مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: خطاب الملأ في القرآن الكريم: قراءة في ضوء النقد الثقافي ونظرية الحجاج
اسم الكاتب: دعد رشاش الناصر
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/9179
تاريخ الاسترداد: 2026/04/11 03:43 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

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

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

مارس 2022م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 19 العدد 1
https//:doi.org/10.36394/jhss/19/1/17

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

دعد رشاش الناصر [1]

تاريخ الاستلام: 28-05-2020 **تاريخ القبول: 13-07-2020**

ملخص البحث:

امتلك الملأ في القرآن الكريم سلطة الحكي، ولكنه لم يمتلك سلطة الحجة الظاهرة، فانطلق بإيعاز من نفوذه المادي ولغايات الحفاظ عليه يحاجج الأنبياء –عليهم السلام- وأتباعهم، فكان حجاجا مراوغا تقنَّع بالصلاح وإرادة الإصلاح، ودرء المفاسد التي ستتجرعها المجتمعات جرَّاء 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 تجلى النسق الظاهر المقنَّع، والباطن الخفي في الآيات التي نقلت خطاب الملأ؟ هذا الخطاب الذي سيكون ميدان التطبيق، وبمنهجية النقد الثقافي/ النسقي المشتغل أساسا على فضح الحيل الثقافية وأساليبها المقنّعة، وإذ جوَّز هذا النقد الثقافي استثماره المدارس والمناهج النقدية وصولا لغاياته، وإتقانا لحفرياته المعرفية، فقد اتكأت القراءة على الحقل اللساني ونظرية الحجاج لتبرز الخواء العقلاني الذي تميز به الملأ في صراعهم مع الأنبياء، الأمر الذي أفضى بهم إلى المخاتلة والإيهام في كلّ خطاباتهم الممتدة في فضاءات عديدة، حتى لكأنها خطاب واحد، وهو الخطاب الذي انهزم أخيرا على الصعيدين الفكري العقدي، والمادي الحضاري.

الكلمات الدالة: الملأ، 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 يقصِ 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 لآدم –عليه السلام- كما سمعنا أصوات الأقوام التي كذبت رسلها، وانحازت للوثنية والطوطمية والدهرية وما إليها من مقولات إشراكية. ولا شكّ أن القرآن الكريم فسح هذه المساحات لينماز الحق من الباطل، وليطلع المتلقي لآياته الكريمة بوعي على السنن الكونية الشرطية التي آلت نهاية بالحق إلى العلوّ 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 الفقرَ الفكري العقلاني الذي مُنوا به، ولعلهم 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 المعلّى من الأدلة القاطعة على صوابه، بينما يمتلك فيها الشرك ممثلا بالملأ السهمَ المعلّى من المخاتلة والخداع، يقينا منه بأنه أداته الوحيدة في هذا الصراع.

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

للوقوف على خطاب الملأ، وتجلية 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 تباين تجلياتها للكشف عن التعارضات المركزية/ الأنساق التي تحملها النصوص اللغوية وغير اللغوية، بحثا عن الثقافة المقنعة في النص، الأمر الذي يحول دلالته من محدودية الدال والمدلول إلى الجملة الثقافية والدال الثقافي العام (الحبيّب، 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 الغذامي رائد النقد الثقافي في العالم العربي وسمها بالظاهر والمضمر، واشترط للظاهر أن يكون جماليا، وللمضمر أن يكون قبحيا (الغذامي، واصطيف، 2004) وبينما حصر الغذامي 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 المقنَّعة خوفا من السلطة وإكراهاتها كأدبيات: التطفيل، والتصوف، والجنون، والتحامق.. إلخ.

ليس للنقد الثقافي استراتيجيات محددة وآليات ثابتة معتمدة أثناء ممارسة حفرياته المعرفية، إلا أنه يستهدي برؤى مركزية باتت تدور في فلكه وفي وعي القائمين عليه، تنطلق من النصِ فتؤول خطابه المؤدلج وصولا لكشف النسق المتعالق غالبا مع السلطة ونفوذها. وقد خطّ 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 أيدلوجيا.
- ممارسة التأويل الواعي للأدب الذي يتخذ بنية رمزية من الناحية الاجتماعية.

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

فتنتمي إليه ولا تتعسَّف فهمه، لذا ركّز آرثر إيسابيرجر على ضرورة المعرفة الوثيقة بالنص، والتأمل في معطياته، وإخضاعه من ثمَّ 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 منطلقا للكشف والتحليل بعيدا عن التأوُّل وتقويل النص ما لم يقل (لومان، 2010).

ولما كان الهَمّ الثقافي لهذا النقد هو الكشف عن «النسق» المضمر في الخطاب، اجترح الناقد يوسف عليمات مصطلح «النقد النسقي» ليكون دالا على الوظيفة المركزية التي تبناها النقد الثقافي، وعلامة كبرى على غايته المؤسسة، وتمّ الإعلان عن المصطلح وتداوله بصورة تبادلية والنقدَ الثقافي؛ إذ يسيران في الخط ذاته المؤوِّل للخطابات المؤدلجة المخاتلة التي تقنّعت بأدوات البلاغة (عليمات،2017).

وإزاء اهتمام النقد الثقافي بكشف الحيل الثقافية الكامنة في النص، انطلق السؤال مشروعًا حول البعد الفني الجمالي في هذه الممارسة المشتغلة على النص وجمالياته، لا سيما الأدبي المفعم ببلاغة الكلمة ومجازاتها، وتخلصا 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 مضمراتها النسقية (جرينبلات، 2019. وانظر: عليمات. والخليل، (لا يوجد سنة طبع) من الدراسات التي انتبهت للشعرية الثقافية: جماليات التحليل الثقافي ليوسف عليمات، و بحث جماليات التحليل الثقافي وتزييف الخطاب، نزار السعودي (. ولا شكّ أن مثل هذه الرؤى كانت ملهمة للنقاد العرب الذين انطلقوا بدورهم يدرسون النصوص دراسة ثقافية لا تستثني نظرية النص الأدبية، ومكوناته البلاغية والجمالية، وصولا لأنساقه المخاتلة.

التأسيس الثاني: من هم الملأ محل الدراسة؟

إذ تجلت صورة الملأ في القرآن الكريم بأبعاد وملامح متعددة، كان لزاما أن أضبط الصورة الدقيقة التي نهدت هذه القراءة لمحاورة خطابها، واستكناه أنساقها المعرفية، وسأستعين بالمعجم اللغوي، ونصيات القرآن الكريم في هذا الجلاء:

أما لغة (ابن منظور، (لا يوجد سنة طبع)) فالملأ هم الرؤساء؛ سموا بذلك لأنهم ملاء بما يُحتاج إليه. وقيل: هم أشراف القوم، ووجوههم، ورؤساؤهم، ومقدموهم الذين يُرجع إلى قولهم ورأيهم. ودلل ابن منظور على ذلك بالحديث الشريف: «هل تدري فيم يختصم الملأ الأعلى؟» (الترمذي، 1996) يريد الملائكة المقربين. وفي اللغة كذلك يُقال: فلان أملأ لعيني من فلان، أي: أتمّ في كلّ شيء منظرا وحسنا، وهو رجل مالئ 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: «الملأ: مهموز مقصور: الجماعة». ويوحي هذا التعريف بمجرد الجماعة، هكذا بإطلاق يجردها عن إمكان النفوذ والسلطة، فتنسحب على أي جماعة سواء انضوت لمفهوم النفوذ أم فارقته.

