Sana'a University Journal of Human Sciences
مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإنسانية
Vol. 3 | No. 2 | Page 120 – 145 | 2023 |
https://journals.su.edu.ye/index.php/jhs
ISSN : 2958-8677

بلاغة القضايا الحجاجية في أدب الشيخ أحمد بن علوان

The eloquence of argumentative issues in the literature of Sheikh Ahmed bin Alwan

عدنان يوسف أحمد الشعيبي

باحث – جامعة صنعاء – اليمن

عصام مقام

باحث – جامعة ذمار – اليمن

Adnan Yousif Ahmed Alshuaibi

Researcher
Yemen – Sana'a University

Isam Makam

Researcher
Dhamar University -Yemen

الملخص:

يهدف هذ البحث إلى الكشف عن بلاغة القضايا الحجاجية في أدب أحمد بن علوان، وذلك من خلال تشخيص الأدلة الحجاجية التي أستعملها في خطابه؛ كي تشكل حُجَجًا إقناعية تؤدي دورها التأثيري في المتلقي، ويتكون البحث من محورين: المحور الأول المهاد النظري وتم التعريف بالحجاج، والقضية، والمحور الثاني بلاغة القضايا الحجاجية التي يحاجَّ فيها بين القضايا العقدية(الحرية والجبر، والقضاء، والقدر، والمشيئة، والإرادة، وقضية الذات والصفات)، والقضايا الفكرية(المعرفة الصوفية، وقضية الوجود، وقضية السماع، والمحبة الإلهية)، والقضايا الاجتماعية(الزهد، الظلم).

وقد توصل البحث إلى أن بلاغة القضية الحجاجية في أدب أحمد بن علوان تتمثل في مستويين: المستوى الأول منطقية الخطاب الحجاجي، وهذا المستوى يوضح جملة قرائن الإفهام التي تقدمها منطقية الخطاب بصفته معرفة عقلية، والمستوى الثاني أدبية الخطاب الحجاجي للقضية المطروحة، وهذا المستوى يوضح جملة قرائن الإيضاح والتأثير التي تُقدمها أدبية الخطاب العلواني بصفته أدبا، من خلال الإشارة إلى التشخيص، والتجسيد، وثنائية النثر والشعر، وبهذا تكامل النظام المعرفي والأدبي، وانتجا خطابا حجاجيا مقنعا مؤثرا في المتلقي، ولا يمكن لهذين المستويين أن يعملا منفصلين، بل هما متفاعلان متكاملان، وتفاعلهما هو ثمرة لقدرة المحاجج في العملية الحجاجية.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، القضية، منطقية الحجاج، أدبية الحجاج، أحمد بن علوان [11].

Abstract:

This research aims to reveal the rhetoric of argumentative issues in the literature of Ahmed bin Alwan, through the analysis of the argumentative evidence used by the speaker in his speech in order to form persuasive arguments that play an influential role in the recipient.

The research work consists of two sections; the first section deals with the theoritical foundation, the introduction of arguments, and the case, and the second section shows the eloquence of argumentative issues, dealing with the logical eloquence of the argumentative discourse, and the literary eloquence of the argumentative discourse.

The research concluded that the rhetoric of the argumentative issue in the literature of Ahmed bin Alwan consists of two sections: the first is the logical rhetoric of the discourse, and the second is the literary rhetoric of the discourse, and with this argumentative favor, Ahmed bin Alwan was able to produce an influential and persuasive argumentative discourse for the recipient.

Keywords: Arguments, The case, Arguments' logics, Arguments' literariness, Ahmed Bin Alwan.

المقدمة:

يسعى الخطاب الصوفي إلى التأثير على سلوك المخاطبين، من خلال تقنيات حجاجية يستعملها في خطابه بغية الإقناع أو الدحض، ويعد أحمد بن علوان واحدا من المتصوفين الذين كان لأدبهم أثر في إثارة

[1] أحمد بن علوان، هو أبو الحسن صفي الدين أحمد بن علوان بن عطّاف بن يوسف بن مطاعن، المشهور بابن علوان، ولد عام (600هـ)، في اليمن بمحافظة تعز، وتوفي فيها في منطقة يفرس عام(665ه)، كان أبوه كاتب إنشاء الملك المسعود، عاصر أحمد بن علوان، الملك المنصور عمر الرسولي مؤسس الدولة الرسولية، وكان له حظوة عنده، عاش حياته متصوفا حتى لقب بجوزي اليمن، ألف من الكتب: الفتوح، والمهرجان، والبحر المشكل، والتوحيد الأعظم. ينظر: الفتوح ديوان وكتاب، أحمد بن علوان، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، بيروت، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، ط(2)، 1995م: 41،40، وينظر: الجندي، محمد بن يعقوب السكسكي(ت 732هـ)، السلوك في طبقات العلماء والملوك، تح، محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحِوَالي، صنعاء مكتبة الإرشاد، د(ط. ت): 396/1.

المتلقي حجاجيا، والتأثير عليه من خلال استعمال تقنيات منطقية حجاجية.

وترجع **أسباب اختيار** الموضوع إلى أن:

- الحجاج ظاهرة بلاغية في أدب أحمد بن علوان.
- الكشف عن بلاغة القضايا الحجاجية التي استعلمها أحمد بن علوان.

، أما **إشكالية البحث** فقد تمثلت في السؤال الآتي:

- ما القضايا الحجاجية التي يحاج فيها أحمد بن علوان؟
- ما بلاغة القضايا الحجاجية في أدب أحمد بن علوان؟

ويهدف هذا البحث إلى:

- الكشف عن القضايا الحجاجية التي يحاج فيها أحمد بن علوان، وإثبات دورها في إقناع المتلقي وتغيير سلوكه.

وتكمن **أهمية** البحث في:

- أنه يلقي الضوء على أدب أحمد بن علوان الذي يعد من أهم المدونات الأدبية اليمنية في العصر الوسيط، التي قدمت رؤية معرفية بطريقة حجاجية.
- البحث عن قوانين الخطاب الأدبي ودورها في إقناع المتلقين من خلال الأدب الصوفي الذي يمثله أدب أحمد بن علوان.

وحتى يحقق البحث هدفه المنشود فقد اعتمد الباحث منهج البحث الوصفي في عرض الدراسة، والخطوات الإجرائية للنظرية التداولية والحجاجية وأدواتهما في تحليل الخطاب، على أن تناول بلاغة القضايا الحجاجية، سيقتصر على ذكر القضية وأدلتها ونتائجها، بما يمكن أن نسميه حجاج القضايا.

ومن الجدير ذكره هنا إلى أن أدب أحمد بن علوان لم يتم تناوله تناولا حجاجيا.

أولًا: المهاد النظري:

تذكر المعاجم العربية أن الحجاج مأخوذ من مادة (ح ج ج) ففي العين نجد" الحُجّة: وجه الظفر عند الخصومة"[2]، وعند ابن فارس(ت395هـ)" حاجَجْت فلانا فحَجَجْته، أي غلبْتُه بالحُجّة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حُججٌ، والمصدر حِجَاج"[3].

وعند الزمخشري (ت 583هـ)" حجج: احتَجّ على خصمه بحُجّة شَهْباء، وبحُجَج شُهب،

وحَاجَّ خصمه فحَجّه، وفلان خصمه مَحْجُوج، وكانت بينهما مُحاجّة ومُلاجّة"[4].

وفي لسان العرب عند ابن منظور (ت 711هـ)" حاججْتُه أُحاجُّه حِجاجا، ومُحاجّةً حتى حَجَجْتُه أي غلَبْتُه بالحُجَج التي أَدلَيتُ بها... والحُجّة البرهان، وقيل ما دُوفِعَ به الخصم، ورجل مِحْجَاج أي جَدِل، والتّحاجُ: التّخاصمُ، والحُجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وحاجّه محاجّة، وحجاجا: نازعه الحُجّة، وحَجّه غلبه بالحُجّة، واحتج بالشيء اتخذه حجة، وسُميت حجة؛ لإنها تُحجّ، أي تقصد؛ لأن القصد لها وإليها"[5].

أما تعريف الحجاج في الاصطلاح فقد ارتبط بمعناه اللغوي ارتباطا وثيقا، كون الحجاج هو" تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل

(2) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب وتحقيق، عبدالحميد هنداوي، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط(1)، 2003م، مادة (ح ج ج).

(3) مقاييس اللغة، ابن فارس تح، عبدالسلام هارون، دار الفكر، د.ط ، 1979م ، مادة (ح ج ج).

(4) أساس البلاغة، جار الله الزمخشري (ت 538ه)، تح، محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1998م، مادة (ح ج ج).

(5) لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت، ط(3)، مادة(ح ج ج).

في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب"[6]، أو هو" كل منطوق موجه إلى الغير لإفهامه دعوة، مخصوصة يحق له الاعتراض"[7]، وعليه فالحجة" استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة، أو دحضها من خلال جمع الحجج وترتيبها، ثم عرضها بطريقة تؤدي إلى إثبات رأي ما أو ابطاله"[8].

هذا بالنسبة إلى تعريف الحجاج، أما تعريف القضايا فهي جمع قضِيَة، والقضيّة من قَضَى بينهم قَضيّة وقَضايا، والقضايا الأَحكام، واحدتها قضية،...والقضاء الحكم، وقَضَى عليه يَقْضي قَضاء وقَضية، والقضايا الأحكام، واحدتها قضية، وقضى يَقْضي قَضاء، فهو قاضٍ إذا حَكَم وفَصَل، وقَضاء الشيء: إحْكامُه وإمضاؤه والفراغ منه[9]، واصطلاحا القضية" هي الأمر المتنازع عليه التي تفرض على القاضي أو المجتهد التحكيم فيها"[10]، و يعرف التهانوي الدعوى بقوله:" قضية تشمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل، أو إظهاره بالتنبيه، والقاصد والمتصدي لذلك؛ أي لإثبات الحكم أو إظهاره يسمى مدّعيا"[11]، والقضية عند المنطقيين تسمى" خبرا وتصديقا، وهي قول يصح لقائله أنه صادق فيه أو كاذب،...والقضايا هي ما يحكم فيها العقل بواسطة أمر لا يغيب عن تصور الطرفين"[12].

ونجد أيضا تعريفا للقضية عند محمد العبد يقول:" الحِجاج جنسٌ خاصٌ من الخطاب يُبنى على قضية أو فرضية خلافية يعرض فيه المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المُترابطة ترابطا منطقيا قاصدا إلى إقناع الآخر بصدق دعواه، والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية"[13].

وبناء على ذلك فالقضية، هي دعوى أو فرضية خلافية يعرض فيها المتكلم أو المدَّعي دعواه مدّعمة بالدليل، وتبرز قيمتها وتتخذ صفتها عند إحلالها في موقف (مقام) خلافي تنازعي" فالدعوى إذا تحدى به المُتحدّي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة خصم، وإن لم يكن في مقابلة خصم سميناها قضية"[14].

وتأسيسا عليه تُعدّ الدّعوى البنية الأساسية الّتي يفتتح بها الخطاب الحِجاجي، والنتيجة التي يسعى المُستدِل إلى أن يثبتها أو يبطلها للمستدَل له، والغاية التي من أجلها ينعقد الخطاب الحِجَاجِي، والمحور الذي يدور عليه، إذ تستمد الدّعوى قوتها من كونها فعلا كلاميا "يتلفظ به المدّعي في سياق اختلافي(تنازعي) ، يفضي ذلك إلى سلسلة لوازم متضمنة فيها لتغدو محلا للدلالة"[15]، ولا نعني بالقضية هنا المفهوم النحوي المنطقي، بل نعني بها وجود أمر متنازع فيه ويحتاج إلى تَقْضية.

