

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

2 لمين دباخين

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص:

تعليمية اللغة العربية

إعداد الطالب:

نورالدين بوزناشة

عنوان الأطروحة

الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي

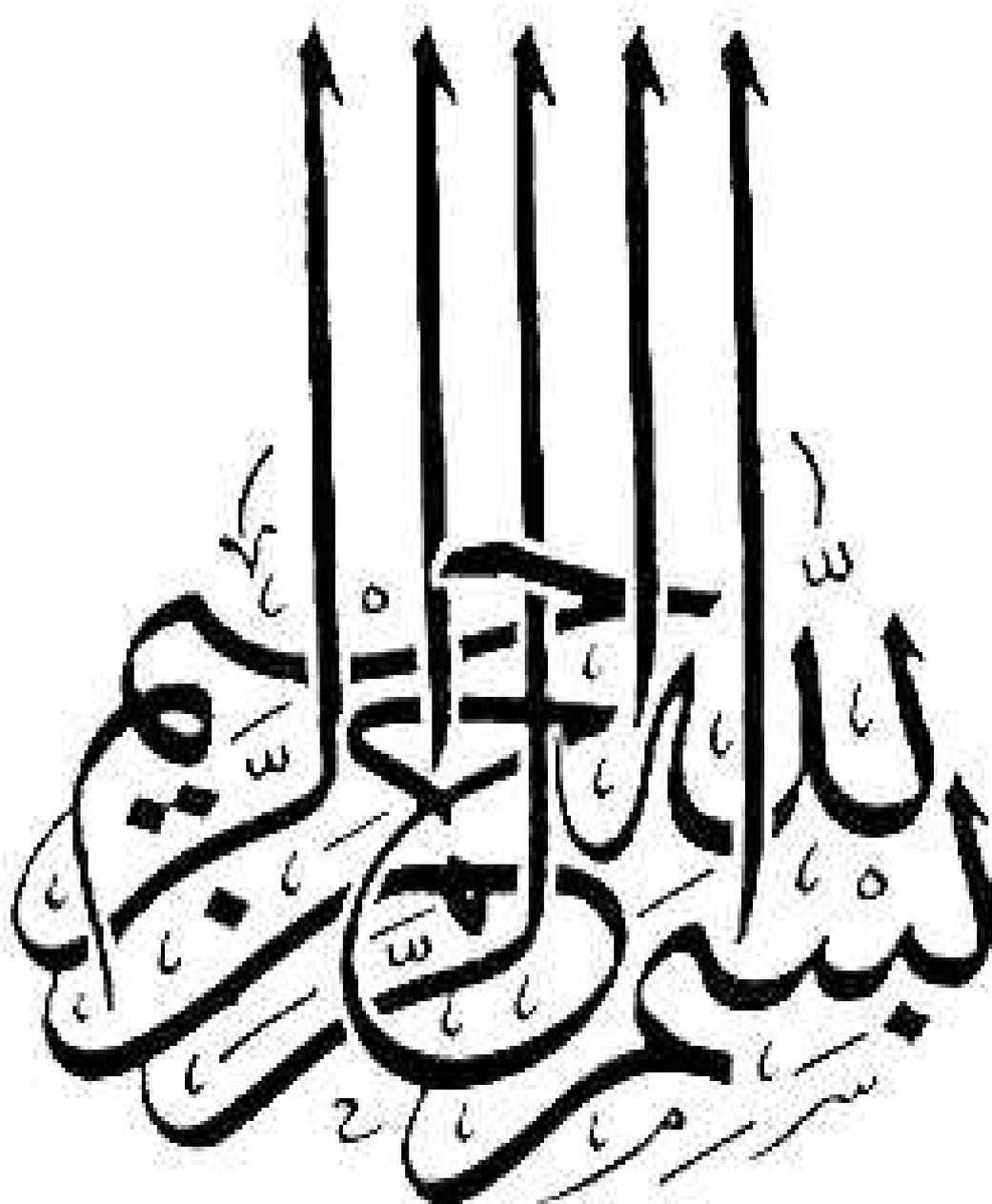
دراسة تقابلية مقارنة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ. د صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ. د خليفة بوجادي	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ. د صالح خديش	أستاذ	جامعة خنشلة	ممتحنا
أ. د الشريف ميهوبي	أستاذ	جامعة باتنة	ممتحنا
د. محمد بوادي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. خالد هدنة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سطيف 2	ممتحنا

السنة الجامعية: 2015 - 2016





مقدمة

خلق الله الإنسان وجعله ميالا إلى الحجاج حتى صار سمة فيه، ولهذا كان الإنسان _بحكم طبعه_ يسعى إلى تحقيق أهدافه من خلال توظيفه للمحاجة في خطابه، والمتأمل في كتب التاريخ يجد أمثلة كثيرة حول ذلك التوظيف.

إذ نجد أن الحجاج اقترن بالخطابة أو ببلاغة الخطاب الإقناعي _ منذ القديم _ تحديدا عند اليونان، والتي كانت تعدّ عندهم _ وسيلة من وسائل استرداد الحقوق المسلوبة، ومن ثمّ نالت عناية خاصة لدى فلاسفتهم وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطو، هذا الأخير قام بتقنينها وضبطها ضمن كتابه "الخطابة" الذي يمثّل لبنة الدرس الحجاجي الغربي وأساسه؛ لأنّ آراءه امتدت إلى العصر الحديث، وهذا ما نجده عند بيرلمان و ديكرومن خلال نظريتهما؛ "نظرية الحجاج والحجاج في اللّغة".

لقد أفاد هذان العالمان أنّهما قدّمه أرسطو(مؤسس الحجاج) عند الغرب، فضلا عن ما قدّمه من آراء جديدة تخصّ الحجاج .

أمّا إذا انتقلنا إلى العرب فإنّنا نلاحظ الجاحظ يسجل كثيرا من الإشارات الحجاجية التي تخصّ الخطابة ضمن كتابه "البيان والتبيين"؛ حيث سعى إلى تقنينها، منطلقا في ذلك من وعيه بدورها الخطير في إحداث الإقناع، شأنه في ذلك شأن أرسطو.

كما لا يقتصر بروز الجانب الحجاجي الخطابي عند الجاحظ فقط، بل نراه يتجلى في مدونة البلاغيين ممثلة في الجرجاني الذي يعدّ من مؤسسي البلاغة العربية، إذ نجد من خلال استقراء كتابيه "الأسرار والدلائل" بعض ملامح الحجاج.

إذ اقترن الحجاج عند الجرجاني بفكرة النظم ، وما يحمله من دلالات ووظائف حجاجية يؤدّيها يضاف إلى ذلك ما قدمه السكاكي في كتابه "مفتاح العلوم" بحديثه عن الاستدلال الذي يتضمن أبعادا حجاجية.

من هنا نقول إنّ اللّغة هي ذات بنية حجاجية، ومن ثمّ فإنّ الحجاج حاضر بقوة ضمن الدرس اللساني الغربي، وفي الدرس البلاغي العربي من خلال ما نجده عند الجاحظ والجرجاني

والسكاكي. وفي أمل تتبع جوانب التنظير الحجاجي في كل درس قمت بإجراء مقابلة ومقارنة بين الحجاج في الدرس البلاغي العربي (الجاحظ والجرجاني والسكاكي أمودجا) وبين الدرس اللساني الغربي، ولذلك كان عنوان بحثي:

الحجاج بين الدرس اللساني والغربي

-دراسة تقابلية مقارنة -

وقد تبعت في هذا البحث مظاهر الحجاج في الدرسين عن طريق التركيز على بلاغة الخطاب أو الخطابة التي تمثل أبرز مظهر من مظاهر الحجاج.

من أهم الدوافع التي حفّزتني على خوض غمار هذا البحث:

- ميلي إلى الدراسات البلاغية والتداولية.

- كون موضوع الحجاج من الموضوعات الحديثة على الساحة اللسانية.

- الرغبة في فهم نظرية الحجاج و استثمارها في تحليل النصوص وتوجيه دلالاتها.

ومن الأهداف المتوخاة من هذا البحث نذكر:

- التعريف بنظرية الحجاج وتبسيط مفاهيمها وجمع متفرقاتها.

- كشف جانب مهم من جوانب البلاغة، ألا وهو الحجاج.

- بيان أصول نظرية الحجاج عند الغرب وعند العرب انطلاقاً من استقراء كتب البلاغة الغربية والعربية.

وقد قادنا هذا إلى طرح جملة من تساؤلات، بعضها يتعلق بالدرس البلاغي العربي، وبعضها

الآخر يتعلق بالدرس اللساني الغربي، نذكر منها:

__ ما تعلق بالدرس البلاغي العربي:

— كيف برز الحجاج في الدرس البلاغي العربي؟ وكيف نظر البلاغيون للحجاج، تحديداً الجاحظ والجرجاني والسكاكي؟ وما منطلقاتهم الحجاجية؟

وما أوجه الاتفاق والاختلاف في تناول الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي؟

— ما تعلق بالدرس اللساني الغربي:

— ما الحجاج؟ وما علاقته بالخطابة والبلاغة؟

— كيف نظر الغربيون للحجاج؟ وما منطلقاتهم وتقنياتهم؟

في سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات، قسمت البحث إلى مقدّمة وخمسة فصول وخاتمة، حيث جعلت الفصل الأوّل الموسوم بـ "بلاغة الحجاج عند اليونان" مخصّصاً لتأصيل الحجاج الغربي المرتبط طبعاً بالخطابة، والفصل الثاني الموسوم بـ "نظرية الحجاج بين بيرلمان وديكرو رؤية في المنطلقات والتقنيات" وقفت على الدرس الحجاجي اللساني في العصر الحديث؛ ممثلاً في "بيرلمان وديكرو"، أمّا الفصل الثالث الموسوم بـ "بلاغة الخطاب الإقناعي عند الجاحظ" فقد خصّصته للحديث عن تنظير الجاحظ للخطابة العربية أو الحجاج العربي، وفي الفصل الرابع تطرّقت إلى "ملامح الحجاج عند الجرجاني" حيث وقفت على مظاهر الحجاج من خلال استقراء كتابيه، وفي الفصل الخامس تحدثت عن الحجاج عند السكاكي، من خلال الحديث عن الاستدلال وعلاقته بالبلاغة والحجاج.

وقد اعتمدت في عرض مادة هذه الفصول على المنهج الوصفي؛ حيث تتبعت بالوصف والتحليل ست مدوّنات؛ مدوّنة أرسطو ممثلة في كتابه "الخطابة"، ومدوّنة بيرلمان ممثلة في كتابه "إمبراطورية الخطابة"، ومدوّنة ديكرو "الحجاج في اللغة"، والمدوّنة البلاغية العربية ممثلة في كتاب الجاحظ "البيان والتبيين"، وكتابي الجرجاني "الدلائل والأسرار"، وأخيراً كتاب السكاكي "مفتاح العلوم".

كما حاولت توظيف المنهج التقابلي في سياق بحثي، وذلك من خلال المقابلة بين الدرس البلاغي العربي وبين الدرس اللساني الغربي فهذا المنهج الحديث قد ظهر بعد الحرب العالمية الثانية ويعتمد على المقابلة بين لغتين مختلفتين للوصول إلى أوجه الاتفاق والاختلاف، بينما المنهج المقارن يقوم بالمقارنة بين ظاهرتين، ومن هنا يظهر الفرق بين المنهجين، وقد اعتمدتُهما في دراسة الحجاج بين الدرسين الغربي والعربي.

وقد اعتمدت مجموعة من المصادر والمراجع من أبرزها: بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب لـ حسن المودن، والمناحي الفلسفية عند الجاحظ لـ علي بوملحم، والاستدلال البلاغي لـ شكري المبخوت، وعلم الأدب عند السكاكي لـ مجدي بن صوف، ونظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، والحجاج لـ كريستيان بلانتان، والحجاج في التواصل لـ فليب بروتون...

وفي الختام أحمد الله على فضله وكرمه، وأشكر الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور خليفة بوجادي على توجيهاته السديدة التي رافقت البحث منذ أن كان فكرة إلى أن اكتمل، كما أشكر أساتذتي المناقشين على ما قدموه من جهد في قراءة هذه الأطروحة وتقويمها وتقييمها، وإني لأرجو من الله أن يجزيهم عني خير ما يجازي به عباده الصالحين المخلصين.

ولا أنسى بالشكر جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2 لاحتضاني في هذه المرحلة العلمية والدراسية، وأخص بالذكر قسم اللغة العربية.

مدخل:

الحِجَاة؛ المفاهيم والتقاطعات

تمهيد:

ارتبط الحجاج _ منذ القديم _ بوجود الإنسان وحياته حتى صار فيه جلبة تغذيها النزعة الذاتية تجاه ما يواجهه من مواقف وأحوال، وهذا ما يخبرنا به القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾¹، فكلمة "جدلا" في الآية تعني: "المنازعة بمعاوضة القول، أي هو الكلام الذي يحاول به إبطال ما في كلام المخاطب من رأي أو عزم عليه بالحجة أو بالإقناع أو بالباطل"²، ومعنى قوله: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾؛ أي "وكان الإنسان كثيرا من جهة الجدل؛ أي كثير جدله"³؛ ذلك أن الإنسان بحكم ما يملكه من مؤهلات ذهنية، إضافة لما يحمله من ميولات ورغبات يسعى إلى الدفاع عن ذاتيته وميوله بشكل تلقائي، مما جعل ميله إلى الجدل وحبّه له طبعاً راسخاً فيه؛ قصد إثبات وجوده وإظهار شخصيته، يقول محمد التومي: "إن الإنسان بما له من استعدادات ذهنية وملكات إدراكية، وبما له من نوازع ذاتية وميول نفعية كان أكثر الكائنات جدلاً، والجدل عبارة عن قدرة كلامية وبراعة حجاجية قد تستخدم لإثبات الحق"⁴.

ويجد المتبع للنص القرآني توظيفاً للحجاج ضمن سياقات كثيرة؛ فنلاحظ مثلاً في سياق تبيان سبحانه وتعالى للخصوصية الإعجازية التي امتاز بها القرآن وتفوق من خلالها على قدرة البشر يحاجج الكفار ويتحداهم بالإتيان بآية أو بسورة من مثله، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁵، وقد يطالبهم بالحجة والبرهان صراحة، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁶.

وإذا تتبعنا توظيف الحجاج في تاريخ البشرية فإننا نجد أن بدايات بروزه أو بدايات استعماله كانت مرتبطة بوعي الإنسان، إذ نلمحه بشكل بارز في حضارة الهند القديمة وعند اليونان؛ حيث كانت تجرى المنافسات والمحاججات في مجالس الملوك والقضاة، وغالبا ما تنتهي

¹ - سورة الكهف، الآية 54.

² - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج15، ص348.

³ - المرجع نفسه، ج15، ص348.

⁴ - محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم فعاليته في بناء العقلية الإسلامية، شركة الشهاب، الجزائر، دت، ص14.

⁵ - سورة البقرة، الآية 23.

⁶ - سورة البقرة، الآية 111.

إلى منتصر غالب أو مهزوم مغلوب، وقد شكّلت بذلك طابعا مميزا في حياتهم، يقول ماكوفلسكي: "لقد كانت المناقشات الفلسفية ظاهرة دائمة، وشغلت مكانا مهما في حياة الهند الاجتماعية"¹، فعلى سبيل المثال إذا شرع واحد من الناس للدعوة إلى أفكار غير معروفة في ذلك الحين، لم تكن ترفض أو تضطهد دون محاكمة بل كان يسمح لها طواعية، إذا عرف الذي يدعو إليها كيف يجيب عن التساؤلات ويدحض كل الاعتراضات، وغالبا ما تقام هذه المناظرات في الساحات العامة وميادين المباريات؛ حيث يوضع لها المحكمون من الملوك وجماهير الشعب ثمّ تليها المراهنات على أحد المتنافسين، ولا تقتصر المنافسة في الجدل على الأفراد فقط بل قد تشمل أيضا قرى بأسرها، حتى إذا لحقت الهزيمة بإحداها كانت نتيجة ذلك أن تحتفي بعد وجود طويل في مساكنها²، ممّا جعل حق القول أو البرهان المنطقي كما يقول فاسيلييف: "معترفا به (في الهند القديمة) ولم يكن أحد يجرؤ على التملص من تحدّ أو مناقشة"³.

وإذا كانت المناظرات عند الهنود اتخذت طابعا حجاجيا، بعدّها شكلا من أشكال التعبير واسترداد الحق، فإنّ رولان بارث (R. Barthes) يقدم أمودجا آخر من تاريخ اليونان القديمة يكشف عن أهمية الحجاج في تلك الفترة، يقول: "قام طاغيتان هما جيلون وهيرون من صقلية بنفي وترحيل السكان ونزع ملكياتهم من أجل تعمير سراكوزا وتقسيم الأراضي على المرتزقة، وعندما أسقطا من طرف انتفاضة ديمقراطية تم رجوع الأهالي إلى مناطقهم، وكانت هناك دعاوى لا حصر لها لأنّ حقوق الملكية كانت معتمة، هذه الدعاوى كانت ذات نمط جديد؛ فهي تعيين لجان شعبية كبرى، و يجب من أجل الإقناع أن يكون الشخص المائل أمامهم فصيحاً"⁴.

ولعل أهمّ نقلة حدثت في اليونان ، كانت حين ألف أرسطو (Aristote) كتابه الخطابية الذي جمع فيه كل ما يتعلق بالحجاج الخطابي⁵ نحو: صفات الخطيب والمخاطب، لقد أدرك

¹ - ألكسندر ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، ترجمة : نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي بيروت، لبنان ، ط1 ، 1987 ص21.

² _ ينظر: فاسيلييف، البوذية وعقيدتها تاريخا وثقافة، ج1، ص 67_68، نقلا عن المرجع نفسه، ص 21.

³ - المرجع نفسه، ص 21.

⁴ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة ، عمر أوكان ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء، المغرب، 1994، ص 15.

⁵ - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم ، بيروت، 1979، ص ج،د،هـ.

أرسطو دور وتأثير الخطابة في حياة الناس، ولذلك عدّ كتابه الباعث الرئيس لثورة البلاغة الجديدة التي قادها بيرلمان وزملاؤه، يقول محمد العمري: "يحدد بيرلمان ظروف التقائه مع البلاغة الأرسطوية في مقدمة كتابه (إمبراطورية البلاغة)"¹.

أمّا في العصر الحديث فقد كانت الانطلاقة من التداخل المعرفي، الذي وسم هذا العصر بميسمه ونتج عنه ظهور تحديات جديدة في شتى الميادين الثقافية، والاجتماعية، والسياسية والفكرية، إذ انشرت الآراء المختلفة؛ حيث أصبح كلّ حزب أو داع يسعى إلى نشر دعوته ورأيه من خلال الخطاب أو الكلمة التي تعدّ وسيلة التأثير والإقناع الأولى، فهي تأسر العقول والقلوب، ويمكن أن نلاحظ ذلك ضمن مجالات متعددة مثلاً في القضاء، والسياسة، والتجارة... التي يطمح كل طرف فيها إلى محاججة الطرف الآخر بغية إقناعه.

حقاً، لقد صار الإقناع مطلب كل عملية فكرية معينة، سواء أكانت هذه العملية فكرة أم مقالة أم حركة²، ومرد ذلك إلى التطور العلمي الذي أسهم في تغيير الحياة البشرية، خاصة مع ظهور نظام الصورة وما يحمله من تأثير في جمهور العام أو الخاص.

وإجمالاً نقول، إنّ المحاججة نمط إقناعي حاضر في كلّ مكان من خلال حواراتنا اليومية ومناقشاتنا للرسائل والأطروحات بشتى أشكالها...، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى وضع نظرية تعنى بالحجاج، انطلاقا من الخطاب تصف أدواته وتقنياته وتحدّد أغراضه وأهدافه. وقبل الحديث عن نظرية الحجاج نقف أولاً عند تعريف (الحجاج)؛ حتّى يتشكل لدينا تصوّر واضح عنه.

1- في مفهوم الحجّة والحجاج:

تشير لفظة الحجّة والحجاج في مدلولهما اللغوي في معاجم اللغة العربية إلى عدّة معانٍ نذكر منها:

وجاء في معجم المقاييس لأحمد بن فارس نصاً يتضمن الحديث عن الحجّة، يقول: "يقال: حاججت فلاناً فحججته أي غلبته بالحجّة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج والمصدر الحجاج"¹.

1 - محمد العمري: نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2005 ص 132.

2 - يُنظر: محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، (مقال)، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 28، ع يناير، مارس 2000، ص 57.

ونجد في لسان العرب لابن منظور مايلي: "حاجته: أي غلبته بالحجج التي أدلت بها والحجة: هي البرهان أو ما دوفع به الخصم، وتجمع الحجّة على حجج وحجاج، ويقال: حاجّه حاجّة وحجاجاً؛ أي نازعه الحجّة، والتجاج هو التخاصم، والرجل المحاجج هو الرجل الجدل والاحتجاج: من احتج بالشيء أي اتخذ حجّة، ويقال أنا حاجته، فأنا محاجة وحججه أي مغالبه بإظهار الحجّة التي تعني الدليل و البرهان"².

نلاحظ من خلال ما ورد ذكره في اللسان والمقاييس أنّ الحجّة يراد بها البرهان أو الدليل الذي يدفع به الخصم، ومنها تأتي المحاججة والتجاج والحجاج التي تدلّ على التخاصم والمغالبة بالحجّة.

وفي المقابل نجد ضمن معاجم اللغة الفرنسية لفظة (argumentation) تدلّ -حسب معجم روبير- على :

"- القيام باستعمال الحجج،

- مجموعة الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة،

- فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة."³

وفي المعجم ذاته نجد أيضا (argument-arguer)، "الأولى تعني استخراج الحجج، والثانية الحجج والإثباتات التي يدافع بها عن الاعتراضات"⁴.

وبذلك يكون مدلول الحجاج -حسب معجم روبير- يدور حول استعمال الحجج في الإثبات أو الاعتراض.

¹ - ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تحق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دت، ص 250.

² - ابن منظور، لسان العرب، مادة حجج، دار صادر بيروت، لبنان، 1997، ص 228.

³ - Le Robert ,dictionnaire de français,(éd) Martyn Back et Silke Zimmermann, Paris,2005,P23.

ترجمة: الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي عناصر استقصاء نظري، [مقال] ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010، ج3، ص 32.

⁴ - المرجع نفسه، ص 23.

وهكذا، تصبح الحجّة في اللغتين العربية والفرنسية دالة على الإثبات والدليل، والحجاج دالا على التّخاصم والمعارضة.

أمّا من الناحية الاصطلاحية ، فقد أورد بعض الدارسين تعريفات للحجّة والحجاج نذكر منها:
عرّف أبو هلال العسكري الحجّة والاحتجاج، قائلاً: "الحجّة هي الاستقامة في النّظر والمضي فيه على سنن مستقيم من ردّ الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من الحجّة وهي الطريق المستقيم

وهذا هو فعل المستدلّ... لأنّ الحجّة مشتقة من معنى الاستقامة في القصد حجّ يحجّ إذا استقام في قصده... والاحتجاج هو الاستقامة في النّظر على ما ذكرنا، سواء كان من جهة ما يطلب معرفته أو من جهة غيره"¹

وعرّف الشريف الجرجاني الحجّة أيضا فقال: "ما دلّ به على صحّة الدعوى، وقيل: الحجّة والدليل واحد"²، يفهم من هذا القول أنّ الحجّة تدلّ على البرهان والإثبات.

أمّا الحجاج فقد عرفه بعض الدارسين العرب المعاصرين، وعلى رأسهم طه عبد الرحمن قائلاً: "أنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوة مخصوصة يحق له الاعتراض"³، فتصوّره للحجاج مبني على أساس وجود نيّة الادعاء عند المتكلم ونيّة الاعتراض لدى المتلقي⁴، وفي السياق نفسه يقدم محمد الولي تعريفا له يورد فيه أنّه "يقصد إلى دعم رأي ما بواسطة الدفاع عنه والتنفيذ لما قد يكون رأيا معارضا له، وهذا يعني أنّ الحجاج هو دوما توجه نحو شخص أو جهة لأجل الإقناع وتعديل موقفه أو تشييته"⁵.

وإذا عدنا إلى الدّرس اللساني الغربي فإنّنا نجد تعريفات كثيرة نذكر منها:

يعرّف شاييم بيرلمان (Ch. Perelman) الحجاج بقوله: "جعل العقول تدعن وتسلم لما يطرح عليها من الأقوال، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان وذلك التسليم. فأنجح الحجاج وأنجحه ما وفق في جعل حدّة الإذعان تقوى لدى السامعين بشكل يبعثهم على عمل المطلوب"⁶.

¹ - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحق محمد إبراهيم، دار العلم والثقافة، مصر ، دت، ص 70.

² - الشريف الجرجاني، التعريفات، تحق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 145 .

³ - طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1 ، 1998 ، ص 226.

⁴ - المرجع نفسه، ص 225-226.

⁵ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية و غربية، منشورات دار الأمان ، الرباط، المغرب، ط 1، 2005، ص 19.

⁶ - Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca ,Traité de L'argumentation, Editions de l'université de Bruxelles, Belgique, 6 édition, 2008 , P59 .

نلاحظ أنّ تعريف بيرلمان للحجاج ارتبط بالغايبية لا الماهية، إذ نلمحه في هذا النص يقرن الحجاج بالإقناع الذي يعدّ غاية العملية الحجاجية؛ وذلك من خلال الأثر الذي يتركه تلفظ المتكلم في المتلقي فيدفعه إلى الإقدام أو الإحجام؛ أي أنّ الإقناع يكمن في ردة فعل المتلقي تجاه ما يقوله المتكلم. ولهذا يراد بالحجاج "ذلك الخطاب الصريح أو الضمني الذي يستهدف الإقناع أو الإفحام معا أيّا كان متلقي هذا الخطاب ومهما كانت الطريقة المتبعة في ذلك"¹.

وعرّفه أيضا أوزوالد ديكرود (Oswald Ducrot) بقوله: "نقول عن المتكلم إنّه يقوم بحجاج، حينما يقدم القول ق1 (أو مجموعة الأقوال) و غايته في ذلك حملة على الاعتراف بقول (أو أقوال) آخر ق2"²، معنى ذلك أنّ الحجاج يتضمن إنجازا لعملين: الأول يتعلق بما يقدمه القول من الحجج، والثاني ما يحيل عليه هذا القول من استنتاجات، وهذا يعني أنّ الحجاج مرتبط بالاستنتاج الذي ينشأ من داخل اللغة لا من خارجها، وهو ما يؤكّده بقوله: "إنّ التسلسلات الحجاجية الممكنة في خطاب ما، ترتبط بالبنية اللغوية للأقوال وليس فقط بالأخبار التي تشتمل عليها"³.

ومن خلال هذه التعريفات نستخلص:

- أنّ الحجّة ترمز كما ذكرنا آنفا إلى البرهان والدليل.

- أنّ الحجاج يهدف إلى التغيير في سلوك المتلقي أو معتقده قصد استمالته والتأثير عليه، أو هو: "تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة"⁴.

وقد لقي الحجاج في العصر الحديث عناية خاصة تجلّت في ولادة نظرية تهتم بالحجاج، وذلك على يدي بيرلمان وزملائه وأيضا ديكرود الذين وضعوا معالمها وأرسوا مبادئها وأقاموا ركائزها على أساس دراسة الخطاب.

1-2- موضوع الحجاج وهدفه:

¹ - الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي - عناصر استقصاء نظري، (مقال) عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، مج30 ، ع سبتمبر 2001 ، ص99 .

² - O.Ducrot &Anscombe, L argumentation dans la langue, Pierre Mardaga Editeurs ,Bruxelles ,3édition ,1997 ,P8.

³ - المرجع نفسه ،ص121.

⁴ -أبو بكر الغزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص57 .

حدّد بيرلمان موضوع الحجاج وهدفه ضمن كتابه "مصنف في الحجاج"، بقوله :
" هو دراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من
أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"¹. أي أن موضوع الحجاج يكمن في دراسة
التقنيات الخطابية، والغاية من ذلك هي حمل المتلقي على التسليم والإذعان، وبذلك يصبح
الحجاج في نظره _ظاهرة لسانية منطقية تهدف إلى تحقيق الإقناع، من خلال تغيير سلوك
المتلقي ومعتقده بحيث يجري هذا التغيير في هدوء بواسطة الحوار لا الإكراه، فهو بحث في عالم
الممكن والمحتمل لا الثابت المستقر أو اليقين، لأن حقائقه تقبل النقاش بغية الوصول إلى
إقناع المتلقي وحمله على تسليمه بالنتائج .

وبناء عليه، فمجال الحجاج "يتعلق أساسا بالبحث في المماثل والمعقول والمحتمل؛ وذلك في
حال ما إذا كان هذا الأخير يفلت من كلّ الحسابات الحتمية، أو على الأصح التوقعات
الراجحة"².

وعليه، يتحدد موضوع الحجاج عند بيرلمان في "ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة
بهدف دفع فاعلين معينين في مقام خاص إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائما"³
والهدف من ذلك كله تحصيل الإقناع، يقول الشهري: "الغرض التداولي من الحجاج هو تحصيل
الإقناع"⁴.

وفي مقابل التوجّه المنطقي الحجاجي لـ "بيرلمان" نجد ديكر و يعدّ الحجاج ظاهرة
لسانية "تهتم بدراسة الوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي تتوفر عليها المتكلم؛
وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية"⁵، وبهذا يصبح
موضوع الحجاج مرتبطا ببنية الأقوال أو الخطاب⁶.

¹ O.Ducrot & Anscombre, L argumentation dans la langue ,P5_

² - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص 61.

³ - المرجع نفسه، ص 57 .

⁴ - عبد الهادي بن ظاهر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص 456.

⁵ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي(مقال)، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري،
ص55.

⁶ - ينظر: أوزفالد ديكر، السلام الحجاجية (مقال)، كتاب تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية و المعرفية
والتداولية والحجاج، ترجمة صابر الحباشة، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2007، ص205 .

أمّا الغرض الذي يدور حوله الحجّاج فهو الإقناع، ففي الخطابات الحجّاجية يتجّه المرسل بخطابه نحو الأثر التداولي (الإقناع)، و"من هنا يكون الإقناع هو مجال المبحث الحجّاجي"¹.

وإذا كانت هذه هي الغاية الأسمى للحجّاج (الإقناع) فإنّ ذلك يستدعي رسدا لكلّ الوسائل اللغوية الملائمة والمناسبة بقصد التأثير في المتلقي (من خلال تغيير سلوكه أو معتقده). وهكذا، تغدو العملية الإقناعية عملية خطابية يتوخّى بها الخطيب تسخير المخاطب لفعلٍ أو تركٍ أو توجيهه إلى اعتقاد قول ما، فيكون بذلك الحجّاج مرادفا للفعل، ومن ثمّ يصبح الخطاب هدفا أكثر من كونه وسيلة.

وإجمالا نقول، إنّ موضوع الحجّاج هو الخطاب، أمّا الهدف فهو الإقناع².

1-3- دافع الحجّاج (الباعث):

يعزى الحجّاج إلى الاختلاف³؛ إذ كلّ محاور يسعى للتأثير في مستمعه بواسطة الحجّاج التي يقدمها بهدف إقناعه بوجهة نظره وصواب رأيه؛ لأنّ "المتحاورين لا يتقاسمون في كل الأحوال نفس المعارف ونفس المقتضيات الحوارية، و هو ما يجعل طبيعة الاختلاف الموجود بينهم تلعب دورا مركزيا في تحديد نمط الحوار الذي يمكن أن يتخذ سبيلا ناجعا لرفع أوجه التباين بينهم"⁴.

وبذلك يصبح الاختلاف هو باعث الحجّاج والمغذّي الأوّل له، بل إنّ الحجّاج أو الحوار يبني عليه⁵، ولهذا كان الحجّاج ملازما لميدان الخلاف، وهذا التصوّر قد عرف مند القديم و ما زال حاضرا بشكل واسع في عصرنا الحديث بسبب تعدد مظاهر الاختلاف، يقول هشام الريفّي: "إنّ اعتبار الحجّاج عموما ملازما للفضاء الخلافي تصوّر تّواصل منذ أرسطو إلى العصر الحديث"⁶.

1 - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجّاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص 67 .

2 - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005، ص 16.

3 - ينظر: حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص 12 .

4 - المرجع نفسه، ص 12 .

5 - المرجع نفسه، ص 12.

6 - هشام الريفّي، الحجّاج عند أرسطو، ضمن كتاب، أهم نظريات الحجّاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم" بإشراف حمادي صمود جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب، منوبة، 1998، ص 123.

وهذا النص يقودنا إلى تساؤل مفاده: إلى ما يعود الاختلاف ضمن الحجاج؟.

- إن ارتباط الحجاج بالاختلاف، مردّه إلى مجال بحثه الذي لا يكون بالضرورة فيما هو إلزامي أو يقيني، وإنما يحصل في المرجح أو الممكن أو المحتمل¹، حيث يتم تقديم الأدلة التي تحمل حقائق ودلالات تستلزم ترجيحاً فيما بينها بحسب قربها من الصواب، ولا تُفرض فرضاً أو تُشكّل نتيجة قاطعة، ممّا يجعل باب الاختلاف مفتوحاً أمام المتخاطبين، إذ لا وجود لحقائق ثابتة أو أدلة قطعية في الحجاج فـ"ليس لمسألة ما تدور حولها حاجة حقيقة واحدة أو مطلقة، بل لها حقائق متعددة ومتدرجة وعلى الأدلة أن ترجح إحداها على الأخرى، أو أن تصل إلى ما هو أقرب إلى الصواب"²، ولكن كيف يحصل التوافق بين طرفين مُخْتَلَفَيْن؟.

لعلّ الحلّ الأمثل لنبذ الخلاف وتحقيق التفاهم هو الحوار القائم على مبدأي التعددية والحق في الاختلاف³؛ حتّى يكون الحوار فعالاً، ولهذا ينبغي للمتكلّم أن يصون الآخر (المتلقي) ويعترف بأحقّيته بأن يتمتع بحقّ الرفض أو النّقض بعيداً عن استعمال أساليب الإكراه والعنف، يقول طه عبد الرحمن: "أنّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث، فالراجح أنّ طريق الوصول إلى الحق ليس واحداً لا ثاني له، وإنّما طرقاً شتّى لا حدّ لها، لأنّ الحق هو نفسه"⁴، ثمّ يضيف قائلاً: "وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمّة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها والسالكين لها"⁵، ومن ثمّ يعدّ الاختلاف عنصر بناء لا هدم ضمن العملية الحجاجية (الحوارية) فـ"الحجاج المحكّم هو الذي يكون فيه بمقدورٍ مُختلف الأطراف المتحاجّة الدفاع عن تصوراتها، وفق الشروط المتواضع عليها بدون إفراط ولا تفريط"⁶.

يقلّص الحجاج من خلال هذا النصّ هوة الخلاف بين المتحاججين في مجالات مختلفة، كما يسهم في إضافة معارف جديدة لأطراف العملية الحجاجية، وذلك عن طريق الحوار و النقاش المبني على أساس عقلي؛ لأنّ المعقول هو الفضاء الذي يسبح فيه الخطاب الحجاجي، وفي كنفه تحقق الاستمالة من خلال الاستدلال المنطقي الذي يقدّمه المتكلّم والقابل للاختبار من قبل

ينظر: Chaim Perelman , L'empire Rhétorique, eD Vrin , Paris, France ,2 édition , 2012,P19. ¹

² - جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص 106.

³ - الوصول إلى الحقيقة لا يتخذ سبيلاً واحداً، بل سُبُلًا متعددة توصل إليه

⁴ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 20.

⁵ - المرجع نفسه، ص20.

⁶ - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص12.

المتلقي، ليأتي اختياره اختيارا واعيا عاقلا¹، ويمثل هذا الاختيار الهدف الأسمى للحجاج باعتباره تجسيدا للحرية الإنسانية من حيث إنها ممارسة لاختيار عاقل، وللوصول إلى هذه الغاية يتخذ الحجاج من مبدأي المعقولة والافتناع الركيزتين الضروريتين في كل حوار ببناء بعيدا عن أساليب الإجبار أو القهر أو التغييب².

وخلاصة القول، إنَّ الحجاج ملازم _ إلى حد بعيد _ لمجال الاختلاف، لكن السبيل الأنجع لحسم هذا الاختلاف هو الحجاج.

وهنا نشير إلى أنَّ الاختلاف قد يسهم أيضا في تحديد نمط الحجاج وشكله، فما هي أشكال الحجاج وأماطه؟

1-4 - أشكال الحجاج:

يعدّ الحجاج حوارا³ يأخذ أشكالا وصورا، قد يلتبس بعضها فيدخل دائرته (الحجاج) وهذا ما دفع بيرلمان ضمن كتابه إمبراطورية البلاغة إلى وضع فروق بين نوعين من الحجاج هما الجدل والخطابة⁴.

يعتمد الجدل كما هو معلوم على البرهان المنطقي العقلي، يقول الشريف الجرجاني معرفا إيّاه: "وهو القياس المؤلّف من المشهورات والمسلّمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"⁵، بمعنى أنّه استدلال منطقي محض موجّه إلى مستمع متخصص، تكون نتائجه ملزمة فيه بالنظر إلى منطلقاته ومسلّماته المنطقية؛ حيث يتم التسليم بها مباشرة، بينما لا يحصل التسليم في الحجاج إلاّ بعد المناقشة ولا تكون نتائجه ملزمة، وهذا هو جوهر الخلاف بين الجدل والحجاج.

أمّا الخطابة فتلتقي مع الحجاج في أنّ هدفها استمالة المتلقي والتأثير عليه، لذلك تعرف بـ"فن مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالاته"⁶؛ أي تهتم بمقام المخاطب وخصوصياته والظروف

¹ - ينظر: جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص 109.

² - المرجع نفسه، ص 109-110.

³ - الحوار: "خطاب (أو تخاطب) من أجل الإقناع بقضية أو فعل". محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف كشف أساليب الإعانة والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2002، ص 9.

⁴ - Chaim Perelman , L'empire Rhétorique ,P87.

⁵ - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 137.

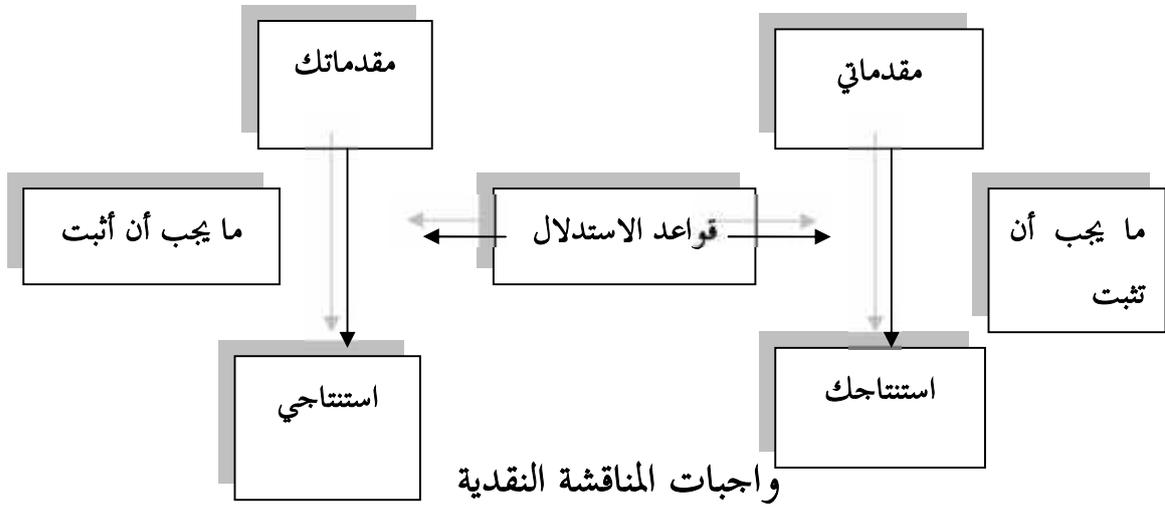
⁶ - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط 4، 1972، ص 5.

والظروف والملابسات (الاجتماعية والثقافية ...) التي تصحبه، ومن ثمّ يكون الخطيب في حاجة ماسة إلى "معرفة الإنسان وشؤون الاجتماع والسياسة"¹.

ومن هنا تكمن نقطة التلاقي بينهما أو الاشتراك في "المقامية"؛ لأنّ الحجاج يتغير بحسب المتلقي، إضافة إلى كون منطلقاهما احتماليات (تقبل النقض)، فلا يخضع فيها المتلقي لسلطة القهر، وإثما يسلم بنتائجها بعد الحوار والنقاش، ممّا يعني أنّ الحجاج يكون أقرب من الخطابة بعيدا عن الجدل، وفي هذا الصدد يقول بيرلمان: "في الوقت الذي نجد الحجاج في المنطق ملزما، لا نجد في الخطابة أي إلزام بالافتناع بقضية أو التحلي عنها؛ بسبب تناقض نحصر فيه"².

وفي المقابل، هناك أشكال أخرى قد تُلحقُ بالحجاج نذكر منها:

- المناقشة النقدية: تتسم بوجود مشاركين، لكل واحد منهما وجهة نظر تختلف عن الآخر ويحاول فيها كل طرف من الأطراف إثبات رأيه باعتماد قواعد الاستدلال القائمة على مسلمات الطرف الآخر المشارك³، أي أنّ المتكلم ينطلق في بداية العملية الإقناعية من المقدمات التي يقبلها المتلقي ويسلم بها حتى يتمكن من إقناعه، وهذا ما يوضّحه المبيان الآتي⁴ :



¹ - هشام الريفي ، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 131

².- Chaim Perelman , L'empire Rhétorique ,P87.

³ - ينظر: حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، ص23 . و جميل عبد المجيد، البلاغة و الاتصال، من ص111 إلى ص 113 .

⁴ - جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص112.

نلاحظ من خلال هذا المبيان أنّ المتكلم يقيم حججه على أساس مسلمات المتلقي المتمثلة في الاستنتاج، ولذلك تعدّ المناقشة النقدية من أبرز أشكال الحجاج.

- المناظرة: تطلق على الحوار الهادئ الذي تحكمه قواعد محددة؛ يقول حسان الباهي معرّفًا التناظر: "يتميز بكونه نمطًا حواريا يقوم على نقاش هادئ وعقلاني، وينضبط لقواعد يتصرف بموجبها المتحاوران"¹، بمعنى أنّ المناظرة حوار يسير فيه المتحاوران ضمن قواعد تنظم النقاش، ويكون هناك طرف ثالث قد يكون مستمعا أو حاكما، بهدف الوصول إلى الحقيقة أو الصواب والتي تمثل غاية المناظرة، ولهذا تعرّف بأنّها "ممارسة حوارية الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق"²، أو "هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها"³.

وهنا تلتقي المناظرة مع المناقشة النقدية، في كونها تركز على قواعد وواجبات ينبغي احترامها، وإذا رجعنا إلى تراثنا العربي فإننا نجد بروز هذا النمط عند علماء الكلام والأصوليين...³، وقد حاول طه عبد الرحمن في العصر الحديث التأصيل لها انطلاقا من المنظومة التراثية العربية الإسلامية وذلك ضمن كتابه "أصول الحوار وتجديد علم الكلام"؛ حيث جعل المناظرة مقابلة للحجاج⁴ نظرا لتضمنها مبدأي الاعتراض والادعاء الحجاجين، ولهذا تصنّف على أنّها شكل حجاجي⁵.

- التحقيق: يعتمد البحث أو التساؤل، إذ يوصف بافتقار الدليل الذي يثبت صحة واقعة ما ولكن ثمة معلومات سابقة عن هذه الواقعة، يقوم المحقق بجمعها ليبيّن عليها حججه حتّى يصل إلى الدليل القاطع الذي يؤكّد صحتها، و يختلف التحقيق عن سابقه أعني (المناقشة والمناظرة) بكونه يسعى إلى اكتساب المعرفة وتنميتها عن طريق البحث والتقصي⁶.

1 - حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص23.

2 - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص22.

3 - المرجع نفسه، ص46.

3 - لقد نوه طه عبد الرحمن بعلماء الكلام في حديثه عن المناظرة نظرا إلى ما كانت تتسم به عندهم من حرية وتوظيف للعقل. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، من ص70 إلى ص73.

4 - المرجع نفسه، ص66.

5 - المرجع نفسه، ص66-67.

6 - حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، ص23.

- **المفاوضة:** يغلب على هذا النوع من الحوار المنفعة والمصلحة الشخصية، من خلال المساواة والمقايضة التي ينتهجها طرفا الحوار قصد تحصيل أكبر قدر من الفوائد؛ لتكتسي بذلك طابعا براغماتيا أساسه حسن المعاملة، وعلى هذا الأساس تعدّ المفاوضة أقل أهمية من الأنواع السابقة وذلك لأنّ الحوار فيها مقيد بالمصلحة.

- **المشاجرة الشخصية:** وتتميز بالهياج الانفعالي؛ حيث يعتمد فيها المتكلم إلى توجيه التهم للغير بهدف التعدي عليه، فبدل استعمال الحجج يلجأ المحاور إلى العراك والعنف بغية النيل من خصمه ولذلك تصنف على أنّها أخطّ مستويات الحجاج؛ إذ لا علاقة لها بالمنطق.

- **الحجاج المغالط:** يشترك الحجاج المغالط مع المشاجرة الشخصية في النيل من الخصم، ولكن بطريقة أخرى تتمثل في اعتماده أساليب المغالطة والإيهام في عرض الحجج، فهو "تغليب الخصم باستخدام مختلف الحيل الممكنة، التي من شأنها صرفه عن الهدف الحقيقي"¹.

هذه بعض الأشكال التي ترتبط بالحجاج من جهة، و تختلف معه من جهة أخرى.

1-5- الحجاج واللغة :

تكتسب اللغة في الخطاب الحجاجي حيوية كبيرة؛ حيث تقوم بدور مهم وفاعل في التأثير والاستمالة، فالمفردات والتراكيب التي يوظفها المتكلم لوصف حادثة ما، تعكس حقيقة موقفه تجاه هذا الحدث من خلال صور تشبيهية معينة تؤثر في موقف المتلقي، فالعمليات الفلسطينية مثلا عندما تتحدث عنها الصحافة الإسرائيلية تنعتها بالتحريية؛ لأنّ الخطاب فيها موجّه إلى جمهور الإسرائيليين، بينما يصفها الفلسطينيون ومن يناصر قضيتهم بالاستشهادية والفدائية؛ لأنّها تعتبر دفاعا عن الوطن.

في هذه الحالة تعمل اللغة على إثارة المشاعر والانفعالات سواء أكانت إيجابية أم سلبية، فنحن "نتكلم عامة بقصد التأثير"²، وهذا التأثير ناتج في الحقيقة عن دورها التواصلية، يقول بنفنست (Benvenist): "اللغة تعرض إمكانيات تجعلها قادرة على أن تكون أداة (تواصل)، إنّها تحتل بث ما نعهد به إليها: أمرا، سؤالا، إعلانا، وهي تثير كلّ مرّة في المخاطب سلوكا

¹ - حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، ص 170.

² - أبو بكر الغزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقاري، ص 55.

مناسبا"¹. أي أنّ اللغة تسند إليها الوظيفة الحجاجية انطلاقا من مكوناتها التركيبية، وكذا مخزونها البياني المرتبط بالإقناع.

ولهذا لا يكفي في الحجاج الإمام بالحجج وحدها بل يجب وضعها ضمن إطار لغوي في خطة حجاجية مناسبة تضمن الاستمالة والتأثير، يقول محمد سالم: "فلا يركز في الحجاج (إلقاء وتحليلا وكتابة) إلاّ على الأمور الداخلة في بنيتها الموصلة إلى الإقناع، فالأمثلة الجاهزة والجملة الوعظية أو الإرشادية وغيرها لا يتم التطرّق إليها إلا إذا كانت داخلة في بنية قوله خطابية، وتؤدي هدفا في خطة حجاجية معينة"².

ولعلّ منبع هذا الاهتمام باللغة يرجع إلى ما توفره من إمكانيات حجاجية، ومن ذلك التمثيل الذي يحمل إقناعا؛ لأنّ المتكلم يأتي بصور جديدة قائمة على المشاهدة تهدف إلى استمالة عقل وقلب المتلقي، ولهذا "تقوم كثير من المحاججات على تقنية التمثيل؛ إذ يكون موضوع بحثها كيف أنّ فكرة ما تشبه أخرى"³.

وقد اهتم بيرلمان بالتمثيل الذي نبّه فيه على حجاجيته وفعاليتها الإقناعية، موضّحا أنّ المكونات الأسلوبية الموجودة في النص ليست سوى مستويات للحجاج⁴. وإجمالا نقول، تؤدي اللغة وظيفة حجاجية إلى جانب وظائف أخرى؛ لأنّها "تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية"⁵، كما تتخذ أشكالا وأنماطا مختلفة في التعبير من ذلك: الخطابية.

1-6- الحجاج وبلاغة الإقناع(الخطابة):

لقد ارتبطت الخطابة منذ القدم بالإقناع، يقول أرسطو: "فالرطورية قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"⁶، ومن ثمّ يكون مجال بحث الخطابة الإقناع،

1 - إميل بنفنيست، عن ذاتية في اللغة، (مقال)، ضمن كتاب تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية و المعرفية والتداولية والحجاج تر: صابر الحباشة، ص105.

2 - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص65.

3 - جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص119.

4 - ينظر: محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص61.

5 - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي(مقال)، كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق هو النقاري، ص55.

6 - أرسطو، الخطابة، ص9.

وعلى هذا الأساس ألف أرسطو كتابه الخطابية، الذي تناول فيه الحجاج الخطي وكل ما تعلق به* .

وبالطبع، لقد لاحظ أرسطو من الوهلة الأولى الدور الهام الذي تقوم به الخطابية داخل المجتمع اليوناني ؛ فقد كانت تعدّ وسيلة الاتصال والحجاج الجماهيري ضمن المحاكم والمجالس الاستشارية وكذا الاحتفالات¹ ؛ لأنها ببساطة "فن مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالاته"² . وإذا عُني اليونان وفي مقدمتهم أرسطو بالخطابية، فإنّ العرب أيضا احتفوا بها في الجاهلية؛ حيث اقترنت عندهم بالسيادة والريادة، يقول شوقي ضيف: "كان للخطابة في العصر الجاهلي شأن عظيم، إذ كانوا يستخدمونها في منافراتهم ومفاخراتهم، وفي النصّح والإرشاد، وفي الحثّ على قتال الأعداء، وفي الدعوة إلى السلم وحقن الدماء"³ ؛ أي إنّها مرتبطة بجوانب نفعية ملازمة لحياة الإنسان العربي البدوي، ولكن مع مجيء الرسالة المحمدية أصبحت الخطابية وسيلة الدعوة والوعظ والإرشاد، بل ركنا من أركان الدين، فصلاة الجمعة والعيدين مثلا لا تصحّ إلا بها⁴ .

واستمرت العناية بالخطابية في العصر الأموي خاصة عند الأحزاب والفرق السياسية، التي اعتبرتها السلاح الأنجع للنبيل من الخصوم والأعداء⁵ .

ولئن كان الاهتمام بالخطابية منذ القديم مقرونا بأهداف وغايات ، فإنّ ضرورات العصر الحديث قد فرضت وجودها باعتبارها السبيل الأمثل لحلّ القضايا ومعالجتها، خاصة مع بروز فكرة الديمقراطية أو حرية الرأي، وانتشار وسائل الإعلام، ممّا أسهم في تعدد الأحزاب والحركات وتصارعها من أجل الحصول على التأييد والإقناع⁶ ، ولذلك عدّت الخطابية في كلّ هذه المراحل الوسيلة الأنسب للحجاج والإقناع، يقول أرسطو: "الريطورية فقد يظن أنّها هي

* الحجاج يقابل التثبيت ، والإقناع: التصديق. المرجع نفسه ، ص10.

1 - أرسطو، الخطابية، ص16-17.

2 - أحمد محمد الحوفي ، فن الخطابة، ص5.

3 - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي ، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط6، دت، ص27.

4 - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص218.

5 - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص80-81.

6 - ينظر : محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، ص6

التي تتكلّف الإقناع في الأمر يعرض كائنا ما كان¹، ومن هنا يكون الإقناعُ قاسماً مشتركاً بين الخطابة والحجاج.

ومما تقدم ذكره، نقول إنّ الحجّة والحجاج في معناهما اللغوي يدلّان على الإثبات والمغالبة والتنازع، وفي الاصطلاح يراد بالحجّة الدليل أو البرهان أما الحجاج فيقصد به تقديم الحجج التي تؤدي إلى تحقيق الاستمالة والتأثير، ومن هذا المنطلق كان موضوعه (الحجاج) مرتبطاً بالتقنيات الحجاجية والخطابية التي تهدف إلى إقناع المخاطب؛ لأنّ الحجاج ملازم دائماً لمبدأ الاختلاف الذي يمثل الدافع الحقيقي لبروز تلك المحاججات.

وما دامت اللغة ذات بنية حجاجية _ انطلاقاً من إمكاناتها _ فإنّها توفر للمحاجج خزّاناً يمكنه من تحقيق غايته بواسطة تلك المكونات الأسلوبية والأشكال الخطابية. وتمثل الخطابة كشكل لغوي أبرز تجلّي للصلة القائمة بين الحجاج والخطابة، وهذا هو المنطلق الذي انطلقت منه نظرية الحجاج في القديم والحديث.

¹ - أرسطو طاليس: الخطابة، ص9.

الفصل الأول:

بلاغة الحجاج عند اليونان

تمهيد: يبني الكلام الإنساني في الأصل على قصدتين أحدهما: توجه المتكلم بنطقه إلى غيره، والثاني: أن يفهمه معانيه¹، ويشترط لتحقيق ذلك وجود طرفين شريكين للقيام بهذه العملية التواصلية؛ أي: متكلم منتج للخطاب، ومستمع متلق له²، ولا يقتصر دوره على نقل الألفاظ فحسب، بل يمتد ليشكل علاقة تخاطبية تجري حلقاتها بين متخاطبين، يؤدي فيها كل من المُلقِي ووظيفة المُخاطَب والمتلقي ووظيفة المُخاطَب، إذ لا كلام بغير تخاطب³؛ يقول طه عبد الرحمن: "تبين أن حقيقة الكلام ليست الدخول في علاقة بألفاظ معينة، بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو العلاقة التخاطبية وليس العلاقة اللفظية وحدها"⁴، مما يعني أن الكلام يقوم على التواصل (التخاطب) عن طريق الدخول في علاقة مع الغير، وليس مجرد نقل لألفاظ .

ولكن إذا اقترن التخاطب من جانب طرفي الخطاب (المرسل / المرسل إليه) بالتوجه إلى الغير والإفهام فإن عمله لا يتوقف عند حدود التوصيل الآلي للألفاظ بينهما فقط، بل يتعداه إلى البحث عن الفائدة المتضمنة في الكلام (الخبر) الدالة على قصد المتكلم، وهذه المقصدية هي التي تعطي الاتصال الإنساني تميزا عن اتصال بقية الكائنات، ولذلك فبالرغم من محاولة الآلة مقارنة التواصل البشري فإنها قد تفلح في بعض منه، وتفشل في كثير منه، فالكلام الإنساني يحمل سمات مميزة؛ فألفاظه لا تنفصل عن معانيه وقصوده، مما يجعل تواصل الانسان مع أبناء جنسه يأخذ طرقا فريدة يوصل بها قصده (مبتغاه)؛ منها على سبيل المثال: التصريح المتمثل في التعبير الحقيقي الظاهر، والتلويح أو الضمني؛ الأول قد تشترك الآلة فيه مع الإنسان في نقله وإنجازته، بينما تعجز عن تحقيق الثاني؛ لأنه مرتبط بذاتية الفرد ومشاعره (قصده)، ومن ثمة فكل تلفظ - في الحقيقة - يخفي وراءه قصدا، سواء أكان ظاهرا أم مكنيا، ويمكن تسمية هذا النوع من التواصل الخاص بـ "التبليغ"، الذي قد يجمع بين العبارة والإشارة (التلويح)، ويعكس إلى حد كبير طبيعة الاتصال

1 - ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 214.

2 - المستمع قد يكون حقيقيا (واقعا) أو تقديريا (اعتباريا) مفترضا ينشئه المتكلم من خياله.

3 - المرجع نفسه، ص 215 .

4 - المرجع نفسه، ص 215 .

البشري، وبذلك يصبح المتكلم مبلّغا أكثر من كونه ناقلا¹، وقد عرفه طه عبد الرحمن بقوله:
"التبليغ هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي، نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار"².

فالتبليغ إذا، يمثل جانبا من جوانب هذه العلاقة التخاطبية التي تحدد أركانه المتمثلة في:
الخطيب، والخطبة، والمخاطب. أو (الباث، والرسالة، والمتلقي).

ولا شك في أنّ التركيز على أيّ عنصر من هذه العناصر يقود بالضرورة إلى تلون الرسالة، أو الخطاب بلون خاص (أي: تحقيق وظيفة ما)، فالاهتمام بعنصر المتلقي مثلا يؤدي إلى ظهور الوظيفة الإفهامية؛ لأن الأمر هنا يتعلق بإحداث أثر ما في المخاطب، إما في معتقده أو سلوكه .
هذا التشديد على عنصر المتلقي هو الذي يسمح ببروز الوظيفة البلاغية³ (الخطابية أو الحجاجية) والتي حظيت بعناية كبيرة في إطار البلاغة بوجهيها القديم والجديد (التمثل في النظرية الحجاجية البلاغية لبيرلمان)⁴.

شكل هذا المنطلق تربة خصبة لانبثاق أفكار جديدة كان لها تأثيرها على عدة نواح إنسانية (لغوية وفكرية) جسدتها هاته النظرية التي قدمت مشروعا نهضويا للبلاغة ضمن مجال مفتوح على مجالات متعددة؛ حيث تعدّ قراءة نيرة للمنتوج القديم بآفاق جديدة، استلهمت منه أصولها ومبادئها من خلال محاوره هذا التراث ، وكما يقال: "الحاضر يغني الماضي بقدر ما يغني بمحاورته، الماضي نص مفتوح للقراءة على الدوام"⁵.

فالماضي من زاوية نظرية البلاغة الجديدة يثير إغراء للباحث، حيث يزوده بأهم المنطلقات والأسس المفيدة لبحثه. وبناء عليه، رجع بيرلمان إلى مهد البلاغة الأول المتمثل في البلاغة القديمة أو الأرسطية والتي أفادته كثيرا في صياغة أفكار جديدة⁶، يقول رولان بارث منوها بها: "فالبلاغة القديمة تقابل بالأحرى هذا الجديد الذي لم ينجز بعد، إن العالم مليء، وبشكل عجيب، بالبلاغة

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 216.

² - المرجع نفسه، ص 216 .

³ - المقام تعنى به البلاغة والتداولية والخطابة.

⁴ - جعل بيرلمان الحجاج مطابقا للبلاغة. محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة ، ص

⁵ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها و امتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 7 .

⁶ - محمد العمري، نظرية الأدب في القرن العشرين، ص132 .

القديمة"¹؛ وهذا يعني أنّ التراث البلاغي القديم حافل بكثير من الإنجازات التي تجعله مقابلا للمنتوج الجديد.

وهذا ما يعكس الحقيقة العلمية المعروفة: أن المعرفة الإنسانية تبنى على التراكمية العلمية التي تقوم عليها النظريات انطلاقا من التصورات والمسلمات، ولذلك نميز في ضوءها ثلاث محطات فاصلة وحاسمة في أطوار البلاغة الغربية²، وما أنتجه من أفكار أسهمت في وضع معالم نظرية الحجاج أو البلاغة.

في البداية وجب أن نقف عند الالتباس المصطلحي الناتج عن ترجمة لفظة *Rhétorique* والتي تعني "خطابة" أو "بلاغة"، حتى نتبين الإطار الذي تسير فيه، وقد كان لبعض الدارسين العرب وجهة نظر في هاته المسألة على غرار عمر أوكان ومحمد العمري ومحمد الولي.

يقول عمر أوكان: "يطرح المصطلح البلاغي على المترجم إشكاليته منذ البدء انطلاقا من مصطلح الـ *Rhétorique* ذاته، فبماذا نترجم هذه اللفظة: هل بالبلاغة؟ هل بالخطابة؟ أم نزاوج بينها مثلما فعلت بعض المعاجم (المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات مثلا و كذا بعض المترجمين)"³.

هذه الازدواجية نشأت من الدلالة الثنائية لمصطلح *Rhétorique*، فهي من جهة فن القول والتعبير الأنيق، ومن جهة أخرى الكلام الهادف إلى الإقناع، ولذا ترجم بعض العرب هذا المصطلح بـ: —"الخطابة" بالنظر للجانب الإقناعي، مثل: ابن رشد، و بـ: "البلاغة" حينما يتعلق بالقسم الأول (الصياغة والأسلوب)، ويتقدمهم متى بن يونس⁴.

في هذا المقام ذكر عمر أوكان مجموعة من العوامل التي أدت إلى هذا التداخل على مستوى الترجمة العربية للمصطلح منها:⁵

أ- استعمال العرب من الكلام الأعجمي: الريطورية⁶، أو الطوييقا.

1 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 11.

2 - ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 347.

3 - عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001، ص 100.

4 - المرجع نفسه، ص 100.

5 - ينظر: المرجع نفسه، من ص 102 إلى ص 106.

6 - ترجمة استعمالها عبد الرحمن بدوي في كتاب الخطابة لأرسطو طاليس، ص 9.

ب- ازدواجية ترجمة المصطلح إلى العربية، فالاستقراء مثلا يترجم تارة بالإيفاغوشي، وتارة أخرى بالاعتبار¹.

ج- ترجمة المصطلح الواحد بمصطلحات عديدة، أو مصطلحات متعددة بمصطلح واحد، وحتى هذا المصطلح المفرد يقابلونه بجملة، مثلا القياس الإضماري يحدد بـ: "الأمور التي في الذهن"².
يضاف إلى هاته العوامل عاملان أساسيان هما:

- أن الذين ترجموا Rhétorique لا ينتمون إلى حقل الاختصاص (البلاغة)، إضافة إلى أن هاته الترجمة لم تكن لهدف بلاغي بل بغرض تنمة الأورغانون (علم المنطق)، ولهذا لم يكن لها التأثير الكافي الذي من الممكن أن يحصل لها لو أنها ترجمت من أجل ذاتها.

وهناك مبرر آخر مهم هو: "التداخل البلاغي الخطابي عند اليونان"³؛ إذ يصعب التفريق بينهما، فهما متطابقان؛ لأن البحث في الخطابة يقود بالضرورة إلى البلاغة لتناوله (الصياغة).

ولكن - في المقابل - يمكن التخلص من هاته الإشكالية حسب عمر أو كان عن طريق: الإمام بحدود المصطلح البلاغي⁴؛ وذلك بالرجوع إلى مصادره الأساس (مثلا المعاجم)، ثم تتبع مسيرته التاريخية (من اليونان إلى الآن)، وأخيرا ترجمة المصطلح البلاغي الغربي بمقارنته مع المصطلح البلاغي العربي لتقريبه، وهذا لا يتأتى إلا بالعودة إلى منابع البلاغتين الغربية والعربية.⁵

أما محمد العمري فلا تختلف وجهة نظره عن (عمر أو كان)؛ حيث أقر بصعوبة ترجمة هذا المصطلح (ريطوريك) قائلا: "الخطابة ملتبسة بين النتاج الكلامي ووصفه (أي البلاغة)، وبين النص والتقنية، ولذلك تلاحظ صعوبة ترجمة كلمة (ريطوريك) في التقليد الغربي إلى اللغة العربية؛ إذ

¹ - عمر أو كان، اللغة والخطاب، ص102.

² - المرجع نفسه، ص103.

³ - محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف كشف أساليب الإعانات والمغالطة - مساهمة في تخليق الخطاب، ص36.

⁴ - يقول عمر أو كان: "وشخصيا أرى أنه لا يمكن على الإطلاق ترجمة المصطلح البلاغي إلا من خلال، دراسة مفاهيمية، تعاقبية، مقارنة". اللغة والخطاب، ص106.

⁵ - وقد ترجم الأستاذ عمر أو كان هذا المصطلح الغربي في كتاب بارث بـ "البلاغة"، وذلك بعد رجوعه إلى المعاجم الأصلية للغة اللاتينية، يقول: "حيث إننا ترجمنا لكتاب بارث "البلاغة القديمة" صادفنا أكثر من مائتي مصطلح بلاغي مكتوب باللاتينية، وجدنا لبعضها حلولاً في معجم غافيو (لاتيني/ فرنسي) وتصرفنا في كثير منها بحدسنا البلاغي". اللغة والخطاب، ص 105.

ترجم أحيانا ببلاغة وأحيانا بخطابة، فهي تترجح بينهما بحسب السياق¹؛ فالسياق إذا، هو وحده الكفيل بتوضيح دلالتها ومعناها.

وعليه، ترجم محمد العمري المصطلح الأجنبي بـ "بلاغة الخطاب الإقناعي"، وهو يقصد بذلك الجانب الإقناعي²، ولكنه عدل عن هذا المصطلح لصالح مصطلح آخر يناظر المصطلح الغربي أسماه "الخطابية" ليكون مقابلا لمصطلح "الشعرية" في كتاب أرسطو، يقول: "ولذلك نقترح ترجمة الريطورية الأرسطية بكلمة "خطابية" قياسا على كلمة "شعرية" التي بسطت سلطتها في مجال التخيل؛ موضوع الأولى الخطابة بمعناها العام، وموضوع الثانية الشعر بمعناه العام"³.

وفي السياق نفسه، يؤكد محمد الولي كذلك على تشعب ترجمة "المصطلح البلاغي" الأرسطي بقوله: "يتأرجح مصطلح بلاغة بين معنيين متضارين؛ يدل أولهما على الخطاب الذي يستهدف الإقناع وتغيير الأحوال والمقامات اعتمادا على الملكة الخطابية، ويدل ثانيهما على الخطاب الذي يتنصل من مهمة الإقناع لكي يصبح هو ذاته هدفا وغاية"⁴، ويطلق على المعنى الأول مصطلح بلاغة الحجاج، وعلى المعنى الثاني بلاغة المحسنات، ويفضل مقابلة المصطلح الأول بـ "خطابية" والثاني بـ "بلاغة"، إلا أنه يقر بمدى صعوبة الاختيار بينهما⁵، على الرغم من وقوعهما تحت مظلة مظلة البلاغة بوجه عام، وهذا التوجه هو ما سيختاره البحث.

فالمصطلح الأجنبي إذا، ينبغي أن ينظر إليه في ضوء سياقه وأصوله حتى يتحقق الفهم السليم، ولا يخرج عن حدوده.

1- بلاغة الحجاج (الخطابية) عند أفلاطون (428-347 ق.م):

يعد أفلاطون من أشهر تلامذة سقراط، عرف بمناصرتة للمذهب الفلسفي المثالية الموضوعية⁶، وقد قدم مجموعة من التصورات والمواقف التي أثرت البحث البلاغي، وذلك من خلال كتابيه (جورجياس وفيدر).

1 - محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف كشف أساليب الإعانات والمغالطة - مسهمة في تخليق الخطاب، ص 36.

2 - محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، ص 7-8.

3 - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص 13.

4 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 19.

5 - المرجع نفسه، ص 19.

6 - المثالية الموضوعية: نزعة فلسفية تبناها أفلاطون تؤمن بأن العالم الحقيقي هو عالم المثل. ألكسندر ماكوفلنسي، تاريخ علم النطق، ص 9

في الكتاب الأول (جورجياس) أعلن أفلاطون عداؤه للخطابة ومعارضته لها¹، لعدة أسباب من بينها أنها تقوم على الرأي أو الظن *doxa*²، ويعني به الأفكار التي تعتقدها عامة الناس وتتداولها في معاملتها، والتي تجسد اجتماعية الإنسان، وهذا الرأي لا يقوم إلا لأن الآخرين يسلمون به ويقبلونه في ظل شروط معينة، فيكون بذلك محل إجماع لدى الجماعة، ومن ثمة يصبح شديد الميوعة والتلون بحسب طبقات الناس وأحوالهم، مما يعني قابليته للاحتماالية والمقبولية لا الصدق، أو البرهنة العلمية، أو التجريبيية؛ وقد بنى أفلاطون رفضه للخطابة على هذا الأساس الذي يمثل في نظره جانبا شخصيا ذاتيا لا موضوعيا؛ إذ ليس باستطاعته تقديم حقائق صادقة (فهو يحتمل الكذب)، ذلك أن كل إنسان يرى الواقع كما يشتهييه ويدعو ما يناسب أحواله الذاتية (واقعا)؛ فـ"الخطابة إذا، فيما يبدو منتجة الإقناع، إنها تجعل المستمع يعتقد أن العدل والظلم هما هذا وذاك، إلا أنها لا تفيده علما بهما"³، بمعنى أن الخطيب لا يقدم للمستمع المعرفة بقدر ما يسعى إلى إقناعه، ولهذا يقول: "وفي جميع الأحوال فإنه قد لا يستطيع متكلم في الزمن القصير المخول له من إفادة مثل ذلك الحشد، والدفع به إلى معرفة المشاكل الجوهرية"⁴، أي إن البلاغة لا تهتم بإنتاج المعرفة بل بالإقناع.

هذا الهجوم على البلاغة مرده إلى نقمته على السفسطائيين الذين كانوا "يعتمدون الفن الخطابي في نشر الأفكار وتأييدها"⁵، يقول: "إن البلاغة (تلك التي ترجع إلى كتاب الخطب معلمي معلمي البلاغة السفسطائيين) ليست على الإطلاق فنا"⁶، في هذا النص يؤكد أفلاطون تأكيدا واضحا رفضه للفكر السفسطائي.

ومن بين مآخذه على البلاغة أيضا أنها حشودية أو جماهيرية، تعتمد التعبئة في الحلبات والأولمبياد من خلال الاحتفالات أو الهيئات؛ مثل مجالس القضاء (المحاكم)، فهي إذا مرتبطة بالتجمعات الشعبية التي تتسم بطابع التهيج الذي قد يمارسه طرف على جماعة ما بغية إقناعهم

¹ - Platon ,Gorgias, traduction Emile Chambry, ed,Flammarion ,Paris,P137

² - Doxa- كلمة يونانية تعني الظن/ أو الرأي . المرجع نفسه ، ص 85.

³ - Platon,Gorgais, P144. 347. نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية، ص 347.

⁴ - المرجع نفسه، ص 347 .

⁵ - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص 207 .

⁶ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 17.

بقضيته، وعليه يمكن القول: "إن البلاغة اليونانية هي بلاغة الحشود (حشود الهيئة القضائية في المحكمة وحشود المواطنين في الجمعية وحشود اليونانيين المجتمعين في الأولمبياد)، والواقع أن هذه الحشود هي العنصر الأساسي في مقام الإغراء الذي تقيمه البلاغة، إنها تمثل ضرورة الاقتناع المكثف"¹، فيفرض الإقناع على الجمهور فرضاً "دون أن تتوفر إمكانية الاعتراضات أو الانتقادات، إذ إنه من المتعذر أمام الجمهور المتلقي للخطابة هنا وضع أسئلة، أو مساءلة الآثار التي يحدثها إغراء الخطابات، ففي مقابل الحشود يمكن بسهولة إقامة واقع إقناعي، بل قهري للخطاب البلاغي"².

وإذا كان طابع البلاغة حشودياً أو جماهيرياً فإنه لا ينتج معرفة بل اعتقاداً، بالنظر إلى شكلها الخارجي الذي يسمح فقط ببروز الجانب الذاتي، والمتمثل في توجيه الأفكار والتأثير على المستمعين عن طريق تكريس أنموذج إقناعي معين بواسطة موضوعات مفروضة للمناقشة في ظل حيز زمني قصير، مما يعني أنها لا تهتم بالمسائل الجوهرية³ المرتبطة بالمعرفة.

ولهذا استبعدنا أفلاطون من ميدان المعرفة أو العلم؛ يقول سقراط⁴: "حينما يجتمع الناس لأجل لأجل اختيار الأطباء، وبناء السفن، وأية مهنة أخرى فهل نلتمس من الخطيب رأيه في الموضوع؟ لا؛ إذ من البديهي أننا في حاجة في كل حالة إلى اختيار أفضل اختصاصي في الميدان"⁵، ويكمن السبب الرئيس في نقده للبلاغة أنها تقوم على الضغط الفكري، إذ إنها تلزم الفرد بالإقناع بمجرد أن العامة تساند هذه الفكرة، أمّا في ميدان المعرفة فلا ينبغي الاحتكام إلى هاته العامة، ومن ثمّ تعد بعيدة كل البعد عن مجال المعرفة⁶، ولهذا يقول سقراط: "تأمل جيداً يا بولوس تفنيدي إلى جانب تفنيديك إذا قارناهما فإنهما لن يكونا شبيهين في أي شيء، إن تفنيديك يلقي القبول من كل الناس، وأنا الوحيد الذي لا أخصه بهذا القبول، والحال أنني أنا حينما أفندك فإنني أكتفي بموافقتك

¹ _ Monique Canto.introduction.in Platon,ed,Flammarion,Paris,1993,P61

نقلاً عن محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 348.

² - المرجع نفسه، ص 348.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 348، وفي هذا المقام يقول محمد العمري: "وقد حمل أفلاطون في محاوراته على الخطابة لاهتمامها بالإقناع بدل البحث عن الحقيقة"، بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 13 .

⁴ - سقراط، شيخ حكيم يمثل آراء أفلاطون.

⁵ - Platon,in Gorgias,P142. 348. نقلاً عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 348.

⁶ - في المعرفة نستند إلى البراهين لا إلى الآراء كما يرى أفلاطون. ألكسندر ماكوفلنسي، تاريخ علم النطق، ص 85.

وبشهادتك، ولا أطلب إلا استشارتك أنت وحدك، أما الآخرون فأتجاهلهم"¹، فمعيار البلاغة، إذا، هو رأي العامة المساند للفكرة أو الرأي.

ويستدعي المقام هنا الوقوف على بعض الملاحظات التي تعرض موقف أفلاطون من البلاغة (الخطابة)، وهو موقف سخط وعدم قبول، يظهر ذلك من خلال نعتها بأقبح الأوصاف "بلاغة فاسدة، تزييف العدل، سفسطة التشريع، مطبخ الطب، مرحاض الرياضة"²، ولا يتوقف الذم عند هذا الحد، بل يمتد ليشمل كل من خاض ضمن هذا المجال (مثل السفسطائين)، يقول: "إنني أصرح أن الخطباء أو الطغاة لا يتمتعون في حواضرهم إلا بسلطة تافهة"³.

ولعل سبب تحامله عليها يكمن في نظرتة الفلسفية للعالم؛ فهو يرى أن العالم الحقيقي هو عالم المثل⁴، وكل ما عدا ذلك سواء أكان العالم المادي أم اللغوي، يعد بالنسبة إليه محاكاة زائفة لعالم المثل الحقيقي لكنه - في المقابل - يرى أن البلاغة الحقيقية هي الفلسفة، بعدّها متميزة عنها بالصدق وتقدم المعرفة الصحيحة، ثم يطور في ضوئها نموذجاً فلسفياً جديداً يحاول أن يجيب عن الأسئلة التي قد تطرحها البلاغة تحت علم جديد أسماه "الميتافيزيقا"⁵، والذي يعد غير خاضع للصدق، وبعيد عن النقاش أو الجدل.

وإزاء هذا الوضع المتشدد والمنكر للبلاغة بنحده يقر بوجودها في المجتمع؛ لأنها تؤدي دوراً كبيراً في توجيه الجمهور والتأثير عليه؛ يقول أفلاطون: "إن البلاغة ليست بحاجة إلى معرفة ماهية الأشياء التي تتحدث عنها، إنها بكل بساطة قد اكتشفت أنها أداة للإقناع، والنتيجة هي أنها أمام جمهور من الرعايا تبدو وكأنها تعرف أكثر مما يعلمه العلماء"⁶.

وأمام هذا الاعتراف لأفلاطون نراه في كتابه (فيدر) يقدم شكلاً بلاغياً جديداً يقوم على أساس وجود متخاطبين متحاورين ندين⁷، ويكون المقياس الأساس الذي يحتكمان إليه هو التماس

¹ - Platon, in Gorgias, P192. نقلا عن محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 348_349.

² - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 17.

³ - Platon, in Gorgias, P180. نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 350.

⁴ - ألكسندر ماكوفلوكسي، تاريخ علم المنطق، ص 84-85.

⁵ - الميتافيزيقا، أي الغيبيات، ما وراء الطبيعة.

⁶ - Platon, in Gorgias, P166. نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 350.

⁷ - Platon, Phedre, ed, Flammarion, Paris, P174-175. نقلا عن محمد الولي، المرجع نفسه، ص 350.

الحقيقة بعيدا عن كل وسائل الإرغام الفكري، إنه خطاب اللوغوس المتداول بين المتخصصين مما يجعل المناقشة تأخذ طابع السؤال والجواب، بمعنى الجدل في صورة حوار ثنائي¹.

وفي هذا الإطار يلخص "ميشال ماير" فكرة أفلاطون الجديدة قائلا: "إن الجدل هو، حسب أفلاطون، نظام من الأسئلة والأجوبة، إلا أنه التعبير قبل كل شيء عن هذه الحقيقة الوحيدة، وغير المتلبسة التي ينبغي أن تنبثق من المناقشة التي تفترضها دائما، هذا الانبثاق للمعرفة يتكئ، بعيد ذلك النقاش، على واقع ثابت متكون من حقائق قائمة سلفا؛ أي الأفكار التي يخضع لها والتي هي مجرد تجل²؛ أي إن الجدل يبنى على التحوار، ومن ثمة تكون البلاغة الحقيقية هي الفلسفة محددة بهذه الكيفية، والمشاكل الحقيقية لا توضع موضع نقاش بالشكل الذي تقصده البلاغة بهذه الكلمة، ولكنها تمثل جزءا من العلم لأنها لا تستسلم إلا لجواب واحد، والأجوبة المتعددة لا تعود إلى العلم لأنها تترك المشكل قائما دائما"³.

في هذا النص، يؤكد "ماير" أن الجدل الذي يقصده أفلاطون هو حوار قائم على قواعد ثابتة علمية، وليس على آراء اجتماعية متناقضة، ويمكن أن نعرض بعض محاوراته التي تصب ضمن قالب الجدل؛ فمن ذلك المحاورة التي جرت بين سقراط وفيدر في أثناء حديثهما عن الفضيلة؛ حيث يقدم أفلاطون تصورا جديدا لها انطلاقا من الجدل يقول: "سقراط: هناك طريقتان مهمتان للدراسة المنهجية للفضيلة.

فيدر : وما هما ؟.

سقراط : في البداية ينبغي الإحاطة في نظرة واحدة، والجمع في فكرة واحدة المفاهيم المنتشرة هنا وهناك، وذلك بغاية توضيح وتحديد الموضوع الذي نرغب في تناوله، هكذا حددنا منذ قليل الحب؛ إن تحديدنا يمكن أن يكون جيدا أو رديئا، ولكنه قد سمح لنا بجعل خطابنا أوضح ومنسجما"⁴؛ بمعنى أن تصور الفضيلة يمكن جمعه في فكرة واحدة أو تقسيمها (الفكرة) إلى عناصر عناصر وأقسام حسب رأي سقراط.

¹ - يقول رولان بارث: "إن بلاغة أفلاطون تفرض وجود متحاورين ، يسلم أحدهما بما يطرحه الآخر". قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص19.

² _Michel Meyer, Questions de rhétorique, éd, le livre de poche, Paris ,1993, P14.

نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص351.

³ - المرجع نفسه، ص351.

⁴ - Platon, Phedre, P174-175

نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص351.

فيدر : "ولكن ما هي الطريقة الثانية يا سقراط ؟

سقراط : إنها تكمن في تقسيم الفكرة من جديد إلى عناصرها تبعا لتمفصلاتها الطبيعية، والحرص على عدم بتر أي شيء منها تماما، كما يفعل جزار غير متمكن ... هذا هو ما أعشقه أنا، إنه التقسيمات والتركيبات، إنني أرى في هذا وسيلة تعلم الكلام والتفكير"¹؛ أي أنّ التقسيم يساعد على إدراك الجزئيات التي تحدد فيما بعد الكل.

ويرسم سقراط ملامح المنهج الجدلي المتميز بالتنوع الفكري فيقول: "وإذا وجدت من يرى الأشياء في توحيدها، وفي تنوعها فهذا هو الرجل الذي أقتدي به، كما أقتدي بكائن إلهي، إن هؤلاء القادرين على هذا والله يعلم ما إذا كنت محقا أم مخطئا في تسميتهم هذه التسمية، إلا أنني أدعوهم الآن جدليين"².

فالطريقة أو المنهج الذي ينبغي أن تتبعه البلاغة - من منظور أفلاطون في محاورته (فيدر) - هو الجدل المنتقل من المركب إلى البسيط، أو من الوحدة إلى الأجزاء، حيث يحيل الشيء إلى جنسه ثم يفرعه إلى أصناف وأنواع، ويعكس هذا التصور الخاصية البارزة في التفكير الإنساني أو العقل، ولذلك فالتكلم يضع الخطط المنهجية قبل تناوله للشيء اعتمادا على التحليل.

ومنه نقول: إن أفلاطون يضع بلاغة الحجاج ضمن دائرة الجدل بعدّها فلسفة، ولهذا يصفها بأنها "بلاغة الحق، البلاغة الفلسفية، أو أيضا الجدلية، وموضوعها الحقيقة"³.

يتضح لنا مما تقدم أن لأفلاطون موقفين متعارضين؛ الأول يتعلق ببلاغة السفسطة أي المداهنة التي تتسلل تحت قناع التشريع والعدل⁴، أما الآخر فيقترب بالجدل المتمثل في البلاغة الفلسفية (والتي يؤلف فيها المتكلم بين الأفكار ثم يحللها)، وقد كان لهذين الموقفين تأثير على البلاغة الغربية، يقول محمد الولي: "هذان الموقفان من البلاغة يحتلان موقعا مهما ضمن محاورتي أفلاطون الشهيرتين جورجياس وفيدر المعبرتين مصدرين أساسيين لفهم البلاغة الغربية"⁵.

1 - نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 352 .

2 - المرجع نفسه، ص 352.

3 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 17.

4 - ينظر: المرجع نفسه، ص 17 .

5 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 352 .

2- البلاغة الحجاجية والتنظير الحجاجي عند أرسطو (384-322 ق.م):

يعد أرسطو أبرز تلامذة أفلاطون، ومؤسس المدرسة المشائية، وقد اشتهرت مؤلفاته باسم "الأورغانون"¹، من أهمها كتابه "الخطابة" الذي كان له صدى كبير لدى جل الدارسين قديما وحديثا، حيث أرسى في ظلّه كثيرا من التصورات والآراء التي أسهمت في تطوير البحث اللغوي، خصوصا ما تعلق منها بالمسائل البلاغية (الحجاجية)، فهو، بحق، منظر البلاغة (في أصولها وامتداداتها) انطلاقا من الخطابة، ولا نستغرب في هذه المناسبة أن يطلعنا بلاغي معروف مثل "بارث" باعتراف وإشادة لجميل هذا الفيلسوف العبقري وإنجازاته، يقول: "فكل العناصر التعليمية التي تغذي المختصرات الكلاسيكية تأتي من أرسطو"²، ولذلك يعد أرسطو الوعاء الذي تصب فيه البلاغة الكلاسيكية الغربية، والتي حملت آراءه لحقب طويلة من الزمن، فهو يشكل مرحلة أو حلقة أساسية في إطار الدرس البلاغي الحديث.

وسيحاول البحث استقراء وتتبع أهم الملامح والأفكار التي أسست عليها البلاغة الأرسطية من خلال كتابه الخطابة والتلخيص لابن رشد.

بداية، ننتقل من نقد أفلاطون للبلاغة (أو الخطابة) التي ألبسها لباس النقيصة ودعا إلى إخراجها من المجال العلمي، ولكن في مقابل تحامل أفلاطون عليها نهض صوت يمثله أرسطو ينادي بضرورة العناية بها، نظرا لأهميتها في المجتمع وتأثيرها عليه، منبها على وجود منطقٍ خفي حياتي إلى جانب المنطق الصوري يتميّز بطابع جدلي مرتبط بمعيشة الناس وأحوالهم في الأماكن الشّعبيّة؛ مثل المحاكم، حيث يقوم المتهم بالدفاع عن نفسه بواسطة توجيه خطابه إلى القاضي أو الحاكم عن طريق الحجج التي يصوغها بغية إقناعه والتأثير على حكمه، ومثل الأولياد، أين توجد الخطابات الاحتفالية، وحتى التجمعات الجماهيرية الحافّة بالخطب الاستشارية.

وقد شكلت هاته المنابر مناخا ملائما لبروز هذا المنطق الخطابي المتميز بقوة الإقناع والتأثير على آراء الناس و ميولاتهم، فهو مقترن إذا بالصبغة الجماهيرية ويسميه أرسطو بلاغة.

يعرفها أرسطو بقوله: "فالريطورية قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة"³. وقد وقف ابن رشد عند حدود كل كلمة في هذا التعريف فقال:

1 - ألكسندر ماكوفلكسي، تاريخ علم المنطق، ص 94.

2 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 19.

3 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 9.

"ويعني بـ"القوة" الصناعة التي تفعل في المتقابلين، وليس يتبع غايتها فعلها ضرورة. ويعني بـ"تتكلف" أن تبذل مجهودها في استقصاء فعل الإقناع الممكن. ويعني بـ"الممكن": الإقناع الممكن في ذلك الشيء الذي فيه القول، وذلك يكون بغاية ما يمكن فيه. ويعني بقوله: "في كل واحد من الأشياء المفردة" أي في كل واحد من الأشخاص الموجودة في مقولة من مقولات العشر"¹، مما يدل أن البلاغة مرتبطة بالإقناع.

وإذا كان الإقناع هو الهدف الرئيس الذي تنشده البلاغة فإنه يعد أيضا مطلباً لأطراف أخرى اهتمت به، خاصة السفسطة والجدل.

وعلى هذا الأساس حاول أرسطو في مقدمة كتابه الخطابة التمييز بينها انطلاقاً من مبادئها وآلياتها التي توظفها لتحقيق هذه الغاية .

ومن المعروف أن السفسطائيين يمثلون طبقة مهمّة في المجتمع اليوناني، استفادوا كثيراً من فتح المنابر الآثينية الديمقراطية التي احتفى بها أرسطو، مما جعلهم يوظفون سلطة الكلمة (البلاغة) وسيلة لتمرير أفكارهم فشاعت في كنفهم المناظرات والمحاججات السفسطائية التي كانت ترمي إلى التشكيك في الموروث الفلسفي اليوناني والمغالطة، كما اهتموا بالتعليم، ولذلك لقبوا بمعلمي البلاغة²، إذ إنهم امتازوا بفصاحة اللسان الذي أكسبهم الإقناع، مما جعل أفلاطون يصفهم بأبشع الأوصاف وتصيير نغمته عليهم³، وقد ذكر أرسطو قولاً لـ"ديموقريطيس" يظهر فيه نغمته على الخطباء السفسطائيين مفاده: "أن الخطباء يشبهون المربيات، يلتقمن اللقمة ويمسحن شفاه الأطفال باللعب"⁴.

أما أرسطو فقد نظر إليهم نظرة مختلفة عن أستاذه، حيث برأ السفسطة من التهم التي وجهها أفلاطون إليها، معترفاً بوجود آليات وتقنيات خاصة بها، منها على سبيل المثال: إدارة الظهر للأخلاق، والتنكر للمسلمات الاجتماعية، إضافة إلى اختلاف منهجها في التفكير والاستدلال عن البلاغة والجدل.

¹ - ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 15.

² - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 17.

³ - نقلاً عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 23.. 145-144، in Gorgias, Platon -

⁴ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 198.

ولذا فالإقناع الذي تصبو إليه السفسطة يسطع من خلال الأقاويل السفسطائية التي تأخذ منها قوتها التأثيرية بعيدا عن المؤثرات الخارجية (المجتمع)، اعتمادا على الادعاء والإيهام، إذ "لما كان السوفسطائي ... من قبل ما يقصده بتلك الأقاويل من الكرامة والخيرات الخارجة، وذلك لإيهامه بأنه حكيم ما"¹.

فالسفسطة، إذا، تركز على التصنع والتكلف في الكلام نظرا إلى ارتباطها بالتعليم، يقول أرسطو: "فقد استبان، إذا، أن هؤلاء إنما يزخرفون القول في صفحة الأمر وظاهره، وأنهم مالوا بزيادة إلى أن ينطقوا بالعدل فقط"²، ولهذا السبب أخرج أرسطو السفسطة من دائرة الخطابة على الرغم من اشتراكهما في الهدف نفسه إلا أنهما يختلفان في الوسائل التي تحقق الإقناع³، أي إذا كانت الأولى لا تعترف بالأخلاق أو المسلمات الاجتماعية فإن الثانية تهتم بها بل وتستمد منها حججها وبراهينها.

أمّا الطرف الآخر الذي قد يلتبس بالخطابة فهو الجدل، إن مفهومه عند أرسطو ليس متعارضا مع (الخطابة) أو (البلاغة)⁴، إذ إنه ينطلق من مسلمات ومقدمات صورية محدودة العدد قابلة لأي استثمار خطابي؛ مما يكسب الخطابة طابعا علميا يجعلها تحظى بقبول لدى الناس.

إنّ الجدل - في الحقيقة - أعم من الخطابة (البلاغة)، ولكن كلاهما ينتسب إلى حقل الرأي، وهذا ما يوضحه ابن رشد قائلا: "إنّ صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أنّ كليهما تؤمّن غاية واحدة وهي مخاطبة الغير، إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملهما الإنسان بينه وبين نفسه، كالحال في صناعة البرهان بل إنما يستعملهما مع الغير، وتشاركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد، إذ كانت كليهما تتعاطى النظر في جميع الأشياء"⁵؛ بمعنى أنّ هاتين الصناعتين متداولتين بين الناس⁶، وهذا الاتفاق بينهما لا ينفي اختلافهما، فالجدل يضيق مجال الرأي عن طريق الصور المنطقية والأشكال التي يفرضه على القول الخطابي، بحيث يقلص حدود التأويل والاحتمال،

1 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 14.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 7.

3 - ينظر: المرجع نفسه، ص 8.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 3.

5 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 3.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 4.

بينما تسعى الخطابة كما يرى أرسطو إلى: "فتح مجال الاحتمال والإمكان"¹؛ أي قبول تعدد وجهات النظر للموضوع.

وتمثل هذه السمة أو الميزة الخطابية جوهر الخلاف بين الجدل والخطابة في الإقناع والتأثير على المستمع، لذلك يقول أرسطو: "فقد استبان، إذا، أن الريطورية ليست جنسا لشيء واحد منفرد، لكنها بمنزلة الديالكتيكية، وأنها جدّ نافعة، وأنه ليس عملها أن تقنع، لكن أن تُعرّف المُقنعات في كل أمر من الأمور"²، فالخطابة في هذا النصّ لا تفرض الإقناع فرضا كما هو الحال في الجدل، حيث يتم الالتزام به انطلاقا من المقدمات، وإنما تنشُد دائما البحث عن الحجج والبراهين؛ إما بتقديمها أو الكشف عنها داخل السياق الخطابي، فكما قال: "الريطورية فقد يظن أنها هي التي تتكلف الإقناع في الأمر كائنا ما كان"³.

ومن هذا المنطلق بنى أرسطو تمييزه لأجناس الخطاب المتمثلة في :

1- السّفسطة 2- الجدل 3- الخطابة

إنّ الفصل المنهجي الذي تبناه أرسطو مصدره تحديده لموضوع البلاغة (الخطابة) والمتمثل في الاحتمال والإمكان حسب الأحوال، وهذا ما يوضّحه ابن رشد في قوله: "وهذا هو الفصل الذي به تنفصل هذه الصناعة عن سائر الصنائع التي يُظن أنها قد تقنع في الأمور التي قد تنظر فيها، وذلك أنّ كلّ صناعة إنما هي معلّمة أي مبرهنة ومقنعة في الجنس الذي تنظر فيه، لا في جميع الأجناس"⁴. الأجناس"⁴.

لقد أدّى وعي أرسطو بأهمية البلاغة⁵ من خلال بحثه في الجدل والسفسطة والخطابة إلى وضع وضع معالم وأصول أسهمت في تأسيس نظرية الحجاج، والتي تتفق مع البلاغة في كثير من الجوانب لاسيما ما تعلق منها بالاحتمال والكشف عن الحجج والأدلة⁶، وهذا يعني أنّ أرسطو يعد

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 7-8، ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 13-14.

2 - المرجع نفسه، ص 8.

3 - المرجع نفسه، ص 9.

4 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 16.

5 - هذا الاهتمام ناتج من دورها الإقناعي في الحياة، وهو ما يؤكد محمد العمري حين أورد أنها "اكتسبت هذه المكانة من دورها في الحياة اليونانية القديمة القائم على نظام ديمقراطي يلعب فيه الإقناع دورا مهما سواء في المجالس الاستشارية أو المحاكم أو المحافل " محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 15.

6 - لأنها اهتمت بالحجج وما يرتبط بها.

يعد أب الحجاج كما يقول بيرلمان: "فقد ميز أرسطو في الأورغانون نوعين من الاستدلالات؛ الاستدلالات التحليلية والاستدلالات الجدلية، إن الدراسة التي كرسها للأولى في التحليلات الأولى والثانية قد بوأته صفة أب المنطق الصوري، إلا أن المناطقة المحدثين لم يدركوا ذلك لعدم معرفتهم أهميته، ذلك أن أرسطو قد درس الاستدلالات الجدلية في الطويقا والخطابة وتفنيد السفسطة، وهذا أيضا يجعله أب نظرية الحجاج"¹.

فمجال الاحتمالية المقبولة، إذا، هو ميدان البلاغة والحجاج؛ لأنه مسير للرأي المقترن بالفرد والمتلون بصبغة شخصية، ويقع في المقابل على طرف نقيض مع المنطق الصوري الذي يؤمن بالبرهان ويهمل الجانب الذاتي، وفي هذا الصدد يقول بيرلمان: "إن الاستدلالات الجدلية تنطلق مما هو مقبول، وهدفها هو العمل لأجل قبول أطروحات أخرى هي موضع نقاش، أو يمكن أن تكون كذلك، إنها تسعى إلى الإقناع، وهي لا تكمن في الاستنتاجات الصحيحة والملزمة، ولكنها تقدم حججا مقبولة إن قليلا أو كثيرا إلا أنها لا تكون أبدا صورية"².

ومنه نقول: إن "الحجة المقنعة هي تلك التي تقنع ذلك الذي تتوجه إليه، إن الاستدلال الجدلي على عكس الاستدلال التحليلي هو مشخص دائما"³؛ بمعنى أن الأولى تقوم على الرأي، والأخرى على الحقيقة والصدق (البرهان).

فصاحب الرأي مطالب بالحجة، وهذا ما دفع أرسطو إلى الاهتمام بالحجج والأدلة في كتابه الخطابة، خاصة ما تعلق منها بالقياسات المضمرة والشواهد⁴، قصد بناء واقع إقناعي يترك أثره على السامع، وقد عدّها من المقومات الحجاجية الرئيسة في الخطابة، إذ تستمد منها برهانها وقوتها في ضوء علاقتها بعناصر التخاطب (الخطيب، والمتلقي، والرسالة)، بحيث تكتسب فعالية حجاجية.

والمأمل في كتابه يلحظ هذا التركيز على عناصر بناء الخطاب؛ أي الأطراف الثلاثة المكونة له⁵ والمسهمة - بطبيعة الحال - في تحقيق الإقناع، فالحجاج إذا - حسب أرسطو -

¹ - Chaim Perelman, l'empire rhétorique, p 15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - المرجع نفسه، ص 15.

⁴ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 11-12.

⁵ - ينظر إلى كتابه الخطابة حيث تحدث عن أطراف الكلام أو الخطاب، (من القائل، ومن المقول فيه، ومن الذي إليه القول)، ص 16.

مرتبطة بالطبع الأخلاقي للخطيب (الإيتوس)، وباستعدادات السامع أو المقام (الباطوس)، وأخيرا الخطاب نفسه من خلال الإثبات أي الحجج النصية¹، هاته الرؤية للبلاغة قد بزغت في خضم استقصائه عن الحجج أو الأدلة الخطابية² التي تمثل ركنا من أركان الخطابة؛ يقول محمد العمري: "عناصر بناء الخطابة عند أرسطو ثلاثة:

1- وسائل الإقناع أو البراهين، 2- الأسلوب أو البناء اللغوي، 3- ترتيب أجزاء القول"³.

تستهدف هذه العناصر الثلاثة الإقناع، وهي بذلك تقربه (أرسطو) كثيرا من نظرية الحجاج التي نهل من أفكاره، خاصة ما تعلق منها بالبراهين والأقوال الخطبية⁴، كما يضاف إليها الجانب الأخلاقي المتجسد في طبائع الخطيب والسامع.

ونتلمس أثر أرسطو ومكانته في نظرية الحجاج من حديثه عن التصديقات التي تعد مؤشرات بارزة تصب ضمن إطار الحجاج.

1- المتكلم:

إذا كان المتكلم يتجه بكلامه إلى تحقيق الغرض التداولي الإقناع، فإن ذلك يستدعي منه توظيفا لأشكال مختلفة من الحجج تكون مقنعة.

1-1 أشكال الحجاج :

ميزت البلاغة الأرسطية التقليدية بين نوعين من الحجج؛ حجج صناعية وغير صناعية، أو كما يسميها محمد غنيمي هلال فنية وغير فنية⁵؛ الأولى تمتاز بالابتكارية والإبداع؛ لأن الخطيب يترك بصمته عليها فهو يصب جهده لتحقيق الإقناع مما يتطلب من المستمع استخراجها، أما الأخرى فتختلف عن الأولى في أن الخطيب لا يكون له دور في ابتكارها، إذ يعثر عليها جاهزة؛ مثل الوثائق المكتوبة، والنصوص القانونية، والاتفاقيات، والاعترافات التي نحصل عليها بالتعذيب من القسم أو الشهود.

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 10 .

2 - وتسمى هذه المرحلة بـ "الإيجاد" أي البحث عن الحجج، هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق-المغرب، دط، 1999، ص36.

3 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 20 .

4 - أي الحجج أو البراهين، ينظر: حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ص134

5 - في هذا المقام يقول محمد غنيمي هلال: " قصد أرسطو من تأليفه الخطابة إلى غاية خلقية فنية فأراد أن يعين على إقرار الحق و العدل بتزويد الخطباء بوسائل البراهين الصحيحة " محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 94.

وفي هذا الصدد يقول أرسطو: "فأمّا التصديقات فمنها بصناعة ومنها بغير صناعة، وقد أعني بالتي بغير صناعة تلك اللاتي تكون ليست بحيلة منا، لكن بأمر متقدمة، كمثل الشهود والكتب والصكاك وما أشبه ذلك، وأمّا اللاتي بالصناعة فما أمكن إعداده وتثبيته على ما ينبغي بالحيلة وبأنفسنا"¹.

فالمتلقي لهذه البراهين _ في الحالة الأولى _ لا يتعب في البحث عنها والوقوف عليها؛ لأنها مستعملة ضمن محيطه، بينما _ في الحالة الثانية _ تكون البراهين غير معروفة لديه، وهذا ما يدفعه إلى اكتشافها؛

وهو ما يؤكد أرسطو بقوله: " فمن هذه الآن ما ينبغي أن يستعمل استعمالاً، ومنها ما ينبغي أن يستخرج استخراجاً"².

ثمّ حاول أرسطو تقسيم الحجج القولية بالنظر إلى العناصر المكونة للخطاب؛ أعني (المتكلم، المستمع، الخطاب). يقول: "فأمّا التصديقات التي نحتاج لها بالكلام فإنها أنواع ثلاثة:

فمنها ما يكون بكيفية المتكلم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت"³، ويعني ذلك أنّ أخلاق الخطيب تعدّ من وسائل الإقناع؛ لأنّ

شخصيته تبعث في نفس السامع الثقة والاطمئنان فيما يقول، ويشترط فيها (أخلاقه) أن تكون مستمدة من الخطبة نفسها، فضلاً عن موقفه منها، فينعكس ذلك على حجاجه وكلامه بأن يترك أثراً قويا يدعم حجّته وإقناعه.

وفي هذا الصدد يقول أرسطو: " فأمّا بالكيفية والسمّة، فإن يكون الكلام بنحو يجعل المتكلم أهلاً أن يصدق ويقبل قوله، والصالحون هم المصدقون سريعاً بالأكثر في جميع الأمور الظاهرة، فأمّا التي ليس فيها أمر قاطع، ولكن وقوف بين ظنّين فإن هذا النحو أيضاً مما ينبغي أن يكون تثبيته بالكلام لا بما ذكرنا آنفاً من كيفية المتكلم وسمته"⁴، ثمّ يحتّم قوله بالتأكيد على قيمة أخلاق الخطيب ودورها في تحقيق الإقناع فيقول: "غير أنه ليس كما ظن أناس من الحذاق بالكلام حين

¹ _ أرسطو طاليس، الخطابة، ص 9.

² _ المرجع نفسه، ص 9.

³ _ المرجع نفسه، ص 10.

⁴ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 10.

أضافوا الأناة إلى باب التسجّع كأنه لا غناء فيها عند الإقناع، بل الكيفية والسمة قريب من أن يكون له التصديق بالحقيقة"¹.

ولا يتوقف حدود الإقناع عند المتكلم فقط بل يمتد إلى الطرف الثاني؛ أي المستمع حيث يشمل مقامه (أحواله) بعده يمثل الجانب المتلقي للخطاب، فالانفعالات التي يثيرها الخطيب في السامع تساعد على تهيئته لتقبل ما سيقوله، كما أن استعداد المخاطب المتمثل في الأحوال التي تعتريه من فرح، وحزن، وغضب تترك أثرها على الخطيب، ولهذا تحظى باهتمام بالغ من قبل المتكلم، حيث توجه مسار خطابه وتسيره، قال أرسطو: "أما بتهيئة السامع فحين يستميله الكلام إلى شيء من الآلام المعترية فإنه ليس إعطاءً لنا الأحكام في حال الفرح والحزن ومع المحبة والبغضاء سواء، و ذلك هو الذي يزعم أن هؤلاء الحذاق بالكلام قصدوا له فقط بالمُشبهِ والحيلة"²؛ أي أنّ أحوال السامع وظروف تلقيه للخطاب وكذا مقامه تؤثر على نجاح الخطبة، فهي الحكم في ذلك، في المقابل نجد أنّ الرابطة التي تجمع (بين المتكلم / السامع) هي الرسالة (الخطبة) والتي تقدم الإقناع بواسطة الحجج والبراهين التي تتضمنها؛ إذ إنها تحمل حمولة إقناعية ذاتية، وقد أشار إلى ذلك أرسطو قائلاً: "وأما ما يكون من التصديق من قبل الكلام نفسه، فحين نثبت حقاً أن ما نرى حقاً من الإقناعات في الأمور المفردة"³.

فالتصديق الحاصل من الخطبة، إذا، ناتج عن الحجة الإقناعية التي تستمد قوتها من الأدلة والحجج، ووهذا يعني أنّها تعد عاملاً أساسياً في تحقيق الإقناع.

وإذا كانت هاته العناصر الضرورية هي المسهمة في عملية الإقناع فإنه يشترط فيمن يمتلكها القدرة على التفكير المنطقي، وفهم الخلق الإنساني والخيري، وكذا العناية بالانفعالات بحيث يسميها ويصفها، ثم يعلم أسبابها، والطرق التي بها تستثار"⁴.

¹ - أرسطو طاليس، الخطابة ، ص 10 .

² - المرجع نفسه، ص 10 .

³ - المرجع نفسه ، ص 10 .

⁴ - محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 25 ، في هذا المقام يقول ابن رشد: " وإذا كانت التصديقات إنما تكون في هذه الصناعة بهذه الوجوه فهو يبين أن الذي يقدر أن يقنع الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء إنما هو الذي يكون عالماً بثلاثة أشياء ، أولها معرفة الأقاويل المنقعة، وثانيهما معرفة الأخلاق والفضائل، وثالثهما معرفة الانفعالات، وذلك بأن يعرف كل واحد من الانفعالات ما هو ، ومن أي شيء يكون ، ومتى يكون و كيف يكون" تلخيص الخطابة، ص 18. أرسطو طاليس ، الخطابة ، ص 10 .

هذا التصور الأرسطي الدقيق للخطاب المرتبط بالحجاج، والذي يتجاوزه طرفان يشبه إلى حد بعيد التقسيم الإعلامي للرسالة كما يرى بارث¹، فالكتاب الأول من الخطابة هو كتاب المرسل لأنه "يدرس مفهوم الحجج في علاقتها أساسا بالخطيب وتكيفه مع الجمهور، وهذا من خلال الأجناس الثلاثة المعروفة للخطاب (القضائي/ الاستشاري/ الاحتفالي)"²، أما الكتاب الثاني فهو كتاب متلقي الرسالة، كتاب الجمهور، يهتم فيه "بالانفعالات (العواطف) وجديد الحجج، ولكن هذه المرة كما هي متلقاة (ليست بعدها مكتسبة كما هو الأمر في السابق)"³، والكتاب الثالث هو كتاب الرسالة ذاتها و"يدرس اللفظ والصياغة؛ يعني "الوجوه" وكذا التصنيف أو الترتيب؛ يعني نظام أجزاء الخطاب"⁴ ولكن أرسطو يختزل هاته الحجج المتصلة بالأطراف الثلاثة المكونة للخطاب في قسمين كبيرين هما: حجج داخلية تتميز بكونها منطقية موضوعية، وحجج خارجية مرتبطة بالجانب الأخلاقي الذاتي⁵، بيد أنه يركّز على الحجج الأولى أي الداخلية التي تعدّ جوهر الخطابة⁶؛ الخطابة⁶؛ لأنها تتعلق بالإثبات، وقد حصرها في جنسين هما: القياس والشاهد (المثال)⁷، وتقابل هاتين الحججتين الحجج المتعلقة بطبائع الخطيب أو المتلقي، يقول ابن رشد: "والقياس والمثال يشتركان في أنّ كليهما يثبتان أنّ هذا الشيء موجود كذا، أو غير موجود كذا من أجل وجود ذلك الشيء أو لا وجوده في شبيهه"⁸، ثم يؤكد بعد ذلك قوة حجيتهما في القول من خلال مقابلتهم بالقياس، والاستقراء العلميين (المنطقيين)، قائلا: "إنّ الأقاويل التي يكون بها الإثبات والإبطال كما أنّها في صناعة الجدل صنفان؛ أحدهما: الاستقراء أو ما يظن به أنه استقراء، والصنف الثاني: القياس أو ما يظن به أنه قياس، كذلك الأقاويل المثبتة في هذه الصناعة والمبطلّة صنفان: أحدهما شبيه بالاستقراء وهو المثال، والآخر شبيه بالقياس وهو المضمّر"⁹.

1 - رولان بارث ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 20.

2 - المرجع نفسه، ص 20.

3 - المرجع نفسه، ص 20.

4 - المرجع نفسه، ص 20.

5 - ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث ، ص 100 .

6 - المرجع نفسه، ص 99 .

7 - ينظر: أرسطو طاليس ، الخطابة ، ص 11-12 .

8 - ابن رشد ، تلخيص الخطابة، ص 19 .

9 - ابن رشد ، تلخيص الخطابة، ص 18 .

وخلاصة القول: إذا كان الإثبات في الجانب العلمي (المنطقي) يرتبط بالاستقراء والقياس فإن ما يناظره في الخطابة يعرف بالقياس الإضماري والشاهد (أو المثال).

أ- القياس الإضماري (الخطابي) :

يسمى أرسطو هذا القياس: قياسا خطابيا، والشاهد استقراء خطابيا كذلك¹؛ لأنّ المتكلم يبرهن على إثباتاته إما بالقياس المضمّر أو الشاهد، ولكل منهما مقام يستدعيه حسب سياق الحجاج²، يقول ابن رشد: "والخطباء إذا تومل أمرهم ظهر أنهم إنما يفعلون جميع التصديقات التي تكون بالقول بهذين الصنفين، أعني إمّا بالمثال، وإمّا بالضمير، وذلك أنهم يؤمّون بفعلهم هذا أن يتشبهوا بالاستقراء والقياس"³.

وفي الحقيقة إن تسمية هذا القياس "بالمضمّر" أو الضمير ترجع إلى مخالفته للقياس المنطقي (العلمي) بإضماره لبعض مقدّماته، فهو قياس ناقص من الناحية العلمية، ولكنه كامل أو تام في الذهن.

ولهذا ميز أرسطو بين هذين النوعين من القياس؛ القياس الإضماري والقياس العلمي⁴؛ فالأول يقوم على الرأي (الاحتمال)، إنه "قياس بلاغي متطور وفق الجمهور (مثلا نقول تموضع في مستوى شخص معين) انطلاقا من الممكن؛ يعني انطلاقا مما يعتقد الجمهور... إنه استدلال جماهيري"⁵، وما يبرز هاته الصلة الوثيقة بين هذا النوع من القياس والجمهور أنّ مقدّماته ترتب الترتيب الذي يكون مقبولا عند هذا الجمهور، يقول ابن رشد: "وأما الضمير فإنه ترتب مقدّماته الترتيب الذي هو معتاد عند الجمهور أن يقبل"⁶، وأمّا الثاني أعني القياس العلمي (أو الجدلي) فهو يخالف القياس المضمّر في اعتماده على الاستنتاج الصارم لا الاحتمال أو الرأي، أي لا يقبل النقض⁷، قال ابن رشد: "وإذا كان الأمر هكذا فالذي يفترق به القياس المستعمل في صناعة الجدل

1 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 19. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 11.

2 - المرجع نفسه، ص 19.

3 - المرجع نفسه، ص 19.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 148.

5 - المرجع نفسه، ص 54.

6 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 20.

7 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 71.

الجدل وفي صناعة البرهان من الضمير المستعمل في هذه الصناعة أن القياس يرتب الترتيب الذي يكون به القول منتجا بالضرورة"¹.

وعليه تكون نتائج القياس الجدلي (المنطقي) إلزامية بخلاف القياس الثاني؛ إذ إن المتكلم فيه ينطلق من مقدمة كبرى تليها مقدمة صغرى ليصل بعدها إلى الاستنتاج، ونستشهد في هذا السياق بالعبارة المنطقية الآتية: كل الناس فانون سقراط إنسان

إذا سقراط هو بالضرورة فان

ولكن قد يغدو هذا القياس خطايا حينما يعبر عما لا يلزم عنه الصدق، فيكون بذلك مجرد احتمال مقبول² (مسلم به عند العامة) .

ولتوضيح ذلك نذكر المثال الآتي: نفس سقراط قصير، إذا هو محموم.

يمكن تحديد الخاصية المضمرة في مستويين: الأول: أننا نستخلص من قصر نفس سقراط كونه محموماً، والحال أن هذا مجرد احتمال.

والثاني: أننا نلاحظ أقوالاً تم إضمارها (اختزالها) ولم يصرح بها.

يرجح أن تكون هاته الأجزاء هي: كل إنسان محموم قصير النفس.

سقراط قصير النفس

إذا : سقراط محموم

وهذه الأجزاء المحذوفة هي التي وسمت هذا القياس بسمة المضمرة، الذي يكون موضوعه المحتمل (احتمالات) لأنه يمثل "فكرة عامة تستند على الحكم الذي يكونه الناس بواسطة التجارب والاستقراءات غير التامة"³.

وإذا كان مجال القياس الخطابي الاحتمالية؛ أي يقوم على الاحتمال والترجيح⁴ فإن ذلك يعني

قابليته للنقض والطعن (أو الشك) في نتائجه أو مقدماته، ومن ثمّ يدخل في دائرة الممكن؛ مثال:

ليس هناك إنسان حر، لأنه إما عبد للمال أو عبد لأطماعه⁵.

¹ - ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص 20 .

² - رولان بارث ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 58 .

³ - المرجع نفسه، ص 58 .

⁴ - محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص71.

⁵ - أرسطو طاليس ، الخطابة 3 ، الفصل 21. نقلا عن: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص76.

وترتيب القياس فيه: الإنسان عبد للأطماع والمال
من يستسلم للأطماع والمال ليس حرا.
إذا الإنسان ليس حرا.

ويمكن نقض هذه المقدمات، إذ ليس جميع الناس عبيد للمال والأطماع، وهذا يصبّ في باب الاحتمال، وبناء عليه فـ "مقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية، وذلك في الأقل، وقد تكون ممكنة، وذلك في الأكثر، لأنّ أكثر الفحص الجمهوري إنما هو فيما يمكن أن يكون بحال، ويمكن أن لا يكون بتلك الحال"¹، وهذا تأكيد على الخاصية الاحتمالية التي تبرز إبرازا واضحا في الخطب الجماهيرية.

ومنه نقول: إنه يمكن تمثّل الفرق بين القياس الجدلي والمضمر من خلال استعراض بنائه (الأجزاء المكونة له)²:

1- القضية (تقديم الغاية البرهانية)، سقراط فان .
2- البراهين، تسمى أيضا المقدمات³، وهي جمل موضوعة قبل الاستنتاج، ويكون لموضوعاتها درجتان من الاتساع :

أ- المقدمة الكبرى: وتعد إضافة برهانية تفتح بواسطة الأداة، ذلك أن موضوعها ذو اتساع أكبر من موضوع القضية (كلّ الناس فانون) .

ب- المقدمة الصغرى: التي تأتي بمعارضة للمقدمة الكبرى، وتبتدئ دائما بأداة عارضة، والحال أنّها تمثل برهانا يكون موضوعه ذا امتداد أصغر من موضوع المقدمة الكبرى.

3- الاستنتاج: تكون النتيجة مستنبطة من المقدمات⁴، مثل: "سقراط فان".
ولكن، قد يحدث في بعض الحالات اختزال هذا القياس في جملتين من الجمل الأربعة المكونة له، وذلك بذكر الفكرة الأساس (القضية أو الاستنتاج) مجتمعة مع البرهانين، ويبقى مع ذلك القياس تاما، أما إذا كان الاختزال أكثر من هذا فإنّ القياس يصبح مضمرا عن طريق :

¹ - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 22 ، يقول ابن رشد: "ينبغي أن تؤخذ مقدمات الضمائر ليس كلها من الأمور الاضطرارية، لكن من الممكنة على الأكثر"، ص 223 .

² -- رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 55.

³ - ابن رشد ، تلخيص الخطابة، ص 22 ، ويقول: "وأما مقدمات الضمائر فينبغي أن تكون من الأشياء المشهورة جدا، بخلاف ما عليه الأمر في المقدمات الجدلية فإنها كلما كانت أشهر هناك كانت أفضل"، ص 222 .

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص 20-21-22 .

1- اختزال الاتساع بـ:¹

أ- المحافظة على الفكرة الأساس، مع إضمار البرهانين في برهان واحد، والذي قد يؤخر عنها.

ب- حذف الفكرة الأساس يدفع بالمضمر إلى تفخيم هذه الفكرة .

2- في حالة عدم الإحاطة بالأدلة (لغاية التحسين أو الاتساع الجمالي) يمكن أن تتوفر على دليلين أو دليل واحد.

ولذلك يمكن القول إن الاختزال في القياس الإضماري يحمل لذة (أو قيمة جمالية فنية)؛ لأنه مرتبط بالجمهور، يقول بارث: "القياس البلاغي موجّه للجمهور (ولا يوجد تحت رقابة العلم) فإن الاعتبارات النفسية ملازمة له، ويؤكد عليها أرسطو"²، ومن ثمّة يخلق فعالية بين المتكلم والجمهور، ولذلك فإنّ "القياس الإضماري ليس قياسا مبتورا عن طريق عجز، خلع، وإنما لأنه يجب أن نترك للمستمع لذة القيام بكل شيء في بناء الحجة"³، فالميزة الأساس إذا لهذا القياس الاختصار أو الإيجاز المرتبط إما بغاية برهانية (حجية) أو بطابع جمالي، يقول بارث: "إن إحدى الأساسيات الجمالية لخطاب ما هي كونه مليئا بالمعنى، وإتاحة الفرصة للذهن من أجل تشكيل فكر أكثر امتدادا مما عليه التعبير"⁴، وهذا النص يفتح مجال التأويل أمام السامع من أجل الإسهام في بناء الحجاج أو الإقناع، وهذا ما يؤكد ابن رشد في قوله: "الإقناع إنما يكون أكثر ذلك بالمقدمات القليلة الوجيزة أو بالمقدمات التي هي في غاية الظهور، وحذف ما خفي منها"⁵.

ونظرا لأهمية القياس الإضماري في الحجاج تتبع أرسطو مواضعه الخاصة⁶ لكي يستخرج منها

جملة من الأشكال والنماذج التي تدخل ضمن الإطار حجاجي، والتي نذكر منها:

1- **التضاد** : حيث تؤخذ الحجة بواسطة التضاد بين الأشياء¹، (الحب، والكراهية/ السلم، والحرب)، ومثال ذلك: إذا كانت الحرب سبب الشرور الحاضرة فبالسلم يجب إصلاحها².

¹ - رولان بارث ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص 59-60 .

² - المرجع نفسه، ص 56.

³ - المرجع نفسه، ص 56 - 57 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 57 .

⁵ - ابن رشد، تلخيص الخطابة ، ص 22 .

⁶ - ينظر: أرسطو طالبس، الخطابة ، ص 151 - 152 . محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، ص 107.

2- **علاقة الأقل بالأكثر:** ما لا يثبت في الأغلب لا يثبت في الأقل، و"هذا الموضوع هو أنه إن لم يكن ذلك الأمر للذي هو أخرى أن يكون فواضح أنه ليس للذي هو أقل أو أنقص"³.

ثم يقدم أرسطو شاهدا على ذلك قائلا: "إن الذي يضرب أبويه يضرب أقاربه، فهذا من جهة أنه إذا كان الذي هو أقل هو أكثر أيهما كان، فإن ضرب الأبوين أقل في الناس من ضرب القرابة"⁴.

3- **المحاجة بالزمن:** وهي مأخوذة من اعتبارات الزمن في الماضي أو الحاضر، قال أرسطو: "ونحو آخر ينظر في الزمان"⁵، ويعطي أمودجا في ذلك من خلال إجابة إفيكراتس على اعتراض بارموديوس

في إقامة صنم (تمثالا) له: "لو أي طلبت إليك التمثال قبل أن أقوم بهذه الأعمال جزاء لي عليها لكنت قد لبيت لي طليبي، أو ترفضه الآن بعد أن بلوت هذا البلاء؟، لا تعد بالجزاء على خدمتك قبل القيام بما لتخلف الوعد بعد أن تؤدّي لك الخدمة"⁶.

4- **تعريف الكلمات:** يحدد أرسطو هذا النوع بقوله: "ثم من قبل الحد، كقولك: ما الثقل (الجن)؟ إله آخر أم هو خلق الله؟، فقد يجب الإقرار بالله على حال"⁷؛ يعني بواسطة التعريف نستنتج الحجة.

5- **الموازنة بين نتيجة أمرين متعارضين:** بغية إقامة الحجة، إما بالتشجيع على أمر ما أو بالتثييط⁸، مثل تلك المرأة التي نصحت ولدها ألا يتحدث أمام الناس، فقالت له: "إذا دافعت عن الحق غضب عليك الناس، وإذا دافعت عن الباطل غضبت عنك الآلهة"⁹.

¹ - يقول أرسطو: " فأحد المواضيع في التفكيرات من قبل الأضداد. فإنه ينبغي أن ننظر هل الضد للضد"، ص152. ويسمى عند المتكلمين العرب بـ "قياس الخلف" إثبات الأمر ببطلان نقيضه قوله تعالى، " لو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"، الجدول في القرآن الكريم، ص 250

² - المرجع نفسه، ص 153 .

³ - المرجع نفسه، ص 155 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 155 .

⁵ - المرجع نفسه، ص 155 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 156 .

⁷ - المرجع نفسه، ص 157 .

⁸ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 109 .

⁹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 162 .

6- الموازنة بين النتيجة والمقدمات: وذلك حينما تكون النتيجة واحدة في كلا الأمرين، وللمقدمتين القيمة نفسها؛ مثل قول أرسطو: "كان إكزينوفانس يقول: إن من يزعمون أن الآلهة تولد هم في الكفر كمن يزعمون أن الآلهة تموت، إذ في كلا الأمرين تفنى الآلهة على مر الزمن"¹.

7- إيضاح الخطيب الغاية المحتملة لشيء ما أو لعمل ما: وتمثل الهدف الحقيقي لواقعة ما، كما ورد في القول الآتي: "قد يمنح الله النعم لا للإكرام بها على المنعم عليه، ولكن لينزل بها على المنعم عليه أفدح البلايا"².

8- تقسيم الموضوع إلى أجزاء: حيث تستخلص الحجة انطلاقاً من هذا التقسيم مثل قول القائل: "إن كل من ظلم إنما يظلم لإحدى ثلاث: إما بسبب كذا، وإما لكذا، وإما لكذا"³.

9- وقد يعتمد الخطيب في حجته على العلة (السبب)؛ أي إذا تحققت الشروط في قضية ما لزم أن تلحقها نتيجة إما سلبية أو إيجابية، أما إذا خلت من تلك الشروط فلا نحصل على النتائج؛ مثال: قديماً دافع ليوداماس عن نفسه حين اتهم بأن اسمه كان محفوراً في قائمة الخارجين عن الشعب، وأنه محام في عهد الطغاة الثلاثين الذين فرضتهم إسبرطة على أثينا، فقال ليوداماس: "إن هذا محال لأن هؤلاء الطغاة كانوا يثقون فيه أكثر لو ظل اسمه محفوراً يشهد لهم على أنه ضد الشعب"⁴.

فهايته، إذا، هي بعض مواضع القياس الإضماري التي استخلصها أرسطو من حالي الإثبات (البرهان) أو الإبطال (التفنيد)⁵، حيث قدم شرحاً وافياً لهذه الحجج المقترنة بهذا القياس المتلون بلون جماهيري قائم على الرأي، ومن خلاله استطاع كشف خصائص هذا القياس الحججي، ودوره في تحقيق الإقناع ضمن البلاغة (الخطابة)⁶.