وقد تقاطع القرطبي (القرطبي، (لا يوجد سنة طبع)) في جامع أحكامه مع البيان اللغوي الذي ساقه ابن منظور عموما، وعندما فسّر الملأ من قوله تعالى: «ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل..» (القرآن، 1: 246) فسرها بالأشراف من الناس كأنهم ممتلئون شرفا. ونقل عن الزجاج: سموا بذلك لأنهم ممتلئون بما يُحتاج إليه منهم. ثم أورد القرطبي معنيين آخرين للملأ تمثلا في:

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

وارتأى الطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن الاقتصار على المعنى الأول في تفسير الملأ 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 الملأ المذكورة في اللغة والتفسير، فاستظلت بالمعاني العامة المذكورة آنفا، إلا أنّه عقّب مخصصا الجماعة ومقيدا حضورها بالشرف.)المصطفوي، 1973 (.

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

- الأشراف وأصحاب النفوذ والسلطان، بكل إحالات هذه المعاني لظلال السلطة وتعاليها.
- الأشراف أصحاب الرأي ووجاهة 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 أيكم يأتيني 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 جهازي المشورة والطاعة التنفيذية.
- الجماعة من الناس غير مقيدة بصفة.
- حسن الخلق.

وستعمد هذه القراءة لمحاورة الملأ 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، والقصص، والشعراء، والمؤمنون، 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 أتتبع 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 ملأ بشكل منفرد.

التأسيس الثالث: ستعمد هذه القراءة إلى رصد القضايا التفصيلية التي بنت هيكل أنساق النص، من خلال المنطق الخاص للملأ، وأدواتهم اللغوية الإبلاغية، لا من خلال التعليقات الصريحة للقرآن الكريم؛ ذلك أن هذه التعليقات الكريمة كانت إقرارا إلهيا مباشرا وضّح الحالة الفكرية والشعورية المتعالية للملأ، بينما تنهد القراءة على كشف آليات النسق الظاهر والباطن التي بناها الملأ، 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 الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك ياشعيب». (القرآن، 7: 88)
- «وقال الملأ الذين كفروامن قومه ..» . (القرآن، 7: 90)
- «إلى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين». (القرآن، 23: 45)

تكتنز الآيات الكريمة المذكورة بتوصيفات دقيقة للملأ الذين قبعوا في دائرة الاستكبار، والكفر، والعلوّ.. 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 المضمر؛ ذلك أن النسق محل الدراسة مبني بشكل مركزي على الخداع والتغرير، وهو فعل مارسته فئة الملأ، 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 للملأ على البيان القرآني العام في توصيف حالتهم الإشراكية دون أن تستنطق الخطاب الخاص للملأ، وهي كثيرة منها: دراسة آمال 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 للملأ، ومنها دراسة جامعية تعنونت بـ : آيات الملأ في القرآن الكريم: تفسير موضوعي (عبد الرحيم، 2003) ومثلها: موقف الملأ من دعوة الرسل في قصص القرآن الكريم وكيفية مواجهته (الأنصاري، 1994) إذ فصّلت الدراسة قضايا الاستكبار، والخوف على المكانة، والجهل، والحسد، والترف لتكون سمات لازمة للملأ، وهي سمات مقررة من البيان القرآني ووجهة النظر الإلهية المقدسة للملأ، لا مستنطقة من خطاب الملأ. إلا أن هذه الدراسة سجلت عنوانا صغيرا لم يستفض فيه الباحث، دار حول التلبيس والإيهام من ص 177 - 181 أشار فيه بذكاء إلى دور التغرير الذي مارسه الملأ في حق المتلقين، ولو أنه تعمق في المعنى وأطال النظر لكان عنوانه دراسة ثقافية مميزة.

وهـذا يسـلط الضـوء علـى أهميـة القـراءة، ومفارقتهـا جـلّ الدراسـات التـي تناولـت الملأ دراسـة وتحليـلا، إذ

ستدور القراءة في فلك العنوانات الرئيسة الآتية:

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

النسق الظاهر: الملأ بين مشروعية السلطة ونورانية الحضور:

ظهـرت شـخصية المـلأ فـي صراعهـا الفكـري السياسـي مـع النبـوات وأتباعهـا بوصفهـا بؤريـة/ تبئيريـة (برنـس، 2003، والقاضـي، 2010) تمتلـك وجهـة نظرهـا الذاتيـة الثابتـة (مارتـن،1998). وتحاكـم الوجـود مـن خلالهـا، وعلـى ذلـك فقـد اسـتقرأت واقـع النبـوة مـن منظورهـا الخـاص دون أن تنفتـح علـى الخطـاب الجديـد، ثـم أخضعـت هـذا الواقـع لبنياتهـا الفكريـة الثابتـة الإقصائيـة. ولا شـك أن فئـة المـلأ كانـت علـى وعـي ودرايـة تامين بأنهـا تمـارس الفعـل الإقصائـي للنبـوة، حيـث لـم تحاورهـا حـوارا جـادا يسـتطلع الحقيقـة قـدر مـا جادلتهـا بنيـة اسـتبعادها والتخلـص منهـا، وهـي فـي ذلـك تنـاور، وتتقنـع بقنـاع الباحـث عـن الحقيقـة، فقدمـت خطابـا سـعى لترسـيخ صـورة إشـراقية تسـوّغ الكفـر، والخصومـة الفكريـة الحادثـة بيـن الفريقيـن، وأرى أن هـذه الصـورة الظاهـرة تمثلـت بالأبعـاد التاليـة:

صورة الملأ:

حـرص المـلأ علـى تصديـر صـورة مشـرقة تمتلـك الوعـي بـالإرث الفكـري والدينـي الـذي خلّفـه الآبـاء والأجـداد، إنـه إرث راسـخ الجـذور، وقـد تواطـأت عليـه الأجيـال قبـولا واعترافـا حتـى صـار عيـارا لقبـول أي فكـر آخـر أو ردّه، وهـذا يعنـي أن المـلأ لـم يصـدروا فـي رفضهـم الخطـابَ النبـوي عـن رأي ذاتـي محـدث وليـد اللحظـة، وإنمـا هـو –كمـا أراد الملأ تصديـره- رأي يمتـح مـن مـوروث جديـر بالتقديـر والاعتبـار، الأمـر الـذي ينبغـي أن يعطـي شـرعية مجتمعيـة لهـذا الـرأي، وعلـى ذلـك فقـد تواتـر منطـق المـلأ علـى تباين الفضـاءات التـي انتمـوا إليهـا مؤكديـن ضـرورة اتّبـاع المـوروث، وردّ النبـوة التـي تفـارق موروثهـم ولا تنسـجم معـه:

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

- وقال ملأ 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 الملأ 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 أساسا متينا انطلقوا عبره لاتهام 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 الملأ بعدا إشراقيا إضافيا يدور في الفلك الوظيفي المنتمي، فهم إنما تصدوا للأنبياء –عليهم السلام- حفاظا على الأتباع المغرر بهم، وحفاظا على ديانتهم الموروثة من النسخ والتضييع، وهذه الدائرة المعنوية صيغت بمخاتلة بينة استطاعت كذلك أن تنحي المآرب الحقيقية التي دفعت بالملأ كي يتبنوا هذا الخطاب المصادم للرسائل السماوية الشريفة، ذلك أنهم وجهوا عقول العامة للآثار السالبة التي سيجنونها لو اتبعوا الأنبياء، وأغفلوا في هذا المقام الحديث عن المنافع التي سيكسبها الملأ جراء هذه المخاصمة، وأظن أن مثل هذا التغرير المستند إلى قوتهم وشدة بأسهم كان له أبلغ الأثر في انزياح العامة لجانبهم، 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 يمرون 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 ابتداء، وزاده الملأ صعوبة بمخاتلتهم المدروسة المتكئة على البأس الموجّه ضد العامة. من تجليات هذا الشَّرَك ادّعاء الملأ بـ :

- أنّ النبي إنما دعا بدعوته ليزداد فضلا، وإنما هو متكسّب وصولي –وحاشاه عليه السلام- سيتسلق على أكتافهم وصولا 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 سببا 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 الملأ على قوم شعيب: «لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون» (القرآن، 7 : 90) وعلى قوم هود عندما أقروا: «ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون» (القرآن، 23 : 34) إنها مخاوف كما قال المصباحي:«بروباكندا رهيبة- مصطلح يعني: نشر المعلومات بطريقة موجهة أحادية الجانب- تسخِّر فيها السلطة جميع إمكاناتها حتى توهم الناس بصدقيتها، وتشعرهم بكمّ الخطر المحدق بهم إمعانا في صناعة ... الذات الخائفة التي تقبل بكلّ شيء، وتتخلى عن كلّ مشروع في التغيير، بل تصبح هي ذاتها مقاومة لكل دعاوى الثورة على الأوضاع المزرية». (المصباحي، 2017، ص 93).

بيّن العرض العابر أن الملأ اضطلعوا بوظيفة خاصة، جعلوها الوظيفة السامية التي تسعى لحماية العامة من تضليل النبوات، فأوهموهم بحقّ ظاهر، باطنه الفساد، ثم كفلوا الإيهام الذي ساقوه بأدلة مادية انسربت ثيماتها في بنيات وأنوات صغرى، كانت بمجموعها العام اتهاما لنبي بشري، أتى بدين جديد لا أصل له، فاستحق لقب الجنون، والساحر، وستكمن الخسارة البالغة إذا اتبع الناس مجنونا أو ساحرا يريد إفسادا في الأرض. وكما رأى المصباحي، فإن هذا الصراع المتحصل من تقابل ثقافتين إحداهما غالبة سيكون فيه محاولات جادة للتذويت والإقصاء غير المشروعين: «لا شكّ عندما تفرض ثقافة ما مركزيتها 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 تذويبها في فلك الثقافة الكونية التي تدعي أنها من خلالها تتجاوز كل الطبقية، والقوميات، والطوائف..» (الحياني، 2016، ص 71).

وبهذا تنغلق الدائرة على شخصية الملأ، وقد تمّ الإعلان عنها بوصفها وصفا إشراقيا، لتكون الفئة المؤمنة بالموروث المنافحة عن مقدساته، تقوم دعاماتها على أساسات متينة من الشرف والفضل يؤهلها لتولي السلطة المشروعة، التي تنهد بوظيفة مجتمعية سامية تهدف لحماية المجتمعات من التزييف والتضليل الممارس ضدها. وأجدني هنا راغبة في التأكيد على أن هذه الرؤى إنما توضح النسق الظاهر الذي أراد الملأ ترويجه بغية صدّ الناس عن الإيمان، والاحتفاظ بمكتسبات السلطة بعيدا عن دائرة الإيمان والنبوة الجديدة، وهو كما أوضحت نسق ظاهر مخاتل صدّر ذاته بوصفه الفضل، والعقلانية، والحصن الآمن للعامة، مع أنه استبطن رؤية أخرى مضادة تحوم في فلك المنافع المادية، مما سيأتي الحديث عنه مفصلا.

صورة النبي والأتباع:

شـكَّل المـلأ ملامـح إظلاميـة للأنبيـاء –عليهـم السـلام- وأتباعهـم فـي مقابـل الصـورة المشـرقة التـي صدروهـا لذواتهـم، وذلـك تحقيقـا لأبلـغ مسـتوى إيهامـي يتلقـاه العامـة فيصـدون عـن الديـن، وقـد اتهمـت منمنمـات تفصيليـة النبـوة فكريـا وأخلاقيـا، ومـارس المـلأ أقصـى درجـات التشـويه لشـخوص الأنبيـاء –عليهـم السـلام- وأتباعهـم، الأمـر الـذي يجعـل مـن تصديقهم واتّباعهـم خسـارة كونيـة تُمنَـى بهـا المجتمعـات والشـعوب، وعلـى ذلـك فقـد صهـروا فـي بوتقـة ادّعاءاتهـم الملامـح المضـادة لمعانـي الشـرف، والفضيلـة، والعقلانيـة، والإيمـان بالمقـدس، وهـي المعانـي التـي ألصقوهـا بشـخوصهم، وجعلـوا الأنبيـاء وأتباعهـم علـى الضفـة الأخـرى مـن هـذه المسـتويات الراقيـة التـي تنسـجم والفطـرة الإنسـانية وحاجاتهـا فـي الوجـود.