يتبين مما سبق أن القضية مسألة خلافية أو فرضية يتنازع فيها، وليس فيها اتفاق وتحتاج إلى الفصل فيها والحكم عليها، لأن فيها خلافا ووجهات نظر، لم يُحسم القول فيها، وتحتاج إلى تقضية كونها نشأت وأثارت جدلا واسعا في سياق معين، فكل محاجّ يحاول أن

(6)اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضـــاء، ط(1)، 2006 :16.
(7) اللســان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ط(1):226.
(8) موســوعة لالاند الفلســفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان،باريس، 2001،ط(2)، ج(1): 93.
9() ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (ق ض ى).
10() المصـــباح المنير، الفيومي، مكتبة لبنان، ط 1987، مادة (ق ض ى).
11() موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تح، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط(1)، 1996م: 785.
12() المصدر نفسه:1325.
13() النص الحجاجي العربي، محمد العبد، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، مج(9) ج(21)، 2005م: 243.
14() المســتصــفى من علم الأصــول، أبو حامد الغزالي، تح، عبدالله محمود محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(3) 2014م: 48.
15() المصدر نفسه:286.

يدلل على صوابية رأيه بأدلة وبراهين، ومن هنا كانت عنايتنا ببلاغة حجاج القضايا كونها تُمثّل النواة الأولى للحجاج، والسبب الذي أقام المحاج عليه حجاجه، مبرهنا ومفندا وداحضا.

ثانيا: بلاغة القضايا الحجاجية.

من المعروف أن أحمد بن علوان عاش في مدة زمنية اتسمت بالمناظرات الفقهية والاحتكام إلى الفقهاء [16]، وأن هذه المدة قد تركت أثرها في تكوينه الثقافي، فضلا عن تأثره الواضح بالفكر الصوفي والفلسفي وتأثره بفلاسفة اليونان، ولاسيما بفكر الفيثاغورثيين [17]، ناهيك عن تفاعله مع القضايا التي كانت محل جدل بين علماء الكلام كالمعتزلة والأشاعرة، وقد انعكس هذا في أدبه فوظف كل معارفه حجاجيا في الدفاع عن قضاياه التي يتبناها مفندا ومثبتا، مستعملا في ذلك تقنيات عقلية وبلاغية.

والمتصفح لأدب أحمد بن علوان، يجد أن بنية القضايا الحجاجية في أدبه، تتكون من مستويين: المستوى الأول بلاغة منطقية الخطاب الحجاجي، والمستوى الثاني بلاغة أدبية الخطاب الحجاجي، وبهذا يتكامل النظام المعرفي والأدبي لينتجا خطابا حجاجيا مؤثرا مقنعا في المتلقي، ولا يمكن لهذين المستويين أن يعملا منفصلين، بل هما متفاعلان متكاملان، وتفاعلهما ثمرة لقدرة المتكلم في العملية الحجاجية، وما الفصل بينهما هنا إلّا سبيل لإيضاح فعالية كل مستوى، إذ من العسير الفصل بين منطق اللغة وبيانها، نظرا لتداخلهما، وسنتناول هذين المستويين على النحو الآتي:

أ: بلاغة منطقية الخطاب الحجاجي

نقصد بها جملة قرائن الإفهام، التي تقدمها منطقية الخطاب الحجاجي، بصفته معرفة عقلية، من خلال الأدلة العقلية والمنطقية التي استعملها أحمد بن علوان، في عرض القضايا الحجاجية.

ويُمكن للباحث أن يصنّف القضايا الحجاجية التي حاجّ فيها أحمد بن علوان إلى القضايا العقدية، والقضايا الفكرية، والقضايا الاجتماعية. والقضايا الفكرية وتتنوع بين الفلسفة والتّصوف وعلم الكلام، والقضايا الاجتماعية تتمحور حول القيم الاجتماعية والقيم الدينية، وهو في كل ذلك يعرض قضاياه عرضا واقعيا مصحوبا بالحكم الربانية، والأدلة العقلية والنقلية والبلاغية، فلا تخلو قضية من ذلك، كما لا تخلو أي قضية من تأويل وبعد فلسفي يعرضه هو، محاولا بذلك بناء المعنى من خلال التأويل الصوفي المحكوم بالتصور الباطني، وأدواته الإقناعية والمنهجية، إلا أننا سنهتم هنا ببلاغة الجانب المنطقي للقضية، كونها جوهر البحث.

ومن أهم القضايا التي يتضح فيها منطق الخطاب الحجاجي، قضية الحرية والجبر [18]، ولاسيما وهذه القضية من أهم قضايا الفكر الإسلامي، فقد خاض

16() ينظر: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، يحي بن الحسين بن القاسم، تح، سعيد عاشور، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م: 411.

17() ينظر: المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان، عبدالله الفلاحي:220، ينظر: قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، مكتبة مراد، صنعاء، د(ط، ت).:125.

18() الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، والخالصة منها التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، ينظر الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(2)، 1992م:72، وخلاصة ما قيل في قضية الحرية والجبر: الاتجاه الأول يذهب إلى أن الإنسان مسير مجبور على أفعاله، فينفون حقيقة الفعل من العبد، ويضيفونه إلى الله، فالإنسان في نظرهم لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، ويمثلهم الجبرية، والاتجاه الثاني يرى أن الإنسان مخير، و قادر ومحدث لأفعاله، ويمثله المعتزلة، أما الاتجاه الثالث يُوفّق بين القولين السابقين، ويرى بأن الله خالق لأفعال الإنسان؛ لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق، ولكن مع ذلك له استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل، لا متقدمة عنه ولا متأخرة، فلم ينف أصحاب هذا الرأي الاختيار بالكلية، ولا القضاء والقدر عن الله بالكلية، ومنهم الأشعرية، ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني:24، 25، 72، ينظر: كتاب الأربعين في أصول الدين، الغزالي، تح، عبدالله عبد الحميد عرواني، ومحمد بشير، دار القلم، دمشق:24.

فيها كثير من الفرق الكلامية مثل: الجبرية والأشاعرة، كما تناولها الصوفية [19].

وفي هذا السياق الجدلي الحجاجي، يُحاج أحمد بن علوان في هذه القضية، فيذهب مذهب السنة والجماعة والأشاعرة[20]، إذ يرى أن الإنسان مخير في بعض أفعاله، ومجبر في بعض منها، ويرفض رأي الجبرية[21]، القائل بالجبرية(جبرية أفعال الإنسان) ويفنده بالأدلة القرآنية والعقلية يقول:" **فلو شاء المشيئة القهرية، وأراد الإرادة الجبرية، أن يطيعه كل مأمور في ما أمر لأطاعه فقط، وألّا يعصيه كل منهِي فيما نهى لما عصاه فقط، لكنه أمر وما قهر على فعل الأمر، ونهى وما جبر على ترك النهي وكل مطيع يجد الاختيار والتمكين في نيته وقوله وعمله للطاعة، ولا يجد الاضطرار ولا الإجبار**"[22].

الاستدلال الحجاجي الذي يحاجّ به أحمد بن علوان في قضية الجبر، هو القياس الضمني، الذي يحيل إلى بنية تُشبه في الواقع إنسانا مَنَحَك الحرية ووضع لك نظاما وعقوبات إن خالفتها، وكذلك فإن الله ترك الحرية والاختيار للإنسان ليحقق المثوبة والعقاب في الآخرة كما أن الإنسان العاقل يُقرّ في نفسه ما يرد عليه بالاختيار والجبر، ليصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أن الإنسان له حرية الاختيار، ولا يقف عند هذا الحد، بل نجده يتناول قضية القضاء والقدر، ويحاجّ فيها بقوله:" **فأما قضاء العلم، فهو العبارة الجامعة لكل ما سبق في أمّ الكتاب،... وأما قضاء الحكم: فهو ما قضى الله به في محكم كتابه من الأمر والنهي، والأحكام والحدود، والشرائع والسنن، وهو موقوف من كل مكّلف على الاختيار لا على الاضطرار والإجبار** كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴿٢٩﴾﴾[الكهف: 29]،﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ [فصلت: 40]، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ ﴾[الإنسان: 3] **وما أشبه ذلك، وأما قضاء الحتم، فإنه ما قضى الله عز وجل به من خلق الخلق ورزقهم، وخيرهم وشرهم، ونفعهم وضرهم، وغناهم وفقرهم، وصحتهم وسقمهم**"[23].

بهذا التقسيم (قضاء علم، قضاء حكم، قضاء حتم) يكون أحمد بن علوان، قد قسّم الكل إلى أجزاء، من أجل حمل المخاطب على الإذعان، وإلى ما ذهب إليه من خلال تدعيم كلامه بالآيات القرآنية، التي تعد من أهم المدعمات الحجاجية، بالنسبة إلى المتلقي، الذي تجمعه وأحمد بن علوان خلفية ثقافية دينية مشتركة، فضلا عن اعتماده حُجّة العدل [24]، التي تتضمن معاملة الحالات على وفق الأصول والقواعد في الحالات المماثلة، إذ جاءت بلاغة الحجة لهذه القضية تتكون من المعطيات كالآتي:

(19) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني:24، 25، 72.
20() هم أصحاب أبي الحسن بن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري، ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني:81.
21() وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال(ت 131ه)، حين اعتزل مجلس الحسن البصري، ويُسمّون أصحاب التوحيد والعدل، ويُلقبون بالقدرية، ويقولون بأن القدر خيره وشره، من الله، ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني:38.
22() التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، سلسلة الصفاء، أحمد بن علوان، تح، عبدالعزيز سلطان المنصوب، ط(3)، 2004م: 360.
23() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 361.
24() يقصد بهذا الدليل" معالجة وضعيتين إحداهما سبيل من الأخرى معالجة واحدة، وهو ما يعني أن تينك الوضعيتين متماثلتان، وإن بطريقة غير مباشرة، وتماثلهما ضروري لتطبيق قاعدة العدل"، ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، دار مسكيلياني، تونس ط(1)، 2011 م: 61.

القضية (ق1): قضاء العلم ما جرى به القلم في اللوح المحفوظ.

ق2: قضاء الحكم يكون في الأمر والنهي، والأحكام والحدود، والشرائع والسنن.

ق3: قضاء الحكم يكون من خلق الخلق ورزقهم، وخيرهم وشرهم و.

النتيجة(ن): قضى الله بالمعصية قضاء علم.

إن قاعدة العدل توجب اختيار (قضى الله بالمعصية قضاء علم) كون هذه النتيجة تتناسب وتتطابق مع النهاية المنطقية لقاعدة (العدل) والأصول الاعتقادية للقضاء، وبهذا يوجّه أحمد بن علوان المتلقي إلى نتيجة أخرى، وهي عدل الله وإحسانه، نتيجة مترتبة عن النتيجة الأولى، مراعيا في ذلك المتلقي، ويسندنا في هذا قوله:" اليسر في أربعة: العلم بأن المقضي كائن، والعلم بأن القاضي عدل، والعلم بأن العدل رحمة، والعلم بأن الرحمة ما أنت فيه **قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿ومالنا الا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا ولنصبرن على ما ءاذيتمونا وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾[إبراهيم: ١٢]وتتشكل هذه القضية في شكل قياس متدرج كما يلي:

ق1: القاضي عدل.

ق2: العدل رحمة.

ن: القاضي رحيم.

ترجع بلاغة منطقية الحجاج هنا، إلى استعمال المتكلم القياس الشرطي، دليلا للإقناع، يقدم فيه المتكلم قضيته من مقدمتين، كبرى، وصغرى، يستدرج من خلالهما المتلقي، لأن تسليم المتكلم بهاتين المقدمتين، يقوده إلى التسليم بالنتيجة (القاضي رحيم) ذلك أن القياس هنا يقتضي حذف الحد الأوسط، وهي نتيجة تتفق مع ما ذكرنا من قاعدة العدل.