ومن ثمة، فالقياس الإضماري يعد مقوِّماً أساساً للحجاج في فن الخطابة (البلاغة)؛ لأن الخطيب حينما يخطب أمام حشد غفير يكون غير قادر على توظيف البرهان العلمي (المتسق) مما يستدعي منه اللجوء إلى تدليل آخر أقدر على إقناع السامعين، ويمثل القياس المضمّر الوسيلة الأنسب

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 163 .

2 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 110 .

3 - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 158 . ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 109 .

4 - المرجع نفسه، ص 168 .

5 - ينظر تفصيل ذلك في: الخطابة، من ص 165 إلى ص 168.

6 - المرجع نفسه، ص 148-149.

لإحداث هذا الإقناع والتأثير¹، على الرغم من خلوه من القيمة البرهانية (خاصة في مجال الخطابة)، وذلك راجع إلى مبدئها الأول (الاحتمالية)، يقول ابن رشد: "والشيء الذي تثبت به الأشياء على طريق الخطابة هو الضمير، لأنّ هذا هو أصل التصديق وعموده في الأمور التي توقع هذا النحو من التصديق؛ أعني التصديق البلاغي، والضمير هو نوع من القياس، ومعرفة القياس هو جزء من صناعة المنطق"².

ولذلك هدف أرسطو في أثناء بحثه عن هذا العنصر الحجاجي إلى تزويد الخطباء بالآليات البلاغية الحجاجية الأساس، والتي تحقق الغرض التداولي (الإقناع)، و"هكذا ربط أرسطو بين الحجج البلاغية والمنطق على نحو يعين الكاتب والخطيب معا على إجادة المحاجة وعلى حسن التفكير، ولم يتخذ أرسطو المنطق أداة لتعقيد الدراسات البلاغية"³.

ب- المثال (الشاهد) :

يمثل الشاهد (المثال) الجنس الثاني من الحجج التي يعدّها أرسطو عمدة الحجاج⁴، ويسميه استقراء خطايا في مقابل الجدلي (المنطقي)⁵، فهو حجة أو برهان قائم على المشابهة بين حالتين نصل بواسطة المقارنة بينهما إلى نتيجة؛ يقول محمد العمري: "المثل استقراء بلاغي، والمثل حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها"⁶، فالشاهد، إذا، يمتاز بكونه استدلالا خطايا يوظفه الخطيب (المتكلم) قصد الإقناع من خلال تغيير حال السامع أو التأثير على معتقده وفعله، ولا يتأتى له ذلك إلا بمعرفة مواضع التشابه بواسطة حسه الجمالي المرتبط بتحليله للنصوص والتجارب السابقة، ويرى بارث: "أنه تشبيه إقناعي حجة بواسطة التشابه، إننا نجد أمثلة جيدة إذا كنا نتوفر على موهبة رؤية التشبيهات"⁷، ولكن هذا التشابه قد يكون بكلمة أو حدث أو مجموعة حوادث⁸ نبيي بواسطتها حكما انطلاقا من تتبع كل

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 138-139.

2 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 9-10.

3 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 110.

4 - يسمى الاعتبار / الإيفاغوي، أرسطو طاليس، الخطابة، ص 138. ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 25.

5 - يقول ابن رشد: "والمثال كما قيل في هذه الصناعة شبيه بالاستقراء في صناعة للجدل"، ص 232.

6 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 82.

7 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 53.

8 - المرجع نفسه، ص 53.

حالة، وهو بذلك يمثل نوعا خاصا من الاستقراء البلاغي فـ "نحن ننتقل من خاص إلى خاص آخر بواسطة حلقة خفية للعام، إننا نستنتج من موضوع ما الطبقة، ومنها ننتقل لنعطي موضوعا جديدا"¹.

وفي هذا المقام يقدم ابن رشد مثالا، يقول: "إن فلانا ينتفع بشراب السكنجيين؛ لأن فلانا انتفع به، وهذا هو الذي يسمى المثال"²، وعليه يحمل المثال أهمية كبيرة، ودورا إقناعيا مؤثرا في إطار الخطابة؛ إذ تكون "منفعة المثال الموجود أنه أقنع عند المشوريات، وذلك أن المتوقعات أكثر ذلك كما يقول أرسطو يشبهن الماضيات"³، فيظهر أثره بشكل بارز في الخطابة الاستشارية التي تعتمد كثيرا لبناء الآراء والاستنتاجات عن طريق الاستعانة بالماضي؛ لأننا نحكم على المستقبل أو نتوقع أن يكون بحسب ما نعرفه من أمثلة الماضي.

وقد قسم أرسطو المثال قسمين: تاريخي وشعري (الخيالي المبتكر) قائلا: "البرهان نوعان، فأحد نوعي البرهان أن يذكر المتكلم أمورا قد كانت، والثاني أن يكون هو يضع ذلك ويختمه اختلاقا"⁴.

ونبتدئ الحديث عن النوع الأول من المثال (الشاهد) ألا وهو التاريخي:
أ- الشاهد التاريخي:

يعبر المثال عن حقيقة تاريخية تمثل حدثا وقع في الزمن الماضي، فيعد بذلك حجة لدى المتكلم؛ لأن "الشاهد في كل موضع مقنع"⁵، ثم ذكر أرسطو ضمن هذا السياق بعض النماذج، والأمثلة التي نهلّت من الخزان التاريخي للشعوب أو الذاكرة الجماعية التي يغذيها الحس المشترك، مثل: الأحزان، والأفراح، والسلم، والحروب؛ يقول: "كما لو قال قائل: إنه ينبغي للملك أن يستعد و لا يخلي العدو ودخول مصر، فإن داريوس أيضا في تلك الغزاة لم يتقدم دون أن احتوى على مصر، فلما حواها دلف، وكذلك فعل أحشيرش من قبل فإنه لم يتقدم حتى أخذها، فلما أخذها

1 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 53.

2 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 214.

3 - المرجع نفسه، ص 20. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 141.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 138.

5 - المرجع نفسه، ص 141.

زحف، والآن أيضا إن أخذ العدو مصر مضى قدما، فليس ينبغي للملك أن يرخص في ذلك" ¹؛ يتحدث أرسطو في هذا القول عن حدث تاريخي يتمثل في غزو الملك داريوس لمصر واحتلاله لها.

ومنه، يستند المثال (الشاهد) التاريخي على حقيقة واقعة لحدث قد جرى في الواقع حتى يكون أكثر إثارة للتصديق ومقبولا عند الناس، ولذلك فـ "الشاهد الثقة يكتفى به وإن كان واحدا" ²، ولكن على الخطيب أن يحسن توظيف هاته الشواهد في خطبته من خلال تتبع المواضيع التي تتطلبها ³.

أما القسم الثاني فهو المثل الشعري أو المخترع الصنّاعي، ويقوم على تحيّل شبيه مماثل للحالة المطروحة للنقاش، وقد خصّ أرسطو هذا النوع باهتمام كبير إذ فيه تتجلى صنعة الإنسان وجانبه الإبداعي ⁴ يقول: "قد ينبغي أن نصنع صنعة، وذلك يسهل إذا كان المرء يبصر الشبيه والمشاكل" ⁵، والمشاكل ⁵، ثم يقسمه نوعين:

1- المثل التشبيهي :

ونجد هذا النوع في محاورة سقراط الذي أراد التأكيد على وجهة نظره في اختياره للقضاة، بقوله: "لا يصح الاقتراع في اختيار القضاة، لأننا نكون كمن يختارون المبارزين في الصراع اقتراعا... كمن يختارون الربان الذي يقود السفينة اقتراعا، كأنما ينبغي ألا نختار من يعرف القيادة بل من تسوقه الصدفة" ⁶، بمعنى ضرورة الاحتكام إلى الخبرة والكفاءة في أثناء اختيار القضاة، وليس اعتماد اعتماد القرعة التي تعثرها الصدفة.

فهذا النوع، إذا، يثبت الرأي بمقابلته بنظير له يشبهه مما يعطي الحكم بعدا إقناعيا (حجاجيا).

2- المثل الخرافي:

¹ - المرجع نفسه، ص 138 - 139 .

² - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 141 .

³ - المرجع نفسه، ص 141 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 141 . ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 213 - 214 .

⁵ - المرجع نفسه، ص 141 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 139 .

ويرد كثيرا على لسان الحيوانات، وهو ذو قيمة إيجابية كبيرة في الحياة اليونانية¹، وغالبا ما يلجأ إليه الخطيب ضمن المرافعات القضائية بغية إثبات أو تأييد قضية ما، بحيث يتم اختيار الخرافة التي تحمل شبهة مع الموضوع المطروح، وقد ساق أرسطو مثلا على ذلك جاء فيه: أن إيزوب كما يحكى قد نهى شعب ساموس عن معاقبة ديماغوجي² بالموت، واعتمد في نصيحته تلك على الخرافة الآتية: "بينما الثعلب يعبر النهر إذ دُفِع إلى خرمة، فلما أفلت منها بعد جهد طويل، خرج فرمى بنفسه في وهدة فتشطح فيها حيناً، وغشيه ذباب كثير، فبصر به القنفذ وهو هائم متحير فرثى له، فسأله: هل تحب أن أطرده عنك هذا الذباب؟، فقال: ما كنت لأدعك أن تفعل، فسأله: لم ذلك؟، فقال: لأن هؤلاء قد رووا من دمي، والذي يمصون منه الآن أقل ذاك"³، ومن خلال هذا المثل يستنتج إيزوب "أن هذا الرجل الآن لن يضر بكم في شيء لأنه غني أكثر، فإن أنتم قتلتم هذا جاءكم آخرون هم أعدى وأكلب منه، فأخذوا أموالكم، وأبادوكم، وسلبوا العامة"⁴.

هذا النوع من المثل يمثل جانبا قصصيا يناسب كثيرا الخطب التي تُلقى في المحافل الشعبية⁵، أين تبرز الحكمة التي يتدعها الخطيب من مخيلته بواسطة كسره للحواجز بين العالمين (الإنساني، والحيواني) فيستعير منهما ما يخدم إقناعه، لينعكس ذلك في الخطبة والحجاج فتصبح حجة تسهم في التأثير على المتلقي.

ويذكر أرسطو مثلا آخر يتعلق بقصة استعباد الفرس التي حكاها الشاعر اليوناني اسطيسخورس لأهل صقلية حين أرادوا أن يقيموا لفلاريس الحرس والحفظة، فإنه بعدما فسر أشياء آخر ضرب لهم مثلا بفرس قد استولى على مرعى، وتفرد به وحده فدخل أيل أفسد المرعى، ثم استعان الفرس بالإنسان لإخراج ذلك الأيل، وبالمقابل كان شرط الإنسان أن يقبل الفرس اللجام ويحمله على ظهره، وكان في يده رمح فلما أذعن الفرس لذلك ركب الرجل، وبدل انتقامه له من

1 - وتوجد لدى الأمم الأخرى مثل الأمة العربية (فقد استعملت الغول، والعنقاء)، ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 214.

2 - ديماغوجي؛ رجل نصاب أو مختلس لأموال العامة.

3 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 140.

4 - المرجع نفسه، ص 141.

5 - ينظر: المرجع نفسه، ص 139-140-141..

الأيل أصبح عبدا لهذا الرجل وملكه، وكذلك يرى اسطيسخورس نهاية قومه، إذا هم أقاموا الحرس والحفظة لفلاريس¹.

نستنتج من هذا كله أن المحاجة بالقصص الخرافية تكون أسهل وأنفع في التأثير على السامع؛ لأنها تمثل سلاحا للخطيب يعينه على إنجاح خطبته، قال ابن رشد: "ومنفعة الكلام المخترع أنه أسهل من المثال الموجود، لأن وجود أمور قد كانت شبيهة بالأمر الذي فيه القول يعسر في كثير من المواضع، وأما الكلام المخترع فيسهل، وذلك إنما يكون متى كان المرء له قوة على أخذ الشبيه والمشاكل ولوازم الأشياء والأمور الكائنة"²، وهنا يكمن الفرق بين المثال الخرافي والتاريخي.

بيد أن الشاهد المصطنع ينتمي إلى جنس الكلام كما يرى أرسطو³، حيث يبدع المتكلم أشكالا حجاجية يستثمرها في قالب خطابي، ولهذا حاول كشف العلاقة الرابطة بين المثال والتشبيه أو الاستعارة⁴، ذلك أن المثال المبتكر ما هو إلا استعارة ترشيحية، أو ما يسمّى بالتمثيل، والذي تطلق عليه البلاغة الغربية اسم "الأليغورية" أي الاستعارة المسترسلة التي تكون عناصرها محتلبة من نفس الحقل الدلالي⁵.

كما يلتقي التشبيه مع المثال المبتكر في أنهما يمثلان نوعا من التغيير، ولكنهما يختلفان قليلا. فالتغيير (الاستعارة) المثالي متضمن في الممثل به، وفي التمثيل يؤتى بحروف التشبيه الدالة عليه⁶ ويشترط هذا التغيير (النقل) المثالي مناسبته للمعنى المقصود لاسيما في الأشياء المتباينة، فقد حكى أرسطو أن شعراء زمانه كانوا يسمون المشتري "ذو الكأس" للدلالة على الصداقة والألفة، فاستعاروا له هذا الاسم ليحمل معنى السلم والأمان، في الحين كانوا يطلقون على كوكب المريخ

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 139.

2 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 214.

3 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 141.

4 - المرجع نفسه، ص 195.

5 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 49.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 195-196. ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 271.

اسم "ذو الترس"¹ ليقابل عندهم الحروب والتباغض، ويسمى هذا النوع من الاستعارة بـ "التناسبية" حيث تجمع بين الأشياء المتباعدة والمتناسبة².

ولكن أرسطو يجبّد في هذه الاستعارات المثالية الجميلة أن تكون فريدة (واحدة)³، إمّا في النوع؛ كأن يشبّه الإنسان بإنسان آخر مناسب له، مثل: تشبيه الشخص الجميل بيوسف عليه السلام، أو الجنس (القريب أم البعيد) فتشبه المرأة الحسنة مثلاً بالظبية أو الشمس⁴، وبناء عليه فالمثل المبتكر يحمل جانبا جماليا إضافة إلى دوره الإقناعي؛ إذ يعدّ الدعامة الكبرى للحجاج أو الخطابة (البلاغة)، يقول محمد العمري: "والواقع أن المثل يعدّ دعامة كبرى من دعائم الخطابة لما يحققه من إقناع وتأثير، وإذا أخذناه بمعناه الواسع الذي يشمل التشبيه والاستعارة، ولن نفعل ذلك إلا في حدود ضيقة، صار أهمّ دعائم هذه البلاغة"⁵.

وهكذا يقدم المثل (الشاهد) قيمة فنية وإفادة عن طريق الإقناع، فهو يمثل حجة أو دليلا، لأنه "يؤثر في النفس مثل تأثير الدليل"⁶ مما يكسبه تميّزا عن القياس الإضماري، يقول ابن رشد: "والمثال أقنع في الخطابة من الضمير؛ لأن الضمير يتطرق إليه العناد أكثر من تطرقه للمثال"⁷؛ ذلك أنّ المثل ينتج إقناعا أكثر ليونة، بخلاف الضمير الذي يحمل قوة عنيفة مستمدة من القياس⁸، لكنّ كليهما ينسج إقناعا على طريقتيه الخاصة.

نستنتج مما تقدم أنّ القياس الإضماري والشاهد هما المقومان الأساسيان للحجاج⁹، وقد يضاف إليهما وسائل حجائية أخرى تقوم بدورهما الإقناعي وتتمثل في: الحجج غير الصناعية¹⁰؛

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 197 .

2 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 455.

3 - ينظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 271.

4 - المرجع نفسه، ص 271 .

5 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 85 .

6 - الرازي، التفسير الكبير، ص 25. نقلا عن: محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، ص 233 .

7 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 19.

8 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 52.

9 - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 11 .

10 - توجد في الخطابة العربية هاته الحجج الجاهزة، يقول محمد العمري: "ومنها في الخطابة العربية تضمين الآيات القرآنية، والأحاديث، وأبيات الشعر، والأمثال والحكم. وهي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها، ومن مصادقة الناس عليها و تواترها"، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 90 .

لكنّها تعد الأضعف مقارنة بالحجج الصناعية؛ نظرا لانفصالها عن الخطيب؛ إذ إنّها ليست من إبداعه، ولهذا تعدّ أدلة خارجية يحاول فيها المتكلم تكييفها مع خطبته، وقد ذكرها أرسطو مبينا مواضعها قائلا: "ينبغي أن تتبع ذلك من قولنا بالقول في التصديقات التي تسمى غير صناعية، فإنّ هذه خاصة بأمور التشاجر أعني الحكومات، وهي خمسة عددا منها: السنن، والشهود، والعقد والعذاب، والأيمان"¹، في هذا القول ربط أرسطو بروز هاته الحجج بجنس واحد من الخطابة التشاجرية، ومجالها الشكاية والاعتذار، وسأحاول استعراض هذه الأدلة كما يلي:

1- السنن: تمثل _عنده (أرسطو)_ النواميس أو القوانين المتعارف عليها لدى الناس، وتأخذ سلطتها من مصادقة الناس لها²، مثال ذلك: الاستدلال على الظلم بـ "الظلم العظيم والصغير، إذ الصغير ضد العظيم، والشيء يعرف بمعرفة ضده"³.

2- الشهود: هم الحكماء الذين تكون آراؤهم مقبولة لدى جميع الناس، فتأخذ تزكية اجتماعية تكتسب منها ميزة الصدق والاعتراف، يقول ابن رشد: "والتصديقات قد تقع من قبل الشهادات"⁴.

ثم يقسم أرسطو الشهود قسمين: قدماء وحدث⁵، ويقصد بالقدماء الأسلاف المعروفين المنتخبين والمشهور أمرهم عند جمهور من الناس، مثل استعمال الآثينيين أو ميرس في الشهادة على خلاف شجر حول اسلمينه⁶، ولذا يسلم السامع دائما بشهادة القدماء تسليما جازما.

أما الحدث فهم أشخاص معروفون في المجتمع ويتمتعون برأي سديد، في مواقع الخصومة والنزاع ولهذا قال أرسطو: "فأما الشهود الحدث فالذين تمنحهم معارفهم؛ لأنّ معارفهم قد يبالغون في معرفتهم وامتحانهم إذا وقع الخلاف والمراء في هذه الأشياء"⁷، لكن قد تكذب شهادتهم حسب أرسطو، "كما صنع أوبولوس في مجلس الحكومة في منازعة خارياس، حيث قال بين أيدي أفلاطون

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 71. وابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 118.

2 - المرجع نفسه، ص 71.

3 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 117.

4 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 123.

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 73-74.

6 - المرجع نفسه، ص 73.

7 - المرجع نفسه، ص 74.

جهرًا إنه جعل أهل المدينة يعترفون بأنهم أشرار"¹، ومن ثمة تكون الشهادة أقل درجة من الأولى لأنها تحمل الكذب.

وعموماً يعد الشهود من الحجج أو التصديقات الداعمة للرأي خاصة ضمن مواضع التخاصم بين طرفين².

3- العقود : وتعرف بـ "الشرائط التي يتفق عليها بعض الناس مع بعض"³، فالعقود، إذا، هي الشروط التي توضع بين الطرفين بحيث يشهد عليها الشهود أو توثق، وفي كلا الحالتين تعدّ حجة قوية؛ إذ تضمن تجنب الخديعة أو النقص، وهي سلاح في يد مالكيها، ولذلك "فإنّ العقد والكتاب مصدق في المكتوبين، والذين يوجب لهم الأمر كيف هم و أي ناس هم، فإن كان العقد مقرا به وكان أهليا فقد ينبغي أن يربّى ويكبر لأن العقد سنة خاصة أو جزئية"⁴؛ يعني وجوب المحافظة على العقود لأنها بمثابة السنن.

4- اعترافات العذاب: يصنفها أرسطو ضمن الحجج التي تؤخذ بالقوة (التعذيب)، وتكون أكثر صدقا، يقول: "فأما الفحوص فإنها شهادات وفيها تصديقات، إلا أنها مستكرهٌ عليها... فما كان من هذه أهليا فإننا نريه و نكبره لأنها مقوية للشهادات"⁵.

5- الأيمان : الحلف الذي يتضمن إثباتا في حالة طعن أو شكٍ قد ينتاب المتلقي، وهذا "اليمين إما أن يكون من المدّعي، أو من المدّعى عليه، وليس في اليمين شيء من التصديق إذا علم أنّ الحالف رجلٌ فاجر، وإذا لزم اليمين أحد الخصمين فنكّل فقد لزمته الحجة"⁶، أي: إنّ هذا النوع من الحجج قد يوظفه الصادق الثقة ليؤكد كلامه، أو الفاجر الكاذب الذي يريد تزييف الحقيقة، ويكثر استعماله في ميدان الخطابة القضائية.

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 74 .

2 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 123 .

3 - المرجع نفسه، ص 124 .

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 76 .

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 77 .

6 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 127-128 .

هذه، إذا، هي مجمل الحجج غير الصناعية التي تحدث عنها أرسطو، وهي تؤدي دورا حجاجيا مساعدا للأدلة الصناعيّة (المبتكرة)، لأنّ هذه التصديقات تكون بلا قياس، ولها مواضع خاصة داخل الخطابة¹.

وبعد الحديث عن الحجج النّصيّة التي تحقّق الإقناع، ننتقل إلى جانب آخر مؤثّر على العمليّة الإقناعية، ويتمثل في المقومات الذاتية، والنفسية للمتكلّم والمخاطب.

2- المخاطب:

إن إقناع المخاطب واستمالاته، يستلزم من الخطيب مراعاة مشاعره العاطفية وأحواله.

2-1- المقومات العاطفية:

تحدثنا فيما سلف عن المقومات الحجاجية شبه المنطقية، أو كما تسمى المقومات النصية، غير أن المتكلم قد يلجأ إلى نوع آخر من الحجج المرتبطة بطبائع الخطيب أو المخاطب (الإيتوس والباطوس)²، والتي تقابل الجانب الخلقى الذاتي والانفعالي، يقول بارث: "بعد أن تم تصفح كلّ التصديقات (مجموعة الأدلة المنطقية الخاضعة لغاية الإقناع) يجب الرجوع إلى الثنائية الأولى... التي تتعلق بالتحريك، وهنا تكمن البلاغة النفسية"³، هذا القول يبين أن للإقناع طريقتين: الأولى نصل إليه بواسطة الحجج المنطقية، والآخر يكون من خلال الجانب النفسي للمتحاوورين. ومنه، إذا كان الخطيب يحمل حجّة قولية فإنه هو نفسه يمثل الحجّة إضافة إلى اهتمامه بأحوال المخاطب أي مقامه⁴، ولهذا أكد أرسطو على أهمية هذا العنصر ودوره في إيقاع التثبيت والتصديق والتصديق (الإقناع)، قائلاً: "وهذا الجنس من الكلام خاص بالأمر الوجدانية أي الجزئية، من أجل أنّ الريطوريقا إنما تكون في أمور الحكومة، لأنهم قد يحكمون في المشورات ثم الأحكام أيضا من الحكومة فقد يجب اضطرارا أن ينظر ليس في المثبت المصدق من الكلام فقط، وأن كيف يكون، بل الذي يُصيرّ الحاكم إلى الضعف والميل أيضا، فإنه قد يختلف التصديق جدا"⁵.

¹ - ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص 130 .

² - رولان بارث ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص 68-69 .

³ - المرجع نفسه، ص 68 .

⁴ - أرسطو طاليس ، الخطابة ، ص 80 .

⁵ - المرجع نفسه، ص 80 .

في هذا القول يركز أرسطو على ضرورة معرفة الانفعالات والحالات النفسية التي تصاحب المتكلم أو المخاطب؛ حيث تزيد في حدة الإقناع والتأثير؛ إذ "المعرفة بالمتكلم أي امرئ هو فإنها تعين بزيادة التشاور، وأما المعرفة بالسامع بأية حال هو في الحكومات، لأنه ليست أحكامهم فيمن أحبوه ومن قلوبه شيئاً واحداً، ولا فيمن كانوا غضاباً عليه أو كافين عنه"¹، ومن ثمّ فلشخصية الخطيب أهمية كبرى داخل الخطابة خاصة في الاستشارية والقضائية، يضاف إليها العناية بعواطف السامعين التي تؤثر بصفة مباشرة على الخطابة القضائية.

من هذا المنطلق درس أرسطو هاته الجوانب من زاويتين ضمن إطار الأسس النفسية للبلاغة، أو السيكولوجية البلاغية²؛ تتعلق الأولى بخلق الخطيب أو شخصيته، والثانية تخص عواطف السامعين وانفعالاتهم³.

نبدأ الكلام على الطرف الأول - أعني الخطيب - :

في الحقيقة حينما يتكلم أرسطو عن أخلاقه (الخطيب) فإنه لا يعني بها ما نعرفه عنه في الواقع، بل ترتبط بتلك الملامح الشخصية أو المظاهر⁴ التي تبرز خلال إلقاء الخطبة، ولهذا يختلف الجانب الانفعالي للخطيب اختلافاً جذرياً عن ملامحه الحياتية الواقعية، وذلك يرجع إلى كونها لا تمثل علامة ابتكار، وبناء عليه تكون الأحوال الانفعالية المعينة هنا هي المظاهر الشخصية أو الطبيعية التي يظهر بها الخطيب في أثناء ارتجاله لخطبته، وهذا المظهر الآني الذي يتكلفه جزء مهم من الأدوات الإقناعية.

وفي هذا الشأن يقول بارث: "الإيطوسات هي صفات الخطيب (وليس صفات الجمهور الباطوسات) إنها سمات الطبع الذي ينبغي على الخطيب أن يظهر به أمام المشاهدين (كيفما كان صدقه) من أجل أن يترك انطباعاً حسناً، إنها المظاهر"⁵، ثم يحدد ماهيتها وشكلها قائلاً: "لا يتعلق الأمر إذن بسيكولوجية تعبيرية ولكن بسيكولوجية تخيلية (بمعنى التحليل النفسي)، عليّ أن أدل

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 80-81.

2 - رولان بارث، قراءة جديدة لبلاغة القديمة، ص 68.

3 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 100.

4 - رولان بارث، قراءة جديدة لبلاغة القديمة، ص 68.

5 - المرجع نفسه، ص 68.

على ما أريد أن أكونه بالنسبة للآخر"،¹ ونجد مثل هذا التصنع داخل المسرح من خلال الشخصيات.²

لقد حصر أرسطو بعض هاته المظاهر المؤثرة في المخاطب، والتي متى توافرت أدت بالضرورة لنجاح الخطبة، ويحصل منها الخطيب على الثقة والتأييد، يقول: "و قد يكون المتكلمون مصدقين لعلل ثلاث؛ لأننا قد نصدق من قبل هذه الثلاثة الأوجه كلها دون التثبت، وهي اللب والفضيلة والألفة، فقد يكذب جميع الواصفين أو المشيرين إما من أجل عدم هذه العلل أجمع"³، ويقصد بالشرط الأول اللب (الفطنة، والمعرفة) وهي خاصية أو ميزة تطلق على الشخص الذي يزن الأمور بمناقلتها الصحيحة إيجابا وسلبا، ويسميتها بارث حكمة موضوعية وعقلية بارزة⁴، ولكن غيابها يجر على المتكلم عواقب وخيمة؛ إذ تنفلت منه الأمور وينعكس ذلك سلبا على خطبته فتخرج عن مسارها وأهدافها⁵، ولهذا نبه أرسطو إلى ذلك؛ لأنّ الخطباء إذا شوهوا الحقيقة في حديثهم عن أمر من الأمور، أو في نصحهم فإنّ ذلك يرجع إلى الأسباب الآتية من أهمها: غياب الفطنة التي تجعل أفكارهم عرضة للخطأ⁶، وهاته الخصلة (الفطنة) تسير جنبا إلى جنب مع الخصلتين الأخيرتين (الفضيلة/ اللطافة)، فإذا عزلت عنهما صارت كمن يمشي على قدم واحدة، يقول: "وإما أن يكونوا ذوي لبّ فاضل، لكنهم ليسوا بذوي ألف وأنس، وقد يمكن حينئذ أن يكونوا وهم يعرفون التي هي أفضل لا يسيرون بها، وليس سوى هذه الخلال خلة إذا وجدت للمرء يضطر أن يظن مصدقا عند السامعين"⁷

وكذلك الغباء رذيلة عقلية⁸ تمثل سببا آخر يؤدي بالمرء إلى الانحراف عن الصواب وأسباب وأسباب السعادة، "الفطنة إذا هي أساس الصواب في المشورة"⁹، أي التشاور الجيد.

¹ - رولان بارث، قراءة جديدة لبلاغة القديمة، ص 68 - 69 .

² - المرجع نفسه، ص 69 .

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81 .

⁴ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 69 .

⁵ - المرجع نفسه، ص 81.

⁶ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81، محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101.

⁷ - المرجع نفسه، ص 81 .

⁸ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101.

⁹ - المرجع نفسه، ص 101. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81.

أما الفضيلة أو الاستقامة فإنها تتمثل في الصراحة والصدق وكذلك الإخلاص في الكلام بعيدا عن الاستغلال أو طلب المنفعة الخاصة، كما يقول: "والفضيلة جميلة وكذا كل ما يوصل إليها، وخير الفضائل أعمها نفعا وأبعدها عن المنفعة الخاصة"¹، بينما تكون الألفة أو اللطافة مقترنة بالجانب الخلقى وتعني عدم تهيج الجمهور بل ضرورة ملاطفاته وكسب وده فهو يمثل الحبل المتين بين الطرفين².

هذا ما دعا إليه أرسطو في موضع آخر قائلا: "قد يكون المتكلمون مصدقين لعلل ثلاث : لأننا قد نصدق من قبل هذه الثلاثة الأوجه كلها دون التثبيت وهي: اللب، والفضيلة، والألفة"³. وعليه فإن تطويع الخطيب لمظهره قصد تحقيق غاية مقصودة من شأنه أن يخدم إقناعه، بل يمكنه استثمار كفاءاته استثمارا جيدا بأن يصبح مظهره حاسما في بعض الحالات، بحيث يصير حجة مقنعة تعوّض الحجج المنطقية، ولذلك ينبغي للخطيب كما يرى بارث: "أن يقول كذلك بلا توقف: اتبعوني (الفطنة)، احترموني (الاستقامة)، وأحبّوني (اللطافة)"⁴، ويسمى هذا النوع من الحجج بحجة السلطة.

أمّا الطرف الثاني المرتبط بالأسس النفسية - المتلقي وأحواله - أو المقام، ويسميه أرسطو الباطوس⁵، فلقد حظي السامع بجزء كبير من اهتمامه، لأنّه المستهدف ضمن هاته العملية الإقناعية البلاغية⁶ التي تعلي من قدر هذا العنصر المؤثر؛ إذ تركز كلّ الأدوات لأجل الوصول لهذه الغاية المتمثلة في تغيير حال المتلقي، ودفعه لتبني موقف ما، مما يجعله مميزا عن بقية العناصر التي تصب كلها فيه، يقول هنريش بليت: "ففي النموذج البلاغي للتواصل يحتل متلقي الخطاب المقام الأول بدون منازع"⁷.

وبناء عليه قسم أرسطو الخطابة إلى ثلاثة أقسام تبعا لمقام المتلقي: القضائية، والاحتفالية، والاستشارية، وفي هذا يقول: "قد توجد أنواع الريطورية ثلاثة عددا، وكذلك يوجد السامعون

¹ - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101.

² - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 69.

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101.

⁴ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 69.

⁵ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 16.

⁶ - المرجع نفسه، ص 16.

⁷ - هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، ص 24.

للكلام والكلام نفسه مركب من ثلاثة: من القائل، ومن المقول فيه، ومن الذي إليه القول، والغاية إنما هي نحو هذا أعني السّامع¹، أي إنّ أرسطو قسّم الكلام الريطوري بحسب السّامع إلى ثلاثة أجناس: مشوري، ومشاجري، وتثبيتي².

من هذا المنطلق امتدت العناية بالمتلقي لتشمل عواطفه عن طريق صياغة الحجج المناسبة لأفكار وعواطف الجمهور المتلقي³، حيث تؤثر بشكل مباشر على منحى الخطابة، ولهذا حث أرسطو على ضرورة الوقوف عليها (الانفعالات) لأنها تساعد الخطيب في بناء تصوره الخاص للموضوع، قال: "والعواطف مصحوبة بالألم أو اللذة، ويحمل تغييرها على تغيير الناس في أحكامهم، كالغضب، والرحمة، والخوف، وكل الانفعالات من هذا النوع، وكذلك ما يضادها من انفعالات"⁴، بمعنى أنّ هاته الأحاسيس والمشاعر المرتبطة بالجمهور والمصحوبة بالتغير والتحول بحسب الظروف والأحوال، هي تمثل - في الحقيقة - مظهرًا آنيًا، وليست طبعًا ثابتًا قارًا؛ لأنها تتبع بالدرجة الأولى المثيرات والحوافز التي يقدّمها الخطيب، يقول محمد غنيمي هلال: "وتعريف أرسطو هذا ينطبق على الانفعالات الموقوتة، وهذه ليست في نفسها فضائل أو رذائل، لأننا لا نستحق مدحا ولا ذما بسبب هذه المشاعر العابرة، بل لما لنا من صفات ثابتة، وليست هذه الانفعالات اختيارية كالفضائل والرذائل بل تثار بعوامل خاصة"⁵.

حقًا، لقد استطاع أرسطو كشف هذه العواطف والانفعالات في أثناء إحصائه لمواضعها ودوافعها⁶، حيث نصّ على وجوب استفتاء ثلاث مسائل مرتبطة بها، ففي حالة الغضب مثلا ينبغي معرفة الاستعدادات النفسية التي تحمل المرء على الغضب، ثمّ نحصي الأشخاص الذين يغضب منهم، وأخيرا الأشياء التي تثير فينا هذا الإحساس⁷، وقد وضّح ذلك ابن رشد بقوله: "ومثال ذلك إذا نظرنا في الغضب أن نقول: بأية حال يكون المرء غضوبًا؟، وما الأشياء الفاعلة للغضب؟، ومن

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 16 .

2 - المرجع نفسه، ص 17 .

3 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 68 .

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 81 . محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101.

5 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 101 .

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 82-83-84.

7 - المرجع نفسه، ص 82.

القوم الذين يغضب عليهم بالطبع؟، فإنَّ الغضب إنما يوجد ولا بدَّ باجتماع هذه الثلاث، وإذا وجد بعضها ولم يوجد بعض فليس يوجد الغضب ولا بُدَّ¹.

فالغضب، إذا، يمثل حالة نفسية مصاحبة للمخاطب، وتستدعي من الخطيب النظر في دوافعه وأسبابه بحيث يكون على مسافة قريبة منه تمكنه من استمالة المخاطب، وهناك حالة أخرى مشابهة لها أوردها أرسطو ألا وهي "الخوف"، وتتطلب كذلك معرفة ثلاثة أشياء: ماهو الخوف؟، والأمور الفاعلة له؟، والذين يخافون؟² قال: "فليكن الخوف حزنا أو اختلاطا³، يحدث من تخيل الشرِّ الذي يتوقَّع أن يفسد أو يؤذي"⁴؛ إذ كثيرا ما يخاف الإنسان من الأخطار القريبة المتوقَّعة كالموت، أو التي تهدد حياته وبقائه، فتثير فيه الخوف والفرع، خاصة إذا ظهرت علامتها المباشرة بدونها وقربها، مما يزيد في حجم هولها وجللها.

وقد يخاف المرء من الأشخاص مثل أصحاب السُّلطان أو المعتدين (الظالمين) ممن يغضبون أو يحملون له غلا لأنه تحت رحمتهم، يقول أرسطو: "المخوفون لا محالة هم كلُّ الذين تُرى لهم قوة عظيمة على الفساد أو إدخال أنواع من الضَّرر توذِّي إلى حزن أو أذى عظيم"⁵، ومن ثمة، يشعر الإنسان بالخوف حينما يكون مستهدفا ويلحقه الأذى، مما يستدعي احتفاظه ببعض الأمل في النجاة مما يخاف، ولذلك "حدَّ الخوف الذي يُكفُّ به الخائف عن الفعل الذي قصد به كفه عنه هو الخوف الذي يقترن به رجاء الخلوص من ذلك الشرِّ المخوف"⁶.

وهكذا يلجأ الخطيب إلى إثارة هذا الخوف أو الغضب في نفس السامع قصد التأثير فيه، وأيضا دعم حجاجه مثل تخويفه بعقوبة أو عذاب.⁷

وبناءً عليه، ذكر أرسطو عدة عواطفَ أخرى للمتلقّي؛ كالحسد والقسوة والرحمة⁸... وهي

تمثل

1 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 133.

2 - المرجع نفسه، ص 156.

3 - اختلاطا، اضطرابا.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 96.

5 - المرجع نفسه، ص 97.

6 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 159. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 99.

7 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 99.

8 - ينظر: المرجع نفسه، ص 80- 120.

حركات نفسية خاضعة للتمثل، والتوجيه بحسب ارتباطها بالسن (الأعمار) أو الطبقة الاجتماعية، والتي تؤثر على السامع، ولهذا قال بارت: "الباطوسات هي تأثيرات ذاك الذي يستمع (وليس قط تأثيرات الخطيب) مثلما يتخيلها (أرسطو) على الأقل"¹.

فالاهتمام، إذا، بالمخاطب من خلال مراعاة عواطفه، يمثل في الحقيقة نقطة التقاء تجمع بين القديم والحديث².

ختاماً، لتوضيح كل ما يتعلق بالسّامع، خاصة العواطف، والمقام أو الأحوال (المواضع)، نحيل على الجدول الآتي الذي استقيناه من كتاب البلاغة والأسلوبية لهنريش بليت³:

الجنس الخطابي	المجال التيمي	الوظيفة النصية	الانفعال	المرجع-الزماني الأول-	الأمثلة
القضائي	الإنصاف أو الظلم	الإتهام أو الدفاع	القسوة أو الرحمة	الماضي	المرافعات القضائية...
			الحض أو التحذير	الخوف أو الأمل	المستقبل
الاستشاري	الفائدة أو الخسارة				
الاحتفالي	التشريف أو التحقير	المدح أو الذم	الفرح أو الكراهية	الحاضر	المدح الهجاء، التأيين...

ومنه نقول: إن الجانب العاطفي ضروري لإحداث التأثير والإقناع؛ لأنّ تعاطف الجمهور مع الخطيب وموضوع الخطبة لا يحصل إلا بواسطة حبل عاطفي متصل بموضوع الخطبة والخطيب، ويتجلى خصوصاً في مقدمتها ونهايتها؛ حيث يسعى المتكلم بداءة إلى جذب انتباه المتلقي وإخراجه

¹ - رولان بارت ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 69.

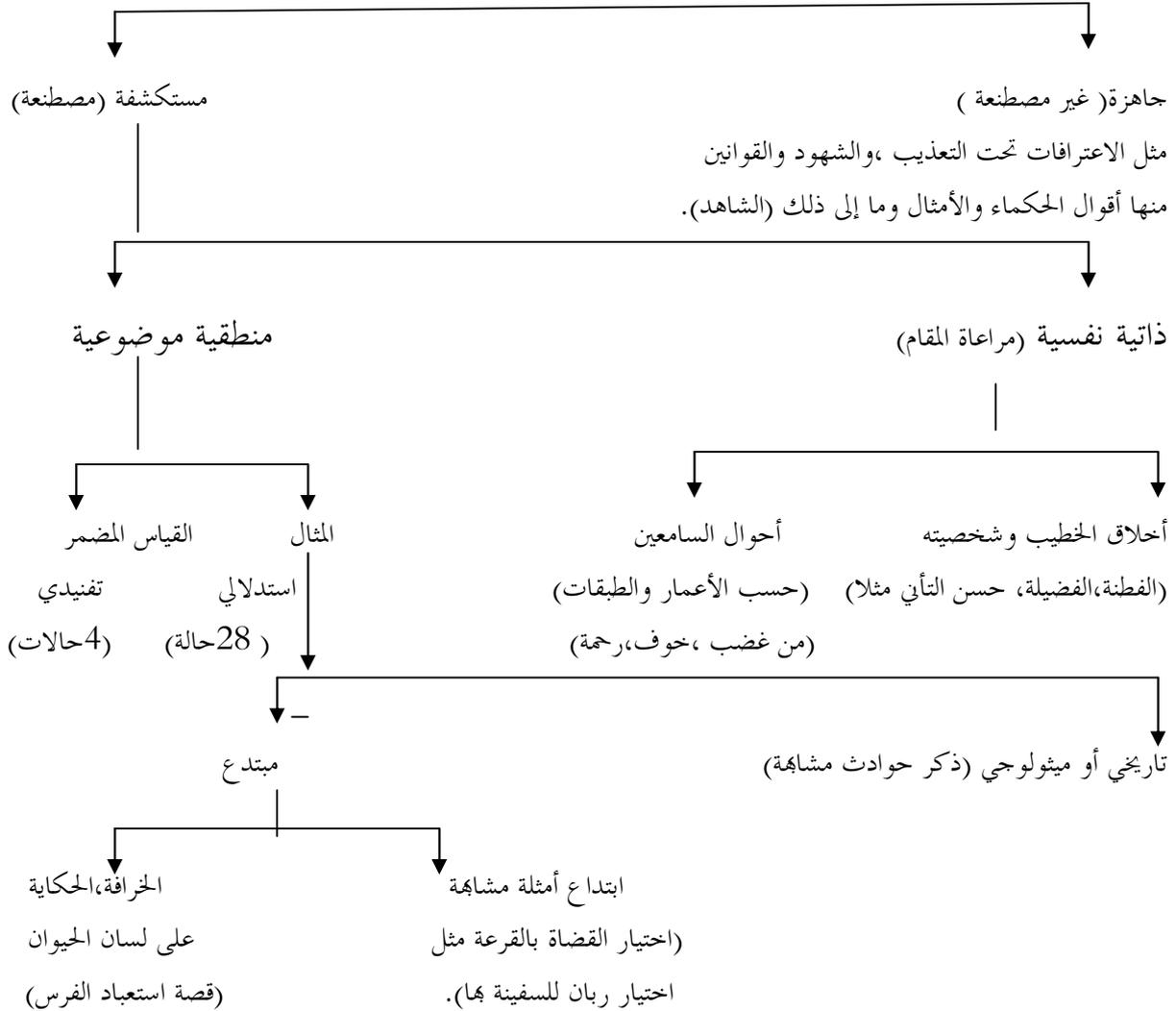
² - ينظر: Ch .Perelman,L'empire Rhétorique,P27_28/

³ - ينظر: هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية ، ص 30 .رولان بارت ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص 67 .

من حالة عدم الاكتراث أو الملل، ثم يحاول دفعه بعد ذلك لتبني موقفه وترجمته إلى فعل وممارسة في النهاية، مما يعني أنّ العنصر الذاتي يحقق كذلك الإقناع.

وفي الأخير، نستنتج أنّ للإقناع طريقين: منطقي يأتي عن طريق الحجج النصّية، وذاتي تجسده العواطف¹. ويمكن تلخيص كلّ ما سبق ذكره عن الحجج وأنواعها من خلال المبيان الآتي²:

البراهين (INVENTION)



يلخص هذا المبيان أشكال الحجج في كتاب الخطابة.

3- الأسلوب (الصياغة):

¹ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 50.

² - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 27. رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 85.

بعد حديث أرسطو عن الحجج وأشكالها انتقل إلى بيان كيفية توصيل هاته الحجج والبراهين للمخاطب عبر قوالب وصياغات تضمن الإقناع، والتي تعد ضرورية في نظره؛ إذ إنها مرتبطة به (الإقناع).

لقد لاحظ أرسطو دور الجانب الأسلوبي (الصيغي) في خلق الإثارة لدى المخاطب، وتأثيره على الخطابة (البلاغة)، حيث نوه بقيمته وبعده الحجاجي، فهو أشد وطأة على النفوس، ولذلك ينبغي للخطيب الاهتمام به ومراعاته، يقول: "حقا لو أننا نستطيع أن نستجيب إلى الصّواب، ونرعى الأمانة من حيث هي لما كانت بنا حاجة إلى الأسلوب ومقتضياته، ولكان علينا ألا نعتمد في الدفاع عن رأينا على شيء سوى البرهنة على الحقيقة، ولكن كثيرا ممن يصغون إلى براهيننا يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون بعقولهم فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة"¹، لأنّ الناس لا يصلون إلى الحقيقة مباشرة فتفكيرهم ودرجاتهم متفاوتة، ومن ثمّ وجب أن تقدم الحجة في حلة الأسلوب حتى تحظى بالقبول عند الجمهور، ولهذا لا يحصل الإقناع بمجرد الإلمام بالحجة وحسب، بل يلزم عنه مراعاة الأسلوب الذي ترد فيه، كما "لا يكفي أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال، بل يجب أن يقوله كما ينبغي"².

فبالأسلوب، إذا، يؤثر على الجمهور؛ إذ إنّ وظيفته الأساس هي الإقناع³، ويبرز بروزا جليا ضمن الخطابة والشعر خلافا للجدل، حيث يغدو حضوره ضروريا فيهما، نظرا لتلبسه بالطابع الجماهيري مما يزيد حدة الإقناع ودرجاته، ويعطي كذلك مظهرا جماليا يساعد في توثيق العلاقة بين المتكلم والمخاطب.

وفي هذا الصدد أشار ابن رشد إلى مكانة الأسلوب (الصياغة) وعلاقته بالبرهنة قائلا: "لأنّ للألفاظ في ذلك معونة في زيادة التصديق الحاصل عن البرهان وقوته؛ كالحال في الصنائع الأخرى، فإنها يلقى لها معونة في إيقاع التصديق المستعمل فيها، وإن كانت في ذلك تختلف، فأقلها حاجة في ذلك صناعة الجدل، ثمّ من بعدها السّفسطة، ثمّ من بعدها الخطابة، ثمّ من بعدها صناعة الشعر، فهاتان الصناعتان أكثر حاجة إلى ذلك"⁴؛ يوضّح قول ابن رشد حقيقة مفادها أنّ المتكلم في

¹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 181-182. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 114.

² - المرجع نفسه، ص 181.

³ - وظيفة الأسلوب وغايته عند أرسطو هو الإقناع. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 114.

⁴ - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 253.

الجدل أو المجال العلمي لا يهتم بالعبارة إلا بالقدر الذي يسمح بتوصيل الفكرة، لأن غاية التأثير واستهداف المخاطب تكون مفقودة، ولذلك يستغني الخطاب العلمي الجدلي عن الأسلوب، نظرا لاعتماده البرهنة العلمية، وبالمقابل تتخذ الخطابة، وكذا الشعر اتجاهها مخالفا له فهما يعينان بالصياغة التي تكفل فيها العبارة بنقل هاته الحجج، لتشكّل بذلك وسيطا حجاجيا له تأثيره على المتلقي، إذ الغاية الأسمى للخطابة (البلاغة) هي الإقناع، وعليه يكون استهداف السّامع نابعا من هاته الغاية أو المقصدية، والتي تضمّ إلى جانب المكون الحجاجي (البراهين) مكونا جماليا هو الأسلوب الذي يهيئ الجو الملائم للتخاطب، حيث يزيد درجة الانتباه والاجتذاب المطلوبين خاصة في مجال الخطابة والشعر، إذ إن "الصفوة تتأثر كذلك بالحجج والأسلوب معا، فالطريقة التي بها يقال أمر من الأمور تؤثر على كل حال في طريقة فهمه، ولكن ليس للأسلوب تلك الأهمية الكبرى في جلاء الحقائق، بل إنه يأتي بعد طرق المحاجة، فهو لا يعدو أن يكون شيئا كماليا يتعلق بالخيال غايته اجتذاب السّامعين، ولا يلجأ إليه من يلقي الحقائق كمن يعلم الهندسة مثلا"¹.

فبالأسلوب في نظر أرسطو يدعم الحجج أو البرهنة التي هي الأساس²، لأن "أي شيء آخر إلى جانب البرهان يعد فضلة ونافلة"³، وبذلك يكون (الأسلوب) فضلة وزيادة تقوي الخطبة. ولذلك يحاول المتكلم التأثير في المخاطب من خلال توظيفه للصّور الأسلوبية (البلاغية التخيلية) التي تسهم في جذبه واستهوائه صوب الخطبة، وهذا ما يميز البلاغة (الخطابة) عن بقية الفنون العلمية، لأنّ عدو الخطيب هو الملل وعدم الاكتراث الذي قد ينتاب المتلقي في لحظة من اللحظات مما يدفع المتكلم إلى الاستنجاد بهذه الصور التخيلية والوجوه⁴، والتي تعدّ خير معين على تحقيق ذلك.

فالمتكلم، إذا، ينتقل باللغة من مرحلة الامتثال للقيود اللغوية إلى مرحلة الاستسلام لوظيفتها الجمالية؛ بغية القضاء على سلبية المخاطب.

وبناء عليه، تؤدي هذه الصور والقوالب البيانية دورا حجاجيا فاعلا في الخطبة والحجاج، يقول محمد الولي ملخصا رأي أرسطو: "فليست المقومات اللغوية، أو المحسناتية، أو الإيقاعية، أو

¹ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 114-115. وينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 183-184.

² - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 183.

³ - المرجع نفسه، ص 182. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 67.

⁴ - المرجع نفسه، ص 184.

البيانية، الاستعارية، أو التشبيهية، أو التناسبية مجرد أدوات تزيينية، بل إنها مقومات حجاجية لا تقل أهمية عن القياسات الإضمارية، وعن الشاهد، وعن الأخذ بالوجه وعن الانفعالات¹، والمتأمل في الخطابة يجد أرسطو ينتقل من المقومات المنطقية والتداولية إلى المقومات اللفظية والبنائية².

من هذا المنطلق أولى للأسلوب عناية مميزة، فوضع له سمات تميزه عن بقية المقومات منها أن تتوفر فيه ثلاث مزايا: الصحة، والوضوح، والدقة³.

أ- الصحة (السلامة اللغوية):

صحة الأسلوب هي أساس جودة الكلام⁴، وذلك بمراعاة ضوابط اللغة، وبخاصة النظم الذي يمثل المعيار الذي تسند إليه العبارة، ولذلك ربط أرسطو جمال الأسلوب بالسلامة اللغوية؛ أي النحو حتى يكون الكلام ذا فائدة للمخاطب، ويقصد بقواعد الصحة والسلامة قوانين التركيب⁵ التي يحتل فيها النظم كما ذكرنا الصدارة، بل هو المسير لها. وتستلزم الصحة أو السلامة عنده توفر مجموعة من الشروط والأحكام منها:

1- احترام أدوات الربط: يقول: "وأول الوجوه في ذلك ما قد يستعمل في الرباطات المنطقية إذا المتكلم حاذى بها، على ما هي متهيئة أن تكون عليه في التقدم والتأخر وما يبين بعضها"⁶. ويؤدي الربط دورا أساسيا في تماسك الخطبة وانسجامها، ف"لحذف أدوات الوصل (مثلا) ميزة؛ إذ في الوقت نفسه يبدو المرء كأنه يقول عدة أشياء"⁷، أي يشعر بكثرة المعاني المتحدث عنها.

2- استعمال الألفاظ الخاصة لا العامة: ويتحقق ذلك بأن "يكون الكلام بالأسماء الأهلية الجارية بالأمر المقول فيه، وليس بالجامعة المحيطة"⁸.

1 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 68.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 181.

3 - ينظر: المرجع نفسه، ص 185-203.

4 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 115.

5 - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 198 - 199 - 200.

6 - المرجع نفسه، ص 198.

7 - المرجع نفسه، ص 227.

8 - المرجع نفسه، ص 198.

3- تجنب الألفاظ المشتركة المعاني: حتى لا يقع المتكلم في الغموض أو التباس، فلا "يكون الكلام بالمشكّكات (غير واضحة) المتصرفات؛ أعني ألا يوقعوا الوهم على الأضداد، كالذي قد يعفون إذا أعذرهم الجواب حتى يروا أو يظهرُوا أنهم يقولون شيئاً"¹.

4- تمييز الجنس أي (ما يكون مذكراً أو مؤنثاً): ذكر أرسطو تقسيماً قديماً للأسماء بالنظر إلى جنسها قائلاً: "فمنها مذكر ومنها مؤنث، ومنها ما يكون وسطاً بين ذلك"².

5- مراعاة العدد وفقاً لكونه كثيراً أو قليلاً³

6- النظر إلى الإحالات الإضمارية: التي تنشأ من علامات الوقف، وكذا تحديد موقع الرباطات في الجمل، حيث يتغير المعنى تبعاً لمواضعها المختلفة فيها (الجمل)، و"بالجملة، فإن ما هو مكتوب ينبغي أن يكون من السهل قراءته أو النطق به، وهما أمر واحد، لكن الأمر لن يكون هكذا إذا وجد عدد من الرباطات أو حين يكون الترقيم عسيراً، كما في كتابات هيراقليطس"⁴. هيراقليطس⁴.

7- تخصيص الاسم بما يناسبه من أفعال أو صفات: تكون العبارة صحيحة في ميزان النحو إلى أن يطرأ على معناها تغيير ينتج بواسطة عدول دلالي، تمثل الانزياحات أهم مظاهره نظراً لوجود سمات مشتركة بين الأشياء التي تساعد على إنشاء المقارنات والمشابهات، وهذا ما يوضحه أرسطو إذ "ينتج غلط (لغوي) من عدم ربط لفظين ربطاً سليماً بلفظ مناسب لكليهما، مثال ذلك في الكلام عن الصوت واللون، يجب ألا نستعمل كلمة يرى لأنها ليست مناسبة لكليهما، بينما أدرك مناسبة لهما"⁵.

وعليه، فالسلامة اللغوية في فكر أرسطو هي أساس العبارة البليغة التي تستند إلى مقياس النحو، ومن ثمة يغدو كل خروج عنه انحرافاً وانزياحاً، وهذا العدول متعلق على وجه الدقة بالأخطاء النحوية التركيبية⁶ المرتبطة بالجنس والعدد والتطابق، فكلامه يصبّ في إطار نحوي خالص يتجلى

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 198 .

2 - المرجع نفسه، ص 199 .

3 - المرجع نفسه، ص 199 .

4 - المرجع نفسه، ص 199. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 73.

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 200. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 74.

6 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 74

من خلال هاته الملاحظات أو الوقفات المتصلة بالسلامة التعبيرية الهيلينيسموس¹، أي التحدث بالكيفية المعهودة عند الهيليني الأصلي.

وهذا الجزء من كتابه الخطابية يقدمه على شكل مختصر في النحو، لأنه يخدم بالضرورة الإقناع بعده وسيلة تأثير، وينبغي للمتكلم أو الخطيب أن يغترف من نبعه إذا رام استهواء المتلقي واستمالاته.

ب- الوضوح:

وهي السمة الثانية المميزة للأسلوب، ويعني به أن تكون اللغة واضحة مناسبة للمقام الذي توجه إليه بحسب الأحوال والظروف²، لأنّ "الكلام الذي يعجز عن أداء معناه في وضوح، يفوت الغرض منه"³، ولكنّ اللغة عند أرسطو تكون واضحة متى تألفت من ألفاظ دارجة، قد تصبح في بعض الأحيان مبتذلة بالنظر إلى المقام الذي ترد فيه، أو من ألفاظ غريبة بعيدة عن كل ابتذال، حيث تشكل من المجازات⁴ والألفاظ المركبة التي تجذب المستمع فتصبح واضحة، لأنّ المتكلم يشرك المستمع في تأويل أقاويله غير أن الإكثار منها قد يؤدي إلى الخروج عن الغرض المنشود.

ولكنّ توظيف هذه الكلمات الغريبة، والأسماء المركبة، والصفات، والمبالغة في الخطبة يكون أليق بمقام الانفعال، ولذلك توصف الخطبة بأنها بالغة عنان السماء إذا كانت في حالة الغضب لكي تكون مناسبة لتوكيد الانفعال والسخرية، قال أرسطو: "أما الأسماء المضاعفة (المركبة) أو الموضوع والغريبة أيضا فهي أوفق للذي يتكلم في الألية كما يقال: إنّ الصّفح عند الغضبان شر، وإنّ الطويل الذاهب إلى السماء يقال شجاعا"⁵؛ بمعنى ضرورة تطابق الكلام مع المقام⁶.

ج- الدقة:

1 - المرجع نفسه، ص 72 .

2 - أرسطو طاليس، الخطابية، ص 202.

3 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 116 .

4 - أرسطو طاليس، الخطابية، ص 186.

5 - المرجع نفسه، ص 204.

6 - وقد تحدث عن موافقة الأسلوب لمقتضى الحال أو بعبارة أخرى مطابقة الكلام لمقتضى الحال (المقام)، ينظر: الخطابية، ص 202 .

وتمثل أهم خصائص الأسلوب، حيث تفرض على الخطيب أو المتكلم تجنب ما لا مبرر له في خطبته وكلامه من ابتذال أو سمو¹، بحيث تكون لغته واضحة بعيدة عن كل تكلف، فيوجز في موضع الإيجاز ويطنب أيضا بحسب المقام، كما يستعمل الصور البيانية والألفاظ بالقدر الذي يسمح له بإيصال قصده² بعيدا عن الابتذال والإكثار منها، لكي لا يقع في الغموض والتّصنع الذي يفقد الكلام الإقناع والبيان. فالدقة، إذا، مطلوبة خصوصا إذا كان الكلام موجها لقاص فيجب التدقيق فيه حتى يتمكن من إقناعه بأرائه وحججه.

وهكذا، تعدّ الصّحة والوضوح والدقة ملامح عامة للأسلوب، و"يجب أن تتوافر في جميع أنواع الأسلوب"³، وبناء عليه قسم أرسطو الأسلوب إلى أنواع بحسب الموضوعات التي يعالجها؛ إذ لكل نوع خطابي أسلوب يليق به⁴، فأسلوب الشعر مثلا يختلف عن النثر في شيئين هما: استعمال الوزن الوزن والمجازات، ويعرّف الشعر بالقول الموزون، وكلّ وزن من أوزانه يقابل ما يلائمه من المعاني، بخلاف النثر الذي لا يهتم بالوزن لكي لا يصرف الجمهور إلى أشياء أخرى تبعده عن مقصده، لكن في المقابل يكون الإيقاع بديلا له في النثر لأنّه يساعد على الإقناع، ولهذا "ينبغي أن يكون إيقاعيا وغير موزون"⁵.

واستعمال المجاز الذي يكثر وروده في الشعر خاصة بعدّه يمثل علامة الابتكارية للشاعر المتكلم، بينما النثر يأخذ منه ما يخدم حاجته دون إسراف، متجنباً في ذلك الغموض؛ لأن غاية الخطيب هي الوضوح والإفهام.

وفي السياق نفسه ميّز أرسطو أيضا بين أسلوب الكتابة والمناقشات⁶ التي تكون ضمن التجمّعات الشّعبيّة المحافل أو المحاكم؛ إذ إنّ أسلوب الكتابة المستند على التوثيق أدقّ من أسلوب الخطابة؛ أي الحديث الأشدّ حركيّة وتنازعا لأنّه يعتمد الإلقاء.

1 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 116 .

2 - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 202-203، و227-228.

3 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، 118.

4 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 97 .

5 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 119.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص184. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص129.

ومنه يمكن القول إنّ لكلّ نمط حجّاجي أسلوبه الخاص، مما يعني أنّ الحجّاج يتغير بحسب الأجناس والأساليب¹.

وبعد الحديث عن أنواع الأساليب واصل أرسطو كلامه حول الأسلوب، ولكن من زاوية مقوماته والتي تتمحور أساسا في المجاز الذي يشكّل دعامة الأساس²، حيث يغدو الحضور الجمالي ضروريا للقضاء على سلبية المستمع أو الجمهور، لأن الإثارة الجمالية تخلق الأثر المنشود من خلال إعادة المتلقي ترتيب أفكاره حتى يستطيع فهمه وتأويله هاته الأقوال والإثباتات، ومن ثمّ يسهم في رسم الوضع النهائي للأثر، فالغموض مثلا الذي قد تتركه هاته المجازات والصّور (الوجوه) يدفع السّامع نحو التّشوّق وزيادة التركيز لمعرفة المعنى والوقوف على قصد المتكلم وحجّاجه، ولهذا اهتم أرسطو بهذا الجانب اهتماما بالغا في ظلّ علاقته بحجّاج الخطيب³؛ حيث عرفّه (المجاز) بقوله: "والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر، والنّقل يتم إمّا من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع أو بحسب التمثيل"⁴، وهذا يعني أنّ المجاز يقوم على النقل، وهذا النقل يكون من خلال:

- الانتقال من جنس إلى نوع، مثل قول أرسطو: "هنا توقفت سفينتي"⁵، ذلك أنّ الإرساء هو ضرب من التوقف .

- أو من النوع إلى الجنس، ومثاله "لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة"؛ لأنّ "آلاف" معناها "كثير"، والشاعر وظفها مكان كثير⁶.

- وكذا من النوع إلى النوع، يقال "استنفذ حياته بسيف من نحاس" و "عندما قطع بكأس متين من نحاس" فـ "استنفذ" هنا ترد بمعنى "قطع"، و"قطع بدورها معناها استنفذ فكلتاها تدل على انتزاع الأجل⁷.

1 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 259.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 186.

3 - يقول: "أنّ لُب اللغة مظهرها غريبا، فإن العجيبات إنّما تكن من البعيدات، وما يحدث العجب يحدث اللذة"، الخطابة، ص 186.

4 - أرسطو طاليس، فن الشعر، ص 6-32. نقلا عن محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي في الحديث، ص 122-123.

5 - المرجع نفسه، ص 122.

6 - المرجع نفسه، ص 122.

7 - المرجع نفسه، ص 122.

- وأخيراً، قد يكون المجاز بحسب التمثيل حين تحدّث فيه نسبة الحد الثاني إلى الحد الأول كنسبة الرابع إلى الثالث، مثال: النسبة بين الكأس وديونيسس هي نفس النسبة بين الترس وأرس، بعد أن أرس هو إله الحرب، وديونيسس إله الخمر، ويستعملها الشاعر بطريق التناسب فيصف الكأس بأنها "ترس ديونيسس"، والترس بأنها "كأس أرس"¹، ويسمّى هذا النوع من المجاز بـ"الاستعارة التناسبية"² التي تعد مقوّمًا حجاجيًا، أو حجّة قوية، فمثلاً: النسبة بين الشيخوخة والحياة كالنسبة بين المساء والنهار، فيقول المتكلم معبراً عن المساء أنه "شيخوخة النهار"، وعن الشيخوخة أنها "مساء الحياة"؛ أي أنه يجري عملية تحويل ونقل تجمع بين أشياء متباينة³ بالنظر إلى حقولها، ثم يكيّفها بحسب مقاصده.

كما تدخل الأمثال أيضاً ضمن المجاز كما يرى أرسطو، فـ"الأمثال هي الأخرى مجازات تنقلها من نوع إلى آخر، فإذا أذن شخص لآخر بالدخول عليه، وكان يتوقع منه الخير لكنّه لم ينل منه إلا المساءة، قيل هذا هو الكرباثة وأرنه البري"⁴.

ولذلك يعدّ المثل صورة⁵ (تشبيهية أو مجازية) قبل جعله دعامة تبريرية، وعليه يمكن عدّ المجاز شاهداً شاهداً وحجّة حسب أرسطو؛ إذ إنه يمثل الرافد الأساس للأسلوب من خلال إحداث المتعة، والإثارة الجمالية (الدهشة) يقول: "ومعظم التعبيرات الرشيقة تنشأ عن التغير (المجاز)، و عن نوع من التمويه يدركه السامع فيما بعدن ويزداد إدراكا كلما ازداد علماً"⁶.

فالمجاز، إذا، يعتمد النقل والاستعارة، حيث يستعير المرء أشياء، ثم يقابلها بآخرها لينسج منها صوراً بارعة مؤثرة في النفس بـ "أوجز لفظ مع كثافة المعنى، ولهذا يكون المثل باعتبار مجازاً شيقاً

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 197. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 102.

2 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 92.

3 - ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 460، ومحمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 123.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 224.

5 - فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، تر: محمد الولي وعائشة جريز، أفريقيا الشرق- المغرب، دط، 2003، ص 51.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 220.

وجيدا عندما توحى معانيه أكثر مما تتضمنه ألفاظه"¹، مما يجعل المجاز قريبا من الاستعارة، يقول محمد غيمي هلال: "يعرف (أرسطو) المجاز بما يجعله قريبا مما نطلق عليه الاستعارة"². وبناء عليه يتجاوز المجاز التعبير البسيط إلى التعبير المنمق بغية تحقيق الإقناع والتأثير، ومن أهم ضروبه التي ذكرها أرسطو: التشبيه والاستعارة، يقول: "وأما الصّور فكما قلنا إنها تغيرات مرموقة جدا"³.

1- التشبيه:

استعارة تجمع بين أجناس متباينة في وصفها⁴، مثل قول القائل: "سوّيت المدن، فهذا تشبيه بين أشياء متباينة كلّ التباين، لأنّ المساواة تتعلق بالمساحة وبموارد المواطنين"⁵. ومن قبيل التشبيه أيضا قول أرسطو في وصفه لغارة أخيلوس: "إنه وثب وثبة أسد"⁶، فـ"أسد" تدل على الشجاعة وشدة البطش، فاستعيرت هذه الصفة لهذا القائد، لكي تضفي عليه هبة ومكانة.

ومنه فالتشبيه يحمل فائدة عظيمة في الحجاج سواء أكان في الشعر أم النثر⁷، ولكنّ التّماذج التي يسوقها أرسطو حوله بعدّها تمثل تشبيهات يمكن قلبها إلى استعارات⁸، وفي هذا إقرار بالوشائج القوية التي تجمع الاستعارة والتشبيه، والمجسدة لعلاقة التناسب الحاصل بين الأطراف المكونة للتشبيه (أي الأركان)، مثال ذلك: تشبيه أفلاطون - في السياسة- أولئك الذين يجردون الموتى بالجرّاء التي تعض الأحجار، ويسمى هذا التشبيه تناسبيا⁹، اعتمادا على أطرافه الأربعة، وهي:

¹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 220. بقول أرسطو كلما تضمنت العبارة معاني ازدادت روعة مثل أن تكون الألفاظ مجازية، ص 223.

² - محمد غيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 123.

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 223. قال ابن رشد: "إن المجاز استعارة وتشبيه"، تلخيص الخطابة، ص 294.

⁴ - يصعب التفريق بين الاستعارة والتشبيه لأن كليهما حامل للتشابه. فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ص 23.

⁵ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 220.

⁶ - المرجع نفسه، ص 195.

⁷ - ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 100.

⁸ - المرجع نفسه، ص 101. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 223.

⁹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 186. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 101.

1 - الساسة، 2- تجريد الموتى، 3- الجراء، 4- عض الأحجار. وينبغي لهذه التشبيهات التناسبية (التقليدية) أن تقبل حسب أرسطو القلب أو العكس، إذ يشبه الساسة المجردين للموتى بالكلاب، وكذلك يحتمل تشبيه الكلاب التي تعض الأحجار بالساسة الذين يجردون الموتى فتصبح استعارة، ولهذا قيل: إن التشبيه ضرب من الاستعارة¹، بالنظر إلى القاسم المشترك بينهما والممثل في التناسب؛ مثال: إذا كانت الكأس هي ترس ديونيس فإن الترس يمكن أن تسمى بحق كأس المريخ. ولعل القاسم المشترك بين التشبيه والاستعارة يتجلى في حملهما لفكر المشابهة²، كأن يقال: يقال: "أنت كالأسد".

وعلى الرغم من هذا الاتفاق فإنّ ثمة فرقا طفيفا بينهما؛ فقول القائل عن أحيولوس "لقد وثب كالأسد" يعدّ تشبيها، أما إذا قيل: "أسد وثب" يكون استعارة؛ لأنّ كليهما شجاع، ومنه نقل المعنى ووصف أحيولوس بالأسد، ولكن الاختلاف بينهما يكمن في الصياغة³؛ أي ذكر الأداة في التشبيه وعدم ذكرها ضمن الاستعارة، ولذلك عرض أرسطو أمثلة كثيرة حول التشبيه، منها: تشبيه أندريوتون لأدريوس: بأنه يشبه الجراء التي حلت من الوثاق⁴، وهذا معناه أنّ المميز الحقيقي الحقيقي بينهما قائما على ذوبان المشبه في المشبه به، فـ"حيثما يبرز الانصهار تقوم الاستعارة، وحيثما يمتنع هذا يقوم التشبيه"⁵، ففي المثال: "القوس قيثاره بغير أوتار" لا نستطيع إبدال المشبه به بالمشبه، لأن لفظه "قيثاره" لا يمكن تعويضها أو تأويلها بسبب حضور لفظه "بغير أوتار"، والحال نفسه بالنسبة للمثال الثاني "الدرع كأس إله آرس" هنا منع إبدال الكأس لورود الإله آرس، والذي يفسد هذا التأويل⁶، مما يعني أن التشبيه لا يقبل الاستبدال بخلاف الاستعارة.

وعليه يظل التشبيه في التصور الأرسطي أقل أثرا من الاستعارة، بالنظر إلى طوله، ومن ثمة يقل اهتمام السامع به؛ لأن القول يكون حجة حسب سرعة الإفادة والإفهام⁷، ولكنه بالمقابل يفضل نمطا خاصا من التشبيه؛ فـ"خير التشبيهات ما يمكن قلبه على نحو ما سبق في التشبيه

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص185.

2 - فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ص23.

3 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص101.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص186.

5 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص103.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص223.

7 - يقول: "فأما التغييرات التي تختلف في الفروثايسين(الصورة) فهي لذلك أقل لذادة، لأنها تكون أطول". المرجع نفسه، ص213.

التناسبي¹، وعلى الرغم من ذلك "ينبغي عدم فصل دراسة التشبيهات عن دراسة الاستعارات، لأنهما معا مظهران لنفس الأداة ألا وهي الصورة"².

2- الاستعارة³:

تعدّ من ضروب المجاز؛ لأنها تركز على النقل والتغيير، وتعرف بـ "نقل اسم شيء إلى شيء آخر"⁴، مما يجعل مفهوم النقل في الاستعارة شاملا لعدد من الوجوه البلاغية⁵، وقد تناول أرسطو الاستعارة ضمن كتابيه "الطوبيقا" و "الريطوريقا"، حيث حصر مجالها (الاستعارة) في جنسين من الخطاب هما: الشعري والخطابي⁶، وبناء عليه قسمها إلى مقومين: حجاجي (خطابي) ومحسناتي زخرفي (شعري)⁷. هذا التقسيم ناتج عن مقام التواصل اليومي للخطاب، وفي هذا الصدد يقول عمر أوكان: "فإذا كان الخطاب يهدف إلى الإقناع يكون حجاجيا، وحين يهدف إلى المتعة يكون شعريا"⁸، فيطلق على الاستعارة في الموضوع الأول صفة الحجاجية، وفي الموضوع الثاني تنعت بالشعرية لأنها لا تحيل إلا على ذاتها⁹.

وبهذا تنحو الاستعارة الحجاجية نحو إحداث التغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي ويعدها أرسطو في كتابه الخطابة مظهرا خارجيا للخطابة، وغايتها اجتذاب السامع¹⁰، ولذلك ينصح الخطباء بالاعتناء بها، يقول محمد الولي: "تحتل الاستعارة في خطابة أرسطو موقعا لافتا، إنها تحظى بجزء لا يحظى به أي مقوم لفظي"¹¹.

1 - محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث، ص 124. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 223.

2 - فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ص 24.

3 - قدم الأستاذ الدكتور محمد الولي دراسة وافية وشاملة حول الاستعارة متبعا فيها أهم الأطوار التاريخية التي مرت بها الاستعارة ابتداء من اليونان إلى العرب وأخيرا الغرب.

4 - ينظر: أرسطو طاليس ، الخطابة، ص 223-224. عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 125.

5 - عمر أوكان ، اللغة والخطاب، ص 124.

6 - المرجع نفسه، ص 123. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 182.

7 - عمر أوكان ، اللغة والخطاب، ص 133. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 182-183.

8 - المرجع نفسه، ص 133.

9 - المرجع نفسه، ص 133.

10 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 186. عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 134.

11 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 88.

وإذا تأملنا المقومات الحجاجية الخطابية عند أرسطو فإننا نلاحظ - دون شك- أنه جعل الاستعارة حجة إلى جانب الشاهد، بالنظر للقواسم المشتركة بينهما، مثل: الاشتراك في النقل والتغيير، حيث تكون "الأمثال استعارة لأنها استعارة حالة من نوع إلى نوع"¹، وتضاف المشاهدة أيضاً؛ إذ يعتمد كلاهما على وجود علاقة بين المستعار والمستعار له مثل الخرافة، ومنه نقول: إن الشاهد أو المثل والاستعارة ينتميان إلى بنية واحدة² بالنظر إلى مكوناتهما، ولهذا "يبدو المثل واضحاً بوصفه التعبير عن فكرة معينة بواسطة صورة ما، إن إحداهما تعوّض الأخرى اعتماداً على علاقة مشاهدة، وهذا هو عينه تعريف الاستعارة"³، وعليه يمكن القول إن نصف الحجج الصناعية هي استعارات، قال ابن رشد: "والأمثال المقولة بخصوص هي تغيرات (استعارات) من الشيء إلى الشبيه به، فيستعملها المرء فيما يصيبه من خير أو شر يريد، مثل الأمثال المضروبة في كتاب كليلة ودمنة"⁴.

فالأمثال والاستعارات، إذاً، تمثل وجهي عملة واحدة؛ لأنها تسعى لتحقيق غاية واحدة تتمثل في الإقناع، وما على المتكلم إلا أن يستشعر المواطن المناسبة لتوظيفهما توظيفا يضمن به التأثير والاستمالة من خلال عرض هاته الأقوال والشواهد، حيث تصبغ بصبغة حجاجية بحتة، خاصة إذا وضعت ضمن وسط خطابي.

ومنه، فالاستعارات الحجاجية تعيش وتحيا على مسرح الخطابة⁵؛ حيث يكثر الجدل ويشد الخصام والحجاج، أما إذا ابتعدت عن هذا الميدان فإنها تفقد بريقها وأثرها، ولهذا نعتت بالخطابية، وبناء عليه حث أرسطو على ضرورة العناية بها أيما عناية خاصة في إطار المحاججة الخطابية، إذ إن "فضيلة الأسلوب أن يكون بالتغيير (الاستعارة)"⁶، وعلى الخطيب أن يوليها أعظم الانتباه؛ لأن موارد النثر أقل من الشعر، نظراً لاختلاف خلفيتهما وأهدافهما، ولذلك يلجأ الخطيب إلى الاستعارة لكي تقدم له المعونة اللازمة لإدراك النقص الحُجّي؛ حيث تسهم في زيادة الإقناع

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص224.

2 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص89.

3 - فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، ص51.

4 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص300-301.

5 - ينظر: عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص134. أرسطو طاليس، الخطابة، ص185.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص186. ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص259.

وترسيخه، وحتى تحقق هذا المبتغى وضع لها أرسطو مجموعة من الشُّروط تكتسب الاستعارة بواسطتها دورا حجاجيا:

- أن تكون واضحة وبسيطة قريبة من الاستعمال¹، فكثيرا ما يستعمل الناس استعارات في حياتهم اليومية وخطاباتهم قصد التواصل مع الغير والإقناع، ويتطلب إنجاز هذين الغرضين وضوحا في اللغة، لاسيما إذا كانت ضمن سياق خطابي، ومن ثم يأخذ الخطيب من لغة قومه ما يخدم إقناعه ويعزز إيقاعه داخل النفوس بأوجز لفظ وأدقّ معنى، وتعدّ الاستعارة الوسيلة الملائمة التي توفر له المنفذ الصّحيح لتحصيل هذه الغاية.

ولذلك تستمدّ وضوحها دائما من التّواصل، حيث يسند إليها الوظيفة التواصلية أو الإفهامية² المرتبطة بشكل مباشر بالإقناع، قال ابن رشد: "فإن من شأن هذه الصناعة إنما هو أن تفعل الإقناع حسنا جيدا... وإنما الذي يصلح لها من التغييرات (الاستعارات) ما وجدت فيه هذه الزيادة أعني جودة الإفهام مع الالتداذ"³.

ويدخل ضمن شرط الوضوح أيضا مطلب آخر وهو ألا تكون الاستعارة غريبة كل الغرابة أو بعيدة المنال، حتى لا يتيه السّامع فيقع فريسة للغموض، وسوء الفهم⁴، فينعكس ذلك سلبا على الخطاب، يقول أرسطو موجهها بعض النصائح للخطباء: "لئن كنت غريبا فلا تكن غريبا أكثر مما يجب أو لا تكن غريبا، والكلمة هنا هي عنها، أو لا يليق بالغريب أن يكون غريبا"⁵، ثم يستشهد بعد ذلك بقول الشاعر أنكسدريدس: ما أجمل الموت قبل ارتكاب ما يستحق الموت!، أو من الجدير أن يموت المرء وهو بالموت غير جدير⁶، حيث جمع بين معنيين متقابلين (معنى الجائزة، ومعنى العقاب)، ولعلّ ما زاد القول وضوحا ألفاظه البعيدة عن الغرابة، لأنّ الغرابة توقع المتلقّي في الارتياب وتستدعي منه تكلفا يلغي الإقناع الذي قد يؤديه النص الطبيعي؛ أي أنّ البعد عن الغرابة يساعد على الفهم الصحيح، ولذلك يقبل الناس في كافة أحوالهم الأفكار القريبة إلى أذهانهم،

1 - يقول عمر أوكان: "هكذا يبدو الوضوح باعتباره مركز القوة الحجاجية في الاستعارة". اللغة والخطاب، ص 135.

2 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 90-91.

3 - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 291. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 213.

4 - ينظر: عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 134. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 214.

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 222.

6 - المرجع نفسه، ص 222.

لأنهم "لا يلقون بالا إلى ما هو غريب بعيد المنال، وإنما يهتمون بسماع الأفكار التي نحيط بها بمجرد سماعها، وليست معروفة من قبل أو ليست حاضرة"¹.

يضاف لهذين الشرطين شرط ثالث ينصّ على عدم الإكثار من استعمال الاستعارة، خاصّة ضمن قالب الخطابة، لأنّ الإفراط فيها يخرجها من الدائرة الحجاجية إلى الشعريّة، فينتقل الخطاب من جنس الخطابة إلى الشعر².

هذه إذا، هي مجمل الشروط التي وضعها أرسطو للاستعارة الحجاجيّة، والتي تؤدّي دورا حجاجيا، ومعرفيا، ولها ميزة أخرى تتمثّل في عنصر الجذب، إذ ينبغي أن تحمل الاستعارة في ذاتها عنصر الخلق والإبداع حتى تحقّق الاستمالة والاستهواء المطلوبين، يقول: "أمّا الكلمات فتكون جذابة إذا احتوت على استعارة بشرط ألا تكون غريبة، إذ يصعب إدراكها من أوّل نظرة وبشرط ألا تكون سطحية إذ في هذه الحالة لا تجذب السامع"³، توضّح هذه العبارة أنّ دور الاستعارة لا يقتصر على الوظيفة الحجاجية أو المعرفية، بمعنى مجرد إعلام وإخبار، بل تتعداه إلى إثارة الدهشة وخرق المألوف بحيث تثير هذه الاستعارات عواطف الجمهور وانفعالاتهم، لأنّها غير مألوفة لديهم، وأتت بجديد لم يكن متوقعا، ولهذا يكون للاستعارة بهذا المنظور جانبان: جانب حجاجيّ وجانب نفسي، مثل قول الشاعر: "سار والأقدام يكسوها الشقوق"⁴.

فالسامع كان يتوقع من الشاعر أن يقول "حذاء"، ولكنه خرج عن المألوف ليرسم لنا صورة بديعة لا يفهم معناها إلا في ضوء سياق الجملة⁵، ومما يزيد الاستعارة حسنا وجمالا اقتراحها بالتقابل بالتقابل (التضاد) والتصوير (التمثيل)⁶، إذ تغدو أكثر ثراء وأقوى إقناعا؛ يقول أرسطو: "أمّا الأسلوب فترجع جاذبية صورته إلى التّقابل، مثال ذلك مقدار أن السلام الذي شارك فيه الجميع هو حرب ضد مصالحهم الخاصة، فهنا الحرب في مقابل السلام... كذلك إذا وضعت الكلمات الأشياء أمام العيون، لأنه ينبغي علينا أن نشاهد ما حدث أولى من أن نشاهد ما سيحدث"⁷،

1 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125.

2 - عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 134.

3 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 214. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 93.

4 - المرجع نفس، ص 220.

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 121.

6 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 214.

7 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 214. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 91.

أي أنّ التقابل يفيد الحكم على الصورتين المتناقضتين، كما يدعم الصّورة (الاستعارة) ليعطيها نكهة جديدة توظف في الإقناع.

أمّا التّصوير أو التّمثيل فيبرز عن طريق التّشبيه، وما يحمله من ملامح مميزة تتمثل في الحضور الحيّ الفعّال، ولكن كلاهما (التّضاد والتّمثيل) يحمل معنى التّقابل¹، مثلما قيل مثلاً في خطب رثاء الأثينيين الذين سقطوا في أثناء الحرب: "ينبغي لليونان أن تقطع شعورها حول قبور من سقطوا في حرب سلاميس، إذ إن حريتها وشجاعتها دفنتا في نفس القبر"²، ثم يعلق أرسطو شارحاً القول: "فلو أنّ المتكلم هنا اقتصر على قوله كان من الصّواب أن تبكي اليونان بعدما قبرت شجاعتها لكان في قولي استعارة، واستعارة تمثيلية، ولكنه بهذا الازدواج في قوله شجاعتها وحريتها قد صوّر نوعاً من التّقابل يضيف جديداً للاستعارة"³.

ومنه نقول: إذا تضمّنت الاستعارة تقابلاً بان معناها واكتسبت قوة، مثل قولنا (أينع شبابه) حيث جُمع بين الحياة والحركة⁴، وكقول ليكوليون في وصف القائد شيرياس: "و لم يحترموا حتى تمثاله النحاسي الذي قام يشفع له هناك"⁵، التمثال أو الصنم لا حياة فيه ولكن القائل صيره حياً (أو بعثه) ليقص أمجاده على مواطنيه، فهذه الاستعارات تجعلنا نرى الأشياء في حركة وحياة كأنها ماثلة أمام العيون، فالبعث والإحياء يزيد الصورة براعة ويضفي عليها حجاجاً⁶، وعليه يسير التقابل والتصوير جنباً إلى جنب، مثال ذلك قول أميروس: "نفذ سنان الرمح المجنون في عظام صدره"، "طار السهم"⁷ ففيه إضفاء للحياة على الجماد حيث أعطى للسهم حركة من خلال الطيران.

في حين يعرف التّمثيل أو التصوير بأنه جمع بين أشياء متشابهة وتتشرك فيه الاستعارة والتشبيه، إذ يمثل عنصر إثراء لكليهما، قال الفيلسوف الفيتاغوري مشبهاً القضاة: "إن القاضي كالمحارب في

1 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125. أرسطو طاليس، الخطابة، ص 214.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 216.

3 - المرجع نفسه، ص 216-217. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125.

4 - يقول أرسطو: "التقابل يزيد في فهم الفكرة"، الخطابة، ص 228.

5 - ينظر: المرجع نفسه، الخطابة، ص 217. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125.

6 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية عربية وغربية، ص 98.

7 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 218-219. نقلاً عن: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 125.

المعبد، في أن المظلوم يلجأ إلى كليهما آملا في الإنصاف"، فوجه الشبه بين الحكّمين أنهما يمثلان سلطة عليا يرجع إليها الناس¹، و هذا تجسيد حي لصورة القاضي داخل الحياة. ويندرج تحت لواء التصوير العلاقة التناسبية التي تجعل الاستعارة حجة، يقول أرسطو: "وقد أضيفت إلى التغيير (الاستعارة) الذي يكون بالمعادلة (التناسب)"²، هذه الأخيرة (الاستعارة التناسبية) أشد غزارة في المعاني لأنها تنتج حجاجا قويا يقوم على تشابه العلاقات، مثلا: مساء الحياة، شيخوخة النهار، كلها استعارات تناسبية، جمعت بين أشياء متباعدة ضمن علاقة مشابهة ونستشهد بقول هوميروس في وصفه حجر سيسفوس: "وأما في هذه ومن الرأس، ومن بعد سيرسب الحجر في القاع العميق" فهذه استعارة تناسبية جرت فيها نسبة الحجر إلى سيسفوس مثل نسبة الحجر الذي لا يرحم لمن يعامل بغير رحمة³ إشارة إلى العقاب. وبناء عليه، يعدّ التناسب شكلا بارزا من أشكال التصوير، ويكون أكثر جاذبية؛ إذ ترسم في ثناياه الحركة - الحياة - إلى جانب الحضور الفعال⁴.

وهكذا، يعكس التصوير والتّقابل الجانب النفسي المساعد للوظيفة الحجاجية المتعلق بالإثارة وتهيئة قبول الأفكار والآراء.

ولكن إذا كان أرسطو قد تحدث عن دور المقومّ النفسي، فإننا نراه أكثر حضورا ضمن الاستعارة الشعرية⁵، أين تبرز المتعة والإثارة الجمالية، يقول عمر أوكان: "لا تهدف الاستعارة الشعرية إلى شيء خارج عن ذاتها، كما أنها لا تحيل إلا على ذاتها"⁶، أي أنّ الاستعارة الشعرية تخالف الحجاجية في الإحالة الذاتية التي تنشدها، والناجحة عن التخيل الذي يمثل المنبع الأول للاستعارة بلونيتها الحجاجية والشعرية، فهي قبل أن تكون حجاجية تأخذ من هذا المنهل (الخيال)⁷ (الخيال)⁷ عناصر القوة والإبداع، ومن ثمة تنتقل من مرحلة الوظيفة الزخرفية إلى الحجاجية المعرفية، في حين تتربع الاستعارة الشعرية على عرش الخيال بعدّه الدعامة المكونة لها، وبناء عليه

1 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 127.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 219.

3 - المرجع نفسه، ص 218-219.

4 - المرجع نفسه، ص 218-219.

5 - ننوه هنا بأنّ أرسطو عدّ الاستعارة وضعت أساسا لأداء الوظيفة الشعرية أو الزخرفية، المرجع نفسه، ص 220.

6 - عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 133.

7 - عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص 124.

تسند إليها الوظيفة الزخرفية مما يعني - بالضرورة- أن ما كان محضورا ضمن الاستعارة الحجاجية يصير مباحا بل مستحبا فيها، حتى تحقق الإثارة الفنية والجمالية إذ تكتسب شعريتها (حسب أرسطو) بواسطة:

أ- الغرابة والبعد الذي يزيد الصورة جمالا ورونقا، لأنها تخلق الغموض الذي يحرّك الإعجاب، كما يفتح باب التأويل على مصراعيه أمام المتلقي، ولذلك يتعجب الناس مما هو غريب ويثير الإعجاب¹.

ب- المبالغة تجعل الاستعارة أكثر عمقا ومتعة، قال أرسطو: "وصيغ المبالغة الأشد إمتاعا هي استعارات، كأن يقال عن رجل برّحت بوجهه اللّكّمات: وكأنه سلّة من التوت"²؛ يعني أن اللّكّمات تحدث لونا ضاربا إلى الحمرة، وفي ذلك مبالغة تعمل حقيقة على زيادة التصوير والتشخيص.

ولكنه بالمقابل حذر من الإكثار منها (الاستعارة الشعريّة) حتى لا يقع المتكلم في الغموض الشديد (أو يخرج القول من الإطار الشعري إلى فن آخر).

فالاستعارة الشعرية، إذا، هي المسؤولة عن توفير الوجه الزخرفي للقول، لأنها تعطي "جودة في الإفهام وغرابة ولذة"³.

ونستخلص في الأخير: أن الاستعارة تحمل ميزة شعريّة، توظّف غالبا ضمن قالب الشعري خاصة⁴.

3- الألباز:

وتعدّ ضربا من ضروب الجاز، حيث تتسم بطابع الغموض من خلال استعمال تراكيب معينة تكون غير مألوفة تؤثر على السّامع، يقول أرسطو: "وللسبب عينه كانت الألباز لذيدة"⁵؛ إنّها

¹ - يقول أرسطو: "فإن الكلام يكون غريبا بقدر يضل ويغلط، إذ هو محقق، وهذه هي فضيلة الكلام الفيوتطي (الشعري). الخطابة، ص 186-187.

² - المرجع نفسه، ص 224.

³ - ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 264.

⁴ - يقول أرسطو: "كل هذه التغييرات (الاستعارات) تنتسب إلى الشعر"، الخطابة، ص 192.

⁵ - وقد عرف بارث نص اللذة بقوله: "هو الذي يقنع، ويفعم، ويمنح الغبطة". لذة النص، تقديم، عبد الله محمد الغدامي، ترجمة: محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للفنون، الرياض- السعودية، دط، 1998، ص 25.

تعلمنا أمورا على سبيل المجاز¹، وهي تؤثر على فكر المخاطب وتوجهه، قال ثيودورس: "التعبيرات الجديدة تدعو إلى الرضا"²، مثال ذلك: "سار والأقدام تكسوها الشقوق"، فالسامع كان ينتظر سماع لفظة "الحذاء" فإذا به يسمع كلمة "شقوق"³، وهذا التركيب خرج عن إطار المؤلف (المتوقع) لدى المتلقي ليشد اهتمامه ويجذب انتباهه، وهذا يعني أنّ الألفاظ تؤدي دورا حجاجيا عندما توضع بشكل مناسب ضمن الخطة الحجاجية للمتكلم⁴.

يتضح مما سبق ذكره أنّ أرسطو قد أولى أهمية كبرى للخيال من خلال صورته وألوانه المجازية (الاستعارة، والتشبيه...) حيث أبرز أثرها وتأثيرها على الخطبة، خاصة في شقها الأسلوبية⁵، والتي تعدّ بالنسبة للخطيب الخزان أو الشريان الذي لا ينضب، وبواسطتها يكتسب عواطف الناس ومشاعرهم، يقول أحمد محمد الحوفي منوها به: "ومن وسائل الإثارة الخيال في العبارة؛ وذلك باختيار المفردات والعبارات التي تثير في النفوس أحيحة وذكريات، وتبعث صورا وأفكارا ملائمة للموضوع تنداعى وتتوافد"⁶؛ أي أنّ الخطيب يحقّق هاته الغاية (الإثارة) عن طريق طريق اختياره للعبارات المجازية التخيلية مثل الاستعارة والتشبيه (التمثيل) التي تحمل قوّة وحرارة، ولذلك تسري الحياة في العبارات بمقدار غناها بالمشاعر الحية والعواطف المشبوبة والصّور الذهبيّة⁷.

هذه الصّور الأسلوبية تؤثر على فكر السّامع⁸ وتوجهه اتجاه الموضوع المطروح، ومن ثمة تعد عامل استمالة ضروري لنجاح الخطبة⁹، مما يعني أنّ الإقناع الذي يمثل الهدف الاستراتيجي لا

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 220.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 220.

3 - المرجع نفسه، ص 220-221.

4 - يقول أرسطو: "المجازات إن هي إلا ألفاظ مقنعة" المرجع نفسه، ص 190 و ص 221.

5 - ينظر: وسائل تجميل الأسلوب عند أرسطو، المرجع نفسه، ص 218-225.

6 - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص 182.

7 - المرجع نفسه، ص 182.

8 - يقول الحوفي: "والجماعة تتأثر بالصور كثيرا، ومنى كان الخطيب حاذقا بليغا أسكر الجمع بتصويره، فيثيره أو يهدئه". المرجع نفسه، ص 183.

9 - "الأسلوب الخطابي في حاجة إلى الإثارة الشعورية... أما قوّة الأسلوب فتكفل الاستمالة وتوجيه السامعين إلى الهدف الذي يقصده الخطيب"، المرجع نفسه، ص 181.

ينتج إلا بوجود عاملين هما: الحجج التي يبرز فيها الإقناع العقلي، وهي الأساس في نظر أرسطو¹، والأسلوب الذي يحقق الاستمالة، ودوره ثانوي لكنه يقوي هذه الحجج والبراهين، وإذا خلا الإقناع من هذا العنصر يصبح أعرجا على الرغم من كونه ثانويًا، وحضوره القوي في الخطبة يفرض وجوده ضمن العملية الحجاجية.

وفي مقابل عنايته بهاته الظواهر التفت أرسطو إلى قيمة عنصر أسلوب مؤثر متعلق بالبنية الصوتية ألا وهو الإيقاع² (النبرات) المرتبط ارتباطا مباشرا بالإلقاء الخطابي الشفوي، حيث يساعد على جذب السامع واستمالاته، بيد أن توظيفه يختلف حسب نوع الخطاب، سواء أكان شعرا أم خطابة.

فالشعر يعرف بالكلام المخيل الموزون³، وبناء عليه يعدّ الوزن أهم سمة للشعر تميزه عن بقية الأجناس الخطابية، إذ يمثل القلب الصوتي للقول، مما يساعد المتكلم على استقطاب، وشدّ السامع نحوه (القول) ليضفي عليه شاعريّة وتفاعلا⁴.

وبالمقابل لا تقبل الخطابة الوزن (بخلاف الشعر) لأنّه يشتت انتباه المتلقي وتركيزه بتوجيهه إلى ترقب عودة سياق الوزن الذي يعده عن التفكير في موضوع الخطابة⁵، إضافة لكونه يحمل تكلفا قد يؤثر سلبا على حجاج المتكلم، ولهذا السبب رفضه أرسطو رفضا قاطعا، قائلا: "فأما شكل المقالة فينبغي أن يكون غير ذي وزن ولا عدد، فإنّ ذلك التحو غير مقنع، لأنّه يظنّ أنه محتلق أو يراد به التعجب"⁶، أي أنّه يصرف المتلقي عن الغاية الأسمى (الإقناع) لصالح تحقيق المتعة الجمالية.

وإلى جانب استبعاده الوزن من مجال الخطابة يحذر أرسطو أيضا من استعمال العبارات المسترسلة التي يتيه فيها المتلقي باحثا عن المعنى، ولذلك يقترح تعويض هذا النمط الصوتي (الوزن) بـ "الإيقاع" الذي يمكن المخاطب من الوقوف على معاني الكلام ونهايته، يقول: "فأما الاسم

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص181.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة ، ص 204-205.

3 - عمر أوكان ، اللغة والخطاب، ص 132.

4 - أرسطو طاليس ، الخطابة، ص186.

5 - عمر أوكان ، اللغة والخطاب، ص132.

6 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 204.

اللاموزون؛ أي السخيف (بدون إيقاع) فإنه لا متناه (غير محدد)، وينبغي أن يكون متناهيًا بشيء وليس بوزن؛ فإنّ الذي لا يتناهي ليس بلذي (لذيذ) وهو خفي مشكل... فقد ينبغي لذلك أن يكون للكلام نبرات وأما وزن فلا¹.

فالإيقاع بديل للوزن الشعري²، يعين على تحديد أجزاء الكلام وفهم معانيه ومرامييه، كما يقرب المسافة بين المتكلم والمتلقي من خلال تهية الجو الملائم لعرض الأقوال التي يقدمها الخطيب؛ لأنّ "من صفات الأسلوب الخطابي الرفيع أن يكون موسيقياً رناناً، ليكون خفيفاً على اللسان، حسن الوقع في الآذان"³. وبناء عليه، يجذب أرسطو العبارات المقسمة المتقابلة والإيقاعية⁴ على المسترسلة البسيطة؛ ذلك أنّ الكلّ يُسرّون إذا رأوا النهاية⁵، ومنه تأخذ الصناعة الصوتية أو (الإيقاع) في الخطابة منزلة الوسط بين النظم المطرد الوزن دون النثر المرسل⁶.

في الأخير، يمكن القول إنّ الأسلوب يتشكل من شقين: هما الخيال (الأفكار) والموسيقى (الإيقاع)؛ هذان المقومان يندرجان تحت حقل عام وشامل، ألا وهو البلاغة التي يعد الأسلوب عمودها الذي تستمد منه قيمتها على أساس أنّ دور البلاغة لا يقتصر على مجرد نقل وإيصال المعنى للسامع، وإلا لتساوت الركافة والإشارة، أو الجيد من الكلام مع الرديء، وحتىّ العاميّ والفصيح، بل تهتمّ بالصنعة اللفظية التي تمثل موضع الفضل والتميّز، إضافة إلى إفهام المعنى ومراعاة مطابقته لمقتضى الحال⁷.

ولذلك تفرض البلاغة (الحجاج) على الخطيب أن يضفي من أسلوبه على معانيه حلة من نور حتى يتسنى للسامعين تأمل جمال رؤاه وبراعة خياله، مستعينا في ذلك بعبارات موسيقية تهدد القلوب وترج النفوس بحيث تخذر فيهم حاسة التقد، وبشرط أن تتخللها كلمات فاصلة منتظمة مدعومة أحيانا بنبرة صوت أو ضربة على المنبر توظف تلك النفوس من غيبوبتها⁸.

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 205.

2 - يقول أرسطو: " فأما أناس فيجعلون الوزن كله حسن النبرات". المرجع نفسه، ص 207.

3 - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص 192.

4 - ويقابل الإيقاع السجع في التراث العربي، المقترن بالأقوال النثرية والذي يعد من أهم الظواهر الأسلوبية (الصوتية).

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 207.

6 - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 112.

7 - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص 148.

8 - المرجع نفسه، ص 148.

وهذا يعني أنّ الأسلوب يعدّ عاملاً من عوامل الإثارة المرتبط بالجانب الانفعالي النفسي الذاتي حيث يسعى الخطيب (المتكلم) لكسب رهان عواطف مخاطبه بواسطة الأسلوب، ويجب أن يعلم أنّ عدوّه هو الملل المصاحب للمخاطب الذي قد يواجهه ويهدم إقناعه، ولهذا يكون الأسلوب خير معين على التخلص منه.

بعد حديث أرسطو عن الأسلوب ودوره في تهيئة المخاطب، انتقل إلى مرحلة أخرى أساس في الخطابة أو الحجاج، وتتعلّق بكيفيّة انتظام مواد الخطابة (الحجج) من خلال ترتيب أجزاء القول (الكلام) الذي يعدّ ركناً من أركان الخطابة؛ إذ "يراعي المرء في قوله ثلاثة أشياء: أولها: وسائل الإقناع، ثانيها: الأسلوب أو اللّغة التي يستعملها، وثالثها: ترتيب أجزاء القول"¹.

ويقصد بالترتيب: التوزيع أو التقسيم المنظم لأجزاء الخطاب²؛ أين يقوم المتكلم (الخطيب) بتصنيف الأدلة والحجج³ في مكانها المناسب داخل نسيج الخطابة، ثمّ تجزئة النصّ إلى وحدات متناسقة تؤدّي أدوار حجائية متفاوتة بحسب موقعها ضمن الشبكة الخطابية، مما يضفي عليها قوّة أو زيادة في الاستدلال يخدم الإقناع .

ويمكن عدّ الترتيب بنية عامة تنضوي تحتها الجزئيات التي لا تفهم إلا في حيزها ونطاقها، وتهدف بالضرّورة إلى الإقناع، ولذلك فغياب هذا العنصر (الترتيب) في الخطبة يخلق الفوضى ويشتت الحجاج ولهذا يغدو حضوره إلزامياً، لأنّه يشبه إلى حدّ بعيد البناء المتكامل أو النظام الذي يقضي على الفوضى بحيث يعمّم الوضوح في الخطبة، ومن المعروف أنّ الرسالة (الخطبة) كلّما كانت واضحة⁴ عظم تأثيره وإقناعها، كما لا تكون الحجّة فعّالة (على الرغم من كونها جيدة) إلا إذا أدرجت ضمن صياغة مناسبة.

وبناء عليه، فالترتيب يمثل الخطة الحجاجية التي يسير عليها المتكلم في بناء العملية الإقناعية وفق متطلبات الجمهور ونوعه، حيث يراعي فيها الانسجام الذي يساعد المتلقي على استقبال البراهين

¹ - أرسطو طاليس ، الخطابة ، ص 181. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص114.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص229. يعرفه هنريش بليث بأنه "فن التنظيم الفعال للمواد (الحجج) في مجموع الخطاب (النص)" البلاغة والأسلوبية، ص44.

³ - المرجع نفسه، ص229.

⁴ - الوضوح هو أحد شروط الخطابة في الإقناع.

والمعلومات بشكلها الصحيح، ولهذا كان محلّ اهتمام البلاغين الغربيين القدماء، ومن بينهم أرسطو¹.

تذكر كتب البلاغة أنّ أوّل من سنّ سنة الترتيب هو كوراكس في تقسيمه لأجزاء الخطاب، فـ " قد وضع كوراكس مسبقا الأجزاء الخمسة الكبرى للخطاب التي ستكون - ولعدة قرون- تصميم الخطاب الخطابي: 1- الاستهلال، 2- السرد أو الفعل (علاقة بالأحداث)، 3- المحاججة أو الأدلة، 4- الاستطراد، 5- الخاتمة"²، ويشكل هذا التقسيم الأنموذج أو الهيكل الخطابي القديم.

أمّا أرسطو فقد بنى تصوره للخطاب وترتيبه على أساس ملاحظته للكلام، فرأى أنّه مكوّن من جزأين جوهريين هما: عرض الحالة (القضية/ الموضوع)، ثمّ البرهنة، ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما، أو تقديم الثاني منهما على الأوّل؛ لأنّ البرهان يلي مباشرة الحالة التي يراد البرهنة عليها³، يقول: "الكلام يتضمن جزأين، إذ لا بدّ من ذكر الموضوع الذي نبحت فيه، ثمّ بعد ذلك نقوم بالبرهنة، ولهذا فمن المستحيل بعد ذكر الموضوع أن نتجنّب البرهنة أو أن نقوم بالبرهنة قبل ذكر الموضوع أوّلا، ذلك أنه حين نبرهن إنّما نبرهن على شيء، ولا نذكر الشّيء إلا من أجل البرهنة عليه"⁴، ثمّ يختم قوله قائلًا: "وأولى هذه العمليات هي العرض، والثانية الدليل، وهذا يفضي إلى وضع تفرقة بين المسألة وبين البرهان"⁵.

ولا يقتصر الكلام في نظره على (العرض والدليل)، بل يضيف إليه أجزاء أخرى مرتبطة ببعض أنواع الخطابة دون بعضها الآخر⁶، فالخطابة القضائية - مثلا- غالبا ما يرد فيها العرض على شكل قصّة متعلّقة بحدث من الأحداث يراد نفيها أو إثباتها؛ قال أرسطو: "بيد أنّ خطباء هذه الأيام يضعون تقسيمات مضحكة؛ أوّلا لأنّ القصّ يظهر أنّه خاصّ بالخطب القضائية، فكيف يمكن النوع البرهاني والخطبة أن تقبل القص كما يفهمونه، ويقصد منه إما إلى تفيد الخصم أو التلخيص النهائي

¹ - ينظر: أرسطو، الخطابة، ص 228-229.

² - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 15-16.

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 228-229. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 133.

⁴ - المرجع نفسه، ص 228-229.

⁵ - المرجع نفسه، ص 229.

⁶ - المرجع نفسه، ص 229.

لما أثبتناه؟"¹. وبناء عليه، توظف القصة في الخطابة خدمة للبرهنة الحجاجية (الإثبات والنفي) ولذا تعد جزءاً مهماً فيها².

وفي المقابل، تتخذ الخطابة الاستشارية أو السياسية نمطاً معيناً من البرهان غير القصة، ويتمثل في عقد مقارنات بين حجج الخصوم³، فحينما يحدث الجدال مع مشورتين مختلفتين، ويكون فيها مجال للاتهام والدفاع أمام المتكلم وخصومه يلجأ كلٌّ منهم إلى مقارنة حاله بحال خصمه، لإعلاء قدر نفسه والحطّ من قيمة غيره حتى ينال التزكية، ويزيد إقناعه⁴، ومن ثمة فالخطابة الاستشارية الاستشارية تعتمد على المقارنة في البرهان.

ولكن على الرغم من الاختلاف القائم بين الخطابة القضائية والاستشارية إلا أنّهما يشتركان في: الاستهلال والخاتمة، بيد أن تواجدهما أو حضورهما ضمن الخطابة لا يكون دائماً⁵، فقد يستغنى عنهما في بعض الأحيان، خاصة إذا كان العرض قصيراً، أو كانت حقائق يسهل ذكرها دون الحاجة لاختصارها في خاتمة⁶.

ومنه نستنتج أنّ الجزأين الجوهرين في الخطابة هما: عرض الحالة (القضية، والغرض)، والبرهنة عليها، ويضاف إليهما المقدمة والخاتمة، يقول أرسطو محمداً أجزاء الكلام (الخطبة): "وهكذا ليس ثمّ ضرورة إلاّ للقضية والدليل، فهذا هو الملائم حقاً للكلام، وقصارانا السماح بـ: الاستهلال، والعرض، والدليل والخاتمة"⁷.

ومن ثمة فأجزاء الكلام هي: المقدمة (الاستهلال)، والعرض، والتدليل (الحجاج)، والخاتمة. أما ترتيب هاتين الأجزاء - كما نقل محمد العمري عن بارث في كتابه قراءة جديدة للبلاغة القديمة- فيسير ضمن ثنائية: الدعوة العاطفية في المقدمة والخاتمة، والدعوة إلى الواقع والعقل في العرض والدليل⁸.

1 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 229.

2 - المرجع نفسه، ص 229.

3 - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 133.

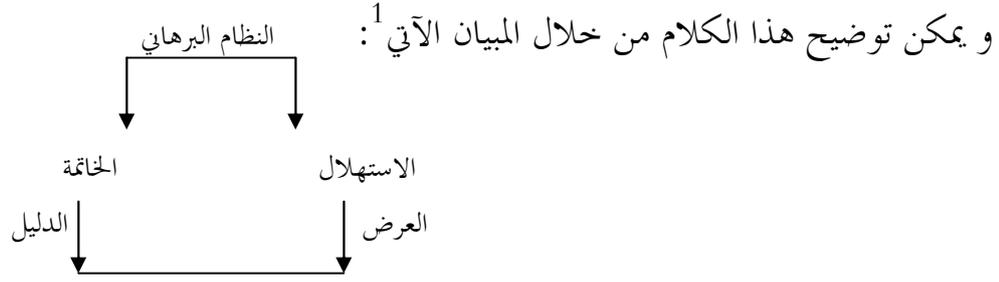
4 - ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 133.

5 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 229.

6 - المرجع نفسه، ص 229.

7 - المرجع نفسه، ص 229.

8 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 71. و: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 139.



النظام العاطفي الانفعالي

ونفصل الآن الحديث عن هذه الأجزاء التي ذكرها أرسطو، ولتكن البداية مع الاستهلال أو المقدمة:

1- الاستهلال (المقدمة، أو الاستفتاح، أو الصدر):

يقابل الاستهلال في الخطبة المطلع من القصيدة والافتتاح في الموسيقى، فكلّ منهما يمهدّ لما بعده ويهيئ السامع للإصغاء؛ أي أنّ هذا الجزء الافتتاحي ليس حكرًا على الخطابة وحدها، بل تتقاسمه مجموعة من الفنون، ولهذا يقول أرسطو: "الاستهلال هو، إذا، بدء الكلام، وينظره في الشعر المطلع، وفي فن العزف على الناي الافتتاحية، فتلك كلّها بدايات كأنها تفتح السبيل لما يتلوه"²، ولذلك تعدّ المقدمة مدخلاً تمهيدياً للموضوع المطروح لأنها أوّل ما يطرق الأسماع من الخطبة، فإذا كانت جيدة ومحكمة أصغى السامعون وتأهبوا لما بعدها، ومن ثمة تنشرح صدورهم للخطيب، أمّا إذا كانت عكس ذلك فإنها تصبح نذيراً بفشله، وتفاهة أثره، فهي تمثل معيار نجاح الخطبة، حيث تسند إليها وظيفة إفادة المتلقي ولفت الانتباه، وأيضاً كسب عطفه³.

لكن هاته الإفادة ترتبط في المقام الأول باستعداد المتلقي للفهم والاستفادة، ثمّ العرض الموجز التمهيدي الذي يقدمه الخطيب (المتكلم) عن القضية المطروحة والتي يحاول البرهنة عليها، ولا يتحقق هذا المبتغى إلا بوجود رابط يجمعه مع جمهوره (السامعين)، مثل توظيف العبارات والإشارات التي تجذبه نحو الموضوع (الخطبة) وتلفت انتباهه؛ لأنّ السامع أو الجمهور قد يبدي في بعض الأحيان فتوراً تجاه ما يقوله المتكلم (الخطيب) إمّا بسبب التعب أو الملل، فيضطر لصدمة وإثارته حتى يلفت انتباهه، ويهيئ الجو الملائم لنيل ثقته واستمالاته، أو كما يعبر عنه

¹ - ينظر: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 71.

² - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 130.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 58.

بارث بالاستهواء والإغراء¹. وبناء عليه، يفصل الخطيب مقدمته حسب الأحوال المصاحبة للمتلقى، والتي توجه إلى حد بعيد آراءه وأفكاره².

هاته العوامل المرتبطة بالاستهلال (الإفادة، ولفت انتباه، والاستهواء) تخدم غاية واحدة ألا وهي الإقناع.

ومن هذا المنطلق حثّ أرسطو على ضرورة العناية بالمقدمة ضمن الخطبة، موضحاً أنّ مضمونها يتبع نوع الخطابة³، ولذلك تتعدّد المقدمات في الخطابة بحسب نوعها؛ فمقدمات الخطابة القضائية مثلاً تستهل بالمدح أو الذمّ، بالنظر للموضوع أو القضية التي تعالجها، يقول أرسطو: "وصدور (استهلالات) النوع البرهاني تأخذ من المدح أو الذم"⁴؛ فجورجياس في خطبته الأولمبية يتدئ تقديمها بمدح أولئك الذين أنشؤوا المدائح، يقول: "أيها الهلينيون، هؤلاء رجال جديرون بإعجاب الجميع...، أمّا ايسقراطيس فيذمّهم في مقدمته قائلاً: لأنّهم كرّموا الصّفات البدنيّة بالجوائز دون أن ينشئوا آية مكافأة لأهل الحكمة والفضيلة"⁵.

ولا يقتصر محتوى المقدمات القضائية على المدح أو الذمّ، بل يتعدّى إلى صور النصح مثلما ذكر أرسطو ضمن معرض حديثه عن الفضائل، حين قال: "إنّ التّكريم يجب أن يكون لا لأولئك الذين ينعمون بالجاه بين الناس، ولكنّهم خليقون بالازدراء، بل لأولئك الذين تظلّ فضائلهم مستورة، كما هو شأن الاسكندر بن فرياموس؛ فإذا فعل الخطيب هذا أسدى نصحا"⁶، غير أنّ المقدمة في بعض أنواع الخطابة قد تستلهم من اعتبارات تخصّ المتكلّم، أو الخصم، وحتى المخاطب⁷.

في الحقيقة، إنّ المقدمة المرتبطة بالمتكلّم تهدف إلى ترسيخ زعم أو نفيه بحيث يتخلّلها دفاع أو اتّهام لطرف آخر، وهذا ما تنتهجه الخطابة الاستشاريّة ضمن مسارها الحجاجي، بينما في المقدمة

1 - رولان بارث ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص73.

2 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص131.

3 - المرجع نفسه ، ص130.

4 - المرجع نفسه، ص130.

5 - المرجع نفسه، ص130.

6 - المرجع نفسه، ص131.

7 - المرجع نفسه، ص 131. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص134-135.

الخاصة بالمخاطب يسعى الخطيب جاهدا لتلميع صورته، ونزع كلّ ما يهدم جسر الثقة بينه وبين جمهوره، ممّا يخلق لديه (المتلقّي) قدرة على الفهم والاستيعاب. ويتضح مما سبق ذكره أنّ المقدّمة بمختلف أشكالها ينبغي أن تكون متّصلة بالموضوع بصفة مباشرة أو غير مباشرة لكي تخدمه وتمهّد له لأنّها بوابة الحجاج.

2- العرض (يقصد به السرد والقص):

يعقب الاستهلال العرض الذي يعرف بالسرد المفصّل لما تمّ اختصاره في مجمل المقدّمة¹، أمّا مفهومه الخطابي (الحجاجي) حسب بارث فهو: "قصّ الأحداث المدرجة في القضية ... ولكن هذا القصّ متلقّى فقط من جهة الدليل"²، أي أنّ السرد (العرض) متعلق بالإثبات والنفي اللذين يمثلان وجهي البرهان، ولهذا السبب نجد الخطابة القضائية توظفه بغية إثبات أو نفي حقيقة ما، بينما الاستشارية تتخذ هذا النمط من أجل سوق حوادث الماضي واستحضارها في سياقات جديدة تساعد على التأثير في المتلقّي.

وبناء عليه، تعتمد الخطابة إلى استثمار هاته الوقائع والأحداث بوضعها ضمن قالب إقناعي، إذ إنّ السرد هو: "العرض الإقناعي لشيء قد وقع أو متصور أنّه قد وقع"³، ومنه تكون مهمّة العرض التمهيد لمرحلة المحاججة في الخطابة. لكن ثمة شروط يصبح العرض الخطابي بها وافية وناجحا هي:

- أولا: الوضوح الشفاف الذي ييسّر الفهم على المتلقّي⁴.
 - ثانيا: الاختصار الخالي من الاستطراد والتّشخيص، وهذا ما يميّز العرض الخطابي عن بقية الأنواع وبخاصة السرد الروائي، أين يشيع فيه الاستطراد والتوسع⁵.
- هذان الشرطان هما مكونا العرض، والذي يعدّ بدوره جزءا من الخطاب، لأنّه يسهم في تهيئة الحجاج بعدّه يسبق مرحلة البرهنة، ولذا يصفه بعض الدارسين بأنه تقديم حجاجي¹ يمهد للبرهنة أو مدخل للحجاج.

1 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 62.

2 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 74.

3 - المرجع نفسه، ص 74.

4 - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 63.

5 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 74.

3- الدليل : (الحجاج، أو الإثبات):

يلبي العرض الحجاج، وقد جعله أرسطو مفخرة الخطباء، والنواة المركزية لكل خطاب²، حيث يستظهر الخطيب مقدرته الحجاجية من خلال عرض الأدلة المقنعة التي تدلّ على صحّة رأيه، وصواب منطقته، خاصّة إذا كان أمام خصم عنيد ممّا يستوجب قيام البرهان، قال أرسطو: "فأمّا التصديقات فينبغي أن تكون مثبتات؛ لأنّ الثبوت لازم له، وذلك أنّ الخصومة إنّما تكون في أوجه: أما في الشيء الذي فيه الخصومة فيؤتى عليه بالبرهان"³، وهذه الأدلة (البرهان) أو التصديقات على ضربين - كما أسلفنا الذكر في مقام الحديث عن أشكال الحجاج -⁴: حجج المنطقية تكون مبنية على مقدمات ثابتة ويقينية، وأبرزها القياس المنطقي، نقول مثلاً: إنّ مجموع زاويتي المثلث قائمة، هذا دليل منطقي ينتج عنه اقتناع ويقين عقليّ، لأنّ أساسه عقليّ، والعقل أعدل قسمة بين الناس، ومن ثمة يصنف من أقوى الحجج، لأنّه يضيق مجال التّأويل.

والضرب الثاني للأدلة: الحجج الخطائية التي تخالف الحجج المنطقية، إذ إنّها تقوم على مقدمات ظنيّة مأخوذة من الرأي العام والعرف الشائع، أو أقوال الفلاسفة والمشرعين⁵، مثل: القياس الخطابي (الإضماري) والشواهد كذلك، ويتميّز هذا النمط من الأدلة باتّساع نطاق التّأويل فيه خاصة ضمن دائرة الخطابة، حيث تنتج اقتناعاً شعورياً يحقّق الاستمالة والتّأثير، كما أوردنا سابقاً في سياق الكلام عن الحجج الصّناعية (المبتكرة).

ومن خلال هاته الأدلة الخطابية والمنطقية التي استنبطها أرسطو يلجأ الخطيب في أثناء عملية البرهنة أو الحجاج إلى تقديم الحجج القوية منها، وتأخير بعضها على أساس درجة قوتها وضعفها، مرتّباً إيّاها في شكل تصاعدي أو تنازلي في سياق المحاججة، يقول بارث: "يجب البدء بالأدلة القوية، وإتباعها بالأدلة الضعيفة، والانتهاء بأدلة أكثر قوة"⁶، لكنّ توزيع هذه البراهين

1 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 74.

2 - ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، ص 244-245.

3 - المرجع نفسه، ص 244.

4 - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 11-12.

5 - المرجع نفسه، ص 245.

6 - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 76.

والحجج في قالب الخطابة يكون حسب متطلبات الإقناع والمقام¹، ومنه نستشف أهمية الحجج وتأثيره من خلال ارتباطه بالإثبات الحامل للإقناع.

4- الخاتمة (الخلاصة):

بعد مرحلة الحجج تأتي الخاتمة معلنة النهاية، لتبعث الراحة في نفس المتلقي²، هذا الجزء المختصر الذي تنتهي به الخطابة يلخص ما تمت البرهنة عليه في الحجج، ويتضمن مجموعة من الخطوات أوردها أرسطو هي: أ- أن تحمل الخاتمة السامعين على حسن الاعتقاد في الخطيب (المتكلم) وعلى سوء الظن بالخصم، ب- التعظيم من شأن الحقائق الأساس أو التقليل من أهميتها حسب الموقف الذي يقتضي ذلك، ج- إثارة مشاعر المتلقين، د- تجديد ذكراهم من خلال تلخيص ما تقدم سرده بإيجاز³.

هذه العناصر المرتبطة بالخاتمة تؤدي - في الحقيقة - وظيفتين ضمن الخطابة (الحجج) هما:

- تثبيت درجة اليقين بواسطة مطابقة العرض للاستنتاج، ثم تكرار الحجج وتواليها في سياق الحجج وتحريك العواطف التي تؤثر على الحكم، خاصة إذا كان الخطيب أمام مجلس قضاء يحاول بعث شعور السخط تجاه خصمه لكي يستصدر حكما لصالحه. ومن ثمة تعد الخاتمة الفرصة الأخيرة له للتأثير على المخاطبين (سواء أكان قاضيا أم حاكما...)، لأنها آخر ما يبقى في آذانهم وأذهانهم من الخطبة، وفيها يتجلى نجاح الخطيب بكسب عواطف الجمهور واستمالاته؛ فالخاتمة، إذا، هي ثمرة الحجج التي نضجت في المراحل السابقة⁴.

ونستنتج مما ذكره أن ترتيب أجزاء الكلام بداءة من المقدمة، والعرض، والحجج، وكذا الخاتمة تمثل الهيكل العام للخطابة (الحجاجية) ضمن البلاغة التقليدية الأرسطوية، حيث تكشف وجه التنسيق، والتنظيم بواسطة الخطة الحجاجية الهادفة للإقناع، وقد تلقفت هذا التصور النظرية الحجاجية الحديثة التي اهتمت بعنصر الترتيب⁵ الذي يكيف درجة القبول أو الاقتناع لدى المتلقي، وحتى علم النص الحديث يولي أهمية لدور هذا العنصر داخل بناء النص، إما في مستوى

¹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 246.

² - يقول أرسطو: "الكل يسرون إذا رأوا النهاية". المرجع نفسه، ص 207.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 252-253. ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 331.

⁴ - أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، ص 143.

⁵ - ينظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 137.

الحجاج أو اللغة اليومية، يقول فان دايك: "الأمر يدور حول تتابع (مقدمة، وفرض ، ونتيجة)، ونجد هذه البنية سواء في الحجج الأدلة أم في المنطوقات الجدلية (الحجاجية) للغة الحياة اليومية"¹.
مما تقدم ذكره ، نقول إن ملامح الحجاج عند أرسطو تتجلى في تقنيته لبلاغة الحجاج أو الخطاب بدءاً من الحجج، والأسلوب، ثم ترتيب بناء الخطاب، وقد شكل تنظيره لتلك البلاغة منطلقاً وأساساً لنظرية الحجاج عند بيرلمان، وديكرو، وهوما سنوضحه في الفصل الثاني.

¹ تون ا.فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد البحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط1، 2001، ص40.

الفصل الثاني:

نظرية الحجاج بين بيرلمان وديكرو
رؤية في المنطلقات والتقنيات.

شكّل الحجاج في العصر الحديث حلقة وصل بين علوم شتى تتجاوزه، نذكر منها البلاغة والتداولية والفلسفة وغيرها من العلوم التي لها صلة بالحجاج، والتي – إن اختلفت زاوية النظر (تداولية أو بلاغية أو فلسفية) – فلكل واحد منها طريقته وآلياته الخاصة، إلا أنها تشترك جميعاً في دراسة الحجاج، ما يعني أنه (الحجاج) يمثل ميداناً للتلاقح بين هذه العلوم، خاصة علمي البلاغة والتداولية.