رأى المـلأ نوحـا –عليـه السـلام- «فـي ضـلال مبيـن» (القـرآن، 7 : 60)، ثـم اختزلـوه –عليـه السـلام- فـي حلقـة الجنـون: «إن هـو إلا رجـل بـه جنـة» (القـرآن، 23: 25)، وركبـوا فـوق ذلـك صفـة الكـذب والادّعـاء: «بـل نظنكـم كاذبيـن» (القـرآن، 11 : 27)، وانسـحبت هـذه الصفـة علـى النبـي هـود: «وإنـا لنظنـك مـن الكاذبيـن» مشـفوعة بإقـرار السـفاهة –تعالـى عـن ذلـك-: «إنـا لنـراك فـي سـفاهة» (القـرآن، 7 : 66)، وفـي موضـع آخـر: «إن هـو إلا رجـل افتـرى علـى الله كذبـا» (القـرآن، 23 : 38)، وجعلـوا موسـى –عليـه السـلام- سـاحرا مفسـدا: «إن هـذا لسـاحر عليـم» (القـرآن، 7 : 109)، و»أتـذر موسـى وقومـه ليفسـدوا فـي الأرض» (القـرآن، 7 : 127)، وأنـه –عليـه السـلام- مـا جـاء إلا ليحقـق منافعـه الشـخصية: «وتكـون لكمـا الكبريـاء فـي الأرض» (القـرآن، 10 : 78)، تمامـا كمـا فـي حـق نـوح –عليـه السـلام-: «يريـد أن يتفضـل عليكـم» (القـرآن، 23 : 24).

وقـد سيّـد المـلأ علـى مركبـات الضـلال، والجنـون، والكـذب، والوصوليـة، مطعـن البشـرية، وافتأتـوا علـى الله عندمـا روّجـوا للادعـاء القائـل بـأن الله إذا أراد أن يبعـث رسـولا بعثـه مَلـكًا متفوقًـا علـى البشـر، وبنـاء علـى ذلـك فـإن رسـولا بشـرا يشـاكل النـاس لا يمكـن أن يكـون رسـولا مـن عنـد الله: قـال مـلأ نـوح –عليـه السـلام-: «مـا هـذا إلا بشـر مثلكـم»، وقـال مـلأ هـود –عليـه السـلام-: «جاءكـم ذكـر مـن ربكـم علـى رجـل منكـم»، وقـال مـلأ موسـى –عليـه السـلام: «أنؤمـن لبشـرين مثلنـا»، وقـال مـلأ محمـد –عليـه السـلام-: «أأنـزل عليـه الذكـر مـن بيننـا» (القـرآن، والآيـات علـى التوالـي: 23: 24، و 7 : 69، و 23: 47، و 38 : 28)... فـي ضـوء المذكـور، لا خيـر يُرتجـى مـن رجـال بشـر لـم يمتـازوا بامتيـازات خَلْقيّـة رفيعـة ترفعهـم عـن مسـتوى البشـر، وقـد فارقـوا كلّ الموروثـات والمعتقـدات التـي سلّمـت بهـا المجتمعـات، فجـاءت رسـالاتهم محـض ضـلال وكـذب وجنـون، وإذا كان المتلقـي العـام محتاجـا لأداة النجـاة، فقـد جعـل المـلأ ذواتهـم الأداة المركزيـة والركيـزة الوحيـدة لذلـك، فهـم فـي مقابـل كل هـذه الادّعـاءات أهـل الفضـل، والشـرف، والمصداقيـة، والسـلطة العليـا التـي تؤهلهـم لقيـادة مجتمعاتهـم.

ثم أضفى الملأ على أتْباع 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 والمراهنة لبناء مجتمعات قويمة، بل قطع الملأ باستحالة ذلك كون هؤلاء الأتباع من الضالين القابعين في أسفل السلم الاجتماعي، دون المراتب الشريفة التي تؤهلهم لإدارة مجتمعاتهم وإمساك زمام أمورها: 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 تروّ منهم ولا فكرة ولا نظر، بل بمجرد مادعوتهم أجابوك فاتبعوك» (ابن كثير، 2000م، ص953). وتنسحب مظلة التراتبية الاجتماعية على أتباع موسى –عليه السلام-: «قومهما لنا عابدون» (القرآن، 23 : 47)، وهم على هذه الدونية جاؤوا للإفساد لا الإصلاح كما يزعمون: «أتذر موسى وقومه ليفسدوا ويذرك وآلهتك» (القرآن، 7 : 127).

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

النسق الباطن: الملأ بين التضليل والرؤية البراغماتية

مارس الملأ حيلة الإيهام بالضد، وصدروا خطابا ظاهره القوامة العادلة، وباطنه إرادة قصدية 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 تأويلا للوهم بوصفه متميزا من الخطأ البسيط، وذلك بالمعنى الإبستمولوجي للكلمة، أو للكذب بالمعنى الأخلاقي العادي، فالوهم هو نفسه وظيفة ثقافية وإن هذه الوظيفة تفترض مسبقا أن المعاني العامة لوعينا تقنّع المعاني الحقيقية التي وحدها النظرة الحذرة للنقد، النظرة الشكاكة تستطيع أن تصل إليها»- تعني كلمة الإبستمولوجي: دراسة المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، وهي مدخل مهم لنظرية المعرفة- انظر: (لالاند، 2001) و (ريكور، 2005).

وللكشف عن النسق المضمر الذي أتقن الملأ إخفاءه بعباءة الجمالي الساعي على حاجات المجتمع، فإن هذه الورقة ستقرأ المضمر من خطاب الملأ ذاته، وتعيد تأويله تأويلا ينسجم مع ما عُرف عنهم من تكسُّب وإفساد، دون تأوُّل أو ليّ للنصوص من خلال محاورة الادعاءات التي جعلوها أساسا في رد النبوات الشريفة، والتعالي عليها:

تعكز الملأ على الموروث المجتمعي ليكون عيارا ومحلا للمقايسة مع أي فكر آخر، وصوروا ذواتهم سدنة لهذا الموروث، وأطلقوا شعارهم المبدئي: «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» ليكون قانونا حاسما في تعاملهم مع الدعوة النبوية الشريفة، وأرادوا بهذه الصورة أن تضيف إلى مكانتهم رصيدا 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 صوابا مطلقا، كما أن الطارئ المحدَث يمكن أن يكون صوابا، ولا يجوز تخطيئه لمجرد عدم السماع به. إن الملأ المنقاد إلى الماضي انقيادا مطلقا قد قولب 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 الملأ الرحمة للعامة، وأطّروا 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 البعدَ الآخر الحقيقي من الوظيفة التي جنَّد الملأ ذواتهم خدمة لها، وتتمثل في التمسك بمصالحهم، والتربع أعلى السلم الاجتماعي الذي فصل طبقيا بين الملأ والعامة في دائرة يتكامل فيها حضور السيد والعبد، والأعلى والأدنى، وكان ينبغي بالنسبة للملأ أن تظل كذلك دون تهديد، وسأقابل تمثيلا في هذه السطور بين الإيهام الذي مارسه الملأ على العامة، والحقيقة الضدية التي كانوا عليها: فقد ادّعوا تكسب نوح –عليه السلام- وأنه إنما جاء ليتفضل على أتباعه فيكونوا بذلك سلما يتخذه النبي وسيلة مادية للتفوق والسيادة، وعلى الضفة الأخرى خلع الملأ على العامة تصنيفا طبقيا أودى بهم إلى أسفل السلم الاجتماعي، وكان ذلك علة لنفورهم من النبوة، فأي 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 نوحا –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 الملأ والتهوين من شأنهم: «.. ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا» (القرآن، 11 : 31) - إن جواب نوح –عليه السلام- يشي بسؤال الملأ، لذلك فإنه يشبه راوي

السرد المشارك في الحدث، وإن قصد صوت الآخر سرديا- (الحميداني،2000) وبذلك تتقابل الصورتان اللتان رسمهما الملأ واطلعنا 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 برسالته ويتكسب مصالح ذاتية، في حين أن الصورة الأخرى أبانت الملأ 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.