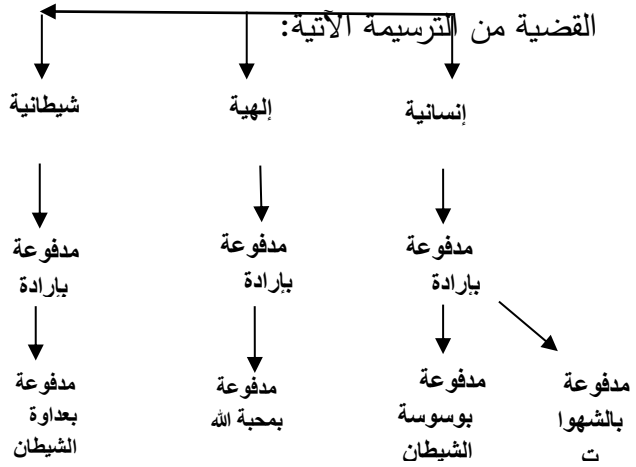
وتتعلق قضـــية الإرادة، بقضـــية الحرية والجبر، وأحمد بن علوان، يرفض حجج واســتدلالات القائلين بالجبر، الذين قدّروا الكفر والمعصـــية عليهم، ويثبت بـالآيـات القرآنيـة امتلاك الإنســـان لإرادة الاختيـار وحريته، حتى يزيل اللبس عن المتلقين المنكرين لذلك يقول:" **وقد أخبرنا الله –عز وجل– عما يريد من الخيرات، وعما يريد الذين يتبعون الشـــهوات، وعما يريد الشـــيطان من البغي والعدوان، وعما يريد الإنسان لنفسه في متابعة أهوية حسه، وذلك قوله تعالى** قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ **[البقرة: ١٨٥]**

– قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾ **[النســـاء: ٢٨]**"[25]

وفقا للأدلة النقلية السابقة، يحاج أحمد بن علوان، الجبرية وغيرهم، مميزا بين ثلاث إرادات: إرادة الحق وطبيعتها، وإرادة الإنسان وطبيعتها، وإرادة شيطانية وطبيعتها، وهو بهذا يُدعّم الدليل النقلي بالدليل العقلي، ليقنع المتلقي، فيعتمد قاعدة تقسيم الكل إلى أجزاء،

25() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 257.

ويضع المتلقي أمام ثلاث إرادات حاضرة يوافقها المنطق والواقع، موضحا كل إرادة ومبينا لها، ومفندا رأيا معاكسا له يقول غير ذلك، متوصلا في النهاية إلى أن الله أمر بالطاعة وما عصم، ونهى عن المعصية ولم يحتم، ويم **الإرادة** ح رؤيته لهذه القضية من الترسيمة الآتية:



إن المعطيات سالفة الذكر، المعتمدة تقسيم الكل إلى أجزاء، عملت على تقوية حضور قضية الإرادة وإبرازها، وإشعار المتلقي بوجود الإرادة لدى الإنسان من خلال التصريح بوجود أجزائه(مدفوعة بالشهوات، مدفوعة بوسوسة الشيطان، مدفوعة بمحبة الله، مدفوعة بعداوة الشيطان)، كما أنها أسهمت في نقل المتلقي من أحكام مسلّم بها(الآيات القرآنية) إلى أحكام يسعى أحمد بن علوان إلى تأسيسها وتثبيتها، وجعلها مقبولة ومسلّما بها، حتى يصل إلى النتيجة (تأكيد امتلاك الإنسان حرية الإرادة والاختيار)، ويمكن توضيح هذه القضية على النحو الآتي:

القضية(ق): الإرادة.

الدليل(د): التقسيم، والاستدلال.

النتيجة(ن): الإنسان له إرادة.

إن أحمد بن علوان قد وفق في حجاج قضية الجبر، وفي تقسيمه للإرادة، فالإنسان العاقل يفرق في نفسه بين ما يرد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه، وبين ما يختاره بنفسه، وهذا ما يوافقه الواقع.

وفي قضية المعرفة الصوفية، نجد أحمد بن علوان يحاج ويثبت، فالمعرفة الصوفية عنده ليست كالمعرفة التي نجدها عند المتصوفة أمثال محيي الدين ابن عربي، بل هي معرفة تجمع بين المعرفة الروحية التي يصل بها العارف إلى المعرفة الحقيقية، والمعرفة المنطقية العقلية التي يستدل فيها بوجود الكائنات على وجود صانعها، فالعقل و الحواس والقلب، هم السلم الأول لما بعده من المعارف، وبغير هذه المعرفة لا يستطيع الإنسان الوصول إلى الحقيقة[26]، يقول: "**صبغ الله الجسد بالحس، فكان ألطف من الجسد وأشرف، وصبغ الله الحس بالعقل فكان العقل ألطف من الحس وأشرف، وصبغ الله العقل بالعلم فكان العلم ألطف من العقل وأشرف**"[27]، وهو ما يقوم على نظرة كلية إلى التّصوف، وتترسم حجاجيا على النحو الآتي:

ق1: صبغ الله الجسد بالحس ← ن: الحس ألطف وأشرف من الجسد
ق2: صبغ الله الحس بالعقل ← ن: العقل ألطف وأشرف من الحس
↓
ن:ق3: صبغ الله الجسد بالعقل
ق4: صبغ الله العقل بالعلم ← ن: العلم ألطف وأشرف من العقل
↓
ن: صبغ الله الجسد بالعلم

إن بلاغة الحجاج في هذه القضية، تبدو في هذا المثال من عقد الموازنة بين مصادر المعرفة (الجسد الحس، العقل، العلم)، إذ تتكامل هذه المصادر بطريقة

26() المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفية، عبدالله الفلاحي، رسالة ماجستير مخطوطة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1996م: 114.

27() الفتوح ديوان وكتاب، أحمد بن علوان، تح، عبدالعزيز سلطان المنصوب،سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط(2)، 1995م: 218.

عقلية باتجاه السمو والعلو، فيكون الجسم مطيعا للحس، والحس مطيعا للعقل، والعقل مطيعا للعلم بشكل تصاعد أو تدرج قياسي، يقوم فيه المتلقي بعملية ذهنية استدلالية وصولا إلى النتيجة، وعلى العكس فإن هذه المعرفة، يمكن أن تهبط إلى الوضعية، لو تغير هذا الترتيب المتصاعد، كما أن استعمال رابط الفاء عمل على إبراز النتيجة

بعد سبب سابق لها(فكان..)، ويمكن تلخصيها في الآتي:

القضية: المعرفة.

الدليل: القياس المتدرج.

النتيجة: العقل وسيلة المعرفة.

وترتبط قضية النفس ارتباطا تاما بالعقل، فيقدم أحمد بن علوان أدلة فلسفية منطقية على أن النفس الكلية ليست جوهرا يقول:" **إن الجوهر المحض لا يتجزأ متنافيا، ولا يتبعض مختلفًا، كما ينفصل من النار والماء، والظلمة والنور لا نراه يتنافى في الحس ولا يختلف في العقل، بل كل منه على صفة جوهره في الانفصال والاتصال، فبطل بهذه الأمثال أن تكون النفوس الجزئية من جوهر واحد، كما زعموا، لأنه لا بد بالاضطرار من أن تكون هذه النفس الكلية جوهرًا واحدًا**"[28].

تتبدى بلاغة المحاجّة في النص السابق من استعمال الدليل العقلي، الذي يتشكّل حجاجا قياسيا متدرجا كالآتي:

- ق1: النفس الكلية جوهر واحد.
- ق2: إن الجوهر يتخذ صفة واحدة في النفس.
- ق3: ما يتجزأ من النفس لابد أن يكون على صفتها.
- ن.(ق3): النفوس جزئية مختلفة وتتنافى في الأقوال والأفعال والاعتقادات.
- ق4: إذن النفس جزئية وليست من جوهر.
- ن: النفس ليست كلية.
- وهذا بدوره يستدعي نتائج أخرى يمكن عدّها مقدمات:
- ق1: لكل عبد نفس.
- ق2: لكل نفس عمل.
- ن: لكل عبد عمل. (ق3).
- ق4: لكل عمل جزاء.
- ن ك: لكل عبد جزاء.

إن بلاغة القياسات السابقة، تكمن في "اعتماد المتكلم على المضمر في الدفاع عن أطروحته"[29]، وذلك من خلال" إلزامه على ملء الفراغات الناقصة في الكلام"[30]، المتمثلة في النتائج، فهذه القياسات تدع للمتلقي فرصة استنتاج النتيجة، وتأويلها بنفسه، من سلوكه لعدد من الاستدلالات الحجاجية، انطلاقا من المقدمات، وصولا إلى النتائج المتوخاة منها، فيكون هو من استنتجها بنفسه، وهو من أدرك أبعادها؛ لذلك يصعب عليه بعد ذلك دحضها أو التشكيك فيها،

أن النتيجة المنطقية في هذه القضية (النفس ليست كلية) مغالطة حجاجية معتمدة على التعميم، إذ قامت هذه الحجة على تبرير نتيجة عامة، اعتمادا على عينات غير كافية، فالمعطيات التي تم البناء عليها

28() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان:291

29() الأســس النظرية لبناء شــبكة قرائية للنصــوص الحجاجية، عبد العزيز لحويدق، ضــمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إربد، عالم الكتب الحديث، ط(1) 2010م: 3/ 351.

30() في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيق لدراسة الخطابة العربيـة، الخطـابـة في القرن الأول نموذجـا، محمـد العُمَري، أفريقيـا الشرق، المغرب، ط(2)، 2002م.: 97.

لاستخلاص النتيجة، من قبل أحمد بن علوان مفتقرة لخاصية التمثيل والمنطق، إذ كيف يقبل العقل أن تكون النفس جزئية قبل أن تكون كلية، بل إنه يتعارض مع حجة التقسيم، والانتقال من الكل إلى الجزء، التي كثيرا ما كان يستعملها لإلجام الخصم.

يتضح من السابق أن القضايا الحجاجية عند أحمد بن علوان تتشابك، وقد تكون القضية(الإنسان) في معرض القضية الكلية(الوجود) نوعا من الاستدلال والبرهان.

ويلجأ أحمد بن علوان إلى قياس الشاهد على الغائب [31]، كونه تقنية من تقنيات إنشاء المعرفة عند الصوفية، ومما جاء في هذا قياس قضية المشيخة في العلم، على قصة آدم وسجود الملائكة له يقول:" فحين بلّغه الله درجة الكمال، أقعده على كرسي الفُتيَا، وأقعد الملائكة على كرسي الاستفتاء، ثم أبدى من عجائب مصنوعاته ما جهلوه، فاستنبأهم، فلم ينبئوه، فكان للملائكة حينئذ شيخا لحاجتهم إلى تعليمه، ووجب عليهم المسارعة إلى الاستغفار وتعظيمه"[32].

لجأ ابن علوان حجاجيا في هذا النص إلى قياس الشاهد على الغائب، ليقيم الحُجّة على مشروعية إثبات المشيخة لأهل العلم وجواز تعظيمهم وتقديسهم، من خلال استدعائه قصة آدم وسجود الملائكة له، كونها دليلا قرآنيا قاطعا على صدق ما يذهب إليه، ويمكن أن نوضح هذا القياس في الآتي:

الشاهد: تعظيم الشيخ.

الغائب: سجود الملائكة لآدم وتعظيمهم له.

العلة الجامعة: وهي وجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه، أو الربط بين الشاهد والغائب، والعلة الجامعة بينهما هنا هي امتلاك (آدم/ الشيخ) المعرفة.

النتيجة: وجوب التعظيم لشيخ المعرفة.

وفي موضع آخر نجده يرد على من أجاز أكل طعام الظالم، وتناول درهمه، يقول:" وقد تكلم قوم في أكل طعام الظالم وتناول درهمه، والرد عليهم بما روي عن الصديق وإمام الطريق أبو بكر الصديق– رضي الله عنه– أنه جِيء بلبن فأفطر عليه، ثم سأل عنه، فقال الذي جاء به: إنه كان لي معارف من العرب أمدحهم في زمان الجاهلية، فمررت بهم فدفعوا إليّ هذا اللبن، فقاءه – رضي الله عنه– حتى امتزج آخره بالدم، وعلى ذلك يحمل حكم الدينار والدرهم"(33).

تتركب حجاجية هذه القضية قياسا على النحو الآتي:

الشاهد: جواز أكل طعام الظالم وتناول درهمه.

الغائب: أبوبكر قاء اللبن؛ لأن فيه شبهة.

العلة: الطعام فيه شبهة.

النتيجة: تحري الحلال واجب.