سنحدث – بدءاً – عن المنظور البلاغي للحجاج، وتحديدًا عند شاييم بيرلمان ch.perelman:

1- البلاغة الجديدة نظرية الحجاج عند بيرلمان la nouvelle rhétorique:

سبق الحديث عن بلاغة الحجاج التي أرسى معالمها أرسطو، والتي ظلت تحمل آراءه ومنهجه لعقود طويلة، إلا أنّ انحراف مسار الدرس البلاغي الحجاجي بعده من خلال الاهتمام بالصياغة والبحث في المحسنات اللفظية؛ فقد أدى ذلك إلى التركيز على الجانب الجمالي على حساب الجانب الحجاجي¹، حيث ساد هذا الاتجاه البلاغي زمناً طويلاً؛ حتى صار الجانب الجمالي هو أساس تلك البلاغة، وقد دفع هذا الوضع طائفة من البلاغيين المعاصرين إلى محاولة إعادة قراءة الموروث البلاغي القديم بغية رد الاعتبار لركنها الحجاجي، وإعادة بعثه من جديد كان ذلك على يد جملة من بلاغيين المحدثين نذكر منهم: رولان بارث، وجيرار جنيث، وتودروف...، وأيضاً دون أن ننسى صاحب الإسهامات الكبيرة في البلاغة الحجاجية بيرلمان من خلال مؤلفاته المتخصصة التي تركها، هؤلاء الباحثون حملوا لواء النهضة البلاغية، وقد استطاعوا كما قال بليت: "أن يجعلوا من البلاغة مبحثاً علمياً عصرياً"²، بيد أن الثورة البلاغية الحقيقية هي تلك التي قادها بيرلمان في مجال البلاغة – مطلع هذا القرن – بنظريته الحجاجية أو البلاغة الجديدة، والتي صيرته قطباً بلاغياً بارزاً حيث أوجدت له منزلة بين أقرانه، والأبعد من ذلك جعلته رائداً من رواد الدراسات البلاغية، يقول ميشال ماير (Michel Meyer) منوهاً به: "إنّ الثورة الكبرى في البلاغة خلال هذا القرن قد أنجزها، سواء سلمنا بذلك أم لا... هناك طريقة جديدة لفهم

¹ – انصرف الدرس البلاغي الحجاجي بعد أرسطو إلى العناية بالصياغة (الأسلوب) مع شيشرون وكتيليان. ينظر: رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 23-24.

² – هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، ص 22.

البلاغة وطبيعتها ودورها، إن آثاره ستقرأ خلال القرون المستقبلية كما يقرأ شيشرون وكيكتيليان، في حين إنّ بلاغيين آخرين... سيلتحقون بغبار البيبليوغرافيات العالمة التي لا تثير في أحسن الأحوال إلا اهتمام المختصين الأكثر تخصصاً¹.

يؤكد ماير_ ضمن هذا النصّ _ أن الثورة البلاغية في العصر الحديث كانت على يد بيرلمان، وقد ارتسمت ملامحها من خلال مؤلفاته البلاغية، لاسيّما ما تعلق منها بنظرية الحجاج، لكن نقف هنا لتساءل: من هو بيرلمان؟

ولد شاييم بيرلمان (Chaim Perelman) سنة 1912 بفارسوفيا (وارسو)، ثم هاجر إلى بلجيكا سنة 1925، حيث شغل _ إلى حدود سنة 1978 _ منصب أستاذ للمنطق والأخلاق والميتافيزيقا بجامعة بروكسل الحرة (L' Université libre de Bruxelles).

من أهم مؤلفاته: إمبراطورية الخطابة (L' empire rhétorique) ومصنف في الحجاج _ الخطابة الجديدة (Traité de l'argumentation_ la nouvelle rhétorique) الذي ألفه مع صديقه أولبرخت تيتكا (Olbrechts tyteca)، والخطابة والفلسفة (Rhétorique et philosophie) بالاشتراك مع تيتكا، والعدل والعقل (Justice et raison)، والقانون والأخلاق والفلسفة (philosophie Droit et morale) (et)، حقل الحجاج (Le champ de l'argumentation) وغيرها من المؤلفات. توفي بيرلمان سنة 1984².

وقد نالت هذه المؤلفات شهرة وذبوعا عالميين؛ إذ إنّها شكلت فتحا بلاغيا جديدا لا يختلف عما قدمه أرسطو المؤسس الأول للدرس البلاغي القديم، فإذا كانت البلاغة قد ولدت وترعرعت في أحضانها؛ حيث أرسى قواعدها وأركانها ضمن كتابه الخطابة فإنّها تطورت وازدهرت مع بيرلمان الذي أضاف إليها الشيء الكثير كما سنلاحظ ذلك في سياق حديثنا عن نظريته الحجاجية³.

¹ - Michel Meyer (ed) Histoire de la Rhétorique des Grecs a nos jours livre de poche Paris

نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 354_355، 1999، PP259-260.

يوصف بيرلمان بأنه "مخترع البلاغة الجديدة". عز الدين الناجح، الحجاج في الخطاب القانوني مشروع قراءة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، أكتوبر 2012، ص 17.

² _ الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت _ لبنان، ط 2014، ص 27.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 355.

ولعل أهمّ مؤلف ألفه بيرلمان مع زميله تيتكا حول الحجاج هو "مصنف في الحجاج _ الخطابة الجديدة" الذي أرسى من خلاله نظريته الحجاجية، حيث قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي¹:

القسم الأول: تناول فيه أطر الحجاج (ص ص 17_83)

القسم الثاني: خصّصه لمنطلقات الحجاج (ص ص 87_248)

القسم الثالث: تطرق فيه إلى تقنيات الحجاج (ص ص 251_273)

وقد لقي هذا الكتاب إشادة وتنويها من قبل الدراسين المحدثين²، يضاف إلى ذلك تأليفه لكتاب "إمبراطورية البلاغة" الذي لا يقل أهمية عن مؤلفه الأول؛ لأنه يعدّ تلخيصاً لمصنّفه في الحجاج وخلاصة لأعماله وبحوثه الحجاجية والبلاغية، بل هو عصاره نظريته، ويتكون هذا الكتاب من مقدمة وأربعة عشر فصلاً تحدث فيها عن الحجاج ومنطلقاته³. ومن خلال هذين المؤلفين سعى بيرلمان إلى تأسيس "نظرية الحجاج" التي سنحاول الوقوف عليها.

لكن هذا الإنجاز البلاغي الجديد الذي حقّقه بيرلمان لم يأت من العدم بل خرج من صلب البلاغة الكلاسيكية الأرسطية التي تلونت بالصبغة الحجاجية، فشكّلت إغراء له (بيرلمان) ارتقى به إلى درجة الإعجاب حتى سماها "إمبراطورية البلاغة"⁴، ووصفها بارث "بمحصرة الغرب"⁵، نظراً لثرائها وغنى موروثها البلاغي القديم، ولهذا انطلق بيرلمان في بداية مساره البلاغي من القديم وبالتحديد من أرسطو⁶، مقتنياً في ذلك التراكميّة العلميّة التي تنبني عليها العلوم، غير أنّه حاول بناء بلاغة جديدة تتمايز إلى حدّ ما عن هذا القديم تحت إطار عام مفاده أنّ: "النظرية الحجاجية التي تكون مطابقة

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011، ص12.

² - ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، ص21. و: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص11.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص28.

⁴ - L'empire Rhétorique تقابل إمبراطورية البلاغة.

⁵ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص14.

⁶ - يقول محمد العمري: "يحدد بيرلمان ظروف التقائه مع البلاغة الأرسطية، في مقدمة كتابه (إمبراطورية البلاغة)" نظرية الأدب في القرن

العشرين، ص132.

للبلّاعة¹، مما يدفعنا إلى الإقرار بأن أرسطو وضع اللبّانات الأولى للدرس البلاغي أو النظرية الحجاجية في حين طورها بيرلمان بشكل جعلها تماشى وروح العصر .

ويمكن تحديد بعض الملامح العامة لهذه البلاغة فيما يلي²:

إنّ البلاغة البرلمانية بالمقابلة مع البلاغة الأفلاطونية والأرسطية تتعلق بالخطابات الموجهة إلى كل أنواع المستمعين سواء تعلق الأمر بجمهور حاضر ضمن ساحة عمومية أم باجتماع متخصصين أو تعلق الأمر بشخص واحد³، بل إنّها تهتم حتى بالحجج التي قد يوجهها المتكلم إلى نفسه في مقام حوار ذاتي، بمعنى أنّها وسعت دائرة المستمع والمقام خلافا لما عند أرسطو الذي ضيقها وحصرها في جمهور مجتمع بميدان ما، لذا سعى بيرلمان إلى توسيع البلاغة إلى حدود بعيدة لتشمل كل أشكال الكلام الجماهيري، أو الثنائي، أو الشخصي، في مختلف المجالات مثل القانون والعلوم الإنسانية⁴، وذلك انطلاقا من عمومية وشمولية فكرة المستمع.

أمّا موضوعها، فإنّ النظرية الحجاجية البرلمانية تتخذ من دراسة الخطاب غير البرهاني، ومن تحليل الاستدلالات التي لا تقف عند حدود الاستدلالات الصّورية موضوعا لها، ذلك أنّ هذه المقاربات الصورية عاجزة عن استيعاب الاستدلالات اليومية، التي تدخل في حيز اهتمامات الحجاج⁵، ومن ثمّ فإنّ هذه النظرية تشمل كل خطاب غايته الإقناع بغضّ النظر عن هوية المستمع الذي يوجه إليها الخطاب والمادة المطروحة فيه، بشرط أن يكون محتملا وليس يقينيا (أي إنّه يقبل الطعن أو الشك في الاستنتاجات والحقائق التي يتوصل إليها).

ولذلك يرى بيرلمان أنّ "الحجاج لا يكون أبدا في موضع يسمح له بادّعاء اليقين، ولا جدوى من الحجاج ضد ما هو يقيني... الحجاج لا يتدخل إلا في الحالات التي يكون فيها اليقين موضع

¹ _ محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 179.

² _ محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 355.

³ _ المرجع نفسه، ص 355.

⁴ _ محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون_ الكويت، م 40، ص 34_35. وينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 21_22.

⁵ _ حسان الباهي، العلم والبناء الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 196. وقد قدم في هذا الشأن رشيد راضي مقالا ميّز فيه بين الحجاج والبرهان، ص 185.

طعن"¹، وبذلك يصبح الحجاج منفتحا على مجالات وعلوم متعددة، مثل: الفلسفة والقانون من خلال اشتراكها في هذا العنصر (أعني الاحتمالية)، حيث يسهم الحجاج في إثرائهما بعدة وسيلة تخاطب وتفكير وتأثير، يقول بيرلمان في هذا الشأن: "بالإمكان إتمام نظرية الحجاج، إذا كان ذلك مفيدا بمنهجية مختصة بحسب المنطق المستمع وجنس المعرفة، وهكذا نستطيع أن نقيم منطقا قانونيا ومنطقا فلسفيا، قد نعدّهما مجرد تطبيقات خاصة على البلاغة الجديدة، وعلى القانون وعلى الفلسفة"².

ولا ينحصر الحجاج عنده في الفلسفة والقانون فحسب، بل إنّه يشمل كل نواحي الحياة وكل ما له صلة بالإنسان فنجده في التربية، والفن، والأخلاق، والدين... وحتى ضمن حياتنا اليومية التي تعد خزاننا للحجاج، وفي هذا المقام يقول: "إنّ الحياة اليومية والعائلية والسياسية توفر لنا كمّا هائلا من أمثلة الحجاج البلاغي، إنّ أهمية هذه الأمثلة المنتمة إلى الحياة اليومية تكمن في التقارب الذي تسمح به مع الأمثلة التي يوفرها الحجاج الأكثر سموا عند الفلاسفة والقانونيين"³؛ أي إنّ مجال الحجاج يتجاوز تلك الحدود الضيقة (الفلسفة والقانون) ليغطي كلّ ميادين الحياة فيصبح بذلك فعالية عقلية اجتماعية وحياتية.

وهكذا، سعت نظرية بيرلمان إلى إعادة الاعتبار لبلاغة الخطاب؛ بتصحيح مسارها عن طريق الاستفادة من المراحل السابقة (الماضي)، تحديدا عند اليونان، وكذا تصحيح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المتقدمون من البلاغيين، بغية رسم صورة صحيحة وواضحة عن الخطابية⁴، ولذلك وسع بيرلمان مجالها قصد التأكيد على أهميتها ومكانتها بين العلوم الأخرى⁵، بخلاف ما كان سائدا عند بلاغيي اليونان الذين قللوا من دورها وحصرها حدودها.

¹ - Chaim Perelman, L'empire Rhétorique, P19.

² - Ibid, P19.

³ - Chaim Perelman, Rhétoriques, P99.356، ص 356، عن الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 356.

⁴ - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص 70. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند بيرلمان، ص 34.

⁵ - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 34_35.

علاقة الحجاج بالبلاغة والجدل¹:

سبق الحديث أن أفلاطون يحصر بلاغة الخطاب في النقاش الذي يكون بين المتفلسفين، وما خرج عن ذلك يعدّه سفسطة؛ لأنها تقوم على الخداع لا الصدق²، بينما ربط أرسطو البلاغة بالجماهيرية، والتي تتجلى في: الخطابة التشاورية والاحتفالية والقضائية، القائمة أساسا على الجدل³ Ladialectique.

وقد كان لهذا الجدل الأرسطي صدى كبير عند بيرلمان خاصة أنه أدمجه مع الإنسانيات العامة والتحاور اليومي ضمن أنموذج واحد ألا وهو البلاغة الجديدة⁴، والواقع أنه "قد وقف على الآليات المشتركة بين كل أشكال الكلام، سواء النفسي الشخصي (الذاتي) أم الثنائي أماجماهيري أم الشعري أمخطاب المتخصصين في مجال القانون والعلوم الإنسانية. واللافت للنظر هو هذا الجمع بين الخطاب الشعري وخطاب العلوم الإنسانية"⁵.

وبهذا نأت بلاغة الخطاب عن كونها خطاب العامة والحشود والجهال كما عرفت منذ القديم، بل أضحت مع بيرلمان تغطي مجالات أخرى، يقول: "إذا كانتالخطابة تقدم لنا - عند القدماء- باعتبارها تقنية يستعملها العامي المتلهف إلى البلوغ السريع إلى الاستنتاجات، وتكوين رأي ما دون التمهيد لذلك بتحمل عناء البحث الجاد فنحن لا نريد أن نقصر دراسة الحجاج على دراسة حجاج جمهور العوام"⁶.

¹ ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج Chaim Perelman , L'empire Rhétorique ,P17_20 ص 16.

² - يؤمن أفلاطون بالجدل العلمي القائم على الحقيقة. ينظر: رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 17 .

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 16-17.

⁴ - Chaim Perelman, L'empire Rhétorique ,P19 ينظر: محمد الولي،مدخل إلى الحجاج أفلاطون، وأرسطو، وبيرلمان،ص35. ومحمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص70.

⁵ - المرجع نفسه، ص 35. ومحمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 357.

⁶ - Ch. Perelman et tyteca, Traité de L'argumentation,ed.université de Bruxelles ,2008, P9.

وبذلك أصبحت بلاغة الخطاب تهتم بكل خطاب يهدف إلى تفعيل دور المخاطب، بشرط أن يكون الخطاب بعيدا عن العلم والعقل المجرد، وعلى هذا الأساس ربط بيرلمان بين الجدل والبلاغة ضمن نظريته¹. وقد مكّنه ذلك من "إدراك الخيط الرفيع الجامع بين بلاغة أفلاطون وأرسطو من خلال المزاجية بين الخطابة والجدل"²، يقول بيرلمان معقبا على سابقه وملخصا نظريته للحجاج وفي الوقت نفسه مؤكدا على أهميته ومنزلته، قائلا: "إننا لا نعتقد عكس ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو وكيثليان وهم يحاولون أن يعثروا في البلاغة على استدلالات على شاكلة استدلالات المنطق، إنّ البلاغة هي مجرد شيء زائد وأقل يقينية، وإنّها لا تتوجه إلا إلى السذج والجهلة"³، ثم يضيف قائلا: "إنّ هناك مجالات هي مجالات الحجاج الديني، والحجاج التربوي والأخلاقي والفني والفلسفي والقانوني، حيث الحجاج هو بالضرورة بلاغي، إنّ الاستدلالات الصائبة في المنطق الصوري لا يمكن تطبيقها في المجالات التي لا تتعلق بالأحكام الصورية الخالصة، ولا بالقضايا ذات محتوى يمكن الحسم فيه باللجوء إلى التجربة"⁴؛ يوضح هذا النص سعي بيرلمان إلى تصحيح مسار مسار البلاغة من جهة، وإلى توسيع مجالها من جهة أخرى لتشمل ميادين إنسانية متعددة، فتصبح بذلك البلاغة البرلمانية "تغطي كل المساحة التي تمتد من الخطاب اليومي إلى الأدب والفلسفة والعلوم القانونية والعلوم الإنسانية"⁵.

وإجمالا نقول: إنّ البلاغة البرلمانية قد تشكلت ملامحها من خلال الاستفادة من منتوج التراث القديم، أعني أرسطو وأفلاطون، خاصة ما يتعلق بالجدل وعلاقته ببلاغة الخطاب، وكان من نتاج ذلك إعادة مراجعة وتقويم البلاغة القديمة وفق منظور جديد ألا وهو الحجاج، فأطلق عليها مصطلح آخر هو "البلاغة الجديدة"⁶، لتتحول بذلك البلاغة إلى علم كلي يهتم بالخطاب. هذه هي أبرز سمة بارزة في نظرية بيرلمان الحجاجية المعاصرة.

¹ - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو و بيرلمان، ص35

² - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص357.

³ - Chaim Perelman، Rhétoriques، P99. . المرجع نفسه، ص355 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 99، نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص355 .

⁵ - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص34.

⁶ - فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص 20 .

لكنّ بروز أية نظرية أو إبداع لا بدّ أن يسبق ظروف وعوامل معينة، وقد شهدت النظرية البلاغية الحجاجية ولادة عسيرة قبل خروجها إلى العلن، تجلت في تلك المراحل التي عرفت فيها موتا وأفولا للبلاغة، لتقوم وتبعث على أنقاضها نظرية بلاغية جديدة في العصر الحديث.

أ- أفول البلاغة ونهضتها¹:

نستهل _ في البداية _ بنص لـ بارث (R.Barthes) يتحدث فيه عن أفول البلاغة الحجاجية الأرسطية²، يرى فيه أنّه: "يتجلى ظفر البلاغة في سيطرتها على التعليم وبانحسارها في هذا القطاع، فقد بدأت تسقط بالتدريج في دائرة الإهمال الفكري التام، هذا الإهمال دعا إليه صعود قيمة جديدة تتمثل في اليقين (يقين الوقائع والأفكار أو الإحساسات) الذي يكتفي بذاته ويتجاوز اللغة (أو يعتقد أنّه بالإمكان تجاوزها) أو إنّه يزعم على الأقل عدم استعمالها إلا بوصفها أداة ووسيلة تعبير"³. يبيّن هذا القول أنّ العامل الرئيس الذي أسهم في قتل البلاغة هو حصرها ضمن مجال التعليم⁴، يضاف إلى ذلك بروز النزعة اليقينية التي اتخذت الوضوح واليقين مقياسا للعلم والمعرفة، جاعلة اللغة مجرد وسيلة أو أداة للتعبير لا غير، وقد انقسمت هذه اليقينية إلى عدة اتجاهات، وهو ما يؤكده بارث بقوله: "نجم هذا الأفول عن صعود قيمة جديدة هي وضوح (الأحداث والأفكار والعواطف)، وهو وضوح يكتفي بذاته، ويستغني عن اللغة (أو يعتقد ذلك)، أو على الأقل يدعي فقط استخدامها بوصفها أداة أو وساطة أو تعبيراً.

وقد أخذ هذا الوضوح (اليقينية) منذ مطلع القرن السادس عشر ثلاثة اتجاهات: وضوح شخصي (مشخصة في البروتستانتية) ووضوح عقلائي (في العقلانية الصّورية)، ووضوح محسوس (متمثلة في التجريبية)⁵.

¹ - اختلفت التسميات المعيرة عن مرحلة جمود البلاغة الغربية، من قبيل : تقويض، موت، أفول ... ينظر: المرجع نفسه، ص20. عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص58 . و: رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص7.

² - ينظر: فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص20_21 .

³ - R.Barthes، Lencienne rhétorique.in l'aventure sémiologique، P116

نقلا عن: محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص357-358. وينظر: فيليب بروطون، الحجاج في

التواصل، ترجمة: محمد مشبال عبد الواحد التهامي، ص20_21

⁴ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص38.

⁵ - R.Barthes، Lencienne rhétorique.in l'aventure sémiologique، P116

وبهذا أضحت البلاغة في _ ضوء الهيمنة اليقينية _ خلال القرن السادس عشر إلى غاية القرن التاسع عشر "مجرد لون أو تزيين، ولم تعد أداة للاستدلال الإقناعي"¹، والأكثر من ذلك حسب بروطون هو اختفاء اسم البلاغة من المقررات المدرسية في فرنسا سنة 1902 ليتم استبدالها بمصطلحات تعليمية من قبيل "درس البلاغة"².

وعليه، فإنّ هذا الانحطاط والركود الذي آلت إليه البلاغة مرده _ كما ذكرنا _ إلى سطوة وسيطرة اليقينية على مختلف المجالات العلمية والفكرية، التي تعلي من قيمة اليقين لأنها تؤمن بالثابت لا بالمتحول؛ وتخضع الحقائق إلى التجربة أو العقل، ومن ثم فهي تضيق من دائرة المحتمل الذي يعد أساس البلاغة الحجاجية، ولذلك عدّها بارث المسؤولة عن انهيار البلاغة الحجاجية الأرسطية، لأنه " حينما يسود اليقين فلا حاجة للحجاج الذي لا يقوم إلا بزوال الأدوات اليقينية"³.

يضاف إلى هذا العامل جملة من العوامل الأخرى التي أسهمت في أفول البلاغة، ذكرها محمد الولي على النحو الآتي:

- ذوبان بعض الأجناس الخطابية مثل الخطابية السياسية والقضائية، نتيجة انهيار النظام الديمقراطي الأثيني الذي شكل المناخ الملائم لانتشارها وازدهارها؛ بحيث كان مسرحا للنقاشات الحرة، فأثينا هي مهد البلاغة الحجاجية ممارسة وتطبيقاً⁴.

- وقد نتج عن انهيار النظام الأثيني زوال التعددية الوثنية، التي كانت توفر مجالاً للخلاف وتعدد الآراء والمخجاجة في شتى القضايا، خلافاً للتوجه التوحيدى الذي تبنته المسيحية التوحيدية المعروفة برفضها لتعدد الآراء⁵.

نقلا عن: محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية، ص20.

¹ - فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ص21

² - المرجع نفسه، ص20.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص358. رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص38.

⁴ ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص358. P10_15 - L'empire Rhétorique -

⁵ - المرجع نفسه، ص358. وينظر: رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص38.

وأمام هذا الوضع الذي عرف ضعفاً وأفولاً للبلاغة من خلال هيمنة التجريبية والعقلانية، إضافة إلى انهيار الديمقراطية وصعود المسيحية، جاء مشروع بيرلمان في الستينيات من القرن العشرين ليبنى على أنقاضها بلاغة أساسها الحجاج تسمد قوتها من الماضي (أرسطو)، ويعيد بعثها من جديد¹، ليكون ذلك إيذاناً بعودة ميلاد البلاغة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن نجاح مشروع بيرلمان وبروزه على الساحة العالمية مرتبط بجملة عوامل، يذكر منها:

- انتشار وسائل الاتصال والتأثير والإقناع انتشاراً غير معهود في تاريخ البشرية عن طريق ظهور القنوات التلفزيونية والصحافة وأخيراً الإنترنت²، وما صاحبه من تفهقر للقيم الأيدلوجية القديمة مما ساعد على توفير مجال واسع للحرية يعد فيه العقل لا العنف الوسيلة الوحيدة التي يعترف بها الجميع لحلّ المشكلات الإنسانية.

- المصير التراجيدي الذي وصل إليه التقدم التكنولوجي ضمن الحريين العالميتين الأولى والثانية، وما نتج عنه من تشكيك في قيمة العقل البشري³.

وخلاصة القول: إن عودة ميلاد البلاغة، أو إحيائها من جديد يعزى إلى جهود بيرلمان من خلال مشروعه الحجاجي، الذي شيد به صرحها وأعاد لها الاعتبار، ومن ثم أعطى لها قيمة ومكانة بين العلوم الإنسانية.

2_ مشروع بيرلمان _ القطيعة مع العقلانية والتجريبية_:

يعود الفضل لبيرلمان القانوني والفيلسوف في نهضة البلاغة، وانبعث مبحث الحجاج ضمنها من جديد، لذلك يعد رائد نظرية الحجاج في نظر بروطون الذي يؤكد على "إننا مدينون

¹ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 359.

² - المرجع نفسه، ص 359.

³ - المرجع نفسه، ص 359.

لـبيرلمان في انبعاث اهتمام حقيقي بالحجاج"¹. وقد أقام مشروعه الحجاجي من خلال إعلان القطيعة مع التصور العقلاني الديكارتي والتجريبي².

ولذا سعى "إلى إعادة المجالات التي سحبت من البلاغة، بواسطة نقده الاتجاهين الفلسفيين (نعني بهما التجريبية والعقلانية) والطعن فيما يزعمانه من ادعاء العلمية، والتمتع بمجال علمي خاص دون البلاغة التي تفتقر في نظرهم إلى هذه الميزات والخصائص العلمية"³.

ومن هذا المنطلق دخلت البلاغة الجديدة في صراع حاد⁴ مع هذه العلوم العقلية والتجريبية؛ مثل: الفلسفة، والعلوم التجريبية والرياضية، والأخلاق، والعلوم الإنسانية، بغية إثبات وجودها وانتسابها إلى العلمية، وكذا كشف تحني الاتجاه العقلي والتجريبي عليها⁵.

ومن البديهي أن تضر هذه العلوم العداء للبلاغة، وذلك بسبب منطلقها المتمثل في موضوع العلم الذي يتخذ من الحقيقة الموضوعية معيارا له، سواء في عالم المجردات أم في عالم الحسيات، وعلى هذا الأساس يتوزع الاتجاهان الفلسفيان السابقان؛ أي العقلانية والتجريبية على الرغم من اختلاف منهجهما في الوصول إلى الحقيقة⁶. فالعقلانية ترى أن الأفكار البديهية هي نتيجة العقل السوي، وهذا يعني إقصاء دور الذات المتكلمة، والتي لا تتأثر بأي عامل من العوامل الاجتماعية أو التاريخية وحتى النفسية، ويمكن أن نلاحظ ذلك ضمن التصور الأفلاطوني الذي يجعل

¹ - فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال و عبد الواحد التهامي العلمي، ص23

² - ينظر مثلا رد بيرلمان على آراء العقلانيين والتجريبيين، أمثال ديكارت واللورد بيكون. الحسين بنو هاشم نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص34 و ص 112_113. وفيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال، وعبد الواحد التهامي العلمي، ص22.

³ - محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص359.

⁴ - وهذا الصراع قديم لوحظ عند اليونان. رولان بارث، قراء جديدة للبلاغة القديمة، ص17.

⁵ - ينظر مثلا موقف نيتشه المعادي للبلاغة. وينظر: عمارة ناصر الفلسفة والبلاغة، ص59. محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص359.

⁶ - انتشرت التجريبية في إنجلترا على يد بيكون، وانتشرت العقلانية في أوروبا (فرنسا خاصة) على يد ديكارت، والاتجاهان مختلفان. ألكسندر ماكوفسكي: تاريخ المنطق، ص305.

العالم الحقيقي عالماً للمثل، وكل ما عدا ذلك - مثل الواقع المادي المقابل للعالم اللغوي - يعدُّه محاكاة زائفة لعالم المثل الحقيقي، وهذا هو الأساس الذي تبنَّاه أفلاطون في رفض البلاغة¹.

وعليه، فالعقلانية تنطلق من وجود أفكار ثابتة برهانية "غير متلوّنة بألوان الذات"²، وهذا ما يجعلها بعيدة عن حيز البلاغة القائمة على الرأي المتغير.

في حين إنّ التَّجريبية تخالف العقلانية باعتمادها على التجربة والبرهنة لمعرفة الحقائق³، لكنّها تشترك معها في قطيعتها وعدائها للبلاغة؛ يقول بيرلمان: "إنّ كل إثبات لفكرة عامة أعلى من الوقائع قد لا تكون إلا رأياً، أو نظرية ينبغي دعمها بالوقائع، في حين إنّ هذه الأخيرة تكون بمنأى عن أي نقد، وهي بذرات المعرفة شأنها شأن الأفكار البديهية، وهي من حيث الجوهر غير متغيرة ومستقلة عن الشخص ومزاجه وتكوينه وتاريخه"⁴.

ويعني ذلك أنّ جوهر التَّجريبية يتلخص في تباين الأشياء بتباين النظر إليها؛ لأنّها موجودة في الواقع، ومن ثمّ تصبح اللغة من الناحية التجريبية أداة اصطلاحية (اتفاقية) تسمح بالانتقال من لغة إلى لغة، وهذا ما تعكسه الواقعية الخارجة من صلب التجريبية التي قامت على إبطال دور اللغة، بواسطة تجاوز نتائجها مثل التشويه وسوء التفاهم. وجعل ذلك الخطأ خارجاً عن الحدس أو الوقائع، ولهذا تجب البرهنة لتفاديه (الخطأ) في كل رأي لا يحمل الحقيقة، فيحصل التطابق بين الذات والموضوع، بحيث تستبعد العناصر الذاتية المشوشة انطلاقاً من التجربة التي تمثل مصدر التَّجريبية، والتي لا تعترف إلا بالمعرفة التي يقدمها الإدراك الحسي (الحواس) بعدّه يمثل القاسم المشترك بين الناس. ولوصف هذه الوقائع باللغة تستعين التجريبية بلغة نقية أو لغة اتفاقية بعيدة عن

¹ - ينظر: المرجع السابق، ص 89-90. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 361.

² - محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 361.

³ - ألكسندر ماكوفسكي، تاريخ المنطق، ص 332-333.

⁴ Ch. Perelman, Rhétoriques, P430 - نقلاً عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 361.

كل الشوائب النفسية أو الذاتية¹. فالتجريبية إذا لا تتخلف نظرتها عن العقلانية في نبذها وإقصائها للبلاغة.

وإجمالاً نقول: ليس غريباً أن تجد العقلانية والتجريبية في البلاغة فريسة تنقض عليها وتنتقصها، لأنها تقوم على الرأي المبني على معتقدات الناس ومسلّماتهم، ولا تكون متوافقة مع مبادئ التجريبية والعقلانية.

ولذا كانت الغاية الأسمى في التوجه البلاغي لـبيرلمان من خلال النظرية الحجاجية هي استعادة البلاغة لمكانها الطبيعي والشرعي بين تلك العلوم التجريبية أو العقلية؛ لأنه حينما تعجز البراهين المنطقية أو التجريبية نلجأ إلى البلاغة لتقدم لنا الحلول².

ومن هذا المنطلق، رسم بيرلمان حدود مشروع البلاغي عن طريق ضبطه لموضوع الحجاج وهدفه. فبالنسبة للموضوع يهتم الحجاج بدراسة "تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم. بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"³. أمّا الهدف منه فهو "جعل العقول تدعن لما يطرح عليها أو زيادة درجة ذلك الإذعان"⁴، مما يعني أنّ غاية الحجاج هي إقناع المتلقي واستماتته، ويستدعي ذلك وجود جملة من المقومات والتقنيات والمسلّمات التي يكون فيها مجال البحث المعقول والمحتمل بعيداً عن الحسابات الدقيقة والإلزامات الصارمة للعلوم التجريبية والعقلية. هذا ما سنحاول عرضه وتبينه.

2-1_ مقومات الحجاج:

ترتكز العملية الحجاجية التخاطبية على ثلاث ركائز أساسية هي: المتكلم والمستمع والخطاب، ولكل منها دوره ومكانته في عملية الإقناع، والذي لا يتحقق إلا من خلال تفاعل هذه الركائز، وهو

¹ - ألكسندر ماكوفسكي، تاريخ المنطق، ص 344-345.

² - Ch. Perelman, Rhétoriques, P317. نقل عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية. وغربية، ص 366.

³ Ch. Perelman, traité de l'argumentation, P5

⁴ - المرجع نفسه، ص 59.

ما يؤكده بيرلمان قائلاً: "بما أنّ الغاية من الحجاج هي إثارة مستمع ما واستمالاته نحو الأطروحات المراد تزكيتها، أو زيادة التزكية، وليس استنباط النتائج من بعض المقدمات فإنّها لا تدور في فراغ، إنّها تقتضي تماس فكري الخطيب والمستمع، ينبغي للخطاب أن يكون مسموعاً، وللكتاب ما أن يكون مقروء، إذ بدون هذا يغدو تأثيرها صفراً"¹؛ يوضّح هذا القول أنّ الحجاج يهدف بالضرورة إلى استمالة المستمع الذي يعدّ طرفاً مهماً ضمن العملية الحجاجية*، ولذلك يتوجب على المتكلم سواء أكان خطيباً أم كاتباً العناية بالمتلقي، بالأخذ بعين الاعتبار أفكاره ومشاعره وكذا أحواله²، وعلاوة على ذلك يجب أن يكون كلامه واضحاً ومسموعاً لدى المخاطب، أو مقروءاً حتى يتحقق الأثر المطلوب والمرغوب فيه. لأنّ فعالية الحجاج في نظر بيرلمان تقتضي "تكيّف الخطيب مع مستمعه؛ إذ إنّ كل شيء في الحجاج مرتبط به"³. وبذلك يغدو المستمع محور نظرية بيرلمان البلاغية وأحد مقوماتها.

فالحجاج إذا يعتمد حضور الباث (المتكلم)، والمتلقي (المستمع) الذي من أجله تقوم المحاجة والإقناع، لكن ما طبيعة هذا المستمع وما نوعه؟.

أ_ المستمع L'auditoire:

في الحقيقة يتعدد المستمع ويختلف بحسب المقام⁴، فقد يكون المتكلم محامياً يوجه مرافعته إلى قاض مستمع قاصداً إقناعه، أو رئيساً يلقي خطابه أمام نواب البرلمان المستمعين، أو صحفياً يستجوب شخصاً ما ليعرض موقفه أمام الرأي العام. وفي ضوء ذلك يهمل كل من المحامي والرئيس جزءاً من مستمعيه؛ مثل الشّرطيّ الحاضر ضمن مجلس القضاء، أو بعض أعضاء المعارضة في البرلمان، مما يعني ألاّ مجال للمطابقة بين مستمع مخاطب، وأولئك الذين يكونون في وضع مادي يسمح بسماعهم دون أن تعطى لهم الفرصة لقراءة خطبهم⁵.

¹-Ch.Perelman,Lempire ,Rhétorique ,P23.

² - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة(مقال)،ص86.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند بيرلمان،ص 38

⁴ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة(مقال)،ص87.

⁵ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية و غربية،ص 368.

وعلى هذا الأساس، تحدّد النظرية الحجاجية هوية المستمع بـ "مجموع أولئك الذين يريد الخطيب التأثير فيهم؛ أي إنّه يمثل مجموع الصفات الجوهرية"¹، بيد أنّ هذا المجموع قابل للتغيير، ويمكن ملاحظته على الخطيب نفسه، وذلك حينما يكون في تشاور ذاتي حول موقف ما، ولذلك يتغير المتلقي تبعاً لتعدد المقامات واختلاف الظروف، فيصبح "الحجاج عرضة للتغيير والتحوير في بنائه وأنساقه التي يقوم عليها، وذلك تبعاً لتغير المقام وتغير ظروف المحاجج، حتى وإن ظلّ النقاش هو ذاته"².

ومن هذا المنطلق؛ يرى بيرلمان أنّ مخاطبة الفرد تختلف عن مخاطبة الجماعة في ساحة عمومية³، حيث يُفسح المجال للخطيب لمعرفة المستمع الفرد _ عن قرب _ معرفة عميقة ودقيقة، وذلك من خلال تقدّم الحوار وتدرّجه عبر الأسئلة والأجوبة، ممّا يمكن الخطيب من التعرف عليه أكثر، وخاصة فيما تعلق بميولاته واستجاباته ورغباته، وهذا يساعد على خلق وضعية مناسبة للاقتناع والتأثير⁴. في حين إذا تجاهل أو أهمل الخطيب ذلك الجانب فإنّه سيقف _ لا محالة _ أمام حاجز أو حائل يحول بينه وبين مستمعه ومن ثم يفشل إقناعه، لأنّ: "الخطيب الذي لا يلتفت إلى مطالب المستمع هو شخص أناني أو أنّه لا يتحدث إلا مع نفسه، ويتنصت إلى هلاوسه، هذا الشرط أساسي بالنسبة إلى ذلك الذي يسعى إلى التمكن من المستمع، وجعله يتصرف وفق ما نرغب فيه"⁵.

وعليه، فإنّ معرفة المستمع ضرورة لتهيئة أرضية الإقناع، ولذلك يكون المتكلم أو الكاتب مطالباً دائماً بأن يكون على دراية بمقام مخاطبيه، ومستوياتهم المختلفة الاجتماعية والفكرية والسياسية⁶.

¹ - المرجع السابق، ص 368.

² - محمد سالم محمد الأمين الطلبة: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص 61.

³ - Ch.Perelman, l'empire Rhétorique, P19

⁴ - ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 369، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 36

⁵ - المرجع نفسه، ص 369. - Ch.Perelman, l'empire Rhétorique. - P29.

⁶ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 213.

على هذا الأساس نلاحظ تعدد واختلاف الخطابات، بناء على وضعية المستمع، فنجد مثلا خطاب المتخصصين (الفيزيائيين والمؤرخين مثلا) موضوعه متخصصا؛ لأنه موجه إلى فئة المتخصصةين، وهو يختلف عن الخطاب الجدلي المرتكز على الأسئلة والأجوبة، والذي يكون متعارضا مع الثوابت العلمية¹، بعده مقيدا بمجموعة من المناهج والأطروحات التي يفترض قبولها، ولعلّ الخطاب الديني يمثل خير دليل على ذلك؛ حيث يلجأ الرّاهب إلى عرض جملة من الأطروحات التي يسلمّ بها المخاطب الكوني. وهنا يقسم بيرلمان المستمع إلى قسمين: مستمع خاص L'auditoire spécial له خطابه الخاص، ومستمع كوني universal L'auditoire له خصوصية أيضا في الخطاب².

ومن خلال هذا التقسيم ميّز بيرلمان بين الخطابات التي تهدف إلى الإقناع أو الإيقان؛ لأنّ ذلك يسمح بالفهم الجيد لطبيعة كلّ منهما وخصوصياته، يقول محمد الولي: "إنّ التمييز بين الخطابات المتوجهة إلى بعض الناس والخطابات المتوجهة إلى كلّ الناس، يسمح بالفهم الجيد لما يعارض بين الخطاب الإقناعي والخطاب الموقن"³، فيجب التفريق إذا، بين الخطاب اليقيني الموجه إلى المستمع الخاص، والخطاب الإقناعي الموجه إلى المستمع الكوني حتى يحصل الفهم.

ففي الخطاب الإقناعي مثلا يشترك المتكلم والمتلقي في سمة التأويل، الذي يعطي للأشياء والكلمات أبعادا ومعاني جديدة تشكّلها الذات المتكلّمة والمتلقية من خلال تلك الصبغة المجازية التي تفتح باب التأويل، فيصبح بذلك المعنى محصورا في ذهن المتكلم والمتلقي، بينما يكتفي الخطاب العلمي بعده _مناقضا للخطاب الأول_ بالوجود الإنطولوجي* للأشياء والكلمات، بعيدا عن التأويل. وبناء عليه، فإنّ التأويل أو العلاقة التأويلية هي بمثابة الرابط الجامع بين الباث والمتلقي، وهو الذي يضيف على الأشياء والكلمات ظلالا ومعاني جديدة، بخلاف الخطاب العلمي المستقل عن التأويل⁴. ولهذا سعت البلاغة الجديدة أو الحجاجية إلى إعادة الاعتبار للذات المتكلّمة (الخطيب /

¹ _ L'empire Rhétorique, P29_30

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 36.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 370.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 370. ومحمد سالم محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص 69.

الكاتب) المندمجة مع الخطاب أو اللغة، والمتلقي (القارئ/ السامع) بوصفهما طرفي الحجاج، يضاف إلى ذلك الخطاب نفسه الذي يمثل ممرا ومحطة انتقال بينهما¹.

وفي الأخير، يمكن تقديم بعض الملاحظات المهمة - التي أوردها محمد الولي - المتعلقة أساسا بالعلاقة التخاطبية الحجاجية²:

- من الطبيعي إن يختار المتكلم مستمعه، ولكن في هذا الاختيار لا يمكنه أن يمنع أيا كان من الاستماع إليه .

- لا يستطيع منشئ الخطاب أن يفرض على مخاطبه تلقي خطابه، والذي ربّما لا يصل إليه في بعض الحالات والأحيان، وقد يتلقى المخاطب خطابا لم يرسله الخطيب .

- وما يقال عن الخطيب ينطبق على الخطاب أيضا، إذ قد يتسع مجال التأويل فيه ليخرج عن مقصد المتكلم أو يتعارض معه، فيطاله التغيير والتبديل بالحذف أو الزيادة.

وخلاصة القول: نوّكد أنّ المتلقي عند بيرلمان هو محور الحجاج وقطبه الرئيس، ويتجلى ذلك في انتقاء مقدمات الحجاج، وترتيب الحجج وتكيفها مع حال المتلقي³، ولهذا يوصف بأنه "فاعل نشيط لا يستقر على حال، ومعرفته تغدو ضرورية للمتكلم إذا رام تحقيق الاقتناع والتأثير"⁴، وهذه المعرفة الدقيقة بالمتلقي وأحواله تمكّن المتكلم من تحقيق غاياته ومقاصده. وعلى أساسها تبني المسلمّات أو المنطلقات وتوظف التقنيات الحجاجية.

1- منطلقات الحجاج:

في الواقع، يسعى المتكلم الخطيب l'orateur إلى أن يكون خطابه مؤثرا، مما يستدعي منه تلاؤما وتكيفا مع مستمعه لكي ينال تسليم وقبول المتلقي، ثمّ يتّخذ ذلك منطلقا أو مقدمة في بناء حجاجه، كما يرى بيرلمان، "لأن غاية الحجاج هي أن تخص النتائج بنفس الاستمالة أو القبول التي

¹ - ينظر: عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة - مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص 119_120

² - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 371.

³ - ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان وآفاق تحليل الخطاب ضمن كتاب البلاغة والخطاب، ص 152.

⁴ - المرجع نفسه، ص 371.

تخصّ بها المسلّمات، وتفاديا للفشل في أداء القصد، فإنّ الخطيب لا ينبغي له التسليم إلا بالمسلّمات التي تتمتع بقبول كاف، أو التي تكون مقبولة أيضا عند المستمع¹، أي إنّ المتكلم يقيم حجاجه على أساس المسلّمات أو المقدمات المقبولة لدى المتلقي، حتى ينتقل منها القبول إلى النتائج.

ولذلك تمثّل هذه المسلمات أو المقدمات Les Prémisses التي تحظى بالقبول، المنطلق الرئيس لقيام العملية الحجاجية بين طرفي الحجاج أعني المتكلم والمتلقي، كما أنّ نجاح الإقناع أو فشله متعلق بها كذلك، وفي حالة غيابها ضمن الكلام فإنّه يؤدي إلى ظهور نتائج عكسية على الحجاج، ويرتكب بذلك الخطيب أكبر وأفظع خطأ _ في نظر بيرلمان² _ إذ: "إنّ ذلك الذي يتجاهل في حجاجه قبول المستمع لمسلّمات خطابه يقترب خطأ كبيرا، وهو المصادرة على المطلوب (Pétition de principe)"³، ممّا يعني ضرورة الاهتمام والأخذ بعين الاعتبار المسلّمات والمنطلقات الخطابية المقبولة ضمن الحجاج، لأنّها القاعدة التي ينطلق منها المتكلم ليؤسّس عليها إقناعه⁴.

لقد أولى بيرلمان لهذه المنطلقات والمسلّمات عناية خاصة، حيث وقف على مصادرها ومواردها وموادها، إضافة إلى المواضيع التي يستمد منها الخطيب مسلّماته ومقدماته، منبها في السياق ذاته على وجوب التمييز _ فيما بينها خاصة _ بين تلك التي تكون مرتبطة بالواقع، وبين المقترنة بالافتراض أو بالأفضل الذي يشمل القيم والترانبيات و(مواضع الأفضل Les lieux du préférable)⁵. وفيما يلي تفصيل ذلك:

¹ _L'empire Rhétorique, P35.

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص41

³ _L'empire Rhétorique, P36

⁴ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 23

⁵ _L'empire Rhétorique, P37.

ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص42

أ_ الوقائع والحقائق (Les faits et Les vérités):¹

تعدّ الوقائع والحقائق مصدرا للمسلّمات بالنسبة للخطيب، تصنفها وتعيّن اللّغة والحس المشترك، بعدها عناصر موضوعية تفرض نفسها على الجميع، وتكون متّفقة ومشتركة بينهم، ولا يتمّ النظر إليها من زاوية حجاجية ذاتية فقط، بل يستحضر موقف المستمع إزاءها، إذ يمكن أن تكون عرضة لاعتراض ودحض هذا السامع، لذا لا نستطيع تسمية واقعة ما أو حقيقة ما مسلمة في الحجاج، إلا حينما نفترض بصددها وجود اتفاق كوني مشترك يعيد عن الطعن²؛ أي "إنّ استمالة المستمع نحو الواقعة؛ هي بالنسبة إلى الشخص مجرد استجابة ذاتية إزاء شيء ما يفرض نفسه تلقائيا على الجميع"³، ولذلك يشترط في الوصول للحقيقة أو المسلمة ضمن الحجاج بعدها عن النقص، وهذا الذي يجعلها مقبولة وصالحة للحجاج، أما إذا كانت الواقعة في موضع طعن، فإنّ الخطيب لا يعتد بهذه الواقعة أو المسلمة⁴.

في المقابل توجد حقائق يسلمّ بها مباشرة دون انتقادها لها سلطة ما على السامع، سواء أكانت دينية أم غيرها، بحيث تكون معصومة من الخطأ والطعن، وضامنة للوقائع والحقائق، وذاك هو الشرط الأساس للتسليم بها، لأنّه في حال غياب هذه الضمانة المطلقة للحقائق قد يجعلها خاضعة للنقد أو (الطعن)؛ لأنّ الأشياء لا تأخذ نمطا قارا وثابتا، ولهذا يسلمّ الحجاجيون _ وهم يستندون على عنصري الباث والمتلقي _ بالوضع الإشكالي للأشياء⁵. ومن هنا يظهر أنّ الوقائع والحقائق لا تكون موثوقة وثوقا قطعيا ونهائيا إلا بوجود سلطة ضامنة.

وإلى جانب هذه الوقائع والحقائق قد يعتمد المتكلم في مقدماته على الافتراضات.

¹ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص24_25. والحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص42_43.

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص38.43، Ch. Perelman L'empire Rhétorique، P38.43

³ Ch. Perelman, Traité de L'argumentation, P93_94.

⁴ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص43.

⁵ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص373. ينظر: المرجع نفسه، ص43.

ب_ الافتراضات Les présomption¹:

تحتل الافتراضات بالموافقة العامة، ويحصل التسليم بها من خلال وجود عناصر تقويها ضمن المسار الحجاجي²، حيث تقدم مبررات كافية لدعم اعتقاد معقول، على الرغم من كونها غير أكيدة، إذ إنَّها ترتبط بما يحدث عادة، والمعتاد هو ما وقع، ويجري الاعتداد به؛ لذا تقترن الافتراضات بالتجربة والحس المشترك³، إذ تؤسس لقناعات معقولة، لكنَّها أقل وثوقية من الوقائع والحقائق التي يمكن أن تقدحها وتكذبها⁴. ففي الصَّحافة مثلاً يعرف عادة عن الصَّحفي النزاهة والحيادية، ومع ذلك توجد قائمة طويلة لصحفيين مرتشين ومُظللين.

ويذكر بيرلمان في هذا الصدد جملة من الافتراضات أو المظنونيات ذات بُعد عام من قبيل⁵:

مظنون أن نوعية الأفعال تكشف عن صفات فاعليها.

مظنون المصدقية الطبيعية التي تجعل تصديقنا لما يقال لنا هو رد فعلنا الأول.

مظنون الاهتمام الذي يجعلنا نعدّ كل ملفوظ يصل إلى أفهامنا مهمًا.

المظنون المتعلق بعدّ كل فعل إنساني ذي معنى.

ومنه نقول: إنَّ الافتراضات والمظنونيات التي تعدّ مسلّمات ترتكز على الافتراض المسبق المبني أساساً على ما يجري في العادة، وهي متغيرة تبعاً للمقام والمتكلم والسامع⁶، ولذلك كانت مسلّمات الحجاج احتمالية قابلة للنقض، يقول محمد سالم: "مسلّماته لا تعدو أن تكون احتمالية"⁷.

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 25.

³ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P38

الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايبم بيرلمان، ص 44.

⁴ - Ibid, P38_39. 44. ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

⁵ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P38_39.

⁶ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 112.

⁷ - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة (مقال)، ص 61.

ولكن هذه المسلّمات المستمدة من الواقع أو المحتملة، قد تعترضها أحكام أخرى تعبّر عن قيم الاستحسان ومراتبها¹.

ج- القيم Les valeurs:

تخضع الأحكام القيمية - في الحقيقة - إلى موقف المتكلم ونظرته للأشياء، حيث تعرف القيم الإيجابية والسلبية من مواقفه إزاء ما ترفعه أو تحطّه، بمعنى أنّ هناك مراتب لتصنيف هذه الأحكام²، مثلاً ما يعبر عنه بالكلمات بأنّه جيّد وصائب أو حقيقي وواقعي يكون سامياً، بينما ما يوصف بأنّه قبيح أو زائف يعدّ منحطاً³. لذلك فـ "القيم تسجّل عادة موقفاً إما مع ما ترفع من شأنه أو وضده"⁴

غير أنّ هذه القيم - في نظر بيرلمان - قد تكون محل إجماع لدى الجميع (مسلمة) إذا لم تحدّد، أمّا إذا حدّدت وضبطت فإنّها تصبح موضع اعتراض. ثم يقسم هذه القيم إلى قسمين: قيم مجردة نحو العدل، والجمال، والقيم الملموسة مثل الكنيسة وفرنسا⁵، وهنا يشدّد بيرلمان على ضرورة التمييز بينها قائلاً: "ينبغي في التحليل الحجاجي التمييز بين... القيم المجردة مثل العدل والحق، والقيم الملموسة، مثل فرنسا والكنيسة"⁶.

فالقيم المجردة تكتسي طابعا تجريديا (معنويا)، في حين ترتبط الثانية إمّا بكائن، أو مجموعة، أو مؤسسة، أو جماعة منظور إليها في وحدانيتها (تفردتها)⁷، ولذلك لا يمكن ضمن الحجاج الاستغناء الاستغناء عن القيم المجردة أو الملموسة، إذ قد نعلّق بعضها ببعض بحسب الحالات. ومن ثمّ فهي عنصر أساس من عناصر الحجاج حيث تقوم بدور فعّال في بناء الثقة بين المتحاورين⁸.

¹ _ Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P39.

² - محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 374.

³ _ Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P40

⁴ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 45.

⁵ _ Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, PP40.45 المرجع نفسه، ص

⁶ - المرجع نفسه، ص 40_41.

⁷ _ المرجع نفسه، ص 42.

⁸ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 112.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه القيم تصنف في إطار الحجاج ضمن مراتب تحدد قيمتها ودرجة حجاجها¹.

د_ التراتبيات (السلام Les hiérarchies):

يرتكز الحجاج إلى جانب القيم على تراتبية الحجة بحسب قوتها ودعامتها الحجية؛ وهي تقسم إلى قسمين: تراتبية مادية محسوسة، مثل عدّ الإنسان أعلى درجة من الحيوان، والإله أعلى درجة من الإنسان. وتراتبية مجردة نحو: سموّ العادل على النافع².

وبناء عليه، فإنّ القيم سواء أكانت ملموسة أم مجردة تقوم على تراتبية وسلّمية، ممّا يجعل الوعي بتراتبيتها أهمّ من القيم في حدّ ذاتها³.

بيد أنّ التعمق والتمحيص في البحث عن هذه القيم قد يقودنا إلى الوصول للقيم المشتركة الشبيهة بالاحتمالات، والتي صنّفها أرسطو قديما إلى مواضع مشتركة وخاصة، حيث "إننا نستطيع أن نميّز بهذا الصدد ما كان القدماء، وبالخصوص أرسطو يصنّفونه المواضع المشتركة والمواضع الخاصة"⁴؛ أي أنّ فكرة الترتيب معروفة منذ القدم، ومن خلالها تتموضع وتتموقع المسلمات.

وهكذا، تعدّ الوقائع والحقائق والاحتمالات والقيم والمراتب مسلّمات ومقدمات يبني عليها المتكلم حجاجه، ولذلك فهي تمثل نقطة الانطلاق للحجاج le point de l'argumentation départ⁵. وهنا نشير إلى إنّنا عرضنا المقدمات الرئيسة فقط، وهناك مقدمات ومنطلقات أخرى لم نذكرها من قبيل المواضع les lieux وأنواعها.

¹ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 374.

² - Ch. Perelman L'empire Rhétorique, P42_43

ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 46.

³ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 112

⁴ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P43-44.

⁵ - المرجع نفسه، ص 37.

1-2-3- تقنيات الحجج¹: Les techniques argumentatives

في البداية ننتقل من التمييز الحاصل بين المنطق والبلاغة، ذلك أنّ المنطق مسلمته مقبولة لا تخضع لأي طعن، بعدّه نسقا معطى يخالف الحجج البلاغي الذي يتبنى منهج الشك في كل شيء²، فمثلا في الهندسة إذا قلنا: إنّ زوايا المثلث تساوي 180 درجة يسلم بذلك، ولا يستلزم الأمر نقاشا طويلا، بينما الحجج قد يشك في بعض المبادئ الثابتة، من قبيل ضرورة احترام الآباء، فإذا كان الأب مرتشيا فهل يجب احترامه؟.

ولهذا يقول بيرلمان: "وفي الوقت الذي نجد الحجج في المنطق ملزما، لا نجد في البلاغة أي إلزام بالاعتناع بقضية أو بالتخلي عنها بسبب تناقض نحصر فيه"³، فالحجج إذا يسير في نهج يخالف المنطق.

من هذا المنطلق؛ حصر بيرلمان وزميله في كتابهما "مصنّف في الحجج" الحجج ضمن جنسين كبيرين:

الأوّل: حجج قائمة على الوصل liaison⁴: وتشمل كل الحجج التي اهتمت بها البلاغة الأرسطية، وهي تمكن من نقل القبول الحاصل من المقدمات إلى النتائج، بحيث يكون ما يصدق على المقدمات يصدق عليها، وهي ثلاثة أنواع:

أ- الحجج شبه المنطقية les arguments quasi_logiques

ب - الحجج المؤسسة على بنية الواقع Les arguments fondés sur la structure du réel

ج- الحجج المؤسسة لبنية الواقع les arguments qui fondent la structure du réel

¹ - المرجع نفسه، ص 73.

² - المرجع نفسه، ص 87.

³ - المرجع نفسه، ص 87.

⁴ - ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 57. محمد الولي، الاستعارة في محطات، ص 375. وفيليب بروطون، الحجج في التواصل، ص 111_112.

أما الصنف الثاني فحجج قائمة على الفصل dissociation، تسعى إلى فصل بين عناصر ربطت اللغة بينها من خلال ممارسة أو تقليد ما. فيراد بذلك إحداث قطيعة داخل المفهوم الواحد أو الأجزاء المتضامة عن طريق ملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكونة له، وهذا هو المقصود بالفصل¹.

ونبتدئ الكلام عن النوع الأول من الحجج أعني الوصلية:

1_ الحجج القائمة على الوصل:

أ- الحجج شبه المنطقية² Les arguments quasi_logiques:

سميت هذه الحجج منطقية؛ لأنها تقبل الصياغة المنطقية والفكر الصوري، ووصفت بالمشاهدة لعدم إلزاميتها، فهي تشترك بذلك مع البلاغة (الحجاج) في بعدها عن الإلزام أو الفرض، وهذا يعني تضمنها لكل دعوى ليست ذات طبيعة صورية³، "مما يجعل أي تلقيح للبلاغة بالمنطق الصوري آيلاً إلى الفشل"⁴. ومن ثمّ يكون الحجاج غير الإلزامي مخالفاً للمنطق الصوري القائم على حقائق ثابتة ملزمة، وهو ما يؤكد بيرلمان بقوله: "حينما يحاول خصمان أن يقنع أحدهما الآخر يمكن أن يلاحظا أن آراءهما قد طرأ عليها التغير بعد الحجاج، إنهما يبلغان إلى توافق مختلف قائم على أطروحة مختلفة عن الأطروحتين اللتين انطلقا منها، وما كان لهذا ليحصل لو كان الأمر متعلقاً باستدلال داخل نسق استنباطي ثابت"⁵. وعلى الرغم من ذلك تستمد الحجج شبه المنطقية قوتها الإقناعية ودعماتها الحجية من مشابقتها للأشكال المنطقية في المحاجة والبرهنة، بغض النظر عن اختلافها في الإلزام⁶، وفي هذا السياق عرض بيرلمان أنواع الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى المنطقية، وفيما يلي بيان ذلك:

¹- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، 41_42. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 57.

²- Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P79

³- ينظر: كريستان بلاتان، الحجاج، ص 66. والحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 57.

⁴- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 376.

⁵- Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P89.

⁶- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 42.

أ- التناقض والتعارض (عدم الاتفاق)¹ Contradiction et incompatibilité: يُعدُّ التناقض والتعارض سمة بارزة في بعض الحجج شبه المنطقية وأنواعها، فماذا نقصد بهما؟.

يراد بالمصطلح الأول "أن تكون هناك قضيتان 2 propositions في نطاق مشكلتين، إحداهما نفي للأخرى ونقض لها"²، مثل قولنا: المطر ينزل ولا ينزل. أما المصطلح الثاني فنعني به أن يكون بين الملفوظين تعارض وعدم اتفاق، من خلال وضعهما على محكِّ الواقع، والظروف والمقام لاختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى الخاطئة³.

وبذلك يكون التناقض كائنا داخل النظام المشكلن، وفي حين يكون التعارض ناتجا عن علاقة الملفوظ بالمقام⁴.

ومن المعلوم أن وجود تناقض داخل نسق صوري يؤدي بالضرورة إلى جعله مفككا وغير قابل للاستعمال، إذ كيف يمكن الجمع بين قضية ونقيضها ضمن نسق صوري معين، وبناء عليه يصبح من الواجب إلغاء إمكانية إثبات الصادق والكاذب في الوقت نفسه، حيث ينبغي اختيار أحدهما⁵. وهذا يقودنا إلى التأكيد من جديد على أننا لنساق الصورية لا تقبل التناقض، بخلاف اللغة التي تحمل في طياتها تناقضا أو تعارضا يفسره التأويل وتجسده اللغة اليومية، فعندما يقول مثلا هراقليطس: "إننا ندخل ولا ندخل نفس النهر مرتين"، يظهر التعارض غير أنه يزول بواسطة تأويل عبارة "نفس النهر" بطريقتين مختلفتين، فيكون الإثبات صادقا معالأول، والنفي في تأويل الثاني⁶. يقابلاذا، التعارض وعدم الاتفاق في الحجاج، التناقض داخل المنطق الصوري؛ يقول بيرلمان "حينما نثبت قاعدة ما، أو نؤكد أطروحة، أو موقفا ملتزما يؤدي _ دون أن نرغب في ذلك _ إلى نزاع مع أطروحة أو قاعدة سبق إثباتها، أو مع أطروحة يسلم بها العموم والتي يفترض

¹ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P80

² - traité de l'argumentation, P270.

³ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص43.

⁴ - المرجع نفسه، ص43.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص59.

⁶ - ينظر: شايم بيرلمان، المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، ترجمة أسامة المتني ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص192. ومحمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص376.

أن يأخذ بها كل الأطراف المنتسبين إلى مجموعة ما¹؛ يؤكد هذا القول نسبية هذه الحجج التي تظهر من خلال عدم اتفاق وتناسب النتائج مع المقدمات، فعندما نرى إماما مثلا يلقن الناشئة ضرورة احترام الآباء، وتجنب الكذب، ونجد ذلك الأب في الواقع يكذبويقوم بأفعال شنيعة، فإننا نكون إزاء تناقض وتعارض وعدم تناسب. وهنا نلاحظ بيرلمان يقدم مثلا يتعلق بالشخص الذي يدّعي أنه لم يسبق له قتل كائن حيّ، ثم يدعو إلى علاج جرح متقيح، فإنه لامحالة سوف يضطر إلى قتل عدد هائل من الجراثيم التي هي كائنات حيّة. وفي هذه الحالة يكون المتكلم (الخطيب) مطالبا بالدقة في توظيف بعض ألفاظه وأفكاره لكي يتمكن من تجسيد وتطبيق أطروحته؛ أعني ادّعاء أنه لم يقتل كائنا حيا من جهة والدعوة إلى معالجة الجرح المتقيح من جهة ثانية، دون أن يقع في مشكل التعارض بين القول والمقام².

وإجمالا نقول: إن التعارض يفرض على الإنسان أن يختار أطروحة أو قاعدة يتبعها في حالة وجود تضارب، وذلك بأن يترك الخيار الثاني أو يقلص مده، لأنّ التعارض ضمن الحجاج يعرض الشخص إلى السخرية والذم، شأنه في هذا شأن التناقض الذي يؤدي إلى الخور والمحال في النظام الصوري. ولذا ينبغي على المتكلم الذي يريد الحفاظ على تقدير الآخرين له التروي وعدم العجلة في تقديم قضية مغلوبة حتى لا يكون موضع سخرية، ومن ثم يصبح عاجزا عن تبرير موقفه ورأيه³.

وهنا يشدد بيرلمان على ضرورة التبرير justification في حالة حصول تعارض؛ لأنّ الحجج شبه المنطقية تستمد قوتها من البناء المنطقي، إضافة إلى خاصية التبرير التي تزيد في طاقتها الحجية، مما يعني أنّ سبيل الحجاج هو الكشف عن التعارض الحاصل في أطروحات الخصم، والذي يبحث هو بدوره عن مواضعه عند خصمه⁴.

¹ -Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P70

² - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص43.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايبم بيرلمان، ص60.

⁴ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص44.

وخلاصة القول: إنّه يجب على الإنسان إذا ما أراد التخلص من التعارض أثناء حجاجه، أن يسلك أحد الطريقتين: إمّا التّخلي عن إحدى الأطروحتين أو القاعدتين المتضاربتين، وإمّا اللّجوء إلى طريق التبرير لإزالة ذلك¹.

في المقابل، لا تبني الحجج شبه المنطقية على عدم التناقض أو التعارض فقط، بل هناك تقنيات أخرى يقوم عليها الحجج شبه منطقي، مثل المطابقة Identification والتعريف définition والتحليل Analyse وتحصيل الحاصل Tautologiques، إضافة إلى قاعدة العدل والتبادلية larègle de justise et la réciprocité²، وقد اكتفيت بذكر تقنية واحدة منها، ألا وهي التناقض والتعارض نظرا لأهميتها.

ننتقل الآن إلى أنواع أخرى من الحجج شبه المنطقية، والتي نوردتها على النحو الآتي:

أ_ حجج التّعدية والتضمين والتقسيم³:

1_ حُجَّة التّعدية (L'argument de transitivité): في الحقيقة إنّ التّعدية خاصية شكلية أو صورية تتصف بها بعض العلاقات التي تسمح بالانتقال من إثبات وجود علاقة بين (أ) و(ب) وبين (ب) و(ج)، إلى استنتاج العلاقة نفسها مع (أ) و(ج)⁴.

وهذه الخاصية هي التي تميز بعض العلاقات؛ من قبيل علاقات التساوي والتفوق égal et Supériorité والتضمن Inclusion.

وتوظف علاقات التّعدية بشكل واضح في الحالات التي تقتضي تنظيم أحداث أو كائنات لا تتوفر فيها إمكانية مواجهتها ومقابلتها فيما بينها مباشرة⁵. يقدم بيرلمان المثال الآتي: "إذا تفوق اللاعب (أ) على اللاعب (ب)، وتفوق اللاعب (ب) على اللاعب (ج)، سيعتبر اللاعب (أ) متفوقا على اللاعب (ج). إنّ اللاعب ج قد يتغلب على اللاعب أ في مواجهة فعلية، لكنها لا تحدث في

¹ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 61.

² - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P87_92 ينظر:

³ - Ibid, P97

⁴ - عبد الله صولة، في نظرية الحجج، ص 46. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 66.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 67.

الغالب، إذ إنَّ نظام المباريات الإقصائية يمنع هذه المواجهة. ففرضية التعدية تصبح ضرورية إذا أريد الاستغناء عن المواجهة المباشرة بين كل اللاعبين"¹.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ مبدأ التعدية مطبَّق بطريقة صورية في القياس، حيث تكشف عنه علاقة التضمين المرتبطة بالتعدية، خاصة ضمن "القياس المضمر (الخطابي)"²، الذي يعدُّ من الحجج شبه المنطقية؛ لأنَّ مقدماته تتعدد، لكنَّ السامع يصل إلى نتيجة مطابقة لها، بمعنى أنَّ التعدية هي محصلة للشكل القياسي المقدم³، مثل: كل إنسان فان، محمد فان، إذا محمد إنسان، حيث يلاحظ في هذا المثال تطابق المقدمة مع الاستنتاج.

2_ حجة التضمين L'argument d'inclusion:

تقوم هذه الحجّة على الاستقراء التام من خلال تضمين الجزء في الكل، فيصبح ما يصدق على الكل يصدق أيضا على الأجزاء، ومن ثمَّ تصير هذه القاعدة العامة القابلة للبرهنة حجّة شبه منطقية، فإذا استنتجنا فيها أنَّ الكل أفضل من الجزء، أو أنَّ ما لا ينطبق على الكل لا ينطبق على الجزء. ويمكن التمثيل لذلك بقولنا: الشخص الذي يشتري علبة سيجارة يستطيع شراء بعض اللغائف⁴، أو بالقاعدة الأصولية التي تنص "على أنَّ ما أسكر كثيره فقليله حرام"⁵.

ومنه نقول: إنَّ حجّة التضمين ينظر إليها من زاوية الكم، حيث يكون الكل مشتملا على الجزء، ممَّا يعني قرب الحجاج، وصلته الوثيقة بمواضع الكم⁶.

¹-. Perelman et Tyteca, Traité de L'argumentation, P308_309

²-Ibid, P308.

³- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص47.

⁴- محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص380. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص69.

⁵- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص48.

⁶- المرجع نفسه، ص48.

3_ حُجَّة التَّقْسِيم L'argument de division:

حُجَّة التَّقْسِيم مخالفة للحُجَّة السابقة، بتقسيمها الكلّ إلى أجزائه، وبناء عليه لا يتحقق الاقتناع إلا بعد النظر في الجزئيات التي تحملها الحُجَّة أو الإثبات¹. وهذا هو القيد الرئيس في توظيفها داخل الحجاج، بأن يكون تعداد الأجزاء شاملاً وكاملاً، لكي يضمن نجاعتها ونجاحها، لذا يجب على الخطيب أن يضع ذلك نصب عينه، حتى لا يتحطم كل ما بناه في خطبته، ويكون عرضة للسخرية².

والغرض من استعمال حُجَّة التَّقْسِيم _ حسب بيرلمان _ تقوية حضور الأشياء بواسطة تعداد الأجزاء؛ مثال ذلك البرهنة على أن مدينة بكاملها دمّرت لشخص ينفي دمارها، عن طريق تعداد الأحياء المتضرّرة تعداداً شاملاً³.

يضاف إلى الحجج شبه المنطقية السابقة، حُجَّة المقارنة L'argument de comparaison التي تتميز بكون الحجاج فيها مبنيًا على المقارنة بين الأشياء من أجل تقييمها والحكم عليها، ولذلك صنّفت كحُجَّة، فإذا قال متكلم: "هو أشعر من عمرو"، فإنه يوازن بين شخصين لإثبات أو تأكيد حقيقة ما، لكن هذا الوزن الذي يمثل مقياساً ترجيحياً يجعل المقارنة قريبة من الحجج شبه المنطقية⁴، ويمكن الإشارة هنا إلى أن حجج المقارنة تستهدف خلق الإثارة بالنسبة للمتلقى، ومن ثمّ يجب اختيار أطرافها بعناية لكي تكون الحجج فعّالة مؤثّرة⁵، وفي هذا الصدد يقدم بيرلمان مثالا توضيحياً مفاده أنه "في باريس ولتأكيد شساعة بلد ما سيكون من الأفيد القول: إنّه أكبر تسع مرات من فرنسا، بدل الإشارة إلى أنّه يغطي نصف مساحة البرازيل"⁶.

¹ - ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص380. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص129.

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص68.

³ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص48.

⁴ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص69_70.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص70. وكريستان بلانتان، الحجاج، ص66.

⁶ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P91

ولا يكتفي بيرلمان في سياق عرضه للحجج شبه منطقية بما ذكرنا، بل نراه يلحق الاحتمالات بها¹، فيجعل كل الحجج التي تحيل على احتمالات غير محددة، إمّا في الأفكار وإمّا في الحسابداخلة ضمن الحجج المصبوغ بصبغة منطقية، وذلك بالاستناد إلى القاعدة القائلة: "الرأيين أحسن من رأي واحد"²، لأنّ تعدد الاختيارات والحلول يمكن المحاجج من انتقاء أحسنها³.

وإجمالاً نقول: توفّر الحجج شبه منطقية دعامة حجّية، حيث تكتسب مصداقيتها وصحتها من بعدها العقلاني الصوري، وهي عند بيرلمان لا تحقق الإقناع وحدها؛ بسبب طابعها الشكلي والكمي، ولذلك يجب أن تستكمل - حسب رأيه - بواسطة الحجج المؤسّسة على بنية الواقع⁴.

ب_ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع: تقوم هذه الحجج على علاقات مرتبطة بالواقع، ويمكن للمتأمّل أن يلحظها، يقول بيرلمان: "بمجرد ما يتم الجمع بين عناصر من الواقع في علاقة معترف بها، يصبح من الممكن أن نؤسّس عليها حججا يسمح بالمرور مما هو مقبول إلى ما نسعى لجعله مقبولاً"⁵، يفهم من قوله أنّ هذه الحجج قائمة على علاقات وترابطات كائنة بين عناصر الواقع، والتي تكون موضع اتفاق وقبول لدى المتلقي، فيتّخذها الخطيب أساساً يبيّن عليه حججه، ومطيّة يصل بها إلى تحقيق غاياته وأهدافها لإقناعية⁶.

ننبه إلى أنّ تلك الحجج التي تعتمد على بنية الواقع لاتصف واقعا وصفا موضوعيا، وإنّما هي طريقة في عرض الآراء، نحو الوقائع أو الحقائق أو الافتراضات المرتبطة طبعا بالواقع. زيادة على ذلك تستخدم هذه الحجج شبه المنطقية للربط بين الأحكام المسلّم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تثبيتها لتصبح مقبولة ومسلّمًا بها⁷.

¹ _ المرجع نفسه، ص 103.

² - Eléments de rhétorique et d'argumentation P125، محمد الولي، الاستعارة في محطات، نقلا عن: المرجع نفسه، ص 384.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 70.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 71. عبد الله صولة، في نظرية الحجج، ص 49.

⁵ _ Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P95

⁶ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص 71.

⁷ - عبد الله صولة، في نظرية الحجج، ص 49.

ونعود الآن للحديث عن ترابطات وعلاقات الحجج المعتمدة على بنية الواقع، والتي قسمت إلى قسمين¹: روابط التعاقب *Liaisons de succession*، تربط بين أشياء وعناصر ذات طبيعة ومستوى واحد، وروابط التعايش أو التّصاحب *Liaisons de coexistence* تربط بين أطراف ليست من نفس الطبيعة ومتفاوتة المستوى². فيما يلي تفصيل ذلك:

1_ روابط التّعاقب والتتابع: تستند الحجج القائمة على علاقات التّعاقب على وجود رابط سببيّ يصل الظواهر والأحداث بأسبابها أو نتائجها، لذا فهي تقابل العلاقات السببية، ويعدّها الحججاءيون حججا براغماتية³. وهنا نكون إزاء ثلاثة أضرب من الحجج الاتصالي السببي⁴:

- حجاج قائم على البحث عن أسباب، ومسببات ظاهرة ما.
- حجاج يهدف إلى تحديد آثار ظاهرة أو حدث ما.
- حجاج يرمي إلى تقييم حدث ما بواسطة نتائجه.

وهذه الأضرب الثلاثة للحجاج تعتمد على وجود رابط سببيّ، يسمح بالانتقال من السبب إلى النتيجة أو العكس⁵.

ومن الحجج التي تقوم على علاقات التعاقب، نذكر الحجج الآتية:

1_ الحجّة النّفعيّة *L'argument Pragmatique*: يُلخص بيرلمان نظرته للحجّة النّفعيّة، قائلاً: "أسمّي حجّة نفعيّة حجّة النتائج التي تُقيّم فعلا، أو حدثا، أو قاعدة، أو أي شيء آخر تبعا لنتائجه الإيجابية أو السلبية"⁶، يفهم من قوله أنّ النتائج هي التي يستدل بها لتقييم حدث أو فعل، فتصبح

¹ _ Ch. Perelman, *L'empire Rhétorique*, P110_118

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص71.

³ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص386. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجج عند شايم بيرلمان، ص71.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص71. وكريستيان بلانتان، الحجج، ص71_72. وعبد الله صولة، في نظرية الحجج، ص49_50.

⁵ - عبد الله صولة، في نظرية الحجج، ص50.

⁶ _ Perelman, *L'argument pratique*, in *le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p100

بذلك معيارا للحكم على الأحداث. وتوظف الحجّة النّفعيّة كثيرا في توجيه السلوك¹، خاصة ضمن المجال السياسي والقانوني بهدف تحقيق مآرب نفعيّة.

2_ حُجّة التّبديد L'argument du gaspillage: تركز هذه الحجّة على المقولة الآتية: "بما أنّنا شرعنا في إنجاز هذا العمل، وضحّينا في سبيله بما لو أعرضنا عن تمامه لكان مضيّعة للمال والجهد، فإنّه علينا أن نواصل إنجازَه"²، يوضح بيرلمان ذلك باستحضاره لصورة صاحب البنك، وما يقدمه من تبرير لغريمه الذي أفلس، عسى أن تستقيم الحال ويؤتى المشروع أكله³.

ويمكن تقديم مثال آخر لاستعمال حجّة التّبديد، مثلا الوعّاظ الذين يدعون النّاس في رمضان إلى ترك المعاصي، والتّوبة إلى الله، لأنّ باب الجنّة مفتوح والشياطين مكبّلة، فيحثّونهم على المسارعة لفعّال الخيرات وتجنّب المنكرات في هذا الشهر الكريم، وعدم تبديد وتضييع هذه الفرصة الثمينة⁴.

وقد تستعمل تلك الحجّة للربط بين تضحية سابقة وأفعال لاحقة، على نحو ما نجده في الاستدلال الذي قدمه بوسي Bossuet ضمن خطبته الدّينية، حيث كان يدعو المذنبين إلى التّوبة مؤكّدا أنّ تضحية المسيح ستذهب هباء إذا لم يفعلوا ذلك⁵. وعلى العموم توظف حجّة التّبديد في المجال الدّيني.

3_ حجّة الاتجاه L'argument de direction: تقوم هذه الحجّة على فكرة التّحذير من عاقبة اتّباع طريق المراحل التّنازلية، مثل قولنا إذا تنازلت مرة، فسيتحمّ عليك التّنازل أكثر في المرّة القادمة؛ لأنّ مسيرة التّنازلات إن بدأت لا تنتهي⁶، ويكفي هنا أن نستشهد بالمفاوضات

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 50.

² - مصنف في الحجاج ص 355، نقلا عن: المرجع نفسه، ص 50. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 74.

³ - المرجع نفسه، ص 50.

⁴ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 74.

⁵ - Ch. Perelman, L'empire Rhétorique, P101.

ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 74.

⁶ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 50_51. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 130.

الفلسطينية مع اليهود الغاصبين، التي بنيت على التنازلات حتى طالت بعض الثوابت كحق العودة. أو التحذير من انتشار ظاهرة معينة، بدعوى ما قد تسببه من عدوى في الجوار لها، وتسمى حجة العدوى L'argument de contagion، ويمكن التمثيل لذلك بالمثل العامي: "حبة طماطم واحدة فاسدة تفسد الصندوق بكامله"¹، ويشيع تداول هذا النوع الحجاجي في القضايا الأخلاقية التي يكون فيها التنازل هداماً وخطيراً، كما أن إدخال أشياء لا تنتمي إلى المنظومة الخلقية قد يصيبها فساد كلي².

2- روابط التعايش أو التواجد:

ذكرنا أن علاقات التعايش تختلف عن روابط التعاقب، بكونها تجمع بين واقعتين متفاوتة المستوى، إذ تكون إحدهما تجلياً للأخرى، ويمثل بيرلمان لهذه الروابط بالصلة القائمة بين الشخص وأفعاله، والتي تعدّ النموذج الأصلي لعدد معتبر من علاقات التعايش، نظراً لما تتركه من تأثير على السامع يزيد درجة اقتناعه³. مثلاً نلاحظ أفعال الإنسان ترتبط بنواياه التي تميزه عن غيره، وعلى هذا الأساس يتميز عن المخلوقات الأخرى بكون أفعاله حجة⁴، مثال ذلك الإمام في المسجد أقواله وأعماله حجة. ونجد كثيراً من الأشخاص الذين اشتهروا التصقت بشخصهم أعمال حتى صارت ملازمة لهم، مثل: ألقاب رجال العرب نحو: أبو جهل، وأبوبكر الصديق، فتصبح الفكرة التي نكوّنها عن شخص مرتبطة بأعماله. مما يعني وجود تفاعل بينهما بحيث يعدّ الأول جوهرًا والثاني تجلياً له⁵، وهنا نشير إلى مسألة مهمة أوردها بيرلمان تتعلق بمعرفة أفعال الشخص السابقة التي تسهم في تكوين سمعته الطيبة أو السيئة، وهي بدورها تندمج مع شخصيته لتشكل فكرة مسبقة إيجابية أو سلبية عنه، ومن ثمّ يصبح المرء سياقاً نؤوّل ضمنه أفعاله وأعماله، بإسنادنا إليه نية أو قصداً تتلاءم مع الخلفية التي نكوّنها عنه⁶. وبناء عليه "فإنّ اللّجوء إلى القصد أو النية يمثّل

¹ - المرجع نفسه، ص 51.

² - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 130.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 76.

⁴ - محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 388.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 77.

⁶ - المرجع نفسه، ص 78.

مناطق الحجاج، فهو يربط العمل بصاحبه ويعيننا على فهم عمله وعلى إمكان تقويمه¹. ويكون الحجاج في رابط التعايش يسير وفق المسار الآتي:

شخص — عمل، ويجسّد ذلك حسب بيرلمان "التّداخل بين العمل والشخص"²

وإجمالاً نقول: إنّ العلاقة بين الشخص وأفعاله تعدّ مثلاً واضحاً حول روابط التعايش؛ حيث تكون المعرفة الجيدة بصاحب العمل معينة للمحاجج على التكهّن بأفعاله من ناحية، وعلى تكوين فكرة عامة وشاملة عن مقاصده التي تدفعه للقيام بهذه الأفعال من ناحية أخرى، ولذلك تؤدي المعرفة بالشخص دوراً حجاجياً يمكنه من تفسير وتأويل أعماله، وكذا توجيه منحى حجاجه³.

وبعد الحديث عن روابط التعايش أو التّواجد ننتقل إلى الحديث عن وجوهها وتجلياتها، وهي على النحو الآتي:

أ_ حجة السلطة Argument d'autorité: تستمد هذه الحجّة قوتها من هيبة المتكلم ونفوذه، عن طريق أقوله وأفعاله التي تحظى بالقبول لدى السامع، ممّا يجعله يسعى إلى تقليده والاحتجاج بآرائه وتبني سلوكه؛ لأنّه قد اكتسب عنده مصداقية⁴، ومن هنا تبرز أهمية حجّة السلطة التي "تستخدم أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم حجّة على صحّة أطروحة ما"⁵

ولذلك توظف تلك الحجّة القائمة على الهيبة والنفوذ في الاستراتيجية الإقناعية؛ بغية حمل المخاطب على تبني رأي أو سلوك ما.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السلطات المعتمدة في الحجاج تختلف وتعدد؛ فهي إما أن تكون مرتبطة بالشخص، مثل الإجماع أو الرأي العام أو العلماء أو الفلاسفة أو رجال الدين والأنبياء، وإمّا أن تكون السّلط غير شخصية، كالفيزياء أو المذهب أو العقيدة أو الدين أو الكتاب المقدّس،

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص51.

² - Traité de L'argumentation، P354_355.

³ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص131.

⁴ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص52. والحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص79. وكريستان بلانتان، الحجاج، ص153_154. وفيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ص81_82.

⁵ - Traité de L'argumentation، P412.

وقد يركز الحجاج بالسلطة في بعض الحالات على ذكر أسماء أشخاص معينين، تشكل سلطة معترفاً بها من قبل الجمهور المتلقي¹.

وفي المقابل، وعلى الرغم من أهمية حجة السلطة في الحجاج، إلا أنه لا يقتصر عليها فقط، بل تأتي مكتملة للحجج المقنعة وداعمة لها². أي أن دورها يتمحور حول تعزيز الإقناع، وزيادة التأثير لدى المتلقي.

وإلى جانب هذه الحجة المرتبطة بروابط التعايش أو التواجد، نجد الاتصال الرمزي:

ب _ الرابط الرمزي La liaison symbolique:

يلحق بيرلمان العلاقة الرمزية بروابط التعايش على أساس التلازم الحاصل بين أطرفها، أعني الرمز والمرموز إليه، وهو تلازم مبني على علاقتي المشاركة والتبرير et Rapport de participation et motivation، وليست الاعتبارية مثلما هو الحال بالنسبة للعلامة³. وانطلاقاً من ذلك يغدو أي سلوك نحو الرمز يمس مباشرة المرموز إليه⁴، مثلاً: الرسوم الدينية والمسيئة للرسول الكريم؛ هي إهانة للدين الإسلامي، ورفع صورة الأمير عبد القادر معناه التعبير عن تاريخ الدولة الجزائرية وهكذا، فالأشياء المادية تثير فينا المشاعر والعواطف الوطنية أو الدينية، والتي ترجع بالأساس إلى الصلة الموجودة بين الرمز والمرموز إليه من خلال علاقة المشاركة أو التبرير، فيجري الانتقال من أحدهما إلى الآخر على نحو ما نلمحه في ثنائية العلم والوطن، وشخص العاهل والدولة، ولا يتم هذا الانتقال إلا في إطار مجتمع معين يعطي للرمز دلالات ومعاني، وهذا ما يدل على خصوصياته الثقافية والحضارية، المرتبطة بأفراد ذلك المجتمع⁵. وبناء عليه، فإنّ للرابطة الرمزية التي تعدّ علاقة تعايشية تواجدية، ذات تأثير على المتلقي أو المخاطب، ولذا فمن الضروري بالنسبة للمحاجج أو منشئ

¹ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 52_53. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 79.

² - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 53.

³ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 131.

⁴ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 81.

⁵ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 53_54. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 131.

الحجاج إدراك مدى اكتساب الأشياء بعدا رمزيا، ليوظّفه في إثارة المشاعر والأحاسيس الوطنية والدينية¹.

وخلاصة القول: تصنّف الرابطة الرمزية من العلاقات الحجاجية التي لها تأثير على السامع، وهذا يتطلب معرفة بطرفيها والسياق الذي ترد فيه.

ومما تقدم ذكره نقول: إنّ روابط التعاقب أو التابع والتّعايش ووجوهها وأنواعها تجسّد النموذج الاتصالي للحجج المؤسّسة على بنية الواقع.

ج- الحجج المؤسّسة لبنية الواقع:

تستند هذه الحجج على مستويين: أولها تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة، مثل الشاهد والمثال وكذا القدوة، فنجد المثال يؤتى به لأجل تأكيد فكرة أو قضية ما، أو دحض رأي مخالف، في حين أنّ الشاهد والقدرة يقترنان بممارسة سلطوية على المخاطب، تتجلى في الاستشهاد بآراء القوّاد والمقولات الدينية وغيرها، بغرض توضيح فكرة أو دفع السامع لتبني سلوك ما فتصبح بذلك وظيفة المثل برهانية، بينما تكون مهمّة الشاهد توضيحية².

أما ثانيها فتقوم على الاستدلال بالتمثيل والتناسب واستخدامه استخداما حجاجيا قائما على تشابه العلاقة، ممّا يسمح باستمتاع المخاطب من خلال إعمال ذهنه للوصول إلى وجه الشبه بواسطة الاستدلال، فينتج عن هذا تسليم المتلقي بفرضيات المتكلم واقتناعه بها³.

وتتميز هذه الحجج عن سابقتها بطابع الابتكارية لأنّ الإنسان يوظّف فكره لنسج هذه الصّور. وفيما يلي عرض لتلك الحجج والبداية مع الشاهد.

1 _ الشاهد L'exemple: يستعمل المحاجج الشاهد بغية إثبات قاعدة ما، فيبحث في حالة خاصة عن القانون أو البنية التي تكشف عنها هذه الحالة، ويشترط في المحاججة بالشاهد أن تكون

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 53_54.

² - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 131_132.

³ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 132.

الحالة الخاصّة المثارة مرتبطة بسياق يسمح بالمرور منها إلى قاعدة عامة¹، مثلا "تشكّل الحكاية التي تسرد الطريقة التي ارتقى بها شخص موهوب السلم الاجتماعي، درسا في التفاؤل والإيمان بمجتمع يسمح بمثل هذا النجاح"².

وهنا ننبّه إلى أن أرسطو قد تناول الشاهد في كتابه الخطابة، وتحدث عن تأثيره في الحجاج، حيث قسّمه إلى شاهد تاريخي واقعي وشاهد خرافي (أدخل فيه الخرافة والأسطورة)، وهو يحمل حمولة إقناعية مبنية على التشابه³، لكن بيرلمان خالف هذا التصوّر برفضه الربط الخرافي والأسطوري للشاهد القائم على مفاهيم وهمية خارجة عن الواقع؛ لأنّه يؤمن بحكمة العقل لا الأسطورة، ومن ثمّ يصبح الشاهد معبرا عن واقع وليس الأسطورة*، أي أنّه يقوم بإثبات قاعدة ما مشتركة بين شيئين، يقول بيرلمان: "إنّ الشاهد المستعمل ينبغي له لكي يفهم باعتباره كذلك، أن يتمّتع بوضع الواقعة (أي الوجود العيني أو الفعلي) على الأقلّ مؤقتا... إنّ رفض الشاهد لكونه يتعارض مع الحقيقة التاريخية أو لكوننا نستطيع أن نعارضه بأدلة مقنعة ضدّ التعميم المقترح سيضعف بشكل عامّ الاستمالة نحو الأطروحة التي نريد إثارتها"⁴.

نلاحظ أنّ بيرلمان يخالف أرسطو في تصوّره للشاهد الخرافي، وذلك بإبطاله آثار الأفعال الأسطورية، وتركيزه على فعالية الأفعال ذات الصبغة الواقعية، وفي المقابل نجده يتوافق معه في نظرتة للشاهد التاريخي الذي يكون القصد منه ضمن الاحتجاج ليس الانتقال إلى القاعدة، وإنّما الانتقال إلى حالة أخرى⁵.

وإجمالا نقول: يعتمد الحجاج على الشاهد بهدف الوصول إلى إثبات أو تأسيس قاعدة ما تكون مقنعة بالنسبة للمتلقّي⁶.

¹ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 83_84.

² - المرجع نفسه، ص 84.

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 138.

*- ينظر بيرلمان إلى وظيفة الشاهد الحجاجية وليس إلى مصادر الشاهد ومحتواه كما فعل أرسطو.

⁴ Traité de L'argumentation, P 475.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 84.

⁶ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 55.

2_المثال L'illustration: إذا كان الشاهد يؤسس قاعدة ما من أجل التوضيح rendre clair، فإنّ المثال وظف أيضا لتوضيح قاعدة معروفة ومسلّم بها، ممّا يقوي درجة التصديق بها لدى السامع، إضافة إلى زيادة حضورها في وعيه، فيستهدف بذلك المثال مخيلته، عكس الشاهد الذي يكون قريبا من الحقيقة والواقع، ويقتصر دوره على التوضيح وليست البرهنة¹، يقول بيرلمان: "إنّ بعض الشواهد لا تستعمل لأجل البرهنة، وإنّما لأجل التوضيح"²، أمّا المثال فهو يسعى إلى تقوية حضور الشاهد وحجّيته. مثلا؛ حكايات الأجداد والجدات للأطفال التي تبدأ بوضع قاعدة معينة قبل قصّ الحكاية التي تأتي توضيحا لها، مثل قاعدة "من يزرع يحصد، ومن يجتهد ينجح" التي جرى تبينها من خلال حكاية النملة والصرصور³.

ولا ينحصر دور المثال في التوضيح، فقد يستخدم للبرهنة غالبا، وذلك إذا وجد خلاف حول قاعدة ما تقتضي إirاده بغرض دعمها وترسيخها⁴، وفي هذا الشأن يقدم عبد الله صولة مثلا مفاده: "أنا نقول: إنّ زيدا الملك جنح للطغيان؛ لأنه طلب أن يكون له حرس خاص، وهو قاعدة خاصة يؤتى لدعمها، بمثل ملكين سابقين هما عمرو والحارث، فقد طلبا حرسا خاصا وأصبحا بواسطته طاغيتين"⁵، وهنا يحصل الانتقال من حالة خاصة زيد إلى حالة خاصة عمرو والحارث، ويطلق عليه بيرلمان الحجاج من الخاصّ إلى الخاصّ، ولهذا يقوم المثال بمهمّة تأكيد ودعم القاعدة الثانية أو حالة خاصة قياسا على الأولى⁶.

يضاف لذلك أنّ المثال قد يؤسس قاعدة عامة أو قانونا، ففي المثال السابق نجد أنفسنا أمام قاعدة مفادها "إنّ طلب الملوك حرسا أمارة جنوح للطغيان"⁷.

¹ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 84_85

² Traité de L'argumentation, P 482.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص 85.

⁴ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 54.

⁵ - المرجع نفسه، ص 54.

⁶ - المرجع نفسه، ص 54.

⁷ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 54.

وهكذا يضطلع المثال - بعدّه حالة خاصة ضمن الحجاج - بدور فاعلني البرهنة وبناء القاعدة وكذا توضيحها.

3_ القدوة Le modèle:

تُعبّر القدوة عن حالة خاصة مثل الشاهد أو المثال، وتقدّم بوصفها قدوة يحتذى بها، حيث تستند إلى سلطة يتأثر بها المخاطب¹، كالشهرة، والملك، والنبوة. فمثلا الرسول الكريم وصحابته هم قدوتنا²، لكن إذا غابت هذه القدوات فإن الصراعات والحروب ستنتشر وتتفشى، والجزائر خير دليل على ذلك، فالعشرية السوداء التي عانت منها الجزائر ناجمة بالأساس عن غياب القدوات أمثال الشيخ عبد الحميد والبشير الإبراهيمي.

وعليه، تستخدم القدوة في الحجاج لأجل دفع المخاطب إلى الاقتداء برأي أو سلوك، وهذا يستدعي من صاحب القدوة مراقبة أفعاله وأقواله³.

ويفرّق بيرلمان بين الحجج الثلاث (الشاهد، والمثال، والقدوة) من خلال وظائفها الحجاجية؛ فـ"في حال الشاهد ستسمح بالتعميم، وفي حال المثال ستسمح بدعم قاعدة قائمة سلفا، وفي الحال القدوة ستدعو إلى الاقتداء"⁴، وتظلّ هذه الحجج مهمة في الاستراتيجية الإقناعية إذ يجري توظيفها بحسب السياق الذي يستدعيها.

ومن الحجج المؤسّسة لبنية الواقع الاستدلال بالتمثيل أو التناسب Analogie القائم على تشابه علاقة⁵، وقد أولاه بيرلمان عناية خاصة نظرا لما يتميز به من إبداع وابتكارية.

¹ - محمد الولي: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص410. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص86.

² - المرجع نفسه، ص86.

³ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص56.

⁴ - Ch. Perelman، Traité de L'argumentation، P 471.

⁵ - ينظر: فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ص125. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص132. وعبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص56.

يعتمد التمثيل في الحجاج على مواجهة بين بني متشابهة، وإن اختلفت مجالاتها، وثبت أن علاقة المشابهة بين أ-ب هي تشبه علاقة (ج-د)¹، ويمكن توضيح ذلك بمثال من القرآن؛ قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾²؛ حيث نلاحظ في الآية الكريمة تناسبا بين تشبيه علاقة اليهود بالتوراة، وبين علاقة الحمار والأسفار، والجامع بينها أن كلا منهما أعني اليهود والحمار لا ينتفع بما يحمله مع تحمل التعب في استصحابه³، ومن ثم يقوم التناسب بإضفاء أو إعطاء قيمة إيجابية أو سلبية تنعكس على طرفي الموضوع thème والحامل Phore، وهو ما نلمحه في الآية الكريمة، فمثلا أكسب الحمار اليهود قيمة سلبية، تكتسب أطراف الحامل نفس القيمة، وهذا يعني أن الطرفين يتفاعلان فيما بينها ويتبادلان في التمثيل التأثير والتأثير، ويعد ذلك التفاعل شرطا أساسيا لقيام التمثيل وأداء دوره الحجاجي؛ لأنه يصنّف ضمن الحجاج القائم على الترابط بين أشياء لم تكن مترابطة من قبل، حيث ينتمي الموضوع والحامل إلى ميدانين مختلفين يجمع بينها التمثيل في إطار علاقة تفاعلية هي المشابهة⁴.

ومنه نقول: إن للتمثيل دورا فاعلا في الإبداع والحجاج، نظرا لما يتيح من امتداد وتوسع يعين المحاجج على تحقيق الإقناع والإمتاع، وذلك عن طريق الحامل أو الشبيه الذي يمكن التمثيل من توضيح بنية الموضوع وإعطائه قيمة معينة⁵.

ذكرنا أن التمثيل قوامه التفاعل بين أطرافه، وهذا ما نجده في الاستعارة التمثيلية أو التناسبية القريبة منه، والتي تعدّ من مقومات الحجاج، فقد حظيت باهتمام كبير عند القدماء والمعاصرين، وعلى رأسهم أرسطو وبيلمان⁶، فصنّفوها وجعلوها حجّة، نظرا لاقتراها بالتناسب المرتبط بتشابه

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 56_57. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 88.

² - الجمعة، الآية 5.

³ - ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في العلوم البلاغة، ص 204.

⁴ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 58_59. والحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 90.

⁵ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 60.

⁶ - نبيّه إلى أن جورج لايكوف ومارك جونسن قدما كتابا متميزا تناولوا فيه الاستعارة، عنوانه: "الاستعارات التي نحيا بها" ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 2009، ص 127. شايم بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة: حمو النقاري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 50_53.

أمّا المحسنات فقد أدرجها بيرلمان ضمن هذا النوع من الحجج، معارضا بذلك التصور القديم الذي انتقص قيمتها، وربطها بالجانب الزخرفي التزييني، من قبيل التريد والتكرير... والتي عدّها مقومات حجاجية؛ لأنّها تؤدي إلى تغيير موقف المخاطب، يقول: "إنّ محسنا لهو حجاجي، إذا كان استعماله وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتادا في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة، وعلى العكس من ذلك فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب فإنّ المحسن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره محسن أسلوب، ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع"¹.

مما تقدم ذكره نقول: إنّ الحجج المؤسسة لبنية لواقع هي أقوى الحجج الاتصالية؛ لأنّها تحمل سمة الابتكارية والاختراع.

وخلاصة القول: تمثّل الحجج الوصلية معنا خصبا يمكن المتكلم أو الخطيب من نقل القبول الحاصل في المقدمات إلى النتائج، ولذا نالت النصيب الوافر من حديث بيرلمان.

2_ الحجج القائمة على الفصل (الفصل بين المفاهيم):

سبق الحديث عن الحجج المبنية على الوصل والاتصال، والتي تقابل الحجج القائمة على الفصل. ولا يكون الفصل إلا بين العناصر التي تشكّل وحدة يتم تجزئتها لأغراض حجاجية، حيث يرتكز الحجاج على كسر وحدة المفاهيم المتضامة، بغية إسقاط أحد العنصرين المفصولين للتأكيد على الباقي². وتوظّف هذه التقنية الحجاجية في الخطاب الفلسفي خاصة عند الفلاسفة الميتافيزيقيين، الذين اعتمدوا الفصل بين المفاهيم، نذكر منهم أفلاطون، فقد قسّم العالم - وهو مفهوم كلي - إلى عالم حسي وعالم المثل، وعلى أساس هذا التقسيم أو الفصل أقام حجاجه من خلال سعيه إلى الخطّ من العالم الأول، ورفع شأن الثاني المرتبط بالمثالية القرينية من الحقيقة³، ولذلك نجد بيرلمان يرى "في الفصل طريقة لبناء حجّة فلسفية، انطلاقا من زوج (الظاهر / Apparance / الواقع Réalité)

¹ - Chaim Perlman ,L' empire Rhétorique ,P53 -

² - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص61. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص132_133. وفيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ص114_115.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص96_97.

الذي يمثّل النموذج الأصلي لكلّ فصل مفهومي¹. ويعدّ الظاهر معطى مباشرا أو معرفة أولية، تخطر في الذهن ويدركها الفكر منذ البداية ويسميه بيرلمان بالحد I، أما الواقع فإنه يقوم على الظاهر، ويكون معيارا لصدقه أو خديعته، وذلك عن طريق المطابقة التي تجري بينهما ويسمى بالحد II.²

ويعنى هذا أنّ الأشياء والأشخاص والمعطيات لها حدان: ظاهر زائف خادع، وواقع حقيقي، ويتم التمييز بينها من خلال الفصل الذي نحدثه في مظاهر الحد I، بغية تفادي التناقضات _ التي قد تحصل _ وذلك بالاستناد إلى المقارنة مع الواقع أو الحد الثاني، وهو ما يمكننا من تحديد العناصر غير المطابقة له أو الزائفة، لذا فإنّ الحد II مرتبط بالأول؛ لأنّه يمثّل نتيجة فصل وقع داخل الحد I، ومن ثمّ يصبح الحد II مقياسا ومعيارا للحكم على الظواهر، لذلك جعله بيرلمان قاعدة ومفسرا في الآن ذاته بالنسبة للحد الأول³.

وتجدر الإشارة إلى أنّ زوج (ظاهر/واقع) كفكرة ليس لها وجود في الطبيعة، وإنّما هي عبارة عن تصوّر ذهني مبنيّ على أمرين اثنين: أحدهما المقارنة بين ظاهر وواقع الأشياء، وثانيها محاكمة الظاهر انطلاقا من الحقيقة (الواقع)⁴.

لقد شكّل هذا الزوج موردا وأصلا ومرجعاترجع إليه كثير من ضروب الفصل بين المفاهيم نظرا لشموليته وعمومه، فنجد مثلا: الثنائيات الفلسفية قائمة على الأزواج نحو:

نتيجة / Conséquence / حدث / Fait، فعل / Acte / شخص / Personne، عرض / Accident / جوهر / Essence...⁵ ويوظفها الفيلسوف ضمن حججه ليقدم رؤيته للأشياء وغيرها، ويكفي هنا أن نستدل بأفلاطون الذي كان يفصل أثناء حججه بين تلك الثنائيات.

¹ - فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ص 114.

² - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 95_96.

³ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 61_62.

⁴ - المرجع نفسه، ص 62.

لكن في المقابل لا ينحصر الفصل في ثنائيات الفلسفة فقط، بل إننا نلمح له تجلياً واضحاً وصريحاً داخل اللغة والخطاب وبأشكال مختلفة، إذ تعبّر عن زوج (ظاهر/واقع) بطرق متعددة أوردتها عبد الله صولة نذكر منها¹:

السوابق Préfixes مثل: "شبه" نحو شبه علمي Pseudo_scientifique و"اللا" نحو لا أخلاقي.
بعض الجمل الاعتراضية التي تحمل فكرة مناقضة كقولنا: إنَّ هذا البطلَ— إنَّ صحَّ إنَّه بطل...
بعض الأفعال غير اليقينية من قبيل: يزعم، يتوهم فتقول مثلاً يزعم إنَّه شجاع

وضع بعض الأقوال بين قوسين، كأن نكتب: لقد كنت يومها "شاباً"

تكسب هذه التعابير السابقة حجيتها من خلال فصلها ضمن المفهوم الواحد بين ظاهر يسمُّه وحقيقة ليست له، فيصير بذلك المفهوم منقسماً إلى حدين I وII.²

والأمر نفسه نجده في الخطاب، بيد أننا لا نرى التعبير الحرفي عن الثنائيات الفلسفية الذي يسلمتزم من القارئ فصلاً تلقائياً، وإنما نرى المتلقي يهتدي بعقله إلى فصل المفاهيم بواسطة عملية تأويلية توصله إلى المعنى المقصود³. ولتبيين الفكرة نقدم مثلاً واضحاً أوردته الحسين بنو هاشم في استشهاده بقول ابن العميد⁴:

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ ●●● نَفْسٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ ●●● شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 62_63.

² - المرجع نفسه، ص 63. ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 98.

³ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 98.

⁴ - المرجع نفسه، ص 98.

إنَّ أوَّل ما سيقوم به القارئ أثناء تلقيه للبيتين هو فصل المفاهيم حتى يتسنى له التمييز بين المقصود من الشمس الأولى والثانية¹. ممَّا يعني أنَّ للمتلقى إسهاما ودورا فاعلا في فهم طبيعة الفصل ضمن الخطاب.

وإجمالا نقول: يبرز الفصل عند بيرلمان داخل المفهوم الواحد في مجالات متعددة (الفلسفة، واللغة)، وأكثر ما يكون في التعريفات والحدود التي تقدم معنى جديدا يعد حقيقيا، مقابل المعنى المعتاد الظاهري، أي إنَّها تستند إلى الفصل على أساس (ظاهر/حقيقي)، وقد عدَّها بيرلمان وسيلة حجائية شبه منطقية، فضلا عن كونها وسيلة لإحداث الفصل بين المفاهيم، ولذلك نلمح هذه التعريفات - غالبا - لدى الفلاسفة الذين اعتمدها في كتبهم².

وما نخلص إليه: إنَّ للفصل دورا حجائيا بارزا يمكن السامع من تمثّل مظهرين للشيء الواحد أحدهما زائف خدّاع، والثاني حقيقي، وهذا يساعده على معرفة الحقيقة والابتعاد عن الزائف³.

وفي الأخير نقول: إنَّ التقنيات الحجائية التي أوردتها بيرلمان تعمل على انسجام الخطاب مع مقامه، بحيث يتطابق موضوعه وأسلوبه ليشكل لحمة واحدة، ويتفادى بذلك المحاجج كثيرا من المنغصات التي تضطرّه إلى تغيير مواقفه، فيفقد المحاجج مصداقيته ويضيع إقناعه⁴.

ونختم حديثنا عن نظرية بيرلمان بتقديم خطاطة أوردتها الحسين بنو هاشم توضّح كيفية تطبيقها على تحليل الخطاب، وهذا على النحو الآتي⁵:

أولاً: تحديد الإطار العام للنص: أ_ تأطيره زمانا ومكانا ومناسبة. ب_ تقديم معطيات حول المستمع (إن كانت موجودة).

ثانياً: تحديد دعوى النص (التي ربما تكون معلنة أو ضمنية وعلى المحلل الكشف عنها بدقة)

¹ - المرجع نفسه، ص 98.

² - عبد الله صولة، في نظرية المحجاج، ص 63_64. المرجع السابق، ص 98_99.

³ - المرجع نفسه، ص 65.

⁴ - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، المحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 133.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية المحجاج عند شاييم بيرلمان وآفاق تحليل الخطاب ضمن كتاب البلاغة والخطاب، ص 159.

ثالثا: مسار الحجاج ويتضمن:

أ_ الكشف عن منطلقات الحجاج:

1_ استخراج مقدمات الحجاج وتصنيفها

2_ استخراج المسلّمات الكامنة داخل الخطاب.

3_ استخراج الآراء التي تعود إلى الحس المشترك.

4_ تحديد القيم المعلنة أو الكامنة خلف الخطاب

رابعا: مقارنة صورة المستمع عند الخطيب (من خلال تظاهرات المستمع داخل الخطاب مع الاستعانة بمعطياته الخارجية).

خامسا: استخراج الحجج وتصنيفها، وتشمل: الوجوه البلاغية وتحليل وظيفتها الحجاجية.

سادسا: ضبط البنية الحجاجية للنص (وذلك بالربط بين دعوى النص ومقدماته وحججه)، وعن طريقها تتضح معالم الخطة المتبعة من قبل الخطيب لتحقيق الإقناع.

ويمكن تلخيص ذلك كالآتي:

منطلقات الحجاج ————— بناء الحجج ————— ضبط البنية الحجاجية

ونستنتج مما تقدم أنّ النّظرية الحجاجية - البيرلمانية - هي وليدة هذا العصر على الرغم من استفادتها من القدم. ويكفيها شرفا أنّها أعادت لكلمة البلاغة قيمتها ومكانتها واعتبارها بواسطة التركيز على الجانب الحجاجي، وتخليصها من سطوة المنطق وقيوده الاستدلالية، وكذا تقريبها من دائرة اللغة ومجالاتها الإنسانية¹ حتى غدت هذه النّظرية تنافس الأسلوبية وغيرها في مجال تحليل الخطاب وهو ما تحقق لها؛ وفي هذا المقام يقول فرحان بدري الحري: "فالقرن العشرين إذا شهد انبعاثا بلاغيا واضحا لم تعدّ البلاغة فيه مجرد بحث في عملية الإقناع، أو محاولة لتحليل الخصائص الجمالية لأسلوب، إذ إنّها تجاوزت البعد الجمالي الذي انحصرت فيه بشكل صارم من قبل ذلك

¹ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص66. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص133

وأخذت طابع العلم أو إنّ بحوثها نزعت إلى أن تصبح علما مقاما على وفق نظرية متخصصة، وحاول الباحثون تطويرها وجعلها مبحثا علميا عصريا¹.

2- نظرية الحجاج عند ديكرود:

يختلف اتجاه ديكرود الحجاجي عن مسار بيرلمان الذي اصطبغ الحجاج عنده بصبغة بلاغية منطقية، في حين كان منطلق ديكرود لسانيا تداوليا.

لذا فإذا كانت البلاغة مهد نظرية الحجاج كما ذكرنا سابقا، فإن الإطار العام الذي تسيّر فيه هذه النظرية هو التداولية؛ ولذلك يرى اللسانيون وفي مقدمتهم ديكرود، أنّ الحجاج مرتبط باللغة وليست له أية علاقة بالمنطق الجدلي البلاغي الذي تبناه بيرلمان²، يقول أبو بكر العزاوي: "نظرية الحجاج في اللغة تتعارض مع كثير من النظريات والتصوّرات الحجاجية الكلاسيكية، التي تعدّ الحجاج منتما إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو)، أو البلاغة الحديثة (بيرلمان، أولبريخت تيتيكا، ميشال ماير...)، أو منتما إلى المنطق الطبيعي (جانبلير غريز...)"³.

ثمّ يختم قائلا: "إنّ هذه النظرية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أرفالد ديكرود منذ سنة 1973 نظرية لسانية"⁴؛ أي أنّ هذه النظرية قد انطلقت من اللغة، وبالتحديد من نظرية الأفعال لـ (أوستين) و(سيرل). ولهذا سنحاول عرض ما أورده كلّ منهما لنصل بعد ذلك إلى نظرية ديكرود.

أ- الحجاج عند أوستين (J.austin)

لقد ظهرت فكرة الحجاج من داخل حقل الأفعال الكلامية، حين قدّم أوستين كتابا حول "نظرية الأفعال اللغوية العامة"، حاول فيه ربط اللغة بالاستعمال أو الإنجاز (الكلام بالفعل)¹، كما

¹ - فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث دراسة في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص31.

² - أرفالد ديكرود، السلام الحجاجية، ص7-12. نقلا عن: صابر الحباشة، تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ص204.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص55.

⁴ - المرجع نفسه، ص55.

اهتم بالكلام الذي أهمله سوسير بعدّه من ملبسات الموقف الخطابي والاستعمال، يقول ديكرود: "لم يعد بوسعنا قبول الازدواجية بين اللغة التي تحدّد الدلالات، وكلام ينقل فيما بعد هذه الدلالات على نحو يلبّي مختلف حاجات الأشخاص، لقد أثبتنا بالعكس أنّ آثار الكلام على الموقف الخطابي محدّدة بواسطة اصطلاحات، وأنّ هذه الاصطلاحات المتعلقة بالاستعمال تشكّل إلى حد كبير الواقع الدلالي لعناصر اللغة"²؛ أي أنّ الاستعمال أو السياق بشكل عام يساعد على تحديد معنى القول، ولذلك ربطت التداولية للغة بمؤوليتها أو (مستعملها)³.

ولكن ربط أوستين الكلام بالفعل أو الإنجاز قاده إلى وضع تصوّر جديد للغة من خلال تقسيمه للجمل إلى خبرية وصفية وإنشائية (إنجازية)⁴؛ فالجمل الوصفية: هي جمل خبرية تصف حدثا ما، ويمكن الحكم عليها بالصدق والكذب، مثال: حضر زيد، أمّا الجمل الإنشائية؛ فهي التي لا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب، وتتميز بمجموعة من الخصائص منها: إسنادها إلى ضمير المتكلم في زمن الحال، وتتضمن فعلا من قبيل أمر أو وعد، يراد منها إنجاز فعل ما، لذا تسمّى الأفعال الإنشائية مثل: (قم) هذا القول ينتج عنه أثر أو إنجاز⁵.

ومنه؛ تقابل كلّ جملة تامّة مستعملة إنجاز فعل لغوي واحد على الأقل⁶، ويمكن الحكم عليها بالصدق والكذب من خلال الإثبات أو النفي الذي تحمله، ومن ثمّ تكون هذه الجمل مرتبطة بالحجاج.

يتميّز أوستين في ضوء نظرية الأفعال الكلامية، بين ثلاثة أنواع من الأفعال المتصلة بالحجاج هي كما ذكرها ديكرود: "الأفعال الصوتية (لفظ الأصوات)، الأفعال الاتصالية (تركيب الكلمات)،

¹ - ينظر: جون لانكشو وأوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، ترجمة عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق-المغرب- ط2، 2008، ص16.

² - ديكرود، نظرية الأفعال الكلامية من سوسور إلى فلسفة اللغة، ترجمة فريق م.إ.ق مجلة العرب والفكر العالمي، دمشق، سوريا، 1990، العدد10، ص153.

³ - ينظر: دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص92.

⁴ - ينظر: جون لانكشو وأوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، من ص 12 إلى 17.

⁵ - آن رويول وحاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص31.

⁶ - المرجع نفسه، ص31.

الأفعال البيانية (التعبير عن دلالة معينة)، وهي كلّها مستقلة عن قوّة اللفظ الداخلة في القول قابلة للبقاء عندما نغيّر هذا اللفظ¹، حيث تقابل الأفعال الأولى التلّفظ المرتبط بمخارج الحروف الفيزيائية، بينما الأفعال الثانية يكون التّطّق فيها متعلّقا بمقاصد العبارة، أما بالنسبة للأفعال الثالثة - أي البيان أو الخطابة - فتعنى بالمقاصد الخارجة عن العبارة والمتصلة بالموقف الخطابي أو السياق². وبناء عليه تؤدي هذه الأفعال اللغوية دورا حجاجيا من خلال اقتراحها بالإثبات والإنجاز، وفي هذا الصدد تقول آن روبرول: "يتميّز (أوستين) بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل الأول وهو العمل القولي، وهو العمل الذي يتحقّق ما إن نلفظ بشيء ما، أمّا الثاني فهو العمل المتضمن في القول، وهو العمل الذي يتحقّق بقولنا شيئا ما، وأمّا الثالث فهو عمل التّأثير بالقول، وهو العمل الذي يتحقّق نتيجة قولنا شيء ما"³؛ يؤكد هذا القول على حقيقة مفادها أنّ الكلام يتضمن فعلا حجاجيا، ويكون ناتجا عن العلاقة التّلازمية أو الاقتضائية بين أفعال الكلام، فالفعل الأول فعل الكلام، والثاني قوّة فعل الكلام الذي يتبع الأول، ولكّنه يكتسب قوّته من الإثباتات التي يحتويها القول والتي تعدّ حجّة، والثالث لازم فعل الكلام، وهو الأثر الناتج عن المراحل السابقة⁴، والذي ينعكس في السلوك عن طريق الإنجاز، بحيث يمثّل ثمرة أو نتيجة منطقية للفعلين السّابقين، بل إنّه يجسّد الغرض التداولي من الكلام، والمتمثل في التّأثير، وهذا يقودنا إلى استنتاج مهم مفاده: أنّ الكلام مبني على أساس الحجاج، لذلك يمكن مقابلة الأفعال اللغوية ببناء منطقي تحدّد ملامحه من خلال المقدمة والعرض أو الإثبات ثم النتيجة، وهذا التسلسل يعكس رؤية حجاجية تداولية تتماهى في بنية القول.

ولكي تتضح الصورة أكثر نورد المثال الآتي: يقول الأب لابنه: (نظّف أسنانك)، فيردّ الابن قائلا: (لا أشعر بالنعاس)، نلاحظ أنّ الأب في جملة: (نظّف أسنانك)؛ ينجز عملا قوليا وعملا متضمنا في القول في الوقت نفسه، ويتمثل في أمر ابنه بتنظيف أسنانه، وبالمقابل ينجز الابن ثلاثة أفعال (أعمال) في جوابه: (لا أشعر بالنعاس)؛ فالعمل اللغوي الأول في نطقه بالجملة، والعمل

¹ - ديكرو، نظرية الأفعال الكلامية من سوسور إلى فلسفة اللغة، ترجمة فريق: م. إ. ق. مجلة العرب والفكر العالمي، دمشق، 1990، العدد 10، ص 153.

² - جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، ص 9.

³ - ينظر: آن روبرول و جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 32.

⁴ - ينظر: جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، من ص 123 إلى ص 133.

الثاني أي المتضمن في إخباره وإثباته عدم الرغبة بالنوم، وفي العمل الثالث ينجز عملا تأثيريا حجاجيا، يتجلى في إقناعه لأبيه بعلّة إهماله لتنظيف أسنانه من خلال قوله: إنّ النعاس لا يداعب عينيه¹.

وعليه؛ يستند الحجاج إلى الأفعال الكلامية لتحقيق التأثير في المتلقي سواء أكان في سلوكه أم معتقده، وفق ما يقتضيه الموقف الكلامي، لكن هذه الأفعال قد تكتسب إضافات اجتماعية لها قواعدها ومعاييرها ضمن إطار العلاقة بين المشاركين في الخطاب، هذه المعايير هي الكفيلة بأن تضمن نجاح أو إخفاق هذه الملافيز، ليحكم عليها بالصدق أو الكذب، ومنه تتجاوز اللغة مرحلة التعبير لتصير نشاطا اجتماعيا تفاعليا².

من هذا المنطلق تندرج الخطابات الحجاجية المختلفة في صميم نظرية الأفعال الكلامية وأغراضها السياقية وأبنية أقوالها، والتي تنتمي إلى بنية اللغة، لأنّ الحجاج مرادف للفعل³، الذي يهدف لإحداث تغيير في سلوك المتلقي أو معتقده، وهذا التغيير يركز أيضا على قاعدة أنّ: بنية اللغة وبنية الفكر بنية واحدة (أي متطابقتان)، من ثمّ تصبح اللغة أداة تواصل و تخاطب، ووسيلتنا للتأثير في العالم وتغيير السلوك الإنساني من خلال مواقف كلية⁴.

وإجمالاً نقول؛ إنّ اللغة ذات بنية حجاجية خاصة إذا اقترنت بغرض التأثير.

ب- الحجاج عند سيرل (J.Searle)

ظهرت اهتمامات سيرل بالحجاج من خلال حديثه عن القصدية، أو كما (يسمىها بالمواضع) التي تعدّ شرطا أساسيا في كلّ عملية كلامية⁵.

¹ - آن روبرول و جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص32.

² - J.Searle Les actes de langage-essai de philosophie du langage
Préface O.Ducrot hermann éditeur des sciences et des arts Paris.1972، P7-8-9.

³ - محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة (مقال)، ص 57.

⁴ - جون لانكشو أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، ص7.

⁵ - يقول سيرل: "ولذلك أعتقد أنّ تحليلنا للقصدية، إذا فهم فهمها صحيحا يكشف إمكانيات وتحديدات اللغة"، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي المركز الثقافي- المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2006، ص222.

يعرفها سيرل بقوله: "هي تلك السمة العقلية التي يمثّل بها العقل، داخليا، الموضوعات والحالات في العالم"¹.

وتمثّل هذه الموضوعات الخلفية أو الواقعا لذي يشكّل القصد الجمعي حسب سيرل²، ويستشهد على ذلك بمثال واقعي³: توجد قرية مثلا، وبني فيها سور ليكون حاجزا يحميهم من المتطفلين، ولكن بمرور الوقت سيسقط ذلك السور بفعل الريح، ولا يبقى منه إلا جزء صغير (صف واحد)، ومع ذلك يظّل سكان القرية يحترمون السور الصغير بناء على تواضعهم عليه، ولهذا تحظى هذه التواضعات بالقبول وتخضع الحجّة فيها للتسليم. وقد اقتفى سيرل في ذلك أثر أستاذه من خلال تأكيده بأنّ بنية اللغة والفكر يمثّلان شيئا واحدا، إذ يقرّ أنّ العقل واللغة يشكّلان بناء العقل اللغوي لدى الكائنات البالغة⁴.

ومن السمات البارزة لهذا العقل أنّه يربط الإنسان بالواقع (العالم الواقعي) عن طريق القصدية، يقول: "وعلى غرار ذلك تبرز حقيقة أنّ هناك طرقا مختلفة ترتبط بها المحتويات الخيرية بالعالم عن طريق أنماط مختلفة من الحالات القصدية، وتربط الأنماط المختلفة من الحالات القصدية المحتوى الخيري بالعالم الواقعي"⁵.

ولذلك يقال: "الاعتقادات والافتراضات إنّها صحيحة أو كاذبة، استنادا إلى ما إذا كان العالم حقا، هو الطريقة التي يمثّلها الاعتقاد كوجود"⁶.

فالعالم الخارجي إذا هو مقياس الصدق والكذب، وبهذا تصبح ملاءمة الكلمات للواقع (العالم) معيار النجاحها أو صدقها ومخالفتها للواقع يشكّل إخفاقها أو كذبها، ممّا يجعل الحجاج رهين مطابقتها للواقع.

¹ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ص 157.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 183، وص 164.

³ - المرجع نفسه، ص 185.

⁴ - المرجع نفسه، ص 223.

⁵ - المرجع نفسه، ص 151.

⁶ - المرجع نفسه، ص 151.

وتعدّ الملاءمة مفتاح النجاح أو الإخفاق، وهي تتجه حسب سيرل نحو وجهتين¹:

1- من العالم إلى العقل. 2- من العقل إلى العالم.

يقول سيرل: "فلاعتقادات، والإدراكات، والذكريات لها اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لأنّ هدفها يكمن في أن تمثّل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، وللرغبات والمقاصد اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل؛ لأنّ هدفنا لا يكمن في تمثيل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل الكيفية التي نود أن تكون عليها الأشياء أو نخطط لها لتكون عليها الأشياء"²، وهذا يعني أنّ القصدية تستند في عملها على الخلفية التي تنتج من خلال المعرفة المسبقة، بحيث تمكّن من الانسجام أو الملاءمة مع العالم (بواسطة اعتقادات ورغبات)³.

لكن قد تكون هذه الخلفية مشتركة بين الجميع مثل شرب الخمر عند المسلمين، أي أنّها تحدد بحسب ثقافة المجتمع وعاداته، وبناء عليه: تعدّ القصدية في رأي سيرل أساس الكلام الإنساني في التواصل الذي يعرف بقصدية، حيث "يتعرف فيه المستمع إلى معنای، أي أنّه يفهمني"⁴.

ولعلّ أثر القصدية يتجلى تجليا واضحا ضمن الخطاب من خلال اللغة التي تسهم في خلق وقائع جديدة، فقول الرجل لامرأته: (أنت طالق) يعدّ فعلا تطليقا وانفصالا بينهما، ومن ثمّ أنتج هذا المنطوق الأدائي واقعا جديدا؛ لأنّ الأفعال الأدائية توظّف في خلق وقائع كما تحمل في طياتها إثباتا أو حجّة تدلّ على قصد المتكلم، ممّا يجعل الحجاج مرهونا بالقصدية.

وعلى هذا الأساس؛ يصرح سيرل بأنّ عملية التلفظ تظهر في عدة أشكال، انطلاقا من مبدأ القصدية، فقد تكون سؤالا أو حكما، أو أمرا أو تحذيرا (إثباتات)، يمكن الحكم عليه بالنجاح أو الفشل (الصدق أو الكذب)⁵.

¹ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي ، من ص 151 إلى ص 153.

² - المرجع نفسه، ص 154.

³ - المرجع نفسه، ص 154-155.

⁴ - المرجع نفسه ، ص 213.

⁵ - المرجع نفسه ، ص 216-217.

ولذلك سعى إلى توسيع دائرة الأفعال الكلامية لتشمل الأفعال الحجاجية؛ متخذاً من الفعل الكلامي قاعدة انطلاق، يقول سيرل: "في تحليل اللغة الذي قدمته، تتمثل الوحدة الأساسية في الفعل الكلامي"¹.

فنجده يربط بين الفعل الكلامي والتلفظ الذي يرد في مقام خطابي معين؛ قائلاً: "حينما أنفث واحدة من النفثات السمعية في موقف كلامي اعتيادي، فيمكن القول أنني أؤدي فعلاً كلامياً"²، وتتنوع هذه الأفعال الكلامية بحسب النفثات السمعية فقد تكون إطلاقاً لحكم أو سؤال أو أمر أو تفسيراً لمشكلة علمية ما، أو التنبؤ بحدث في المستقبل، ثمّ يصنفها سيرل إلى أنواع بحسب أدوارها الحجاجية في الكلام إلى:

أ- الأفعال التمريرية: يمثلّ الفعل التمريري أصغر وحدة مكتملة في الاتصال اللغوي الإنساني، فحينما نتكلم أو نكتب لبعضنا فإننا نؤدي أفعالاً تمريرية؛ كما هو الحال مع المراسلات وغيرها³.