ورهّب ملأ 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 الملأ حال إصرارهم على الاتباع، فلقد هددوا شعيبا والمؤمنين به بالطرد: «قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا» (القرآن، 7 : 88)، وأوهم ملأ 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 الملأ من خلاله أن يتوصلوا لصد العامة عن الإيمان واللحاق بركب الأنبياء، الأمر الذي يهدد وجودهم بالضرورة.

واتكأ الملأ على منظومة قيمية تتهم الأبعاد الفكرية، والنفسية للأنبياء وأتباعهم، فكان مركب الجنون، والكذب، والسفاهة، والإفساد.. إلخ، وهو مركّب 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 واقعيا يدعمها، ولا سياقا اجتماعيا أو تاريخيا يؤيدها، مما يعزز القول إنها صيغت بشكل مضلل لتحقيق الغاية الكبرى منها وهي تبرير الكفر، والتصدي للدين الجديد. ولنأخذ على سبيل التمثيل الادّعاء الموجه إلى نوح –عليه السلام- بالجنون، فإن كان الجنون يتضمن اللاوعي، والأداء اللاعقلاني: «المجنون عند الناس من يسمع ويسب، ويرمي، ويخرّق الثوب» (النيسابوري،1987، ص 30)، وفي دراسة ميشيل فوكو المعروفة عن الجنون، جعل من أشكاله البارزة العته، وغياب العقل، والحماقة، والمزاج غير السوي، والهوس، والاكتئاب، والهستيريا والسوداوية! (فوكو، 2006) . فإن نوحا –عليه السلام- ضمن هذه المواضعة لا يمكن أن يكون مجنونا؛ إذ لم يؤثَر عنه أي أداء غير عقلاني، ولم يعرِّض الملأ بشخصه الكريم في أي سياقات غير سياق المخالفة العقدية، وهذا مناط كل الادعاءات التي أطلقها الملأ عبر امتداد فضاءاتهم المكانية ومشاهدهم الزمنية، وهذا يعني أن هذه الاتهامات قد صيغت بشكل لا يطابق

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

وبذلك نفهم «السفاهة» التي أُلصقت بالنبي هود –عليه السلام وحاشاه- فإن السفاهة كما تواطأ عليها الناس تفيد 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 لتتهم من خالف العرف والسائد مهددا بذلك مصالح الملأ ومصداق 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 مفارقته الواضحة للمأثور من سحر السحرة، وأنه أتى بجنس فعل لا ينتمي بأي حال إلى طبيعة السحر المعهودة، هذه المباينة البينة التي جعلت السحرة يؤمنون دون تردد، أنكرها الملأ وأدخلوها في بوتقة السحر وهم على علم بالممايزة 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 تخليصا لهم من هذا العذاب، والنظرة الموضوعية تتهم الفراعنة بالفساد إذ كان فعلهم مناوئا الإنسانية، ومصادما لأعرافها، ولكنهم اختاروا أن ينقلبوا 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 يدلل على ذلك قوة المحاججة بين الفريقين، وامتداد فضاءاتها، وهذا ما لا يستطيعه سفيه أو مجنون!.

شعرية النسق وقراءة في الحجاج ..

استظلت الحوارات التي جرت بين الأنبياء والملأ بمظلة الحجاج، لذا يمكن وصفها بالحوارات الحجاجية التي ابتغى كلّ 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 المحاجَج 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. وأجدني راغبة قبل البدء بتطبيق النظرية في سياقة تمهيد عاجل من شأنه كشف ثيمة الحجة، وإلقاء الضوء على نظرية الحجاج.

أورد ابن منظور في لسانه معاني البرهان، والدليل، والغلبة تحت الجذر «حجج»: «ومن أمثال العرب: لجّ فحجّ، معناه: لجَّ فغلب من لاجَّه بحججه، يقال: حاججته أحاجّه حجاجا ومحاجّة 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 آرسطو 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 (العمري، 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 قدّم كلّ من بيرلمان وتيتكا طروحات من البلاغة المعاصرة التي تحقق معنى المحاججة، وقد عرَّفا 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 تذعن لما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان» (صولة، 2007، ص27. وانظر: آرسطو، 2008).

وقد ميّز 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 ديكرو النظرية اللسانية التي تستثمر اللغة وإمكاناتها في تحقيق غايات الحجاج، منطلقا من الفكرة الشائعة: إننا نتكلم عامة بقصد التأثير (عزاوي،2010). ثم طوّر ديكرو السلم الحجاجي الذي ينظم علاقة تراتبية للحجج المنتمية إلى الفئة ذاتها، بحيث يقدم المحاجج قولا أو مجموعة أقوال تفضي 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 لتشكل نظرية الحجاج سأعمد إلى تكثيف العنوانات التي تحقق كشفا في الحجاج محل القراءة، وتحقق بالتالي كشفا للمراوغة التي اعتمد عليها الملأ في ترسيم النسق المضلل للأنبياء –عليهم السلام- ورسالاتهم، وجعله في دائرة الإعتام، في مقابل صورة إشراقية للملأ تتوخى العدالة، والقوامة على المجتمعات:

أولا- 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 إحداهما 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 خطابا واحدا يقوم بحفريات معرفية، أو مناورات عقلية تناقش قضية التوحيد المركزية، وأمثل 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 أثبته نوح من التوحيد بالدليل، ولكننا عوض ذلك لا نرى دليلا أو برهانا على مثل هذا النفي، ولا إثباتا

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: 60، و23: 24 - 25، و 11: 27، و 11: 32).

لم يبين الملأ الكيفية التي تثبت ضلال نوح –وحاشاه- وإنما هو ادّعاء قائم بلا دليل، وأما بشرية الرسول، وتكسّبه، ودونية أتباعه فكلها ادّعاءات 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 ملأ نوح على قضية الوحدانية 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 تتهم عقله، ولم يعرف المجتمع عنه ذلك، ولم يندد الملأ بهذه الصفة إلا في إطار مخالفة نوح للملأ في الفكر والعقيدة، مما يجعل ادّعاء الجنون كذلك دليلا لا تقوم له قائمة. ثمّ لما عجز الملأ عن التحدي طلبوا العذاب دليلا على صدق النبي، فأتاهم العذاب ليكون دليلا قاطعا شاهدا على صحة رسالة نوح –عليه السلام-.

