



جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعالم
الإنسانية
والاجتماعية



المجلد 19، العدد 1
شعبان 1443 هـ / مارس 2022 م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

خطاب الملاء في القرآن الكريم: قراءة في ضوء النقد الثقافي ونظرية الحجاج

دعد رشاش الناصر⁽¹⁾

تاريخ القبول: 2020-07-13

تاريخ الاستلام: 2020-05-28

ملخص البحث:

امتلك الملاء في القرآن الكريم سلطة الحكمي، ولكنه لم يمتلك سلطة الحجة الظاهرة، فانطلق بايعاز من نفوذه المادي ولغايات الحفاظ عليه يحاجج الأنبياء -عليهم السلام- وأتباعهم، فكان حجاجاً مراوفاً تقنّع بالصالح وإرادة الإصلاح، ودرء المفاصد التي ستترجمها المجتمعات جرّاء الدعوات النبوية «الطارئة»، مع أنه استبطن إرادة خفية تصارع الأنبياء الذين هدّدت رسالاتهم الشريفة سلطانهم الدنيوي، ونيّاتهم النفعية.

ستجيب هذه القراءة عن سؤالها المركزي: كيف تجلّى النسق الظاهر المقنّع، والباطن الخفي في الآيات التي نقلت خطاب الملاء؟ هذا الخطاب الذي سيكون ميدان التطبيق، وبمنهجية النقد الثقافي/ النسقي المشتغل أساساً على فضح الحيل الثقافية وأساليبها المقنّعة، وإذ جَوّز هذا النقد الثقافي استثماره المدارس والمناهج النقدية وصولاً لغاياته، وإتقاناً لحفريات المعرفة، فقد اتكأت القراءة على الحقل اللساني ونظرية الحجاج لتبرز الخواء العقلاني الذي تميّز به الملاء في صراعهم مع الأنبياء، الأمر الذي أفضى بهم إلى المخاتلة والإيهام في كل خطاباتهم الممتدة في فضاءات عديدة، حتى لكانها خطاب واحد، وهو الخطاب الذي انهزم أخيراً على الصعيدين الفكري والعقدي، والمادي الحضاري.

الكلمات الدالة: الملاء، النقد الثقافي، النسق، الحجاج.

(1) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الإمارات العربية المتحدة (العين - الإمارات العربية المتحدة)
rana73999@yahoo.com

مدخل القراءة: تأسيسات منهجية

يكتنز الأفق القرآني بأطروحات ورؤى متباينة حد التفارق، تتقابل فيها أصوات سردية إيمانية وإشراكية، أتيح لها أن تمتد على مساحات حجاجية واسعة، فعلى الرغم من أن القرآن الكريم كتاب عقدي مقدس، يوضح رؤية الله للكون والحياة والإنسان، لم يقص الآخر غير المؤمن، بل فسح له أن يطرح ذاته، ويقدم برهانه، ويمارس حججه اللوغوسية/العقلية ما أمكنه، من هذه المساحة سمعنا صوت إبليس في الفضاء الأخروي ممارسا الحجاج الكوني الأول مع جلال الله -سبحانه- في قصة السجود لأدم -عليه السلام- كما سمعنا أصوات الأقوام التي كذبت رسلها، وانحازت للوثنية والطوطمية والذهرية وما إليها من مقولات إشراكية. ولا شك أن القرآن الكريم فسح هذه المساحات لينماز الحق من الباطل، وليطلع المتلقي لآياته الكريمة بوحي على السنن الكونية الشرطية التي آلت نهاية بالحق إلى العلو والنصر، وبالباطل إلى الاندحار.

تميز صوت الملأ في القرآن الكريم، وهو صوت سلطوي بارز جابه النبوات الشريفة، ووقف في وجه الرسالات الإلهية ممتدا في فضاءات عديدة وأزمنة طويلة، متعكزا على القوة المادية التي يملكها، فقد كان خلوا بالكلية من أي قوة فكرية، وبرغم ذلك فقد مارس حجاجا مطولا مع الأنبياء، يدرك الدارس هذا الحجاج الفقر الفكري العقلاني الذي منوا به، ولعلمهم بسبب من وعيهم الأكيد بضلالهم وصحة معتقد النبي -الكريم- وأتباعه مارسوا خطاباتهم بحيل إبلاغية، ومراوغات إيهامية، بأمل أن ينصاع لهم العامة فيتغلبوا على الدعوة الشريفة، ويحافظوا على سطوتهم المادية، نحن إذن بصدد حوارات حجاجية يمتلك فيها الإيمان السهم المعلى من الأدلة القاطعة على صوابه، بينما يمتلك فيها الشرك ممثلا بالملأ السهم المعلى من المخاتلة والخداع، يقينا منه بأنه أداته الوحيدة في هذا الصراع.

وإذ كان خطابا مراوغا متقنعا باللاحقية، وإذ كان خطابا أنموذجا يصح إسقاطه على خطابات عديدة معاصرة ومستقبلية إلى يوم القيامة، كان جديرا بالدرس والتأمل، فكشف القناع عن الضالة النفسية والفكرية أمام المتلقي المأخوذ بسطوة الملأ، سيشكل الخطوة المركزية التي ستفضي به إلى نقيض اعتقادهم، وهذا ما فعله القرآن الكريم عندما عرى حججهم وبراهينهم، وسلط الضوء على نياتهم التي استبطنها خطابهم، ودارت في فلك مصالحهم الذاتية، وهو ما ستلقي هذه القراءة الضوء عليه.

للقوف على خطاب الملأ، وتجليه بنائه الفكري المراوغ، تقترح هذه القراءة التأسيسات المنهجية الآتية:

التأسيس الأول: تنهد هذه القراءة على النقد الثقافي الذي يبحث في مخاتلة الخطاب

وحيله المراوغة التي تتغيا تمرير الهيمنة السلطوية ضمن أطر فكرية ونفسية منحازة، فالنقد الثقافي يشتغل أساسا على فضاء كشف الحيل الثقافية التي تضمر عكس ما تظهر، وتتقنع بخفاء ذكي خلف ستار البيان الذي تعلن.

النقد الثقافي فعالية/ نشاط ثقافي وليس فرعا معرفيا مستقلا (الموسوي، 2005). وانظر: كاظم، (2017)، وبناء على ذلك فإنه يوظف اشتغالات المدارس الأدبية والنقدية على تبين تجلياتها للكشف عن التعارضات المركزية/ الأنساق التي تحملها النصوص اللغوية وغير اللغوية، بحثا عن الثقافة المقنعة في النص، الأمر الذي يحول دلالته من محدودة الدال والمدلول إلى الجملة الثقافية والدال الثقافي العام (الحبيب، 2008). وقد ركز النقاد الثقافيون على ترسيم هذه التعارضات؛ كونها العلة الغائية الكبرى من ممارسة هذا النقد، هذه التعارضات التي سماها شتراوس بالثنائيات، وأطلق عليها إيسابيرجر مصطلح: الطابق العلوي والطابق السفلي (إيسابيرجر، 2003) وأدمن عبد الله الغدامي رائد النقد الثقافي في العالم العربي وسماها بالظاهر والمضمر، واشترط للظاهر أن يكون جماليا، وللمضمر أن يكون قبحيا (الغدامي، واصطيف، 2004) وبينما حصر الغدامي النسق المضمر بالنسق السالب سعى بعض النقاد من مثل عز الدين المناصرة لتوسيع دائرة الثنائيات دون قولبتها في هذا القالب المحدد، أي دون اشتراط المضمر القبيح بالضرورة، وهو رأي أميل إليه؛ ذلك أن النص قد يراوغ وصولا لمعنى مضمر إيجابي كما نجد في سرديات المهمشين الذين اضطروا للبلاغة المقنعة خوفا من السلطة وإكراهاتها كأدبيات: التطفيل، والتصوف، والجنون، والتحامق.. إلخ.

ليس للنقد الثقافي استراتيجيات محددة وآليات ثابتة معتمدة أثناء ممارسة حفريات المعرفية، إلا أنه يستهدي برؤى مركزية باتت تدور في فلكه وفي وعي القائمين عليه، تنطلق من النص فتؤول خطابه المؤدلج وصولا لكشف النسق المتعلق غالبا مع السلطة ونفوذها. وقد خط الباحث محسن الموسوي خطاطة مكثفة بارعة (الموسوي، 2005) لأبرز الأسس التي تتكرر داخل المتن النظري للنقد الثقافي، لتشمل:

- الوعي بنظرية النص.
- تحليل الخطاب وعلاقات القوة والنفوذ.
- إدراك الأدب بصفته شكلا أيولوجيا.
- ممارسة التأويل الواعي للأدب الذي يتخذ بنية رمزية من الناحية الاجتماعية.

هذا ويمكن اعتبار التأويل ممارسة منهجية مركزية في هذا الحقل، تسمح للوصول إلى المضمر المخفي مستعينة بكل الحفريات المعرفية اللازمة، على أن تنطلق من النص

فنتنمي إليه ولا تتعسف فهمه، لذا ركّز آرثر إيسابيرجر على ضرورة المعرفة الوثيقة بالنص، والتأمل في معطياته، وإخضاعه من ثمّ لسلسلة من الإجراءات التحليلية التأويلية المؤطرة بالفكر الجريء الحر (إيسابيرجر، 2003) وهو ما أكّده كذلك نيكولاس لومان الذي طالب بمعرفة الناقد مرجعيات النسق ومستوياته، وجعلها منطلقاً للكشف والتحليل بعيداً عن التؤلّ وتقوليل النص ما لم يقل (لومان، 2010).

ولما كان الهمّ الثقافي لهذا النقد هو الكشف عن «النسق» المضمّر في الخطاب، اجترح الناقد يوسف عليّات مصطلح «النقد النسقي» ليكون دالاً على الوظيفة المركزية التي تبناها النقد الثقافي، وعلامة كبرى على غايته المؤسسة، وتمّ الإعلان عن المصطلح وتداوله بصورة تبادلية والنقد الثقافي؛ إذ يسيران في الخط ذاته المؤلّ للخطابات المؤدّجة المخاتلة التي تقنّعت بأدوات البلاغة (عليّات، 2017).

وإزاء اهتمام النقد الثقافي بكشف الحيل الثقافية الكامنة في النص، انطلق السؤال مشروعاً حول البعد الفني الجمالي في هذه الممارسة المشتغلة على النص وجمالياته، لا سيما الأدبي المفعم ببلاغة الكلمة ومجازاتها، وتخلصاً من مأزق التعالي على العالم الأدبي بأدوات غير أدبية كان الاشتغال بـ «الشعريات الثقافية»، وهو المصطلح الذي تبناه غرينبلات لدى خوضه في التاريخانية الجديدة بداية الثمانينات، فقد التفت إلى اللغة الاستعارية المجازية ومحمولاتها الرمزية، واتكأ عليها لفهم مضمّراتها النسقية (جرينبلات، 2019). وانظر: عليّات. والخليل، (لا يوجد سنة طبع) من الدراسات التي انتبهت للشعرية الثقافية: جماليات التحليل الثقافي ليوسف عليّات، وبحث جماليات التحليل الثقافي وتزييف الخطاب، نزار السعودي (). ولا شك أن مثل هذه الرؤى كانت ملهمة للنقاد العرب الذين انطلقوا بدورهم يدرسون النصوص دراسة ثقافية لا تستثني نظرية النص الأدبية، ومكوناته البلاغية والجمالية، وصولاً لأنساقه المخاتلة.