إن المتلقي المسلم، يقف عاجزا أمام هذا الدليل، الذي يثبت وجوب التحري في أكل الحلال، ومما زاد فعالية الحجاج النص المرفق[34] إذ شحنه بطاقة عالية، استعمال تقنية القدوة الحسنة، التي أحالت على أبي بكر، وحتى لا يدع المتكلم مجالا للمتلقي، لجأ إلى وصفه بالصديق، وإمام الطريق، الأمر الذي يحمل نتيجة مضمرة، بأن أفعاله وكلامه حجة، وبهذا يكون أحمد بن علوان قد جعل المشارك متفاعلا معه عن

(31) يعرفه الغزالي بقوله:" والتمثيل – أي قياس التمثيل – هو الذي يسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب على الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم جزئي معين، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"ينظر: معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تح، على أبو ملحم ،دار مكتبة الهلال بيروت، 1993م: 138.

32() ينظر: التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 308 ، 309.

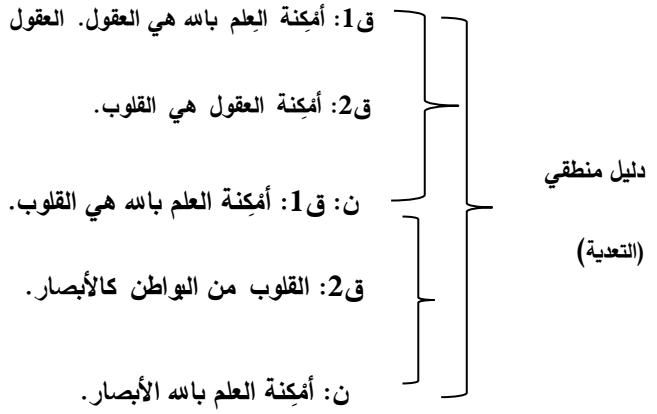
33() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان:315.

(34) ينظر: النص المرفق سياقا حجاجيا، عصام مقام، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب ، جامعة ذمار، ع (2) 2020: 54.

طريق قياس الشاهد على الغائب، مستنبطا حكما فقيها عن طريق الحمل والقياس.

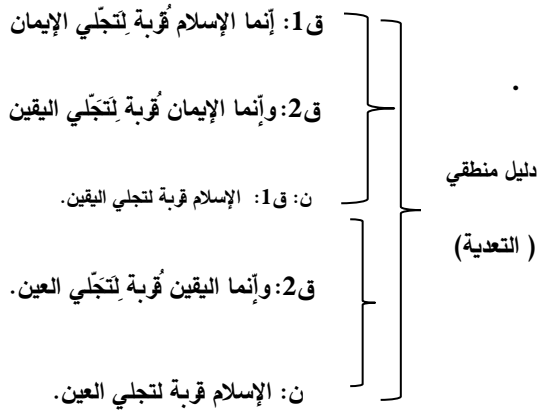
يقيس أحمد بن علوان القضية الحاضرة (أكل طعام الظالم) على الغائب (قضية شرب اللبن) بعد أن يكون قد قدّم للمتلقي قصة من واقعه الثقافي، الذي يُعد حجة بالنسبة إلى المتلقي، فيقنعه بعد ذلك بالحكم.

ومما يزيد من توكيد هذه القضية، استعمال حجة التعدية [35]؛ التي تعتمد على العلاقات المنطقية، التي تبني حجيتها وتقوي آثارها في المتلقيين عقلا، وهذا النوع من الحجج يعتمد على المشهورات العقدية، والأخلاقية التي تعد أسبابا ضامنة للقول بنجاعته، وللبراهين بصدقيتها، وهذا مشروط بمدى خبرة المُحاجّ بجمهوره، حتى لا يجانب خطابه مقدراتهم المقامية ودواعيه المقالية التداولية، ويمكن إيضاحها كالآتي:



ولم يشغل ابن علوان نفسه بأن يجعل أقواله مقيدة بقالب القياس المنطقي المتدرج، بل ربما تحرر في نسق النظم بعض الشيء، من غير أن يفسد المحتوى الجوهري، الذي يُؤسس البنية الأساسية لهذا النوع من القياس، ومما جاء منه قوله:" **إنّما الإسلام قُرْبة لِتَجلّي الإيمان، وإنّما الإيمان قُربة لِتَجَلّي اليقين، وإنّما اليقين قُربة لِتَجَلّي العين** "[36].

يمطكن لهذه القضية أن تتركب حجاجا متدرجا كالآتي:



فالإيمان نتيجة لتجلي الإسلام، ولكنه مقدمة حجاجية لحصول اليقين، ولمّا كان الإيمان نتيجة للإسلام، فإنه يصبح هو مقدمة لحصول اليقين، وطالما أن اليقين نتيجة لتجلي الإيمان، فإنه يصبح مقدمة لحصول العين، وهكذا حتى يصل المتلقي عبر هذا التدرج إلى النتيجة العامة وهي أن (الإسلام قربة لتجلي العين) عن طريق التدرج الذي ربط بين المقدمة الأصل(الإسلام) بوصفه العلة الأساس، والنتيجة (العين) بوصفه نتيجة للإسلام.

إن هذه التقنية تجعل المتلقي يقوم بعملية عكسية يظهر فيها الاستدلال، فإذا تجلى الحق للعين، انطوي الإيمان في اليقين وانطوى اليقين في العين، فصار العبد والعبادة عينا ناظرة إلى ربها، تشرب الربوبية وتسقيها العبودية نورا، ولن يتحصل هذا إلّا عبر وصل تتابعي متدرج ومتسلسل، ربط فيه أحمد بن علوان

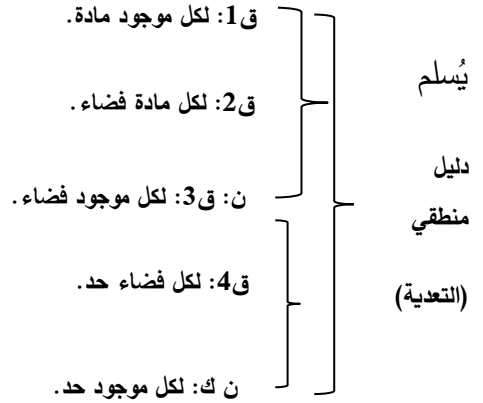
35() هذه الحجة تسمح بالانتقال من إثبات أن العلاقة الموجودة بين (أ) و(ب) من جهة وبين (ب) و(ج) من جهة أخرى، هي علاقة واحدة تؤدي إلى استنتاج أن العلاقة نفسها موجودة بالتالي بين (أ) و(ج)، ينظر: في نظرية الحجاج دراسات و تطبيقات: عبدالله صولة:46.

36() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 372.

كلامه ربطا منطقيا، لئلا يتعدى من المقدمة إلى النتيجة دفعة واحدة؛ لأن ذلك أصعب إقناعا للمتلقي، وأهون حُجّة عنده، فهو متلق بسيط من عامة المجتمع، ولا يمتلك القدرة على طي بعض المقدمات للوصول إلى النتائج، عن طريق الربط بين الإسلام والعين بصورة استدلالية استدراجية تلقائية وهذا ما يعيه أحمد بن علوان، الأمر الذي حدا به إلى التفصيل.

وتحضر منطقية الخطاب في قضية الوجود، فالعدم عند أحمد بن علوان مرتبة من مراتب الوجود، وهو العدم المتعين، وعليه فإن إيجاد العالم عنده سيكون من هذا العدم، ولا وجود للعدم، المحض في فلسفة أحمد بن علوان، بل إن الوجود مكون من شيء غير متعين، مستدلا بأن الماء الرجراج الذي نظر الله إليه بعين القدرة، هو أصل العالم[37]، وأن كل مادة لها أصل يرجع إليها، يقول:" **وعلى ذلك نقول إن لكل موجود مادة، وإن لكل مادة فضاء، وإن لكل فضاء حدًا، وإلى فضائه الممد، يعود كل مستمد، فمادة الأجسام من فضاء الأرض وإليها تعود، ومادة النَفس من فضاء الهواء وإليه تعود، ومادة النفس من فضاء الحياة، وإليها تعود، ومادة الحياة من حي الذات والصفات وإليه تعود، خالدة في برازخ النحوس أو برازخ السعود، إلى غير آية ولا حد محدود**"[38].

القضية التي يريد أحمد بن علوان إثبات بلاغتها للمتلقي هنا هي قضية إيجاد العالم، مستعملا دليلا عقليا، نوضحه بالشكل الآتي:



الاستدلال المنطقي المتلقي في هذه القضية إلى أن لكل موجود حد.

ومما جاء فيمن الأدلة الجاهزة، ما جاء في رسالة أحمد بن علوان إلى الملك المنصور يقول:" **روي عن ملك الروم أنه كتب إلى بعض عماله يقول فإنا نجد في كتب آبائنا ووصاياهم أن عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان فإذا كان من يجهل الشريعة يصنع هذه الصنيعة، فكيف من جمع الشرع والحكمة واقتدى بنبي هذه الأمة**"[39].

إسناد فعل القول إلى الآخر الغائب(ملك الروم)، هو استراتيجية حجاجية، خففّت من حدة التوجيه، ومكّنت أحمد بن علوان من إسداء النصح بطريقة ضمنية تتخفى فيها شخصيته، وتتقنع بشخصية ملك الروم، دون أن يصرح للملك بأنه هو صاحب القول، كونه يدرك أن التصريح ربما تكون نتيجته الفشل، وحتى لا يدع المجال قابلا للدّحض لما يراه، يستثمر أحمد بن علوان السلطة الدينية، المتمثلة في الأصول الشرعية في أموال الرعية، وكيفية إدارتها، ويجعلها حُجّة على الملك، وهو الأمر الذي لا يستطع الملك دحضه، أو التخلي عنه لكون هذه الأصول صادرة

37() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 84.
38() المصدر نفسه: 282.
39() الفتوح، أحمد بن علوان: 496.

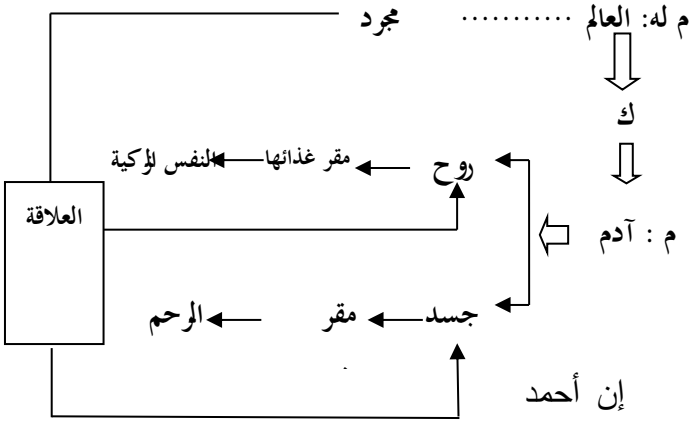
عن الشرع، وعدم العمل بها يعد خروجا عن الشرع والشريعة، فضلا عن حُجّة الغائب، المتمثلة في ملك الروم، الذي جعل هذه المقولة معيارا في الحكم والاتصاف بالعدل، رغم جهله بأحكام الشريعة الإسلامية، ومن ثم يضمن أحمد بن علوان وصول رسالته ونجاحها في تقويم سياسة حكم الملك.

ب: بلاغة أدبية الخطاب الحجاجي.

ونقصد بها جملة قرائن الإيضاح والتأثير، التي تقدمها بيانية خطاب أحمد بن علوان بصفته أدبا، من خلال الإشارة إلى التجسيد، والتشخيص [40]، وثنائية النثر والشعر، واستعمال بعض ألوان البلاغة.

ومنه ما جاء حجاجا في قضية خلق العالم أو إحداث الوجود، مدللا على ذلك بخلق الإنسان يقول:" **إن الباري سبحانه وتعالى، ركب آدم على صورتين مختلفتين: روحانية وجسدانية، وجعل لكل صورة غذاء يليق بها وتتم به، ولكل غذاء نتيجة، ولكل نتيجة مقرا، فأما الجسدانية فمقر نتيجة غذائها الرحم كما ذكرنا، ليكون ذلك سبباً مؤديًا إلى إنشاء صورة مماثلة لها، وأما الصورة الروحانية، فمقر نتيجة غذائها النفس الزكية، ليكون ذلك سببًا مؤديًا إلى إنشاء صورة مماثلة لها.وليس مرادنا بالروحانية روح الحياة وإنما مرادنا روح العلم، لأن قوله عزوجل** ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ **[الحجر: ٢٩]** "[41].

