جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل- كلية التربية للعلوم الانسانية

الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

رسالة تقدّم بها الطالب

سجاد عدنان كاظم الخفاجي

إلى

مجلس كلية التربية في جامعة بابل

وهي جزء من متطلبات نيل درجة ماجستير في اللغة العربية / أدب

بإشراف

الأُستاذ الدكتور

ثائر سمير حسن الشمري

١٤٣٧هـ ٢٠١٦م

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل- كلية التربية للعلوم الانسانية

الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

رسالة تقدّم بها الطالب

سجاد عدنان كاظم الخفاجي

إلى

مجلس كلية التربية في جامعة بابل

وهي جزء من متطلبات نيل درجة ماجستير في اللغة العربية / أدب

بإشراف

الأُستاذ الدكتور

ثائر سمير حسن الشمري

١٤٣٧هـ ٢٠١٦م

قال الله (تعالى): ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

صدق الله العلي العظيم

(الأنعام: من الآية ١٤٩)

قال الإمام علي (عليه السلام): (فَلَكَ الحَمْدُ عَلَيَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ وَلَا حُجَّةَ لِيْ فِيْمَا جَرَى عَلَيَّ فِيْهِ قَضَاؤُك).

(من دعاء كميل للإمام علي (عليه السلام) مصباح المتهجد: ٥٨٥)

الاهداء

إليكَ ياواجب الوجود ...

إليكَ يامكناً متى ما كنت وسيلتي لذلك الواجب ...

إليكِ يالأرضَ حُجَجِ اللهِ التي لا تُنْقَض ...

إليكِ أيتها المدرسة لمَّا سقيتِني من أحرفٍ علمتني الشُّكْرَ ...

إليكَ يا سندي لمّا اطعمتني خبز الشَّرَفِ الطَّاهِرِ ...

إليكَ ياقريني لمّا كنت لي عند الشدائد معينا وعند السرائر مهنئا ...

إليكَ أيها القدر لمَّا صيرتني لشكر من تفقر الكلمات امام غنى فضلهم...

إليك أيها الغائب الذي لم يدركه عقلٌ عاجزٍ لكن لم تَمْحُ أثر جميله السنون ..

اقرار مشرف

اشهد أن الرسالة الموسومة (الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)) المقدمة من لدن الطالب (سجاد عدنان كاظم) قد أعدت بإشرافي في قسم اللغة العربية كلية التربية /جامعة بابل ، وان الرسالة إستوفت خطتها إستيفاء تام يؤهلها للمناقشة.

الإمضاء:

المشرف: أ. د. ثائر سمير حسن الشمري

التاريخ: ٦م / ٨٠/ ٢٠١٦

الإمضاء:

المشرف: أ. م. د . موسى خابط عبود

التاريخ:٦ / ٨٠/ ٢٠١٦

قرار لجنة المناقشة

نشهد نحن اعضاء لجنة المناقشة بأننا اطّلعنا على هذه الرسالة الموسومة (الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)) التي تقدم بها الطالب : (سجاد عدنان كاظم) وقد ناقشنا الطالب في محتوياتها وفي ما له علاقة بها ، ونرى أنّها جديرة بالقبول لنيل شهادة الماجستير في اللغةالعربية / أدب بتقدير (امتياز).

عضو اللجنة

الاسم : أ. م. د. كاظم جاسم منصور

الامضاء :

التاريخ :

عضو اللجنة

الاسم : أ. م. د. حسن عبد الهادي علي

الامضاء :

التاريخ: ٢٠١٦/١١/٧

عضو اللجنة : (المشرف)

الاسم : أ. د. ثائر سمير حسن الشمري

الامضاء :

التاريخ : ٢٠١٦/١٠/٢٦

رئيس اللجنة :

الاسم: أ. د. أمل عبد الجبار الشرع

الامضاء :

التاريخ : ٢٠١٦/١٢/١٩

صدق مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة بابل على قرار لجنة المناقشة

عميد كلية التربية

الاسم : أ.د. رياض طارق كاظم

الامضاء :

التاريخ :١٩/١٢/ ٢٠١٦

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المحتويات	أ - د
المقدمة	٥ - ٨
التمهيد: نظرية الحجاج والبعد التطبيقي في أدعية أصحاب الكساء(عليهم السلام)	٩ - ٣٤
ملامح الحجاج	١٠ - ١٩
الحجاج لغة	١٠
الحجاج اصطلاحاً	١٠ - ١٢
تاريخ نظرية الحجاج	١٢ - ١٩
الحجاج عند الأغريق	١٢ - ١٥
نشأة البلاغة	١٢
انواع الخطابة	١٣- ١٤
عناصر الخطابة	١٤- ١٥
العاطفة والعقل في الحجاج	١٥
الحجاج عند العرب والمسلمين	١٥- ١٦
الحجاج الحديث عند الغرب	١٦- ١٩
أهم المنظرين للحجاج عند الغرب	١٦
بيرلمان وتيتيكا وتولمن (الحجاج المنطقي)	١٧
تولمين	١٧
ديكرو واوسكمبر (الحجاج اللغوي)	١٧- ١٨
ميشيل ماير (نظرية المسائلة)	١٨- ١٩
الخطاب الحجاجي	١٩
الحجاج عند شاييم بيرلمان	٢٠- ٢٩
توطئة	٢٠
أساسيات البلاغة الحديثة	٢٠- ٢٢
ملامح البلاغة الجديدة عند بيرلمان	٢٢- ٢٨
تعريف الحجاج	٢٢
الجدل ، البلاغة ، الفلسفة	٢٢- ٢٤

منطق القيم والاستدلال	٢٤- ٢٥
الخطاب	٢٥
الاقناع	٢٥
اللوغوس، الباتوس، والإيتوس	٢٦- ٢٨
نقص بلاغة بيرلمان	٢٨- ٢٩
المجال التطبيقي للحجاج عند بيرلمان في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٣٠- ٣٤
توطئة	٣٠
الخطاب الدعائي	٣٠- ٣١
الاذعان والاقناع	٣١- ٣٢
حجية القدوة	٣٢
التلقي	٣٢- ٣٣
المقام والمخاطب	٣٣- ٣٤
تطبيقات الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٣٤
الفصل الأول: الحجج شبه المنطقية في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٣٥ - ٦٤
توطئة	٣٦
المبحث الأول: التناقض والتعارض	٣٧- ٤٣
التناقض والتعارض	٣٨
البعد التطبيقي للتناقض والتعارض في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٣٨- ٤٣
المبحث الثاني: المطابقة والتعريف والتحليل	٤٤- ٤٩
المطابقة والتعريف والتحليل	٤٥
البعد التطبيقي للتعريف والتحليل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٤٦- ٤٩
المبحث الثالث: العدل والمقارنة	٥٠- ٥٦
العدل	٥١
المقارنة	٥١
البعد التطبيقي للعدل والمقارنة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٥٢- ٥٦
المبحث الرابع : التعدية والتضمين	٥٧- ٦٤
التعدية	٥٨

التضمين	٥٨
البعد التطبيقي للتعدية والتضمين في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٥٨- ٦٤
الفصل الثاني: الحجج المؤسسة على بنية الواقع في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٦٥ - ٩٥
توطئة	٦٦
المبحث الأول: علاقات التعاقب أو الوصل التتابعي	٦٧- ٧٥
علاقات الوصل التتابعي	٦٨
الوصل السببي والحجاج	٦٨
حجة التبذير أو (الإسراف) أو (التبديد)	٦٨-٦٩
حجة الاتجاه (التوجيهية) أو(الميل المائع) وحجة التجاوز	٦٩
حجة الاتجاه	٦٩
حجة التجاوز	٦٩
البعد التطبيقي لعلاقات التعاقب (الوصل التتابعي) في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):	٦٩- ٧٥
المبحث الثاني: وجوه الاتصال التواجدي أو (علاقات التعايش)	٧٦- ٨٣
وجوه الاتصال التواجدي أو (علاقات التعايش)	٧٧
علاقة الشخص بالفعل (الشخص وأعماله)	٧٧
حجة السلطة أو (الحجة بالصلاحية)	٧٧- ٧٨
البعد التطبيقي لعلاقات التعايش في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٧٨- ٨٣
المبحث الثالث: الروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة	٨٥- ٩٤
توطئة	٨٦
الروابط الرمزية	٨٦
الترتيبات المزدوجة	٨٦- ٨٧
البعد التطبيقي للروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٨٧- ٩٥
الفصل الثالث: الحجج المؤسسة لبنية الواقع في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	٩٦ - ١٢٣
توطئة	٩٨
المبحث الأول: الشاهد والمثال	٩٩- ١٠٦

الشاهد	٩٩
المثال	٩٩- ١٠٠
البعد التطبيقي للشاهد والمثال في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	١٠٠- ١٠٦
المبحث الثاني: القدوة والقدوة المضادة	١٠٨- ١١٥
توطئة	١٠٨
القدوة	١٠٨
القدوة المضادة	١٠٨- ١٠٩
البعد التطبيقي للقدوة والقدوة المضادة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	١٠٩- ١١٥
المبحث الثالث: التناسب والاستعارة	١١٦- ١٢٥
توطئة	١١٧
التناسب	١١٧- ١١٨
الاستعارة	١١٨
البعد التطبيقي للتناسب والاستعارة المضادة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	١١٨- ١٢٥
الفصل الرابع: الحجج القائمة على الفصل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	١٢٦- ١٤٠
توطئة	١٢٢٧
الحجج القائمة على الفصل	١٢٧- ١٢٨
البعد التطبيقي للحجج القائمة على الفصل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)	١٢٨- ١٤٠
الخاتمة	١٤١- ١٤٦
المصادر والمراجع	١٤٧- ١٥٥
الملخص باللغة الانجليزية	A-B

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يُعز من يشاء ويُذل من يشاء بيده الخير وهو على كل شيءٍ قدير، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين والسلام على صحبه الصالحين ومن اتبع هداهم إلى يوم الدين.

لما انفتح العالم الكبير على نفسه أصبح قرية عارية تكشف مستورها (الذات) على (الآخر) الذي قد يصير عينها، ولكن هذا الانكشاف بين الثنائية (الذات/ الآخر) لم تكن التكنلوجيا إلا وسيلة للتواصل، ونجحت التكنلوجيا في تحقيق ما تريد تحقيقه، ولكن هل للكائن المفكر ان يتماهى مع ما تريده التكنلوجيا أم يركب صهوتها ليصل إلى ما هو أبعد؟ فلا شبهة في أن الإنسان بعيد عن القناعة ليكتفي بالتواصل وما كان التواصل إلا نقطة ارتكازية لتحقيق ماهو أبعد وهو (الاقناع)، فلا يكفي ان يفهم الآخر ما نريد بل نحتاج إلى جعله يقتنع بما نريد، بل ليفعل ما نريد، ولم يكن هذا الهدف هو من ابتكارات عصر ما بعد الآيديولوجيا، بل كان موغلاً بالقدم إلى ما يقارب (٤٤٠ – ٤٥٠ قبل الميلاد)، وكان يتخذ من (البلاغة/ الحجاج) أداته في تحقيق هدفه، وظلت هذه الوسيلة تترامى بين منظّريها بين القبول والرفض لأسباب أخلاقية أو فكرية أو مادية، فكان السفسطائيون اكثر المستفيدين من هذه الأداة التي كانت تجلب لهم السلطة والمال، ولم يكن لافلاطون أن يقبل بها وقد تستعمل للخداع والتضليل، أما أرسطو فقد سماه (الخطابة)، وفصلها عن اداة الاقناع الفلسفي (الجدل)، وظل الحجاج على هذه الحال فيضعف ويقوى إلى ظهور الحقوقي البلجيكي (شاييم بيرلمان) الذي كانت نظريته لها من الشمول والحبكة ما يؤهلها لتكون البذرة الأولى لعودة الحجاج القديم بلباس الحداثة وما بعدها.

سهلت التكنلوجيا عملية التواصل البشري مع بعضهم وعلى الرغم من عظمة هذه الأداة، لكن البشر كانوا يتواصلون مع ربهم بأداة أسرع تواصلاً وأتم وأكمل تفاعلاً وهي موجودة بوجود أَوَل البشرِ وأقدمهم نبي الله آدم (عليه السلام) وزوجه حواء حين استعملا تلك الوسيلة (الدعاء) ليتواصلا مع ربهما الذي خلَّد دعاءهما في قوله (عز وجل): ﴿**قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (**الأعراف : ٢٣**)، وعلى الرغم من أن الله (عز وجل) لا يحتاج إلى وسيلةٍ ليفهم ما يحتاجه عبده إذ إنَّه كما قال (عز وجل) في محكم كتابه: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (**ق : ١٦**)، فهو يعلم ما يريد عبده، ولكن

الدعاء وسيلة أمر الله (ﷻ) به عبده حين قال: ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ (**غافر : من الآية ٦٠**)، وعلى العبد أن يطيع ربه ليكون من الذين وعدهم الله (ﷻ) في كتابه: ﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾ (**النور : ٥٢**).

لا يخفى ان أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) هي خطابات موجهة من الامام المعصوم (عليه السلام) – العبد - إلى الله (ﷻ) – الرب - ومن أهم أهدافها اقناع الذات الإلهية بأن العبد الداعي مستحق للغفران والرحمة والعطاء، باستعمال الحجاج ببعديه العقلي والعاطفي، من غير أن يكون لذلك بعدٌ الزاميٌ للذات الإلهية، ومن ذلك انطلقنا وأقدمنا على دراسة الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) على وفق التقنيات الحجاجية التي استعملها بيرلمان في نظريته.

قسمنا البحث على اربعة فصول تسبقها تمهيد وخاتمة، فتناولنا في التمهيد ثلاثة محاور تمهد لتطبيق النظرية الحجاجية في الدعاء، فكان المحور الأول منها يبحث عن ملامح الحجاج، والثاني يبحث عن ملامح الحجاج عند شاييم بيرلمان، أما الثالث والأخير فيبحث عن المجال التطبيقي لنظرية بيرلمان في ادعية أصحاب الكساء (عليهم السلام).

أما فصول البحث الأربعة، فقد تناولنا فيها تقنيات الحجاج عند بيرلمان في الدعاء، فكانت الفصول الثلاثة الأُول تبحث في تقنيات الوصل، ففي الفصل الأول بحثنا الحجج شبه المنطقية وهي: التناقض والتعارض، والمطابقة والتعريف، والعدل والمقارنة، والتعدية والتضمين. أما الفصل الثاني فقد بحثنا فيه الحجج المؤسسة على بنية الواقع وهي: علاقات التعاقب، وعلاقات التعايش، والروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة. أما الفصل الثالث فقد بحثنا فيه الحجج المؤسسة لبنية الواقع وهي: الشاهد والمثال، والقدوة والقدوة المضادة، والتناسب والاستعارة.

أما الفصل الرابع فقد تناولنا فيه القسم الثاني من تقنيات الحجاج وهي: الحجج القائمة على الفصل، وبعده ختمنا بحثنا بذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وكان منهجي في الدراسة هو المنهج الفني الذي يعتمد استقراء النصوص وتحليلها واستخراج النتائج منها بحسب نظرية شاييم بيرلمان.

من اهم المشاكل التي واجهتها في هذا البحث، ان ادعية اهل البيت (عليهم السلام) عامة، وأدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) خاصة لم تُدْرَسْ على وفق

النظرية الحجاجية، لا سيما نظرية شاييم بيرلمان، فعَرَّضنا ذلك لمشاكل عديدة، وبحمد الله وفضله بما اودع لنا من جدّة واجتهاد تم تجاوز تلك المشاكل .

ومن ناحية تطبيق نظرية الحجاج في أدعية أصحاب الكساء كانت المشكلة في مسألة اختلاف الخطاب الدعائي عن اي خطاب آخر، لا سيما في مراعاة مسألة الكمال الإلهي والتوحيد الذاتي والصفاتي، وتأويل ما يعارض مسألة التوحيد، والخروج بصيغة تُبعِد المعصوم (عليه السلام) عن حد الذنب والتقصير الذي يقرُّ به داخل الدعاء، فهذه المشكلة قد صيرت صياغة التحليل الحجاجي للأدعية اصعب من النقش على حجر أصم، لكون الخطأ في صياغة مثل هكذا نصوص قد يوقع بالكفر أو الشرك بذات الله (عز وجل)، أو الإهانة لذات المعصوم (عليه السلام)، فألزمت نفسي إلى حدٍ كبير باستعمال القرآن الكريم في التحليل الحجاجي لأدعيتهم (عليهم السلام)؛ لكونه كلام الله (عز وجل) من جهة، ولن يفترق عن أصحاب الكساء (عليهم السلام) من جهة أخرى، فضلا عن حجيته التامة لدى المسلمين جميعاً التي لا يتوفر مثيلها في الروايات – غالبا -، وأحرزت – قدر المستطاع - أن لا يكون البحث عائماً على مجموعة من الاشكالات الكلامية والمنطقية التي يمكن ان يثيرها الموضوع والنظرية المدروسان.

اما الصعوبات في تناول شخصيات اصحاب الكساء (عليهم السلام) فكانت في قلة ادعية السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) والإمام الحسن المجتبى (عليه السلام) بدرجة كبيرة، والإمام الحسين الشهيد (عليه السلام) بدرجة أقل، وهذا ما صعّب تطبيق نظرية الحجاج بمفاصلها جميعاً على أدعيتهم المباركة (عليهم السلام).

اما مسألة تطبيق نظرية الحجاج في ادعيتهم (عليهم السلام) فكانت هنالك ادعية تتضمن النظرية بشكل كبير وموسع مثل مسألة (التعريف) في حين وردت (حجج الفصل) بشكل قليل، ولا يأتي مورد تطبيقها بشكل واضح وصريح في أكثر الأحيان.

وفيما يتعلق بتوزيع الفصول فلم استطعْ تقسيم الفصل الرابع (الحجج القائمة على الفصل) على ثلاثة أو أربعة مباحث على غرار الفصول الثلاث الأُول، وذلك لحكم النظرية التي اقتصرت على بيان (الحجج القائمة على الفصل) من دون ان تكون متعلقة بفروع يمكن تقسيمها على مباحث عدة.

ويطيب لي وأنا في الختام، ومن منطلق (من عرف حق الآخرين عرف حق الله (عز وجل)) اوجه شكري وتقديري وامتناني لأستاذي ومعلمي ومشرفي في البحث

الأستاذ الدكتور ثائر سمير الشمري، الذي سعى بعلمه ومتابعته إلى إيصال هذا العمل الى اقرب نقطة من الكمال البشري، وذلك لاعتبار خصوصية البحث الذي يتناول ادعية اصحاب الكساء (عليهم السلام) من جهة، وللأمانة والدقة العلمية التي لا تفارق توجيهاته من جهة أخرى، وهذا ما انضج البحث من الناحية الفكرية وهذبه من الناحية المنهجية.

والحمد لله (ﷻ) الذي أعاننا بفضله لإتمام هذا العمل المتواضع، سائلين العزيز القدير ان يتقبل منّا افضل أعمالنا أنه حسبنا ونعم الوكيل.

التمهيد

نظرية الحجاج والبعد التطبيقي في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

- ملامح الحجاج
- الحجاج عند شاييم بيرلمان
- المجال التطبيقي للحجاج عند بيرلمان في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

ملامح الحجاج

معنى الحجاج:

١- الحجاج لغة:

يرجع ابن فارس عدة معاني لاصل مادة (حجج) أهمها : بمعنى حجّ بيت الله (ﷻ) الحرام، وبمعنى السنة، وبمعنى النكوص والظفر عند الخصومة[١]، وعدَّ الزمخشري الحجة: الوسيلة التي يُتَغلب بها على الخصم[٢]، أما ابن منظور فيرى في معنى "حاججته، أحاجه حجاجاً حتى حَجَجْتُه: أي غلبته بالحجة التي أدليت بها ... والحجة: البرهان وقيل: الحجة: ما دافع به الخصم، وقال الأزهري الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محاجج، أي جدل وفي الحديث/ (فحم آدم موسى : أي غلبه بالحجة)"[٣] أما ابن شرف الدين الجرجاني فيعد أنَّ كلاً من "الحجة والدليل واحد"[٤]، بينما رادف الفيروزآبادي الحجاج والجدل لم يميز بينهما[٥]، كثيرا فيتلخص المعنى اللغوي للحجة على أنها: البرهان أو الدليل أو الجدال الذي ينتصر بوساطتها المتكلم على خصومه.

٢- الحجاج اصطلاحاً:

يختلف الحجاج بدلالته الاصطلاحية بحسب البعد التداولي (الزماني والمكاني) للمصطلح فالحجة في الاصطلاح الفلسفي بحسب موسوعة لالاند الفلسفية: هي "استدلال يرمي الى برهان قضية معينة أو دحضها"[٦]، في حين يرادف جورج بريسكو بين معنى الحجاج ومعنى اللوغس[٧]- العقل المحض - ، أما الدكتورعبد الله صولة فيجعل من معاني الحجاج مرادفته للجدل المنطقي، الذي يستنتج الصحيح من المقدمات الصادقة، في حين اختزل أصحاب المذهب الكلامي الحجاج بعلاقة التعدية

---

[١] ينظر: مقاييس اللغة: ٢ / ٣٠ .

[٢] ينظر: أساس البلاغة: ١٣٣ .

[٣] لسان العرب: ٢ /٥٧٠.

[٤] كتاب التعريفات: ٧٣.

[٥] ينظر: القاموس المحيط: مادة (حجج) .

[٦] موسوعة لالاند الفلسفية : ١ / ٩٣.

[٧] ينظر: دليل الناقد الأدبي: ٢١٩.

المنطقية[١]، ومن ذلك يظهر أن الحجاج الفلسفي يرتكز في تعريفه على العقل وآلته بالدرجة الأساس ويهمل البعد التواصلي للحجاج.

واذا كان الحجاج الفلسفي يختص بالعقل وآلياته، فانَّ الحجاج التواصلي يراعي المخاطَب والمخاطِب عند عملية التواصل، ويظهر هذا جليا في تعريف الدكتور طه عبد الرحمن للحجة إذ عدّها: "الدليل الذي قصد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم، مع نصرة الحق أو نصرة الشبه"[٢]، فالتعريف السابق لم يقتصر على ركن الحقانية المرتبط باللوغس، بل اضيف لها الغلبة والخصومة وهي من اللوازم التواصلية للحجة، وبهذا تداخل معنى الحجة بالجدل والمناظرة اللذين يستعملان في الاستدلال لاظهار الرأي الصائب بين طرفي المناظرة[٣]، وقد يظهر البعد التواصلي التواصلي جلياً حين يعرف الحجاج على أنه: "العملية التي من خلالها يسعى المتكلم لتغيير نظام المعتقدات، والتصورات لدى مخاطبه"[٤]، فعملية التغيير تحتم وجود المغيِّر وهو المخاطِب والمتغيّر وهو التصورات المرتبطة باللوغس، والمغَيَّر وهو المخاطَب وبهذا تتم عملية التواصل.

فما سبق يمكن ادراجه تحت تقسيم الدكتور عبد الله صولة لنوعين من الحجاج أولا: الحجاج **الجدلي**: وهو مناقشة الآراء مناقشة نظرية محض لغاية التأثير العقلي المجرد، أما الثاني: فالحجاج **الخطابي**: وهو يتعدى التأثير العقلي ليدخل في التأثير العاطفي ليرضي الجمهور ولو بالمغالطة والإيهام[٥]، وبمعنى آخر فللحجاج معنى **ضيق** ينحصر في حدود المنطق والبرهنة والاستدلال، وله معنى **واسع** يشمل التقنيات البيانية الباعثة على اذعان المخاطَب[٦].

ومن اللافت أن نجد اشتقاقات مجازية لمعنى الحجاج فيقترب من معنى الحجاج أحياناً حين يأتي بمعنى البينة، أو بمعنى الشاهد، أو بمعنى السلطان، وقد يبتعد عن

---

[١] ينظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ٨-١٦.

[٢] اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ١٣٧.

[٣] ينظر: الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لاصول الأساليب الأدبية : ٩٩.

[٤] استراتيجية الحجاج في المناظرة السياسية(بحث): ٩.

[٥] ينظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال اهم خصائصه الاسلوبية: ١٧- ١٨.

[٦] ينظر: م . ن : ٨، والحجاج في شعر النقائض دراسة تداولية (رسالة ماجستير): ١٤، الحجاج في كتاب المثل السائر ابن الأثير(رسالة ماجستير): ١١.

معنى الحجاج بوروده بمعنى الأركان، أو مرادفته للعلم والبيان[١]، وقد يأتي بمعنى القرآن أو النبي أو الإمام[٢].

تاريخ نظرية الحجاج:

١- الحجاج عند الاغريق:

أ- نشأة البلاغة:

بعد انتصار اليونان على الامبراطورية الفارسية، انتقل المشروع البلاغي من الشرق الى الغرب وكان القصد الأول من (البلاغة/ الخطابة) في ذلك الوقت، هو المطالبة بالملكية والدفاع عنها[٣]، فضلاً عن كون البلاغة "فناً للقول يتوخى الانتصار في خصمِ صراعٍ حياتي ومنازعات بشرية. وغير خاف أن ادعاء الحق والدفاع عنه وبالأحرى نيله، لا يستقيم الا بالمرافعة والاحتجاج"[٤] فكان ذلك انضج مرحلة يمكن يمكن البدء بها بتاريخ نشأة البلاغة وكان السفسطائيون رعاة النظرية الحجاجية في اليونان ومؤسسيها الأوائل، وكانوا يشتغلون بالخطابة أو البلاغة ليحتلوا بوساطتها المراتب السياسية العليا ويجنون الأجور الباهظة مقابل تدريسهم الخطابة[٥]، وكانت وكانت قدرة السفسطائيين في النزال الكلامي تمكنهم من فن القول وآليات الإقناع[٦]، الإقناع[٦]، ولم يرق هذا لافلاطون فنظم حملة ضدهم وضد خطابتهم لمعرفته بآثار أعمالهم الهدامة فاعتماد البلاغة على الحشود الذين يتواجدون في المجلس القضائي والأولمبياد وهم عنصر الاغراء الذي تؤديه البلاغة، يتشكل بها اقناع مكثف من دون توفر فسحة للاعتراض فتكون واقعاً اقناعياً بل قهرياً[٧].

كان المنطلق الفلسفي للنظرية السفسطائية هو الانسان بدل الطبيعة فنتج عن ذلك اهتمام كبير باللغة والبلاغة وعدّهم المؤرخون الواضعين الحقيقيين لعلم

---

[١] ينظر: الإحتجاج العقلي والمعنى البلاغي(رسالة ماجستير): ٦.

[٢] ينظر : الكافي: ١/ ٤٠٩ ، ٧١٥.

[٣] ينظر: بلاغة الاقناع في المناظرة: ٢٨.

[٤] م . ن : ٢٨.

[٥] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٢٠.

[٦] ينظر: بلاغة الاقناع في المناظرة: ٢٩.

[٧] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٢١.

الخطابة[١]، وكان ذلك من الأسباب المهمة لتحريك الاستشكالات واثارتها، وانشغل افلاطون وارسطو في مساحة كبيرة من انتاجهم الفلسفي وردًّا عليها. وقد أصبح الأسلوب الحجاجي السفسطائي يأخذ طريقه في تعليم الفلسفة في العصر الحديث فالاسلوب البرهاني الحجاجي واحد من أنجع الأساليب لصناعة التفكير الفلسفي لدى المخاطَب[٢].

ب- أنواع الخطابة:

قسم افلاطون البلاغة على قسمين: الأول: البلاغة الجماهيرية القائمة على الخداع ولا تفسح مجالاً للنقاش والضبط، أما القسم الثاني: فهو البلاغة الجدلية القائمة على الحوار بين الخاصة المتفلسفة، وهذا الحوار محكوم بموجهات مضبوطة، وما كان لافلاطون المثالي الا أن يرفض النوع الأول ويثبت الثاني[٣]، ولازم كلامه نفي وجود البلاغة فإما السفسطة وإما الفلسفة[٤]؛ لكون البلاغة لا تبتعد تبتعد كثيراً عن القسم الأول الذي ذكره افلاطون، أما ارسطو فقد خالف افلاطون في جعل الجدل ضمن الخطابة؛ لكون الخطابة في جوهرها لمخاطبة العوام، لا سيما الخطابة الاستشارية والاحتفالية، لكن القضائية أقل تأثراً بالحشود، إذ إنَّها تخاطِب القضاة[٥]، وعدّها قرينة البلاغة، وقد ساد هذا عند اليونان والرومان بشكل عام، ولعل سبب اختلاف افلاطون عن أرسطو؛ هو اختلاف ابيستيمولوجي؛ لكون الأول آمن بحكم الفيلسوف في حين كان أرسطو يرى في المؤسسات الديمقراطية خلاص المواطنين[٦]. ولهذا نجد الاهتمام الكبير لارسطو بالخطابة، فقسمها بحسب موضوعاتها[٧]، على ثلاثة اقسام:

---

[١] ينظر: الحجاج في الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي(رسالة ماجستير): ٩.

[٢] ينظر: الأسلوب البرهاني الحجاجي في تعليم الفلسفة من أجل ديداكتيك مطابق: ١٦.

[٣] ينظر: الحجاج، عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٤.

[٤] ينظر: م. ن: ٢٤.

[٥] ينظر: م. ن: ٢٨.

[٦] ينظر: م. ن: ٢٦.

[٧] ينظر: دراسات سيميائية أدبية لسانية (مجموعة أبحاث): ٨.

- الخطابة التداولية (التشاورية)، هي التي يراد بها اقناع السامعين بتفضيل منهج على غيره في العمل أو الرأي، وتتخذ طابعاً سياسياً، وهدفها تحقيق الصالح العام، وموضوعها (الخير والشر)[١].
- والخطابة القضائية التي تشتمل على وسائل الاتهام والدفاع امام القضاء، وهدفها معرفة الحقيقة بغية تحقيق العدالة، وموضوعها (العدل والظلم)[٢].
- والخطابة البيانية (الاحتفالية)، وهي التي تشمل التقريظ والتقريع وتهدف الى تثبيت الجمال، والدفاع عن فضائل أخلاقية عليا وموضوعها (الجميل والقبيح)، وقد افادَ المسلمون من هذا لا سيما المتكلمون والمعتزلة[٣].

ج- عناصر الخطابة:

اشتهرت مقولة في الوسط الفكري لعلها تحمل كثيراً من الصحة، أَلَا وهي: "إنَّ سقراط أعطى للعالم الفلسفة، وأن أرسطو أعطاه العلم"[٤]، ولهذا نجد ان أرسطو يشغل المساحة الكبيرة في الوعي العلمي الغربي، فقد هيمنت الخطابة والمنطق الأرسطيان على الفكر الغربي، إلى حدود القرن التاسع عشر، ولا يزال لهما دور مهم الى يومنا هذا[٥]، فلو سلطنا الضوء على موضوعة الخطابة الأرسطية لوجدنا أن ارسطو ركز على البعد التواصلي للخطابة الحجاجية، وهي من مرتكزات الحجاج في البلاغة الحديثة، فقد حدد ثلاثة عناصر تحكم الممارسة الكلامية، هي الخطاب والمخاطَب والمخاطِب[٦].

يدخل الخطاب الحجاجي عند ارسطو في عملية الإقناع؛ حالما تؤطره كينونة الجدل أو الخطابة[٧]، فيعتمدان المحتمل، وعلى الرغم من أنَّ موضوعات الخطابة أو البلاغة ليست الأشياء الكمية القابلة للقياس؛ لكون العد والقياس لهذه الأشياء الكمية يرفع الخلاف حولها، فموضوع البلاغة القيم، لكن الخطابة لا يمكن الاستغناء

---

١) ينظر: البلاغة والنقد المصطلح والنشأة والتجديد: ٢٢.

٢) ينظر: م. ن: ٢٢.

٣) ينظر: م. ن: ٢٣.

٤) قصة الفلسفة من افلاطون الى جون ديوي: ٥٩.

٥) ينظر: التداولية من غوستن الى غوفمان: ٢٥.

٦) ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ١٢.

٧) ينظر: الخطابة: ٣.

عنها، لا سيما في المجتمع الأثيني الديمقراطي، فهي ضرورية في المجلس القضائي والجمعيات الشعبية وللحشود في الأولمبياد، في حين للجدل فوائد محددة، وهي الرياضة الفكرية والتواصل مع الآخر وفي المعارف الفلسفية[١]، أما أنواع الاقناع فلا يخرج من كونه غير صناعي مثل العقود والشهود. أو صناعي يعتمد إما الخطاب (اللوغوس)[٢]، الذي كانت تولى له العناية الرئيسة في عملية الحجاج. أو المخاطِب (الإيتوس) وهو ان يكون المخاطِب مقبولاً عاطفياً لدى المخاطَب لحظة بث الخطاب وتلقيه، فلا يمكن للخطيب أن ينصح وهو متصف بالشر. أو قد يعتمد المخاطَب (الباتوس) هو ما يميل إليه أو يتوخاه أو ما ينزع إليه المخاطَب، وهو أهم مقوم في البلاغة على الرغم من تعرضه للاهمال على حساب (اللوغوس)[٣].

د- العاطفة والعقل في الحجاج:

عدَّ ارسطو مادة الحجاج هي الأفعال الإنسانية، مما يجعله غامضاً وبعيداً عن الانضباط، وبذلك يتداخل عالم الحجاج بالشعرية، فيكون الخطاب نسبياً بين البرهنة العلمية التي تقوى بقوة الجانب العقلي بالنص، والعاطفة التي تتجلى أكثر بابتعادها عن البرهانية، فهدف الشعر هو التأثير وتغيير الرؤية في حين الحجاج يهدف إلى الاقناع وتغيير المعتقد[٤]. فهذا التداخل يجعل حقل الحجاج واسعاً ليشمل "الإقناع العقلي والعاطفي معاً، في استمالة الآخر ودفعه الى الفعل والتغيير أحياناً"[٥].

٢- الحجاج عند العرب والمسلمين:

لم يكن التناول النظري للحجاج عند العرب بالشكل الأرسطي او الغربي الحديث، فلم ينضج المصطلح عندهم، وكان كثيراً ما يرادف الجدل والبرهان والتحاجج، لكنه عُرف عند كثير من العلماء العرب والمسلمين الذين تناولوا هذا المبحث في اطاره التنظيري أمثال: الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، وإسحاق بن وهب (ت: ٣٣٥هـ)، وأبي الوليد الباجي (ت: ٤٧٤هـ)، وابن ابي الاصبع المصري (ت: ٦٦٨هـ)، وحازم القرطاجني (ت: ٦٨٤هـ) وبدر الدين الزركشي (ت: ٧٤٥هـ)،

---

[١] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٢٤.

[٢] ينظر:البلاغة والاسلوبية نحو منهج سيميائي في تحليل النص: ٢٥.

[٣] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٢٨ -٢٩، وقراءة جديدة للبلاغة القديمة : ٣٤-٣٥.

[٤] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ١٤- ١٧.

[٥] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصرة: ٤٣.

وابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، وجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، وابن الأثير (ت: ٩٣٠هـ)[١].

لو بحثنا عن أقرب ما يشابه التنظير الحجاجي الأرسطي عند العرب والمسلمين لوجدنا المناظرة تشبه الى حد كبير التنظير الحجاجي، فلها ركنان، الأول: يشبه (الإيتوس) و (الباتوس) الأرسطيين في مراعاتها الأخلاق في خطاب المناظرة واصطلحوا عليه بالآداب، أما الثاني: فلا يبتعد عن (اللوغس) الأرسطي في مراعاته الوظائف المنطقية في كل من السائل (المعترض) والمعلل (العارض)[٢]، وعلى الرغم من مراعاة المناظرة للجانب الأخلاقي الذي يتجلى في الحجاج، لكن الجدل ليس بعيدا عن بنيتها، لا سيما أنها تستلزم ذوي الاختصاص عند التناظر، وخطابها موجه للمناظر بالدرجة الأساس، وهذا ما يظهر جلياً في المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتّى بن يونس المنطقي[٣].

أما الأليات الحجاجية فنجد في البلاغة العربية أنَّ الاستدلال قد نضج كثيرا لا سيما عند السكاكي، وقد شابه طرحه للتنظير البيرلماني، من ناحية التفريق بين الاستدلال المنطقي والبلاغي، إذ إنَّ الأول تصريحي في المقدمات والنتائج، في حين الثاني: يحمل امكانية الإضمار، ويتفق الاستدلالان – المنطقي والبلاغي - في وجود معنيين الأول: المعنى الملزوم، أما الثاني: فالمعنى اللازم، وينتقل المعنيان فيما بينهما من خلال علاقة عقلية أو عرفية أو غير عرفية[٤].

أما التلقي فنجد ابن جني قد شابه بيرلمان في اعطاء المركزية للمخاطَب، الذي يفعل دوره عند الاحتمالية في البنيتين التركيبية والمعنوية[٥].

ونجد مما يلتقي بين البلاغة القديمة والجديدة أيضاً موضوعة"(مطابقة الكلام لمقتضى الحال) وتعيين العناصر المشتركة في عملية التخاطب عند القدماء عموما

---

[١] ينظر: الحجاج في النص القرآني سورة الانبياء انموذجا (رسالة ماجستير): ١٤ – ١٦، الحجاج في كتاب البيان والتبين (رسالة ماجستير): ٢٨- ٣١.

[٢] ينظر: الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل الى العقل في الحوار: ٨٦.

[٣] ينظر: الإمتاع والمؤانسة: ٨٨ – ١٠٩.

[٤] ينظر: الاستدلال البلاغي: ١٥٨.

[٥] ينظر: البلاغة والأصول دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي: ٢٤٠.

(المتكلم، المخاطب، السياق..)، وهذا ما شكَّل نقطة التقارب والالتقاء بين البلاغة والتداولية"[١].

٣-الحجاج الحديث عند الغرب:

أهم المنظرين للحجاج عند الغرب:

أفادت الدراسات الحجاجية الغربية الحديثة من "الدراسات المنطقية واللسانية والسوسيولوجية والسيولجية وغيرها"[٢]، والباحث في تلك الدراسات يجدها تعتمد "أعمال بيرلمان وزميله...وأعمال باحثين آخرين كتولمين وديكرو ومايرِ"[٣]،بالدرجة الأساس، وسنحاول ان نسلط الضوء عليهم بشكل مختصر.

أ- بيرلمان وتيتيكا وتولمين (الحجاج المنطقي):

لن أتكلم على المشروع الحجاجي لبيرلمان وزميله تيتيكا لأني سأتناول نظريتهما بشيء من التفصيل لاحقاً، وسأذكرهما فيما يأتي بالقدر الذي يميز نظريتهما عن نظرية تولمين:

تولمين:

إنَّ المستقري للدراسات التي قدمها تولمين يجده مهتما بجدلية المنطق والحجاج، فكان "يهدف الى اصلاح المنطق بشكل يصبح معه هذا الأخير علما أكثر اتساعا من الناحية الأبستملوجية وأكثر تأسيسا من الناحية التجريبية وأكثر إحاطة بالعلم من الناحية التاريخية"[٤]، ولكن مشروعه في اصلاح المنطق ادخله في دوامة اصبح بسببها من الصعب تحديد ماهية مشروعه: أيدخله في حيز الحجاج أم يخرجه منه؟ لاسيما اننا نجده يساوي بين فعالية الحجاج وصحته حاله حال بيرلمان فكلاهما له نظرة انثروبولوجية للمعقولية[٥]، وأيضا ابرازه لقيمة العدل التي عدّها مرجعا بدلاً من المنطق، كما فعل سلفه بيرلمان الا ان الأول أسس لاصلاح المنطق في حين بيرلمان أسس للبلاغة الجديدة[٦]، وأيضا معارضته للوضعية المنطقية والأبعاد

---

[١] قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (رسالة ماجستير): ١٥٥.

[٢] الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٧.

[٣] بنية الملفوظ الحجاجي في العصر الأموي(رسالة ماجستير): ٢٦.

[٤] خطابات الحداثة: ٧٨.

[٥] ينظر: نظرية نسقية في الحجاج: ١٥٤.

[٦] ينظر: خطابات الحداثة: ٧٨.

والأبعاد البرهانية في الحجاج مما أدى الى رفض موشلار لما يتبناه تولمين وبيرلمان من رفض للمنطق[١]، فكل ماسبق يبقي تولمين في الحيز الحجاجي.

أما ما يهدد مشروع تولمين من الخروج من الحيز الحجاجي؛ لكون انموذجه يتخذ من المنطق وسيلة لإقناع المخاطِب نفسه، واثبات الحق، وهذا ليس من مميزات الحجاج الذي غايته اقناع المخاطَب[٢]، ولعل ما يمكن ان نصل اليه ان تولمين رسم لمشروعه بعدا تصالحيا بين الحجاج والمنطق لا تصادمياً، فكل ما فعله أنه قام بفك المنطق من الشكل الرياضي ودفعه باتجه الحجاج[٣].

ب-ديكرو واوسكمبر(الحجاج اللغوي):

نظرية الحجاج اللغوي تختلف جذرياً عن نظرية الحجاج المعتمدة على البنى المنطقية والبلاغية والفلسفية[٤]، إذ إنَّ الأولى انبثقت من "داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أساسها اوستين وسورول، وقد قام ديكرو بتطوير آراء أوستين بالخصوص، واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج"[٥]، فمرتكز دراسة ديكرو واوسكمبر وهو في نطاق "اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها فعندهما ان إمكانية التتابع الحجاجي تحدد من خلال عمل لغوي مخصوص هو عمل الحجاج"[٦]، وقد أوضحا أن الحجاج "كامن ، من حيث بنيته باللغة ذاتها كما يدل على ذلك عنوان كتابهما – الحجاج في اللغة – لا في ما يمكن ان يتضمن عليه الخطاب من بنى شبه منطقية أو شكلية أو رياضية كما هو الشأن عند بيرلمان وتيتيكاه"[٧]، فنجد أن انطلاق نظريتهم "من الفكرة الشائعة التي مؤداها (اننا نتكلم عامة بقصد التأثير) وهي تحاول ان تبين ان اللغة تحمل، بصفة ذاتية وجوهرية، وظيفة حجاجية، أي أن هذه الوظيفة مؤشر لها في بنية الأقوال نفسها، وفي المعنى وفي كل الظواهر الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية

---

[١] ينظر: الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءات نصية تداولية حجاجية : ١١٦.