وهنا يميز سيرل بينها وبين النتائج أو الآثار المترتبة عنها، والتي سميت "بالأفعال التأثيرية" المتصلة بالآثر أو الإنجاز، يقول: "فمثلاً: من خلال أمرك بأن تفعل شيئاً، أدفعك إلى أن تقوم به، ومن خلال المجادلة معك قد أتمكن من حثّك، وحين أصدر حكماً قد أقنعك، ومن خلال رواية قصة قد أذهلك"⁴.

وعليه؛ يعدّ الفعل في البداية كل جملة فعلاً تمريرياً، أما الأفعال الأخرى فتعكس الآثار المترتبة على المستمع مثل: الحثّ، والإقناع، والتوقع.

بيد أنّ ما يجعل الفعل التمريري متميزاً عن الفعل التأثيري؛ هي القصدية التي تمثّل الحد الفاصل بينهما⁵، إذ يشترط في الأفعال التمريرية توفرها على القصدية، ولهذا يقول سيرل: "يجب أن تؤدي

¹ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ص 214.

² - المرجع نفسه، ص 201.

³ - المرجع نفسه، ص 202-203.

⁴ - المرجع نفسه، ص 202.

⁵ - المرجع نفسه، ص 202-203.

تؤدي الأفعال التمريرية قصدياً¹، ولذلك تحمل الكلمة معنى مقصوداً، فإذا نطقنا بوعده أو حكم مثلاً فإننا نقصد ذلك الوعد، ومن ثم تكون القصديّة مصدر قوّة الفعل التمريري وحجّيته.

ب- أما الأفعال التّأثيرية: لا يشترط فيها القصديّة بخلاف الأولى، لأنّها تمثّل نتيجة مترتبة عن الفعل التمريري المتصل بالمعنى والقصد معاً².

ومنه نقول: إنّ الفعل الكلامي (التمريري) يرتبط بالحجاج من خلال الإنجاز، والمتمثل في أثر الفعل على المستمع، ولذلك فرّق سيرل ضمن الفعل التمريري بين محتواه الخبري ونمطه الذي يتضمن هذا المحتوى الخبري إلى جانب قوّة تأثيره (حجّاجه) في النمط³.

ومن هذا المنطلق ميّز سيرل داخل بنية القول بين العمل المتضمن فيه الذي يسميه اسم القوّة المتضمنة في القول، وما يتّصل بمضمون هذا العمل والذي يطلق عليه اسم المحتوى القضوي (النمط)⁴، ولتوضيح ذلك نسوق المثال الآتي: عندما يقول شخص ما: "أعدك بأن أحضر غداً"⁵ فإنّ الوعد هو القوّة المتضمنة في القول، بينما (أحضر غداً) فيمثل المحتوى القضوي للجملة.

- مثال آخر⁶: - لتترك الغرفة رجاء. - هل ستترك الغرفة رجاء؟. - ستترك الغرفة.

نلاحظ في هذه المنطوقات أنّها تعبّر تحديداً عن قضية واحدة وهي (ترك الغرفة)، ولكننا بالمقابل نلمح أنّ كل منطوق فيها مختلف عن الآخر، فالأول طلب، والثاني سؤال، أما الثالث فهو توقع.

وبناء عليه، يوظّف المتكلم هذه الأنماط لأداء المعنى المراد، والذي يكون مقترناً بشكل مباشر بالقصد⁷، مع الإشارة إلى أنّ فكرة المعنى عند سيرل قد أسهمت إسهاماً كبيراً في إثراء البحث الحجاجي⁸، حيث قاده بحثه في المعنى إلى وضع شروط تضمن نجاح الفعل اللغوي الحجاجي وفق

¹ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ص 203.

² - المرجع نفسه، ص 202-203.

³ - المرجع نفسه، ص 203.

⁴ - ينظر: آن روبرول وحاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 33.

⁵ - المرجع نفسه، ص 33.

⁶ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص 204.

⁷ - المرجع نفسه، ص 206_207.

⁸ - إن فكرة في نظرية الأفعال ناتجة برمتها عن الاهتمام بالمعنى، المرجع نفسه، ص 221.

متطلبات التواصل بين المتخاطبين¹؛ إذ إن المتكلم يستخدم الجمل من أجل التفاهم وإقامة اتصال مع غيره، يقول سيرل: "فإن معنى المتكلم يبقى الصورة الأولية للمعنى اللغوي؛ لأن المعنى اللغوي للجمل يؤدي وظيفة تمكين متكلمي اللغة من استعمال الجمل لكي يعنوا بها شيئاً في المنطوقات"²؛ المنطوقات"²؛ أي إن المنطوق يحمل في طياته قصداً سواء أكان فعلاً كلامياً أم جملة، يقول سيرل: "حين يؤدي المتكلم فعلاً كلامياً، فإنه يفرض قصديته على هذه الرموز"³.

ولذلك ينقسم القصد بحسب المعنى قسمين⁴:

(1) - قصد المعنى: وهو القصد الذي يجب أن يكون فيه لمنطق المرء شروط صدق (إضافية).

(2) - قصد اتصالي: ويعرف بأنه: "القصد الذي يتعرف فيه المستمع إلى معاني؛ أي يفهمني"⁵؛ ويعني أن القصد يولد لدى السامع معرفة بمعنى المتكلم، والذي يجعله يتعرف عليه (القصد).

وقد استفاد سيرل في هذا القسم من نظرية المحادثة لغرايس، من خلال اهتمامه بالعملية التخاطبية؛ خاصة عندما يحاول أحد طرفيها بواسطة المحاجة التأثير في الآخر، بأن يقنعه ويتواصل معه، يقول: "قد رأى غرايس مصيباً إننا حين نتصل بالناس فنحن نفلح في توليد فهم لديهم يجعلهم يتعرفون على قصدنا في توليد ذلك المعنى"⁶.

فالارتباط إذا فعل إنساني يسمح فيه بإحداث أثر مقصود على المستمع عن طريق التأويل، هذا ما يجعل الاتصال داخلاً ضمن دائرة المحاجة؛ لأنهما يتفقان في العناية بالمتلقي وظروف التواصل، فتصبح بذلك حدود المعنى حدوداً للقصد، ولهذا وضع سيرل مجموعة شروط تضمن نجاح العمل المتضمن - في سياق حديثه عن المعنى المتصل بمقام التواصل وأوضاع المتخاطبين⁷ - أي (علاقتها بالمتكلم، والمخاطب، وكذا اللغة)، وهذه الشروط ذات صلة وثيقة بالمحاجة؛

¹ - سيرل، العقل واللغة والمجتمع والفلسفة في العالم الواقعي، ص 216-217..

² - المرجع نفسه، ص 207.

³ - المرجع نفسه، ص 208.

⁴ - المرجع نفسه، ص 211-213.

⁵ - المرجع نفسه، ص 213.

⁶ - بول غرايس، المعنى، في المجلة الفلسفية، تموز 1957، 377-88. نقلاً عن المرجع نفسه، ص 212.

⁷ - المرجع نفسه، ص 217.

نظرا لاشتمالها على العناصر الأساس المكونة للخطاب، والمتمثلة في: المتكلم، والمتلقي، والمقام، إضافة إلى القواعد التي يتم مراعاتها ضمن العملية التواصلية والتي تضمن نجاحها أو إخفاقها.

وفي هذا السياق؛ ترى آنروبول أنّ سيرل ميّز بين القواعد التحضيرية المتصلة بالسياق (الموقف الاتصالي) وبين التي تمكّن المتخاطبين من الحديث باللغة ذاتها وبنزاهة¹، وهي كالاتي²:

- قاعدة المحتوى القضوي: يقتضي الوعد من القائل مثلا إنجاز عمل في المستقبل.

- القواعد الأولية المتعلقة بالاعتقادات أو كما تسمى بـ "الخلفية": يسعى المتكلم من خلال الأمر لدفع المخاطب لينجز العمل الذي أمر به، إذ ليس من المعقول إنجاز العمل دون الأمر.

- قاعدة النزاهة: وترتبط بالحالة الذهنية للقائل، وتعدّ قاعدة أساسا في كلّ تحاور يهدف فيه المرسل إلى التأثير على المتلقي، ولذلك يفترض بالنسبة للمتكلم أن يكون نزيها عند الوعد أو الإثبات.

- القاعدة الجوهرية: وتحدد هذه القاعدة نوع التّعهد الذي قد يقدمه أحد المتحاورين، إذ يتطلب الوعد مثلا التزام القائل بمقاصده.

- قواعد المقصد والمواضعة: تعيّن مقاصد المتكلم والكيفية التي ينجز بها هذه الأغراض، وذلك بواسطة المواضعات اللغوية التي تؤطر الكلام.

حقا، لقد مكّن هذا التمييز أو التحديد سيرل من إعطاء تصنيف جديد للأفعال اللغوية انطلاقا من الأفعال المتضمّنة، والتي أوردتها على النحو الآتي³:

(1) - الإثباتات (الحجاجيات): وذلك حين تبلغ خبرا، وهي تمثيل للواقع كما تقبل الصدق والكذب.

¹ - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص34.

² - المرجع نفسه، ص34.

³ - ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص217-221.

(2) - الأدائية (التوجيهات): تحمل المخاطب على إنجاز فعل معين، ولا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة مثل الطلبات.

(3)-الإلزامية: نحو (أفعال التعهد)، التي نجد فيها تعهد من المتكلم لمباشرة مساق الفعل المتمثل في المحتوى الخبري مثل: النذور، المواعيد، والتهديد...، ولا تقبل الصدق ولا الكذب، ولكن يحافظ عليها بعدها نمطا من التكليف يلتزم فيها الملتزم بفعل شيء معين، وشرط الصدق المعبر عنه يكون هو: القصد.

(4)- التعبيرية (التصريحات): الأفعال التعبيرية تعبر عن شرط صدق الفعل الكلامي، وهي تصف حالة مصحوبة مع شروط صدقها، مثل: الاعتذارات، والتشكرات، والتهاني، والتعزيات، فالمتكلم يكون صادقا إذا كان يشعر فعلا بالأسف حين يقول: أعتذر لك.

(5)- الأفعال الإنجازية: تكون بمجرد التلفظ بها، نحو قولك: أنا مطرود، أو مستقيل، وهذه الأفعال التي يوظفها المتكلم تخضع للمقام ومقتضياته إضافة إلى حال المستمع، وهو ما يجعلها قريبة من الحجاج؛ وذلك بالنظر إلى الأثر الذي تحمله وتحثه، وعلى هذا الأساس وضع سيرل شروطا للكلام الحجاجي المتعلق بحالة الإثبات والنفي، بحيث يقبل الصدق أو الكذب، وهي كالاتي¹:

(أ)- شروط الصدق، (ب) - الشروط التمهيدية، (ج) - شرط المضمون القضوي، (د)- الشروط الجوهرية. وبالنسبة إلى الحجّة المثبة أو المبطلة يكون المتكلم موفقا في أداء حجّته مثبة أو مبطلة، متى استوفى الشروط التالية²:

(1)- الحجّة المثبة³:

¹ - Les actes de langage-essai de philosophie du langage, P66-67. طه عبد الرحمان، اللسان و
الميزان أو التكوثر العقلي، ص 261.

² - ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 262.

³ - Les actes de langage-essai de philosophie du langage, P175-176-177

المرجع نفسه، ص 262

أ- شرط المضمون القضوي: يجب على المتكلم أن يأتي بمجموعة أحكام جازمة، تتضمن قضية مخصوصة.

ب- الشروط الجوهرية: أن يقدم هذا الأخير أحكاماً وأدلة تثبت الدعوى، قصد إقناع المستمع بها.

ج- شروط الصدق: ينبغي للمتكلم اعتقاد صدق الدعوى التي جاء بها لإثباتها.

د- الشرط التمهيدي: يجب على المتكلم أن يعتقد بأنّ المستمع لا يسلم بالدعوى، ولكنه يسلم بالقضايا التي جاء بها لإثباتها.

(2) - شروط الحجة المبطلّة¹:

أ- شرط المضمون القضوي: يلزم المتكلم الإتيان بمجموعة أحكام قطعية تخص قضية معينة.

ب- الشرط الجوهري: على المتكلم تقديم مجموعة أحكام وأدلة تبطل الدعوى؛ أي إنه يسعى إلى إقناع المخاطب ببطان هذه الدعوى.

ج- شرط الصدق: وفيه يعتقد المتكلم كذب الدعوى، وصدق القضايا التي جاء بها لإبطالها.

د- الشرط التمهيدي: أن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار أنّ المستمع يسلم بالدعوى، وبالقضايا التي جاء بها لإبطالها.

إجمالاً نقول: تعدّ هذه الشروط التي أوردناها ضرورية، لأنها تسهم في نجاح أو فشل الحجاج.

نستنتج مما تقدم ذكره أنّ سيرل تناول الحجاج من زاوية نظريته إلى الفعل الكلامي المرتبط بالقصدية، من خلال حديثه عن الإثبات أو النفي الذي يحمله، ولهذا لقيت آراؤه اهتماماً كبيراً عند الحجاجيين وبخاصة ديكرو*.

وصفوة القول: لقد شكّلت أعمال أوستين وسيرل في نظرية الأفعال الكلامية مرجعاً لـديكرو، ومنطلقاً في الوقت نفسه لنظريته الحجاجية، حيث ارتسمت آثارهما في ثناياها، ممّا

¹ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 262.

جعل بعض الدارسين نذكر منهم: أبو بكر العزاوي، وشكري المبخوث يقرّان بأنّ نظرية ديكروداوتلية لسانية¹، في هذا الصدد يقول العزاوي: "لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من داخل الأفعال اللغوية التي وضع أوستين وسيرل، وقد قام ديكرودا بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين لغويين هما: فعل الاقتضاء وفعل الحجاج"².

2- الحجاج في اللغة عند ديكرودا: (O.Ducrot) L'argumentation dans la langue

يعدّ "ديكرودا" من مؤسسي نظرية الحجاج، بعدّها نظرية لسانية تهتم بدراسة كل الوسائل اللغوية، وإمكانات اللغات الطبيعية التي تكون لدى المتكلم، وذلك من أجل توجيه خطابها وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الغايات الحجاجية³، وهي (نظرية الحجاج) تنطلق من فكرة مفادها: "إننا نتكلم عامة بقصد التأثير"⁴.

ولذلك تؤدي اللغة عند ديكرودا وظيفة حجاجية انطلاقا من بنية أقوالها⁵، يقول: "إنّ التسلسلات الحجاجية الممكنة في خطاب ما، ترتبط بالبنية اللغوية للأقوال وليس فقط بالأخبار التي تشتمل عليها"⁶.

في الحقيقة؛ لقد خرجت نظرية الحجاج في اللغة من رحم نظرية الأفعال اللغوية التي قدّمها أوستين وسيرل ضمن مجال الأفعال الكلامية (actes de langage)، ثم قام ديكرودا بتطوير آرائهما المتعلقة بالأفعال اللغوية فأضاف _ كما ذكرنا _ فعلين آخرين هما: (1) - فعل الحجاج، (2) -

¹ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص56. وشكري المبخوث، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، الجامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، دط، دت، ص351.

² - أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص57.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص56.

⁴ - المرجع نفسه، ص55.

⁵ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص56. ومسعود صحراوي، التداوتلية عند العلماء العرب _ دراسة تداوتلية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2008، ص68.

⁶ -- O. Ducrot & Anscombe, L'argumentation dans la langue, Pierre Mardaga

Editeurs Bruxelles, 3ed, 1997, P9

فعل الاقتضاء¹، مما يعني أنّ الحجاج في رأيه لغوي (لساني)² مرتبط بالفعل اللغوي، وليس بالمنطق غير الصوري. وبناء عليه، عرّف ديكرو والإنجاز (التلفظ): "بأنه فعل لغوي موجّه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية، أي مجموعة الحقوق والواجبات، ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطا معينا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير عليه الحوار"³، ومن ثمّ تغدو القيمة الحجاجية لقول ما، نوعا من الإلزام المتعلق بالطريقة التي لابد للخطاب أن يسلكها بخصوص تناميّه واستمراره، في حين تكون العلاقات القانونية (الواجبات/ والحقوق) محددة للمجال الخطابي، أي بكيفية تموضع المتكلم والمخاطب (طرفي الخطاب) فيصبح الخطاب بذلك غاية لا وسيلة⁴. فما هو الحجاج إذا؟.

أ- الحجاج (مفهومه ومبادئه):

الحجاج يعني تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، أو إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب⁵. ويعرّفه ديكرو بقوله: "إنّ المتكلم إذ يجاج إنّما يقدم قولاً أوّلاً (ق1) أو مجموعة مجموعة من الأقوال تقوده إلى الإذعان والتسليم بقول آخر (ق2) أو مجموعة من الأقوال الأخرى"⁶؛ بمعنى أنّ القول الأول الذي يصدر من المتكلم يمثّل حجّة وهو يقود إلى التسليم بنتيجة بنتيجة معينة أو محددة.

¹ O .Ducrot, Dire et ne pas dire, hermann, éditeur des sciences et des arts, Paris, 3^{éd}, 1991 P introduction , 285.

² - يقول ديكرو: "إنّ الأبحاث المتعلقة بهذا الأمر، وقد قمت بها صحبة جون كلود أنسكومبر وسميناها"، الحجاج في اللسان". أوزفالد ديكرو: السلام الحجاجية، مطابع منتصف الليل، باريس، 1980، ص7-12. نقلا عن: صابر الحباشة، تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ص206.

³ - O .Ducrot, Dire et ne pas dire, P285-286.

⁴ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص57. وعمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص121.

⁵ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص57.

⁶ - Ducrot & Anscombe, L'argumentation dans la langue, P8.

وهو ما يوضحه أبو بكر العزاوي في تعريفه للحجاج بأنه: "إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها"¹، وبناء عليه تحمل اللغة سمّة حجاجية؛ لأنّ آليتها الخطابية مقترنة ببنية الأقوال التي تعدّ أساس التراكم اللغوية وتؤدي أيضا دورا إقناعيا وتأثيريا بارزا، وتتجلى هذه البنية فيما يسمى بالملفوظات التي يجري توظيفها وتشغيلها داخل الخطاب².

وبهذا يصبح الحجاج قائما على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها وكيفية توظيفها ضمن الخطاب³. ويمكن التمثيل لذلك بقولنا: (أنا مريض، إذن أنا في حاجة إلى الخلود للراحة)، (البحر هادئ، إذا السباحة مسموحة).

من خلال المثالين: نلاحظ أن المتكلم يقدم حجّة، وهي المرض الذي يستدعي الراحة (في المثال الأول)، وكذلك الأمر بالنسبة للمثال الثاني لما يكون البحر هادئا فهذا يقتضي السباحة فيه. وفي كلا المثالين يقدم المتكلم حجّة لإقناع مخاطبه بنتيجة معينة⁴.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحجاج لدى ديكرود يختلف عن الاستدلال، بكونه مرتبطا ببنية الخطاب من خلال ربط الحجّة بالنتيجة، والتي لا تخرج عن حيّز قوانين الخطاب ونظامه، خلافا للاستدلال الذي تدخل فيه اعتبارات أخرى قد تكون خارجة عن الخطاب مثل: قضايا الكون. ولذا فالحجاج - في تصور ديكرود - هو علاقة بين عمليين لغويين وليس بين قضيتين. وهذا ما يجعله (الحجاج) مختلفا عن الاستدلال⁵.

¹ - أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ج1، ص57.

² - يقول ديكرود: "أما النظرية فتتعلق بالطريقة التي بها نستطيع استعمال ملفوظ في خطاب حجاجي". أوزفالد ديكرود، السلام الحجاجية، ترجمة صابر الحباشة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج5، ص72.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص57.

⁴ - ينظر: أبو بكر العزاوي، حوار حول الحجاج، الأحمديّة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص29.

⁵ - شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغريبة من أرسطو إلى اليوم، ص362_363.

أمّا موضوع الحجاج - عنده - فهو: "بيان ما يقتضيه القول من قوّة حجّاجية تمثّل مكونا أساسيا لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجّه قوله وجهة حجّاجية ما"¹

وفي سياق عرض ديكرول نظريته تحدث عن مفاهيم الحجّة²، التي تمثّل عنصرا دلاليا يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، قد يرد في شكل قول أو نص أو مشهد طبيعي أو سلوك غير لفظي كما تكون ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق³.

وتتميز هذه الحجج اللغوية بجملة من الخصائص منها⁴:

(أ) - أنّها سياقية: يقدم المتكلم حجّة قد تؤدي إلى حجّة أخرى، وذلك بحسب السياق الذي يمنحها صبغة حجّاجية، مما يعني أنّ له دورا فاعلا في الحجاج⁵.

(ب) - أنّها نسبية: إذ تحمل كلّ حجّة قوة حجّاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجّة ما يدافع بها عن قضية معينة، لكن في المقابل يستدل الخصم بحجّة أقوى، تكون مناقضة ومضادة لها تكون أكثر قوة منها، أي أنّ هناك حججا قوية وأخرى ضعيفة، وهي تترتب بحسب درجتها⁶.

(ج) - قابلة للإبطال: يمكن للحجّة أن ترفض أو تنقض، بواسطة حجّة أخرى أقوى منها⁷.

فالحجة إذا تتصف بالنسبية والمرونة، كما أنّ لها طابعا تدرجيا وسياقيا، بالإضافة إلى قابليتها للإبطال، وترتّب هذه الحجة بحسب قوّتها وضعفها في سلم يسمى السلم الحجّاجي⁸.

ب_ السلم الحجّاجية Les échelles argumentatives:

يعرّف أبو بكر العزاوي السلم بأنّه: "علاقة ترتيبية للحجج"¹، ثم يوضح ذلك بالمبيان الآتي²:

¹ - المرجع نفسه، ص 352.

² - صابر الحباشة، تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ص 204

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجّاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 58.

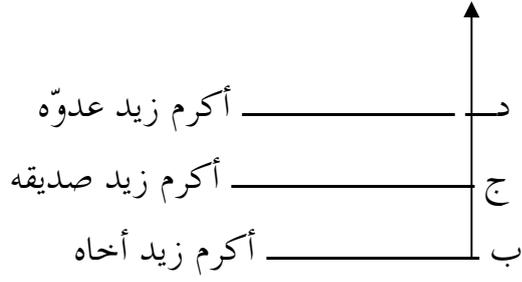
⁴ - المرجع نفسه، ص 59.

⁵ - المرجع نفسه، ص 59.

⁶ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجّاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 59.

⁷ - المرجع نفسه، ص 59.

⁸ - ينظر: المرجع السابق، ص 60.



ن=النتيجة (زيد من أنبل الناس خلقا)

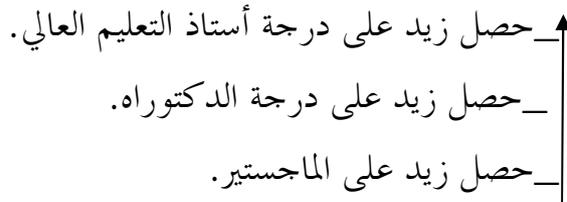
نلاحظ أنّ؛ (د) و (ج) و (ب) حجج وأدلة تخدم النتيجة (ن).

فنجد في هذا المثال أنّ الأقوال (د) و (ج) و (ب) أو الحجج تستلزم نتيجة واحدة هي: (زيد من أنبل الناس خلقا)، لذلك تنتمي إلى فئة حجائية واحدة (مجموعة تدليلية) مرتبطة بهذه النتيجة، وتجمعها علاقة ترتيبية ضمن سلم حجائي واحد³، ولهذا يعرف السّلم بأنّه "فئة حجائية موجهة"⁴، ويقوم على شرطين هما⁵:

أ- كلّ قول يرد في درجة ما من السّلم يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة إلى النتيجة.

ب- إذا كان القول (ب) يؤدي إلى النتيجة (ن)، فهذا يستلزم أنّ (ج) أو (د) الذي يعلوه درجة يؤدي إلى النتيجة نفسها، والعكس غير صحيح .

ويمكن توضيح الشرطين بمثال⁶، تقول:



¹ - أبو بكر العزاوي، الحجج في اللغة، ضمن كتاب الحجج مفهومه ومجالاته، ج1، ص59.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص59. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجج في اللغة، ضمن كتاب الحجج مفهومه ومجالاته، ج1، ص59.

⁴ - المرجع نفسه، ص60.

⁵ - أبو بكر العزاوي، الحجج والمعنى الحجائي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص60. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

⁶ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجج في اللغة، ضمن كتاب الحجج مفهومه ومجالاته، ج1، ص60.

هذه الجمل الثلاث تتضمن حججا تنتمي إلى سلم واحد، وهي تؤدي إلى نتيجة مضمرة من قبيل "كفاءة زيد العلمية" أو "مكانته العلمية"، فنلاحظ أن القول الأول يقع في أعلى درجات السلم بعده أقوى الحجج في تدليله على كفاءة "زيد العلمية ومنزلته"¹. ويمكن بيان ذلك من خلال هذا الرسم: (ن = الكفاءة العلمية)

- درجة أستاذ التعليم العالي
- درجة الدكتوراه
- الماجستير

وبناء عليه، تعتمد نظرية السلام الحجاجية على وجود "التلازم في عمل المحاجة بين القول الحجّة (ق) ونتيجة (ن)، ومعنى التلازم هنا هو: أن الحجّة لا تكون حجّة بالنسبة للمتكلم إلا بإضافتها إلى النتيجة، قد يصرح بها وقد تبقى ضمنية"² وإجمالا نقول: إنّ السلم الحجاجي مجموعة غير فارغة من الأقوال، تكون مزودة بعلاقة تراتبية وتحكمه مجموعة من القوانين الداخلية³ التي سنتحدث عنها:

1_قوانين السلم الحجاجي:

تنحصر قوانين السلم في ثلاثة قوانين، نوردّها على النحو الآتي:

أ- قانون النفي (Loi de Négation): ومفاده إذا كان قول ما (أ) مستخدما من طرف المتكلم ما، ليخدم نتيجة معينة، فإنّ نفيه (لا_ أ) يصبح حجة لنتيجة مضادة⁴، مثال: محمد مجتهد، فقد نجح. - محمد ليس مجتهدا، إنّهُ لم ينجح.

فإذا جعلنا (أ) ينتمي إلى النتيجة (ن) في المثال الأول، فإنّ المثال الثاني (لا_ أ) ينتمي إلى النتيجة المضادة (لا..ن)⁵.

¹- أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص60.

²- شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص363.

³- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

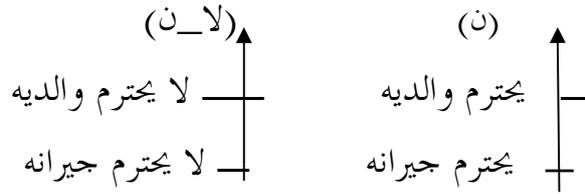
⁴- نقلا عن أبي بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي. O.Ducrot, Les échelles argumentation, P27. -
التحاجج ضمن كتاب (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص60.

⁵- أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص61.

ب- قانون القلب: (Loi d'inversion) يرتبط هذا القانون بالنفي، ويعدّ مكملًا له، ومقتضاه أنّ السلم الحجاجي للأقوال المنفية يكون عكس سلم الأقوال الإثباتية، أي إنّه عندما تغدو إحدى الحجّتين أقوى من الأخرى في قوّتها الحجاجية لدلالة على نتيجة معينة، يصبح نقيض الحجّة الثانية أقوى من نقيض الحجّة الأولى في التدليل على نتيجة مضادّة¹، مثال ذلك:

- زيد يحترم والديه، وحتى جيرانه.

- لا يحترم زيد جيرانه، بل ووالديه.



ج- قانون الخفض (Loi d'abaissement): وينص قانون الخفض على أنّ القول إذا صدق "في مراتب معينة من السلم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها"²، مثال: - الجو ليس بارد لم يحضر كثير من الأصدقاء

فيجري في المثاليين استبعاد بعض التأويلات من قبيل أنّ البرد قارس وشديد البرودة، أو أنّ الأصدقاء كلّهم حضروا، ثم تؤوّل الجملتان على النحو الآتي:³

- إذا لم يكن الجو بارداً، فهو دافئ أو حار

- لم يحضر إلاّ القليل من الأصدقاء إلى الحفل.

وهنا نشير إلى صعوبة ترتيب هذه الأقوال التي تخضع لقانون الخفض الناتج عن النفي في سلم حجاجي واحد، وذلك لأنها لا تنتمي للفتة الحجاجية نفسها، ومن ثمّ لا تكون في سلمية تدرّجية.

فيتحتم الرجوع إلى القاعدة السابقة التي أوردناها في بداية الكلام عن الخفض⁴.

¹ - أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص61.

² - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي التحاجج ضمن كتاب (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص62.

⁴ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي التحاجج ضمن كتاب (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص62.

وخلاصة القول: لقد ركز ديكرو في هذه القوانين الخطابية على النفي الوصفي اللغوي لا المنطقي الجدلي، المقترن ببنية اللغة (بعده ظاهرة تركيبية دلالية) موضّحا أهمّ قوانينه التي تنعكس على الحجاج اللغوي من خلال السلم الحجاجي¹.

وبناء عليه تبرز أهمية نظرية السلام الحجاجية في كونها تسهم في "إخراج قيمة القول الحجاجي من حيز المحتوى الخبري للقول"²، ممّا يعني أنّ القيمة الحجاجية للقول مرتبطة بالتنظيم الداخلي للغة، وليست بمعيار الصدق أو الكذب³. ونبه هنا كذلك إلى أنّ السلم الحجاجي مقترن بمحدد لوجهته هو الاتجاه الحجاجي.

2- التوجيه أو الاتجاه الحجاجي (Orientation Argumentative):

يرتبط بمفهوم السلم مفهوم آخر هو الاتجاه الحجاجي الذي يحدد مسار الحجاج⁴، فإذا كان قول ما يمكن من إنشاء فعل حجاجي، فإنّ قيمته الحجاجية تحدّد بواسطة الاتجاه الحجاجي (هذا الأخير يكون صريحا أو مضمرا)، ولذلك إذا كان القول معيّنا ومشملا على روابط وعوامل حجاجية، فإنّ هذه الأدوات والروابط تكون حاملة لمجموعة من الإشارات والتعليمات التي تمثّل الطريقة التبيوحيّة بها القول أو الخطاب، أمّا إذا كان القول غير معيّن، فإنّ التعليمات تكون محدّدة للاتجاه الحجاجي الذي يستنتج من الألفاظ والمفردات، وكذا من السياق التداولي والخطاب العام⁵.

وبناء عليه، تعمل الروابط والعوامل الحجاجية على تقوية درجة التوجيه في الخطاب إلى نتيجة ما، من خلال وجود صرافم معينة⁶، وهو ما يؤكده ديكرو بقوله: "إنّ وجود بعض الصرافم في بعض

¹ - شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص368.

² - المرجع نفسه، ص370.

³ - شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص370.

⁴ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص62.

⁵ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي التحاجج ضمن كتاب (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص62.

⁶ - عزا لدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص32.

بعض الجمل يعطيها توجيهها حجاجيا... للوصول إلى نتيجة محدّدة دون غيرها"¹. وعلى هذا الأساس سنحاول الحديث عنها بإيجاز.

ج- الروابط والعوامل الحجاجية²(Les Connecteurs et les Opérateurs Argumentatifs):

ذكرنا سابقا أنّ اللغة ذات طبيعة حجاجية تتجلى في بنيتها، حيث تتضمن أدوات وروابط حجاجية لا يمكن أن نعرف قيمتها الحجاجية إلا بالعودة إلى سياقاتها.

ولذلك يعدّ الحجاج فعلا لغويا مؤثّرا عليه بروابط وأدوات وعبارات، مهمتها الرئيسة توجيه الملفوظ وجهة حجاجية³.

من هذا المنطلق برزت اهتمامات ديكرود بالروابط نظرا لما تؤدّيه من دور كبير في انسجام الخطاب، تقول آن روبول: "قد أدت أعمال أوزوالد ديكرود إلى شيوع الروابط التداولية أو الخطابية في علم الدلالة وفي التداولية أساسا"⁴، هذه الروابط تسهم في تسهيل عملية تأويل الخطاب⁵، أي فهم الخطاب وكذا توجيه العمليات التأويلية، إذ "تقوم الروابط بدور مهم في عمليات فهم الخطاب... بل تسهم بصورة أساسية في توجيه العمليات التأويلية، ولا يمكن التأويل من دونها"⁶، فالروابط إذا تتعلق بالطبيعة الإجرائية والخطابية، وقد حددت وظيفتها في ثلاث وظائف⁷:

¹_O.Ducrot, Les mots du discours, éd, Minuit, 1980, P27 .

نقلا عن: المرجع نفسه، ص 32

² - الفرق بين الروابط والعوامل يكمن في أن الروابط تربط بين حجتين وحدتين دلالتين مثل العطف. أما العامل متعلق بالجملة مثل دخول إنما...

³ - شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 376.

⁴ - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 169.

⁵ - ومنه يعنى الحجاج بالمعنى من خلال تأويل الخطاب. جيل ديكلارك، التداولية و الحجاج (مقال)، ضمن كتاب تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ص 197.

⁶ - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 173.

⁷_Reboul et Moeschler, OP, cit, P77.

نقلا عن عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 23

رابط الوحدات اللسانية الكبرى أو الوحدات الخطائية.
الكشف عن بنية الوحدات اللسانية وتناسقها (الكلمة، والنص)
الكشف عن نتائج الملفوظ التي بدونها لا يمكن الظفر بأي معنى أو غاية من
الملفوظ.

وبناء عليه، تعمل الروابط على الربط بين قولين أو قضيتين أو حجتين بغية الوصول إلى نتيجة
محددة¹، ويمكن التمثيل لذلك بقولنا: لن تفتقر، فما ثمن التذكرة إلا ثلاثون دينارا.

ف نجد أنّ دخول رابط الحصر في الجملة التي استعملت حجة، قد حدّ من احتمالاتها الحجاجية،
ليوجّه الملفوظ نحو نتيجة إيجابية هي: "لن تفتقر"².

وهنا نشير إلى أنّ الروابط متنوعة ومتعددة، فقد تكون إمّا روابط حجاجية تربط بين الأقوال
من خلال عناصر نحوية، من قبيل: الواو، الفاء... أو مختلف حروف العطف... وإمّا روابط
استنتاجية تلخيصية مثل: (إذن، هكذا، وعليه)، أو روابط حجاجية مضادة نحو: (لكن، رغم
ذلك، غير أنّه...)³.

وإذا تأملنا اللغة العربية مثلا فإننا سنرى كثيرا من الروابط؛ مثل: لكن، بل، إذا، لاسيما، إذ،
لأنّ، بما إنّ... مع ذلك، ربما، تقريبا، إنّما، ما...إلا...إلخ⁴.

وقد قدّم ديكرود وصفا حجاجيا جديدا لهذه الروابط والأدوات بعدّها بديلا للوصف
التقليدي، مثال ذلك: كلمة (حتى *Même*) فدورها ليس مقتصرًا على إضافة معلومة للقول، بل
إدراج حجة جديدة أقوى من المذكورة قبلها (بحيث تضفي قوة حجاجية في القول)⁵، يقول
ديكرود: "لنأخذ ملفوظة: (كتب جاك فروضه حتى إنّ تناول حساءه دون عبوس)، فإنّ وجود

¹ - أبوبكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 63.

² - شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 376

³ - ينظر: شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص
377. وعز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 22.

⁴ - أبوبكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 63.

⁵ - المرجع نفسه، ص 63.

(حتّى) يعني أنّ الجملة الثانية هي أكثر إذهالا، وأكثر مفارقة من الجملة الأولى¹. أمّا العوامل الحجاجية فإنّها تختلف عن الروابط بكونها تضيّق وتقيّد الإمكانيات الحجاجية التي نجدّها في قول ما، وتوجّهه نحو نتيجة معينة (معنى الحدّ من تعدد النتائج)، فضلا عن كونه يرتقي بالملفوظ من الوظيفة الإبلاغية إلى الحجاجية²، فمثلا قولنا: إنّما زيد شاعر.

نلاحظ في هذا المثال (إنّما) التي تعدّ عاملا حجاجيا، وجّهت الملفوظ نحو نتيجة واحدة ألا وهي: حصر زيد في الشعاعية، وهذه النتيجة التي يريد المتكلم إيصالها للمتلقّي الذي قد يتوهم أنّ زيدا كاتب. فلو حذفنا العامل (إنّما) لصار الكلام مجرد الإبلاغ والإعلام فقط.

وإجمالا نقول: إنّ للروابط والعوامل دورا بارزا في الحجاج، وهو ما جعل كثيرا من الحجاجيين في مقدمتهم ديكرو، وأن روبول وجاك موشلار يهتمون بها ضمن كتبهم ويفردون لها مقالات، ذلك أنّها تعدّ ركنا من أركان نظرية الحجاج.

وبعد الحديث عن الروابط والعوامل الحجاجية، ننتقل إلى الحديث عن المواضيع التي تمثّل عنصرا مهمّا في العملية الحجاجية والخطابية بصفة خاصّة.

د- المواضيع أو المبادئ الحجاجية (Les topoi):

لا يكفي وجود الروابط والعوامل الحجاجية لضمان سلامة العملية الحجاجية، بل لا بد من وجود قاعدة تضمن الربط بين الحجة والنتيجة، هذه القاعدة تعرف بالمواضيع أو المبادئ الحجاجية³، وهي تمثّل قواعد عامّة تجعل الحجاج ممكنا، وتتميز بمجموعة من الخصائص⁴:

- (1) - إنّها تشمل مجموع المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل المجموعة بشرية معينة.
- (2) - العمومية: إذ تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة.

¹ - أوزفالد ديكرو، نظرية الأفعال الكلامية من سوسور إلى فلسفة اللغة، ص 155-156.

² - عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 35. و أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 63.

³ - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 64.

⁴ - المرجع نفسه، ص 66.

(3) - التدرّجية: تقييم علاقة بين محمولين تدرجين أو بين مسلمين حجاجيين (العمل/النجاح).

(4) - النسبية: يمكن إبطال مبدأ حجاجي بالرجوع إلى السياق الذي يرد فيه.

ومنه نقول: تمثل المواضع والمبادئ الحجاجية مجموعة المسلمات والمعتقدات المشتركة بين الأفراد (التواضعية) لمجموعة لغوية بحيث يسلم الكل بصدقيتها وصحتها (لأنها تعدّ معيار فشل أو نجاح العمل)¹. ومن ثمّ فإنّ للمواضع أهمية كبرى في عملية الحجاج؛ إذ من خلالها يتحقق الانسجام بين المتخاطبين، ويصل المحجاج عن طريقها إلى مبتغاه، فضلا عن كونها تضمن سلامة الحجاج وتنسيقه²، ولذلك اهتم بها كثيرا أرسطو وبيرلمان، وديكرو وأنسكومبر وغيرهم. وخلاصة القول: إنّ نظرية الحجاج في اللغة التي أرسى معالمها ديكرو وزميله، قد اتخذت الخطاب واللغة منطلقا وغاية؛ بغية الكشف عن بنيتها الحجاجية، وذلك انطلاقا من التركيز على بعدها التداولي الذي يشكّل فيه الفعل اللغوي مجالاً للحجاج.

وهكذا يعدّ الحجاج عند ديكرو لغويا، إذ إنّّه ينطلق من البنية الداخلية للغة أو الخطاب وبالتحديد من التلفظ الذي سبق بحثه مع أوستين وسيرل³، ولذلك أدرجت أعماله ضمن علم الدلالة.

ونستنتج مما تقدم ذكره أنّ النظرية الحجاجية اللغوية تخالف التوجه البلاغي الجدلي الذي قاده بيرلمان، لأنها تبعد عن المنطق، وتنكب على دراسة الخطاب، وفي هذا الصدد يقول ديكرو: "إنّ البرهنة والحجاج بالنسبة إليّ يتصلان بنظامين مختلفين تماما، نظام ما نسميه عادة "المنطق"، ونظام ما أسميه "الخطاب"⁴. وبالتحديد ديكرو لمجال الحجاج يكون قد أحدث قطيعة إبستمولوجية في دراسته للحجاج ليصير بذلك توجّهه متمایزا عن بيرلمان في نظريته البلاغية المنطقية.

¹ - المرجع نفسه، ص 67.

² - ينظر: شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 380. وعز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 99.

³ - O. Ducrot, Dire et ne pas dire, P2-3-4.

⁴ - أوزفالد ديكرو، السلام الحجاجية ص 7-12. نقلا عن: صابر الحباشة، تلوين الخطاب فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ص 204.

في الأخير، نخلص إلى تسجيل بعض الملاحظات التي تتعلق بإجراء مقابلة بين بلاغة أرسطو وبييرلمان من جهة وبين البلاغة والتداولية من جهة أخرى، وذلك انطلاقاً من التقاطعات المعرفية التي عرفتها البلاغة والتداولية.

1- البلاغة بين عهدين: تحدثنا في سياق سابق عن البلاغة الحجاجية، التي اتضحت معالمها مع أرسطو من خلال مؤلفه المعروف "الخطابة" حيث يعدّ أهم كتاب أنجز، وقد أحدث ثورة حقيقية في تلك الفترة باعتراف بارث، في وقت كانت البلاغة تعيش ركوداً وعزلة بسبب أغلال الصياغة والزخارف، يقول بارث: "ويعود تراجع البلاغة بالأساس إلى اختزالها في نظرية الصياغة التي قيّدها بالبحث في الصورة والوجوه والزخارف... إلا إنّ أهم مصنّف في البلاغة يبقى كتاب أرسطو في هذا الفن"¹.

ولعلّ تميز هذا الكتاب يرجع إلى تركيزه على الوظيفة الإقناعية التي استخلصها من بحثه ضمن المنطق الجدلي أو التواصل اليومي، ممّا أعطى للبلاغة بعداً حجاجياً انعكس في اهتمامها بالحجج ومقامات التواصل التي حصرها ضمن ثلاثة أجناس: القضائية، والاستشارية، والاحتفالية²، وكما ذكرنا في الفصل الأول قاده ذلك إلى وضع أسس الدرس الحجاجي، وقد دفع هذا بييرلمان إلى نعتة بـ "أب الحجاج" اعترافاً منه بفضلته ومكانته في الدرس البلاغي الحجاجي، ولهذا وقف طويلاً عند بلاغة أرسطو.

ولكن - في المقابل - على الرغم من استفادة البلاغة الجديدة من القديم (بلاغة أرسطو)، إلا أنّها حوّرت بعض المفاهيم التي حولت مسار الدرس البلاغي الحجاجي، ليصبح نمطاً خاصاً من التحليل له منهجية وأهداف مختلفة، وهو ما سنبيّنه في الآتي:

- إذا كان الحجاج يهدف إلى تحقيق الإقناع عند أرسطو³، فإنّه من منظور البلاغة الجديدة يسعى للحصول على الاقتناع⁴، ذلك أنّ الإقناع يعتمد الفرض والإجبار بتقديم الحجج والبراهين، في

¹ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 5-6.

² - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 9-17.

³ - المرجع السابق، ص 9.

⁴ - جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، ص 110.

حين يركز الاقتناع على قابلية النقص بالنسبة للحجج واحتماليتها؛ أي إنها تخضع للمناقشة حتى يحصل التسليم والإذعان. وبناء عليه، فإنّ الفرق بينهما يكمن في كون المخاطب في الحالة الأولى يقتنع دوماً بالحجج القطعية، لذا فهو مجبر لا مخيّر، بينما في الحالة الثانية يفتح له مجال الحوار والنقاش ليكون اقتناعه عن طيب خاطر، وهذه النتيجة أحسن من سابقتها.

- حصر أرسطو مجال الحجاج في ثلاثة أجناس: القضائية، والاستشارية، والاحتفالية، استناداً إلى مقام المخاطب الذي يكون إما قاضياً أو سياسياً أو جمهورياً حاضراً في ساحة عمومية¹. أمّا بيرلمان فقد وسع دائرة الحجاج لتشمل الفلسفة والنقد والقانون واللسانيات... وحتى الحياة اليومية، فهي نظرية عامة وشاملة² (أي إنها تغذت من علوم شتى)، والمخاطب فيها قد يكون جمهورياً، أو قارئاً، بل قد يكون المتكلم نفسه الذي يستخلص من ذاته ذاتاً أخرى تحاوره، فـ "بيرلمان" إذا لا يشترط الحضور بخلاف أرسطو.

- صنف أرسطو في كتابه (الخطابة) الصور والوجوه البيانية إلى محسّن كلمة، ومقوم حجاجي، مما جعله يقع في تناقض تجلّى ذلك ضمن (الاستعارة)، حيث عدّها محسناً لفظياً، وفي موضع آخر مقوماً حجاجياً مثل الشاهد³.

في حين عدّها بيرلمان مقوماً حجاجياً أساسياً بالنظر إلى قيمتها الحجاجية في الكلام، ولهذا عارض تقسيم أرسطو، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث جعل المحسنات التي أهملها مقومات حجاجية، يقول: "إنّ محسّناً هو حجاجياً إذا كان استعماله - وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر - يبدو معتاداً في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة، وعلى العكس من ذلك فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب فإنّ المحسن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره محسن أسلوب، ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع"⁴.

¹ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 16-17.

² - فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث دراسة في تحليل الخطاب، ص 32.

³ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص 195-196.

⁴ - Ch. Perelman, L empire Rhétorique, P53.

من خلال هذا القول نلاحظ أنّ بيرلمان يبطل التمييز القائم بين المحسنات البلاغية، والمقومات الحجاجية، وذلك بتأكيده على دور المحسنات الحجاجي، والتي تسهم في تغيير موقف المتلقي.

- إضافة إلى ما ذكرنا، سعت البلاغة الكلاسيكية ممثلة في أرسطو - حسب هنريش بليث - إلى تقديس القواعد التي كُتبت البلاغة زمنًا طويلًا¹، يقول: "ومع أنّ هذا النسق بقي 2500 سنة من عمره غير كامل، وتعرض لتغيرات متوالية، فإنّ وظيفته الأولى بقيت مع ذلك واحدة وهي إنتاج نصوص حسب قواعد فن معين"².

فالبلاغة القديمة إذا صبغت بصبغة معيارية خالصة، ثمّ يقارن بليث بينها وبين البلاغة الجديدة قائلاً: "أمّا المفهوم العلمي الحديث للبلاغة فإنّه مخالف لذلك، بل إنّه عكس المفهوم السابق، إذ لم يعد الهدف الأول للبلاغة العلمية هو إنتاج النصوص بل تحليلها"³؛ أي إنّ البلاغة الحديثة تتمسك بوصف النصوص لا بإنتاجها، ولهذا تركز على الجانب التحليلي المرتبط بالتأويل، وهي تختلف عن البلاغة القديمة في منهجها.

وإجمالاً نقول: شهدت البلاغة تطوراً كبيراً تجلّى في منافستها للأسلوبية وتحليل الخطاب، بتحليل النصوص وتأويلها، حيث انتقلت - حسب رولان بارث - "من الرغبة في إنتاج الخطاب إلى دراسة خصوصياته، أي أنّها قد تخلت عن نزعتها المعيارية المتمثلة في فرض القواعد لتهتم برصد الوقائع فقط، فهي تتحول من لغة موضوع إلى لغة واصفة، وهو ما يجعلها تلتقي مع مجموعة من المصطلحات الحديثة، كتحليل الخطاب والقراءة"⁴.

وكان من نتائج هذا الانتقال تحوّل البلاغة إلى علم مستقبلي، بمعنى أنّها أصبحت علماً عامّاً للخطابات⁵، ولذلك سميت بـ "البلاغة العامة" التي لمعت فيها أسماء كثيرة في مقدمتها شام بيرلمان ورولان بارث¹.

¹ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 23.

² - المرجع نفسه، ص 23.

³ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 23.

⁴ - رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص 8.

⁵ - المرجع نفسه، ص 7-8.

على الرغم من التطور الذي عرفه الدرس الحجاجي البلاغي الحديث، وما صاحبه من اختلافات مع القديم، إلا أنه لا يزال يدين في جزء كبير منه إلى جهود أرسطو وإسهاماته التي استفادت نظرية البلاغة الجديدة².

2- بين البلاغة والتداولية:

إنَّ الغرض التداولي للحجاج أو البلاغة منذ القديم هو الإقناع³، وقد بحث أرسطو في الطرق المؤدية إليه (الإقناع)، والتي ترتبط بالتواصل اليومي من خلال وضعه لمجموعة من الإمكانيات الفكرية والعاطفية، وكذا اللغوية، بغية تحقيق الاستمالة والإقناع، مما أعطى البلاغة أو الحجاج صبغة تداولية⁴، لأنَّ الوظيفة الإقناعية تعدّ فرعاً من وظيفة اللغة التواصلية، ومعلوم أنَّ التداولية تهتم بالتواصل والاستعمال اللغوي؛ أي توصيل المعنى وفق متطلبات المقام⁵، وهذا ما تشترك فيه مع البلاغة التي هي فن الإقناع بواسطة الكلام⁶.

ولكي نتبين طبيعة العلاقة بين التداولية والبلاغة نعرض رأي بليث في هذا الموضوع حيث يقول: "إنَّ توجه البلاغة نحو الأثر (التداولي) يظهر في تمييزها منذ القدم بين ثلاثة أنماط من المقصدية، واحد منها فكري واثنان عاطفيان، أحدهما معتدل والثاني عنيف (انفعالي أو تهييجي)"⁷؛ هذه المقاصد تقابل بالأحرى ترتيب أجزاء الخطاب الذي تحدث عنه أرسطو، والتي تحوي مكونين برهانيين هما: (العرض - الحجاج)، ومكونين عاطفيين هما (المقدمة - الخاتمة)⁸، و فيما يلي بيان ذلك:

¹ - المرجع نفسه ، ص7.

² - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص65-66.

³ - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص5-6.

⁴ - يقول رولان بارت: "وهكذا منح أرسطو البلاغة صبغتها التداولية منذ الوهلة الأولى"، المرجع نفسه، ص6.

⁵ - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص29.

⁶ - رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ص6.

⁷ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص25.

⁸ - أرسطو طاليس، الخطابة، ص228-230.

1- المقصدية الفكرية¹: وتضم مكونا تعليميا وحجاجيا وكذا أخلاقيا، هذه المكونات متداخلة فيما بينها وتضم:

أ- الغرض التعليمي: ويعنى بعرض الخبر للمتلقي عرضا موضوعيا دون تدخل الذات فيه، ويوكل هذا العمل إلى الخطاب .

ب- الغرض الحجاجي: يهدف إلى جعل موضوع الخطاب ممكنا بالرجوع إلى العقل، من خلال الاستعانة بالحجج المنطقية أو شبه المنطقية (القياس...)، أو الحجج غير الصناعية؛ مثل: (الشهود، والعقود...) بغية إقامة واقع برهاني.

ج- الغرض الأخلاقي: ويرتبط بالدعوة إلى الأخلاق، ويشمل هذا الغرض عناصر تعليمية تتمثل في تعليم المجتمع مثل: النصح، وحجاجيته تتجلى في استحضر العقل.

2- المقصدية العاطفية المعتدلة²: وتشمل الإيتوس أو طبائع الخطيب، حيث يستثمرها المتكلم في استمالة المتلقي وكسب تعاطفه، ويحمل مكونين: الأول غائي والثاني غير غائي:

أ- غرض المكون الغائي: يحاول فيه الخطيب أن يحضى باقتناع الجمهور عن طريق التأثير بحاله أو بقضيته، فهي تتضمن قصدا.

ب- غرض المكون غير الغائي: وهو أن يحمل الخطاب في داخله متعة جمالية للجمهور، والتي تتوالد من داخل النص، دون توفر نية مسبقة للخطيب.

3- مقصديه التهيج³: وتبرز في الانفعالات العنيفة التي تصاحب الجمهور، نحو: الحقد، والألم، والخوف. أو الباطوسات التي يحدثها الخطيب في المتلقي لأجل إقناعه والتأثير عليه.

¹ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص25.

² - المرجع نفسه، ص26.

³ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية ، ص27.

وتتلخص جل هذه المقاصد في مقصد تداولي أساس واحد ألا وهو الإقناع، المرتبط بالبلاغة والذي يتضمن بعدان: إقناع عقلي وذاتي (عاطفي)، ومن ثمّ يكون هذا القصد موضع اتفاق بين البلاغة والتداولية.

يضاف إلى ذلك نقطة اشتراك أخرى تتمثل في المقام، إذ كلاهما يهتم به ويوليه عناية خاصة؛ يقول بليث: "تقوم النظرية التداولية للنص على مفهوم مقام الخطاب، وقد كانت البلاغة الكلاسيكية تختار كنقطة انطلاق لها مقام الخطاب القضائي، حيث كان المحامي يقف في الموقف المخصص له ليتهم أو يرد الاتهام، وهو يسعى إلى كسب رضا القاضي"¹، فالبلاغة إذا تربط الكلام بالمقام الذي يوجه إليه، ولذلك عدّت نظرية بيرلمان مقاميه²، بينما يشكل المقام في التداولية أحد أهم عناصر التواصل والمؤطر للكلام، ومن هنا عرفت البلاغة كما يرى محمد العمري نهضة ضمن التنظير التداولي لها، يقول: "إنّ سبب هذه النهضة البلاغية يرجع، في مجال التنظير، إلى الأهمية المتزايدة للسانيات التداولية"³، ولكن بالمقابل تبقى النظرية الحجاجية وليدة البلاغة على الرغم من الاهتمام التداولي بها، يقول محمد سالم: "على الرغم من إدراج هذه النظرية في حقل التداولية، إلا أنّها انبثقت أولاً من حقل البلاغة الفلسفية التي كانت تتخذ من التراث البلاغي الغربي موضوعاً لقراءتها"⁴.

ومنه نقول: إنّ البلاغة والتداولية يشتركان في العناية بالحجاج، وإن اختلف منهجهما في التحليل.

¹ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ص 29 .

² - محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة، ص 87.

³ - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، ص 65.

⁴ - محمد سالم محمد ولد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان و تطوره في البلاغة المعاصرة، ص 85.

الفصل الثالث:

بلاغة الحجاج عند الجاحظ

رؤية في الخلفيات والإشارات الحجاجية

تمهيد:

إنّ الحديث عن أدب الجاحظ وما يحمله من ثروة معرفيّة، دفعت كثيرا من الباحثين العرب المحدثين إلى قراءة هذا المتنوع في ضوء معطيات الدرس اللغوي لاسيما في الجانب الحجاجي؛ منطلقين من مقولة أنّ "الماضي نص مفتوح للقراءة على الدوام"¹، ولذلك تعددت القراءات التي شملت جملة من الجوانب المتعلقة بهذا الأدب، فهم بين باحث عن رؤى بيانية أو فكرية، أو اعتزالية، أو نقدية، أو حجاجية²، وسنحاول اختيار قراءة من هذه القراءات واستثمارها في فهم جزء كبير من هذا التراث وكشف أسرارها، وذلك عن طريق استنطاق نصوصه، ومقابلتها بما قدّمته النّظرية الحجاجية الحديثة³.

لقد شكّل المنطلق الحجاجي أساسا لبلاغة الجاحظ ضمن كتاباته الأدبية؛ حيث نلمح بروز الجانب الحجاجي في ثنايا كتبه⁴، إذ نجد في رسائله بمختلف أصنافها: الأدبية، والكلامية، والسياسية، ممارسة حجاجية حقيقية، حيث عرض فيها موضوعات متنوعة تخص المجتمع العربي، حاول من خلالها الدفاع عن آرائه ومواقفه عن طريق استثماره لقلب الرسالة وبنيتها الحجاجية في محاججته العقلية، التي سعى فيها إلى إقناع المتلقّي بتبني وجهة نظره⁵.

أمّا كتابه الحيوان فإنّ أجزاءه تتمحور حول غاية حجاجية واحدة، ألا وهي الاحتجاج لعظمة الله - عزّ وجلّ - في خلقه باستحضار صورة "الحيوان" ابتداء من الذر، وصولا إلى ما هو أكبر منه، وفي ذلك دعوة إلى تأمل أسرار الكون، والاعتبار، والتفكير في بديع صنع الله، مما يستوجب الإيمان به⁶.

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999، ص7.

² - ينظر: بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. وإدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ...

³ - محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، المغرب، ط1، 2010، ص138.

⁴ - المرجع نفسه، 168.

⁵ - تتضمن الرسالة بنية حجاجية نظرا لما فيها من "تعزيز لحجاجية الخطاب"، علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص14. ينظر: مثلا رسالة الحكمين، علي بوملحم، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1991، ص380.

⁶ - بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1999، من ص101 إلى ص109. ومحمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص115.

وفي كتاب البرصان، والعرجان، والعميان، والحولان نلمح طابعا حجاجيا يتجلى فيرده على كتاب الهيثم بن عدي، واحتجاجه على نبوغ وتفوق أهل العاهات¹.

وفي كتابه البخلاء نلاحظ الحجاجي تلك الحيل اللغوية التي ابتدعها بخلاء الجاحظ لنيل مآربهم، وقد استطاع الجاحظ بفضل براعته التصويرية-من خلال دمج التصوير والحجاج- رسم صورة ساحرة حيّة عن الواقع الاجتماعي الذي عايشه، وكانت غايته من وراء ذلك تغيير ومعالجة هذا الواقع، فضلا عن دفاعه عن بعض القيم التي اشتهر بها العرب، مثل الجود والكرم².

أما أهم مصنف تبرز فيه الممارسة الحجاجية فهو كتاب "البيان والتبيين"، الذي أرسى فيه الجاحظ معالم الحجاج الخطبي، عن طريق تناوله للآليات التواصلية والتقنيات الخطابية، التي تمكّن الخطيب المتكلم من التواصل الجيد مع مستمعه، ومن ثمّ إقناعه³، ولذلك عدّ كتاب البيان والتبيين من أهمّ الكتب التي نظّر فيها الجاحظ لبلاغة الإقناع أو الحجاج الخطبي، الذي اقترن - عنده - بفكرة البيان؛ أين خاض معركة فكرية وحضارية من أجل الدفاع عن البيان العربي، والردّ على مطاعن الشعوبية⁴.

وعلى هذا الأساس؛ سنحاول استقصاء ملامح الحجاج عند الجاحظ⁵ من خلال استنطاق نصوصه، والنظر في تحليلاته بغية الوقوف على تلك الممارسة الحجاجية التي طبعت كتبه، وأدبهن، وخاصة كتابه البيان والتبيين، وحتى يتحقق ذلك لا بد من الرجوع إلى خلفياته ومرجعياته الفكرية والحجاجية، التي صقلت شخصيته فكّوت منه محاججا فذاً .

¹ - ينظر: مقدمة المحقق عبد السلام هارون لكتاب الجاحظ، البرصان والعميان والعرجان والحولان، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 15_16.

² - ينظر: بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند المعتزلة، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 114_115. ومحمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص 115.

³ - ينظر: في حديثه عن صفات الخطيب، الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 92. وصحيفة بشر، المرجع نفسه، ج 1، ص 135_136.

⁴ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص 63. ومحمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 205. ومحمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص 114.

⁵ الجاحظ : هو أبو عثمان بن محبوب الكتاني الفقيمي، لُقّب بالجاحظ لجحوظ عينيه أي نتوئها، كان قصير القامة، دميم الوجه .

خفيف الروح، حسن العشرة، ولد في البصرة سنة 160هـ، وتوفي فيها سنة 255هـ. جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 7.

1_لمحة عن خلفية الجاحظ الحجاجية¹:

عرف الجاحظ بموسوعيته في كتاباته²، وذلك راجع إلى جملة من العوامل المتعلقة بتكوينه ونشأته التي جعلته منه أديبا فذا ومحاججا بارعا، وقد وصفه ياقوت وصفا دقيقا، فقال: "خطيب المسلمين وشيخ المتكلمين، ومِدرة المتقدمين والمتأخرين، إن تكلم حاكى سبحان في البلاغة، وإن ناظر ضارع النّظام في الجدال، وإن جدّ خرج في مسك عامر بن عبد قيس، وإن هزل زاد على مُزبد، حبيب القلوب، ومراح الأرواح، وشيخ الأدب، ولسان العرب"³ ويؤكد هذا القول على مكانة الجاحظ العلمية، وقد ساعدته على الوصول إلى تلك المنزلة جملة من العوامل أهمها:

أ- تأثير البيئة الجغرافية:

عاش الجاحظ في بيئة معروفة بالتنوّع المعرفي والحضاري؛ ألا وهي مدينة البصرة وبغداد، حيث تشكّلت فيهما شخصيته (الجاحظ) النفسية والفكرية والأدبية، وذلك لما تتميزان به من تعدّد في المذاهب والثقافات، فضلا عما تتمتعان به من حرية فكرية وعقدية، حتّى صار الصراع بين هذه الأطياف والمذاهب سمة بارزة لتلك المدينتين (البصرة، وبغداد)⁴.

ظلّ الجاحظ يتنقل بين البصرة وبغداد يغترف فيهما من شتى العلوم والفنون، لاسيما علوم الدّين، واللغة، والأدب، والفكر، والفلسفة، وكان ذلك من (157هـ) إلى (255هـ) حتّى فاق أقرانه، وصار علما لا يبارى في كلّ علم وفن⁵.

ويضاف إلى عامل البيئة عوامل أخرى أسهمت في صقل شخصيته، وجعلت منه محاججا متميّزا.

¹ قبل الحديث عن الحجاج عند الجاحظ لابد من الانطلاق من خلفيته حتى نتمكن من فهم رؤيته الحجاجية.

² ينظر: شارل بلات، الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1961، ص 109.

³ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ج4، ص 2113.

⁴ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص115. وعلي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1988، ص32.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص115. و جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 9. و: شارل بلات، الجاحظ، ص 119.

1- فطنته وذكاءه وسرعة حفظه¹:

تميّز الجاحظ بذكائه الثاقب وبديهته الحاضرة التي شكّلت محطّ إعجاب لدى كلّ محبّيه ومعجبيه من خلال تقريرضاهم السّاحرة، ولذلك نجد بعض المؤرخين يصفونه بأوصاف قد تبدو فيها مبالغة، إلا أنّ المتأمل في آثاره وإبداعاته يقرّ باستحقاقه لهذا الشّناء، ولتلك الإشادة²، من ذلك قولهم أنّه: "خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومدرة المتقدّمين والمتأخّرين..."³.

ولهذا يجمع أكثر المؤرخين والعلماء الذين عاصروا الجاحظ وترجموا له على فطنته، وذكائه، وسرعة حفظه، واتّقاد قريحته؛ فهو "علامة، صاحب فنون وأدب باهر، وذكاء بين"⁴، ووصفه ياقوت الحموي بوصف شامل فقال: "كان الجاحظ من الذكاء، وسرعة الخاطر، والحفظ بحيث شاع ذكره، وعلا قدره، واستغنى عن الوصف"⁵، وهذا يدلّ على ذكائه، وسعة حفظه؛ إذ "كان باقعةً في قوة الحفظ"⁶

إلى جانب هذا العامل نلمح عاملاً آخر لا يقل أهمية عنه ألا وهو:

2_ ميله وحبّه للمطالعة وطلب العلم:

كان للجاحظ - منذ نعومة أظفاره - ميل كبير ونزوع عارم إلى المطالعة وطلب العلم، وقد ظلّ هذا الميل ملازماً له طيلة حياته⁷، يقول شارل بلات: "عرف الجاحظ بميله

¹ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص116.

² _ عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص15.

³ _ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص2113.

⁴ _ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق شعيب الأرنؤوط وصالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط9، 1993، ج11، ص530.

⁵ _ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص2101.

⁶ _ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص528.

⁷ _ عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص11.

الغريزيّ للمطالعة والتنقيب في الكتب"¹، ولذلك كان شغوفاً بطلب العلم والقراءة إلى درجة أنه إذا وقع كتاب بيده إلاّ واستوفى قراءته من أوّله إلى آخره كائناً ما كان²، ولعلّ لهم الجاحظ للمطالعة والقراءة مردّه إلى قوّة صبره و عزمته الفدّة، حيث كان يبيت في دكاكين الوراقين يقرأ ويقرأ³، ليشبع رغبته الجاحمة في طلب العلم والاستزادة من المعارف على الرغم من يتمه وفقره.

فقد مات أبوه وهو صبي، وعاش مع أمّه في فقر مدقع، فكانت تدفعه (أمه) لبيع الخبز والسمك بسيحان للمسافرين والتجار القادمين إلى البصرة، ولم يصرف الجاحظ هذا العمل عن طلب العلم؛ لأنّ قلبه معلق بجامع البصرة الكبير وحلقاته العلمية، ففي كلّ مرة كان يتحيّن الفرصة للتردد عليه ينهل من علوم شتّى، ومن شدّة تعلقه وولعه بطلب العلم نسي يوماً إحضار الطعام إلى أمه بعدّه المعيل لها فطلب منها شيئاً يأكله⁴: "فجاءته بطبق عليه الكرايس، فقال: ما هذا؟ قالت: هذا الذي تجيء به، فخرج مغتما فجلس في الجامع، ومويس بن عمران جالس، فلما رآه مغتما قال له: ما شأنك؟ فحدّثه الحديث، فأدخله المنزل، وقرب إليه الطعام وأعطاه خمسين ديناراً، فدخل السوق واشترى الدقيق وغيره، وحمله الحمالون إلى داره فأنكرت الأمّ ذلك وقالت: من أين لك هذا؟ قال: من الكرايس التي قدمتها إليّ"⁵.

على الرغم من حالة الجاحظ المادية الصعبة ومعاناته الاجتماعية في صباه، إلا أنّها لم تثنه عن طلب العلم ومجالسة العلماء، فقد كان شغوفاً بالمطالعة، ومحبّاً لقراءة الكتب التي تحمل جواهر الأدب وروائع الشعر وبدائع الفكر⁶، ممّا أثار إعجاب كثير من العلماء؛ يقول أبو هفّان: "لم أر قط ولا سمعت من أحبّ الكتب والعلوم أكثر من الجاحظ"⁷.

¹ _ شارل بلات، الجاحظ، ص 113.

² _ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 4، ص 2101.

³ _ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 527.

⁴ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 117.

⁵ _ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحق سوسنّه ديقلد _ فلزر، النشرات الإسلامية، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، لبنان، ط 1 1960، ص 68.

⁶ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 118.

⁷ _ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 4، ص 2101.

3_ تكوينه الديني والفكري:¹

أ_ شيوخه:

ومن العوامل التي ساعدت على تنمية معارف الجاحظ وحججه أنه أخذ المعرفة من مشارب متعددة، فقد تتلمذ على يد النظم (231هـ) الذي كان أشهر شيوخه حتى قرن اسمه باسمه، حيث تأثر الجاحظ به كثيرا خلال مسيرته العلمية، فأخذ عنه الكلام والفقه، ولهذا قال فيه: "ما رأيت أحدا أعلم بالكلام والفقه من النظم"².

عرف النظم بثقافته الواسعة والمتنوعة؛ حيث إنه "حفظ القرآن، والتوراة والإنجيل، والزبور، وتفسيرها، مع كثرة حفظه الأشعار، والأخبار، واختلاف الناس في الفتيا"³، زيادة على بيانه السّاحر؛ فهو خطيب، وشاعر معروف ببيانه السّاطع وجودة نظمه⁴، "وله أشعار تأخذ القلب والسمع ملاحظة"⁵، ولعلّ في تسمية الرجل بالنظم للدليل على أنه يجيد نظم الكلام، فهو أديب وشاعر بليغ⁶.

يضاف إلى ذلك أنّ النظم يعدّ رأسا من رؤوس المعتزلة، إذ تميّز بجدله القائم على العقل والشكّ للوصول إلى الحقيقة واليقين، وهذا ما نلمحه في دفاعه عن عقيدة المعتزلة حول كثير من قضايا الألوهية والفكر، وقد استفاد الجاحظ كثيرا من آرائه التي نقلها عنه وتأثر بها⁷ ولذلك عدّ النظم من أشهر أساتذته، ومن ثمّ فإنّ "جذور الجاحظ الفكرية تمتدّ إلى النظم فهو كثيرا ما يبيّن على آراء أستاذه، ولقد تأثر به كثيرا في تحرّره العقلي، وتابعه في نقده للحديث، وفي دراسة الحيوان على أساس التجربة والمعاناة، وفي الإشادة بقيمة الشك"¹، كلّ

¹ _ ينظر: شارل بلات، الجاحظ، ص 109. و علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 32.

² _ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 52.

³ _ المرجع نفسه، ص 50.

⁴ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 119.

⁵ _ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 51.

⁶ _ ينظر: الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002، ج 1، ص 43. علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 119.

⁷ _ ينظر: علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 38. وبلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 57_58. و ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 5، دت ص 112.

¹ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 59.

هذا يدلّ على تأثير النّظام في التكوين الفكري للجاحظ، ولذا يكفي كما يقول ابن المرتضى: "أنّ الجاحظ كان من تلامذته"¹.

ومن شيوخه أبو الهذيل العلاف (235 هـ) الذي يعدّ من كبار أئمة المعتزلة، فهو "كان نسيح وحده، وعالم دهره، لم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين... وكان يقطع الخصم بأقل كلام، يقال أنّه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل"²، عرف بالفصاحة والبيان فضلا عن حذقه في المناظرة، واشتهر بالبخل والسّخرية³، وكان الجاحظ يخالفه في بعض المسائل مثل خلق القرآن، والاستطاعة، على الرغم من كونه صديق أستاذه النّظام، وقد أخذ عنه (الجاحظ) وقرأ له الأصول الخمسة⁴.

ومن شيوخه بشر بن المعتمر الهلالي (226 هـ)، رئيس معتزلة بغداد، كوفي الأصل والمنشأ⁵، تميّز بأدبه وشعره الغزير، استفاد منه الجاحظ، ونقل عنه كثيرا من المسائل، بالخصوص صحيفته في علم البلاغة التي بها عدّ مؤسسها (البلاغة)، وبعض أشعاره في الحيوان.

فنجد الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" ينقل صحيفة بشر بن المعتمر التي ألقاها ودفعها إلى إبراهيم بن جبلة السكوني وهو يعلم فتياه فن الخطابة، وهي تحمل كثيرا من الإشارات البلاغية، خاصة ما تعلق منها بمراعاة المقام وغيره⁶، يضاف إلى ذلك إفادته منه (بشر) في علم الحيوان؛ حيث روى قصيدتين في كتابه الحيوان بيّن فيهما عجائب صنع الله فيها⁷، ولعلّ هذه الأشعار قد رسخت عقيدة الاعتزال لدى الجاحظ، والتي تدعو إلى تأمل المخلوقات والاعتبار بها⁸، وهذه الأشعار كان لها صدى واسع عند النقاد والبلاغيين؛ فهو

¹ _ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 50.

² _ المرجع نفسه، ص 44.

³ _ ينظر: ابن المرتضى طبقات المعتزلة، ص 44_45. وعلي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 37.

⁴ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 59، علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 120.

⁵ _ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 52. وعلي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 41.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج 1، ص 135_136.

⁷ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 120.

⁸ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 61.

يعدّ (بشر) من أكثر رؤوس المعتزلة إنتاجاً للشعر غزارة ونضجاً¹، وكان يحتج بشعره على أهل المقالات²، ولذلك قال عنه الجاحظ: "لم أر أحداً قوي على الخمس والمزدوج ما قوي عليه بشر"³.

ومن شيوخه ثمامة بن الأشرس (ت213)، تلميذ أبي الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر⁴، "كان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً"⁵، يقال إنّه كان زعيم المعتزلة زمن المأمون، وقد حضى عنده بمكان ومنزلة رفيعة، حتى قيل إنّه أثر فيه (المأمون) فاعتنق مذهب الاعتزال⁶، ويعود له الفضل في اتصال الجاحظ وتقريبه من ساسة الخلافة العباسية، تحديداً المأمون⁷، يضاف إلى ذلك تأثيره الكبير في فكر الجاحظ بالخصوص ما تعلق بالجانب الاعتزالي من مسائل فلسفية، مثل فلسفة الطبائع القائمة على "أنّ المعارف كلها ضرورية طباع"⁸، وقد أعجب به الجاحظ، وهذا ما نلاحظه في "البيان والتبيين" أين وصف ثمامة جعفر بن يحيى، فعلق الجاحظ على وصفه قائلاً: "هذه الصّفات التي ذكرها ثمامة بن أشرس، فوصف بها جعفر بن يحيى، كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه، واستولى عليها دون جميع أهل عصره، وما علمت أنّه كان في زمانه قروي ولا بلديّ، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلّف، ما كان بلغه. وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك"⁹، وعرف عن ثمامة كثرة الفكاهة والنوادر، وقد روى عنه الجاحظ ونقل هذه النوادر، حتى عدّه أحد الباحثين أهمّ أستاذ في هذا الجانب من أدب الجاحظ الضاحك¹⁰.

¹ - فالخ الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، دراسة في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، الدار الثقافية للنشر، طهران، ط1 2000، ص90.

² - وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، قطر، 1985، ص39.

³ - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص53.

⁴ - علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص43. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص64.

⁵ - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص62.

⁶ - ينظر: علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، من ص43 إلى ص46. والشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ج1، ص63.

⁷ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص121.

⁸ - ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، من ص62 إلى ص65.

⁹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص111.

¹⁰ - بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص63.

ومن شيوخه في اللغة نذكر: أبا زيد الأنصاري البصري (215هـ)، غلب عليه رواية غريب اللغة والنوادر وكان راوية ثقة¹، سمع منه الجاحظ اللغة، يقول ياقوت: "سمع من أبي عبيدة والأصمعي، وأبي زيد الأنصاري"². ويقال عن أبي زيد أنه: "كان أنحى من أبي عبيدة والأصمعي، وأعزر في اللغات منهما، وله كتب كثيرة، ونوادر في اللغة مشهورة"³. وقد عرف عن أبي زيد كثرة الرواية عن الأعراب؛ حيث أخذ هذه اللغة عن أعراب مضر النازلين بالبصرة مثل عقيل وقشير⁴.

نقل الجاحظ عن أبي زيد أخبارا كثيرة عن الحيوان في كتابه الحيوان، ومعلومات لغوية حمة، كما عالج الموضوعات ذاتها التي تطرق إليها أبو زيد⁵. أخذ الجاحظ اللغة عن شيخ لا يقل شأنًا ومكانة من الأول، ألا وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى (210هـ) الذي "كان من أجمع الناس للعلم، وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها، وأكثر الناس رواية، وكان يقال إنه خارجي"⁶، وقد وصفه الجاحظ بقوله: "لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أبصر بجميع العلوم منه"⁷.

روى عنه (الجاحظ) كثيرا من الأشعار، والأخبار، واللغة، والطبيعات، وذكره في عديد المرات ضمن كتبه، واعترف بفضل وسعة علمه، كما استفاد من مؤلفاته، مثل: مجاز القرآن، وتاج التاج، كتاب الحمام، الحيات ... هذه الأسماء تعكس مدى تأثير الجاحظ بهذا العالم الموسوعي⁸.

سمع الجاحظ اللغة الفصيحة النقية من الأصمعي (216هـ)، الذي كان إماما في الأخبار والنوادر، وهو "من أوثق الناس في اللغة، وأسرع الناس جوابا، وأحضر الناس ذهنًا"⁹.

¹ _ علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 35.

² _ ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج 4، ص 2101.

³ _ الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 2، ص 165.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 166.

⁵ _ ينظر: الجاحظ، الحيوان، تحق عبد السلام محمد هارون، شركة ومكتبة مصطفى الباي وأولاده بمصر، مصر، ط 2، 1965.

ج 3، ص 433. وعلي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 35.

⁶ _ الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 175.

⁷ _ المرجع نفسه، ص 175.

⁸ _ علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 33.

⁹ _ المرجع السابق، ص 33. والزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 169.

كان أستاذاً للجاحظ الذي تتلمذ على يديه، "وأخذ عنه الأشعار، والأخبار، والنوادر، والمعارف الطبيعية عن الحيوانات"¹، وقد اشتهر (الأصمعي) بروايته للرجز، حتى قيل إنه حفظ أربع عشر ألف أرجوزة، ليس فيها بيت أو بيتان، وإنما المئة والتمتان²، وله مؤلفات كثيرة فسي: الحيوان، واللغة، والشعر، وغيرها، أفاد منها الجاحظ، ونقل عنه كثيراً من الأشعار ضمن كتبه، مما جعل بعض الدارسين يقرون بأن (الجاحظ) مدين لأستاذه الأصمعي من خلال تضمينه لأشعاره في مؤلفاته³، ولهذا كان أثره في الجاحظ واضحاً جلياً، سواء على مستوى الرواية والاستدلال، أم على مستوى التفكير⁴.

ولعلّ أبرز أستاذ أخذ عنه اللغة والنحو هو الأخفش الأوسط المكنى بأبي الحسن سعيد بن مسعدة (215هـ) مولى بني مجاشع، سمع من سيبويه، وروى كتابه⁵، و"صحب الخليل قبل صحبته لسيبويه، وكان معلماً لولد الكسائي، وقرأ عليه الكسائي كتاب سيبويه فوهبه سبعين ديناراً"⁶، صحبه الجاحظ واغترف من بحر علمه، فتتلمذ على يديه، وأخذ عنه النحو، يقول ياقوت: "وأخذ عن الأخفش أبي الحسن، وكان صديقه"⁷.

وإجمالاً نقول: إنّ تكوين الجاحظ الفكري والديني واللغوي كان على يد لفييف من العلماء البصريين المعروفين بعمق الفكر، وقوة الحجّة، وطلاقة اللسان، وحسن البيان، فقد أخذ الكلام عن النظام، والعقيدة عن أبي الهذيل العلاف، والبلاغة عن بشر، واللغة عن أبي زيد والأدب عن الأصمعي، وأبي عبيدة، والنحو عن الأخفش الأوسط⁸، وبذلك يكون الجاحظ مديناً بثقافته العربية إلى أساتذته البصريين⁹؛ حيث نهل من منابع علمهم الأصلية، ولذلك اتسعت مداركه وتعددت معارفه، ومن ثمّ "كان الجاحظ موسوعي المعرفة من جهة، ومتكلماً حاذقاً من جهة ثانية، وبهذين الأمرين اكتملت له آلة الفهم والإفهام، وإن شئت

¹ - علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص33.

² - الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص169.

³ - علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص33.

⁴ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص123.

⁵ - الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص72.

⁶ - المرجع نفسه، ص73.

⁷ - ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص2101.

⁸ - ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص124.

⁹ - شارل بلات، الجاحظ، ص117.

فقل آلة الحجاج، لأنّ الحجاج مقتضى الفهم والإفهام، وهي النظريّة التي اعتمدها الجاحظ في مكثوباته¹.

وخلاصة القول: إن تكوين الجاحظ الديني والفكري يعدّ عاملا مهما في تحديد روافد ومناهل فكره الحجاجي وخلفياته، ولهذا اهتم به كثير من الدارسين مثل: علي بوملحم، وشارل بلات، وعلي محمد علي سلمان².

ومن العوامل التي أسهمت في تنمية حجاجه تردده على سوق المربد.

4- تأثير سوق المربد على ثقافة الجاحظ:

لقد كان تكوين الجاحظ بصرياً، فاشتهر بملازمته لسوق البصرة "المربد"، وهو سوق للإبل يؤمّه البدو؛ يبيعون فيه بضائعهم من شتى أنواعها وأشكالها، ولذلك عرف نشاطا تجاريا واسعا تجاوز حدود البصرة، حتى صارت العربتميزها (البصرة) بهذا السوق الذي تقدم إليه الأعراب من كل البوادي؛ لتبيع سلعها ومواشيها، فضلا عن بيع الأشعار، واللغة، والأخبار، والنحو، والحديث، فكان سوق المربد ملتقى أدبيا، تعرض فيه الأعراب لغتها الفصيحة الصحيحة، فغدا بذلك القبلة الأولى للعلماء والأدباء الذين يقصدونه بغية الاتصال بهؤلاء العرب الخالص، وأخذ اللغة الصافية من أفواههم³، ولهذا دأب الجاحظ على مجالستهم والاستماع لأشعارهم، وهو ما يؤكّده ياقوت الحموي بقوله: "تلقف الجاحظ الفصاحة من العرب شفاها بالمربد"⁴، ففي "هذا الوسط تمرّس الجاحظ بلغة الصحراء الصافية وزادت معارفه في العربية، وملك ناصية اللغة والفصاحة، وتلك اللغة والفصاحة اللذين أثاروا إعجاب الناقدين"⁵، وقد أكسبه ذلك بيانا ساحرا ومنطقا عذبا وفكرا نيرا، زيادة على امتلاكه لآلة الحجاج أعني اللغة.

يضاف إلى هذا العامل، عامل آخر كان له تأثير على الجاحظ في تشكيل خلفيته الحجاجية، ألا وهو:

¹ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 124

² - ينظر: علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 32. وشارل بلات، الجاحظ، ص 109. وعلي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 124.

³ - ينظر: شارل بلات، الجاحظ، ص 36. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012 ج 1، ص 441_442.

⁴ - ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 4، ص 2101.

⁵ - شارل بلات، الجاحظ، ص 36.

5- انفتاح الجاحظ على ثقافات الأمم الأخرى:

عرف الفتح الإسلامي توسعا كبيرا، وذلك في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي، إذ امتدت الفتوحات إلى أماكن عديدة اتسعت معها حدود الدولة الإسلامية لتشمل شعوبا وأما تحمل ثقافات مختلفة ومتعددة، مثل: الفارسية، واليونانية، والهندية التي صارت منصهرة في المجتمع العربي الذي شهد فيما بعد تعددا فكريا وتنوعا ثقافيا، ظهر في ضوءه ثلة من العلماء اللامعين، أمثال الجاحظ، وقد ساعد على هذا التلاقي الحضاري جملة من العوامل¹ يمكن تلخيصها في:

أ- الحرية الفكرية:

تميزت الحقبة العباسية بازدهار فكري كبير في شتى المجالات؛ خاصة في الفترة التي عاش فيها الجاحظ، حيث برزت ضمنها حرية الفكر والاعتقاد والسلوك، وذلك زمن المأمون الذي اشتهرت مجالسه بالمناظرات والمناقشات بين الفقهاء، والعلماء، والأدباء، وكان يدخل معهم في مناقشات، تارة يخطئهم، وتارة يأخذ برأيهم، وفي هذه المجالس نجد المسلم، والنصراني، واليهودي، والمجوسي، يتحاورون بحرية حول موضوعات العقيدة، بعيدا عن أي إكراه أو فرض².

ولهذا كان زمن المأمون من أفضل الأزمان في تاريخ العربي الإسلامي الذي شهد إشعاعا فكريا وعلميا، ويرجع الفضل في ذلك إلى عنصر مهم هو: الاختلاط المستمر بين الشعوب الذي أسهم في خلق مجال من للحرية الفكرية³، فمثلا نلاحظ أنّ الثقافة الفارسية دخلت في شكل عادات، وتقاليد، وشعر، وحكم، أما الهندية فارتبطت بالفلسفة، وتعليم الرياضة، والقصص، والحكم، والتقاليد الاجتماعية، بينما كان لليونانية النصيب الأوفر من الأدب الراقي والعلم والفلسفة، وقد نتج عن هذا الاختلاط بروز نقاشات ومناظرات⁴ حول مسائل

¹ - ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 125. وعزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص 32. وجميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 20.

² - عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص 33-34.

³ - جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 20.

⁴ - برع المتكلمون في المناظرة بعدها وسيلة حجاجية ناجعة للانتصار إلى الرأي أو المذهب، ينظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2000، من ص 70 إلى ص 72.

متعددة أهمها موضوعات العقيدة؛ التي سعى فيها كل فريق إلى الانتصار لرأيه من خلال تقديم الحجج والبراهين¹.

ويعدّ الجاحظ من الأوائل الذين خاضوا غمار هذه النقاشات الفكرية، والصراعات العقديّة، منطلقاً في حجاجه من ثقافته العربية الأصيلة، إضافة إلى استعانه بالفلسفة اليونانية، إذ نجد كثيراً ما يذكر صاحب المنطق "أرسطو"، دون أن ننسى تمكّنه من اللغة الفارسية، وقد تجلّى ذلك في ترجمته لبعض الألفاظ الفارسية إلى العربية².

ولعلّ الناظر في كتاب "البيان و التبيين" أو "الحيوان"، يلمح سعة اطلاع الجاحظ على ثقافات الأمم الأخرى، وهذا ما نلاحظه ضمن كتابيه. وبناء عليه، فإنّ كتبه تعكس هذا الامتزاج الثقافي والصراع الإيديولوجي بين هذه الشعوب (الفرس، والروم...)، ومن أمثلة ذلك كتابه في الردّ على المشبّهة، والردّ على اليهود، وكتاب حجج النصارى على المسلمين، وكتاب العصا...³

وإجمالاً نقول: لقد أسهمت الحرية الفكرية التي امتاز بها عصر الجاحظ في توسيع ثقافته وإثراء حجاجه، بإطلاعه على تراث الأمم الأخرى من خلال ذلك الانصهار الثقافي الذي كان قائماً في الحاضرة العربية.

ب- حركة الترجمة⁴:

يرى شوقي ضيف أنّ "من أهم الأسباب التي دفعت إلى ازدهار الحركتين العلمية والأدبية لهذا العصر (العباسي الأوّل)، الاتصال الخصب المثمر بين الثقافة العربية الخالصة وبين ثقافات الأمم المغلوبة المستعربة (الفارسية، والهندية، واليونانية)، وما طوى فيها من معارف وعلوم"⁵، وهذا يعنى أنّ اختلاط العرب واحتكاكهم بثقافات الأمم الأخرى، كان له تأثيره على نشاطهم العلمي والأدبي، وقد اتخذ هذا الاتصال في عهد بني أمية طريقين: طريق

¹ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 126.

² _ المرجع نفسه، ص 126.

³ _ المرجع نفسه، ص 127.

⁴ _ عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص 36. علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 127.

⁵ _ شوقي ضيف، العصر العباسي الأوّل، دار المعارف، مصر، ط6، دت، ص 109.

المشاهدة مع المستعربين، وطريق النقل والترجمة¹؛ فبالنسبة للطريق الثاني كان ضيقا ومحدودا في زمن الأمويين²، إذ يذكر أن خالد بن يزيد بن معاوية "كان أول من ترجم كتب التّجوم والطّب والكيمياء"³.

ولماتولّى بنو العبّاس الخلافة ازدهرت في عهدهم حركة الترجمة، وكان ذلك على يد الخليفة المنصور والرّشيد؛ حيث اهتمتا بنقل العلوم والفنون من الثقافات الأخرى تحديدا من اليونانية والفارسية إلى العربية، وهذا ما يؤكده شوقي ضيف بقوله: "ونرى الخلفاء العباسيين منذ فاتحة العصر يعنون بهذا التّقل عناية شديدة، وينفقون عليه الأموال الطائلة، وكأنّهم لا يريدون به أن يقف عند حدّ أو عند غاية، يتقدمهم المنصور"⁴، ومن أهم مراكزهم التي كانت تقوم بالترجمة مدرسة "جنديسابور" القريبة من البصرة⁵.

اتّسع نشاط حركة الترجمة في هذا العصر؛ أين بلغ أوجّه مع المأمون الذي طوّر بيت الحكمة حتى صارت⁶ "معهدا علميا كبيرا، وقد ألحق بها مرصده المشهور، وجدّ في الترجمة"⁷، فترجمت كنوز اليونان والفرس إلى العربية على يد مترجمين مهرة نذكر منهم: الحجاج بن مطر يحيى بن البطريق، حنين بن إسحاق وغيرهم، فامتألت بذلك بيت الحكمة بذخائر الفلسفة اليونانية وأدب الفرس، وأسندت مهمة حفظ خزائن الحكمة إلى سهل بن هارون⁸. على هذا الأساس؛ عرفت الترجمة في العصر العباسي، لاسيّما في عصر الجاحظ، نشاطا كبيرا وحركة علمية واسعة، حيث كان للخلفاء العباسيين دور فاعل في نقل العلوم (الفلسفية، والرياضية، والهندسية، إلى اللغة العربية، وقد اهتم الجاحظ وجماعته (المعتزلة) بتلك المعارف الفلسفية التي فُهلوا منها⁹، وتوسعوا فيها، ووظّفوها لخدمة مبادئهم العقديّة، والانتصار

¹ _ شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 109.

² _ المرجع نفسه، ص 109.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص328.

⁴ _ شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص110.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 110.

⁶ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 113.

⁷ _ المرجع نفسه، ص 113. محمد سعد القزاز، الفكر التربوي في كتابات الجاحظ، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1995، ص77.

⁸ _ المرجع نفسه، ص 113_114.

⁹ _ ينظر: أحمد أمين ضحي الإسلام، ج1، ص340.

لمذهبهم ونظرياتهم، بل استطاعوا أن يأتوا بآراء وأفكار جديدة لم يسبقهم إليها سابق¹، ولذلك حينما نقرأ كتب الجاحظ مثل: البيان والتبيين، والحيوان، نلاحظ ذلك الأثر، ومرجع ذلك إلى اتصاله بثقافات الأمم الأخرى عن طريق المشافهة مع المستعربين وطريق الترجمة، ويكفي هنا أن نلقي نظرة سريعة على كتابه البيان لنملح هذا، فنجد مثلاً في باب البلاغة يورد تصورات الأمم الأخرى لها (البلاغة)، وهو ما يعكس انفتاحه وإطلاعه على مختلف الثقافات².

وخلاصة القول: إنَّ أيَّ مبدع كان هو - في الحقيقة - محصّلة للحقبة التاريخية التي أنتجته³، ولذا حينما نتحدث عن فكر الجاحظ وتصورات الحجاجية، فإنّه يمثل "انعكاساً خلاقاً وبديعاً للظروف، والمعطيات الحضارية التي عاش فيها"⁴.
ومن العوامل التي أسهمت في بلورة فكر الجاحظ اتساع الحركة العلمية في عصره.

7_ الحركة العلمية (انتشار المناظرات):

عاش الجاحظ في زمن عرف بروز حركة علمية كبيرة، تميّزت بشيوع الندوات العلميّة والمناظرات التي طغى عليها الجدل في شتى أنواع المعرفة⁵، فبعد استقرار الحكم في يد بني العباس "دبّت حركة علمية أخذت تتسع دوائرها شيئاً فشيئاً، حتى بلغت أوجّها في مرحلة الجاحظ وما بعده"⁶.

وقد أسهم النشاط التعليمي، بشكل واضح، في المساجد وغيرها من الأماكن في إنتاج هذه الحركة العلمية⁷؛ حيث أصبحت فيها المجالس منابر علمية، يسعى فيها كلّ صاحب نحلة إلى إظهار براعته الحجاجية، والانتصار لمذهبه، وقد شجّع الخلفاء العباسيون هذا النوع من

¹ ينظر: محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص129. وشوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص117.

² المرجع نفسه، ص 130. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص88.

³ عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص32.

⁴ المرجع نفسه، ص 32.

⁵ محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص130. هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، (مقال)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد115، السنة 29، 2011، ص 56.

⁶ عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص34.

⁷ - المرجع نفسه، ص34.

المنظرات في مجالسهم، والتي يتصدّرها العلماء والمتكلمون، فكانوا يحرصون على اختيار واستقدام المتكلمين البارعين على اختلاف مشاربهم ليتناظروا في مسائل العقيدة، والفقه، واللغة، والنحو، والتفسير...¹

وقد اشتهر المأمون وهو - من أبرز خلفاء العباسيين - بحبّه وولعه بهذه المجالس، التي كانت تعقد فيها المناظرات العلمية حول موضوعات العقيدة، والفقه، وغيرها²، وقد وصف يحيى بن أكثم تلك المجالس قائلاً: "كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فإذا حضر الفقهاء، ومن يناظرهم من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة، وقيل لهم انزعوا أخفافكم، ثم أحضرت الموائد وقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشراب وجدّدوا الوضوء، ومن خفه ضيق فلينزعه، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمحامر فبخروا وطيبوا، ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنوا منه، ويناظرهم أحسن مناظرة، وأنصفها، وأبعدها عن مناظرة المتجبرين، فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس. ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون"³.

وواضح من هذا القول أنّ المأمون من خلال اهتمامه بالمنظرات في مجالسه وانتقائه للعلماء أنّه أراد بناء مجتمع علمي تكون له قدرة على "النظر في مسائل الخلاف، وله القول الفصل فيها، وبعبارة أخرى، أراد أن يجعل مجلسه محكمة يتنازع فيها الخصوم، وكلّ يدلي بحجته"⁴، ومن هنا كان المأمون على وعي ودراية بالمسؤولية الحضارية الملقاة على عاتق الأمة العربية، ولذلك فتح مجالسه للحوار بين العلماء والأدباء، وسنّ مبدأ حرية المناظرة في صنوف المعرفة⁵. وهكذا؛ تميّز عصر الجاحظ بانتشار المناظرات التي اقترنت بالجدل، وهو ما نلمحه في روايات المسعودي الذي ذكر بعض المناظرات التي اشتهرت في زمن الجاحظ؛ من ذلك مناظرات يحيى بن أكثم الفقيه، وقاضي البصرة لأحمد بن أبي دؤاد بن علي⁶، فنجد

¹ - ينظر: محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 130.

² - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعته كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ج 4، ص 17. محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص 130.

³ - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 4، ص 18.

⁴ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 2، ص 423.

⁵ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 162.

⁶ - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 4، ص 20.

المسعودي في سياق آخر يصف يحيى بن خالد الوزير ومجلسه، فيقول إنّه: " ذو علم ومعرفة وبحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم، من أهل الآراء النحل. فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والإثبات والنفي، والحركة والسكون، والمماسّة والمباينة، والوجود والعدم، والجرّ والطّفرة، والأجسام والأعراض، والتّعديل والترجيح، ونفي الصّفات وإثباتها، والاستطاعة والأفعال، والكميّة، والكيفيّة، والمضاف، والإمامة أنص هي أم اختيار؟ وسائر ما تورّدونه من الكلام في الأصول والفروع، فقولوا الآن في العشق على غير منازعة، وليورد كلّ منكم ما سنع له فيه، وخطر إيراده بياله"¹.

يدلّ هذا النص دلالة واضحة على الصراع الفكري الذي كان قائما بين أصحاب الفرق المذهبية والكلامية، كما أنّ القضايا العقديّة التي أشار إليها يحيى بن خالد تمثّل قضايا كبرى تناولها أبرز المتكلمين في زمن الجاحظ، الذين كانوا يترددون على مجلسه، ونذكر منهم: علي بن الهيثم وهو إمامي المذهب، وأبو مالك الحضرمي وهو خارجي، وأبو هذيل العلاف معتزلي، وهشام بن الحكم الكوفي شيخ الإمامية، وإبراهيم بن سيّار النّظام رأس المعتزلة².

وإجمالا نقول: لقد كانت للحركة العلميّة والثقافيّة في عصر الجاحظ دور فاعل في تكوين عقليته، وتوسيع مداركه في الجدل والمناظرة والمحااجة من خلال معاصرته ومعايشته لأجواء الصراع الفكري والإيديولوجي الذي كان قائما بين المذاهب المختلفة، ومن ثمّ عرف الجاحظ بأنّه لا مكان له بين هؤلاء الصّفوة إلا عن طريق احتذاء نهجهم، والأخذ منهم ولذلك تتلمذ على يد أبي هذيل العلاف، وإبراهيم بن سيّار النّظام وغيرهم، واستفاد من حجاجهم ومناظرهم³.

وخلاصة القول: تعدّ المناظرات والمجالس السبب الرئيس في الرقيّ العلميّ زمن الجاحظ، إذ إنّها حفّزت العلماء على البحث والنظر، ممّا جعلهم يحدّون ويدققون حتّى لا يقعوا في المهالك، فكانوا يعدّون الإعداد الجيد لتلك المجالس⁴.

¹ _ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، ص 306.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص306. علي محمد علي سلمان كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص132.

³ _ المرجع نفسه، ص 132.

⁴ _ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، ص 423.

ولعلّ الناظر في عصر الجاحظ يلمح بشكل واضح وجلي تصاعد النسق الكلامي الذي كان مهيمنا على جلّ المجالس والمناظرات، وقد انعكس ذلك على فكر الجاحظ الذي انطبع فيه هذا النسق، وهو ما نلمحه ضمن كتاباته، لذا فهو (الجاحظ) يمثّل مرآة عاكسة لثقافة عصره¹.

مما تقدم ذكره نقول: إنّ هذه العوامل التي أوردناها سابقا أسهمت بوضوح في تكوين خلفية الجاحظ الحجاجية والفكرية، وهي بدورها تنقسم قسمين: خلفية عقديّة، وخلفية بيانية، وقد كان لهما عظيم الأثر في بناء خطاب الجاحظ الحجاجي خاصة من خلال تنظيره للخطابة، وهو ما سنحاول تتبعه فيما يلي:

1_ خلفية الجاحظ العقديّة:

بعد الحديث عن العوامل التي أسهمت في بناء شخصية الجاحظ وثقافته، نأتي إلى الحديث عن خلفيته العقديّة والبيانية التي برزت ملامحها في مكثباته، ولهذا سنحاول الوقوف على خلفيته ومرجعياته العقديّة وبيان تأثيرها على حجاجه².

أ_ الجانب الاعتزالي عند الجاحظ:

يعدّ العنصر العقدي رائزا مهما في ضبط وفهم معالم فكر الجاحظ الحجاجي والبياني؛ لأنه يمثّل المنطلق الرئيس لكتاباتّه؛ فهو الذي يؤطّرّها، ويوجهها، ويحدد رؤية الجاحظ للإله، والحياة، والكون، والإنسان، واللغة³.

وقد اختار الجاحظ مذهب الاعتزال نظرا لما له من فضيلة على بقية النحل، يقول: "ولذلك اخترنا الاعتزال مذهباً، وجعلناه نحلة ومفخرا"⁴، وعلى هذا الأساس يجمع كثير من المؤرخين للفرق الإسلامية⁵، كابن المرتضى في طبقات المعتزلة، والشهرستاني في الملل

¹ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 133.

² _ هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ، بحث في المرجعيّات والنصيّات والآليات، ص 59_60.

³ _ ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 133. وإدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1984، ص 66_67.

⁴ _ علي بوملحم، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1991، ص 380.

⁵ _ ينظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 69. والشهرستاني، الملل والنحل، ص 65. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج4، ص 157. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص 526.

والنحل، والمسعودي في مروج الذهب، على أنّ الجاحظ "كان شيخا من شيوخ المعتزلة الكبار وصاحب فرقة من فرقهم دعيت الجاحظية"¹، كان لها أنصار وأتباع.

والمعتزلة - كما هو معلوم - فرقة من الفرق الكلامية ارتبط ظهورها بالجدل، الذي كان قائما حول مسألة "مرتكب الكبيرة"، وكيف يكون حاله، أهو مسلم، أو كافر، أو فاسق؟².

وقد ذكرت هذه المسألة في مجلس الحسن البصري الذي لم يجب عليها، وأجاب بدلا عنه واصل بن عطاء قائلا: "أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة"³.

وهنا نشير إلى تعدد واختلاف الروايات والتأويلات التي توضّح وتبين سبب تسمية هذه الفرقة بالمعتزلة؛ من قائل أنّ واصل اعتزل مجلس الحسن، وقائل أنّهم اعتزلوا جميع الفرق الموجودة في ذلك الوقت، وتفردوا بأقوال خاصّة⁴. وقد لقب أصحاب هذه الفرقة بألقاب متعددة أشهرها العدليّة لقولهم بعدل الله وحكمته، والموحدة لقولهم لا قديم مع الله⁵، يقول الجاحظ: "وعلى أنّي على كلّ حال أكره الزيادة والنقصان، والعدل أولى بنا، وهو مذهب إخواننا ومشايخنا وسلفنا من المعتزلة في فرق ما بين الإكفار والتفسيق، وفي ما فرق بين للتفسيق والتأثيم"⁶. ومن هذا المنطلق اختار الجاحظ الاعتزال مذهباً واعتقاداً دافع عنه بكل إخلاص⁷؛ لأنّه في نظره مبني على "التوسّط والاقتصاد"⁸؛ فـ "دين الله بين المقصر والغالي"⁹. وفي هذا رد واضح وصريح على بعض الفرق المنحرفة، مثل المرجئة التي عرف

¹ - علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 107.

² - ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 42.

³ - المرجع نفسه، ص 42.

⁴ - ينظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 3. علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 114.

⁵ - المرجع نفسه، ص 2.

⁶ - علي بوملحم، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص 369.

⁷ - علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 112.

⁸ - علي بوملحم، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية، رسالة الحكمين، ص 381.

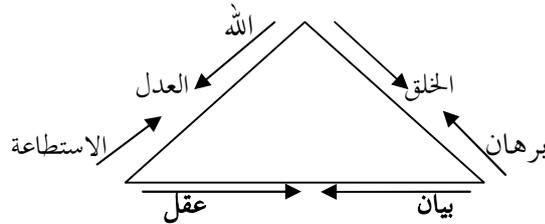
⁹ - المرجع نفسه، ص 381.

عنها التقصير، والخوارج الذين غلوا في الدين، في حين كان مذهب الاعتزال يجمع بين التوسط والاعتدال، ولذلك عدّ هو مذهب الحق، يقوم مذهب الاعتزال الذي تبناه الجاحظ على مبادئ وأصول رئيسة هي: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، هذه الأصول الخمسة شكّلت أساس معتقد المعتزلة والجاحظ بالخصوص، والتي لا يشذ عنها أي معتزلي¹.

وإجمالاً نقول: لقد مال الجاحظ إلى الاعتزال بعدّه منهجاً لفهم الدين، وفي ضوءه تبلورت كثير من أفكاره وآرائه الجديدة التي انفرد بها عن بقية زملائه، حتى صارت له فرقة تسمى باسمه تدعى "الجاحظية"، ولعلّ أهم ما يميز المعتزلة عن بقية الفرق الأخرى هو تركيزها واهتمامها بالعقل، الذي يعدّ أساساً لفهم الشرع؛ أعني التكليف والأحكام، وللوصول إلى المعرفة²، وفيما يلي تفصيل ذلك:

1_العقل والنظر:

يرتبط مفهوم العقل عند المعتزلة بتصوّر شامل للعالم، والله، والإنسان، فضلاً عن وظيفته الأساس التي يؤديها³، ونجد أنّ العقل مقترن بجملة من المفاهيم المشكّلة للفكر الاعتزالي، والتي تنطلق من "الله" و"العالم" و"الإنسان"، هذا الثالوث المتكامل هو الذي يكون البنية الفكرية للمعتزلة، وقد وضّح ذلك إدريس بلمليح في كتابه "الرؤية البيانية عند الجاحظ"، أين حدّد أهم التقاطعات بين هذه الركائز الثلاث من خلال المبيان الآتي⁴:



فالإنسان عند المعتزلة هو حيوان ذو طبائع وعقل واستطاعة⁵، ويتصل بالعالم عن

¹ _ علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص 115.

² _ هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، ص 59.

³ _ إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 66_67.

⁴ _ ينظر: المرجع نفسه، من ص 76 إلى 79.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 71.

طريق العقل الذي يمكنه من فهم هذا العالم، وذلك عن طريق التأمل والنظر في أسرارهِ (العالم)، والوقوف على النَّصب التي تحمل بيانا، ثمَّ إنَّ الإنسان لا يصل إلى معرفة ربِّهِ إلا بواسطة العقل من خلال التدبر في الأشياء الموجودة في هذا العالم، والتي تكون برهاناً على ألوهيته¹.

وبناء عليه، فإنَّ العقل عند المعتزلة مرتبط بهذه العناصر الثلاثة، والتي تمثل النَّسق الفكري للمعتزلة.

أمَّا الأمر الثاني فهو متعلق بوظيفة العقل لدى المعتزلة، ولكي يتم ضبط ذلك لابد من من تحديد أصل المعرفة هل هي من الوحي؟ أو من العقل؟ هل لكل من العقل والوحي حدود ومجال خاص به؟². كل هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عنها.

بداية، نشير إلى أنَّ المعتزلة دخلوا في معترك صراع فكري وعقدي حاد مع بعض الفرق الإسلامية المنحرفة والضَّالة بالخصوص "الجبرية والمرجئة"؛ حيث نزعوا من الإنسان الإرادة والحرية، وجمدوا العقل وفسروا الدين بتفسيرات قاصرة، ممَّا دفع المعتزلة، وفي مقدمتهم الجاحظ، إلى الردِّ على هؤلاء وتفنيدهم بأباطيلهم ودعوة النَّاس إلى الرجوع للعقل وتحكيمه في النَّظر إلى أمور الدين، بعده الأصل الأوَّل، والطَّريق الأنجع للوصول إلى المعرفة، ولهذا قدّموا العقل على الثَّقَل مخالفين بذلك نهج خصومهم الذين قدّموا الثَّقَل على العقل³.

وعلى هذا الأساس، وصف المعتزلة بالعقلانيين نظرا لاحتكامهم إلى العقل في كلِّ شيء، وجعلهم إياه "الحكم الفيصل في كل ما يعرض لها من أمور ومسائل، فما قبله العقل أقرّوه وما لم يقبله طرحوه؛ لأنَّه في نظرهم الحكم الذي لا يخطئ"⁴، وهو ما يؤكده الجاحظ بقوله: "ولعمري إنَّ العيون لتخطئ، وإنَّ الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلاَّ للذهن، وما الاستبانة الصَّحيحة إلاَّ للعقل، إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس"⁵.

¹ ينظر: إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، من ص 71 إلى 79.

² علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 169.

³ المرجع نفسه، ص 169_170. جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 81.

⁴ وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتّى نهاية القرن السَّادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1، 1985 ص 426.

⁵ الجاحظ، رسائل الجاحظ، التريب والتدوير، تحق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1979، ج3 ص58.

وبذلك يكون العقل عند المعتزلة بمثابة القنطرة التي توصل إلى المعرفة، وقد قادهم تقديسهم لدوره (العقل) إلى تقديمه على الأدلة الشرعية النقلية المعروفة؛ أعني الكتاب والسنة والإجماع، وذلك على النحو الآتي: أولها حجة العقل، وثانيها الكتاب، وثالثها السنة، ورابعها الإجماع؛ فالحجة الأولى (العقل) هي التي - في نظرهم - يتوصّل بواسطتها إلى معرفة الله عزّ وجلّ¹، أمّا بقية الحجج النقلية فلا يمكن الاستدلال بها لمعرفة الله، وعلة ذلك أنّها (النقلية) فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله²، وهو ما يوضحه القاضي عبد الجبار بقوله: "أنّ الكتاب إنّما ثبت حجّة متى ثبت أنّه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأمّا السنة فلا إنّما تكون حجّة متى ثبت أنّها سنة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنّه إنّما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجّة أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى"³.

يدلّ هذا القول على أنّ المنطلق والأساس الذي اعتمده المعتزلة في الدلالة هو العقل الذي يمثل الأصل، وبقية الأدلة (النقلية) تعدّ فرعاً عليه؛ لأنّه من خلال الاستدلال العقلي يتحقّق إثبات وجود الله العادل الحكيم، وإذا ثبت هذا، ثبت الوحي عنه، وبدورها تثبت السنة عن النبي، وبعبارة موجزة يثبت النقل، وبناء عليه، يترتب على الاستدلال العقلي ثبوت النقل وصحته، ومن هنا كان النقل تابعاً للعقل⁴.

وهكذا أصبح العقل عند المعتزلة الوسيلة الأولى للمعرفة، فعن طريقه يتعرف الإنسان على ربّه، ويبيّن عليه (العقل) استدلالاته التي تبدأ بالمسلّمات من قبيل أنّ لكلّ فعل فاعلاً، فنجد مثلاً أنّ الكون هو فعل وفاعله ومكوّنه هو الله سبحانه وتعالى⁵.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المنهج العقلي الذي اعتمده في معرفة الله، ومسائل العقيدة

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة مصر، ط3، 1996، ص 88.

² - المرجع نفسه، ص 88.

³ - المرجع نفسه، ص 89.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 88. و: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص 170.

⁵ - المرجع نفسه، من: ص 89 إلى ص 96. وعلي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 170.

اعتمده أيضا في فهم أحكام الله والوحي؛ أي فهم أحكام الشريعة، ذلك أنّ العقل -عندهم- قادر على الوصول إلى كليات الأحكام المتعلقة بالله، وعدله، ووجوب شكره، فضلا عن الحكم على الأشياء بالقبح أو الحسن، أمّا الشريعة فإنّ وظيفتها الرئيسة هي تعريف العقل بالأمور التي لا يستطيع معرفتها وتحديدتها، مثل: كيفية شكر المنعم، وكيفية أداء التكاليف الشرعية من صلاة، وصوم، وزكاة، وغيرها من الأمور التي لا يمكن للعقل معرفتها، ومن ثمّ تكون الشريعة موضحة لتلك الأمور وموجهة للعقل¹، ولا يعني هذا أنّ هناك تعارضا وتضاربا بين العقل والشريعة، بل على العكس من ذلك فهما متكاملان؛ "لأنّه ليس في القرآن إلّا ما يوافق طريق العقل"²، ولذلك كان العقل عند المعتزلة هو الأساس والمنطلق لفهم الشريعة، والتي تكون بدورها مؤكّدة لما في العقول مؤيدة لها، ولهذا عدّ العقل ضروريا - في نظرهم- بالنسبة للمكلف حتّى يفهم حقيقة التكليف، وبذلك يصبح (العقل) من المعارف الضرورية التي أودعها في الإنسان بوصفها مقدمة للعلوم المكتسبة³؛ فتصبح بذلك العلوم الضرورية العقلية لها سلطة على العلوم المكتسبة، وهذا ما يشير إليه الجاحظ بقوله: "فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل. وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجّة"⁴.

وبهذا يكون الاستدلال والنظر هو الطريق الممهد للانتقال من العلوم الضرورية إلى المكتسبة، وهو ما يذهب إليه جماعة كبيرة من المعتزلة، بيد أنّ هذا النّظر - في نظرهم- قائم على منهج الشكّ؛ بعدّه أوّل درجة في سلّم اليقين، إذ لا يمكن الوصول إلى الحقيقة والمعرفة إلّا به⁵، يقول الجاحظ: "فاعرف مواضع الشكّ وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلّم الشكّ في المشكوك فيه تعلّما، فلو لم يكن في ذلك إلّا تعرف التوقف ثمّ التثبيت، لقد كان مما يحتاج إليه"⁶، وبهذا يكون الشكّ منطلقا لبلوغ العلم والمعرفة

¹ - ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 171.

² - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحق: إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، ج 16، ص 403.

³ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 172.

⁴ - الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 207.

⁵ - ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 52_53. وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص 431، وبلقاسم بلغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 160.

⁶ - الجاحظ، الحيوان، ج 6، ص 35. وبلقاسم بلغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، من ص 153 إلى 161.

التي لا يتوصّل إليها إلاّ من خلال نظر القلب والفكر¹، وقد وضّح هيثم سرحان تصوّر من خلال المبيان الآتي: المعرفة ضرورية: ←
تحصل بلا اكتساب ونظر
نظرية: تكسب بإعمال العقل والنظر².

وفي سياق حديثنا عن العقل عند المعتزلة لأبد من الإشارة إلى مسألة مهمة تطرقوا إليها ألا وهي حرية العقل في التفكير، التي أولوها عناية خاصة خلافا للعقل المكره أو المقيد؛ يقول الجاحظ: "العقل إذا أكره عمي"³، ومن هذا المنطلق؛ ركّز المعتزلة على قضية تحرّر العقل من القيود التي تمنعه من التفكير السليم⁴.

لقد كانت المعتزلة، وفي مقدمتها الجاحظ - منذ الوهلة الأولى- على دراية ووعي بالدور الفاعل للعقل في عملية الفهم والإفهام⁵؛ ذلك أنّ "المعرفة الصحيحة بالسمع أو النّص لا بد من اقتراها بالعقل، انطلاقاً من أسبقية العقل وتقدّمه على النّص من ناحية، ومركزيّة العقل وتفوقه من ناحية أخرى، إذ أنّ العقل محور خطاب التّكليف، ولولا تقدّم العقل على النّص لبطل التّكليف واستحال عبثاً؛ لأنّ تكليف ما لا يعقل الخطاب أمر مستحيل"⁶.

إذن هناك ارتباط وثيق بين السمع والعقل، فلا يعرف السّمع إلاّ بالعقل، وكذلك الأمر بالنسبة لفهم دلالة الخطاب ومقاصده، والتي تحتاج إلى حركة الذهن الذي يقوم بتفكيك نظامه الدلالي وكشفه، ومن ثمّ يصبح الخطاب خاضعاً لعقلنة العقل، أو كما يسمى بعقل النّص الذي يشكل نظامه الدلالي أو بنيته الاستدلالية⁷. ومن هنا نشأت تلك العلاقة القوية بين العقل والنّص؛ إذ نجد العقل يؤدّي في النّص وظيفتين: الوظيفة الأولى أنّه يقوم بدور الكاشف عن معقوليّة النّص، والوظيفة الثانية دور منتج النّص، لذلك تقابل الوظيفة الأولى الفهم، والثانية الإفهام، وفي كلتا الحالتين يستند النّص إلى العقل في مرحلتي الإنتاج والتأويل، وهذا يعني مركزيّة العقل ضمن الفكر الاعتزالي⁸.

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 45. علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 300.

² - هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، ص 61

³ - الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص 452.

⁴ - ينظر: جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 81. وعلي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، ص 98.

⁵ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 173.

⁶ - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط 1، 2003، ص 38.

⁷ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 173.

⁸ - المرجع نفسه، ص 174.

لقد قاد تحرّر المعتزلة العقلي إلى الخوض في مسائل العقيدة التي توقفت عندها بعض الفرق من قبيل خلق القرآن بالقول إنّه مخلوق¹، وإنكار بعض الصفات، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ممّا أدّى إلى نشوب صراع كلامي عقدي بين المعتزلة وبقية الفرق الإسلامية؛ حيث سعت المعتزلة وأنصارها إلى توظيف كلّ طاقتهم حجاجية في الدفاع عن أفكارها، واستعانوا في ذلك بمعين الفلسفة التي اكتسبوها من اليونان، زيادة على تسلحهم بالبيان والبلاغة، حتى إنّه قد برز منهم شعراء، وأطباء، وناثرون على رأسهم الجاحظ، الذي عرف بنثره الفني ونزعته الكلامية².

نسب للجاحظ أنّه كان صاحب فرقة كلامية تدعى الجاحظية، تفرّعت عن المعتزلة وتميّزت بفكرها المتحرّر، ولها جملة من المقولات³ نذكر منها على سبيل المثال: "أنّ المعارف كلّها ضروريّة طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد"⁴؛ أي أنّ المعارف التي تقع ضرورة بالطبع عند النّظر في الأدلة، وهذا الرأي الذي تبناه الجاحظ⁵ مرتبط بمنهجه العقلي، وكذا تأثره بالفلسفة اليونانية الطبيعية، ولهذا كان قوله (بأنّ المعارف ضرورية) يمثل مظهرًا من مظاهر ثقة الجاحظ بالعقل وسلطانه في المعرفة⁶، على الرغم من تفرّد الجاحظ ببعض المقولات إلا أنّه ظلّ يدافع عن المعتزلة والاعتزال من خلال ردّه على بقية الفرق الأخرى⁷، التي نعتها بأقبح الصفات والنعوت نذكر منها: الشيعة التي نسب إليها التّجسيم، وقد دفعه كرهه لهم (الشيعة) إلى تأليف كتاب يرمي إلى نقد مذهبهم، وتفضيل الاعتزال عليه أسماه "فضيلة المعتزلة"، ولم يقتصر نقده على الشيعة فقط، بل لقد امتد إلى الخوارج وأهل السنة أهل الأثر الذين طعن فيهم وصفهم بالحشوية والسّفلة⁸.

¹ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 238_239.

² _ عليّ محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجًا)، ص 176.

³ _ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقّق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1993، ج1، ص 87_88.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 88.

⁵ _ هشام سرحان، الحجاج عند الجاحظ بحث في مرجعيات والنصيات والآليات، ص 60.

⁶ _ فكتور شلحت، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، ص 25.

⁷ _ ينظر: الجاحظ، الحيوان، ج4، ص 206.

⁸ _ ينظر: علي بوملحم، المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 2009، من ص 290 إلى 293. (الجاحظ، رسائله، ج1، ص 288_307).

ومن أجل الدفاع عن المعتزلة ومذهبها وظّف الجاحظ كلّ أساليب الإقناع العقلية، أو التقلية، أو التحريية، أو الخطابية في الرد على أولئك المخالفين¹، واستعان في ذلك بصناعة الكلام الذي لولاه "لم يقيم لله دين، ولم نب من الملحدّين، ولم يكن بين الباطل والحق فرق، ولا بين النبيّ والمنتبي فصل، ولا بانت الحجّة من الحيلة، والدليل من الشبهة"².

في هذا القول دليل واضح على أهمية صناعة الكلام، ولذلك نجد الجاحظ ضمن رسائله يعظّم من شأنها (صناعة الكلام) قائلا: "ثمّ لصناعة الكلام مع ذلك فضيلة على كلّ صناعة ومزيّة على كلّ أدب. ولذلك جعلوا الكلام عيارا على كلّ نظر، وزماما على كلّ قياس، وإنّما جعلوا له الأمور، وخصّوه بالفضيلة لحاجة كلّ عالم إليه، وعدم استغنائه عنه"³.

بناء عليه، فإنّ اهتمام الجاحظ بالكلام يرجع إلى كونه يمثّل ميدانا الحجاج والإقناع، ولا يمكن لأيّ عالم كان أن يستغني عنه، فهو "رسول العقل، وبه تتمّ عملية التواصل والفهم والإفهام، وبه يعرف مقدار العقل ونضجه"⁴.

من هذا المنطلق يرى هيثم سرحان أنّ أصول الحجاج في خطاب الجاحظ تعود إلى علم الكلام القائم على البرهنة العقلية في المسائل المتعلقة بالإلهيات والعقائد؛ إذ يتوجّب على المتكلم أن يؤسّس مواقف الكلامية على براهين حاضرة، وحجج دامغة ومؤيدة، ولهذا طغت النزعة الكلامية على أسلوبه وحججه⁵.

خلاصة القول: لقد شكل علم الكلام - بالنسبة إلى المعتزلة وفي مقدّماتهم الجاحظ - مجالا خصبا للحجاج في دفاعهم عن معتقداتهم الاعتزالية، حتى صار مكوّنا رئيسا من عقيدتهم، منطلقين في ذلك من العقل الذي له فضيلة الفهم والإفهام والإقناع.

مما تقدّم ذكره نقول: إنّ للجانب الاعتزالي أو الخلفيّة العقديّة لدى الجاحظ أثرا بارزا في مکتوباته؛ إذ من خلاله (الجانب الاعتزالي) يمكن فهمها، وفهم الخطاب الحجاجي الجاحظي بصفة خاصة، ويكفي هنا أن ننظر إلى كتبه (البيان والتبيين، والحيوان، والبخلاء...) لتلمس

¹ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 178.

² - الجاحظ، رسائل الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه، ج 1، ص 285.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 285.

⁴ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 179.

⁵ - هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، ص 59.

فيها بوضوح الملمح العقدي الاعتزالي¹.

بعد الحديث عن الخلفية أو المرجعية العقدية للجاحظ، ننتقل إلى الحديث عن خلفيته البيانية التي لا تنفصل عن الجانب العقدي.

2_الخلفية البيانية لدى الجاحظ:

من المعلوم أنّ البيان عند الجاحظ جزء لا يتجزأ من عقيدته الاعتزالية الكلامية، والتي تقوم على البيان والبلاغة، ولهذا اشتهر هو وأصحابه ببيانهم السّاحر وكلامهم الآسر، ولذلك وصف بأنّه (الجاحظ) كان " نسيج وحده في جميع العلوم، جمع بين علم الكلام، والأخبار والفتيا، والعربية، وتأويل القرآن، وآيام العرب، مع ما فيه من الفصاحة"². وقد اتخذ الجاحظ البيان سلاحا في الجدل من خلال ردّه على الخصوم، فضلا عن دفاعه عن مقومات أمته العربية. وعلى هذا الأساس؛ اهتمّ الجاحظ بالبيان، وذلك بواسطة تأليفه لكتاب "البيان والتبيين" الذي دافع فيه عن فكرة البيان المرتبطة بالفهم والإفهام، وهو ما سنوضّحه فيما سيأتي.

لكن قبل نتحدث عن البيان يجب الوقوف على جملة من الأسباب والدواعي؛ التي دعت الجاحظ إلى الاهتمام بالبيان، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ_ من دواعي عناية الجاحظ بالبيان: من أبرز هذه الأسباب نذكر:

1_الردّ على الشعويّة³:

لقد برزت الشعويّة بشكل جلي في العصر الأموي؛ حيث كان الأمويّون يعاملون الموالي معاملة سيئة إلى درجة أنّهم ظلّوا "يرهبونهم بكثرة الضرائب، وهم لا يسوون بينهم وبين العرب في الحقوق"⁴، ممّا جعل الموالي يضغطون على العرب، أو بعبارة أدقّ على الدولة الأموية، خاصة وأنّ منهم (الموالي) من كان ينتسب إلى حضارات وشعوب عريقة ومعروفة؛ كالفرس واليونان، والهند، والنبط، والسريان، وغيرها⁵، وبذلك تكوّنت النزعة الشعوية

¹ ينظر: بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، من ص 80 إلى ص 116.

² ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 68.

³ جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 41.

⁴ شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 74.

⁵ المرجع نفسه، ص 74. شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص 97.

وانتشرت وقد اقترنت تسميتها ووصفها بتحقير العرب، والحطّ من شأنهم، بمعنى تفضيل العجم على العرب أو المساواة بينهما¹، واشتهر من الشعوبيين إسماعيل بن يسار النسائي؛ الذي كان "يفأخر العرب بحضارة أمته الفارسية، وملوكهم الساسانيين الذين غلبوا على الأرض"².