يأتي التجسيد البلاغي هنا دليلا حجاجيا على قضية خلق العالم عند أحمد بن علوان، ويقوم بوظيفة حجاجية للمتلقي فيقوم بعملية الإيضاح المتمثلة بتحول المجرد(العالم) إلى حسيٍ ماثل أمام العين(تركيب آدم من روح وجسد)، وفي هذا التحوّل مساحة واسعة من الخيال توفر أفقا تخيليا للمتلقي، يتحقق فيه التأثير والتأثر، فضلا عن أنّ سياق التمثيل بصورة آدم يكشف عن أن الحجة الكامنة في التركيب البلاغي السابق يحتاج إلى تأمل، والكشف عن تلك الحُجّة الكامنة في التركيب البلاغي، التي تتضح من خلال الآتي:



إن أحمد بن علوان يتخذ من خلق الإنسان ووجوده دليلا على خلق العالم، أو إحداث الوجود، فقد خلق الله آدم على صورتين: الصورة الأولى الروحانية(العرض) غير معلومة لكنها ممكنة عقلا، وتصبح معلومة حين تقترن بالجسم، والصورة الثانية الجسدية(جوهر) وهي معلومة وممكنة، وباقتران الروح تصبح موجودة حقيقية، مستدلا بذلك على أن الجوهر أسبق من العرض في الاتصال بالمادة، بدليل أن نفخ الأرواح بالأجساد لا يكون إلا بعد اكتمال أشكالها وهيأتها، وبهذا يكون أحمد بن علوان قد أقنع المتلقي بفكرته في خلق العالم، وتترسم في الآتي:

40() التجسيد هو جعل المعنوي ماديا أو حسيا على سبيل الاستعارة، بينما التشخيص هو منح الحياة الإنسانية لما ليس بإنسان، ينظر: التصوير المجازي أنماطه ودلالاته في مشاهد القيامة في القرآن الكريم، إياد عبدالودود عثمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط(1) 2004: 16، وينظر: تطور الأدب الحديث في مصر، أحمد هيكل، دار المعارف، ط(6) 1994م :333.

41() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 124.

ق: خلق العالم.

د: التجسيد.

ن: الجوهر قائم بذاته.

ففي سياق القضايا العقدية، يناقش أحمد بن علوان قضية رؤية الله، شأنه في ذلك شأن المتصوفة، الذين يقولون برؤية الله، ويدللون على رؤيتهم بآيات قرآنية، مفندين رأي من ينكر رؤية الله، كالمعتزلة وغيرهم [42]، ويأتي أحمد بن علوان في هذا السياق فيعرض رأيه:" **وأما المشاهدة فإنها طمأنينة القلب بوهج يلقاه، من حر شعاع نظر مولاه، فلا يشك بأنه إياه، فيتلذذ بمحياه، ويحيا بروائح رؤياه، بلا طول ولا عرض، ولا رفع ولا خفض، ولا سماء ولا أرض، ولا كيف ولا أين، ولا أذن ولا عين، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**"[43].

وفي سياق آخر يؤكد هذه الرؤية بقوله:"**إن الله جل جلاله يُرى بالأبصار يوم القيامة كيف يشاء، لا يجحد ذلك إلّا من لا حظَّ له فيه، نسلم تسليمًا، ونؤمن به إيمانًا، كما جاء في كتاب الله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم**"[44] **[الكامل].**

وعد الإلهُ بزورةٍ وصِلاةِ في العنكبوتِ لأربعِ آياتِ
وعدًا تحنُ إليه أكبادُ الورى أكبادُ أهل الشّوق والعبراتِ
من كان من أحبابنا يرجو اللّقا فليصبِروا إنّ اللّقاء لآتِ[45]

وهكذا نستنتج من الأمثلة السابقة أن أحمد بن علوان يؤكد ويقرر رؤية الله للعارفين باستعمال عاملية النفي(لا يجحد ذلك إلّا...، لا يسأل عن كيفية ذلك إلّا...) وأداة التوكيد وباستعمال التناص الإحالي في قوله(كما جاء في كتاب الله وحديث رسول الله) مشيرا بذلك إلى نص مسكوت عنه، ثم تأتي حجة الشرح شعرا، لتُدلل على رؤيته باستعمال التناص الذي يحيل القارئ إلى القرآن الكريم(وعد الإله بزورة وصلاة في العنكبوت لأربع آيات، من كان من أحبابنا يرجو اللقاء)، إذ تُحيل هذه الألفاظ على قوله تَعَالَىٰ:﴿ مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٥ ﴾[العنكبوت:٥]، فالرؤية عند أحمد ابن علوان، ليست كرؤية العين المعتادة للأشياء، بل رؤية فيها "تسقط بشرية الإنسان، فيخاطبوه ويخاطبهم بغير لسان ويلاحظونها وتلاحظهم، بلا عيان"[46]ويمكن تشكيل هذه القضية قياسا هكذا:

- القضية: رؤية الله.
- الحجة الأولى: عاملية النفي.
- الحجة الثانية: التناص الإحالي.
- النتيجة: رؤية الله ممكنة.

وإن كان هذا التدليل في نظر الباحث غير موفق؛ لأن أحمد بن علوان أوّل الآية تأويلا صوفيا باطنيا، يخرج به عن المعنى المقصود وهو الموت، يقول القرطبي" وقد أجمع أهل التفسير على أن المعنى: من كان يخاف الموت فليعمل عملا صالحا فإنه لا بد أن يأتيه"[47]، وبناء على ذلك فإن تدعيم هذه القضية بالتناص، يُعد من الحجاج الباهت، فالمتلقي النبيه لا يستسيغ هذا التأويل الذي يدفعه السياق، إذ يحيل السياق القرآني للآية إلى أن المراد من اللقاء في الآية هو الموت، لا لقاء الله، كما أن استعمال ثنائية الشعر

42() ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني: 72.
43() التوحيد الأعظم: 341.
44() االمصدر نفسه:352.
45() الفتوح، أحمد بن علوان: 448.
46() الفتوح أحمد بن علوان: 283.
(47) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد القرطبي، تح، أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش،دار الكتب المصرية، القاهرة، ط(2)، 1964م،ج13: 327.

والنثر دليلا برهانيا بلاغيا، عملت على إقناع المتلقي عبر الشرح والتوضيح للرؤيا وكيفية حصولها.

وإذا كان العقل في الفكر الصوفي هو نفس الله ونوره ولولاه ماعرفه ولا عرف به، وأنه أسبق من العلم [48]، فإن أحمد بن علوان يرى أن العقل ليس نسبة من العقل الكلي، وإنما هو نور من الله "**ونسبته إلى الرب سبحانه كنسبة الصبح الواضح من الشمس**"[49]، وأنه مختص بالتوحيد والمعرفة والبرهان، فإذا وجد العقل وجد العلم وإذا غاب العقل حضر الجهل، فالعقل سابق للعلم موقوف موسوم بسمة الفضل فقط " **اعلم أن العدل أمر الله الفصل، الذي من أجله خلق النفس والعقل، وهو أول موضوع وضع، على أول مصنوع صنع، بدليل قوله – صلى الله عليه وسلم–: أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل، فأقبل، فكان إقباله بالعدل كله ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، ثم تسلسل ذلك عن العقل الأول، في كل عاقل كانت له نسبة قديمة في باطن الإقبال**"[50].

إن استعمال الفعل الكلامي(اعلم) عمل على توجيه المتلقي إلى غاية محددة، وأخفى خلفه سلطة المتكلم، كما أن أحمد بن علوان برؤيته هذه يدلل بالأحاديث النبوية والآيات القرآنية، على أنّ العقل هو روح العلم، وأنه يقوي على التوحيد، مفنّدا رأي القائلين بأن إخضاع آحدية الوجود الإلهي للعقل فيه إخلال بالتوحيد [51].

ويأتي الاشتقاق اللغوي عند أحمد بن علوان أداة بلاغية في شرح أسماء الله الحسنى، وفي قضية خلق العالم من العدم، ليُثبت أن تحول العدم إلى الموجود، هو تحول إجباري قسري، يتم بفعل الحركة التي تنقله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، ومن السكون إلى الحركة، حيث اتخذت الأجسام أشكالها وآلتها[52]، يقول:" **سبحانك جبار أنت: جبرت العدم على الوجود فدخل في عالم الشهود، وحكمت أنه كما بدأ يعود، ثم جبرت الساكن على الدور بأحكام الحور والكور، فاحترك بامتثال أمرك على الفور، من طور أوجبه قضاؤك إلى طور، ثم جبرت المتحرك على السكون، فكان كما سبق في مشيئتك أن يكون، لا تحوله الشهور المارة، ولا السنون، ثم لما أردت التناسل بين أجناس الحيوان، جبرت بالشهوة على ما يأتلف به الزوجان، فتواتر لذلك وجود الأعيان عن الأعيان، على ممر الأزمان إلى آخر الأوان**"[53].

إن ترديد لفظ(جبر) قد شحن النص بطاقة حجاجية أفضت إلى توكيد الجبر، حتى يتأثر المتلقي به، فالانطلاق الحجاجي بدأ من سبحانك جبار أنت، وهي القضية التي أراد أحمد بن علوان أن يثبتها للمتلقي، وصولا إلى النتيجة، مستعملا التكرار هنا دليلا يُقرر المعنى، ويعمل على وصل العلاقات بعضها ببعض(جبرت العدم، جبرت الساكن، جبرت المتحرك، جبرت بالشهوة)، من أجل الاستمرار في الكلام، ليتواصل الحديث عن الجبر مع المحافظة على الوصف الأول منه[54]،وهو الجبر القسري، وما زاد

48() ينظر: التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان:289.
49() المصدر نفسه:287.
50() المصدر نفسه: 232.
51() ينظر: المعرفة الصوفية، ناجي حسين جودة، دار الجيل بيروت، 1992 : 139.

52() المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان، عبدالله الفلاحي: 170.
53() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 87.
(54) ينظر: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية، جدار للكتاب العالمي، الأردن، عمّان، ط(2) 2010م: 100.

من طاقة الحجاج استعمال الربط ب(ثم) المؤذنة بوجود فترة زمنية بين كل مرحلة وأخرى، وكذا استعمال (فاء) السببية الدالة على ارتباط الجملة الأولى بالثانية(فاحترك، فكان).

إن التكرار قد أسهم في تماسك النص، وعمل على تأكيد الحجة من خلال تقوية" الحجة في كل مرة يتلفظ بها، فالألفاظ لم تتغير، ولكن المتغير المصاحب للتلفظ، هو الأثر التداولي الذي يريد المخاطب تحقيقه"[55]، وهو الجبر، ويمكن إبراز هذه القضية كالآتي:

ق: خلق العالم.

د1: عقلي وهو أن العدم إمّا أن يكون متعينا أو لا متعينا.

د 2: بلاغي (اشتقاق، تكرار).

ن: خلق الوجود من العدم اللامتعين، وليس من العدم المحض، والقول بأن العدم متعين ينافي الواقع والمنطق، وهذا يستلزم عنه أن العدم اللاّمتعين، لابد أن يتعين ويحدد ليصير وجودا حقيقا، ومن ثم فإن الله يجبره على التعين.