[٢] ينظر:الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية: ٢٦.

[٣] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج : ٥٩.

[٤] ينظر: الخطاب والحجاج: ١٠٥.

[٥] التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه: ٥٦.

[٦] الحجاج في القرآن الكريم من خلال اهم خصائصه الاسلوبية: ٣٤.

[٧] م . ن : ٣٣.

والدلالية. وتنتمي دراسة الحجاج الى البحوث التي تسعى الى اكتشاف منطق اللغة"[١].

ج- ميشيل ماير (نظرية المساءلة):

أحدث ميشيل ماير ثورة في تحليل الخطاب ومجال الاقناع وقد أفاد من نظريات المعرفة والهيرمونتيقيا والظاهراتية ومن البلاغتين الكلاسيكية والجديدة[٢]، فكان منطلق مشروعه من مقولةٍ كان يؤمن بها وهي (ان العقل الغربي في أزمة وهي موت الذات الديكارتية على يد فرويد ونيتشيه وماركس)، فكانت رؤيته في اصلاح الأزمة تأتي بالعودة للجذور اليونانية للفلسفة من طريق (عودة السؤال)[٣].

نجد أن (عودة السؤال) أخذت مأخذها في نظرية ماير للحجاج من خلال افتراضه أن الكلام اثارةٌ للسؤال أو استدعاءٌ له ويلزم من ذلك أن يولِّد النقاش الذي يولِّد بدوره حجاجاً. ويرى أن الحجاج استدلالٌ غير صوري وغير ملزم في قبال الاستدلال البرهاني الملزم الذي لا يحتمل النقاش، ويشمل الحجاج ضروب الخطاب كلها الشفوي والمكتوب الأدبي وغيره، وهو على نوعين: (الضمني) و (المصرح به)[٤].

٤- الخطاب الحجاجي:

أصبحت الحجة والمعلومة "عصب حياة المجتمعات المعاصرة في مجالات الإشهار والدعاية والتعليم والسياسة والقضاء والسينما والبيداجوجيا والايدلوجيا والسيكلوجيا واللائحة طويلة تصل إلى تواصل العامة. بل ان التواصل الإنساني جملة قائمة على الحجاج، إلى حد أن المرء ليسلِّم بأن لا تواصل من غير حجاج"[٥]. حجاج"[٥]. فالخطاب الحجاجي في جوهره "هو خطاب صراع، صراع بين الحجج، الحجج، حجج الذات وحجج الآخر وكل حجة تسعى إلى رد الحجة المضادة ودحضها"[٦]، وهدف هذا الخطاب موجه بالأساس للتأثير في "آراء المخاطَب

---

[١] اللغة والحجاج: ٨.

[٢] ينظر: وسائل الإقناع في خطبة طارق بن زياد (رسالة ماجستير) : ٣٤.

[٣] ينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٨٨ – ٣٨٩.

[٤] م . ن : ٣٩٤.

[٥] الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٧.

[٦] الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي: ٩٦.

وتغيير سلوكاته يجعله يتقبل ملفوظا هو بمثابة (نتيجة) وذلك بالارتكاز وفق طرق متنوعة على ملفوظ أو ملفوظات أخرى هي بمثابة (معطاة) أو (حجة) وهكذا فإنَّ المعطاة تقوم مقام البرهان وتهدف إلى تأكيد قضية أو دحضها"[١]، فعندما يطلب المخاطِب الاعتراف بحقيقة المتوالية والتعبير القصدي فيسوغ الادعاءات بالبراهين ليحدث القبول عند المخاطَب[٢]، يمتد الحجاج "الى الجانب البرهاني للخطاب (الاحتجاج)، كما يمتد الى أي شكل من النصوص الاحتجاجية (مثل الغرض السياسي)"[٣]، هذا ما يمكن ان نرى به الخطاب الحجاجي بشكل عام، لكننا في هذا البحث سنختص بدراستنا على الخطاب الحجاجي على وفق نظرية بيرلمان في البلاغة الجديدة، وسنطبق فيما يأتي تقنيات الحجاج عند بيرلمان في الخطاب الدعائي لأصحاب الكساء (عليهم السلام).

[١] البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ١.

[٢] ينظر: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس: ١٩٨.

[٣] البلاغة والاسلوبية نحو منهج سيميائي في تحليل النص: ٢٦.

الحجاج عند شاييم بيرلمان

توطئة:

في بداية القرن العشرين "عرف المجتمع الاوربي خلاله تحولات جذرية عميقة شملت مجالات السياسة والاقتصاد والايدلوجيا وكان من النتائج المباشرة لهذا التحول، سيادة ثقافة ديمقراطية تكرس التنوع والاختلاف"[١]، فهذا السياق الذي شابه السياق اليوناني الذي انتج الخطابة، كان له أثر في ظهور بلاغة معاصرة انتجتها المدرسة البلجيكية التي ترأسها بيرلمان ومشيل ماير[٢]، فقام الأول مع زميله لوسي اولبرشتس تيتكا، في عام ١٩٥٨ بنشر كتاب يؤسس للعودة المعاصرة للاهتمام النظري بالحجاج، وهو (رسالة في الحجاج، البلاغة الجديدة)، وكان للصدفة دورٌ بأن ينشرستيفان تولمين بالعام نفسه كتاباً مهماً وهو (استخدامات الحجة)[٣]، فكان ذلك منطلق البلاغة الجديدة التي كان بيرلمان يسعى لجعلها علما مستقبليا "أهدافه تطوير المجتمع وتحليل مختلف الخطابات عن طريق الوقوف على خططها الحجاجية المتأسسة عليها، وهي أهداف تحقق التوجه إلى آفاق القرّاء وحججهم من جهة، والتخلي عن النزعة المعيارية من جهة ثانية "[٤].

أساسيات البلاغة الحديثة:

اذا تكلمنا على بلاغةٍ حديثةٍ فلا بد من التفريق بين نوعين من البلاغة:

أولا: البلاغة التي تعتمد المحسنات أو ما يطلق عليها (البلاغة العامة)، تعتمد هذه البلاغة في جوهرها المحسنات الشعرية والجمالية، وهي موغلة في القدم، وكان من أهم روادها شيشرون الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد وتلميذه لكينتيليان الذي عاش بعده للقرن الأول الميلادي، ونجد أيضا البلاغي الفرنسي فونتاني الذي عاش في القرن التاسع عشر وصلت عنده النزعة الجمالية في البلاغة إلى ذروتها، وبقيت على حالها حتى أُعيدت صياغة هذه البلاغة في ضوء اللسانيات الحديثة على يد

---

[١] الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: ١ /١٠.

[٢] ينظر:الحجاج في البلاغة المعاصرة:١٠١.

[٣] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٤١.

[٤] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١٠٢.

جماعة (مو) أو (لييج) البلجيكية،[١] وكان بارت وجنيت من أهم معتمديها، وكان اهتمامهما الأساسي بالصور الاسلوبية والجمالية الهادفة للاعجاب وتحريك العواطف[٢]، والعبارة المنمقة والممتعة[٣].

ثانياً: البلاغة الحجاجية أو (البلاغة الجديدة)، كان لشاييم بيرلمان الأثر الأهم في رسم ملامح هذه البلاغة، وكان اعتماده الأول في تجذيره لهذه البلاغة مرتكزاً على البلاغة القديمة الحجاجية لارسطو التي تهدف الى الاقناع، فهذا جعله يتجنب الولوج في التنظير المتعلق بالبلاغة غير الحجاجية، والتراث الديكارتي أيضاً، الذي لا يرى العقلانية الا في البرهان المنطقي[٤]، فاسس "المحاجة الاستدلالية باعتبارها تحديدا منطقيا بالمفهوم الواسع، كتقنية خاصة ومتميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد، وامتداداته الى بقية مجالات الخطاب المعاصر"[٥]، وهذا فتق نظريته لشمولها الخطابات جميعها التي ستكون فيها "الطبيعة الاستدلالية في تفسير المعنى أمراً مسلما به"[٦].

تعانق البلاغة الجديدة الحجاج بعلاقة قد تصل للتطابق أو التقارب فليس "الحجاج علما/فنا يوازي البلاغة بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة (ومن غيرها، كالمنطق، واللغة العادية ...) لذلك من اليسير الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب"[٧]، لكن بيرلمان يطابق تماماً بينهما[٨].

يمكن تعريف البلاغة الجديدة على انها "نظرية الحجاج التي تهدف الى دراسة التقنيات الخطابية، وتسعى إلى اثارة النفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتم البلاغة الجديدة أيضاً بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ بالخطاب، ثم

---

[١] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٣، بلاغة الخطاب وعلم النص (بحث): ٧٢-٧٦.

[٢] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٤٢.

[٣] ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة :١ /٣٢.

[٤] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٤٢.

[٥] الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٦٧.

[٦] التداولية: ١٣.

[٧] الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة : ٢ / ١٣٩.

[٨] ينظر: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول: ٢١٦.

يتطور، كما تفحص الآثار الناجمة على ذلك التطور"[١] فهي "فن القول بشكل عام أو فن الوصول الى تعديل موقف المستمع أو القارئ، مما يجعلها مجرد أداة نفعية ذرائعية...تداولية في صميمها إذ إنها ممارسة الاتصال بين المتكلم والسامع بحيث يحلان إشكالية علاقتهما باستخدام وسائل محددة للتأثير"[٢].

ملامح البلاغة الجديدة عند بيرلمان:

تعريف الحجاج:

قبل الدخول في ملامح بلاغة بيرلمان سنشير الى تعريف الحجاج الذي يعده بيرلمان مرادفاً لبلاغته الجديدة، فقد عرَّف الحجاج بأنه: "دراسة التقنيات الخطابية التي تسمح بإثارة الاذهان أو زيادة تعلقها بالاطروحات التي تعرض من أجل أن تقبلها"[٣]، ويتحدد الخطاب الحجاجي بقدرته على توجيه الاذهان الى الاذعان[٤]، وبصيغة اخرى الحجاج: هو دراسة "تقنيات الخطاب التي من شأنها ان تؤدي بالاذهان الى التسليم بما يعرض عليها من طروحات أو أن تزيد من درجة ذلك التسليم"[٥]، وسنفصل أهم معالم البلاغة الجديدة فيما يأتي .

الجدل والبلاغة والفلسفة:

رفض بيرلمان ثنائية الحجاج (الطوبيقي والخطابي) عند القدماء التي تحكي الأولى عن الحجاج الجدلي الطوبيقي الموجه الى مخاطَب خاص بهدف الإسكات وتسهيل الاعتبارات الموضوعية، اما الثانية: فتحكي الحجاج الخطابي ويقصد به اثارة مشاعر الجمهور وجره لما يريده المخاطِب، وبذلك اخرج بيرلمان الحجاج من دائرتي الجدل والخطابة، فلم يقبل حصر الفعالية الإنسانية على الأدلة والبراهين في مجال معين ولا بالمغالطة والتلاعب بعواطف الجمهور. فالحجاج يحضر في

---

[١] التداولية والحجاج مدخل ونصوص: ١٥.

[٢] الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءات نصية تداولية حجاجية: ٧٣.

[٣] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٢.

[٤] ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة : ١ /٣٣.

[٥] الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية: ٢٧.

المستويات جميعها من النقاشات العائلية وصولاً للمجالات التخصصية[١]، وبذلك قد اعاد الاعتبار للبلاغة الارسطية مع تجديد يضفي لها الكثير من المرونة[٢].

أرجع للبلاغة طابعها الفلسفي من خلال تبنيه آليات الاستدلال الجدلي وخلصها من طابعها البرهاني حين رفض العقلانية الديكارتية، ورفض التجريبية الحسية التي آمنت بالبداهة الحسية ورفضت الرأي وهو مجال الخطابة[٣]، ورفض بيرلمان فصل أرسطو بين الجدل الذي يهتم بالحجج المستعملة في الحوارات والمناظرات لاقناع الفرد والبلاغة المستعملة في الخطابة لاقناع الجمهور[٤]، فجعل بيرلمان من "الحجاج شيئا ثالثاً لاهو بالجدل ولا هو بالخطابة لنقل معهما انها خطاب"[٥]. فوسع البلاغة وجعلها مرادفة للجدل وجعلها تغطي الخطاب اليومي والأدب والفلسفة والعلوم الإنسانية[٦]. فكان التزويج الذي قام به بيرلمان بين البلاغة والجدل، هو انجاز مصالحة تاريخية بين افلاطون وارسطو[٧]، فقد اعاد للبلاغة "طابعها الفلسفي الفلسفي الذي حرمت منه عبر قرون، على يد افلاطون الذي اعتبرها مجرد سفسطة، وبمساهمة من ارسطو نفسه الذي أبعدها عن الفلسفة حين فصله عن الجدل"[٨] .

ادخل بيرلمان بلاغته الجديدة في عملية قطيعة مع المنطق البرهاني وفلسفة الوضوح على الطريقة الديكارتية، وذلك لفتح المجال أمام منطق حجاجي غير رياضي[٩]، من خلال فصله "بين الاستدلال المنطقي الملزم، والاستدلال الحجاجي الذي يترك الحرية والاختيار للمخاطب"[١٠]، فجعل البلاغة "تنفتح على كافة الخطابات باستثناء البرهنة الصورية والرياضية"[١١]، وفعل ذلك لكون عملية

---

١) ينظر: حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه: ١١٦- ١١٧.

٢) ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٣٣.

٣) ينظر: م . ن :٣٤.

٤) ينظر: م . ن :٣٥.

٥) الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية: ٢٨.

٦) ينظر: الحجاج، عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٤.

٧) ينظر: م . ن : ٣٥.

٨) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٢٨.

٩) ينظر: تاريخ نظريات الحجاج:٤٢.

١٠) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٣١.

١١) ينظر: م . ن : ٢٧.

التفلسف التي يقوم بها الفيلسوف تختلف عن الحجاج الذي يقوم به غير الفيلسوف، فالمتفلسف "لا يطلب النقد فحسب، بل يريد أن يكون هذا النقد مبنيا بطريق لا يقبل الرد أي يصل به إلى منتهى اليقين، وينتزع به تسليم الخصم انتزاعا"[١]، أما الخطاب الطبيعي فلا يحتاج الى يقينيات برهانية فماهية "الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيراً في غيره من طرق الاستدلال؛ ولولا تضمن الحجاج هذا الالتباس، لما تميزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذن الفاصل بين الحجاج وبين ... البرهان"[٢]، وحتى المنهجية البرهانية لا تصل بنا الى يقين تام بل يقين محدود ولا فرق بينه وبين المظنون[٣]، ولذلك نجد الدكتور طه عبد الرحمن قد انتقد العقل المجرد لكونه منقطعاً عن العمل والغيب[٤].

أما جيرايز فيعترض على بيرلمان إذا إنَّه "يهاجم التمييز القاطع بين الحجاج والبرهان فالتعارض الذي يعبر عنه بالقول: (مقدمات اكيدة برهان مقدمات محتملة حجاج) يبدو له خداعاً وخطيراً فهو يقود بصورة خاطئة الى الاعتقاد في شيئين الاول ان الحجاج موسوم بعدم الكمال، في مقابل البرهان المطروح كنموذج مثالي، والثاني، ان أي عنصر له طبيعة الحجاج مقصي تماما من البرهان"[٥].

منطق القيم والاستدلال:

سعى بيرلمان لوضع منطق للقيم يوازي المنطق الصوري الرمزي، لكنه فوجئ "بأن ما كان يبحث عنه موجوداً في علم قديم اسمه البلاغة وهو يقصد بلاغة ارسطو بالتحديد"[٦]، فوصل الى نتيجة أنَّ "ليس هناك منطق لأحكام القيمة، وهذا معناه أنه لا يمكن لأحكام القيمة أن تخضع لاستدلالات منطقية صارمة وملزمة .. بل إلى تقنيات حجاجية تهدف إلى كسب اعتناق المخاطبين للدعاوى المعروضة عليهم، وتبقى فعالياتها مشروطة بمدى اقتناعهم بها"[٧]، فكانت مهمته صعبة لكنه

---

[١] فقه الفلسفة ــ ١ ـ الفلسفة والترجمة: ١٨٩.

[٢] اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي: ٢٣٠.

[٣] ينظر: فقه الفلسفة ــ ١ ــ الفلسفة والترجمة: ١٩٢.

[٤] ينظر: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث: ٢٠٦.

[٥] تاريخ نظريات الحجاج: ٩٩.

[٦] الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة : ١ /٢٢.

[٧] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٢٩.

استطاع ان يجمع مجالين العقلاني الصارم بالاستدلال مع المائع المنفلت[١] – الأول المنطق والثاني القيم-، ولذلك نجده وقف بالضد من الفكر الوضعاني والرياضي الديكارتي الرافضين لأحكام القيمة[٢]، "وهذا ماجعل الدارسين يربطون بين عودة البلاغة بحركة ما بعد الحداثة" [٣].

بعدما اقرَّ بيرلمان بعدم وجود منطق للقيم، تحتم عليه ان يرسم لماهية الاستدلالات في البلاغة الجديدة وجوداً مغايراً للاستدلالات في المنطق الصوري، فالاستدلالات المرتبطة بالقيم لا تفرض نفسها بشكل "حاسم على الجميع، بل غاية ما تتوصل اليه ترجيح هذا الحكم على ذاك، في ارتباط وثيق بظروف وملابسات خاصة تتغير حسب المقام ونوعية المخاطَبين وشخص المُستَدِلّ"[٤]، فظهور المقاربات التداولية وجّهت الاهتمام الى طرق الاستدلال الخالية من الطابع الصوري الصارم[٥]، ولذلك يعدُّ بيرلمان الطبيعة في ذاتها شيئاً للتداول والحجاج يتعارض مع مع الضرورة والبداهة؛ "لأننا لا نتداول حين يكون الحل ضرورياً، ولا نحاجج ضد البداهة. فحقل الحجاج هو حقل الممكن التصديق والجائز والمحتمل وذلك بالقدر الذي ينفلت فيه هذا الأخير من صرامة الاستدلال"[٦]، فالناس يمارسون الاستدلال حتى حين لا يقومون بعمليات حسابية في أثناء مشاورتهم مع انفسهم أو في مناقشاتهم العمومية، مدللين بالحجج لصالح دعوى ما أو ضدها ففي الأحوال جميعها هم لا يبرهنون بل يحاججون[٧].

الخطاب:

وقف بيرلمان عند دراسته للخطاب "على آليات مشتركة بين كل أشكال الكلام، سواء النفسي الشخصي أو الثنائي أو الجماهيري أو الشعري أو خطاب المختصين في مجال القانون والعلوم الإنسانية. واللافت للنظر هو هذا الجمع بين الخطاب

---

[١] ينظر: م. ن : ٢٩.

[٢] ينظر: م. ن : ٣١.

[٣] الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: ١ /٢٨.

[٤] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٣٠.

[٥] ينظر: التداوليات علم استعمال اللغة :٣٧٦.

[٦] خطابات الحداثة: ٧٩.

[٧] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٣٥.

الشعري وخطاب العلوم الإنسانية"[١]. فكانت له رؤية حذرة في تناوله للخطاب العقلي أو العاطفي، فهو يعتقد ان الرومانسي عند تخليه عن الفعل الخطابي العقلي يعتمد على قوة الشعر بدل النثر والاستعارة بدل التشبيه والرمز بدل العلاقات السببية والعجائبية بدل الواقعية والغريب بدل المبتذل والارتجال بدل الجاهز والغموض بدل المحدد. فالشعر ينبني "بنفس المواد التي ينبني بها النثر أو الخطابة عامة. ان الفارق بينهما هو أن أحدهما يغلب مقومات على الآخرى، وهذا ما يجعل كل واحد منهما يقوم كخطاب متميز"[٢].

الاقناع:

يمكن تعريف الاقناع بأنه: "الأثر الذي يريد المخاطِب إيقاعه بالمخاطَب يمكن تحقيقه بآليات واستراتيجيات في الخطاب مختلفة ومتنوعة، ويمكن اعتبار الحجاج الآليات الأساسية التي يتحقق منها الإقناع، لكنه قد يتحقق بآليات أخرى خارجة عن الحجاج مثل المغالطة والإيهام والإراغة .. الاقناع غير الحجاجي : قد يتحقق عبر آليات لا تقوم عبر أسس عقلية، لكن على أساس الاستدراج العاطفي والتلاعب بالأهواء والإيهام"[٣].

يقسم بيرلمان الاقناع على نوعين الأول: الاقناع الحجاجي أو (الاقتناع) ويكون من الشخص من تلقاء نفسه، أما الثاني: فهو الاقناع غير الحجاجي او (الحمل على الإقناع) فيكون من الآخر[٤].

لعله من البدهي القول ان غاية الفعل البلاغي هي اذعان عقل المخاطَب، ويعتمد نجاحه امكانيته في جعل المخاطَب مهيئاً للقيام بعملٍ ما في اللحظة المناسبة[٥]، ولكن الحديث عن الاذعان والاقناع متأخر، فالتواصل يسبق الاقناع، فهو يقتصر في تأثيره على الإدراك ولكي "يتحقق الفعل البلاغي فليس على المستمع ان يدرك قصد المتكلم فحسب، بل أن عليه أن يفعل شيئاً آخر أيضاً، اما تصديق شيء ما، أو انجاز عمل ما، وان العلاقة بين التأثيرين التواصلي والبلاغي هرمية، أي يتوجب وقوع الفعل التواصلي أولاً لكي يقع من ثم الفعل البلاغي. لان المستمع

---

[١] الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٥.

[٢] م. ن : ١٩.

[٣] الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي: ٨٩.

[٤] ينظر: م. ن : ٩٠.

[٥] ينظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية: ٢٧.

يستطيع فهم المتكلم من دون تصديقه"[١]، ولكي يتحقق الاقناع علينا بحث اهم ما يؤثر به (اللوغوس، والباتوس، والإيتوس).

اللوغوس والباتوس والإيتوس:

عدَّ ارسطو الاقناع في البلاغة ثلاثة اركان، هي: الخطاب نفسه - الكلام أو العقل - وهو (اللوغوس)، وأخلاق الخطيب وقبوله العاطفي من المخاطَب وهو (الايتوس)، وصيرورة المخاطَب لحالةٍ نفسيةٍ ما وهو (الباتوس)،[٢]، ولما كان بيرلمان يرتكز في نظريته الحجاجية على خطابة ارسطو، فنجده لا يختلف كثيراً عما نظر اليه سلفه، لكنه ابتعد عن المعيارية الارسطية في تطبيق الخطابة، فوسع اطر التنظير، فنجد بيرلمان لا يهمل اركان ارسطو الحجاجية، فقد شدد على (اللوغس) في حد ذاته لانتاج خطاب اقناعي في بلاغته فالكلام أو الحجة نفسها لهما اولوية[٣]، فاللوغوس نقطة مهمة من نقاط اعتماد البلاغة الجديدة، ويعتمدها على انها العقل (إذعان العقول) والكلام (تقنيات الخطاب)، وهذا يعني ان بلاغة بيرلمان (البلاغة الجديدة) تعتمد حجة (اللوغس) بالمعنى المزدوج للكلمة logos التي تعني في اليونانية العقل والكلام[٤]، فأغلب تقنيات الحجاج تركز على (اللوغس)، ولكن هذا لا يمنع من أنَّ (الايتوس) له الأثر المهم في تلك التقنيات، فنجد (الايتوس) في بلاغته من خلال تقنية (السلطة والقدوة) وهي الحالات الخاصة التي يمكن تقديمها على أنها قدوة يحتذى بها، فبيرلمان مدرك لأهمية المخاطِب لدى المخاطَب الذي لا يقتدي سوى بمن هو أهلٌ لذلك، فالذي يُعجب به أو يتوفر على سلطة أو صيت اجتماعي يعود إلى كفاءته أو وظائفه أو إلى صفّه الاجتماعي[٥]، فما سبق هو هو تجلٍ (للايتوس) الذي له أثر مهم في عملية الاقناع.

اما (الباتوس) فنجد بيرلمان على الرغم من انه لا يميز بين الخطاب الشفوي والكتابي في بلاغته الجديدة على عكس البلاغة القديمة التي اعتنت بالشفوي فقط بل أنه في أغلب نصوصه التي يستشهد بها هي كتابية[٦] الا ان من الملاحظ في بلاغته

---

[١] التداولية والسرد : ٩٦.

[٢] ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: ١/ ٢٩.

[٣] ينظر: م . ن : ١ /٣١.

[٤] ينظر: م . ن : ١/ ٣٣.

[٥] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٦.

[٦] ينظر: م . ن :٣٧.

بلاغته أنَّه لم يكتفِ بالاساليب اللغوية المنشئة فحسب، بل تجاوز ذلك ليهتم بالظروف "الخارجية التي تتعلق بكل من المخاطَب والمقام خاصة، بما فيها النفسية والاجتماعية"[١]، فلإنتاج خطاب إقناعي ناجح يقتضي "ان يكوّن المتكلم صورة عن مخاطبه، وان يجعلها مجسدة داخل النص، وهي تنتمي إلى واقع المخاطب قدر ما تنتمي إلى خيال المتكلم، كلما كانت اقرب الى الواقع كلما كان الإقناع أنجع وانجح. وتدعو مراعاة حال المخاطبين الى الانطلاق من ان المخاطب أو المخاطبين طبقات لغوية اجتماعية مختلفة ومتباينة، فالخطاب الذي يوجهه الى الطبقة العامة غير الخطاب الذي يوجهه الى الطبقة الخاصة"[٢]، فبلاغة بيرلمان "تهتم بالخطابات الموجهة إلى كل أنواع المستمعين سواء تعلق الأمر بجمهور مجتمع في ساحة عمومية، أو تعلق باجتماع المختصين، أو بشخص واحد أو بكل الإنسانية. بل انها تهتم بالحجج التي قد يوجهها الشخص إلى نفسه في مقام حوار ذاتي. إن نظرية الحجاج بوصفها بلاغة جديدة تغطي كل حقل الخطاب المستهدف للإقناع، كيفما كان المستمع الذي تتوجه إليه، ومهما كانت المادة المطروحة"[٣]، لكن على الرغم من مراعاة بيرلمان ذلك فقد رفض تقسيم ارسطو للخطابة على ثلاثة أقسام: (الاستشاري، القضائي، والاحتفالي)، وعدَّ بيرلمان هذا التقسيم مصطنعاً، لكنه أكد مركزية الخطابة الاحتفالية التي تندرج تحتها الفلسفة العملية لانها تهدف "إلى تقوية الإجماع حول قيم معينة توجه الفعل في المستقبل"[٤]. ويفرق هو عن ارسطو في نظرته للمخاطَب فالاول ينظر له على انه قد يكون فكرا، أما الثاني فينظر له على أنه ربما يكون أحمقَ[٥].

المخاطَب في بلاغة بيرلمان مهم في عملية الاقناع فهو يختلف عن ارسطو فلم "يعد سلبيا بل اصبح متلقيا فاعلا"[٦]، ومن نتاجات ذلك أنشأ بيرلمان مفهوماً جديداً للمستمع الذي عرفه بأنه مجموع من يريد الخطيب أن يؤثر فيهم بوساطة حجاجه، وقسمه على قسمين، الأول المستمع الخاص: وهو الشخص نفسه أو جمع محدود العدد يهدف المخاطِب إلى اقناعه، أما الثاني: فهو المستمع الكوني: يشمل كل كائن

---

[١] الخطاب الحجاجي انواعه وخصائصه قراءة في كتاب المساكين ل (الرفاعي): ٥٢.

[٢] بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب: ٣٥٣.

[٣] الحجاج ،عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٣-٣٤.

[٤] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٣٧.

[٥] ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجدبدة: ١ /٣٢.

[٦] م . ن : ١ /١٠.

ذي عقل وهدف المخاطِب تَيْقينه، ويتوجه الى هذا المستمع الفيلسوف فتصبح الفلسفة مرتبطة بالخطابة، ويبقى التفريق بين المستمعين يعتمد المخاطِب وليس العدد[١]، فقد جعل بيرلمان المستمع "المركز الذي يدور عليه الحجاج . فالقاعدة العامة التي ينطلق منها بيرلمان في فعالية الحجاج هي تكيف الخطيب مع مستمعه، إذ إن كل شيء في الحجاج مرتبط به: فمقدمات الحجاج يجب أن يختارها الخطيب مما هو مقبول عند مستمعه، وقوة الحجة هي رهينة بالكيفية التي يتلقاها بها المستمع"[٢] وكذا ترتيب الحجج، ويصل بيرلمان الى ان الحجة الصحيحة هي التي يقبلها المتلقي[٣].

نقص بلاغة بيرلمان:

تحدثنا عن ملامح بلاغة بيرلمان بشكل عام وتطرقنا الى اهم اختلافاتها عن البلاغة الارسطية والافلاطونية والبلاغة العامة، ولكن هناك من يعدُّ بلاغته قد شابها شيء من النقص لم يكن موجوداً في البلاغة الارسطية من قبل، ويبرز ذلك النقص في:

١- لم يولِ بيرلمان العناية الكافية بالجوانب السيكلوجية التي أخذت جانباً كبيراً من التفصيل في خطابة ارسطو، لا سيما ان الاخير قد جعل القسم الثاني من كتابه (الخطابة) لنوازع المخاطِب والمخاطَب، وقد حاول تلميذ بيرلمان مشيل ماير سد هذه الثغرة لكن طرحه لم يكن بمستوى الطرح البيرلماني[٤].

٢- اهمل ترتيب الوحدات النصية للخطابة التي استأثرت بالقسم الثالث من كتاب ارسطو الخطابة[٥].

٣- لم يعتنِ بالصياغة اللغوية أو اللفظية، وكان هذا بسبب حرصه على التماسك والانسجام النظريين، في حين كان طرح ارسطو يتسم بالعمومية والشمول[٦].

---

[١] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٣٦.

[٢] م . ن : ٣٨.

[٣] ينظر : نظرية نسقية في الحجاج : ١٥٤، وينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه: ٥٢.

[٤] ينظر: الحجاج ،عالم الفكر (مجموعة أبحاث): ٣٥.

[٥] ينظر: م . ن : ٣٥.

[٦] ينظر: م . ن : ٣٥.

المجال التطبيقي للحجاج عند بيرلمان في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

توطئة:

تطرقنا فيما سبق إلى أنَّ تعريف الحجاج عند بيرلمان هو: "دراسة التقنيات الخطابية التي تسمح بإثارة الاذهان أو زيادة تعلقها بالاطروحات التي تعرض من أجل أن تقبلها"[١]، ويتحدد الخطاب الحجاجي بقدرته على توجيه الاذهان الى الاذعان[٢]. ولكن هذا التعريف مضافاً له ما أخذناه عن ملامح الحجاج عند بيرلمان، سيثير مجموعة من التساؤلات إذا اردنا تطبيق نظريته على أدعية اصحاب الكساء (عليهم السلام)، فمن الأسئلة المتعلقة بالخطاب: هل يدخل الخطاب الدعائي ضمن الاطار التطبيقي لنظرية بيرلمان؟ أما من ناحية الإذعان: فهل يحدث اذعان من المخاطَب (الله (ﷻ)) مع ما سيلزم من ذلك نواقض للكمال الإلهي؟ وان لم يحدث ذلك فكيف سيكون الاقناع؟ ومن ناحية حجية القدوة: من الذي ستكون اعماله حجة على المخاطَب (الله (ﷻ))؟ وهل يجوز ان يلزم الله (ﷻ) نفسه بعمل من هو اقل كمالا منه؟ ومن ناحية التلقي: كيف سيكون التلقي إنْ علمنا أنَّ المخاطَب ليس شخصاً بل هو اله مجرد عن المادة؟ هذا من جهة ومن جهة اخرى، هناك تساؤلات عن المقام وعصمة المخاطِب: كيف ستكون مراعاة المقام عند الحجاج؟ وكيف نوفق في كون شخصية المخاطِب المعصومة عن الخطأ مع اقرار الشخصية بخطئها وتقصيرها عن واجباتها اتجاه ربّها؟

الخطاب الدعائي:

اذا اردنا الاجابة على السؤال: هل يدخل الخطاب الدعائي ضمن الاطار التطبيقي لنظرية بيرلمان؟ نجد أنَّ بيرلمان عند دراسته للخطاب اعتمد "آليات مشتركة بين كل أشكال الكلام، سواء النفسي الشخصي أو الثنائي أو الجماهيري أو الشعري أو خطاب المختصين في مجال القانون والعلوم الإنسانية"[٣]. فالحجاج يحضر في المستويات جميعها من النقاشات العائلية وصولا للمجالات

---

[١] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٢.

[٢] ينظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجدبدة: ١ /٣٣.

[٣] الحجاج، عالم الفكر(مجموعة أبحاث): ٣٥.

التخصصية[١]، وعليه سيدخل الدعاء ضمن الدراسة المعتمدة على بلاغة بيرلمان الجديدة.

الاذعان والاقناع:

أما السؤال الذي يقول: هل يحدث اذعان من المخاطَب (الله (ﷻ))؟ وان لم يحدث ذلك فكيف سيكون الاقناع؟ سيكون من الضروري ان نتذكر الاقناع على أنه: "الأثر الذي يريد المخاطِب إيقاعه بالمخاطَب يمكن تحقيقه بآليات واستراتيجيات في الخطاب مختلفة ومتنوعة... الاقناع غير الحجاجي: قد يتحقق عبر آليات لا تقوم عبر أسس عقلية، لكن على أساس الاستدراج العاطفي والتلاعب بالأهواء والإيهام"[٢]، فالاقناع بالاسس العقلية يأتي من خلال الاستدلال، وبيرلمان يفصل بين نوعين من الاستدلال هما: "الاستدلال المنطقي الملزم، والاستدلال الحجاجي الذي يترك الحرية والاختيار للمخاطب"[٣] - كما ذكرنا سابقا - ، وموضوع بحثنا هو الاستدلال الحجاجي غير الملزم للمخاطَب، فلا الزام للحجاج يقوم به المخاطِب على الذات الإلهية (ﷻ) وهي المخاطَب، هذا من جهة نظرية الحجاج، ومن جهة أخرى ان الله (ﷻ) قد اكد في كتابه الكريم: ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾[٤]، فليس بعد حجة الله (ﷻ) من حجة، ولكن هذا لا يعني أن نتجاوز احد لوازم الاقناع وهو الإذعان، الذي قد يفهم منه بعد اجباري من المخاطِب على المخاطَب وهذا مما يقدح بكمال المخاطَب (الله (ﷻ))، لا شك بأن الاذعان بالوصف السابق لا يجوز ان يطبق على الذات الإلهية، ولكن ما يجب أن يُؤخذ بالحسبان أنَّ موضوع الدراسة هو الخطاب الدعائي، وهو الخطاب الذي أمر الله (ﷻ) به عباده، وجعله أحد طقوس عبادته، ومن يستكبر عليه فمصيره جهنم: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**﴾[٥]، فكيف يكون من لوازم الخطاب الدعائي قدح بكمالات الله (ﷻ) وأن الله (ﷻ) نفسه قد أمر بأداء ذلك الخطاب! ومن جهة اخرى اننا ندرك أنَّ علم الله (ﷻ) سابق لعملية الحجاج لكونه (ﷻ) اكد في كتابه الحكيم: ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٦]، فعلمه (ﷻ) مطلق وخارج

---

[١] ينظر: حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه: ١١٦- ١١٧.

[٢] الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي: ٨٩.

[٣] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٣١.

[٤] الأنعام : من الآية ١٤٩.

[٥] غافر : ٦٠.

[٦] البقرة : من الآية ٢٨٢.

الزمان والمكان، فكل ما يصدر عن العبد هو في علم الله (ﷻ) قبل صدوره وبعده، ومؤدى ذلك انتفاء الحدوث عند عملية الحجاج وإن لم يكن الحدوث موجوداً فلا تغيّر في الذات الإلهية ولازمه لا اذعان منه (ﷻ)، لكن الحدوث والتغيّر سيكونان للعبد الذي سيحصل على الاجابة او الاجر، لان أي عوائد ستغير الواقع هي بسعي العبد: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾[1]، وبما أن سعيه يتجلى بدعائه الله (ﷻ) فسيتغير حاله لا محال .

أما الاقناع بوساطة "الاستدراج العاطفي والتلاعب بالأهواء والإيهام" فهو ممتنع على الله (ﷻ)، لا سيما إن كان المقصود بالنوازع العاطفية المعنى الحسي، أما ان كانت النوازع عقلية فهي جائزة على الله (ﷻ) برأي الحكماء الإلهيين[2]، ولكن لا يعني هذا جواز ان تقرن النوازع – العاطفية بالمعنى العقلي – بالاستدراج والأهواء والإيهام، عندها تدخل في حقل الصفات السلبية لله (ﷻ) وهي من الممتنعات عليه.

حجية القدوة:

اما سؤال من الذي اعماله حجة على المخاطَب (الله (ﷻ))؟ وهل يجوز ان يلزم الله (ﷻ) نفسه بعمل الاقل كمالا منه؟ فإجابة تلك الأسئلة متعلقة بما اخذنا عن (الايتوس) في بلاغة بيرلمان الجديدة حين استعمله بيرلمان في تقنية (السلطة والقدوة) التي يقصد بها الحالات الخاصة التي يمكن تقديمها على أنها قدوة يحتذى بها، فبيرلمان مدرك لأهمية المخاطِب لدى المخاطَب الذي لا يقتدي سوى بمن هو أهلٌ لذلك، فالذي يُعجب به أو يتوفر على سلطة أو صيت اجتماعي يعود إلى كفاءته أو وظائفه أو إلى صفّه الاجتماعي[3]، أما ورود تطبيقات القدوة في الخطاب الدعائي فتأتي إما بشخصية الذات الإلهية وعندها لا تكون القدوة اقل كمالا من المخاطَب (الله (ﷻ))، أو ان تأتي موكلة ومرسلة من الله (ﷻ) أو مرضية عنده، فعندها ستكون القدوة من تجليات مرسلها والرّاضي بها، فهي مظهر من مظاهر كماله ولا تعارض في تناسب الكمالات بين المقتدى والمقتدي في آلية الحجاج، وسنفصل هذا في الفصل الثالث ان شاء الله (ﷻ).

التلقي:

---

[1] النجم : ٣٩.

[2] ينظر: شرح الباب الحادي عشر دروس في أصول العقيدة : ١ / ٣٠٣ – ٣٠٥ .

[3] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٦.

إنَّ سؤال: كيف سيكون التلقي إنْ علمنا أنَّ المخاطَب ليس شخصاً بل هو اله مجرد عن المادة؟ فجوابه ما يأتي: شخصية المخاطَب سواء كانت مادية أو مجردة تدخل ضمن الاطر التطبيقية لنظرية بيرلمان؛ لكون الاخير قسم المستمعين على قسمين الأول المستمع الخاص: وهو الشخص نفسه أو جمع محدود العدد يهدف المخاطِب إلى اقناعه، أما الثاني: فهو المستمع الكوني: ويشمل كل كائن ذي عقل وهدف المخاطِب تَيْقينه[١]، فالقسم الثاني ينطبق على الصيغة التي سيكون بها المخاطَب في الخطاب الدعائي.

المقام والمخاطِب:

أما الأسئلة التي تتحدث عن كيفية مراعاة المقام عند الحجاج؟ وكيفية التوفيق بين شخصية المخاطِب المعصومة - أصحاب الكساء (عليهم السلام)[٢] - عن الخطأ مع اقرار الشخصية بخطئها وتقصيرها عن واجباتها اتجاه ربّها؟ فنجيب عنها بما كنَّا قد تحدثنا عنه وهو (الباتوس)، وقلنا إنَّ بيرلمان اهتم بالظروف "الخارجية التي تتعلق بكل من المخاطَب والمقام خاصة، بما فيها النفسية والاجتماعية"[٣]، ومراعاة المقام نجدها جليةً في أدعية اصحاب الكساء (عليهم السلام)، فغالباً ما يكون المخاطِب في الدعاء الشريف مراعياً مقام المخاطَب (الله (ﷻ)) في أحد الموضعين أو كليهما، فالموضع الأول: هو البعد التحقيري لنفسه الشريفة، كما في قول النبي (عليه الصلاة والسلام): "اللهم إني أسألك من كل أمرٍ ضعفت عنه حيلتي أن تعطيني منه ما لم تنته إليه رغبتي ولم يخطر ببالي ولم يجرِ على لساني وأن

---

[١] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٣٦.

[٢] أصحاب الكساء: هم نبي الله محمد (ﷺ) والإمام علي (عليه السلام) والصديقة فاطمة الزهراء(عليها السلام) والإمام الحسن (عليه السلام) والإمام الحسين (عليه السلام) وسمو بهذا الاسم نسبة إلى ما ورد من روايات وبطرق متعددة كان أشهرها ما روي عن أمّ سلمة زوج النبي (ﷺ) أن رسول الله (ﷺ) كان ببيتها على منامة له عليه كساء خيبري فجاءت فاطمة ببرمة فيها خزيرة فقال رسول الله (ﷺ) ادعي زوجك و ابنيك حسنا و حسينا فدعتهم فبينما هم يأكلون إذ نزلت على رسول الله (ﷺ): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: من الآية٣٣) فأخذ النبي (ﷺ) بفضلة إزاره فغشاهم إياه ثم أخرج يده من الكساء وأومأ إلى السماء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي و خاصتي فأذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا قالها ثلاث مرات قالت أم سلمة فأدخلت رأسي في الستر فقلت: يا رسول الله و أنا معكم؟فقال إنك إلى خير مرتين. وروي بطريق سعد بن أبي وقاص وعائشة بنت أبي بكر وعبد الله بن عباس وغيرهم، للمزيد ينظر: بحار الأنوار (طبعة ٢٠٠٨م): ٣٧، ٢٥، صحيح مسلم:١٥ ، ١٥٧ ــ ١٥٨، مسند الامام أحمد بن حنبل : ١١، ٢٧ - ٢٨، و الجامع الكبير (سنن الترمذي) : ٦ ، ٣٦٣ ، المستدرك على الصحيحين: ٣ ، ٢٥، مسند أصحاب الكساء: ١، ٧- ٣٧.