التأسيس الثاني: من هم الملاء محل الدراسة؟

إذ تجلّت صورة الملاء في القرآن الكريم بأبعاد وملامح متعددة، كان لزاماً أن أضبط الصورة الدقيقة التي نهدت هذه القراءة لمحاورة خطابها، واستكنها أنساقها المعرفية، وسأستعين بالمعجم اللغوي، ونصيات القرآن الكريم في هذا الجلاء:

أما لغة (ابن منظور، (لا يوجد سنة طبع)) فالملاء هم الرؤساء؛ سمووا بذلك لأنهم ملاء بما يُحتاج إليه. وقيل: هم أشرف القوم، ووجههم، ورؤسأؤهم، ومقدموهم الذين يُرجع إلى قولهم ورأيهم. ودلل ابن منظور على ذلك بالحديث الشريف: «هل تدري فيم يختصم الملاء الأعلى؟» (الترمذي، 1996) يريد الملائكة المقربين. وفي اللغة كذلك يُقال: فلان أملاً لعيني من فلان، أي: أتمّ في كل شيء منظراً وحسناً، وهو رجل مالى العين إذا أعجبك حسنه وبهجته.

تصبّ المعاني السابقة كلها في باب النفوذ والسلطة والتميز من العامة، إلا أن ابن منظور يورد معنى آخر من شأنه مفارقة هذه الدائرة السلطوية المتعالية، إذ: «الملائ: مهموز مقصور: الجماعة». ويوحى هذا التعريف بمجرد الجماعة، هكذا بإطلاق يجردها عن إمكان النفوذ والسلطة، فتنسحب على أي جماعة سواء انضوت لمفهوم النفوذ أم فارقت.

وقد تقاطع القرطبي (القرطبي، (لا يوجد سنة طبع)) في جامع أحكامه مع البيان اللغوي الذي ساقه ابن منظور عموماً، وعندما فسر الملائ من قوله تعالى: «ألم تر إلى الملائ من بني إسرائيل..» (القرآن، 1: 246) فسرهما بالأشراف من الناس كأنهم ممثلون شرفاً. ونقل عن الزجاج: سموا بذلك لأنهم ممثلون بما يُحتاج إليه منهم. ثم أورد القرطبي معنيين آخرين للملائ تمثلاً في:

- القوم؛ فالمعنى يقتضيه. ولعل هذا التفسير يقترب من وعي ابن منظور بالمفردة، الذي جعل الملائ «جماعة».
- وحسن الخلق، ودل على ذلك بحديث الرسول الكريم: «أحسنوا الملائ فلكم سيروى».

وارتأى الطبري في جامع البيان عن تأويل أي القرآن الاقتصار على المعنى الأول في تفسير الملائ من الآية الكريمة ذاتها، إذ نصّ على أنه: «يعني إلى وجوه بني إسرائيل، وأشرافهم، ورؤسائهم» (الطبري، 2010، ص717).

وفي تحقيقه لكلمات القرآن الكريم، جمع العلامة المصطفوي معاني الملائ المذكورة في اللغة والتفسير، فاستظلت بالمعاني العامة المذكورة آنفاً، إلا أنه عبّ مخصصاً الجماعة ومقيداً حضورها بالشرف. (المصطفوي، 1973).

وأرى أن هذا التقييد مقبول في ضوء تأمل صورة الملائ في القرآن الكريم؛ إذ أتى على ذكر المفردة لتدل حصرًا على التميز عن الآخرين شرفاً أو سطوة، ولم يكن مدار السياق الكريم مجرد الجماعة من الناس. وفي هذا المجال مايز بحث (حماد، ونصار، 2015) تناول دور الملائ في إفساد المجتمعات بين هذين النمطين المركزيين اللذين تحيل إليهما مفردة الملائ:

- الأشراف وأصحاب النفوذ والسلطان، بكل إحالات هذه المعاني لظلال السلطة وتعاليلها.
- الأشراف أصحاب الرأي ووجهة الفكر، وقد حضرت هذه الفئة في عهد الدولة والسلطان، فـ :

* ملأ بلقيس مجلس شورى يتخذ قراراته بشكل جماعي حكيم: «قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون». (القرآن، 27: 32).

* وملأ سليمان -عليه السلام- جهاز تنفيذي متميز بالخدمة والطاعة، ولم يُظهره السياق القرآني صاحب مشورة ورأي: «قال يا أيها الملأ أياكم يأتييني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين» (القرآن، 27: 38).

* وملأ العزيز في قصة النبي يوسف -عليه السلام- زمن الهكسوس حكام مصر، كانوا أهل مشورة ورأي: «يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون». (القرآن، 12: 43).

شفَّ العرض السابق لمعنى الملأ عن المعاني الآتية:

- الجماعة ذات الرياسة والشرف والسلطة، التي تعالت بما أوتيت، وعتت واستكبرت.
- الجماعة ذات الرياسة والشرف في جهاز المشورة والطاعة التنفيذية.
- الجماعة من الناس غير مقيدة بصفة.
- حسن الخلق.

وستعتمد هذه القراءة للملأ الذين أتى القرآن الكريم على ذكرهم في إطار البند الأول؛ حيث الرياسة التي دعت أصحابها للظلم والعدوان وتحدي النبوات الشريفة، إنهم الملأ الذين مارسوا إكراهات السلطة لغايات تحقيق منافعهم الذاتية ومكتسباتهم اللامشروعة. وقد ذكرهم القرآن الكريم بنص «الملأ» سبع عشرة مرة في تسع سور هي: الأعراف، وهود، ويونس، والزخرف، القصص، الشعراء، المؤمنون، وهود، وص. وهم ملأ: نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وموسى، ومحمد -عليهم الصلاة والسلام-.

ومما يجدر ذكره أنني وقفت على النصيات الكريمة التي ذكرت الملأ بشكل صريح جلي، ولم أتبع الآيات الكريمة التي أتت على ذكر صفاتهم دون العلمية، كما في صفات المترفين التي قد تحيل إلى الملأ، كما أن هذه القراءة قد خلصت إلى صورة متقاربة جدا للملأ على اختلاف آفاقهم المكانية، وامتداداتهم الزمنية، فخطاب ملأ نوح في العمق هو خطاب ملأ موسى، وهو كذلك خطاب ملأ محمد -عليهم الصلاة والسلام- وعلى ذلك فإن هذه القراءة لم تهتم بتوصيف مبنى الخطاب الخاص لكل ملأ، وعوض ذلك اعتبرته خطابا واحدا ممتدا، حاولت استنطاق نسقيه المركزيين: الظاهر والباطن، دون الإشارة إلى منمنمات النصوص التفصيلية، فالغرض من هذه الدراسة إثبات أنساق النص، وهي أنساق

تصلح بالكلية لأن تكون مدخلا لقراءة خطاب أي ملاء بشكل منفرد.

التأسيس الثالث: ستعتمد هذه القراءة إلى رصد القضايا التفصيلية التي بنت هيكل أنساق النص، من خلال المنطق الخاص للملاء، وأدواتهم اللغوية الإبلاغية، لا من خلال التعليقات الصريحة للقرآن الكريم؛ ذلك أن هذه التعليقات الكريمة كانت إقرارا إلهيا مباشرا وضّح الحالة الفكرية والشعورية المتعالية للملاء، بينما تنهد القراءة على كشف آليات النسق الظاهر والباطن التي بناها الملاء، وهذا يعني أن تستند على الحكي الداخلي المنتمي للشخصية المركزية التي مارست فعل الإغواء الفكري. ولأوضح المراد بشكل بيّن أسوق بعض الآيات الكريمة الآتية تمثيلا:

- «قال الملاء الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب» . (القرآن، 7: 88)
- «وقال الملاء الذين كفروا من قومه ..» . (القرآن، 7: 90)
- «إلى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين» . (القرآن، 23: 45)

تكتنز الآيات الكريمة المذكورة بتوصيفات دقيقة للملاء الذين قبعوا في دائرة الاستكبار، والكفر، والعلو... وهي توصيفات دالة تشكل إضاءات مهمة كاشفة للمتلقي تدعوه ألا يغترّ بالخطاب المضلل الذي تسوقه هذه الفئة؛ وعلى الرغم من الأهمية البالغة لهذه الإضاءات الكاشفة، إلا أنني أستأنس بها دون أن أجعلها أساسا في فضح النسق المضمّر؛ ذلك أن النسق محل الدراسة مبني بشكل مركزي على الخداع والتغريب، وهو فعل مارسه فئة الملاء، وسؤال هذه القراءة يقوم على إبراز الآليات التي أسست هذا الفعل وشيدته بنيانا ضخما امتدّ في فضاءات متعددة، وسياقات زمانية متباينة . وقد وقفت دراسات عديدة للملاء على البيان القرآني العام في توصيف حالتهم الإشراكية دون أن تستنطق الخطاب الخاص للملاء، وهي كثيرة منها: دراسة أمال خميس (حماد، ونصار، 2015) التي ركزت على أبعاد العلو، والاستكبار، والإجرام، والفسوق، والترف، والإضلال، والصد عن سبيل الله، وكلّ ذلك يمتح من التعليقات القرآنية، أي: من المنظور الإلهي العظيم للملاء، ومنها دراسة جامعية تعنّنت بـ : آيات الملاء في القرآن الكريم: تفسير موضوعي (عبد الرحيم، 2003) ومثلها: موقف الملاء من دعوة الرسل في قصص القرآن الكريم وكيفية مواجهته (الأنصاري، 1994) إذ فصلت الدراسة قضايا الاستكبار، والخوف على المكانة، والجهل، والحسد، والترف لتكون سمات لازمة للملاء، وهي سمات مقررة من البيان القرآني ووجهة النظر الإلهية المقدسة للملاء، لا مستنطقه من خطاب الملاء. إلا أن هذه الدراسة سجلت عنوانا صغيرا لم يستفّض فيه الباحث، دار حول التلبّيس والإيهام من ص 177 - 181 أشار فيه بذكاء إلى دور التغريب الذي مارسه الملاء في حق المتقين، ولو أنه تعمق في المعنى وأطال النظر لكان عنوانه دراسة ثقافية مميزة.

وهذا يسلط الضوء على أهمية القراءة، ومفارقتها جلّ الدراسات التي تناولت الملاً دراسة وتحليلاً، إذ

ستدور القراءة في فلك العنوانات الرئيسة الآتية:

- النسق الظاهر: الملاً بين مشروعية السلطة، ونورانية الحضور.
- النسق الباطن: الملاً بين التضليل، والرؤية البراغمية.
- شعرية النسق، وقراءة في الحجاج.

النسق الظاهر: الملاً بين مشروعية السلطة ونورانية الحضور:

ظهرت شخصية الملاً في صراعها الفكري السياسي مع النبوات وأتباعها بوصفها بؤرية/ تبئيرية (برنس، 2003، والقاضي، 2010) تمتلك وجهة نظرها الذاتية الثابتة (مارتن، 1998). وتحاكم الوجود من خلالها، وعلى ذلك فقد استقرأت واقع النبوة من منظورها الخاص دون أن تتفتح على الخطاب الجديد، ثم أخضعت هذا الواقع لبنياتها الفكرية الثابتة الإقصائية. ولا شك أن فئة الملاً كانت على وعي ودراية تامين بأنها تمارس الفعل الإقصائي للنبوة، حيث لم تحاورها حواراً جاداً يستطلع الحقيقة قدر ما جادلتها بنية استبعادها والتخلص منها، وهي في ذلك تتاور، وتتقنع بقناع الباحث عن الحقيقة، فقدمت خطاباً يسعى لترسيخ صورة إشراقية تسوّغ الكفر، والخصومة الفكرية الحادثة بين الفريقين، وأرى أن هذه الصورة الظاهرة تمثلت بالأبعاد التالية:

صورة الملاً:

حرص الملاً على تصدير صورة مشرقة تمتلك الوعي بالإرث الفكري والديني الذي خلفه الآباء والأجداد، إنه إرث راسخ الجذور، وقد توطأت عليه الأجيال قبولا واعترافاً حتى صار عياراً لقبول أي فكر آخر أو ردّه، وهذا يعني أن الملاً لم يصدروا في رفضهم الخطاب النبوي عن رأي ذاتي محدث وليد اللحظة، وإنما هو -كما أراد الملاً تصديره- رأي يمتح من موروث جدير بالتقدير والاعتبار، الأمر الذي ينبغي أن يعطي شرعية مجتمعية لهذا الرأي، وعلى ذلك فقد تواتر منطق الملاً على تباين الفضاءات التي انتموا إليها مؤكدين ضرورة أتباع الموروث، وردّ النبوة التي تفارق موروثهم ولا تنسجم معه:

- قال ملاً نوح -عليه السلام-: «... ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» (القرآن، 23: 24).
- وقال ملاً موسى -عليه السلام-: «... وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» (القرآن، 28: 36).