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

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

شفّ 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 يدلل 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 وضعا، وتمت صياغتها بسبب مخالفات الأنبياء للفكر الديني الوثني السائد، ولم تنبن 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

بـه النـاس، وقـد علـم المـلأ أن الجنسـين متباينـان، ولا يمكـن أن يكونـا فـي الدائـرة نفسـها، وأمـا البشـرية فقد سـبقت الإشـارة إلـى أنـه لا يوجـد عقـلا مـا يمنـع مـن كـون الرسـول الداعـي بشـرا، بـل إن بشـرية الرسـول هـي مـا تناسـب المجتمعـات وأعرافهـا.

ثانيا- المفارقة والإحراج

إذ تدحـض الحجـة نفسـها بنفسـها، الأمـر الـذي يعنـي أنهـا تحمـل تناقضـا ذاتيـا يسـبب إحراجهـا وعـدم منطقيتهـا، ممـا يفضـي إلـى رفضهـا (غبـار وآخـرون، 2006) وأمثـل علـى ذلـك بحجـج مـلأ نـوح، وشـعيب، وموسـى –عليهـم السـلام- التـي تـمّ نقضهـا بسـبب الممارسـات الفعليـة التـي قـام بهـا المـلأ، الأمـر الـذي يدعـو للقـول بمفارقتهـا ذاتهـا، ووقوعهـا فـي الإحـراج المنطقـي البرهانـي: أمـا مـلأ نـوح فقد ادّعـوا أن النبـي جـاء بدعوتـه لأجـل التفضـل علـى النـاس وترؤسـهم، فيظـن المتلقـي أن المـلأ كانـوا حريصيـن علـى اسـتقلال العامـة وحريتهـا، وانعتاقهـا مـن أي قيـد سـلطوي، ثـم مـا يلبـث هـذا المتلقـي أن يطّلـع علـى حقيقـة المـلأ الإقصائيـة السـلطوية عندمـا صرحـوا تصريحـا بينـا بـأن أتبـاع نـوح –عليـه السـلام- أراذل لا فضـل لهـم، وهـم بذلـك كلـه مسـتحقون للإقصـاء والطـرد. وبهـذا حصـل التناقـض الواضـح بيـن دعـوة المـلأ للانعتـاق مـن سـلطة نـوح –عليـه السـلام- فـي حيـن أنهـم مارسـوا فعليـا هـذه السـلطة وبـازدراء واضـح علـى مـن هـم دونهـم رتبـة ومكانـة.

وينطبـق الأمـر ذاتـه علـى مـلأ شـعيب الذيـن خوّفـوا مـن اتباعـه، إذ سـيحقق هـذا الاتبـاع الخسـارة الفادحـة، فـي الآن ذاتـه الـذي كانـوا يهـددون فيـه النـاس بالإخـراج مـن القريـة والإكـراه الدينـي، وبـذا يحصـل التناقـض ثانيـة بيـن دعـوة لعـدم الخسـارة، بينمـا هـي ممارسـة فعـلا وبإصـرار ولا نزاهـة مـن قِبـل المـلأ تجـاه كل المؤمنيـن الذيـن حاولـوا تغريرهـم بالعـدول عـن الإيمـان. أمـا مـلأ موسـى –عليـه السـلام- فقـد أشـاعوا أن إخـراج موسـى لبنـي إسـرائيل فيـه هـوان وخسـارة، فالبقـاء فـي مصـر أجـدى وأنفـع وأبعـد عـن تسـلط موسـى عليهـم، فـي الآن ذاتـه الـذي أقـروا فيـه اسـتعبادهم لبنـي إسـرائيل اسـتعبادا مـذلا غايـة فـي الهـوان اللاإنسـانية. والناظـر فـي قصـص المـلأ عمومـا يجـد أن شـهوة السـلطة والتنفـع بنفوذهـا هـي العامـل الرئيـس الـذي دفـع المـلأ للتكذيـب بالنبـوات، ثـم التغريـر بالنـاس لضمـان بقائهـم تحـت سـلطة المـلأ وفـي خدمتهـم الذاتيـة.

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

يسـاعد سـلم ديكـرو الحجاجـي علـى الوقـوف علـى مـدى قـوة المـلأ فـي خصومتهـم مـع الأنبيـاء، وإن كنـت قـد اسـتهللت فـي بيـان ضعـف الحجـة مـن خـلال البرهـان بالخلـف، والمفارقـة والإحـراج، فـإن سـلم ديكـرو سـيؤكد هلهلـة الحجـج التـي سـاقها المـلأ، وعـدم قدرتهـا علـى

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

1. النفي: وفيه يحضر قول يخدم نتيجة ما، ونفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة، والقول الأول سيمثل دعوة الأنبياء للتوحيد، فكان على الملأ أن يعمدوا لنفيها حتى يحققوا نتيجة إيجابية لصالحهم، وهذا القانون يشبه قانون «البرهان بالخلف» الذي ثبت فيه عجز الملأ عن نفي التوحيد، واستعاضوا عن ذلك بنفي شخص النبي وأتباعه لا الخطاب، وقد بينت ذلك في مكانه فليس من داع لإعادته في هذا السياق.

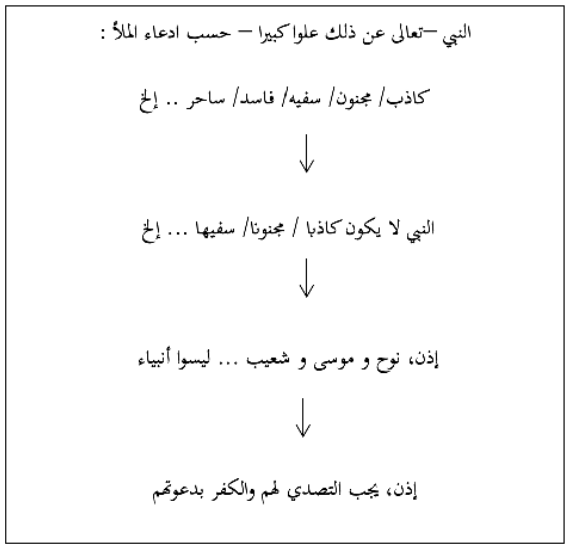
2. القلب: يعني أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية، هو عكس سلم الأقوال الإثباتية. فإذا أثبت الأنبياء سلسلة من الحجج تتعلق بوحدانية الله، والرسالة كان على الملأ رسم سلم مقابل لهذه السلسلة حتى يقدروا على دحضها/ قلبها، وسأجعل التمثيل هنا من خصومة موسى –عليه السلام- مع الملأ، مما يمكن أن ينسحب على واقع بقية الملأ في فضاءاتهم 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).