[٣] الخطاب الحجاجي انواعه وخصائصه قراءة في كتاب المساكين ل(الرفاعي): ٥٢.

تعطيني من اليقين ما يحجزني عن أن أسأل أحدا من العالمين"[١]. أما الموضع الثاني: فهو البعد التعظيمي لذات الله (ﷻ) ومن ذلك قول النبي الخاتم (صلى الله عليه وآله): "اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم"[٢]، وأيضا قوله (ﷺ): "يا أسمع السامعين ويا أبصر الناظرين ويا أسرع الحاسبين ويا أرحم الراحمين ويا أحكم الحاكمين ويا صريخ المكروبين ويا مجيب دعوة المضطرين أنت الله لا إله الا انت ربُّ العالمين"[٣]، ومن ذلك نفهم أن اقرار شخصية المعصوم (عليه السلام) بخطئها وتقصيرها عن واجباتها اتجاه ربّها هي لمراعاة المقام اللازم في الخطاب الدعائي، وسنشرع في تحليلنا على ان شخصية المخاطِب هو العبد وليس المعصوم لما ذكرناه سابقا .

[١] مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٤٤٨.

[٢] البلد الأمين والدرع الحصين: ١٢.

[٣] مصباح المتهجد : ٥٦.

الفصل الأول

الحجج شبه المنطقية في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

المبحث الأول: التناقض والتعارض

المبحث الثاني: المطابقة والتعريف والتحليل

المبحث الثالث: العدل والمقارنة

المبحث الرابع: التعدية والتضمين

توطئة:

إن لهذه الحجج قوة اقناعية وليست برهانية يمكن الركون إليها في غير الخطاب العادي والأدبي و"تستمد الحجج شبه المنطقية قوتها الاقناعية من مشابهاتها للطرائق الشكلية والمنطقية والرياضية في البرهنة"[١]، فلتلك الحجج مجموعة قرائن في الاستدلال المنطقي ولذا نجد بيرلمان يبين" أولا علاقة كل حجة بقريناتها في الاستدلال الصوري ثم يوضح ما يميزها وما يتيح معارضتها ويجعلها بالفعل نفسية غير ملزمة فلكي يتم تحويل كل حجاج الى برهنة ملزمة ينبغي تدقيق الالفاظ المستعملة واستبعاد اي لبس"[٢].

أما معاير الصحة والخطأ والصدق والكذب فهي غير مرتبطة بها بشكل إلزامي ولا يتعدى ارتباطها بالحجج شبه المنطقية حد القوة والضعف إذ إن دعوة الخطيب لا تتعلق "ببرهنة صحيحة او خاطئة بل بحجج قوية بهذا القدر أو ذاك ، او ضعيفة تحتاج الى الاستعانة بحجج من نوع آخر لتقويتها"[٣].

وعلى الرغم من أنها خارجة من إطار الإلزام إلا أنّ الحجج شبه المنطقية "تبقى تعتمد البنى المنطقية مثل التناقض والتماثل التام أو الجزئي ومثل قانون التعدية، كما تعتمد الحجج شبه المنطقية على [كذا] العلاقات الرياضية مثل علاقة الجزء بالكل وعلاقة الاصغر بالاكبر وعلاقة التواتر وغيرها"[٤].

سنتناول في هذا الفصل أربعة مباحث عدّها بيرلمان ضمن الحجج شبه المنطقية وهي: (التناقض والتعارض)، و(المطابقة والتعريف والتحليل)، و(العدل والمقارنة)، و(التعدية والتضمين)، وسنبحث كيفية الاشتغال بتلك المباحث في أدعيتهم – أصحاب الكساء- (عليهم السلام)، ونشير إلى أهم الاختلافات بين الخطاب الدعائي والخطاب الآخر- طبيعي أوأدبي- .

---

[١] اهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من ارسطو الى اليوم: ٣٢٤.

[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٥٨.

[٣] م. ن : ٥٩.

[٤] اهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من ارسطو الى اليوم: ٣٢٥.

المبحث الأول

التناقض والتعارض

التناقض والتعارض

إنَّ التناقض والتعارض لهما من الاشتراك ما يؤهلهما للجمع في موضوع واحد، فعدمهما مهم لإحراز التفاعل في أيِّ خطاب، وإن كان الخطاب في اللغة الطبيعية فيجب إحراز عدم التناقض على الأقل؛ لكون اللغة الطبيعية لها من المرونة اللازمة ما يجعل ألفاظها قابلة للتأويل عند حدوث التعارض "فنحن نفترض ان الشخص المتكلم لا يريد ان يقول لنا شيئا من قبيل المحال ، ونتساءل في حال وجود تعارض، كيف يمكن تأويل كلامه"[١]، ولكن يبقى عدم التعارض مهماً "لاي بناء منطقي يجد ترجمته في اللغة الطبيعية التي نستخدمها للحجاج في مبدأ عدم التنافر"[٢].

أما التناقض فهو لا يقتصر في أهميته على الحجاج واللغة الطبيعية بل "هو لازم لكل معرفة وبدونه لا يمكن التأكد من ان قضية ما ليست كاذبة مهما قمنا من الادلة على صدقها وصحتها لان التناقض اذا كان جائزاً فمن المحتمل ان تكون القضية كاذبة في نفس [كذا] الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها"[٣]، عليه فلا يمكن للخطاب أن يصل حد التفاعل إن كان يحوي تناقضاً في مضمونه، بينما ذلك ممكن عند وجود التعارض الذي يكون باباً للتأويل.

أما أشكال ورود التناقض والتعارض في الخطاب، فيحدث الأول "داخل النظام الواحد المشكل، أما التعارض فيحدث في علاقة الملافيظ بالمقام"[٤].

البعد التطبيقي للتناقض والتعارض في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

إنّ أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) لا تحوي التناقض بالمعنى الذي أسلفناه، وإن وجدنا فجوات في كلامهم الشريف فهي فجوات إنزياحية تثري أدعيتهم (عليهم السلام) أو تزيدها اتساعاً، وتنضم – أدعيتهم - في مفهوم التعارض الذي يحتاج إلى تأويل، فإن كان منطقهم (عليهم السلام) منطق القرآن فهم يتماهون في

[١] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٥٩.

[٢] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٨.

[٣] فلسفتنا: ١١٤.

[٤] اهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من ارسطو الى اليوم: ٣٢٥.

التناقض والتعارض

قول الله (ﷻ): ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[1]، ومن ذلك نجد ما يُروى عن النبي الأكرم (ﷺ) قوله : "وما وعدت فيها من النعيم ومن المأكل والمشرب والنكاح حق وان النار حق وان الايمان حق"[2].

إنَّ ملفوظ هذا الدعاء يحوي على تعارض في المقام، فلو تأملنا قول الله (ﷻ) في محكم كتابه: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا**﴾[3]، نجد أن الآية الكريمة تدل على ان الله (ﷻ) كان له وساطة بينه وبين الناس وهذا مما لا يروق للمستكبرين، فإنهم لا يريدون رسولاً ووساطةً بينهم وبين الله (ﷻ) لا سيما إذا كانت الوساطة بشراً وأشار القرآن الكريم لمعتقدهم في قوله: ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا**﴾[4]، والله (ﷻ) يصرح بأن أمر الرسالة موكل للرسول (ﷺ) وعلى المؤمنين طاعته حيث قال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[5]، فمحل التعارض يكمن في اسناد فعل الوعد الى غير مسند اليه، فمن المفترض ان النبي (ﷺ) هو من وعد الناس بـ(النعيم ومن المأكل والمشرب والنكاح ..الخ) ولا بد من ان يكون النبي (ﷺ) هو المخاطَب ليحصل التوافق الاسنادي.

وحقيقة الأمر ان لا أشكال في الاسناد اذ ان الرسول (ﷺ) هو من وعد اذا أخذنا القضية على الحمل الاولي، أي ان موضوع اسناد الوعد محملا أوليا للرسول (ﷺ) وهذا على وفق الناظر بالنظرة الحسية التي تأخذ البعد الحسي من مدركات القضية، أما العارف السالك الذي ينتهج العرفان ويصل بسلوكه (مرتبة الفناء الافعالي) فيرى حينها ان الاعمال والحركات والسكنات جميعها هي للحق (ﷻ)، فالفعل الصادر منه

---

[1] النساء : من الآية ٨٢.

[2] مصباح المتهجد: ٣٠.

[3] الفرقان:٢١.

[4] الفرقان: ٧.

[5] الحشر:من الآية ٧.

التناقض والتعارض

هو فعل الله (ﷻ) حقيقة[١]، وبهذا يتضح أن فعل الرسول (ﷺ) هو فعل الله (ﷻ) حقيقة، وهذا مما ينفي الالتباس والتعارض الإسنادي في أدعيتهم (عليهم السلام).

ومما اتى ذكره في ادعيتهم الشريفة، ماروي عن امير المؤمنين (عليه السلام) في دعائه ليلة المبيت على فراش النبي (ﷺ) انه قال: "اللهم اجعلْ ما انزلت من السماء إلى الأرض بركة على اوليائك وعقاباً على اعدائك ، اللهم والِ من والاك وعادِ من عاداك"[٢].

إن الخطاب في ادعيتهم - أصحاب الكساء (عليهم السلام) – يكون متوالية موجهة من المخاطِب - أصحاب الكساء - الى المخاطَب - الذات الإلهية - ويحدث تفاعلاً في التواصل بمراعاة فارق الكمالات واتجاه المنفعة .

ولعل من يقرأ قوله: "اللهم وال من والاك وعاد من عاداك"، يجد تعارضاً في المقام، وفارق الكمالات كان بكفة الداعي لا المدعو له، حيث يظهر الامام (عليه السلام) وهو في رتبة مشخص للكمال الإلهي ومحيط بما يجب على الذات الإلهية فعله، ومن ناحية أخرى اتجاه المنفعة على غير ما في الملافيظ الدعائية الأُخر، فإنها سائرة من أسفل الى أعلى فتتجه المنفعة من العبد الى ربه، فقال (ﷻ): ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**﴾[٣]، ان الاية الكريمة تؤكد صراحة أنّ الدعاء هو إجازة ربانية للعبد بأن يطلب ما يريد من ربه، وإن كان الله (ﷻ) عالما بما يريد العبد حيث قال: ﴿**إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾[٤]، ولكن هذا من لطائف الله (ﷻ) لإباحته للعباد التواصل معه وهو يقول: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾[٥]، يظهر مما سبق ان دعاء الامام (عليه السلام) لا يأتي من مرتبة مشخص للكمال بل طالب له وسيبقى في اطار العبودية، اما

---

[١] ينظر: شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري: ١ ، ١٤٧.

[٢] مصباح المتهجد: ٨٢.

[٣] غافر: ٦٠.

[٤] الأحزاب: ٥٤.

[٥] البقرة: ١٨٦.

التناقض والتعارض

طلبه فهو ليس في عرض طلب الله بل في طول إرادة ذات العزة، ويؤكد ذلك قوله (ﷻ): ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[1]، فلم يخرج المعصوم (عليه السلام) من المنطق القرآني في طلبه.

اما اتجاه المنفعة فهو من الأعلى الى الأسفل وهو مايثبته الكتاب الحكيم في الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** ﴾[2]، فليس بعد غنى الله (ﷻ) من غنى، وان الله (ﷻ) تكفل بالدفاع عن المؤمنين في قوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[3]، فكيف بمن يتكفل الدفاع عنه يكون محتاجا له ؟! . فنصل الى ان الدعاء الشريف ليس فيه تعارض لان الامام لم يشخص الكمال لله وإنّ طلب الامام (عليه السلام) هو تأكيد لسنن الله (ﷻ) في ارضه، وان اتجاه المنفعة هو من الله (ﷻ) إلى العبد وليس العكس.

ومما شابه ذلك وفي الدعاء نفسه قوله (عليه السلام): "اللهم العن الجاحدين والفرق المخالفة كلها على رسولك وولاة الامر والائمة من بعده وشيعتهم"[4]، فهنا ليس به تعارض من ناحية تشخيص الكمال واتجاه المنفعة لما اوردناه سابقا.

وفي دعاء آخر لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) المعروف بدعاء (كميل ابن زياد) مما يشتبه التناقض أو التعارض في قوله: "اللهم اغفر لي الذنوب التي تهتك العصم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل النقم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تغير النعم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء"[5]، فقوله: "اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء" يلزم ان هناك ذنوباً لها خاصية الحبس ومنع الاستجابة، والاشكال ان كان يوجد مثل هذه الذنوب – التي تحبس الدعاء - فكيف يمكن لهذا الدعاء ان يستجاب وهو محبوس بالذنب؟ فذات الذنب – الحابس للدعاء - يمنع استجابة ذات

---

[1] البقرة: ٢٥٧ .

[2] فاطر:١٥.

[3] الحج :من الآية ٣٨.

[4] مصباح المتهجد:٨٢.

[5] م . ن : ٥٨٤.

التناقض والتعارض

الدعاء – الذي يطلب به غفران الذنوب التي تحبس الدعاء -، وعند ذلك يلزم الدور الناتج عن التناقض؛ لأن هناك طرفاً في القضية سيكون علة تامة لغيره الذي هو علة تامة للطرف الأول في الوقت نفسه، وهذا محال لاجتماع النقيضين، فاعتماد الاستجابة على غفران الذنب واعتماد غفران الذنب على الاستجابة هذا ممتنع .

ولحل هذا التعارض يجب الالتفات الى ان الدور يمتنع حين يكون الأول علة تامة للثاني والثاني علة تامة للأول اما في امر هذا المقطع من الدعاء "اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء"، فإن الذنوب هي جزء العلة اما العلة كل العلة – العلة التامة - فهي امر الله (ﷻ)، الذي تجلى في قوله: ﴿**لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**﴾[1]، وقال أيضاً : ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**﴾[2]، أي ان أمر الله (ﷻ) هو الذي سينقل العلة من الدوران الى الاستقامة وسيكون اتجاه المنفعة الى الأسفل – الى العبد - وعندها يُستجاب الدعاء بإذنه (ﷻ).

ومنه أيضا دعاء فاطمة (عليها السلام) "أسألك أن تصلي على محمد وآله وان تفرج عن محمد وآله، وتجعل فرجي مقروناً بفرجهم وتبدأ بهم فيه، وتفتح أبواب السماء لدعائي"[3]، فقد قالت (عليها السلام): "وتفتح أبواب السماء لدعائي" فهي تطلب من الله (ﷻ) فتح أبوب السماء لاستجابة الدعاء، وليستجيب الله (ﷻ) الدعاء فان ذلك يستلزم فتح أبواب السماء، فظاهرهذا الدعاء استلزام الدور؛ لان فتح أبواب السماء متوقف على الاستجابة والاستجابة متوقفة على فتح أبواب السماء، وحال هذا الدعاء لا يختلف عما اوردناه سابقا - علاقة حبس الدعاء بالذنوب - فهنا أيضاً علاقة أبواب السماء بالاستجابة ليست من قبيل علاقة الدور الممتنع بل من قبيل العلاقة بالعلة الناقصة، وان العلة التامة للاستجابة هو الله (ﷻ)، ومما يدلل عليه أنه هو المخاطَب في الدعاء وهو من سينقل العلة من الدوران الى الاستقامة وسيتحقق اتجاه المنفعة الى الأسفل – الى العبد- وعندها يُستجاب الدعاء بإذن الله (ﷻ) .

قال النبي (ﷺ) في دعائه في صلاة الليل: "هربت اليك بنفسي ياملجأ الهاربين بأثقال الذنوب أحملها على ظهري"[4].

---

[1] الروم: من الآية ٤ .

[2] النساء: من الآية ٤٧.

[3] مصباح المتهجد :٢١٩.

[4] م . ن : ١٢٢.

التناقض والتعارض

لعل القارئ للدعاء الشريف يجد تعارضا كيف يمكن ان الله (ﷻ) يقول وهو يهدد المذنبين: ﴿**فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[1]، ثم يهرب العبد مذنبا الى الله (ﷻ) معترفا بأثقال الذنوب يحملها على ظهره؟ اليس هذا تعارضاً في المقام؟ كيف يمكن الهرب إلى من يجب الهرب منه؟

إنَّ المتأمل في الدعاءِ الشريف يجد ان الامر ليس مما يتعارض في المقام، بل هو ملائم له، وإنَّ افتراض الهرب ممن يجب الهرب منه هو غير دقيق في هذا المقام لسببين:

١-**عبثية عمل العكس،** فلو حدث فعل الهرب من الله (ﷻ) لكان الفعل عبثاً؛ لأنه من غير الممكن الهرب منه (ﷻ) وهو القائل (عز اسمه): ﴿**وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**﴾[2] فلا مهرب من مالك المكان (السماوات والأرض)، ومالك الزمان (المصير).

٢- **نقص البديل،** كل من كان بدلاً لذات العزة هو ناقص بالذات وليس له القدرة لأن يكون ملجأ وهو محتاج أيضا ليهرب الى الله (ﷻ): ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[3].

٣- **ملاءمة الملتجَأ له،** إنَّ الله (ﷻ) له صفات الكمال التي تجعل الهاربين منه يلتجئون إليه فهو كما قال النبي (ﷺ) في الدعاء نفسه: "فأنت الرجاء واليك الملتجأ فيا أكرم مقصود ويا أجود مسؤول.. لا أجد لي إليك شافعا سوى معرفتي أنك أقرب من لجأ اليه المضطرون وأمل من لديه الراغبون"[4]، فإن من توفرت به تلك الصفات كلها يكون ملائماً ليصبح (الملتجأ له) .

ومما سبق نلحظ في أدعيتهم – أصحاب الكساء – (عليهم السلام) لا تشتمل في مضامينها التناقض المنطقي الذي يجعل القضية من الحالات الممتنعة، وقد يشتبه في أدعيتهم التعارض في الأسانيد كما في قول النبي (ﷺ): "وما وعدت فيها من النعيم"، أو عدم مراعاة لفارق الكمالات واتجاه المنفعة كما في قول أمير المؤمنين

---

[1] الملك: ١١.

[2] النور: ٤٢.

[3] فاطر ١٥.

[4] مصباح المتهجد: ١٢٢.

التناقض والتعارض

(عليه السلام): "اللهم وال من والاك وعاد من عاداك"، أوعدم ملاءمة الفعل مع مفعوله، كما في قوله (صلى الله عليه وآله): "هربت إليك بنفسي" فكل ماسبق هي فجوات مُلِئت بتأويل يفك التعارض المحتمل- والله أعلم-.

أما التناقض في أدعيتهم فلا وجود له، وقد يحتمل حصول التناقض الناتج عن الدور في أدعيتهم؛ لأن هناك طرفاً في القضية سيكون علة تامة للطرف الآخر الذي هو أيضاً علة تامة للطرف الأول في الوقت نفسه، وهذا محال لاجتماع النقيضين، كما في قول علي (عليه السلام): "اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء" فعلمنا أن حبس الدعاء ليس علة تامة للدعاء وبهذا ينفى التناقض المحتمل.

المبحث الثاني

المطابقة والتعريف والتحليل

المطابقة والتعريف والتحليل:

يعد هذا المبحث أحد أركان الحجج شبه المنطقية التي تُوظّف في الاستدلال الحجاجي، ويمكن أن نجمعها تحت مصطلح الهوية، المتضمن لركنين أساسيين الأول: هو المفهوم، والثاني: عناصر تُختزل بالمفهوم، وهذا لا يعني أن العناصر المختزلة هي تمام المفهوم وهذا ما يجعلها في الإطار شبه المنطقي[١].

أما حجية المطابقة والتعريف والتحليل فهي مؤكدة عند بيرلمان بشرط أن تكون موجهة للاستدلال وتسوّغ داخل النظام الصوري الرياضي[٢]، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

المطابقة: هي "كل استعمال للمفاهيم أو للتصنيف أو للاستقراء يستتبع اختزال بعض العناصر فيما يكون بينها أمور متطابقة أو قابلة للتبادل"[٣]، ويكون التطابق شبه منطقي حينما لا يعبر عنه اعتباطياً، بل يسوّغ حجاجيا[٤] .

التعريف: هو أن "يقوم المرء باستعمال حجاجي للتطابق حين يدعي بفضل تعريف ما، أن المعرَّف يتطابق مع المعرِّف، فالتعريفات تسعى الى التعامل مع اللفظ المعرَّف والعبارة التي تعرِّفه على أنهما قابلان لأن يعوِّض أحدهما الآخر ... ان التعريفات في اللغة الطبيعية لا تكون اعتباطية كما هو الامر في الأنظمة الصورية فاللفظ مرتبط باللغة بتصنيفات سابقة وبأحكام قيمة تمنحه مسبقاً، تلوينات عاطفية، إيجابية أو سلبية، بشكل لا يمكن اعتبار تعريف لفظ ما اعتباطيا"[٥].

التحليل: يحدث التحليل الحجاجي في عبارات معينة مع إمكانية التعويض بعضها بعضا، ويفرق التعريف عن التحليل لكون الأول اعتباطياً في حين التحليل يُقدم على أنه بديهي وضروري، وهناك من يدعي أنَّ التحليل لايقدم لنا معرفة جديدة ولا تكون له أهمية لأنه يقوم بإعادة القضية المحللة بوساطة ألفاظ أخرى ولكن هذا مما لا يوافق عليه بيرلمان[٦] .

---

[١] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٤٤.

[٢] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٤٨.

[٣] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٦١.

[٤] ينظر: م . ن :٦١.

[٥] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٦٢.

[٦] ينظر: م . ن :٦٣.

البعد التطبيقي للمطابقة والتعريف والتحليل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

إنَّ الخطاب الدعائي يتضمن مبحث (المطابقة والتعريف والتحليل)، متخذاً أشكالاً تبتعد غالباً عن الحدية المنطقية في تطبيق هذا المبحث؛ لكون الخطاب الدعائي بتضمنه (الذات الإلهية) محوراً رئيساً في خطابه يستدعي الخصوصية في تطبيق هذا المبحث، فضلاً عن اللغة والتراكيب الانزياحية في الدعاء الشريف قد تزيد من صعوبة تطبيق ما سبق، وسنشير إلى موارد هذا المبحث في الخطاب الدعائي ونبين خصوصية هذا الخطاب، ومن ذلك ماورد عن لسان النبي (ﷺ) في يوم الأحزاب قوله: "اللهم أنت الله قبل كل شيء وانت الله بعد كل شيء، وانت الله تبقى ويفنى كل شيء ، إلهي انت الحليم الذي لا يجهل، وأنت الجواد الذي لا يبخل وانت العدل الذي لا يظلم وانت الحكيم الذي لا يجور وانت المنيع الذي لا يرام ..."[1].

ابتدأ (ﷺ) دعاءه لله (ﷻ) بتعريف الذات الإلهية، تعريف المطابقة، باستعماله إمكانية نحوية وهي البدل، ولعله من الانزياح التكراري ان ينادى الله (ﷻ) في (اللهم) ثم يكرر ذكر (ذات العزة) معوضا بـ(أنت) ثم يذكر اسم الجلالة (الله) وما من شك ان بين تلك الالفاظ روابط **المطابقة** ليوظف هذا البعد الحجاجي توظيفاً رقيقاً محاولاً الاقتراب – وأقول الاقتراب لأنه من غير الممكن الإحاطة بالمعرفة الكلية للذات الإلهية - من مبدأ **التعريف** ، وقد استعمله النبي (ﷺ) على عدة أقسام:

١- **التعريف الزماني :** "أنت الله قبل كل شيء وانت الله بعد كل شيء".

٢- **التعريف الوجودي:** "وانت الله تبقى ويفنى كل شيء".

ومن ثم يستغني (ﷺ) عن اسم الجلالة (الله) الذي هو محور عملية المطابقة إذ إنَّه يأخذ موقع المطابق عليه مكتفياً بموقع المطابَق وهو الضمير (أنت) ليبقى الدال متبنياً عملية الايجاز في إكمال التعريف الجزئي الذي يأخذ شكلاً آخر ببدليته مع أسماء الله (ﷻ) الدالة على صفاته، ويكون شكل التعريف بالاتمام النفيي، أي إتمام الصفة بنفي نقيضها ومنه :

١- **تعريف الإتمام بالنفي:** الحلم "إلهي انت الحليم الذي لا يجهل".

٢- **تعريف الإتمام بالنفي**: الجود "وأنت الجواد الذي لا يبخل".

---

[1] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٩٤- ٩٥.

٣- **تعريف الإتمام بالنفي**: العدل " وانت العدل الذي لا يظلم".

٤- **تعريف الإتمام بالنفي**: الحكمة " وانت الحكيم الذي لا يجور".

٥- **تعريف الإتمام بالنفي**: المناعة " وانت المنيع الذي لا يرام".

وفي دعاء آخر لنبي الرحمة محمد (ﷺ) وهو ما يعرف بدعاء الاحتجاب: "اللهم إني أسألك يامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه، يامن تسربل بالجلال والعظمة واشتهر بالتجبر في قدسه، يامن تعالى بالجلال والكبرياء في تفرد مجده، يامن انقادت الأمور بأزمتها طوعا لامره، يامن قامت السماوات والارضون مجيبات لدعوته .."[١].

إنّ هذا الدعاء الشريف يتمركز على مزية أسلوبية وهو التكرار في **النداء** ، وإذا علمنا ان النداء يتكون من محورين المنادي والمُنادى، فلابد من معرفة ان النداء أحد أساليب الطلب، وقد نادى المنادي على منادى مستعيناً بميزة حجاجية شبه منطقية وهي **التعريف**، الذي يلازم الجزئية وإن تكرر المُعَرِف فهو لا يعدو الجزئية النسبية التي تقل بازدياد المُعرِفات[٢] وتكثر بانحصارها، ونلاحظ في الدعاء الشريف ان الله (سبحانه تعالى) هو المنادى، والمنادي لم يصرح به بل أخذ ببناء سلسلة تعريفات واصفة للذات الإلهية أطلقت عليها **(تعريفات جزئية)** لكون الذات الإلهية هي الموصوفة من إمام البلغاء (عليه السلام): "الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، **الذي ليس لصفته حدٌ محدود ولا نعت موجود"**[٣] وهذا ما يجعلنا متحرجين من استعمال مصطلح **التعريف** بعموميته[٤] .

قالت مولاتي السيدة الطاهرة فاطمة الزهراء (عليها السلام): "اللهم لا اله الا انت العلي العظيم ذو السلطان القديم والمن العظيم ، والوجه الكريم لا اله الا انت العلي العظيم ولي الكلمات التامات والدعوات المستجابات .."[٥].

---

[١] مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١٠٢.

[٢] هناك ادعية يقترب التعريف فيها من الكلية نجدها في : مهج الدعوات و منهج العبادات: ١٤٤,١٨٨ .

[٣] نهج البلاغة : ٢١.

[٤] للمزيد ينظر: مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٩٧، ١٠١، ١٣٥، ١٣٩، ١٣٦.

[٥] م . ن : ١٧٨.

في دعائها (عليها السلام) نجد متواليتين تكاد تنطبق عليهما - الميزة الحجاجية - **(التحليل)** بشكل كامل، فإن بنيتيهما تشتركان في الملفوظ الحجاجي "لا اله الا انت العلي العظيم"، ويترادف الملفوظ الحجاجي في المتوالية الأولى "ذو السلطان القديم" مع الملفوظ الحجاجي في المتوالية الثانية "ولي الكلمات التامات" إذ إنَّ سلطان الله وكلمات الله (ﷻ) كليهما يُنصر بها المؤمنون إذ قال رب العزة: ﴿**وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ**﴾[1]، وقال (ﷻ) أيضا: ﴿**وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا ۞ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾[2]، فبسلطان الله (ﷻ) وكلماته يُتمُ اللهُ (ﷻ) النصرَ لعباده الصالحين.

يترادف الملفوظ الحجاجي (والمن العظيم، والوجه الكريم) في المتوالية الأولى مع الملفوظ (الدعوات المستجابات) إذ ان من موجبات المن العظيم والوجه الكريم استجابة الدعوات وبذا يتكوّن الترادف الجزئي[3].

ومنه قوله (ﷺ) "هو الله الذي لا إله الا هو إلها واحداً أحداً فرداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل..يا الله لا اله الا أنت وحدك لا شريك لك ولا اله غيرك أنت رب الارباب ومالك الرقاب وصاحب العفو والعقاب"[4].

إنَّ للدعاء الشريف شبكة متواليات مرتبطة ارتباطاً استبدالياً – يمكن إبدال إحداهما بالأخرى – ولعله من الصعب فصل تلك المتواليات بعضها عن الاخر، وفي المجمل تنضم تلك المتواليات الحجاجية برابط **التعريف** مع مصطلح **(الوحدانية الالهية)** وبرابط **التحليل** مع بعضها، والمتواليات هي:

١- "هو الله الذي لا إله الا هو إلها واحدا أحداً فردا صمدا" تعريف للوحدانية.

---

[1] الانعام: ٣٤.

[2] الإسراء: ٨٠- ٨١.

[3] للمزيد ينظر: الدروع الواقية، ٢٢٠.

[4] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٩٩-١٠٠.

٢- "لم يتخذ صاحبة ولا ولدا" تعريف للوحدانية .

٣- "ولم يكن له شريك في الملك" تعريف للوحدانية.

٤- "ولم يكن له ولي من الذل" تعريف للوحدانية.

٥- "لا اله الا أنت وحدك لا شريك لك ولا اله غيرك" تعريف للوحدانية.

٦- "أنت رب الارباب ومالك الرقاب وصاحب العفو والعقاب" تعريف للوحدانية.

إنَّ ما سبق يوضح سير مبدأ **التحليل** الحجاجي في مجريات الدعاء الشريف مع مراعاة أن عملية الاستبدال في التحليل بين المتواليات السابقة هو رأي اجتهادي لكون كلام الرسول (ﷺ) كلاماً توقيفياً .

وبذلك نجد أن مبحث (المطابقة والتعريف والتحليل) في الخطاب الدعائي أخذ شكلا خاصاً، فالمطابقة أخذت شكل الضمير الذي يكرر معوِضاً عن المطابق عليه، ليوظف هذا البعد الحجاجي توظيفاً رقيقاً محاولاً الاقتراب من مبدأ التعريف الذي غالباً ما يكون معَرَّفه الذات الإلهية، والمعَرِّف تشكيلات وصفية لذات العزة (عز اسمها)، التي ليس لها القدرة – مهما اتسعت - أن توفي تعريف المعَرَّف؛ لانه من غير الممكن الإحاطة بالمعرفة الكلية للذات الإلهية، عندها سيكون التعريف جزئياً.

أما التحليل في الخطاب الدعائي المبارك فنجد أن الدعاء يستعمل المتوالية التي لها إمكانية استبدال ملافيظها مع ملافيظ متوالية أخرى لوجود الترادف بين الملافيظ المستبدلة كما في قول سيدة نساء العالمين (عليها السلام): "ذو السلطان القديم" مع الملفوظ " ولي الكلمات التامات".

المبحث الثالث

العدل والمقارنة

العدل والمقارنة

العدل:

العدل: هو في اقتضاء "معاملة واحدة لكائنات أو وضعيات داخلة في مقولة واحدة"[١].

ينطوي هذا المبحث على تمثيل حجّة تعالج "وضعيتين إحداهما بسبيل من الأخرى معالجة واحدة"[٢] وتتضح معالمها من خلال معرفة "ان الكائنات المنتمية الى نفس [كذا] الفئة الأساسية ينبغي ان تُعامل بالطريقة نفسها . وتطبيق هذا المبدأ يتطلب استدعاء سابقة ومماثلتها بالحالة المطروحة للمطالبة بالتعامل بالمثل معها"[٣] وما دمنا في إطار الحجج شبه المنطقية فإن أمر العدل يتعلق بالمتشابهات الجوهرية وما يختلف من جزئيات عند المطابقة يسوّغ بوساطة الغاية التي يريد الوصول إليها المخاطِب فيهمل من الجزئيات ما لا يخدم تلك الغاية[٤]. ويتعلق أيضاً بمبدأ عدم الإلزام إذ "ليس لها ذات الخاصية الملزمة التي نجدها في المبدأ الصوري للمماثلة، ولكن كما نرى، فهو يأخذ قوته الاقناعية من هذا المبدأ ذاته"[٥].

المقارنة:

لا يختلف أمر المقارنة عن العدل في أن كليهما ضمن الحجج شبه المنطقية ولكن تنتج المقارنة تأثيراً اقناعياً على الرغم من أنها لا تنتج القياس الفعلي[٦]. ويتشكل أثرها الحجاجي من إمكانية تدعيم الحكم بوساطة "عملية ضبط أو تدقيق، بمعنى أنها توحي بوجود وزن أو قياس ما فحين نقول (إن خديها أحمران مثل التفاحة) أو (إنه أكثر غنى من قارون) نبدو وكأننا نصدر حكما قابلا للضبط"[٧]، لكن الضبط والقياس الحجاجي في المقارنة يختلف عن القياس الحقيقي " فإن كان

---

[١] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٤٥.

[٢] م . ن : ٤٥.

[٣] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٦٤.

[٤] ينظر: م . ن : ٦٤.

[٥] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٩.

[٦] ينظر: م . ن : ٤٩ .

[٧] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٦٩.

معيار القياس ، في الوزن أو القياس الحقيقي، محايداً، وثابتاً، فإن المقارنات بمختلف أنواعها **تصطبغ بألوان الطرف المختار للمقارنة"**[١] .

البعد التطبيقي للعدل والمقارنة في أدعية أصحاب الكساء(عليهم السلام):

يمكن للباحث أن يجد موارد لتطبيقات العدل والمقارنة في الأدعية الشريفة، فالعدل في الخطاب الدعائي مرحلةٌ تمهيدية لغايةٍ أكمل ينتهي عندها الخطاب، بينما المقارنة نجد ملافيظها تستعمل لتصبح مقارناً يتماهى مع المقارن به وتصطبغ بألوانه ويوظف ذلك في إطاره الحجاجي الذي يخدم مضامين الطلب الدعائي .

ومن مبحث العدل نجد قول الإمام علي (عليه السلام) في دعاء كميل: "إلهي ومولاي أجريت علي حكما اتبعت فيه هوى نفسي ولم أحترس فيه من تزيين عدوي فغرَّني بما أهوى وأسعده على ذلك القضاء فتجاوزت بما جرى عليَّ من ذلك من نقض حدودك وخالفت بعض أوامرك فلك الحمد عليَّ في جميع ذلك ولا حجة لي فيما جرى عليَّ فيه قضاؤك وألزمني حكمك وبلاؤك، وقد أتيتك يا إلهي بعد تقصيري وإسرافي على نفسي معتذراً نادماً ، منكسراً مستقيلاً مستغفراً منيباً مقراً مذعناً معترفاً لا أجد مفراً مما كان مني ولا مفزعاً أتوجه إليه في أمري غير قبولك عذري وإدخالك إياي في سعة من رحمتك"[٢].

ترتكز قضية العدل الحجاجي في الخطاب العادي ليحقق التفاعل كما أسلفنا على "ان **الكائنات** المنتمية الى نفس **الفئة الأساسية** ينبغي ان **تُعامل بالطريقة نفسها"** وبذا تكون أركانها:

١- **كائنات** .

٢- **فئة** تنتمي إليها مجموعة الكائنات.

٣- **عامل** يعامل كائنات تلك الفئة بطريقة واحدة.

٤- **جوهر القضية** (معاملة كائنات الفئة الأساسية بالطريقة نفسها).

لكن الخطاب الدعائي يختلف عن الخطاب الاعتيادي في قضية العدل الحجاجي ونستطيع أن نضمها في هذه القاعدة (ان الفئة الأساسية التي تنتمي اليها مجموعة من الكائنات تُعامل بطريقة أفضل من الفئات المشابهة الأُخر) وبذا تكون أركانها:

---

[١] م. ن : ٦٩.

[٢] مصباح المتهجد: ٥٨٥.

العدل والمقارنة

١- **كائنات** .

٢- **فئة** تنتمي إليها مجموعة الكائنات.

٣- **عامل** يعامل كائنات تلك الفئة بطريقة واحدة.

٤- **جوهر القضية** (العامل يُعامِل كائنات تلك الفئة بطريقة أفضل من أي **عامل** يعامل كائنات منتمية لفئة مشابهة).

ففي الدعاء الشريف نجد أن **الكائن** هو المتكلم **والفئة** هي العبيد **والعامل** هو الله (ﷻ) **وجوهر القضية** هي مجازات الله (ﷻ) للمتكلم الذي هو جزء من العبيد[١] بالمستويين:

الأول: العدالة وعدم الظلم: فئة العبيد يعاملون بالطريقة نفسها من لدن الله (ﷻ) وهو ما يثبته في قوله: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[٢].

الثاني: الخير والإحكام والرحمة: إذ إن الله (ﷻ) لو كان في جانب المفاضلة مع غيره من الحكّام فهو خير الحاكمين: ﴿**فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ**﴾[٣]. وهو أحكم الحاكمين: ﴿**أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ**﴾[٤]، وهو فضلاً عن ذلك كله أرحم الراحمين: ﴿**الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾[٥].

إنَّ المتتبع لأدعية أهل البيت (عليهم السلام) عموما ودعاء كميل على وجه الخصوص يجد إفراطاً في مدح ذات العزة وتفريطاً بذات العبد فهو الحوار الذي جمع الظالم لنفسه بالحاكم العادل الرحيم وكلما زاد التناقض تثبت ميزة قضية العدل الحجاجي في الدعاء الشريف عن الخطالب الاعتيادي والميزة كما أسلفنا هي أنَّ (العامل يُعامِل كائنات تلك الفئة بطريقة أفضل من أي **عامل** يعامل كائنات منتمية لفئة مشابهة) ففضل الله (ﷻ) يتحقق ليس في الكرم فقط بل بالعفو أيضاً، فإننا نجد

---

[١] للمزيد ينظر: مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١٢٥، ١٩٠ ، ١٩١و البلد الأمين والدرع الحصين: ٢٣٤.

[٢] فصلت: ٤٦.

[٣] الاعراف: من الآية ٨٧.

[٤] التين : ٨ .

[٥] يوسف : من الآية ٩٢ .

أن العبد **يعترف**: "فتجاوزت بما جرى عليَّ من ذلك من نقض حدودك وخالفت بعض أوامرك" و" بعد تقصيري وإسرافي على نفسي" و**يسوغ**: "ولم أحترس فيه من تزيين عدوي فغرَّني بما أهوى وأسعده على ذلك القضاء" **ويعتذر**: "معتذراً نادماً، منكسراً مستقيلاً مستغفراً منيباً مقراً مذعناً معترفاً لا أجد مفراً مما كان مني ولا مفزعاً أتوجه إليه في أمري"، وهذا يوضح زيادة التناقض التي تُثبت مزية قضية العدل في الخطاب الدعائي.

أما ورود الله (ﷻ) في الدعاء الشريف فأتى بشخصية **الحاكم**: "أجريت عليَّ حكماً" ومجري القضاء "وأسعده على ذلك القضاء" أي قضاء الله (ﷻ) "جرى عليَّ فيه قضاؤك وألزمني حكمك وبلاؤك".

أما جوهر القضية فهي مجازات الله (ﷻ) للمتكلم الذي - هو جزء من العبيد- بالمستويين:

الأول: مستوى العدل: الذي يحكم به الله (ﷻ) وهو حكم بالحجة البالغة "ولا حجة لي فيما جرى عليَّ فيه قضاؤك وألزمني حكمك وبلاؤك" وهو مصداق قوله (ﷻ): ﴿**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِين**﴾[1].

الثاني: مستوى الرحمة: نجده في الدعاء الشريف في قوله: "فلك الحمد عليَّ في جميع ذلك" وأيضاً: "لا أجد مفراً مما كان مني ولا مفزعاً أتوجه إليه في أمري غير قبولك عذري وإدخالك إياي في سعة من رحمتك" وهو فرع قوله (ﷻ): ﴿**وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾[2].

أما المقارنة الحجاجية فسنجد تجلي أبعادها فيما روي عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) يوم الجمل: "ربِّ ما أحرصني على ما زهدتني فيه وحثثتني عليه إن لم تُعِنِّي على دنياي بزهدٍ وعلى آخرتي بتقواي هلكت ربي دعتني دواعي الدنيا من حرث النساء والبنين فاجبتها سريعا وركنت إليها طائعا ودعتني دواعي الآخرة من الزهد والاجتهاد فكبوت لها ولم أسارع إليها مسارعتي إلى الحطام الهامد والهشيم البائد ،

[1] الأنعام: ١٤٩.

[2] النساء: ١٠٦.

والسراب الذاهب عن قليل رب خوفتني وشوقتني واحتجبت عليّ فما خفتك حق خوفك وأخاف أن أكون قد تثبطت عن السعي لك وتهاونت بشيء من احتجابك"[١].

يبين الدعاء الشريف قبح عمل العبد من خلال المقارنة الحجاجية في طرحه مسألة الحرص وكيف يصل حد القباحة – وإن كان في ذاته حسناً- إذا ما أصبح فعلاً - فعل الحرص- مفعوله (عملٌ زهَّدَ اللهُ فيه)، أما حدُّ الحرصِ فقد وصل إلى ما يتعجب من مقداره وهو مجهول القيمة وغير قابل للقياس ومثِّل عنه بصيغة التعجب (ما أفعل).

أما في قوله: "إن لم تُعِنِّي على دنياي بزهدٍ وعلى آخرتي بتقواي هلكت" فالمقارنة الحجاجية تأخذ شكل المساواة بين قضيتين إحداهما بديهية والأخرى صادمة، البديهية هي (أن يغنى اللهُ عبدَه بالتقوى منجية له) أما الصادمة فهي (أن يغني الله عبده بزهدٍ على دنياه) إذ إن الغنى يأخذ شكل الضد مع الزهد فالغنى هو كثرة المال ووفرته وهو ضد الفقر، أما الزهد فهو الرغبة عن الشيء وتركه[٢]، فحينما يغني الله (ﷻ) العبدَ بالزهد أي يغنيه بجعله يرغب عن أي شيء ومن ضمنها المال.