- وقال ملا محمد - عليه السلام -: «ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق» (القرآن، 38:27).

إذن، هو الرأي المكفول برعاية الآباء والأجداد والحق التاريخي، ومن تجليات مراوغة الملائكة في هذا السياق أنهم لم يأتوا على ذكر مكاسب مادية، أو منافع سيادية في مناوأتهم النبوة، بل لقد جعلوا مدار الأمر على العرف والتاريخ واحترام الموروث، وبنوا من ذلك أساساً متيناً انطلقوا عبره لاتهم الخطاب النبوي الشريف والكفر به، وهذا ما صرحوا به وجعلوه علة لكفرهم.

في توسيع جديد لأفق الصورة الشخصية التي تم ترسيمها لتحتمل قطبي الفكر الراسخ والشرف التليد، يقدم الملائكة بعداً إشراقياً إضافياً يدور في الفلك الوظيفي المنتمي، فهم إنما تصدوا للأنبياء - عليهم السلام - حفاظاً على الأتباع المغرر بهم، وحفاظاً على ديانتهم الموروثة من النسخ والتضييع، وهذه الدائرة المعنوية صيغت بمخاتلة بينة استطاعت كذلك أن تتحي المآرب الحقيقية التي دفعت بالملائكة كي يتبنوا هذا الخطاب المصادم للرسائل السماوية الشريفة، ذلك أنهم وجهوا عقول العامة للأثار السالبة التي سيجنونها لو اتبعوا الأنبياء، وأغفلوا في هذا المقام الحديث عن المنافع التي سيكسبها الملائكة جراء هذه المخاصمة، وأظن أن مثل هذا التبرير المستند إلى قوتهم وشدة بأسهم كان له أبلغ الأثر في انزياح العامة لجانبيهم، ففي عديد من النبوات الشريفة ما آمن مع الأنبياء إلا القليل، «فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال الرسول - صلى الله عليه وسلم -: عُرضت عليّ الأمم، فجعل النبي والنبيان يمررون معهم الرهط، والنبي ليس معه أحد...» (البخاري، 2002، ص1446). نحن الآن بصدد إيهام واسع بمخاسر جسيمة ستقع على كاهل الأتباع إن اختاروا صفّ النبوة الشريفة، وهو اختيار صعب ابتداءً، وزاده الملائكة صعوبة بمخاتلتهم المدروسة المتكئة على البأس الموجه ضد العامة. من تجليات هذا الشكّ ادّعاء الملائكة بـ:

- أن النبي إنما دعا بدعوتِهِ ليزداد فضلاً، وإنما هو متكسبٌ وصولي - وحاشره عليه السلام - سيتسلق على أكتافهم وصولاً لغاياته الشخصية، قالوا في حق نوح - عليه السلام -: «يريد أن يتفضل عليكم» (القرآن، 23:24).

- وأنّ سحر موسى - عليه السلام - العليم إنما يتغيا إخراج بني إسرائيل من أرضهم، فيودي بهم إلى مسالك الردى: «.. إن هذا لساحر عليم* يريد أن يخرجكم من أرضكم..» (القرآن، 7: 109 - 110). قال ابن كثير في تفسير الآية الكريمة: «وتشاوروا في أمره، وماذا يصنعون في أمره؟ وكيف تكون حيلتهم في إطفاء نوره.. وتخوفوا من معرفته أن يستميل الناس بسحره فيما يعتقدون، فيكون ذلك سبباً لظهوره عليهم، وإخراجه إياهم من أرضهم» (ابن كثير، 2000م، ص775 - 776)

• وأن الخسارة بإطلاقها في أبعادها الفكرية، والدينية، والمادية ستقع على الأتباع حين الاتّباع، وهو ظلّ كئيب ألقاه الملائ على قوم شعيب: «لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذا لخاسرون» (القرآن، 7 : 90) وعلى قوم هود عندما أقروا: «ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون» (القرآن، 23 : 34) إنها مخاوف كما قال المصباحي: «بروباكندا رهيبه- مصطلح يعني: نشر المعلومات بطريقة موجهة أحادية الجانب- تسخر فيها السلطة جميع إمكاناتها حتى توهم الناس بصدقيتها، وتشعرهم بكمّ الخطر المحدق بهم إمعاناً في صناعة... الذات الخائفة التي تقبل بكلّ شيء، وتتخلّى عن كلّ مشروع في التغيير، بل تصبح هي ذاتها مقاومة لكلّ دعاوى الثورة على الأوضاع المزريّة». (المصباحي، 2017، ص 93).

بيّن العرض العابر أن الملائ اضطلعوا بوظيفة خاصة، جعلوها الوظيفة السامية التي تسعى لحماية العامة من تضليل النبوات، فأوهمهم بحقّ ظاهر، باطنه الفساد، ثم كفلوا الإيهام الذي ساقوه بأدلة مادية انسربت ثيماتها في بنيات وأنوت صغرى، كانت بمجموعها العام اتهاماً لنبي بشري، أتى بدين جديد لا أصل له، فاستحق لقب الجنون، والساحر، وستكن الخسارة البالغة إذا اتبع الناس مجنوناً أو ساحراً يريد إفساداً في الأرض. وكما رأى المصباحي، فإن هذا الصراع المتحصل من تقابل ثقافتين إحداهما غالبية سيكون فيه محاولات جادة للتزويج والإقصاء غير المشروعين: «لا شكّ عندما تفرض ثقافة ما مركزيّتها على الهويات الثقافية الأخرى، يحدث نوع من السجال، والتضاد، والتناقض الذي يشتغل على أساس قدرة كلّ ثقافة مركزية على تطويع أو استبعاد الثقافة الفرعية، عاملة على تزويجها في فلك الثقافة الكونية التي تدعي أنها من خلالها تتجاوز كل الطبقيّة، والقوميّات، والطوائف...» (الحياي، 2016، ص 71).

وبهذا تنغلق الدائرة على شخصية الملائ، وقد تمّ الإعلان عنها بوصفها وصفاً إشراقياً، لتكون الفئة المؤمنة بالموروث المنافحة عن مقدساته، تقوم دعمايتها على أساسات متينة من الشرف والفضل يؤهلها لتولي السلطة المشروعة، التي تنهد بوظيفة مجتمعية سامية تهدف لحماية المجتمعات من التزييف والتضليل الممارس ضدها. وأجندني هنا رغبة في التأكيد على أن هذه الرؤى إنما توضح النسق الظاهر الذي أراد الملائ ترويج به بغيّة صدّ الناس عن الإيمان، والاحتفاظ بمكتسبات السلطة بعيداً عن دائرة الإيمان والنبوة الجديدة، وهو كما أوضحت نسق ظاهراً مختللاً صدرّ ذاته بوصفه الفضل، والعقلانية، والحصن الآمن للعامة، مع أنه استبطن رؤية أخرى مضادة تحوم في فلك المنافع المادية، مما سيأتي الحديث عنه مفصلاً.

صورة النبي والاتباع:

شكّل الملائكة ملامح إظلامية للأنبياء -عليهم السلام- وأتباعهم في مقابل الصورة المشرقة التي صدروها لذواتهم، وذلك تحقيقاً لأبلغ مستوى إيهامي يتلقاه العامة فيصدون عن الدين، وقد اتهمت منمنمات تفصيلية النبوة فكراً وأخلاقاً، ومارس الملائكة أقصى درجات التشويه لشخص الأنبياء -عليهم السلام- وأتباعهم، الأمر الذي يجعل من تصديقهم وأتباعهم خسارة كونية تُمنى بها المجتمعات والشعوب، وعلى ذلك فقد صهروا في بوتقة ادّعاءاتهم الملامح المضادة لمعاني الشرف، والفضيلة، والعقلانية، والإيمان بالمقدس، وهي المعاني التي ألصقوها بشخصهم، وجعلوا الأنبياء وأتباعهم على الضفة الأخرى من هذه المستويات الراقية التي تنسجم والفطرة الإنسانية وحاجاتها في الوجود.

رأى الملائكة نوحاً -عليه السلام- «في ضلال مبين» (القرآن، 7: 60)، ثم اختزلوه -عليه السلام- في حلقة الجنون: «إن هو إلا رجل به جنة» (القرآن، 23: 25)، وركبوا فوق ذلك صفة الكذب والادّعاء: «بل نظنكم كاذبين» (القرآن، 11: 27)، وانسحبت هذه الصفة على النبي هود: «وإننا لنظنك من الكاذبين» مشفوعة بإقرار السفاهة -تعالى عن ذلك-: «إننا لنراك في سفاهة» (القرآن، 7: 66)، وفي موضع آخر: «إن هو إلا رجل افتري على الله كذبا» (القرآن، 23: 38)، وجعلوا موسى -عليه السلام- ساحراً مفسداً: «إن هذا لساحر عليم» (القرآن، 7: 109)، و«أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض» (القرآن، 7: 127)، وأنه -عليه السلام- ما جاء إلا ليحقق منفعه الشخصية: «وتكون لكما الكبرياء في الأرض» (القرآن، 10: 78)، تماماً كما في حق نوح -عليه السلام-: «يريد أن يتفضل عليكم» (القرآن، 23: 24).

وقد سيّد الملائكة على مركبات الضلال، والجنون، والكذب، والوصولية، مطعن البشرية، واقتاتوا على الله عندما روجوا للادّعاء القائل بأن الله إذا أراد أن يبعث رسولا بعثه ملكاً متفوقاً على البشر، وبناء على ذلك فإن رسولا بشراً يشاكل الناس لا يمكن أن يكون رسولا من عند الله: قال ملائكة نوح -عليه السلام-: «ما هذا إلا بشر مثلكم»، وقال ملائكة هود -عليه السلام-: «جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم»، وقال ملائكة موسى -عليه السلام-: «أنؤمن لبشرين مثلنا»، وقال ملائكة محمد -عليه السلام-: «أنزل عليه الذكر من بيننا» (القرآن، والآيات على التوالي: 23: 24، و 7: 69، و 23: 47، و 38: 28)... في ضوء المذكور، لا خير يُرتجى من رجال بشر لم يمتازوا بامتيازات خلقيّة رفيعة ترفعهم عن مستوى البشر، وقد فارقوا كلّ الموروثات والمعتقدات التي سلّمت بها المجتمعات، فجاءت رسالاتهم محض ضلال وكذب وجنون، وإذا كان المتلقي العام محتاجاً لأداة النجاة، فقد جعل الملائكة ذواتهم الأداة المركزية والركيزة الوحيدة لذلك، فهم في مقابل كل هذه الادّعاءات أهل الفضل، والشرف، والمصادقية، والسلطة العليا التي تؤهلهم لقيادة مجتمعاتهم.