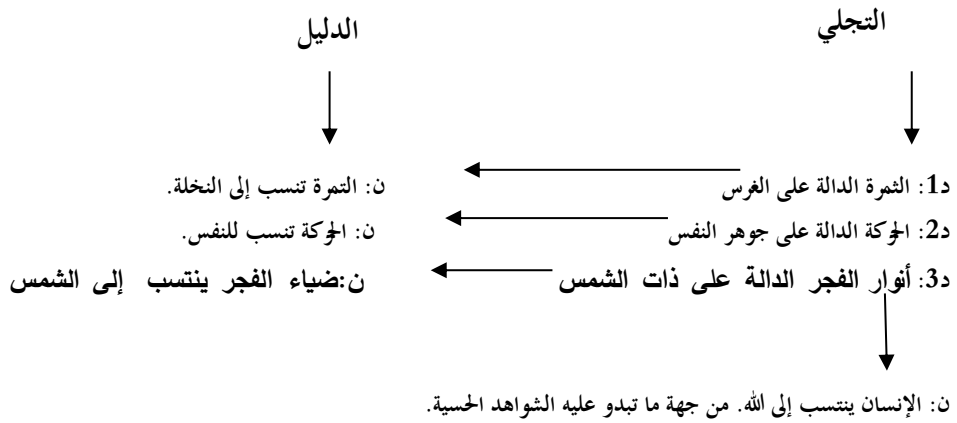
ويستعمل أحمد بن علوان التشبيه لإثبات قضية التجلي للمتلقي، فيقوم بعملية الإيضاح المتمثلة بتحول الطرف المجرد(التجلي) إلى طرف حسي ماثل أمام العين(التمرة، الحركة، الفجر)، يقول:" **فحينئذ اتضح لها طريق النسبة إليه، وعلمت أنها أنوار الدلالة عليه، كنوع التمرة الدالة على صفة الغرس، وكمعنى الحركة الدالة على جوهر النفس، وكأنوار الفجر الدالة على ذات الشمس، فلسان حال التمرة ينتسب إلى النخلة..ولسان حال الحركة ينتسب إلى النفس، ولسان حال ضياء الفجر ينتسب إلى الشمس، كذلك جواهر العقول الروحانية تنتسب إلى الأنفاس الربانية**"[56]، ويمكن أن نوضحها في الآتي:

ويستعمل أحمد بن علوان التشبيه لإثبات قضية التجلي للمتلقي، فيقوم بعملية الإيضاح المتمثلة بتحول الطرف المجرد(التجلي) إلى طرف حسي ماثل أمام العين(التمرة، الحركة، الفجر)، يقول:" **فحينئذ اتضح لها طريق النسبة إليه، وعلمت أنها أنوار الدلالة عليه، كنوع التمرة الدالة على صفة الغرس، وكمعنى الحركة الدالة على جوهر النفس، وكأنوار الفجر الدالة على ذات الشمس، فلسان حال التمرة ينتسب إلى النخلة..ولسان حال الحركة ينتسب إلى النفس، ولسان حال ضياء الفجر ينتسب إلى الشمس، كذلك جواهر العقول الروحانية تنتسب إلى الأنفاس الربانية**"[57]، ويمكن أن نوضحها في الآتي:

55() اســـتراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشـــهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط(1)، بنغازي، ليبيا، 2004م:493.

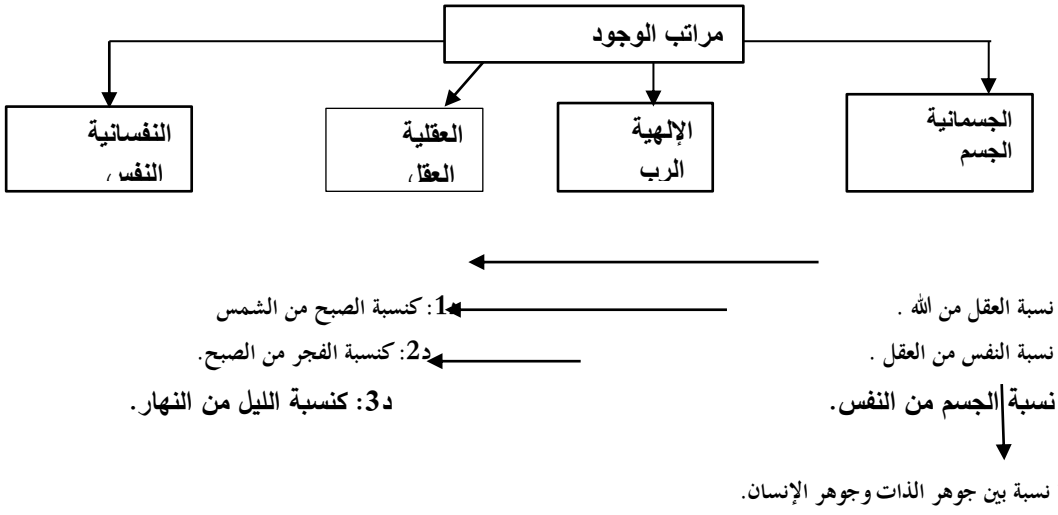
56() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 77.

57() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 77.



وفي موطن آخر نجده يقدم صورة أخرى للوجود، مستعملا التقسيم والتجسيم دليلا للإقناع، إذ تتظافر الأدلة المنطقية مع البيانية، مقسما مراتب الوجود، فالله في قمة هرم الوجود، ويليه في المرتبة الثانية الروحانيات، أو العوالم النورانية، كالملائكة، أو العقول النورانية القدسية وفي المرتبة الثالثة النفسانية يقول:" **إن رتب الوجود... أربع :الرتبة الإلهية: وهي ذات حروف السطر الأول من لوح الوجود، والرتبة العقلية: وهي ذات حروف السطر الثاني من لوح الوجود، والرتبة النفسانية، وهي ذات حروف السطر الثالث من لوح الوجود، والرتبة الجسمانية، وهي ذات حروف السطر الرابع من لوح الوجود...وأما نسبة بعضها من بعض، فمحمولة على أن نسبة العقل من الرب سبحانه كنسبة الصبح الواضح من الشمس، ونسبة النفس من العقل كنسبة الفجر الأول من الصبح، ونسبة الجسم من النفس كنسبة الليل من النهار، والظلمة من النور**"[58].

يحاج أحمد بن علوان الرأي القائل بأن الوجود ناتج عن فيض العقل الأول إلى عقل ثان ويفنده، كما يفند القول القائل بصدور العقول والأفلاك بعضها من بعض بضرب الأمثلة وبسطها بالشرح، وتتشكّل بيانيا في الشكل الآتي:



58() المصدر نفسه: 286.

كما يتضح من النص السابق أن حديثه عن النفس الكلية يأتي في معرض الحديث عن القضية الكلية، ويقدم دليلا بلاغيا عماده التشبيه، فالنفس عنده تختلف عن الجسد، ومفارقة له بأي شكل من الأشكال، ونسبتها من الجسم كنسبة الليل من النهار.

ومما جاء في هذا المستوى قضية السماع، التي تحدث عنها في أكثر من موضع في كتبه، فالسماع ركن من أركان مذهبه الصوفي، وبسببه دخل مع الفقهاء في جدال، فرد على إنكارهم السماع عليه في مظان متفرقة من كتبه، وحاجّ فيها موضحا ومفندا يقول:" **السماع رياح سماوية، تهب بأسرار المعاني الإلهية، كمغناطيس الفولاذ، إذا أطل على ما هو منه، من الآلات المتفرعة عنه، ترامت عليه ترامي الجنسية على الجنسية، وتحركت إليه حركة الأجسام الحسية إلى الحسية، فاعتبر أيها العاقل حركة أصحاب المواجيد**"[59].

يقوم التشبيه هنا بإلباس المعاني المجردة(السماع) صورة مادية محسوسة(المغناطيس الفولاذ)، حين تترامى عليه الآلات وتتحرك باتجاهه، ليقوم بوظيفتين الأولى: وظيفة التوضيح والتفسير لحقيقة السماع، وبيان صورة هذه القضية المجردة في صورة محسوسة(المغناطيس ومسامير فولاذ الحديد) بطريقة فنية توفّر أفقا تخيليا للمتلقي، يتحقق فيه التأثر والتأثير نحو النتيجة المتوخاة من المجاز(المعرفة)، ومن ثم يدفع المتلقي إلى اتخاذ موقف حيال ذلك, والثانية حجاجية، تكشف عن البواعث الحجاجية لسياق هذه الصورة، فالتشبيه يحاول إقناع المتلقي بقضية السماع الصوفي، في عقد المشابهة بين علاقتين(السماع وحركة المواجيد/ المغناطيس ومسامير الفولاذ)، ومن ثم يجعل المتلقي يفكر في كيفية هذا التجاذب والترامي، وفي كيفية اهتزاز العارف أثناء السماع، فيصل إلى فكرة تأثير السماع في قلوب العارفين، التي تُمثّل غاية الخطاب ومبتغاه(وجد)، ومن هنا جاءت البنية اللغوية للتشبيه تمثل علاقة تقريبية بين السماع وبين المغناطيس.

وتجدر الإشارة إلى أن قضية السماع من القضايا الحجاجية التي تناولها أحمد بن علوان بثنائية الشعر والنثر، حيث كان يتناول القضية الواحدة بأسلوبي النثر والشعر" فيبدأ نثرا وعندما تتصاعد الحالة وتتسع الرؤيا وتضيق العبارة يستعين بالشعر بما يوفره من إمكانيات"[60]، وتارة يحاج أحمد بن علوان في قضاياه شعرا، فيصوغها وزنا وقافية، إدراكا منه لما للشعر من أثر قوي في التأثير والنفاذ إلى القلوب، " ومما يزيد في حسن الشعر، ويُمكّن له حلاوة في الصدر: حسن الإنشاد وحلاوة النغمة، وأن يكون الشاعر قد عمد إلى معان شعرية فجعلها فيما يشاكلها من اللفظ"[61]، إذ تعدت العلاقة بين الجنسين الأدبيين من المجاورة إلى التداخل في بعض النصوص، وهذا من شأنه أن يفتح امكانيات متعددة التأويل، لاسيما وأن كل جنس يؤدي مهمة التفسير والتوضيح، حسب السياق الذي يرد فيه، وانسجاما مع المعنى الجديد الذي يناط به، وكأن أحمد بن علوان بهذا يؤكد القول بأن مهمة الشعر تفسيرية[62].

59() التوحيد الأعظم، أحمد بن علوان: 127.
60() قضايا وإشكاليات التّصوف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، مكتبة مراد، صنعاء، د(ط،ت): 17.
61() البرهان في وجوه البيان، إســـحاق بن وهب، تح، حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، عابدين، مصر، د.ط.د.ت: 147.
62() ينظر: الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، دار الفكر، د.ت، مج(2): 665.

إن "سعة التجربة الصوفية وشمولية ورعها الديني، وموقعها الاجتهادي من الشريعة جعل فكرها يستعصي على الركون إلى جنس أدبي معين"[63]، وما من شك في أن انتهاج أسلوب المزاوجة بين النثر والشعر في الحجاج يقوي أسلوب الأديب ويعمق تأثيره في متلقيه، ويجعل مقصده واضحا جليا، فإن المتلقين منهم "من يعجبه حسن اللفظ، ومنهم من يعجبه الإشارة، ومنهم من ينقاد ببيت من الشعر"[64]، ولذا فإن عرض القضايا الحجاجية شعرا ثم نثرا، من شأنه أن يسمح بالتفصيل والشرح في بسط القضية وتفسيرها، ومن ثم يحصل الإقناع بها. يشرح أحمد بن علوان قضية السماع شعرا فيقول: **[الكامل]**

سجعُ الحمائمِ هيّج الأشجانا وحرّكت ريحُ الصّبا الأغصانا
لا تحسبوا أنّ الحمائم هذه ولا الغصون تحسبوها بانا
إنّ الحمائمُ حورُ عينٍ أنشدت سمّت فلانا ودّعت فلانا
والريح ليست هذه لكنها سرائر تُسبّح الرحمانا
أمّا الغصون فَقُلوبٌ فِتْيَة أفهمها إلهها القرآنا [65]

يستعمل أحمد بن علوان الشرح في القصيدة السابقة دليلا لتقديم معلومات جديدة، تفسر وتوضّح علامات لغوية مكنونة في النص، هذه العلامات هي(الحمائم، الغصون الريح)، وكلها مفردات تدل في معناها الصفري على الريح، وأغصان الأشجار وطير الحمام، لكن أحمد بن علوان أخرجها من معناها المعجمي، إلى معان أكثر ايحاء، تتناسب وقاموسه الصوفي، إذ بدت الحمائم حور عين، والريح سرائر المسبحين لله، والغصون قلوب فتية لازمت القرآن واتخذته منهجا.