ومن خلال هذا المقطع الشريف يَثبُت ان هناك قيمةً ومكانةً للزهدِ أتت بغنى الله (ﷻ)، وهو من قال عن نفسه: ﴿**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[٣]، فالغني الحميد هو الوحيد الذي يستقي العبد من فيض غناه فيتزهد.

أما قوله: "ربي دعتني دواعي الدنيا من حرث النساء والبنين فأجبتها سريعاً وركنت إليها طائعا ودعتني دواعي الآخرة من الزهد والاجتهاد فكبوت لها ولم أسارع إليها" فهو مقارنة بين دعوة الدنيا ودعوة الآخرة ولم يكتفِ الدعاء ببيان أي الدعوتين أجاب العبد ولكن أضاف إليها بينات تقبيحية تبين عظمة سوء الاختيار، فالقبائح هي :

١- اختياره دواعي الدنيا، من دون دواعي الآخرة.

[١] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ١٢٦.

[٢] ينظر: المنجد ، ٣٠٩، ٥٦١.

[٣] الحج: ٦٤.

٢- الدنيا: حرث النساء والبنين، وهو زائل . أما الآخرة: الزهد والاجتهاد وهو باقٍ وقد فضل العبد الزائل على الباقي.

٣- لم يكتفِ العبد بالاجابة الرزنة إلى دعوة الدنيا بل لبى لها سريعا ، وركن إليها طائعا ، أما الآخرة فكب لها ولم يسارع إليها.

أما في المقطع الآخر من الدعاء الشريف فتقع المقارنة الحجاجية من خلال اصطباغ المقارنات **بألوان الطرف المختار للمقارنة**، ففي قوله (عليه السلام) في وصف مسارعة العبد للدنيا على لسانه "ولم أسارع إليها مسارعتي إلى الحطام الهامد والهشيم البائد ، والسراب الذاهب" ففيه اصطبغت الدنيا وتماهت مع وصف الحطام الهامد، والهشيم البائد، والسراب الذاهب، فما يجمع التراكيب الوصفية السابقة هو العدم والفناء وفقدان القيمة وهذا كله سيثبت للمقارن (الدنيا) فهي عدم وفناء وفاقدة للقيمة.

بعد دراستنا لمبحث العدل في الخطاب الدعائي اتضح أن العدل الحجاجي في الخطاب الطبيعي يتجلى جوهره في قاعدة (العامل يعامل كائنات الفئة الأساسية بالطريقة نفسها)، في حين الخطاب الدعائي جوهر قضيته (العامل يُعامِل كائنات تلك الفئة بطريقة أفضل من أي عامل يعامل كائنات منتمية لفئة مشابهة)، وفي هذه القاعدة تبرز الأدعية الشريفة مكامن الرحمة الإلهية المحققة للعدل وما فوقه.

أما المقارنة فوجدنا أن الخطاب الدعائي اتخذ من هذه الحجة شبه المنطقية أداة لمقارنة تبرز بها قضية أخلاقية وهي الزهد "إن لم تُغنِّي على دنياي بزهدٍ وعلى آخرتي بتقواي هلكت" فالدعاء جعل من الزهد محلاً للمقارنة الحجاجية تأخذ شكل المساواة بين قضيتين الأولى صادمة والثانية بدهية.

وقد تستعمل المقارنة لبيان تقصير العبد في مسارعته لملذات الدنيا وتركه خير الآخرة فقال (عليه السلام): "ولم أسارع إليها مسارعتي إلى الحطام الهامد والهشيم البائد، والسراب الذاهب".

المبحث الرابع

التعدية والتضمين

التعدية:

إنَّ هذا المبحث هو فرع الحجج شبه المنطقية وتعد "التعدية خاصية شكلية تتصف بها ضروب من العلاقات التي تتيح لنا ان نمر من إثبات ان العلاقة الموجودة بين أ و **ب** من ناحية و **ب** و **ج** ومن ناحية أخرى هي علاقة واحدة الى استنتاج أن العلاقة نفسها موجودة بالتالي بين أ و **ج**"[١] ومؤدى ذلك "أن العلاقة بين أ - **ج** تكون صادقة دائماً حين تصدق المقدمتان (أ – **ب**) و (**ب** – **ج**) لكن الأمر لا يكون كذلك حين نطبقه على وقائع إنسانية فالقول بان (أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي) يثبت أن تعديةً حجاجية يمكن أن تكذبها التجربة، لكن القائل به يمكن أن يدافع عنه بحصره في (الصداقة الحقيقية)"[٢].

التضمين:

إن مدار التضمين الحجاجي هو الظارف والمظروف إذ "إن حجة تضمين الجزء في الكل تسمح بالقول ان الكل أكبر من كل جزء من اجزائه. هذه الحقيقة القابلة للبرهنة في الرياضيات والهندسة تصبح حجة شبه منطقية إذا استنتجنا منها أن (الكل أفضل من الجزء) أو (ما يُمنع على الكل لا يُسمح به للجزء) أو (من يستطيع الكثير يقدر على القليل)"[٣]، أو "هي العلاقة المنطقية التي تبين أن قضية ما تتضمن قضية أخرى"[٤].

يتماثل التضمين بعلاقته مع علاقة الجنس والنوع، فيمكن الحديث عن تلك العلاقة - الجنس والنوع - على "اعتبار الأنواع فروعا أو أجزاءً للجنس... لكي يتم إثبات شيء للجنس يجب أن يثبت لأحد الأنواع، فما لا ينتمي لأي نوع، لا ينتمي للجنس"[٥].

البعد التطبيقي للتعدية والتضمين في أدعية أصحاب الكساء(عليهم السلام):

[١] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٤٧.

[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٦٦.

[٣] م . ن : ٦٧.

[٤] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٤٧.

[٥] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان :٦٨.

التعدية والتضمين

عندما نتتبع حجتي التعدية والتضمين في الخطاب الدعائي نجد أنَّ هاتين الحجتين لا تختلفان عن سابقاتهما من خصوصية في التطبيق في مضمار الخطاب الدعائي، فبتطبيقنا للتعدية نجد أنه على الرغم من محاولتنا الاقتراب في تحليل هذا الخطاب من البعد التنظيري لحجة التعدية لكن تبقى بنية الخطاب الدعائي مختلفة فتلازم خصوصية التحليل في هذا الخطاب المبارك، ومن ذلك قول علي بن أبي طالب (عليه السلام) "إلهي أنت قلت : ﴿**قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا**﴾، فيامن يملك كشف الضر عنا وتحويله اكشف ما بي"[1].

إنَّ الدعاء الشريف يشتمل على ثلاثة عناصر تشتغل في علاقتين لِيُتَعَدى بعدها على الثالثة، والعناصر هي ، **أولاً**: أولياء أصحاب الدنيا **ثانياً**: الضر **ثالثاً**: الله (عزوجل)،

وتأتي بالشكل الآتي:

العلاقات المعطاة:

أولياء أصحاب الدنيا * الضر = انتصار الضر **{فلا يملكون كشفَ الضر}**.

الله (عزوجل) * الضر = انتصار الله (عزوجل) **{يملك كشف الضر}**.

علاقة التعدية المكتشفة :

الله (عزوجل) * أولياء أصحاب الدنيا = انتصار الله (عزوجل) ﴿**ذلكَ جزاءُ أعداءِ اللهِ النارُ**﴾[2].

إنَّ علاقة التعدية ليس لها بعد توظيفي يخدم غرضية الدعاء على الرغم من حجيتها إذ إنَّ غرضية الدعاء (إقناع الله (عزوجل) بالاجابة)، هذا إن كان مأخذ العلاقات على شكلها اللفظي، ولكن ما هو أعمق أنَّ هنالك بعداً استبدالياً تلميحياً بين العبد وأولياء أصحاب الدنيا لكونهم مشتركين في بعدهم الإنساني المحتاج الى الأقوى والامكن والاقدر، لكن ما يفرق بين العبد وأولياء أصحاب الدنيا أنَّ الأولَ مُقِرٌ بأن ما ذُكِرَ من نعوت هي لله (عزوجل) وحده لا شريك له، وإن أولياء أصحاب الدنيا أغرتهم الدنيا واعترفوا بتلك النعوت لغير الله (عزوجل) ، وبهذا تخدم التعدية العبد الصالح الذي

---

[1] **الكلم الطيب والغيث الصيب في الأدعية المأثورة عن النبي وأهل بيته (عليهم السلام): ٢٩، الآية من سورة الاسراء:٥٦.**

[2] **فصلت: من الآية ٢٨.**

استغنى بالله (ﷻ) عما سواه ولم يخب باستغنائه إذ أثبتت علاقة التعدية حجية ما وصل إليه من قدرة الله (ﷻ) على كشفِ الضر لعبده .

كان للنبي (ﷺ) دعاء الاستخارة يقول فيه: "اللهم إني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك، واسألك من فضلك العظيم ، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا اعلم ، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أنَّ هذا الامر خير لي في ديني ودنياي ومعاشي وعاقبة أمري ...، فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه"[١].

على الرغم من أن حجاجية التعدية ليس لها القدرة الرياضية الكافية للوصول إلى الاستدلال اليقيني باعتبار طابعها الإنساني كما أسلفنا، لكن دعاء النبي (ﷺ) دعّم الاستدلال بدواعم بلاغية للوصول إلى أقرب نقطة من اليقين المرجو.

فلو فرضنا أن عناصر العلاقات هي: **أولا**: الموقف المستخار. **ثانيا**: العبد. **ثالثا**: الله (ﷻ). فسنصل بالعلاقة المعطاة إلى :

الموقف المستخار* العبد = فشل العبد (لكون العبد مستعيناً بالله (ﷻ) في استخارته وهو مفتقرٌ للقدرة والعلم ولو أمكنه المواجهة لما استعان بالله (ﷻ) - وحاشى لله (ﷻ) أن لا يستعان به- في طلب الاستخارة)

الله (ﷻ) * العبد = فشل العبد **{ فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا اعلم ، وأنت علام الغيوب}**.

الله (ﷻ) * الموقف المستخار= إتمام الله (ﷻ) لاستخارة العبد (**{واسألك من فضلك العظيم}** فبفضله (ﷻ) يُتم الله (ﷻ) استخارة العبد).

إنَّ الدعاء الشريف يرسم صورتين متضادتين، هما صورة العز لرب العزة التي تفيض جلالاً في قبال صورة الذل لذلك العبد التي تعتصر انحطاطاً، فلتلك الصورتين مكامن ضغط بلاغي تحتم على العزيز أن يزداد عزاً بإكرام ذلك الذليل الذي يستسقي من فيض العزيز وهذا مما يشدّ من حجاجية التعدية ويقربها من الوصول إلى أقرب نقطة من اليقين[٢].

أما التضمين الحجاجي فنجده موظفاً في الدعاء الشريف توظيفاً رقيقاً يبرز من عظمة الله (ﷻ)، ومن ذلك ما روي عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنه كان يدعو: "يا مولاي أسألك **بنورك** الذي اشتققته من **عظمتك**، وعظمتك التي اشتققتها من

[١] فتح الأبواب بين ذوى الألباب وبين رب الأرباب فى الاستخارات : ١٥٠.

[٢] للمزيد ينظر: م . ن : ٤٦٤، البلد الأمين والدرع الحصين: ٢٣٤.

مشيتك و أسألك **باسمك** الذي علا أن تَمُنَّ عليّ بواجب شكر نعمتك ... اللهم فاجعل سعيي في هذه الدنيا لك "[1].

إن الدعاء الشريف يشتمل على مبحث التضمين الحجاجي بمسيرة العلية التي تنطلق بالمسير من مرتبة عليا نحو مرتبة أعلى كما في تسلسل اشتقاق (**النور** من **العظمة** من **المشيئة**) الذي بدأ التضمين الحجاجي بذكر المضمون قبل المُضمَّن حيث ان النور مضمون العظمة والعظمة على كونها مُضمَّناً لكنها تدخل في رتبة المضون للمشيئة، وبعدها يسلك الطريق بهيأةٍ أخرى، إذ يذكر الدعاء المُضمَّن وهو (باسمك) وفيه تضمين لما قبله (**النور** و **العظمة** و **المشية**) ولما بعده المضمون الذي وُسِّع ليأخذ جملة صلة موصول كاملة "علا أن تَمُنَّ عليّ بواجب شكر نعمك".

ولو عدنا بصيغ التضمين في الدعاء نجد أن أدنى مرتبة ضمن هذه السلسلة يصفها الله (ﷻ) بألمع الأوصاف إذ قال في **(النور)**: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2]، ولم يكتفِ (ﷻ) بتلك الامثال المتلألئة للنور الإلهي إذ إنَّ الله (ﷻ) يعطي النور بعداً ثورياً يسوده التحدي وهو يقول: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾[3]، وكل ما في النور هو فرع العظمة التي جعلها الله (ﷻ) صفة تطوي تحتها ملك السماوات والأرض: ﴿**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾[4]، وهي باب العبادة والتسبيح حين قال (ﷻ): ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**﴾[5]، ولم يكن ما سبق من هولٍ لمكامن

---

[1] مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١٢٦.

[2] النور: ٣٥.

[3] التوبة : ٣٢.

[4] الشورى: ٤.

[5] الواقعة: ٩٦.

صفته (ﷻ) إلا فرعاً من **المشيئة** التي ينطوي تحتها كل شيء: ﴿**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[1]، وقال (ﷻ) أيضاً: ﴿**قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ**﴾[2].إن كانت المشية قد ضمنت النور والعظمة **فالاسم** ضَمِن **المشية** والامام في الدعاء الشريف أورد ثلاث صفات من صفات الله (ﷻ): (**النور** و **العظمة** و **المشية**) مسبوقة بالفعل (**أسألك**) بينما **(الاسم)** وحده سبق بالفعل (**أسألك**) ولعل ورود الاسم نكرة وقد عُرِّف بالإضافة يجعله مشتملا على لاسماء الله (ﷻ) لكونه اسمَ جنسٍ لها وهذا مما يزيد المُضمَّن وِسعاً في فيض تضمينه، وحتى في القرآن الكريم (**الاسمُ**) يُطرَحُ بالعموم المخصص بصفة من صفات الله (ﷻ) المناسبة لسياق الآية الكريمة فذُكِرت مخصصة بالعظمة كما في قوله (ﷻ): ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**﴾[3]، أو مخصصة بالعلو: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾[4]، أو مخصصة بالخالقية في قوله (ﷻ): ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[5] أو أو بالجلال والإكرام: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[6]، هذا كله يدل على حجم ما يشتمل عليه (الاسم) من تضمين حجاجي يغني الدعاء الشريف قدساً وعظمةً تُلهِب المتأملَ فيه خوفاً ورجاءً وهذا يوظف حجاجياً بتوسل العبد هذا الاسم وما يتضمنه الى الله (ﷻ) ليحقق طلبه: "اللهم فاجعل سعيي في هذه الدنيا لك".

وفي دعاء آخر لامير المؤمنين (عليه السلام) يقول فيه "اللهم رب هذا السقف المرفوع المكفوف المحفوظ الذي جعلته مغيض الليل والنهار وجعلت فيها مجاري الشمس والقمر ومنازل الكواكب والنجوم وجعلت ساكنه سبطاً من الملائكة لا يسأمون العبادة ورب هذه الأرض التي جعلتها قراراً للناس والانعام والهوام وما تعلم وما لا تعلم مما يرى ومما لا يرى ورب الجبال التي جعلتها للأرض أوتاداً وللخلق متاعا

---

[1] آل عمران : ٢٦.

[2] الأعراف : من الآية ١٨٨.

[3] الواقعة:٩٦.

[4] الأعلى : ١.

[5] العلق : ١.

[6] الرحمن: ٧٨.

ورب البحر المسجور المحيط بالعالم ، ورب السحاب المسخر بين السماء والأرض ... ان أظفرتنا على عدونا فجنبنا الكبر وسددنا للرشد وإن أظفرتهم علينا فارزقنا الشهادة واعصم بقية أصحابي من الفتنة"[١].

يمكن ملاحظة التضمين ضمن الجدول الآتي[٢]:

المُضمَّن الأول	المُضمَّن الثاني و مضمون الأول	مضمون المُضمَّن الثاني
الرُّب	١-**السقف** المرفوع المكفوف المحفوظ	أ- مغيض **الليل والنهار**. ب-فيها مجاري **الشمس والقمر** ومنازل **الكواكب والنجوم** ت-وجعلت ساكنه **سبطا من الملائكة**
	٢- **الارض**	أ- جعلتها قرارا **للناس والانعام وما تعلم وما لا تعلم مما يرى ومما لا يرى**
	٣- **الجبال**	أ- أوتادا **للأرض** ب- متاعاً **للخلق**
	٤- **البحر المسجور**	أ- المحيط **بالعالم**
	٥- **السحاب**	أ- المسخر بين **السماء والأرض**

[١] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ١٣٣.

[٢] للمزيد ينظر، بحارالانوار (طبعة ١٩٨٣م) : ٩٤/٨٣، و مصباح المتهجد: ٥٨٤.

يتضمن الخطاب الدعائي في الدعاء الشريف السابق شجرة حجاجية شبه منطقية تتكئ على التضمين فيتفرع من ساقها – وهو المُضمَّن الأول – أغصان – وهو المُضمَّن الثاني و مضمون الأول - ومن أغصانها ثمار - وهي مضمون المُضمَّن الثاني - ، فوظف ذلك في حجة التضمين ليثبت الاتصال السببي بين الأجناس والأنواع جميعها لتصل لمسبب الأسباب الله (ﷻ) الذي بقدرته جعل كل شيء يتصل سببه به (ﷻ)، فمن اتصلت الأسباب كلها به قادرعلى أن يسبب أسباب إجابة طلب العبد "ان أظفرتنا على عدونا فجنبنا الكبر وسددنا للرشد وإن أظفرتهم علينا فارزقنا الشهادة واعصم بقية أصحابي من الفتنة " فتبارك (ﷻ): ﴿**الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[1].

وجدنا من تطبيقنا حجتي التعدية والتضمين في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) أن علاقة التعدية وُظِفَت في الدعاء الشريف لإثبات بعد عقائدي مثل إثبات انتصار الله (ﷻ) على أولياء أصحاب الدنيا، وهذا يستدعي ابتعاد العبد عن محاولة أن يكون جزءاً من أولياء أصحاب الدنيا، وأن يتماثل بعبادته مع الصالحين الذين استغنوا بالله (ﷻ) عما سواه فكشف الضر عنهم، واستعمل حجة التعدية أيضاً لتكوين ضغطٍ بلاغيٍ إضافة لضغطها المنطقي، فرسمت صفة الرب العزيز الذي يزداد عزاً بإكرامه الذليل وهو العبد، وذلك يجعل من طلب العبد في استخارته يقترب من اليقين.

أما التضمين فنجده موظفاً في أدعيتهم لابراز عظمة صفات الله (ﷻ) وأسمائه مثل: (النور والعظمة والمشيئة والاسم) التي ستكون وسيلة العبد لربه ليجيب له دعاءه، أو لابراز عظمة ذات الله (ﷻ) من خلال تشكيل شجرة حجاجية ترتكز على التضمين الذي يبرز عظمته (ﷻ) في قدرته على تسبيب الأسباب ومن ضمنها سبب اجابة طلب العبد.

[1] الملك : من الآية ١.

الفصل الثاني

الحجج المؤسسة على بنية الواقع في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

المبحث الأول: علاقات التعاقب أو الوصل التتابعي

المبحث الثاني: وجوه الاتصال التواجدي أو (علاقات التعايش)

المبحث الثالث: الروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة

توطئة:

إذا أردنا المقارنة بين الحجج شبه المنطقية والحجج المؤسسة على بنية الواقع نجد أن الأولى تتطلب بعض العقلانية في حين الثانية "تقتضي ترابطاً بين عناصر الواقع الذي يرتكز إليه من أجل الحجاج"[١]، وأيضاً تستعمل الحجج شبه المنطقية الصيغ المنطقية والرياضية لمعرفة صحة موضوع ما، في حين الحجج المؤسسة على بنية الواقع يرتكز عملها على توظيف الحجج شبه المنطقية لربط الحكم المسلّم به بالحكم الذي يسعى الخطاب إلى تأسيسه لِيُقبَل به[٢]، فتصبح هذه الحجة "محل قبول واتفاق من قِبَلِ المستمع . فيتخذها الخطيب منطلقاً لبلورة حجاجة في اتجاه ما يريد أن يُقنع به مستمعه"[٣].

هذه الحجج - المؤسسة على بنية الواقع - وان ارتبطت ببنية الواقع لكنها "لا تصف الواقع وصفاً موضوعياً وإنما هي طريقة في عرض الآراء المتعلقة بهذا الواقع ويمكن أن تكون هذه الآراء وقائع أو حقائق أو افتراضات"[٤]، أو هي التفسير لعلاقات العناصر المكونة للواقع التجريبي[٥]، ويأتي "للربط بين القضية التي يتم الدفاع عنها . وعنصراً مقبولاً سلفاً لدى المتلقي . هذا الربط يجب أن يكون معطى مسبقاً، ولا يتم خلقه وإيجاده عند الحاجة"[٦].

أما استعمال هذه الحجج في الخطاب الدعائي فنجدها توظف غالبا لإبراز عظمة الله (ﷻ) ورحمته وقدرته، فهو بجلال صفاته يستجيب (عز اسمه) دعوة العبد الذي غالباً ما يُرسَم بصورة الضعيف والمستكين والمحتاج لرحمته (ﷻ) ليستجيب دعوته.

---

[١] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٩.

[٢] ينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٣١.

[٣] نظريات الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٧١.

[٤] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٤٩.

[٥] ينظر: تجليات الحجاج في القرآن الكريم: ٦٢.

[٦] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٩.

المبحث الأول

علاقات التعاقب أو

الوصل التتابعي

علاقات الوصل التتابعي:

تنقسم علاقات الوصل التتابعي على ثلاثة أقسام:

١- الوصل السببي والحجاج:

ينقسم الوصل السببي بدوره على ثلاثة أقسام:

- وصل يهدف إلى الربط بين الحدثين المتعاقبين بالرابط السببي (اجتهدَ فنجح).
- وصل يهدف إلى استخلاص السبب من الحدث الواقع (نجح لأنه اجتهد).
- يهدف إلى التنبؤِ بنتائج الحدث (هو يجتهد فسينجح).

وبهذا نفهم أنَّ انتقالات الوصل السببي من السبب إلى النتيجة وبالعكس وتظهر من تجليات هذا الوصل[١]:

الحجة النفعية أو (البراغماتية): وهي الحجة التي "تربط قيمة السبب بقيمة نتائجه"[٢] فمن خلالها يحصل "تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية ومن هنا كان للحجة البراغماتية تأثير مباشر في توجيه السلوك وعدت من أهم وسائل الحجاج"[٣] فهي حجة مهمة لكونها صالحة لتكون معيارا يُتبَنى، لكنها لم تسلم من الاعتراضات الموجهة ضدها بسبب صعوبة عدّ النتائج المترتبة على السبب، ولم يقتصر النظر إليها من جانب السبب والنتيجة بل من جانب الوسيلة والغاية ، وإن أي تعارض بين الوسائل والغايات له نتائج غير مرجوة، وقد يصل الأمر الى حد التناقض بين النتيجة والغاية، ويبقى أمر الوسيلة والغاية متقلباً مع احتمالية انقلاب الوسائل إلى غايات كما في شان البخيل الذي يصبح المال عنده غاية[٤].

٢- حجة التبذير أو (الإسراف) أو (التبديد):

تعتمد هذه الحجة الاتصال والتعاقب ولكنّ مرتكزها "العلاقة بين الوسيلة والغاية"[٥] على أن تكون العلاقة معترفاً بها ومثال ذلك (يجب مواصلة الحرب

---

[١] ينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم : ٣٢٣، و في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥٠ .
[٢] تاريخ نظريات الحجاج : ٥٠.
[٣] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥٠.
[٤] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٧٢-٧٤.
[٥] م . ن : ٧٤.

حتى لا يضيع دم الأموات هدراً)[١] فتحضّ المتوالية على مواصلة العمل بالوسيلة وهي (**الحرب**) لتحقيق الغاية (**عدم ضياع دم الأموات هدراً**) ولكن قد تكون هذه الوسيلة هي السبب في ضياع الغاية مع الإسراف في العمل بها.

٣-حجة الاتجاه (التوجيهية) أو(الميل المائع) و حجة التجاوز:

أ- **حجة الاتجاه:** تقوم حجة الاتجاه "حين تكون هناك مسافة كبيرة بين مسلمات المستمع ودعاوي الخطيب، يَحسُنُ أن يتم التقريب بينهما بالتدرج فبدل الانتقال مباشرة من (أ) إلى (د) يقوم الخطيب بنقل المخاطَب إلى (ب) ومنها إلى (ج) ليصل أخيراً إلى (د)، ولكي يواجه الخصم هذه التقنية يلجأ إلى حُجة الاتجاه التي تقوم أساساً على التحذير من استعمال أسلوب الخطوة خطوة أو أسلوب العمل بمراحل"[٢].

فالمراحل التنازلية هي حدّ الخطر الذي تحذره حجة الاتجاه لكون التنازل الأول يوجب على المتنازِل تقديم تنازلات أكثر مما لا يعرف حدّاً للتوقف عن تقديم تلك التنازلات[٣] "فحجة الاتجاه يمكن أن تستخدم كلما قدم هدفٌ ما على أنه مرحلة تمهّد للسير في اتجاهٍ ما"[٤].

ب-حجة التجاوز:

إذا كانت حجة الاتجاه تُحذر الولوج في عمل تُخشى نهايته فبالمقابل "تلح حجة التجاوز على إمكانية الذهاب دائما أبعد في اتجاه معين بدون أن يُستَشَفَّ من هذا الاتجاه حدّ أو نهاية، وذلك مع إعلاء يتزايد باستمرار لقيمة ما، من ذلك قول الأستاذ لتلامذته: (كلما اجتهدتم أكثر كان ذلك أفضل). وهي لا تنظر إلا إلى قيمة واحدة، ولا تحدها أي قيمة أخرى قد تكون عائقاً أمام البلورة المفرطة للقيمة المشاد بها . وأي إنجاز تم تحقيقه في المجال الذي تشتغل فيه هذه الحجة لا يعتبر سوى مرحلة من مراحل تدرج لا نهائي"[٥].

[أ إلى ب إلى ج إلى د] متوالية

[أ إلـــ(حجة الاتجاه عائق يمنع الوصول)ـــى ب]المنع خوفاً من الانتقال أبعد من النقطة ب

[أ إلـــ(حجة التجاوز داعم يشجع الوصول)ـى ب]التشجيع مرحلة للانتقال أبعد من النقطة د

---

[١] تاريخ نظريات الحجاج: ٥٠.
[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٧٥.
[٣] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥١.
[٤] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٧٥ .
[٥] م . ن : ٧٦.

البعد التطبيقي لعلاقات التعاقب (الوصل التتابعي) في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

إنَّ في تراكبات أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) كثيراً ما نجد مباني لحجج مؤسسة على بنية الواقع، تتفرع منها علاقة التعاقب ويتمركز بها الوصل السببي وما يتفرعه مثل الحجة النفعية التي ترعى في مضامينها عودة المنفعة، ومن الوصل السببي ما روي عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه قال: " يا ربِّ أنا الصغير الذي ربيّتَ فلك الحمدُ، وأنا الوضيع الذي رفعت فلك الحمدُ، وأنا المهان الذي أكرمت فلك الحمدُ، وأنا الذليل الذي أعززت فلك الحمدُ، وأنا السائل الذي أعطيت فلك الحمدُ، وأنا الراغب الذي أرضيته فلك الحمدُ، وأنا العائل الذي أغنيتَ فلك الحمدُ، وأنا الرّاجل الذي حملت فلك الحمدُ، وأنا الضال الذي هديت فلك الحمدُ، ... ولك الحمدُ كثيراً كثيراً كثيراً كما أنعمت عليّ كثيراً"[1].

إنّ الدعاء الشريف يرتكز على مجموعة من المتواليات الحجاجية القائمة على بنية الواقع ومتخذة في كلِّ متوالية بعدين:

الأول: البعد الربوبي وهو يتخذ الشكل: (اعطى الربُّ العبدَ خيراً فحصلَ الربُّ على حمدِ عبده).

الثاني: البعد العبودي وهو يتخذ الشكل: (أخذَ العبدُ خيرَ الربِّ فاعطى العبدُ حمداً لربِّه).

ما يشترك به البعدان انطواؤهما تحت عباءة **الوصل السببي** الذي يهدف إلى الربط بين الحدثين المتعاقبين، ولكن محل الاختلاف عوائد الوصل السببي، ففي الوجه النفعي (**البراغماتي**) لحجة الوصل السببي نجد أنَّ قيمة الأسباب المتحددة من قيمة النتائج تختلف في البعد الربوبي عنه في البعد العبودي، فالأول: ليس للرب أيُّ عوائدٍ له من عبده، وما يخص عوائد (الحمد) فالله (عز وجل) غني عنها وهذا ما يؤكده قوله (عز وجل) في محكم كتابه الكريم ﴿**هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ**﴾[2]، ولم تثبت الآية الكريمة غنى الله (عز وجل) عن شكر العبد فقط بل أثبتت قبل ذلك أن

---

[1] الدروع الواقية: ١٩٢.

[2] النمل: من الآية ٤٠.

الشكر نفسه مرده للعبد ﴿**وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ**﴾، ويؤكد (ﷻ) في آيةٍ أخرى أن لشكر العبد المزيد من العوائد في قوله ﴿**لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾[١].

أما الثاني فللعبد عوائد عامة من ربه وذلك مما لا يحصى كما أكده الله (ﷻ) في كتابه المجيد في قوله ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾[٢]، والعائد الأهم المتكرر خمساً وعشرين مرةً هو " فلك الحمدُ" وهو البعد التعبيري لعملية الشكر تلك العملية التي يجب على العبد أن يشكر الله عليها[٣]، لما للعملية من عوائد على العبد كما أسلفنا، ويختم الدعاء الشريف بتأكيد شكر العبد لربه في قوله: "ولك الحمدُ كثيراً كثيراً كثيراً كما أنعمت عليّ كثيراً".

أخذنا عوائد المتوالية الحجاجية في دعاء أمير المؤمنين (عليه السلام)، ولكن في الدعاء الشريف نجد داخل كل متواليةٍ سببيةً كبرى متواليةً في عمقها تأخذ شكل الوصل السببي القائم على بنية الواقع فنجد من ذلك "أنا الصغير الذي ربيّتَ" و" أنا الوضيع الذي رفعت" و" وأنا المهان الذي أكرمته" فهي متوالية جزء مكمل للمتوالية الكبرى، ولهذه المتولية إنزياح منطقي فلو كانت المتوالية منطقية لاتخذت مثلا شكل (أنا الصغير الذي دعاك فاستجبت له وربيته)، أو (أنا الوضيع الذي عبدك فرفعته) عندها تصبح المتوالية منطقية أن يحصل العبد من ربه الخير مقابل عمل يقوم به وإن كان بسيطاً كالدعاء أو العبادة، ولكن لا نجد ذلك في الدعاء الشريف بل نجد انزياح عمل العبد من المعادلات التي تأخذ منطقياتها من منطق الرحمة الإلهية وبارقام الفضل الإلهي الذي يسيل لهما لعاب المتقين ليحصل العبد على ما لا يستحق، ويصبح الرابط السببي رابطاً مجازياً، فلا سبب غير سببه، فهو مسبب الأسباب ورب الأرباب (ﷻ).

تبقى القيمة العليا في الدعاء الشريف هي قيمة الرحمة الإلهية وما حصل عليه العبد من (تربية، رفعة، كرم، عز، عطاء، رضا ..الخ) هي تجليات لتلك الرحمة، فالدعاء الشريف وصل للقيمة العليا بقوله (أنعمت عليّ كثيراً) بعد ان اتخذ مجموعة متواليات مبنية على **حجة التجاوز** ليذهب الحجاج باتجاه الرحمة التي وسعت كل شيء ويعمق هذه القيمة بالمتوالية تلو الأخرى ويرسم لنا كرمه

---

[١] إبراهيم:من الآية ٧.
[٢] النحل: من الآية ١٨.
[٣] ينظر: جامع السعادات،٦٠٥-٦٠٦.

(ﷻ) بتلك الحروف التي تعلمنا العبادة الحقّة ونزداد يقينا بعدميتنا مقابل الوجود الإلهي.

ومنه ما قال سيد الشهداء الامام الحسين (عليه السلام) في دعائه يوم عرفة: "حتى إذا أتممت عليّ جميع النعم وصرفت عني كلّ النقم لم يمنعك جهلي وجرأتي عليك أن دللتني على ما يقرِّبُني إليك ووفقتني لما يزلفني لديك فإن دعوتك أجبتني وإن سألتك أعطيتني وإن أطعتك شكرتني وإن شكرتك زدتني كل ذلك إكمالاً لأنعامك عليّ وإحسانك إليّ فسبحانك سبحانك من مُبدِئٍ معيدٍ حميدٍ مجيدٍ وقدست اسماؤك وعظمت آلاؤك فأيُّ أنعُمِك يا إلهي أحصي عدداً أو ذكراً أم أيُّ عطاياك أقوم بها شكراً وهي يارب أكثر من أن يُحصيها العادون... ولو حرصتُ والعادونَ من أنامك أن نحصي مدى إنعامك سالفةً وآنفةً لما حصرناه عدداً ولا أحصيناه أبداً هيهات أنّى ذلك وأنت المخبر عن نفسك في كتابك الناطق والنبأ الصادق ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾"[1].

يمكن تقسيم الدعاء الشريف على عدد من المتواليات الحجاجية القائمة على بنية الواقع:

الأول: متوالية مستندة لحجة **التبذير (الإسراف)**: قال (عليه السلام): "حتى إذا أتممت عليّ جميع النعم وصرفت عني كلّ النقم لم يمنعك جهلي وجرأتي عليك أن دللتني على ما يقرِّبُني إليك ووفقتني لما يزلفني لديك"، فحجة التبديد أو التبذير يمكن أن نصوغها من المقطع الدعائي السابق على متوالية تأخذ الشكل الآتي: (حتى لا تضيع نعمة الله التي أتمها على عبده فلم يمنع الله جهلُ العبد وجرأتُه عليه عن تدليل العبد على ما يقربه إلى الله ووفقه لما يزلفه لديه).

إن التحليل الحجاجي للدعاء الشريف يلزمه مراعاة البعد المتعالي لذات العزة فلا يمكن أن نطبق حجة التبذير على أنها رابطة بين تضحية سابقة وأعمال لاحقة[2]، فلا يمكن أن نصف الله بانه مضحٍّ من أجل العبد؛ لكون الله (ﷻ) لا يُعيِيه خلقُ الوجود وهو ما يؤكده في قوله: ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ**

[1] اقبال الاعمال : ٦٥٣، والآية في سورة النحل: من الآية ١٨.
[2] ينظر : نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان ،٧٤.

هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]، فكيف سيوصف بالتضحية من أجل إتمام النعمة وهو (ﷻ) على ما ذكرناه ؟

ذلك كله لا يعني أن ذنوب العبد (جهله وجرأته على الله) ستفقد قيمتها لكون الرب العزيز لا يعييه شيء، لكنها تؤكد عظم تنازله (ﷻ) عن عبده المذنب من أجل إتمام نعمته عليه.

لو تتبعنا المنطق القرآني في بيانه لعلاقة الله بعبده نجد:

إن الله (ﷻ) يؤكد في محكم كتابه أنه يعلم البعدين التكوينيين لافعال العبد، البعد الظاهري والباطني، فالأول يتجلى في قوله ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[2]، والبعد الباطني في قوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾[3] ويجمعهما – البعد الظاهري والباطني – في قوله: ﴿**وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ**﴾[4]، فعِلمُ الله (ﷻ) بذنوب عبده بمعية قدرته على العذاب الذي أكده في قوله: ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾[5] ومن ثم يتم الله (ﷻ) نعمته لذلك العبد (الجاهل والمتجرئ عليه) سيكون ذلك بمثابة تنازل الله (ﷻ) عن حقه في عقوبة عبده من أجل أن لا يغير ما كتبه الله على نفسه في قرآنه : ﴿**كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾[6]، التي تجلت في الدعاء الشريف بتمام النعمة وتدليل العبد على ما يقربه إلى الله (ﷻ)، ووفقه لما يزلفه لديه فعله فهو فضل منه: ﴿**ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا**﴾[7]، ونصل ممّا سبق إلى أنَّ الله (ﷻ) أكرم عبده وتفضل عليه وما يؤكد تفضله

---

[1] ق : ١٥.
[2] النحل: من الآية ٢٨.
[3] المائدة : من الآية ٧.
[4] النمل : من الآية ٢٥.
[5] الأنعام : ٦٥.
[6] الأنعام : من الآية ١٢.
[7] النساء : ٧٠.

(ﷻ) هو تجاوزه عن جهل عبده وتجرئه عليه فأتم النعمة عليه ودلّ العبد على ما يقربه إليه.

أما المقطع الثاني من الدعاء الشريف: "فإن دعوتك أجبتني وإن سألتك أعطيتني وإن أطعتك شكرتني وإن شكرتك زدتني كل ذلك إكمالاً لأنعامك" فيحوي هذا المقطع مجموعة متواليات حجاجية تشكلة بالوصل السببي والمتواليات هي: (إن سألتك أعطيتني) و(إن أطعتك شكرتني) و(إن شكرتك زدتني).

لعله من الإنصاف معاملة الدعاء الشريف معاملة خاصة في التحليل الحجاجي فلا يجوز أخذ رأي بيرلمان المشكك في ارتباط كثير من الأحداث برابط سببي واحد[1]على محمل الجد في ظروف التحليل الحجاجي للدعاء، وهل لنا أن نقول إنَّ هناك أحداً مشتركاً بالاعطاء والشكر والزيادة للعبد غيره (ﷻ) ؟

إن الإجابة قطعاً لا إذا كان الاشتراك السببي مأخوذاً ببعده الأفقي متمثلاً بالعلاقة:

أ + ب + ج = د

وتصح العلاقة إذا أخذت بعدا آخر هو :

أ سبب لوجود علاقة **ب + ج = د**

فالله (ﷻ) هو ليس علة مشتركة مع علل أخرى لإنتاج المعلول، بل هو علة لتلك العلل التي تنتج المعلول[2]، فالدعاء الشريف لم يأخذ شكل التعدد السببي حسب وجهة نظر بيرلمان التي إن طُبِقَت تنفي أن يكون الله (ﷻ) هو العلة التامة لتكوين النتيجة وهي (الاعطاء والشكر والزيادة للعبد) بل معه أسباب أخرى غير الله، ويتضح مما سبق أنَّ الأسباب الأخرى هي نتيجة لسبب الله ويصبح

[1] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ٧٢

[2] ينظر : الميزان في تفسير القرآن : ٨ / ٢٠٢.

الأمر لله كما قال (ﷻ): ﴿**لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**﴾[1] وما أمر الله إلا كلمة يقولها فيكون الكون وما كائن عليه فقال (ﷻ) واصفاً أمره: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2]، فتبارك الله (ﷻ) وسحبان الله ربّ العالمين.

أما قوله (عليه السلام): "فأيُّ أنعُمِك يا إلهي أحصي عدداً أو ذكراً أم أيُّ عطاياك أقوم بها شكراً وهي ياربِّ أكثر من أن يُحصيها العادون... ولو حرصتُ والعادونَ من أنامك أن نحصي مدى إنعامك سالفةً وآنفةً لما حصرناه عدداً ولا أحصيناه أبداً هيهات أنّى ذلك وأنت المخبر عن نفسك في كتابك الناطق والنبأ الصادق ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾"[3]، ففيه إقرار العبد بعدم جدوى إحصاء نعمة الله (ﷻ) ذلك تجلٍ **لحجة الاتجاه** فلو عدّ العبد نعمة الله (ﷻ) عليه فسيدخله ذلك بفجوةٍ تكوينية هي أنّ حتى مظاهر الشر تحوي تأويلاً لنعمة مخبأة لله (عزّ اسمه) ويؤكد ذلك قوله (ﷻ): ﴿**وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾[4] ويرد مثل ذلك في مواضع عديدة في أدعيتهم المباركة (عليهم السلام)[5].

السلام)[5].

ومما سبق يتضح من استعمال حجج الاتصال التتابعي في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) تراعى فيها خصوصية هذا الخطاب، ففي الوصل السببي نجد أن الحجة النفعية التي تحدد قيمة السبب فيها قيمة نتيجتها، إذ يختلف استعمالها في الخطاب الدعائي، ففيه تُراعى خصوصية البعد الربوبي الذي ليس له أيُّ عوائدٍ من البعد العبودي، وقد استُعمِل الوصل السببي في ابراز قيمة عليا وهي قيمة الرحمة الإلهية وما يحصل عليه العبد من فضل إلهي (تربية، رفعة، كرم، عز،..الخ) هي تجليات لتلك الرحمة، وهي أُثبتت بمجموعة من المتواليات التي شكلت بدورها حجة التجاوز.

---

[1] الروم: من الآية ٤.
[2] يس :٨٢.
[3] إبراهيم: ٣٤.
[4] البقرة : من الآية ٢١٦.
[5] للمزيد ينظر: إقبال الأعمال: ٦٥٥، و فلاح السائل:١٧٣، والبلد الأمين والدرع الحصين: ٥١٢.