ولما تولّى بنو العباس الحكم بمساعدة الموالي من الفرس وغيرهم ومعونتهم - ممن كانوا يحقدون على العرب- أصبحت لهم مكانة رفيعة في المجتمع العباسي الجديد، فازداد نفوذهم وقويّت شوكتهم، بفضل ارتقائهم إلى مناصب عليا ضمن الدولة العباسية الوليدة³.

فكان منهم وزراء و مترجمون أمثال: البرامكة وآل سهل وآل طاهر ابن الحسين، الذين أذكوا نار الشعوبية فيمن حولهم من الفرس، حتى صار لها ناطقون عنها من علماء وأدباء وشعراء نذكر على سبيل المثال لا الحصر: بشار بن برد، أبو نواس⁴.

من هنا، بدأ اتّساع نطاق الشعوبية ونفوذها لتشمل أدباء وشعراء، سعوا إلى النيل من أمة العرب عن طريق الطعن في موروثها الحضاري، والمتمثل في الخطابة والبيان - والتي تعدّ أهمّ ميزة تميزها عن غيرها من الأمم- فعمل هؤلاء الشعوبيون على إقامة مفاضلات بين حضارتهم العريقة والمتقدّمة، وبين ما عليه العرب من البداوة وتخلف⁵.

وقد شكّلت بداوة العرب وقلة مورثهم الحضاري، كما يرى شوقي ضيف، أهمّ طعن وجهه الشعوبيون للعرب، حتى إنّهم ألفوا رسائل وكتباً تركّز على هذا الجانب من المثالب، من ذلك كتاب "الميدان" لعلّان الشعوبي⁶.

تجدد الإشارة إلى أنّ الجاحظ سجّل في كتابه "البيان والتبيين" كثيرا من مثالب الشعوبية، فخصّص لها جزءا ضمنه (كتابه)؛ تطرّق فيه إلى الحديث عن مزاعم الشعوبية وادّعاءاتها، ثمّ أردف ذلك بتنفيذه لأباطيلهم، وكشف زيف دعواهم بالحجّة والدليل⁷، ولعلّ

¹ - ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص61_62. شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص 100.

² - شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 74.

³ - المرجع نفسه، ص 75.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، من ص 76 إلى ص 78.

⁵ - المرجع نفسه، ص 75_76.

⁶ - المرجع نفسه، من ص 75 إلى 77.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، كتاب العصا، ج3، من ص 5 إلى ص124.

أبرز طعن وجهته الشعوبيه إلى العرب - حسب رأي الجاحظ- هو أخذهم للعصا، وحملهم للقنا في الخطابة، وهي أشياء لم تعرف في حضارتهم، بل إنها تعدّ - في نظرهم- مظهرا للعجز والقصور في البيان؛ لأنّها لم تستعمل بتلك الطريقة لا عند الفرس ولا اليونان، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ: " وقد طعنت الشعوبية على أخذ العرب في خطبها المخصرة، والقناة، والقضيب، والاتكاء، والاعتماد على القوس، والخدّ في الأرض، والإشارة بالقضيب بكلام مستكره"¹.

هذا القول يوضّح سمات الخطابة والبيان العربي الذي يقترن بوضع طقوسي معين يتمثل في حمل العصا، ولا شك أنّ طعن الشعوبية فيها ليس موجها إليها (العصا) في حد ذاتها بقدر ما هو موجه إلى البيان العربي بغية النيل منه؛ إذ تشكل فيه العصا إحدى صورته².

ولهذا ثارت غيرة الجاحظ القومية على العرب فوظّف كلّ طاقته الحجاجية والبيانية من أجل الدفاع عن بيانهم، وذلك بالردّ على افتراءات الشعوبية التي تحاملت عليهم (على العرب) وطعنت في بيانهم وخطاباتهم، من خلال سخريتهم من استعمالهم للعصا³، وعلى هذا الأساس انطلق الجاحظ في دفاعه عن البيان والخطابة العربية من العصا التي تمثل رمزا ثقافيا، فضلا عن كونها جزءا من البيان العربي⁴، وقسما من أقسام الدلالة البيانية عنده؛ أعني الإشارة، فابتدأ دفاعه وحججه بحجج من القرآن الكريم، بسرده للآيات التي تنصّ على فضائل العصا، ثمّ استشهد بشواهد تاريخية مأخوذة من القصص القرآني، مثل: قصة سليمان، وقصة موسى التي تدل على مكانة العصا التي ارتبطت بالمعزة أو المعجزة⁵.

ولا يكتفي الجاحظ بالحجج القرآنية فحسب، بل نراه يستحضر بعض الأخبار والوقائع نحو: أخبار الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والخلفاء، والشعراء، والخطباء التي وردت فيها العناية بالعصا⁶، والتي تعدّ رمزا ثقافيا - كما ذكرنا- وجزءا من الخطاب، فهي ملازمة له، وفي هذا

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص383.

² _ محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط1، 2003، ص16.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص12. بلغت غيرة الجاحظ على العرب إلى حد تفضيله خطابة وبيان العرب على الفرس واليونان. ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص28.

⁴ _ محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، ص15.

⁵ _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص30_31.

⁶ _ المرجع نفسه، ج3، من ص9 إلى ص12.

الصدد يقول محمد النويري: "فالعصا في حياة العرب عنصر ملازم لمقامات الأداء الخطابي والشعري المختلفة، حتى لكأنها جزء من الخطاب لا يتم إلا به، وأساس في الخطبة لا تستقيم بغيابه"¹.

من هذا المنطلق حاول الجاحظ تبرير سبب حمل العرب للعصا في مواقف الخطابة وتفسيره، مبينا أنها تدخل ضمن السمياء العربية؛ حيث تأخذ شكلا طقوسيا يرمز إلى الهوية والانتماء العربي، ولذلك أرجع الجاحظ سبب طعن الشعوبية في حمل العرب للعصا إلى جهلهم بالزبيّ العربي، أو السمياء العربية التي تحتل فيها العصا مكانة مهمة؛ لأنها مرتبطة بالبيان العربي²، وهو ما يؤكده الجاحظ بقوله: "ولو علم القوم أخلاق كلّ ملّة، وزبيّ أهل كلّ لغة وعللهم في ذلك، واحتجاجهم له، لقلّ شغبهم، وكفونا مئوتتهم. وهذه الرهبان تتخذ العصي من غير سقم ولا نقصان في الجارحة، ولا بدّ للجائليق من قناع، ومن مظلة وبرطلّة، ومن عكّاز، ومن عصا، من غير أن يكون الدّاعي إلى ذلك كبيرا ولا عجزا في الحلقة. وما زال المطيل القيام بالموعظة، أو القراءة، أو التّلاوة يتخذ العصا عند طول القيام، ويتوكأ عليها عند المشي، كأنّ ذلك زائد في التكهّل والزّماتة، وفي نفي السّخف والخفّة"³.

يوضّح الجاحظ في هذا النص فكرة أنّ "لكلّ قوم زيّهم الخاص" الذي يكون مقترنا بعاداتهم، وسلوكياتهم، وثقافتهم، ولذلك كانت للعرب سيما وزبي خاص بهم يتجلى في اتخاذ العصي في مقامات الخطابة، والوعظ، وغيرها، فضلا عن اتخاذ المخصرة، ولباس العمّة، والتي تعد من مميزات الخطابة عند العرب والكلام بصفة خاصة، شأنهم في ذلك شأن بقية الشعوب التي لها عاداتها وسلوكياتها، يقول الجاحظ: "وبالناس - حفظك الله - أعظم الحاجة إلى أن يكون لكلّ جنس منهم سما، لكلّ صنف منهم حيلة، وسمّة يتعارفون بها... فعند العرب العمّة وأخذ المخصر من السّيما"⁴، وفي ذلك رد على مثالب الشعوبية التي تجنّت على العرب.

¹ - محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، ص 15.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 100_101.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 90.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، من ص 90 إلى 92.

ولا يتوقف ردّ الجاحظ على الشعوبية عند هذا الحدّ، بل نراه يحتج ويستحضر رمزية العصا في المخيال العربي من خلال استشهاده بقصة رحلة الشرقي مع الفتى التغلي؛ إذ حاول الفتى تبیان مناقب العصا، ومزاياها للرجل الشرقي عن طريق الحوار الذي جرى بينهما، فذكر الفتى التغلي جملة من فوائد العصا التي تراءت له وعایشها في حلّه وترحاله، ممّا جعل الشرقي يقرّ ويقتنع بمزاياها¹.

وفي سياق دفاع الجاحظ عن العصا وحديثه عن رمزيّتها، أشار إلى ما تحمله من بعد رمزي ضمن الخيال العربي، من خلال تلك الأمثال الاستعارية التي تجسّد أهمية العصا، ودلالاتها القيمة عند العرب، كقولهم مثلاً: "صُلبُ العصا"، و"إنّه لضعيفُ العصا"، و"قد أقبل فلان ولانت عصاه، إذا أصابه السُّوف"². وهذه أمثال تدلّ - بشكل جلي - على رمزية العصا التي تستمد قيمتها من الثقافة العربية، وهو ما يؤكّده محمد النويري بقوله: "فالثقافة التي رفعت من شأن العصا إلى الدرجة التي رأينا مع الجاحظ، هي التي أضفت على العصا دلالتها الرمزية تلك"³، ومن هنا استطاع الجاحظ إثبات قيمة رمز العصا في الثقافة العربية الإسلامية ليثبت بعد ذلك جهل الشعوبية بخصوصيتها الثقافية.

لقد قادت منافحة الجاحظ عن العصا إلى إجراء موازنة بين بلاغتين متجاورتين، الأولى عربية والثانية فارسية، ادّعى فيها بعض الشعوبية تفوقها على البلاغة العربية، وهذا ما دفعه (الجاحظ) إلى الردّ عليهم وتفنيد زعمهم، والانتصار لبلاغة العرب التي تعتمد على الارتجال والبديهة بخلاف بلاغة الفرس التي غلبت عليها الصنعة، يقول الجاحظ: "إلاّ أنّ كلّ كلام للفرس، وكلّ معنى للعجم، فإنّما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة، ومعاونة، وعن طول التّفكّر، ودراسة الكتب، وحكاية الثّاني علم الأوّل، وزيادة الثّالث في علم الثّاني، حتّى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكلّ شيء للعرب فإنّما هو بديهية وارتجال، وكأنّه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر، ولا استعانة"⁴.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص46.

² _ المرجع نفسه، ج3، ص52. محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، ص78.

³ _ محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، ص89.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص28.

ثمّ يضيف قائلاً: "وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع، أو في حرب فماهو إلّا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً"¹.

يؤكد هذا القول على تميّز بلاغة العرب التي تقوم على الطبع والبديهة؛ حيث يركن فيها العربي إلى عمود يقصده، فتندفق عليه المعاني أرسالا والألفاظ إقبالا. في المقابل يرى الجاحظ أن بلاغة الفرس طغت عليها الصنعة والتحبير، وذلك بواسطة حكاية الثاني علم الأول. وهكذا نجد الجاحظ يقارن بين البلاغتين من ناحية الكيف، فالأولى تركز على الطبع، والثانية على الصنعة، ليخلص في الأخير إلى التأكيد على تفوق بلاغة العرب على بلاغة الفرس.

ولعلّ هذا الموقف الذاتي الذي اتّخذه الجاحظ من بلاغة الفرس، هو ردّ واضح وصريح على الشعوبية التي حاولت أن تغض من قدر ومكانة البلاغة العربية ممثلة في العصا، لكن موقفه هذا من الناحية الموضوعية بعيد عن الواقع، وهو ناتج ونابع عن مؤثراته الإيديولوجية التي دفعت الجاحظ إلى معاداة الشعوبية، ولذلك ادّعى أفضلية البلاغة العربية على كلّ بلاغة، وهذه هي الغاية التي سعى للوصول إليها من خلال احتجاجه بالعصا.

إجمالاً نقول؛ إنّ الشعوبية تعدّ أهمّ دافع بالنسبة للجاحظ دفعه للاهتمام بالبيان العربي من كل النواحي الفنية والجمالية؛ وذلك ليثبت تفوقه على غيره (الفارسي)، لافضلا عن إسهامه (الدافع) في تحريك التوجّه الأدبي والحجاجي عند الجاحظ².

بعد الحديث عن الشعوبية نتقل إلى دافع آخر لا يقل أهمية عن الأوّل، ألا وهو: الدفاع عن القرآن الكريم.

2_الدفاع عن القرآن الكريم والكشف عن إعجازه:

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص28.

² _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 140. ننبه إلى أنّ محمد النويري قد قدم كتاباً شاملاً يتحدث فيه عن العصا ودلالاتها الرمزية المرتبطة طبعاً بالبيان العربي. ينظر: البلاغة وثقافة الفحولة_دراسة في كتاب العصا للجاحظ.

تحدّثنا عن الشّعوبية التي طعنت في البيان العربي، وقد وصل الأمر بهم إلى الطعن في القرآن الكريم، كما تعرض لكتاب الله العزيز بعض الملاحدة والمشككين من الشعوبيين الذين ادّعوا وجود التناقض والاختلاف في مضمونه، منهم على سبيل التّحديد ابن الراوندي الذي ألف كتابا سمّاه "الدامغ"؛ زعم فيه وجود التناقض في آي الذكر الحكيم، وقد انبرى في الرد عليه بعض المعتزلة، وفي مقدمتهم أبو علي الجبائي الذي وضع كتابا سماه "نقض الدامغ"، فنّد فيه مغامر ابن الراوندي الملحد¹.

ولم يقتصر أمر الدفاع عن القرآن الكريم على أبي علي الجبائي فقط، بل إننا نجد الجاحظ والقاضي عبد الجبار وغيرهم من أفاضل المعتزلة، يذودون حمى الإسلام والقرآن من خلال دفع الشبه والمطاعن التي نسبها الشّعوبيون الزنادقة للقرآن الكريم، ولهذا كان الدفاع عن الإسلام من صلب مهامّهم واهتماماتهم².

وقد انحصر ردّهم على الملحدين في جانبين: الأوّل المضمون، والثاني الشّكل والأسلوب، فبالنسبة للجانب الأوّل - المضمون - ردّ القاضي عبد الجبار شبهة التناقض انطلاقاً من استدلاله بنصوص القرآن ومضامينه، مؤكّداً في الوقت ذاته على أنّ إعجازه (القرآن) مقرون بانتقاء التناقض عنه³، يقول: "وأما كونه معجزاً بزوال الاختلاف عنه والتناقض على ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾"⁴، فقد قال به بعض مشايخنا المتقدّمين، وذكر شيخنا أبو علي أنّه يبعد على من يعلم الأشياء بعلمه، ويحتاج فيما يأتيه من تأليف كتاب وغيره إلى استحضار العلوم أن ينتفي عن كلامه الطويل، وتأليفه الكثير المناقضة حتّى يستمر على طريقة الصّحة، وذكر شيخنا أبو هاشم أنّ زوال الاختلاف والتناقض عن القرآن - لو كان فعل غير الله تعالى - بعيد؛ لأنّ العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد⁵، وهذا القول يوضّح توضيحاً جلياً بعد القرآن الكريم عن التناقض والاختلاف، الذي يُعدّ سِمة من سمات إعجازه، وذلك بالنظر إلى صعيد مضمونه (القرآن)، فضلاً عن كونه صادراً عن الكامل سبحانه المنزه عن التناقض

¹ - ينظر: وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص 311. وشوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ص 104.

² - المرجع نفسه، ص 311.

³ - المرجع نفسه، ص 311.

⁴ - سورة النساء، الآية 82.

⁵ - القاضي عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 328.

والضعف، بخلاف الإنسان الذي يعتري كلامه الاختلاف¹.

أمّا من ناحية الشكل والأسلوب، فقد نافح الجاحظ عن القرآن من خلال تأليفه لكتاب "نظم القرآن" الذي كشف فيه عن براعة الأسلوب القرآني، وعجيب نظمه، وجودة تأليفه وكذا بديع تركيبه²؛ لأنّ القرآن -حسب رأيه - قد خالف " جميع الكلام الموزون والمنثور وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج"³، وعلى هذا الأساس اهتم الجاحظ بالبيان القرآني من خلال عنايته بنظم القرآن وبديع تأليفه الذي فيه يكمن سرّ الإعجاز، ولذلك كانت معجزة النبي - صلى الله عليه وسلم- بيانية، دالة على نبوته وصدق رسالته⁴، وهذا ما أقرّه الجاحظ ضمن كتابه "حجج النبوة"⁵. ومن هنا ارتبط الإعجاز القرآني - في مفهوم الجاحظ- بالنظم والتأليف، وقد خالف بهذا تصوّر أستاذه النظم الذي قرن الإعجاز بالصّرفة، التي يراد بها أنّ الله سبحانه صرف المهمم عن معارضة القرآن، وذلك لوجود الدواعي التي منعت العرب على أن يأتوا بمثله⁶.

أمّا الجاحظ فإنّه يفسّر الصّرفة، ويؤولها بوجه آخر يتمثل في عجز العرب على الإتيان ببعض آي القرآن أو مثله، فهو أعلى من أن يأتوا به، ولهذا آثروا السّكوت حتى لا يفضح أمرهم، لأنّهم " لو فعلوا لانكشف أمرهم، وظهر جهلهم أمام الناس"⁷، وهذا يعني أنّ القرآن -في نظر الجاحظ- معجز بنظمه وتأليفه، وأنّ محمدا- صل الله عليه وسلم- "تحدّى البلغاء، والخطباء، والشعراء بنظمه وتأليفه، في المواضع الكثيرة، والمحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد ولم تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيهه منه"⁸، ثمّ يستشهد (الجاحظ) بجملة من الآيات

¹ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 145

² _ الجاحظ، الحيوان، ج1، ص 9.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 383.

⁴ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 267.

⁵ _ ينظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، حجج النبوة، ج3، ص 274.

⁶ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص 271.

⁷ _ وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص 322. ورسائل الجاحظ، حجج النبوة، ج3، ص 275.

⁸ _ الجاحظ، الرسائل، حجج النبوة، تحقيق: السندوي، ص 131

التي تكشف عن وجه الإعجاز وبراعة النظم القرآني⁹، وذلك من خلال حديثه عن الإيجاز القرآني الذي يعدّ وجه من وجوه الإعجاز¹، ومن الآيات التي أوردتها في هذا الشأن، قوله تعالى: ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾²، فقد جمعت الكلمتان (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جميع المعاني المقصودة³، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾⁴، فجمع في كلمتي "الأمانة والقوة" كل ما يحتاج إليه، وهما يمثلان الركنان اللذان تبنى عليهما الوكالة والتكليف بالمسؤولية⁵، وفي هذا دلالة واضحة على الإعجاز القرآني وبلاغته العالية التي تتجلّى في الإيجاز والذي يعدّ أحد ركائزها؛ لأنه يدلّ على المعنى المقصود بأقصر صورة وأقل عبارة، ولذلك اهتم الجاحظ ضمن كتبه بالإيجاز، نظرا لكونه يمثل مظهرا من مظاهر بلاغة العرب وبلاغة القرآنية بصفة خاصة⁶.

ومن هذا المنطلق، سعى الجاحظ إلى تأسيس نظرية مستقلة للنظم القرآني، تركز أساسا على مسألة البيان التي كشف فيها عن وجوه الإعجاز القرآني⁷، وقد قاده المنحى البياني إلى وضع نظرية تعنى بـ "البيان لها أصولها وقواعدها"، وذلك ضمن كتابه "البيان والتبيين"؛ حيث وضح فيه معالم البيان القرآني وسرّ إعجازه⁸.

إجمالا نقول: إنّ اهتمام الجاحظ بالبيان مردّه إلى أمرين: الأوّل الردّ على الشعوبيين الملاحدة الذين طعنوا في القرآن والبيان العربي، والثاني الدفاع عن القرآن الكريم، وبيان إعجازه من خلال النظر في نظمه وتأليفه.

وعلى هذا الأساس، سنحاول الوقوف على نظرية البيان التي أرسى معالمها ودعائمها الجاحظ ضمن كتابه "البيان والتبيين" لتبين صلتها بالحجاج وموقعها من النظرية الحجاجية.

⁹ _ ينظر: الجاحظ، الحيوان، ج3، ص46 .

¹ _ الجاحظ، الحيوان، ج3، ص86.

² _ سورة الواقعة، الآية 35.

³ _ الجاحظ، الحيوان، ج3، ص86.

⁴ _ سورة القصص، الآية 26.

⁵ _ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج4، ص103. وبلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص268.

⁶ _ الجاحظ، الحيوان، ج3، ص86.

⁷ _ بلقاسم الغالي، الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، ص267.

⁸ _ ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص148.

ب_الحجاج والبيان:

يجمع بعض الدارسين ممن اطلعوا على تراث الجاحظ على بروز الجانب الحجاجي في مكنوباته¹، وخاصةً ضمن كتابه البيان والتبيين الذي سعى فيه إلى تأسيس بلاغة للإقناع مركزها الخطاب الشفوي، وفي هذا الصدد يقول محمد العمري: "إنّ تحليل استراتيجية البيان والتبيين للجاحظ يكشف بكلّ وضوح أنّ هذا الكتاب محاولة لوضع نظرية لبلاغة الإقناع، مركزها الخطاب اللغوي الشفوي"²، وهذا مانسعى إلى توضيحه انطلاقاً من كتابه البيان والتبيين.

في الحقيقة إنّ الناظر في كتاب "البيان والتبيين" يجده يتمحور حول فكرة جوهرية ألا وهي البيان، الذي يعدّ الموضوع الرئيس لهذا الكتاب؛ حيث كشف فيه الجاحظ عن معناه وقيّمته الحجاجية، مؤكداً- في نفسه- على أنّ البيان له أصول وقواعد وأدوات³، وقد لخص محمد العمري مادة كتاب البيان والتبيين ضمن ثلاثة محاور أساس، نوردّها على النحو الآتي⁴:

1_ وظيفة البيان العربي وقيّمته .

2_ العملية البيانية وأدواتها.

3_ البيان العربي.

عقد الجاحظ باباً ضمن كتاب "البيان والتبيين" سماه "باب البيان" ذكر فيه بعض التعريفات والحدود، ثم أعقبه ببيان غاياته⁵، لكن هذا الباب جاء متأخراً في ترتيب الكتاب؛ إذ إنّ الأصل أن يؤتى به في مقدمته (الكتاب)، بيد أنّه أخره لبعض التدبير المنهجي المرتبط بالجانب التمهيدي لموضوع البيان⁶ الذي خصّصه للحديث عن فضله (البيان)، وبيان مدحه تعالى له وحثّه عليه، مستدلاً على ذلك بنصوص قرآنية، وشواهد شعرية ونثرية متنوعة، وقد اتّخذ

¹ _ ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 196_197. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة_ بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 211. ومحمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص 138.

² _ محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين، ص 11.

³ _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 75_76، ومن ص 8 إلى 15.

⁴ _ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 193.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 75.

⁶ _ المرجع نفسه، ج 1، ص 76.

الجاحظ هذا التمهيد كمدخل للولوج إلى باب البيان¹، ومن ثمّ كان للبيان - عنده - مكانة رفيعة زيادة على سلطته التأثيرية في الكلام.

انتقل الجاحظ بعد تمهيد باب البيان إلى تعريفه، منطلقاً في ذلك مما حدّته معاجم العربية لكلمة "بيان" والتي تعني "الوضوح، والكشف، والظهور، قائلًا: "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان الذي سمعت الله عزّ وجلّ يمدحه، ويدعو إليه، ويحثّ عليه، وبذلك نطق القرآن، وتفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم"²، فالمقصود من البيان في هذا النصّ هو القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النفس³، وبذلك ربط الجاحظ البيان بمعنى "الكشف، والظهور"، وهذا المعنى قد استقاه من النصّ القرآني الذي شكّل له منطلقاً في تأصيله لمسألة البيان⁴، حيث استشهد ضمن كتابه بالآيات التي تدلّ على فضله وأهميته يقول: "وذكر الله تبارك وتعالى جميل بلائه في تعليم البيان، وعظيم نعمته في تقويم اللسان فقال: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾"⁵، وقال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾"⁶، تشترك الآيتان في الدلالة على معنى "الظهور والوضوح"، ومن هنا نلاحظ أنّ الجاحظ لا يؤصّل لمسألة بيانية أو كلامية إلاّ بالرجوع إلى أصلها الذي صدرت عنه، أو إلى جذورها (المسألة) المعرفية أو العقديّة، وهذا العمل يندرج ضمن ما يسمّى في العصر الحديث بالعمل الإبتيمولوجي⁸.

وفي انطلاق الجاحظ من القرآن الكريم - في تأصيله لمبحث البيان - حاول ربط البيان بالحجاج مستدلاً بجملة من الآيات والقصص، التي تبرز فضل البيان الحجاجي، ممثلاً لذلك بقصة موسى بن عمران - عليه السلام - مع فرعون حينما بعثه الله إلى فرعون، يقول الجاحظ: "وسأل الله عزّ وجلّ موسى بن عمران - عليه السلام - حين بعثه إلى فرعون

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، من ص 7 إلى 9.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص75.

³ _ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص193.

⁴ _ ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص148_149.

⁵ _ سورة الرحمان، الآية 1-2.

⁶ _ سورة آل عمران، الآية 138

⁷ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص8.

⁸ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص148.

بإبلاغ رسالته، والإبانة عن حجته، والإفصاح عن أدلته¹، ويفهم من هذا القول أنّ وظيفة الخطاب ليست الإبلاغ فقط بل الحجاج من أجل الإقناع، والذي يتجلى في وضوح الدلالة وإظهار الحجّة، ومن ثمّ يقرأ الجاحظ وينصّ على أنّ القرآن - كخطاب- جاء بلسان عربي حامل للبيان والتبيين (الحجاج)، وبذلك يصبح البيان مطلباً قرآنيّاً². وقد اقترن هذا المطلب بعقيدة الجاحظ الاعتزالية التي تقوم على الدفاع عن القرآن وبيانه، لذا كانت الغاية من اهتمامه بالبيان القرآني الحجاجي هي الوقوف على وجوه الإعجاز، الذي برز في نظم القرآن وتأليفه³؛ ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى تحدّى العرب الذين كانوا أهل عارضة في القول وبيان مشهود، وحاججهم فيما هم فيه يفتخرون، بالحجّة الساطعة والبرهان القاطع⁴، وقد أورد الجاحظ كثيراً من الشواهد - ضمن كتابه- التي توضح سرّ إعجاز القرآن الكريم⁵.

إجمالاً نقول: إنّ فكرة الإعجاز مرتبطة بالخطاب البياني الإقناعي (الحجاجي)، وهو ما نلمحه في تحدّي الله سبحانه للعرب وحججه لهم، بأن يأتوا بمثل هذا القرآن أو شيء منه، ولكنّهم عجزوا وذلّوا، ومن هنا تبرز علاقة البيان بالحجاج عند الجاحظ⁶.

خلاصة القول: يقترن البيان- في تصوّر الجاحظ- بالبعد الحجاجي، وذلك من خلال زاوية الخطاب أو القول؛ حيث يؤدي - هذا الأخير- وظيفتين يتجلّى ضمنهما الطابع الحجاجي وهما: الإفهام والإقناع، وهذا ما سنحاول توضيحه.

1_وظيفة الإفهام :

يعدّ الإفهام - عند الجاحظ- غاية أساسية للكلام أو الخطاب، يسعى المتكلم إلى الوصول إليها، يقول: "البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص7.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ج 1 ، ص 11. وص 75. علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص149.

³ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص150.

⁴ _ سورة البقرة، الآية 22. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص8.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص8. يصنف محمد الصغير بناني كتاب البيان والتبيين ضمن مجال إعجاز القرآن الكريم. النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة، بيروت، لبنان ، 1986، ص45.

⁶ _ يمكن أن نلاحظ هذه العلاقة في الخطاب القرآني، مثلاً بتأملنا في الآية الكريمة: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ سورة ص، الآية 19. أي الخطاب المقنع.

الضمير، حتى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محموله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أيّ جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع¹.

يفهم من كلام الجاحظ أنّ البيان يحمل بعداً إجرائياً تداولياً يتمثل في الإفهام²؛ أي إفهام السّامع وإقناعه³، وهذا يعني استحضار صورة الآخر، وذلك في إطار الوظيفة التّواصلية للغة⁴؛ لأنّ "الغاية التي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام"⁵، ولذلك فلا قيمة لقول أو كلام إذا اقتصر على نفسه ولم يوجه إلى الآخر⁶، بل إنّّه يصير قاصراً عن بلوغ "الصّواب وإحراز المنفعة"⁷؛ فلولا وجود المخاطب (الآخر) لما كانت الحاجة إلى استعمال اللغة والتواصل أساساً، ذلك أنّ المتكلم حينما يتكلم فهو يروم في كلامه تحقيق قصدين: الأوّل أن يتواصل مع غيره، والثاني إفهامه⁸، وبناء عليه فإنّ الإنجاز الكلامي لا يكون عبثياً، بل يرتبط بمقاصد وغايات تمثل الحبل (الرابط) الذي يصل المتكلم بالسّامع، مما يعني أنّ الكلام يقوم في الحقيقة على مفهوم الوظيفة التي تعدّ شرطاً لأيّ تبليغ لغوي⁹.

من هذا المنطلق ركّز الجاحظ على وظيفة الإفهام ضمن كتابه "البيان والتبيين"، والتي يراد بها "إيضاح المعنى القائم في النفس حتى يدركه الآخر"¹⁰، مستشهداً في هذا السّياق بما نقله عن جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني من أقوال تبين فضل الإفهام ودوره، من ذلك قول العتّابي الذي

1 _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص76.

2 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

3 _ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (2)، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009، ص 25.

4 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

5 _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص76.

6 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

7 _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.

8 _ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص214.

9 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

10 _ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص194. يرى الجابري أنّ الجاحظ كان مهتماً بالإفهام بالدرجة الأولى. ينظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (2)، بنية العقل العربي، ص25.

جاء فيه: "كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة، ولا حبسة، ولا استعانة فهو بليغ"¹، هذا التصرّو لإفهام قادالجاحظ إلى العناية بالعملية التّخاطبيّة وأطرافها (أعني المتكلم، والمخاطب) دون أن ننسى أدواتها الإجرائية التي بها يحصل البيان والإفهام، وقد تحدّث عنها الجاحظ في سياق عرضه لأنواع الدلالات؛ إذ يقول: "أوّلها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الحال التي تسمّى نصبة، والنّصبة هي الحالة الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف"²، ثمّ نراه يفصل في هذه الأدوات العلاميّة (السيمائية)، مقدّمًا لكلّ أداة أو صنف ميزة تميزها عن غيرها.

أولى هذه الأدوات اللفظ الذي يعدّ محور قضية البيان، ثمّ تأتي بعده الإشارة التي تكون "باليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب، والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيّف. وقد يتهدّد رافع السيّف والسّوط، فيكون ذلك زاجراً، مانعاً رادعاً، ويكون وعيدا تحذيراً والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ"³، ثمّ يلي الإشارة الخط الذي يعني الكتابة، وهنا نلاحظ الجاحظ يستدل على فضلها بشواهد قرآنية؛ منها قول تعالى: ن والقلم وما يسطرون⁴، وبعد الخط يأتي العقد أو الحساب، ومنزلته أدنى من منزلة اللفظ والخط، وتتجلى فضيلته في معرفة الأوقات وتقدير الزمان، وفي ذلك منافع للعباد⁵.

ثمّ أخيراً النّصبة التي "هي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيّرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص"⁶، والمقصود بالنّصبة - حسب رأي الجاحظ - دلالة الاعتبار والتأمّل التي تقوم على أساس العقل⁷؛ حيث إنّ الله سبحانه يميز الإنسان عن سائر المخلوقات بنعمة العقل الذي به يستطيع أن يفهم الكون ويقف على أسراره.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 113.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص 76.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص 78.

⁴ _ سورة القلم، الآية 1.

⁵ _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 80.

⁶ _ المرجع نفسه، ج1، ص 81.

⁷ _ عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفيّة في الفكر البلاغي والتّقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب القاهرة، مصر، ط3، 2006، ص 75_76.

ولذلك حينما يتأمل الإنسان هذا الكون أو العالم، فإنه يجده رموزاً دالة على مدلول واحد ألا وهو الدلالة على عظمة الله سبحانه، والتي تظهر في خلق السماوات والأرض وبقية الموجودات، هذه هي الرؤية التي سعت الجاحظ إلى تأكيده من خلال حديثه عن النّصبة القائمة على الاعتبار، منطلقاً في ذلك من العقل الذي به يتوصل إلى معرفة الله سبحانه¹، وهذه الرؤية تعكس - في الحقيقة - عقيدة الجاحظ الاعتزالية التي تمجد العقل، وترى فيه السبيل الأصح للوصول إلى المعرفة²، ومن هنا ربط دلالة النّصبة بالنزعة العقلية بعدها إحدى وسائل الدلالة أو الإخبار والإفهام، شأنها في ذلك شأن اللفظ والإشارة، فهي تحتاج إلى من يعتبر و يتأمل³.

إجمالاً نقول: إنَّ حديث الجاحظ عن أدوات البيان ووسائل الإفهام فيه إشارة واضحة لاتساع مفهوم البيان ليشمل كلَّ "وسائل التعبير الممكنة بين البشر، ومختلف الكيفيات التي يؤدّون بها المعنى، بقطع النظر عن العلامة المستخدمة. وهذا معنى عام يتّسع للغة ولغيرها"⁴، لكن على الرغم من اتساع دلالة البيان إلا أنّها قد تضيق لتحصّر في العلامة اللغوية التي تعدّ من أرقى العلامات نظراً لما تملكه من خصوصيات تعبيرية، ولذلك نجد الجاحظ ينتقل بمفهوم البيان من العلامية مطلقاً إلى العلامة اللغوية بمستوياتها العادية والأدبي⁵.

ومنه نقول: إنَّ وظيفة البيان الأساس هي الإفهام الذي يكون عن طريق اللفظ أو غيره من العلامات (الإشارة، والخط...) بوصفها أدوات إجرائية تحقق الإفهام.

نشير هنا إلى أنّ إلماح الجاحظ على وظيفة الإفهام مرتبط بمطلب ديني (أي ثقافي) فالتكليف الشرعي مثلاً اقترن بإفهام المكلفين، ولا تكليف من غير هذا الشرط، ومن ثمّ كانت عناية الجاحظ بالإفهام استجابة طبيعية لهذا المطلب الشرعي، يضاف إلى ذلك الفترة التاريخية التي عاش فيها الجاحظ؛ حيث عرفت انفتاحاً ثقافياً تجلّى في اختلاف الثقافات

¹ _ الجاحظ، رسائل الجاحظ، المعاش والمعاد، ج1، ص92.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص77.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص81. عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والتّقدي عند الجاحظ، ص81.

⁴ _ حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّر إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 1994، ص157.

⁵ _ المرجع نفسه، ص157.

وتعدد اللغات ضمن الحاضرة الإسلامية، وما نتج عنه من امتزاج واختلاط ثقافي كان له تأثير على اللغة، وأمام هذا الوضع وقف الجاحظ مدافعا عن الإفهام بعده وسيلة ضامنة للمحافظة على اللغة¹.

وهكذا، فإنّ وظيفة الإفهام تجعل من البيان حججا بالمعنى البلاغي والاجتماعي²، فهو (الإفهام) يفضي بالضرورة إلى الإقناع الذي يمثل مطلب كلّ عملية إفهامية بيانية، وهو ما سنوضحه.

2_ وظيفة الإقناع :

إنّ مفهوم البيان في نظر - محمد العمري - تتنازعه وظيفتان: الأولى إفهامية، والثانية إقناعية، وتبدو الوظيفة الثانية أكثر بروزا من الوظيفة الأولى³، ويتجلى ذلك من خلال تأمل بعض نصوص الجاحظ الواردة في "البيان والتبيين"، والتي تدور حول موضوع الإقناع فنجد مثلا يستحضر النص القرآني وقصصه ضمن كتابه (البيان)؛ من قبيل قصة موسى مع فرعون حين استبد به الخوف والتهيب من لقاءه، فالتمس من ربه التأييد بالقول المقنع الذي به يحصل التصديق⁴، فقال: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾⁵، وقال: ﴿وَ يَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾⁶، ثم يعلق الجاحظ قائلا: "رغبة منه في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة؛ لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"⁷، ويفهم من هذا القول أنّ للكلام المؤثر المقنع سلطانا على النفوس؛ إذ من خلاله تحقق الاستمالة والتأثير في المخاطب، ولذلك كان الجاحظ منذ البداية على وعي ودراية بأهمية القول المقنع في إقناع التصديق والإقناع ويتجلى ذلك في سرده لجملة من الأخبار التي تبين فضله (القول المقنع)؛ يقول الجاحظ: "وذكر الله عزّ وجلّ لنبّيه - عليه السلام - حال قريش في بلاغة المنطق ورجاحة الأحلام،

1 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

2 _ محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 209.

3 _ المرجع نفسه، ص 194.

4 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 64.

5 _ سورة القصص، الآية 34.

6 _ سورة الشعراء، الآية 13.

7 _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 7.

وصحة العقول، وذكر العرب وما فيها من الدهاء والتكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة واللدد عند الخصومة... ثم ذكر خلاصة ألسنتهم، واستمالتهم الأسماع بحسن منطقتهم"¹.

ولما كانت قريش على هذه الحال من حبّ للجدل والمكر والدهاء، جاء البيان القرآني مقرونا بالحجة البالغة والقول المقنع المفحم، ولهذا تحدى الله سبحانه فصحاء قريش بالإتيان بشيء من القرآن أو بمثله لكنّهم عجزوا أمام برهانه الساطع وقوله الفصل².

وفي هذا السياق لا يكتفي الجاحظ في عرضه للأخبار بسوق هذا الخبر، بل نراه يورد شواهد منقولة عن جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني تبين أثر القول المقنع في الإبانة عن المعاني، وتقريبها إلى الأذهان أو تحقيق الاستمالة وثني الأعناق، يقول الجاحظ: "قال بعض جهابذة الألفاظ، ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم... مستورة خفية، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه... إنما يجبي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا"³.

يوضح كلام الجاحظ أنّ وظيفة اللغة الأساس هي الكشف عمّا في الصدور، وهذا من خلال الإخبار والإفصاح، وذلك يكون بغرض تقريب الفهم وإظهار الخفي، وإحضار الغائب وإدناء البعيد⁴، ومن ثمّ الوصول إلى الإقناع، وهذه هي الغاية التي يسعى المتكلم لتحقيقها.

على هذا الأساس، يعدّ الإقناع - عند الجاحظ - الوظيفة الرئيسة للبيان، وهو ما نلمحه في شواهد التي تدور ضمن فلك الإقناع، فنجد على سبيل المثال يستحضر بعض الأخبار الواقعية من قبيل: قصة النظام مع أبي شمر، حيث: "كان أبو شمر إذا نازع لم يحرّك يديه ولا منكبيه،... وكان يقول: ليس من حقّ المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلمه إبراهيم بن سيّار النظام عند أيوب بن جعفر، فاضطرّه بالحجّة، وبالزيادة في المسألة حتّى حرّك يديه وحلّ حبوته"⁵، فأبو شمر كان يدعي أنّ البيان مقصور على الكلام، لكنّ النظام حاججه بيانه وبرهانه حتى أفحمه فحلّ حبوته، ويمثل موقف أبي شمر مظهرا من مظاهر قوة الإقناع.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 9.

² _ ينظر: سورة البقرة، الآية 23.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 75.

⁴ _ ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 194.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 91.

تعكس هذه القصة تصوّر الجاحظ وأصحابه المعتزلة للبيان الهادف إلى لإقناع، ولذلك اهتم المعتزلة بالبيان ضمن استراتيجيتهم الإقناعية، والتي ترمي إلى التغلب على الخصوم بواسطة الكلام المقنع المبين، وفي هذا الصدد ينقل الجاحظ عن شيخ المعتزلة واصل بن عطاء عنايته ببيانه أثناء محاكاة الخصوم والأكفاء، قائلاً: "ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ، فاحش اللثغ وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه إذ كان داعية مقالة، ورئيس نخلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لا بدّ من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطّوال، وأنّ البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة... وأنّ ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق وتزيّن المعاني؛ وعلم واصل أنّه ليس معه ما ينوب عن البيان التامّ، واللسان المتمكّن... رام أبو حذيفة إسقاط الرءاء من كلامه"¹. يبرز هذا القول مدى اهتمام واصل بن عطاء، والمعتزلة - بصفة خاصة - بالبيان وإقامة اللسان في مجادلة أهل الملل والنحل، إذ لا تتحقق الاستمالة والتأثير إلا من خلال البيان المقنع.

وعليه، فإنّ ارتباط البيان - عند الجاحظ - بالإقناع ضمن ميادين الحجاج (الخطابة)، هو ناتج عن توجهه المذهبي الاعتزالي الذي يتخذ من البيان سلاحاً في الردّ على الخصوم وإقامة الحجّة الدليل²، وبهذا تميّز منهج المعتزلة عن بقية الفرق الإسلامية.

إجمالاً نقول: إنّ الشواهد والأخبار السّابقة التي أوردتها الجاحظ تبين بوضوح أنّ موضوع البيان والتبيين هو الإقناع³. وفي هذا الشأن قدّم محمد العمري جدولاً وضّح فيه الوظيفة الإقناعية للبيان، من خلال رصده لجملة من المؤهلات والصفات المؤثرة فيها (الوظيفة)، وذلك انطلاقاً من شواهد الجاحظ السّابقة. وذلك على النحو الآتي⁴:

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 14_15.

² _ ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 199. وحمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، ص 199.

³ _ المرجع نفسه، ص 196.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 198.

الغرض	المؤهلات و العوائق			
	الموضوع	الصفات	العوائق	المؤهلات
استمالة القلوب	الدعوة إلى مقالة	الإبلاغ	العيّ	المنطق
تثني الأعناق	الدفاع عن نحلة	الإبانة	الحصر	الأحلام
التصديق	إبلاغ الرسالة	الإفصاح	ضيق الصدر	العقول
ميل الأعناق	الحجّة	الفصاحة	توقف اللسان	الدّهاء
فهم العقول	الحاجة	الوضوح	الثنغ	المكر
إسراع النفوس	المنازعة	الصحة		الألسنة
الاستمالة		البيان		التّكراء
الاضطرار ¹		حسن التفصيل		التمييز
التحريك		الإيضاح		السياسة
حلّ الحبوة		وضوح الدلالة		لباس التقوى

نلاحظ من الجدول أنّ البيان عند الجاحظ يقوم على الإقناع، وقد تجلّى ذلك في الاضطرار والاستمالة¹.

ولهذا نجد أنّ المكر والدّهاء والمنازعة والاحتجاج، وثني الأعناق والاضطرار بالحجّة والتحريك وحلّ حبوة من أجلّ صفات الاضطرار (الإكراه والفرض)، بالمقابل نجد أنّ السياسة والمنطق والأحلام والإبانة، والوضوح والدّعوة، واستمالة القلوب، وميل الأعناق، وإسراع النفوس من أبرز صفات الاستمالة².

وبذلك نقول: إنّ هذه المؤهلات التي رصدها الجاحظ تعدّ وسائل موجهة للإقناع استمالة أو اضطراراً³. ومن هذا المنطلق حدد أو حصر -محمد العمري- جملة الأغراض الإقناعية التي

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 199.

² - المرجع نفسه، ص 199.

³ - المرجع نفسه، ص 199.

يحققها القول(البيان) - من منظور الجاحظ- في الآتي: " استمالة القلوب، وثني الأعناق والتصديق، وفهم العقول، وإسراع النفوس، والاستمالة والاضطرار وحلّ الحبوة"¹.

وهكذا، فإنّ موضوع البيان والتبيين يدور حول الإقناع- كما ذكرنا- ولهذا كانت الوظيفة الإقناعية أكثر بروزا وهيمنة في كتابه (البيان والتبيين).

على هذا الأساس سعى الجاحظ إلى الوقوف على القول أو الخطاب البياني المقنع وذلك ضمن استراتيجية تبدأ من العناية بمرحلة الإرسال الجيد إلى مرحلة الاستجابة (الإقناع) وقد لخص-عابد الجابري- هذا التصوّر ضمن كتابه "بنية العقل العربي"؛ حيث تناول فيه العملية البيانية بمختلف مراحلها من خلال حديثه عن شروط إنتاج الخطاب البياني عند الجاحظ، والذي يؤدي بالضرورة إلى الإقناع، وفيما يلي تفصيل ذلك²:

2_1_ شروط إنتاج الخطاب البياني عند الجاحظ: ذكر عابد الجابري في كتابه شروط إنتاج الخطاب البياني لدى الجاحظ، والتي نوردّها على النحو الآتي:

أ_ البيان وطلاقة اللسان:

ذمّ الجاحظ في مقدمة كتابه آفات البيان من "العي، والحصر، والسلطة، والهذر، والحبسة، والعقدة"³، وكأنّه يريد تعريف البيان بالسلب بما ليس هو إيّاه⁴، ولهذا ربط الجاحظ منذ البداية البيان بطلاقة اللسان وسلامته من العيوب النطقية، مستشهدا في ذلك بحجّة قرآنية؛ ألا وهي قوله تعالى على لسان موسى: رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي واحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي⁵، وكان جواب ربّه قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى⁶، ويعلّق الجاحظ على الآيتين قائلاً: "فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون شيء لعموم الخبر"⁷؛ أي "بمعنى أنّ الله

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص198.

² - تنويه: يتحدث محمد عابد الجابري عن العملية البيانية بشكل منظم، وهو يقرّ بأنّ لهذه العملية مراحل، وهي تظهر من خلال تحليل نصوص الجاحظ (أي هناك ترتيب منطقي مضمّر أو تصميم منطقي مضمّر للعملية البيانية)، بنية العقل العربي، ج2، ص26.

³ - المرجع نفسه، ج2، ص26.

⁴ - المرجع نفسه، ج2، ص26.

⁵ - سورة طه، الآية 25-28.

⁶ - سورة طه، الآية 36.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص8.

قد لَبَّى جميع طلباته بما في ذلك حلّ عقدة اللسان"¹. وفي سياق حديث الجاحظ عن حلّ العقدة، عرض جملة من الآفات التي تعترى اللسان، وتفسد البيان كاللجلجة، والتمتمة، والفأفة، والثغّة²... مؤكداً في الوقت نفسه على أنّ البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة كما يحتاج إلى تمام الآلة، وإحكام الصنعة، وتكميل الحروف، وإقامة الوزن³.
ومن ثمّ فإنّ أوّل شرط من شروط العملية البيانية أو إنتاج الخطاب البياني-حسب رأي الجابري- هو مراعاة سلامة اللسان من العيوب وطلاقته، أمّا الشرط الثاني فهو اختيار الألفاظ.

ب- البيان واختيار الألفاظ: يلخّص الجابري هذه المسألة في أمرين⁴:

الأوّل: جزالة اللفظ وحسن اختياره حتى يكون مناسباً للمقام⁵، وهنا يستدل الجابري بقول الجاحظ في حديثه عن حسن توظيف واختيار الألفاظ القرآنية الواردة في سياقات معينة، يقول: "ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موقع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السّغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام والعامّة، وأكثر الخاصّة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث"⁶. ينصّ هذا القول على ضرورة ملاءمة اللفظ للمقام إلى جانب جزالته.

والأمر الثاني: مراعاة التجانس بين الحروف في الكلمة الواحدة، وبين الألفاظ في "الوحدة الكلامية" كالجمله من النثر أو البيت من الشّعر⁷. ويستدلّ الجابري بقول الجاحظ الذي نقله عن الأصمعي جاء فيه: "من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كان مجموعة منها في بيت شعر

¹ - محمد عابد الجابري، ج 2، ص 27.

² - الجاحظ، البيان و التبيين، ج 1، ص 12-13.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 14. محمد عابد الجابري، ج 2، ص 27.

⁴ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج 2، ص 27.

⁵ - المرجع نفسه، ج 2، ص 27.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 20.

⁷ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج 2، ص 27.

لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه¹، لكون "بعض ألفاظه يتبرأ من بعض"². مردّ هذا التنافر - في نظر الجابري- إلى الجمع بين الحروف المتقاربة التي متى اجتمعت أفسدت البيان³، بل الأكثر من ذلك يصبح الكلام مقطّع الأوصال تمجّه الأسماع، وتنفر منه القلوب، ولأجل ذلك ذمّ العرب منذ القديم الشّعْر المتنافر؛ يقول أبو البيداء الرّياحيّ:

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الْكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسَانَ دَعِيٍّ فِي الْقَرِيضِ دَخِيلٍ⁴

ثمّ يربط الجابري بين الأمرين في نهاية حديثه عن هذا الشرط؛ أعني بين الاختيار الحسن للفظ مع جزالته ومراعاته للمقام، وبين خلوه من التنافر⁵.

ومن هنا، فإنّ البيان - حسب رأي الجابري- يقوم على سلامة النطق وطلاقته إضافة إلى جزالة اللفظ وحسن اختياره، لكي يكون ملائماً للمقام مع خلوه طبعاً من التّنافر⁶.

ومن الحديث عن هذا الشرط ننتقل إلى الشرط الموالي، ألا وهو:

ج- البيان و كشف المعنى :

يؤكد الجابري على أنّ البيان "كان يرتبط في أذهان النّاسفي عصر الجاحظ، وقبله بـ"الفصاحة"، والفصاحة تتعلق باللسان؛ أي بالحروف والألفاظ، وليس بالمعنى"⁷.

لكن مفهوم البيان الذي يدافع عنه الجاحظ لا يقتصر على الفصاحة، وما تتقوّم به من طلاقة اللسان وجزالة الألفاظ، بل إنّّه مقترن بـ"الكشف عن المعنى، فإذا لم يكن معنى لم يكن بيان"⁸، ولهذا نجد الجاحظ يعرف البيان بقوله: "الدّلالة الظاهرة على المعنى الخفي"⁹، وهذه هي غاية البيان التي تعني الكشف والدّلالة الظاهرة على المعنى المراد، ومن ثمّ يصبح مفهوم

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص65.

2 - المرجع نفسه، ج1، ص66.

3 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص27.

4 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص66.

5 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص28.

6 - المرجع نفسه، ج2، ص27.

7 - المرجع نفسه، ج2، ص28.

8 - المرجع نفسه، ج2، ص28.

9 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص75.

البيان أعمّ من الفصاحة¹، فهو "اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير"². ومن هنا، نلاحظ الجابري يصل في خاتمة حديثه عن هذا العنصر إلى المعنى العام للبيان الذي تحدثنا عنه سابقا الذي يعني "الدلالة سواء كانت باللفظ أو بغيره"³. ومنه نقول: إنّ الجاحظ انتقل في العملية البيانيّة من مستوى الحروف والألفاظ إلى مستوى الدلالة، أعني دلالة اللفظ على المعنى وتوافقهما⁴. وهذا شرط أساس لإنتاج الخطاب البياني، وذلك ما سنوضّحه في العنصر الموالي.

جـ البيان والبلاغة:

اقترن تصوّر البلاغة عند الجاحظ بالتوافق بين اللفظ والمعنى؛ إذ "لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة، حتّى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"⁵، ثم يعلّق الجابري على ذلك بقوله بأنّ البلاغة تستدعي "وجود المعنى وجزالة اللفظ"² ضمن إطار النظم، وهذا ما يؤكده الجاحظ؛ إذ يقول: "فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه، ومنزّها عن الاختلال مصونا عن التكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصّفة، أصبحها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبارة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة"³، يفهم من هذا القول أنّ البلاغة - عند الجاحظ - لا تقوم إلّا على أساس النظم، الذي يمثل طريقة التعبير عن الفكرة⁴، بعده "مكوّنات أساسيا من مكونات العملية البيانيّة، وجزءا مؤثرا في منطقتها الداخلي، أعني في الجانب الاستدلالي فيها"⁵، وهنا يقف الجابري على مسألة مهمّة تتعلق ببيان الجاحظ، ألا وهي علاقة النظم بترتيب الكلام من خلال حديثه عن سياسة القول

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص29.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص76.

³ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص29.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص30.

⁵ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص115.

² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص30.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص83.

⁴ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص30.

⁵ - المرجع نفسه، ج2، ص30.

وتأثيرها على المخاطب؛ حيث يسعى فيها منشئ الخطاب في أثناء نظمته إلى ترتيب أجزاء الكلام ترتيباً مقصوداً يضمن له الإقناع والاستمالة، ويمثل هذا الترتيب نوعاً من الاستدراج¹، الذي يسلكه المتكلم قصد الوصول إلى إقناع المخاطب.

إجمالاً نقول: إنّ من شروط إنتاج الخطاب البياني التوافق بين اللفظ والمعنى، وهذا هو معنى البلاغة، ويضاف إلى ذلك ما ذكرنا من شروط مثل طلاقة اللسان، والتجانس بين الحروف والألفاظ، وكذا الكشف عن المعنى².

ومن الحديث عن البيان والبلاغة ننتقل إلى:

د- البيان سلطة:

للكلام - في رأي الجابري- تأثير وسلطة على السّامع، وتجلّى ذلك من خلال حديث الجاحظ عمّا يسمّيه "القول الفصل أو فصل الخطاب"³، والذي تجمع فيه الصّنع اللفظية والحجة المقنعة الإثقال على السّامع⁴، ولعلّ هذا التوجه الإقناعي مرّده إلى خلفية الجاحظ الكلامية بوصفه متكلماً، "والتكلم لا يهّمه الجانب الجمالي الفنّي في الكلام بقدر ما يهّمه مدى ما يمارسه الكلام من تأثير وسلطة على السامع... وهذا يكون بالقول الفصل أو فصل الخطاب"³، فالقول الفصل - في مفهوم الجابري- هو عبارة عن بنية لغوية تتضمن في داخلها بعداً استدلالياً له تأثيره على السامع. وقد استدل في هذا الشأن بما نقله الجاحظ عن عمرو بن عبيد أحد شيوخ المعتزلة حينما قال: "إنّك إن أوتيت تقرير حجّة الله تعالى في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المرئيين بالألفاظ المستحسنة في الآذان رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب"⁵، انطلاقاً من هذا المعنى الذي حدّده عمرو بن عبيد "لفصل الخطاب"، نظر الجابري إلى البيان الجاحظي من زاوية وظيفته الكلامية بعدة سلطة؛ لأنّ المتكلم له سلطة على السامع لا تقل تأثيراً عن سلطة

¹ - ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أمودجا)، ص 158.

² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج 2، ص 30.

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص 30.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 81.

³ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج 2، ص 30.

⁵ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 114.

الحاكم على المحكوم"¹، ويمكن أن نمثل لذلك بشاهد من القرآن الكريم؛ يقول الله عزّ وجلّ: وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ²، والمقصود بـ"فصل الخطاب": "القول الفاصل المقنع المفحم"³، وهذا هو البيان "منظور إليه من زاوية شروط إنتاج الخطاب المبين"⁴، وبناء عليه، فإنّ البيان يكون مرتبطا بالتأثير والإقناع والاستمالة التي تعدّ من أهمّ شروط إنتاج الخطاب المبين.

ومما تقدم ذكره نقول: إنّ الجابري قدرصد في كتابة "بنية العقل العربي" معالم النظرية البيانية للجاحظ، من خلال تحليله للعملية البيانية والوقوف على مراحلها وعناصرها، والتي تمثّل - في نظر الجابري - شروط إنتاج الخطاب المبين، ليؤكد بعد ذلك على أنّ وظيفة البيان هي التأثير في السامع واستمالاته وإقناعه⁵.

خلاصة القول: إنّ وظيفة الإقناع تستلزم مراعاة متطلّبات العملية البيانية بكلّ مراحلها، والتي تتضمن شروط إنتاج الخطاب المبين حتى يتحقق التأثير والاستمالة، وأظنّ أنّ هذه الرؤية التي تبناها الجابري ضمن كتابه (بنية العقل العربي) كان لها صدى عند بعض الدارسين، وتحديدا محمد العمري الذي استفاد من آرائه، حيث أكد في كتابه "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها" على أنّ موضوع كتاب البيان والتبيين يدور حول الإقناع⁶.

ويفسر ذلك بكونه (الإقناع والبيان) يعبر عن موقف حضاري، يسعى الجاحظ من خلاله إلى إرساء مجتمع عقلائي، تربط بين أفراده علاقات الإقناع بالمنطق في مقابل نزعة القمع والعنف التي طغت في عصره من قبل أنصار المذاهب، والفرق، وغيرهم، وما صاحبها من سكوت كثير من العلماء عن قول الحق والإدلاء بآرائهم في قضايا مصيرية تهّم الأمة⁷ ولهذا فإنّ المتأمل في كتاب البيان والتبيين سيقنع أنّه "كان يمثّل موقفا حضاريا، ومحاولة إرساء مجتمع عقلائي، تربط بين أفراده علاقات الإقناع بالمنطق، أو الاستمالة بشقّ صور

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص31.

2 - سورة ص، الآية 20.

3 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص31.

4 - المرجع نفسه، ج2، ص31.

5 - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج-رسائله أمودجا، ص159.

6 - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص196.

7 - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة - بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 215.

الدلالة، والتعبير الاجتماعي، اعتمادا على رصيد منتخب من مآثور الأقوال الخطبية والشعرية... نظرية البيان والبلاغة باعتبارها موقفا وسطا بين العنف الأناني من جهة، والصمت المتخاذل من جهة ثانية، فكان من الطبيعي أن يلامس الحديث التقني البلاغي المفاهيم والمواقف الاجتماعية¹ وبهذا الربط بين الإقناع والبيان يصير البيان - حسب العمري - احتجاجا بالمعنى البلاغي والاجتماعي²، ولذلك نجد الجاحظ في ثنايا كتابه يحتفل بالكلام (البيان) ويذمّ العي؛ لأنه يعدّ فعالية بيانية إقناعية تقترن بمسؤولية أخلاقية اجتماعية، هي نصرة الحق والبعد عن التعصّب الفكري أو العنف والقهر³، ومن ثمّ كان هدف الجاحظ من وراء ذلك الاحتفال هو تأسيس بلاغة للإقناع أساسها الخطاب.

إجمالا نقول: إنّ البيان في مفهوم الجاحظ يقوم على وظيفتين رئيسيتين هما: الإقناع والإقناع، ويتجلى من خلالهما البعد الحجاجي وذلك عن طريق الكلام (الخطاب). من هنا كانت الرؤية الحجاجية حاضرة بقوة في نظرية البيان عند الجاحظ، وقد اقترنت بالكوّن اللغوي والاجتماعي؛ بحيث لا يمكن فهم بيانه من الوجهة اللسانية فقط دون النظر إلى الجانب الاجتماعي والثقافي⁴.

ولعلّ إقرار الجاحظ بالبعد الحجاجي (الإقناعي) للبيان مردّه إلى اشتغاله بالخطابة التي تعدّ وسيلة للمحاججة وأداة للإقناع⁵، ولهذا "لم يطنب الجاحظ... في دراسة فن ملحوظ عرف العرب بإجادته وإبداع فيه، وهو فن الشعر، كما أظن في ذكر الخطابة"⁶، ومن هذا المنطلق، حاول الجاحظ تطبيق أصول البيان على الخطابة، وذلك بواسطة استنباطه لآليات اشتغالها وأدواتها التي يتوسّل بها⁷؛ لأنّ وظيفتها الأساس هي البيان والتبيين⁸، ومن هنا نسعى

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 210.

² - المرجع نفسه، ص 209.

³ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 77. ومحمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 209.

⁴ - البعد الاجتماعي كان حاضرا في قضية البيان لأنّ وظيفة الحجاج ترتبط ببيان الحق وإبطال الباطل (بمسؤولية أخلاقية). ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أتمودجا)، ص 160-161.

⁵ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 62.

⁶ - بدوي طبانة، البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط 3، 1962، ص 62. الجاحظ، البيان والتبيين، ج 4، ص 83.

⁷ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 62.

⁸ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج-رسائله أتمودجا، ص 53.

المحافظ إلى التنظير للحجاج الخطابي، أو بعبارة أخرى لبلاغة الإقناع وتقنيها انطلاقاً من رؤيته البيانية.

2_ بلاغة الخطاب الحجاجي عند المحافظ:

من المعلوم أنّ البلاغة العربية قد برز فيها تياران كبيران هما: بلاغة الصورة والمحسّنات وبلاغة الخطابة التي اقترن وجودها بشكل واضح بما قدّمه المحافظ في كتابه البيان والتبيين من تقنين وتنظير لها، حتى عدّ مؤسسها ومحكم خصائصها¹، وهذا ما سنوضّحه.

لقد كان المحافظ منذ البداية على وعي ودراية بدور الخطابة المهام في حياة العربي والعرب بصفة خاصة، إذ إنّ لها شأنًا عظيمًا - عندهم - نظراً لارتباطها بتحقيق مقاصد نفعية مناسبة²؛ حيث كان العرب في الجاهلية "يستخدمونها في مناراتهم ومفاخراتهم، وفي التصح والإرشاد، وفي الحثّ على قتال الأعداء، وفي الدّعوة إلى السلم وحقن الدّماء وفي مناسباتهم الاجتماعية المختلفة كالزواج والإصهار إلى الأشراف"³، ومن ثمّ أصبحت الخطابة جزءاً من حياة العربي، الذي كان يخطب في الأسواق والمحافل العظام وكذا الوفادة على الملوك والأمراء⁴، حتّى صار الخطيب أعلى منزلة من الشاعر في تخليده لمآثر القوم، والدفاع عن أمجادهم، ولهذا كانت الخطابة منذ الجاهلية تعدّ من لوازم الرئاسة والسّودد، إذ يتخذها السادة وسيلة مخاطبة وإقناع ضمن المواسم والمحافل العظام، وقد اقترنت - عندهم - بصفات رفيعة كالحكمة والشرف والشجاعة⁵. وبناء عليه، فإنّ اهتمام العرب في الجاهلية بالخطابة مرتبط بجانب برامجي (نفعي) يتمثل في التأثير على النفوس واستمالة القلوب.

أمّا في صدر الإسلام فقد برز وجودها (الخطابة) من خلال ارتباطها ببعض أركان الدين فهي أداة لتبليغ الشرائع والوعظ والإرشاد⁶، وهذا ما نلمحه ضمن خطبتي الجمعة والعيدين، وفي هذا الصدد يورد المحافظ جملة من خطب الرسول الذي وصف بأنّه أخطب

1 _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 61.

2 _ المرجع نفسه، ص 62.

3 _ شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط6، دت، ص 27.

4 _ المرجع نفسه، ص 27.

5 _ ينظر: المحافظ، البيان والتبيين، ج4، ص 83. وشوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 28.

6 _ شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 52.

العرب قاطبة، حيث كان يدعو فيها قريشاً إلى دين الله الخنيف¹، ومن ذلك خطبته المشهورة والمعروفة بخطبة حجة الوداع المؤثرة، والتي تضمنت تشريعاً وتنظيماً لحياة الأمة²، ومع خطب الرسول بدأ يبرز لون جديد لم يكن معروفاً عند العرب في الجاهلية ألا وهو الخطابة الدينية التي سنّها الرسول الكريم³، وسار على نهجه وهدية الخلفاء الراشدين في الاقتداء بخطابته، مثل: أبي بكر، وعمر، وعلي - رضوان الله عليهم⁴.

واستمرت العناية بالخطابة في صدر الإسلام حتى عهد بني أمية؛ حيث ازدهرت وتطورت بفعل الفتن الكثيرة التي أفرزت فرقة شديدة بين المسلمين، من خلال ذلك الصراع الدائر حول الملك، فصار كل فريق يدعي أحقيته بالملك من غيره، وصحة مذهبه، وكانت الخطابة هي وسيلتهم المثلى لتحقيق الإقناع والتأثير⁵؛ ولهذا "فهم يخطبون في نظرياتهم السياسية، وفي معتقداتهم الدينية، ويتنافسون بكل مكان في المسجد الجامع وفي الطرقات والأسواق"⁶، فظهر في عصر بني أمية خطباء بارعون في مقدمتهم خطباء بني أمية، والخوارج، وكذا الشيعة الذين دافعوا عن معتقداتهم وآرائهم السياسية والدينية، بواسطة توظيفهم لمقدرتهم وبراعتهم الخطابية والحجاجية في مناظرتهم لخصومهم.

وهكذا عرفت الخطابة في عهد بني أمية رقياً، ونشاطاً كبيراً منقطع النظير⁷؛ حيث اتخذوها أداة " للظفر في آرائهم السياسية والانتصار في مجادلاتهم المذهبية، وعولوا عليها في قصصهم ومواعظهم، وفي وفادتهم على الخلفاء والولاء"⁸، ومن ثم برزت على ساحة الخطابة - في عصر بني أمية - ثلاثة فروع هي: الخطابة السياسية، والدينية، وكذا الحفلية وقد ذكر الجاحظ بعض الخطباء الذين تميّزوا، واشتهروا في ميادين الخطابة السياسية والدينية، وكذا الحفلية⁹.

¹ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 52.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 31.

³ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 52.

⁴ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 50. أو المرجع نفسه، ج 3، ص 138.

⁵ - شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، من ص 63 إلى ص 65.

⁶ - المرجع نفسه، ص 67.

⁷ - المرجع نفسه، ص 67.

⁸ - المرجع نفسه، ص 67.

⁹ - المرجع نفسه، من ص 67 إلى ص 76. الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 42.

وفي ظلّ هذا التطوّر والازدهار الذي عرفته الخطابة في كنف بني أمية، نجد الجاحظ مفتونا ومنبها إلى حد بعيد بهؤلاء الخطباء المفوّهين، الذين تميّزوا بمقدرتهم الخطابية وبراعتهم الحجاجية، ولذلك أشاد بهم في كل موضع ضمن كتابه "البيان والتبيين"، وقد قاده هذا الاهتمام بالخطباء إلى العناية ببلاغة الإقناع¹.

يضاف إلى ذلك أنّ اهتمامه بالخطابة (بلاغة الإقناع) مرجعها توجّهه المذهبي والفكري فهو صاحب نحلة تتخذ من اللغة والخطابة سلاحا للمتحاورين والمتناظرين الذين يتغون الانتصار للمذهب وتحقيق الإقناع²، وشعاره في ذلك لا بدّ من "مقارعة الرأي بالرأي ومواجهة الخطاب بالخطاب"³، وهذا هو ديدن شيوخ ورؤوس المعتزلة أئمة الحجة والكلام في ردّهم على الخصوم ومنازعة الرجال ومناقلة الأكفاء، وفي الاحتجاج على أرباب النحل ونستدل في هذا الصدد بقول الجاحظ حين وصف براعة واصل بن عطاء الخطابية؛ حيث قال: "كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأتّه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل وأتّه لا بد له من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال"⁴، فما ميّز واصل عن أقرانه هي خطبه الطوال التي تغلّب بها على الخصوم والأنداد، ولهذا اشتهر رؤوس المعتزلة ببراعتهم الخطابية والحجاجية، وقد تأثر الجاحظ بخطابتهم ومنهجهم الحجاجي، وهو ما نلحظه ضمن كتابه⁵.

ومما تقدم ذكره نقول: إنّ الخطابة أو بلاغة الإقناع قد شكّلت منذ القديم وسيلة من وسائل التأثير ونشر الدعوة، أو تركيز السلطة أو الانتصار للمذهب، لهذا خصّها الجاحظ باهتمام كبير ضمن كتابه البيان والتبيين، فهو لم يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة في الخطابة إلا وتطرق إليها وعرضها؛ لأنّ الخطابة صناعة لها أصولها وضوابطها، من هذا المنطلق سعى الجاحظ إلى الوقوف على هذه الأصول ومن ثمّ تقنينها، وسنحاول توضيح ذلك في سياق عرضنا للخطابة، لكن قبل ذلك لا بد من تحديد تصور الخطابة أو بعبارة أخرى بلاغة الإقناع عند الجاحظ.

¹ _ ينظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص 80. وص 67.

² _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 61.

³ _ المرجع نفسه، ص 61.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 14.

⁵ _ ينظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 14_15.

أ_ مفهوم الخطابة (بلاغة الإقناع) عند الجاحظ:

إنّ المتأمل في كتاب البيان والتبيين لا يجد تصوّراً واضحاً للخطابة مقارنة بالشعر الذي ضبط الجاحظ حدّه¹، على الرغم من كون الكتاب في أصله يدور حول موضوع الخطابة إلا أنّه لم يذكر لها تحديداً ولا تعريفاً، وعلى هذا الأساس سنقوم باستقراء كتابه بغية الوصول إلى تصوّره (الجاحظ) لمفهوم الخطابة.

في الحقيقة لقد تحدّث الجاحظ ضمن كتابه عن بعض الأشكال الخطابيّة المرتبطة بجنس القول، من قبيل المناقلات² التي تعدّ لونا خطايا معروفا عند العرب منذ القدم، ويقصد بها "أن تحدث إنسانا ويحدثك"³؛ أي إنّها حوار قائم على مخاطبة الآخر، وهنا يورد الجاحظ بعض الأمثلة والنماذج من المناقلات العربية، نذكر منها: المناقلة التي جرت بين معاوية وسعيد بن العاصي⁴، حين "قدم سعيد بن العاصي على معاوية فقال: كيف تركت أبا عبد الملك؟ فقال: منّفاً لأمرك، ضابطاً لعملك. فقال له معاوية: إنّما هو كصاحب الخبزة كفي إنضاجها فأكلها، فقال سعيد: كلّا، إنّهُ بين قوم يتهادون فيما بينهم كلاماً كوقع النبل سهماً لك وسهماً عليك، قال : فما باعد بينه وبينك؟ فقال: خفته على شرفي، وخافني على مثله، قال: فأيّ شيء كان له عندك في ذلك؟، فقال : أسوؤه حاضراً وأسرّه غائباً، قال يا أبا عثمان، تركتنا في هذه الحروب، قال: نعم، تحملت الثقل وكفيت الحرم، وكنت قريباً لو دعيت لأجبت، ولو أمرت لأطعت، قال معاوية: يا أهل الشام، هؤلاء قومي وهذا كلامهم"⁵. هذه المناقلة هي حوار بين معاوية وسعيد بن العاصي غلب عليه طابع الإيجاز وسرعة البديهة⁶، وقد تجلّى ذلك من خلال الأسئلة والأجوبة التي تضمنتها تلك المناقلة، وهذا ما نجده في مناقلة أخرى جرت بين المنصور ومعن بن زائدة، يقول الجاحظ: "دخل معن بن

¹ _ عرّف الجاحظ بالشعر قائلاً: "فإنّما الشعر صناعة، وضرب من التّسج، وحنس من التّصوير"، الحيوان، ج3، ص 132. بالمقابل لا نجد تعريفاً واضحاً للخطابة في كتابه البيان والتبيين رغم كونه يدور حولها (الخطابة).

² _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص83_84.

³ _ المرجع نفسه، ج2، ص 83. أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، مصر، دط، 1979، ج1، ص340.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص83_84.

⁵ _ المرجع نفسه، ج2، ص 84.

⁶ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ص 340.

زائدة على أبي جعفر المنصور، فقارب في خطوه، فقال المنصور: لقد كبرت سنك!، قال: في طاعتك، قال: إنك لجلد، قال: على أعدائك، قال: وأرى فيك بقيّة، قال: هي لك" ¹.

نلاحظ من المثالين أنّ المناقلة - في تصور الجاحظ - هي حوار يقوم على الإيجاز وسرعة البديهة، وكذا التلطف في القول، وتكون مع ملك أو رئيس ²، وبذلك تصنّف المناقلة كشكل خطابي لا يشترط فيه حضور جمهور.

ومن الأشكال الخطابية التي اقترنت بالخطابة - عند الجاحظ - المناجاة، والتي تعني إلقاء كلمة على قبر الميت ³، ويضاف إليها التعزية التي تشترك معها في كونها جنسا خطابيا لكنهما يفتقدان لعنصر الجمهور، ويورد الجاحظ في هذا الشأن بعض الشواهد؛ من ذلك تعزية عمرو بن عبيد لأخيه في ابن مات له "فقال: ذهب أبوك وهو أصلك، وذهب ابنك وهو فرعك فما حال الباقي بعد ذهاب أصله وفرعه" ⁴، فالتعزية إذا شكل خطابي يرتكز على تقوية المخاطب ومواساته لكي يتحمّل المصيبة، ومن ثمّ تكون قريبة من الخطابة، وكذلك الأمر بالنسبة للمناجاة التي هي جنس خطابي يذكر فيه مناقب الميت. وبناء عليه، تعدّ التعزية والمناجاة من الأشكال الخطابية البارزة على الرغم من غياب عنصر الجمهور.

وهناك نوع خطابي آخر تحدث عنه الجاحظ ألا وهو الوصية، التي تمثل "لونا من ألوان الخطابة قاصرة على الأهل والأقارب والأصدقاء... تمتاز بجمالها وتناسب جملها وأساليبها" ⁵ لكن الوصية تختلف عن الخطابة بافتقادها في بعض الأحيان لركن من الأركان ألا وهو الجمهور، وعلى الرغم من ذلك تعدّ جنسا خطابيا في تصور الجاحظ ⁶ - ومن الوصايا التي يوردها ضمن كتابه: وصية لقمان لابنه، ووصايا علي رضي الله عنه ⁷.

بالمقابل نجد الجاحظ ضمن كتابه يتحدث عن الخطابة التي تعتمد على قيام خطيب أمام جمع من الناس؛ لينخطب في موضوع من موضوعات الدين أو السياسة، وكذا الحرب أو

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج4، ص87.

² _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص380.

³ _ المرجع نفسه، ص380.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص82_83.

⁵ _ محمد عبد المنعم الخفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص152.

⁶ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص380.

⁷ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص76_77 و45_46.

المناسبات⁸؛ حيث تطرق من خلالها إلى بعض الأنواع الخطابية، مثل: الخطب الحوارية التي تقوم على أكثر من خطيب، نحو: الخطبة القضائية الحوارية المعروفة باسم "المنافرة"؛ وهي خطبة لها ثلاثة خطباء" شريفان يزكى كل منهما نفسه أمام الحكم والجمهور، وحكم يقضي لأحدهما"¹، وإلى جانب الخطب القضائية نجد ما يعرف بخطب المناظرة، التي تكون بين خطيبين أو مجموعة من الخطباء يمثلون فريقين أمام جمهور هو الحكم فيها، وتشبهها إلى حد بعيد خطبة النكاح²، التي تقوم على وجود طرفين فيها، هذه إذا بعض الصور الخطابية التي تعرض إليها الجاحظ ضمن كتابه.

ومّا تقدم ذكره نقول: إنّ هناك توسعا في مدلول الخطابة عند الجاحظ؛ فهي تشمل كل فنون القول من وصية، وتعزية، ومناقلة، ومنافرة... وهو ما أدى إلى تشتت أفكاره، وتفرّق معالم كل لون خطابي؛ وذلك راجع إلى طبيعته الموسوعية³.

وعليه، فإنّ تصور الجاحظ للخطابة ومدلولها هو عام؛ لأنّه يشمل كلّ فنون القول بما فيها من الجدل والحوار والمناجاة⁴، بمعنى أنّها تتضمن فنون القول مجتمعة، بمختلف أغراضه وموضوعاته، وفي هذا السياق يلتقي الجاحظ مع أرسطو في فهمه لطبيعة الخطابة، والتي تتكلف الإقناع في الأمر كائنا ما كان⁵.

على الرغم من هذا التلاقي بين أرسطو والجاحظ، إلاّ أن هناك اختلافا بينهما فتصوّر الجاحظ للخطابة مختلف عن أرسطو؛ لأنّه مرتبط بالثقافة العربية الإسلامية، مثلا نجده يركز على المناقلة كشكل خطابي تكون بين طرفين، في حين لا نجدها عند أرسطو الذي اهتم بالخطابة الجماهيرية⁶، ولكنهما يتفقان ويلتقيان في نقطة مهمّة مرتبطة بالخطابة ألا وهي الإقناع⁷، الذي يعدّ مطلب كل عملية خطابية، ولهذا نالت (الخطابة) عناية خاصة لدى

⁸ _ المرجع نفسه، ج2، من ص 120 إلى ص 146.

¹ _ الجاحظ البيان والتبيين، ج2، ص 143_144. أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص 380.

² _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص 380.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص 380.

⁴ _ المرجع نفسه، ج1، ص 380.

⁵ _ أرسطو، الخطابة، ص 9.

⁶ _ ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2014، ص 229.

⁷ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص 412.

الجاحظ بوصفها وسيلة حجاجية، كان لها تأثير على معركته الفكرية والحضارية التي خاضها في دفاعه عن البيان العربي.

ومنه نقول: إنَّ تصوّر الجاحظ لمفهوم الخطابة هو عام وشامل لكلّ فنون القول - كما ذكرنا- القائمة على الإقناع، وهذه هي الغاية التي يصبو إليها الخطيب (المتكلم). بعد الحديث عن مفهومه للخطابة ننتقل إلى الحديث عن أطراف العملية الخطابية الحجاجية أعني: الخطيب (المتكلم) والسّامع، فـ"كلّ قول يفترض متكلماً ومخاطباً مع توفر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا المخاطب"¹.

إنّ الخطاب يقوم على ثلاثة عناصر أساسية تسهم في بنائه وتشكله، وهي: الخطيب والمخاطب، والخطاب نفسه²، وقد تطرق إليها الجاحظ ضمن كتابه "البيان والتبيين" وهذا ما سنوضحه انطلاقاً من الوقوف على الطرف الأول في الخطاب أعني الخطيب.

1_ الخطيب (المتكلم):

تحدّث الجاحظ عن منشئ الخطاب وصاحب الحجاج وأولاده أهميّة كبرى، بعدّه منتجا للخطاب البليغ؛ حيث وقف على كفاءته الإنتاجية والإنجازيّة، والتي يسعى من خلالها المتكلم إلى التأثير في المخاطب وإقناعه³، وهذه الكفاءة مرتبطة بشكل واضح بجملة من الصفات والملامح التي يجب أن تكون في المحاجج (الخطيب) نذكر منها: الاستعداد.

1_1_ الاستعداد⁴:

يعدّ عاملاً مهماً عند الجاحظ لنجاح المتكلم في خطبته وحججه، وترجع أهميته (الاستعداد) إلى صعوبة التصدّر لهذا الفن الخطابي؛ فقد قيل لبعث الملك بن مروان: عجل عليك الشيب يا أمير المؤمنين! قال: وكيف لا يعجل عليّ، وأنا أعرض عقلي على الناس في كلّ جمعة مرة أو مرتين⁵ ولذلك يجب على الخطيب (المحاجج) أن يكون له استعداد

¹ _Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, T1, p 246

نقلا عن: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط1، 2014، ص 17.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص 19. وحمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، ص 182.

³ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 40.

⁴ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص 364.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 135. وينظر إلى ما ذكره (الجاحظ) في: ص 44. وفي ص 123.

قبل المحاججة وإلقاء الخطبة، وينعكس ذلك من خلال مقدرته على الارتجال، الذي يمثل - حسب الجاحظ- شرطا للإبانة والإفصاح وكذا الإقناع، ولهذا نجد يفضل خطباء العرب على خطباء العجم، وذلك لاقتدارهم على الارتجال، وهذه من أبرز سمات خطاباتهم، بل هي علامة دالة - في نظره- على تفوقهم، يقول: "وكلّ معنى للعجم، فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التّفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتّى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عند آخرهم، وكلّ شيء للعرب فإنّما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة"¹، ثمّ يوضّح معنى الارتجال العربي قائلا: "وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يجدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا"²، ليخلص في الأخير إلى أنّ "الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكلّ واحد في نفسه أنطق ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفّظ، ويحتاجوا إلى تدارس، وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله"³، يتّضح لنا من قول الجاحظ أنّ خطابة العرب قائمة على الارتجال، وذلك بأن يصرف العربي ذهنه صوب القول لتأتيه المعاني أرسالا وتنثال عليه الألفاظ انثيالا، بعيدا عن التحبير والمدارسة، ومن ثمّ أصبح الارتجال عند الجاحظ معيار المفاضلة بين العرب والعجم، فهو مقررون بالطبع والاستعداد الفطري، الذي يمكن أن نصطلح عليه بـ "الكفاية النفسية للمتكلم"⁴، وهذا المعيار نجد حاضرا عنده بقوة ضمن تصنيفه لخطباء العرب؛ فنراه مثلا يتوقف عن تصوير الخطابة السياسية زمن الدولة العباسية، نظرا لاعتماد خطبائها طريقة التحبير بدل الارتجال، وفي المقابل ينوّه الجاحظ بخطباء العرب الذين عرفوا بالارتجال والبديهة⁵.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص28.

² _ المرجع نفسه، ج3، ص 28.

³ _ المرجع نفسه، ج3، ص 28.

⁴ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 57_58.

⁵ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص365

إجمالاً نقول: لقد شدّد الجاحظ على عنصر مهم ملازم للخطابة العربية، ألا وهو الارتجال الذي يبرز في "الإيهام بما يريد أن يصل إليه (الخطيب) في خطبة واحدة، وليست فيما يقرره من مبادئ يحتج لها في كل خطبة"¹.

ولعلّ تركيز الجاحظ على الارتجال مرتبط بجانب نفسي آخر هو رباطة الجأش وسكون الجوارح²، والذي يكون ضمن مرحلة إنتاج الكلام (الخطاب)، فلا تصيب الخطيب الذي يمتلك هذه الصفة الحيرة والدهشة التي تؤدي إلى استغلاق الكلام وصعوبة القول³، وهذا ما يؤكّد الجاحظ بقوله: "وأعيب عندهم من دقة الصوت، وضيق مخرجه، وضعف قوته، أن يعترى الخطيب البهر والارتعاش، والرعدة والعرق"⁴، هذه العوارض النفسانية تفشل نجاعة الخطاب، وتؤدي بصاحبه إلى الهلاك، لأجل ذلك شدّد الجاحظ في هذا السياق على مسألة الثقة بالنفس بالنسبة للخطيب حتى لا يتسرب إليها الخوف والارتباك الذي تصاحبه عوارض خطيرة كالبهر والعرق؛ لأنّ "الثقة تنفي عن قلبه كلّ خاطر، يورث اللجلجة، والتحنحة والانقطاع، والبهر، والعرق"⁵، وبناء عليه تعدّ الثقة بالنفس ورباطة الجأش عند الجاحظ من الكفاية النفسية الضرورية بالنسبة للمتكلم (الخطيب)، وذلك في مرحلة إنتاج الخطاب؛ أي قبل إنجاز الخطاب.

ومما يتّصل باستعداد الخطيب مراعاة مخارج الأصوات وصفاتها إذ إن العرب - في نظر الجاحظ - "كانوا يمدحون الجهمير الصّوت، ويذمّون الضّئيل الصّوت؛ ولذلك تشادقوا في الكلام، ومدحوا سعة الفم، وذمّوا صغر الفم"⁶، فالإخراج الصوتي له دور مهم في إحداث الإقناع، ولهذا نلمحه ينتقل في حديثه عن الخطيب من مرحلة الكفاية الإنتاجية إلى الكفاية الإنجازية المرتبطة بالصوت وبلاغته، والذي كان محور انشغالاته الفكرية والكلامية، ولهذا أولاه عناية خاصة ضمن أكثر من موضع في كتابه "البيان والتبيين"⁷.

¹ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ج1، ص366.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص92.

³ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص114.

⁴ _ المرجع نفسه، ج1، ص133.

⁵ _ المرجع نفسه، ج1، ص134.

⁶ _ المرجع نفسه، ج1، ص121.

⁷ _ ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص14. و: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص

إن الصوت ليس شيئاً مجرداً بل إنّه مرتبط بالأداء الذي له تأثيره على السّامع في إحداث الإقناع فـ"أظهر القوم عندك حجّة أرفعهم صوتاً"¹، ومن ثمّ كانت للصوت مكانة مهمة ضمن الأداء الخطابي الإنجازي، ويتّضح ذلك من خلال ربطه (الجاحظ) لمفهوم البيان بالإنجاز الصوتي الذي يعدّ مطلباً ضرورياً بالنسبة للمتكلّم إذا رام استمالة القلوب وثني الأعداء، يقول: "وأنّ البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وسهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وأنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأنّ ذلك من أكثر ما تستمال القلوب، وتثني به الأعداء وتزيّن به المعاني"². معنى هذا القول أنّ من متطلّبات العمليّة البيانيّة الصّوت البليغ، الذي يقتضي جملة كفايات صوتية خاصة تضيف على الخطاب جمالية وتأثيراً على السّامع³، من قبيل سهولة مخرجه وجهارته، وهي تدخل ضمن الإنجاز الصوتي. وبناء عليه، فإنّ البيان يستوجب من الخطيب الصوت المبين قصد إنجاز الخطاب، وهو يخضع لشروط تكسبه جمالية؛ نذكر منها: ألا هناك عيب فيزيولوجي في جهاز النطق بالنسبة للخطيب⁴، فيؤثر على إخراجه الصوتي، فهذا معاوية - رضي الله عنه - لم يتكلّم "على منبر جماعة منذ سقطت ثناياه في الطّست"⁵.

ومن المعلوم أنّ الثنايا هي جزء وعضو مهم من المصوّتة الإنسانيّة (أعضاء النطق)؛ فإذا سقطت أو تعطلت ضاع بعض بيان الحروف وفسد، (خاصة الحروف التي تخرج من هذا المخرج)، ولهذا نرى الجاحظ يؤكّد على ضرورة سلامة أعضاء النطق في الإنجاز الصوتي بقوله: "لو عرف الزّنجي فرط حاجته إلى ثناياه في إقامة الحروف، وتكميل آلة البيان لما نزع ثناياه"⁶، وبناء عليه، فالإخراج الصوتي مرتبط بسلامة أعضاء النطق المصوّتة، فضلاً عن خلوه من الأمراض التي قد تصيب الصوت، مثل: اللثغة واللّجلجة وغيرها من العيوب، التي تشوّه البيان وتؤثر على الإقناع، ولذلك نجد الجاحظ يشدّد على أهمية خلو الصوت من تلك

¹ _ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج3، ص 103.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص14.

³ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص113.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 113.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص60.

⁶ _ المرجع نفسه، ج 1، ص 58.

العيوب التي تشوهه بيان الخطيب المتكلم، مستحضرا في هذا السياق حالة واصل بن عطاء رأس المعتزلة، فهو رئيس نحلة وداعية مقالة، وكان لابد له من الخطب الطوال، لكنّه يشكو عيبا في آله الصوتية، وكان لابد له من بذل جهد كبير من أجل إخفاء عيبه، وقد صورّ الجاحظ تلك الحال مرزا فيها خطورة الموقف ومكانة الصوت ضمن الخطابة¹، قائلا: "المّا علم واصل بن عطاء أنّه ألثغ فاحش اللثغ، وأنّ مخرج ذلك منه شنيع، وأنّه إذا كان داعية مقالة، ورئيس نحلة، وأنّه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنّه لابدّ له من مقارعة الأبطال، ومن خطب الطول...ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الرء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقته فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه، ويناضله، ويساجله، ويتأثى لستره والراحة من هجنته حتّى انتظم له ما حاول واتسق له ما أمل"²، يعكس هذا القول وعي وإدراك واصل بن عطاء لأهمية الصوت في الخطابة والمحااجة من خلال الإبانة عن المعاني، والمرامي، والتأثير في الآخرين، ولذلك عدّ الجانب الصوتي عند الجاحظ مظهرا دالا على قوة شخصية الخطيب وبهائه وجماله، وهنا ينقل لنا في هذا المقام قول يونس بن الحبيب الذي قال: "ليس لعبي مروءة، ولا لمنقوص البيان بهاء، ولو حكّ ييافوخه أعنان السّماء"³.

وهكذا، فإنّ الصوت بالنسبة للمتكلم الخطيب يتحوّل من كونه ناقلا فيزيولوجيا وفيزيائيا محدود الوظائف إلى آلة فعالة في التدلّال والتأثير والإقناع⁴، لكن هذا الإنجاز الصوتي يكون في الواقع مصحوبا بحركات الجسد التي ترافقه، وتعمل على توضيح الخطاب والتأثير على السّامع، ولهذا لا يمكن فصل الصوت "عن الجسد الذي يتكلم ويصوّت، فالصوت في الواقع المادي الملموس للكلام تصاحبه حركات الجسد الخارجية والداخلية، وهذا الجسد لا يتقدم أمام السامع المشاهد عاريا، بل هو يجتهد في أن يكون على أحسن صورة أمام مشاهده، وهذه الصورة هي الأخرى ليست بريئة فهي كالصوت والحركة يمكن أن تقول وأن تؤثر"⁵، ومن ثمّ فالإنجاز الصوتي يرتبط ارتباطا وثيقا بالجسد، وذلك من خلال تلك

¹ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص110.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص15.

³ - المرجع نفسه، ج1، ص77.

⁴ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص116.

⁵ - المرجع نفسه، ص118.

الملامح التي ترسم على الخطيب، بحيث تكون معبرة ومقوية لأداء الصوتي الذي يسهم في تحقيق الإقناع، ويطلق عليها حسن المودن مصطلح "الكفاية المسرحية"، التي يصير فيها الجسد خطابا معبرا ومؤثرا في السامع، نظرا لما يكتسبه (الجسد) من حيوية تشدّ المخاطب¹، ويمكن التمثيل لذلك ببعض الملامح الإشارية، مثل: الإشارة بالكف والعين والحاجب.²

لقد كان الجاحظ من أوائل البلاغين الذين تنبهوا إلى دور الحركة (والإشارة) في التواصل والإبلاغ والتأثير؛ إذ عدّها أحد أصناف الدلالة على المعاني، ووسيلة من وسائل التواصل والإقناع³، يقول: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تسمّى نصبة"⁴. تحتلّ الإشارة في تصنيف الجاحظ المرتبة الثانية بعد اللفظ، وهذا يدلّ ذلك على مكانتها الكبيرة ضمن إطار التواصل، فهي نعم العون للفظ في تقوية إبلاغه وإقناعه، وكثيرا ما تنوب عنه.⁵

وهنا نوه بأنّ تركيز الجاحظ على الإشارة أو الحركة متصل بالنسق الثقافي العربي، ذلك أنّ الدين الجديد لم يأت بخطاب شفوي لفظي فقط بل بخطاب حركي جسدي، وهو ما نلاحظه ماثلا في الصلوات الخمس، وصلاة الجمعة، والأعياد، والحج... ومن ثمّ يصبح الخطاب الشفوي بمعناه الواسع مشتملا على (الصوت اللفظ والحركة وغيرها)⁶. وعلى هذا الأساس تحدث الجاحظ - انطلاقا من خلفية الدينية - عن الإشارة، مؤكّدا على مميزاتها ونظامها السّمبولوجي الخاص في التواصل والإقناع، قائلا: "ولكلّ واحد من هذه الخمسة صورة بئنة من صورة صاحبها، وحلية مخالفة لحلية أختها"⁷، ويتضح ذلك من خلال قوله: "فأمّا الإشارة فباليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب، والمنكب، إذا تباعد الشخصان

¹ - ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 73. و ص 103.

² - لا تشكل الكلمات أكثر من 10٪ من وسائل الاتصال أو التفاهم بين الناس، بينما تمثل نبرة الصوت حوالي 30٪، كما تمثّل حركات الوجه واليدين والجسم عموما حوالي 60٪ من هذه الوسائل. راشد أبو صوابين، تنمية مهارات التواصل الشفوي (التحدث والاستماع) دراسة عملية تطبيقية، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 2006، ص 201.

³ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 121.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 76.

⁵ - المرجع نفسه، ج1، ص 78.

⁶ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 121.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 76.

وبالثوب وبالسيّف. وقد يتهدّد رافع السيّف والسّوط، فيكون ذلك زاجرا، ومانعا رادعا ويكون وعيدا وتحذيرا¹، وبناء عليه؛ قسم الجاحظ الإشارة إلى قسمين، وذلك انطلاقا من القرب والبعد: قسم خاص بالقرب، ويتجلى في الحركات الجسدية المرتبطة بالإنسان (الإشارة باليد، أو الرأس...)، وقسم خاص بالبعد، وهو ما نلمحه في العلامات الخارجية، مثل السيّف، والثوب، أو السّوط، ولكلّ منها موضع يليق بها ضمن عملية الإبانة والإقناع فالقسم الأوّل يوظّف عند العجز عن الكلام، أو حين تكون حركة الرأس والعين والحاجب أنجع من اللفظ في التّدلال، والقسم الثاني يوظّف في حالة تباعد المتخاطبين، فيشار بالثوب من بعيد أو بالسيّف حينما لا يكون للكلام اللفظي تأثير، ومن ثمّ يصبح رفع السيّف أو السّوط أمام المخاطب أكثر تأثيرا ودلالة على الوعيد والتهديد².

وعليه، فإنّ الإشارة عند الجاحظ تحمل كثيرا من الخصوصيات السيميائية، التي لها تأثير على الخطاب أوّلا والإقناع ثانيا.

من أهم خصوصيات الإشارة لدى الجاحظ هي سرية الأداء؛ حيث يمارس الخطيب (المتكلم) الإقناع بطرق خفية وسرية قوية التأثير³؛ لأنّ في "الإشارة بالطّرف، والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعوّنة حاضرة"⁴؛ حيث تستخدم في مواقف معينة ومقامات خاصة، نذكر منها: الخوف من الرقيب، فتكون أنفع وأجدى في تحصيل الأثر المطلوب⁵، وذلك في "أمور يسترها بعض النّاس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم النّاس معنى خاصّ الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب البتّة"⁶

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 77.

² _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 123. إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 125.

³ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 123. وعبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2010، ص 57.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 78.

⁵ _ ينظر مثلا إلى دلالات العين وتعبيراتها (الهدوء والاطمئنان، والتبرير، والضعف، والقوة، والإقناع...) عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، من ص 57 إلى 64. ينظر إلى ما أورده الجاحظ في شأن العين من شواهد شعرية عربية ضمن "البيان والتبيين"، ج1، ص 78.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 78.

ولهذا يستدعي فهم دلالة الحركة أو الإشارة كفايات خاصة من الطرفين أعني الخطيب والسامع حتى يتحقق الإقناع¹.

لذلك اهتم الجاحظ بالإشارة ضمن كتابه البيان والتبيين؛ لأنّها شريك أساسي في بناء الخطاب، وجزء لا يتجزأ منه، يقول: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ"²، ونجد في سياق آخر ينبّه إلى ما تضيفه الحركة على بيان الخطيب (المتكلم) من حيوية، قائلاً: "وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدّل، والشكل، والتقتّل، والتثني واستدعاء الشهوة، وغير ذلك من الأمور"³، ففي قوله (الدّل، والشكل والتقتّل، والتثني) كلّها معان تكشف عن القدرة، أو الفعالية الحركية التي تتميز بها هذه الأشكال الرمزية والإغرائية التي تسمح بالوصول إلى قلب السامع (شهوة السامع) المشاهد، بخلاف اللفظ الساكن الجامد الذي لولا الحركة لما كان له تأثير على المتلقي⁴، ومن ثمّ تعدّ الحركة التي تصاحب الكلام دليلاً على حيوية الإنسان؛ لأنّ الخطاب لا يتلقى في شكل لفظي فقط بل يكون مصحوباً بأداء حركي.

ومن هنا، تتميز الحركة بنوع من الحيوية (التقتّل والتثني...)، وذلك قصد تحقيق غايات إقناعية مثل: الإخفاء والتضعيف... أو بعبارة أخرى تمارس الحركة أو الإشارة ضرباً من "الإقناع السري" المرتبط بالإمكانات الترميزية التي ينتجها البيان الحركي الجسدي⁵، و"ما نخلص إليه مع الجاحظ هو أنّ للبيان الحركي وظائف هامة في الخطاب الإقناعي ذي الطبيعة الشفوية، فالحركات والإشارات ضرورية، وقد يكون لها دور فعّال في الإبلاغ والإقناع"⁶.

وفي هذا السياق، يورد الجاحظ ضمن كتابه حكاية ساحرة يرد فيها على من يدعي الفصل بين الكلام المنطوق والإشارة (الحركة) قائلاً: "وكان أبو شمر إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه، ولم يقلّب عينيه، ولم يحرك رأسه، حتّى كأنّ كلامه، إنّما يخرج من صدع

¹ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 124.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 78.

³ _ المرجع نفسه، ج 1، ص 79.

⁴ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 125.

⁵ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 126. و: عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، ص 58.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 126.

صخرة، وكان يقضي على صاحب الإشارة بالافتقار إلى ذلك، وبالعجز عن بلوغ إرادته وكان يقول ليس من حق صاحب المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلمه إبراهيم بن سيار النظام عند أيوب بن جعفر، فاضطره بالحجة، وبالزيادة في المسألة، حتى حرك يديه وحلّ حبوته، وحا إليه حتى أخذ بيديه¹. تعكس هذه الحكاية رؤية أصحاب الكلام المعتزلة في الخطابة والحجاج والجدال، ففي ميدان المحاججة لا يكفي الخطيب بالكلام المنطوق بل يوظف كل إمكاناته الحركية والجسدية التي تمكنه من بلوغ هدفه، خاصة عندما يغالبه خصمه بالحجة، وبالزيادة في المسألة فلا يمكنه إلا أن يلجأ إلى استعمال الحركة من تحريك اليدين، وحلّ الحبوة (كما فعل أبو شمر).

نستنتج من حكاية الجاحظ أن الحركة ضرورية وأساسية في كل خطاب شفوي حجاجي²؛ لأنها مصاحبة له (للخطاب) دائما، وهي تضمن حيوية هذا الأخير.

خلاصة القول: لقد اهتم الجاحظ بالبيان الحركي؛ حيث كان على وعي ودراية بدوره الفعّال في الإبلاغ والإقناع السري؛ لأنّ الحركة توظف طاقات انفعالية في نفس السامع فتدفعه إلى التفاعل مع الخطاب، ولهذا تعدّ (الحركة) من أهم الوسائل المساعدة على نجاح الخطاب في الإقناع³.

ومما تقدم ذكره نقول: إنّ الجاحظ قد ركز على كفتين ضمن استعداد الخطيب المتكلم: كفاية إنتاجية تتمثل في الجانب النفسي، وكفاية إنجازية تتمحور حول الجانب الصوتي والحركي في الخطاب الشفوي.

2_1- هيئته:

تعرّض الجاحظ في سياق تعريفه بالخطباء إلى هيئة الخطيب، فتحدث عن جملة من الملامح التي يتصف بها الخطيب، نذكر منها: الوسامة التي تعينه على التأثير في السامعين وهو بذلك ينقل (الجاحظ) ما أثر عن العرب⁴؛ إذ نراه في تعريفه بسهل بن هارون يعتدّ بسمة الوسامة فيه، قائلا: "وكان سهل في نفسه عتيق الوجه، حسن الشّارة، بعيدا من الفدامة، معتدل

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 91.

² - ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص126. وإدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 123.

³ - المرجع نفسه، ص 127.

⁴ - أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ص 373.

القامة، مقبول الصّورة، يقضى له بالحكمة قبل الخبرة، وبرقة الذّهن قبل المخاطبة، وبدقة المذهب قبل الامتحان، وبالتّبل قبل التّكشّف"¹. فوسامة سهل بن هارون خلقت له القبول في نفوس النّاس قبل أن يتكلم، ولهذا كان أهل الكوفة، وفي مقدمتهم الهيثم بن عدي ينتقصون من أحد الخطباء البارزين والمشهورين ألا وهو الأحنف بن قيس الذي كان ذميم الخلقة: " كان صلح الرأس، أحجن الأنف، أغضف الأذن، متراكب الأسنان، أشدق، مائل الذّقن، ناتئ الوجنة، باحق العين، خفيف العارضين، أحنف الرّجلين"². ولكن على الرغم من خلقة الذميمة إلّا أنّه كان خطيبا بارعا - كما يرى الجاحظ - ف"إذا تكلم جلى عن نفسه"³، وهذا يعني أنّ وسامة الخطيب ليست بالضرورة معيارا يقاس عليه في الحكم على الخطباء، وهو ما أشار إليه سهل بن هارون في سياق حديثه عن تأثير الهيئة في تصنيف الخطباء⁴.

ومما يدخل في هيئة الخطيب اللباس الذي يحمل بعدا ثقافيا واجتماعيا وحضاريا، وهو ما يؤكده الجاحظ من خلال استحضاره للقيمة الرمزية التي يحملها اللباس في عادات الناس وخصوصياتهم، يقول: "وبالنّاس - حفظك الله - أعظم الحاجة إلى أن يكون لكلّ جنس منهم سيما، ولكلّ صنف حلية وسمّة يتعارفون بها"⁵. ويتّضح ذلك جليا في الواقع؛ إذ نجد للخطباء لباسا خاصا بهم يميّزهم عن غيرهم، ويبرز انتماءهم الاجتماعي والثقافي، وكذلك الأمر بالنسبة للشعراء والكتاب، وبذلك يصبح اللباس دالا على هويّة صاحبه والجماعة التي ينتمي إليها، ولهذا كان لكلّ صنف من أصناف الناس هويّة تخصه وتميزه، فلباس الملوك غير لباس العبيد، ولباس الفقهاء غير لباس العامة⁶، وهكذا ف"لكلّ قوم زيّ... وكانت الشعراء تلبس الوشي، والمقطّعات، والأردية السّود، وكل ثوب مشهّر"⁷.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 89.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص 56.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص 56.

⁴ _ المرجع نفسه، ج1، ص 89.

⁵ _ المرجع نفسه، ج3، ص 90.

⁶ _ ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص 114. وحسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص129. سعيد بنكراد، الترميز السياسي والهوية البصرية، مجلة علامات، مجلة ثقافية محكمة تصدر في المغرب، ع19، 2003، ص 84.

⁷ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 115.

وعلى هذا الأساس وقف الجاحظ على ما يميز الهوية العربية ويدلّ عليها، ألا وهي العمامة والمخصرة اللتان ترمزان إلى الهوية الثقافية والحضارية للعرب، يقول: " فعند العرب العمّة، وأخذ المخصرة من السّيما، وقد لا يلبس الخطيب الملحفة، ولا الجبّة، ولا القميص ولا الرّداء، والذي لا يدّ منه العمّة والمخصرة"¹. مما يعني أنّ العمامة والمخصرة عنصران (رمزان) ملازمان لهيئة العربي خطيبا كان أم شاعرا، فلا يمكن الاستغناء عنهما لأنّهما يشيران إلى هويته ومرجعياته الثقافيّة والحضاريّة.

ومن هذا المنطلق؛ سنحاول الوقوف على الدلالة الرمزية للعمامة والمخصرة عند الجاحظ وذلك انطلاقا منالسياق التاريخي والثقافي للعرب.

لقد عدّت العمامة عند العرب منذ القديم رمزا يدلّ على هويتهم وانتمائهم، وهذا ما يؤكده الجاحظ بقوله: "وأخبرني إبراهيم السندي قال: دخل العماني الراجز على الرشيد لينشده شعرا، وعليه قلنسوة طويلة، وخفّ ساذج، فقال: إياك أن تنشدي إلّا و عليك عمامة عظيمة الكور، وخفّان دمالقان، قال إبراهيم: قال أبو نصر: فبكر عليه من الغد وقد تزيا بزّي الأعراب، فأنشده ثمّ دنا فقبّل يديه"².

يوضّح هذا الخبر الذي أورده الجاحظ القيمة الرمزية للعمامة عند العرب، والتي تعبر عن انتمائهم الحضاري، ولذلك سعى الخلفاء المسلمون - وفي مقدمتهم الرشيد- إلى المحافظة عليها (العمامة)، وهذا يعكس الاهتمام الشديد الذي أولاه قادة الأمة العربية والإسلامية لرمز العمامة؛ وفي هذا الشأن يقول محمد النويري: "اتخذ الخلفاء من الأزياء ما كان حريا بأن يحيطهم بهالة الوقار، ويبعث الرهبة في نفوس العامة"³.

ويمكن فهم سر اهتمام الجاحظ بالعمامة ودلالاتها الرمزية، انطلاقا من السياق التاريخي الذي عاش فيه؛ حيث برز ضمن عصره مجتمع متداخل الأعراق، ويحمل ثقافات وعادات جديدة دخيلة عن المجتمع العربي، مما أنتج صراعا فكريا بين أصحاب تلك الثقافات، وبين أصحاب الثقافة العربية الأصيلة على رأسهم الجاحظ⁴، وذلك حينما تجنّت الشعوبية على العرب من

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 92.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص 95.

³ _ محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة _ دراسة في كتاب العصا للجاحظ، ص106.

⁴ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 131.

خلال سعيها إلى المفاضلة بين العجم والعرب، والظعن في هويتهم¹، وهذا مادفع الجاحظ إلى الرد عليهم، والدفاع عن الرموز التي تمثل الهوية الثقافية والحضارية للعرب، وتحديدًا العمامة التي تميّز العربي عن بقية الناس، وتعكس خصوصية مظهره، سئل الأحنف: "ما بقاء ما فيه العرب؟ قال إذا تقلّدوا السيوف، وشدّوا العمائم، وركبوا الخيل"². ولذا كانت للعمامة منزلة كبيرة عند العرب؛ إذ إنّ لها سلطة على المخاطب تشدّه إلى كلام الخطيب؛ لأنّها ترمز إلى هويته وانتمائه، فيصبح بذلك الخطيب قريبًا من المستمع، ولهذا عدّت جزءًا من هويته³ زيادة على ذلك تحمل العمامة أبعادًا دلالية ورمزية في المخيال العربي، فهي تمثل: "تيجان العرب"⁴، التي لا يضعها إلا الأسياد والأشراف، وبناء عليه صارت - عندهم - رمزًا دالًا على السيادة، والريادة، والشرف بين الأمم، وهي في كثير من الأحيان تأخذ أبعادًا إيحائية أخرى انطلاقًا من فعاليتها الرمزية التي تؤثر على مجرى الإقناع، فنجدها مثلًا توضع على الرأس الذي يعدّ الأساس في الجسد؛ لأنّه يضمّ العقل، ويصنّف صاحب الخطاب الحامل للعمامة ضمن فئة خاصة من العقلاء، والحكماء، وهذا يدل على قيمتها الرمزية⁵.

إجمالًا نقول: إنّ العمامة مكوّن رئيس - حسب الجاحظ - ضمن هيئة الخطيب المتكلم لأنّها من جهة تقربه من جمهوره، ومن جهة أخرى ترمز إلى هويته العربية وانتمائه الثقافي والحضاري.

بعد الحديث عن العمامة، ننتقل الآن إلى العنصر الثاني الذي أولاه الجاحظ عناية كبرى ألا وهو "العصا" أو المخصّرة التي ترمز إلى الانتماء والهوية العربية.

¹ ينظر: محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ، ص 18_19.و: جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، ص 41. وشوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 76.

² الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 88.

³ تعد العمامة رمزًا للرجولة والبهاء عند العرب، قال علي رضي الله عنه: "جمال الرجل في عمّته" ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 88. وهذا الرمز له تأثير في المخاطب ضمن مسار الإقناع، ولهذا نجد بيرلمان يركز على الروابط الرمزية التي تتضمن حجية. Ch.Perelman, L'empire Rhétorique, P130_131

⁴ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 88.

⁵ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 133. يقول الجاحظ: "قيل لأعرابي: ما لك لا تضع العمامة عن رأسك؟ قال: إنّ شيئًا فيه السمع والبصر لحقيق بالصّون". البيان والتبيين، ج 2، ص 88. يصوّر هذا القول أهمية العمامة ورمزيتها عند العرب.

لقد تحدث الجاحظ عن العصا - كما ذكرنا - ضمن سياق ردّه على الشعوبيين الذين سخروا من العرب؛ لانتخاذهم العصي والقوس في كلامهم، مدعين أنّه "ليس بين الكلام وبين العصا سبب، ولا بينه وبين القوس نسب، وهما إلى أن يشغلا العقل ويصرفا الخواطر ويعترضوا على الذّهن أشبه؛ وليس في حملها ما يشحذ الذّهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ"¹ مما يعني أن لا علاقة بين الخطاب والعصا، التي تعدّ - عندهم - رمزا للغلظة والبداءة، ومن ثمّ يكون حضورها مع الخطاب دليلا على فشل وعجز الخطيب أو المحجاج في الإقناع²، وهذا الطعن موجّه - في حقيقة الأمر - إلى العرب الذين اقترن بياهم بالإشارة "بالقنا والعصيّ والقضبان، والقسي"³.

من هذا المنطلق سعى الجاحظ إلى تفنيد مزاعم الشعوبيين حول العصا، وذلك ضمن كتابه "البيان والتبيين"؛ حيث حاول الدفاع عنها، بوصفها أحد رموز الهوية العربية الثقافية والحضارية، مستحضرا تاريخها وأصلها الأصيل، فـ"قد كانت العصا لا تفارق يد سليمان بن داود - عليه السلام - في مقاماته وصلواته، ولا في موته ولا في أيّام حياته"⁴، و"كان رسول الله (صلى الله عليه و سلم) يخطب بالقضيب، وكفى بذلك دليلا على عظم غنائها، وشرف حالها، وعلى ذلك الخلفاء وكبراء العرب من الخطباء"⁵؛ إذ روي عن النبي أنّه أعطى عبد الله بن أنيس مخصّرة (عصا) فقال له: "تلقاني بها في الجنّة"⁶. ولا يقتصر حمل العصا على الأنبياء بل نجد "الرّهبان تتخذ العصيّ، من غير سقم أو نقصان في جارحة"⁷. وهذا يدلّ على أنّ العصا كانت - منذ القديم - رمزا كونيا مرتبطا بالدين والحكمة والسحر...، ويكفي هنا

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 12.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص 12. ومحمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ، ص 17.

وشوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ص 76. وحسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 135.

³ - تنويه: أورد الجاحظ مثالب الشعوبيين في حمل العرب للعصا بتفصيل. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 14.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، ص 90.

⁵ - المرجع نفسه، ج3، ص 69.

⁶ - المرجع نفسه، ج3، ص 12.

⁷ - المرجع نفسه، ج3، ص 90.

أن نستشهد بما "جمع الله لموسى بن عمران - عليه السلام - في عصاه، من البرهانات العظام والعلامات الجسام، ما عسى أن يفني ذلك بعلامات عدّة من المرسلين، وجماعة من النبيين"¹ فكانت العصا برهانا ساطعا على صدق نبوة موسى؛ حيث كشفت خداع سحرة فرعون وذلك "لما سحرُوا أعين النَّاسِ، واسترهبوهم بالعصيِّ والحبال، لم يجعل الله للحبال من الفضيلة في إعطاء البرهان ما جعل للعصا"²، ولهذا وظف السحرة العصا من أجل التدليس على النَّاسِ ومغالطتهم، ولكنَّ الله لم يمكنَّ لهم، وعلى النقيض غدت (العصا) برهانا لموسى على صدق دعوته وقوة معجزته، ولذلك عارضهم بما هم فيه يدعون ويفتخرون، فكانت عصاه آية لهم؛ لأنَّهم "لم يتكلفوا تغليط النَّاسِ والتمويه عليهم إلاَّ بالعصيِّ، ولا عارضهم موسى إلاَّ بعصاه"³. وفي هذه الأخبار التي أوردها الجاحظ دلالة واضحة حول قيمة العصا عند الأمم عامة والعرب خاصة.

لا يشفي غليل الجاحظ في محاجته للشعوبيين هذا الرد؛ بل نراه ينظر إلى العصا نظرة الخبير العالم بأحوالها فهي - حسب رأيه - أنواع ولكل نوع دلالة وقيمة، فما يحمله الملوك والأسياذ وأكابر القوم هو الأصيل من العصيِّ الذي يميّزهم ويرمز إلى مكائبتهم، "فإنَّ للعيدان جواهر كجواهر الرجال، لولا ذلك لما كانت في خزائن الخلفاء والملوك"⁴، أما غيرهم من أصناف النَّاسِ فيقوم الخطيب فيهم يتكلم وفي يده مخصّرة قد تكون "قضييا وربّما كانت عصا، وربّما كانت قناة. وفي القنا ما هو أغلظ من السّاق، وفيها ما هو أدقّ من الخنصر. وقد تكون محكّكة الكعوب مثقّفة من الاعوجاج، قليلة الابن، وربّما كان العود نبعا، وربّما كان من شوحط، وربّما كان من آبنوس، ومن غرائب الخشب ومن كرائم العيدان، ومن تلك الملس المصفّاة، وربّما كانت لبّ غصن كريم"⁵. وبناء عليه، تتعدد أشكال العصا وأنواعها، ولكلّ شكل أو نوع منها قيمته ودلالته الرمزية، التي تشير إلى درجة المتكلم ومقامه.

خلاصة القول: يتضح من خلال ردّ الجاحظ على الشعوبية رمزية العصا التي ارتبطت

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 31.

² - المرجع نفسه، ج3، ص 32.

³ - المرجع نفسه، ج3، ص 32.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، ص 92.

⁵ - المرجع نفسه، ج3، ص 92.

بالإنسان منذ القديم، وهي تؤدي وظيفة "طقوسية" نظرا لتعدد استعمالاتها؛ فهي تمكن الأنبياء من الولوج إلى العالم الإلهي، والسحرة من النفاذ إلى العالم السحري، ولهذا اقترن استخدامها - عبر التاريخ - بدلالات رمزية مثل الحكم، والزهد، والريادة...¹

وهكذا، تعدّ العصا - في نظر الجاحظ - رمزا كونيا مشتركا بين جميع الثقافات ضمن إطار التواصل والإقناع، وهذا هو المنطلق الذي انطلق منه في دفاعه عن حمل العرب لها (العصا) ليؤكد على أهميتها، ويقرر أنّها ملازمة لبعض أوضاع الخطاب²، مستشهدا على ذلك بقول عبد الملك بن مروان الذي جاء فيه: "لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي"³، ويعكس هذا القول الصلة الوثيقة القائمة بين العصا والخطاب والخطيب، فلا يكتمل بيان وإفهام الخطيب إلا بعصاه ومخصّرته⁴، ما يعني ضرورة حضورها ضمن حججه (الخطيب المتكلم)؛ لأنّها ترمز إلى كفاءته ومقدرته الحجاجية، ولذا كان وجودها ملازما لهيئته.

إجمالا نقول: إن اهتمام الجاحظ بهيئة الخطيب المرتبطة بالأزياء، وحمل المخصّرة أو العصا، وربطها بمقامات الإنجاز اللغوي ضمن الإستراتيجية الإقناعية غرضه تقريب المسافة بين الخطيب وبين المخاطب، ممّا يساعد على تحقيق الاستمالة والتأثير؛ ذلك أنّ هيئة الخطيب تدل على انتمائه، وهويته الثقافية والحضارية العربية، والتي لها تأثير على مسار الإقناع فـ"الخطاب الإقناعي الشفوي، لا يتحدد فيما نسمعه فقط، بل وفيما نراه ونشاهده أيضا"⁵ وهذا يؤكد حقيقة الحضور المسرحي للخطيب المرتبط بهيئته.

بعد الحديث عن هيئة الخطيب، ننتقل إلى جانب آخر متعلق به، ألا وهو أخلاقه.

1_3_أخلاقه: يشدّد الجاحظ على ضرورة ارتباط الخطابة بالقيم الاجتماعية والأخلاقية مثل: السيادة، الشرف، والدين، والعلم، وذلك في معرض وصفه لبعض خطباء العرب⁶

¹ - ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 136.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 90. محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ، ص 16.

³ - المرجع نفسه، ج3، ص 119.

⁴ - ينظر: محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ، ص 100. و: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 138.

⁵ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 138.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 238. أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ص 374.

فنجده يقول واصفا أحدهم: " كان فقيها عالما قاضيا، وكان راوية شاعرا، وكان خطيبا نسابا"¹، وفي مقام آخر "كان شديد العارضة شديد الشكيمة وحيها"²، وفي وصفه لخطيبين يقول: "كانا ناسين عالمين أديبين دينيين"³، ويتضح من خلال هذه الأقوال التي تتضمن توصيفا لبعض الخطباء، علاقة الخطيب بالمنظومة الأخلاقية⁴، ومن هنا نلمح الجاحظ يورد جملة من القيم الأخلاقية التي يجب على الخطيب أن يتحلى بها؛ نذكر منها: الحلم والبعد عن الغضب الذي يعدّ دليل الحكمة وعنوان المروءة⁵، وبه يكسب المتكلم قلوب الناس وعقولهم ويستدلّ الجاحظ على ذلك بما نقله عن عامر بن الظرب العدواني الخطيب الحكيم قائلا: "وكان عامر بن الظرب العدواني حكيما، وكان خطيبا رئيسا، وهو الذي قال: "يا معشر عدوان... وإني لم أكن حليما حتى اتبعت الحكماء، ولم أكن سيّدكم حتى تعبدت لكم"⁶ فالحلم طريق السيادة والريادة عند الخطباء، بخلاف الغضب الذي لا ينتج عنه إلا الخزي - كما يرى الجاحظ- نقلا عن عبد الله بن الحسن الذي قال: " فأخزى الله عقلا يأتيك بالغضب"⁷، ومن أخلاق الخطيب المحمودة والمطلوبة عنده الاقتضاب والإيجاز في القول والبعد عن الغلو، يقول في وصفه لأحد الخطباء: " كان أنطق الناس وأجودهم ارتجالا واقتضابا للقول"⁸، والمقصود بذلك أن يكون الخطيب مصيبا للمقدار في كلامه غير مجاوز له؛ ليكون وقعه على الأسماع أشدّ، ونفاذه إلى العقول والقلوب أسرع⁹.

وفي سياق عرض الجاحظ لأخلاق الخطباء، ينبّه على ضرورة تحلّي الخطيب المتكلم بالصدق واجتناب الكذب والتغريير بالناس، وهي الأخلاق التي نصّ عليها الدين الحنيف¹⁰.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص336.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص 305.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص 356.

⁴ _ ينظر: إلى باب ذكر أسماء الخطباء والبلغاء والأبيناء وذكر قبائلهم وأنسائهم. حيث تتجلى فيه الصلة الوثيقة بين الخطيب وأخلاقه. المرجع نفسه، ج1، ص 306.

⁵ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ص 375.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 401.

⁷ _ المرجع نفسه، ج1، ص 400.

⁸ _ المرجع نفسه، ج1، ص331. هنا يدافع الجاحظ عن خلق التوسط في الكلام الذي لا يكون فيه إفراط ولا تفريط. ينظر: عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، ص 70_71.

⁹ _ يقول الجاحظ: "فإن ازدحام الكلام في السّمع مضلّة للفهم". المرجع نفسه، ج2، ص73.

¹⁰ _ أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، ص 375.

وقد يتجلى ذلك في موقفه وشيخه النظام من عبد الله بن شبرمة الخطيب النسّاب من تلاعبه بالألفاظ، يقول معلّقا ومعقبا عليه: "ومن قال للمستشير هذا القول فقد غرّه، وذلك ما لا يحلّ في دين، ولا يحسن في الحرية، وهذا القول معصية لله، والمعصية لا تكون صدقا، وأدنى منازل هذا الخير أن لا يسمّى صدقا، فأما التسمية له بالكذب فإنّ فيها كلاما يطول"¹. يوضّح هذا القول حرص الجاحظ على صدق الخطيب الذي له تأثير على السامع في التواصل والإقناع، إذ متى أحس أو استشعر (المتلقي) الصدق في المتكلم، زاد إقباله وقبوله لكلامه وخطابه، ولذلك يعدّ هذا الخلق مبدأ إسلاميا يبنى عليه الخطاب الإنساني والإسلامي بصفة خاصة²، وهذا ما نلمحه في شواهد الجاحظ ونقوله الكثيرة التي تركز على هذا المبدأ، نذكر منها ما نقله عن النبي (صلى الله عليه و سلم) الذي حذر من الكذب والتغريب بالناس قائلا: "سيكون من بعدي أمراء يعطون الحكمة على منابرهم وقلوبهم أتت من الجيف"³، وهذا القول يفسر موقف الجاحظ من بعض الخطباء المشهورين، الذين عرف عنهم التدليس في الكلام⁴.

ومّا تقدم ذكره نقول: إنّ أخلاق الخطيب تسهم - حسب الجاحظ- في التأثير على المخاطب وإقناعه، وذلك من خلال كسب ثقته التي تسمح من جهة بتعاونه وتجاوبه مع الخطاب، ومن جهة أخرى تأثره به إلى درجة الاقتناع، ومن ثمّ الوصول إلى الفعل والممارسة، وهذه هي غاية الخطاب الحجاجي الإقناعي⁵.

خلاصة القول: لقد اهتم الجاحظ بالمتكلم وأولاه عناية خاصة، بعدّه "مسؤولا مسؤولة مباشرة عن نجاعة الخطاب الحجاجي، بوصفه صاحب أطروحة أو رؤية، يريد أن يقنع بها المعنيين بالخطاب أو يزيد في إقناعهم، ومن ثمّ يغيّر مواقفهم السابقة نحوها"⁶، وهذا يتطلب

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، 338.

² _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 17. ومن هذا المنطلق صاغ طه عبد الرحمان جملة من المبادئ التي تتحكم في العملية التخاطبية، نذكر أهمهما: مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص. ينظر: اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص 249_250.

³ _ المرجع نفسه، ج2، ص 173.

⁴ _ ينظر مثلا إلى موقف الجاحظ من غيلان بن خرشة الضبي، البيان والتبيين، ج1، ص 394_395.

⁵ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج - رسائله نموذجاً، ص 312.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 312.

من الخطيب أن يهيء مخاطبه لقبول أطروحته قصد إقناعه بها، وذلك عن طريق استعداده وهيئته، وكذا خلقه، فضلا عن وعيه "بالوسائل والآليات التي من شأنها إذا ما أدرجت باعتدال في الخطاب أن تحرك المعنيين بالكلام صوب الفعل والتغيير"¹، وعلى هذا الأساس ركز الجاحظ على الخطيب منشئ الحجاج من خلال وقوفه على كفاءته الإنجازية والمسرحية ضمن الخطابة.

ومن الخطيب (المتكلم) ننتقل إلى العنصر الثاني في العملية الخطابية؛ أعني المخاطب الذي يعدّ طرفا مهماً في الخطابة والحجاج؛ إذ "لولاها لما كان هناك حجاج أصلاً"²، ما يعني أنّ حضوره ضروري في الخطاب إمّا عن طريق تحيّل أو استحضر صورته المعهودة؛ لأنّ المتلقي "يسهم بصفة فعلية في تشكيل المعالم الكبرى للمادة الحجاجية المقدمة من قبل الخطيب"³. ولهذا السبب كانت له مكانة خاصة ضمن البلاغة الجديدة التي أرسى معالمها بيرلمان عند الغرب⁴، أمّا عند العرب فإنّنا نجد الجاحظ يورد جملة من أوصاف المخاطب التي تعكس دوره وتأثيره على مسار الخطاب والحجاج، وهذا ما سنوضحه.