ثم أضفى الملاء على أتباع الأنبياء -عليهم السلام- الظلال ذاتها، وجعلوهم فرعا عن الأصل المنزاح عن ثقافتهم واعتقادهم، لذلك فهم يدورون في فلك الكذب والفساد الذي لا يمكن الاتكاء عليه والمرآة لبناء مجتمعات قديمة، بل قطع الملاء باستحالة ذلك كون هؤلاء الأتباع من الضالين القابعين في أسفل السلم الاجتماعي، دون المراتب الشريفة التي تؤهلهم لإدارة مجتمعاتهم وإمساك زمام أمورهم: فأتباع نوح -عليه السلام- أراذل لا شأن لهم ولا قوة عقلية: «وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين» (القرآن، 11 : 27)، قال ابن كثير في تفسير الأراذل: «ثم ما نراك اتبعك إلا أراذلنا كالباعة، والحاكة، وأشباههم، ولم يتبعك الأشراف ولا الرؤساء منا، ثم هؤلاء الذين اتبعوك لم يكن عن ترو منهم ولا فكرة ولا نظر، بل بمجرد مادعوتهم أجابوك فاتبعوك» (ابن كثير، 2000م، ص953). وتتسحب مظلة التراتبية الاجتماعية على أتباع موسى -عليه السلام-: «قومهما لنا عابدون» (القرآن، 23 : 47)، وهم على هذه الدونية جاؤوا للإفساد لا الإصلاح كما يزعمون: «أنذر موسى وقومه ليفسدوا ويذرك وألهتك» (القرآن، 7 : 127).

شفّ العنوانان السابقان عن صورتين مركبتين متضادتين تمّ رسمهما بريشة الملاء، وتعكزتا على منظوره الفكري والقيمي للوجود، وهو منظور منحاز بالضرورة للأبعاد السلطوية التي تميز بها الملاء، والمنافع السيادية التي أرادوا الحفاظ عليها، وجاءت النبوات الشريفة تهدد مصالحها العامة، إنهما صورتان ضاببتان لا تعكسان الواقع، وقد عمد الملاء إلى مثل هذا التضييب والإيهام قصداً لأنه السبيل الوحيد الذي يمكن أن يوصلهم إلى مبتغى السلطة.

النسق الباطن: الملاء بين التضليل والرؤية البراغمية

مارس الملاء حيلة الإيهام بالضد، وصدروا خطاباً ظاهره القوامة العادلة، وباطنه إرادة قسدية واضحة تتغيا الحفاظ على المكتسبات الذاتية للبقاء في أعلى السلم الاجتماعي، وإذ كانت هذه الإرادة مقنعة بظاهر موهم بالضد ساهم في تلبيس المعنى على المتلقي، كان لا بد من إجراء حفريات معرفية كاشفة لطبيعة هذا الخطاب المخاتل، إنه: «يتطلب تقانة للتأويل متلائمة مع طريقته في الإخفاء، أي تأويلاً للوهم بوصفه متميزاً من الخطأ البسيط، وذلك بالمعنى الإستمولوجي للكلمة، أو للكذب بالمعنى الأخلاقي العادي، فالوهم هو نفسه وظيفة ثقافية وإن هذه الوظيفة تفترض مسبقاً أن المعاني العامة لوعينا تقع المعاني الحقيقية التي وحدها النظرة الحذرة للنقد، النظرة الشكاكية تستطيع أن تصل إليها»- تعني كلمة الإستمولوجي: دراسة المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، وهي مدخل مهم لنظرية المعرفة- انظر: (لاند، 2001) و (ريكور، 2005).

وللكشف عن النسق المضمّر الذي أّتقن الملائ إخفاءه بعباءة الجمالي الساعي على حاجات المجتمع، فإن هذه الورقة ستقرأ المضمّر من خطاب الملائ ذاته، وتعيد تأويله تأويلاً ينسجم مع ما عُرف عنهم من تكسّب وإفساد، دون تأوّل أو ليّ للنصوص من خلال محاولة الادعاءات التي جعلوها أساساً في رد النبوات الشريفة، والتعالي عليها:

تعكز الملائ على الموروث المجتمعي ليكون عياراً ومحلاً للمقايضة مع أي فكر آخر، وصوروا ذواتهم سدنة لهذا الموروث، وأطلقوا شعارهم المبدئي: «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» ليكون قانوناً حاسماً في تعاملهم مع الدعوة النبوية الشريفة، وأرادوا بهذه الصورة أن تضيف إلى مكانتهم رصيذاً عند العامة، في حين أنه يمكن ببساطة وصف هذه الحجة بكونها مرجوحة لا تثبت عند التدقيق من أبواب متعددة: فالموروث المأخوذ عن الآباء والأجداد هو إرث بشري يحتمل الصواب والخطأ، ولا يكون صواباً مطلقاً، كما أن الطارئ المحدث يمكن أن يكون صواباً، ولا يجوز تخطيئه لمجرد عدم السماع به. إن الملائ المنقاد إلى الماضي انقياداً مطلقاً قد قلب ذاته بقالب الاتباعية والتقليد، مما أفضى بهم إلى الإقصاء الكلي للنبوات، وبذلك يحمل الشعار العقدي «ما سمعنا بهذا...» الذي تم التسويق له بوصفه إعلان الانتماء للمقدس الموروث، أقول إنه يحمل في داخله بذور نقضه.

أظهر الملائ الرحمة للعامة، وأطروا ذواتهم في إطار الوظيفة المجتمعية المنتمية التي تتوخى الحرص على مصالحهم، والذبّ عنهم إزاء الزيف والخسارة التي حملها الأنبياء – عليهم السلام- في طيات دعواتهم، في حين أن سياقات متعددة كشفت البعد الآخر الحقيقي من الوظيفة التي جند الملائ ذواتهم خدمة لها، وتتمثل في التمسك بمصالحهم، والتربع أعلى السلم الاجتماعي الذي فصل طبقاً بين الملائ والعامة في دائرة يتكامل فيها حضور السيد والعبد، والأعلى والأدنى، وكان ينبغي بالنسبة للملائ أن تظل كذلك دون تهديد، وسأقابل تمثيلاً في هذه السطور بين الإيهام الذي مارسه الملائ على العامة، والحقيقة الضدية التي كانوا عليها: فقد ادّعوا تكسب نوح –عليه السلام- وأنه إنما جاء ليتفضل على أتباعه فيكونوا بذلك سلماً يتخذ النبي وسيلة مادية للتفوق والسيادة، وعلى الضفة الأخرى خلع الملائ على العامة تصنيفاً طبقياً أودى بهم إلى أسفل السلم الاجتماعي، وكان ذلك علة لنفورهم من النبوة، فأى نبوة شريفة يكون أتباعها أراذل مالهم من فضل: «وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين» (القرآن، 11 : 27)، ويبلغ الإقصاء مداه عندما سألوا نوحاً –عليه السلام- طرد المؤمنين، فقد جاء على لسانه –عليه السلام- الردّ عن سؤالهم: «وما أنا بطارد الذين آمنوا... * ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم» (القرآن، 11 : 29 – 30)، وفي ذات السياق يبرئ نوح أتباعه من ازدراء الملائ والتهوين من شأنهم: «... ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً» (القرآن، 11 : 31) - إن جواب نوح –عليه السلام- يشي بسؤال الملائ، لذلك فإنه يشبه راوي

السرد المشارك في الحدث، وإن قصد صوت الآخر سرديا- (الحميداني، 2000) وبذلك تتقابل صورتان اللتان رسمهما الملاء وأطلعنا عليهما سواء أكانوا الساردين أنفسهم، أم جاء خطابهم انعكاسا في سرد موسى -عليه السلام- وهو يرد على سؤالهم بالطرد، ونظرتهم بالازدراء، وهما صورتان متناقضتان توهم الأولى أن نوحا يتنفع برسائله ويتكسب مصالح ذاتية، في حين أن الصورة الأخرى أبانت الملاء في أقصى درجات نفورهم من هذه العامة التي ادّعوا الحرص على مصالحها، وانكشفوا وهم يصنفونهم طبقيا في درجات دنيا يجب أن تُقصى وتطرد وتُزدرى لخلوّ جانبها من الفضل المادي.

ورهب ملاء شعيب العامة من الخسارة : «لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون» (القرآن، 7 : 90)، على الرغم من أن اتباعه -عليه السلام- لم يكلفهم خسائر مادية ملموسة، وهي التي سيحققها الملاء حال إصرارهم على الاتباع، فلقد هددوا شعيبا والمؤمنين به بالطرد: «قال الملاء الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا» (القرآن، 7 : 88)، وأوهم ملاء موسى أن إخراج الناس من أرضهم سيلحق بهم الأذى، في حين أنهم أرادوا استبقاء بني إسرائيل لاستعبادهم، وقد أقروا بهذه العبودية التي استمرت ما يقارب الـ 300 سنة ذبحوا فيها أبناء بني إسرائيل، واستحيوا نساءهم: «فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون». وهكذا تقابل الإيهام بالحق، وتوضّح أن الإيحاء بمصالح العامة كان تغريرا أراد الملاء من خلاله أن يتوصلوا لصد العامة عن الإيمان والحق بركب الأنبياء، الأمر الذي يهدد وجودهم بالضرورة.

واتكأ الملاء على منظومة قيمية تنهم الأبعاد الفكرية، والنفسية للأنبياء وأتباعهم، فكان مركب الجنون، والكذب، والسفاهة، والإفساد... إلخ، وهو مركب مسؤول عن وظيفة الضخ الإعلامي المشوه للصورة الحقيقية بغية الانزياح عن الدعوة النبوية وعدم إجابتها. وعند النظر في كل هذه الدعاوى لا نجد لها سندا واقعا يدعمها، ولا سياق اجتماعيا أو تاريخيا يؤيدها، مما يعزز القول إنها صيغت بشكل مضلل لتحقيق الغاية الكبرى منها وهي تبرير الكفر، والتصدي للدين الجديد. ولناخذ على سبيل التمثيل الادّعاء الموجه إلى نوح -عليه السلام- بالجنون، فإن كان الجنون يتضمن اللاوعي، والأداء اللاعقلاني: «المجنون عند الناس من يسمع ويسب، ويرمي، ويخرق الثوب» (النيسابوري، 1987، ص 30)، وفي دراسة ميشيل فوكو المعروفة عن الجنون، جعل من أشكاله البارزة العته، وغياب العقل، والحماسة، والمزاج غير السوي، والهوس، والاكتئاب، والهستيريا والسوداوية! (فوكو، 2006). فإن نوحا -عليه السلام- ضمن هذه المواضعة لا يمكن أن يكون مجنونا؛ إذ لم يؤثر عنه أي أداء غير عقلاني، ولم يعرّض الملاء بشخصه الكريم في أي سياقات غير سياق المخالفة العقدية، وهذا مناط كل الادعاءات التي أطلقها الملاء عبر امتداد فضاءاتهم المكانية ومشاهدتهم الزمنية، وهذا يعني أن هذه الاتهامات قد صيغت بشكل لا يطابق

واقعهما المرسوم اجتماعيا، وإنما وُضعت وضعا لتوصيف حالة المخالفة الحاصلة بين فريق الأنبياء وأتباعهم، والملأ وأشياعهم. «لذلك دعت الأمم الرسل مجانيين؛ لأنهم شقوا عصاهم فنادوهم، وأتوا بخلاف ما هم فيه» (النيسابوري، 1987، ص30). وقد فسر ابن كثير الجنون في الإطار ذاته من المخالفة العقيدة: «أي مجنون فيما يزعمه من أن الله أرسله إليكم واختصه من بينكم بالوحي!» (ابن كثير، 2000م، ص1295) وهو إحياء خطير يعتبر من أهم آليات سلطة الملأ في تدعيم الهيمنة، وإحكام السيطرة على الآخر بنفيه فكريا، وإقصائه عقليا، مما يعتبر أهم السمات البشرية التي يمتاز فيه الإنسان على الآخر (وولين، 2016).