نجد أيضا حجة الإسراف توظف في الدعاء الشريف لابراز عظمة الله (ﷻ) لكونه تكرم وتفضل في نعمته على عبده مع جهل عبده وتجرئه عليه، وهذا التفضل غير مربوط بتضحية سابقة من الله (ﷻ) بل هو للرحمة المحض فقط. ووجدنا أيضاً أن الخطاب الدعائي لم يأخذ شكل التعدد السببي حسب وجهة نظر بيرلمان التي إن طُبِقَت تنفي أن يكون الله (ﷻ) هو العلة التامة لتكوين النتيجة وهي (الاعطاء والشكر والزيادة للعبد) بل معه أسباب أخرى وهذا غير وارد لكون الله (ﷻ) هو علة لتلك العلل التي تنتج المعلول، أما حجة الاتجاه فهي في إقرار العبد بعدم جدوى إحصاء نعمة الله (ﷻ)؛ فحتى مظاهر الشر تحوي تأويلاً لنعمة مخبأة لله (عزّ اسمه).

المبحث الثاني

وجوه الاتصال التواجدي أو
(علاقات التعايش)

وجوه الاتصال التواجدي أو (علاقات التعايش):

عند دراستنا لعلاقات التعاقب نجد أنَّ محور علاقات التعاقب هو الروابط السببية، في حين أنَّ الأمر مختلف من جانب علاقات التعايش التي لا تربط بين حدثين متجانسين بل بين الحدث وآثاره وتجلياته ومنها[١]:

١- علاقة الشخص بالفعل (الشخص وأعماله):

يَعد بيرلمان المبحث الحجاجي (الشخص وأعماله) من أهم مباحث الحجاج المعتمدة على الاتصال التواجدي؛ لكونها مسنداً تستند إليه كثير من روابط التعايش[٢].

ومنطلق هذا المبحث الحجاجي – الشخص وأعماله – هو إن للإنسان صفاتٍ وأفعالاً تقترن به وتكون موضعاً للتقويم من لدن الآخرين، ويعد عِلما القضاء والأخلاق من العلوم التي تعتمد وجود ارتباط بين الشخص وأعماله وتتخذ من أعمال الشخص معيارا تقويمياً لذلك الشخص وتتشابه هذه العلاقة بعلاقة الجوهر والعرض حيث إن للإنسان ممثلاً بالجوهر سيكون العمل له بمثابة العرض لذلك الجوهر، هذا في حال وضوح العمل، أما إذا شاب العمل الغموض فسيكون الشخص العامل هو السياق المفسر لذلك العمل، وإن ما لدينا عن ذلك الشخص من أفكار مسبقة ستكون رصيداً مفسراً لنواياه في ذلك العمل المجهول، فالمعلومات المأخوذة عن الشخص هي حجر من بناء يكتمل في نهاية عمر الإنسان، فتمتع الإنسان بالحرية والقدرة يجعله قادراً على التغيير، وليس له جوهر ثابت سواء كان سيِّئاً أو حسناً ، فالثبات في الجوهر يُفسِر الأعمال الغامضة، فتعرض نبي الله أيوب (عليه السلام) للبلايا كان لفعل الله (عز وجل) في أيوب (عليه السلام) الباب الحسن ولفعل الشيطان فيه السوء والشر وفارق فعلهما النية[٣].

وعليه فالعملية الحجاجية في الشخص وأعماله تأخذ مسارين :

الأول: الشخص ـــــ العمل

والثاني: العمل ـــــ الشخص

٢- حجة السلطة أو (الحجة بالصلاحية):

---

[١] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٧٦.
[٢] ينظر: م . ن :٧٦.
[٣] ينظر: م . ن ،٧٦-٧٨، وفي نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥١-٥٢.

وهي الحجة التي تغذيها "هيبة المتكلم ونفوذه وسطوته"[١] ويوظفها المخاطِب "لدفع المخاطَب الى تبني دعوًى ما . والسلطات التي يتم الاعتماد عليها في الحجاج متنوعة: فقد تكون (الإجماع) أو (الرأي العام) تارة، وقد تكون فئات من الناس تارة أخرى كالعلماء والفلاسفة ورجال الدين والأنبياء، وأحياناً قد تكون سلطةً غيرَ شخصية كالفيزياء أو المذهب أو الكتب المنزّلة"[٢].

تتعرض هذه الحجة للنقد من لدن العلميين؛ لكون قيمة الحجة مأخوذة من دعم سلطة ما لها . ويعالج بيرلمان هذا الاشكال باشتراطه للسلطة أيٍّ كان نوعها أن لا تتعارض مع حقيقة قابلة للبرهان[٣].

تأخذ المتوالية الحجاجية الحجة بالصلاحية دعامةً لحجةٍ أخرى غير حجة الصلاحية، وكثيراً ما تُدعم هذه الحجة بالثناء قبل استعمالها في الخطاب الحجاجي[٤].

البعد التطبيقي لعلاقات التعايش في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

تأخذ علاقات التعايش في الخطاب الدعائي مأخذا مهما لا سيما حجة الشخص وعمله التي غالبا ما يكون لها مساران في سير هذه الحجة وهما (الرب وعمله) و(العبد وعمله) وسنفصل ذلك من دعاء علي بن أبي طالب (عليه السلام) الذي قال فيه: "تعلم ما في نفسي وتخبر حاجتي وتعرف ضميري ولا يخفى عليك أمر منقلبي ومثواي وما أريد أن أبدي به وأتفوه به من طلبتي... إلهي إن حرمتني فمن ذا الذي يرزقني وإن خذلتني فمن ذا الذي ينصرني إلهي أعوذ بك من غضبك وحلول سخطك إلهي إن كنتُ غير مستأهل لرحمتك فأنت أهلٌ أن تجود عليّ بفضل سعتك إلهي كأني بنفسي واقفة بين يديك وقد أظلها حسن توكلي عليك فقلتَ ففعلتَ ما أنت أهله وتغمدتني بعفوك"[٥].

الدعاء الشريف يحوي مجموعة متواليات تكشف علاقة من علاقات التعايش (الشخص وعمله)، تلك المتواليات يمكن أن تكشف بنيتها شخصيتين هما :(الربّ وعبده)، وعملين هما (عمل الربّ وعمل عبده) ومسارين من علاقة التعايش (الشخص وعمله)، المسار الأول: (عمل كاشف عن الشخص) وفي هذا المسار العمل يكشف عن شخصية الربّ أو عن العبد ، والمسار الثاني: (شخص كاشف عن عمله)

---

[١] أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو الى اليوم: ٣٣٥.
[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٧٩.
[٣] ينظر:تاريخ نظريات الحجاج:٥١.
[٤] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات:٥٣.
[٥] إقبال الأعمال : ١٩٧-١٩٨.

وفي هذا المسار يكشف الشخص (الرب أو العبد) تأويل أعماله . وسنحلل المسارين بالتفصيل:

المسار الأول (عمل كاشف عن الشخصية):

١- **عمل كشف عن الرب:** قوله (عليه السلام): "تعلم ما في نفسي وتَخبُرُ حاجتي وتعرف ضميري ولا يخفى عليك أمر منقلبي ومثواي وما أريد أن أبدي به وأتفوه به من طلبتي"، يبين الدعاء الشريف عدداً من صفات الله (عز وجل) واعماله فقد بين (علم الله بالنفس)، و(خبرته بحاجة عبده)، و(معرفته بضمير عبده)، و(لا يُخفى عليه أمور المنقلب والمثوى لذلك العبد)، و(لا يخفى عليه ما يريد أن يبدي العبد وما يتفوه به في طلبته)، الأعمال السابقة تكشف عن جزءٍ من صفات شخصية الذات الإلهية (عز اسمها) - الشخصية مأخوذة بمعناها المجازي الملائم للسياق التعبيري- وهو جزئية **العلم**، فشخصية الرب العالم (بنفس وحاجات ومنقلب ومثوى وما يريد أن يبدي العبد وما يتفوه به في طلبته) كُشفت من الأعمال الموجودة بشكلها التعبيري في الدعاء الشريف.

٢- **عمل كشف عن العبد:** قال (عليه السلام): "كأني بنفسي واقفة بين يديك وقد أظلها حسن توكلي عليك" يحوي هذا المقطع الشريف على عمل وهو:(كأني بنفسي واقفة بين يديك)، إن لعمل الوقوف بين يدي الرب وإن كان يكشف عن شخصية العبد الضعيف والمستسلم والمنتظر لقضاء الله عليه لكن الحال اللاحق (وقد أظلها حسن توكلي عليك) يكشف عن صفة **الإيمان** للعبد لكون **التوكل** على الله (عز وجل) شرط الإيمان، ويؤكده قوله (عز وجل) : ﴿**وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾[١]، أو إنّ الله (عز وجل) حين يأمر بالتوكل يخص أمره للمؤمنين فقال: ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[٢]، أو إنّ الله (عز وجل) عند تعريفه للمؤمنين يجعل التوكل أحد أعمالهم، فقال (عزّ اسمه): ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[٣] ، فإذا كان التوكل هو صفة المؤمنين

---

[١] المائدة:من الآية ٢٣.
[٢] المائدة :من الآية ١١.
[٣] الأنفال:٢.

فحسن التوكل هو حسنٌ للإيمان ، وهذه الصفة قد كشفت عن شخصية العبد ذي الإيمان الحسن.

المسار الثاني: (شخصية كاشفة عن عملها):

١- الرب يكشف عن عمله:

أ- قال (عليه السلام) "إلهي إن حرمتني فمن ذا الذي يرزقني وإن خذلتني فمن ذا الذي ينصرني" .

الدعاء الشريف يتضمن اسم (الذات الإلهية) كفاعل لأربعة أعمال ممكنة الصدور له (عز اسمه) هي :حرمان العبد، ومنع كل رازق له، وخذلان العبد، ومنع كل ناصر له .

إن معرفتنا المسبقة بالله (عز وجل) على انه إنْ ضرَّ فلا كاشف غيره وإن نفع فهو على كل شيءٍ قدير وهذا المعنى هو تجلٍ للآية الكريمة: ﴿**وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[١]، نفهم مما سبق أنَّ تلك الاعمال قد تكون ضرباً من الخيال، لو لم تقرن بالله (عز وجل) لما اصبحت من الممكنات، وبهذا تكون الشخصية – وهي الذات الإلهية – كاشفة عن العمل.

ب- قال (عليه السلام)" إلهي أعوذ بك من غضبك وحلول سخطك" .

يتضمن المقطع الدعائي الشريف حالين لله (صلى الله عليه وآله) تتجلى منهما أعمال من جنس الحالين لا يطيقها العبد لكونه يستعيذ منهما، ولعل (الغضب وحلول السخط) ليسا بحد ذاتيهما ما يحدث فجوة تحتاج التأويل، لكن الاستعاذة بالغاضب ومُحِل السخط هو ما يُحدِث الفجوة، وهذا مما يعطي الحالين بعدا تفخيميا وتعظيميا سيجعلاننا محتاجين معرفة الفاعل لفهم الفعل، فلو لم نملك البعد المعرفي لشخصية الرب – المعرفة بقدر عقولنا لا بقدر الرب - لما استطعنا فهم الحالين الدالين على العمل العظيم[٢].

ت- قال علي بن أبي طاب (عليه السلام): "إلهي إن كنتُ غير مستأهل لرحمتك فأنت أهلٌ أن تجود عليّ بفضل سعتك".

---

[١] الأنعام: ١٧.
[٢] للمزيد ينظر: الحجاج في أدعية أصحاب الكساء (مبحث التناقض والتعارض).

العمل في المقطع الشريف هو (الجود بالفضل على غير المستأهل)، يتضمن الدعاء جزأين، الجزء **الظنّي**: (إن كنتُ غير مستأهل لرحمتك) الشرط يجعل من الأمر بين الوجود والعدم ، والجزء **اليقيني**: (فأنت أهلٌ أن تجود عليّ بفضل سعتك) جواب الشرط لا يحوي ألفاظاً تشكيكية مما يثبت صحة وقوع العمل.

في المقطع اليقيني من الدعاء الشريف يكون للضمير المنفصل (أنت) أبعاد دلالية فهو للمخاطَب المفرد ومؤكد لفعالية التواصل؛ فذكر اسم الله (ﷻ) في هذا المقطع يزيد من تعظيمه (ﷻ) لكنه قد يقلل فعالية التواصل ، يقودنا ما سبق إلى أن العبد بتواصله مع الله وهو تواصل العارفين يكون قد استنبط – أي العبد- أن الله بصفاته الجليلة وقدرته العظيمة هو أهلٌ للتفضل عليه، وعندها سيكون الفاعل وهو الله (ﷻ) ما يملك من صفات العظمة مفسرة لأفعاله .

٢- العبد يكشف عن عمله:

قال (عليه السلام): "كأني بنفسي واقفة بين يديك"

هذا الموقف يعتريه الغموض ويحتاج إلى معرفة عن فاعله ونواياه ليؤول لنا أبعاد الموقف وتتجلى لنا أكبر معرفة عن فاعل الموقف وهو (العبد) من خلال ما يعرِّفه العبد عن نفسه وهو يكمل الدعاء "وقد أظلها حسن توكلي عليك " كما مرّ بنا أن التوكل يثبت الإيمان والعبد من المحسنين بتوكلهم فماذا سيكون موقف المؤمنين يوم القيام غير البشارة من الله بالفضل الكبير فقال (ﷻ): ﴿**وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا**﴾[1] ذلك الفضل الذي تجلى بأبهى الصور، وهي الصورة التي ترسم المؤمنين والنور يسعى بين أيديهم وجنتهم تجري من تحتها الأنهار فقال (ﷻ): ﴿**يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾[2]، وبهذا تكوّن لنا من

[1] الأحزاب : ٤٧.
[2] الحديد : ١٢.

معرفتنا إيمان العبد فهماً وتأويلاً لموقف العبد أمام ربه وهو الموقف الذي سينال العبد به جزاء المحسنين[١].

أما حجة السلطة فنجدها تجلت فيما روي عن إمام المتقين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه قال:"اللهم بك أساور وبك أجادل وبك أصول وبك أنتصر وبك أموت وبك أحيى أسلمت نفسي إليك وفوضت أمري إليك لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، أللهم إنك خلقتني ورزقتني وسررتني وسترتني من بين العباد بلطفك وخولتني إذا هربت رددتني وإذا عثرت أقلتني وإذا مرضت شفيتني وإذا دعوتك أجبتني سيدي إرض عني فقد أرضيتني"[٢].

يحوي الدعاء الشريف متواليتين حجاجيتين ترتكز على حجة السلطة، يكون المخاطِب فيهما العبد والمخاطَب الرب.

المتوالية الأولى:" اللهم بك أساور...لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ".

في هذه المتوالية أخذ العبد من سلطة ربه مستويين (الإعانة والتفويض) ولنوضح مسارهما فيما يأتي:

أولا: مستوى الاعانة :وهنا العبد يتخذ من ربه معيناً ومرجحاً له في أربع أحوال:

١- **الحال اللغوي :** يتجلى في قوله " بك أجادل".

٢- **الحال المادي والمعنوي:** يتجلى في قوله " بك أنتصر".

٣- **الحال الحركي :** يتجلى في قوله " بك أساور " وقوله " بك أصول".

٤- **حال البلوى:**[٣] يتجلى في قوله " بك أحيى " وقوله " بك أموت ".

ثانياً: مستوى التفويض: هذا المستوى أعلى من سابقه من حيث فعالية عمل الرب مقابل اضمحلاله لدى العبد، فإن كان العبد في المستوى السابق مشتركاً بالعمل وربه معينٌ له ففي هذا المستوى لا عمل للعبد مع ربه ، فيفوض ربه ببعديه:

١- **البعد الفيزيقي:** ويتجلى في قوله" وفوضت أمري إليك ".

٢- **البعد الميتافيزيقي:** ويتجلى في قوله " أسلمت نفسي إليك".

---

[١] للمزيد ينظر: مهج الدعوات ومنهج العبادات:٣٥٦.
[٢] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٤٥٨.
[٣] هذه الحال مصداق لقوله (عز وجل):﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك : ٢).

أثبت العبد من المستويين (الاعانة والتفويض) أن هناك سلطة لخالقه وهي معينة له في أحواله الأربعة وتستحق التفويض، وبهذين المستويين ستكون حجة السلطة دليلاً داعماً ومثبتاً لذيل المتوالية " لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"، أو قد تكون الحوقلة هي حجة السلطة المثبتة لمقولات العبد في الإعانة والتفويض.

المتوالية الثانية: "أللهم إنك خلقتني ورزقتني...سيدي إرض عني فقد أرضيتني".

يثبت الدعاء الشريف أن لله (ﷻ) سلطات متعددة تدل على فقر العبد وغنى الله وهي مصداق لقوله (ﷻ): ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[1]، فالعبد الفقير هو المخلوق والمرزوق والمسرور والمستور والملطوف عليه من بين العباد الذي يهرب ويعثر ويمرض، فالله (ﷻ) الغني بسلطة الخالقية خلقه وبسلطة الرازقية رزقه وبسلطة السعادة أسرّه وبسلطة القوة لطف به ، ذلك الرب الذي بسلطته يردُّ الهاربين ويقلُّ العاثرين ويشفي المرضى ويرضي عباده، تلك السلطات لله ستكون حجة غير ملزمة على الله (ﷻ) يوظفها العبد ليستجيب الله (ﷻ) لطلبه في (رضا الله عنه) ، والله أرحم الراحمين.

نجد مما سبق أن الخطاب الدعائي تشكلت فيه علاقات التعايش ركيز من ركائزه، فيستعمل الدعاء الشريف كلّاً من حجتي (الشخص وعمله) و(السلطة) لتوظف في خدمة الطلب الدعائي – طلب العبد من ربه - ، أما الحجة الأولى فوجدنا مجموعة من المتواليات تحوي في بنيتها شخصيتين هما :(الربّ وعبده) ، وعملين هما (عمل الربّ وعمل عبده) ومسارين من علاقة التعايش (الشخصية وعملها)، المسار الأول: (عمل كاشف عن الشخصية) وفي هذا المسار العمل يكشف عن شخصية الربّ أو عن العبد ، والمسار الثاني: (شخصية كاشفة عن عملها) وفي هذا المسار تكشف الشخصية (الرب أو العبد) تأويل أعمالها، ذلك كلّه جاء ليدعم الطلب الدعائي بحجة غير ملزمة تقرب الطلب من احتمالية الإجابة.

أما حجة السلطة فمما أثبته الخطاب الدعائي أن العبد افاد من سلطة ربه في مستويين الأول: الإعانة وهنا العبد يتخذ من ربه معيناً ومرجحاً له في أربع أحوال هي: (اللغوي، والمعنوي، والحركي، والبلوى) أما الثاني: فهو التفويض ففي هذا المستوى لا عمل للعبد مع ربه ، فيفوض ربه بالبعدين: (الفيزيقي والميتافيزيقي)، فأثبت العبد من المستويين أن هناك سلطة لخالقه وهي معينة له في أحواله الأربعة وتستحق التفويض، وبهذين المستويين ستكون حجة السلطة دليلاً داعماً ومثبتاً لقوله:

[1] فاطر : ١٥.

"لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"، أو قد تكون الحوقلة هي حجة السلطة المثبتة لمقولات العبد في الإعانة والتفويض، وأيضا ثبت لنا أن سلطات الله (ﷻ) ستكون حجة غير ملزمة على الله (ﷻ) يوظفها العبد ليستجيب الله (ﷻ) طلبه.

المبحث الثالث

الروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة

توطئة:

إنَّ الروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة أو (الحجة بالسبب الأقوى) صنفناهما خارج علاقات التعايش والتعاقب؛ لكون الروابط الرمزية ليست الأساس في علاقة التعايش بل ألحقها بيرلمان بها، وأيضا أنّ علاقة الرّامز بالمرموز إليه كثيراً ما تقترب من مباحث اللسانيات في (الدال والمدلول) غير أن الأولى علاقة وضعية توظف لتخدم المبنى الحجاجي، والثانية اعتباطية، أما الترتيبات المزدوجة فهي ترتيبات تُدخِلُ في طياتها علاقتي التعاقب والتعايش.

١- الروابط الرمزية:

يمكن أن تُلحق هذه الروابط بعلاقات التعايش بحسب بيرلمان؛ لكون قيمة الرمز ودلالته تستمدان مما يوجد من ترابط واتصال تزامني بين الرّامز والمرموز إليه فالعلاقة بينهما علاقة مشاركة وهي بحسب ما يفهم ربما من كلام بيرلمان علاقة تسويغ على عكس العلاقة بين طرفيها اعتباطية كما يقول بيرلمان نفسه[١].

إنّ علاقة المشاركة بين الرّامز والمرموز إليه تجعل من الرامز يؤثر بالمرموز إليه، فإن أُحرِق العلم تنتقل الإهانة إلى الدولة، فما تثيره هذه الأشياء المادية في النفوس عائد الى علاقة المشاركة بين الرامز والمرموز إليه، وهذا يحتم على المخاطِب معرفته رمزية الأشياء، أما علاقة الرمز بمتداوليه فيكون الرمز مؤثراً بالذين يقرون باتصال الرّامز بالمرموز إليه، فهو خاص بقوم أو بثقافة ما، ولا يخاطب به الجمهور[٢].

٢- الترتيبات المزدوجة:

إن روابط التعاقب والتعايش يمكن تقديمها بالشكل الذي يأخذ الترتيبات المزدوجة ، فروابط التعاقب تأخذ التراتبية المزدوجة بجانبيها الكمي والنوعي، ومثال الأول: "الاستدلال الذي يستخلص من كون شخصٍ ما أطولَ من آخر أن رجليه كذلك أطول"[٣].

---

[١] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات:٥٣.

[٢] ينظر: م. ن ، ٥٣-٥٤ ، و أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو الى اليوم : ٣٣٦.

[٣] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ٨٢-٨٣.

أما الثاني (النوعي) فمثاله: "إنّ الإله الذي تكفل بالكسالى لن يهمل مخلوقاته العقلانية، والتي هي عزيزة لأقصى حد لديه"[1] فالحجة تستند على التفوق النوعي للمخلوقات العاقلة عنها من المخلوقات الكسولة.

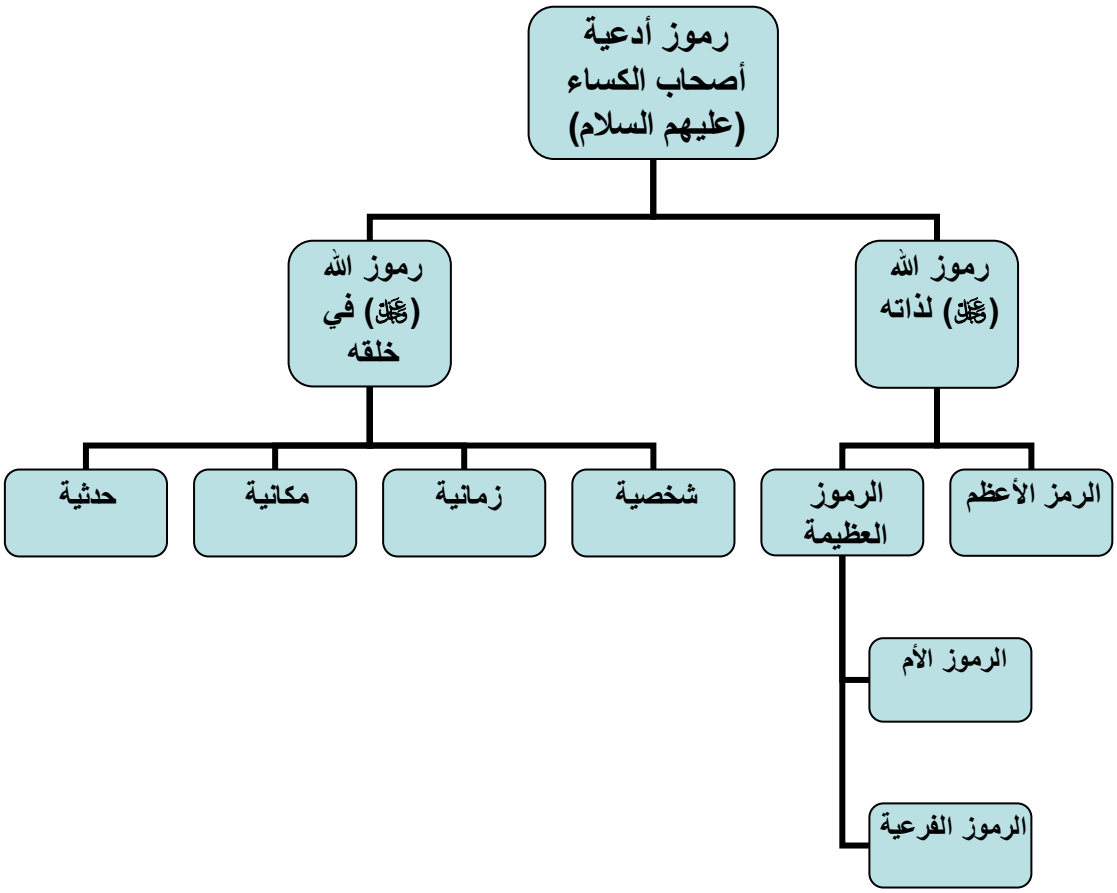
تأخذ روابط التعايش (الاتصال التواجدي) المرتكز الأكثر استعمالاً لحجج التراتبية المزدوجة لاسيما علاقة الشخص بأعماله، ومثاله: قوانين الله أفضل من قوانين الإنسان. فمحمول الذات الخيرة أجدر بالاحترام، وبحسب ترتيب العوامل يمكن ترتيب التصرفات[2].

البعد التطبيقي للروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

الروابط الرمزية في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) تأخذ عدة أشكال، ويسوّغ المعصومُ (عليه السلام) الرمزَ المأخوذ في إطار المتتالية ليكون الرمز خادماً للمتتالية الحجاجية، ويمكن للشكل الآتي أنْ يوضح تصنيف الرموز المستعملة في أدعيتهم (عليهم السلام) :-

[1] تاريخ نظريات الحجاج: ٥١.

[2] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ٨٢-٨٣.



١- **رموز الله (ﷻ) لنفسه:** وهي الرموز التي تدل على ذات الله (ﷻ) وتنقسم على ثلاثة أقسام:

أ- **الرمز الأعظم**: وهو الرمز الإلهي الذي به تجاب دعوات العباد،[١] إنّ ما ورد من ذكرٍ لهذا الرمز في أدعيتهم (عليهم السلام) يُبرِز مكامن عظمة ذلك الرمز وجلاله الذي توسل به المعصومون الى ربهم، فروي عن النبي (ﷺ) أنه كان يدعو بهذا الرمز الإلهي ويقول: "أسألك باسمك الذي تسبح لك به الملائكة الذين خلقتهم من النور فيخرج من أفواههم النور بذلك الاسم يالله، وأسألك باسمك الذي خلقته من تسبيح ذلك الاسم وبه يخرج من أفواههم تسبيحاً تخلق منه ملائكة يسبحونك ويقدسونك ويهللونك ويكبرونك ويمجدونك بذلك الاسم الى يوم القيامة يالله، وأسألك باسمك الذي خلقت به ملائكة من رحمتك فهم بذلك الاسم يرحمون الضعفاء من خلقك يارحيم يالله"[٢].

[١] ينظر: مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١٩٣.

[٢] البلد الأمين والدرع الحصين: ٥٦٢، للمزيد ينظر: مهج الدعوات ومنهج لعبادات: ١١٢.

إنَّ الرمز في الدعاء الشريف هو (**الاسم**) وهو مجهول الكنهية ومعلوم الملكية وهو للذات الإلهية التي هي نفسها المرموز إليه كون صفات الله عين ذاته،[١] فالاسم هو الدال على الصفة، ومن المعلوم أن الرمز الدعائي اكتسب جلاله وعظمته من مالكه (ﷻ)، ولكن الدعاء الشريف على الرغم من أنه لم يُعَرِّف الرمز لكنه عرَّف أفعاله – أي أفعال الرمز- ، وما يخبرنا المقطع الدعائي هو جزء من أفعال ذلك الرمز- فالدعاء طويل وفيه كم كبير من أفعال العظمة لذلك الاسم الإلهي- فالأفعال تبين مقدار العظمة والقوة المعطاة من الله للاسم الأعظم ومن ثم سيكون ذلك الاسم رمزاً مرموزه عظمة الله وجلاله.

استعمل الدعاء الشريف الاسم الأعظم بوصفه رمزاً مسوّغاً حجاجياً لدعم حجة العبد في طلبه من الله، وما يحويه الرمز من عظمة هو سيكون الحجة غير الملزمة من العبد لربه.

ب-**الرموز العظيمة:** وهي الرموز التي تدل على صفات الله (ﷻ) وتنقسم صفات الله بحسب سعتها على قسمين، الأول: الصفات السبعة وتسمى (الصفات الأم)، وتضم: (الحياة، والإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام) والثاني: هي الصفات الأُخر التي تسمى (الصفات الفرعية)[٢]، وإن لعلاقة الظرفية بين الظرف (الصفات الأم) والمظروف (الصفات الفرعية) تداخلاً في المرموز إليه ، فأغلب الرموز تحوي في طياتها البعدين (الأمي والفرعي)، وسنبين رموز تلك الصفات في الأدعية المباركة:

أولاً: الرموز الأم: وهي الرموز التي مرموزها الصفات الأم لله (ﷻ)، ومما ورد في أدعيتهم (عليهم السلام) ما روي عن النبي (ﷺ):" يارب الخير كله بيدك الخير كله"[٣] وروي عنه أيضاً (ﷺ): "الحمد لله رفيع الدرجات ذي العرش، يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده".

يحوي الدعاءان الشريفان رمزين من الرموز الأم التي مرموزها (الصفات الأم)، والرمزان هما (بيدك) و (ذي العرش)، ولا يرتبط

---

[١] ينظر: الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة: ٥٤، وأصول العقائد في الإسلام : ١ ، ١٤٤.

[٢] ينظر: شرح تمهيد القوعد في علم العرفان النظري : ٢، ٧٣.

[٣] إقبال الأعمال : ٥٣٣.

الرمزان بالذات الإلهية ارتباطاً دلالياً حقيقياً الذي من لوازمه أن يكون لله (ﷻ) يد جارحة وعرش للجلوس (والعياذ بالله)؛ وذلك ممّا يخالف محكم القرآن في قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[1]، ولكن الارتباط على سبيل المجاز، فيصبحان رمزين - (بيدك) و (ذي العرش)- لمرموزين إليهما القدرة والإرادة، وذلك مما لا ينفي المرموزات إليهما الأُخر، كالعظمة والسلطان، والعز والملك.. الخ .

ثانياً: الرموز الفرعية : وهي الرموز التي مرموزها (الصفات الفرعية) التي تفرع من (الصفات الأم) فنجد من نماذجها في أدعيتهم (عليهم السلام) مما روي عن النبي محمد (ﷺ) قوله: "أسألك بنور **وجهك** الكريم وجلالك الذي لا يرام وبعزتك التي لا تقهر أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تغفر لي وترحمني إنك أنت أرحم الراحمين"[2].

الدعاء الشريف يذكر رمزاً من رموز الأدعية الشريفة وهو (وجهك)، ويُصَنّف ضمن الرموز الفرعية، ولا يدل الوجه في الدعاء الشريف على عضوٍ جارح لله (عز اسمه) لما أسلفنا، ولكن أُخِذ من الوجه رمزٌ لكون الوجه المادي فيه تبرز معالم الشخصية، ولعله – والله العالم- أن هذا الرمز يتشكل له مرموز إليه بحسب ما يستعار بهذا الرمز في السياق الوارد فيه، فقد يكون المرموز إليه الرضا كما يدل سياق قوله تعالى: ﴿**وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ**﴾[3]، أوالعظمة والكبرياء والبقاء كما أكده قوله (ﷻ): ﴿**وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[4] وقد يحوي الرمز(وجهك) في الدعاء الشريف كل ما سبق من المرموز إليه.

٢- **رموز الله(ﷻ) في خلقه:** وهي رموز مخلوقة من الله (ﷻ) اكتسبت قيمتها من ارتباطها مع المرموز إليها بالله (ﷻ)، وهي على أربعة أشكال:

---

[1] الشورى: من الآية ١١.

[2] إقبال الأعمال :٤٢٣.

[3] البقرة: من الأية ٢٧٢.

[4] القصص: ٨٨.

أ- **الرموز الشخصية:** وهي التي تأخذ من الشخصيات العاقلة المرتبطة بالله رمزاً حجاجيا يُوظَّف في الدعاء الشريف لوجود علاقة بين الشخصية وربها، ومنها ما روي عن النبي (ﷺ) أنه قال :"يا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب والأسباط ورب الملائكة والروح ... قوني على الصلاة والصيام ولا تخزني يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد"[١].

الدعاء الشريف اتخذ من (إبراهيم، وإسحاق، وآل يعقوب، والأسباط، والملائكة، والروح) رموزاً ومن القرب الإلهي مرموزاً إليها، وهي رموز عاقلة وإن اختلف جنسها، فقول النبي (ﷺ) "قوني على الصلاة والصيام ولا تخزني يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد" هو طلبٌ من الله وسيلته رموز تدل على القرب الإلهي.

ب-**الرموز الزمانية:** وهي التي تأخذ من الأوقات الزمانية المرتبطة بالله رمزاً حجاجيا يُوظّف في الدعاء الشريف لوجود علاقة بين الزمان والله (ﷻ)، ومنه ما روي عن النبي (ﷺ) أنه كان يدعو في الليل: "إلهي تعرض لك في هذا الليل المتعرضون وقصدك فيه القاصدون وأمل فضلك ومعروفك الطالبون ولك في هذا الليل نفحات وجوائز وعطايا ومواهب تمنّ بها على من تشاء من عبادك"[٢].

الدعاء الشريف اتخذ من (الليل) رمزاً ومن العبادة مرموزاً إليه، بما أنَّ سنن الله (ﷻ) جعلت من الليل وقت السكينة فقال (عز اسمه): ﴿**اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ**﴾[٣]، فالعبادة في هذا الوقت لها القرب الأكبر، وما يؤكد القربة من الله (ﷻ) قوله (عز اسمه) وهو يأمر نبيه (ﷺ) بالسجود والتسبيح له (ﷻ) في الليل الطويل: ﴿**وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا**﴾[٤]، والعبد يطمع في الجوائز الإلهية في ذلك الوقت المبارك "ولك في هذا الليل نفحات وجوائز وعطايا ومواهب تمنّ بها على من تشاء من

---

[١] إقبال الأعمال: ٤٠٠.

[٢] مصباح المتهجد : ١٢٠.

[٣] غافر: من الآية ٦١.

[٤] الإنسان : ٢٦.

عبادك"، وبذلك يوظف رمز الليل توظيفاً حجاجياً، لما يحمله هذا الرمز من علاقات تؤهله ليكون وسيلةً للعبد الداعي لربه.

ت- **الرموز المكانية** : وهي التي تأخذ من الأماكن المرتبطة بالله رمزاً حجاجيا ويُوظَف في الدعاء الشريف لوجود علاقة بين المكان وخالقه (عز اسمه)، ومنه ما روي عن علي (عليه السلام) من دعائه عند الشدائد يقول: " اللهم ربَّ البلد الحرام وربَّ الرّكن والمقام وربَّ المشعر الحرام بلغ روح محمد صلواتك عليه وآله عنّا السلام"[١].

الدعاء الشريف يأخذ كلاً من (البلد الحرام) و (الرّكن والمقام) و (المشعر الحرام) رموزاً ومن القدسية والحرمة مرموزاً إليه، وهذه الأماكن وسيلة العبد لله (عز وجل)، والرموز موظفة لزيادة ضغط الحجية غير الملزمة للطلب الدعائي الذي محوره الصلاة على محمد وآل محمد.

ث- **الرموز الحدثية:** وهي التي تأخذ من الأحداث المرتبطة بالله رمزاً حجاجيا يُوظّف في الدعاء الشريف لوجود علاقة بين الحدث والله (عز وجل)، ومنه ما روي عن علي (عليه السلام) : " اللهم اجعلني من الذين ﴿**يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[٢]واجعلني على هدى منكم واجعلني من المهتدين، ولقنّي الكلمات التي لقنتها لآدم فتبت عليه إنك أنت التواب الرحيم "[٣].

الدعاء الشريف اتخذ من حدث (تلقين الله كلماتٍ لآدم) رمزاً، ومن التوبة والغفران مرموزاً إليه، وهذا الحدث هو وسيلة العبد لله (عز وجل) وهو موظف في الطلب الدعائي وهو طلب التوبة.

إذا انتقلنا إلى بحث **الترتيبات المزدوجة** فسنجد تلك الترتيبات تمتلك من الخصوصية التركيبية ما يجعلها تختلف في تكوينها بالخطاب الدعائي عن الخطاب الآخر وسنفصل هذا في دعاء أمير المؤمنين (عليه السلام).

---

[١] إقبال الأعمال: ٤٥٦.

[٢] البقرة : من الآية ٣.

[٣] الدروع الواقية : ٢٢٢.

قال أمير المؤمنين(عليه السلام): "الحمد لله الذي لم يصبح بي ميتا ولا سقيما ولا مضروبا على عروقي بسوء، ولا مأخوذا بأسوأ عملي ، ولا مقطوعا دابري ولا مرتدا على ذنبي، ولا منكراً لربي، ولا مستوحشا من إيماني، ولا ملتبسا عقلي، ولا معذبا بعذاب الأمم من قبلي. أصبحت عبدا مملوكا ظالما لنفسي، لك الحجّة عليّ ولا حجّة لي، لا أستطيع أن آخذ إلا ما أعطيتني، ولا أتقي إلا ما وقيتني"[1].

يمكن أن نستخرج من الدعاء الشريف بنيتين فرعيتين من حجة الترتيبات المزدوجة ، الأولى تعتمد علاقة التعايش، والثانية التعاقب وفيما يأتي تفصيلهما:

أولاً: الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعايش: إن هذه الترتيبات في الخطاب الطبيعي والأدبي تختلف عنها في الخطاب الدعائي؛ لكون الأول يهدف في حجة الترتيبات المزدوجة المعتمدة على روابط التعايش تأكيد أفضلية محمول ذاتٍ ما على ذاتٍ أخرى، أما الثاني فيهدف التأكيد على أن الطلب الدعائي تكوّن على وفق المعيار الدعائي الذي يقضي بأن يكون الطالب محتاجاً لكمال المطلوب منه، وهذا مما يؤكد أفضلية المطلوب منه على الطالب، ولكن الدعاء الشريف يتعدى مرحلة إثبات أفضلية المطلوب منه، لكونه ينطلق من فرضية أنّ المطلوب منه غير محدود الكمالات، ومن ثم لا يمكن إحاطة تلك الكمالات في الإطار التعبيري، لذا يشتغل الدعاء على إثبات أنَّ كمالات العبد تتراوح ما بين الصفرية – أي العدد صفر (٠) - وما تحتها، ولا يكون لتلك الصفرية معنى إلا إذا قورنت باللامحدود، وذلك سيُثبِت أنه لا وجود لمحمول ذات الطالب مقابل محمول ذات المطلوب منه، ويتجلى ما سبق في الدعاء الشريف من خلال ما ستبينه قيمة أعمال ذات الطالب وهو (العبد) التي تتراوح ما بين الصفرية وما تحتها مقابل أعمال ذات المطلوب منه (عز اسمه):

أ- **المحمول الصفري لذات الطالب:** إنّ المتأمل في الدعاء الشريف يجد أن الله (عز وجل) هو شرط وجود أعمال العبد أو صفاته، أما العبد فهو ومحمولاته قيمتهما لا يتعديان سور الصفرية، والمحمولات هي: (لم يصبح بي ميتا) و(لا سقيما) و(لا مضروبا على عروقي بسوء) و(لا مأخوذا بأسوأ عملي) و(لا مقطوعا دابري) و(لا مرتدا على ذنبي) و(لا منكراً لربي) و(لا مستوحشا من إيماني) و(لا ملتبسا عقلي) و(لا معذبا بعذاب الأمم من قبلي)، ومما سبق يتضح دور الطالب (العبد) في تكوين الأعمال والصفات السابقة

[1] نهج البلاغة : ٣٥٩.

هو (العامل بغيره) فهو يحيى بالله، ويسلم بالله، ويهتدي بالله ..الخ ،فما له من محمولات منسوب إليه على وجه الاعتبار؛ لكون الله هو العامل الحقيقي لما سبق.

ب- **المحمول تحت الصفري لذات الطالب:** إذا عددنا المحمولات الصفرية السابقة هي كمالات موجودة ولكنها مشروطة بوجود رب الحامل، عندها تفقد الكمالات قيمتها، فضلاً عن أنَّ مقارنتها بكمالات اللامحدود يزيد المحمول فقراً، فعلى الرغم من الوجود الواقعي لكمالات العبد لكنها دخلت في سواد العدمية، فما بالك بأن يكون المحمول نقصاً عندما يذكر الدعاء الشريف ظلم العبد لنفسه في قوله " أصبحت عبدا مملوكا ظالما لنفسي" فهذا يدخل العبد في المستوى التحتي للصفر.

وبذلك يتضح أن محمول ذات الطالب لا وجود لها مقابل محمول ذات المطلوب منه، وهذا التفاوت بالكمالات سيوظف حجاجياً في الدعاء الشريف ليكون داعما لطلب العبد من ربه.

ثانياً: الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب: أثبتنا سابقاً أن محمول ذات الطالب لا يعد شيئاً إن قيس بمحمول ذات المطلوب منه، وهذا إن دل على شيء فإنّما يدلُّ على أن الحامل المطلوب منه لا شك من تفوقه النوعي على الحامل الطالب، وعليه فأنّ الدعاء الشريف يتشكل على التفوق النوعي من الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب، وهذا التفوق النوعي أنتج نتيجة مدعومة بحجة الترتيبات المزدوجة وهي:" لك الحجّة عليّ ولا حجّة لي" التي تتماهى مع قوله (ﷻ): ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾[1]، أما بنية التفضيل النوعي في الدعاء فهي تعتمد إظهار شدة التباين في الكمالات بين العبد وربه وهذا ما أثبته محملا الطالب والمطلوب منه كما أسلفنا.