2_المخاطب :

للمخاطب دور فاعل ومهمّ في صناعة القول الحجاجي وبنائه قبل صدوره، ولذلك فأهميته لا تقل أهمية عن الخطيب في الإسهام في إنجاح الخطاب أو الحجاج؛ حيث لا تقصر مهمته على التلقي والاستيعاب فقط⁵، بل له "دور فعّال بما له من تأثير في توجيه الكلام صياغة وقصدا"⁶، فدوره إذا أساس في بناء الخطاب وتشكيله من خلال توجيهه (المخاطب). ومن ثم يغدو عاملا مهما في إنتاج الخطاب والحجاج وتوجيهه⁷

¹ _ محمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص 188. ركز بيرلمان على تكييف المخاطب المتعلق بمهنة الخطيب المتكلم. المرجع نفسه، ص 186.

² _ المرجع نفسه، ج2، ص 183.

³ _ المرجع نفسه، ج2، ص 183.

⁴ _ الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 38.

⁵ _ ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج _ رسائله نموذجاً، ص 312.

ومحمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية _ تأسيس نحو النص _، كلية الآداب _ جامعة منوبة، تونس، ط1، 2001، ص 905.

⁶ _ محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية _ تأسيس نحو النص _، ص 905.

⁷ _ ينظر: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب الحجاجي في ضوء البلاغة الجديدة، شركة المدارس، المغرب، ط1، 2011، ص

ولهذا حظي المخاطب بعناية كبيرة ضمن البلاغة العربية والغربية¹، وقد نظر إليه البلاغيون - في ضوء علاقته بالخطاب قبل الإنجاز وبعده - من زاويتين: الأولى مرتبطة بالوجود الواقعي للمخاطب، والثانية متعلقة بالجانب الافتراضي المتخيل له؛ لأن المتكلم قبل إنتاجه للخطاب الحجاجي يستحضر صورة مخاطبه التي قد يتخيلها انطلاقاً من معطيات سياقية مرتبطة بوجوده الواقعي²، وبذلك يكون الخطيب "قد كوّن فكرة مفترضة، وصورة متخيلة عن مخاطبه قبل يواجهه بخطابه واقعيًا وفعليًا"³، وبناء عليه، يصبح للخطاب مخاطبان: الأول قبلي قبل الإنجاز والإنتاج، والثاني بعدي (بعد الإنجاز)⁴. ومن ثمّ فإنّ "نجاح الخطاب أو فشله رهين بالمسافة الفاصلة بين المخاطب الواقعي والمخاطب المتخيل"⁵، إذ كلّما كانت المسافة قريبة بينهما نتج عن هذا حصول الاستمالة والإقناع، وأمّا إذا كانت المسافة كبيرة فمصير مشروع الإقناع إلى الفشل. ومن هنا، تغدو صورة المخاطب المتخيلة والقريبة من الواقع عنصراً مؤثراً في التواصل والإقناع؛ لأنّها متصلة بمعطيات سياقية تخصه (المخاطب) أعني طبيعته وانتماءه الاجتماعي واللغوي...⁶

من هذا المنطلق، فإنّ أوّل خطوة يقوم بها الخطيب هي تحديده لمخاطبه (إلى أيّ طبقة ينتمي) وقد حدد الجاحظ ضمن كتابه "البيان والتبيين" هوية المخاطب من خلال وقوفه على نوعيته، فهو إمّا أن يكون من العوام أو الخواص، ذلك أنّ الخطاب يكون "على قدر المستمعين ومن يحضره من العوامّ والخواص"⁷.

¹ ينظر مثلاً إلى تعريف البلاغة العربية حيث نجد فيه حضوراً للمخاطب الذي يمثل ركناً أساسياً فيها (البلاغة)، من ذلك قولهم: "مطابقة الكلام لمقتضى الحال" أي حال المخاطب. السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، مصر، ط1، 2011، ص 26. ونلمح في البلاغة الجديدة الغربية عناية بالمتلقي، ينظر: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب الحجاجي في ضوء البلاغة الجديدة، ص 138. ومحمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2، ص182.

² - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 236. ومحمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2، ص190.

³ - المرجع نفسه، ج1، ص 236.

⁴ - المرجع نفسه، ج1، ص 236. و: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمقال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008، ص24_25.

⁵ - المرجع نفسه، ج1، ص 236.

⁶ - المرجع نفسه، ج1، ص 236.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 105.

2_1_ المخاطب العام (الكويني) والخاص:

نلاحظ في كتاب البيان والتبيين أن الجاحظ يطلق مصطلح "العام" الذي يقصد به "الناس"، وهذا ما نجده يتردد ضمن بعض عباراته، من ذلك حديثه عن نوعيه الخطاب الشفوي¹ يقول: "والنّاس لا يعيرون الخرس، ولا يلومون من استولى على بيانه العجز. وهم يذمون الحصر، ويؤثّبون العي"²، ثمّ نراه في سياق آخر ينقل لنا أقوال العلماء الذين وظّفوا كلمة "النّاس" في جملة من المواضع للدلالة على بعض العبر، يقول: "وقال عبد الله بن مسعود حدّث النّاس ما حدجوك بأبصارهم، وأذنوا لك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، وإذا رأيت منهم فترة فامسك"³، والمقصود من قوله: "النّاس" الجمهور العام- في الاصطلاح المعاصر- الذي يحمل سمات متنوعة ومختلفة، ويجب على الخطيب أن يراعي تلك الخصوصيات ضمن عملية الإقناع⁴، فـ"النّاس أحاديث فإن استطعت أن تكون أحسنهم حديثا فافعل"⁵، وهذا يعني أن النّاس لهم خطابات، ولا يؤثر فيهم إلا من كان أبلغهم وأحسنهم خطابا ولذلك ينبغي على الخطيب أن يهتم ببلاغة الخطاب الذي يعدّ أكثر تأثيرا في النّاس⁶.

وفي المقابل نجد الجاحظ يضبط معنى "العام" ويميّزه عن معنى "النّاس"، فالعامّة لا يراد بها "النّاس جميعا"؛ أي كلّ الأمم والأجناس والطبقات، وإنّما يقصد بها طبقة وسطى تتألف من كلّ المكونات الاجتماعية، التي لها كفايات معرفية تؤهلها للإقبال على العلم والأدب، وهي لا تكون إلا في أمة موسومة بالتحضّر والتمدّن، وبذلك يخرج من طبقة العامة الهمج وأشباه الهمج⁷، وفي هذا الصدد يقول: "وإذا سمعتموني أذكر العوامّ، فإني لست أعني الفلاحين والحشوة والصنّاع والباعة، ولست أعني أيضا الأكراد في الجبال، وسكّان الجزائر في البحار ولست أعني من الأمم مثل البير والطيلسان، ومثل موقان وجيلان، ومثل الرّنج وأشباه

¹ _حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 287.

² _الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 12.

³ _المرجع نفسه، ج 1، ص 104.

⁴ _ينظر: حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 237.

⁵ _الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 75.

⁶ _حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 288.

⁷ _المرجع نفسه، ص 288.

الزنج، وإنّما الأمم المذكورون من جميع النّاس أربع: العرب، وفارس، والهند والروم والباقون همج وأشباههمج، وأمّا العوام من أهل ملّتنا ودعوتنا، ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ولم يبلغوا منزلة الخاصة منّا¹، يتضح من هذا القول أنّ العامّة طبقة وسطى لها كفايات خاصة، تمكّنها من فهم الخطاب واستيعابه، وهي بذلك تتجاوز وترتقي عن الطبقات الدنيا، ولكنّها لا تصل إلى مستوى طبقة الخاصة التي تمثّل الطبقة العليا في المجتمع، وتتكون من: الأسياد والملوك والخلفاء والوزراء والكتاب والأمراء وقواد الجيوش والقضاة والعلماء ورجال الأدب² هذه الطبقة الراقية - أعني الخاصة- قد يقع التفاضل فيما بينها، وهو ما يؤكّده الجاحظ بقوله: "أنّ الخاصة تتفاضل في طبقات أيضا"³، وتعدّ تلك الطبقة أفضل الطبقات من المنظور الاجتماعي والثقافي؛ لأنّها تملك مقومات وكفايات متميزة تؤهلها لتلقي الخطاب كيفما كان مستواه الفني والتخييلي، وهذا ما يؤيده بشر بن المعتمر والجاحظ، وبناء عليه فإنّ المخاطب الخاصّ له كفايات فريدة في التلقي، بحيث لا ينظر إلى مستواه الاجتماعي بقدر ما ينظر إلى مستواه الفكري والأدبي⁴. إجمالاً نقول: إنّ المخاطب قد يكون عامّاً (كونياً)، أو خاصاً له كفايات عالية⁵، فالأوّل لا يمتلك خصائص مميزة مثل الثاني، وعلى الخطيب المتكلم أن يضع - في حسبانته - طبقات المخاطب قبل إنتاج خطابه، من خلال حرصه على انسجام كلامه مع ما يناسب الطبقة التي يتوجّه إليها⁶، وفي هذا السياق يقول الجاحظ: "وكلام النّاس في طبقات، كما أنّ النّاس

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 137.

² _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج، ج1، ص 238.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 137.

⁴ _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج، ج1، ص 238.

⁵ _ يقصد بالمخاطب الغالبية العظمى من الجمهور أو الحامل للخصائص الجماعية الكبرى التي يتقاطع فيها السواد الأعظم. محمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2، ص 189_190، يرى علي الشبعان ضرورة التمييز بين المخاطب الكوني والخاص. فالخطاب الذي يكون مخاطبه خاصاً هو خطاب متداع وهشّ، في حين أنّ الخطاب الموجه إلى مخاطب كوني عام هو خطاب متنوع. الحجاج بين المنوال والمثال، ص 27. وهنا نشير إلى أنّ بيرلمان قد قسم المخاطب إلى كوني وخاص، وذلك بغرض التفريق بين الإقناع والتيقين. ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 36.

⁶ _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص

أنفسهم في طبقات" ¹، ولذلك: "لا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السّوّقة" ² وهذا يعني أنّ الخطاب يتحكم فيه - إلى حد بعيد - التصنيف الطبقي، فـ "يجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما، ولكلّ حالة من ذلك مقاما" ³. وفي ذلك دلالة واضحة على وجوب انسجام الخطاب مع مقام المخاطب حتى يحصل التأثير والاقتناع ⁴.

ولكن قيمة الخطاب-عند الجاحظ- ليست مرتبطة بالانتماء الطبقي فقط، بل بقدرة الخطيب على التصرف في كلّ طبقة من الطبقات وتحقيق الغاية التي لأجلها وضع الخطاب ⁵ الذي ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة، وإنّما مدار الشرف على الصّواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال ⁶؛ أي أنّ قيمة الخطاب وديناميته مقترنة دائما بغرض براغماتي، ألا وهو إحراز المنفعة، وذلك لا يتأتى إلّا عن طريق مطابقتها لحال المخاطب المتعلقة بهويته الطبقية ⁷. خلاصة القول: إنّ نجاح الخطاب في التأثير والإقناع رهين بمدى موافقته لحال المخاطب أعني طبقته ⁸، ولهذا فمن سمات الخطيب البارع أن يكون "في قواه فضل التصرف في كلّ طبقة" ⁹، بمعنى أن تكون له مقدرة على إفهام العامّة معاني الخاصّة أو العكس، وتلك هي أبرز سمات البليغ، يقول الجاحظ: "فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 137.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص 92.

³ _ المرجع نفسه، ج1، ص 139.

⁴ _ ننوّه إلى أن الخطاب كلّما كان قريبا من مقام المخاطب وطبقته كلّما سهل اقتناع المخاطب به، نظرا لقربه منه فيحس أنّه هو المقصود بهذا الخطاب، ولذلك شدّد الجاحظ على ضرورة حصول الانسجام والتوافق بين الخطاب وطبقة المخاطب. وهنا يلتقي مع بيرلمان في اهتمامه بمقام وطبقة المخاطب حتى يكون هناك انسجام بين الخطيب والمخاطب. ينظر: محمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ج2، ص185.

⁵ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص291.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.

⁷ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص291.

⁸ _ اهتم بيرلمان بمعايير انسجام الخطاب مع المخاطبيين وهو بذلك يلتقي مع الجاحظ في هذه النقطة. ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص117.

⁹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 92.

على هذا الأساس، فالمتكلم الخطيب يضع دائما نصب عينيه أحوال المخاطب قبل توجيه خطابه؛ ليكون متوافقا ومكيفا مع تلك الأحوال التي تتضمن هويته (المخاطب) الثقافية، واللغوية، والاجتماعية، والتفسيية التي لها تأثير مباشر على المخاطب، وتسهم في تحديد أحواله.

ويبدو هذا المفهوم عاما وشاملا لتصور مبدئيا مراعاة حال المخاطب، ولهذا يركز البلاغيون على ضرورة: "أن يراعي المتكلم قدر مخاطبيه، ومنزلتهم الاجتماعية. فالقول لا يقنع إذا لم يكن موجهاً؛ أي مكيفا بحسب الحاجات الخاصة التي تقتضيها فئات المخاطبين، فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت"¹، وعليه، فإن مراعاة حال المخاطب يعدرنا أساسا يقوم عليه الخطاب البلاغي والإقناعي بصفة خاصة²، ومن ثم نجد كثيرا من البلاغيين - في مقدمتهم بشر بن المعتمر والجاحظ - يؤكدون على أهميته، وذلك ما نلمحه ضمن صحيفته المشهورة، وكذلك في "البيان والتبيين"³، إذ يقول بشر بن المعتمر: "إنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال"³، أما الجاحظ فيرى أن الخطاب الإقناعي (البلاغي) مقيد بقيد؛ ألا وهو أن تكون "للكال وفقا"⁴، ويستدل لذلك بالخطاب القرآني فيقول: "ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أوحى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام"⁵، وفي سياق آخر يقول: "وذكر الله عز وجل لنبيه عليه السلام حال قريش في بلاغة المنطق، ورجاحة الإحلام وصحة العقول، وما فيها من الذكاء والنكراء والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة"⁶، ومن القولين نستنتج أن

¹ _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 66.

² _ يقول السكاكي: "وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال" وفي هذا القول دليل واضح على ارتباط الخطاب بمراعاة حال المخاطب. ولهذا نجد السكاكي يجعل مطابقة الكلام لمقتضى الحال ضابطا لعمل المعاني والبيان. ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2011، ص 256. ومن ص 247 إلى 249.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، 136.

⁴ _ المرجع نفسه، ج 1، ص 7.

⁵ _ الجاحظ، الحيوان، ج 1، ص 94.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، 8. نجد في القرآن الكريم أمثلة كثيرة حول رعاية حال المخاطب يكفي هنا أن نورد قوله تعالى: ﴿لَا تَجْلُوعُوا دُعَاءَ الرُّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾. سورة النور، الآية 63. ففيها دعوة إلى مراعاة حال الرسول ومقامه الكريم، ولهذا نهي الله تعالى أصحاب نبيه أن يخاطبوه - صلى الله عليه وسلم - بمثل ما يخاطب به بقية الناس.

مراعاة الحال - في نظريته والملاحظ - أساس لإنتاج الخطاب الإقناعي؛ فهو يكتسي عندهما "طابعاً تداولياً يجعله يلفّ كلّ عملية القول، فالمتكلم محكوم باعتبار مخاطبه، وباعتبار التلاؤم بين الغرض وصورة قوله، واعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب"¹، لذا كانت مراعاة الحال هي الضامن لإخلاص المخاطب وإقباله على الخطاب، وهذا ما وعاه الملاحظ ونص عليه في أكثر من موضع²، لذلك لم يشأ فقط أن يحض نظرياً على التزامها بل تمثلها تطبيقياً في كتاباته³. وهذا المبدأ الذي شدد عليه الملاحظ ضمن مکتوباته نال - فيما بعد - اهتمام البلاغيين والنقاد الذي جاؤوا بعده⁴.

إجمالاً نقول: إنّ فاعلية الخطاب وتأثيره في المخاطب - حسب الملاحظ - رهين باستحضار المتكلم لطبيعة المستمعين، وأحوالهم، وظروفهم، وهويتهم السوسيوثقافية⁵؛ ذلك أنّ القول المقنع لا يكون غفلاً بل حاملاً لانتظارات المتلقين⁶، وبناء عليه، فمراعاة حال المخاطب تقتضي من المتكلم الأخذ بعين الاعتبار في خطابه، خصائصه (المخاطب) وأحواله المتغيرة، ومن ثمّ يصبح وضع المخاطب مركزياً داخل الخطاب⁷؛ لأنّ الإقناع لا يتحقق إلّا من خلال حصول توافق بين الخطاب وحال المخاطب.

ويمكن تصنيفاً لأحوال التي تعتريه (المخاطب) إلى ثلاثة أحوال، أوردتها حسن المودن انطلاقاً من استقرائه لكتب الملاحظ، وسنوردها بدورنا على النحو الآتي⁸:

¹ _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 65.

² _ المرجع نفسه، ص 66. ينظر: الملاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 138_139.

³ _ المرجع نفسه، ص 66.

⁴ _ يوسف بن عبد الله بن محمد العلبوي، رعاية حال المخاطب في أحاديث الصحيحين دراسة بلاغية تحليلية، (رسالة دكتوراه) إشراف محمد بن علي بن محمد الصامل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، السعودية، 1428هـ_1429هـ، ص 17.

⁵ _ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 66.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 66.

⁷ _ هيثم سرحان، الحجاج عند الملاحظ بحث في المرجعيات والنصّيات والآليات، (مقال)، ص 66. يذهب محمد عابد الجابري إلى أنّ الملاحظ "سلك بيداغوجية بيانية في مؤلفاته وبكيفية خاصة في كتابيه الأساسيين "الحيوان، والبيان والتبيين" بيداغوجية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل" نقد العقل العربي، ج 2، ص 25. ولهذا نجد النظرية الحجاجية تهتم بالمخاطب وأحواله التي تسهم في نفاذية الخطاب إلى العقول. ينظر: محمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 120_121.

⁸ _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج، ج 1، ص 243.

أ- مراعاة الحال السوسiolغوي:

يرى الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" أن "كلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات"¹، وهذا يعني أن الخطاب يكون مرتبطاً بمرتبة طبقية اجتماعية معينة، إذ لكل طبقة لغتها الخاصة التي تخاطب بها، ويقودنا طرح الجاحظ لفكرة أن طبقية الخطاب مترتبة على طبقية المجتمع، إلى التأكيد على تفاوت مدارك ودرجات المخاطب التي تتحكم في بناء الخطاب؛ إذ لا يجوز للخطيب أن يخاطب مخاطباً من فئة اجتماعية معينة بخطاب فئة أخرى²، فـ"لا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السُّوقة"³.

لكن - في المقابل - لا يخاطب الخطيب - في جميع الأحوال - نظائره فقط؛ أي من الطبقة السوسiolغوية نفسها، فقد يحدث بأن ينتقل من طبقته إلى طبقة أخرى لها لغتها الخاصة وهذا هو شأن الخطيب البارع⁴، الذي "لا يكفّ عن التجوّل في منطقة تتقاطع فيها طبقات المجتمع، ولغاته"⁵؛ حيث يلجأ إلى اللغة الأصلية الأعرابية - كما يرى الجاحظ - التي تتميز بإمكاناتها الفنية، وتأثيرها القوي على العقول والقلوب، وهذا ما يؤكده بقوله: "إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنق، ولا ألدّ في الأسماع، ولا أشدّ اتصالاً بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً للبيان، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء"⁶.

وعلى الرغم من ذلك يمكن للخطيب - في نظر الجاحظ - أن يعتمد على لغات أخرى ليست بالضرورة بالمواصفات الأعرابية، ومن أبرزها اللغة الوسطى التي لا تعدّ بدوية أعرابية فتكون غريبة، ولا هي سوقية سخيفة ساقطة⁷، ولذلك "لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً"⁸، وهذه هي ميزة اللغة الوسطى

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 144.

² - ينظر: حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 243.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 92. يقول في موضع آخر: "فإنّ الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس، كما يفهم السُّوقيّ رطانة السُّوقيّ". المرجع نفسه، ج1، ص 144.

⁴ - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 243.

⁵ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 296.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 145.

⁷ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 296.

⁸ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 144.

التي تحمل طابعا تداوليا يمكن المتكلم من التعبير عن أفكاره ومشاعره¹.

خلاصة القول: من الضروري أن يخاطب الخطيب كل طبقة بخطابها؛ فالملك يخاطب بلغة الملوك، والسوقة بخطاب السوقة؛ وذلك حتى يتعرف المخاطب على نفسه؛ أي على هويته اللغوية والثقافية والاجتماعية من خلال هذا الخطاب الموجه إليه²؛ لأنّ "إنجاح الخطاب رهين بمخاطبة المخاطب بلغته"³، علاوة على ذلك أن يكون الخطيب له "في قواه فضل التصرف في كلّ طبقة"⁴، مما يعني أنّ شرف الخطاب لا يتحدد فقط بالانتماء الطبقي، وإنما بالجانب التداولي المقصدي للمتكلم، فـ "مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة"⁵.

من هذا المنطلق، فإنّ الخطاب المقترن بمفهوم الطبقيّة - لدى الجاحظ - لا يمثل "نظاما لغويا ثابتا وقارا، بل هو ممارسة اجتماعية متغيرة"⁶؛ إذ لكلّ فئة اجتماعية فضاءها اللغوي (الخطابي) الخاص بها، والخطيب البليغ هو الذي يوظف اللغة المناسبة والملائمة لكلّ فضاء لغوي واجتماعي معين، وتكون له القدرة على التصرف في مختلف لغات المجتمع وطبقاته؛ بمعنى أن تكون له كفاءة لغوية تمكّنه من اختيار الألفاظ المناسبة التي تعينه على التواصل بين جميع الطبقات واللغات، ومن ثمّ إقناعهم بواسطة اللغة التي يفهمونها ويتداولونها⁷.

ولا تقتصر مراعاة حال المخاطب - في تصور الجاحظ - على الجانب السوسiolغوي فقط، بل يدخل فيها الجانب النفسي و الانفعالي (الوجداني).

ب- مراعاة الحال النفسي والانفعالي:

شدد الجاحظ على أهمية العناية بالجانب النفسي للمخاطب، لأن الخطيب يستهدف بخطابه عاطفة مخاطبه، بجعله يتعاطف معه ويعايش تلك التجربة الشعورية التي مرّ بها، وهذا ما يشير

¹ - نشير إلى أنّ المحاجج يجب أن يكون له حذق باللغة حتى يتمكن من تحقيق أهدافه وغاياته، ومن أهمها إحداث تفاعل بين الخطيب والمخاطب. ينظر: محمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 124.

² - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 245

³ - المرجع نفسه، ص 245.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 92.

⁵ - المرجع نفسه، ج 1، ص 136.

⁶ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 297. ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 136.

⁷ - المرجع نفسه، ص 297.

إليه الجاحظ ضمن سياقات عديدة، نذكر منها تحديده لمواصفات الخطاب المؤثر المقنع الذي يتجلى فيما "حبّ إلى النفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع وارتاحت له القلوب"¹، وبذلك تغدو مراعاة الجانب النفسي والانفعالي شرطاً ضرورياً لكل خطاب بلاغي إقناعي يروم فيه الخطيب أن تكون له "الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"²، وتلك هي الغاية التي يريد الخطيب الوصول إليها من خلال الخطاب الحجاجي؛ أعني ثني الأعناق واستمالة النفوس والعقول. ولهذا السبب حثّ الجاحظ على ضرورة مراعاة حال المخاطب النفسي والانفعالي ضمن مسار الحجاج والإقناع³ وذلك عن طريق ذكره لجملة من الأمور المرتبطة به، والتي نوردتها على النحو الآتي:

أول شيء يجب على الخطيب فعله - حسب الجاحظ - هو معرفته بمقدرة المخاطب على التحمل، من خلال النظر في طاقته النفسية، وتجنب كل ما يؤدي إلى ملله واستثقاله⁴ لأنّ "للكلام غاية، ولنشاط السّامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فذلك الفاضل هو الهذر، وهو الخطل، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيونه"⁵، وبناء عليه، فنجاح صاحب الخطاب في تحقيق غاياته وأهدافه مرتبط باستحضاره الجانب النفسي للمخاطب، حتّى تحصل الاستمالة والتأثير.

وهنا ينبه الجاحظ إلى ضرورة أن يضع الخطيب في حسبانته خصوصية المخاطب العربي الذي يخاطبه، فهو ينتمي إلى أمة عريقة معروفة بتمجيدها للبيان والفصاحة تحبّ "البيان والطلاقة والتّحبير والبلاغة، والتخلّص والرّشاقة"⁶، وتكره "السّلاطة والهذر، والتكلف والإسهاب، والإكثار... الفضول في البلاغة؛ لأنّ ذلك يدعو إلى السّلاطة، والسّلاطة تدعو إلى البذاء"⁷، هذا يعني حتمية تكييف الخطاب وفق الحالة النفسية و الانفعالية

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص8.

² _ المرجع نفسه، ج1، ص7.

³ _ يقول الجاحظ: "ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدر منازلهم، وأن تواتيه آياته، وتتصرف معه أدواته". المرجع نفسه، ج1، ص93. والعناية بالجانب النفسي تدخل ضمن حيز الاهتمام بمقام المخاطب، وهذا ما نلمحه في نصوص الجاحظ ضمن البيان والتبيين.

⁴ _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص254.

⁵ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص99.

⁶ _ المرجع نفسه، ج1، ص191.

⁷ _ المرجع نفسه، ج1، ص191.

للمخاطب فهو الضامن الرئيس لإقباله على الخطاب من خلال المحافظة على نشاطه. ومن السبل الكفيلة التي تعين الخطيب على تنشيط مخاطبه - كما يرى الجاحظ - التنوع في الأساليب، والانتقال بين الأشكال والأبواب، أو حسن التخلص، وذلك قصد جذب انتباه المستمع نحو كلام الخطيب واستمالته¹؛ إذ "متى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع"²، وفي القرآن أمثلة كثيرة لهذا التنوع الذي ينتقل فيه من موضع إلى موضع³، وكذلك الأمر بالنسبة للشعر الذي نلمح الشاعر فيه يتبدى بوصف الإبل ثم ذكر الفاو، لينتقل بعدها إلى المدح أو غيره، أو قد يخرج بمخاطبه من نسيب إلى مدح، أو يعود إليه أو يتخلص من معنى إلى معنى ليعود إلى الأول⁴، وهذا الانتقال بالسامع من شيء إلى شيء هو مرتبط في حقيقة الأمر بالجانب النفسي للمخاطب ليظل مشدودا نحو الخطاب ومن هنا يبرز الأثر النفسي للتنوع في نظر الجاحظ⁵.

ولذلك على الخطيب أن يعرف كيف يستحوذ على عاطفة مخاطبه، من خلال دفعه إلى الافتتان بنصه بالألفاظ المنتقاة ومعانيه الشريفة⁶، وهو ما يؤكد الجاحظ بقوله: "المعاني إذا كسيت الألفاظ الكريمة، وألبست الأوصاف الرفيعة، تحوّلت في العيون عن مقادير صورها وأربت على حقائق أقدارها، بقدر ما زينت، وحسب ما زخرفت، فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض، وصارت المعاني في معنى الجوارى، والقلب ضعيف، وسلطان الهوى قوي ومدخل خدع الشيطان خفي"⁷، وهذا الافتتان يتجلى من خلال تلك الصور البديعية

¹ - يصبح الخطاب الإقناعي في منظور الجاحظ بنية لغوية متنوعة ومتعددة الأساليب، والغرض من ذلك هو تنشيط المخاطب وضمان استمرارية انتباهه، لهذا فعلى المحاجج الخطيب أن يسعى دائما إلى جعل مخاطبيه في أقوى حالات إرهافهم؛ لأن العدو الأول للخطيب هو الملل أي ملل السامع. ينظر: حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، 255. ومحمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 124.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، 206.

³ - ينظر: سورة يوسف مثلا.

⁴ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1، من ص201 إلى 209.

⁵ - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، 255.

⁶ - المرجع نفسه، ص258. يقول الجاحظ: "فإن المعنى إذا اكتسى لفظا حسنا وأعاره البليغ مخرجا سهلا، ومنحه المتكلم دلا متعشقا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا" البيان والتبيين، ج1، ص254. ويقول في موضع آخر: "الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الأذان" المرجع نفسه، ج1، 84.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص254

(التشبيهات والاستعارات...) التي ينسجها الخطيب بغرض تقوية معانيه، والتدليل على مراده فيكون لها أثر كبير على السامع؛ إذ تهزّه وتوقظ فكره وذهنه، وتجعله مشدوداً نحو الخطاب.

من هذا المنطلق، نلاحظ الجاحظ يركز على مسألة شعرية الخطاب وتأثيرها على نفس المخاطب، فنجدته يتحدث عن شعرية الغريب النادر واستطراف البعيد الذي له وقع على النفوس¹؛ لأنّ "الناس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرّاهن وفيما تحت قدرتهم من الرّأي والهوى مثل الذي لهم في الغريب القليل، وفي النادر الشاذّ وكلّ ما كان في ملك غيرهم"²، هذا الانتقال من المؤلف إلى الغريب ضمن التصوير يجعل المخاطب أسيراً للخطاب، كما أنّه يسهم في تنشيطه³.

إجمالاً نقول: تتجلى عناية الجاحظ بالجانب النفسي والانفعالي للمخاطب من خلال تأمل المعجم النفسي الذي تداوله في كتابه البيان والتبيين، وهو يكشف عن تأثير الخطاب الإقناعي، من ذلك: ثني الأعناق، وحلّ حبوّة، واستمالة القلوب، وتحديج العيون...، وهي حركات جسدية نفسية يحدثها الخطاب الإقناعي في نفس المخاطب، فينتج عنها بروز بعض الانفعالات والأحاسيس؛ مثل: الاستغراب، واللذة، والألفة، والأنس، والقبول... والتي تدل على أهمية مراعاة الجانب النفسي والانفعالي للمخاطب، ومن ثمّ فإنّ الخطاب له صلة وطيدة بالعواطف، إذ لا يتم التواصل والإقناع إلا بواسطتها، فهي لها دور كبير في تشكيل صياغة الخطاب وهي الضامن لتفاعل المخاطب⁴.

¹ - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص256.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص90. يفسر الجاحظ شعرية الغريب قائلاً: "وكّلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكّلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، كّلما كان أطرف كان أعجب، وكّلما كان أعجب كان أبعد". المرجع نفسه، ج1، ص90.

³ - ينظر: إلى مواقع التمثيل وأثاره النفسية عند الجرجاني ضمن كتابه الأسرار من ص76 إلى ص98.

⁴ - اهتم أرسطو بالجانب الانفعالي والنفسي للمخاطب ضمن ما يسميه الباطوس، وكذلك الأمر بالنسبة للنظريات الحجاجية المعاصرة التي اعتنت كثيراً بهذا الجانب وأولته عناية خاصة، لكون الإقناع له طريقتان: الحجج المنطقية والحجج العاطفية. ينظر: حاتم عبيد، منزلة العواطف في نظريات الحجاج (مقال)، ضمن مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع2، م40، أكتوبر - ديسمبر 2011، من ص242 إلى ص256. و: أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب الحجاجي في ضوء البلاغة الجديدة، ص74_75.

وهكذا نقول: لقد كان الجاحظ ومن جاء بعده على وعي ودراية بأهمية مراعاة حال المخاطب النفسي والانفعالي، ودوره في عملية الإقناع، وهذا ما دفع حازم القرطاجني إلى الإقرار بأن غاية الخطاب هي "إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس محلّ القبول لتأثير لمقتضاه"¹.

ومن حديث الجاحظ عن الحال النفسي والانفعالي للمخاطب تنتقل إلى

1_3_مرعاة الحال الذهني والثقافي:

المقصود بـ"مرعاة الحال الذهني" أن يضع المتكلم في حسبانته كفايات مخاطبه الذهنية قبل صياغة خطابه وحججه؛ لأنّ غاية الخطاب هي إقناع المخاطب، وهذا يستدعي من المتكلم أن يكون قادرا على إيفاهمه مخاطبه الذي يشترط فيه القدرة على فهم الخطاب² إذ "مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتفهم"³.

ولذلك فالخطاب لا يكون مقنعا إلا إذا كان واضحا قابلا للفهم، وهذا الأمر يستلزم الأخذ بعين الاعتبار كفايات المخاطب اللغوية والذهنية؛ فمثلا إذا كان الخطاب موجها إلى جمهور عام⁴ فليس للخطيب (المتكلم) أن يتقّحه ويهدّبه "ويصفّيه ويروقه حتّى لا ينطق إلّا بلبّ اللبّ، وباللفظ الذي قد حذف فضوله، وأسقط زوائده، حتّى عاد خالصا لا شوب فيه فإنّه إن فعل ذلك لم يفهم عنه إلّا بأن يجدد لهم إيفاهما مرارا وتكرارا؛ لأنّ النّاس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم، إلّا بأن يعكس عليها ويؤخذ بها"⁵.

فلكلّ طبقة اجتماعية إذا كفاياتها الخاصة في فهم الخطاب، وعلى هذا الأساس يتعدد الخطاب تبعا للمرتبة الطبقية، فما يوجّه من خطاب إلى الأمراء والسادّة غير ما يوجه إلى غيرهم من أصناف النّاس وعامتهم، إذ لكلّ طبقة خطابها الذي تخاطب به وتفهمه، ويجسد هويتها الطبقية⁶؛ لأنّ "مدار الأمر على إيفاهم كلّ قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على

¹ _ القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، محمد الحبيب ابن خوجة، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1981، ص361.

² _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 299.

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 11.

⁴ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 299 .

⁵ _ الجاحظ، الحيوان، ج1، ص 90.

⁶ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 299.

أقدار منازلهم¹، ومن ثمّ يصبح الخطاب البليغ أساسه الإفهام من خلال اتّصاله بالأذهان والتحامه بالعقول، وهذا ما دافع عنه الجاحظ، ونادى به ضمن كتابه البيان والتبيين².

يبدو أنّ دفاع الجاحظ عن الإفهام قد قاده إلى وضع شروط للخطاب المقنع، والتي نذكر منها: الوضوح والإفهام³؛ إذ إنّ كلّ تكلف أو توعر أو سوء فهم وتفهم في الخطاب يؤدي بالضرورة إلى فشله (الخطاب) في تحقيق أهدافه، والمتمثلة في الوصول إلى عقل المخاطب وذهنه⁴، ولهذا نلاحظ الجاحظ ضمن سياق تحديده لمفهوم البلاغة يحرصها في القدرة على تحقيق التفاهم بين المتكلم والمخاطب⁵؛ إذ: "يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السّامع من سوء إفهام النّاطق، ولا يؤتى النّاطق من سوء فهم السّامع"⁶.

ولتفادي سوء الفهم لا بدّ للخطيب المتكلم أن يضع نصب عينيه الكفايات اللغوية والذهنية لمخاطبيه، وأن تكون له مقدرة على تكييف الخطاب مع طبقة السامعين وهذا ما نصت عليه الصحيفة الهندية⁷، التي جاء فيها أنّ الخطيب (المتكلم) "لا يدقّق في المعاني كلّ التدقيق، ولا ينقح الألفاظ كلّ التنقيح، ولا يصفّيها كلّ التّصفية، ولا يهدّبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتّى يصادف حكيمًا، أو فيلسوفًا عالميًا"⁸.

ومنه نقول: إنّ الخطاب الإقناعي - من منظور الجاحظ - قائم على جملة من الأسس نذكر منها: الإفهام؛ أي إفهام المخاطب، والإقناع الذي يراود به التوجّه إلى العقل⁹.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 93.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 8.

³ _ يعدّ الوضوح شرطًا ضروريًا في الخطاب وذلك حتى تتضح معانيه ومقاصده فيحصل الإقناع والتأثير.

⁴ _ ينظر: إلى صحيفة بشر التي دافع فيها عن الوضوح، ودعا فيها إلى البعد عن التكلف والتوعر والتعقيد الذي يخل يعيق عملية الفهم والإفهام. الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 136. وفي وصف لكلام الرسول، المرجع نفسه، ج 2، ص 17. و: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 300.

⁵ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 300.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 87.

⁷ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 300.

⁸ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 92.

⁹ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 300. و: عبد الجليل العشراوي، الحجاج في البلاغة النبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2012، ص 48.

فبالنسبة للأساس الثاني (الإقناع) المبني على الإفهام والمرتبط بالجانب العقلي تنبّه الجاحظ فيه إلى التفاوت الحاصل بين الناس (المخاطبين) في قدراتهم الذهنية والاجتماعية، ممّا يستوجب من الخطيب أخذه بعين الاعتبار إذا رام إنجاح مشروعه الإقناعي.¹

أمّا الأساس الأوّل (الإفهام)، فينبغي أن يكون الخطاب مشتملاً على جملة من الموصفات أبرزها: الوضوح؛ ذلك أنّ قيمة ومزية الخطاب تحدّد بمدى وضوحه وبيانه؛² "لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"³. فالوظيفة المركزية للخطاب هي الإفهام، وتكمن أهميته ضمن الخطاب من خلال "الإبانة عن المقاصد، والتعلق بأغراض وحاجات تجعل منه وسيلة إجرائية تحقق الرباط المطلوب بين المتكلم والمستمع"⁴.

ومع تأكيد الجاحظ على شرط وضوح الخطاب والإفهام، ينصّ على شروط أخرى مرتبطة به، منها:

أنّ الإفهام لا يتقصر على إيصال المعنى فقط، بل يهتم أيضاً بشعرية الخطاب وأديته⁵ وهذا ما أكّده الجاحظ بقوله: "أنّ كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ، لم يعن أنّ كلّ من أفهمنا من معاشر المؤلّدين والبلديّين قصده ومعناه، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه، أنّه محكوم له بالبلاغة كيف كان"⁶، وهذا يعني أنّ البلاغة ليست محصورة في إيصال المعنى بأيّ طريق كان، وهو ما يشير إليه الجاحظ ضمن معرض ردّه بقوله: "فمن زعم أنّ البلاغة أن يكون السّامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللّكنة، والخطأ والصّواب والإغلاق والإبانة، والملحون والمعرب كلّه سواء، وكلّه بياناً، وكيف يكون ذلك كلّه بياناً"⁷، وإنّما البيان - حسب رأيه - هو "إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب

¹ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 93.

² - حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 247.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 76.

⁴ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

⁵ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 301.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 161.

⁷ - المرجع نفسه، ج1، ص 162.

الفصحاء⁸، ولذلك فمن شروط الخطاب المبين والإقناعي أن تكتسي فيه المعاني ألفاظا شريفة مقبولة لدى المتلقي، ليكون وقعها عليه أشدّ وأقوى⁹.

ومن شروط الإفهام التي نبّه إليها الجاحظ أن يكون الخطاب متلائما مع الكفايات الذهنية والفكرية للمخاطب، وذلك بالنظر إلى التفاوت الفكري والذهني الحاصل بين مخاطب وآخر، مما يستدعي من الخطيب أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وعلى هذا الأساس يغدو الإفهام مرتبنا بمراعاة التفاوت بين الكفايات الذهنية للمخاطبين وطبقاتهم؛ حيث يكون¹ "على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخواص"².

وما نخلص إليه في الأخير أن الخطيب المتكلم الذي يصبو إلى إنجاح مشروعه الإقناعي مطالب - إلى حد بعيد- بمراعاة أحوال مخاطبيه الذهنية والعقلية والفكرية، والتي لها تأثير في صياغة خطابه وتوجيهه.

ومن مراعاة الحال الذهني ننتقل إلى الحال الثقافي، فنقول إن المخاطب له كفايات ذهنية كما هو معلوم، يضاف إليها مرجعياته الثقافية، فكل مخاطب ينتمي إلى وسط ثقافي معين ولذا فإن مراعاة حال الثقافي تدخل فيها عدة اعتبارات، منها العادات والطقوس والرموز الثقافية التي تلازم الوسط الذي يعيش فيه المخاطب، ولهذا تقتضي مراعاة حاله من قبل الخطيب أن يوظّف تلك المرجعيات الثقافية داخل خطابه، والتي تحضى بالقبول والمصادقية لدى المخاطب ضمن الحقل الثقافي الذي ينتمي إليه³.

وتتجلى هذه المراعاة من خلال اهتمام الخطيب بمظهره أي لباسه وجسده؛ حيث يشكل هذا المظهر رمزا سيميائيا دالّا على ثقافة المخاطب⁴، ممّا يساعد على تحقيق الإقناع والتأثير فهو من جهة يشير إلى الانتماء المشترك، ومن جهة أخرى يقرب المسافة بين المخاطب والمتكلم، ويمحو كل الحواجز التي تعيق التواصل⁵، وقد أورد الجاحظ في هذا السياق كثيرا من

⁸ _ المرجع نفسه، ج1، ص 162.

⁹ _ ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 136. و: المرجع نفسه، ج2، ص 8.

¹ _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 302.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 105.

³ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 303.

⁴ _ يدخل مظهر الخطيب الخارجي ضمن ما يسمى عند بيرلمان تكييف الخطاب ومحمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج2، ص 186.

⁵ _ حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 252.

الشواهد التي تبين عنايته بهذا الجانب، ويمكن أن نستحضر هاهنا قصة العماني الراجز مع الرشيد؛ يقول الجاحظ: "وأخبرني إبراهيم بن السنديقال: دخل العماني الراجز على الرشيد لينشده شعرا، وعليه قلنسوة طويلة وخفّ ساذج، فقال: إياك أن تنشدي إلّا وعليك عمامة عظيمة الكور، وخفان دمالقان"¹، وفي ذلك إشارة واضحة إلى عناية العرب بالرموز الثقافية وإدراكهم لتأثيرها على الخطاب والحجاج بصفة خاصة.

كما تبرز مراعاة الحال الثقافي بالنسبة للجاحظ من خلال توظيف الخطيب المحاجج في خطابه أقوالا تحظى بمصدقية لدى المخاطب، وتكون مرتبطة بسياقه الثقافي، من قبيل توظيف الشواهد القرآنية أو الأحاديث النبوية، أو أبيات الشعر²، والتي تؤدي وظيفة حجاجية انطلاقا من مصدرها، فمثلا الشاهد القرآني له خصوصية في المرجعية الثقافية للمخاطب العربي³، وفي هذا الصدد يروي الجاحظ حادثة توضّح قيمة الشاهد القرآني لدى المخاطب العربي، يقول: "وقال عمران بن حطان: خطبت عند زياد خطبة ظننت أنّي لم أقصر فيها عن غاية، ولم أدع لطاعن علة، فمررت ببعض المجالس فسمعت شيخا يقول هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن"⁴، فالشاهد القرآني له منزلة خاصة عند المتلقي العربي، وكذلك الأمر بالنسبة للشاهد الشعري الذي يعدّ أحد المكونات الثقافية للإنسان العربي؛ فهو يحتل مكانة متميزة، ولذلك فلا يخفى تأثيره على المخاطب العربي ودور في الإقناع. وبناء عليه، فإنّ الشاهد له ارتباط وثيق بالمرجعية الثقافية للمتلقي، وهو يؤدي وظيفة حجاجية وإقناعية انطلاقا من سلطته النصّية⁵.

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 95.

² _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 304.

³ _ يعدّ الشاهد القرآني من الحجج الجاهزة، وهو يحظى بمصدقية ضمن الثقافة العربية والإسلامية. ينظر: محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2002، ص 90. و: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 233.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 6.

⁵ _ ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 234. و حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص 23.

خلاصة القول: تقتضي مراعاة حال المخاطب الثقافي النظر أولاً في مرجعياته الثقافية التي لها تأثير على الحجاج، وهذا ما وقفنا عليه في حديث الجاحظ عن مظهر الخطيب وحججه النصية التي تنسم بمصداقيتها ووثوقيتها.

ومن ثم، فعلى الخطيب المتكلم أن يراعي حال المخاطب الذهني والثقافي ضمن مشروعه الإقناعي حتى يتحقق إقناعه؛ لأنّ نجاحه وفشله متوقف على مدى مراعاته لتلك الحال¹.

ومما تقدم ذكره نقول إنّ: مراعاة الحال - حسب حسن المودن - تقتضي من الخطيب المتكلم إماماً بكلّ الجوانب المتعلقة بالمخاطب، لغويا واجتماعيا وثقافيا وذهنيا ونفسيا؛ أي كلّ العناصر الخارجية المتصلة بالمخاطب، والتي تسهم في نجاح الخطاب الحجاج، وتحقيق الاستمالة والتأثير المطلوب².

وعليه، فإنّ هذه العناصر المرتبطة بحال المخاطب لها دور رئيس ومهمّ في أثناء إنتاج النص صياغة وشكلا³.

وهنا ننبه إلى أنّ تركيز الجاحظ على أحوال المخاطب - وهذا ما لمسناه في قراءة حسن المودن - مردّه إلى دوره المحوري في توجيه الخطاب والحجاج، ولهذا كان المخاطب محور نظريته البيانية⁴.

خلاصة القول: يعدّ وضع المخاطب ضمن العملية الحجاجية الإقناعية مركزيا؛ إذ من خلاله يتحقّق الاتصال والتأثير والإقناع، يقول علي محمد علي سلمان: "إنّ ضمان نجاح الخطاب الحجاجي ونفاذه، يعتمد على درجة إشراك المخاطب في بناء تصورات وأساليه... بوصفه معنيا بالخطاب"⁵، ولذلك كانت له مكانة خاصة عند الجاحظ ضمن كتابه "البيان

¹ ترتبط استجابة المخاطب وتفاعله مع الخطاب بمراعاة الخطيب للاعتبارات الثقافية والذهنية، ولذلك في حال غياب هذه الاعتبارات فإن ذلك يؤدي ظهور نتائج عكسية. ينظر: مطير بن سعيد بن عطية الزهراني، استقبال النص عند الجاحظ، (رسالة ماجستير مخطوط)، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية، 2004، ص 77-78.

² حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 309. وننبه هنا إلى أنّ العناصر الخارجية غير اللغوية تدخل في صميم الحجاج بالإضافة للبنى القولية. ومحمد سالم محمد الأمين ولد الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 186.

³ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 310.

⁴ يلتقي الجاحظ مع بيرلمان في عنايته بالمخاطب وأحواله، ولهذا نجد بعض الدارسين العرب يقرون أنّ الجاحظ وضع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع قائمة على مراعاة أحوال المخاطبين. محمد سالم، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 211.

⁵ علي محمد علي محمد سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص 334.

والتبيين"، وهذا ما وقفنا عليه في سياق عرضنا لحال المخاطب.

ومن حديث الجاحظ عن المخاطب ننتقل إلى الحديث عن أشكال الحجاج النصّية، والتي سنوضحها فيما يلي:

3_ أشكال الحجاج (صور الحجاج) عند الجاحظ:

يرتبط الإقناع عند الجاحظ باستراتيجية استدلالية مبنية في أساسها على مراعاة كفايات المخاطب العقلية والمنطقية في سوقه للحجج والأدلة، الهادفة إلى دحض رأي أو تأكيد موقف، وقد اصطبغت هذه الاستراتيجية بأنماط كلامية وفلسفية طبعت أسلوب الجاحظ وحججه¹؛ حيث "شكّلت ثقافة الجاحظ الكلامية، وخصوماته المعتزلية إسقاطا على كتاباته الأدبية، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه من تلك اللّمحة الفلسفية للمتكلم المعتزلي الذي يمارس الأدب من منظور متكلم، يمتلك طاقة بلاغية ومقدرة خطابية وجدلية لم تتأثّر لغيره من أدياء ومتكلمي عصره"²، ومن ثمّ فإنّ استراتيجية الجاحظ الاستدلالية والحجاجية مرتبطة ارتباطا واضحا بخلفيته الكلامية والمذهبية، ولذلك تعدّدت الحجج والأدلة التي وظّفها في حججه ضمن "البيان والتبيين"؛ إذ نجد حججا غير جاهزة، مثل: القياس والمثل، وحججا جاهزة مثل: الشاهد القرآني... وهذا ما سنوضّحه.

3_1- الحجج غير الجاهزة:

تعتمد الحجج غير الجاهزة الاستراتيجية الاستدلالية القائمة على "الانتقال من حكم إلى آخر لوجود علاقة بين الحكمين"³، وهذا الانتقال قد يكون قياسا إذا كان بواسطة الحد الأوسط⁴، أو استقراء إذا كان الانتقال فيه من حكم خاص جزئي إلى حكم عام⁵، وما يهمنا هنا هو القياس الخطابي الذي يهدف إلى إقناع المخاطب، وتصنّف الحجج القياسية

¹ - ينظر: نادية منصوري، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ بين التنظير والممارسة، (رسالة دكتوراه مخطوط)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، 2008، ص 118.

² - المرجع نفسه، ص 118.

³ - المرجع نفسه، ص 119.

⁴ - يرى عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني أن "القياس هو من الحجج وهو أحد طرق الاستدلال غير المباشر وأقومها إنتاجا". عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، 1993، ص 227_228.

⁵ - المرجع نفسه، ص 188.

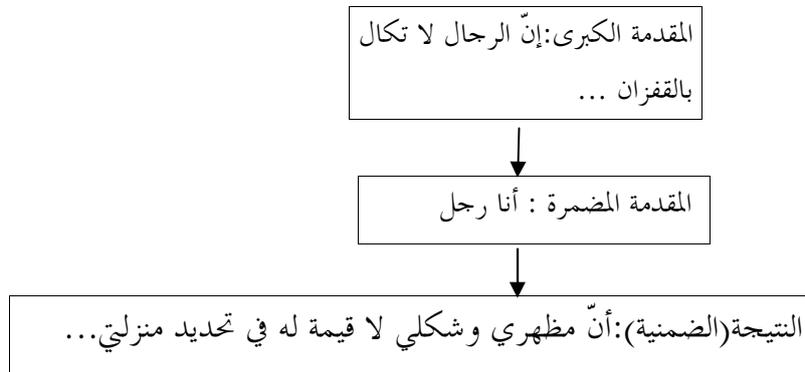
ضمن الحجج غير الجاهزة، والتي يكون فيها للإنسان دور في إنتاجها، وإذا تأملنا الجاحظ - صاحب النزعة العقلية- فإننا نجد ضمن كتابه "البيان والتبيين" يورد جملة من الحجج غير الجاهزة؛ وهو ما نلمحه عند تحليلنا لبعض النماذج الخطابية التي ذكرها، وفيما يلي تفصيل ذلك:

3_1_1-القياس:

سبقت الإشارة إلى تعريف القياس الذي يقصد به ذلك القول المتضمن لمقدمتين تستخلص منهما نتيجة بالضرورة، وقد سبق ذكر هذه الأمور في سياق حديثنا عن القياس عند أرسطو¹.

ومن هذا المنطلق، يمكن الوقوف على بعض النماذج القياسية الخطابية من خلال النصوص التي أوردها الجاحظ، نذكر منها قوله: "ونظر النعمان بن المنذر إلى ضمرة بن ضمرة، فلما رأى دمامته وقتله قال: تسمع بالمعيدي لا أن تراه، هكذا تقوله العرب. فقال ضمرة: أبيت اللعن، إن الرجال لا تكال بالقفزان، ولا توزن في الميزان، وإنما المرء بأصغريه: قلبه ولسانه"².

نلاحظ في هذا النص أن المقدمة الكبرى المتضمنة لأطروحته في قوله: "إن الرجال لا تكال بالقفزان ، ولا توزن في الميزان، وإنما المرء بأصغريه قلبه ولسانه، أما المقدمة الصغرى (فقد أضمرت) وتقديرها: أنا رجل، والنتيجة الضمنية هي: أن مظهري وشكلي لا قيمة له في تحديد منزلتي، وإنما لساني وقلبي هما من يفصح عن نفسي ويحدد منزلتي³، ويمكن توضيح احتجاج ضمرة بن ضمرة من خلال المبيان الآتي:



¹ - ينظر: ابن رشد نصّ تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس، تحق: جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1992، م4، ص 139_140.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 237.

³ - نادية منصور، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ بين النظرية والممارسة، ص121.

وهنا نجد ضمرة بن ضمرة يضمن النتيجة في المقدمة الكبرى التي يشترط فيها قبول وتسليم المخاطب بها¹، ثم حذف المقدمة الصغرى ليحدث ذلك الانتقال من حكم عام إلى حكم خاص - كما رأينا-؛ أي الانتقال من مقدمات إلى نتائج مقنعة²، وهذا لا يعني أن القياس - بوصفه حجة - قائم على المنطق الشكلي، وإّما هو يتجاوز ذلك إلى خلق ضرب من الخطاب التحويري الذي أساسه تفاعل الخطيب والمخاطب³ تفاعل إحصاب وإثمار⁴، ومن ثمّ يصبح القياس بالنسبة للخطيب المحاجج وسيلة حجاجية ناجعة لتحقيق التأثير والإقناع، وهو ما يؤكّده طه عبد الرحمان بقوله: "اعلم أن القياس فعالية استدلالية خطابية حجاجية"⁵.

ولهذا نلاحظ كثيرا من الخطباء يستعينون بالقياس في محاججتهم، من ذلك ما نقله الجاحظ عن قسامة بن زهير الذي قال: "يامعشر الناس، إنّ كلامكم أكثر من صمتكم، فاستعينوا على الكلام بالصمت"⁶، ويمكن عرض القياس على النحو الآتي:

المقدمة الكبرى: إنّ كلامكم أكثر من صمتكم

المقدمة الصغرى: فاستعينوا على الكلام بالصمت

النتيجة (الضمنية): الصمت خير لكم من الكلام.

لقد وظف هذا الخطيب القياس في حجاجه بنصحه ودعوته الناس إلى تجنب كثرة الكلام والتزام الصمت؛ وذلك ما نلمسه من خلال الانتقال من المقدمات إلى النتائج، والأمر نفسه نلاحظه أيضا في سياق آخر ضمن وعظ الفضيل بن عياض، يقول: "إنّ الجزع يورث السقم وبالسقم يكون الموت"⁷.

¹ _ ينظر: محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص224.

² _ يري محمد العبد أنّ "وظيفة القياس المنطقي في الخطاب المحاجج هي الانتقال مما هو مسلم به عند المخاطب _ أي المقدمة الكبرى _ إلى ما هو مشكل؛ أي النتيجة"، المرجع نفسه، ص 218.

³ _ وهنا ننوه إلى أنّ من مسلمات القياس مسلمة حوارية الخطاب، التي تعني أنّ الكلام المفيد يكون بين اثنين هما المتكلم والمخاطب، ولكل منها وظيفة؛ فالأول يكون عارضا والثاني معترضا. ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 279.

⁴ _ علي الشبعان، الحجاج بين النوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، ص 48.

⁵ _ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 278.

⁶ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 327.

⁷ _ المرجع نفسه، ج3، ص 139.

فالمقدمة الكبرى: الجزع يورث السقم
والمقدمة الصغرى: وبالسقم يكون الموت
النتيجة (الضمنية): الجزع مآله الموت.

وعليه، يعتمد خطباء الوعظ القياس في محاجتهم واستدلالتهم بعده وسيلة حجاجية لها تأثير على المخاطب، ولذلك نلمح حضوره (القياس) ضمن النصوص الخطابية التي نقلها لنا الجاحظ.

وفي هذا الصدد؛ يذكر محمد العمري بعض أنواع القياس التي استخلصها من أقوال ونُقول الجاحظ من قبيل: قياس التّعارض والتضاد¹، ويمثّل لذلك بما نقله الجاحظ عن بعض الخطباء مثل قول الأحنف بن قيس الذي حاجج به معاوية: "أخافك إن صدقتك، وأخاف الله إن كذبتك"²، وقول جامع المحاربي في محاجته للحجاج: "إن صدقناك أغضبنك، وإن غششناك أغضبنا الله، فغضب الأمير أهون علينا من غضب الله"³.

ففي القولين نجد فيهما استدلالاً وقياساً قائماً على التّعارض والتضاد، وهو ما نلمحه ضمن المثال الأول "أخافك إن صدقتك، وأخاف الله إن كذبتك"، فالعبارة الأولى معارضة للثانية؛ لأن الأحنف عارض بقوله "أخاف الله إن كذبتك" قوله "أخافك إن صدقتك"، وهنا جاءت الجملة الأولى متضمنة للإثبات المنطوق، والجملة الثانية معترضة لنصل من خلالها إلى نتيجة مفادها: "أنّ خوفي من الله أشدّ من خوفي من الخليفة"، وعلى هذا المنوال يمكن حمل المثال الثاني، وبناء عليه، يحمل التّعارض والتضاد سمةً إبلاغيةً وتأثيرية قائمة على الإيجاز⁴، فضلاً عن قيمته الحجاجية؛ إذ يستدل به (التّعارض) لإثبات مطلوب⁵ أو الوصول إلى نتيجة مقنعة؛ ذلك أنّ المتحاور يتقلب بين "العرض والاعتراض منشأً لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة، يعتقد أنّ خصائصها التقابلية أحتّ على العمل... يلزم عن هذه القواعد أنّ المتحاور ينشق إلى ذات عارضة تثبت منطوق القول، وإلى

¹ _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 73_74.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 211.

³ _ المرجع نفسه، ج 2، ص 136.

⁴ _ ينظر إلى ما أورده الجاحظ في باب من القول في المعاني الظاهرة باللفظ الموجز. المرجع نفسه، ج 1، ص 210.

⁵ _ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 184.

أخرى معترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف"¹، ومن ثمَّ يغدو التعارض مشتملاً على "جميع المستويات الدلالية للخطاب منطوقات كانت أو اقتضاءات أو مفهومات"²، زيادة على ذلك "يضاف إلى التشكيل التعارض للخطاب، وجود أقسام في معجم اللغة قائمة على مبدأ التعارض كقسم المشترك اللفظي، وبالأخص قسم التضاد في اللغة العربية"³، ولهذا فإنَّ التعارض قد يكون مقترنا - في بعض الحالات - بالتضاد، ويمكن التمثيل لذلك بقول عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في خطبته الوعظية: "من يعرف البلاء يصبر عليه. من لا يعرف البلاء ينكره"⁴، فنلاحظ وجود تعارض بين (من يعرف) و(من لا يعرف) فالمنطوق الأول فيه إثبات، والثاني فيه اعتراض ونفي، وعن طريق هذا التعارض أمكن للخطيب إثبات النتيجة الآتية: "أنَّ من لا يعرف البلاء لا يصبر عليه".

ومن أمثلة التعارض المرتبطة التضاد (القياس القائم على التضاد) نذكر قوله - صلى الله عليه وسلم - في خطبة الوداع: "أيها الناس، إنَّ الشيطان قد يئس أن يعبد في أرضكم هذه ولكنه قد رضي أن يطاع فيما سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم"⁵، فنجد التضاد قائماً بين (يئس أن يعبد)، و(يئن (رضي أن يطاع فيما سوى ذلك)).

إجمالاً نقول: إنَّ قياس التعارض والتضاد يحمل بعداً حجاجياً يكمن في إثبات أو نفي حكم، فضلاً عما يتميز به من حوارية مبينة على أساس التبليغ والتفاعل⁶.

وإلى جانب قياس التضاد والتعارض نلمح - ضمن كتاب البيان والتبيين للجاحظ - أنواعاً أخرى، استنتجها محمد العمري من كتابه (البيان) نذكر منها: التقسيم المستقصي المرتبط بالبرهان الخطابي⁷، ويمثّل لذلك بما نقله الجاحظ عن قتبية بن مسلم الذي قال: "من كان في يديه شيء من مال عبد الله بن خازم فلينبذه، وإن كان في فيه فليلفظه، وإن كان في صدره

¹ - طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 49.

² - المرجع نفسه، ص 49.

³ - المرجع نفسه، ص 50.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 57.

⁵ - المرجع نفسه، ج 2، ص 32.

⁶ - بحث طه عبد الرحمان مسألة التعارض في كتابه "في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، واللسان والميزان أو التكوثر العقلي" أين ربطها بالحوارية التي تستند إلى نموذجي التبليغ والتفاعل، ينظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 50_51. و: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، من ص 310 إلى ص 312.

⁷ - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 80.

فلينفثه"¹، ثمّ عقب الجاحظ على قوله قائلاً : "فعجب النَّاس من حسن ما قسّم وفصّل"² وهنا يدلّ "العجب" على درجة الاستمالة التي تؤدي إلى الإقناع، وهذا ناتج عن حسن تقسيمه (قتيبة) وتفصيله³، والذي يعدّ (التقسيم) حجّة تدرج ضمن البرهان الخطابي⁴.

ومن أنواع القياس التي نلاحظها تتردد في نصوص الجاحظ كثير القياس الإضماري، أو الخطابي القائم على الاحتمال والترجيح لا اليقين، من قبيل قول ضمرة بن ضمرة السابق وهنا نشير إلى أنّ مجال القياس الإضماري الأساس في نظرية أرسطو هي المرافعات القضائية⁵ التي لم تكن لها أهمية كبيرة زمن الجاحظ، بيد أنّ نظرة سريعة - إلى تراثنا ونصوصه الخطابية - قد تكشف لنا سعي خطباء العرب - ضمن مواقف معينة- إلى دفع التهمة أو التبرئ من الوشاية أو تبرئ ذمّة القبيلة، وهذه الأمور لا يمكن فصلها عن الخطابة القضائية إلّا لاعتبارات قد تكون شكلية⁶، ومعظم خطب العرب في الجاهلية والإسلام لا تخرج عن تلك الأغراض المذكورة، ويضاف إليها بعض الأغراض التي ارتبطت بالدين الجديد، مثل: الوعظ والزهد⁷.

ولهذا فإنّ الخطابة العربية "استعملت أقيسة عقلية متنوعة، يدخل أغلبها فيما أحصاه أرسطو، وذلك حتّى قبل اتصال العرب بالفلسفة اليونانية اتصال ترجمة ودراسة وتأثر، وهذه البراهين والأقيسة تعود إلى طبيعة العقل الإنساني ومبادئه، إلا أنّ الاتجاه إلى المنطق المكثّف والحجّة العقلية الصريحة، إنّما ظهر في المناظرات بين المتكلمين وأصحاب المذاهب الدينية ابتداء من مناظرة واصل والحسن البصري إلى مناظرات غيرهم من المتكلمين والفقهاء"⁸. هذا

¹ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 108.

² _ المرجع نفسه، ج2، ص 108.

³ _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 81، اشتهر قتيبة بن مسلم بحسن تقسيماته. ينظر: خطبته المذكورة في البيان والتبيين، ج2، 134_135.

⁴ _ تحدث بيرلمان عن حجّة التقسيم التي تدرج ضمن الحجج شبه منطقية، ينظر:

.Ch . Perelman, L'empire Rhétorique, P88.

⁵ _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 80.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 80.

⁷ _ ينظر: مثلاً خطبة الحسن، البيان والتبيين، ج3، 132.و: ليلي جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين للجاحظ (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية، 2012_2013، ص 161.

⁸ _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 80.

القول يقودنا إلى التأكيد على تميّز خطباء العرب برجاحة العقل، وقوّة الإقناع بالحجّة القاطعة والبرهان الدامغ من خلال اعتمادهم وتوظيفهم للأقيسة ضمن محاججتهم الخطابية¹. وبناء عليه، يعدّ القياس آلية حجاجية ينتقل بها الخطيب (المستدل) من حكم إلى حكم آخر انتقلا عقليا، يمكنه من إقناع السامع والتأثير عليه انطلاقا من مقدمات تحمل في طياتها نتيجة قطعية²، لذا فإنّ القياس "ركيزة رئيسة من ركائز الخطاب بجميع أجناسه³، ولا يوجد خطاب إلاّ ويستعين بهذه الوسيلة ليقنع المتلقي أو يؤثر فيه، أو ينقل إليه تصوّراته وتخيّلاته"⁴ وتجدد الإشارة هنا إلى أنّ القياس عند أصحاب المنطق وتحديدًا لدى أرسطو يقوم على استخراج نتيجة لازمة من المقدمتين، أمّا عند البيانين فهو لا يقصد به استخلاص نتيجة لازمة عن مقدمتين مثلما نجده في القياس الأرسطي⁵، بل يراد به "إضافة أمر إلى آخر بنوع من المساواة، إنّهُ ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقايسة ومقاربة"⁶، أو هو عملية توليد للمعنى⁷؛ وذلك بأن يؤتّى بمعنى غير مؤكد فيؤكد "بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأوّل والحجّة على صحّته"⁸، فهذا الاستدلال أو الاحتجاج هو بمثابة قياس، وقد تحدث محمد عابد الجابري عن هذا المصطلح وغيرها من المصطلحات؛ مثل: الاعتبار التي وردت في ثنايا كتب الفقهاء، وعلماء الأصول، والبيان؛ حيث أكّد على أنّها تندرج ضمن مفهوم القياس⁹.

¹ _ أورد الجاحظ في البيان والتبيين وصفا لحال قريش، وما تميزت به من بلاغة في المنطق ورجاحة العقول، البيان والتبيين، ج1، ص8. وفي سياق آخر أورد جملة من المواقف لبعض الخطباء البارعين مع الأمراء، مثل: الأحنف بن قيس، ضمرة بن ضمرة، وعلباء بن الهيثم السدوسي. المرجع نفسه، ج1، ص 237 _ 238.

² _ نادية منصور، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ بين التنظير والممارسة، ص121.

³ _ يرى محمد العبد أنّ القياس "بنية أساسية في كلّ خطاب حجاجي". ينظر: النص والخطاب والاتصال، ص 216.

⁴ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجًا)، ص 63.

⁵ _ ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي نقد العقل العربي، ج2، ص 138.و: المرجع نفسه، ص 64.

⁶ _ المرجع نفسه ، ج2، ص 138.

⁷ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجًا)، ص 64.

⁸ _ أبو هلال العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تحق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي وشركائه، مصر، ط1، 1952، ص 416.

⁹ _ ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي نقد العقل العربي، ج2، من ص 143 إلى ص 145.

من هذا المنطلق فإنّ مدلول القياس عند البيانيين يشمل ضمن حدوده الاستعارة والتشبيه، والتمثيل، والكناية، وهو ما أكدّه بعض البيانيين؛ لأنّ القياس استدلال، والمستدل¹⁰ إذا "أتقن أصلاً واحداً من علم البيان، كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل"¹، وتحقيق التأثير والاستمالة، وسوف نتطرق إلى هذه الصور البيانية ضمن سياق عرضنا لبعض النماذج الخطابية الواردة في البيان والتبيين .

ومن الحديث عن القياس ننتقل إلى قضية التمثيل المرتبطة بالحجاج ارتباطاً كبيراً؛ بعدها تجلّياً للقياس البلاغي، ووسيلة حجاجية لها تأثير قوي على المخاطب²، وقد أوالها الخطباء قديماً عناية خاصة، وهذا ما نلمحه في بعض نصوص الجاحظ الخطابية من خلال كتابيه "البيان والتبيين، والحيوان"، وهو ما سنبيّنه.

3_1_2_المثال(المثل):

يعدّ المثال نوعاً من أنواع القياس³، ويراد به التمثيل لأمر من الأمور يدور حوله الحديث، ومنه المثل الذي يقصد به "المثال الذي يحذى عليه، كأنّه جعله مقياساً لغيره"⁴، ويعرّفه محمد العمري بأنّه: "حجّة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها"⁵، ولذلك فالمثل ليست وظيفته البيان فقط، وإتّما وظيفته حجاجية حيث ينتصب بقوة كشاحص (دليل) في ذهن المخاطب على القضية المعروضة ضمن الخطاب⁶، وهذا ما يؤيده عبد القاهر الجرجاني في سياق حديثه عن التمثيل بقوله: "وإن كان حجاجاً، كان برهانه أنور، وسلطانه وبيانه أهر"⁷ وبناء عليه، تبرز حجاجية المثال من خلال

¹⁰ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 65. ينظر إلى حديث الجرجاني عن التشبيه والتمثيل من خلال علاقته بالقياس، أسرار البلاغة، ص 89.

¹ _ السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544.

² _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 66.

³ _ يسمى التمثيل قياساً عند علماء أصول الفقه، ينظر: عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 289.

⁴ _ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1، ص 246.

⁵ _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 82.

⁶ _ ينظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1، ص 246.

⁷ _ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 78.

تلك المشابهة بين حالتين تؤدي إلى نتيجة واحدة مقنعة، ويكون ذلك بواسطة قياس الأمر الذي يتبناه المتكلم ويدعو إليه على أمر معروف مقبول ومسلّم به لدى السامعين فيقبلوا الجديد لقبولهم القديم، وبذلك يغدو شرف القديم شرفاً للحديث¹، ولذا يؤتى بالمثل (المثل) في الخطاب غالباً إما لتأييد أطروحة أو لتفنيدها.

وإذا تأملنا القرآن الكريم فإننا نجد الأمثال وافرة كثيرة، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرْبِهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾²، وقد اقترن توظيف المثل القرآني بالاعتبار والتفكير، ولهذا استعمل - كما يرى محمد العمري - في القرآن الكريم استعمالاً واسعاً على اختلاف أنواعه (التاريخي، والتشبيهي)³؛ حتى عدّه بعض علماء البلاغة وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني⁴. ولذلك فالمثل يحمل في طياته خصوصية تتجلى في تلك الحمولة الإقناعية الناتجة عن المشابهة التي يراد بها تأييد إثبات حالة، أو فكرة، أو الاعتراض عليها ونفيها ضمن المحاجة.

وفي هذا السياق، نستحضر بعض نماذج الجاحظ التي أوردها في كتابيه البيان والحيوان والتي يحتج فيها لقضية يتبناها ويدعو إليها، من ذلك احتجاجه على أثر العين الحاسدة يقول: "ولا تبعدنّ هذا من قلبك تباعداً يدعوك إلى إنكاره، وإلى تكذيب أهله، فإن أبيت إلا إنكار ذلك فما تقول في فرس تحصن تحت صاحبه، وهو في وسط موكبه، وغبار الموكب قد حال بين استبانة بعضهم لبعض، وليس في الموكب حجر ولا رمكة، فليكتفت صاحب الحصان فيرى حجراً أو رمكة، على قاب غرض أو غرضين، أو غلوة أو غلوتين، حدّثني كيف شمّ هذا الفرس ريح تلك الفرس الأثني، وما باله يدخل داراً من الدّور، وفي الدار الأخرى حجر فيتحصّن مع دخوله من غير معاينة وسماع صهيل!"⁵، ثم يضيف الجاحظ: "وقال أبو سعيد عبد الملك بن قريب: كان عندنا رجلان يعينان الناس، فمرّ أحدهما بحوض من حجارة فقال: تالله ما رأيتك اليوم قط! فتطائر الحوض فلقين، فأخذه أهله فضبّوه بالحديد، فمرّ عليه ثانية فقال: وأبيك لقلما أضرت أهلك فيك! فتطائر أربع فلق، قال: وأمّا

¹ - أبو زهرة، الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، مطبعة العلوم، مصر، ط1، 1934 ص 36.

² - سورة الحشر، الآية 21.

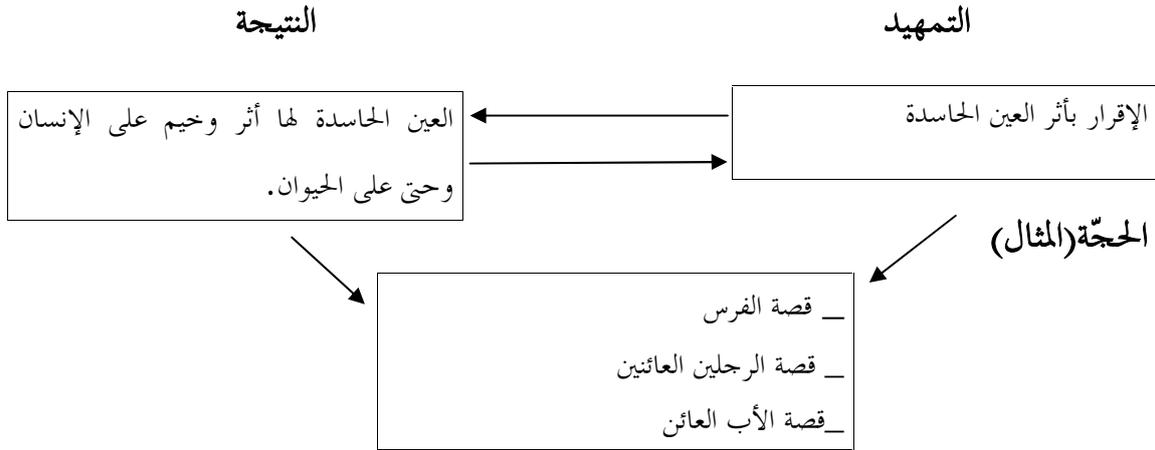
³ - ينظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 85.

⁴ - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1، ص 247.

⁵ - الجاحظ، الحيوان، ج2، ص 141.

الآخر: فإنه سمع صوت بول من وراء حائط، فقال إنك لشّرّ الشّخب! فقالوا له: إنه فلان ابنك، قال: وا انقطاع ظهراه! قالوا: إنه لا بأس عليه، قال: لا يبول والله بعدها أبدا! قال فما بال حتّى مات" ¹.

نلاحظ في هذا النص أنّ الجاحظ يسوق أمثلة واقعية، مثل: قصة الحصان(الفرس) وقصة الرجلين ليثبت من خلالهما أثر العين الحاسدة، ولذلك وظّف هذه الأمثلة من أجل تأييد أطروحته التي يدافع عنها وهذا ما سنوضحه من خلال المبيان الآتي:



فلاحتجاج بهذه الأمثلة يهدف إلى تأييد الفكرة المطروحة وتدعيمها؛ حتى يحصل التصديق والاقناع ².

بالمقابل نجد الجاحظ يستخدم المثال بهدف الاعتراض والردّ على الرؤى المخالفة، ومن ذلك تفنيده ونقضه لمزاعم الدّهريين الذين ادّعوا جهل سليمان بملكة سبأ، على الرغم من قربها منه، وقد سخر الله له الإنس والجن والحيوان؛ يقول في هذا الصدد: "ثمّ طعن في ملك سليمان وملكة سبأ ناس من الدّهرية، وقالوا: زعمتم أنّ سليمان سأل ربّه فقال: ربّ هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي". وأنّ الله تعالى أعطاه ذلك فملكه على الجنّ فضلا عن الإنس، وعلمه منطق الطير، وسخر له الريح، فكانت الجنّ له خولا، والرياح له مسخرة، ثمّ زعمتم -و هو إمّا بالشام وإمّا بسواد العراق - أنّه لا يعرف باليمن ملكة هذه صفتها وملوكتنا اليوم دون سليمان في القدرة، لا يخفى عليهم صاحب الخرز، ولا صاحب الروم، ولا صاحب التّوبة، وكيف يجهل موضع هذه الملكة مع قرب دارها واتّصال بلادها!" ³.

¹ _ الجاحظ، الحيوان، ج2، 142.

² _ ينظر: Ch. Perelman et Tyteca, Traité de L'argumentation, P481.

³ _ الجاحظ، الحيوان، ج4، ص 86.

ثمّ يستدل الجاحظ بأمثلة من قصص الأنبياء تبين فساد رأي الدهرية، قائلا: "إنّ الدنيا إذا خلاها الله وتدبير أهلها، ومجاري أمورها وعاداتها كان لعمرى كما تقولون. ونحن نزعم أنّ يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم كان أُنبه أهل زمانه؛ لأنّه نبي ابن نبي، وكان يوسف وزير ملك مصر من التّباهة بالموضع الذي لا يدفع له البرد، وإليه يرجع جواب الأخبار، ثمّ لم يعرف يعقوب مكان يوسف، ولا يوسف مكان يعقوب عليهما السلام دهرا من الدهور مع التّباهة والقدرة واتّصال الدار"¹، ثمّ يضيف أيضا "وكذلك القول في موسى بن عمران ومن كان معه في التّيّه، فقد كانوا أمّة من الأمم يتسكعون أربعين عاما، في مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج. وما كانت بلاد التّيّه إلا من ملاعبهم ومنتزهاتهم. ولا يعدم مثل ذلك العسكر الأدلاء والجمّالين والمكارين، والفيوج، والرّسل والتّجار، ولكنّ الله صرف أوهامهم ورفع ذلك الفصل من صدورهم"².

من خلال هذا النص احتج الجاحظ بمثالين ليدحض بهما زعم الدهريين الذين طعنوا في ملك سليمان حينما ادعوا جهله بملكة سبأ على الرغم من قربها منه، وأوّل هذه الأمثلة قصة يوسف مع أبيه يعقوب، إذ لم يتمكن هذا الفتى النبيه من الاتصال بأبيه مع وجود القدرة أو إمكان الاتصال به، وكذلك الأمر في المثال الثاني قصة موسى بن عمران وأنصاره الذين ضلوا الطريق، ولم يهتدوا إلى بعضهم على الرغم من قصر المسافة بينهم، فهي بمقدار فراسخ يسيرة.

وقد هدف الجاحظ بسرده لهذين المثالين الذين يمثلان حجّة الوصول إلى نتيجة قطعية مفادها صرف الله تعالى لعباده عن أمر من الأمور لحكمة وغاية ربانية، وفي هذا رد على مزاعم الدهريين الذين طعنوا في ملك سليمان³.

ومن هذا المنطلق نقول: إنّ الجاحظ يوظّف المثال توظيفا حجّاجيا، فيكون تارة لتأكيد أطروحة أو فكرة، وتارة أخرى لدحض رأي مخالف، وهذا ما استنتجناه من الأمثلة السابقة الواردة في كتابه الحيوان، ويمكن أن نلمح أيضا ذلك التوظيف الحجّاجي للمثال ضمن كتابه البيان والتبيين؛ حيث نجد الجاحظ يستدل في محاججته ودفاعه عن العصا بالمثل القرآني.

¹ _ الجاحظ، الحيوان، ج4، ص 86.

² _ المرجع نفسه، ج4، ص 87.

³ _ ينظر: نادية منصورى، الخطاب الحجّاجي في آثار الجاحظ بين التنظير والممارسة، ص 130.

⁴ _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 90. و: محمد النويرى، البلاغة وثقافة الفحولة، من ص 40 إلى ص 43.

وبناء عليه، فإن استراتيجية الجاحظ الإقناعية تقوم - إلى حد بعيد - على التمثيل، وهو ما سنقف عليه في سياق تناولنا لبعض النماذج الخطابية، التي وردت في كتابه "البيان والتبيين".
يعدّ المثال "دعامة كبرى من دعائم الخطابة لما يحققه من إقناع وتأثير"¹، ولهذا نجد أنه يرد كثيرا ضمن النصوص الخطابية، وهو ما نراه جليا ضمن بعض نماذج الجاحظ الخطابية المختارة، من ذلك خطبة الرسول في حجة الوداع² التي جاء فيها قوله: "إنّ ربا الجاهليّة موضوع، وإنّ أوّل ربا نبداً به ربا عمّي العباس بن عبد المطلب. وإنّ دماء الجاهليّة موضوعة، وإنّ أوّل دم نبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وإنّ ماثر الجاهليّة موضوعة غير السّدانة والسّقاية"³.

نلاحظ أنّ الرسول أمر بترك الربا الذي كان منتشرا في الجاهلية، ثمّ قدم مثالا على ذلك بقوله: (أوّل ربا نبداً به ربا عمّي العباس)؛ ليكون قدوة في هذا الشأن، وتلك طريقة الأنبياء في تنفيذ الأوامر، يبدأ بنفسه وأهله ليصل إلى غيره، فيكون ذلك أدعى لقبول الناس وإقناعهم⁴ وكذلك في تحريمه - صلى الله عليه وسلم - للأخذ بالثأر أعطى مثالا: (إنّ أوّل دم نبداً به دم عامر بن ربيعة)، فبدأ بنفسه وأهله، وهذا سبيل الأنبياء في الدعوة والإقناع. وهنا نشير إلى أنّ الرسول الكريم قد استعان بحجة السلطة في أثناء تحريمه للربا والأخذ بالثأر، بذكره لربا عمّه العباس ودم عامر بن ربيعة، لأجل استثارة عاطفة المخاطب وذهنه⁵.

¹ - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 85.

² - تميزت خطبة حجة الوداع ببنائها الحجاجي المحكم الذي وقع فيه ترتيب وربط أجزاء الخطبة، فالابتداء تضمن الحمد والثناء على الله، بينما تضمن العرض تدرجا في الأمر والنهي والتحذير، أمّا الختام فنجد فيه السلام وهي آخر ما ورد في الخطبة. ينظر: ابن القيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقق: عبد القادر عرفان العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج1، من ص 125 إلى ص 128.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 31.

⁴ - ينظر: إبراهيم بن محمد الحقل، خطب النبي صلى الله عليه وسلم - تقرير الأصول وعظمة المعاني، بالموقع الإلكتروني:

<http://islamway.net/article 18029>

⁵ - اتسمت خطبة الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصية في الأسلوب من رونق، وجزالة في الألفاظ، وقوة في المعاني التي تتراح إليها الأسماع والأفئدة وتنساق إليها الأهواء والنفوس، وهو ما أكده شوقي ضيف في كتابه "الفن ومذاهبه في النثر العربي"، ص 75. وكلّ ذلك لتحقيق غاية حجاجة واحدة هي الامتثال لأوامره ونواهيها، ولهذا وظّف الرسول المثل لتوضيح بعض الأوامر الشرعية، مثل حرمة الدماء والربا، ليكون المعنى أكثر وضوحا في ذهن المخاطب.

فالتمثيل في الخطابة وسيلة حجاجية ذات تأثير على المخاطب؛ وذلك من خلال نقل المعنى من الغموض إلى الوضوح والجلال، ومن الحالة التصوريّة إلى الحالة التصديقيّة، كلّ ذلك بقصد إفهام المخاطب والتأثير عليه¹، ونستشهد في هذا الصدد بما جاء في خطبة علي رضي الله الجهادية التي نقلها الجاحظ ضمن كتابه (البيان والتبيين)؛ حيث يقول: "وثقل عليكم قولي واتخذتموه وراءكم ظهرًا؛ حتّى شنت عليكم الغارات. هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار وقتل حسان-أو ابن حسان-البكري، وأزال خيلكم عن مسالحها، وقتل منكم رجالا صالحين، ولقد بلغني أنّ الرّجل منهم كان يدخل على المسلمة والأخرى المعاهدة فينزِع حجّلتها وقلبها ورعاثها"²، بصوّر علي - رضي الله عنه- في هذا القول ما فعله الأعداء في بلاد المسلمين من تنكيل بهم وبطش، مستدلا على ذلك بجملة من الأمثلة والوقائع لتكون ماثلة أمام أعين السامعين، ومن ثمّ توقظ ضمائرهم، وتثير غيرتهم للانتصار لما أصابهم. وبناء عليه، فإنّ توظيف علي - رضي الله عنه- للتمثيل عن طريق سرده لهذه الوقائع، كان بهدف إثارة عاطفة المخاطبين وإقناعهم بضرورة الجهاد والدفاع عن أعراضهم وشرفهم.

وفي سياق آخر نلاحظ عليا - رضي الله عنه- يلوم جنوده ضمن خطبته، قائلا: "حتّى قالت قريش: ابن أبي طالب شجاع، ولكن لا علم له بالحرب، لله أبوهم، وهل منهم أحد أشدّ لها مراسا، أو أطول لها تجربة منّي؟ لقد مارسها وما بلغت العشرين، فهأنذا قد نيّفت السّتين ولكن لا رأي لمن لا يطاع"³. يجسد علي من خلال هذا النص حال جنوده ممثلا لذلك بقول قريش: (ابن أبي طالب شجاع، ولكن لا علم له بالحرب)، وفي هذا اتهام له بقلة الخبرة في الحرب، وعدم الدراية بأحوالها والقدرة على خوض غمارها⁴، على الرغم من كونه متمرسا فيها، نشأ وتربى على حمل السلاح والقنا، ولذا فقد كانت غاية علي - رضي الله عنه- بهذا التمثيل هي معاتبة جنوده في اتهامهم له بقلة الخبرة والدراية بالحرب، فضلا عن عدم طاعتهم له، وهو ما لمسناه في نهاية قوله (ولكن لا رأي لمن لا يطاع).

¹ _ ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، ص 67.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 54.

³ _ المرجع نفسه، ج2، ص 55.

⁴ _ ينظر: ليلى جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين، رسالة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012_2013، ص 163.

وعليه، فإنّ الخطيب يستعين بالتمثيل عن طريق استحضاره للأشياء إلى ذهن السّامع ليكون ذكرها تدعيماً لقوله وحجّة قاطعة تعضد رأيه⁵، وهو ما لاحظناه في الخطب السابقة وحتىّ ضمن بعض الخطب المشهورة التي أوردتها الجاحظ، من ذلك خطبة أبي حمزة الخارجي الإباضي التي تحدث فيها عن فسوق الخليفة يزيد بن عبد الملك قائلاً: "ثمّ ولي يزيد بن عبد الملك الفاسق في دينه، المأبون في فرجه، الذي لم يؤنس منه رشد... حباة¹ عن يمينه، وسلامة² عن يساره تغنيانه، حتىّ إذا أخذ الشراب منه كلّ مأخذ قدّ ثوبه"³، يصوّر أبو حمزة الخارجي في هذا القول مجون الخليفة وفسوقه، ممثلاً لذلك بكثرة القينات والمغنيات (حباة عن يمينه وسلامة عن يساره)، وكذا شرب المسكرات؛ ليرسم صورة قائمة في نفس المتلقي تعكس فساد حكم الخليفة، والغاية من ذلك كلّها هي إقناع المخاطب والتأثير عليه، ثمّ نلمحه في موضع آخر من خطبته يحاجج ويدافع عن نفسه وأنصاره موظفاً التمثيل، قائلاً: "يا أهل الحجاز أتعيروني بأصحابي وتزعمون أنّهم شباب؟! وهل كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إلاّ شباباً"⁴، لقد استعمل أبو حمزة في تمثيله الأسئلة الاستفهامية؛ وذلك بغرض توجيه ذهن السامع إلى خيار واحد ألا هو ضرورة تتبع خصال وأخلاق أصحابه وأتباعه، وفي هذا دعوة ضمنية للسامع إلى الاقتداء بهم، وهنا نؤكد على أنّ استعمال الأسئلة الاستفهامية التي لها دور حجاجي يعين على توجيه الخطاب نحو وجهة معينة، ولذلك تعدّ "من الآليات اللغوية التوجيهية، بوصفها توجه المرسل إليه إلى خيار واحد وهو ضرورة الإجابة عليها، ومن ثمّ فإنّ المرسل يستعملها للسيطرة على مجريات الأحداث، بل وللسيطرة على ذهن المرسل إليه، وتسيير الخطاب تجاه ما يريده المرسل"⁵، وبناءً عليه، فإنّ توظيف الأسئلة الاستفهامية بوصفها أدوات حجاجية في التمثيل تمكن الخطيب من السيطرة على ذهن

⁵ _ المرجع نفسه، ص 164.

¹ _ حباة مولدة من مولدات المدينة كانت حلوة الصوت جميلة ظريفة، حسنة الغناء اشتراها يزيد بن عبد الملك بأربعة آلاف دينار (البيان والتبيين، ج2، 123)

² _ سلامة القس مولدة من مولدات المدينة، كانت تعرف بحسن غنائها وقولها الشعر اشتراها أيضاً يزيد بن عبد الملك، (البيان والتبيين، ج2، 124)

³ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 124.

⁴ _ المرجع نفسه، ج2، 125.

⁵ _ عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 352.

السامع، والتحكّم في منحى الخطاب، وهذا النمط من الاستفهام نلحظه في خطب كثيرة نذكر منها: خطب قطري بن فجاعة، وقتيبة بن مسلم، والحجاج بن يوسف...¹ وهكذا، يغدو التّمثيل سمة بارزة في جل الخطب التي نقلها الجاحظ، وهو ما نلمحه ضمن خطبة عمر بن عبد العزيز الوعظية التي ذكر فيها بزوال الدنيا وفنائها، وضرورة المبادرة إلى اغتنام الأوقات في عمل الطاعات، يقول: "ألا ترون أنّكم في أسلاب المهالكين وسيخلفها من بعدكم الباقون، كذلك حتى تردّوا إلى خير الوارثين، ثمّ أنتم في كلّ يوم تشيّعون غاديا ورائحا إلى الله، قد قضى نجه وبلغ أجله، ثمّ تعيّبونه في صدع من الأرض، ثمّ تدعون غير موسّد ولا ممّهّد، قد خلع الأسباب، وفارق الأحباب، وياشر التراب"².

نستشف من هذا القول إقرار عمر بفناء الدنيا³، ووجوب اغتنام أوقاتها، وقد مثل حالها أحسن تمثيل إذ قال: "ثمّ أنتم في كلّ يوم تشيّعون غاديا ورائحا إلى الله، قد قضى نجه وبلغ أجله، ثمّ تعيّبونه في صدع من الأرض، ثمّ تدعون غير موسّد ولا ممّهّد،" وفي هذا القول استحضار لنماذج حية واقعية تجسّد فكرة الفناء والزوال، فهي بمثابة حجّة مؤيدة لرأي الخطيب، ولذلك كان غرض عمر بن عبد العزيز في سوقه لهذا التّمثيل الواقعي هو استمالة المخاطب وإقناعه.

بينما نجد الحجاج بن يوسف الثقفي يوظف التّمثيل؛ ليصوّر مكر أهل العراق وغدرهم ونفاقهم باستحضاره لصورة الشيطان، يقول: "يا أهل العراق، إنّ الشيطان قد استبطنكم فخالط اللحم والدم، والعصب والمسامع، والأطراف والأعضاء، والشغاف، ثمّ أفضى إلى الأنخاخ والأصماخ، ثمّ ارتفع فعشّش، ثمّ باض وفرّخ، فحشاكم نفاقا وشقاقا وأشعركم خلافا، واتّخذتموه دليلا تتبعونه، وقائدا تطيعونه، ومؤامرا تستشيرونه، فكيف تنفعكم تجربة، أو تعظّم وقعة، أو يجزكم إسلام، أو ينفعكم بيان. ألستم أصحابي بالأهواز حيث رمت المكر، وسعيتم بالصدر، واستجمعتم للكفر، وظننتم أنّ الله يخذل دينه وخلافته وأنا أرميكم بطرفي: وأنتم تسلّلون لوأذا، ومهزمون سراعا"⁴، في هذا القول يصوّر الحجاج

¹ _ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، من ص 127 إلى ص 139.

² _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 121.

³ _ فالنكلم يسعى إثبات حكم وتقريره في ذهن المخاطب دون غيره، وهو ما نلمحه في ذكر المسند إليه (أنتم). ينظر: حسين جمعة، في جمالية الكلمة دراسة جمالية بلاغية نقدية، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2002، ص 76.

⁴ _ الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 139.

مكر أهل العراق وغدرهم، ممثلاً لذلك بمكر الشيطان وأفعاله من خلال دسائسه، وخبثه وغدره بالعباد؛ ليدلّل على نفاق أهل العراق وشقاقهم، ويؤكد في الوقت نفسه على ما طبع فيهم من خصال ذميمة شيطانية في مقدمتها النفاق، فلا تنفعهم عضة ولا نصيحة أو بيان، فهم - كما يرى الحجاج - استبطنهم الشيطان، واستحوذ عليهم، وقد أراد من وراء تمثيله هذا أن يبين حال أهل العراق، ويصف طبائعهم وأخلاقهم؛ ليشعر السامع بالتفور منهم، ومن ثمّ إقناعه بكراهيته لهم¹.

والملاحظ في خطب الحجاج بصفة عامة أنّ فيها توظيفاً للتمثيل خاصة المثل التاريخي وهو ما نلمحه في خطبته التي ألقاها بعد قتله ابن الزبير في الحرم، وجزع الناس لذلك فاستشهد بقصة آدم وخروجه من الجنة؛ ليهون من شأن قتل ابن الزبير في الحرم²، وعلى هذا الأساس استعان الحجاج بالمثل التاريخي قاصداً ترير فعله وإقناع المخاطب بصواب رأيه. وبناء عليه، فإنّ المثل أو التمثيل يعدّ دعامة حجّية تمكن الخطيب من بلوغ أهدافه وغاياته، وهو ما وقفنا عليه في النماذج السابقة.

إجمالاً نقول: لقد أولى خطباء العرب المثل والتمثيل عناية كبيرة ضمن خطبهم نظراً لما يمتلكه من قوة حجّية تؤثّر على المخاطب وتجعله أسيراً للخطاب، وهو ما يؤكده علي محمد علي سلمان بقوله: "فالعرب في العصور الإسلاميّة الأولى - سواء كانوا منتجين للخطاب أو متلقين له، أو باحثين فيه - على علم كبير بما للتمثيل من أهميّة خاصة في التأثير في المتلقين من جهة، وفي جماليّات الخطابة من جهة ثانية"³، ولهذا يعدّ التمثيل أو المثل حجّة أساسية ضمن الخطابة⁴؛ وهو يؤدي وظيفتين: الأولى حجّية تكمن في تثبيت المعاني بذهن السامع عن طريق إحضار صورة المثل ليكون أوقع في النفس، والثانية جمالية تتجلى فيما يتركه من تأثير قوي على السامع يجعله ينجذب نحو الخطبة، وهو ما لاحظناه في النماذج الخطابية التي نقلها الجاحظ.

¹ - يصرح الحجاج بكراهيته لأهل العراق في خطبة ألقاها، ينظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربيّة الزاهية، العصر الأموي، شركة مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده. بمصر، مصر، ط1، 1933، ج2، ص 283.

² - ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص 274، ومحمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي، ص86.

³ - علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص70.

⁴ - في التمثيل يتكرر المتكلم صوراً جديدة مؤثرة في السامع، ولذلك يصنف ضمن الحجج غير الجاهزة أو المبتكرة.

بعد الحديث عن المثال ننتقل إلى الحديث عن الحجج الجاهزة.

3_2_الحجج الجاهزة:

ويسمى أرسطو الحجج غير الصناعية، والذي يكسبها القوة والمصدقية هو مصادرها ومصادقة الناس عليها، ويدخل في حيزها الأقوال والشهود والاعترافات، كما هو معروف عند اليونان، أمّا في الخطابة العربية فإننا نجد تضمين الآيات القرآنية، والأحاديث، وأبيات الشعر، والأمثال، والحكم تدرج ضمن الحجج الجاهزة، وتتميز هذه الحجج بكون الخطيب لا يبتكرها ابتكاراً، وإنّما هي موجودة وحاضرة في سياقه الثقافي، ودوره يقتصر على اختيارها وتوجيهها إلى الاستدلال بما على غرضه المقصود¹.

من هذا المنطلق؛ فإنّ الخطيب يستعين بالشواهد قاصداً استمالة المخاطب وإقناعه، وهو ما سنحاول توضيحه بتتبّعنا بعض الخطب التي أوردها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين.

3_2_1_الشاهد:

الشاهد أو الشواهد تطلق كما ذكرنا على الاستشهاد بالقرآن، والأحاديث، أو أبيات الشعر، وفيما يلي تفصيل ذلك:

أ-القرآن:

يعدّ القرآن الكريم منبعاً للاستشهاد والاحتجاج²، ومن ثمّ كان في مقدمة الحجج الإقناعية، ولذلك نلمح الخطباء - في البيان والتبيين - يوظّفونه كدليل على صدق أخبارهم وشاهد على صواب رأيهم وكلامهم؛ نظراً لما يكتسبه النصّ القرآني من خصوصية ومصدقية لدى السامع العربي، يقول الجاحظ: "وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع أي من القرآن؛ فإنّ ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرّقة، وسلس الموقع... وقال عمران بن حطان: إنّ أوّل خطبة خطبتها، عند زياد - أو عند ابن زياد- فأعجب بها الناس، وشهدا عمّي وأبي، ثمّ إني مررت ببعض المجالس فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن"³، يوضّح هذا القول مكانة وتأثير الشاهد القرآني في نفوس المتلقين؛ فهو يضيف على

¹ ينظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 90.

² يوصف القرآن بأنّه أعلى وأكبر وسائل الاحتجاج والاستشهاد في الثقافة العربية الإسلامية، ولهذا فهو في أعلى السلم الحجاجي، ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، من ص 233 إلى ص 235.

³ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 118.

الخطبة بعدا حجاجيا وجماليا، ولذا يعدّ (الشاهد) عنصرا أساسا ضمن الخطبة، إذ بغيا به تفقد (الخطبة) جزءا من بلاغتها؛ ذلك أنّ الله عزّ و جلّ قد ﴿نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾¹، وبناء عليه، فإنّ إيراد الشواهد القرآنية يأتي ضمن سياق مراعاة حال المخاطب الذي ينتمي إلى الثقافة العربية والإسلامية، ومن ثمّ يغدو حضورها ضروريا في الخطبة، فنجد مثلا مصعب بن الزبير يخطب خطبة حينما ولي على البصرة- كما ينقل الجاحظ- كلها قرآن من بدايتها إلى نهايتها، وقد ضمّنها بعض الإشارات التي تدلّ على أغراضه انطلاقا من معاني الآيات²، يقول: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿طَسَمَ﴾، تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، تَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾³. وأشار بيده نحو الشام. ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾⁴. وأشار نحو الحجاز. ﴿وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾⁵. وأشار بيده إلى العراق⁶ وعلى هذا الدرب سار بعض خطباء العرب في الاستشهاد والاحتجاج بالآيات القرآنية في خطبهم؛ بغية استمالة السامع وإقناعه برأي أو توجه، وذلك بالنظر إلى خصوصية الشاهد القرآني الذي يحضى بمصداقية وسلطة حجاجية، فهو عنصر مهم أو مكون رئيس داخل الخطبة، وهذا ما نلاحظه في الخطب التي أوردها الجاحظ؛ إذ غلب عليها الاستدلال بالآيات، ونذكر منها: احتجاج قطري بن الفجاءة بجملة من الآيات ضمن خطبته الوعظية⁷، التي حذر فيها من الاغترار بالدنيا وملذاتها؛ فهي دار فناء وزوال، مستدلا على ذلك بآية من القرآن تصوّر حالها(الدنيا) ألا وهي قوله تعالى: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾⁸، ففي استدلال قطري بهذه الآية دعوة صريحة إلى البعد عن

¹ - سورة الزمر، الآية 23.

² - ينظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 92.

³ - سورة القصص، الآية 1_3.

⁴ - سورة القصص، الآية 4.

⁵ - سورة القصص، الآية 5.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 300.

⁷ - المرجع نفسه، ج 2، ص 126.

⁸ - سورة الكهف، الآية 45.

الدنيا وشهواتها الزائلة؛ لأنها تشبه النبات الوارف الذي يزداد خضرة ثم ما يلبث أن يصير هشيمًا، وقد احتج قطري بهذا التمثيل القرآني القائم على صورة المشاهدة؛ ليقنع السامع بعدم الاغترار بحال الدنيا التي تشبه حال النبات¹، ثم نراه في سياق خطبته يستدل بآيات يبين فيها جزاء عمل المحسنين والصالحين في الدنيا والذين أساءوا، من ذلك قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾²، وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُنْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾³، وقوله تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ، وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾⁴، وقوله: ﴿فَتِلْكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تَسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾⁶. والغاية من استشهاد قطري بهذه الآيات واحتجاجه بها يتجلى في دعوة الناس (السامعين) إلى الامتثال لأوامره، بالتمسك بجملة وكذا الانتفاع والاعتبار بمواعظه من خلال استغلال الفرص والأوقات في فعل الخيرات⁷.

ولا يقتصر الاقتباس من القرآن على الخطباء الوعظيين أو الدينيين أمثال قطري بل استفاد من إمكانية تأثير النص القرآني جميع الخطباء، على تفاوت في ذلك⁸، فلنلمح مثلا أبا حمزة الخارجي في خطبته السياسية يوظف النص القرآني؛ ليصور فساد يزيد بن عبد الملك وفجوره ومن وراءه بنو أمية فرقة الضلالة -على حدّ تعبيره- من خلال تضمينه بعض الآيات ضمن خطبته⁹، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾¹⁰ وقوله

¹ - كلما كانت الصورة واضحة جلية بالنسبة للمخاطب كان وقعها في النفوس أشدّ، ومن ثم تكون قريبة إلى الأذهان، وبذلك يحصل الإقناع والاستمالة.

² - سورة النجم، الآية 31.

³ - سورة هود، الآية 15_16.

⁴ - سورة الشعراء، الآية 128_129.

⁵ - سورة القصص، الآية 58.

⁶ - سورة الأنبياء، الآية 104.

⁷ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 129.

⁸ - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 92.

⁹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 123_124.

¹⁰ - سورة النساء، الآية 6.

تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾¹، وقد احتج أبو حمزة بالآيتين واستدل بها ليحسد فسوق الخليفة وغيه الذي لم يونس منه رشد؛ فهو منتهك للحرمات، يجري خلف المسكرات والمغنيات، أمّا قومه بنو أمية فقد وصل بهم الأمر إلى التعدي على حدود الله؛ بالاستيلاء على أموال المسلمين واستغلالها في تحقيق مآربهم الخاصة، ولهذا كانوا يضعون الفريضة في غير موضعها¹. وهنا ننوّه إلى أنّ استعمال النص القرآني وتضمينه في الخطب السياسية والدينية يقوم على تمثيل حالة مشابهة، وهو ما نلاحظه في الخطب السابقة².

وقد يوظّف أو يستعمل النص القرآني ضمن الحجاج الخطبي استعمالين آخرين هما: الاحتجاج لقضية والاستئناس، فنجد الأول يبرز في قضية مختلف فيها، وهذا الاستعمال من خصوصيات الاحتجاج والمناظرة، أمّا الثاني فيتجلى دائما في خطب المناسبات الدينية والاجتماعية، التي يكون الغرض منها خلق جو ديني³، كما ذكر الجاحظ إذ "كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن، فإنّ ذلك يورث الكلام البهاء والوقار، والرّقة، وسلس الموقع"، ولعل هذا القول يوضح سلطة النص القرآني على النفوس، وهو ما نلمحه في خطب الشيعة والخوارج؛ حيث يكثر فيها ورود المعاني الدينية.

إجمالا نقول: إنّ حضور الشاهد القرآني في الحجاج الخطبي مرتبط بخصوصية هذا النصّ وقدسيته عند المتلقي، فضلا عن مصداقيته التي تكتسب من مصدره، فقوله تعالى حق، "ولّه المثل الأعلى"⁴، ولهذا جرى التمثيل بكلامه والاحتجاج به⁵.

ومن الحديث عن الشاهد القرآني ننتقل إلى الشاهد الشعري، وفيما يلي بيان ذلك:

ب_ الشاهد الشعري:

يحتل الشاهد الشعري مكانة خاصة في الحضارة العربية الإسلامية؛ فهو يعدّ (الشعر) ديوان

¹ - سورة التوبة، الآية 60.

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 123_124.

² - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 93.

³ - المرجع نفسه، ص 93.

⁴ - سورة الروم، الآية 27.

⁵ - ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 237_238.

العرب الجامع لأخبارهم، وأيامهم، وشاهد صوابهم وخطئهم¹، ولذلك كان يمثل أهم عنصر ضمن البنية الثقافية للمجتمع العربي، نظرا لما يتسم به من خصوصيات على مستوى البناء اللغوي والمعرفي والإقناعي²، وهذا ما دفع خطباء العرب منذ القديم إلى التمثّل بالشعر والاستشهاد به في خطبهم، يقول محمد العمري: "وقد جرى خطباء العرب منذ العصر الجاهلي على التمثّل بالشعر في خطبهم، وهي ظاهرة مميزة في الخطابة العربية"³، ففي التمثّل بالشاهد الشعري والاستشهاد به دليل على حجّيته، ويكفي هنا أن نشير إلى اعتماده آلة لتفسير القرآن الكريم، وكشف معانيه ومرامييه، ممّا أكسبه حجّية أكثر، فضلا عن استهدافه لوجدان السامع⁴. وقد اشتهر بعض خطباء العرب بالاحتجاج بالشعر، وبخاصة خطباء بني أمية وولاهم، فنجد الجاحظ ينقل لنا خطب الحجاج بن يوسف الثقفي، التي يورد فيها كثيرا من الشواهد الشعرية، وذلك في معرض حديثه عن أهل العراق، إذ يقول: "وإنّما مثلي ومثلكم ما قال عمرو بن بَرّاقَة الهمداني :

وَكُنْتُ إِذَا قَوْمٌ غَزَوْنِي غَزَوْتُهُمْ فَهَلْ أَنَا فِي ذَا يَالَ هَمْدَانَ ظَالِمٌ
مَتَى تَجْمَعُ الْقَلْبَ الذَّكِيَّ وَصَارِمًا وَأَنْفًا حَمِيًّا تَحْتَنِبُكَ الْمَظَالِمُ⁵

لقد وظّف الحجاج في حجاجه هذا الشاهد الشعري؛ ليبين حاله مع أهل العراق، وقيم عليهم الحجّة، فهو لا يعاقب إلا ظلم واعتدى شأنه في ذلك شأن الشاعر عمر بن براقَة. ثمّ نراه في مقام آخر يخاطب أهل العراق مستهلا خطبته بشاهد شعري يقول:

أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ الثَّنَائِيَا مَتَى أَضَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي⁶.

¹ ابن خلدون، المقدمة، تحق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ج2، ص 396.
² ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 234. وحمّادي صمّود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص 23_24.
³ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 91.
⁴ عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، من ص 234 إلى ص 239.
⁵ شريف راغب علاونه، عمرو بن براقَة الهمداني من مخزومي الجاهلية والإسلام سيرته وشعره، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص 113_114.
⁵ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 138.
⁶ هذا البيت هو لسحيم بن وثيل الرياحي رواه الأصمعي في الأصمعيات، ينظر: الأصمعي، الأصمعيات، تحق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، تصوير بيروت، لبنان، ط5، دت، ص 17.
⁷ الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 307.

إنَّ استهلال الحجاج بهذا البيت في خطبته، مقرون بهيئته التي ظهر عليها؛ حيث قدم مثلثا وعليه عمامة خز حمراء، وقد أراد من وراء ذلك إضفاء عنصر التشويق على خطبته، إذ جعل الحاضرين يعيشون في حيرة، ثم انطلق يحاجج عن نفسه؛ مفتخرا بشهرته وشجاعته وإقدامه في الحروب وبأنه يجلي الأمور، وفي هذا الاستهلال نلاحظ الحجاج يستثمر إمكانات الشاهد الشعري الإيقاعية والبيانية في تهية السامع لتقبل ما سيقوله، وفي ذلك نوع من الاستدراج لهذا المستمع نحو الاقتناع التام بقيمة الحجاج، وهو ما نلمحه في سياق خطبته التي يفتخر فيها بنفسه أين يستحضر الشاهد الشعري؛ ليحتج به على حسن قيادته وأنه المخلص والمنجي لأهل العراق من الأزمات والنكبات؛ فهو القائد الفذ الذي بإمكانه أن يقودهم إلى برِّ الآمان، يقول:

هَذَا أَوْ أَنْ الشَّدِّ فَاشْتَدِّي زَيْمٌ قَدْ لَفَّهَا اللَّيْلُ بِسَوَاقٍ حُطَمٌ
لَيْسَ بِرَاعِيِ إِبْلِ وَلَا غَنَمٍ وَلَا بِجَزَّارٍ عَلَى ظَهْرٍ وَضَمٍ

وقال أيضا:

قَدْ لَفَّهَا اللَّيْلُ بِعَصَلْبِي أَرْوَعَ خَرَّاجٍ مِنَ الدَّوِّيِّ¹

والملاحظ على هذه الشواهد الشعرية التي أوردها الحجاج، أنها تخدم استراتيجيته الحجاجية، فقد أضيفت على الخطبة حمولة إقناعية؛ إذ إنها "تساهم في بناء الخطبة فتدعم الصورة بما تشيعه من إغراب و إحالة على عالم خاص، كما تدعم الصوت والإيقاع"³، ومن ثمة كان تمثل الحجاج وخطباء بني أمية بالشعر؛ لأجل "استغلال إمكانياته الإيقاعية والبيانية والمعجمية في خلق جوٍّ من الإغراب مهيب للمستمع"⁴.

¹ - هذه الأبيات الثلاثة هي لرشيد بن رميض العنزى وهو شاعر مقل، وقد استشهد الحجاج بأبياته ضمن خطبته، ينظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ج15، ص171. و: عبد العون رضوان، موسوعة شعراء العصر الجاهلي، دار البدر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص128. هذه الأبيات قالها رشيد في شأن الحطم بن قيس لما نجى قومه من التيهان في المفازة بعدما فرّ دليلهم. وهنا نورد شرحا لبعض المفردات، الزيم: ويقصد به اسم الفرس أو الناقة، الوضم: كل ما قطع عليه اللحم، العصلي: الشديد الباقي على العمل، الأروع: الكريم أو الجميل الذي يروعك حسنه، الدوّي: المفازة. ينظر : هامش البيان والتبيين، ج2، ص 307.

² - الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص 307.

³ - محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 91.

⁴ - المرجع نفسه، ص 94.

خلاصة القول: إنَّ الشاهد القرآني والشعري له سلطة، ونفوذ، ومصداقية لدى المخاطب العربي¹، وذلك لاقتترانه بمرجعياته الحضارية والثقافية، ولهذا فهو يؤدي وظيفة حجاجية توضيحية داخل الخطاب²، وهو ما لاحظناه في الخطب التي أوردتها الجاحظ.

مما تقدم ذكره نقول، لقد حاول الجاحظ أن يقنن الخطاب الحجاجي، انطلاقاً من رؤيته البيانية، ومن هنا يمكن مقابلة ما قدمه الجاحظ وأرسطو لنلاحظ أوجه التلاقي بينهما على مستوى بنية الخطابة، وعناصرها ثم أشكال الحجاج.

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 233.

² الشاهد عند بيرلمان يسعى إلى تأسيس قاعدة، وهو يحظى بمصداقية، ينظر:

Ch.Perelman, L'empire Rhétorique, P 120_121.

الفصل الرابع:

الحجاج عند عبد القاهر الجرجاني

يتجلّى الملمح الحجاجي عند عبد القاهر الجرجاني من خلال حديثه عن النظم الذي اقترن بفكرة الإعجاز القرآني، ولذلك أولاه عناية خاصة ضمن كتابيه "الدلائل والأسرار"؛ حيث أكد فيهما على أهمية النظم، مبيناً مفهومه وآليات اشتغاله داخل الخطاب، وتأثيره على المخاطب في إطار التواصل من الناحية التداولية (الحجاجية) والتخييلية، مستدلاً على ذلك بنماذج شعرية توضيحية، وهو ما سنبيّنه.

انطلق عبد القاهر¹ - في كتابه الدلائل - من دفاعه وحججه عن الشعر العربي²، الذي يمثل أحد رموز الثقافة العربية، ومصدراً من مصادر الاحتجاج، وقد أراد من وراء ذلك التنويه ببلاغة النظم القرآني وكشف إعجازه³، انطلاقاً من الشعر العربي، بعده معينا يفسر ما يرد في القرآن من مفردات غريبة وأساليب وصور، فكان أوّل ما بدأ به كتابه فصل عقده للردّ على أولئك الذين زهدوا في الشعر وروايته وذمّوا الاشتغال به، سمّاه "فصل في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه، وذم الاشتغال بعلمه وتبّعته"⁴؛ حيث عرض حجج أصحاب ذم الشعر متّخذاً من الجهاز الحجاجي للمناظرة وسيلة حجاجية للردّ على أقوالهم فنراه يقدّم رأيهم وحججهم في ذمّ الشعر، من قبيل أنّ فيه سخفاً وهزلاً وسباً وكذباً وباطلاً، إضافة إلى ما جاء في التنزيل من ذمّ للشعراء - حسب رأي المعارضين -⁵ ثمّ يعقّب عبد القاهر على هذا الادّعاء مفنّداً تلك المزايم عن طريق استدلاله بالأحاديث النبوية التي تبيّن فضل الشعر وسماعه واستنشاده⁶، من ذلك قول النبي: "إنّ من الشعر لحكمة"⁷، ويبدو

¹ _ الجرجاني: هو أبكر عبد القاهر (عبد القادر) بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، ولد في مطلع القرن الخامس الهجري، وهو من أصل فارسي من أهل جرجان الواقعة شمالي إيران طبرسان وخرسان قرب بحر الخرز، ولد بجرجان ونشأ فيها وتعلم مبادئ العلوم من علمائها، توفي سنة 471. ينظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط2، 1985، ص 264_265. و ترجمته في مقدمة المحقق محمد التنجي، كتاب دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص 5_6.

² _ المرجع نفسه، ص 28.

³ _ ينظر: المرجع نفسه 11، ص 25. يرى عبد الجليل منقور أنّ غاية الجرجاني من تأليف الدلائل هي الكشف عن إعجاز القرآن الكريم من زاوية لسانية أسلوبية، عبد الجليل منقور، علم الدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص 66.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 28.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 28.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 32_33.

⁷ _ البخاري، صحيح البخاري، اعتنى به محمود بن جميل، مكتبة الصفا، مصر، ط1، 2003، ج3، ص 168.

عبد القاهر الجرجاني في حججه ودفاعه عن الشّعر متأثراً بأساليب الحجاج المتعارف عليها منذ القدم القائمة على عرض الدعوى ثمّ الاعتراض عليها¹، وهو ما نلمحه ضمن كتابه، فنجده مثلاً يقول: "فإن قال... قيل له"، "فإن قالوا... قيل لهم"، و"قالوا... قلنا لهم"²، ويندرج هذا النمط الحجاجي ضمن الحجاج التقويمي³، الذي سعى من خلاله الجرجاني إلى إقناع المخاطب بصواب رأيه، ولذلك نلاحظه يستعمل صيغة الأمر (اعلم) ليقوم الحجة على المخاطب أو يفند رأياً مخالفاً، وهنا نشير إلى أنّ الجرجاني - في بعض الأحيان - قد يتوجه إلى المخاطب بهذه الصيغة قاصداً افتراض علمه (المخاطب) واقتناعه بما يلقي إليه، ومن ثمّ بناء الأحكام والقواعد على هذا الافتراض⁴، يقول: "واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتّى يعلق بعضها ببعض، وبين بعضها على بعض"⁵، وفي هذا القول يقدم الجرجاني نتائج وأحكاماً انطلقاً من وجود مقدمات معروفة لدى المخاطب، وذلك بقصد استدراجه نحو الإقناع.

وهذه هي الغاية التي سعى الجرجاني إلى تحقيقها؛ حيث تبرز ضمن الدلائل استراتيجيته الإقناعية، من خلال محاوراته الافتراضية وسرده للتعريفات، والأمثلة، والشواهد المتنوعة (القرآنية، والشعرية، والتثريّة) التي تخدم غرضه الحجاجي الذي سبقت له. وهكذا، فإنّ الرؤية الحجاجية عند الجرجاني كانت حاضرة في دفاعه عن الشّعر والاستشهاد به، وفي موقفه من أصحاب اللفظ، وكذا في سياق عرضه لنظرية النظم التي بناها و انطلق منها⁶، وهو ما سنوضحه.

¹ _ ينظر: رضوان الرقي، التصرّو التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي، (أطروحة دكتوراه)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، 2007، ص 390.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، من ص 40 إلى ص 43.

³ _ ينقسم الحجاج إلى قسمين: الأول الحجاج التوجيهي الذي يراد به "إقامة الدليل على الدعوى بناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل"، والثاني الحجاج التقويمي الذي يقصد به "إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتاً ثانية ينزلها منزلة المعارض على دعواه". عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، من ص 470 إلى ص 473.

⁴ _ رضوان الرقي، التصرّو التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي، 390.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 59.

⁶ _ يقول أحمد شامية: "لقد جاءت نظرية الجرجاني كما ذكرنا سابقاً، نظراً لما ساد عصره من الإسراف بالسجع والاهتمام باللفظ دون المعنى، بالإضافة إلى الإعراض من جهة أخرى عن الشعر والنحو"، خصائص العربية والإعجاز القرآني في نظرية عبد القاهر الجرجاني اللغوية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1995، ص 127.

1- مفهوم النظم عند الجرجاني¹:

تحدّث الجرجاني في كتابه الدلائل عن مفهوم النظم قائلا: "معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"²، وهذا يعني أن النظم مرتبط بالتعليق والتركيب والتأليف، وليس بالألفاظ وحدها منفردة، ولذلك فالمزية لا ترجع إلى اللفظ وحده³، وإتّما إلى التركيب والتأليف والتعليق، إذ "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من الترتيب والتركيب"⁴.

وعلى هذا الأساس شكّلت التزعة التركيبية لدى الجرجاني منطلقا لكثير من المفاهيم البلاغية التي حدّدها؛ منها مفهومه للبيان الذي اقترن عنده بطريقة تأليف الألفاظ وترتيبها بصفة مخصوصة، وليس باللفظ وحده؛ لأنّ النصّ ليس ألفاظا ينفصل بعضها عن بعضها الآخر⁵، بل هو نسيج متماسك من الألفاظ التي لا ينظر إليها في حدّ ذاتها، وإتّما في ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة⁶، وهذا الاختصاص في الترتيب "يقع في الألفاظ مرتبا على المعاني، التي تنظم في النفس المنتظمة فيها على قضية العقل"، والتي تشكّل صورة النظم القائمة على علاقة الألفاظ بالمعاني المرتبطة بالأسس النفسية والعقلية للمتكلم⁷، وهنا ننبه إلى أنّ الجرجاني في حجاجه ودفاعه عن النظم، يرد على أنصار اللفظ الذين حصروا المزية فيه (اللفظ) دون المعنى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبيّن أهمية النظم، ومزيتته الحجاجية والجمالية⁸.

¹ _ تقول سلوى النجار: "لا مزية في الكلام و لا تفاضل إلاّ في النظم، ذلك هو جوهره مشروع الجرجاني الفكري، وهو مشروع استنفذ كلّ جهوده في أثره (الدلائل والأسرار)، فالمزية في النظم، والنظم هو توخّي معاني النحو". ينظر: الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 210، ص335.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 13.

³ _ يقول أحمد شامية: "فالكلمة المفردة إذا لم يتم ربطها بغيرها من الكلمات صراحة أو تقديرا فلا تزيد عن كونها صوتا نصوت به إذ لا فائدة خبرية ولا بلاغية ولا سمة نحو، وإتّما تظهر فيها الفائدة الإخبارية، والصفات النحوية، والإعرابية عند دخولها في الجملة وتأليف الكلام، ص127.

⁴ _ الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، صححه محمد رشيد رضا، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، دت، ص 1.

⁵ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 207.

⁶ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 2.

⁷ _ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 57. و: سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 335.

⁸ _ ينظر: المرجع نفسه، من ص 56 إلى ص 59.

ومن هذا المنطلق نجدّه ينظر إلى الاستعارة - و هي أحد أركان البيان-على أنّها بنية تركيبية استدلالية (حجاجية)، وليست لفظاً مفرداً، فهي ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدرّكه العقول، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان¹.

لذلك فإنّ قيمة الاستعارة تكمن داخل النظم الذي ترد فيه؛ لأنّ "في الاستعارة ما لا يمكن بيانه، إلّا من بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته"²، وهذا يدلّ على أهمية النظم ودوره في إبراز جمالية الصورة وكشف شعريتها.

لا يقتصر حضور النظم عند الجرجاني على مفهومه للبيان فقط، بل نلمحه في حديثه عن الفصاحة ضمن مقدمة كتابه الدلائل يربطها بالنظم؛ حيث يرى أنّها لا تقوم على تلاؤم في الأصوات، والحروف، والألفاظ، وإنّما على تلاؤم تركيبى معنوي يعطي للفظة قيمة ومزية¹ يقول: "لما كانت المعاني إنّما تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرّتب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلّا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكّنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثمّ بالألفاظ بحذف الترتيب. ثمّ أتبعوا ذلك من الوصف والنّعت ما أبان الغرض، وكشف عن المراد كقولهم: "لفظ متمكن"؛ يريدون أنّه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشّيء الحاصل في مكان صالح يطمئنّ فيه. ولفظ قلق ناب؛ يريدون أنّه من أجل أنّ معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه"⁴.

وهذا يعني أنّ اللفظة لا تأخذ قيمتها وحسنها إلّا من موقعها داخل النظم⁵، وتلاؤمها مع بقية الألفاظ المجاورة لها ضمن سياق تركيبى معنوي مرتبط بغرض محدد يريد المتكلم إبلاغه

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص13.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 92.

¹ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 211، تقول سلوى التّجار: "إنّ أهمّ مسألة استوقفت الجرجاني في بيانه لما ليس بفصاحة، إنّما هي نفي المزية في الألفاظ المفردة. وذلك يعني أنّ البديل إنّما هو مزية تحدث من نظم الكلم وتأليفه"، الجرجاني أما القاضي عبد الجبار، ص297.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 65.

⁵ - ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 211. وكلام الجرجاني وموقفه من الفصاحة مرتبط بمقام حجاجي؛ يتجلى في ردّه على من ادّعى الفصاحة في اللفظ المفرد، من ذلك ابن سنان. ينظر: سلوى التّجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص282-283. و: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص325.

أو توصيله، وهو ما يؤكد الجرجاني بقوله: "وهل تجد¹ أحدا يقول: "هذه اللفظة فصيحة إلاً وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعنى جارقتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكّنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة نابية ومستكرهة إلاً وغرضهم أن يعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبوّ عن سوء التلاؤم. وأنّ الأولى لم تَلِقْ بالثانية في معناها، وأنّ السّابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداها"².