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

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، وغُلب السحرة، وانقلبوا صاغرين، ثم وقعوا ساجدين مؤمنين	هنا لا يمارس فرعون والملأ 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

يوضح سلم الملأ 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 الملأ، وقد تمثلت الأولى بطلب البينة التي أملوا ألا تُجاب، وتمثلت الثانية بحشد السحرة والسحر العظيم الذي جاؤوا به. وثبت العجز الأكبر في سلم الملأ 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 ديكرو 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 والبكالوريوس. وبدراسة الحجج التي قدمها الملأ، 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 الملأ في بطلان النبوة والتغرير بالعامة:



وقد بينت سابقا كيف أن الإخبار بالكذب، والجنون، والسفاهة لم يكن مطابقا للواقع، فهي أخبار كاذبة تمت صياغتها لتضليل العامة والتغرير بها، وقد عمد الملأ 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 طولب بالانفتاح على الحقيقة والوعي بها، وهذه التقنية الحجاجية دارت في فلك التناص .

حجاجية التناص: في الاصطلاح الحديث تعني التناصية: أن يتقاطع في النص مؤدى مأخوذ من نصوص أخرى، إنها: نقل المؤديات الداخلية أو المتزامنة (أنيجنو، 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 دُرست هذه الظاهرة في إطار «المتشابهات والمتناظرات» كما سماها الكسائي (الكسائي، 1994) أو الاقتصاص في تعريف ابن فارس في الصاحبي: «وهو أن يكون كلام في سورة مقتصا من كلام في سورة أخرى، أو في السورة معها» (فارس، 1993، ص237)، وسماه السيوطي في إتقانه 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 بالسمات 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 المنبنية 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 جلّى ذلك الخطاب، ووضح كينونته الواحدة، وربما كان هذا أخطر وظيفة حققها التناص في فضاء الحكاية: «كلّ عصر يعيد قراءة أعمال الماضي على ضوء راهنه السياسي الأيدلوجي العلمي الفني.. ملمح من ملامح ثراء المتناص 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، ونتالي، 2012، ص129).

ذكر القرآن الكريم الملأ –محل الدراسة كما ذكرت في التمهيد-نصا سبع عشرة مرة في تسع سور هي: الأعراف، وهود، ويونس، والزخرف، والقصص، والشعراء، والمؤمنون، وهود، وص، وهم ملأ: نوح، وهود، وصالح، وشعيب، وموسى، ومحمد –عليهم الصلاة والسلام- وقد أسبغ القرآن الكريم عليهم صفات أخر في مواضع أخر كالمترفين، ولا شكّ أن في تكرار كلمة الملأ وإقرارها بإطارها العام يحمل بعد العلميّة الذي سيمتلئ بعد قليل بمواضعات خاصة توضح أبعاده، وقد تواطأ الملأ بشكل مركزي على ردّ الرسالة، ومحاولة التشويه الكلي لأصحابها، وعلى ذلك جرى التناص/ 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 أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا».

وقال ملأ هود: «قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا».

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

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

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

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

وقال ملأ هود: «ما هذا إلا بشر مثلكم».

وفي صياغة مركبات الجنون والكذب التي تغيّت التعريض بالشخوص الشريفة:

قال ملأ نوح: «إن هو إلا رجل به جنة».

وقال ملأ هود: «إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا».

وقال ملأ نوح: «بل نظنكم كاذبين».

وقال ملأ هود: «وإنا لنظنك من الكاذبين».

تكشف المتناصات الداخلية المعروضة آنفا فكرا واحدا، وخطابا متشاكلا، وأنساقا متناظرة على الرغم من أنها متحت من واقع متباين جغرافيا وتاريخيا، مما يوحي بإرادة القرآن الكريم الساعية إلى تأطير الملأ المناوئ للرسالات الشريفة بهذا الإطار الكلي الواحد، وهو تأطير مارس الكشف الواضح لطبيعة الملأ المخادعة، فحقّ للمتلقي المطلع على هذا السياق ألا ينخدع به.

عود على بدء .. تكثيف القراءة

قرأت هذه الورقة خطاب الملأ المعارض للنبوات الشريفة، وارتأت أنه خطاب قائم أساسا 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 الملأ، كون هذا المنهج مشتغل أساسا في كشف الحيل الثقافية ومراوغة الخطابات السلطوية التي تعلن ظاهرها يستبطن آخر مرادا دون غيره، وبناء على ذلك سجلت القراءة نسقين مركزيين تميز بهما خطاب الملأ:

- النسق الظاهر الذي صدّر فيه الملأ صورة إشراقية للذات، منتمية للموروث الديني المقدس، وحامية له.
- النسق الباطن: كشف الإيهام الذي مارسه الملأ وذلك بالرد على الصور المضللة التي رسموها لذواتهم، والاتهامات المخاتلة التي وجهوها للأنبياء –عليهم السلام- وقد أظهر هذا العنوان الملأ على حقيقتهم الإقصائية والبراغماتية التي دارت في فلك مصالحهم الشخصية.

تحت العتبة النصية: شعرية النسق وقراءة في الحجاج، اتكأت القراءة على النظرية الحجاجية لتثبت منطقيا التغرير الذي مارسه الملأ، إذ عرضت خطاباتهم وحججهم على القوانين البرهانية المعروفة، فانكشف عوارها وزيفها، وكان ذلك من خلال:

- البرهان بالخلف: لم يستطع الملأ إثبات صدق قضيتهم بالبرهان على كذب النبوة.
- المفارقة والإحراج: حملت حجج الملأ ذاتها بذور نقضها، الأمر الذي أدى إلى ردها وعدم اعتبارها في المنطق الحجاجي.
- سلم ديكرو الحجاجي، وقد أثبتت أركانه الثلاثة بطلان حجج الملأ، فأكّد النفي قانون البرهان بالخلف، وأثبت ركن القلب عجز الملأ عن رسم سلسلة برهانية مقابلة لسلسلة الأنبياء، ومن خلال ركن الخفض انهارت كل حجج الملأ بسبب عدم ثبات الحجة الكبرى التي وظفوها ضد الأنبياء، والقاضية بتشويه شخوصهم.
- حجاجية التناص الذي اختزل خطابات الملأ في خطاب واحد إشراكي.

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 للتنبه لها والتحذير منها علميا، واتخاذ الواقع الذي كشفه القرآن الكريم عبرة وتأسيسا لمحاورة مثل هذه الدعوات المراوغة المتعصرنة. كما تقترح القراءة إجراء مقاربات تتخذ من الملأ الواحد في العصر الواحد بنية لها، فبرغم أهمية هذه القراءة التي نظرت لكل الملأ المعارض بوصفه واحدا، وقرأت خطابه باعتباره خطابا واحدا وإن امتد في فضاءات متعددة، إلا أنني أؤمن بأن دراسة الأنوية، والكشف عن الصورة بتسلسل تعاقبي دقيق لا بد أن يكشف أسرارا بلاغية، وأبعادا برهانية جديرة بالتنبه له.