مما سبق يتضح من تطبيقنا للروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة في الخطاب الدعائي أن الأولى أخذت أشكال عدة، وسوّغت تلك الأشكال من الرموز في إطار المتتالية الحاوية للرمز، ليكون الرمز حجة في الدعاء الشريف، وتنقسم الرموز المستعملة في أدعيتهم (عليهم السلام) على قسمين الأول: رموز الله (ﷻ) لذاته، وبدورها تنقسم على الرمز الأعظم، والرموز العظيمة التي تنقسم أيضا على الرموز الأم والرموز الفرعية، أما القسم الثاني: فرموز الله (ﷻ) في خلقه التي

[1] الأنعام: من الآية ١٤٩.

تنقسم على رموز شخصية وزمانية ومكانية وحدثية.

أما الترتيبات المزدوجة فوجدنا بنيتين من الترتيبات في أدعيتهم (عليهم السلام) تعتمد الأولى علاقة التعايش، والثانية التعاقب، أما الأولى فثبت أن لا وجود لمحمول ذات الطالب مقابل محمول ذات المطلوب منه، وقيمة أعمال ذات الطالب تتراوح ما بين أولا: الصفرية، التي نجد فيها أن الله (ﷻ) هو شرط وجود أعمال العبد أو صفاته، أما العبد فهو ومحمولاته قيمتهما لا يتعديان سور الصفرية، وثانيا: تحت الصفرية، وهي أن يكون المحمول نقصاً عندما يذكر الدعاء ظلم العبد لنفسه يدخل العبد في المستوى التحتي للصفر. أما الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب، فالتفوق النوعي للحامل المطلوب منه على الحامل الطالب، تشكل على التفوق النوعي من الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب، وهذا التفوق النوعي أنتج نتيجة مدعومة بحجة الترتيبات المزدوجة وهي:" لك الحجّة عليّ ولا حجّة لي".

الفصل الثالث

الحجج المؤسسة لبنية الواقع في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

المبحث الأول: الشاهد والمثال

المبحث الثاني: القدوة والقدوة المضادة

المبحث الثالث: التناسب والاستعارة

توطئة:

عرفنا سابقاً أنه متى ما كانت هناك علاقات بين عناصر مقبولة عند المخاطَب، واستعملها المخاطِب بوصفها نقطة انطلاق لحجته باتجاهٍ ما ليقنع به المخاطَب فإننا نتحدث عن الحجج المؤسسة على بنية الواقع[١]. أما إذا أنشأ المخاطِب روابطَ بين العناصر ليبلور واقعاً جديداً يُؤَكِّد به تفاعل المخاطِب واقتناعه فهذا يعني أنَّنا في إطار الحجج المؤسسة لبنية الواقع[٢].

إنَّ المخاطِب الذي يتبنى عملية التأسيس لبنية الواقع الجديد يحتم عليه مراعاة أن تكون الروابط ملائمة، وأن لا يكون لتلك الروابط أثر في فشل التواصل لعدم إقناعها المخاطَب، فعملية التأسيس تربط بين ما يقبله المخاطَب من عناصر وما يقترحه المخاطِب من آراء وبذلك يظهر لنا الواقع الجديد - الذي كونته الحجة المؤسسة للواقع- المختلف عن سوابقه من الحجج المنتجة للإقناع – الحجج شبه المنطقية والحجج القائمة على بنية الواقع- فنحن نتحدث عن حجج منتجة للمعرفة[٣].

يقسم بيرلمان الحجج المؤسسة لبنية الواقع على قسمين الأول، تأسيس الواقع بوساطة الحالات الخاصة التي تشمل (الشاهد – أو المثل- والمثال - أو التبيين- والقدوة – أو الأنموذج- والقدوة المضادة) أما القسم الثاني، فهو الاستدلال بوساطة التمثيل ويشمل (المماثلة – أو التناسب أو التمثيل – والاستعارة – أو الكناية-)[٤].

---

[١] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٧١.

[٢] ينظر: تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف انموذجاً (رسالة ماجستير)، ٦٣.

[٣] ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ، ٥٢.

[٤] ينظر: م . ن : ٥٢ ، و في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات : ٥٤-٦١، ونظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٣-٩٥.

المبحث الأول

الشاهد والمثال

الشاهد والمثال

الشاهد (L`exemple):

هو الدّاعم والمكرس لقاعدة خاصة حصل الخلاف عليها[١]، من خلال تجسيد الشاهد لنظام متفق عليه تنطوي تحته القاعدة الخاصة المختلف عليها، فيبحث عمّا تكشفه حالة خاصة من نظام متفقٍ عليه ليحصل الدعم للقاعدة الخاصة المختلف عليها[٢]، وبهذا يكون الشاهد متفقاً عليه وحجة على المخاطَب مع احراز عدم رفض المخاطب المسبق لفكرة أن أيَّ عنصر غير مرتبط بأية علاقة مع عنصرٍ آخر، وإلا سيفقد الشاهد تأثيره الحجاجي[٣] .

يعد أرسطو وبيرلمان الحجاجَ بالمثل شبيهاً بالاستدلال الاستقرائي فبهما يحصل انتقال "من حالة خاصة يقبلها المتلقي للتنقل بعد ذلك، إما من خلال التعميم، إلى قاعدة عامة تحوي الرأي المدافع عنه"[٤]، أو من خلال الانتقال المباشر من الحالة الخاصة إلى الرأي المدافع عنه ومثل ذلك " (زيد الملك جنح للطغيان لأنه طلب أن يكون له حرس خاص) هو قاعدة خاصة يؤتى لدعمها بمثل (ملكين سابقين هما عمرو والحارث فقد طلبا حرسا خاصا فأصبحا بواسطته طاغيين). في هذه الحالة نحن مررنا من حالة خاصة (زيد) إلى حالة خاصة أيضا هي (عمر والحارث) وهو ما يسميه بيرلمان بالحجاج من الخاص إلى الخاص،... يمكن للمثل أن تبنى عليه قاعدة ... تكون عامة وتشكل قانونا وفي مثالنا السابق تكون القاعدة وهي من قبيل الضمير: (طلب الملوك حرسا إمارة جنوح للطّغيان)"[٥].

المثال (L`illustration):

يختلف الشاهد عن المثال في تناولهما لقاعدة ما، فالأول يُستعمل ليؤسس القاعدة والثاني ليبين القاعدة المعروفة والمسلم بها[٦]وذلك "بتقديم حالات خاصة توضح القول ذا الطابع العام، وتقوي حضور هذا القول في الذهن"[٧]، وعليه "ينبغي "ينبغي للمثال أن يستهدف المخيلة، في حين ينبغي أن تكون حقيقة الشاهد أكيدة وغير مجادل فيها. فطريقة وصف الحالة الخاصة مرهونة أساسا بالدور الذي يراد

---

١) ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ٥٤.
٢) ينظر : نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ٨٣.
٣) ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ٥٢-٥٣.
٤) م . ن : ٥٣.
٥) في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات : ٥٤.
٦) ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٤.
٧) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو الى اليوم: ٣٣٧.

لها أن تقوم به في الحجاج : هل تصلح لوضع قاعدة بفضل الاستقراء أم لإعطاء حضور ما؟"[١]

بما أن دور الشاهد هو التأسيس للقاعدة فسيجعله هذا الدور سابقا للقاعدة المؤسسة، أما المثال فما دام في طور التبيين والتوضيح فهذا سيؤخره بعد القاعدة ليقويها وينقلها من بعدها المجرد الى البعد المحسوس.[٢]

البعد التطبيقي للشاهد والمثال في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

عند بحثنا موضوع الشاهد والمثال في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام) نجد أنّ التقنيتين كلتيهما أُستعمِلَ في الأدعية، الآية القرآنية كشاهدٍ أو مثالٍ ينطلق من المخاطِب لإقناع المخاطَب بوساطة (الشاهد والمثال) بأنَّ الأول له حق في استجابة الدعاء غير أن هذه الأحقية لا تصل إلى درجة الإلزام بل هي في محيط الإقناع الحجاجي لا غير لما أسلفناه من خصوصية المخاطَب وهو الله (عَزَّوَجَلَّ) الذي لا يحق عليه الحق، ونجد من أمثلة الشاهد والمثال في أدعيتهم ما يأتي:

روي عن إمام المتقين علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه كان يدعو ويقول: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۞ قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ۞ مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ۞ وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ۞ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآَبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا**﴾[٣]، ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آَللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ۞ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۞ أَمَّنْ يُجِيبُ**

[١] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٤ -٨٥.
[٢] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات : ٥٥.
[٣] الكهف : ١- ٥.

الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ۞ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۞ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾... الحمد لله الغفور الغفّار، الودود التوّاب الوهّاب الكبير، السميع البصير العليم، الصمد، الحيّ القيوم ... غافر الذّنب، وقابل التوب، ملك الملوك، عالم الغيب والشهادة، الدائم الكريم، ربَ العالمين"[1].

يمكن أن نقسم الدعاء الشريف على قسمين، الأول: هو الآيات القرآنية التي شكلت بنية الشاهد الدّاعمة والمكرسة للقاعدة الخاصة المختلف عليها، ويتم دعم تلك القاعدة بوساطة ما يملكه النص القرآني من حجية غير ملزمة للمخاطَب، ولا يعني الاختلاف في القاعدة أن هناك شكّاً من المخاطَب بما هو ثابت له لا سيما أنَّ المخاطَب: ﴿**عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾[2]، لكن المخاطِب استعمل الشاهد مجازاً لتتم الحجة غير الملزمة على المخاطَب ويتحقق الغرض الدعائي . أما القسم الثاني: فهو نص العبد الذي يحوي في طياتهِ القاعدة التي تم إثباتها في النص الأول .

عند استقرائنا القسمين في الدعاء الشريف نجد أنَّ الأول أثبت قاعدة كامنة فيه وهي (أن كل حمد من متفضل عليه إلى متفضل متصف بكمال يفيض منه الفضل) وهذه القاعدة تتمثل في الشاهد بإبراز أربع صفات كمالية للمتفضل هي (الحياة ، والعلم ، والقدرة، والرحمة)، وأُثبتَت تلك الكمالات بمستويين حجاجيين :

١- **حجية القرآن الكريم:** بما إن القرآن هو قول الله (ﷻ) وهو الكامل المطلق ومفيض الكمالات، فهو حجة، فأثبت المخاطِب بقول القرآن الكريم: ﴿**وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾، علم الله (ﷻ) بعباده المصطفين ورحمته؛ لأنه اصطفاهم ليكونوا رحمة الله على العالمين، ومصداق رحمة الاصطفاء هو النبي الأكرم (ﷺ) الذي قال فيه (ﷻ): ﴿**وَمَا**

[1] الدروع الواقية: ١٧٤- ١٧٦،والآيات القرآنية من سورة النمل: من الآية ٥٩- ٦٥.
[2] الحج: من الآية ٥٢.

أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1]، أما قوله (ﷻ): ﴿**أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ**﴾ و ﴿**وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ**﴾، تثبت الآيتان الكريمتان العلم والرحمة اللذين بهما يكشف الله (ﷻ) السوء عن عباده، ويجعل عباده خلفاء في الأرض. أما قوله: ﴿**أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ**﴾، فيثبت الحياة والقدرة اللتين بهما اكتسب الخلق وجوده وحياته. أما قوله (ﷻ): ﴿**لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**﴾، فتصرح بعلم الله (ﷻ) للغيب ونفي هذه الصفة عن غيره (ﷻ).

٢- **حجية الاستقراء:** إنَّ هذه الحجة ليست نافية لما أوردناه عن حجية القرآن بل هي مؤكدة ومضافة لها فقوله: ﴿**أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ... كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا**﴾، له حجية قدسية من القرآن الكريم وحجية علمية من بعدها الاستقرائي، فبالاستقراء يثبت (عدم عوج القرآن وما يحمله ذلك الكتاب العظيم من قيمة وإنذار وتبشير لعباد الله (ﷻ) وتكذيب للذين يقولون ﴿**اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا**﴾) وهذا يؤكد علم الله (ﷻ) وقدرته ورحمته فبهذه الصفات كَمُلَ القرآن وبَعُدَ عنه الاعوجاج وبَشَّرَ المؤمنين وأَنْذَرَ المشركين. أما قوله: ﴿**يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**﴾، فهو مثبت استقرائياً بأن الرزق يأتي من ناحيتي السماء والأرض، ويؤكد النتيجة السابقة قوله (ﷻ) اللاحق: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**﴾، أما قوله (ﷻ): ﴿**أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ**

[1] الأنبياء : ١٠٧.

لَا يَعْلَمُونَ﴾، فهو عرض لجوهر الفيض الإلهي الذي يثبت لوازمه من حياة وعلم وقدرة ورحمة للذات المفيضة (عز اسمها) وتكمل في هذا السياق ماهية الفيض بقوله (ﷻ): ﴿**يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾، فبهذا يرسَمُ لنا لوحة عناصرها مثبتة بالاستقراء العلمي.

أما نص المخاطِب فيحوي في طياتهِ القاعدة التي تم إثباتها في الشاهد فيبرز أربع صفات كمالية للمتفضل هي (الحياة ، والعلم ، والقدرة، والرحمة)، وتكون هذه الصفات مصداقاً متجلياً من القاعدة التي أثبتها الشاهد .

ومما روي أيضا عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال" اللهم إنك قلت في محكم كتابك المنزل على نبيك المرسل صلى الله عليه وآله، وقولك الحق كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون وبالأسحار هم يستغفرون[1]، وأنا استغفرك وأتوب إليك، ثم قلت تباركت وتعاليت ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم[2] وأنا استغفرك وأتوب إليك"[3].

الدعاء الشريف يحوي شاهدين من القرآن الكريم الأول:" قليلاً من الليل ما يهجعون وبالأسحار هم يستغفرون" والثاني" ثم قلت تباركت وتعاليت ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم "، ويؤسس الشاهدان لقاعدتين متعلقتين بـ:

١- **المستغفر:** (إنَّ الاستغفار صفة المتقين، والمتقون لهم الجنة)، وما أكد ذلك : ذكرعمل الاستغفار في قوله (ﷻ): ﴿**وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾[4]، وهذا العمل هو ما سيُسهِم في تشكيل هوية المتقين الذين بشرهم الله (ﷻ) من قبل بالجنة في قوله: ﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ**﴾[5].

---

[1] الذاريات: ١٧- ١٨.
[2] البقرة : ١٩٩.
[3] البلد الأمين والدرع الحصين: ٦٥.
[4] الذاريات: ١٨.
[5] الذاريات: ١٥.

الشاهد والمثال

٢- **المستغفرمنه:** (إنَّ المستغفر منه متصفٌ بالغفران والرحمة) وما يؤكد ذلك قول الشاهد الثاني "ان الله غفور رحيم " وقوله (ﷻ): ﴿**أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[١].

إنَّ الشاهدين السابقين وظفهما المخاطِب ليؤكد أنَّ ما أسسه من قواعد متفق عليها في الشاهد هي ثابتة في قول المخاطِب "وأنا استغفرك وأتوب إليك" ومن ذلك يخدم غرض الدعاء وهو اقناع المخاطَب بالاستجابة لدعائه.

أما المثال فقد تجلى في قول أمير المؤمنين(عليه السلام): "سبحان الذي في السماء عرشه، سبحان الذي في الأرض بطشه، سبحان الذي في البرِّ والبحر سبيله، سبحان الذي في السماء سطوته، سبحان الذي في القبور قضاؤه، سبحان الذي لا يموت، سبحان الله حين تمسون وحين تصبحون، سبحان من في الجنة رحمته، سبحان الذي في النار نقمته، سبحان الذي لا مَنجى منه إلا إليه، ﴿**فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۞ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ۞ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ**﴾"[٢].

يتطرق الدعاء الشريف إلى تسبيح العبد لربه مظهرا مكامن عظمة الله (ﷻ) وقدرته في ثلاثة مستويات :

١- **مستوى السيطرة :** ويتجلى في قوله" الذي في السماء عرشه"، و"الذي في الأرض بطشه" و" الذي في السماء سطوته" و**"** الذي لا يموت".

٢- **مستوى العدل:** ويتجلى في قوله "الذي في البرِّ والبحر سبيله" و"الذي في القبور قضاؤه" و"سبحان الذي في النار نقمته".

٣- **مستوى الرحمة:** ويتجلى في قوله " سبحان من في الجنة رحمته" و" سبحان الله حين تمسون وحين تصبحون" و"الذي لا مَنجى منه إلا إليه".

---

[١] **المائدة : ٧٤.**

[٢] **الدروع الواقية : ١٩٩-٢٠٠ ، والآيات من سورة الروم: ١٧-١٩.**

أما متوالية المثال فهي قوله (ﷻ): ﴿**فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۞ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ۞ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ**﴾[1]، ويمكن تقسيمها على بنيتين:

١- **البنية التوكيدية:** وهي التي تؤكد مظاهر عظمة الله وقدرته (ﷻ) من خلال التكرار كما في قوله: ﴿**فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ**﴾ فهذا الملفوظ يؤكد مستوى الرحمة من خلال تكراره في المتواليتين المخاطِب والمثال.

وأيضا ما يؤكد مظاهر عظمة الله (ﷻ) وقدرته من خلال إضافة مستوى رابع يضاف للمستويات السابقة في متوالية المخاطِب ويمكن تسميته بمستوى الحكمة، فقوله: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ**﴾، يؤكد حكمة الله (ﷻ) التي لا يحيط بها من هو قاصر ومحتاج لربه وهذا مظهرٌ من مظاهر عظمته (ﷻ).

٢- **البنية العملية:** فمتوالية المثال تضم بعداً عمليا للعبد، وهو لازم من لوازم ما أثبت من مظاهر العظمة والقدرة لله (ﷻ)، ويتجلى مظهر العمل من خلال الحمد للذات الإلهية (عز اسمها) في قوله: ﴿**وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ**﴾.

يتضح مما سبق أنَّ تقنيّتي الشاهد والمثال استعملهما أصحاب الكساء (عليهم السلام) في أدعيتهم المباركة، بوصفها وسيلة للوصول إلى إقناع المخاطَب - الله (ﷻ) - باستحقاق العبد للاستجابة من ربه، وهذا مما يفلت من قبضة الإلزام ليبقى في محيط الإقناع، وكان مرتكز التقنيتين هو الآيات القرآنية اللواتي وظفت كشاهد يؤسس لقواعد تخدم عملية الإقناع، فوجدنا أن الشاهد أسس لقاعدة (أن كل حمد من متفضل عليه إلى متفضل متصف بكمال يفيض منه الفضل) وهذه القاعدة أبرزت

[1] الروم: ١٧-١٩.

الشاهد والمثال

أربع صفات كمالية للمتفضل هي (الحياة ، والعلم ، والقدرة، والرحمة)، وكان نص المخاطِب يحوي في طياتهِ القاعدة التي تم إثباتها في الشاهد والصفات الكمالية للمتفضل، ومما وجدناه أيضاً أن الشاهد قد أسس لقاعدة متعلقة بالمستغفر وأخرى بالمستغفرمنه ووظفهما المخاطِب ليؤكد أنَّ ما أسسه من قواعد متفق عليها في الشاهد، هي ثابتة في قول المخاطِب، أما المثال فقد وجدنا أن النص الدعائي أظهر مكامن عظمة الله (ﷻ) وقدرته في ثلاثة مستويات، (السيطرة، والعدل، والرحمة) ومتوالية المثال هي متممة للمستويات البارزة في نص المخاطِب وتكون على بنيتين، (التوكيدية، والعملية) وبتلك البنيتين وظِّفَ المثال ليأخذ دوره الحجاجي في الإقناع.

المبحث الثاني

القدرة والقدرة المضادة

توطئة:

أخذنا سابقا حالات خاصة استُعملت حجاجياً على شكل شاهد أو مثال، أما الآن فدراستنا للقدوة والقدوة المضادة لا تختلف عن سابقتها لكونها من الحالات الخاصة لكن ما يميز القدوة والقدوة المضادة هو أخذ "قيمة الشّخص المعترف بها مسبقا - سواء كانت قيمة متعالية أو متدنية - يمكن أن تكون مقدمة تستنتج منها نتيجة تدعو إلى سبيل من السبل"[١]، أو الانفصال عن سبيل من السبل.

القدوة (Le modele):

هناك حالات خاصة يمكن أن نقدمها " كقدوة يحتذى بها . غير أننا لا نقتدي سوى بمن هم أهلٌ لذلك، أي هؤلاء الذين نعجب بهم والذين يتوفرون على سلطة أو صيت اجتماعي يعود إلى كفاءتهم أو وظائفهم أو إلى صفّهم الاجتماعي"[٢]، وبذلك يأخذ شكل المثال الذي يكون معياراً للاتباع[٣].

إنَّ ما يوفره كائن القدوة "يصلح على صعيد السلوك لا لتأسيس قاعدة عامة أو دعمها فحسب وإنّما يصلح كذلك للحض على عمل ما اقتداء به ومحاكاة له ونسجا على منواله وإن بطريقة غير موفقة تمام التوفيق"[٤]، ولا تصلح القدوة للحجاج مالم يحرز المخاطِب قبول المخاطَب للقيمة التي يمثلها القدوة[٥].

بما أن القدوة سيكون معياراً لسلوكيات من يتخذ منه حجة له ويقتدي به في أعماله فهذا يجعل من القدوة ملزما بأن "يسهر على تلميع صورته، ذلك أنّ انحرافا واحداً قد يستخدم تبريراً لعشرات الانحرافات من قبل غيره"[٦].

القدوة المضادة (L'antimodeie):

هو القدوة الذي تشكل أعماله حجة لتجنبها لا للاقتداء بها، فيكون "الحض لا على الاقتداء بطبيعة الحال وإنّما على الانفصال عن الشخص الذي يمثل عكس النموذج"[٧] ، فكل سلوك صادر عن القدوة المضادة لا يكون حجة للسعي إلى تجنب ذلك العمل فحسب، بل سيكره كل ما يصدر عنه وإن صدر عنه جنوح إلى السلم فذلك سيكون حجة للجنوح إلى الحرب، ويمكن تمثيل الشيطان بالقدوة المضادة فما

---

[١] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥٥.
[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٦.
[٣] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج، ٥٤.
[٤] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥٥.
[٥] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج، ٥٤.
[٦] في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٥٦.
[٧] م. ن : ٥٦ .

يصدر عنه من فعل أو قول سيكون مدعاة للابتعاد عنه، فهوالقدوة المضاد للقدوة المطلقة - الله (ﷻ) - فمن تمسك بما أمر الله (ﷻ) به سيكون عمله كافيا لنجاته[١].

البعد التطبيقي للقدوة والقدوة المضادة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

في الفصول والمباحث السابقة وجدنا اختلافاً بين الخطاب الدعائي مع أي خطاب آخر، وراعينا ذلك في التحليل للحجج الدعائية، ولعله لا يختلف مبحث القدوة والقدوة المضادة عمّا سبق في كونه مختلفاً في الخطاب الدعائي عن الخطابات الأُخر، ويمكن ملاحظة أركان المتوالية جميعها في حجة القدوة والقدوة المضادة في الخطاب الدعائي، إذ لها أبعاد مختلفة عن الخطابات الأُخر وأكثر ما يمكن ملاحظته من اختلاف يكمن في أنَّ شخصية القدوة هو المخاطَب نفسه، في حين تأخذ شخصية القدوة المضادة ذات المخاطِب وذوات أُخر.

ومن ذلك ما روي عن النبي محمد (ﷺ) أنه قال في يوم حنين: "بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن أشهد أن الله على كل شيء قدير وأنَّ الله قد أحاط بكل شيء علما اللهم إني أعوذ بك من شر نفسي ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها إنّ ربي على صراطٍ مستقيم"[٢].

إنَّ الدعاء الشريف يُشكل في متواليته حجة القدوة والقدوة المضادة، أما شخصية القدوة فهو المخاطَب نفسه، في حين شخصية القدودة المضادة تأخذ ذات المخاطِب وذوات أُخر كالدواب.

بما إنَّ القدوة والمخاطَب هو الله (ﷻ) فلا بد من مراعاة جانبين:

أولا: عدم التناقض: فلا يمكن رسم الصورة على أن المخاطِب احتج على المخاطَب بقدوة هي مقبولة عنده لكي تكون أفعال القدوة حجة على المخاطِب، فيُفهم من ذلك أن ذات المخاطَب تتناقض بجانبها العلمي والعملي عن ذات القدوة، فيلزم عندها أن تكون القدوة ردماً لفجوة عدم التوافق بين الذاتين، فمؤدى ذلك هو تناقض في سنن الذات الإلهية، والله (ﷻ) منزه عن ذلك وما يؤكد ذلك قوله (ﷻ): ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**﴾[٣].

---

[١] ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان : ٨٦.
[٢] مهج الدعوات ومنهج العبادات : ٩٦-٩٧.
[٣] الفتح : ٢٣.

ثانيا: الزامية الحجة: لا يختلف هذا عمَّا أوردناه في المباحث السابقة من أن الحجة المعطاة من المخاطِب (العبد) إلى المخاطَب (الله (ﷻ)) غير ملزمة للمخاطَب، فللمخاطَب الحجة البالغة فقال (عز من قال): ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾[1].

أما إذا عدنا إلى الخطاب الدعائي، فنجد أن المخاطِب احتَجَّ على المخاطَب بالقدوة ويمكن أن نرى هذه المتولية اكتسبت حجيتها من ثلاثة أوجه:

١-**الوجه الإلزامي:** إنَّ فعل التوكل الذي يعني "الاطمئنان وتفويض الأمور إلى الله القادر المتعال"[2]، قد أمر به (ﷻ) واكتسب حجيته والزامه من خارج السياق الدعائي من قوله (ﷻ): ﴿**قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[3]، وبما أن القدوة أمر بالتوكل والمخاطَب عمل به فهذا سيكون متِمًّا للحجة – الحجة غير الملزمة – فالتوكل ملزم بغض النظر عن كونه مقنعا أم لا.

٢- **الوجه الإقناعي بالفهم التجريبي:** نجد في المتوالية ملفوظين يبينان ماهية عمل القدوة التي تتصف بالجلال والكمال لنصل إلى درجة الاقتناع بلزوم عمل التوكل فقوله: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"، وقوله أيضا: "إنَّ الله قد أحاط بكل شيء علما" يبينان مظاهر القدرة والعظمة في عمل القدوة، وهما وجهتان إقناعيتان تجريبيتان لصحة اتباع هذا العمل بغض النظر عن السياقت الأُخر، فبما أن عمل القدوة يتصف بالجلال والكمال فهو يستحق التوكل على عامله، عندها سيكون عمل المخاطِب في التوكل على القدوة العامل بهذا العمل الكامل حجة.

٣- **الوجه الإقناعي بالفهم العقلي:** إن الدعاء الشريف يرسم لنا صورة عقلية عن القدوة فقول المخاطِب: "إنّ ربي على صراطٍ مستقيم" هو نتيجة عقلية لصفات الرب الكمالية التي من لوازمها أن يكون الرب المعبود على صراطٍ مستقيم، ولكن هذه النتيجة العقلية لم تبتعد عن النقل المقدس، فهي مثال

---

[1] الأنعام: من الآية ١٤٩.
[2] سيماء الصالحين: ٣١٣.
[3] التوبة: ٥١.

حجاجي يثبت مظاهر الكمال الإلهي ويتماهى بقول الله (ﷻ): ﴿**إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[١].

أما القسم الثاني من الدعاء الشريف فيجسد القدوة المضادة التي تمثلت في قوله: "اللهم إني أعوذ بك من شر نفسي ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها" نجد أنَّ القدوة المضادة أخذت حدَّ القدوة السيئة التي يحاول المخاطِب الانفصال عنها بوساطة الاستعاذة التي ستؤمن بدورها اتصال المخاطِب بالقدوة الحسنة من جهة، واعتصام المخاطِب واحترازه من شرِّ القدوة المضادة بالالتجاء إلى من يدفعها عنه وهو القدوة من جهة أخرى[٢].

عندما استعاذ المخاطِب بالقدوة من القدوة المضادة كان متكئاً على أمر القدوة في لزوم الاستعاذة به من شرِّ مخلوقاته، وتمثل ذلك بقوله (ﷻ): ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۞ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ**﴾[٣]، وكل شيء هو من مخلوقاته ودال على وحدانيته: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[٤]، لكن الدعاء الشريف اقتصر على صنفين من المخلوقات:

الأول: النفس، وهي مخلوق من مخلوقات الله (ﷻ)، تكتسب هويتها مما يلهمها الله (ﷻ) من فجورٍ وتقوى فقال (عز اسمه): ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٥]، فالآية الكريمة تثبت امكانية فجور النفس، ويصل بالنفس أن تأمر بالسوء فقال (ﷻ): ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[٦]، نفهم من الآية الكريمة "أن هناك عاملا آخر غير الشيطان قد يكون دافعا نحو المعصية، وارتكاب الذنب وهو عامل داخلي، وما هو إلا النفس الأمارة بالسوء كما يصفها القرآن الكريم"[٧]، عندها نفهم سبب رغبة المخاطِب في الانفصال عن القدوة المضادة وهي النفس الشريرة، من خلال اتصاله بالقدوة بوساطة الاستعاذة.

---

[١] هود : من الآية ٥٦.
[٢] ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢٠ / ٤٥٤.
[٣] الفلق : ١-٢.
[٤] الرعد : من الآية ١٦.
[٥] الشمس : ٧- ٨.
[٦] يوسف : ٥٣.
[٧] بحوث في النبوة الخاصة يوسف الصديق رؤية قرآنية: ٨٩.

الثاني: الدواب، يذكر الدعاء الشريف كلمة دابة في قوله: "ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها" وتشير تلك الكلمة إلى اسم جنس جامع "كل حيوان يدب على الأرض"[١]، ويشير آية الله الشيخ محمد جواد مغنية في تفسيره لقوله (ﷻ): ﴿**إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٢]، إلى أن لفظة دابة تُدخِل في دلالتها الإنسان الذي بدوره سيأخذ الله (ﷻ) بناصيته، لكن من دون أن يُفقِده اختياره[٣]، وعليه فأن المخاطِب يبحث عن الانفصال من البعد الشرير من الدابة التي أخذت شكل القدوة المضادة مستعينا بالقدوة التي يتصل بها بوساطة الاستعاذة.

ومما روي أيضاً عن النبي (ﷺ) أنه كان يدعو في الأول من محرم ويقول: "اللهم أنت الإله القديم وهذه سَنَةٌ جديدةٌ فأسألك فيها العصمة من الشيطان والقوة على هذه النفس الأمّارة بالسوء"[٤].

الدعاء الشريف يشتمل على قدوتين مضادتين الأولى الشيطان، والثانية النفس الأمارة بالسوء، فاستعصم المخاطِب الذي هو العبد بالمخاطَب الذي هو الله (ﷻ)، وذكر المخاطِب حجة عقلية لصحة من استعصم به وهو دليل الحدوث، الذي أثبت به ان الله (ﷻ) قديم وغيره حادث وكل حادث محتاج علة لحدوثه والله علة العلل، فهو القادر على صرف القدوتين المضادتين عمّن اعتصم به، فما خاب من اعتصم به وقد أثبت الله (ﷻ) لنفسه العصمة المطلقة فقال: ﴿**قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا**﴾[٥].

ومما روي أيضاً عن الامام علي بن أبي طالب (عليه السلام) أنه قال في دعائه: "إلهي أسألك مسألة من يعرفك كنه معرفتك من كل خير ينبغي للمؤمن ان يسلكه، وأعوذ بك من كل شر وفتنة أعذت بها أحبّاءك من خلقك، إنك على كل شيء قدير.

---

[١] الميزان في تفسير القرآن : ٧ /٧٣.
[٢] هود : ٥٦.
[٣] ينظر: التفسير الكاشف: ٤/ ٢٤١.
[٤] إقبال الأعمال : ٢٧.
[٥] الأحزاب: ١٧.

إلهي أسألك مسألة المسكين الذي قد تحيّر في رجاه، فلا يجد ملجأ ولا مسندا يصل إليك، ولا يستدل به عليك إلا بك وبأركانك ومقاماتك التي لا تعطيل لها منك"[1].

في الدعاء الشريف مخاطَب ومخاطِب واحد يتنقل في ثلاث قدوات هم : (عارف الله كنه معرفته، وأحباء الله ، والمساكين):

١- عارف الله (ﷻ) كنه معرفته: المخاطِب جعل من العارف قدوته كي يصل في سؤاله لربه منزلة سؤال العارف، الذي سيتقبل منه أكثر من الجاهل لأن معرفته (ﷻ) هي أول الدين كما وصفها الامام علي (عليه السلام) في قوله "أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به"[2]، فقول الله (ﷻ): ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾[3]، الآية تأمر العبد بدعاء الله (ﷻ) فمن لم يعرف الله (ﷻ) فقد دعا غيره، وهنا تكمن أهمية دعاء العارفين.

٢- أحباء الله (ﷻ): جعل المخاطِب من أحباء الله (ﷻ) قدوته ليتدرع بدرعهم الذي حماهم الله به من شر الفتن.

٣- المسكين: من المفارق ان يكون المسكين قدوة وهو فاقد للكمال، وفي الوقت نفسه ليس قدوة مضادة على الرغم من اتصافه بصفات النقص.

قد يصح الكلام السابق ان نظرنا بأعيننا الحسية القاصرة، لكنَّ الكمال الحقيقي هو القرب من الله (ﷻ) وأقربنا منه (عز اسمه) ليس أغنانا ولا أقوانا ولا أحسننا نسباً، بل حدده (ﷻ) بقوله: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُم**﴾[4]، والدعاء الشريف يذكر مواصفات المسكين الذي لازمته الحيرة والالتجاء لله (ﷻ) حتى انطبق عليه قوله (ﷻ): ﴿**حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[5]، فعند ذلك يصل صوت

---

[1] بحار الأنوار(طبعة ١٩٨٣م) : ٩٤/ ٩٦.
[2] نهج البلاغة : ٤١.
[3] غافر : من الآية ٦٠.
[4] الحجرات : من الآية ١٣.
[5] التوبة : من الآية ١١٨.

صوت العبد بطون السماء ويجاب من لدن توّاب رحيم، فعندها يصبح المسكين هو الغني المغبوط على حصاده من رضا الله (ﷻ) وغفرانه .

ومما روي عن فاطمة (عليها السلام) أنها كانت تدعو للأمر المخوف "وأسألك باسمك العظيم الذي أمرت به إبراهيم عليه السلام أن يدعو به الطير فاجبته وباسمك العظيم الذي قلت للنارِ كوني برداً وسلاماً فكانت"[1].

بيّنا قبل قليل كيفية ورود الذات الإلهية بوصفها قدوة في المتوالية الحجاجية، وعرفنا أن الذات الإلهية لها الكمال المطلق، وأن لا إشكال في كون الله (ﷻ) يأتي ذكره في المتوالية كقدوة وكمخاطَب في الوقت نفسه، ولكن المشكلة تكمن في السؤال الآتي: هل يمكن ورود الذات الإلهية كمخاطَب في متوالية قدوتها غيره (ﷻ)؟ وإذا كان عمل القدوة ملزماً للمخاطَب - وإن كان الله (ﷻ) غير ملزم بحجة - فهل يكون عمل عبدٍ من عباد الله (ﷻ) ملزماً لله (ﷻ) – الالزام المجازي لكون الله (ﷻ)غير ملزم بحجة كما أسلفنا - ؟

وللإجابة على هذا الإشكال لابد من تَذَكُّر أنه لا تصلح القدوة للحجاج مالم يحرز المخاطِب قبول المخاطَب للقيمة التي يمثلها القدوة، فعندما تكون قيمة القدوة معترفاً بها من لدن المخاطَب فلا إشكال في ذلك.

أما موارد القدوة في الدعاء الشريف فتأتي في مسارين:

الأول: أن يكون القدوة هو إبراهيم (عليه السلام)، والمخاطِب هو العبد، والمخاطَب هو الله (ﷻ)، فالعبد يحاول سلكَ مسلك إبراهيم (عليه السلام) في دعائه لله (ﷻ).

الثاني: أن يكون القدوة هو الله (ﷻ)، والمخاطِب هو العبد، والمخاطَب هو الله (ﷻ)، فالعبد في هذا المسار لا يدخل في دورٍ استبدالي مع القدوة بل يريد الدخول في دورٍ استبدالي مع مفعول القدوة .

أما مسألة أن يكون إبراهيم (عليه السلام) وهو عبد من عباد الله (ﷻ) قدوة في متوالية حجاجية المخاطَب بها هو الله (ﷻ)، فمن الجائز ورود هذه الصيغة، لكون إبراهيم (عليه السلام) هو حجة الله (ﷻ) في أرضه فقال (ﷻ): ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**﴾[2]، فعمل إبراهيم (عليه السلام) لا يكون في عرض عمل الله (ﷻ) – أي مخالف لما يريده (ﷻ) - بل في طوله، والله (ﷻ) على صراطٍ مستقيم وأثبت ذلك لنفسه (عز

[1] مصباح المتهجد : ٢١٨.
[2] الأنعام : من الآية ٨٣.

اسمه) في قوله: ﴿**إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[1]، وكذلك أثبته لمجموعة من عباده فقال (ﷻ): ﴿**وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[2]، فالآية أدخلت مجموعة من الأنبياء والصالحين ومن ضمنهم إبراهيم (عليه السلام) في هداية الله (ﷻ) وصراطه المستقيم.

يتضح مما سبق أنَّ تقنية الحجاج بالقدوة والقدوة المضادة استُعمِلَت في الخطاب الدعائي، وكان الغالب في هذه الحجة أن تكون شخصية القدوة هو الله (ﷻ)، أو قد يكون عبدا من عباده كأن يكون نبيَّاً من الأنبياء كإبراهيم (عليه السلام) أو مسكيناً أو عارفا بالله (ﷻ) أو غيره، في حين كان أكبر ما يمثل القدوة المضادة هو الشيطان إذ أنه رأس أغلب الذنوب، وتبين لنا أن هناك ذنوباً تصدر من النفس حصراً أي من فعل النفس ولا دخل للشيطان بها، وهذا يجعل من النفس القدوة المضادة الثانية، وأيضا ما ورد في أدعيتهم أن الدواب ضمن القدوة المضادة.

وعرفنا أيضا أنَّه لا إشكال في ورود الله (ﷻ) بوصفه مخاطباً وقدوةً في الوقت نفسه مع إحراز عدم التناقض، وعدم الإلزام.

---

[1] هود :من الآية ٥٦.
[2] الأنعام : ٨٧.

المبحث الثالث

التناسب والاستعارة

توطئة:

يمكن قراءة مبحث التناسب والاستعارة من وجهة جمالية اسلوبية ويمكن أيضا قراءتهما قراءة حجاجية، فالتناسب عُرِّفَ على أنّه "معرفة علل ترتيب الأجزاء. بل لقد عرف بعضهم البلاغة بأنها التناسب أو حسن النظام المرادف له عند أهل الاختصاص"[١]. أما الاستعارة الأدبية فقد عرفها الجرجاني على أنّها "ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه نمط من القياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول؛ واستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"[٢]، فعلى الرغم من التشابه إلى حد ما لتعريفي الاستعارة والتناسب الأسلوبية مع تعريفهما الحجاجي إلا أنَّ الاختلاف الأكبر هو في البعد البراغماتي للتعريف الذي يؤدي لكشف الحجاج أو الأسلوب.

وسنبين فيما يأتي مفهومي التناسب والاستعارة الحجاجية :

التناسب (Metaphore):

يعد بيرلمان التناسب حجة من الحجج المؤسسة لبنية الواقع، ويخالف بها التقاليد الأدبية التي تعدها صورة أسلوبية[٣]، ولم تقتصرأهمية التناسب على الحجاج فقط، بل كان "نمطاً من الاستدلال خاصاً وضرورياً، عند بعض المفكرين كأفلاطون والقديس توما الإكويني مثلا، فهو عند مفكرين آخرين، كالتجريبيين ينحصر في الإثبات كمشبهة ضعيفة، يصلح لإيجاد الفرضيات، لكنه يجب أن يُقصَى من صياغة نتائج البحث العلمي"[٤].

تأتي صيغة التناسب في الخطاب الحجاجي في شكل يشبه الصيغة الرياضية المحض، غير أنه لا يأتي بمعادلات مؤكدة لعلاقتين، بل يثبت تشابه العلاقات.

ويمكننا أن نبين التناسب من خلال افتراض أن علاقة (أ) بالنسبة إلى (ب) هي مثل علاقة (ج) بالنسبة إلى (د)، وتسمى علاقة (أ – ب) "الثيمة"، وعلاقة (ج – د) "الحامل" ، ويأتي الحامل موضحا للثيمة بفضل ما نعرفه عنه - أي الحامل – من

---

[١] التناسب في سورة البقرة (رسالة ماجستير): ١٣.
[٢] أسرار البلاغة في علم البيان: ١٥.
[٣] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٥٦.
[٤] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٨٨.

أنه ينتمي لمجال مغاير لمجال الثيمة، وعلى وفق هذا عدَّ بيرلمان مبحث التناسب مبحثاً حجاجياً لا أنطلوجياً[١].

ويمكن استعمال بدل الأطراف الأربع ثلاثة أطراف لتعبر عن التناسب، من خلال استعمال احدها "في الثيمة وفي الحامل وفق الخطاطة التالية: (ب) بالنسبة الى (ج) مثل (أ) بالنسبة إلى (ب): (ان الرجل في عيون الرب صبياني مثلما الطفل في عيون الرجل)، حيث: (أ) هو الطفل و(ب) هو الرجل و(ج) هو الرب"[٢].

الاستعارة (Analogie):

يعرف بيرلمان الاستعارة بأنها "تناسب مكثف بفضل اتحاد الثيمة والحامل . فانطلاقاً من خطاطة التناسب: (أ) بالنسبة إلى (ب) مثل (ج) بالنسبة إلى (د)، ستأخذ الاستعارة"[٣]الشكل الآتي : "(أ = ج)"[٤].

يشترط بيرلمان لحجاجية الاستعارة "أن لا تكشف عن جميع عناصرها. ولذلك فإن أغنى الاستعارات هي تلك التي تحقق المطابقة بين العنصرين الأوليين الحامل والموضوع، (أي بين (أ) و(ج)) وتترك المتلقي تحقيق باقي عناصر المشابهة وتأويلها اعتمادا على السياق"[٥] .