وبذلك نفهم «السفاهة» التي ألصقت بالنبي هود -عليه السلام وحاشاه- فإن السفاهة كما تواطأ عليها الناس تقيد قلة العقل والتدبير، وقصور الفكر عن إدراك النافع من الضار، ولم يؤثر عنه -عليه السلام- أنه تميز بذلك قبل الرسالة الشريفة، الأمر الذي يعني أن السفاهة قد صيغت الآن بمواصفات جديدة أيضا، وتم قولبتها لتهمة من خالف العرف والسائد مهددا بذلك مصالح الملأ ومصدق ذلك ما قاله ابن كثير في تفسير الآية الكريمة، عندما رأى السفاهة ضلالة: «حيث دعوتنا إلى ترك عبادة الأصنام، والإقبال على عبادة الله وحده لا شريك له». (ابن كثير، 2000م، ص765).

وإذا وقفنا على سحر موسى -عليه السلام- عرفنا مفارقتة الواضحة للمأثور من سحر السحرة، وأنه أتى بجنس فعل لا ينتمي بأي حال إلى طبيعة السحر المعهودة، هذه المبينة البينة التي جعلت السحرة يؤمنون دون تردد، أنكرها الملأ وأدخلوها في بوتقة السحر وهم على علم بالتمايز بين الفعلين واستحالة المشابهة بينهما، وقد تعالى إعجاز موسى على ما جاء به السحرة من سحر عظيم استرهبوا فيه الناس، ثم ما توانى الملأ عن اتهام موسى -عليه السلام- وقومه بالإفساد في مصر، برغم ما عُرف عنه من استعبادهم بني إسرائيل، وتقتيل أبنائهم، واستحياء نسائهم لما يزيد عن 300 سنة حتى جاء موسى بالمعجزة تخلصا لهم من هذا العذاب، والنظرة الموضوعية تتهمة الفراعنة بالفساد إذ كان فعلهم مناوئا للإنسانية، ومصادما لأعرافها، ولكنهم اختاروا أن يقلبوا على موسى فيجعلوا إصلاحه إفسادا، وفسادهم الذي عاث في بني إسرائيل إصلاحا.

إذن، نحن بإزاء اتهامات فكرية ونفسية لم تمتح من واقعها، ولم ترشح عن قانون اجتماعي عام عرفته الشعوب وقياداتها، فليس الجنون الاتهامي في موطن النبوة مشابها الجنون الذي تعارف الناس عليه، وينسحب ذلك على منظومة الكذب والفساد والسحر .. إلخ، إنما هي اتهامات تمت صياغتها بعناية تامة والترويج لها ابتغاء التشويه والصد عن سبيل الله، ومما يدل على ذلك قوة المحاججة بين الفريقين، وامتداد فضائتها، وهذا ما لا يستطيعه سفيه أو مجنون!.

شعرية النسق وقراءة في الحجاج ..

استطلت الحوارات التي جرت بين الأنبياء والملأ بمظلة الحجاج، لذا يمكن وصفها بالحوارات الحجاجية التي ابتغى كل طرف منها أن يثبت صواب رؤيته في مقابل ضلال الآخر، كما سعى الفريقان لممارسة التأثير النفسي الفاعل على المتلقي/ العامة، وبذا فإن هذه الحوارات نهدت على الدعامتين الفكرية والنفسية لتحقيق تكاملية الأثر على المحاجج والمتلقي معا. في هذا الإطار يمكن استثمار الحقل اللساني، والاتكاء على نظرية الحجاج الحديثة لإثبات المراوغة التي قام بها الملأ، وكشف المخاتلة التي قابلوا بها العامة إذ لم يمتلكوا من الأدوات الحجاجية ما يثبت صواب رأيهم. وأجدي راغبة قبل البدء بتطبيق النظرية في سياقة تمهيد عاجل من شأنه كشف قيمة الحجة، وإلقاء الضوء على نظرية الحجاج.

أورد ابن منظور في لسانه معاني البرهان، والدليل، والغلبة تحت الجذر «حجج»: «ومن أمثال العرب: لَجَّ فحجَّ، معناه: لَجَّ فغلب من لَجَّ به بحجبه، يقال: حاجبته أحاجه حاجا ومحاجة حتى حججته، أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها.. والحجة: البرهان، وقيل: الحجة: ما دفع به الخصم. وقال الأزهري: الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة» (ابن منظور (لا يوجد تاريخ طبع) ص226).

وفي العصر اليوناني كان أرسطو أول من تحدث عن الجدل/ الديالكتيك في كتابه الطوبيقا، للوقوف على البراهين الدالة التي تؤيد أو تدحض الفكرة (كامل، وآخرون، (لا يوجد سنة طبع)) وعلق على البلاغة وإمكاناتها الجمالية والدلالية التي من شأنها أن تحقق الإقناع، ومن ذلك: اختيار الحجج، ثم تنظيمها، ثم سبكها في عبارة، ثم ترتيبها في الذاكرة، ثم إلقاؤها شفويا (العمرى، 2012). وقد عُرِّفت الحجة في موسوعة لالاند الفلسفية بكونها: «الاستدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها» (لالاند، 2001، ص 93 – 94).

في مدرسة البلاغة البرهانية قَدِّمَ كل من بيرلمان وتيتكا طروحات من البلاغة المعاصرة التي تحقق معنى المحاججة، وقد عرِّفا الحجاج في كتابهما: «مصنف في الحجاج» بكونه: «موضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم.. يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان» (صولة، 2007، ص27. وانظر: أرسطو، 2008).

وقد ميَّز بيرلمان مستويين من الحجاج، هما:

- الحجاج الإقناعي: وهدفه إقناع الجمهور الخاص بإثارة صور الخيال والعاطفة.

- الحجاج الاقتناعي: يقوم على العقل، ويهدف لتحقيق قناعة فكرية عند المتلقي.

في السبعينيات من القرن الماضي طوّر اللغوي الفرنسي ديكرول النظرية اللسانية التي تستثمر اللغة وإمكاناتها في تحقيق غايات الحجاج، منطلقاً من الفكرة الشائعة: إننا نتكلم عامة بقصد التأثير (عزاوي، 2010). ثم طوّر ديكرول السلم الحجاجي الذي ينظم علاقة تراتبية للحجج المنتمية إلى الفئة ذاتها، بحيث يقدم المحاجج قولاً أو مجموعة أقوال تقضي للتسليم بقول آخر بشكل صريح أو ضمني، ووضع قوانين ثلاثة للسلم الحجاجي هي:

1. قانون النفي: وفيه إذا كان قول ما يخدم نتيجة، فإن نفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة.

2. قانون القلب: السلم الحجاجي للأقوال المنفية، هو عكس سلم الأقوال الإثباتية.

3. قانون الخفض: إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تحتها (عزاوي، 2010. وانظر: أعراب، 2001).

بعيد هذا العرض التاريخي لتشكّل نظرية الحجاج ساعمد إلى تكثيف العنوانات التي تحقق كشفاً في الحجاج محل القراءة، وتحقيق بالتالي كشفاً للمراوغة التي اعتمد عليها الملأ في ترسيم النسق المضلل للأنبياء –عليهم السلام– ورسالاتهم، وجعله في دائرة الإغرام، في مقابل صورة إشرافية للملأ تتوخى العدالة، والقوامة على المجتمعات:

أولاً- البرهان بالخلف:

ويُقصد به: إثبات صدق قضية بالبرهان على كذب نقيضها (غبار، وآخرون، 2006). والبرهان بالخلف يُعتبر من أسس التفكير المنطقي الذي يرى أن الشيء لا يمكن أن يجتمع مع نقيضه، وهذا يعني أنه متى حضرت رؤيتان متغايرتان فيجب على إحداها أن تكون صحيحة، والثانية مغلوطة. أخفق الملأ في دحض القضية الإيمانية التي جاء بها الأنبياء –عليهم السلام– عندما لم يستطيعوا البرهنة على عدم صدقها وتضليلها، فقاموا بالالتفاف على القضية، والانزياح عن خطابها، وتوجهوا عوض ذلك لتشويه صورة النبي وأتباعه، ففي كل الآيات الكريمة التي تحدث فيها الملأ لم أجد خطاباً واحداً يقوم بحفريات معرفية، أو مناورات عقلية تناقش قضية التوحيد المركزية، وأمثلة على ذلك بالآتي:

جاء نوح –عليه السلام– بالتوحيد: «يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره...»، و «أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم» (القرآن، الآيات على التوالي: 23: 23، و 11: 26). فإذا أراد الملأ إثبات قضيتهم وصواب رأيهم كان ينبغي أن ينفوا ما أثبتته نوح من التوحيد بالدليل، ولكننا عوض ذلك لا نرى دليلاً أو برهاناً على مثل هذا النفي، ولا إثباتاً

لضده، وإنما نقع على تشويه صورة النبي –عليه السلام- بعيدا عن الخطاب الذي جاء به:

- «نراك في ضلال مبين».
- «ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين* إن هو إلا رجل به جنة».
- «وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل».
- «يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا..» (القرآن، الآيات على التوالي: 7: 23، 24 - 25، و 11: 27، و 11: 32).

لم يبين المأ الكيفية التي تثبت ضلال نوح –وحاشاه- وإنما هو ادعاء قائم بلا دليل، وأما بشرية الرسول، وتكسبه، ودونية أتباعه فكلها ادعاءات تمثل انزياحا واضحا عن الفكرة المركزية؛ إذ لا يتناقض التوحيد مع كون النبي بشرا وليس ملائكة، كما لا يتناقض الفقر مع صحة الدعوة إلى التوحيد، وأستأنس هنا بقول القرطبي في رد مأ نوح على قضية الوجدانية من خلال الالتفاف على صاحبها –عليه السلام- وأتباعه: «وكان هذا جهلا منهم؛ لأنهم عابوا نبي الله بما لا عيب فيه؛ لأن الأنبياء –صلوات الله وسلامه عليهم- إنما عليهم أن يأتوا بالبراهين والآيات، وليس عليهم تغيير الصور والهيئات، وهم يرسلون إلى الناس جميعا، فإذا أسلم منهم الدنيء لم يلحقهم من ذلك نقصان؛ لأن عليهم أن يقبلوا إسلام كل من أسلم منهم» (القرطبي (لا يوجد سنة طبع) ص 17). أما الجنون فقد عرضت لكونه توصيفا لا يمتح من الواقع، فلم يبدر عن نوح –عليه السلام- أنه أتى بتصرفات تهم عقله، ولم يعرف المجتمع عنه ذلك، ولم يندد المأ بهذه الصفة إلا في إطار مخالفة نوح للمأ في الفكر والعقيدة، مما يجعل ادعاء الجنون كذلك دليلا لا تقوم له قائمة. ثم لما عجز المأ عن التحدي طلبوا العذاب دليلا على صدق النبي، فأتاهم العذاب ليكون دليلا قاطعا شاهدا على صحة رسالة نوح –عليه السلام-.