إن هذه المصطلحات تؤسس لقاموس جديد في أدبه، يمكن عن طريقها الاسترشاد إلى مقاصده وغاياته، فالنص (إن الحمائم حور عين أنشدت، والريح سرائر تسبّح الرحمان، والغصون قلوب فتية) يؤكد الجمل الواردة في البيت الأول توكيدا بالمنطوق، ومن ثم يقوم الشرح بوظيفتين حجاجيتين: الأولى التصريح بمفهوم الجملة التي سبقته، وإقصاء أي مفاهيم أخرى قد ترد على ذهن المتلقي، والوظيفة الثانية تأكيد مفهوم الجملة الأولى بالتصريح، بعد أن كان مشارا إليه فحسب في الجملة الأولى.

ومما جاء شعرا ونثرا بيان معنى السكر، وعدده نجده يسرد ذلك نثرا، ثم يعقب بعد ذلك بستة نصوص شعرية، يأتي كل نص شارحا لحالة من حالات السكر، التي ذكرها نثرا في قوله:" **ألا أصف لكِ أهل المحبة فعساكِ ترغبين... شربوا من رحيق مختوم الحب، ...، فسكروا السكرة الأولى برحيق محبة المولى، وسكروا السكرة الثانية باشتمام ريحان أنفاسه الرحمانية، وسكروا السكرة الثالثة بشواهد إحسانه المتحادثة... حاكيا سكرتهم الأولى برحيق محبة المولى:** [مجزوء الكامل]

شَربو الرحيق بحبه فتمايلوا من شُربه
وحَلا لهم وحلوا له وصَفا لهم وصَفوا به
فهُمُ على بُسط الهوى يتلذّذون بقربه
وبخفضه وبجزمه وبرفعه وبنصبه
فوداده من حسبهم ووادهم من حسبه
مازال ذلك دأبهم حتى غدوا من صحبه [66]

(63) التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، مجاهد مصطفى بهجت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، 1982م: 482.

64() صيد الخاطر، جمال الدين عبدالرحمن الجوزي(597هـ)، تح، حسن سويدان، دار القلم، دمشق، ط(1) 2004م: 115.
65() الفتوح، أحمد بن علوان: 284.
66() الفتوح، أحمد بن علوان :489.

إن ثنائية الشعر والنثر تعد برهانا بلاغيا استعمله أحمد بن علوان، للإقناع بصدق كلامه، إذ جاءت النصوص الشعرية بعدد حالات السكر، وإن كنا قد اكتفينا بواحد منها، فقد جاء كل نص يشرح حالة من حالات السكر السالف ذكرها نثرا، ويبيّن ماذا يحدث في كل حالة. وهكذا نجد أن الاتساق والانسجام بين ما هو شعر وما هو نثر، في حجاج القضايا، يأتي من أجل الإقناع بقضية القرب من الله، بعد أن يكون قد فصّل القضية وشرحها، وهي خصيصة حجاجية خاصة بأحمد بن علوان.

وتأتي ثنائية الشعر والنثر، لتوضح قضية المحبة، ولوم الناس له واتهامه بالجنون فيقول:" **وقد يكون من السر المكنون في فؤاد المجنون ما لا يعلمه إلا الله ولا يعلمون، فيعذلون ما يجهلون وينكرون مالا يعرفون** [السريع]

تقوم ثنائية الشعر ببيان طبيعة السكرة الأولى، من خلال شرحها وبسطها، ومن استعمال التأثير في المتلقي عن طريق الوزن والقافية، واستعمال الحروف المدّيّة، التي تتناسب وطبيعة الحالة الشعرية، كما استعمل ألفاظا لها دلالة تأثيرية مثل: (الرحيق، تمايلوا، حلال لهم، صفا لهم، يتلذذون، وداده) توصل المتلقي إلى النتيجة التي يريد إيصالها المتكلم، وهي القرب من الله.

ويدلل على المحبة نثرا بقوله:" **المحبة شجرة تثبت في القلب لها أغصان صنوان وغير صنوان، أرضها الأشجان، وماؤها دموع الأجفان، وثمرها الشوق، إلى لقاء الرحمن، لا يحركها إلا سماع الألحان**:"[68].

إن الاستبدال الحسي يقوم بوظيفة حجاجية إقناعية، تكمن في إيقاع التصديق والإثبات، بدعوى أحمد بن علوان وهي محبة الله، وهي دعوى لم تثبت صحتها، ولم يجر الاعتقاد بها عند السامع العام، فالمتلقي في رأي أحمد بن علوان، يحتاج حجة تثبيت المحبة، وتدفع استنكاره، لذا عمد المتكلم إلى تقنية التجسيم، كدليل بلاغي يزيل هذا الاعتراض، أو هذه الشكوك، فيضع المتلقي أمام هذه الأدلة، التي تَكفّل بها التجسيم(المحبة شجرة) .

القضية	الدليل	النتيجة
المحبة	**شجرة أرضها الأشجان ماؤها الدموع الشوق ثمرها**	**التأثير والإقناع بقضية المحبة**

فالمحبة تحتاج إلى رعاية وري كي تثمر، مثلما أن الشجرة تحتاج إلى الرعاية والري، بناء على قاعدة مضمرة نمر بها من المثال(الشجرة) إلى الرأي(الحُكم) تفيد أن: كل شجرة لها ثمرة.

لقد أسهب أحمد بن علوان في وصف هذا الحب

أنكرتَ مني ما تراه العيون
وفي فؤادي منه سرٌّ مصونْ
والله لو تعلم يا عاذلي
ما كنتَ إلّا عاذري في الجنون
فاطلب سوى قلبي فقلبي به
من حبّه مالا تظن الظنون"[67]

وتصويره؛ فلقد شغله وملأ فؤاده، فنجده يذوب شوقا بعد أن آلمه الهجر، يقول: [الطويل]

67() المصدر نفسه:383.

68() الفتوح، أحمد بن علوان: 382.

أحبة قلبي يا ضياء جفوني
ويا خيرتي في سيرتي وسكوني
إلامَ الأماني؟ أبرزوا لي وجوهكم
فإن يقيني طالبته عيوني
أنام وإني للمنام لكاره
عسى طيفكم في النوم يخطر دوني [69]

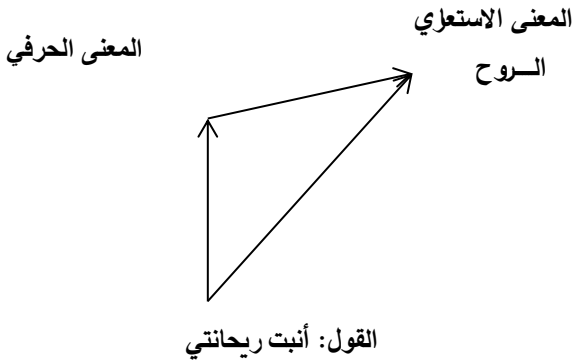
يكشف أحمد بن علوان حضوره ومحبته في النص السابق، من خلال ضمير المتكلم (قلبي, جفوني , خيرتي, سيرتي, سكوني, لي, يقيني, عيوني, أنام, إني, دوني) من أجل إبراز حضوره في هذا الحب، وتعين ذاته بأنها طرف فاعل ومشارك في هذا الحب، فهو المعنَّى والمشتاق، وهذا ما أفادته الضمائر التي أحالت على نفسه مباشرة, كما عمل الضمير على إبراز العلاقة بين الشاعر ومحبوبه، من خلال الإضافة إلى الضمير, وهو ما يكشف عن علاقة حميمة، يتطلع فيها المتكلم إلى الرؤيا والكشف، بعد أن قدم مقدمات تبرر له الحصول على هذا الطلب وهي(الحب، الخيرة).

وإذا كان ضمير المتكلم يبرز الأفكار والعواطف والمعتقدات الدينية ويكشف عن حالة المتكلم، ويشير إلى حالته الفكرية والعاطفية [70]، فإن استعمال الضمير هنا، قد كشف عن تصوف الشاعر وعاطفته المترعة بالوجد، وعن انحيازه لاعتقاده.

ومن القضايا التي يحاول أحمد بن علوان إثباتها قضية السكر يقول: [السريع]

فكيف لا أطرب من ذكرهِ وأسحب الأذيال في سكرهِ
وهو الذي أنبت ريحانتي ثم سقاها السّكر من خَمرهِ
فلا تلمني إنْ خلعتُ الهوى فالأمر في ذلك من أمرهِ [71]

إن المتلقي حين يتلقي هذا النص يذهب أبعد من المعنى، ذلك أن الشعر له سياق مجازي خاص به يفسر ضمن هذا السياق، ونتيجة لثقافة المتلقي الذي يشترك مع أحمد بن علوان في ثقافة المجاز (التجسيد) يُدرك أن المتكلم تجاوز المعنى الحرفي، إلى معنى غير مباشر، بهدف تحقيق الإقناع، وبهذا الإدراك يكون المتكلم قد اقترح سيرورة استدلالية على المخاطب تتشكّل في الآتي:



إن تنقل المتلقي بين القول وبين المعنى الحرفي، والمعنى الترميزي هو تفكير منهجي مشترك، وعلاقة استدلالية مبنية على تعاقد تداولي بلاغي بين المتخاطبين، توصله إلى أن السكر هو نتيجة للسماع.

وتشوّقت جنات عدن وارتقت فوق السطوح وصائف التّزيين [72]

ويقوم التشخيص في مهمة الإقناع بالحقيقة المحمدية يقول: [الكامل]

(69) الفتوح، أحمد بن علوان: 158
(70) ينظر: النظريه الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، فاطمة الطيال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط(1) ، 1993 :66.

71() الفتوح، أحمد بن علوان: 382.
72() المصدر نفسه : 281.

هذي تهامة لا دينار عندهم

ولَحْج أبين بل صنعاء بل عدنُ

فما ذنوب مساكين الجبال وهم

جيران بيتك والأحلاف والسكنُ؟

عارٌ عليك عمارات مشيدة

وللرعية دور كلها دِمَنُ [73]

في هذه الصورة تتجلى مظاهر التشخيص،إذ تحولت الجنة، إلى إنسان، يتشوق، ويحس(فتشوّقت)، إنها علامات تشخيصية مباشرة، أرادها الشاعر لتصوير الجنة في صورة إنسان فرح بقدوم الحقيقة المحمدية، بل إن الأفعال تتقاسم الأدوار، وتؤدي دلالات مختلفة، حين تشتاق وترتقي، والقصد من ذلك إبراز الشوق والارتقاء وإقناع المتلقي بها، وليس بيان مكانة الحقيقة المحمدية.

وإذا كان المتصوفة وصفوا بالهروب من الواقع، والميل إلى الخلوة والانقطاع عن الناس، إلّا أن أحمد بن علوان خالفهم في هذا، فلم يعش روحانيا هائما محلقا في عالم التصوف الروحاني فقط، بل نجده ينقد الواقع والسلطة الحاكمة، ويدعو إلى الإصلاح والعدل الاجتماعي، وهذا ما أكسب أدبه الحجاجي خصوصية محلية، إذ تكشف نصوصه الأدبية بأنه كان يوجّه ويرشد، ويتدخل لدى السلطة لرفع الظلم عن المظلومين مقنعا الملك وغيره، ناهيك عن القضاء والحكم في المسائل الخلافية بين المواطنين، وهذا ما عبر عنه خطابه، وعكسته بعض نصوصه التي أوكل إليها بيان الإصلاح والتهذيب.

ومن القضايا الاجتماعية التي نجد فيها بلاغة البيان دليلا للتأثير والإقناع قوله:" **واعلم أيها الملك أنه لا يبرئك عند الله أن تقلّد في أمر رعيتك سواك، لأنك أنت المسؤول عنه لا ذاك...:** [الوافر]

إن استعمال المفارقة التصويرية بين حال الرعية، وحال الملك، أسلوب حجاجي يقصد من ورائه بيان الحال، وتعرية الواقع، ومما زاد الأبيات طاقة حجاجية، استعمال اسم الإشارة (هذي، هم) التي تُحيل على واقع محقق لايمكن إنكاره، واقع ساد فيه الظلم الاجتماعي، ناهيك عما قامت به أسماء المدن (لحج، أبين، صنعاء، عدن، تهامة)، من دلالة واضحة أبرزت الظلم والفقر الحالّ بالمواطنين، إشارة منه إلى انتشار الظلم في معظم المدن اليمنية، التي يحكمها الملك، مؤكدا كلامه باستعمال(كلها، دمن) التي تحيل على واقع مشوّه بسبب سياسة الملك.