ومثال ذلك قوله (ﷻ): ﴿**وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ**﴾[٦]، فيكون أصل الاستعارة من التناسب الآتي: الليل بالنسبة للنهار مثل الخروف بالنسبة لجلده، حيث: (أ – ب) مثل (ج – د)، أي (الليل – النهار) مثل (الخروف – جلده)، والاستعارة هي : (أ = ج) أو (الليل = الخروف) والله أعلم.

البعد التطبيقي للتناسب والاستعارة في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

في الخطاب الدعائي لا نجد تلك التركيبات الرياضية التفصيلية في التناسب والاستعارة ونجد أن كل تناسب في الدعاء في طياته استعارة والعكس صحيح، ولكن واجباتنا التحليلية حتمت علينا تفكيك الخطابات الدعائية، وتبيين الكتابة في

---

[١] ينظر: م . ن : ٨٨.
[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٩٠.
[٣] م . ن : ٩٢.
[٤] حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه: ١٣٠.
[٥] م . ن : ١٣١
[٦] يس : من الآية ٣٧.

درجة الصفر الخالية من المجازات، وهذا يستوجب في بعض الأحيان قليلاً أو كثيراً من التأويل بحسب المتوالية وتركيبها.

ومن ذلك ما روي عن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في دعاء الصباح: "اللهم يامن دلع لسان الصباح بنطق تبلُّجِه، وسرَّح قطع الليل المظلم بغياهب تلجلجه، وأتقن صنع الفلك الدّوار بمقادير تبرُّجه، وشعشع ضياء الشمس بنور تأججه"[1].

يتكون الدعاء الشريف من أربع متواليات تشكل كل متوالية تناسباً يحوي استعارات، تجتمع تلك المتواليات لتبين ماهية عملية الانتقال من الليل إلى الصباح، ويرسم الدعاء الشريف بتلك المجازات صورة متفجرة من المعاني التي اغتنى بها قليل الكلام عن كثيره.

ويمكن أن نبين سير التناسبات الدعائية بما يأتي:

١-**التناسب بين العمليات الإشراقية والنطقية:** في الدعاء الشريف: "يامن دلع لسان الصباح بنطق تبلُّجِه"، نجد تناسباً بين عمليتين تحدثان في الفم والصباح، ويمكن بيان جريان عملية التناسب من خلال:

الثيمة: الصباح يُخرج ضوءه.

الحامل: الفم يُخرج لسانه.

التناسب: نسبة تخريج **الصباح**^{أ} **لضوئه**^{ب} مثل نسبة تخريج **الفم**^{ج} **للسانه**^{د}.

الاستعارة: الصباح^{أ} = الفم^{ج}.

أما اذا انتقلنا الى قوله (بنطق تبلجه) فسنجد احتمالية تكون تناسبين:

الأول: هو تناسب (نطق) مع الصباح[2] إشارة من قوله (عز وجل): ﴿**وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ**﴾[3]، فعندها سيكون التناسب:

نسبة اشراق **الصباح**^{أ} **للضوء**^{ب} كنسبة نطق **اللسان**^{ج} **للكلام**^{د}.

---

[1] بحار الأنوار (طبعة ١٩٨٣م) : ٩٤ /٢٤٣.
[2] ينظر: شرح دعاء الصباح: ١٧.
[3] التكوير :١٨.

فالاستعارة هي: الصباح[أ] = اللسان[ج]، وقد حذف الصباح واللسان وبقي الدال عليهما وهو النطق ولوازمه الذي يزيح المتوالية للمجاز، أما ما يمسك حقيقة المتوالية فهو موضوع المتوالية الصباح.

أما إذا انتقلنا إلى قوله (تبلجه) وعرفنا أنَّ الهاء عائدة على اللسان[١]،أي ستكون بصيغة (تبلج اللسان) أي أشرق، فسنجد التناسب الآتي:

نسبة تبلج **الصباح[أ] ضوءاً[ب]**، كنسبة تحدث **اللسان[ج] كلاماً[د]**.

عندها ستكون الاستعارة: الصباح[أ] = اللسان[ج] وهنا أيضا حذف الصباح واللسان وبقي الدال عليهما وهو التبلج ولوازمه الذي يزيح المتوالية للمجاز، أما ما يمسك حقيقة المتوالية فهو موضوع المتوالية الصباح.

إن من اللافت في الاستعارتين هو أنَّ عملية التناسب تحدث بين ماهيتين مختلفتين، هما عمليتا النطق والإشراق، فالأولى لوازمها الصوت والثانية لوازمها الضوء، وهذا مما يغني التناسب والاستعارات الحجاجية في المجودة في المتوالية الدعائية.

١- **التناسب بين عمل الخالق وعمل الراعي:** في المقطع الثاني من الدعاء الشريف في قوله "وسرَّح قطع الليل المظلم بغياهب تلجلجه" نجد تناسباً بين عمل الله (ﷻ) وعمل عبده الراعي وهذا لا يعني المساواة بين الله (ﷻ) وعبده بقدر ما يريد أن يوصل المخاطِب فكرة "اندلاع نور الصبح، بعدما كان الكون يسرح في قطع من الليل المظلم"[٢]، فشبّه قطع الليل بقطع المواشي[٣]، وهنا يكمن التناسب وسنوضحه بالشكل الآتي:

الثيمة: الله (ﷻ) سرّح قطع الليل المظلم.

الحامل: الراعي سرّح قطع الغنم.

التناسب: نسبة تسريح **الله[أ] لقطع الليل[ب]** مثل نسبة تسريح **الراعي[ج] لقطع الغنم[د]**.

الاستعارة: الله[أ] = الراعي[ج][٤].

---

[١] ينظر: دعاء الصباح لإمام المتقين وقائد الغر المحجلين الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب : ٢٩.
[٢] شرح أدعية الإمام أمير المؤمنين: ١٥٥.
[٣] ينظر: شرح دعاء الصباح: ١٨.
[٤] لا يقصد به المساواة الحقيقية، بل أخذ تشابه نسبة التسريح بين فاعلي طرفي التناسب فقط.

التناسب والاستعارة

أما قوله : (بغياهب تلجلجه) فنجد احتمالية تناسبين:

الأول يتكون بين الليل والخيول السوداء فيكون بالشكل الآتي:

التناسب: نسبة **ظلمة**أ **الليل**ب مثل نسبة **غياهب**ج[1] **الخيول**د.

الاستعارة: ظلمةأ **= غياهب**ج وقد حذف الليل والخيول وبقي الدال عليهما وهو الغياهب ولوازمها التي تزيح المتوالية للمجاز، أما ما يمسك حقيقة المتوالية فهو موضوع المتوالية الليل.

أما قوله (تلجلجه)[2]، فإن كانت الهاء عائدة على الليل[3]، ستكون بصيغة (تلجلج الليل) وشكل التناسب سيكون على وفق الآتي:

نسبة تلجلج **الليل**أ **ظلمةً**ب، كنسبة تلجلج **اللسان**ج **كلاماً**د.

الاستعارة هي: الليلأ = اللسانج وهنا أيضا حذف الليل واللسان وبقي الدال عليهما وهو التلجلج ولوازمه الذي يزيح المتوالية للمجاز، أما ما يمسك حقيقة المتوالية فهو موضوع المتوالية الليل.

الاستعارتان الماضيتان أحدثتا عملية تناسب بين ماهيتين مختلفتين، هما عمليتا التردد في الكلام والظلمة، فالأولى لوازمها نواقص الصوت والثانية لوازمها نواقص الضوء، وهذا مما يغني التناسب والاستعارات الحجاجية في المجودة في المتوالية الدعائية.

٢- **التناسب بين تجمُّل الفلك وتجمُّل الوجه:** في هذا المقطع من الدعاء الشريف: "وأتقن صنع الفلك الدّوار بمقادير تبرُّجه[4] " نجد تناسباً بين تزيين الله (ﷻ) للفلك، وتزيين المرأة لوجهها ولا نريد من ذلك أن يلزمنا المساواة بين تزيين الله (ﷻ) وتزيين المرأة، بقدر ما هي أمثال للتعقل التي قال عنها (ﷻ): ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾[5] وعليه فالتناسب سيكون بالشكل الآتي:

---

[1] **الغياهب: الخيول الشديدة السواد، ينظر: لسان العرب: مادة (غهب).**

[2] **التلجلج : التردد في الكلام؛ لثقل اللسان أو دهشة أو خشية.**

[3] **ينظر: شرح دعاء الصباح ، ٢٠.**

[4] **التبرج: إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال كما في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: من الآية ٣٣).**

[5] **العنكبوت: ٤٣.**

التناسب: نسبة اتقان **الله**أ في تزيين **الفلك**ب كنسبة اتقان **المرأة**ج في تزيين **وجهها**د.

الاستعارة هي: اللهأ **= المرأة**ج [١]، وقد حذف لفظ الجلالة (الله (ﷻ)) و (المرأة) وبقي الدال عليهما وهو (تبرجه) ولوازمه التي تزيح المتوالية للمجاز، وما يبقي المتوالية في مجال الحقيقة هو موضوع المتوالية الفلك، أما الضمير في (تبرجه) فعائد على الفلك[٢]، ستكون بصيغة (تبرج الفلك) .

٣-**التناسب بين تأجج الشمس والنار:** لعل هذا التناسب لا يجمع بين قضيتين بعيدتين في المضمون ويكاد يكون التناسب مساواة ،ولعلي أنظر من خلال مكتسباتي الثقافية التي عبئني بها الزمان والمكان التي بوساطتها عرفت أن الشمس في حقيقتها جرمٌ ملتهب[٣]، ولكن لو تجردنا من تلك المكتسبات لوجدنا تناسباً بين تأجج النار والشمس، وسيكون بهذه الصيغة:

التناسب: نسبة تأجج **الشمس**أ **ضياءً**ب مثل نسبة تأجج **النار**ج **ضياءً**ج.

الاستعارة: الشمسب **=** النارج ، وتتم هذه الاستعارة حين يكون الضمير في (تأججه)[٤]عائداً على الشمس[٥]، وقد حذفت (الشمس، والنار) ووجد ما يدل يدل عليهما فيما يتشابه مع الاستعارات السالفة[٦].

وجدنا مما سبق أنَّ المخاطِب استعمل التناسب والاستعارة في خطابه للمخاطَب ليصل إلى اثبات قدرة المخاطَب ولطفه في تسيير الكون والفلك وإصباح الصباح من رحم الليل، وذلك سيكون معيننا حجاجيا للوصول إلى غرض الدعاء الرئيس وهو أن يشمل قدرة المخاطَب للمخاطِب الذي يختم دعاءه بغرضه الحجاجي ويقول: "اسمع ندائي واستجب دعائي وحقق بفضلك أملي ورجائي"[٧].

---

[١] لا يقصد به المساواة الحقيقية، ، بل أخذ تشابه نسبة التبرج بين فاعلي طرفي التناسب فقط .

[٢] ينظر: شرح دعاء الصباح ، ٢١.

[٣] ينظر: الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي: ٢٣ – ٢٤.

[٤] التأجج: تلهب النار.

[٥] ينظر: شرح دعاء الصباح، ٢٣.

[٦] للمزيد ينظر : بحار الأنوار(طبعة ١٩٨٣م) : ٩٤ / ٢٤٣- ٢٤٦، ومناجاة مولانا أمير المؤمنين: ٧٧-٩٢.

[٧] بحار الأنوار (طبعة ١٩٨٣م):٩٤/ ٢٤٦.

وروي أيضا عن الإمام علي (عليه السلام)انه قال: "ذاق طعم عذابها بمعصيته...ويناديك بلسان أهل توحيدك ... كيف يشتمل عليه زفيرها وأنت تعلم ضعفه ... أم كيف تزجره زبانيتها وهو يناديك يارَبَّه"[1].

في الدعاء الشريف أربعة تناسبات منتجات لأربع استعارات:

١- **التناسب بين احساس الألم وتذوق الطعم :** ففي قوله: "ذاق طعم عذابها بمعصيته" يناسب المخاطِب بين ألم العذاب وطعم الأكل، فبهذا التناسب تكون فعاليات الجلد بما حصل عليه من احاسيس مشابهة لأحاسيس اللسان في تذوقه، وهذا مما يصدم المتلقي ويحرك أحاسيسه ليوظف بالمحصلة النهائية حجاجيا للوصول إلى اقناع المخاطَب،ويمكن بيان التناسب بالشكل الآتي:

التناسب: نسبة تحسس **الجلد**[أ] **لألم**[ب] العذاب كنسبة تذوق **اللسان**[ج] **طعم**[د] الأكل.

الاستعارة: الجلد[أ] **= اللسان**[ج] ، هذه الاستعارة مستخرجة من معادلة التناسب ولكن الاستعارة الواردة في المتوالية، تختص بالمضاف، واكتفينا بالدور البياني للمضاف إليه لنبرز الاستعارة في هذه المتوالية المباركة.

٢- **التناسب بين الذات المغضوب عليها والذات المرضي عنها**: فقوله: "ويناديك بلسان أهل توحيدك"، يجعل من المذنب متماهياً مع الموحد وينادي ربه كما يفعل "الموحدون الذين لا يرون في مملكة الوجود غيره تعالى ديار‌اً، بل يرون في كل شيء ذاته وصفاته وأفعاله"[2]، فهذا التناسب يوظف حجاجيا ليحصل العبد على الرحمة من ربه ويأتي بالشكل الآتي:

التناسب: نسبة نداء **المذنب**[أ] **لربه**[ب] كنسبة نداء **الموحد**[ج] **لربه**[د]. التناسب هنا ثلاثي، فيشترك الملفوظان بمفعول واحد حقيقةً، وهو ربُّ المذنب والموحد (عزوجل).

أما الاستعارة فهي: المذنب[أ] = الموحد[ج].

٣- **التناسب بين لهيب جهنم وزفير الكائن الحي:** فقوله: "كيف يشتمل عليه زفيرها وأنت تعلم ضعفه"، يبين لنا تناسباً بين صفة من صفات الكائن الحي وهو الزفير، مع لهيب نار جهنم ، ولم يكن الدعاء الشريف بعيداً عن القرآن الكريم في إعطاء مواصفات الحياة والتعقل لنار جهنم حين قال (عزوجل): ﴿ **يَوْمَ**

---

[1] مصباح المتهجد : ٥٨٦.

[2] شرح دعاء كميل: ٢٤٦.

نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [1]، فمع فرضية أن جهنم ليست كائناً حياً[2]، فسيكون التناسب بالشكل الآتي:

التناسب: نسبة **لهيب جهنم**[أ] **للنار**[ب] كنسبة **زفير الأحياء**[ج] **للهواء**[د].

الاستعارة: لهيب جهنم[أ] = زفير الأحياء[ج] . أتت الاستعارة هنا لبيان ماهية من ماهيات جهنم المجهولة بنسبتها لماهية معروفة للإنسان وهي ماهية الزفير، وبذلك يتضح المجهول من نسبته للمعلوم.

٤- **التناسب بين المذنب والإبل:** في قوله: "أم كيف تزجره زبانيتها وهو يناديك يارَبَّه"، ففضلاً عن البعد التعذيبي لكلمات الدعاء فإنه من المحتمل وجود إشارة لبعد تحقيري يقوم به (الزبانية) وهم خزان النار للعبد المذنب، ويمكن توضيحه بالشكل الآتي:

التناسب:نسبة ضرب **العبد**[أ] المذنب **من الزبانية**[ب] كنسبة زجر **الإبل**[ج] **من الرجل**[د].

أما الاستعارة: العبد[أ] = الإبل[ج]. فعند متابعتنا للفظة (زجر) في المعاجم العربية تبين لنا انها تشمل ضرب الإبل[3]، والمقام يعزز هذا المعنى، أما إذا كان المقصود غير ذلك فسينتفي وجود الاستعارة والتناسب.

تبيّن لنا مما سبق أن هناك تمازجاً بين عمليتي التناسب والاستعارة في الأدعية المباركة، وأنَّ هذا التمازج قد تجلت منه درجات في مدى صراحة التناسب، فكلما زاد الحذف تماهى التناسب في طيات الاستعارة، فنجد في الدعاء: (بنطق تبلجه) استعارتين جاءتا من تناسبين على الرغم من أنهما لفظان فقط، في حين نجد أن التناسب أكثر صراحةً في قوله (دلع لسان الصباح)، وأيضا وجدنا تناسباً قريباً وسبب قربه هو البداهة العلمية كما في: (شعشع ضياء الشمس بنور تأججه)، فالتناسب بين الشمس والنار قريب إلى حد كبير، ووجدنا أيضا تناسباً بين الخالق ومخلوقه وهذا لا يراد منه المساواة حقيقة بل للتقريب للأذهان.

---

[1] ق : ٣٠.

[2] هناك من يرى في تفسير قوله (ﷺ): ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ (ق: ٣٠)، "ان الخطاب والجواب على ظاهره ولا دليل يدل على عدم الجواز". تفسير الميزان: ١٨ ، ٣٥٧.

[3] ينظر: مختار الصحاح ، و لسان العرب : مادة (زجر).

فأهم التناسبات المكونة للاستعارات الحجاجية الموظفة للإقناع في الخطاب الدعائي هي التناسب بين: (الشروق والنطق، الخالق والراعي، الفلك والوجه، الشمس والنار، الاحساس والذوق، الذات المغضوب عليها والذات المرضي عنها، جهنم والكائن الحي).

الفصل الرابع

الحجج القائمة على الفصل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام)

توطئة:

تناولت في الفصول السابقة مجموعة من التقنيات الحجاجية التي تعتمد الوصل من خلال تقريبها العناصر المتباعدة سواء كان الوصل "موجوداً سلفاً في الواقع أو تم خلقه من كل المكونات من أجل مناسبة اللحظة"[١] وتمكن هذه التقنية "من نقل القبول الحاصل حول المقدمات إلى النتائج"[٢]، أما هذا الفصل فيتحدث عن التقنية "التي تفصل وتباعد بين العناصر المعتبرة مبدئياً ككتلة واحدة"[٣]، وسنفصل في تناولنا لهذا النوع من الحجج، ونبين ملامح وروده في الخطاب الدعائي – إن شاء الله - .

الحجج القائمة على الفصل:

إنَّ لكل عنصر موجود ارتباطات بمفاهيم أو مصطلحات، عند عملية الحجاج يقوم المخاطِب بفصل المفهوم عن مصداقه؛ لتحقيق عملية الإقناع الحجاجي من خلال "فصل علاقة أولية موجودة في مصطلح ما، أو عبارة ما، ومقدمة كوحدة مرتبطة. ذلك يعني لكي يتم الحجاج فإنه يتم (كسر) هذه الوحدة وإظهار المصطلحات المتمايزة التي تغطيها"[٤].

استعمل بيرلمان هذا النوع من الحجج لأهميتها في تكوين الفكر وليس في الحجاج فقط ، فهي فرضت نفسها، لا سيما "على من يحلل الفكر الفلسفي . إن الفكر حين يسعى إلى حل التعارضات بشكل شافٍ نظرياً، لإعادة الانسجام إلى رؤية الواقع، فلن يتم التوصل إلى ذلك، في أغلب الأحيان، إلا بالفصل بين المفاهيم المسلم بها في البداية."[٥] ويتم ذلك من خلال استعمال ثنائية الظاهر/ والواقع.

إنَّ هذه الثنائية - الظاهر/الواقع - رؤية للوجود فالظاهر أو الحدI هو "ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى؛ يوافق الحاضر والآني وما يدرك مباشرةً. أما الحدII - أو الواقع – فلا يفهم في نطاق تميُّزه عنه، إلا في علاقته بالحدI "[٦].

تتجلى العلاقة بين الحدI والحدII من خلال ما يُكشف من تناقض موجود في الحدI تتم معرفته بوساطة ما يعطينا الحدII من مقايس وقواعد تميز مظاهر الحدI ويكون عنده الحدII مبيناً ومفسراً ومقوماً لمظاهر الحدI فما يخالف الحدII سيكون

---

[١] تاريخ نظريات الحجاج : ٤٧.
[٢] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٥٧ .
[٣] تاريخ نظريات الحجاج : ٤٧.
[٤] م . ن : ٥٧.
[٥] نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان: ٩٥.
[٦] م . ن : ٩٦.

خاطئاً، أما الحدا والحدII فهما ليسا موجودين في الواقع الطبيعي بل وجودهما ذهني[١]. يمكن أنْ نعد أنَّ للحدII الأهمية الكبرى؛ لكونه مرتبطاً بالواقع الحقيقي، خلافا للحدا الذي يفقد أهميته بسبب ارتباطه بالمظهر، ولا يشكل ماسبق أهمية تذكر للفلاسفة المضادين للميتافازيقيا كالوضعيين، والبراغماتيين، والظواهريين، والوجوديين؛ لكونهم يخشون الوقوع في (توهمات العوالم الخفية).[٢]

البعد التطبيقي للحجج القائمة على الفصل في أدعية أصحاب الكساء (عليهم السلام):

إنَّ الفصل الحجاجي يحمل كثيراً من التعقيد في استعماله كأداة حجاجية فضلا عن كونه نسقاً بنائياً موجوداً في الخطاب الفلسفي خاصة والخطابات الأخرى بشكل عام.

تكمن مشكلة الفصل الحجاجي في الدعاء الشريف في الأسئلة الآتية: هل الحقيقة عند الله (ﷻ) مطلقة أم نسبية؟ وإذا كانت الحقيقة مطلقة عنده فما الداعي لقيام العبد ذي العلم النسبي ليغيّر التلازم بين ارتباط العنصر ومفهومه؟ أَهَدَفَ المخاطِب (العبد) إلى اقناع المخاطَب (الله(ﷻ)) باقتضاء انفكاك العنصر عن مفهومه؟

إنَّ هذه الأسئلة أجبنا عن جوهرها سلفاً في التمهيد، لكن سأوضح عرضها المتعلق بحجة (الفصل) في الدعاء الشريف، ويمكن ادراك استعمالات هذه التقنية في الدعاء إذا علمنا أن الفصل الحجاجي الذي يقوم به المخاطِب لا يغيّر المخاطَب؛ لكون الأخير يملك مطلق الحقيقة، ولكن عوائد هذا الفصل سيغيّر المخاطِب، ويحصل ذلك من خلال استجابة الدعاء أو الغفران أوزيادة الحسنات وغيرها وهذه عوائد براغماتية من عملية الدعاء – بوصفه خطاباً دعائياً لا كلامَ معصومٍ -، فبالمحصلة النهائية ان الحقائق عند المخاطَب متصلة ومطلقة، لكنها تنفصل وتتصل وتتغير عند المخاطِب، وسيكون اشتغالنا على أساس الفصل عند المخاطِب.

من ذلك ما روي عن النبي محمد (ﷺ) أنَّه كان يدعو في الوضوء: "بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهوراً، ولم يجعله نجساً "[٣].

الدعاء الشريف يثبت الطهارة للماء التي قد أثبتها القرآن الكريم في قوله: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾[١]، واستدل الفقهاءُ من الآية الكريمة أنَّ الماء

---

[١] ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: ٦٢.
[٢] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج: ٥٨.
[٣] مفتاح الفلاح: ١٩.

مطهر لطهارتين، الحدثية والخبثية[٢]، أما الدعاء الشريف فقد استعمل عملية الفصل الحجاجي في اثبات طهارة الماء من خلال انفصال الماء عن حدِّ (النجاسة)، وهذا ما يوافق البعد الفقهي لمدلول الآية الكريمة، فضلاً عن التوظيف الحجاجي لطهارة الماء التي كانت إحدى العلل التي كونت عملية "الحمد" في المتوالية السابقة.

وروي عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أنه كان يدعو ويقول: "أنت الذي نجّيت نوحاً من الغرق، وعفوت عن داوُدَ ذنبَهُ، وكشفت عن أيوب ضرَّهُ، ونفّستَ عن يونسَ كربتَه في بطنِ الحوتِ، ورددت موسى من البحر على أمِّه، وصرفت عن يوسفَ السوءَ والفحشاء، وأنت الذي فلقت البحر لبني إسرائيل حين ضربه موسى بعصاه فانفلق فكان كل فِرقٍ كالطودِ العظيم"[٣].

يتناول الدعاء الشريف موضوع الفصل الحجاجي ليُوظف عملية الفصل في اظهار قدرة الرب في فصل الحدِّ عن مصداقه، وهذا سيكون وسيلة المخاطِب في خطابه للمخاطَب، ليحدث عملية الإقناع بأنَّ الرَّب قادر على فصل حدود الأذى كلها عن مصداقه المتأذي (العبد)، من طريق التعدية، ويظهر الدعاء شكلين من المتواليات القائمة على حجج الفصل:

الشكل الأول: المتواليات التي حدودها مؤذية في الحياة الدنيا وهي:

١- **الغرق:** ويظهر في قوله: "أنت الذي نجيت نوحاً من الغرق"، تفصل فيه المتوالية حدَّ (الغرق) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (نوح (عليه السلام))، وكذلك في قوله: "وأنت الذي فلقت البحر لبني إسرائيل"، تفصل فيه المتوالية حدَّ (إغراق البحر) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (بني إسرائيل).

٢- **الضُّر:** ويظهر في قوله: "وكشفت عن أيوب ضرَّهُ" تفصل فيه المتوالية حدَّ (الضُّر) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (أيوب (عليه السلام)).

٣- **الكربة:** ويظهر في قوله: "ونفّستَ عن يونسَ كربتَه في بطنِ الحوتِ" تفصل فيه المتوالية حدَّ (الكربة) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (يونس (عليه السلام)).

---

[١] الفرقان: من الآية ٤٨.
[٢] ينظر: ما وراء الفقه: ١ / ٨١.
[٣] مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٤٦٥.

٤- **الضياع في البحر:** يتجلى في قوله:"ورددت موسى من البحر على أمِّه" تفصل فيه المتوالية حدَّ (الضياع في البحر) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (موسى (عليه السلام)).

الشكل الثاني: المتواليات التي حدودها مؤذية في الحياة الآخرة وهي:

١- **الذَّنب:** يظهر في قوله: "وعفوت عن داوُدَ ذنبَهُ"، تفصل فيه المتوالية حدَّ (الذنب) عن لوازم حدوثه وهو المصداق المفصول عن الحدِّ (داوُدَ (عليه السلام)).

٢- **السوء والفحشاء:** في قوله: "وصرفت عن يوسفَ السوءَ والفحشاء"، تفصل فيه المتوالية حدَّي (السوء والفحشاء) عن لوازم حدوثهما وهو المصداق المفصول عن الحدَّين (يوسف (عليه السلام)).

روي عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أنه قال: "سبحان من لا يموت، سبحان من لا يزول ملكه، سبحان من لاتخفى عليه خافية، سبحان من لا تسقط ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين إلا بعلمه وبقدرته فسبحانه سبحانه"[١].

يرتكز الدعاء الشريف على متواليتين تستعملان تقنية الفصل الحجاجي ظاهراً وهما:

الأولى: حدّ الموت: نجد انفصال (الله (عز وجل)) عن حدِّ (الموت) وتجلى هذا في قوله: "سبحان من لا يموت".

الثانية: حدّ اختفاء الخافية عنه: المتوالية الحجاجية في قوله "سبحان من لا يخفى عليه خافية"، تثبت انفصال حدِّ (اختفاء الخافية) عن الله (عز وجل).

ونجد أيضا في الدعاء الشريف متواليتين تستعملان تقنية الفصل لكن بالتأويل:

الأولى: عندما يكون الحدُّ موجباً تكون إحدى أدوات الانفصال عنه هي السلب، وهي ما ظهر عندنا في المتواليات السابقة، ولكن في قوله: "سبحان من لا يزول ملكه"، نجد أنَّ المتوالية الحدّ فيها سالب (زوال الملك)، فالملك دخلت عليه لفظة السلب (زوال)، فانفصال (الله (عز وجل)) عن حدِّ (زوال الملك)، هو إثبات الاتصال الموجب لحدِّ (الملك) بالله (عز وجل) .

الثاني: في قوله: "سبحان من لا تسقط ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض"، نجد في هذه المتوالية أنَّ الحد فيها مبتعد عن شكل الحد الطبيعي من جانبين، الأول: هو أنَّ الحدَّ موقف وليس جنساً أو نوعاً كما في الحدود السابقة

[١] إقبال الأعمال : ٤٧٦.

فقوله: "لا تسقط ورقة إلا يعلمها"، هو موقف دال انفصال (الله (ﷻ)) عن الحد السالب وهو(عدم العلم)، الذي بدوره يلزم اثبات اتصال موجبة الحد بالله (ﷻ)[١] .

روي عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أنه كان يدعو ويقول: "يامن لا رادّ لامره ولا معقِّب لحكمِه اضرب بيني وبين أعدائي بسترك الذي لا تفرقه العواصف من الرياح ولا تقطعه البواتر من الصفاح ولا تنقذه عوامل الرماح حُلْ ياشديد البطش بيني وبين من يرميني بخوافقه"[٢].

استعمل المخاطِب مجموعة من حجج الفصل لإثبات عظمة أمر المخاطَب، وحكمه وستره وكل قضية لها مجموعة من حجج الفصل المؤيد لعظمتها:

القضية الأولى: اثبات عظمة أمر الله (ﷻ) من خلال فصل المخاطِب (امر الله (ﷻ) عن حدِّ الرد) وتجلى هذا الانفصال في قوله: "يامن لا رادّ لامره"، وهذا لا يبتعد عن المنطق القرآني بوصف أمر الله (ﷻ): ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**﴾[٣].

القضية الثانية: اثبات عظمة حكم الله (ﷻ) من خلال فصل المخاطِب (حكم الله (ﷻ) عن حدِّ التعقب) وتجلى هذا الانفصال في قوله: "ولا معقِّب لحكمِه" وهو مصداق لقوله (ﷻ): ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾[٤].

القضية الثالثة: اثبات عظمة ستر الله (ﷻ) في قوله: "اضرب بيني وبين أعدائي بسترك"، ففصل المخاطِب ستر الله (ﷻ) :

١- عن حدِّ التفرقة: وتجلى في قوله: "الذي لا تفرقه".

٢- وعن حدِّ القطع: وتجلى في قوله: "ولا تقطعه".

٣- وعن حدِّ الإنقاذ: وتجلى في قوله: "ولا تنقذه".

لم يكتفِ المخاطِب بعمليات الفصل آنفة الذكر بل عزز الفصل بذكر مجموعة من (موجبات الوصل)، اللواتي عززنَ عملية الفصل بفشلهن في الوصل الحجاجي، فموجبات الوصل (العواصف من الرياح) بفشلها بعملية تفرقة ستر الله (ﷻ) كان هذا داعماً ومعززاً لعملية فصل ستر الله (ﷻ) عن حدِّ التفرقة، وكذلك (البواتر من

---

[١] للمزيد ينظر: الجامع الكبير (سنن الترمذي) : ٥ / ٩٢.
[٢] مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٣٥٤.
[٣] النساء: من الآية ٤٧.
[٤] الرعد : ٤١.

الصفاح) أسهم فشلها في تفرقة ستر الله (ﷻ) في داعمها لفصل ستر الله (ﷻ) عن حدِّ القطع، وما ورد أيضاً (عوامل الرماح) كان داعما لفصل ستر الله (ﷻ) عن حدِّ الإنقاذ؛ بسبب فشل موجبات الوصل بعملية تفرقة ستر الله (ﷻ).

اتضح لنا مما سبق ان المخاطِب وظّف ثلاث قضايا في الفصل الحجاجي وما تبعها من تعزيز بفشل موجبات الفصل ليثبت الغاية الرئيسة التي تجلت في قوله "حُلْ ياشديد البطش بيني وبين من يرميني بخوافقه" .

وما يروى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان يدعو في صلاته: "ارحم عبدك يا الله يا الله ... ياارباه عبدك عبدك لا حيلة لي ولا غنى بي عن نفسي ولا استطيع لها ضراً ولا نفعاً ولا اجد من أُصانعه، تقطعت اسباب الخدائع عني واضمحل كل مظنون عني، افردني الدهر إليك ... ياإلهي بعلمك كان هذا كله، فكيف انت صانع بي؟ وليت شعري كيف تقول لدعائي؟ أتقولُ: نعم، ام تقولُ: لا، فإن قلت: لا فياويلي وياويلي ياويلي، ياعوْلي ياعوْلي ياعوْلي، ياشقوتي ياشقوتي ياشقوتي، ياذلي ياذلي ياذلي، إلى من، أو عند من، أو كيف أو ماذا، أو إلى أي شيء ألجأ ومن ارجو ومن يجود علي بفضله حين ترفضني ياواسع المغفرة"[1]

يمكن أن نلحظ في المقطع الدعائي أن المخاطِب اشتغل على تشكيل بنيتين غايتهما (وصل العبد بحدِّ الرحمة الإلهي)، ونجد هذه الغاية متجلية في قوله: "ارحم عبدك يا الله يا الله" أما البنيتان فنجد:

الأولى: الانفصال الذي يؤدي الى أن يفردُ الدهرُ العبدَ الى اللهِ (ﷻ):

استعمل المخاطِب في هذه البنية عدة عمليات من الفصل الحجاجي التي سيكون مؤداها اتمام غاية البنية الأولى المتجلية بقوله: "افردني الدهر إليك"، واستعمل المخاطِب وسيلتين للفصل:

١- الفصل بأداة النفي (لا): يتسم بنفي كلي يمنع دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر، ويمكن أن نجد ذلك في ثلاثة مواضع اولها: انفصال (نفس العبد) عن حدَّي (الحيلة والغنى) في قوله: "لا حيلة لي ولا غنى بي عن نفسي"، والثانية: انفصال استطاعة العبد عن حدَّي ضرِّ النفس ونفعها في قوله: "ولا استطيع لها ضراً ولا نفعاً "، أما الثالثة: فانفصاله عن إيجاد مصانعه في قوله: "ولا اجد من أُصانعه".

[1] جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع:١٦٣- ١٦٤.

٢- الفصل بالفعل المتضمن للنفي: ويتسم الفصل فيه بالجزئية فيمنع دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر بشكلٍ جزئي[١]، ويمكن أن نجد ذلك في ثلاثة مواضع اولها: انفصال العبد عن حدِّ اسباب الخدائع، والفصل بالفعل (تقطع) في قوله: "تقطعت اسباب الخدائع عني" والثانية: انفصال العبد عن كل مظنون، والفصل بالفعل (اضمحل) في قوله: "واضمحل كل مظنون عني" .

أما الثالثة: فمثقلة بالدلالة، وهي ليست فرعَ الانفصال الذي يؤدي الى أن يفردُ الدهرُ العبدَ الى اللهِ (ﷻ)، بل هي النتيجة المتوخاة من عمليات الفصل السابقة، والفصل في هذا المقطع ضمني يضم حصراً وصلياً، فانفصال العبد عن حدِّ الوجود هو حصرٌ لاتصاله بواجب الوجود في قوله: "افردني الدهر إليك" فانفراد العبد عن بقية الخلق هو اتصال بخالق الخلق (ﷻ).

الثانية: وسائل العبد لتجنب فصله عن حد استجابة دعوته من الله (ﷻ):

١- العلم الإلهي: اتخذ العبد من العلم الإلهي وهو مصداق لقوله (ﷻ): ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٢] وسيلةً لتجنب فصله عن حدِّ استجابة دعوته من الله (ﷻ) فقال: "ياإلهي بعلمك كان هذا كله"، فبما أن الله (ﷻ) عالم بحال عبده وهو رحمان رحيم، فمقتضى القضية استجابة الدعاء.

٢- الاستعطاف الثبور: استعمل المخاطب اربعة من الفاظ الاستعطاف والثبور وهي: (ياويلي، ياعوْلي، ياشقوتي، ياذلي)، ووظَّف دلالات هذه الألفاظ للاستنجاد بربه، ولم يقتصر بتعبئة الدلالة على اختيار الالفاظ فقط بل كرر كل لفظٍ ثلاث مرات، معززة بـ (يا) النداء المضافة للألفاظ المكررة عندها يزيد الإلحاح بطلب الالتفات من المخاطَب مع استعطاف وثبور بوقع المصيبة.

٣- المدح: هو وسيلة العبد الثالثة لتجنب فصله عن حد استجابة دعوته من الله (ﷻ)، ونجد المدح في قوله: "ياواسع المغفرة"، فيحمل هذا المقطع بعدا استشهاديا بكلام المخاطَب الذي قال: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ**

[١] للمزيد ينظر: مصباح الزائر: ٧٤.
[٢] البقرة : من الآية ٢٩.

إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾[1]، وبهذا يحقق ضغطاً اقناعياً اكبر.

٤- الاستفهام المجازي: استعمل المخاطِب الاستفهام المجازي الذي لا يُراد منه الاجابة فقال: "فكيف انت صانع بي؟" وقال أيضا: "إلى من، أو عند من، أو كيف أو ماذا، أو إلى أي شيء ألجأ ومن ارجو ومن يجود علي بفضله حين ترفضني"، واللافت أنَّ صيغ الاستفهام الوارد في الدعاء تغطي ثلاث حيثيات من الوجود: (الحال ، والعاقل، وغير العاقل) فنجد: (كيف: الحال ، من : الشخص العاقل، ماذا: الشيء غير العاقل، أي: حسب ما تضاف اليه)[2]، فالمخاطب بتكراره واستعماله لهذا الكم من الاستفهام المجازي المغطي ثلاث حيثيات من الوجود اراد ايصال أنَّ لا شيء بالوجود يغطي نقص كماله حين يرفضه الربُّ من فيض كماله، فذكر بالدعاء: "حين ترفضني" بعبارة اخرى حين ينسلخ العبد من الرحمة الإلهية فلا يسد أي حال او عاقل أو غير عاقل ما فقده بانسلاخه عن ربه الذي قال عن نفسه: **﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۞ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**[3]، فقدرة الله (ﷻ) تحيط الوجود ولا يمكن الإفلات من ملكه.

تتشكل من النقاط الأربعة الأخيرة وسائل العبد لتجنب فصله عن حدِّ استجابة دعوته من الله (ﷻ)، وتتكون منها قضية منطقية تعتمد التعدية:

المقدمة: بما أن الله (ﷻ) عليم بأمر عبده، ورحيم به، والعبد قد استعطفه واستنجده، وهو لا ملجأ له إلا الله (ﷻ).

النتيجة: تجنب فصل العبد عن حد استجابة دعوته من الله (ﷻ).

واذا جمعنا النتيجة الأولى: الانفصال الذي يؤدي الى أن يفردُ الدهرُ العبدَ الى اللهِ (ﷻ)، مع النتيجة الثانية: تجنب فصل العبد عن حد استجابة دعوته من الله (ﷻ)، ستكون النتيجتان مقدمة توصلنا لنتيجة كبرى: (وصل العبد بحدِّ الرحمة الإلهية)، وهذه النتيجة هي غاية المقطع الدعائي كما أسلفنا.

---

[1] النجم : من الآية ٣٢ .
[2] ينظر: علم البيان بين النظريات والأصول: ٥٤ -٦٠ .
[3] الحديد : من ٢ – ٣ .

روي عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) من مناجاته في شهر شعبان: "إلهي كيف أنقلب من عندك بالخيبة محروماً وقد كان حسن ظني بجودك أن تقلبني بالنجاة مرحوماً، إلهي وقد أفنيت عمري في شرّة السهو عنك وأبليت شبابي في سكرة التباعد منك، إلهي فلم أستيقظ أيام اغتراري بك وركوني إلى سبيل سخطك"[1].

يحاول المخاطِب في خطابه أن يُحدِث فصلاً للعبدِ عن حدِّ (الانقلاب خائباً) وكانت أداته اللغوية لتحصيل الفصل هي (كيف) التي استعملها تعجبية لا استفهامية، ونجد في بنية الدعاء أنَّ هناك دواعم لحجة الفصل وأيضا دواعم لوصل العبد إلى حدِّ (الانقلاب خائباً).

أما دواعم الفصل فنجدها في قوله: "وقد كان حسن ظني بجودك أن تقلبني بالنجاة مرحوماً"، وهو داعم من دواعم فصل العبد عن حدِّ (الانقلاب خائباً)، وهذا الداعم لا يبتعد عن قول الله (عز وجل): ﴿**وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[2]، إذ إنَّ الله (عز وجل) لا يخيب ظنون من التجأ إليه وهو التوّاب الرحيم.

أما دواعم وصل العبد إلى حدِّ (الانقلاب خائباً)، فنجدها كلها تحاكي غياب ذات العبد الواعية حين ابتعد عن ربه، وهذا يحمل في طياته دعما تلميحيا لفصل العبد عن حدِّ (الانقلاب خائباً)، إذ إنَّ من لوازم غياب وعي المذنب عدم الإصرار على الذنب حال ارتكابه، ولكن ما يجعل العبد ضمن دائرة الاتهام أنَّ غفلته إرادية وليست اجبارية، وهذا مما يشدد من دواعم الوصل الحجاجي الذي نجده في ثلاثة مواضع:

١- دواعم الوصل بسبب السهو: نجد السهو سبباً لوصل العبد إلى حدِّ (الانقلاب خائباً) في قوله: "إلهي وقد أفنيت عمري في شرّة السهو عنك" ، ولعل سهوَ العبد عن ربه سيجعله من الغافلين الذين وصفهم القرآن الكريم بالظالمين في قوله: ﴿**وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ**﴾ [3]، وما

---

[1] زاد المعاد: ٤٩.
[2] التوبة : من الآية ١١٨.
[3] الأنبياء: ٩٧.

جزاء الظالمين إلا النار، وما أكد ذلك قوله (ﷻ): ﴿**لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ**﴾[1].

٢- دواعم الوصل بسبب السكر: ونجد السكر داعماً للوصل في قوله: "وأبليت شبابي في سكرة التباعد منك"، فحال السكر – لا يقصد به الغيبة عن الوعي بوساطة المواد المسكرة بل مقصودها الغفلة - للعبد سيكون سبباً لوصل العبد بحدِّ (الانقلاب خائباً)، وهذا لا يبتعد عن فحوى قوله (ﷻ): ﴿**لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ۞ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ ۞ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ**﴾ [2]، فإنَّ من أسباب عذاب قوم لوط أنَّهم يعمهون في سكرتهم، وهذا سيكون من أسباب عذاب العبد .