ستكرر هذه الدوائر الحجاجية التي تثبت عجز المأ عن البرهان بالخلف، أي البرهنة على ضدية دعوة التوحيد مما يؤكد على بطلان مخاصمتهم، وضعف حجتهم:

فيردون في الفلك الشخصي لا في فلك القضية: «إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين فأتنا بما عدنا إن كنت من الصادقين».	يقول هود -عليه السلام: «يا قوم اعبدوا الله مالك من إله غيره»
«لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا.. لئن اتبعت شعيبا إنكم إذا لخاسرون».	يقول شعيب -عليه السلام: «يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره»
إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم مهما تأتتا من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فلما جاءهم بآياتنا إذا هم منها يضحكون أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون..	يقول موسى -عليه السلام: «إني رسول من رب العالمين»
إن هذا لشيء عجاب ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق أنزل عليه الذكر من بيننا ..	تكون دعوة محمد -عليه السلام: «أجعل الآلهة إلها واحدا»

شفَّ العرض السابق عن اتهامات الملأ الأخلاقية والفكرية للأنبياء -عليهم السلام- وجعلوا شخوصهم محل النقاش لا الفكر التوحيدي الذي جاؤوا به، فكثفوا معاني «السفاهة، والكذب، والسحر، والبشرية» ثم تجاوزوها إلى التهديدات بالخصومة، والعدوان، والخسارة، ولم يحمل أي من تفصيلات هذا الخطاب ما يدل على إمكان ألا يكون الله -جل جلاله- واحدا، الأمر الذي يثبت عدم امتلاكهم لأي دليل عقلي أو مادي يحاججون به، فأما السفاهة والكذب فينضويان تحت ذات مظلة الجنون السابق ذكرها، وكلها اتهامات وُضعت وُضعت، وتمت صياغتها بسبب مخالقات الأنبياء للفكر الديني الوثني السائد، ولم تتبن واحدة منها على سياقات اجتماعية وتاريخية تثبت ممارسات السفاهة والكذب -وحاشاهم عليهم السلام- وأما السحر فما جاء به موسى أكبر من السحر العظيم الذي جاء به السحرة، واسترهبوا

به الناس، وقد علم الملأ أن الجنسين متباينان، ولا يمكن أن يكونا في الدائرة نفسها، وأما البشرية فقد سبقت الإشارة إلى أنه لا يوجد عقلا ما يمنع من كون الرسول الداعي بشرا، بل إن بشرية الرسول هي ما تناسب المجتمعات وأعرافها.

ثانيا- المفارقة والإخراج

إذ تدحض الحجة نفسها بنفسها، الأمر الذي يعني أنها تحمل تناقضا ذاتيا يسبب إخراجها وعدم منطقيتها، مما يفضي إلى رفضها (غبار وآخرون، 2006) وأمثلة على ذلك بحجج ملأ نوح، وشعيب، وموسى -عليهم السلام- التي تم نقضها بسبب الممارسات الفعلية التي قام بها الملأ، الأمر الذي يدعو للقول بمفارقة ذاتها، ووقوعها في الإخراج المنطقي البرهاني: أما ملأ نوح فقد ادّعى أن النبي جاء بدعوته لأجل التفضل على الناس وترؤسهم، فيظن المتلقي أن الملأ كانوا حريصين على استقلال العامة وحريتها، وانعتاقها من أي قيد سلطوي، ثم ما يلبث هذا المتلقي أن يطلع على حقيقة الملأ الإقصائية السلطوية عندما صرحوا بتصريحا بينا بأن أتباع نوح -عليه السلام- أراذل لا فضل لهم، وهم بذلك كله مستحقون للإقصاء والطرْد. وبهذا حصل التناقض الواضح بين دعوة الملأ للانعتاق من سلطة نوح -عليه السلام- في حين أنهم مارسوا فعليا هذه السلطة وبازدراء واضح على من هم دونهم رتبة ومكانة.

وينطبق الأمر ذاته على ملأ شعيب الذين خوّفوا من اتباعه، إذ سيحقق هذا الاتباع الخسارة الفادحة، في الآن ذاته الذي كانوا يهددون فيه الناس بالإخراج من القرية والإكراه الديني، وبذا يحصل التناقض ثانية بين دعوة لعدم الخسارة، بينما هي ممارسة فعلا وبإصرار ولا نزاهة من قبل الملأ تجاه كل المؤمنين الذين حاولوا تغريهم بالعدول عن الإيمان. أما ملأ موسى -عليه السلام- فقد أشاعوا أن إخراج موسى لبني إسرائيل فيه هوان وخسارة، فالبقاء في مصر أجدى وأنفع وأبعد عن تسلط موسى عليهم، في الآن ذاته الذي أقرّوا فيه استعبادهم لبني إسرائيل استعبادا مذلا غاية في الهوان اللاإنسانية. والناظر في قصص الملأ عموما يجد أن شهوة السلطة والتنفّع بنفوذها هي العامل الرئيس الذي دفع الملأ للتكذيب بالنبوءات، ثم التّغريير بالناس لضمان بقائهم تحت سلطة الملأ وفي خدمتهم الذاتية.

ثالثا- في السلم الحجاجي (انظر في السلم الحجاجي عموما: الشهري، 2010. والعزاوي، 2010).

يساعد سلم ديكر الحجاجي على الوقوف على مدى قوة الملأ في خصومتهم مع الأنبياء، وإن كنت قد استهللت في بيان ضعف الحجة من خلال البرهان بالخلف، والمفارقة والإخراج، فإن سلم ديكر سيؤكد لهلهة الحجج التي ساقها الملأ، وعدم قدرتها على

الصمود، وسيكون هذا التأكيد في نقاط ثلاث تشكل قوانين ديكر، وهي:

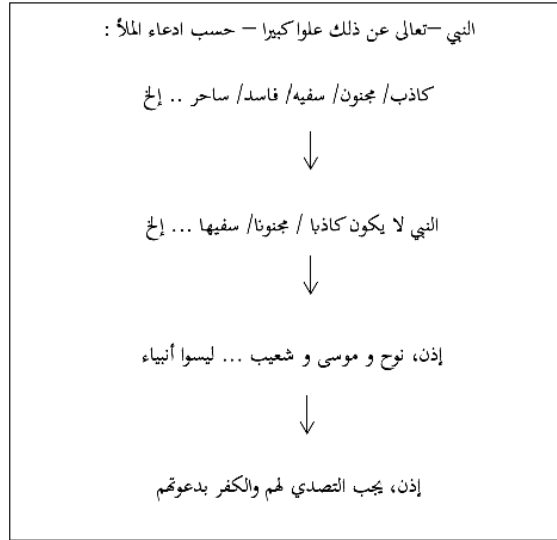
1. النفي: وفيه يحضر قول يخدم نتيجة ما، وفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة، والقول الأول سيمثل دعوة الأنبياء للتوحيد، فكان على الملائكة أن يعمدوا لنفيها حتى يحققوا نتيجة إيجابية لصالحهم، وهذا القانون يشبه قانون «البرهان بالخلف» الذي ثبت فيه عجز الملائكة عن نفي التوحيد، واستعاضوا عن ذلك بنفي شخص النبي وأتباعه لا الخطاب، وقد بينت ذلك في مكانه فليس من داع لإعادته في هذا السياق.
2. القلب: يعني أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية، هو عكس سلم الأقوال الإثباتية. فإذا أثبت الأنبياء سلسلة من الحجج تتعلق بوحداية الله، والرسالة كان على الملائكة رسم سلم مقابل لهذه السلسلة حتى يقدروا على دحضها/ قلبها، وسأجعل التمثيل هنا من خصومة موسى -عليه السلام- مع الملائكة، مما يمكن أن ينسحب على واقع بقية الملائكة في فضائهم المختلفة: في سورة الأعراف يتدرج عرض موسى -عليه السلام- من الأعلى للأدنى، وسأرسم هنا سلمين متقابلين يمثلان حال الفريقين: (القصة تامة في (القرآن، 7 : 104 - 132).

الملائكة	موسى -عليه السلام -
فأت بها إن كنت من الصادقين «محاولة حجاجية 1»	إني رسول من رب العالمين قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل
إن هذا لساحر عليم.. أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين وجاء السحرة الذين «سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجأوا بسحر عظيم» «محاولة حجاجية 2»	فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين

هنا لا يمارس فرعون والملا أية وسيلة حجاجية قاطعة تدحض قوة الدليل الذي جاء به موسى، وإنما يقابلون النتيجة الحاسمة بالترهيب، والتهديد بالقتل، وتقطيع الأوصال، والصلب، وتقتيل الأبناء، واستحياء النساء مما يدل على شدة صغارهم وعجزهم المطلق عن مواجهة الحجة المادية والفكرية بما يقابلها	كانت حجة السحرة قوية لو انطلت على موسى-عليه السلام- ولكن كان الإعجاز عندما: «وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون» وانقلبت الحجة الكبرى لصالح موسى، وغلب السحرة، وانقلبوا صاغرين، ثم وقعوا ساجدين مؤمنين
--	--

يوضح سلم الملا العجز الكلي عن مواجهة السلم المقابل، فعلى الصعيد الفكري العقلي لم نجد خطابا يناوئ الرسالة ويقنع باستحالة أن يكون موسى رسولا، ثم لم تصمد المحاولتان الحجاجيتان الماديتان اللتان عمد إليهما الملا، وقد تمثلت الأولى بطلب البينة التي أملوا ألا تُجاب، وتمثلت الثانية بحشد السحرة والسحر العظيم الذي جاؤوا به. وثبت العجز الأكبر في سلم الملا عندما قابلوا الإعجاز المادي بالترهيب والتخويف، مما يدل على فقر جعبتهم الكلي، وخوائهم من أي وسيلة مقاومة يمكن أن ينقلبوا بها على موسى بجنس ما أتى به، وبذلك فإننا لا نجد إزاء إثباتات موسى القولية والفعلية ما يوازيها نفيا في السلم المقابل، مما يعني عدم تحقق القانون الثاني من قوانين ديكر الحجاجية.

3. الخفض : وفيه إذا صدق القول في مراتب معينة في السلم، فإن كل ما يقع تحتها صادق بالضرورة، كأن أقول: نال أحمد الدكتوراة، فإذا صدق هذا القول فإنه بالضرورة سيكون قد نال الماجستير والبيكالوريوس. وبدراسة الحجج التي قدمها الملا، تفترض هذه القراءة أن أعلى مرتبة في سلمها لم تكن صادقة، الأمر الذي سيفضي بالضرورة إلى انهيار السلم بشكل كلي، وسأمثل بمجموعات من الحجج التي سبق طرحها، واتكأ عليه الملا في بطلان النبوة والتغيرير بالعامّة:



وقد بينت سابقا كيف أن الإخبار بالكذب، والجنون، والسفاهة لم يكن مطابقا للواقع، فهي أخبار كاذبة تمت صياغتها لتضليل العامة والتغريب بها، وقد عمد الملائ إلى ترويج هذه الأكاذيب لأنهم لم يمتلكوا حججا عقلية أو مادية وافية يحاججوا بها الأنبياء - عليهم السلام- وعلى ذلك، إذا انهارت المقدمة الأولى فإن ما يليها من مقدمة ونتيجتين كل ذلك ليس له قيمة حجاجية مؤثرة وفاعلة.

سأقف هنا أيضا على تقنية بارزة ساهمت في الكشف والتوضيح، والتأثير الفكري والنفسي على المتلقي الذي طوّل بالانفتاح على الحقيقة والوعي بها، وهذه التقنية الحجاجية دارت في فلك التناسل .