على هذا الأساس رفض عبد القاهر دعوى إطلاق وصف الفصاحة على اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان³، قائلاً: "إن قصرنا صفة الفصاحة على كون اللفظ كذلك وجعلناه المراد بها لزمنا أن نخرج الفصاحة من حيزّ البلاغة، ومن أن تكون نظيرة لها، وإذا فعلنا ذلك لم نخُل من أحد أمرين: إمّا أن نجعله العمدة في المفاضلة بين العبارتين ولا نعرج على غيره، وإمّا أن نجعله أحد ما نفاضل به، ووجهها من الوجوه التي تقتضي تقديم كلام على كلام"⁴. ثم يبين الجرجاني - في هذا القول - أنّ قصر الفصاحة على اللفظ، ومن ثمّ قصر الفضيلة عليه ليكون الإعجاز به فيه شناعة؛ إذ يرى أنّ في هذا إهمالاً وتغييباً لكثير من العناصر البلاغية، مثل وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وتصحيح الأقسام، وحسن الترتيب والنظام، والإبداع في طريقة التشبيه والتمثيل التي ليست لها علاقة باللفظ المفرد (من حيث جنسه)⁵، ولذلك فالفصاحة والبلاغة لا تكون في اللفظ وحده، وإنّما في النظم القائم على اجتماع الكلمات (الألفاظ) وتآلفها، وتناسبها لتعطي المزية والفضيلة⁶.

¹ - يتجلى حضور عبد القاهر الجرجاني الحجاجي من خلال توظيف ضمير المخاطب في مخاطبته للمخاطب كما نلمحه في توظيفه لآليات السرد؛ وذلك بقصد استدراجه وإقناعه، كقوله هل تجد... هل تشك، ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 53.

² - المرجع نفسه، ص 53.

³ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 211، تقول سلوى النجار: "إنّ اعتماد الفصاحة وصفا للألفاظ دون المعاني قد كان من أشدّ من شغل الجرجاني عند التحقيق في ذلك المفهوم، ورأى أنّ من أجزاها وفق ذلك الفهم يكون قد خالف أصل اللّغة... فحال من أجرى الفصاحة على الألفاظ دون المعاني هو حال من لم يفهم المقصد من اللّغة، فأراد بها ما لم يوضع لها في الأصل". سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 280.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 62.

⁵ - المرجع نفسه، ص 62.

⁶ - يبدو أنّ طرح الجرجاني لمسألة الفصاحة أنّها مرتبطة بموقف حجاجي يتمثل في رده شبهة من "يدعي أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي" الدلائل، ص 60. وفي رده لبعض الادعاءات في باب الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة (مثل رأي ابن سنان في الفصاحة) قائلاً: "لم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء". ينظر: الدلائل، ص 46.

صفوة القول نقول: إنَّ ديناميّة النّص وفعاليّته لا ترتكز على اللفظ وحده، وإنّما على النظم الذي يعدّ عماده (النّصّ)، إذ لا يقوم كيانه إلاّ به، فـ"لا تمام دونه، ولا قوام إلاّ به، وأنّه القطب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال"¹. وبناء عليه، فإنّ النظم يمثل ركيزة من ركائز العمل الأدبي، وهو ما أشار إليه الجرجاني ضمن حجاجه عن النظم وتفسيره.²

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فكرة النظم قديمة وسابقة عن الجرجاني؛ حيث عرفت عند النحاة وأصحاب الكلام، وقد أفاد من هؤلاء العلماء جميعا، ولهذا السبب كان منبت هذه الفكرة البيئة النحوية.

1_1- النّظم وعلاقته بمعاني النّحو والبلاغة:

إنّ المتأمّل في نظرية النظم لعبد القاهر يلحظ ارتباطها الوثيق بعلم النحو، ويظهر ذلك جليّا من خلال تعريفه له، إذ يقول: "و اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرّسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها"³.

في هذا القول نلمح الجرجاني يوضّح فكرة النظم من خلال توظيفه لعوامل حجاجية مثل أدوات النفي والحصر (ليس...إلا)؛ وذلك لدفع أي شبهة أو توهم قد يعترى المخاطب؛ فنجد أن مفهوم النظم عنده "مجموعة أفعال هي: وضع على مقتضى علم النحو وعمل على قوانينه، ومعرفة لمناهجه، وحفظ لرسومه، وعدم الإخلال بها، ويمكن أن نلخصها جميعا في معرفة كيفيةّ التّصرّف وفق علم النحو"⁴، وبذلك شكل علم النحو منطلقا لنظرية النظم عند الجرجاني، ولهذا الأمر تفسيره؛ فالجرجاني له خلفية نحوية؛ فقد نشأ في بيئة نحوية كان لها تأثيرها عليه فضلا عن كون معطيات النحو وأصوله منطلقا لتوجهه البلاغي في دراسته للنظم.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي أنّ فكرة النظم عند البلاغيين (منهم الجرجاني)

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 76.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص 76.

³ _ المرجع نفسه، ص 77.

⁴ _ سلوى التّجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 311.

أوسع من فكرة النظم عند النحويين؛ وذلك لعدة اعتبارات أهمها: أنّ النظم بوصفه فكرة نحوية قائمة على الجانب التركيبي والمتمثل تحديداً في الجملة¹ التي تمثل الوحدة الكلامية الأساس للتواصل، والتي تظهر فيها العلاقات النحوية والإسنادية، لكن فكرة النظم من منظور البلاغي تتجاوز حدود الجملة؛ وذلك لاهتمامها بالجوانب الجمالية والفنية للتركيب الذي ينتجه الناظم، فـ "يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة"²، وبذلك يتخطى النظم حدود الجملة، وإن كانت هي المنطلق إلى العناية بالتماسك الداخلي للكلام (الاتساق)³؛ وهذه هي غاية النظم المقترنة _طبعاً_ بتوحي معاني النحو، والتي تقوم على اتحاد "أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشد ارتباط ثان منها بأول"⁴، وهذا التماسك والاتساق الذي يبرز في مستوى الجملة الواحدة، أو في مستوى علاقتها بالجملة الأخرى داخل سياق معين يعدّ من اهتمامات علم المعاني، الذي ينطلق من "الجملة الواحدة وقد يتخطاها إلى علاقاتها بالجملة الأخرى"⁵، بينما ينطلق النحو من "المفردات وينتهي إلى الجملة الواحدة"⁶ وهذا هو الفرق بينهما⁷.

في مقابل هذا التمييز بين النظم النحوي والبلاغي، نلاحظ الجرجاني في معرض حديثه عنه (النظم) يؤكد ارتباطه بالمعاني النحوية، قائلاً: "وإذ قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة"⁸.

¹ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 214.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 87.

³ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 214.

⁴ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 87.

⁵ _ تمام حسان، الأصول دراسة ايستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو فقه اللغة والبلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983، ص 346.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 346. وقد وقف تمام حسان على الفرق بين النحو وعلم المعاني، مبيناً أن النحو ينظم أبواب الجملة، وأن علم المعاني ينظم الجمل في كلام متصل" ، ينظر: المرجع نفسه، من ص 347 إلى ص 349. و

⁷ _ النظم النحوي غايته التأليف والتركيب، أمّا النظم البلاغي فيتجاوز التركيب إلى اهتمام بجوانب أخرى نفسية... ومن ثم يؤدي النظم وظيفة تفسيرية.

⁸ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 82.

ولا يرجع الفضل إلى هذه الوجوه في حدّ ذاتها، وإنما إلى موضعها وموقعها داخل سياق النص¹، وهو ما يشير إليه الجرجاني بقوله: "ليس من فضل ومزية إلاّ بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤمّ"²، مما يعني أنّ مزيّة النظم لا تنحصر في تراكيبه ووجوهه بحدّ ذاتها، " ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام"³، وفي هذا القول تتجلى نظرة الجرجاني الحجاجية للنظم انطلاقاً من حديثه عن مقصدية الكلام التي يدخل ضمنها المقصد الحجاجي. وبناء عليه، فإن تصوّر البلاغي للنظم يختلف عن تصوّر النحوي له، والذي يقف عند حدود المباني للوصول إلى بعض المعاني خلافاً للبلاغي الذي ينطلق من المعنى للوصول إلى المبني⁴.

ولذلك لما كان منطلق البلاغي هو المعاني، فإنّه لا يهتم بعموم التراكيب - حسب رأي حسن المودن- وإنما يهتم بالتراكيب التي تتداخل فيها المقوّمات الفنية والتداولية، والتي تشكل في عمومها مباحث علم المعاني الذي يدرس خواص التراكيب (النظم)، وذلك من خلال ثلاث وظائف رئيسة؛ الأولى وظيفتها الدلالية (الإفادة)، والثانية جمالية (الاستحسان) والثالثة تداولية (تطبيق الكلام على ما يقتضيه الحال)⁵.

إجمالاً نقول: إنّ الجرجاني انطلق في تصوّره للنظم من النحو وأصوله (قوانينه ورسومه) الذي يمثل قانونه (النظم) الأسمى⁶، ومن خلاله تبرز مزيّة منظوم المتكلم، فضلاً عن كشفه عن بعض الجوانب البلاغية المرتبطة بالمعنى والقصد، وذلك في إطار النص، مما يعني أنّ قاعدة هرم النظم نحوية وأعلاه بلاغية، ولهذا كانت غاية الجرجاني في الدلائل ربط النحو بالبلاغة انطلاقاً من النظم⁷.

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 82.

² _ المرجع نفسه، ص 82.

³ _ المرجع نفسه، ص 82.

⁴ _ تمام حسان، الأصول دراسة ايستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، ص 349.

⁵ _ ينظر: السكاكي، المفتاح، ص 247. و: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 215.

⁶ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 394. علم النحو الوجه الآخر للنظم. سلوى التّجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 338.

⁷ _ لقد حاول الجرجاني في دفاعه وحججه عن النحو الرد على تلك النظرة القاصرة التي حصرت النحو في اللفظية، ولم تهتم بقيمته في أداء المعنى، ينظر: البلاغة والأسلوبية، محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط1، 1994، ص 49.

إنّ أهم مسألة تطرق إليها الجرجاني ضمن كتابيه الدلائل والأسرار، هي الجانب الاستدلالي للأساليب البيانية التي تضمنت بعدا حجاجيا، وهذا ما سنتناوله.

1_2_ النظم (وتضممنه للطابع الاستدلالي):

شغلت قضية اللفظ والمعنى أذهان كثير من العلماء الذين سبقوا الجرجاني؛ حيث كثر الجدل حول هذه القضية، وافترقوا إلى فرق بين مناصر للفظ أو المعنى¹. أمّا الجرجاني فقد عالج تلك المسألة في سياق حديثه عن النظم - أو في تحليلاته على الأصح- من خلال اتخاذه النحو إطارا مرجعيا له (للنظم) بعده منطقا للغة، وجعل سرّ البلاغة راجعا إلى توخي معاني النحو؛ أي إلى نظام الخطاب "معنى ومبنى"، وأبرز الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية وبذلك استطاع الجرجاني أن يتجاوز ذاك الإشكال في علاقة اللفظ والمعنى².

وضّح الجاهري في كتابه "بنية العقل العربي" إسهامه (الجرجاني) في تلك المسألة انطلاقا من مفهوم النظم؛ إذ توجت مناقشاته ومحاججته بانتقاله من مستوى البحث في العلاقة العمودية إلى البحث في العلاقة الأفقية، بين الألفاظ بعضها مع بعض، والمعاني بعضها مع بعض؛ أي بين نظام الألفاظ ونظام المعاني، أو نظام الخطاب ونظام العقل، ممّا ساعده على كشف الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية العربية من استعارة وكناية، ومن ثمّ تكون هناك مطابقة شبه تامة بين نظام الخطاب ونظام العقل (نظام الألفاظ ونظام المعاني)³.

وهو ما يؤكّده الجرجاني في حديثه عن أغراض الكلام، بقوله: "وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه على اللّغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية، والاستعارة، والتّمثيل... أو لا ترى أنّك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النّجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضّحا، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره"⁴، ثمّ يضيف

¹ - ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 275، و: محمد عابد الجاهري، بنية العقل العربي، ج2، من ص 75 إلى ص 77.

² - محمد عابد الجاهري، بنية العقل العربي، ج2، ص 89.

³ - المرجع نفسه، ص 83.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203.

"كمعرفتك من كثر رماد القدر أنّه مضياف، ومن طويل النّجاد أنّه طويل القامة، ومن نؤوم الضحا في المرأة أنّها مترفة مخدومة لها من يكفيها من أمرها"¹.

يوضّح الجرجاني- في هذا القول- الطّابع الاستدلالي للأساليب البيانية بواسطة بعض العلاقات، مثل علاقة الملزوم باللازم التي نجدها في الكناية، إذ نلاحظ السامع لا يصل إلى الغرض المقصود من طريق اللفظ وحده، وإنّما يكون وصوله إلى المعنى المراد بطريق الاستدلال باللفظ (ويمثل الدليل) على المعنى الذي يدلّ على معنى ثان، وبهذا الطابع الاستدلالي ينتقل الذهن من خلال الأسلوب البياني من المعنى إلى معنى المعنى، وبذلك يحصل التوافق بين الألفاظ(الدليل) والمعاني(مدلول)؛ أي بين نظام الخطاب ونظام العقل - كما ذكرنا سابقاً²، وقد استفاد السكاكي من هذه الرؤية ضمن كتابه المفتاح، إذ خصّص فصلاً للاستدلال جعله متمماً لعلمي المعاني والبيان، ثمّ كشف من خلالهما عن طبيعة العلاقة القائمة بين الألفاظ والمعاني في دلالتها على المراد، وعلى هذا الأساس قسّم علوم المفتاح إلى قسمين: علوم المبني وعلوم المعنى، فالأولى تهدف إلى ضبط نظام الخطاب، والثانية تتوخى ضبط معناه، مع العلم أنّ نظام معنى الخطاب هو ذاته نظام العقل، وبذلك تحولت إشكالية اللفظ والمعنى إلى إشكالية نظام الخطاب ونظام العقل، ومن ثمّ أصبحت البلاغة التي كانت تنشئ التوافق بين اللفظ والمعنى مرتبطة- عنده- بتحقيق التوافق بين نظام الخطاب ونظام العقل³، وفي ذلك تجاوز لتك الإشكالية.

يكشف الجابري في كتابه "بنية العقل العربي" عن الإضافة التي قدمتها نظرية النظم والمتمثلة في تجاوز إشكالية اللفظ والمعنى، والتأكيد على الترابط النصي المتجسّد في نظامه الذي لا ينفصل فيه المعنى عن المبني⁴.

وهنا نجد الجابري يقف عند حدود الطابع العقلاني للتماسك النصي ونظامه؛ كي يبيّن مرة أخرى قيمة نظرية النظم في إبرازها للطابع الاستدلالي والحجاجي للأساليب البيانية التي

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203.

² _ ينظر: المرجع نفسه، ص 204_205، و: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص 88.

³ _ السكاكي، مفتاح العلوم، ص 526، و ص 544_545، و: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص 91_92.

⁴ _ ينظر: المرجع نفسه، ج2، ص 88. حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 219.

يوظفها النص البلاغي. وبناء عليه، فإن فضل ومزية نظرية النظم يتجلى في إمطة اللثام عن نحو النص الذي يمثل منطق اللغة الداخلي، والذي بدونه لا يؤدي الخطاب وظائفه الحجاجية والإقناعية¹.

زيادة على ذلك فإن النظم يحمل في نسق النص مزية وشعرية تجذب المخاطب، ولا يمكن إبرازها وكشفها إلا عن طريق الاستدلال، كما يرى الجرجاني أنه "لابد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلّة معقولة وأن يكون لنا على العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحّة ما ادّعينا دليل"².

فتحديد مزية وشعرية النظم - في نظره - قوم على التعليل العقلي والاستدلال الحجاجي وفي ذلك إشراك فعلي للمخاطب من خلال فكّه لشفرات النظم، ويعمل المتكلم بدوره على استهداف عقل المخاطب، وتحريك مشاعره؛ قصد استمالته وإقناعه بفكرة معينة³.

لهذا غلب المنحى الاستدلالي والحجاجي على تحليل الجرجاني لشواهد النظم وأساليبه وحتى نصوصه الأدبية؛ إذ نجده في معرض تعليقه على أبيات البحري يقول: "إذا رأيتها قد راقتك، وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا في نفسك، فعد فانظر في السبب، واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدّم وأخرّ، وعرفّ ونكرّ، وحذف وأضمر، وأعاد وكرّر، وتوخّى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف في موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة"⁴، فالاستحسان والفضيلة - في نظره - مرتبطة بكيفية تصرف الشاعر في نظمه ونصه (من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير وحذف وإضمار)، وهي ذات صلة بنظام الخطاب الداخلي وقوانينه المتمثلة في قواعد النحو وبذلك حصل التوافق بين نظام الخطاب الداخلي ونظام العقل.

¹ _ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص 88_89، حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 215.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 51.

³ _ عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، (أطروحة دكتوراه)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، المغرب، 2000، ص 91.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 80.

ولذلك نلاحظه ضمن سياق حديثه عن النّظم يلحّ على التوافق القائم بين نظام الخطاب ونظام العقل (الاستدلالي) من خلال تناسق دلالات الألفاظ وتلاقي "معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل"¹، وهذا ما يجعل النّظم جهداً فكرياً².

إجمالاً نقول: يبرز الطّابع الاستدلالي الحجاجي للنّظم عند الجرجاني من خلال الأساليب البيانية من استعارة وكناية وتمثيل، والتي يكون فيها اللفظ دليلاً على المعنى المراد،³ وبذلك استطاع الجرجاني تجاوز إشكالية قضية اللفظ والمعنى التي خاض فيها كثير من المتكلمين⁴ حيث كشف فيها عن تصوّره للنّظم القائم على توافق نظام الخطاب ونظام العقل والذي ترجع إليه المزية والفضيلة والاستحسان⁵.

بعد الحديث عن النّظم والطّابع الاستدلالي الحجاجي ننتقل إلى بعض صورته التركيبية التي تتضمّن بعداً حجاجياً.

1_3_ حجاجية النّظم :

من المعلوم أنّ الجرجاني كان يحاجج ويدافع عن بلاغة النّظم التي تحمل في طيّاتها صوراً وأشكالاً تركيبية متعدّدة تعمل على تحقيق الإقناع، بيد أنّنا حينما نتحدث عن التركيب فإنّ أذهاننا تنتقل مباشرة إلى الجملة التي تعدّ الوحدة الأساس للنص، ومن ثمّ توصف بالبلاغة - غالباً -⁶ ولهذا كان انشغال الجرجاني ببلاغة التركيب والجملة⁷، وليس باللفظ الذي اهتم به بعض البلاغيين⁸، وهو ما نلاحظه في حديثه عن التطبيق الذي يندرج ضمن البديع؛ حيث أكّد على أهميّة النّظم والتركيب في تحليل القول، وأنّ النّظر إلى اللفظ دون الرجوع إلى

1 _ الجرجاني ، دلائل الإعجاز، ص 56.

2 _ يرى الجرجاني أنّ "النّظم الذي يتوآصفه البلغاء، وتتفاضل فيه مراتب البلاغة من أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة لا محالة". المرجع نفسه، ص 75.

3 _ اهتم الجرجاني بالمخاطب عن طريق إشراكه في العملية التأويلية (تأويل الاستعارة، والكناية....) .

4 _ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج2، ص 76.

5- تقول سلوى التّجار: "يقوم منهج الجرجاني في إدراك صفة المزيّة في الكلام على الحجاج". الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار ص372. نوه إلى أنّ الجرجاني في سياق عرضه لقضية اللفظ والمعنى كان يحاجج أنصار اللفظ برده وتفنيده لأباطيلهم وشبههم في نسبة المزية إلى اللفظ . ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 275 . وفي الفصاحة، ص 301.

6 _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 226.

7 _ ركز الجرجاني على النّظم والتركيب نظراً لارتباطه بمقاصد ووظائف دلالية وتداولية ويتجلى ذلك في الدلائل، ولم يهتم بالبديع كثيراً.

8 _ مثل ابن سنان الذي اهتم بفصاحة اللفظ المفرد، ينظر: سلوى التّجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص283.

النَّظْمُ فِيهِ بَعْدُ عَنِ الصَّوَابِ، يَقُولُ: "فَخِذْ إِلَيْكَ الْآنَ بَيْتَ الْفَرَزْدَقِ الَّذِي يَضْرِبُ بِهِ الْمِثْلَ فِي تَعْسَفِ اللَّفْظِ: وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا *** أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ¹ فانظر، أتتصور أن يكون ذلك للفظة من حيث أنك أنكرت شيئاً من حروفه، أو صادفت وحشياً غريباً، أو سوقياً ضعيفاً؟ أم ليس إلاً لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر على موجب ترتيب المعاني في الفكر، فكذب وكذب، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلاً بأن يقدم ويؤخر، ثم أسرف في إبطال النظام وإبعاد المرام"². يؤكد هذا النص على أن منطلق تفكير الجرجاني في تحليله كان من التركيب، وليس اللفظ؛ ذلك أن "التركيب ينبي أول ما ينبي ليقول شيئاً للآخرين؛ ليقنعهم بدعوى ما، فلا قيمة لتركيب ألفاظه جميلة ساحرة، لكنه لا يقول شيئاً ولا يحدث أثراً"²، ومعنى هذا أن النظم أو التركيب يؤدي وظيفة دلالية، إضافة إلى وظيفة تداولية (حجاجية) مرتبطة بالإقناع³.

من هذا المنطلق رام الجرجاني تأسيس بلاغة قائمة على التركيب (النظم) عمودها الإقناع والإمتاع، هو ما نلاحظه في تناوله لجملة من الصور النظمية التركيبية التي تبرز فيها المزية والفضيلة، من خلال حسن تصرف المتكلم في المعاني النحوية، مثل: التقديم والتأخير والحذف التي تعكس علاقة النظم بمعاني النحو، وهو ما يسمح ب بروز الأثر الحجاجي لتلك الصور التركيبية، التي تستهدف عقل المخاطب، وتحرك وجدانه بغيته استمالته وإقناعه⁴. على هذا الأساس سنحاول الوقوف على بعض الصور التي تطرق إليها الجرجاني، والنظر في أبعادها الحجاجية:

أ_ التقديم والتأخير:

يرى الجرجاني في مقدمة فصله الذي عقده للتقديم والتأخير أنه "باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتترُّ لك عن بديعه، ويفضي بك إلى لطيفة

¹ - ينظر: العباسي، معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص، تحق: محي الدين عبد الحميد، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1947، ص 43.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 13. و: الدلائل، ص 78.

² حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 228.

³ ينظر إلى حديثه عن مزايا النظم ما يحدثه تأثير جمالي وحجاجي، دلائل الإعجاز، ص 83.

⁴ يتشكل النظم من أربع أبعاد أساسية تؤدي وظائف مختلفة ولكنها متناغمة، هي: الاتساق التركيبي، والتناسق الدلالي، والتلاؤم التداولي، والأثر الحجاجي، وأبرز هذه الوظائف: الوظيفة الحجاجية والجمالية. عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 90_91.

ولا تزال ترى شعرا يروك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدّم فيه شيء وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان¹، يدلّ هذا الرأي على أهمية التّقديم والتأخير، وأنّ هذه الصورة التركيبية لا تقوم على مجرد نقل موضعي، وإعادة ترتيب قصد إحداث أثر جمالي، وإنّما تعدّ ذلك إلى أداء وظائف دلالية وتأثيرية حجاجية داخل الكلام، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان المتكلم يمتلك كفايات لغوية واسعة تمكنه من توصيله غرضه².

وتجدر الإشارة إلى أنّ حديث الجرجاني عن أهميّة وفضل التّقديم والتأخير قد اقترن بموقف حجاجي تجلّي في اعتراضه على النظرة القاصرة التي هونت من شأنه، وقللت من أمره (التّقديم والتأخير)، وجعلته ينحصر في إعادة ترتيب الكلام على نمط معين لأجل تحقيق غاية محددة هي العناية، وقد نتج عن ذلك إغفال لقيمة التّقديم والتأخير، ومن هنا سعى الجرجاني في حجاجه إلى إبراز فضل هذه الصورة التركيبية وقيمتها بالحجّة والدليل، مبينا بذلك فساد تلك النظرة القاصرة التي هونت من دور التّقديم والتأخير في الكلام³، يقول: "قد وقع في ظنون النّاس أنّه يكفي أن يقال: إنّ قدّم للعناية، ولأنّ ذكره أهمّ، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهمّ؟ ولتخيلهم ذلك، قد صغر أمر التّقديم والتأخير في نفوسهم وهوتوا الخطب فيه، حتّى إنّك لترى أكثرهم يرى تتبّعه، والنظر فيه ضربا من التكلّف، ولم تر ظنّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"⁴.

لأجل ذلك اهتمّ الجرجاني بمسألة التّقديم والتأخير، وبيّن فيها قيمته التي لا ترجع إلى بنائه الشكلي في الكلام، وإنّما تتجلّى "في تحويره المعنى وتأثيره فيه التّأثير الكبير"⁵، ولهذا السبب "عظّم الجرجاني فائدة هذا الضّرب من الكلام؛ لأنّه يمكّن المتكلم من التّصرّف في معنى الكلام"⁶، وذلك من خلال الانتقال من صورة تركيبية إلى صورة أخرى دون تغيير في اللفظ

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 96.

² _ ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 230. وإلى تعليق الجرجاني

على أبيات البحري، وإبراهيم بن العباس، دلائل الإعجاز، ص 80_81.

³ _ سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 370.

⁴ - عبد القاهر الجرجاني، الدلائل، ص 97-98.

⁵ - سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار، ص 370.

⁶ - المرجع نفسه، ص 369.

وهو ما يسمح بتوسيع مجال التأويل، إذ يمكن فهم الكلام الواحد(البيت) على وجهين أو أكثر¹، ممّا يعني أنّ للتقديم والتأخير خصوصية في التأويل، وهذا ما نلحظه في تحليل الآيات القرآنية والشواهد الشعرية التي يتوقف فيها فهمها، وإدراك مزية التقديم أو النظم بصفة عامة على طريقة التأويل².

لقد تحدث الجرجاني كثيرا عن مزية التقديم والتأخير، وذلك من خلال الفصل الذي خصصه لهذا المبحث؛ حيث قسمه إلى قسمين: تقديم على نية التأخير، وتقديم لا على نية التأخير³، فالقسم الأول يطلق على "كلّ شيء أقررتّه مع التقديم على حكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، أو المفعول إذا قدّمته على الفاعل، كقولك: منطلق زيد، وضرب عمرا زيد"⁴، فيلاحظ أنّ الخبر في الجملة الأولى لم يخرج التقديم عن حكمه الذي هو الرفع لكونه خبر مبتدأ، كذلك الأمر نفسه في الجملة الثانية، وكذلك بالنسبة للمفعول في الجملة الثانية فقد حافظ على حكمه على الرغم من تقدمه، وقيد هذا التقديم هو أمن اللبس الذي يعدّ شرطا ضروريا، ومن ثمّ قدّم المتكلم في الجملتين ما كان النية فيه التأخير⁵.

أمّا القسم الثاني فإنّه يقوم على نقل "الشيء عن حكم إلى حكم، وتجعل له بابا غير بابيه وإعرابا غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كلّ واحد منهما أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبرا له، فتقدّم تارة هذا على ذلك، وأخرى ذاك على هذا، ومثاله ما تصنعه بزيد والمنطلق حيث تقول مرة: زيد المنطلق، وأخرى المنطلق زيد"⁶، فتقديم "المنطلق" في الجملة الثانية لم يكن على نية ترك حكمه (الإعرابي) الذي كان له قبل النقل؛ أي خبر المبتدأ، وإنّما صار مبتدأ و"زيد" خبرا بعدما كان هو المبتدأ⁷.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 282.

² - ينظر: المرجع نفسه، من ص 102 إلى ص 105.

³ - المرجع نفسه، ص 96.

⁴ - المرجع نفسه، ص 96.

⁵ - سلوى النجّار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، ص 367.

⁶ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 97.

⁷ - سلوى النجّار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، ص 369.

وهذا القسم من التقديم يكون في اللفظ دون الحكم، ذلك أنّ الخبر إذا قدّم أخذ حكم المبتدأ، وهو بذلك لم يحافظ على حكمه قبل التقديم، وهنا نجد الجرجاني يعدّ تغيير موقع الكلام بتغيير المعنى باباً جَمّ الفوائد¹، إذ يقول: "وهو أنّه يتصوّر أن يعمد عامد إلى نظم الكلام بعينه فيزيله عن الصّورة التي أرادها الناظم له، ويفسدها عليه من غير أن يحوّل فيه لفظاً عن موضعه، أو يبدله بغيره، أو يغير شيئاً من ظاهر أمره على محال. مثال ذلك أنّك قدّرت في بيت أبي تمام: لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ *** وَأَرِي الْجَنَى اشْتَارَتْهُ أَيْدٍ عَوَاسِلُ² أنّ "لعاب الأفاعي" مبتدأ و"لعابه" خبر كما يوهمه الظاهر، أفسدت عليه كلامه وأبطلت الصورة التي أرادها فيه؛ ذلك أنّ غرض الشاعر أن يشبّه مداد قلمه بلعاب الأفاعي على معنى أنّه إذا كتب في إقامة السياسات، وكذلك الغرض أن يشبّه مداده بأري الجنى على معنى أنّه إذا كتب في العطايا والصّلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها، وهذا المعنى إنّما يكون إذا كان "لعابه" مبتدأ، و"لعاب الأفاعي" خبراً فأما تقديرك أن يكون "لعاب الأفاعي" مبتدأ، و"لعابه" خبراً فيبطل ذلك، ويمنع منه البتّة ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مراداً في مثل غرض أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يشبّه لعاب الأفاعي بالمداد، ويشبّه الأري به³، هذا التقديم مرتبط بقصد المتكلم الذي يقتضي إرادة تقديم الخبر وتأخير المبتدأ؛ حيث لم تتغير فيه مواضع الألفاظ، وإنما تغير المعنى المقترن بالقصد المؤسس لذلك المعنى⁴، فضلاً عن قرينة السياق التي لها دور كبير في التحكم في حركية الكلمة على صعيد النص⁵، وهنا نلاحظ الجرجاني يركز على مسألة مهمة ألا وهي: أنّ النّظم واقع في المعاني لا في الألفاظ، وإنّما تبعت الألفاظ المعاني في الترتيب⁶.

¹ _ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 279، وسلوى النجّار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، ص 368.

² _ من قصيدة أبي تمام "متى أنتَ عنْ ذُهليةِ الحَيِّ ذاهلٌ"، ينظر: الموسوعة العالمية للشعر العربي <http://www.adab.com/modules>

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 280. ومن هذا المنطلق فإنّ "التقديم كيفما كان شكله لا بد أن يترك أثراً في المعنى في أي نص كان". سمير بوعبد الله، دلائل الإعجاز بين المعيارية والشعرية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، ط1، 2012، ص 112.

⁴ _ سلوى النجّار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، ص 369.

⁵ _ سمير بو عبدالله، دلائل الإعجاز بين المعيارية والشعرية، ص 101.

⁶ _ في هذه المسألة يبرز موقف الجرجاني الحجاجي من خلال دفاعه عن المعنى. سلوى النجّار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبّار، ص 369.

وتجدر الإشارة إلى أن التقسيم الذي تبناه الجرجاني للتقديم والتأخير يقوم على مبدئين أساسين هما:¹

1-المبدأ النحوي: الذي تضبطه الحركة الإعرابية في بعض الحالات: "ضرب عمرا زيد" والرتبة في حالات أخرى إذا كانت الحركة مقدره.

2-المبدأ الاختياري: ويتعلق الأمر هاهنا بحرية المتكلم في التقديم والتأخير، وذلك بالاعتماد على قرينة السياق التي من خلالها يتجلى المعنى وينكشف.

وقد جاء هذا التقسيم للتقديم والتأخير ضمن سياق حجائي بين فيه الجرجاني خطأ تقسيم بعضهم له إلى: مفيد مرتبط بمعنى الكلام، وغير مفيد مقترن باللفظ، مثل: التوسع لدى الشاعر والكاتب الذي يكون بغرض إقامة الوزن وتوافق السجع، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني محاججا وموضحا: " واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين؛ فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه، ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة، ولا يدل تارة أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء و في كل حال"².

في هذا القول يؤكد الجرجاني من خلاله على أن التقديم له صلة بالجانب المعنوي، وأن إفادة التقديم تطرد في كل حالة وفي كل شيء³، ولذا فمن الضروري البحث عن السرّ البلاغي في ذلك، ومن ثم تفسير أوجه العناية به، واكتشاف الفضيلة والمزية التي ترتبط - في حقيقة الأمر - بالسياق ومقصدية المتكلم.

على هذا الأساس عالج الجرجاني مسألة التقديم والتأخير، انطلاقا من فكرة "أن التقديم كيفما كان شكله لا بد أن يترك أثرا في المعنى في أي نص كان"⁴، وبناء عليه، سنحاول بيان البعد الحجائي لصور التقديم والتأخير - عنده - استنادا إلى ما عرضه في كتابه الدلائل.

¹ - سمير بوعبدالله، دلائل الإعجاز بين المعيارية والشعرية، ص102.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 99.

³ - نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني - دراسة وتطبيق وتحليل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2005، ص132.

⁴ - سمير بوعبدالله، دلائل الإعجاز بين المعيارية والشعرية، ص112.

لقد تطرّق الجرجاني إلى جملة من صور التقديم؛ من ذلك التّقديم الذي يكون في الاستفهام، نحو تقديم همزة على الاسم أو الفعل، والتّقديم مع النفي أو في الخبر المثبت ثمّ تقديم "مثل" و"غير"، وأخيراً تقديم النكرة على الفعل وعكسه¹، وكل هذه الصور سنتناولها ضمن إطار بيان تصوّر الحجاجي للجرجاني، من خلال النظر في الأغراض الحجاجية التي تؤدّيها صور التّقديم والتأخير، وفيما يلي بيان ذلك:

1- التقديم والتأخير في الاستفهام:

من القضايا التي عرض إليها الجرجاني قضية التّقديم والتأخير في الاستفهام، إذ تحدث فيها عن تقديم الفعل مع الهمزة، وتقديم الهمزة مع الاسم، وما ينتج عن ذلك من أغراض بلاغية حجاجية.

وقد ربط الجرجاني - في هذه المسألة - بين ترتيب أجزاء الكلام في الاستفهام، وبين المعنى المراد الذي إليه يقصد المتكلم²، وتحديد الغرض البلاغي والحجاجي، وهو ما سنوضحه.

1_1- التقديم والتأخير في الاستفهام بالهمزة:

يرى الجرجاني أنّ هناك فرقا من حيث المعنى والغرض؛ أي من ناحية الوظيفة التداولية الحجاجية، بين تقديم همزة الاستفهام مع الفعل في نحو قولك: أفعلت، وبين تقديمها (الهمزة) مع الاسم في نحو قولك: أنت فعلت، فالأول يؤدي معنى الشكّ في الفعل نفسه لا في الفاعل، والثاني يقع الشكّ في الفاعل³، وهو ما يؤكده بقوله: "فإنّ موضع الكلام على أنّك إذا قلت أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشكّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل من هو، وكان التردّد فيه"⁴، ثمّ يشرح ذلك قائلا: "أبنت الدار التي كنت على أن تبنيتها؟ أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله؟ أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟ تبدأ في هذا ونحوه بالفعل لأنّ السّؤال عن الفعل نفسه والشكّ فيه؛ لأنّك في جميع ذلك متردّد في وجود الفعل وانتفائه، مجوّز أن يكون قد كان، وأن يكون لم يكن، وتقول: أنت بنيت هذه الدار؟ أنت

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، من 99 إلى ص 120.

² - ينظر: بسويوني عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط2، 2006، ص 57.

³ - ينظر: عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 93_94.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 99.

قلت هذا الشَّعر؟ أنت كتبت هذا الكتاب؟ فتبدأ في ذلك كلّه بالاسم؛ ذلك لأنك لم تشكّ في الفعل أنّه كان وكيف، وقد أشرت إلى الدار مبنية، والشَّعر مقولا، والكتاب مكتوبا؟ وإنما شككت في الفاعل من هو، فهو من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشكّ فيه شك ... ومما يعلم به ضرورة أنّه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم أنك تقول: أقلت شعرا قطّ؟ رأيت اليوم إنسانا؟ فيكون كلاما مستقيما، ولو قلت: أنت قلت شعرا قطّ؟ أنت رأيت إنسانا؟ أخطأت، وذاك أنّه لا معنى للسؤال عن الفاعل من هو في مثل هذا؛ لأنّ ذلك إنّما يتصوّر إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص، نحو أن تقول: من قال هذا الشَّعر؟ ومن بنى هذه الدار؟ ومن أتاك اليوم؟ ومن أذن لك في الذي فعلت؟ وما أشبه ذلك ممّا يمكن أن ينصّ على معيّن، فأما قيل شعر على الجملة... فمحال ذلك فيه؛ لأنّه ليس مما يختصّ بهذا دون ذاك حتّى يسأل عن عين الفاعل¹، ثمّ يحتم الجرجاني كلامه محدّدا الغرض من التّقديم في الاستفهام بالهمزة قائلا: "واعلم أنّ هذا الذي ذكرت لك في الهمزة، وهي للاستفهام قائم فيها إذا هي للتّقرير فإذا قلت: أنت فعلت ذاك؟ كان غرضك أن تقرّره بأنّه الفاعل"².

يشير الجرجاني من خلال هذا القول إلى الغرض الحجاجي لتقديم همزة الاستفهام مع الاسم ألا وهو التّقرير، الذي يعني حمل "المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه"³، ففي قوله: "أنت فعلت ذاك؟" تقرير بأنّه الفاعل، أمّا قوله: "أنت فعلت؟" تقرير بالفعل من غير توهم بأنّ الحدث موجود بدلالة أن الفعل واقع، ومن ثمّ يصبح القول إنجازيا⁴، بخلاف قول القائل "أفعلت؟"؛ حيث يقع الشكّ في الفعل، وبناء عليه، فإنّ هناك فرقا - ما ذكرنا - بين تقديم الاستفهام بالهمزة مع الفعل، وبين تقديمها مع الاسم وذلك راجع إلى طريقة نظم المتكلم وغرضه الذي يؤمّه.

وإلى جانب غرض التّقرير - الذي ذكره الجرجاني - نجده يورد لتقديم همزة الاستفهام معاني وأغراضا حجاجية أخرى، مثل الإنكار؛ يقول الجرجاني: "واعلم أنّ الهمزة فيما ذكرنا تقرير بفعل قد كان، وإنكار له لما كان، وتوبيخ لفاعله عليه. ولها مذهب آخر وهو أن يكون

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 100.

² _ المرجع نفسه، ص 100.

³ _ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحق بركات يوسف هبود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ج 1، ص 85.

⁴ _ ينظر: عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 94.

لإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾¹ وقوله عز وجل: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾²3.

نلاحظ من الآية الكريمة أن الاستفهام فيه تكذيب للمشركين الذين ادّعوا أن الله اتخذ الملائكة إناثا، وأنه اصطفاهم واختصهم بالبنين، ولهذا جيء بالفعل "اصطفى" الذي قدمت عليه الهمزة قصد تكذيب المشركين والإنكار عليهم، وذلك بإبطال دعوى الاصطفاء والاتخاذ. وبناء عليه، فالغرض الحجاجي من هذا التقديم هو الإنكار أن يكون الفعل قد كان من أصله⁴، ولذلك وجه الإنكار إلى الفعل، وقد يوجه إلى الفاعل، مثل قول القائل: "أأنت قلت الشعر؟" فيكون غرضه الإنكار على المخاطب قول الشعر⁵، وبذلك يصبح الغرض مرتبطا بمقصدية المتكلم سواء أكان إنكارا أم تقريرا.

ومن هنا نجد الجرجاني في سياق حديثه عن الاستفهام مع الفعل ينتقل من الفعل الماضي ودلالاته إلى الفعل المضارع وما يجمله من معان وأغراض، يقول: "والقول في ذلك أنك إذا قلت: أتفعل؟ وأنت تفعل؟ لم يخل من أن تريد الحال أو الاستقبال، فإن أردت الحال كان المعنى شبيها بما مضى في الماضي، فإذا قلت: أتفعل؟ كان المعنى على أنك أردت أن تقرره بفعل هو يفعله، وكنت كمن يوهم أنه لا يعلم بالحقيقة أن الفعل كائن، وإذا قلت: أنت تفعل؟ كان المعنى على أنك تريد أن تقرره بأنه الفاعل، وكان أمر الفعل في وجوده ظاهرا، بحيث لا تحتاج إلى الإقرار بأنه كائن، وإن أردت — تفعل المستقبل كان المعنى إذا بدأت بالفعل على أنك تعمد بالإنكار إلى الفعل نفسه، وتزعم أنه لا يكون أو أنه لا ينبغي أن يكون، مثال الأول: أَيْقُنُنِي وَالمَشْرَفِي مُضَاجِعِي *** وَمَسْنُونَةُ زُرُقٍ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ؟⁶

¹ _ سورة الإسراء، الآية 40.

² _ سورة الصافات، الآية 153_154.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 101.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 101.

⁵ _ ينظر: عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 94.

⁶ _ البيت لامرئ القيس من قصيدة "ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي"، الموسوعة العالمية للشعر العربي،

ومثال الثاني: أَتُرَكُّ إِنْ قَلَّتْ دَارُهُمْ خَالِدٍ *** زِيَارَتُهُ؟ إِيَّيْ إِذَا لِلْيَمِّمِ¹2.

استدل الجرجاني بالبيت الأوّل للدلالة على أنّ الاستفهام بالهمزة للإنكار التكذيبي بمعنى "لا يكون"؛ ذلك أنّ الهمزة إذا جاء بعدها الفعل كان الإنكار موجهاً إليه، ففي بيت امرئ القيس قدّمت الهمزة على الفعل المضارع الدال على الاستقبال ليصير الإنكار موجهاً إلى الفعل نفسه وليس إلى الفاعل، وقد أراد من خلال هذا الاستفهام إنكار صدور الفعل من المخاطب بقوله: "أيقنتلني" الذي فيه إنكار لفعل القتل³، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني: "فهذا تكذيب منه لإنسان تهدّده بالقتل، وإنكار أن يقدر على ذلك ويستطيعه"⁴.

فامرؤ القيس "قد جرّد بعل محبوبته من كل الصفات البطولة؛ فهو منحط الشأن، كثير الهذيان"⁵، والتوهّم والتغيّظ، فليس له إلاّ الغطيظ الذي يصدر منه؛ فهو ليس بقتال لأنّه ليس بذئ رمح أو سيف أو نبل فينال من خصمه، وهذه الأوصاف كما نرى توهم بأنّ الإنكار مصروف إلى (البعل) في قوله (أيقنتلني؟)؛ (أهو يقنتلني؟) ولكن امرؤ القيس رسم صورة يدفع بها هذا الوهم بأن جعل السيف مضاجعا له وملازما، ثمّ شبه أسنّته بصورة أنياب الغول وهي صورة وهمية أضفت حالة من الهول والرعب على استعدادة (الشاعر)، على الرغم أن هذا الاستعداد والتأهب لا يكون لشخص تلك هي صورته و منزلته من الوضاعة⁶، "وكأنّ امرؤ القيس لما أفرغ هذا الرجل من كلّ ما يهتم به الخصم من أحوال خصيمه، استشعر أنّ وراء هذا أنّه لو كان امرأ ذا شأن لأخاف الشّاعر، فقال: أيقنتلني؟ ليرشد إلى أنّ قتله مستبعد منه ومن غيره، وذكر عدّته ليؤكّد ذلك، وبهذا يحقّق معنى دقيقا بين محظورين، فلو أنّه اكتفى بوصفه بالضعف وبالخور لما كان في ذلك تنويه بشجاعة الشّاعر واقتداره، ولو أنّه اكتفى بوصف نفسه بالقوّة وكمال العدّة لأوهم أنّ صاحبها ممّا يحتفل بملاقاته"⁷.

¹ _ البيت لعامة بن عقيل بن بلال بن جرير، ينظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة، ص 59.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 103.

³ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 136.

⁴ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 103.

⁵ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 136.

⁶ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 136.

⁷ _ محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط 3، 2004، ص 238.

وهذا المعنى هو الذي أكّده الجرجاني بقوله: "وجملة الأمر أنّ تقديم الاسم يقتضي أنّك عمدت بالإنكار إلى ذات من قيل إنّه يفعل، أو قال هو: إني أفعل، وأردت ما تريده إذا قلت ليس هو بالذي يفعل، وليس مثله يفعل. ولا يكون هذا المعنى إذا بدأت بالفعل فقلت أفعل... وقد يتوهم المتوهم في الشيء من ذلك أنّه يحتمل، فإذا نظر لم يحتمل، فمن ذلك قوله: أيقتلني والمشرقي مضاجعي؟ وقد يظنّ الظانّ أنّه يجوز أن يكون في معنى أنّه ليس بالذي يجيء منه أن يقتل مثلي، ويتعلّق بأنّه قال قبل:

يُعْطُ غَطِيطَ الْبَكْرِ شُدَّ خِنَاقُهُ *** لِيَقْتُلَنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِقَتَّالٍ¹.

ولكنّه إذا نظر علم أنّه لا يجوز، وذاك لأنّه قال: والمشرقي مضاجعي، فذكر ما يكون منعا من الفعل ... من هو منه محال، ومن هو نفسه عنه عاجز فاعرفه²، وعلى هذا المنوال يمكن حمل المثال الثاني الذي استشهد فيه الجرجاني بقول عمارة الذي يمدح فيه خالد بن يزيد ويذم تميم بن خزيمه: أأترك إن قلت دارهم خالد *** زيارته؟ إني إذا للثيم فقدمت الهمزة على الفعل المضارع الدال على الاستقبال؛ ليكون الإنكار متوجّها إلى الفعل نفسه، وهو بمعنى "لن يكون ذلك مني"، وهذا إنكار تكذيبي مفاده أن الشاعر حين أنكر ترك الزيارة، أكّد (أثبت) بذلك وفاءه للممدوح في كلّ الأحوال؛ لأنّ في ترك الزيارة دلالة واضحة على صفة ذميمة هي صفة اللؤم، لكن الشاعر نفى تلك الصفة التي تستقبحها النفوس ألاً وهي هجران الأحبة وترك زيارتهم في زمن الشدة بقوله: إني إذا للثيم، فأكّد صفة اللؤم التي تشمئز منها النفوس بـ"إن" و"لام التوكيد"؛ وذلك بقصد استبعاد الترك وهنا نلاحظ الشاعر يعرض بتميم بن خزيمه الذي كان بخيلاً ولثيماً، وبالمقابل يمدح خالد بن يزيد الذي عرف بالكرم على الرغم من قلة ماله³، ولذلك نجد الشاعر ينكر ترك زيارته لممدوحة تعبيراً منه عن وفائه له، وقد استعان في محاججته وتدليله على مراده بتقديم الهمزة على الفعل المضارع (أترك)، ومنه نقول: إنّ المتكلم يتصرف بوعي وإدراك في طريقة نظمه ضمن حجاجه؛ ليحقق جملة من الأغراض الإقناعية، وهو ما نلمحه في أمثلة الجرجاني حول التّقديم في الاستفهام الإنكاري بصفة عامة، نحو قول ابن أبي عيينة:

¹ البيت لامرئ القيس من قصيدة "ألا عمّ صباحاً أيها الطلّ البالي"، الموسوعة العالمية للشعر العربي،

<http://www.adab.com/modules.php>

² الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 105.

³ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 138.

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعَيْدُكَ ضَائِرِي *** أَطْنِينُ أَجْنَحَةِ الذُّبَابِ يَضِيرُ¹

فيلاحظ في هذا البيت أنّ "إنكار الأمر المستحيل الوقوع بالهمزة إنّما يأتي على سبيل المثال وذلك بتنزيل المخاطب الذي يطلبه الأمر المستحيل بمنزلة من يستطيعه"²، وفي هذا المقام يقول الجرجاني: "وإذا قد عرفت ذلك، فإنّه لا يقرّر بالحال، وبما لا يقول أحد: إنّّه يكون إلّا على سبيل التمثيل، وعلى أن يقال له إنّك في دعواك ما ادّعت بمنزلة من يدّعي هذا الحال، وإنّك في طمعك الذي طمعت فيه بمنزلة من يطمع في الممتع"³.

نلمح ضمن بيت ابن أبي عيينة تشبيها ضمينا ورد فيه الاستفهام الإنكاري؛ حيث شبّه وعيد ذلك الرجل الذي لا يرى له أثر بطنين أجنحة الذباب في عدم الضرر والإضرار، وهذه حجّة قوية تدحض ادّعاءه في إلحاق الضرر والأذى بالشاعر، ولهذا "جعل كآته قد ظنّ أنّ طنين أجنحة الذباب بمثابة ما يضير، حتّى ظنّ أنّ وعيده يضير"⁴، فكلام الشاعر إذا حمل على غير ظاهره⁵، وإنّما جاء على سبيل التمثيل والتنزيل؛ عن طريق تنزيل حال المخاطب في دعواه بالإضرار منزلة من يدّعي ضرر طنين أجنحة البعوض، وفي ذلك تكذيب لتلك الدعوى⁶.

وقد استعان الشاعر في حجاجه لإبطال لهذه الدعوى بجملة من الآليات اللغوية التي خدمت غرضه من قبيل: فعل الأمر (دع) الذي تضمن تحقيرا للمهجو واستخفافا به، فكأنّه قال له: أترك الوعيد فأنت أعجز من أن تتوعد، ويضاف إلى ذلك توظيفه للنفي بقوله: "فما وعيدك ضائري"، وفي ذلك دلالة واضحة على استبعاد وقوع الضّرر؛ وحتى تكتمل المحاجة أتى الشاعر بالتشبيه الضمّني الذي اقترن بالاستفهام الإنكاري من خلال دخول همزة الاستفهام على الاسم فكان الإنكار بذلك متوجّها إلى الفاعل وهو الطنين، ومن ثم جرى إنكار وعيد المهجو⁷، وعلى هذا الأساس كان الغرض الحجاجي للاستفهام هو

¹ - هذا البيت قاله عبد الله بن عيينة لعلي بن محمد بن جعفر، وكان دعاه لنصرتة فلم يجبه، فتوعدّه. وننوه إلى وورد كلمة بعوض بدل الذباب. ينظر: المبرد، الكامل، ج2، ص 318.

² - نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 138.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 105.

⁴ - المرجع نفسه، ص 106.

⁵ - إذ لا يدعى إنسان أنّ أجنحة الذباب تضير.

⁶ - نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 139.

⁷ - المرجع نفسه، ص 139.

التحقير بإنكار وقوع الضرر لامتناع حصوله في الظاهر، ولهذا السبب قدمت همزة الاستفهام على الاسم (الظنين).

وهنا ننبه إلى ملاحظة دقيقة أشار إليها الجرجاني ضمن سياق تحليله للشواهد الشعرية السابقة تدرج ضمن رؤيته الحجاجية، ألا وهي أن محض المعنى في هذه الأبيات ليس الإنكار، وإنما هو تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيا الجواب¹ وبذلك يحمل الإنكار بالهمزة بعدا حجاجيا يتمثل في الاستمالة من خلال "إشراك السامع في التفكير في الحقائق المعروضة، فهو لا يفرض عليه الحكم فرضا؛ لأنّ طريقة الفرض فيها ثقل على النفس، وإنما فيه تنبيه للسامع بأن يراجع نفسه، ويعرف حقيقته فيرتدع"².

ومن هنا تبرز علاقة الاستفهام (الإنكار) بمقاصد المتكلم الحجاجية، ومن أهمها تنبيه السامع بالرجوع إلى نفسه وتقوية اعتقاده، وهو ما يؤيده الجرجاني بقوله: "واعلم أنّا وإن كنّا نفسّر الاستفهام في مثل هذا الإنكار، فإنّ الذي هو محض المعنى أنّه لتنبيه السامع حتّى يرجع إلى نفسه، فيخجل ويرتدع، ويعيا الجواب، إمّا لأنّه قد ادّعى القدرة على فعل لا يقدر عليه فإذا ثبت على دعواه قيل له: فافعل، فيفضحه ذلك، إمّا لأنّه همّ بأن يفعل ما لا يستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبّه وعرف الخطأ، وإمّا لأنّه جوّز وجود أمر لا يوجد مثله، فإذا ثبت على تجويزه وبّخ على تعنته، وقيل له فأرنا في موضع، وفي حال، وأقم شاهدا على أنّه كان في وقت"³.

ثمّ يضيف شارحا وموضّحا قائلا: "ولو كان يكون للإنكار، وكان المعنى فيه من بدء الأمر لكان ينبغي أن لا يجيء فيما لا يقول عاقل: إنّه يكون حتّى ينكر عليه، كقولهم: أتصعد إلى السماء؟ أتستطيع أن تنقل الجبال؟ إلى ردّ ما مضى سبيل؟"⁴، يوضّح هذا القول ما ذكرنا سابقا من ارتباط الاستفهام الإنكاري بالحجاج، ويتجلى ذلك في سعي المتكلم إلى تنبيه السامع حتّى يرجع إلى نفسه فيعرف خطأه ويرتدع، وهذه الغاية الحجاجية تتضمن إبطالا لدعوى المخاطب في فعل شيء لا يقدر عليه، ومن ثمّ تنبيهه إلى ضعفه حتّى يقتنع، وتبرز تلك الدعوى في:

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 105.

² _ نجاح أحمد الظاهر، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 140.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 105.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 105.

- 1_ ادعاء المخاطب على فعل لا يقدر عليه، مثال ذلك: أنت تقول الشعر؟
 - 2_ رغبة المخاطب في فعل شيء لا يستصوب فعله، ومثاله: أنت تفتري على الناس.
 - 3_ تجويز المستمع أمرا لا يوجد مثله، كقول القائل: أنت تصعد السماء؟¹
- وكل هذه الادعاءات جرى إبطاؤها وتفنيدها عن طريق تقديم همزة الاستفهام على الاسم؛ وذلك لإنكار فعل الفاعل والردّ عليه² بغية إقناعه.
- إجمالا نقول: برز في تحليل الجرجاني في تقديم همزة الاستفهام³ على الفعل أو الاسم جملة من الأغراض البلاغية الحجاجية ذكرنا منها: التقرير والإنكار، الذي يتضمن الاعتراض على دعوى المخاطب بفعل شيء لا يقدر عليه أو قول، ومن هنا تظهر حجاجية هذا الغرض بإشراك السامع ضمن المحاجة من خلال عرض الحقائق أمامه؛ ليتأملها ويلتمس منها الحجّة فيتنبه ويرتدع ويقتنع.

خلاصة القول: إنّ التّقديم في الاستفهام عند الجرجاني مرتبط بالقصد والغرض، فضلا عن وضعية المخاطب التي يتجلى فيها البعد الحجاجي.

ومن التّقديم في الاستفهام ننتقل إلى النّفي.

1_2- التّقديم والتأخير في النّفي:

نلاحظ الجرجاني في حديثه عن النّفي يلتفت إلى فروق دقيقة في دلالاته المرتبطة باستخدامات المتكلم لصيغة النفي التي يروم فيها إفهام المخاطب وإقناعه، وهو ما سنوضحه.

ينطلق الجرجاني في هذا التّقديم من قاعدة مفادها: إذا ولي الفعل النّفي كان النفي لشيء لم يثبت حصوله، وإذا ولي الاسم النفي فإنّ النفي ينصرف أو يتجه إلى نفي فاعل فعل ثبت تحقّقه⁴، يقول: "وإذا قد عرفت هذه المسائل في الاستفهام، فهذه مسائل في النّفي. إذا قلت: ما فعلت، كنت نفيت عنك فعلا لم يثبت أنّه مفعول، وإذا قلت: ما أنا فعلت، كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنّه مفعول"⁵، ففي القول الأول "ما فعلت" نجد فيه نفي حصول الفعل، أمّا

¹ _ ينظر: عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 95.

² _ المرجع نفسه، ص 95.

³ _ تعدّ همزة الاستفهام من العوامل الحجاجية التي لها أثر في توجيه الملفوظ نحو أغراض عديدة كالقَـتَـرِـير، الإنكار. ينظر: عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج، ضمن كتاب الحجاج، ج1، ص 47.

⁴ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 141.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 108.

القول الثاني "ما أنا فعلت"، فمعناه نفي الفعل الذي تم إقراره عن الفاعل¹، وهذا يقتضي إثباته لغيره، ولذلك فإن وجهة النفي في القول مقترنة بقصد المتكلم الذي يوجّه حجاجه نحو منحى معين، وهذا ما نلمحه في أمثلة الجرجاني، من ذلك مثلاً قوله: "ما ضربت زيدا" فيكون النفي عاماً؛ أي أنّ المتكلم يكون في حالة نفي وقوع الضرب منه لزيد أو حتى لغيره فتقول: "ما ضربت زيدا ولا أحداً من الناس"، ومن ثم تدخل ضمن هذا القول جملة من الافتراضات من قبيل أن يكون الضارب لزيد غيره لا المتكلم، أو يكون مع نفي الفعل إثبات فعل هو ضده، تقول: "ما ضربت زيدا ولكني أكرمته"، وفي ذلك احتجاج على عدم وقوع الضرب من المتكلم، ومن هنا تبرز براعة المتكلم في توجيهه للنفي وجهة تخدم استراتيجيته الإقناعية من خلال نفيه لفعل ما وإثباته لآخر، وذلك بقصد إقامة الحجّة والدليل²، يقول الجرجاني: "إذا قلت: ما ضربت زيدا، كنت نفيت عنك ضربه، ولم يجب أن يكون قد ضرب، بل يجوز أن يكون قد ضربه غيرك، وأن لا يكون قد ضرب أصلاً، وإذا قلت: ما أنا ضربت زيدا، لم تقله إلاّ وزيد مضروب، وكان القصد أن تنفي أن تكون أنت الضارب"³.

ثم يشير الجرجاني إلى بعض الفروق في النفي الذي يليه الفعل أو الاسم مبيناً أنّ من أجل ذلك صلح في الوجه الأوّل أن يكون المنفيّ عاماً، كقولك: ما قلت شعراً قطّ، وما أنا أكلت اليوم شيئاً، وما رأيت أحداً من الناس، لم يصلح في الوجه الثاني، فكان خُلفاً أن تقول: ما أنا قلت شعراً قطّ، وما أنا أكلت اليوم شيئاً، وما أنا رأيت أحداً من الناس، وذلك لأنّه يقتضي المحال، وهو أن يكون هاهنا إنسان قد قال كلّ شعر في الدنيا، وأكل كلّ شيء يؤكل ورأى كلّ أحد من الناس فنفيت أن تكونه"⁴. فالفرق بين النفي الذي يليه الاسم المقدم على الفعل، وبين النفي الذي يليه الفعل يكمن في: كون الأول يكون المنفي فيه محمداً وليس عاماً، ولهذا لم يصح قول القائل: ما أنا قلت شعراً قطّ، والثاني يكون المنفيّ عاماً مثل ما قلت شعراً قطّ⁵.

وفي هذا السّياق نص الجرجاني على النفي الذي يجري فيه تقديم الاسم يقتضي وجود

¹ عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، ص 96.

² الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 109 - 110.

³ المرجع نفسه، ص 108.

⁴ المرجع نفسه، ص 108.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص 108.

الفعل، ممثلاً لذلك بقول الشاعر:

وَمَا أَنَا أَسَقَمْتُ جِسْمِي بِهِ** وَمَا أَنَا أَضْرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارًا¹.

فالشاعر - في هذا البيت - أثبت وجود السقم، لكنه نفى أن يكون هو الجالب له، وبأنه هو الذي جرّه إلى نفسه، ومن ثمّ أثبتة للهّم الذي اعتراه، وفي هذا الصدد يقول معلقاً على ذلك: "المعنى كما لا يخفى أنّ السقم ثابت موجود، وليس القصد بالنفي إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له، ويكون قد جرّه إلى نفسه"²، وبناء عليه، فإنّ تقديم الاسم في النفي يتضمن حجة تتمثل في إثبات حصول الفعل(السقم) ونفيه عن الفاعل(الشاعر).

ومّا تقدّم ذكره نقول: إنّ التّقديم في النّفي له صلة وثيقة بمقصد المتكلم الذي يسعى إلى إقناع السامع من خلال تصرّفه في صورة تركيب الكلام.

1_3- التقديم والتأخير في الخبر المثبت:

يرى الجرجاني أنّ تقديم المسند إليه على خبر الفعل المثبت يراد به الاختصاص أو توكيد المعنى وذلك بحسب قصد المتكلم، فإن كان قصده إلى الفاعل بإثبات الفعل له دون غيره فهذا يراد به الاختصاص، وإن كان القصد لا إلى الفاعل بل إلى توكيد المعنى وتحقيق وقوع الفعل كان لتوكيد المعنى³، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني: "واعلم أنّ هذا الذي بان لك في الاستفهام والنفي من المعنى في التّقديم قائم مثله في الخبر المثبت، فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدّث عنه بفعل، فقدّمت ذكره، ثمّ بنيت الفعل عليه فقلت: زيدٌ قد فعل، وأنا فعلتُ، وأنتَ فعلتَ، اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل. إلّا أنّ المعنى في هذا القصد ينقسم إلى قسمين: أحدهما جليّ لا يشكل، وهو أن يكون الفعل فعلاً قد أردت أن تنصّ فيه على واحد فتجعله له، وتزعم أنّه فاعله دون واحد آخر، أو دون كلّ أحدٍ، ومثال ذلك أن تقول: أنا كتبتُ في معنى فلان، وأنا شفعتُ في بابه، تريد أن تدّعي الانفراد بذلك والاستبداد به، وتزيل الاشتباه فيه، وتردّ على من زعم أنّ ذلك كان من غيرك، أو أنّ غيرك قد كتبَ فيه كما كتبتَ، ومن البيّن في ذلك قولهم في المثل: أتعلمني بضبّ أنا حرّشته"⁴، ثمّ يضيف قائلاً: " والقسم الثاني أن لا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 109

² _ المرجع نفسه، ص 109.

³ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 144.

⁴ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 100.

أنتك أردتَ أن تحقّق على السامع أنّه قد فعل، وتمنعه من الشكّ فأنت لذلك تبدأ بذكره وتوقعه أولاً ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه، لكي تباعده بذلك في الشبهة وتمنعه من الإنكار، أو من أن يظنّ بك الغلط أو التزيّد، ومثاله قولك: هو يعطي الجزيل، وهو يجبّ الثناء. لا تريد أن تزعم أنّه ليس ها هنا من يعطي الجزيل ويجب الثناء غيره، ولا أن تعرّض بإنسان وتحطّه عنه، وتجعله لا يعطي كما يعطي، ولا يرغب كما يرغب، ولكنك تريد أن تحقّق على السامع أنّ إعطاء الجزيل وحبّ الثناء دأبه، وأنّ تمكن ذلك في نفسه¹.

يتبين من هذا القول أنّ الغرض الحجاجي للتّقديم في الخبر الفعلي هو إمّا الاختصاص وذلك بإثبات الفعل للفاعل وحده، وإمّا تقوية المعنى وتوكيده وتمكينه في نفس السامع، هذا ما يشير إليه الجرجاني من خلال استشهاده بقول الأخفش بن شهاب الثعلبي²:

هُم يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرُقُ بِيَضُهُ *** عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدِّمَاءِ سَبَائِبُ

ثمّ علّق عليه الجرجاني قائلاً: "لم يرد أن يدّعي لهم الانفراد، ويجعل هذا الضرب لا يكون إلاّ منهم، ولكن أراد الذي ذكرت لك من تنبيه السامع لقصدتهم بالحديث من قبل ذكره الحديث ليحقق الأمر ويؤكّده"³.

في هذا الشاهد نلمح الشاعر يقدّم الضمير "هم" على "يضربون" لتقوية وتوكيد فعل الضرب لقومه، من غير أن يدّعي انفرادهم بالضرب دون ما سواهم⁴، وذلك بقصد الافتخار بطولات قومه في القتال وشجاعتهم، وحتى يقوي تلك المعاني في نفوس السامعين اتّخذ بعض الأساليب في تدليله على مراده؛ من ذلك تقديم المسند إليه على المسند "هم يضرّبون" التي نبه فيها السامع إلى بطولاتهم وشجاعتهم، وهذا بتأكيد حصول الضرب منهم، فضلاً عن وصفه لشجاعة قومه، فهم أبطال لا يقارعون، ويقاتل رؤساؤها دون الضعفاء والعجزة، ولذلك استعمل كلمة "كبش" التي يقصد بها رئيس القوم، ويضاف إلى ذلك وصفه لسرعة قضائهم على العدو بقوله (على وجهه من الدماء سبائب)؛ ليعكس من خلالها شدة بطشهم وقوّتهم، وقد تجلّى ذلك في تقديم (على وجهه) الجار والمجرور على المسند إليه (سبائب)⁵.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 100.

² - المرجع نفسه، ص 111.

³ - المرجع نفسه، ص 112.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 111. ونجاح أحمد الظاهر، نظرية التّظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 146.

⁵ - ينظر: نجاح أحمد الظاهر، نظرية التّظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 147.

ومنه نقول: تبرز في التّقديم ضمن الخبر المثبت أغراض حجاجية لها صلة بمقصد المتكلم من ذلك الاختصاص أو تقوية وتأکید المعنى في ذهن السامع بغية دفع الشك عنه. إجمالاً نقول: يتجلى البعد الحجاجي للتّقديم والتأخير عند الجرجاني من خلال أغراضه البلاغية، مثل: التقرير والإنكار... والتي لها تأثير على المخاطب، ولذلك كان "يؤكد على خصائصه وفضائله وفوائده، ويُلفت الانتباه إلى الوظائف الدلالية والتأثيرية المهمّة التي قد يؤديها التركيب"¹، ولهذا كانت حجاجية التّقديم والتأخير عند الجرجاني مقترنة بالتّغير التركيبي القائم على قطب التنقيط والتكثيف، كما يسميه حسن المودن، والذي يقوم بإعادة بناء التركيب وتوليد معانٍ إضافية، زيادة على تلك التأثيرات الخاصة التي يضيفها على الكلام².

ومن التّقديم والتأخير ننتقل إلى عنصر آخر له علاقة بالجانب الحجاجي عند الجرجاني ألا وهو الحذف.

ب- الحذف:

من الأساليب الحجاجية التي يمكن أن نلاحظها من كلام الجرجاني الحذف؛ حيث نبّه إلى قيمته وتأثيره بقوله: "هو بابٌ دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذّكر، والصّمتُ عن الإفادة أزيد للإفادة، وتحدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبين"³.

ومن هذا المنطلق اهتم الجرجاني بالحذف؛ وذلك بوقوفه على موطن السحر واللفظ في هذا الباب، وقد تجلّى ذلك في اهتمامه بتحليل المواقف والمثيرات الخارجية والنفسية، وأثر ذلك كلّ، ذاهبا إلى أنّ كلّ حذف هو وليد حالة شعورية يعايشها المتكلم، فيدفعه إلى تجاهل ذكر بعض أجزاء الجملة؛ ليجعل المخاطب يعمل عقله في التفكير والتأمل في ذلك الشّيء المحذوف حتى يقف على أسراره، ويعايش التجربة الشعوريّة للشاعر⁴، وهذا ما نبّه إليه الجرجاني في كثير من المواضع⁵، وبهذا يعدّ الحذف عنصرا بنائيا داخل التركيب انطلاقا

¹- حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 230.

²- المرجع نفسه، ص 231

³- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 121.

⁴- نجاح أحمد الظهار، نظرية النّظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 173_174.

⁵- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 125.

من الفراغ الذي يولده الشاعر الذي يعدّ وجهها من أوجه هذا البناء التركيبي¹، على هذا الأساس يرى حسن المودن أنّ الحذف "ظاهرة بلاغية تمكّن التركيب من أن يقول أكثر ممّا يبدو أنّه يقوله حرفياً وسطحياً... وبهذه الخاصية يتحوّل إلى لغة ثانية لا تقول كلّ شيء للمتلقّي بل تدعوه إلى القيام بمجهود في التأويل والاشتراك في بناء التركيب، واكتشاف المعنى الذي يعنيه حذف محدد في مقام معين"²، وبذلك يصبح الحذف "بنية لغويّة مفتوحة تدفع المتلقّي إلى المشاركة والاستمتاع بمتعة ملء الفراغات"³، وهذه المتعة واللذة لا تتحقّق إلّا في ضوء فتح مجال التأويل للمتلقّي الذي يسعى إلى سدّ الفراغات، والوقوف على بعض الأسرار من خلال استدلالاته، ومن هنا يبرز الجانب الجمالي للحذف إضافة إلى البعد الحجاجي (التدوالي) المرتبط بالتأثير الذي يحدثه في المتلقّي.

ولهذا كان الجرجاني يدعو المتذوق (المتلقّي) إلى إعمال عقله وفكره في تأمل تلك الفراغات التي يتركها الشّاعر حتّى يقف على أسرارها ويعيش حالته الشعورية؛ لتتحقق بذلك المشاركة الوجدانية والنفسية التي هي مقصد كل أديب⁴، والتي لا يصل إليها المتلقّي المتذوق إلّا من خلال تأمّله الأبيات من الشعر، وذلك بمعاودة قراءتها بيتاً بيتاً إلى أن يلحظ تأثيرها على نفسه، فإذا مرّ بموضع الحذف ردّ المحذوف إلى موقعه ثمّ يقرأ بعد تقديره المحذوف، فيعرض الأسلوبين على نفسه قبل وبعد الحذف، ومن خلالها يدرك الفرق فيعرف سرّ الحذف في هذا الموضع، وتأثيره في نفسه⁵، هو ما يشير إليه الجرجاني بقوله: "فتأمّل الآن هذه الأبيات كلّها واستقرّها واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذ أنت مررت بموضع الحذف منها، ثمّ قلبت النفس عمّا تجده، وألطفّت النظر فيما تحسّ به، ثمّ تكلف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنّك تعلم أنّ الذي قلتَ كما قلتُ، وأنّ ربّ حذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد"⁶، وبناء عليه، فإنّ الحذف هو عبارة عن علاقة داخل نص تبرز حجاجيته وجماليته

¹ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 234.

² - المرجع نفسه، ص 234.

³ - المرجع نفسه، ص 234.

⁴ - نجاح أحمد الظهار، نظرية التّظّم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 173.

⁵ - المرجع نفسه، ص 173.

⁶ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 125.

في جعل القارئ يملأ هذا الفراغ بالاعتماد على ما ورد في الجملة أو ما سبقها¹، ويقابل مصطلح الحذف عند الجرجاني ما يطلق عليه في الدرس التداولي بمضمرات القول المرتبطة بأطراف العملية التواصلية؛ أي المتكلم، والمخاطب والسياق الذي ينشأ فيها الخطاب، إذ لا تفهم دلالة المضمرات وحمولتها الإقناعية إلا في ضوء السياق التخاطبي التداولي².

وقد أورد الجرجاني جملة من الأمثلة والشواهد حول الحذف الذي يكون مقترنا بتحقيق أغراض ومقاصد يرمي إليها المتكلم، من ذلك حذف المبتدأ وحذف المفعول.

1_ حذف المبتدأ:

من المواضيع التي يشيع فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف يقول الجرجاني: "ومن المواضيع التي يطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف؛ بيدؤون بذكر الرجل، ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأوّل، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ"³، فموضع القطع والاستئناف هو مرتبط -في حقيقة الأمر- بنفسية المتكلم إضافة إلى جملة من المواقف التي يمرّ بها المتكلم، من قبيل تصوّر ذكرى مؤلمة فيسترسل في الحديث حتى تضيق نفسه، فيقطع كلامه، ثم يستأنف كلاماً آخر (جديد) يتعلل به ويواسي نفسه، وكأنّه قصد بهذا الحذف تجاوز تلك التجارب المؤلمة من خلال استئنافه لحديث جديد يداوي جراحه⁴.

ومن الأمثلة التي ساقها الجرجاني لحذف المبتدأ في موضع القطع والاستئناف، قول عمر بن أبي ربيعة⁵: اعْتَادَ قَلْبُكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدُهُ *** وَهَاجَ أَهْوَاءُكَ الْمَكْنُونَةَ الطَّلُّ.
رَبْعٌ قَوَاءٌ أَدَاعَ الْمُعْصِرَاتِ بِهِ *** وَكُلَّ حَيْرَانَ سَارٍ مَأْوُهُ خَضِيلُ.
فالشاهد في هذا البيت "ربع" هو خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هو أو ذاك"؛ أي "هو ربع قواء" فهذا الشاهد محمول -حسب رأي الجرجاني- على القطع والاستئناف، وسرّ هذا الحذف أنّ

¹ - عباس حشاني، مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، مجلة الخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، ع9، 2013، ص281.

² - ينظر: ثقبائث حامدة، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة ماجستير، مخطوط، جامعة مولود معمري، 2012_2013، ص135.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص123.

⁴ - نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص174.

⁵ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص121.

الشاعر حينما مرّت بخياله ذكريات الأطلال، ثارت مشاعره وأحاسيسه، فقطع كلامه ثمّ استأنف كلاماً جديداً بث فيه آهاته وحسرتة الدائمة على تلك الديار والأطلال التي طمست معالمها الأمطار فهيجت أشواقه¹.

ومن شواهد الجرجاني في هذا الباب، قول عمر بن أبي ربيعة:

هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسْمَ الدَّارِ وَالطَّلَالَ *** كَمَا عَرَفْتُ بِجَفْنِ الصَّقِيلِ الْخِلَالَ
دَارٌ لِمَرَوَةٍ إِذْ أَهْلِي وَأَهْلُهُمْ *** بِالْكَانِسِيَّةِ نَرَعَى اللَّهْوَ وَالغَزَلَ

نلاحظ الشاعر يصوّر تعلقه بديار محبوبته أشدّ التعلق، وقد برز ذلك بشكل واضح وجلي من خلال حذف المبتدأ (هي)؛ أي هي دار، ليجسد حسرتة وألمه على تلك الديار، ذلك أنّ الشاعر لما كان تعلقه شديداً بديار محبوبته إلى درجة ضاقت فيها نفسه بألم الذكرى، قطع كلامه ثمّ استأنف كلاماً جديداً، وضّح فيه سبب تعلقه بتلك الديار².

وهنا نلمح الجرجاني يركّز في تحليله لهذا البيت على الجانب النفسي للمتكلم في إطار علاقته بسياق الموقف (الأطلال)، أين كشف فيه عن بعض أسرار الحذف، وهو ما نلمحه ضمن حديثه عن ذكر المنازل والديار، إذ يقول: "وهذه طريقة مستمرة لهم إذا ذكروا الديار والمنازل"³، ولذا فإنّ لذكرى الديار أثراً في نفوس الشعراء المحبين؛ لأنّها تثير فيهم كوامن النفس فتدفعهم إلى رسم صورة فنية مؤثرة تهدف إلى استمالة المخاطب، يجعله يعايش تلك الحالة الشعورية⁴.

وبناء عليه، فإن الحذف يؤدي وظيفة حجاجية، وذلك ضمن مواقف معينة مثل: الغزل والبكاء على الأطلال؛ حيث يسعى الشاعر المتغزل إلى استمالة المخاطب من خلال الانتقال من كلام إلى كلام أكثر تدليلاً وتأثيراً، وفي هذا الصدد يورد أبو موسى تعليقا على ذكر الديار والمنازل يقول فيه: "وقد يقال إنّ الديار والمنازل من المثيرات التي تهمز النفس، فتتراحم فيها الخواطر والأطياف والأحلاف التي بددتها الأيام في طغيان قاس عنيف، فالشاعر في هذا الموقف ممتلىء النفس أعظم الامتلاء، متوتّر الحس أشدّ التوتّر، وهذه الحال تدعو إلى أن تكون

¹ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية التّظّم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 176.

² _ المرجع نفسه، ص 178.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 122.

⁴ _ ينظر: نجاح أحمد الظهار، نظرية التّظّم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 178_179، موسى رابعة، تشكيل الخطاب الشعري دراسات في الشعر الجاهلي، دار جرير، الأردن، ط1، 2006، ص 18.

الصياغة مركزة أشدّ التركيز ليكون الأسلوب أشبه بالنفس، وقد يقوّي هذا أنك إذا راجعت النظر في الأبيات السابقة التي بنيت على الحذف، تجدها تذكر معنى هو أمسّ بقلب الشاعر من سابقه؛ لأنّه يخصّص الديار، ويحدّدها في دار مروءة... وبهذا التحديد تلابسه أحسن الذكرى وتطوف به أعذب الأطياف، وهذا موقف يعظّم سلطانه على النفس الشاعرة¹.

ومن هنا، تتجلّى خصوصية جمالية حذف المبتدأ المرتبطة بسياق الموقف المشحون بالعواطف والانفعال؛ بحيث لا يتسع المقام لذكر كلّ أجزاء الكلام، فيعدل المتكلم الشاعر فيه عن ذكر بعض عناصر الكلام، خاصة منها المبتدأ بوصفه مدركا، ثمّ يذكر العنصر الثاني الخبر الذي يثير مشاعر المتكلم والمخاطب، ويكون مقترنا - في الغالب - بذكر الحبيبة أو الديار التي تعبّر عن مشاعر اللوعة والشوق².

وإلى جانب الطابع الجمالي لحذف المبتدأ يبرز فيه الملمح الحجاجي من خلال جملة من الأغراض الحجاجية التي يمكن تلخيصها انطلاقا مما أورده الجرجاني ضمن تحليلاته، نذكر منها³:

- حذف المبتدأ بغرض تنبيه المخاطب على منزلة الممدوح، وهذا في قول الشاعر:
"غلام رماه الله بالخير؛ أي "هو غلام" في إشارة إلى تعظيم قدره.
- تحريك نفس المخاطب عن طريق رسم صورة مؤثرة، تحرك مشاعره وتعاطفه مع المتكلم من ذلك قول بكر بن النطاح⁴:

العينُ تُبدي الحُبَّ والبُعْضَا *** وتُظهِرُ الإِبْرَامَ وَالتَّقْصَا
دُرَّةً مَا أَنْصَفْتَنِي فِي الْهَوَى *** وَلَا رَحِمَتِ الْجَسَدَ الْمُنْضَى
غَضَبِي وَلَا وَاللَّهِ يَا أَهْلَهَا *** لَا أَطْعَمُ الْبَارِدَ أَوْ تَرْضَى

الشاهد في قوله "غضبي" فحذف المبتدأ، والتقدير "هي غضبي" ليصوّر الشاعر بلواه، وعظيم شكواه فمحبوبته غاضبة، ومن ثمّ كان حذفه للمبتدأ أكثر تدليلا من ذكره(المبتدأ)

¹ - محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2006، ص 164.

² - حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 137.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 123.

⁴ - المرجع نفسه، ص 135.

على حالته النفسية التي تجعل المخاطب يتعاطف معها¹، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني معلّقاً: "يقول في جارية كان يحبّها، وسعى به إلى أهلها، فمنعوها منه والمقصود قوله: غضبي وذلك أنّ التقدير: هي غضبي أو غضبي هي لا محالة، ألا ترى أنّك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف؟ وكيف تأنس إلى إضماره؟ وترى الملاحاة كيف تذهب إن أنت رمت التكلم به؟"²، في هذا التحليل نلاحظ الجرجاني يركز اهتمامه على نفسيّة المتكلم المحاجج، بعدّه طرفاً محورياً في الخطاب والحجاج من خلال ما يقدّمه من صياغات وتراكيب تثير انتباه المخاطب فتعطي للخطاب بعداً فنياً وجمالياً، ومن ثمّ يصبح الخطاب عند الجرجاني منفذاً لإبراز طرفي الخطاب أو الحجاج³.

على هذا الأساس، فإنّ حجاجية حذف المبتدأ مقترنة بالجانب النفسي للمتكلم مثل حالة الحزن، زيادة على سياق الموقف؛ أي موقف الغزل الذي يستدعي إختزال الكلام بواسطة الحذف؛ حيث يساهم في تقوية توجيه الملفوظ نحو نتيجة معينة⁴، فضلاً عن تأثيره في نفس المخاطب.

صفوة القول: إنّ اهتمام الجرجاني بنفسية المتكلم في حديثه عن حذف المبتدأ، ليكشف بوضوح إدراكاً عميقاً لدور العواطف والانفعالات في تحقيق الاستمالة وتحصيل الإقناع حيث يلجأ الشعراء إلى هذا الحذف قصد إبراز مشاعرهم، وتحريك نفس المخاطب، وفي هذا الصدد يقول بلانتان: "يحتج المتكلمون لعواطفهم فيقدّمون حججاً لتبرير ما يشعرون به"⁵.

¹ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية التّظلم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 186.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 126.

³ _ ينظر: حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 136. يقوم الخطاب على وجود الذات الشاعرة التي تعدّ أساس تشكل الخطاب، ثم المتلقي الذي ينتهي إليه الخطاب وله دور فاعل في تلقيه (الخطاب)، فايز عرفان القرعان، تقنيات الخطاب البلاغي والرؤيا الشعرية دراسات نصية، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2004، ص 99_100.

⁴ _ ينظر: حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 136. و: عبد صولة، في نظرية الحجاج، ص 134.

⁵ _ Ch.Plantin, Arguing emotions, P2

نقلاً عن حاتم عبيد، منزلة العواطف في نظريات الحجاج، مجلة عالم الفكر، دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شهر أكتوبر ديسمبر، 2011، ع2، م 40، ص 263.

ومن حذف المبتدأ ننتقل إلى حذف المفعول به، الذي تحدّث عنه الجرجاني وأبان فيه بعض مزاياه ولطائفه.

2_ حذف المفعول:

يقول الجرجاني: "وإذ قد بدأنا في الحذف بذكر المبتدأ، وهو حذف اسم، إذ لا يكون المبتدأ إلاّ اسماً، فإنّي أتبع ذلك المفعول به إذا حذف خصوصاً، فإنّ الحاجة إليه أمسّ، وهو بما نحن به أخصّ، واللطائف كأنّها فيه أكثر، وما يظهر بسببه الحسن والرّونق أعجب وأظهر"¹ فحذف المفعول فيه مزايا ونكات مرتبطة بمقاصد وأغراض المتكلم، وهو ما يؤكده بقوله: "فاعلم أنّ أغراض النّاس تختلف في ذكر الأفعال المتعدّية؛ فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين"². وقد مثّل لهذا النّوع بقوله: "ألا ترى أنّك إذا قلت: هو يعطي الدنانير، كان المعنى على أنّك قصدت أن تعلم السامع أنّ الدنانير تدخل في عطائه؟ أو أنّه يعطيها خصوصاً دون غيرها، وكان غرضك على الجملة بيان جنس ما تناوله الإعطاء لا الإعطاء فينفسه، ولم يكن كلامك مع من نفى أن يكون كان منه إعطاء بوجه من الوجوه، بل مع من أثبت له إعطاء إلاّ أنّه لم يثبت إعطاء الدنانير، فاعرف ذلك فإنّه أصل كبير عظيم النّفع"³، في المثال السابق "هو يعطي الدنانير" نلاحظ إثباتاً لصفة العطاء وجنسه، لكن إذا قلنا: "هو يعطي" بحذف المفعول كان إثباتاً لفعل العطاء على الإطلاق دون حصره في نوع معين من الأشياء⁴ وبذلك يصبح "الإثبات فعلاً كلامياً حاملاً لحجّة المتكلم نحو المخاطب"⁵.

ثم ذكر الجرجاني بعض مواضع حذف المفعول قصداً لدلالة الحال عليه، وهو على قسمين⁶:

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 127.

² _ المرجع نفسه، ص 127.

³ - المرجع نفسه، 128

⁴ _ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 135. الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 127_128.

تبييه: انطلق الجرجاني في حذف المفعول من قاعدة مفادها أنّ حال الفعل مع المفعول الذي يتعدى إليه حاله مع الفاعل، فإذا قلنا، ضرب زيد، كان غرض المتكلم إثبات فعل الفاعل؛ أي إثبات الضرب له، كذلك في قولنا: ضرب زيد عمراً، كان الغرض إثبات التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني، ووقوعه عليه. ينظر: الجرجاني، الدلائل، ص 127.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 128.

⁶ _ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 128، وعبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج معرفية، ص 97.

— جليّ لاصنعة فيه، كقولهم: أصغيت إليه؛ أي أذني.

— خفيّ تدخله الصنعة، فيذكر الفعل فيه ويحذف المفعول، الذي يكون مكانه معلوماً بدليل الحال، ومثاله قول البحرّي:

شَجُوْ حُسَّادِهِ وَغِيْظُ عِدَّاهُ *** أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ

الشاهد في هذا البيت قوله: "أن يرى مبصر، ويسمع واع"، والأصل: أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع أخباره¹.

فالشاعر حذف المفعول ودفع صورته عن وهمه لغرض خاص، ألا وهو إثبات أن ذكر الممدوح منتشر في الآفاق، فمن يكون له بصر يرى به يدرك هذه المحاسن والفضائل، وكذلك من له أذن فإنه سيسمع أخباره وسيعلم علماً قاطعاً أنه هو المقتدر على الخلافة، وقد أراد من وراء ذلك مدح الخليفة المعتز والتعريض بالخليفة المستعين الذي كان ينافسه²، وفي الصّدّد يقول الجرجاني: "إن محاسن المعتز وفضائله، والمحاسن والفضائل يكفي فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع؛ حتى يعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحد أن ينازعه مرتبتها"³.

انطلق الجرجاني في تحليله لبيت البحرّي من قصد الشّاعر والسّياق (المدح)؛ ليوضّح بواسطتهما غرض الشاعر، والمتمثل في إبراز فضائل الممدوح والتعريض بالمستعين عن طريق حذف المفعول، الذي أضاف إلى الخطاب طاقة تعبيرية أكسبت المدح قوة ومبالغة من خلال ادّعاء ملازمة الرؤية لمحاسن الممدوح والسّماع لأخباره، وفي ذلك قصر وإفراد لمحاسنه بالرؤية ولأخباره بالسّماع ممّا يثير شجوه حساده وغيظهم⁴.

¹ — الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 128.

² — المرجع نفسه، ص 129. نجاح أحمد الظهار، نظرية التّظّم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 202.

³ — المرجع نفسه، ص 129.

⁴ — تكمن جمالية هذا البيت في حذف المفعول، فلو ذكر المفعول لما كان لذلك البيت تلك المزية. ينظر: دلخوش جار الله حسين دزه بي، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني دراسة دلالية، دار دجلة، الأردن، ط 1، 2008، ص 152. ونجاح أحمد الظهار، نظرية التّظّم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 203. و: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص 344.

ومن هنا تتجلى - في تحليل الجرجاني-أهمية ربط الملفوظ بمقصد المتكلم والسياق الذي أنتج وأُنجز فيه القول ألا وهو المدح؛ وذلك بغرض الوصول إلى اكتشاف المضمّر في القول بمعنى أنّ المتكلم يقوم بعملية تشفير للخطاب، بينما يعمل المخاطب على فك هذه الشفرات الخطائية، ولهذا كان الجرجاني يشدّد على ضرورة مراعاة قصد المتكلم (البحثري) لأجل فهم المضمّر من القول، والذي يحمل في طياته حجّة¹؛ لأنّ المتكلم يسعى إلى إثارة فكر المخاطب عن طريق مضمّرات القول التي تتضمن تلميحا¹، إذ "في أحيان كثيرة لا يعني الكلام ذلك الجانب التصريحي، بل يعني حمل المتلقي على التفكير في أمور تمّ التلميح إليها، وليست بأمر غيبية؛ لأنّها متضمّنة في الأقوال المصرّح بها"²، وهنا يبرز الطّابع الحجاجي لحذف المفعول من خلال دفع المتلقي إلى التفكير في المحذوف، انطلاقا من قصد المتكلم ومعطيات السّياق، والتي تحمله على الاقتناع³.

على هذا الأساس قرن الجرجاني حذف المفعول - ضمن تحليله لشواهد- بالقصد والغرض الداعي إليه، والذي يبرز فيه الجانب الحجاجي والتأثيري؛ لأنّ المتكلم بعدّه منشئ الخطاب يسعى إلى نقل أفكاره ومشاعره للمخاطب بواسطة اللّغة الحاملة للحجاج، وذلك بقصد إحداث التأثير والإقناع في نفس المخاطب.

ومن هذا المنطلق، وقف الجرجاني-في ضوء القصدية-على بعض لطائف حذف المفعول في تحليله لنماذج شعرية، وهذه اللّطائف تحمل في طياتها بعدا حجاجيا، والتي نورد بعضها⁴:

﴿ إنّ ذكر الفعل، وفي النفس مفعول مخصوص منسيّ مخفيّ فيه إيها، أنّ معنى الكلام القصدُ إلى الإخبار بوقوع الفاعل دون تعرّض لمفعول ليحصل له معنى شريفا⁵ ومثاله قول البحتري السابق "أن يرى مبصر".

﴿ في حذف المفعول تتوفر العناية في إثبات الفعل للفاعل، ومثاله: قول الشاعر "نطقْتُ

¹ _ ينظر: حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 138_139.

² _ ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2005، ص122.

³ _ ينظر: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص160.

⁴ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، من ص 128 إلى ص 140، و: نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص200.

⁵ _ نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 200.

وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجْرَتْ" ، حذف المفعول في (أجرت) لإثبات الإجرار للرماح.
) أن القضية التي يريد الشاعر إثباتها للمفعول، تصبح مع الحذف قضية مستمرة لكل موقف مماثل، فتضيف للمعنى معنى العموم والشمول.
) جعل الفعل، وكأنه واجب الحصول، وهو قضية مسلّمة وأمر طبيعي.
) دفع توهم السامع في أول الأمر إرادة شيء غير المراد.
) القصد إلى التعميم في المفعول، والامتناع عن أن يقصره السامع على ما يذكره معه دون غيره مع الاختصار¹.

هذه اللطائف والأسرار هي ذات صلة بالحجاج من جهة ارتباطها بأطراف العملية التخاطبية، إذ يسعى المتكلم إلى التأثير في المخاطب بواسطة ذلك العدول (الحذف)، الذي ينتج عنه معاني إضافية تمكّنه (المتكلم) من خلق جو خطابي مؤثّر ومتناسب مع أحوال المخاطبين، وهو ما يحقّق للخطاب انسجامه²، ومن ثمّ فإن الحذف أو العدول في الخطاب أساسه مقصدية المتكلم التي تدفعه إلى إنشاء معاني جديدة، تؤثر في ذهن المخاطب.
 ومن لطائف الحذف ما نجده فيما يسميه الجرجاني بالإضمار شريطة التفسير، فقد تحدث الجرجاني في سياق حديثه عن الإضمار، أو الإضمار شريطة التفسير الذي يقصد به أن يركن المتكلم إلى ترك الذكر في الأول استغناء بذكره في الثاني³، وفي هذا الصدد يقول شارحا وموضّحا الإضمار بالتفسير: "وذلك مثل قولهم: أكرمني وأكرمت عبد الله، أردت: أكرمني عبد الله، وأكرمت عبد الله، ثم تركت ذكره في الأول استغناء بذكره في الثاني"⁴. ثمّ ذكر أنّ هذا النوع من الإضمار جليل الفائدة، دقيق الصنعة، ولا نجده إلّا في كلام الفحول⁵؛ ذلك أنّ صياغته تحتاج إلى كفاءتين؛ كفاءة لسانية لدى المتكلم، والتي تبرز في امتلاكه لخاصية اللغة، وكفاءة تأويلية بالنسبة للمخاطب، تمكّنه من فكّ شفرات الخطاب⁶.

¹ _ قد مثل الجرجاني لهذه اللطائف بشواهد شعرية، وقد أوردت الأستاذة دلخوش شرحا وتحليلا مفصلا لتلك الشواهد، ينظر: الشائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني دراسة دلالية، من ص 145 إلى ص 171. والجرجاني، دلائل الإعجاز، من ص 128 إلى ص 140.

² _ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 140.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 133.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 133.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 133.

⁶ _ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 140.

وفي هذا السياق استشهد الجرجاني بقول البحرني، الذي هو من نادر الشعر وقليله⁷:

لَوْ شِئْتَ لَمْ تَفْسُدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ *** كَرَمًا وَلَمْ تَهْدِمِ مَآثِرَ خَالِدٍ

الشاهد في هذا البيت حذف المفعول به بعد فعل المشيئة المسبوق بـ(لو)، وأصل الكلام: لو شئت أن لا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، فحذف ذلك استغناء بدلالة الثاني عليه ويسمى ذلك بالبيان بعد الإبهام¹؛ يقول الجرجاني: "الأصل لا محالة: لو شئت أن لا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، ثم حذف ذلك من الأوّل استغناء بدلالته عليه، ثم هو على ما تراه وتعلمه من الحسن والغرابة، وهو على ما ذكرت لك من أن الواجب في حكم البلاغة أن لا ينطق بالمحذوف، ولا يظهر إلّا اللفظ، فليس يخفى أنّك لو رجعت فيه إلى ما هو أصله فقلت: لو شئت أن لا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها، صرت إلى كلام غثّ، وإلى شيء يمجّه السّمع وتعافه النفس"².

من خلال هذا القول نلاحظ الجرجاني يربط الإضمار بسياق القول الدالّ عليه، أين يستدل على المحذوف بدلالة سياق الكلام عليه، ومن هنا تتجلى جماليّة هذا الحذف وحجاجيته حيث يكون أقوى تدليلاً من الذكر، وهو مانلمحه في بيت البحرني، إذ لو ذكر المحذوف لفقد الخطاب هذه الطاقة التعبيرية والجمالية التي نلاحظها مع الحذف، والتي تتطلب من المخاطب المؤوّل كفاءة تمكّنه من إدراك مزيتته(الحذف).

وبناء عليه، فإنّ الحذف يخضع لمقصد المتكلم وغرضه الذي يؤمّه، والذي ينعكس على طريقتة في صياغة الخطاب؛ ذلك أنّ المتكلم "هو الذي يتصرّف في تشكيل الألفاظ، بما يتناسب مع غرضه ومعانيه"³.

من هذا المنطلق، وقف الجرجاني على جملة من الأغراض الحجاجية لهذا الحذف أو الإضمار؛ من أهمها:

⁷ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 133.

¹ _ البيان بعد الإبهام يكون بعد فعل المشيئة (لو شئت)؛ إذ يقع في التركيب الذي ينطوي على فعل المشيئة إبهام وهو ما نلاحظه في الشطر الأول من بيت البحرني (لو شئت)، لبيّتي بيانه أيضاً في الشطر الأول بقوله: (لم تفسد سماحة حاتم)، ينظر: الجرجاني دلائل الإعجاز، ص 133.و: دلخوش، الثنائيات المتغيرة في كتاب دلائل الإعجاز، ص 167.

² _ المرجع نفسه، ص 133.

³ _ ابتسام حمدان، علاقة الكلام بالمتكلم في الدرس البلاغي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، ع1، 2009، م84، ص 1095.

- تحريك نفس السامع وشحذ ذهنه؛ ليعرف حقيقة الشيء الذي تعلق به فعل المشيئة، ذلك "أن السامع بمجرد سماعه لفعل المشيئة (شاء، وشئت...)، يعلم أنه قد تعلقت دلالاته بشيء يجعله أن يبحث عنه؛ ليعرف كنهه حتى يسمع الشطر الثاني فيطمئن قلبه وتأنس نفسه"¹ لهذا البيان الذي جاء بعد فعل المشيئة، وهو ما يؤكد الجرجاني بقوله: "إن في البيان إذا ورد بعد الإبهام، وبعد التحريك له أبعد لطفاً ونبلاً، لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرك، وأنت إذا قلت: لو شئت، علم السامع أنك قد علقت هذه المشيئة في المعنى بشيء، فهو يضع في نفسه أن هنا شيئاً تقتضي مشيئته له أن يكون أو أن لا يكون، فإذا قلت: لم تفسد سماحة حاتم عرف ذلك الشيء"².

وبناء عليه، تبرز حجاجية هذا الحذف من خلال الأثر الذي يتركه في نفس السامع؛ حيث يسعى المتكلم إلى تحريك نفس السامع، وشحذ ذهنه عن طريق ذلك الحذف، مما يدفعه إلى تحريك كفاءته (السامع) التأويلية للوصول إلى المعنى المراد، وهذا ما نلمحه ضمن تحليل الجرجاني لبعض نماذج الحذف والإضمار في الآيات القرآنية، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾³، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁴، يقول معلقاً على تلك الآيات: "والتقدير في ذلك كله على ما ذكرت، فالأصل: لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، و: لو شاء أن يهديكم أجمعين لهداكم، إلا أن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوفاً"⁵، نلاحظ أن تحليل الجرجاني لهذه الآيات جاء على شاكلة تحليله لبيت البحري السابق، وقد أراد من وراء ذلك التأكيد على بلاغة الحذف المرتبطة بالجانب الإبلاغي والحجاجي والجمالي، مما يجعله (الحذف) أبلغ من الذكر، يقول: "أف يكون دليل أوضح من هذا وأبين وأجلى في صحة ما ذكرت لك من أنك قد ترى ترك الذكر أفصح من الذكر؟ والامتناع من أن يبرز اللفظ من الضمير أحسن للتصوير؟"⁶.

¹ - دلخوش جار الله حسين دزه بي، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز، ص 167.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 133.

³ - سورة الأنعام، الآية 35.

⁴ - سورة النحل، الآية 9.

⁵ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 134.

⁶ - المرجع نفسه، ص 140.

يجسد هذا القول ما ذكرنا في اقتران الحذف أو الإضمار بمقصدية المتكلم، وذلك عن طريق الصور اللفظية والصياغة النظمية التي تتضمن حذفاً وتلميحاً يروم من خلاله المتكلم إثبات المعنى المراد، وهذا يأتي في إطار تواصله مع مخاطبه بغية استمالاته وإقناعه، إذ نجد المخاطب يعتمد إلى تأويل تلك الصياغة، وذاك النظم؛ ليصل إلى مقصد المتكلم، وهنا تبرز كفاءته التأويلية، ومن ثمّ تصبح قيمته لا تقل عن قيمة المتكلم منشئ الخطاب أو صاحب الحجاج¹ وعلى هذا الأساس فإنّ المقصدية هي تجمع بين قطبي الكلام انطلاقاً من التحوّلات اللسانية التي تحدث على مستوى البنية السطحية للكلام، والتي ينتج عنها بروز دلالات ومعان يسعى المتكلم إلى ترسيخها في ذهن المخاطب².

ولذلك نلمح في حديث الجرجاني عن لطائف حذف المفعول وإضماره، ظهور البعد الحجاجي ممثلاً في جملة من الأغراض الحجاجية التي لها صلة بمقصد المتكلم، من قبيل: دفع توهم السامع في أول الأمر إرادة شيء غير مراد، ويستدل الجرجاني بقول البحراني³:

كَمْ دُذِّتَ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَدِيثٍ *** وَسُورَةِ أَيَّامٍ حَزَزْنَ إِلَى الْعَظْمِ

الشاهد في هذا البيت قوله: حزرن إلى العظم، فحذف المفعول لدفع توهم السامع أول الأمر إرادة شيء غير مراد؛ ذلك أنّ أصل الكلام: حزرن اللحم إلى العظم، ولكنه حذف لفظ اللحم؛ لأنّ في ذكره إيهاما للسامع أنّ الحزّ كان في بعض اللحم⁴، "ولم ينته إلى العظم فترك ذكر اللحم ليبرئ السامع من ذلك الوهم، ويصوّر في نفسه من أول الأمر أنّ الحزّ مضى في اللحم حتى لم يردّه إلاّ العظم"⁵، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني معلقاً: "الأصل لا محالة: حزرن اللحم إلى العظم، إلا أنّ في مجيئه به محذوفاً، وإسقاطه له من التّطق، وتركه في الضمير مزية عجيبة، وفائدة جليّة؛ وذاك أنّ من حذق الشاعراً أن يوقع المعنى في نفس

¹ _ ينظر: حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 142.

² _ اهتم بيرلمان بالمخاطب وأولاه عناية خاصة نظراً لدوره الفاعل في توجيه الخطاب، الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شام بيرلمان، ص 38.

³ _ في هذا البيت يمدح الشاعر أبا صقر الشيباني، فذكر فضله عليه بدفعه بلايا الأيام وأحداثها عنه. الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 139. و: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص 355.

⁴ _ ينظر: نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 215، و: محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص 355.

⁵ _ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقق: عبد الحميد هندواوي، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط2، 2003 ص 110.

السّامع إيقاعاً يمنع به من أن يتوهّم في بدء الأمر شيئاً غير المراد، ثمّ ينصرف إلى المراد ومعلوم أنه لو أظهر المفعول فقال: وسورة أيام حزن اللحم إلى العظم، لجاز أن يقع في وهم السامع إلى أن يجيء إلى قوله: إلى العظم، أنّ هذا الحزّ كان في بعض اللحم دون كله، وأنه قطع ما يلي الجلد، ولم ينته إلى ما يلي العظم، فلمّا كان كذلك ترك ذكر اللحم، وأسقطه من اللفظ، ليبرئ السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أنف الفهم، ويتصوّر في نفسه من أول الأمر أنّ الحزّ مضى في اللحم حتّى لم يردّه إلّا العظم"¹. يؤكّد هذا القول على أنّ الغرض الحجاجي لحذف المفعول هو دفع توهم السامع بدءاً بإرادة شيء غير مراد لكي لا يعتقد خلاف المقصود، ولذلك كان حذفه أبلغ من ذكره"².

لا يقتصر حذف المفعول - عند الجرجاني - على هذا الغرض فقط، بل نراه يتحدّث عن أغراض حجاجية أخرى، مثل: "حذفه لإرادة ذكره ثانية لإيقاع الفعل على صريح لفظ المفعول، إظهاراً لكمال العناية بوقوع الفعل عليه"³، وذلك بقصد المبالغة في المديح، وقد استشهد بقول البحري⁴: قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّوِّ *** دُدِّ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا الشاهد قوله: قد طلبنا فلم نجد لك في السؤدد، وأصل الكلام: قد طلبنا لك مثلاً، فحذف المفعول (مثلاً) لدلالة ذكره في الشطر الثاني، وقد أراد الشاعر من وراء ذلك الاهتمام بإيقاع "نفي الوجود على صريح لفظ المثل"⁵، وفي هذا تعظيم لشأن الممدوح، وهو ما يوضّحه الجرجاني بقوله: "المعنى: قد طلبنا لك مثلاً، ثمّ حذف لأنّ ذكره في الثاني يدلّ عليه، ثمّ إنّ للمجيء به كذلك من الحسن والمزيّة والروعة ما لا يخفى. ولو أنّه قال: طلبنا لك في السؤدد والمجد والمكارم مثلاً فلم نجد؛ لم تر من هذا الحسن الذي تراه شيئاً، وسبب ذلك أنّ الذي هو الأصل في المدح والغرض بالحقيقة هو نفي الوجود عن المثل، فأما الطّلب فكالشّيء يذكر ليبني عليه الغرض ويؤكّد به أمره، وإذا كان هذا كذلك فلو أنّه قال: قد طلبنا لك السؤدد

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 139 _ 140.

² - ينظر: دلخوش جار الله حسين دزه بي، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني دراسة دلالية، ص 157.

³ - نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 213، و: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 110.

⁴ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 136.

⁵ - الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 110.

والمجد والمكارم مثلاً فلم نجد، لكان يكون قد ترك أن يوقع نفي الوجود على صريح لفظ المثل وأوقعه على ضميره، ولن تبلغ الكناية مبلغ الصريح أبداً¹، وبناء عليه، يتجلى البعد الحجاجي في حذف المفعول (مثلاً) للفعل (طلبنا)، وإثباته للفعل (لم نجد) بقصد نفي وجود مماثل للممدوح ومشابه له في أخلاقه وسؤدده، ومن ثم جرى إيقاع أو تسليط نفي الوجدان على لفظ المثل، من أجل المبالغة في المديح².

ومما تقدم ذكره نقول: إنَّ للحذف بعداً حجاجياً له صلة بقصد المتكلم الذي يعمد ضمن كلامه إلى إسقاط بعض أجزائه؛ ليكون كلامه أوقع في نفس المتلقي، وقد وقفنا على جملة من الأغراض الحجاجية للحذف عند الجرجاني انطلاقاً من اهتمامه بالقصد الذي يكشف عن دلالات العبارة وأغراض المتكلم³؛ حيث أوضح في تحليله لشواهد جماليته وذلك بالمقارنة مع الذكر، إذ إنَّ الحذف يتضمن سمات فنية وتأثيرية (إبلاغية)، لها تأثيرها على المخاطب من خلال تحريك فكره وذهنه⁴.

لذلك فإنَّ مسألة الحذف ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمخاطب، الذي تكون له كفاءة تأويلية (انطلاقاً من معرفته باللغة المتداولة)، والتي تجعله قادراً على إدراك المحذوف، ومن ثمَّ يستطيع التواصل والتفاعل مع الخطاب، وبذلك يحصل الإقناع والتأثير، وعلى هذا الأساس يمكن بيان المنحى الحجاجي للحذف بالنظر إلى الأثر الذي يتركه في نفس المخاطب، وهو ما يوضحه المبيان الآتي⁵:

↑ القول الذي فيه عدول (حذف) مؤثر وفعال.
 ↓ القول العادي غير مؤثر لوضوح الدلالة للمخاطب

فالقول الأول مؤثر وفعال؛ "لأنَّ المخاطب يجتهد في معرفة العنصر المعدول، ونوعية العدول في خطاب المتكلم من وراء إنجازها، وذلك عن طريق العمليات الاستدلالية التي يستعين بها

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 136 _ 137.

² _ دلخوش جار الله حسين دزه بي، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني دراسة دلالية، ص 164 _ 165. و: نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ص 213.

³ _ اهتم الجرجاني كثيراً بالقصد الذي من خلاله وقف على أغراض الحذف. ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 128.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 128.

⁵ _ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 140.

المخاطب في تأويل القول"¹.

ومن هذا المنطلق يعدّ الحذف آلية حجاجية بامتياز، تبرز فيه الكفاءة اللغوية الإبداعية للمتكلّم البليغ، وذلك عن طريق التحولات التركيبية أو النظامية التي تتضمن دلالات جديدة لها تأثيرها على السّامع، ولذلك اهتم به (الحذف) الجرجاني الذي أكّد على قيمته وكثرة فوائده².

من الحذف ننتقل إلى حجاجية الصورة التي تمثل ضربا من ضروب النظم.

1_4_ حجاجية الصّورة (الاستدلال الحجاجي):

تحمل الصّورة البيانية في البلاغة العربية بعدا حجاجيا، بعدها أحد ركائز الخطاب الشعري والتّثري القائم على الإقناع والإمتاع³، ويقصد بالصّورة - حسب رأي محمد العمري - "كلّ ما يترتب عن التشبيه والتّمثيل والاستعارة والكناية، مقروءة في ضوء الدّراسات اللسانية الحديثة وقد تعدو ذلك إلى كل أساليب الوصف والتشخيص"⁴. ويبدو هذا المفهوم العام الذي تبناه محمد العمري مقابلا لمفهوم (image)⁵، وبذلك تكون الصورة وسيلة من وسائل نقل المعنى بطرق مختلفة، من خلال التشبيه والاستعارة والكناية؛ ذلك أنّ المعاني - في نظر الجرجاني - ضربان: "ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة ... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللّغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل"⁶.

يلاحظ في قول الجرجاني أنّه قايس الصّورة بمفهوم اللفظ، في الدلالة على المعنى⁷، ومن

¹ - حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 140.

² - تنويه: في بحثنا عن البعد الحجاجي للتقدم والتأخير والحذف انطلقنا من القصد الذي يمثل أساس العبارة عند الجرجاني، حيث وقفنا على جملة من الأغراض الحجاجية، وهنا نشير إلى أنّ الجرجاني تجاوز فكرة المقولات النحوية في تحليله، ليركز على المقاصد والأغراض.

³ - ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، من ص 203 إلى ص 204.

⁴ - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 204.

⁵ - المرجع نفسه، 204.

⁶ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203.

⁷ - ينظر: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 206.

ثمّ قسّم المعاني إلى ضربين؛ الضّرب الأوّل أو المعنى الأوّل، ويقصد به الحقيقة التي يدلّ عليها اللفظ وحده، والضّرب الثّاني أو المعنى الثّاني هو الذي لا يتوصّل إليه بدلالة اللفظ وحده، ويقصد به المجاز الذي يرد في صور متعدّدة. وبناء عليه، فإنّ الصورة هي الدّالة على هذا المستوى من المعنى، وقد اختارها (الصورة) الجرجاني - كما يرى محمد العمري - لتدلّ على ذلك المستوى معتمدا الجانب الحسيّ البصري¹، يقول: "اعلم أنّ قولنا: الصّورة، إنّما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البيونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان بين إنسان من إنسان، وفرس من فرس، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان تبيّن خاتم من خاتم، وسوار من سوار بذلك، ثمّ وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا، وفرقا عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البيونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك"².

من هذا المنطلق اهتم الجرجاني بالصورة ضمن كتابية الأسرار والدلائل، جاعلا إياها ناتجة عن النّظم؛ فهي إحدى ضرورته³، وشريك رئيس في إنتاج "بلاغة الكلام أفرادا وتركيبا"⁴ يضاف إلى ذلك أنّها تؤدي وظيفة حجاجية وجمالية ضمن الكلام، وهذا ما يجعل حضورها ضروريا في كل خطاب قائم على التّأثير، من ذلك مثلا الشّعري الذي "يعدّ صناعة وضربا من التصوير"⁵، ولهذا كانت الصّورة حاضرة في تحليل الجرجاني للشواهد الشعرية؛ إذ إنّها تمثّل معيارا للحكم على فنية وأدبية النصوص، ومقياسا للمفاضلة بين الشعراء في التصوير.

وتجدر الإشارة إلى أنّ للصورة من المنظور البلاغي الحديث أهمية كبرى، خاصة ضمن الحجاج، إذ نجد بيرلمان يعدّها تقنية من تقنيات الحجاج، التي تسهم في استمالة المخاطب⁶ أمّا روث أموسي فإنّها تقرن الصورة - كما يرى حسن المودن - بما تحدّثه من انفعالات في السامع لتعيد الربط من جديد بين ثنائية (الصورة والباتوس)⁷، وتؤكد من خلالها على

¹ _ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 207.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 369.

³ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 200.

⁴ _ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 208.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 369.

⁶ _ ينظر إلى حديثه عن الاستعارة وحجاجيتها، L'empire Rhétorique, P 134_1Ch. Perelman,

⁷ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب الإقناعي، ص 259.

حجاجية هذه الصور التي "تتدخل في الحجاج إمّا باعتبارها كليشيهات يكون لها، بفضل شيوعها، أثر نفسي مهم، وإمّا باعتبار أنّها هي ما يحدث قطيعة واضطرابا ومفاجأة، مما يسمح لها بقدرة على التأثير والإقناع"¹.

خلاصة القول: إنّ قيمة الصورة عند الجرجاني والدارسين المحدثين تتجلى فيما تتركه من آثار نفسية على السامع تدفعه إلى الاقتناع والتفاعل مع المتكلم أو (النص) بصفة خاصة ومن ثمّ تصبح الصورة لها وظيفة حجاجية وجمالية، ومن هذا المنطلق سنحاول أن نستشف حجاجيتها (الصورة) - في تصوّر الجرجاني- انطلاقا من الوقوف على أنواعها. وأول نوع نبدأ به هو التشبيه، الذي هو أقرب الصور إلى الحسّ، وسنعمد إلى كشف مزاياه وأبعاده الحجاجية.

أ- حجاجية التشبيه:

يعدّ التشبيه من أكثر الصّور الشائعة والواردة في كلام العرب والقرآن الكريم بصفة خاصة، ولذلك كانت له مكانة مميزة عند البلاغيين؛ لأنّه يقوم على إدناء البعيد، وإخراج الخفي إلى جلي، وفي هذا الصدد يقول صاحب الطراز: "اعلم أنّ التشبيه هو بحر البلاغة وأبو عذرتها، وسرّها ولباها، وإنسان مقلتها"²، يوضح هذا القول منزلة التشبيه في البلاغة العربية، والذي يعرف بأنّه (التشبيه): "إلحاق أمر بأمر في معنى مشترك بالكاف أو نحوها"³ وهذا الإلحاق مقترن بغايات إبلاغية وحجاجية كما هو معلوم، إمّا من أجل التوضيح، أو بيان إمكان المشبّه...، وهي كلّها ترتبط بمقصدية المتكلم⁴، يضاف إلى ذلك أن التشبيهات ليست على درجة واحدة أو مستوى واحد في تصنيفها من حيث قوة التصوير والمبالغة؛ إذ تفاوتت التشبيهات فيما بينها بالنظر إلى هذه الناحية؛ أعني المبالغة ودرجة التخيل، والتي لها علاقة بالبنية التركيبية للتشبيه، وما تنطوي عليه من أجزاء تذكّر أو تحذف على صعيد التعبير⁵.

¹ _ Ruth Amossy, *L'argumentation dans le discours*, P187، نقلا عن: حسن المودن، بلاغة الخطاب

الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب الإقناعي، ص 260.

² _ العلوي، الطراز، تحق عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ج1، ص 167.

³ _ أحمد الحملاوي، زهر الربيع في المعاني والبيان والبديع، تحق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، مصر، ص 89.

⁴ _ العلوي، الطراز، ج1، ص 176_177.

⁵ _ ينظر إلى حديث البلاغيين عن مراتب التشبيه، الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 228.

على هذا الأساس فرّق الجرجاني بين مصطلحين قد يتوهم وقوع الترادف بينهما، هما: التشبيه والتمثيل، مبينا أوجه التمايز بينهما، وذلك بالنظر إلى وجه الشبه من جهة وضوحه وخفائه، وكذا مدى تحققه في كلا الطرفين، إضافة إلى كيفية انتزاعه، فإذا كان وجه الشبه واضحا بيّنا لا يحتاج فيه إلى تأوّل وإعمال عقل؛ لأنّ له وجودا حقيقيا في كلا الطرفين، فإنّ هذا التشبيه يسمّى بالتشبيه الظاهر أو الصريح، أمّا إن احتاج الوجه إلى تأوّل وإعمال فكر فهو تمثيل¹؛ يقول الجرجاني: "اعلم أنّ الشيعين إذا شبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأوّل، والثاني أن يكون الشبه محصّلا بضرب من التأوّل... فاعلم أنّ التشبيه عام، والتمثيل أخص منه، فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا"².

ثمّ يوضح الفرق بينهما (التشبيه والتمثيل) من خلال عرضه لجملة من الأمثلة، فنراه يمثّل للقسم الأوّل (التشبيه) بقوله³: (أن يشبه الشّيء إذا استدار بالكرة... وكتشبيه الحدود بالورد وبالوجه بالنهار...)، فهذا تشبيه ظاهر، قائم على تشبيه الشّيء بالشّيء من جهة الشكل أو الصّورة أو اللون، لأنّ الشبه "في هذا كلّه بيّن، لا يجري فيه التأوّل، ولا يفتقر إليه في تحصيله وأيّ تأوّل يجري في مشابهة الحدّ للورد في الحمرة، وأنت تراها ههنا كما تراها هناك"⁴.

فوجه الشبه ضمن هذه التشبيهات له وجود حقيقي وظاهر فيها، لا يحتاج في إدراكه إلى تأويل، أمّا القسم الثاني؛ فهو التمثيل الذي يكون فيه الوجه خفيا، يحتاج إلى ضرب من التأوّل وصرف عن الظاهر، ويمثّل الجرجاني لذلك بقوله: "حجّة كالشمس في الظهور"⁵، إذ يرى أنّ تشبيه الحجّة بالشمس في الظهور لا يتم إلا من خلال صرف الظاهر والتأوّل⁶، بأن يقال: إنّ حقيقة ظهور الشمس مقترن بعدم وجود حجاب ونحوه يحول بين العين ورؤيتها،

¹ _ ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، من ص 58 إلى ص 62، و: بسيوني عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، ص 153.

² _ المرجع نفسه، من ص 58 إلى ص 62.

³ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 58.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 60.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 60.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 60.

وكذلك الأمر بالنسبة للحجّة التي تكون ظاهرة، إذا ارتفعت عنها الشبهة التي تدرك بالعقل، وهي (الشبهة) نظير للحجاب في الماديات، ولذلك نجدهم يقولون: حجّة ظاهرة كالشمس، فيكون الجامع بينهما هو مطلق الإدراك، وهذه الصفة مقرّرة وموجودة في كلا الطرفين؛ وذلك أنّ الشمس مدركة بالحس إذا ارتفع الحجاب، والحجّة مدركة بالعقل إذا ارتفعت الشبهة، وهذا هو المقصود بالتأول وصرف الظاهر¹. ومن هنا يتجلى الفرق بين التشبيه والتمثيل في منظور الجرجاني انطلاقاً من وضوح الشبه وخفائه؛ لأجل ذلك خصّص في كتابه أسرار البلاغة فصلاً لبيان الفرق بينهما (التشبيه والتمثيل)².

سعى الجرجاني في هذا الفصل إلى إبراز خصوصية التمثيل ومزاياه، من خلال استشهاده بأمثلة قرآنية وشعرية توضّح ذلك³، وسنحاول عرض بعض تلك الخصوصيات عند الجرجاني من منظور حجاجي.

1_ حجاجية التمثيل:

خصّ الجرجاني التمثيل بحديث مستفيض، تطرق فيه إلى مواقعه ومواضعه، وخصائصه ومزاياه، إضافة إلى تأثيره على السّامع؛ حيث يضيف على الكلام صبغة حجاجية وجمالية⁴ وهو ما يؤكده الجرجاني بقوله: "واعلم أنّ مما اتفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها ... وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه وبيانه أهدى"⁵.

يتضح من هذا القول أنّ التمثيل وسيلة حجاجية "ذات تأثيرات في المتلقي، من جهات عدّة؛ فهو خطاب للعقل بوصفه ينقل العقل من المعنى في الحالة التصويرية العادية إلى الحالة التصديقية، لأنّه بمثابة إحضار للمعنى المدعى ليشاهد كما هو في الواقع"⁶، وهو ما يشير إليه

¹ ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 60، و: بسيوني عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، ص 160.

² المرجع نفسه، ص 62.

³ ينظر: المرجع نفسه، من ص 62 إلى ص 69.

⁴ ينظر إلى الفصل الذي عقده "في مواقع التمثيل وتأثيره". المرجع نفسه، ص 76.

⁵ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 76 إلى ص 78.

⁶ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص 67.

الجرجاني بقوله: "فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل، ثم مثله كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب، ثم يكشف عنه الحجاب، ويقول: هاهو ذا، فأبصره تجده على ما وصفت"¹، ولهذا يعدّ التمثيل حجّة؛ وهي "تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها يراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها"²، وبذلك يصبح التمثيل قياسا واستدلالا يسوقه "الشاعر أو الكاتب كحجّة أو دليل على صحّة المعنى السابق، بغية إقناع المخاطب والتأثير فيه"³، ومن ثمّ فهو يؤدي وظيفة حجاجية.

من هذا المنطلق حاول الجرجاني كشف جمالية وحجاجية التمثيل في الإقناع والإمتاع بقوله: "أنّ أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردّها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم"⁴، ومرّد أنس النفوس، أي سر جماليته وحجاجيته يرجع إلى:
أ_ الاستدلال (إقامة الحجّة):

في الحقيقة يعدّ التمثيل عند الجرجاني حجّة تساق لإثبات صحّة المعنى، وذلك إذا كان في أعقاب المعاني الغريبة التي قد يحصل فيها الشك والريب من طرف المتلقي⁵، فحينما يسند المتكلم إلى المشبه أمرا غريبا ويدّعي إمكانه ووجوده، يأتي بمماثل له ومشبه به؛ ليثبت صحّة ما ادّعاه، ويقرّره في ذهن السامع، وهنا يستشهد الجرجاني بقول المتنبي⁶:

فإن تَفَقُّ الأَنَامِ وَأَنْتَ مِنْهُمُ *** فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

ثمّ يعلق على هذا البيت قائلا: "وذلك أنّه أراد أنّه فاق الأنام، وفاقهم إلى حدّ بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقاربة، بل صار كأنه أصل بنفسه، وجنس برأسه، وهذا أمر غريب وهو أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به، إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس، وبالمدّعي له حاجة إلى أن يصحح دعواه في جواز وجوده على الجملة، إلى أن

¹ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 88.

² _ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 82.

³ _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص 66.

⁴ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 85.

⁵ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 88. و: مصطفىاوي جلال، البعد الجمالي والحجاجي للظاهرة البلاغية (التمثيل نموذجاً)، مجلة جذور، محكمة فصلية تصدر عن النادي الأدبي الثقافي بجدّة، السعودية، شهر شعبان - يوليو، 2013، ع 34، ص 301.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 88.

يجيء إلى وجوده في الممدوح، فإذا قال: فإنَّ المسك بعض دم الغزال، فقد احتج لدعواه، وأبان لما ادّعه أصلاً في الوجود"¹، فهذا التمثيل "ينفي الرّيب والشكّ، ويؤمن صاحبه من تكذيب المخالف، وتهجم المنكر، وتهكم المعترض"²، وبذلك يحصل أنس المخاطب؛ لأنّ المتنبّي - كما يرى الجرجاني - ادّعى تفوّق سيف الدولة على الأنام، على الرغم من كونه فرداً منهم، وهذا - في الواقع - أمر غريب لا يستسيغه العقل والمنطق، ثمّ أزال الغرابة بواسطة الدليل الذي جاء في الشطر الثاني بقوله: إنّ المسك بعض دم الغزال؛ ليثبت بذلك صحّة دعواه؛ أي بيان إمكان تحقق تفوق الممدوح على الأنام³، وبهذا "يكون التّمثيل أداة لتثبيت المعاني في الأذهان"⁴، وبناء عليه، فإنّ ميزة الاستدلال في التّمثيل - مثلما يفهم من كلام الجرجاني - هي التي تحدث ذلك التّأثير القوي في نفوس المخاطبين، فيأمنسون نحوه وينجذبون.