وتأتي الصورة الاستعارية دليلا بلاغيا يقوم بمهمة إيضاح الأمور المعنوية بالصور المحسوسة، فتصبح شديدة الأثر في المتلقي يقول في إحدى وعظياته:" **فاحذر يا أخي أن تأخذ فأس المعصية فتهدم حائط بستان المعرفة فتقطع أشجار الشوق والمحبة، فيحل عليك المقت واللعنة ويباعدك الله بالفرقة والقطيعة**"[74].

الصورة الاستعارية في النص السابق تكسب الصورة أثرها في المتلقي، وتثير انتباهه بما تحققه من غرابة في التصوير وانحراف عن العادي المألوف [75]، إذ نجد فيها من معاني الاستدلال وجمال التأثير الآتي:

أ-استعارة الشكل المادي المحسوس لتجسيد الحقيقة الغائبة غير المدركة (المعصية /المعرفة اليقينية) بالحقيقة المدركة التي ندركها ونحس فيها ونراها، وهو

73() الفتوح، أحمد بن علوان: 507.

(74) المهرجان والبحر المشكل، أحمد بن علوان: 63.

(75) ينظر: الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء نموذجا، إيمان درنوني، مذكرة ماجستير مخطوطة، كلية الآداب، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر،2012م/ 2013م: 68.

ويطلقون حكومات بجورهم
على الرعية لم يرضوا بها رَهَبا
ويُعْصَر الرجل المسجون أخدعة
حتّى يضجّ وكعباه ليلتهبا
ويقصدون به القاضي فيُنطِقَه
أقررْ وكل مقال قاله كُتِبا
وكيف إقرار مَنْ إنْ لم يُقرَّ مُضِيْ
به إلى القيد والمعصار أو ضُربا
والله يعلم والقاضي وكاتبه
وشاهداه بأن الحكم قد قُلِبا [76]

البناء المادي (البستان/أشجار الشوق)، من أجل تعزيز معاني القدرة المطلقة لله تعالى في خلق الموجودات الكونية العظيمة بهذه الصورة الاستعارية.

ب- الإشارة الحسية بأن المعصية فأس يُهدِّم حائط المعرفة، أقرب إلى صورة المخاطب وإلى تكوين صورة مجسدة عن المعاصي، التي يهدم الإنسان بها أواصر التواصل مع الله، ومن ثم التأثير فيه؛ لأن ما يُعلم بالضرورة ودرك الحوس لا يجوز أن يُجمع على جحده وإنكاره.

ج- عقب بذكر (تقطع أشجار الشوق) -التي استدعاها السياق- بعد لفظة فاس، من أجل توجيه المخاطب إلى فعل المعصية، ومن ثم فإن الخطاب يقيم حجة ضمنية تدعو إلى رعاية بستان المعرفة وتعهد أشجارها بالعمل طلبا للوصل واللقاء.

وفي سياق الإصلاح الاجتماعي يقول:" **كم من قائم على قدميه في المحراب غير قائم بحقوق السنة والكتاب، ... كم من مؤدٍ لزكاة ماله، غير مزكٍ لقبائح أعماله وأقواله، ... كم من دارس للعلوم الشرعية ومدرس، غير دارس يعمل بها ولا مدرس**"[3] .

يندرج الاستفهام ضمن الأمريات، كونه طلبا موجها، قصد الاستعلام، ليأخذ في هذا النص مقصدا إنجازيا، هو الإخبار، لذا يستعمله أحمد بن علوان، دليلا لإثبات حجته، فهو لا يستفهم، ولا يقصد السؤال عن شيء يجهله، بل يأتي الاستفهام مقررا قوة حجته، فقد وظف الأداة (كم) للإخبار، و المتلقي في إجابته عن الاستفهام، لا يخالف المتكلم الرأي، ومن هنا يقوده للاقتناع. ومما جاء في قوله[البسيط]

تقوم حجاجية التصوير الفني برسم مشهد من مشاهد الظلم الاجتماعي الذي لحق الرعية من سلطة الساسة الذي يقصدون القاضي ويجبرونه على مسايرتهم في إنصاف المظلوم، بقصد تعرية واقع الفقهاء المزعوم، إذ استعمل المتكلم المفارقة دليلا للإثبات بين الواقع المُدَّعى (عدالة الفقهاء)، وبين ما هو كائن (إطلاق العسكر، تعذيب السجين وإجباره على الاعتراف)، بحيث يبدو التناقض واضحا بين الواقع وبين مايقوله المسجون في هذا المشهد التصويري.

إن أحمد بن علوان عمل على إبراز الجانب الخفي للساسة، باستعمال هذه المفارقة التي تباغت القاريء وتمنحه حسا لاكتشاف علاقات خفية تدور في أروقة الحكم والساسة، عن طريق البيت الأخير (والله يعلم والقاضي...) الذي منح النص حجاجية عالية، وكشف وعرّى الواقع المعيش.

والخلاصة إن أحمد بن علوان يستعمل كل ما أمكنه من وسائل إثباتية للإقناع بفكرته، فتارة يستعمل الأدلة

76() المهرجان والبحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، أحمد بن علوان، تح، عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط(2)، 1995م: 116.

المنطقية، وتارة يستعمل الأدلة البلاغية، والسبب في هذا التنويع الحجاجي يرجع إلى أن" الطريقة التي نشكّل بها أفكارنا تخضع للعديد من الموجّهات التي تعمل على تغيير الواقع وحتميته أو أهمية معطيات الخطاب، فنحن نكاد نكون متفقين اليوم على الاعتراف بما للموجهات الدلالية من دور"[77].

النتائج:

توصل البحث إلى نتائج عدة أهمها:

- تنوعت القضايا الحجاجية التي يحاجَّ فيها بين القضايا العقدية (الحرية والجبر، والقضاء، والقدر، والمشيئة، والإرادة، وقضية الذات والصفات)، والقضايا الفكرية(المعرفة الصوفية، وقضية الوجود، وقضية السماع، والمحبة الإلهية)، والقضايا الاجتماعية(الزهد، الظلم).
- تمثلت بلاغة القضية الحجاجية في أدبه في مستويين: المستوى الأول منطقية الخطاب الحجاجي، وهذا المستوى يوضح جملة قرائن الإفهام التي تقدمها منطقية الخطاب بصفته معرفة عقلية، والمستوى الثاني أدبية الخطاب الحجاجي للقضية المطروحة، وهذا المستوى يوضح جملة قرائن الإيضاح والتأثير التي تُقدمها أدبية الخطاب العلواني بصفته أدبا، من خلال الإشارة إلى التشخيص، والتجسيد، وثنائية النثر والشعر، وبهذا تكامل النظام المعرفي والأدبي، وانتجا خطابا حجاجيا مقنعا مؤثرا في المتلقي، ولا يمكن لهذين المستويين أن يعملا منفصلين، بل هما متفاعلان متكاملان، وتفاعلهما هو ثمرة لقدرة المحاجج في العملية الحجاجية.
- استعمل أحمد بن علوان في حجاجه للقضايا العقدية، أدلة عقلية كالمنطق والقياس المتدرج، والتعدية، التبادلية، كون هذه القضايا يُحاج بها الفلاسفة، وأصحاب الكلام، ممن لا يقتنعون إلاّ بالمنطق، بينما استعمل أدلة بلاغية كالنص المرفق، والشرح، وتقسيم الكل إلى أجزاء، والتشخيص، في القضايا الفكرية والاجتماعية.
- أظهر أحمد بن علوان براعته في أسلوب الاستدلال للمعنى، فلم يستعمل تقنياته الاستدلالية والحجاجية استعمالا منطقيا صوريا صارما، بل راعى طبيعة اللغة وقواعدها، وحال المخاطبين، ويمكن للباحث أن يتناول منهجه الحجاجي.

قائمة المصادر والمراجع

[1] أساس البلاغة، جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، تح، محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)، 1998م.

[2] استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط(1)، 2004 م.

[3] الأسس النظرية لبناء شبكة قرائية للنصوص الحجاجية، عبد العزيز لحويدق، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إربد، عالم الكتب الحديث، ط(1) 2010م.

[4] البرهان في وجوه البيان، إسحاق بن وهب، تح، حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، عابدين، مصر، د.ط.د.ت.

[5] بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية، عبد العالي قادا، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط (1) 2017م.

77() بلاغة الإقناع دراســة نظرية وتطبيقية، عبد العالي قادا، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط(1) 2017م: 165.

[6] التصوير المجازي أنماطه ودلالاته في مشاهد القيامة في القرآن الكريم، إياد عبدالودود عثمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط(1) 2004.
[7] تطور الأدب الحديث في مصر، أحمد هيكل، دار المعارف، ط (6) 1994م .
[8] التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم إلى رتبة من يعلم، سلسلة الصفاء، أحمد بن علوان، تح، عبدالعزيز سلطان المنصوب، ط (3)، 2004م.
[9] التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، مجاهد مصطفى بهجت، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، 1982م.
[10]الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد القرطبي، تح، أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية، القاهرة، ط(2)، 1964م،ج13.
[11]الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء نموذجا، إيمان درنوني، مذكرة ماجستير مخطوطة، كلية الآداب، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر،2012م/ 2013م.
[12]السلوك في طبقات العلماء والملوك، الجندي، محمد بن يعقوب السكسكي(ت 732هـ)، تح، محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحِوَالي، صنعاء مكتبة الإرشاد، د(ط. ت)، ج(1).
[13]صيد الخاطر، جمال الدين عبدالرحمن الجوزي(597هـ)، تح، حسن سويدان، دار القلم، دمشق، ط(1) 2004م.
[14]العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب وتحقيق، عبدالحميد هنداوي، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط(1)، 2003م.
[15]غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، يحي بن الحسين بن القاسم، تح، سعيد عاشور، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م.
[16]الفتوح ديوان وكتاب، أحمد بن علوان، تح، عبدالعزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط (2)، 1995م.
[17]الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، دار الفكر، د.ت، مج (2).
[18]في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيق لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، محمد العُمَري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط (2)، 2002م.
[19]في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، عبدالله صولة، دار مسكيلياني، تونس ط (1)، 2011م.
[20]قضايا وإشكاليات التّصوف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، مكتبة مراد، صنعاء، د(ط،ت).
[21]كتاب الأربعين في أصول الدين، الغزالي، تح، عبدالله عبد الحميد عرواني، ومحمد بشير، دار القلم، دمشق.
[22]لسان العرب، ابن منظور المصري، دار صادر، بيروت، ط (3).
[23]اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ط (1).
[24]اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط (1)، 2006م.
[25]المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تح، عبدالله محمود محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(3) 2014م.
[26]المصباح المنير، الفيومي، مكتبة لبنان، ط 1987.
[27]المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب دراسة معجمية، جدار للكتاب العالمي، الأردن، عمَّان، ط (2) 2010م:
[28]المعرفة الصوفية، ناجي حسين جودة، دار الجيل بيروت، 1992م.
[29]المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفية، عبدالله الفلاحي، رسالة ماجستير مخطوطة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1996م.
[30]معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تح، على أبو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، 1993م.

[31]مقاييس اللغة، ابن فارس تح، عبدالسلام هارون، دار الفكر، د.ط، 1979م.
[32]الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (2)، 1992م.
[33]المهرجان والبحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، أحمد بن علوان، تح، عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط (2)، 1995م.
[34]موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تح، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط (1)، 1996م.
[35]موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، باريس، ط (2)، 2001، ج (1).
[36]النص الحجاجي العربي، محمد العبد، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، مج (9) ج (21)، 2005م.
[37]النص المرفق سياقا حجاجيا، عصام مقام، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع (2)2020.
[38]النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، فاطمة الطيال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط (1)، 1993م.