والله من وراء القصد

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم (2011). طبعة الدار العالمية للتجليد (ط6).

آلان، جراهام (2011). نظرية التناص. دار التكوين.

أنجينو، مارك (2013). آفاق التناصية 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 السردي. 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 الأنساق 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). الإتقان في علوم القرآن. مؤسسة الرسالة ناشرون.

الشهري، عبد الهادي (2010). آليات 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 نموذجا. 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 التناص. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

ابن فارس، أحمد (1993). الصاحبي 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.

لالاند، أندريه (2001). موسوعة لالاند الفلسفية (ط2).

لحميداني، حميد (2000). بنية النص السردي 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). عقلاء 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 إلكترونيا، جامعة أم القرى].

حماد، آمال و نصار، نصار (2015). الملأ في القرآن ودوره في فساد المجتمعات وصلاحها، 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 إلكترونيا، جامعة آل البيت].

الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية: Romanization Arabic References:

alqurʾānu alkarīmu 2011). ṭabʿata al-ddāri alʿālamiyyati lil-ttajlīdi ṭ

ʾālān jrāhām 2011). naẓariyyata al-ttanāṣṣiyyati dāru al-ttakīni

ʾanjynw māraka 2013). ʾāfāqa al-ttanāṣṣiyyati almafhūmi wa-al-manẓūri dāru jadāwili lil-nnashri wa-al-ttawzīʿi

ʾīsābyrjr ʾārthr 2003). al-nnaqda al-tthaqāfiyya almajlisu alʾaʿlā lil-tthaqāfati

albukhāriyyu muḥammada 2002). ṣaḥīḥa albukhāriyyi dāra ibnu kathīrin

burnusun jyrāld 2003). almuṣṭalaḥa al-ssardiyya almajlisu alʾaʿlā lil-tthaqāfati

al-ttirmidhiyyu muḥammada 1996). aljāmiʿa alkabīra dāru algharbi alʾislāmiyyi

jrynblāt stīfina 2019). mina al-sshiʿriyyati al-tthaqāfiyyati ʾilā alḥarāki al-tthaqāfiyyi dāru al-nnābighati

alḥabybu suhayla 2008). khiṭāba al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi fī alfikri alʿarabiyyi almuʿāṣiri maʿālimu fī mashrūʿu ʾākhiri dāru al-ṭṭalīʿati

ḥamzatun saḥara kāẓima 2017). jadaliyyata alʾānsāq almuḍmarata fī al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi dāru alḥiwāri lil-nnashri wa-al-ttawzīʿi

ilḥīānī maḥmūdun (2016). al-ssulṭata wa-al-hāmisha astrātyjyh al-nnaqda al-tthaqāfiyya fī muqārabati almutakhayyili alʾadabiyyi dāru alḥāmidi lil-nnashri wa-al-ttawzīʿi

alkhalīlu samīra d t). dalylu muṣṭalaḥāti al-ddirāsāti al-tthaqāfiyyati wa-al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi dāru alkutubi al'ilmiyyati

rykwr bawwala 2005). ṣirā'a al-t'aīlāt dirāsātu hyrmynwṭyqyh dāru alkutubi aljadīdati almuttaḥidati

al-ssuyūṭiyyu jalāala al-ddīni 2008). al'itqāna fī 'ulūmi alqur'āni mu'uassasatu al-rrisālati nāshirūna

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

ṣawlatun 'abda al-lhi 2007). alḥujjāja fī alqur'āni min khilāla 'ahum khṣā'iṣh al'uslwbiyyata ṭ dāra alfārābiyyu

ṭālīsa 'arsṭū 2008). alkhiṭābata

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

'azzāwiyyun 'abū bikri 2010). alḥujjāja fī al-llughati fī kitābi ḥāfiẓi al'alawiyyi muḥarrira alḥajāja mafhūmahu wamajālātihi (ṣ ṣ 56- 75). 'ālama alkutubi alḥadytha

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

'alīmātun yūsf 2015). al-nnaqda al-nnasaqiyya tamthylātu al-nnasaqi fī al-sshi'ri aljāhiliyyi al'ahliyyatu lil-nnashri wa-al-ttawzī'i

ghubārun malīkata w'ākhrwn 2006). alḥujjāja fī darsi alfalsafati

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

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

ibna fārisin 'aḥamida 1993). al-ṣṣāḥibiyya fī fiqhi al-llughata al'arabiyyata wamasā'ilahā wasanana al'arabi fī kilāamihā maktabatu alma'ārifi

fwkw mīshīla 2006). tārīkha aljunūni fī al'aṣri alkilāasīkiyyi almarkazu al-tthaqāfiyyu al'arabiyyu

al-qāḍy muḥammada 2010). ma'jama al-ssardīātu dāru alfārābiyyu wadāra muḥammada 'allī

alqurṭubiyyu muḥammada d t). aljāmi'u li'aḥkāmi alqur'āni almaktabatu al'aṣriyyatu

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

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

alkisā'iyyu 'uliya 1994). mutashābiha alqur'āni kulliyyatu 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 manẓūri al-nnaqdi al'adabiyyi ṭ almarkaza al-tthaqāfiyya al'arabiyya

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

mārtinun wa-al-āsa 1998). naẓarīāti al-ssardi alḥadythati almajlisu al'a'lā lil-tthaqāfati

almiṣbāḥiyyu 'abda al-rrazzāqi 2017). al-'ānsāq al-ssardiyyata almukhātilata mu'uassasatu al-rriḥābi alḥadythati

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

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

almūsawiyyu muḥsina 2005). al-nnaẓariyyata wa-al-nnaqda al-tthaqāfiyya alkitābatu al'arabiyyatu fī 'ālami mutaghayyiri almu'uassasatu al'arabiyyatu lil-ddirāsāti wa-al-nnashri

al-nnīsābūriyyu alḥusna 1987). 'uqalā'a almajjānīna

wawalīna rītshārda 2016). maqūlāti al-nnaqdi al-tthaqāfiyyi almarkazu alqawmiyyu lil-ttarjamati

rāba'ā- al'abḥātha wa-al-ddirāsāti al'ilmiyyati

'a'arrābun ḥabyba 2001) ،alḥujjāja wa-al-istidlāala alḥajājiyya majallatu 'ālami 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 risālata 'ilmiyyata manshūrata 'ilikturwniyyan jāmi'atan 'ami alqurā

ḥammādun 'āmālun wa nuṣṣārun nuṣāru 2015). almal'a fī alqur'āni wadawrihi fī fasādi almujtama'āti waṣulā'āaḥihā waminhaja alqur'āni fī 'iṣlāḥi hādhā 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 risālata 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