حجاجية التناسل: في الاصطلاح الحديث تعني التناسلية: أن يتقاطع في النص مؤدى مأخوذ من نصوص أخرى، إنها: نقل المؤديات الداخلية أو المتزامنة (أنجنو، 2013) بمعنى أن يستثمر النص نصوصا أخرى للمؤلف ذاته، أو لمؤلفين آخرين لغايات وظيفية عديدة مما يدخلنا في إطار الانفتاح الثقافي على الآخر، وفي القرآن الكريم تُرست هذه الظاهرة في إطار «المتشابهات والمتناظرات» كما سماها الكسائي (الكسائي، 1994) أو الاقتصاص في تعريف ابن فارس في الصحابي: «وهو أن يكون كلام في سورة مقتصا من كلام في سورة أخرى، أو في السورة معها» (فارس، 1993، ص237)، وسماه السيوطي في إقانه المشتبهات: «والقصد به: إيراد القصة الواحدة في صور شتى، وفواصل مختلفة» (السيوطي، 2008، ص642). وقد ساهمت هذه النصيات «المشتبهات/ المتناظرات» في

رسم صورة كلية متقاطعة للملأ تشاكلت في أطرها العامة الشخصية والفكرية والوظيفية، مما يوحي بأنها على امتدادات فضاءاتها قديما وحديثا ستمارس الآلية ذاتها، وستتشبع بالسلمات الشخصية نفسها، وإذ وضحت القراءة التاريخية التعاقبية بدءا من ملأ نوح إلى ملأ محمد -عليهم السلام- هذه الحقيقة، فإن ذلك يعني نمطية التكوين الخاص المتعلق بالملأ إلى قيام الساعة، وفي هذه الرؤية تحذير واضح للمتلقي الخارجي لئلا تنطوي عليه مخاتلات الملأ المنبئية على الفكر المضلل، والتنفع البراغماتي، وهي الثقافة الوحيدة التي تؤمن بها هذه الفئة: «إن النصوص لا يمكن فصلها عن النصية الثقافية، أو الاجتماعية الأشمل التي يتم بناؤها منها، ولذلك فإن كل النصوص تحتوي في داخلها على البنى الأيدلوجية، والصراعات التي يعبر عنها الخطاب في المجتمع» (آلان، 2011، ص56). وبذلك سنكون قادرين على قراءة خطاب الملأ في واقعنا المعاصر من المنظور القرآني الذي جلى ذلك الخطاب، ووضع كينونته الواحدة، وربما كان هذا أخطر وظيفة حققها التناس في فضاء الحكاية: «كل عصر يعيد قراءة أعمال الماضي على ضوء راهنه السياسي الأيدلوجي العلمي الفني.. ملمح من ملامح ثراء المتناس هو كونه يمثل نوعا من المحوّل يصل المكتبة بالتاريخ.. وعند الإحالة إلى السياق الذي استمدّ منه الاستشهاد أو التلميح، يصبح في الواقع من الممكن إدراك كل ثرواته» (غروس، وتالي، 2012، ص129).

ذكر القرآن الكريم الملأ محل الدراسة كما ذكرت في التمهيد-نصا سبع عشرة مرة في تسع سور هي: الأعراف، وهود، ويونس، والزخرف، والقصاص، والشعراء، والمؤمنون، وهود، وص، وهم ملأ: نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وموسى، ومحمد -عليهم الصلاة والسلام- وقد أسبغ القرآن الكريم عليهم صفات آخر في مواضع آخر كالمترفين، ولا شك أن في تكرار كلمة الملأ وإقرارها بإطارها العام يحمل بعد العلميّة الذي سيمتلى بعد قليل بمواضع خاصة توضح أبعاده، وقد تواطأ الملأ بشكل مركزي على ردّ الرسالة، ومحاولة التشويه الكلي لأصحابها، وعلى ذلك جرى التناس/ المتناظرات والمشتبهات في القرآن الكريم، ففي حق الرسالة الشريفة:

قال ملأ نوح: «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين».

وقال ملأ موسى: «وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين».

وقال ملأ محمد: «ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة».

وفي إطار التوحيد الذي دعا إليه الأنبياء جميعا -عليهم السلام- :

قال ملأ موسى: «قالوا أجنّتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آبائنا».

وقال ملا هود: «قالوا أجبنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا».

وفي التوجه لشخص الرسول، اجتمع الملائكة على صورة مقاربة في حيثيات عديدة، تؤكد كونها واحدة لكنها تشظت في فضاءات تاريخية مختلفة:

في حق بشرية الرسول قال ملا هود: «أعجبكم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم».

وقال ملا نوح: «ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم».

وقال ملا موسى: «فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا...».

وقال ملا هود: «ما هذا إلا بشر مثلكم».

وفي صياغة مركبات الجنون والكذب التي تغيت التعريض بالشخص الشريفة:

قال ملا نوح: «إن هو إلا رجل به جنة».

وقال ملا هود: «إن هو إلا رجل افتري على الله كذبا».

وقال ملا نوح: «بل نظنكم كاذبين».

وقال ملا هود: «وإننا لنظنك من الكاذبين».

تكشف المتناسبات الداخلية المعروضة أنفا فakra واحدا، وخطابا متشاكلا، وأنساقا متناظرة على الرغم من أنها متحت من واقع متباين جغرافيا وتاريخيا، مما يوحي بإرادة القرآن الكريم الساعية إلى تأطير الملائكة المناوئ للرسالات الشريفة بهذا الإطار الكلي الواحد، وهو تأطير مارس الكشف الواضح لطبيعة الملائكة المخادعة، فحق للمتلقى المطلع على هذا السياق ألا ينخدع به.

عود على بدء .. تكتيف القراءة

قرأت هذه الورقة خطاب الملاء المعارض للنبوات الشريفة، وارتأت أنه خطاب قائم أساساً على المراوغة المضللة إذ إنه لم يمتلك أدواته الحجاجية، وبراهينه الدالة على صحة مقولاته، وقد تغيا هذا الخطاب تحقيق وظيفة كبرى وهي الحفاظ على الحضور المادي السلطوي الذي كفلته لهم وجاهتهم الاجتماعية النافذة، كما اتكأت هذه القراءة على منهجية النقد الثقافي/ النسقي لكشف القناع الإبلاغي الذي توسل به الملاء، كون هذا المنهج مشغول أساساً في كشف الحيل الثقافية ومراوغة الخطابات السلطوية التي تعلن ظاهراً ويستبطن آخر مراداً دون غيره، وبناءً على ذلك سجلت القراءة نسقين مركزيين تميز بهما خطاب الملاء:

- النسق الظاهر الذي صدر فيه الملاء صورة إشراقية للذات، منتمية للموروث الديني المقدس، وحامية له.
- النسق الباطن: كشف الإيهام الذي مارسه الملاء وذلك بالرد على الصور المضللة التي رسموها لذواتهم، والاتهامات المخاتلة التي وجهوها للأنبياء -عليهم السلام- وقد أظهر هذا العنوان الملاء على حقيقتهم الإقصائية والبراغماتية التي دارت في فلك مصالحهم الشخصية.
- تحت العتبة النصية: شعرية النسق وقراءة في الحجاج، اتكأت القراءة على النظرية الحجاجية لتثبت منطقياً التغير الذي مارسه الملاء، إذ عرضت خطاباتهم وحججهم على القوانين البرهانية المعروفة، فانكشف عوارها وزيفها، وكان ذلك من خلال:
- البرهان بالخلف: لم يستطع الملاء إثبات صدق قضيتهم بالبرهان على كذب النبوة.
- المفارقة والإحراج: حملت حجج الملاء ذاتها بذور نقضها، الأمر الذي أدى إلى ردها وعدم اعتبارها في المنطق الحجاجي.
- سلم ديكر الحجاجي، وقد أثبتت أركانه الثلاثة بطلان حجج الملاء، فأكد النفي قانون البرهان بالخلف، وأثبت ركن القلب عجز الملاء عن رسم سلسلة برهانية مقابلة لسلسلة الأنبياء، ومن خلال ركن الخفض انهارت كل حجج الملاء بسبب عدم ثبات الحجة الكبرى التي وظفوها ضد الأنبياء، والقاضية بتشويه شخصهم.
- حجاجية التناص الذي اختزل خطابات الملاء في خطاب واحد إشراقي.

وبعد،

لا يمكن اعتبار هذه القراءة تراثية منقطعة بالكلية عن واقعنا الأبستمولوجي والعرفاني؛ ذلك أن دعوات مشبوهة تتصدى للقرآن الكريم بأشكال وأقنعة جديدة تجدر بنا الدعوة للتنبيه لها والتحذير منها علمياً، واتخاذ الواقع الذي كشفه القرآن الكريم عبرة وتأسيساً لمحاورة مثل هذه الدعوات المراوغة المتعصنة. كما تقترح القراءة إجراء مقاربات تتخذ من الملاء الواحد في العصر الواحد بنية لها، فبرغم أهمية هذه القراءة التي نظرت لكل الملاء المعارض بوصفه واحداً، وقرأت خطابه باعتباره خطاباً واحداً وإن امتد في فضاءات متعددة، إلا أنني أؤمن بأن دراسة الأنوية، والكشف عن الصورة بتسلسل تعاقبي دقيق لا بد أن يكشف أسراراً بلاغية، وأبعاداً برهانية جديرة بالتنبيه له.

والله من وراء القصد

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم (2011)، طبعة الدار العالمية للتجليد (ط6).
- آلان، جراهام (2011)، نظرية التناسخ. دار التكوين.
- أنجينو، مارك (2013)، آفاق التناسخية المفهوم والمنظور. دار جداول للنشر والتوزيع.
- إيسابيرجر، آرثر (2003)، النقد الثقافي. المجلس الأعلى للثقافة.
- البخاري، محمد (2002)، صحيح البخاري. دار ابن كثير.
- برنس، جيرالد (2003)، المصطلح السري. المجلس الأعلى للثقافة.
- الترمذي، محمد (1996)، الجامع الكبير. دار الغرب الإسلامي.
- جرينبلات، ستيفن (2019)، من الشعرية الثقافية إلى الحراك الثقافي. دار النابغة.
- الحبيب، سهيل (2008)، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: معالم في مشروع آخر. دار الطليعة.
- حمزة، سحر كاظم (2017)، جدلية الأساق المضمرة في النقد الثقافي. دار الحوار للنشر والتوزيع.
- الحياني، محمود (2016)، السلطة والهامش: استراتيجية النقد الثقافي في مقاربة المتخيل الأدبي. دار الحامد للنشر والتوزيع.
- الخليل، سمير (د.ت.)، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. دار الكتب العلمية.
- ريكور، بول (2005)، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية. دار الكتب الجديدة المتحدة.
- السيوطي، جلال الدين (2008)، الإتيقان في علوم القرآن. مؤسسة الرسالة ناشرون.
- الشهري، عبد الهادي (2010)، آيات الحجاج وأدواته، في كتاب حافظ العلوي (محرر)، الحجاج مفهومه ومجالاته، (ص ص. 76 - 141).
- عالم الكتب الحديث.
- صولة، عبد الله (2007)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية (ط2)، دار الفارابي.
- طاليس، أرسطو (2008)، الخطابة.
- الطبري، محمد (2010)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار الحديث.
- عزاوي، أبو بكر (2010)، الحجاج في اللغة، في كتاب حافظ العلوي (محرر)، الحجاج مفهومه ومجالاته، (ص ص. 56 - 75)، عالم الكتب الحديث.
- عليمات، يوسف (2004)،جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- عليمات، يوسف (2015)، النقد النسقي: تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي. الأهلية للنشر والتوزيع.
- غبار، مليكة وآخرون (2006)، الحجاج في درس الفلسفة.
- غذامي، عبد الله واصطيف، عبد النبي (2004)، نقد ثقافي أم نقد أدبي. دار الفكر.
- غروس، ناتالي (2012)، مدخل إلى التناسخ. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.
- ابن فارس، أحمد (1993)، الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. مكتبة المعارف.
- فوكو، ميشيل (2006)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. المركز الثقافي العربي.
- القاضي، محمد (2010)، معجم السرديات. دار الفارابي، ودار محمد علي.
- القرطبي، محمد (د.ت.)، الجامع لأحكام القرآن. المكتبة العصرية.
- كامل، فؤاد وآخرون (د.ت.)، الموسوعة الفلسفية المختصرة.
- ابن كثير، إسماعيل (2000)، تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم.