٣- دواعم الوصل بسبب عدم الاستيقاظ: نجد أنَّ (عدم الاستيقاظ) سببٌ لوصل العبد بحدِّ (الانقلاب خائباً) في قوله: "إلهي فلم أستيقظ أيام اغتراري بك وركوني إلى سبيل سخطك"، فلوازم (عدم الاستيقاظ) هي الغفلة التي تؤدي بالعبد إلى أن يكون من الظالمين.

ونجد أيضا حجج فصل متفرعة من حجة فصل العبد عن حدِّ (الانقلاب خائباً) وهي: وقد كان حسن ظني بجودك أن تقلبني بالنجاة مرحوماً، إلهي وقد أفنيت عمري في شرّة السهو عنك وأبليت شبابي في سكرة التباعد منك، إلهي فلم أستيقظ أيام اغتراري بك وركوني إلى سبيل سخطك.

١- فصل جود الله (ﷻ) عن حدِّ (نجاة العبد): يحدث الفصل الحجاجي في قوله: "وقد كان حسن ظني بجودك أن تقلبني بالنجاة مرحوماً"، إذا فرضنا أنَّ (ظنَّ) تفيد الرجحان[3] فهذا سيكون مدعاة لفصل جود الله (ﷻ) عن حدِّ نجاة العبد، فأداة الرجحان هي أداة فصل الحدَّين.

أما إذا كانت ظنَّ تفيد اليقين – وهو المرجح – فلا فصل في المتوالية السابقة.

---

[1] الأعراف : ٤١.

[2] الحجر : ٧٢- ٧٤.

[3] قد تاتي ظنَّ تفيد اليقين كما في قوله (ﷻ): ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة:٤٦)، وقوله (ﷻ): ﴿ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ (التوبة:من الآية ١١٨)، فظن في الآيتين جاءت لليقين .(ينظر: جامع الدروس العربية:٣٠).

٢- فصل العبد عن حدِّ (الاستيقاظ): ونجد ذلك في قوله: "إلهي فلم أستيقظ أيام اغتراري بك وركوني إلى سبيل سخطك"، ففيه فصل العبد عن حدِّ الاستيقاظ.

ومما روي أيضاً عن الإمام الحسن (عليه السلام) أنه كان يدعو في تسبيحه ويقول: "سبحان من لا يخفى عليه خافية في السماوات والأرض ... سبحان من لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء"[١].

يثبت الدعاء الشريف في متواليتين انفصالين للذات الإلهية (ﷻ) :

أولا: اختفاء الخافية عنه: المتوالية الحجاجية في قوله "سبحان من لا يخفى عليه خافية في السماوات والأرض"، تثبت انفصال حدِّ (اختفاء الخافية) عن الله (ﷻ) في السماوات والأرض وهذا لا يعني أنه سيثبت اتصاله بحدِّ (اختفاء الخافية) خارج نطاق السماوات والأرض - إن كان هناك خارج لهما- فقوله (ﷻ) : ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٢]، يثبت عموم علمه (ﷻ) الذي يملأ السماوات والأرض وما قد يوجد من شيء خارجهما، فالدعاء أراد أن يبين علم الله (ﷻ) في ما هي حدود التصور المحدود للذات البشرية .

ثانياً: اعتزاب[٣] مثقال ذرة عنه: المتوالية الحجاجية في قوله "سبحان من لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء" تثبت انفصال حدِّ (اعتزاب مثقال الذرة) عن الله (ﷻ) في السماوات والأرض وهذا أيضا لا يعني أنه سيثبت اتصاله بحدِّ (اعتزاب مثقال الذرة) خارج نطاق السماوات والأرض، لما أسلفناه بالنقطة السابقة.

ومن ذلك ما روي عن الإمام الحسين (عليه السلام) أنَّه قال: "سبحانه لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا وتفطرتا فسبحان الله الواحد الحق الأحد الصمد"[٤] .

يستشهد الدعاء الشريف بجزءٍ من قوله (ﷻ): ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[٥]، والضمير في (فيهما) عائد على (السماوات والأرض) لتتشكل من هذا المقطع الدعائي المتوالية الحجاجية القائمة على الفصل، فالمتوالية تفصل بين مجموعة حدود، وارتكزت في فصلها للحدود

---

[١] بحار الأنوار(طبعة:١٩٨٣م) ٩٤/ ٢٠٦.
[٢] البقرة : من الآية ٢٣١.
[٣] اعتزاب : ابتعاد.
[٤] إقبال الأعمال: ٢٥٤.
[٥] الأنبياء : ٢٢.

على حرف الشرط (لو) وهو حرف امتناع لامتناع، فامتناع الشرط وجوابه كان وسيلة الفصل الحجاجي في المتوالية، التي يمكن تقسيم الفصل فيها على نوعين:

١- **الفصل عن حدِّ التعدد**: فقوله: "لو كان فيها آلهة إلا الله" يعني أنَّ ذات الله (ﷻ) فصلت عن حدِّ (تعدد الآلهة)، ومن نتائج ذلك فصل (السماوات والأرض) عن حدِّ (تعدد الآلهة) لكون ذلك سيسبب (الفساد والانفطار) وهذا لم يحدث.

٢- **الفصل عن حدِّ الانفطار والفساد**: إنَّ انفصال (السماوات والأرض) عن حدِّ (تعدد الآلهة) نتج عنه انفصالهما عن حدّي (الفساد والانفطار) فقوله: "لفسدتا وتفطرتا" تؤكد عملية الفصل.

أما قوله (عليه السلام): "فلك الحمد إلهي أمرتني فعصيتك ونهيتني فارتكبت نهيك فأصبحت لا ذا براءةٍ فأعتذر ولا ذا قوةٍ فأنتصر فبأي شيءٍ أستقيلك يا مولاي أبسمعي أم ببصري أم بلساني أم بيدي أم برجلي أليس كلها نعمك عندي وبكلها عصيتك يا مولاي فلك الحجة والسبيل عليَّ"[١] .

يتمحور المقطع الدعائي الشريف حول متوالية مركزية مشكلة لحجةٍ قائمةٍ على الفصل من خلال انفصال العبد عن حدِّ **(الحجة)** في قوله: "فلك الحجة والسبيل عليَّ"، وعلة ذلك انفصاله عن حدِّ:

١- **الطاعة:** ان ماهية الانفصال عن حدِّ الطاعة لها بعدان:

أ- **علة تكوينية:** فالعلة التكوينية للانفصال عن حدِّ الطاعة لها انفصالان:

الأول: الانفصال الأمري: المتوالية الحجاجية في قوله: " إلهي أمرتني فعصيتك "، تفصل ماهية عمل العبد عن حدِّ (طاعة الأمر) بعصيانه.

الثاني:الانفصال النهيي: المتوالية الحجاجية في قوله: "ونهيتني فارتكبت نهيك" تفصل ماهية عمل العبد عن حدِّ (النهي) بارتكابه النهي.

ب- نتائج تكوينية: فالنتائج التكوينية للانفصال عن حدِّ الطاعة لها انفصالان:

الأول: الانفصال عن حدِّ البراءة: المتوالية الحجاجية في قوله: "فأصبحت لا ذا براءةٍ فأعتذر"، تفصل ماهية عمل العبد عن حدِّ (البراءة) ونتج عن ذلك انفصال العبد عن حدِّ (الاعتذار).

---

[١] إقبال الأعمال: ٢٥٧.

الثاني: الانفصال عن حدِّ االقوة: المتوالية الحجاجية في قوله: "ولا ذا قوةٍ فأنتصر" يفصل ماهية عمل العبد عن حدِّ (القوة) ونتج عن ذلك انفصال العبد عن حدِّ (الانتصار).

٢- **انفصال الأدوات عن واجباتها:** انفصلت أدوات (السمع والبصر واللسان واليد والرجل) عن حدّين:

أ- **أدوات الاستقالة:** انفصلت تلك الأدوات عن واجباتها فقوله: " فبأي شيءٍ أستقيلك يا مولاي أبسمعي أم ببصري أم بلساني أم بيدي أم برجلي أليس كلها نعمك عندي وبكلها عصيتك"، يؤكد أن ما سبق عملية الفصل، والعلة في ذلك عصيان الأدوات لخالقها.

ب- **احترام النعمة:** فتلك الأدوت انفصلت عن واجباتها في (احترام النعمة) والعلة في ذلك عصيان الأدوات لخالقها ويؤكد هذا قوله: " أليس كلها نعمك عندي وبكلها عصيتك".

يظهر لنا مما سبق أنَّ حجة الفصل في الخطاب الدعائي جاءت على أشكال متعددة، فقد يأتي الفصل مفرداً كما في انفصال الماء عن حدِّ (النجاسة) في قوله (ﷺ): "ولم يجعله نجساً"، أو قد يأتي متداخلا فنجد آلية الفصل الرئيسة تتفرع منها مجموعة من حجج الفصل، ومثال ذلك ما وجدناه من فصل في المتوالية المركزية (فصل العبد عن حدِّ الحجة) في قوله: "فلك الحجة والسبيل عليَّ"، فهذه المتوالية علّة لمجموعة من المتواليات القائمات على الفصل.

وأيضا قد نجد متواليات تشير إلى الفصل صراحة باستعمال أداة النفي (لا) فيكون نفيها كلياً ومانعاً دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر، ويمكن أن نجد ذلك كما في: انفصال (نفس العبد) عن حدَّي (الحيلة والغنى) في قوله: "لا حيلة لي ولا غنى بي عن نفسي"، وفي فصل الله (ﷻ) عن حدِّ (اختفاء الخافية عنه) في قوله: "سبحان من لا يخفى عليه خافية في السماوات والأرض.

قد يأتي الفصل بالفعل المتضمن للنفي ويتسم الفصل فيه بالجزئية فيمنع دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر بشكلٍ جزئي كما في: انفصال العبد عن حدِّ اسباب الخدائع، والفصل بالفعل (تقطع) في قوله: "تقطعت اسباب الخدائع عني".

قد نجد تقنية الفصل في الخطاب الدعائي الشريف في أبعاد تأولية، فللفصل السالب إثبات وصلي للعكس ففي قوله: "سبحان من لا يزول ملكه"، نجد أنَّ الحدَّ في المتوالية سالب (زوال الملك)، فانفصال الله (ﷻ) عن حدِّ (زوال الملك)، هو إثبات الوصل الموجب لحدِّ (الملك) بالله (ﷻ) أو قد يأتي الفصل ضمنياً يضم

حصراً وصلياً، كما في انفصال العبد عن حدِّ الوجود هو حصرٌ لاتصاله بواجب الوجود في قوله "افردني الدهر إليك" فانفراد العبد عن بقية الخلق هو اتصال بخالق الخلق (ﷻ).

قد يكون الحدُّ في آلية الفصل الحجاجي موقفاً وليس جنساً أو نوعاً كما في قوله: "لا تسقط ورقة إلا يعلمها"، فالموقف دال على فصل الله (ﷻ) عن الحدِّ السالب وهو(عدم العلم).

قد تأتي آلية الفصل ولها دواعم تقومها أو دواعم عكسية للوصل تنفي الفصل في الدعاء نفسه، كما في قوله: "إلهي كيف أنقلب من عندك بالخيبة محروماً"، نجد من دواعم الفصل فيه (حسن ظن العبد بالله (ﷻ)) أما دواعم الوصل فاتصاف العبد بـ (السهو والسكر وعدم الاستيقاظ).

وقد يستعمل المخاطِب طرقاً لتجنب فصله عن حدِّ استجابة دعوته من الله (ﷻ)، ويكوّن من تلك الطرق قضية منطقية تعتمد التعدية وتخدم بالنتيجة الغرض الكلي من الدعاء.

الخاتمة

توصلنا في هذا البحث الى مجموعة من النتائج أهمها:

إن نظرية بيرلمان لها جذور يونانية وتطبيقات حداثوية مستوعبة الخطابات كلها وأشكال التواصل جميعها، وبالإمكان تطبيقها في الخطاب الدعائي لأنها تضم الحجاج الذي يهدف الى الإقناع بوساطة العقل والعاطفة، وكلاهما متجذر في الخطاب المدروس .

إن الخطاب الدعائي مختلف عن الخطابات الأُخر، في كون المخاطَب هو (الله (ﷻ)) وهو العقل والكمال المطلق الذي يجيب دعوة المعصوم (عليه السلام) الذي سيكون في هذا الخطاب مخاطِباً يتماهى مع العبد المقصر لا المعصوم المتورع.

إنَّ إقناع المخاطَب الاعتيادي يختلف عن إقناع الذات الإلهية، فلا يلزم من هذا الإقناع تغير المخاطَب كما هو معروف في الحجاج الاعتيادي.

الحجج شبه المنطقية في التناقض والتعارض لا تشتمل الأدعية في مضامينها التناقض المنطقي الذي يجعل القضية من الحالات الممتنعة، وقد يشتبه في أدعيتهم التعارض في الأسانيد، أو عدم مراعاة لفارق الكمالات واتجاه المنفعة، أوعدم ملاءمة الفعل مع مفعوله. وقد يحتمل حصول الدور الناتج عن التناقض في أدعيتهم؛ وقد اتضح لنا عدم وقوع تلك الحالات وبينا تأويل كل حالةٍ منها، ومن ذلك قول الإمام علي (عليه السلام): " اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء" فعلمنا أن حبس الدعاء ليس علة تامة للدعاء وبهذا ينفى التناقض المحتمل.

أما (المطابقة والتعريف والتحليل) ففي الخطاب الدعائي أخذ شكلا خاصاً، فالمطابقة أخذت شكل الضمير الذي يكرر معوِضاً عن المطابق عليه، ليوظف هذا البعد الحجاجي توظيفاً رقيقاً محاولاً الاقتراب من مبدأ التعريف الذي غالباً ما يكون مَعَرَّفه الذات الإلهية، والمعَرِّف تشكيلات وصفية لذات العزة (عز اسمها)، التي ليس لها القدرة – مهما اتسعت - أن توفي تعريف المعَرَّف، أما التحليل في الخطاب الدعائي المبارك فنجد أن الدعاء يستعمل المتوالية التي لها إمكانية استبدال ملافيظها مع ملافيظ متوالية أخرى لوجود الترادف بين الملافيظ المستبدلة .

أما العدل الحجاجي فيختلف أيضا في الخطاب الطبيعي عن الخطاب الدعائي، ففي الأول: يتجلى جوهره في قاعدة (العامل يعامل كائنات الفئة الأساسية بالطريقة نفسها)، في حين الخطاب الدعائي جوهر قضيته (العامل يُعامِل كائنات تلك الفئة بطريقة أفضل من أي عامل يعامل كائنات منتمية لفئة مشابهة)، وفي هذه القاعدة تبرز الأدعية الشريفة مكامن الرحمة الإلهية المحققة للعدل وما فوقه، أما المقارنة فوجدنا أن الخطاب الدعائي اتخذ من هذه الحجة شبه المنطقية أداة لمقارنة تبرز بها

قضية أخلاقية كالزهد، وقد تستعمل المقارنة لبيان تقصير العبد في مسارعته لملذات الدنيا وتركه خير الآخرة.

أما التعدية فوُظِفَت في الدعاء الشريف لإثبات بعد عقائدي مثل إثبات انتصار الله (ﷻ) على أولياء أصحاب الدنيا، وهذا يستدعي ابتعاد العبد عن محاولة أن يكون جزءاً من أولياء أصحاب الدنيا، واستعمِلَت حجة التعدية أيضا لتكوين ضغطٍ بلاغيٍ إضافة لضغطها المنطقي، فرسمت صفة الرب العزيز الذي يزداد عزا بإكرامه الذليل وهو العبد، أما التضمين فنجده موظفاً في أدعيتهم لابراز عظمة صفات الله (ﷻ) وأسمائه مثل: (النور والعظمة والمشيئة والاسم) التي ستكون وسيلة العبد لربه ليجيب له دعاءه، أو لابراز عظمة ذات الله (ﷻ).

الحجج المؤسسة على بنية الواقع نجد في تطبيقها حجج الاتصال التتابعي في الأدعية تراعى فيها خصوصية هذا الخطاب، ففي الوصل السببي نجد أن الحجة النفعية التي تحدد قيمة السبب فيها قيمة نتيجتها، ففيه يُراعى خصوصية البعد الربوبي الذي ليس له أيُّ عوائدٍ من البعد العبودي، وقد استُعمِل الوصل السببي في ابراز قيمة عليا وهي قيمة الرحمة الإلهية، وهي أُثبتت بمجموعة من المتواليات التي شكلت بدورها حجة التجاوز، أما حجة الإسراف فتوظف في الدعاء الشريف لابراز عظمة الله (ﷻ) لكونه تكرم وتفضل في نعمته على عبده مع جهل عبده وتجرئه عليه، وهذا التفضل غير مربوط بتضحية سابقة من الله (ﷻ)، بل هو للرحمة المحض فقط. ووجدنا أيضا أن الخطاب الدعائي لم يأخذ شكل التعدد السببي بحسب وجهة نظر بيرلمان التي إن طُبِقَت تنفي أن يكون الله (ﷻ) هو العلة التامة لتكوين النتيجة وهي (الاعطاء والشكر والزيادة للعبد) بل معه أسباب أخرى وهذا غير وارد لكون الله (ﷻ) هو علة لتلك العلل التي تنتج المعلول . أما حجة الاتجاه فهي في إقرار العبد بعدم جدوى إحصاء نعمة الله (ﷻ)؛ فحتى مظاهر الشر تحوي تأويلاً لنعمة مخبأة لله (عزّ اسمه).

أما في علاقات التعايش ففي الخطاب الدعائي يُستعمل به كل من حجتي (الشخص وعمله) و(السلطة) لتوظف في خدمة الطلب الدعائي – طلب العبد من ربه - ، أما الحجة الأولى فوجدنا مجموعة من المتواليات تحوي في بنيتها شخصيتين هما :(الربّ وعبده) ، وعملين هما (عمل الربّ وعمل عبده) ومسارين من علاقة التعايش (الشخصية وعملها)، المسار الأول: (عمل كاشف عن الشخصية) وفي هذا المسار العمل يكشف عن شخصية الربّ أو عن العبد ، والمسار الثاني: (شخصية كاشفة عن عملها) وفي هذا المسار تكشف الشخصية (الرب أو العبد) تأويل أعمالها، ذلك كلّه جاء ليدعم الطلب الدعائي بحجة غير ملزمة تقرب الطلب من احتمالية الإجابة. أما

حجة السلطة فمما أثبته الخطاب الدعائي أن العبد افاد من سلطة ربه في مستويين الأول: الإعانة وهنا العبد يتخذ من ربه معيناً ومرجحاً له في أربع أحوال هي: (اللغوي، المعنوي، الحركي، البلوى) أما الثاني: فهو التفويض ففي هذا المستوى لا عمل للعبد مع ربه ، فيفوض ربه بالبعدين: (الفيزيقي والميتافيزيقي)، فأثبت العبد من المستويين أن هناك سلطة لخالقه وهي معينة له في أحواله الأربعة وتستحق التفويض، وبهذين المستويين ستكون حجة السلطة دليلاً داعماً ومثبتاً لقوله: "لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"، أو قد تكون الحوقلة هي حجة السلطة المثبتة لمقولات العبد في الإعانة والتفويض، وأيضا ثبت لنا أن سلطات الله (ﷻ) ستكون حجة غير ملزمة على الله (ﷻ) يوظفها العبد ليستجيب الله (ﷻ) طلب عبده.

أما الروابط الرمزية والترتيبات المزدوجة في الخطاب الدعائي فنجد الأولى أخذت عدة أشكال، وسوّغت تلك الأشكال من الرموز في إطار المتتالية الحاوية للرمز، ليكون الرمز حجة في الدعاء الشريف، وتنقسم الرموز المستعملة في أدعيتهم (عليهم السلام) على قسمين الأول: رموز الله (ﷻ) لذاته، وبدورها تنقسم على الرمز الأعظم، والرموز العظيمة التي تنقسم أيضا على الرموز الأم والرموز الفرعية، أما القسم الثاني: فرموز الله (ﷻ) في خلقه التي تنقسم على رموز شخصية وزمانية ومكانية وحدثية، أما الترتيبات المزدوجة فوجدنا بنيتين من الترتيبات في أدعيتهم (عليهم السلام) تعتمد الأولى علاقة التعايش، والثانية التعاقب، أما الأولى فثبت أن لا وجود لمحمول ذات الطالب مقابل محمول ذات المطلوب منه، وقيمة أعمال ذات الطالب تتراوح ما بين أولا: الصفرية، التي نجد فيها أن الله (ﷻ) هو شرط وجود أعمال أو صفات العبد، أما العبد فهو ومحمولاته قيمتهما لا يتعديان سور الصفرية، وثانيا: تحت الصفرية، وهي أن يكون المحمول نقصاً عندما يذكر الدعاء ظلم العبد لنفسه يدخل العبد في المستوى التحتي للصفر. أما الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب، فالتفوق النوعي للحامل المطلوب منه على الحامل الطالب، تشكل على التفوق النوعي من الترتيبات المزدوجة المعتمدة على التعاقب، وهذا التفوق النوعي أنتج نتيجة مدعومة بحجة الترتيبات المزدوجة .

الحجج المؤسسة لبنية الواقع نجد في تقنيّتي الشاهد والمثال قد استعملها أصحاب الكساء (عليهم السلام) في أدعيتهم المباركة، كوسيلة للوصول إلى إقناع المخاطَب - الله (ﷻ) - باستحقاق العبد للاستجابة من ربه، وهذا مما يفلت من قبضة الإلزام ليبقى في محيط الإقناع، وكان مرتكز التقنيتين هو الآيات القرآنية اللواتي وظفت كشاهد يؤسس لقواعد تخدم عملية الإقناع، أما المثال فقد وجدنا أن النص الدعائي أظهر مكامن عظمة الله (ﷻ) وقدرته في ثلاثة مستويات، (السيطرة،

والعدل، والرحمة) ومتوالية المثال هي متممة للمستويات البارزة في نص المخاطِب وتكون على بنيتين، (التوكيدية، والعملية) وبتلك البنيتين وظِّفَ المثال ليأخذ دوره الحجاجي في الإقناع.

أما تقنية الحجاج بالقدوة والقدوة المضادة فاستُعمِلَت في الخطاب الدعائي، وكان الغالب في هذه الحجة أن تكون شخصية القدوة الله (ﷻ)، أو قد يكون عبدا من عباده كأن يكون نبيًّا من الأنبياء كإبراهيم (عليه السلام) أو مسكيناً أو عارفا بالله (ﷻ) أو غيره، في حين كان أكبر ما يمثل القدوة المضادة هو الشيطان إذ إنه رأس أغلب الذنوب، وتبين لنا أن هناك ذنوباً تصدر من النفس حصراً أي من فعل النفس ولا دخل للشيطان بها، وهذا يجعل من النفس القدوة المضادة الثانية، وأيضا ما ورد في أدعيتهم أن الدواب ضمن القدوة المضادة. وعرفنا أيضا أنَّه لا إشكال في ورود الله (ﷻ) كمخاطَب وكقدوة في الوقت نفسه مع إحراز عدم التناقض، وعدم الإلزام.

أما التناسب والاستعارة فتبيّن لنا أن هناك تمازجاً بين عمليتي التناسب والاستعارة في الأدعية المباركة، وأنَّ هذا التمازج قد تجلت منه درجات في مدى صراحة التناسب، فكلما زاد الحذف تماهى التناسب في طيات الاستعارة، فنجد استعارتين جاءتا من تناسبين على الرغم من أنهما لفظان فقط، وقد نجد التناسب الصريح، والقريب وسبب قربه هو البداهة العلمية، فمن أهم التناسبات المكونة للاستعارات الحجاجية الموظفة للإقناع في الخطاب الدعائي هي التناسب بين: (الشروق والنطق، الخالق والراعي، الفلك والوجه، الشمس والنار، الاحساس والذوق، الذات المغضوب عليها والذات المرضي عنها، جهنم والكائن الحي).

التقنيات القائمة على الفصل يظهر لنا أنَّ هذه الحجة في الخطاب الدعائي جاءت على أشكال متعددة، فقد يأتي الفصل مفرداً كما في انفصال الماء عن حدِّ (النجاسة)، أو قد يأتي متداخلا فنجد آلية الفصل الرئيسة تتفرع منها مجموعة من حجج الفصل، وأيضا قد نجد متواليات تشير إلى الفصل صراحة باستعمال أداة النفي (لا) فيكون نفيها كليّاً ومانعاً دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر كما في فصل الله (ﷻ) عن حدِّ (اختفاء الخافية عنه)، وقد يأتي الفصل بالفعل المتضمن للنفي ويتسم الفصل فيه بالجزئية فيمنع دخول العنصر بمفهومه الحاوي لذلك العنصر بشكلٍ جزئي كما في: انفصال العبد عن حدِّ اسباب الخدائع، والفصل بالفعل (تقطع) في قوله: "تقطعت اسباب الخدائع عني". وقد

نجد في تقنية الفصل في الخطاب الدعائي الشريف أبعاداً تأولية، فللفصل السالب إثبات وصلي للعكس ففي قوله: "سبحان من لا يزول ملكه"، نجد أنَّ المتوالية الحدّ فيها سالب (زوال الملك)، فانفصال الله (ﷻ) عن حدِّ (زوال الملك)، هو إثبات الوصل الموجب لحدِّ (الملك) بالله (ﷻ)،أو قد يأتي الفصل ضمنياً يضم حصراً وصلياً، كما في انفصال العبد عن حدِّ الوجود هو حصرٌ لاتصاله بواجب الوجود في قوله: "افردني الدهر إليك" فانفراد العبد عن بقية الخلق هو اتصال بخالق الخلق (ﷻ). قد يكون الحدُّ في آلية الفصل الحجاجي موقفاً وليس جنساً أو نوعاً، وقد تأتي آلية الفصل ولها دواعم تقومها أو دواعم عكسية للوصل تنفي الفصل في الدعاء نفسه. وقد يستعمل المخاطِب طرقاً لتجنب فصله عن حدِّ استجابة دعوته من الله (ﷻ)، ويكوّن من تلك الطرق قضية منطقية تعتمد التعدية وتخدم بالنتيجة الغرض الكلي من الدعاء.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

- **القرآن الكريم، أكرم المصادر وأثمنها .**
- أساس البلاغة، أبو القاسم محمد بن عمرو بن أحمد الزمخشري، دار صادر – بيروت ، ط١ ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- الاستدلال البلاغي، شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة – بنغازي، ط١ ، ٢٠١٠م.
- الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، محمد الصالح البوعمراني، دار كنوز المعرفة العلمية – عمان، ط١ ، ٢٠١٥م.
- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة "من أجل ديالكتيك مطابق"، عبد المجيد الانتصار، دار الثقافة للنشر والتوزيع – البيضاء، ط١ ، ١٩٩٧م.
- الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لاصول الأساليب الأدبية، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ط ٨ ، ١٩٩١م .
- أصول العقائد في الإسلام، مجتبى الموسوي اللاري، تعريب: محمد هادي اليوسفي الغروي، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم – قم ، د.ط ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- إقبال الأعمال، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى محمد بن طاووس، تقديم الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت، ط١ ،١٩٩٦م .
- الإمتاع والمؤانسة، أبو الحيان التوحيدي، مراجعة هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية – بيروت ، ٢٠١١م.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، عبد القاهر المهيري مع مجموعة باحثين، اشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية كلية الآداب منوبة – تونس، د.ط ، د.ت .
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي، دار احياء التراث – بيروت، ط٢ ، ١٩٨٣م .
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي، الأميرة للطباعة والنشر – بيروت، ط١ ، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .

- بحوث في النبوة الخاصة يوسف الصديق رؤية قرآنية، كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي دار فراقد للطباعة والنشر – إيران ، ط١ ، ٢٠٠٥م .
- البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني، قدور عمران، عالم الكتب الحديث – إربد ، ط١ ،٢٠١٢م.
- بلاغة الإقناع في المناظرة، عبد اللطيف عادل، منشورات ضفاف – بيروت، ط١ ، ٢٠١٣م .
- البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، محمد العمري ، افريقيا الشرق – المغرب، ٢٠١٥م.
- بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، حسن المودن، دار كنوز المعرفة العلمية – عمان، ط١ ، ٢٠١٤م.
- البلاغة والاسلوبية نحو نموذج سيميائي في تحليل النص، هنريش بليت، ترجمة د. محمد العمري، افريقيا الشرق - الدار البيضاء، ١٩٩٩م.
- البلاغة والأصول دراسة في أسس التفكير العربي نموذج ابن جني، محمد مشبال ، افريقيا الشرق – المغرب، ٢٠٠٧م.
- البلاغة والنقد المصطلح والنشأة والتجديد، محمد الكريم الكواز، الانتشار العربي – بيروت، ط١ ، ٢٠٠٦م.
- البلد الأمين والدرع الحصين، تقي الدين إبراهيم بن علي الحسن بن محمد العاملي الكفعمي ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٧م .
- تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون وجيل جوتيه، ترجمة محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبدالعزيز – جدة، ط١ ، ٢٠١١م.
- التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه، تنسيق حمو النقاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الدار البيضاء، ط١ ، ٢٠٠٦م .
- التداوليات علم استعمال اللغة، تنسيق حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع – اربد، ط٢ ، ٢٠١٤م.
- التداولية ، جورج يول ، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون – الرباط ، ط١ ، ٢٠١٠م.
- التداولية من غوستن الى غوفمان، فيليب بلانشيه، ترجمة صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع – اللاذقية، ط١ ، ٢٠٠٧م.
- التداولية والحجاج مدخل ونصوص، صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر – دمشق، د . ط ، ٢٠٠٨م.

- التداولية والسرد، جون – ك آدم ، ترجمة خاد سهر ، سلسلة فصيلة – بغداد، ط١ ، ٢٠٠٩م .
- التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية، دار الأنوار – بيروت، ط٤ ، ٢٠٠٩م.
- جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٥ ، ٢٠٠٤م .
- جامع السعادات، محمد هادي النراقي، منشورات الفجر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- الجامع الكبير (سنن الترمذي): أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وسعيد اللحام، دار الرسالة العالمية – دمشق، ط١ ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .
- جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد، تحقيق جواد قيومي الجزه اى الاصفهاني، مؤسسة آفاق ، ط١ ، ١٣٧١هـ .
- الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة – بنغازي، ط١ ، ٢٠٠٨م .
- الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الاسلوبية، عبد الله صولة، دار الفارابي – بيروت، ط٢ ، ٢٠٠٧م .
- الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، اشراف حافظ إسماعيلي علوي ، عالم الكتب الحديث – عمان، ٢٠١٠م.
- الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل الى العقل في الحوار، رشيد الراضي، دار الكتاب الجديد المتحدة – بنغازي، ط١ ، ٢٠١٠م.
- حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، كمال الزاملي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع – اربد ، ط ١ ، ٢٠١٢م .
- الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، محمد نور الدين أفاية ، افريقيا الشرق – الدار البيضاء، ط٢ ، ١٩٩٨م .
- الخطاب الأدبي ورهانات التأويل قراءات نصية تداولية حجاجية، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث – إربد، ط١ ، ٢٠١٢م.
- خطابات الحداثة، مانويل ماريا كاريلو، ترجمة ادريس كثير وعزالدين الخطابي، منشورات دار مابعد الحداثة – فاس، ط١ ، ٢٠٠١م .
- الخطابة، ارسطو طاليس، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالات المطبوعات – الكويت، د.ط ، ١٩٧٩م.

- الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، هجر مدقّن، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط١ ، ٢٠١٣م.
- الخطاب والحجاج ، أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة – بيروت، ط١ ، ٢٠١٠م .
- الدروع الواقية، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى محمد بن طاووس، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٥م .
- دعاء الصباح لإمام المتقين وقائد الغر المحجلين الإمام أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب، شرح محمد باقر المجلسي، دار العلوم للتحقيق والطباعة – بيروت، ط١ ، ١٩٨٩م .
- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط٢ ، ٢٠٠٢م .
- زاد المعاد، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، تعريب علاء الدين الأعلمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت، ط١ ، ٢٠٠٣م .
- سيماء الصالحين، رضى مختاري، ترجمة حسين كوراني، انتشارات حسنين (عليهما السلام) – ايران، ط١ ، ١٣٨٥هـ .
- شرح أدعية الإمام امير المؤمنين، باقر شريف القرشي، تحقيق مهدي باقر القرشي، دار المعارف – النجف ، ط٤ ، ٢٠١١م .
- شرح الباب الحادي عشر دروس في أصول العقيدة، السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبد الله الأسعد، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة - الكاظمية ، ٢٠١٥م .
- شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، السيد كمال الحيدري، بقلم محمد الربيعي، ، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة - الكاظمية ، ٢٠١٤م .
- شرح دعاء الصباح، حسن مكي الخويلدي، دار المصطفى لاحياء التراث ، ط١ ، ١٤٢٣هـ .
- شرح دعاء كميل، عبد الأعلى السبزواري، تحقيق محمد باقر بابانيا، انتشارات زائر – قم ، ط١ ، ١٣٨٧هـ .
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، شرح: يحيى ابن شرف النووي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.
- علم البيان بين النظريات والأصول، ديزيرة سقال، دار الفكر العربي – بيروت، ط١ ، ١٩٩٧م.

- فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى محمد بن طاووس، تحقيق خالد الخفاف، مؤسسة آل البيت الاحياء التراث – قم ، ط١ ، ١٤٠٧هـ .
- فقه الفلسفة – ١ – الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط١ ، ١٩٩٥م .
- فلاح السائل، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى محمد بن طاووس، المطبعة الحيدرية – النجف ، ط١ ، ١٣٨٥هـ .
- فلسفتنا ، محمد باقر الصدر، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر – طهران ، ط١ ، ٢٠٠٩م .
- الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، قاسم حبيب جبار، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبد الله صولة، مسكيلياني للنشر – تونس، ط١ ، ٢٠١١م .
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي، اشراف محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨ ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط١ ، ٢٠١١م.
- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ول ديورانت، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف – بيروت، ط١ ،٢٠٠٤م.
- الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تحقيق: قسم احياء التراث، مركز بحوث دار الحديث – قم، ط١ ، ١٤٣٠هـ ق – ١٣٨٧هـ ش.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد شرف الدين الجرجاني، دار الإيمان - الإسكندرية، د.ط ، ٢٠٠٤م.
- الكلم الطّيب والغيث الصيّب في الأدعية المأثورة عن النبيّ واهل بيته (عليهم السلام)، السيد علي خان الشيرازي، تنظيم بين المللى دعا – ايران ، ط١ ، ١٣٨٨هـ .
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي جمال الدين أبو الفضل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار صادر – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٧م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط ١ ، ١٩٩٨م.

- اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع – الدار البيضاء، ط١ ، ٢٠٠٦م .
- ما وراء الفقه، محمد محمد الصدر، دار الأضواء للطباعة والنشر – النجف، ط١ ، ٢٠٠٩م .
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان – بيروت ، ١٩٨٦م.
- المستدرك على الصحيحين، الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيشابوري،تحقيق: دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- مسند أصحاب الكساء، تصنيف: بشار عواد معروف ومحمد عواد بشار، دار الغرب الإسلامي – تونس، ط١ ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م .
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ، ٢٠٠٨.
- مصباح الزائر، السيد علي بن موسى بن طاووس، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث – قم ، ط١ ، ١٤١٧هـ .
- مصباح المتهجد، شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت، ط١ ، ١٩٩٨م.
- مفتاح الفلاح، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثي العاملي البهائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨م.
- مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل – بيروت، ط١ ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- مناجاة مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، ضياء الدين فضل الله بن علي الراوندي، تحقيق سعيد علي، العهد – قم، ط١ ، ١٤٢١هـ .
- مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير أحمد السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث – جدة، ط١ ، ٢٠١٠م.
- المنجد في اللغة، لوئيس معلوف، انتشارات ذوي القربى - بيروت ، ط٣٧ ، ١٩٩٦م .

- مهج الدعوات ومنهج العبادات، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى محمد بن طاووس، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٤م .
- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات – بيروت – باريس، ط٢ ، ٢٠٠١م .
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ، ط١ ، ١٩٩٧م .
- نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، الحسين بنو هاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة – بنغازي ، ط١ ، ٢٠١٤م .
- نظرية نسقية في الحجاج المقاربة الذريعية – الجدلية، فرانز فان إيمرن وروب غروتندورست، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديدة – بنغازي، ط١ ، ٢٠١٦م.
- نهج البلاغة، جمع السيد الشريف الرضي، شرح الشيخ محمد عبده، منشورات الفجر- بيروت، ط١ ، ٢٠٠٨م.

ثانياً: الدوريات:

- استراتيجية الحجاج في المناظرة السياسية، المركز العربي للبحوث والدراسات، سلسلة دراسات، قطر – الدوحة ، ٢٠١٣م .
- بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، علم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب – الكويت ، ع ١٧٤، أغسطس ١٩٩٢م .
- الحجاج ، عالم الفكر، اشراف م. علي حسين اليوحة – الكويت ، ع٢، مجلد ٤٠، أكتوبر ٢٠١١م .
- دراسات سيميائية أدبية لسانية، حميد لحمداني، فاس – المغرب، ع٥ لسنة ١٩٩١م .

ثالثاً: الرسائل والأطاريح:

- الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي – دراسة وصفية - ، ناصر بن دخيل الله بن فالح السعيدي، رسالة ماجستير، باشراف أ.د محمد إبراهيم شادي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤٢٥ – ١٤٢٦هـ .
- بنية الملفوظ الحجاجي للخطبة بالعصر الأموي، خديجة محفوظي، رسالة ماجستير، باشراف أ.د صالح خديش، كلية الآداب، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧ .

- تجليات الحجاج في القرآن سورة يوسف – انموذجاً - ، حياة دحمان، رسالة ماجستير، باشراف أ.د عزالدين صحراوي، كلية الآداب، جامعة الحاج خضر – باتنة - ، ٢٠١٢ – ٢٠١٣.
- التناسب في سورة البقرة، طارق مصطفى محمد حميدة، رسالة ماجستير، باشراف د. حاتم جلال التميمي، برنامج الدراسات الاسلامية المعاصر، جامعة القدس ، الجامعة الأردنية – عمان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م .
- الحجاج في الامتاع والمؤانسة لأبي الحيان التوحيدي، حسين بوبلوطة، رسالة ماجستير، باشراف د. إسماعيل زردومي، كلية الآداب، جامعة الحاج خضر – باتنة - ، ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ .
- الحجاج في شعر النقائض دراسة تداولية، مكلي شامة، باشراف د. آمنة بلعلي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة مولود معمري تيزي وزو ، ٢٠٠٨ -٢٠٠٩ .
- الحجاج في كتاب "المثل السائر" لابن الأثير، نعيمة يعمرانن، باشراف أ.د عمر بلخير، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة مولود معمري تيزي وزو ، ٢٠١٢.
- الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء – انموذجاً - ، إيمان درنوني، رسالة ماجستير، باشراف د. الجودي مرداسي، كلية الآداب، جامعة الحاج خضر – باتنة - ، ٢٠١٢ – ٢٠١٣.
- قضايا التداولية في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ثقبايث حامدة، رسالة ماجستير، باشراف د. ذهبية حمو الحاج، كلية الآداب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ٢٠١٢.
- وسائل الاقناع في خطبة طارق بن زياد دراسة تحليلية في ضوء نظرية الحجاج، سليمة محفوظي، رسالة ماجستير، باشراف د. محمد بو عمامة، كلية الآداب، جامعة الحاج خضر – باتنة - ، ٢٠١٠ – ٢٠١١.

Republic of Iraq
Ministry of higher Education and
Scientific Research.
University of Babylon
College of education
Arabic language department

The Arguments in Prayers Owners of passivation (peace on them)

Thesis presented by:

Sejjad Adnan Kazom Al-Kafagi

To the council of educating college in Babylon university
And it s part of the requirements to get the Master s degree in
Arabic language

Supervising by:

Prof.Dr.

Thair Sameer Hasan Al-Shemmary

2016 A.D 1437 A.H

Abstract

This research about the features of the Argument in the prayers clothing holders (peace be upon them) based on the Argument techniques that reveal the legal features of Belgium (Chaim Perlman) and his colleague (Albrecht Tiatika) hunters who wanted to develop the modern theory of accredited Argument in its origins on the heritage of the Greek especially inherited Aristotelian, but Do not go out of the context of its time, which Tatrh modernity, Vdersena Duas clothing holders (peace be upon them) according to Perelman theory taking into account the specificity of the speech Da'alia, and we divided the message on the four chapters with a boot and a conclusion.

Vtnolna at boot three axes pave the way for the application of orbital theory in supplication, was the first axis of them looking for the features of the Argument, and the second looking for the features of the Argument when Chaim Perlman, and the third and last in the Search for the applied field theory Perlman in Duas clothing holders (peace be upon them), while chapters four search, we have considered the Argument technologies when Pearlman in supplication, was the classroom the first three are looking at connecting techniques.

In the first chapter we discussed the semi-logical arguments: the contradiction and conflict, complying with the definition, and justice and comparison, and Altaadih and

embedding. The second chapter we discussed the arguments founded on the structure of reality: the succession relations, and relations of co-existence, and dual arrangements and symbolic links. The third chapter we discussed arguments foundation of the structure of reality.

The witness and example, and the example and the example counter, proportionality and metaphor, the fourth chapter in which we dealt with the second part of the Argument techniques: the arguments based on the season, and after Khtmana've mention the most important of our findings in this research, was the message approach is the technical approach which relies extrapolate texts, analyzing and extracting conclusions from them, according to Chaim Perelman theory.