- الكسائي، علي (1994). متشابه القرآن. كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث.
لاند، أندريه (2001). موسوعة لاند الفلسفية (ط2).
لحميداني، حميد (2000). بنية النص السري من منظور النقد الأدبي (ط3). المركز الثقافي العربي.
لومان، نيكولاس (2010). مدخل إلى نظرية الأنساق. منشورات الجمل.
مارتن، والاس (1998). نظريات السرد الحديثة. المجلس الأعلى للثقافة.
المصباحي، عبد الرزاق (2017). الأنساق السردية المخاتلة. مؤسسة الرحاب الحديثة.
المصطفوي، العلامة (1393هـ). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. مركز نشر آثار العلامة المصطفوي.
ابن منظور، محمد (د.ت.). لسان العرب. دار صادر.
الموسوي، محسن (2005). النظرية والنقد الثقافي: الكتابة العربية في عالم متغير. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
النيسابوري، الحسن (1987). عقلة المجانين.
وولين، ريتشارد (2016). مقولات النقد الثقافي. المركز القومي للترجمة.
رابعا- الأبحاث والدراسات العلمية:
أعراب، حبيب (2001)، الحجاج والاستدلال الحجاجي. مجلة عالم الفكر، 30(1)، 97 - 138.
الأنصاري، عبد الرحمن (1994). «موقف الملأ من دعوة الرسل في قصص القرآن الكريم وكيفية مواجهته» [رسالة علمية منشورة إلكترونياً، جامعة أم القرى].
حماد، آمال و نصار، نصار (2015). الملأ في القرآن ودوره في فساد المجتمعات وصلاتها، ومنهج القرآن في إصلاح هذا الفساد. مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات (جامعة القدس)، 35(2)، 323 - 352. <https://doi.org/10.12816/0016136>
عبد الرحيم، زياد (2003). «آيات الملأ في القرآن: تفسير موضوعي» [رسالة ماجستير منشورة إلكترونياً، جامعة آل البيت].

الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية: Romanization Arabic References:

- alqur'ānu alkarīmu (2011). ṭab'ata al-ddārī al'ālamīyyati lil-ttajlīdī t
'ālān jrāhām (2011). naẓariyyata al-ttanāṣṣī dāru al-ttakīni
'anjynw māra (2013). 'āfāqa al-ttanāṣṣīyyati almafḥūmi wa-al-manẓūrī dāru jadāwili lil-nnashri wa-al-ttawzī'i
'īsābyrj 'ārth (2003). al-nnaqda al-tthaqāfiyya almajlisu al'a'lā lil-tthaqāfati
albukhāriyyu muḥammada (2002). ṣaḥīḥa albukhāriyyi dāra ibnu kathīrin
burnusun jyrāld (2003). almuṣṭalaḥa al-sardiyya almajlisu al'a'lā lil-tthaqāfati
al-ttirmidhiyyu muḥammada (1996). aljāmi'a al-kabīra dāru algharbi al'islāmiyyi
jrynlāt stifina (2019). mina al-sshī'riyyati al-tthaqāfiyyati 'ilā alḥarāki al-tthaqāfiyyi dāru al-nnābighati
alḥabybu suhayla (2008). khiṭāba al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi fī alfikri al'arabiyyi almu'āshiri mā'ālimu fī mashrū'u 'ākhirī
dāru al-tṭal'ati
ḥamzatun ṣaḥara kāzima (2017). jadaliyyata al-'ānsāq almuḍmarata fī al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi dāru alḥiwārī lil-
nnashri wa-al-ttawzī'i
ilhānī maḥmūdun (2016). al-ssultāta wa-al-hāmisha astrātiyyih al-nnaqda al-tthaqāfiyya fī muqārabati almutakḥayyili
al'adabiyyi dāru alḥāmidī lil-nnashri wa-al-ttawzī'i

alkhalilu samira d t). dalylu muṣṭalahāti al-ddirāsāti al-tthaqāfiyyati wa-al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi dāru al kutubi al'ilmiyyati

rykwr bawwala 2005). širā'a al-t'aīlāt dirāsātu hyrmynwtyqyh dāru al kutubi aljadidati almuttaḥidati

al-ssuyūṭiyyu jalāla al-ddīni 2008). al'itqāna fi 'ulūmi alqur'āni mu'uassasatu al-rrisālāti nāshirūna

al-sshahriyyu 'abda alhāddiyyi 2010). 'āliyyāti alḥujjāji wa'adawātihi fi kitābi ḥāfiẓi al'alawiyyi muḥarrira alḥajāja mafhūmahu wamajālātihi (§ § 141- 76). 'ālama al kutubi alḥadytha

ṣawlatun 'abda al-lhi 2007). alḥujjāja fi alqur'āni min khilāla 'ahum khṣā'iṣh al'uslwbiyyata ṭ dāra alfarābiyyu ṭālisa 'arṣṭū 2008). alkhiṭābata

al-tṭabariyyu muḥammada 2010). jāmi'a albayāni 'an t'aīl 'āy alqur'āni dāra alḥadythu

'azzāwiyyun 'abū bikri 2010). alḥujjāja fi al-lughati fi kitābi ḥāfiẓi al'alawiyyi muḥarrira alḥajāja mafhūmahu wamajālātihi (§ § 75- 56). 'ālama al kutubi alḥadytha

'alimātun yūsf 2004). jamāliāti al-ttaḥlīli al-tthaqāfiyyi al-sshi'ru aljāhiliyyu namūdhajan almu'uassasatu al'arabiyyatu lil-ddirāsāti wa-al-nnashri

'alimātun yūsf 2015). al-nnaqda al-nnasaqiyya tamthylātu al-nnasaqi fi al-sshi'ri aljāhiliyyi al'ahliyyatu lil-nnashri wa-al-ttawzi'i

ghubārūn malikata w'ākhrwn 2006). alḥujjāja fi darsi alfalsafati

ghdhāmy 'abda al-lhi wāṣṭyf 'abda al-nnabiyyi 2004). naqud thaqāfiyya 'am naqdu 'adabi dāru alfikri

ghrws nātālī 2012). madkhalun 'ilā al-ttanāṣṣi dāra ninawā lil-ddirāsāti wa-al-nnashri wa-al-ttawzi'i

ibna fārisin 'aḥamida 1993). al-ṣṣāḥibiyya fi fiqhi al-lughata al'arabiyyata wamasā'ilahā wasanana al'arabi fi kilāamihā maktabatu alma'arifi

fwkw mīshīla 2006). tārikha aljunūni fi al'aṣri alkilāasikiyyi almarkazu al-tthaqāfiyyu al'arabiyyu

al-qāḍy muḥammada 2010). ma'jama al-ssardiātu dāru alfarābiyyu wadāra muḥammada 'alli

alqurṭubiyyu muḥammada d t). aljāmi'u li'ahkāmī alqur'āni al maktabatu al'aṣriyyatu

kāmīlun fu'uāda w'ākhrwn d t). almawsū'atu alfalsafiyyatu almukhtaṣaratu

ibna kathīrin 'ismā'yl 2000). tafsīra alqur'āni al'azīmi dāra ibnu ḥazmin

alkisā'iyyu 'uliya 1994). mutashābiha alqur'āni kulīyyatu al-dda'wati al'islāmiyyati walajnati alḥifāẓi 'alā al-tturāthi lālānd 'anadrīhi 2001). mawsū'ata lālānd alfalsafiyyata ṭ

lḥmydāny ḥamīda 2000). binyata al-nnaṣṣi al-ssardiyyi min manzūri al-nnaqdi al'adabiyyi ṭ almarkaza al-tthaqāfiyya al'arabiyya

lawmāni nīkūlāsa 2010). madkhalun 'ilā naẓariyyatin al-'ānsāq manshūrātu aljamali

mārtīnūn wa-al-āsa 1998). naẓariāti al-ssardi alḥadythati almajlisu al'a'lā lil-tthaqāfati

almīṣbāḥiyyu 'abda al-rzaẓāqī 2017). al-'ānsāq al-ssardiyyata almukhātīlata mu'uassasatu al-rriḥābi alḥadythati

al-mṣṭfi al'alāamata 1393h). al-ttaḥqīqa fi kalimāti alqur'āni alkarīmi markazu nashri 'āthāri al'alāamati al-mṣṭfi

ibna manzūrin muḥammada d t). lisānu al'arabi dāru ṣādiru

- almūsawīyyu muḥsina 2005). al-nnaẓariyyata wa-al-nnaqda al-tthaqāfiyya alkitābatu al'arabiyyatu fī 'ālamī mutaghayyirī almu'uassasatu al'arabiyyatu lil-ddirāsāti wa-al-nnashri
- al-nnisābūriyyu alḥusna 1987). 'uqalā'a almajjānīna
- wawalīna rīthārda 2016). maqūlāti al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi almarkazu alqawmiyyu lil-ttarjamati
- rāba'a- al'abḥātha wa-al-ddirāsāti al'ilmiyyati
- 'a'arrābun ḥabyba 2001). «alḥujjāja wa-al-istidlāala alḥajājīyya majallatu 'ālamī alfikri 30(1)138 97- .
- al'anṣāriyyu 'abda al-Raḥmāni 1994). « mawqifa almal'i min da'wati al-rrisli fī qaṣaṣi alqur'āni alkarīmi wakayfiyyati mūājahatihi risālati 'ilmiyyata manshūrata 'ilikturwniyyan jāmi'atan 'ami alqurā
- ḥammādun 'āmālun wa nuṣṣārūn nuṣāru 2015). almal'a fī alqur'āni wadawrihi fī fasādi almujtama'āti waṣulā'āaḥihā waminhaja alqur'āni fī 'islāhi hādḥā alfasādi
- majallatu jāmi'ati alqudsi almaftūḥati lil-'ābḥāthi wa-al-ddirāsāti jāmi'ata alqudsi 35(2)352 323- . . <https://doi.org/10.12816/0016136>
- 'abdu al-rraḥīmi zyād 2003). « 'āyāt almal'a fī alqur'āni tafsīru mawḍū'iyyu risālati mājistīri manshūrati 'ilikturwniyyan jāmi'ata 'āla albaytu

The Speech of Al-Mala in the Holy Qur'an: Reading in the Light of cultural criticism and the theory of Argumentation

Daad Rashrash Alnaser⁽¹⁾

Abstract:

In the Holy Qur'an the Al-Mala' (the public of disbelievers) possessed the authority of narration, but they did not possess the authority of the apparent argument. They proceeded at the behest of their physical influence and for the purposes of preserving it, debating the prophets and their followers. However, they were an evasive debaters disguised behind goodness and the will to reform and ward off the evil that will afflict societies as a result of the emergent prophetic calls. They concealed a hidden will to struggle against prophets, whose honorable messages threatened their worldly authority and their pragmatic intentions. This study will answer its pivotal question: how are the disguised apparent and the hidden interior manifested in the verses that contained the discourse of Al-Mala'? This discourse, which is the subject of this application and which uses the methodology of cultural/systemic criticism, seeks to expose cultural tricks and their disguised import. As cultural criticism adopted in schools and critical curricula works to reach its goals and produce knowledge, this study will accordingly be based on linguistic criticism and on the theory of argumentation to reveal the rational barrenness that characterizes the speech of Al-Mala' in their struggle with the prophets. This prompted them to adopt deluding manners that made their speeches look one and the same, a speech that was finally defeated on the intellectual, doctrinal and material levels.

Keywords: Al-Mala', cultural criticism, style, argumentation

(1) College of Humanities and Social Sciences - U.A.E. University (Al Ain - U.A.E.)
rana73999@yahoo.com