ب_المشاهدة:

يتضمّن التّمثيل بعداً جمالياً وبعداً حججياً إذا وقع في أعقاب المعاني؛ وذلك بواسطة ما يعكسه من مشاهدة هي بمثابة الاختبار الفعلي للدعاء⁵، فيتحقق بذلك الإقناع والإمتاع؛ إذ يصبح المائل كالشاحص في ذهن المتلقي الذي يدفعه إلى التصديق والبعد عن التردد أو الشكّ والرّيب⁶؛ ذلك أنّ الأشياء التي تكون نصب أعيننا وقريبة من حواسنا، هي التي تكون أكثر إقناعاً وجمالاً؛ يقول الجرجاني: "يبين ذلك أنّه لو كان الرجل مثلاً على طرف نهر في وقت مخاطبة صاحبه، وإخباره بأنّه لا يحصل من سعيه على شيء، فأدخل يديه في الماء، وقال: انظر هل حصل في كفي من الماء شيء؟ فذلك أنت في أمرك، كان لذلك ضرب من التّأثير زائد على القول، والنطق بذلك دون الفعل، ولو أنّ رجلاً أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي

¹ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 88.

² _ المرجع نفسه، ص 89.

³ _ ينظر: بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط 2، 2004، ص 95.

⁴ _ أحمد قادم، بلاغة التّمثيل عند الزمخشري، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، فصلية محكمة، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ع 3، 2013، ص 122.

⁵ _ يقول الجرجاني: "المشاهدة تؤثر في النفوس"، أسرار البلاغة، ص 88.

⁶ _ ينظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة، ص 246، و: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص 66.

الشيئين فقال: هذا وذاك هل يجتمعان؟ وأشار إلى ماء ونار حاضرين، وجدت لتمثيله من التأثير ما لم تجده إذا أخبرك بالقول فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحريك للنفس، والذي يجب بها من تمكن المعنى في القلب، إذا كانت مستفادة من العيان، ومتصرفه حيث العيان، وإلا فلا حاجة بنا في أن الماء والنار لا يجتمعان، إلى ما يؤكد من رجوع إلى مشاهدة واستيثاق بتجربة"¹، وهذا القول يؤكد على ارتباط التمثيل بالمشاهدة، من خلال "تمثيل المعنى فيكون أثبت في الأذهان، لاستعانة الذهن فيها بالحواس"² فيتحقق بذلك التأثير والإقناع؛ لأن التمثيل يعتمد على "تصوير المعنى بالمحسوس... فيحرك النفس، ويتمكن من القلب، ومن كونه ينتصب دليلا على المعنى وشاهدا عليه، فهو بمثابة من يشير إلى المعنى في الخارج بعد قوله ليشاهد ويستوثق منه، فيؤدّي إلى نفي الريب والشكّ عن المخاطب"³.

ومن هنا تتجلى حجاجية التمثيل وجماليته عن طريق المشاهدة التي يجري فيها تجسيد المعاني العقلية في صور محسوسة، لتكون قريبة من ذهن المتلقي؛ بحيث لا يترك له مجال للإنكار كما يرى عبد القاهر، "لأنّ العلم المستفاد من طرق الحواس، أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوّة والاستحكام، وبلوغ الثّقة فيه غاية التمام، كما قالوا: ليس الخبر كالمعاينة، ولا الظن كاليقين"⁴.

ونجد في القرآن الكريم أمثلة كثيرة للتمثيل الذي يعتمد المشاهدة؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾⁵، فشبهت صورة (هيئة) اليهود الذين حملوا التوراة ولم يعملوا بها، بصورة الحمار الذي يحمل كتباً فلا ينتفع بها، على الرغم من قيمتها، فجرى مقابلة صورة عقلية بصورة حسية؛ لتكون إلى الأذهان أقرب، وإلى القلوب أسرع⁶، ومن خلال هذه الآية نلاحظ أنّ صياغة التمثيل القرآني فيها تناسب للمعاني ودقة في التصوير⁷، ولذلك "عدّه علماء البلاغة وجها من وجوه الإعجاز"⁸

¹ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 89.

² _ علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً، ص 66.

³ _ المرجع نفسه، ص 68.

⁴ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 85.

⁵ _ سورة الجمعة، الآية 5.

⁶ _ ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 67، و: بسويي عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، ص 164.

⁷ _ ينظر: علي محمد سلمان، الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، ص 68.

⁸ _ المرجع نفسه، ص 68.

إذ تبرز فيه الصنعة العجيبة، والبرهان القاطع.

لا يقتصر حضور التمثيل المرتبط بالمشاهدة على القرآن بل نلمحه أيضا في الشعر، يقول مجنون ليلى¹: فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيْلَى الْعَدَاةِ كَقَابِضٍ *** عَلَى الْمَاءِ خَائِنْتُهُ فُرُوجِ الْأَصَابِعِ
فالشاعر أراد تصوير مقدار خبيته في علاقته بفتاته، من خلال تمثيله لحاله بالقابض على الماء، وهذه الصورة الحسية قريبة - إلى حد بعيد- من الأذهان؛ يقول الجرجاني معقبا "فالشاعر لما قال: كقابض على الماء خائنه فروج الأصابع، أراك رؤية لا تشكّ معها ولا ترتاب، أنّه بلغ في خيبة ظنّه، وبوار سعيه إلى أقصى المبالغ، وانتهى فيه إلى أبعد الغايات"².
إجمالا نقول: إنّ التمثيل يكتسي قيمة جمالية وحجاجية عن طريق المشاهدة، التي تجعله أكثر تأثيرا في المتلقي - إقناعا وإمتاعا- وهذا لسبب معروف مفاده "أن المشاهدة تؤثر في النفوس"³.

ج- الغرابة (إبداع الخيال):

تبرز المتعة الجمالية للتمثيل في الغرابة التي تعدّ جزءا من بلاغته، ومصدرا للتعجب فيه⁴ فتكون بذلك سببا في إثارة فكر المتلقي وذهنه، ومن ثمّ فهي عامل جذب حقيقي للسامع ويؤكد هذا سهل بن هارون بقوله: "إنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلّما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلّما كان أطرف كان أعجب، وكلّما كان أعجب كان أبداع"⁵، ولذلك يلحّ الجرجاني على قيمة الغرابة ضمن التمثيل، فهي تجذب انتباه المخاطب، ومردّها - حسب رأيه- إلى كون المشبه به هاهنا نادر الحضور في الذهن عند ذكر المشبه، وبعد الصلة بينهما⁶، ويستدل الجرجاني بقول ابن المعتز الذي يصف فيه زهر البنفسج⁷:

وَلَا زَوْرِدِيَّةٌ تَرْهُو بِزُرْقَتِهَا *** بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيَتِ

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 87.

² - المرجع نفسه، ص 88.

³ - المرجع نفسه، ص 88.

⁴ - أحمد قادم، بلاغة التمثيل عند الزمخشري، ص 114.

⁵ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 89 - 90.

⁶ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 91. و: بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 76.

⁷ - المرجع نفسه، ص 92.

كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعْفَنَ بِهَا *** أَوَائِلَ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كَبْرِيَّتِ

فالشاعر شبه زهرة البنفسج بأوائل النار في أطراف كبريت، ولا وجود لمناسبة بين الطرفين؛ إذ إنَّ المشبه زهر ندي ذو رائحة عطرة، بينما المشبه به نار يابسة محرقة، فهما جنسان متباعدان يندر أن يحضر المشبه به في الذهن عند حضور المشبه، ولكنَّ الشاعر جمع بينهما على الرغم من هذا التنافر، فاكتسب التشبيه بعدا وغرابة¹، وفي هذا الصدد يقول الجرجاني: "أغرب وأعجب وأحق بالولوع وأجدر، من تشبيه النرجس بمداهن درّ حشوهن عقيق؛ لأنَّه إذ ذاك مشبه لنبات غض يرف، وأوراق رطبة، ترى الماء منها يشف، يلهب نار مستول عليه اليبس، وباد فيه الكلف، ومبني الطباع وموضوع الجبلية، على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، خرج من موضع ليس بمعدن له، كانت صباغة النفوس به أكثر، وكان بالشغف منها أجدر، فسواء في إثارة التعجب، وإخراجك إلى روعة المستغرب، وجودك الشيء في مكانه ليس من أمكنته، ووجود شيء لم يوجد ولم يعرف من أصله في ذاته وصفته، ولو أنَّه شبه البنفسج ببعض النبات، أو صادف له شبيها في شيء من المتلونات، لم تجد له هذه الغرابة ولم ينل من الحسن هذا الحظ"².

يوضح الجرجاني في هذا الكلام مزية الغرابة في التمثيل، ذلك أن تصوير الشبه من خلال الجمع بين المختلفين في الجنس والمتباعدين حتى يظهر متعاقبين في اتساق وانسجام بواسطة التمثيل، وهذا ما يحرك قوى الاستحسان ويثير الكامن من الاستطراف³، ولذا فكُلَّمَا كان التباعد أشدَّ في التمثيل كان أعجب إلى النفوس - كما يرى الجرجاني⁴ - الذي يقول: "إنَّ موضع الاستحسان، ومكان الاستطراف، والمثير للدفين من الارتياح، والمتألف للنافر من المسرَّة والمؤلَّف لأطراف البهجة، أنَّك ترى الشيعين مثلين متباينين، ومؤتلفين مختلفين"⁵.

فالغرابة - في تصوره - سمة بارزة في التمثيل، وهي ناتجة عن التباعد بين جنسي المشبه والمشبه به، وهذا ما يسهم في إثارة العجب داخل النفوس؛ يقول الجرجاني: "إذا استقرت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيعين كلَّمَا كان أشدَّ كانت إلى النفوس أعجب، وكانت

¹ - بسيوي عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 76.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 92.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 92.

⁴ - المرجع نفسه، ص 91.

⁵ - المرجع نفسه، ص 91.

النفوس لها أطرب"⁶.

وهكذا، تؤدي الغرابة - عند الجرجاني-دورا جماليا وحجاجيا من خلال التأثير على السامع واستمالة عواطفه؛ يقول: "وتأمل كيف حصل الائتلاف، وكيف جاء من جمع أحدهما إلى الآخر، ما يأنس إليه العقل ويحمده الطبع"¹، وبهذا يتحقق الإقناع والإمتاع معا. ومما تقدم ذكره نقول، إنَّ للتمثيل بعدا حجاجيا وجماليا تأنس له النفوس، وذلك انطلاقا من بنيته الاستدلالية وتضمنه لمزية الغرابة، فضلا عن كون مادته من المشاهدات والتي تسهم في التأثير واستمالة المخاطب، إذ يؤدي التمثيل وظائف حجاجية وجمالية متعددة²، وقد لخص أحمد قادم تلك الوظائف، والتي نذكر بعضها³:

ج) الكشف وتتميم البيان.

ج) إبراز خبيئات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق.

ج) إبراز التخيل في صورة المتحقق.

ج) إبراز المتوهم في صورة المتيقن.

ولهذا كان للتمثيل أهمية كبرى عند الجرجاني، فهو مجال تتفنن فيه "باليد الصناع، وإيفائه على غايات الابتداع، أنه يريك العدم وجودا، والوجود عدما، والميت حيّا، والحيّ ميتا"⁴. وبعد حديث الجرجاني عن التمثيل والتشبيه، ننتقل إلى حديثه عن أنواع التشبيه، لنقف من خلالها على البعد الحجاجي لتلك الأنواع، والبداية تكون مع التشبيه الضمّني.

1_ التشبيه الضمّني:

يعرّف التشبيه الضمّني بأنه: "تشبيه يفهم من المعنى ويتضمنه سياق الكلام"⁵، ولا يوضع فيه طرفا التشبيه في صورة من صورته المعروفة، وإنّما يلمحان من مضمون الكلام، "وغالبا ما يكون المشبه به في التشبيه الضمّني برهانا وتعليلًا للمشبه"⁶.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 91.

¹ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 95.

² _ الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 79.

³ _ أحمد قادم، بلاغة التمثيل عند الزمخشري، ص 113.

⁴ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 95.

⁵ _ بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 111.

⁶ _ المرجع نفسه، ص 111.

ويندرج التشبيه الضمني - حسب الجرجاني - ضمن التمثيل، فهو فرع منه، وهذا ما نلاحظه في سياق حديثه عنه (التمثيل)، إذ يقول: "وعلى الجملة فينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً، لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما لا تجده يحصل لك إلا من جملة الكلام أو من جملتين أو أكثر، حتى أن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقلياً محضاً، كانت الحاجة إلى الجملة أكثر"¹، ولذلك سمي هذا التشبيه بالجملي²؛ لأنه يكون بين صورتين، كل صورة مجسّدة في جملة أو أكثر، ومن أهم سماته إخفاء بنية التشبيه فيه، وهي الخاصة التي تميّزه عن غيره من التشبيهات³.

هنا نشير إلى أن المتكلم لا يلجأ إلى هذا النوع من التشبيه إلا حينما يأتي بمعنى من المعاني أو قضية من القضايا تكون جديدة وغير مطروقة، ثم يأتي بحجة تثبت صحة تلك القضية أو ذلك المعنى⁴، فقد يسند إلى المشبه - في التشبيه الضمني - أمر غريب أو دعوى خارجة عن المؤلف، فيؤتى بالمشبه به من أجل الدلالة على أن ما أسند إلى المشبه هو أمر معقول وممكن⁵، فيكون بذلك برهانا على تلك الدعوى، وفي هذا الصدد يرى سعد الدين التفتازاني أن المشبه إذا كان "حالة غريبة ربما تدعى الاستحالة فيها، فتلحق بحالة مسلمة الإمكان لوقوعها في وجه جامع لهما، وهو منشأ تلك الغرابة، فيسلم إمكان المدعى؛ إذ لو استحال انتفى معناه الكلي عن كل ردّ، فيلزم انتفاء ذلك الواقع، وهو محال، فيثبت المدعى"⁶، وفي هذا الكلام دلالة واضحة على حجاجية التشبيه الضمني، ومن شواهد (التشبيه الضمني) التي أوردها الجرجاني نذكر قول أبي تمام⁷:

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ *** طُوِيَتْ أَتَاحَ لَهَا لِسَانَ حَسُودٍ

و"هنا نجد أن المعنى الذي قصده الشاعر قد تمّ وكمل، ولكنّه أحسن أن هذا القول يحتاج إلى

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص72.

² - ينظر: يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة منظور مستأنف، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص54.

³ - المرجع نفسه، ص54.

⁴ - فضل حسن عباس، أساليب البيان، ص252.

⁵ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص359.

و: محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص148.

⁶ - سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، ج3، ص395.

⁷ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص72.

حجة ودليل، فأنتى للحسود أن يكون سببا في انتشار الفضيلة التي طويت وغيت؟ وكأتما الأمر هنا يحتاج إلى حجة تصدقه¹، ولذلك أعقبه بالبيت الثاني:

لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَرَتْ *** مَا كَانَ يُعْرَفُ طِيبُ عَرَفِ الْعُودِ

نرى الشاعر هنا "قد أزال من النفس ما علق فيها من شكّ وريب، وأزاح عنها كلّ شبهة، ولم ترتب بأن لسان الحسود يكون سببا في نشر الفضيلة المغيبة، ألا ترى هذه النار التي تأكل الأخضر واليابس، أكانت تفوح رائحة العود الزكي ويعرف الجيد من غيره لولا اشتعال النار في كلّ ما حوله؟ وأنت تدرك أنّ هذا التشبيه لم يأت على صورة من الصور المعروفة، ولكن يلمح من المعنى"².

وبناء عليه، فإنّ الشاعر في ادعائه أنّ الفضيلة تنتشر على لسان الحسود أمر غريب لا يمكن التسليم به، ولهذا احتجّ الشاعر لصحة دعواه بحالة النار التي تزيد العود طيبا كلما احترق، فهو يقيس هنا حالة ممكنة (نشر الفضيلة على لسان الحاسد) على حالة مسلمة الإمكان ألا وهي حالة النار³، ولذلك "احتج لها وبيّن إمكانيها بأن شبهها بحالة النار؛ إذ تشتعل في العود وتحوّله إلى رماد، ولكنّها - في الوقت نفسه- تذيع طيب رائحته، فيعرف الناس قيمته ويسارعون إلى اقتنائه"⁴.

من هذا المنطلق، لا يمكن عزل البيت الأوّل عن الثاني؛ أي فصل الصورة عن دليلها الذي يخرجها من الغرابة إلى الإذعان والتسليم، ومن خلاله تتجلّى جمالية التشبيه وحجاجيته، ويمكن توضيح ذلك عن طريق المبيان الآتي⁵:

أ- نشر الفضيلة
ج- طيب العود
ب- لسان الحسود
د- النار المستعملة

نلاحظ بواسطة التناسب أنّ أبا تمام يقيم علاقة بين (أ) و(د) و(ب) و(ج)، ولكي يبين أنّ العلاقة بين (أ) و(ب) ممكنة، استدل بعلاقة شبيهة هي بين (ج) و(د)، وهذه علاقة مسلمة الإمكان، تمثّل البرهان أو الدليل لحصول المسلمة الأولى⁶.

¹ - فضل حسن عباس، أساليب البيان، ص 253.

² - المرجع نفسه، ص 254.

³ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 360.

⁴ - محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 151.

⁵ - رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 361.

⁶ - المرجع نفسه، ص 361.

وهكذا، فإنّ التدليل في التشبيه الضمني يعزّز الإذعان والتسليم، وذلك بالاستدلال على إمكان حصول حالة (علاقة) بحالة ممكنة، ممّا يكسب التشبيه جمالية وتأثيراً، وهو ما يؤكده الجرجاني بقوله: "وانظر هل نشر المعنى تمام حلّته، وأظهر المكون من حسنه وزينته وعطرك بعرف عوده وأراك النضرة في عوده، وطلع عليك من مطلع سعوده، واستكمل فضله في النفس ونبله، واستحق التقديم كلّه، إلا بالبيت الأخير، وما فيه من التمثيل والتصوير"¹ وعلى هذا المنوال يورد الجرجاني شواهد التشبيه الضمني قول أبي تمام²:

طُولُ مُقَامِ الْمَرْءِ فِي الْحَيِّ مُخْلَقٌ *** لِدَيْبَا جَاحِيَتِهِ فَاعْتَرَبَ تَتَجَدَّدُ
فَإِنِّي رَأَيْتُ الشَّمْسَ زِيدَتْ مَحَبَّةً *** إِلَى النَّاسِ أَنْ لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ بِسَرْمَدِ

فالشاعر يثير قضية ألا وهي أنّ الرجل إذا طالت إقامته بين أهله وعشيرته، فإنّهم يملّونه ويكرهونه، لكن إذا أقام حيناً واعترب حيناً آخر فإنّهم يزدادون تعلقاً به ومحبةً له، ثمّ دّل الشاعر على هذه القضية برؤية الشمس التي هي دائمة التجدد³، وهذا ما أعطى التشبيه جمالية.

ومنه نقول: إنّ الشّاعر في البيت الثاني يحنّج للدعوى الواردة ضمن البيت الأوّل بواسطة عملية الاستدلال القائمة على المقايسة عن طريق حمل البيت الأوّل على الثاني، وذلك بقصد نفي الرّيب أو الشك الذي قد يتسلل إلى نفس المتلقي، ومن ثمّ يصبح البيت الأوّل بمثابة طرح قضية تثير الشك، والبيت الثاني احتجاج لتلك القضية وتقرير لها⁵، وهذا الأسلوب نلمحه كثيراً في أشعار أبي تمام؛ حيث يأتي بمعنى ويؤكّده بمعنى آخر يجري مجرى الإستشهاد والحجّة على صحته⁶، وقد نقل الجرجاني عن أبي تمام كثيراً من الشواهد، وذلك لأنّه يعدّ من أكثر الشعراء "افتناناً في أسلوب التشبيه الضمني، فهو يستعين عليه بالرفق والحذق، ويتلطف في الحجاج والقياس"⁷.

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 83 .

² - المرجع نفسه، ص 88 .

³ - فضل حسن عباس، أساليب البيان، ص 255 .

⁵ - المرجع نفسه، ص 255 .

⁶ - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 416، نقلا عن محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب

الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 149 .

⁷ - المرجع نفسه، ص 151 .

يلاحظ على هذه الشواهد التي أوردها الجرجاني أنّها تدخل ضمن تشبيه التمثيل المركّب الذي يتم فيه إخراج المعقول إلى المحسوس؛ ليؤكد مضمون المشبّه، ويرهن على صحّة معناه¹ ولذا فميزة التشبيه الضمني - حسب الجرجاني- تكمن في أنّه يجيء في عقب معنى "غريب بديع، يمكن أن يخالف فيه، ويدعي امتناعه، واستحالة وجوده"²، ومن هنا يكتسي التشبيه الضمني طابعا حجاجيا يؤدي إلى إقناع المتلقي واستمالاته، وهذا ما نلمسه في قول أبي تمام³:

لَيْسَ الْحِجَابُ بِمُقْصَدٍ عَنكَ لِي أَمَلًا *** إِنَّ السَّمَاءَ تُرَجَى حِينَ تَحْتَجِبُ

فالشاعر - في هذا البيت - يصرّح أنّ احتجاج الأمير عن قصاده ليس حائلا بينه وبين عطائه، بل هو دليل على زيادة الأمل فيه، ولما كان ذلك الأمر غريبا فقد أتى بما يثبت صحّة دعواه بأن قال: إنّ السّماء يرحى مطرها حينما تحتجب بالغيمة عن النّاس⁴، لهذا شبّه "حال العطاء يتأخّر وصوله، ويكون ذلك دليلا على كثرته، بحال السّحب تبطئ في السّير، ويكون ذلك دليلا على غزارة مائها"⁵.

وهذا النوع من التشبيه يصنّفه الجرجاني ضمن باب تخيل الشبيه بالحقيقة⁶، يقول: "ومن هذا النمط في أنّه تخيل شبيه بالحقيقة، لإعتدال أمره، وأنّ ما تعلق به من العلة، موجود على ظاهر ما ادعى... فاستتار السّماء بالغيمة هو سبب رجاء الغيث الذي يعدّ مجرى العادة جودا منها، ونعمة صادرة عنها"⁷.

ثم نلمح الجرجاني يوضّح جمالية هذا النوع من التشبيه الضمني وحجاجيته، وذلك في سياق حديثه عن التعليل التخيلي قائلا: "هو مفنن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحصر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثمّ إنّّه يجيء طبقات، ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تلطّف فيه، وتستعين عليه بالرفق والحذق، حتّى أعطى شبيها من الحقّ ورونقا من الصدق، باحتجاج يخيل، وقياس يصنع فيه ويعمل"⁸.

1 - محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص، ص149 .

2 - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص86.

3 - المرجع نفسه، ص200.

4 - رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجا، ص359.

5 - علي الحارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص270.

6 - رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجا، ص359.

7 - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص200 .

8 - المرجع نفسه، ص192.

إجمالاً نقول، إنّ التشبيه الضمني هو عبارة عن تمثيل حسّي ومركّب "يذكر للاحتجاج والاستدلال على صحّة مقولة المشبه؛ من أجل نفي إنكار المنكر لها وإقناعه"¹، ولهذا أدرجه الجرجاني _ كما ذكرنا سابقاً _ ضمن التمثيل نظراً لما له من تأثير على السامع، فهو "وينفي الريب والشكّ، ويؤمن صاحبه من تكذيب المخالف، وتهجم المنكر، وتهكم المعترض"². من هنا فإنّ التشبيه الضمني يؤدي وظيفة حجاجية وجمالية، وذلك عن طريق العملية الاستدلالية التي تكشف عن أسراره ودلالاته، وهي تقوم على حسن التعليل، وقوة النظر لأنّ بنيته خفية، تحتاج إلى أعمال العقل للوقوف على جماليته وحجاجيته³، فهو (التشبيه) إن كان "حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه، وبيانه أهر"⁴، ممّا يعني أنّ بنية التشبيه الضمني متضمنة للبعد الحجاجي الذي يعمل على التقريب بين المتبايعين من خلال البحث عن الجامع المشترك بينهما؛ قصد خلق تواصل تناسي بين الأطراف المكوّنة لهذا النوع من التشبيه، ويكون لها تأثير على السامع، وبذلك يعدّ التشبيه الضمني أحد الطرق والوسائل الحجاجية التي يلجأ إليها المتكلم؛ لنقل أفكاره ومشاعره⁵.

وبعد الحديث عن التشبيه الضمني ننتقل إلى الحديث عن التشبيه المقلوب.

2_ التشبيه المقلوب:

يسمّى هذا التشبيه أيضاً بالمعكوس، ويقوم على قلب أمكنة طرفي التشبيه، فيصبح المشبه مشبهاً به، والمشبه به مشبهاً، وهو ما يؤكده ابن الأثير بقوله: "واعلم أنّ من التشبيه ضرباً يسمى الطرد والعكس، وهو أن يجعل المشبه به مشبهاً، والمشبه مشبهاً به"⁶، والغرض من هذا كأن ضوء النهار جبينه"⁷.

وقد تحدّث عنه ابن جني في كتابه الخصائص؛ فخصص له باباً أسماه "باب غلبة الفروع على الأصول"، يقول: "هذا فصل من فصول العربية طريف، تجده في معاني العرب، كما تجده

¹ - محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص150.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص87.

³ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي، ص365.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص78.

⁵ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي، ص365.

⁶ - ابن الأثير، المثل السائر، تحق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ج1، ص403.

⁷ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، مصر، ط1، 2010، ص206.

في معاني الإعراب، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة¹. وبناء عليه، فما كان أصلاً في التشبيه صار فرعاً، والغرض من ذلك - كما أشرنا - "المبالغة".

تحدث الجرجاني ضمن كتابه "أسرار البلاغة" عن جمالية التشبيه المقلوب، والذي يعدّ في نظره "مظهراً من مظاهر الافتنان والإبداع"²؛ حيث عرض جملة من الشواهد التي تبين قيمته ومزاياه، وسنحاول الوقوف على البعد الحجاجي لهذا التشبيه، انطلاقاً من تحليل نصوص الجرجاني.

من شواهد التشبيه المقلوب التي أوردها قول محمد بن وهيب الحميري في مدح المأمون:³

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ *** وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

في هذا البيت قلب الشاعر التشبيه، فشبّه غرّة الصباح بوجه الخليفة، ومن ثمّ جعل ما كان أصلاً فرعاً، وكانت غايته من وراء ذلك المبالغة والإغراق، وقد سلك في تحقيق تلك الغاية سبيل الحجاج والادعاء؛ بادعائه أنّ وجه الشبه في الممدوح (الضياء) أقوى منه في غرّة الصباح⁴، هو ما يؤكد الجرجاني بقوله: "فهذا على أنّه جعل وجه الخليفة كأنّه أعرف وأشهر وأتمّ وأكمل في النور والضياء من الصّبح، فاستقام له بحكم هذه النية أن يجعل الصّباح فرعاً، ووجه الخليفة أصلاً"⁵، ثمّ يضيف قائلاً: "واعلم أنّ هذه الدعوى وإن كنت تراها تشبه قولهم: لا يدرى أوجهه أنور أم الصبح؟ وغرّته أضوأ أم بدر؟ وقولهم إذا أفرطوا نور الصباح يخفى في ضوء وجهه، أو نور الشمس مسروق من جبينه، وما جرى في هذا الأسلوب من وجوه الإغراق والمبالغة، فإنّ في الطريقة الأولى خلافة وشيئا من السّحر"⁶.

ولذلك فجمالية التشبيه المقلوب - عند الجرجاني - قائمة على قلب طرفي التشبيه، وما ينتج عنه من إغراق ومبالغة - مبنية على أساس الحجاج و الادعاء - فيكون لهذا القلب تأثير قوي على السّامع في استمالاته وإثارة السّرور والعجب في نفسه، وهو ما نلمحه ضمن بيت محمد بن وهيب إذ "كان يستكثر للصباح أن يشبهه بوجه الخليفة، ويوهم أنّه قد احتشد له

¹ - ابن جني، الخصائص، تحقق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط4، 1999، ج1، ص301.

² - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص206. و: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص206.

³ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص162.

⁴ - ينظر: محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص153.

⁵ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص162.

⁶ - المرجع نفسه، ص163.

واجتهد في طلب تشبيه يفهم به أمره، وجهته الساحرة أنه يوقع المبالغة في نفسك من حيث لا تشعر، ويفيدكها من غير أن يظهر ادعاؤه لها؛ لأنه وضع كلامه وضع من يقيس على أصل متفق عليه، ويزجي الخبر عن أمر مسلم لا حاجة فيه إلى دعوى، ولا إشفاق من خلاف مخالف، وإنكار منكر، وتجهّم معترض، وتهكم قائل (لم ومن أين لك ذلك؟)، والمعاني إذا وردت على النفس هذا المورد كان لها ضرب من السرور خاص، وحدث بها نوع من الفرح عجيب، فكانت كالنعمة لم تكدرها المنة، والضيعة لم ينغصها اعتداء المصطنع لها"¹.

يفهم من كلام الجرجاني أن حجاجية التشبيه المقلوب وجماليته تبرز عن طريق الادعاء والمبالغة التي يرمي إليها المتكلم، سالكا بذلك طريق التخييل والإيهام في قلب التشبيه، من خلال تشبيه الأعظم بالأصغر والأبعد بالأقرب والأكثر بالأقل²، وهذا التخييل يكون مرتبطا بدافع نفسي ألا وهو فرط الإعجاب، فيدفع المتكلم إلى قلب التشبيه³، مما يزيد كلامه تأثيرا وحسنا في نفس السامع، وهذا ما لمحناه في بيت محمد بن وهيب السابق.

وبناء عليه، فإن قلب التشبيه له صلة وثيقة بالتخييل، إذ يجعل الأصل فرعاً أو العكس، فيكون بذلك حجاج وادعاء المتكلم (الشاعر) مقبولاً ومسلماً به لدى السامع، من حيث إنه يأتيه بصورة غير متوقعة تحرك النفس وتدفعها إلى إجماله الفكر للوصول إلى المعنى الجامع بينهما، والغرض الذي أمه المتكلم وقصده، يقول الجرجاني: "وقد يقصد الشاعر -على عادة التخييل- أن يوهم في الشيء وهو قاصر عن نظيره في الصفة، أنه زائد عليه في استحقاقها، واستيجاب أن يجعل أصلاً فيها، فيصح على موجب دعواه وشوقه إلى أن يجعل الفرع أصلاً، وإن كنا إذا رجعنا إلى التحقيق، لم نجد الأمر يستقيم على ظاهر ما يضع اللفظ عليه"⁴.

من الشواهد التي يوردها الجرجاني قول ابن المعتز⁵:

والصُّبْحُ فِي طُرَّةٍ لَيْلٍ مُسْفِرٍ *** كَأَنَّهُ غُرَّةٌ مُهْرٍ أَشْقَرِ

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص163.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 162. و: الخطيب القزويني، الإيضاح، ص 209، وعلي فراجي، محاضرات في علم البيان، ص37-38.

³ - ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص163.

⁴ - الجرجاني، الأسرار، ص162.

⁵ - المرجع نفسه، ص151.

لقد عدل الشاعر في هذا البيت عن المؤلف والمعروف في عرف الأدباء، فشبهه الصبح بغرة الفرس قاصدا المبالغة، فادّعى أنّ وجه الشبه - و هو البياض - أقوى وأظهر في غرة الفرس منه في الصبح¹.

لكنّ هذا القلب الذي تحدّث عنه الجرجاني لا يسري في جميع المواقع والمواضع في الكلام، وإثما له ضابط مفاده أنّ القلب يرد في المعهود والمألوف من القول فيما جرى عليه العرف العربي²، وذلك حتىّ تظهر فيه المزية بوضوح، فيكون حسنا ومقبولا لدى السامع أمّا إذا كان القلب في غير معهود فإنّه يكون معيبا؛ لأنّ المبالغة تصيب التشبيه بالغموض، ومن ثمّ يقع التداخل بين طرفيه، فلا يعرف أيّهما المشبه والمشبه به³.

وبهذا القيد ضبط الجرجاني التشبيه المقلوب قائلا: "إنّما يمتنع هذا القلب في طرفي التشبيه لسبب يعرض في البين، فيمنع منه ولا يكون من صميم الوصف المشترك بين الشيعين المشبه أحدهما بالآخر"⁴.

لا يقتصر حضور القلب على التشبيه الصريح فقط - كما يرى الجرجاني - بل نلمحه أيضا ضمن التمثيل، فيكون أكثر تأثيرا في السامع، يقول: "فارجع إلى التمثيل، وانظر هل تجيء فيه هذه الطريقة على هذه السعة والقوة، ثمّ تأمل ما حمل من التمثيل عليها كيف حكمه وهل هو مساو لما رأيت من التشبيه الصريح، وحاذ حذوه على التحقيق؟ أم الحال على خلاف ذلك؟"⁵، وهنا يشير الجرجاني إلى الفرق بين التشبيه والتمثيل، انطلاقا من وجه الشبه الذي يكون محققا في التشبيه، بخلاف التمثيل الذي يعتمد على التأويل للوصول إلى إدراك هذا الوجه، ثمّ يقدم مثلا "مردودا فيه الفرع إلى موضع الأصل، والأصل إلى محلّ الفرع قوله:

كَأَنَّ النَّجُومَ بَيْنَ دُجَاهَا *** سُنُنٌ لَاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ⁶

1 - علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ص 275.

2 - ابن الأثير، المثل السائر، ج 1، ص 405.

3 - ينظر: علي فراحي، محاضرات في علم البيان، دار هومه، الجزائر، ط 1، 2010، ص 38.

4 - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 160.

5 - المرجع نفسه، ص 164.

6 - المرجع نفسه، ص 164.

فهذا التشبيه التمثيلي مقلوب؛ حيث شبه الشاعر النجوم اللامعة في وسط الظلام بالسنن التي اندست بينها البدع، والأصل أن تشبه السنن بين البدع بالنجوم وسط الظلام، كما يرى الجرجاني: "ذلك أن تشبيه السنن بالنجوم تمثيل والشبه عقلي، كذلك خلافها من البدعة والضلالة بالظلمة، ثم إنّه عكس فشبه النجوم بالسنن كما يفعل فيما مضى من المشاهدات"¹.

لكن هذا القلب لا يستقيم إلا بالوقوف على وجه الشبه (الجامع) بينهما، والمتمثل في "الهيئة الحاصلة من وجود أشياء مشرقة مضيئة في جوانب شيء مظلم، وهذا الوجه موجود على جهة التحقيق في المشبه، ولا يوجد في المشبه به إلا عن طريق التخيل؛ لأن السنن والبدع من المعقولات التي لا تتصف بصفة المحسوسات"²، ولذلك نبّه الجرجاني على ضرورة إعمال العقل في هذا التشبيه بواسطة تأمل أجزاء الصورة في الطرفين للوصول إلى الجامع بينهما في الوجه المذكور؛ "فيقال: أن هناك وجه شبه بين أجزاء الطرفين خلاف ما هو لون"³. فالسنن تشبه بالنجم بجامع الإهداء، والبدعة تشبه بالليل بجامع الإضلال، وقد جعل هذا الوجه جزأى الصورة يتمثلا في النفس ويتأحيان، فضلا عما اشتهر في عرف الناس من وصف البدعة وكل ما هو جهل بالظلام والسواد، وكذلك توصف السنّة والإيمان، وكل ما هو علم بالإشراق والبياض"⁴، "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: أتيتكم بالحنيفية البيضاء ليلها كنهارها ... وقيل للشبهة وكل ما ليس بحق أنّه مظلم، وقيل: سواد الكفر وظلمة الجهل"⁵، فلما اشتهر هذا الأمر وذاع توهمت النفس وتخيلت أن البدعة تقابل ما في الليل من ظلام وسواد، والسنّة تقابل ما في النجم من إشراق وبياض، فصحّ لديها أن تشبيه السنن التي اندست بينها البدع بالنجوم وسط الظلام"⁶، "بجامع الهيئة الحاصلة من وجود أشياء مشرقة مضيئة في جوانب شيء مظلم أسود"⁷، كما استقام لديها قلب التشبيه قصد المبالغة، فشبهت

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص164.

² - بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص42-43.

³ - المرجع نفسه، ص 43، وينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص165.

⁴ - المرجع نفسه، ص 43.

⁵ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص165.

⁶ - بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 43.

⁷ - المرجع نفسه، ص 43.

النجوم في وسط الظلام بالسنن بين البدع، بادعاء أن الوجه المذكور أقوى وأظهر في السنن بين البدع منه في النجوم وسط الظلام، وبهذا التخيل صار ما ليس بمتلون وهو السنة متلونا فأصبحت السنة بيضاء مشرقة، والبدعة سوداء مظلمة¹.

وبناء عليه، فإنَّ جمالية التشبيه التمثيلي المقلوب قائمة على القلب والتمثيل الذي يرتبط بالتأويل وإعمال العقل من خلال المقايسة؛ لإدراك الوجه الجامع، وهو ما يكسب التشبيه جمالية، ويضاف إلى ذلك أن قلب طرفيه، يزيد في درجة المبالغة وقوة التشبيه وتأثيره؛ إذ يشبه المحسوس بالمعقول، فيصبح المعقول أصلا والمحسوس فرعا، ولهذا ادعى الشاعر "أنَّ سواد الظلام يزيد النجوم حسنا وبهاء كان له مذهب؛ وذلك أنَّه لما كان وقوف العاقل على بطلان الباطل، واطلاعه على عوار البدعة... يزيد الحق نبلا في نفسه، وحسنا في مرآة عقله، جعل هذا الأصل من المعقول مثالا للمشاهد المبصر هناك، إلا أنَّه على ذلك لا يخرج من أن يكون خارجا عن الظاهر (أي التمثيل المعقول بالمحسوس) أن يمثّل المعقول في ذلك المحسوس"². ومن خلال هذا القلب في التشبيه التمثيلي صار المعقول قياسا ومثالا للمحسوس؛ فيسلم السامع بالحالة الثانية بناء على الحالة الأولى المسلمة بها، ومن هنا تبرز حجاجية وجمالية التشبيه التمثيلي الذي يزيد الكلام حسنا ويعطيه قبولا لدى المخاطب، فيسهّم في إقناعه وإمتاعه.

وهذا هو الفرق بين القلب في التمثيل والتشبيه الصريح³؛ حيث يكسبه ميزة خاصة تميّزه عن ذلك الصريح، يقول الجرجاني: "وإذ قد عرفت الطريقة في جعل الفرع أصلا في التمثيل فارجع وقابل بينه وبين التشبيه الظاهر تعلم أنَّ حاله في الحقيقة مخالفة للحال ثم"⁴، فما يميّز التمثيل - إذا - أنه يعتمد على طريق العقل والقياس والحجاج لإدراك أجزاء الصورة فيه.

ومما تقدّم ذكره نقول: إنَّ التشبيه المقلوب يؤدي وظيفة حجاجية وجمالية إنطلاقا من قلب أمكنة طرفي التشبيه؛ قصد تحقيق غرض حجاجي ألا وهو "المبالغة"، وذلك عن طريق الحجاج والادّعاء، وهذا الأمر يكون مقرونا بدافع نفسي ذكرناه سابقا هو "الإعجاب"

¹ - ينظر: بسيوي عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 43 .

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 166 .

³ - الفرق بين التشبيه الصريح والتمثيل أنَّ الصفة محققة في كلا الطرفين، في حين أنَّها في التمثيل مبنية على التخيل والتأويل في طرفي التمثيل، وهذا التحقق قائم في الأذهان. ينظر: بسيوي عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، ص 198 .

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 170.

الذي يدفع المتكلم إلى القلب؛ بغية إقناع المخاطب بالتسليم بإدعائه وحججه؛ أي إثبات صحة دعواه وحججه بواسطة قياس الأصل على الفرع.

خلاصة القول: يتجلى البعد الحجاجي للتشبيه - عند الجرجاني - ضمن كثير من مواضع كتابه "الأسرار"، من ذلك ما نجده في حديثه عن التشبيه المركب الذي يكون في الهيئات التي تقع عليها الحركات¹، ويكون لها تأثير على السامع، وقد استدل بقول الشاعر²:

كَأَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفٌ قَارٍ *** فَانْطَبَاقًا مَرَّةً وَإِنْفِتَاحًا

فقد شبه الشاعر حركة البرق حينما ينشق عنه السحاب، فيظهر ثم يختفي بحركة المصحف الذي يوالي صاحبه فتحه وإغلاقه، مما أعطى للتشبيه جمالية، إذ لم يعد الشاعر بما في من الطرفين من صفات أخرى مثل اللون، وإنما سبح بخياله؛ ليصف لنا توالي وتتابع حركة البرق والمصحف³، وفي هذا المجال يبرز إبداع الشعراء بابتكارهم لتشبيهات بديعة تزيد المعنى وضوحا في ذهن السامع.

نلمح البعد الحجاجي للتشبيه - عند الجرجاني - ضمن حديثه عن أغراض التشبيه التي تتضمن طابعا حجاجيا، مثل: بيان إمكان المشبه، وبيان مقداره...⁴، مثلما نلاحظه في استشهاده (الجرجاني) بيت الشاعر⁵:

فَأَصْبَحَتْ مِنْ لَيْلَى الْعَدَاةِ كَقَابِضٍ *** عَلَى الْمَاءِ خَائِتُهُ فُرُوجِ الْأَصَابِعِ

فالشاعر أراد بعقده لهذا التشبيه بيان مقدار خيئته، وقد سلك طريق التشبيه والحجاج لتوضيح ذلك، ومن ثم فإن التشبيه - كما يفهم من كلام الجرجاني - له وظيفة حجاجية يؤكد قوله: "التشبيه أن يثبت لهذا معنى من معاني ذاك أو حكما من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد"⁶.

وهذا الإثبات والحجاج في التشبيه أساسه إلحاق الناقص بالزائد؛ قصد إيضاح المعنى وترسيخه في ذهن المخاطب، عن طريق تلك الصور التشبيهية المبتكرة التي يغلب عليها

¹ - يقول الجرجاني: "اعلم أن مما يزداد به التشبيه دقة وسحرا أن يجيء في الهيئات التي تقع عليها الحركات"، الأسرار، ص 131.

² - المرجع نفسه، ص 114.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 114_115، و: بسيوي عبد الفتاح فيود، علم البيان، ص 54.

⁴ - المرجع نفسه، ص 86_87.

⁵ - المرجع نفسه، ص 87.

⁶ - المرجع نفسه، ص 56.

التمثيل وتمتاز بالجددة والابتكار، فيكون لها تأثير بارز على المخاطب¹، وهو ما أدركه الجرجاني بأن جعل غاية هذا الفن (التشبيه) "هي: التأثير في النفس بكل ما يتقرب به إليها"².

وقد "أدرك كذلك أن التشبيه التمثيلي أداة من الأدوات الفنية التي يلجأ إليها الشاعر للكشف عن النفس الإنسانية، بكل ما تعجّب به من انفعالات، وتخوضه من تجارب شعورية"³. إجمالاً نقول: إنّ التأثير الذي يحدثه التشبيه في النفوس مردّه إلى كونه "ينقل النفس من خفي إلى جليّ، فكثير من التشبيهات تنقل النفس من المعقول إلى المحسوس"⁴؛ بحيث يظهر الشيء المعنوي في صورة المحسوس، "وهذا ما تألفه النفس وتزداد منه قرباً، إذ العلم المستفاد من طريق الحواس يفضل العلم المستنبط من جهة العقل، وهو أسبق إلى النفس"⁵، و"ذلك أنّ العيون هي التي تحفظ صورة الأشياء على النفوس، وتجدد عهداً بها، وتحرسها من أن تندثر، وتمنعها أن تزول"⁶.

من هنا يبرز البعد الحجاجي والجمالي للتشبيه - عند الجرجاني - بمختلف أنواعه وأقسامه، وهذا بالنظر إلى تأثيره على المخاطب من خلال ما يتضمنه من تشخيص حي للأشياء، فضلاً عن إثارة كوامن النفس⁷.

وننتقل من الحديث عن حجاجية التشبيه إلى الاستعارة، التي تقوم أساساً على التشبيه.

ب- حجاجية الاستعارة :

تصنف الاستعارة ضمن ضروب المجاز⁸، وهي تؤدي وظيفة حجاجية من منظور الدراسات اللغوية الحديثة نظراً لما تتضمنه من قوة تدليلية وتأثيرية داخل الخطاب، ولذلك كانت لها أهمية كبرى في مختلف الدراسات (الفكرية، والفلسفية، والبلاغية)⁹.

¹ - يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة منظور مستأنف، ص 88.

² - المرجع نفسه، ص 88.

³ - المرجع نفسه، ص 88.

⁴ - المرجع نفسه، ص 88. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 85.

⁵ - المرجع نفسه، ص 88.

⁶ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 120.

⁷ - يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة منظور مستأنف، ص 130.

⁸ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 18.

⁹ - حامدة ثقباط، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 110.

تتجلى حجاجية الاستعارة في دورها الفاعل ضمن إنتاج الخطاب وتأويله، ومن ثمّ فهي تسهم في تشكيل صورة الخطاب¹، ولذلك تعدّ تقنية خطابية تؤدي وظيفة حجاجية إقناعية² ومن هذا المنطلق، سنحاول كشف البعد الحجاجي للاستعارة عند الجرجاني. إذا تأملنا حديث الجرجاني عن الاستعارة، فإننا نجد يقترن بالحديث عن المجاز؛ لأنّهما يشتركان في ميزة النقل³؛ أي الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، والذي يخضع بدوره إلى آلية الاستدلال التي تتحكم فيه⁴، يقول الجرجاني معرّفًا إيّاها بقوله: "اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروف، تدلّ الشواهد على أنّه اختص به حين وضع ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقل إليه نقلا غير لازم فيكون هناك كالعارية⁵"، يفهم من تعريف الجرجاني للاستعارة أنّها استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وبذلك يصبح هذا اللفظ دالا على معاني أخرى غير المعاني الظاهرة الحقيقية ومن ثمّ فإنّ تلك المعاني الجديدة والدلالات تتولد عن طريق الاستدلال، وهو ما نلمحه في كلام الجرجاني عن أصل اللفظ ونقله إلى غير أصله بواسطة الاستعارة التي تقوم على الاستدلال⁶.

هنا نشير إلى أنّ الاستعارة تعدّ حالة تواصلية يراد بها إيصال المعنى بطريق غير مباشر وهذا يستدعي وجود تفاهم بين طرفي عملية التخاطب؛ لأنّ هناك تنافرا بين ما يريد المتكلم إيصاله وبين ظاهر جملة الملفوظ⁷، وبناء عليه، فإنّ حصول التفاهم بين طرفي الخطاب يتم بفضل ما يشاركان به من معارف⁸، تكون بمثابة خلفية معرفية تساعد على إنجاز أو تأويل القول الإستعاري⁹؛ حيث يعمل المتكلم في الاستعارة "على تجاوز المعنى الحرفي إلى معنى غير

1 _ حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 110.

2 _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 249.

3 _ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 66. و: أسرار البلاغة، ص 18.

4 _ رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 375.

5 _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 18.

6 _ ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 376.

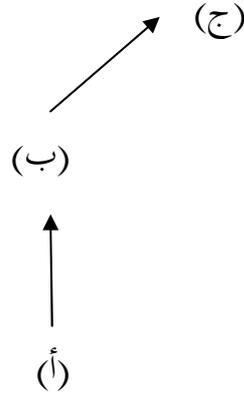
7 _ ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 376.

و: حامدة ثقبايث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 111.

8 _ المرجع نفسه، ص 111.

9 _ المرجع نفسه، ص 111.

مباشر بهدف تحقيق مقصوده التواصلية¹، وهذا ما يدفعه إلى اقتراح سيرورة استدلالية على مخاطبه، تمكنه من الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المراد، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي²:



القول: (أ) هو (ب) يراد به استعاريا (أ) هو (ج) إذ إن:

(أ) هو الموضوع (الجملة).

(ب) المعنى الحرفي للجملة.

(ج) المعنى الاستعاري للتلفظ.

وبهذا تكون "العلاقة بين معنى الجملة ومعنى التلفظ الاستعاري نتيجة تفكير منهجي مشترك وعلاقة استدلالية³، أساسها وجود تعاقد مشترك بين المتخاطبين؛ أعني المتكلم والمخاطب من خلال عمليتي الإنجاز والتأويل؛ أي إنجاز المتكلم وتأويل المخاطب دون أن ننسى السياق (المقام) الذي يجمعهما، والذي له دور في الكشف عن المعنى المقصود، ومن هنا تبرز فعالية الاستعارة الحجاجية انطلاقا من السيرورة الاستدلالية القائمة على التأويل⁴.

وعلى هذا الأساس فالاستعارة تتضمن بعدا حجاجيا وجماليا عن طريق تلك السيرورة الاستدلالية المرتبطة بطرفي الخطاب، حيث يسعى المتكلم - من خلالها- إلى تحقيق الإقناع والتأثير في المخاطب، فتكسب الاستعارة بذلك المزية والفضيلة؛ لأنها "هي أمدّ ميدانا، وأشدّ افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة، وأبعد غورا، وأذهب نجدا في

¹ - رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 376.

² - المرجع نفسه، ص 377.

³ - المرجع نفسه، ص 377.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 377. و: حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 112.

الصناعة وغورا، من أن تجمع شعبها وشعبها، وتحصر فنونها وضروبها، نعم وأسحر سحرا وأملاً بكل ما يملا صدرا، ويمتد عقلا، ويؤنس نفسا، ويوفّر أنساً¹.

نستشف من هذا الوصف الدقيق دور الإستعارة الحجاجي وفعاليتها التأثيرية في الخطاب كما يشير إلى ذلك الجرجاني شارحا: "إِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: رَأَيْتُ أَسَدًا، كُنْتَ قَدْ تَلَطَّفْتَ لِمَا أَرَدْتَ إِثْبَاتَهُ لِمَنْ فَرَطَ الشَّجَاعَةَ، حَتَّى جَعَلْتَهَا كَالشَّيْءِ الَّذِي يَجِبُ لَهُ الثَّبُوتُ وَالْحَصُولُ وَكَالْأَمْرِ الَّذِي نَصَبَ لَهُ دَلِيلَ قَاطِعٍ بِوُجُودِهِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ أَسَدًا فَوَاجِبٌ أَنْ تَكُونَ لَهُ تِلْكَ الشَّجَاعَةُ الْعَظِيمَةُ، وَكَالْمُسْتَحِيلِ أَوْ الْمَمْتَنِعِ أَنْ يَعْرِى عَنْهَا"²، فحجاجية الإستعارة - إذا- قائمة على الإثبات والتدليل؛ يجعل المستعار منه دليلا على إثبات صفة يدعيها المتكلم للمستعار له، ولا يتم ذلك إلا عن طريق آلية الإدعاء التي سوف نتحدث عنها.

لقد تطرّق طه عبد الرحمان في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" لمسألة الإستعارة - عند الجرجاني-؛ حيث بيّن حجيتها في ضوء مفهوم الإدعاء المرتبط بالجانب الاستدلالي³ وقد نقل كثير من الدارسين كلام طه عبد الرحمان عن حجاجية الإستعارة⁴، وسنحاول إيراده قصد توضيح بعدها الحجاجي انطلاقا من مفهوم الإدعاء.

1-الإدعاء:خالف الجرجاني- في تصوره للإستعارة- بعض المفاهيم السابقة التي حصرت الإستعارة في النّقل اللّغوي، مبينا أنّها قائمة على الإدعاء لا النّقل، يقول: "فقد تبين من غير وجه أنّ الإستعارة إنّما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء"⁵، وبهذا المعنى تصبح الاستعارة مبنية على ادعاء دلالي⁶، وليست نقلا للألفاظ من مواضع معينة إلى مجالات مختلفة؛ لأنّ "الاستعارة ليست حركة في الألفاظ، وإنّما هي حركة في المعاني والدلالات"⁷، ولذلك تعدّ طريقا من طرق الإثبات الذي يعتمد على الإدعاء⁸، وهذا ما يوضّحه الجرجاني بقوله: "فإذا ثبت أن ليست الإستعارة نقل الاسم، ولكن ادعاء معنى

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص26.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص70.

³ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 304.

⁴ - ينظر: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص250.

⁵ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص320.

⁶ - رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجا، ص 380.

⁷ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص250.

⁸ - المرجع نفسه، ص 250.

الإسم، وكنا إذا عقلنا من قول الرجل: رأيت أسداً، أنه أراد المبالغة في وصفه بالشجاعة، وأن يقول: إنه من قوة القلب، ومن فرط البسالة، وشدة البطش، وفي أن الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له؛ بحيث لا ينقص عن الأسد، لم نعقل ذلك من لفظ أسد، ولكن من ادّعائه معنى الأسد الذي رآه، ثبت بذلك أن الاستعارة كالكناية في أنك تعرف المعنى فيها من طريق المعقول دون طريق اللفظ"¹.

ومعنى الإدعاء - في نظر الجرجاني- دخول المشبه (الرجل الشجاع) في جنس المشبه به (الأسد)، وصورته فرداً من أفرادها، فينتقل بذلك الإنسان من حقيقته الإنسانية إلى الأسدية من خلال المساواة في الصفة المشتركة بينهما، وهو ما يؤكده الجرجاني بقوله: "إذا قلت: رأيت أسداً فقد ادّعت في إنسان أنه أسد، وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسداً"².

ثم يميّز الجرجاني في الادّعاء بين الاستعارة والتشبيه البليغ، انطلاقاً من القصد بقوله: "أن جعل المشبه المشبه به على ضربين: أن تنزله منزلة الشيء تذكره بأمر قد ثبت له، فأنت لا تحتاج إلى أن تعمل في إثباته وترجيته، وذلك حيث تسقط ذكر المشبه بين الشئيين، لا تذكره بوجه من الوجوه، كقولك: رأيت أسداً، والثاني أن تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج أن تعمل في إثباته وترجيته، وذلك حيث تجري اسم المشبه به صراحة على المشبه، فتقول: زيد أسد، وزيد هو الأسد... فتخرجه مخرج ما لا يحتاج فيه إلى إثبات وتقرير، والقياس يقتضي أن يقال في هذا الضرب؛ أعني ما أنت تعمل في إثباته وترجيته أنه تشبيه على حدّ المبالغة، ويقتصر على هذا القدر، ولا يسمّى استعارة"³.

فالفرق بين الادعاء في الاستعارة وبين التشبيه البليغ يكمن في مقصد المتكلم، إذ يدعي ضمن الاستعارة صيرورة المشبه ودخوله في جنس المشبه به؛ من أجل إثبات حكم المشبه به للمشبه، أمّا في التشبيه البليغ فلا يكون القصد ذاك، وإنما جعل المشبه عين المشبه به بغرض المبالغة؛ أي أن الفرق بينهما مرتبط بقضية الإثبات، فالاستعارة يراد بها إثبات حكم بخلاف التشبيه البليغ الذي لا يراد به ذلك، ومن خلال هذا الإثبات يتجلى الطابع الحجاجي للاستعارة، والتي تقوم - عند الجرجاني- على مفهوم الإدعاء⁴، يقول طه عبد الرحمن: "ما لم

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 321.

² - المرجع نفسه، ص 67.

³ - المرجع نفسه، ص 67_68.

⁴ - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 250.

نتبيّن هذه البنية الحجاجية للإدعاء الإستعاري عند الجرجاني، ولم نقف على وجوه اشتغالها في خطابه، فلا يبعد أن تستغلق علينا أحكامه ونتائج استغلاقاً¹.

من هذا المنطلق وقف طه عبد الرّحمان على حجاجية الاستعارة - لدى الجرجاني- من خلال حديثه عن مفهوم الإدّعاء، وهو ما سنوضّحه.

يعرّف طه عبد الرّحمان "الحجاج بأنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير؛ لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها"²، وهذا ينطبق على الاستعارة، فهي تتضمن ركني

الحجاج؛ أي الإدّعاء والاعتراض، ولكن كيف يبرز ذلك في القول الاستعاري؟

من شروط الإدّعاء اعتقاد المدّعي (المتكلم) صدق دعواه، فتكون له بينات عليها؛ بحيث يستطيع أن يطالب محاوره بأن يصدق دعواه، ويقتنع بما يقيمه من حجج وبراهين، بالمقابل من شروط الاعتراض أن يردّ على دعوى سابقة، وأن يطالب المعارض المدّعي بإثبات دعواه وألا يسلم بدعوى المدّعي إلا بعد اقتناعه بصحّة هذا الإثبات³.

لذلك يبرز البعد الحجاجي للاستعارة عن طريق مفهوم الإدّعاء والاعتراض، نظراً لما تتضمنه من ذوات المستعير، مثل: "الذات المظهرة"، والتي تؤدّي وظيفة حجاجية، إذ تدّعي وجود المعنى الحقيقي للجملة؛ أي أنّها تدّعي المطابقة بين المستعار له والمستعار منه، أمّا الذات الأخرى فهي المؤولة للمستعير، والتي تقوم بدور حجاجي يتمثل في الاعتراض على دعوى وجود معنى حقيقي للجملة، ومن ثمّ إنكار وجود مطابقة بين المستعار له والمستعار منه⁴.

وهكذا "فإنّ المتكلم يتقلب على مستوى المعنى الحقيقي بين حالين متعارضين: حال الإظهار، وحال التأويل، فالتكلم إذن ذات متعارضة في مرتبة الحقيقة"⁵.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الخاصية التّعارضية للاستعارة - عند الجرجاني-، تتجلّى - حسب رأي طه عبد الرّحمان- في "ترديده للاستعارة بين التّحقيق والتّخييل، كما لو كانت الجملة الإستعارية تجمع بين عالمين: عالم واقعي وعالم ممكن؛ أمّا العالم الممكن، فيكون فيه المستعار

¹ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 309.

² - المرجع نفسه، ص 226.

³ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 311.

⁴ - المرجع نفسه، ص 311.

⁵ - المرجع نفسه، ص 311.

له هو المستعار منه بعينه، وأمّا العالم الواقعي فيكون مفارقاً له، وإن اشترك معه في بعض الصفات"¹.

من هذا المنطلق، كشف طه عبد الرحمان عن الخاصية التعارضية للاستعارة، والتي تبرز فيها آليات حوارية وحجاجية من خلال بنيتها التي تضمّ مستويين، وتكون متداخلة الذوات، وقد حدّد مواضع التلونات التعارضية الاستعارية ضمن كتابه، ويمكن الرجوع إليها².

لكن ما يهمنا هنا هو تشديده (طه عبد الرحمن) على خاصية التعارض والادعاء في الاستعارة، ممّا يجعلها ذات بنية حجاجية، وتؤدي وظيفة حجاجية.

وبالعودة إلى مفهوم الادعاء - في تصور الجرجاني - يرى طه عبد الرحمان أنّه يقوم على مبادئ ومقتضيات، نوردتها على النحو الآتي³:

1_1- مبدأ ترجيح المطابقة:

مقتضاه أنّ الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة؛ ذلك أنّ المستعير يبلغ بالتشابه بين المستعار منه والمستعار لدرجة ينتفي معها الاختلاف والتفاوت؛ حتى يصيرا شيئاً واحداً لا فرق بينهما⁴، بحسب المقتضى المطابق للادعاء، يقول الجرجاني معلقاً: "ويذهبون عمّا هو مركز في الطّباع من أنّ المعنى فيها المبالغة، وأن يدعى في الرّجل أنّه ليس برجل، ولكنّه أسدٌ بالحقيقة، وأنّه إنّما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى، وأنّه لا يشرك في اسم الأسد إلّا من بعد أن يدخل في جنس الأسد"⁵، وهذا ما يجعل طرفي الاستعارة كالشيء الواحد لا فرق بينهما.

من هنا يكون المقتضى المطابق للادعاء هو: "أنّ القول الاستعاري يحتمل تخريجه على المعنى الظاهر، فضلاً عن احتمال الدلالة على المعنى المجازي"⁶.

1_2- مبدأ ترجيح المعنى:

ومقتضاه أنّ الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى⁷، وهو ما يؤكّده

¹ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 308.

² المرجع نفسه، من ص 310 إلى ص 312.

³ المرجع نفسه، ص 305.

⁴ المرجع نفسه، ص 305.

⁵ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 317.

⁶ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 305.

⁷ المرجع نفسه، ص 305.

الجرجاني بقوله: "فلاستعارة في هذه القضية وذاك أنّ موضوعها على أنّك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنّه يعرفه من معنى اللفظ"¹، إذ "مدار فهم الاستعارة ليس على المعنى المأخوذ مباشرة من اللفظ، وإّما على معنى ثان يتولّد في النفس بطريق هذا المعنى المباشر الأصلي"².

وبذلك يكون المقتضى المعنوي للدعاء هو: "أنّ القول الاستعاري يستند إلى بنية استدلالية"³.

1_3- مبدأ ترجيح النظم:

مقتضاه أنّ الاستعارة ليست في الكلمة، وإّما في التركيب؛ لأنّ الكلام متعلق بعضه ببعض⁴، يقول الجرجاني: "واعلم أنّ ممّا هو أصل في أن يدقّ النظر، ويغمض المسلك في توخّي المعاني التي عرفت أن تتحد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتدّ ارتباط ثانٍ منها بأوّل، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع يمينه ههنا في حال ما يضع يساره هناك"⁵، ولا يستقيم التعلق وضبط ذلك الترتيب إلا بتوخيّ أمرين⁶:

أولهما: مقتضيات العقل: إذ النظم ليس "مجرّد توالي الألفاظ في عملية النطق، إنّما هو تناسق دلالتها فيما بينها تناسقا يستوفي شروط التعليل العقلي"⁷.

والثاني: قوانين النحو: لا تقتصر وظيفة النحو على مجرّد النظر في الصوّر الإعرابية للجملة ليتبيّن وجوه سلامتها التركيبية⁸، وإّما يكون النظر في أسباب التفاضل التعبيري والتبليغي لهذه الجملة فضلا عن قيامها بشرائط السّلامة التركيبية⁹.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص316.

² - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص305_306.

³ - المرجع نفسه، ص 306.

⁴ - المرجع نفسه، ص 305_306.

⁵ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص87.

⁶ - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 306.

⁷ - المرجع نفسه، ص306.

⁸ - المرجع نفسه، ص306.

⁹ - المرجع نفسه، ص306.

وهكذا يكون المقتضى النظمي للإدعاء "هو: أن القول الاستعاري يصير تركيباً خبرياً أصلياً لا ينحصر في الربط بين مخبرٍ عنه ومخبر به، بل يضيف إليهما عنصراً ثالثاً هو ذات المخبر"¹.

بذلك ينقل الجرجاني القول الاستعاري من مرتبة الدلالة المجردة إلى مرتبة التداول التي تتوخى مقتضيات مقام الكلام²، وبهذه المقتضيات والمبادئ يتبين أن القول الاستعاري عند الجرجاني "تجتمع له الأوصاف الثلاثة: أنه تركيب خبري، وأنه قابل للأخذ على جهة الحقيقة، وأنه مشتمل على بنية تدليلية، وكلّ قول هذه أوصافه يعدّ في سياق الجدل الذي نهجه الجرجاني بمنزلة دعوى، كما يعدّ صاحبه مدّعياً، ويعدّ عمله ادعاء"³.

وإذا كان مفهوم الإدعاء - عند طه عبد الرحمن - أساساً ومنطلقاً لإدراك حجاجة الاستعارة، فإنّه ينبه على مفهوم ثان لا يقل أهمية عن المفهوم الأول، ألا وهو الاعتراض الذي نلمحه ضمن تصور الجرجاني للاستعارة، من خلال حضوره المضمّر، فقد "كاد أن يصرّح بما يضمّره، من أن الإدعاء والاعتراض يجتمعان في القول اجتماعاً، وكان على وشك أن يسقط بذلك أقوى المبادئ رُسوخاً في النفوس، وأمكنها على العقول، ألا وهو مبدأ عدم التناقض"⁴.

وفي هذا السياق يقدم طه عبد الرحمن مقارنته التعارضية للاستعارة عن طريق الافتراضات الآتية⁵: • أن القول الاستعاري حوارى، وحواريته ذاتية له، انطلاقاً من قلب ذات المستعير بين حالة الإظهار والتأويل.

- أن القول الاستعاري حجاجي، وحجاجيته من الصنف التفاعلي الذي يطلق عليه التحاجّ.
- أن القول الاستعاري عملي، وصفته العملية تلازم ظاهره البياني والتخييلي.

إجمالاً نقول: يتضح من خلال تحليل طه عبد الرحمن، وقراءته الواعية لتراث الجرجاني وجود ملامح تصوّر حجاجي للاستعارة، مخالف للتصوّر اللفظي والتريبي⁶، ولذلك كان

¹ _ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 306.

² - المرجع نفسه، ص 306.

³ - المرجع نفسه، ص 306.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 309.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 310.

⁶ _ حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 253.

الجرجاني يعارض جعل الإستعارة تزيينا زخرفيا، يقول: "هي ضرب من التشبيه، ونمط من التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتح فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"¹، يؤكد هذا القول أنّ الإستعارة لها دور وحجاجي وإقناعي فاعل ومؤثر في استمالة المخاطب وإقناعه.

ميّز الجرجاني ضمن سياق حديثه عن الإستعارة بين نوعين يقع فيهما التفاوت في الفضيلة والمزيّة، وهما: الإستعارة العامية المبتذلة، والخاصية النادرة؛ فالنوع الأوّل كقولنا: رأيت أسدا، وردت بحرا، ولقيت بدرا"، فهذه استعارات قريبة قد لاكتها الألسن، بينما نجد النوع الثاني؛ أي الخاصية يتفاضل فيها المتكلمون بإبداعهم صورا جديدة، نحو قول الشاعر: "سَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ"².

ومن خلال تأمل طريقة نظم الشاعر تتجلى لنا معالم الإبداع، فقد أراد الشاعر - حسب الجرجاني- إثبات السرعة التي امتازت بها أعناق المطيّ، إذ "أنّها سارت سيرا حثيثا في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة، كأنّها كانت سيولا، وقعت في تلك الأباطح فجرت بها"³، فاستحقت بذلك هذه الإستعارة الحسن واللفظ، انطلاقا من براعة المتكلم في تصرفه بنظمه، إذ كيف انتقى الكلمات، ووظّفها ضمن سياق أكسبها مزيّة وغرابة، وذلك "بأن جعل (سال) فعلا للأباطح، ثمّ عدّاه بالباء، ثمّ بأن أدخل الأعناق في البيت فقال: بأعناق المطيّ، ولم يقل بالمطيّ، ولو قال: سالت المطي في الأباطح، لم يكن شيئا"⁴. وبناء عليه، فإنّ جمالية الإستعارة الخاصية وحجاجيتها تبرز عن طريق النظم، إضافة إلى السياق الذي يرد فيه نظم الكلم، فيكسبها مزيّة، فضلا عن تأثيرها في المخاطب.

ومّا تقدّم ذكره نقول: إنّ حجاجية الاستعارة مرتبطة بالسيرورة الاستدلالية، من خلال تضمّنها آليتي الحجاج الاعتراض والادّعاء، والتي أوضحها طه عبد الرحمان، وهنا نشير إلى أنّ نظرة الجرجاني لحجاجية الاستعارة ترجع إلى⁵ تأثره بأساليب الحجاج المتعارف عليها

¹ _ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 13.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 71.

³ _ المرجع نفسه، ص 71.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 72.

⁵ _ ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 309. و: حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 252.

كالرد على أقاويل المعترض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان يقتبس من المناظرات الحجاجية عناصر الإدعاء والإعتراض في وصف الاستعارة.

ج-حجاجية الكناية:

عقد الجرجاني في دلائل الإعجاز فصلاً تناول فيه الإتساع، أسماه "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره"، والذي يدور حول الكناية والمجاز، فيتجاوز بذلك الاتساع حدود البنية الظاهرية إلى أغراض تستفاد من سياق القول المجازي، وهذا من خلال سعي المتكلم إلى إثبات واقع ما، انطلاقاً من بنية القول¹، ومن هنا تبرز ملامح حجاجية الأقاويل المجازية.

لذلك ربط الجرجاني الأقاويل المجازية بنظرية التّظم، بعدها عبارة عن اختيارات يلجأ إليها المتكلم لتحقيق غاية حجاجية أو جمالية معينة² لهذا عرّف الكناية بقوله: "والمراد بالكناية ما هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه"³، فالكناية قائمة إذا على إثبات صفة أو معنى من المعاني، وذلك بالانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى السياقي المراد(الثاني)، نحو قولهم: طویل النّجاد، الذي يراد به طویل القامة، وقولهم: كثير الرّماد يراد به: كثير القرى.

المعنى الحرفي (كثير الرماد) ← المعنى المضمّر (كثير القرى).

نلاحظ في هذه المثالين اتّساعاً في المعنى، من خلال الانتقال من المعنى الظاهر الذي يدل عليه اللفظ إلى معنى مضمّر يفهم منه، وهو ما يؤكّده الجرجاني بقوله: "فقد أرادوا في هذا كلّ - كما ترى - معنى، ثمّ لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر، من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان"⁴، وهنا يميّز الجرجاني بين مستويين في المعنى⁵:

¹ _ حاملة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 105.

² _ المرجع نفسه، ص 105.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 66.

⁴ _ المرجع نفسه، ص 66.

⁵ _ ينظر: حاملة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 105. و: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 366.

المعنى الأوّل المباشر الذي يرتبط بظاهر اللفظ، والمعنى الثاني المضمّر الذي هو معنى المعنى وتكون له علاقة بقصد المتكلم؛ حيث يتولّد ذلك المعنى الجديد بطريقة استدلالية، ومن ثمّ فإنّ الانتقال من المعنى الأوّل إلى الثاني، يحتاج إلى عملية استدلالية للوصول إلى المعنى الثاني المقصود، ويجب أن يكون هذا الاستدلال مؤسساً على مرجعية (أرضية) مشتركة بين المتكلم والمخاطب حتّى يحدث ذلك الانتقال¹، فمن جهة المتكلم يشترط في كلامه جودة صياغة، أمّا المخاطب فيشترط فيه أن يمتلك مرجعية فكرية، تأهله وتساعد على الاستدلال والتأويل للوصول إلى فهم معنى المعنى (المراد)²، وهو ما يؤكّده الجرجاني بقوله: "أو لا ترى أنّك... إذا قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال، معنى ثانياً هو غرضك"³، وبناء عليه، يكون المعنى الجديد (الثاني) ناتجاً عن الاستدلال، عن طريق الانتقال من المعنى الأوّل إلى الثاني⁴.

عملية الاستدلال

المعنى الأوّل ← المعنى الثاني.

دليل (كثير الرّماد) ← مدلول (الكرم والعطاء).

دليل (نؤوم الضحى) ← مدلول (مخدومة في أهلها).

هذه العملية الاستدلالية التي يفهم من خلالها المعنى المقصود مرتبطة بالتأويل؛ أعني تأويل المخاطب بواسطة استلزامات عقلية توصله إلى المعنى المراد، فـ"في قولهم: هو كثير رماد القدر، عرفت منه أنّهم أرادوا كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفتته بأن رجعت إلى نفسك، فقلت: إنّ كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرّماد فليس إلا أنّهم أرادوا أن يدلّوا بكثرة الرّماد على أنّه تنصب القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنّه إذا كثر الطبخ في القدور، كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرّماد لا محالة"⁵.

¹ _ ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 370.

² _ حامدة ثقبائث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 106.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203.

⁴ _ ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2006، ص 45.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 316.

فاستدلال المخاطب قائم على التأويل، عن طريق توظيفه للوازم متسلسلة توصله إلى المعنى المراد، ويمكن تلخيص ما ذكره الجرجاني في الآتي:

كثير الرماد ← كثرة الجمر ← كثرة إحراق الحطب تحت القدر ← كثرة الطباخ ← كثرة الأكلة ← كثرة الضيفان = أنه مضياف¹.

فهذه اللوازم تمكن السامع من إدراك معنى المعنى (المعنى المقصود)، ومثال ذلك قول الشاعر²:

وَمَا يَكُ فِي مَنْ عَيْبٍ فَإِنِّي *** جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ

لقد كنى الشاعر عن حسن القرى والضيافة بجن الكلب وهزال الفصيل، فترك التصريح بأن يقول: "قد عرف أن جنابي مألوف، وكلبي مؤدّب لا يهرّ في وجوه من يغشاني من الأضياف، وأني أنحر المتالي من إبلي، وأدع فصالها هزلي"³، وهذا يعني أن الكناية أبلغ من التصريح، لذا فهي تستدعي من المخاطب أن يقوم بعملية استدلالية؛ ليصل من خلالها إلى معنى المعنى؛ أي مقصود الشاعر، ويكون ذلك على النحو الآتي:

جبان الكلب ← كثرة الزائرين ← كثير الضيافة = أنه مضياف.

بهذه الطريقة الاستدلالية يستطيع المخاطب فهم المعنى المراد.

وهكذا فإن استنباط المعنى الثاني من الأوّل في الكناية يرتكز على الاستدلال الذي يروم من خلاله المتكلم إثبات صفة للموصوف، ممّا يكسب الكناية بعدا حجاجيا، فقولنا: كثير الرماد، إنّما جيء به كدليل محسوس لإثبات الكرم، ولذلك فكلّ كناية تردّ في الغالب كدليل وشاهد على المعنى المراد⁴.

ومن هنا تبرز حجاجية الكناية التي عدّها الجرجاني أفصح من التصريح، وأنّ لها وقعا على النفس، ومزيّة لا تقلّ عن صور المجاز الأخرى، مثل: الإستعارة؛ يقول: "قد أجمع الجميع أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح والتعريض، وأوقع من التصريح، وأنّ للإستعارة مزيّة وفضلا، وأنّ المجاز أبلغ من الحقيقة"⁵، ثمّ يعلّل الجرجاني مزيّة القول المجازي مبينا، أنّ بلاغته

¹ _ السكاكي، مفتاح العلوم، ص 515.

² _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 337.

³ _ المرجع نفسه، ص 337.

⁴ _ ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 52.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 69.

تقع في الإثبات الذي يكسبه تلك المزية، والتي تميزه عن القول الحقيقي قائلاً: "واعلم أنّ سبيلك أوّلاً أن تعلم أن ليست المزيّة التي تثبتها هذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدّعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره، ولكنّها في طريق إثباته لها، وتقرير إيّاها"¹.

ثمّ يفسر دور الإثبات في هذه الأجناس بقوله: "ليس المعنى إذا قلنا: إنّ الكناية أبلغ من التصريح أنّك لما كنييت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنّك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وأكد وأشدّ، فليست المزيّة في قولهم: جمّ الرماد، أنّه دلّ على قرى أكثر، بل المعنى أنّك أثبت له القرى الكثير من وجه، وهو أبلغ، وأوجبه إيجاباً هو أشدّ، وادّعيته دعوى أنت بها أنطق وبصحّتها أوثق، وكذلك ليست المزيّة التي تراها لقولك: رأيت أسداً على قولك: رأيت رجلاً لا يتميّز عن الأسد في شجاعته وجرأته، أنّك قد أفدت بالأوّل زيادة في مساواته الأسد بل أفدت تأكيدا وتشديداً وقوة في إثباتك له هذه المساواة، وفي تقريرك لها فليس تأثير الاستعارة، إذا، في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به"².

بناء عليه، فمزيّة الكناية والاستعارة تكمن في طريقة إثبات المعنى، لا في المعنى نفسه، لكن تلك الطريقة تختلف باختلاف قصد وغرض المتكلم، يقول الجرجاني: "تري المزيّة أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه، فإذا سمعتم يقولون: إنّ من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني نُبلاً وفضلاً، وتوجب لها شرفاً أن تفخّمها في نفوس السامعين وترفع أقدارها عند المخاطبين، فإنّهم لا يريدون الشجاعة والقرى وأشباه ذلك من معاني الكلم المفردة، وإنّما يعنون إثبات معاني هذه الكلم لمن ثبت له، ويخبر بها عنه"³، فهذه الأجناس وخاصة الكناية، تزيد في إثبات المعنى وتأكده في نفس المخاطب، حتّى يجعله أبلغ وأكد وأشدّ وقعا عليه، ويمكن توضيح ذلك من خلال المبيان الآتي⁴:

هو جمّ الرماد ← إثبات كثرة رماد المدوح بكرم المدوح + إثبات ذو قوة

المعنى الثاني: هو توكيد ومبالغة في الدعوى يزيد الدعوى مبالغة

المعنى الأوّل: هو إثبات.

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 69.

² _ المرجع نفسه، ص 69.

³ _ المرجع نفسه، ص 70.

⁴ _ ينظر: حامدة ثقبابث، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ص 108.

فقد جرى إثبات صفة الكرم عن طريق إثبات دليلها؛ أي جم الرماد، وبذلك تكون المزية في الكناية مرتبطة بالمعنى الثاني الذي يتضمن الإثبات إضافة إلى التوكيد والمبالغة، وهذا بقصد التأثير في المخاطب انطلاقاً من الاستدلال الذي يتوصل به إلى "إثبات الصفة بإثبات دليلها"¹ مما يجعله أكثر اقتناعاً بحجية القول.

على هذا الأساس ترتكز تلك الأجناس بالتحديد - الكناية والاستعارة - على المعاني الثواني التي تحمل قصد المتكلم، والذي لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الاستدلال الذي يدل على غرض المقصود، فتتجاوز بذلك هذه الأجناس حدود اللفظ المنطوق²، وهو ما يوضحه الجرجاني بقوله: "فاعلم أنهم يصفون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكنتي وعرض، ومثل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب، ووضع كل شيء منه في موضعه، وأصاب به شاكلته، وعمد فيما كنتي به وشبهه ومثل لما حسن مأخذه، ودق مسلكه ولطفت إشارته، وأنّ المعرض وما في معناه، ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني"³، ولذلك عدت المعاني الثواني ركيزة أساسية في الخطاب⁴، نظراً لما تتضمنه من مقاصد لا تتضح ولا تتجلى إلا من خلال عملية استدلالية يقف فيها المخاطب على تلك المقاصد، ومن أهمها الإثبات.

وهذا ما يشير إليه الجرجاني ضمن سياق توضيحه لمزية في الكناية قائلاً: "إنّ السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح أنّ كلّ عاقل يعلم - إذا رجع إلى نفسه - أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً، وذلك أنّك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشكّ فيه، ولا يظنّ المخبر التجوّز والغلط"⁵.

¹ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 70.

² _ ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 372.

³ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحق: محمود محمد شاكر، دار المدني، مصر، ط3، 1992، ص 70. وفي شرح محمد التنجي نجد بدل (يصفون كلاماً، يضعون..)، المرجع نفسه، ص 204.

⁴ _ ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 374.

⁵ _ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 70.

خلاصة القول، تبرز حجاجية الكناية في نظر الجرجاني انطلاقاً من فكرة الاستدلال والإثبات، والتي تدفع المخاطب إلى الاقتناع بالقول، فيكون بذلك التلميح أبلغ من التصريح. في سياق حديث الجرجاني عن الكناية، تطرّق إلى بعض الأنواع التي تدخل فيها، من قبيل التلويح والتعريض والرمز والإشارة، والتي تشترك معها في الخاصية الاستدلالية بقصد إثبات صفة أو حكم¹؛ يقول الجرجاني: "و كما أنّ الصفة إذا لم تأتْ مصرّحاً بذكرها، مكشوفاً عن وجهها، ولكن مدلولاً بغيرها، كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها، كذلك إثباتك الصفة للشيء تثبتها له إذا لم تلقه إلى السامع صريحاً، وجئت إليه من جانب التعريض والكناية، والرمز والإشارة، كان له من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق ما لا يقلّ قليله، ولا يجهل موضع الفضيلة فيه"²، ويمثّل لذلك الجرجاني بقول الشاعر:³

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

ثمّ يعلق الجرجاني على هذا البيت مبيناً مزية الكناية فيه، فالشاعر "أراد كما لا يخفى أن يثبت هذه المعاني والأوصاف خلالاً للممدوح (السّمَاخَة والمروءة والنّدى)، وضرائب فيه، فترك أن يصرح فيقول: إنّ السّمَاخَة و المروءة و النّدى مجموعة في ابن الحشرج، أو مقصورة عليه أو مختصّة به... و عدل إلى ما ترى من الكناية و التلويح، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه، عبارة عن كونها فيه، وإشارة إليها، فخرج بذلك كلامه إلى ما خرج إليه من الجزالة وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، ولو أنّه أسقط هذه الوساطة من البيت، لما كان إلّا كلاماً غفلاً، وحديثاً ساذجاً"⁴.

فمزية هذه الكناية التي تضمنت تلويحاً، تتجلى في طريقة إثبات تلك الصفات للممدوح عن طريق الاستدلال بالوسائط واللوازم، والتي توصل إلى الغرض المقصود والمعنى المراد. لذلك كان الجرجاني يؤكد على البعد الاستدلالي والحجاجي في بنية الكناية والتعريض⁵ بقوله: "مّا هو إثبات للصفة على طريق الكناية و التعريض قولهم: "المجد بين ثوبيه، و الكرم في برديه؛ و ذلك أنّ قائل هذا يتوصّل إلى إثبات المجد و الكرم للممدوح، بأن يجعلهما في

¹ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 373.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 235.

³ - المرجع نفسه، ص 236.

⁴ - المرجع نفسه، ص 236.

⁵ - ينظر: رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، ص 374.

ثوبه الذي يلبسه، كما توصلّ زياد إلى إثبات السماحة و المروءة و الندى لابن الحشرج، بأن جعلها في القبة التي هو جالس فيها ¹، وبذلك يكون الإثبات في الكناية قائما على الاستدلال.

ومّا تقدّم ذكره نقول، إنّ حجاجية الكناية تكمن في خاصية الإثبات والاستدلال، أين يحاول فيها المتكلم إثبات معنى أوصفة بإثبات دليلها المرتبط بظاهر هذا المعنى، فيتمّ خلالها الانتقال من معنى مباشر إلى معنى غير مباشر مقصود، وذلك عن طريق الاستدلال الذي يمارسه المخاطب، والذي يكون الهدف منه إشراكه في العملية الحجاجية من خلال التأويل وهو ما يسهم في اقتناعه، وعلى هذا الأساس، تعدّ الكناية من الأدوات الحجاجية البارزة التي يلجأ إليها المتكلم، في التدليل على مقصود، وذلك انطلاقا مما توفره من إمكانات تأويلية وحجاجية وجمالية، تؤثر في نفس المتلقي.

هكذا، فإن حجاجية الصورة² تبرز فيما تحمله من حمولة إقناعية ومزايا جمالية، تهدف إلى استمالة عقل المخاطب وعواطفه، ولهذا كانت الصورة _عند الجرجاني_ تمثل ركنا من أركان الإعجاز.

من حجاجية الصورة ننتقل إلى الحديث عن العوامل الحجاجية.

1_5-العوامل الحجاجية:

يعرف العامل بأنه: "صريفة (مورفيم) إذا تم إعمالها في ملفوظ معين، يؤدي ذلك إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ"³، ومن ثمّ تعدّ العوامل أدوات تمكّن من توجيه الخطاب وجهة حجاجية معينة⁴.

لذلك فإن للعامل الحجاجي دورا مؤثرا ضمن الخطاب، إذ "يساعد على اكتشاف وجهته الحجاجية"⁵.

¹ _الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 238.

² _تنويه: يعدّ المحاز من آليات الاتساع، و هو أبلغ من الحقيقة نظرا لما يؤديه من أدوار حجاجية إقناعية، وهو مثل الاستعارة يقوم على الادعاء ويتضمن كثيرا من الجوانب الجمالية والحجاجية التي تسهم في إقناع المخاطب والتأثير عليه، ينظر: المرجع نفسه ص 226. وقد أرحمت الحديث عنه إلى مناسبات أخرى.

³ _رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط12014، ص102.

⁴ _عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقص، تونس، ط1، 2011، ص34.

⁵ _نقلا عن المرجع نفسه، ص33. P20 Rooth Amossy, L'argumentation dans le discours,

ومن هذا المنطلق، سنحاول من خلال قراءتنا لتراث الجرجاني استثمار هذه الفكرة، لإبراز بعض العوامل الحجاجية التي لها تأثير على الخطاب، ومن أهمهما:

-عامة أدوات القصر والاستثناء:

يراد بالقصر _ كما هو معلوم _ إثبات معنى ونفي غيره، ولذلك يعرف بأنه: " تخصيص أمر بأمر بطريق مخصوص"¹، وفي هذا الإثبات والنفي تكمن حجاجية القصر، والتي تتجلى من خلال أدواته التي تسهم في توجيه معنى ملفوظ نحو نتيجة معينة؛ بحيث تحوّل من حالة الإخبارية والتبليغية إلى حالة الإبلاغية والتأثيرية، ومن هذه الأدوات والعوامل نذكر:

أ-عامة إنّما:²

تعدّ (إنّما) من أدوات القصر التي تحمل إثباتاً و نفيًا ، ويوظفها المتكلم لتوجيه ملفوظه نحو الإبلاغية والتأثيرية ، وقد خصّها الجرجاني بالذكر ضمن كتابه "الدلائل"، أين أبان عن خصوصيتها، ووظيفتها داخل الخطاب، يقول: "اعلم بأنّها تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء و نفيه عن غيره، فإذا قلت إنّما جاءني زيد، عقل منه أنّك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قولك : جاءني زيد لا عمر"³.

فإدخال "إنّما" في الجملة ووجه هذا الملفوظ إلى نتيجة محدّدة ومحصورة، ألا و هي أنّ الجائي زيد، وهذه هي النتيجة التي يروم المتكلم إيصالها للمستقبل⁴، الذي قد يتصور أنّ الجائي يكون عمر أو خالد أو غيره، و هذا ما يوضّحه الجرجاني بقوله: "فإذا قلت: إنّما جاءني زيد، لم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء مع زيد غيره، و لكن أن تنفي أن يكون الجيء الذي قلت إنه كان منه كان من عمرو، وكذلك تكون الشبهة مرتفعة في أن ليس هاهنا جائين وأن ليس إلاّ جاء واحد"⁵.

وبناء عليه، يتضمّن القصر بـ "إنّما" إثباتاً و نفيًا، وهي تسهم في توجيه معنى الملفوظ نحو إثبات يحمل في طياته نفيًا، ومن ثمّ يكون توظيفها داخل الملفوظ بغرض تصحيح معتقد المخاطب وظنّه بأنّ الجائي عمرو⁶، وهو ما يوضّحه الجرجاني بقوله: "ومعلوم أنّك إذا قلت:

¹ - فضل حسن عباس، أساليب البيان، ص128.

² - عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص54.

³ - الجرجاني دلائل الإعجاز، ص257.

⁴ - عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص54.

⁵ - الجرجاني دلائل الإعجاز، ص258.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص258.

إنّما جاءني زيد، لم تزد على ذلك أنّه لا يسبق إلى القلب من المعنى إلا ما قدمنا شرحه، من أنّك أردت التّص على زيد، وأن تبطل ظنّ المخاطب أنّ المجيء لم يكن منه، ولكن كان من عمرو، حسب ما يكون إذا قلت: جاءني زيد لا عمرو¹، وعلى هذا الأساس، يوظّف العامل (إنّما) في في قصر القلب، أين يراد بها تصحيح معتقد أو ظنّ المخاطب، والذي يكون مصرّاً على ذلك الظن، ومن ثمّ يؤتى بـ "إنّما" للردّ على من يعتقد نفي ما أثبت بها². وقد يؤتى بهذا العامل الحجاجي الذي تحدث عنه الجرجاني لتحقيق أغراض أخرى غير القلب، مثل تنبيه المخاطب بأمر معلوم كقولنا: "إنّما هو أخوك"، فـ "إنّما" ضمن هذا السياق لم قصد بها التشبيه ولا الإعلام بل تنبيه المخاطب بما يلزم ذلك الأمر المعلوم، هو ما يؤكّده الجرجاني باستشهاده بقول المتنبّي في مدح كافور:

إِنَّمَا أَنْتَ وَالِدَ وَالِأَبُ الْقَا طِعَ أَحْنَى مِنْ وَاصِلِ الْأَبْنَاءِ

ثم يعلق الجرجاني على ذلك بقوله: "لم يرد أن يعلم كافورا أنّه كالوالد، ولا ذلك بما يحتاج كافور فيه إلى الإعلام، ولكنّه أراد أن يذكره بالأمر المعلوم؛ أي يذكره و ينبّه بواجب الأبوة، ولهذا ارتبط توظيف "إنّما" بسياق أو موضع الملاطفة، قصد تنبيه المخاطب يقول الجرجاني: "اعلم أنّ موضوع "إنّما" على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته أو لما يُنزل هذه المنزلة؛ تفسير ذلك أنّك تقول للرجل إنّما هو أخوك، إنّما هو صاحبك القديم لا تقوله لمن يجهل ذلك و يدفع صحته ولكن لما يعلمه و يُقرّبه إلا أنّك تريد أن تنبهه للذين يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب"¹.

من هنا فإنّ "إنّما" توجه معنى الملفوظ انطلاقاً من السياق ووجهة حجاجية، بحيث يتجاوز حدود الإبلاغ والإعلام، ويمكن توضيح من خلال الآتي:

— أنت والد والأب القاطع

— إنّما أنت والد والأب القاطع

نلاحظ أنّ الملفوظ الأول يخلو من أي عامل، وبذلك فهو لا يتعدى حدود الإخبار، أمّا الملفوظ الثاني فإنّه تضمن عاملاً حجاجياً هو "إنّما"، وقد أدى وجود هذا العامل فيه (الملفوظ)

¹ - الجرجاني دلائل الإعجاز، ص 258.

² - ينظر: محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، ص 146. وعزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية ص 55.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 329.

إلى زيادة طاقته الحجاجية، من خلال ما يدل عليه من معنى مرتبط بقصد المتكلم، كتنبيه المخاطب بما يلزم حق وواجب الأبوة، وفي ذلك إشارة إلى دور العامل في الإبانة عن موقف الذات المتلفظة من المضمون المصرح به.

مما تقدم ذكره، نقول إنَّ الحجاج عند الجرجاني يبرز من خلال نظرية النظم وذلك عن طريق:

- الهيئات التركيبية التي يرد عليها الكلام والتي ترتبط بغرض المتكلم المحاجج.
- مقصد المتكلم الذي يسهم في توجيه الكلام وجهة حجاجية.

الفصل الخامس:

الحجاج عند السّكّاكي

تمهيد:

يرتبط الحجاج عند السكاكي بالاستدلال الذي تحدث عنه في كتابه مفتاح العلوم، والذي يعدّ بمثابة الأركان بالنسبة للدراسات البيانية - حسب تعبير الجابري¹ - ، وقد سعى السكاكي ضمن مفتاحه إلى ربط البلاغة بالمنطق انطلاقاً من الاستدلال الذي هو مكمل للمعاني والبيان ليكون المفتاح بذلك "نموذجاً لبلاغة عربية معضودة بالمنطق"².

هذا النهج يتفق كثيراً مع ما أرساه الدرس الحجاجي في العصر الحديث، من ربط للبلاغة بالمنطق مع التأكيد على الاختلاف بين المدرسين؛ أعني العربي والغربي من حيث المنطلق الفكري والسياق الثقافي التاريخي.

لذلك فإنّ ما ميّز بلاغة السكاكي هي تلك الصبغة المنطقية التي طغت على مفتاحه فأنتجت بلاغة إقناعية، تشكلت ملامحها من خلال تصوّره للبلاغة ومباحثها، إضافة إلى عنايته بالمقام والمخاطب، دون أن ننسى اهتمامه بالاستدلال واللزوم في البيان³.

ومن هذا المنطلق، سنحاول الوقوف على مفهوم الاستدلال عند السكاكي الذي يمثل مدخلاً لفهم الأبعاد الحجاجية في بلاغته.

1- مفهوم الاستدلال:

يشير شكري المبخوت إلى شمولية هذا المصطلح لكثير من العلوم والاختصاصات؛ فهو من المفاهيم العابرة لكلّ هذه الاختصاصات، مثل: المنطق، وأصول الفقه، والكلام، والبلاغة وبذلك يكون هذا المصطلح مشتركاً بين جملة من العلوم، ولذلك امتاز بالشمولية والعموم⁴. وقد عرّف بعض القدماء الاستدلال، وفي مقدمتهم الشريف الجرجاني بقوله: "بأنّه تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، فيسمى استدلالاً آنياً، أو بالعكس فيسمى استدلالاً لمياً، أو من أحد الأثرين إلى الآخر"⁵.

وهذا يعني أنّ الاستدلال قائم على طلب الدليل، وهو ما يشير إليه قائلنا: "الاستدلال من طلب

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (2)، ص 90.

² - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 74. محمد العمري البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، من ص 477 إلى ص 497.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 74.

⁴ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، من ص 18 إلى ص 20.

⁵ - الشريف الجرجاني، التعريفات، تحق محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 75

الدليل وتكلفه"¹، ومن خلال تعريف الشريف يبدو مفهوم الاستدلال مرتبطاً بمصطلح الدليل الذي يعرف بأنه هو "ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"²، وبذلك يصبح طلب الدليل شرطاً أساسياً للاستدلال، وهذا ما يوضحه شكري المبخوت بقوله: "فالاستدلال... طلب للدليل، يفترض معطيات ثلاثة على الأقل، هي الدليل المطلوب والنتيجة... والعملية الاستدلالية التي تمثل العلاقة الرابطة بين الدليل والنتيجة"³.

هذا المفهوم الذي أورده المبخوت مقبول إلى حد بعيد؛ لأنه ناتج من استقراء آراء بعض المتقدمين وحتى الغربيين، بيد أنه في الوقت يميز بين الاستدلال الذي يكون في المنطق والنظريات العلمية، والذي يمتاز بوضوح في منطقاته وإجراءاته، وبين الاستدلال البلاغي (اللغوي) الذي يطلق عليه (العفوي)، والذي يكون "رهين العناصر المستمدة من السياقين المقامي والمقالي عند التخاطب"⁴.

ولا يعني ذلك أن الاستدلال البلاغي قاصر، وأنه لا يرقى إلى مرتبة المنطقي العلمي البرهاني بل على العكس من ذلك، هو استدلال ثري في مادته وتقنياته، انطلاقاً مما تتيحه اللغة من إمكانات يستغلها المتكلم ضمن تدليله، وهنا نشير إلى أن هناك اختلافاً وتعددًا في الاستدلال البلاغي من ناحية الوظيفة، فهناك استدلال وظيفته إثبات خبر، وآخر يراد به توكيد إثبات⁵ ويكفي في هذا السياق أن نستحضر القصة المشهورة بين المبرد النحوي و الكندي المنطقي، والتي أوردها عبد القاهر في دلائل الإعجاز⁶.

إجمالاً نقول: إن الاستدلال قائم على وجود دليل يوصل إلى نتائج بواسطة عملية استدلالية وبذلك يكون هذا المفهوم مقاربا لمفهوم الاستدلال الحجاجي عند بعض الحجاجيين الغربيين. ومن مفهومه (الاستدلال) ننتقل إلى الحديث عن تصور السكاكي له.

1 - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص75.

2 - ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص.18.

3 - المرجع نفسه، ص.18.

4 - المرجع نفسه، ص.20.

5 - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي ص.21.

6 - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص.31.

أ- الاستدلال في تصور السكاكي: لقد خصّص السكاكي في كتابه مفتاح العلوم فصلا للحديث عن علم الاستدلال، أو "علم خواص تراكيب الكلام"¹، والذي عرفه بقوله: "هو اكتساب إثبات الخبر للمبتدأ، أو نفيه عنه بوساطة تركيب مجمل"²، فأساس الاستدلال - عنده - مبني على إسناد الخبر للمبتدأ، وبهذا الإسناد يتمّ النفي أو الإثبات، والذي "لا يقوم على بنية واحدة مصدرّة بأداة نفي أو إثبات، بل يقوم بتركيب الجمل"³، وهو ما يوضّحه السكاكي بقوله: "وقولي بوساطة تركيب الجمل تنبيه على ما عليه أصحاب هذا النوع من إباء أن يسموا الجملة الواحدة حجّة واستدلالا، مع اكتساب إثبات ونفي بوساطتها"⁴.

ومعلوم أن تركيب الجمل مبحث تطرّق إليه السكاكي ضمن علم المعاني تحديداً "الفصل والوصل"، أين انتقل "من الحديث عن الجملة في ذاتها إلى علاقة الجمل بعضها ببعض في إطار مفهوم العطف"⁵؛ حيث يقول: "اعلم أن تمييز موضع العطف عن غير موضعه في الجمل كنعو أن تذكر معطوفا بعضا على بعض تارة، ومتروكا العطف بينها تارة أخرى، هو الأصل في هذا الفن"⁶.

وبناء عليه، يكون للفصل والوصل أهمية كبرى في تكوين الخطاب من خلال هذا التركيب، ولكن هناك اختلاف بين تركيب الجمل ضمن الاستدلال وبين تركيبها في علم المعاني؛ ذلك أن التركيب في علم المعاني قائم على اعتبارات دلالية تهدف إلى تحقيق الخطاب بينما تركيب الجمل في الاستدلال عند السكاكي "يكون لاكتساب قبول الشهادة أو ترجيحها أي الوصول إلى الإثبات أو النفي"⁷، ولا يتأتى هذا بوساطة مضمون الجمل بل يكون بوساطة التركيب بينها⁸.

وقد فصل مجدي بن صوف في هذه المسألة مؤكّداً على أن "للتراكيب أوجها مختلفة، تختلف باختلاف الجمل المكوّنة له، فهذه الجمل قد تكون خبرية، وقد تكون شرطية، فالاستدلال إذن

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 544.

2 - المرجع نفسه، ص. 548.

3 - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، مسكيليان للنشر، ط1، 2010، ص. 296. السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 548.

4 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 548. ومن هنا يتجلّى الطابع الحجاجي للاستدلال.

5 - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 296.

6 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 357.

7 - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 297. و: السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 549.

8 - المرجع نفسه، ص. 297.

لا يرتكز على مجرد التركيب بل على تركيب مخصوص، وخصوصيته متأتية من كونه يؤدي إلى القبول أو الرفض، فما وجه التركيب الذي يقوم عليه الاستدلال؟¹

تقتضي الإجابة الوقوف على الجملة، إذ يقوم الاستدلال على وجود جملة أساس، يقع فيها إسناد الخبر إلى المبتدأ، وبذلك يكون الإسناد له يحمل نفس خصائص الإسناد النحوي، أما الإسناد في علم المعاني، فإنه مبني على حكم غير معلوم الثبوت أو الانتفاء، ومن ثمّ يحتاج إلى الاستدلال على الحكم إثباتاً أو نفيًا، ويكون ذلك بالاستناد إلى تركيب الجمل الذي يخضع للتصوّر النحوي لعلاقة الإسناد².

وفي هذا الشأن يقدم مجدي بن صوف رؤيته للاستدلال القائم على التركيب انطلاقاً من علاقة الإسناد، فيرى "أنّ الجملة المنطلق غير معلومة الثبوت أو الانتفاء، هي التي ستكون أساس التركيب"³، إذ من خلال المبتدأ أو الخبر ستركب جملتان باعتماد عنصر ثالث له دور مهم ومحوري في عملية الإسناد والتركيب، ويجب أن يكون معلوم الانتساب إلى طرفي الإسناد وعلى أساسه يكون التركيب الذي يتضمن الإثبات والنفي وذلك بـ⁴:

1- إسناد هذا الثالث إلى المبتدأ الأصلي في الجملة المنطلق؛ ليدخلا في علاقة إسنادية.

2- إسناد هذا الثالث إلى الخبر (الأصلي) في الجملة المنطلق؛ ليدخل معه في علاقة إسنادية يصير بمقتضاها هذا الثالث بمثابة المبتدأ في هذه الجملة، وعن طريق هذا التركيب يقع الإثبات أو النفي، ومن ثمّ يتم الاستدلال (الذي يقوم على جملتين).

ويوضّح السكاكي ذلك التركيب المخصوص بواسطة المثال الآتي: "العالم حادث"⁵.

نلاحظ أنّ العلاقة بين المبتدأ والخبر ليست معلومة الانتفاء أو الثبوت⁶، ولهذا "فإنّ الحدوث ليس بديهي الثبوت للعالم، ولا بديهي الانتفاء عنه"⁷، ومن هنا وجب اعتماد ثالث بيّن

¹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 297.

² - المرجع نفسه، ص. 297.

³ - المرجع نفسه، ص. 297.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 297، ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 548-549.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 548.

⁶ - المرجع نفسه، ص. 548، ينظر: مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 298.

⁷ - المرجع نفسه، ص. 548.

الانتساب إلى طرفي الإسناد (المبتدأ و الخبر)، مثل: مفهوم "قرين حادث" وينتج عن ذلك¹:
_ "العالم قرين حادث" أسندنا المبتدأ إلى هذا الثالث.

_ "كلّ قرين حادث حادث" أسند هذا الثالث إلى الخبر، وبذلك تمّ التركيب، وبه حصل الاستدلال.

وإجمالاً نقول: لقد انطلق السكاكي - في تصوّره للاستدلال - من النحو، وهذا من خلال تركيزه على الأبنية المكوّنة للتراكيب المخصوصة، والتي لا تختلف عن الأبنية في علم النحو، بل هي مستمدّة منه، إذ يقوم الدليل عنده على إسناد المبتدأ إلى الخبر²، ولهذا "فالجمل التي وقع بها الاستدلال إسنادية، يضاف إليها مفهوم الحكم القائم بين المسند والمسند إليه الذي كان أقرّه علم المعاني، فالاستدلال هو إثبات حكم أو نفيه، وهذا الحكم مقصور على أبنية الخبر فلا استدلال في أبنية في الطلب"³.

خلاصة القول: إنّ الاستدلال - في نظر السكاكي - مرتبط بالنحو من جهة، ويعلم المعاني من جهة أخرى، ذلك أنّ أصول وآليات اشتغال الاستدلال وتركيبه موجودة فيهما؛ أعني (علم النحو وعلم المعاني)، ممّا يعني أنّ هناك تقاطعاً بين المنطق والنحو وعلم المعاني يجسّده الاستدلال وسنفضل الحديث عن ذلك حينما نتطرق إلى علاقة الاستدلال بالعلوم الأخرى، مثل: النحو وغيره، وهكذا تتجلى حجاجية الاستدلال من خلال بنيتين منطقيتين هما: الإثبات والنفي، انطلاقاً من التركيب⁴، وهنا يلتقي السكاكي مع الدراسات الحجاجية المعاصرة التي تركز على بنية اللغة بعدها منطلقاً للحجاج، هذا ما نجده في "أعمال ديكر".

بعد الحديث عن مفهوم الاستدلال نتحدّث عن مفهوم آخر قريب منه ألا وهو معنى المعنى.

¹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 298.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 298.

³ - المرجع نفسه، ص 298، إن التركيز على النحو مرده إلى كونه مصبّ جملة من العلوم منها الاستدلال، ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 483-484.

⁴ - يطلق عليه مصطلح الاستدلال الحجاجي الذي: "هو مركّب أو مكوّن من قطبين أحدهما هو الاستدلال، وهو اسم معني لكنّه كليّ، أمّا الثاني فهو حجاجي وهو نعت يضمّر مفهومي الحجّة والحجاج، لكن مفهوم الحجاج بناءاً للنسبة المشدّدة فيه هو ملحق على الاستدلال صفة تخصّصية له"، ص 61-62. (يدخل في مفهوم الاستدلال). جعل السكاكي الاستدلال ضابطاً للجمل الخبرية التي تعدّ بمثابة حجّة واستدلال ودليل"، ص 63.

1_1_ الاستدلال ومعنى المعنى (الاستدلال بالمعنى على المعنى):

ارتبط مشروع السكاكي البلاغي بمشروع الجرجاني، إذ نجد كثيرا من المفاهيم والآراء التي تناولها وتداولها السكاكي في مفتاحه، ترجع في الأصل إلى أفكار الجرجاني من خلال كتابيه "الدلائل والأسرار"¹

ومن المفاهيم التي أدخلها السكاكي إلى البلاغة وتميّز بها "الاستدلال" الذي اقترن عند الجرجاني بفكرة "معنى المعنى"، والتي استقرت في مفهوم البلاغيين بعده، والسكاكي خصوصا².
أ- معنى المعنى:

برز هذا المفهوم الذي تحدّث عنه الجرجاني في سياق تقسيمه للكلام (أو المعنى)، وذلك بالنظر إلى كيفية وصول المخاطب إلى الغرض من الكلام؛ فقسم منه يصل المخاطب فيه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ويمثّل الجرجاني لذلك بقوله: "خرج زيد وعمرو منطلق"، يراد بهما الإخبار والانطلاق على الحقيقة، فيكون الغرض بذلك مدلولاً عليه بواسطة معنى اللفظ "الذي يقتضيه الوضع اللغوي فيسمى المفهوم من ظاهر اللفظ "المعنى"، والقسم الثاني من الكلام ما لا يصل فيه المخاطب إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وإنّما يتّخذ دليلاً للوصول إلى المعنى الثاني وذلك بأن يعقل من اللفظ معنى يكون دليلاً على معنى آخر، و يقدم مثالا على ذلك قوله³:
1- كثير رماد القدر. 2- نؤوم الضحى. 3- طويل النجاد. 4- رأيت أسدا.

ففي المثال (1) و(2) كناية عن صفات الكرم، وطول القامة، وكون المرأة مخدومة في أهلها فهذه المعاني الثواني لا يدلّ عليها اللفظ بدلالة الوضعية، وإنّما يتّخذ المخاطب من اللفظ دليلاً للوصول إلى هذه المعاني⁴.

والأمر نفسه نلاحظه في المثال (4)، فهي استعارة تدلّ على الشجاعة مبنية على المبالغة في تشبيه

¹ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 39

² - يقول خالد ميلاد: "وقد اعتمد السكاكي منحى الجرجاني ليدرس المعنى في الكلام استنادا إلى صناعته وتأليفه وطرق نظمه ومقتضيات أحواله"، خالد ميلاد، المعنى عند البلاغيين السكاكي نموذجاً، ضمن كتاب صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 1992، ص. 159

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203. ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 39- 40.

⁴ - ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 66-67. و ص 203. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 40.

الرَّجُل بِالْأَسَدِ ، وذلك المعنى لا يتأتى من ظاهر اللفظ، وإّما يستدلّ به على معنى آخر¹.
ومن هنا يميّز الجرجاني بين دلالتين: دلالية وضعية قائمة على اللفظ، ويطلق عليها مصطلح (المعنى الأوّل)؛ وتمثل مدلولات التراكيب، ودلالة عقلية قائمة على (معنى المعنى) تدرك بالاستدلال وهي (المعنى الثاني)، ويتضمّن الأغراض التي يصاغ بها الكلام²، وهذا ما يؤكّده الجرجاني بقوله: "وإذ قد عرفت هذه الجملة فيها هنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثمّ يفضي بك إلى ذلك المعنى إلى معنى آخر"³، وهذا يعني أنّنا إزاء معنيين - حسب رأيه- المعنى الأوّل في الضرب الأوّل من الكلام يقع فيه التّديل على غرض المتكلم بواسطة معاني الألفاظ الوضعية المنظومة، والمعنى الثاني في الضرب الثاني من الكلام يستدلّ فيه على غرض المتكلم من خلال دلالة معاني الألفاظ الوضعية على معاني ثوان يستدلّ عليها عقلياً⁴.

وواضح من هذا التصنيف لضربي الكلام - عند الجرجاني- أنّ الفرق بينهما يكمن في الدلالة المستفادة من التركيب، ففي الضرب الأوّل نجد دلالة وضعية تستخلص من معاني الألفاظ وفي الضرب الثاني استدلالية عقلية؛ أين يستدلّ المخاطب بدلالة الألفاظ على معنى ثان مضمّر (ضمني)⁵، وهنا نشير إلى أنّ التصنيف الكلام إلى ضربين - عند الجرجاني- ينطبق في حقيقة الأمر على تقسيم الكلام إلى: حقيقة ومجاز، وهو ما نقله عنه علماء البلاغة بعده.
وما يهّمنا هنا هو (معنى المعنى) أو المعنى الثاني في علاقته بالاستدلال، فقد حصر الجرجاني مفهومه (معنى المعنى) في دراسة بعض مباحث البيان، تحديدا الاستعارة والكناية، وذلك في فصل

¹ - ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203. وشكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 40.

² - ينظر: بسمة بلحاج رحومة الشكلي، النوال البلاغي العربي من البناء القائم إلى البناء الممكن، المغاربية لطباعة وإشهار

الكتاب تونس، ط1، 2014، ص 190. والمرجع نفسه، ص 41.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203-204.

⁴ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 41.

⁵ - المرجع نفسه، ص 41.

عقده ضمن دلائل الإعجاز، وبهذا يكون "معنى المعنى" مقصوراً على دراسة الظواهر البيانية¹.
 فإذا عدنا إلى أمثلة الجرجاني في الاستعارة والكناية، فإننا نلاحظ اهتمامه بالجانب الاستدلالي،
 وهو ما لمسناه في تحليلنا للأمثلة السابقة (1)، (2)، (3)، (4)، والتي يتمّ فيها الانتقال من المعنى
 الأوّل إلى المعنى الثاني المقصود²، مثلاً في قولهم:
 (1) - "كثير رماد القدر" أو "جم الرماد"
 (2) - رأيت أسداً.

ينتقل فيها السّامع من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني المراد، فيكون المعنى الأوّل بمثابة دليل للمعنى
 الثاني (المدلول)³، وذلك على النحو الآتي:
 دليل ← مدلول.

يمثّل المدلول المعنى المقصود أو غرض المتكلم، والدليل هو المعنى الظاهر المنطوق به⁴.
 لذا يرى الجرجاني أنّ المزية في الأمثلة رقم (1)، (2) ليست في "أنفس المعاني، التي يقصد المتكلم
 إليها بخبره، ولكنّها في طريق إثباته لها، وتقريره إيّاها، وإيجابه الحكم به"⁵.
 وبالرجوع إلى المثالين نجد أنّ المثال الأوّل في قولهم: "كثير الرماد" أو "جمّ الرماد" لا يراد
 به - في منظور الجرجاني - أنّه دال على كثرة الضيافة، وكذلك في قولهم: رأيت أسداً، لا
 يقصد به زيادة مساواته بالأسد في شجاعته، بل الزيادة تكون حاصلة في "الإثبات وقوة تقرير
 المعنى والإخبار عنه"⁶، فتكون الزيادة "في الإثبات دون المثبت"⁷.

لذلك، فإذا تأملنا المثالين وجدنا أنّ الإثبات في الكناية إثبات لصفة، وهي "الضيافة" بإثبات
 دليلها (كثرة الرّماد)، وهذا الإثبات (صفة الكرم والضيافة) لا نصل إليه إلا عن طريق
 الاستدلال وهذا من خلال التلازم العرفي بين كثرة رماد القدر، وكثرة إحراق الحطب، وكثرة

1 - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 42.

2 - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 203.

3 - المرجع نفسه، ص. 207-208.

4 - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 44-45.

5 - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 69.

6 - الاستدلال البلاغي، ص. 43. ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 69.

7 - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. 70.

الطبائخ، وكثرة الأضياف، وكون صاحب القدر مقصود بسبب كرمه¹، والغرض من ذلك "تقوية إثبات صفة لكرم للموصوف، وذلك نصب الدليل القاطع على وجودها"².

والأمر نفسه نلمحه في الاستعارة التي فيها إثبات لصفة (الشجاعة) الراسخة في المستعار منه (الأسد) وجوبا، وادعائها في المشبه (المستعار منه) "الرجل". وبناء عليه، فإنّ الإثبات في الكناية أو الاستعارة قائم على الاستدلال، من خلال الانتقال من الدليل إلى المدلول (المعنى المراد) فيقال في المثالين: أنّ إثبات كثرة الرّماد عند عمرو دليل على إثبات كرمه، وأنّ إثبات الصفة الموجودة في الأسد وجوبا دليل على ادّعاء وجودها في عمرو³.

إجمالا نقول: إنّ الصّور البيانية تحديدا التي تقوم على مفهوم "معنى المعنى"، لا نصل إلى دلالتها وأغراضها إلا بواسطة الاستدلال؛ لأنّها مبنية على لزوم عقلي، ومن هنا كان مفهوم "معنى المعنى" الذي تحدّث عنه الجرجاني ممهدا للسكاكي في تصوّره للاستدلال، خاصة في علم البيان، وهذا ما نلمحه في حديثه عن اللزوم في الكناية وغيرها⁴.

خلاصة القول: إنّ "معنى المعنى" يعتمد على الاستدلال بالمعنى على المعنى؛ أي اللزوم العقلي، والذي يفضي إلى التأثير على المخاطب بدفعه إلى المشاركة في تحقيق الخطاب عن طريق التأويل، فيكون بذلك مسهما باستلزاماته الاستدلالية في العملية التخاطبية، وهنا تتجلى حجاجية (معنى المعنى) من خلال هذه العملية الاستدلالية، والتي تجعل المتلقي يقتنع بالقول انطلاقا من تأويله للخطاب باعتماده الآليات المنطقية الاستدلالية العقلية.

هكذا فإنّ مفهوم الاستدلال له صلة وثيقة بمفهوم (معنى المعنى) الذي تبناه الجرجاني، ثمّ سار على دربه السكاكي بحديثه عن ملازمات المعنى⁵.

بعد الحديث عن معنى المعنى ننتقل إلى الحديث عن علاقة الاستدلال بعلوم الأدب، من منطلق أنّ السكاكي أقام شبكة علاقات بين هذه العلوم والاستدلال، وأنّه كان يدافع عن فكرة الانتظام.

¹ _ شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 52.

² _ المرجع نفسه، ص 52.

³ _ المرجع نفسه، ص 44.

⁴ _ ينظر: حديث السكاكي عن ملازمات المعنى، مفتاح العلوم، ص 438.

⁵ _ المرجع نفسه، ص 438. و: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 39.

1_2_ علاقة الاستدلال بعلوم الأدب:

لقد بني كتاب السكاكي (مفتاح العلوم) على نظام خاص ميّزه ذلك التصنيف الدقيق لعلوم الأدب بدءاً من الصرف وانتهاء بعلم الاستدلال؛ ليكشف من خلاله عن علاقة وثيقة بين هذه العلوم، لذلك كان ترتيب السكاكي لهذه العلوم ترتيباً منطقياً قائماً على الأصغر فالأكبر، فبدأ بالمفرد الذي هو من اختصاص الصرف، وصولاً إلى المركّب الذي ينظر فيه النحو، ثمّ انتهاء بعلم المعاني والبيان والاستدلال¹، والغرض من ذلك هو: "الاحتراز عن الخطأ في العربية، وسلوك الصواب فيها"²، وهذه هي غاية تلك العلوم.

وبما أنّ حديثنا عن الاستدلال فسنحاول الوقوف على علاقة الاستدلال بعلوم الأدب، والبداية ستكون مع المفتاح الأوّل "النحو"، وهو المفتاح الرئيس.

أ_ الاستدلال والنحو:

يعدّ النحو من المكتسبات الضرورية للمتكلم التي تمكّنه من الاحتراز عن الخطأ وإيصال معناه ومراده، ولذلك كانت له أهمية كبرى ضمن مفتاح العلوم، بعدّه أهم مفتاح من مفاتيح علوم الأدب .

ومن هذا المنطلق سعى السكاكي إلى ضبط هذا المفتاح من خلال ذكره لحدّه ثمّ حديثه عن المنهج المعتمد فيه، فضلاً عن الغاية منه (النحو)، وهو ما سنوضّحه.

عرّف السكاكي علم النحو بقوله: "اعلم أنّ علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم؛ لتأدية أصل المعنى مطلقاً"³، وهذا يعني أنّ علم النحو هو عمل سلوكي قائم على الانتحاء نحو معرفة كيفية التركيب الحامل لأصل المعنى⁴، وهنا يميّز السكاكي في تعريفه بين شيئين هما (التركيب) و(كيفية التركيب)، مبيناً أنّ المقصود بكيفية التركيب "تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك"⁵، وكيفية التركيب لا ترتبط بالذوات بقدر ما تتعلق بالفعل الحاصل في هذه الذوات من تقديم وتأخير، وما ينتج عنه من "تغيّر في

¹ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 480-481.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 38.

³ - المرجع نفسه، ص 125.

⁴ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 136.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 125.

الهيئات، ورعاية هذه الهيئات"¹، خلافا للتركيب المبني على هذه الذوات؛ أي بعده لفظاً² وبذلك يكون موضوع علم النحو هو كيفية التركيب³، الذي يعدّ عمدته يضاف إليه أصل المعنى⁴.

أمّا المنهج المعتمد "في معرفة كيفية التركيب"، فهو مرتبط بثلاث عمليات نظرية لخصها السكاكي في قوله: "مقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها"⁵، هذه العمليات هي:⁶

- استنباط مقاييس كلام العرب .

- بناء قوانين كلام العرب .

فهذه العمليات مبنية على أسس استدلالية نظرية تهدف للوصول إلى إرساء قوانين وقواعد النحو، ومن ثمّ معرفة كيفية التركيب، وأمّا الغرض من علم النحو فهو الاحتراز "من الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية"⁷، وهذه هي غاية علم الأدب.

وإذا رجعنا إلى الحديث عن الاستدلال وعلاقته بالنحو، فإننا نلمح الطابع الاستدلالي في كثير من الظواهر النحوية التي تقوم في أساسها على منطق استدلالي قوامه التعليل، لذلك نجد السكاكي يتحدث في مفتاحه عن العلل من قبيل: علة امتناع ما يمنع من الصرف، وما يتصل بذلك من علة إعراب المثني والمجموع وغيرهما من العلل، والتي تكون مرتبطة بالإعراب أو الأثر كما يسميه هو"⁸.

¹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 138.

² - المرجع نفسه، ص.144

³ - ميز السكاكي في تعريفه بين "التركيب باعتباره لفظاً وبين كيفية التركيب باعتباره كيفية لوقوع اللفظ"، المرجع نفسه، ص.144

⁴ - تقول بسمة بلحاج في المنوال البلاغي العربي: "استعمل السكاكي في أكثر من موضوع مصطلح أصل المعنى للإشارة إلى فائدة التركيب"، ص.196. ويراد بأصل المعنى - عنده - "الحاصل من كيفية التركيب بما فيه من خصوصيات كالتقديم والتأخير"، ص 196. وبذلك يكون أصل المعنى هو المستوى الأوّلي للعملية التخاطبية، ومن ثمّ فإنّ "عمل النحو يقتصر على النظر في مدى سلامة قواعد التركيب لتأدية الدلالة الوضعية". شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 100

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص.125

⁶ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 136.

⁷ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص.125.

⁸ - ينظر الباب الثالث، المرجع نفسه، من ص 217 إلى ص 244.

ولعل قيام النحو على التعليل والاستدلال له ما يبرره؛ إذ إنّ الغاية هي إقناع المتلقي، ولا يكون ذلك إلا من خلال حجّة، وذلك بإثبات الحكم بواسطة علّة، فتأنس له النفوس¹، فسياج التعليل هو الذي يحفظ المعارف ويحميها من التشكيك والضياع، بل إنه يؤطّرها ويوضّحها ويفسّر²ها.

وبناء عليه، فإنّ النحو العربي قد شيّد بناءه على أسس استدلالية، كما أشار إلى ذلك السكاكي مثل: القياس والاستقراء، وهي أصول قام عليها النحو، بعدها آليات منطقية تمكّن من الوصول إلى القواعد، لذا فإنّ إخضاع النحو إلى أحكام العقل هو أمر طبيعي شأنه في ذلك شأن بقية العلوم الإسلامية التي خضعت لهذا المبدأ، من خلال بحث الأسباب والمسببات والعلل. ومن هنا كانت أصول النحو مبنية على الاستدلال العقلي³.

يضاف إلى ذلك أنّ الاستدلال يكتسي صبغة منطقية، ولهذا عندما نقف على المنظومة المصطلحية التي وظفها السكاكي في علم النحو، نلاحظ بأنّها صبغت بصبغة منطقية، من قبيل الكيفية، والقابل، والمؤثر، والتي نجد لها صدى في كتب أرسطو، ومن ثمّ فإنّ هناك صلة وثيقة بين المنطق والنحو، ولذلك أراد السكاكي في مفتاحه أن يمتنع النحو⁴.

بالمقابل نلمحه (السكاكي) في الاستدلال يستعمل مصطلحات ليست منطقية وإنما نحوية وهذا راجع إلى خلفيته الفكرية؛ ففي تعريفه للاستدلال مثلاً يستخدم مصطلح المبتدأ أو الخبر بدل الحمل والموضوع، وقد أراد السكاكي من وراء ذلك أن يؤسس لاستدلال منطلقه النحو على أساس أنّ الجامع بينهما هو "التركيب"، فكلاهما ينظر في "التركيب"، ولهذا كان هدفه هو إنحاء المنطق⁵.

خلاصة القول: إنّ هناك صلة وثيقة بين الاستدلال والنحو عند السكاكي، تجسّدتهما علاقة التوافق بين نظام العقل ونظام الخطاب (قوانين النحو)، زيادة على ذلك السمة المشتركة بينهما، والتي تتجلّى في إهتمامهما بـ "التركيب".

¹ - حسن خميس سعيد الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، الأردن، ط1، 2000، ص96.

² - المرجع نفسه، ص96.

³ - محمد خير الحلواني، أصول النحو العربي، جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا، ط1، 1979، ص89.

⁴ - ينظر: مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص167.

⁵ - المرجع نفسه، ص167.

يضاف إلى ذلك أنّ السكاكي "جعل النحو والاستدلال - على حدّ سواء- في خدمة طرف ثالث موجود بينهما هو علم المعاني مكّملاً بعلم البيان"¹، إذ يشكّل علم المعاني - في نظره- "منطقة تداخل صالحة لتعايش المنطق والنحو"²، وذلك بالنظر إلى علاقة النحو بالاستدلال، لذا سنتحدّث عن علاقة علم المعاني بعلم النحو، ثمّ نتحدّث عن علاقته بالاستدلال بوصفه مكّملاً لعلم المعاني.

1- علاقة علم النحو بعلم المعاني:

لقد ضبط السكاكي العلاقة بين علم النحو وعلم المعاني، أين عدّ الثاني مكّملاً ومتمّماً للأوّل؛ أعني النحو بقوله: "وأوردت علم النحو بتمامه، وتمامه بعلمي المعاني والبيان"³. وهذه العلاقة - كما يرى المبحوث- مبنية إمّا على الخطية وإمّا على الاحتواء⁴؛ فالمقصود بالخطية "أن يكون ما ينتج عن التحليل النحوي للقول مدخلاً يبدأ منه التحليل المعنوي على صورة تجعل مرحلة المعالجة النحوية، سابقة زمنياً واعتبارياً لمرحلة المعالجة البلاغية المعنوية"⁵.

أمّا الاحتواء فيراد به "أن يكون علم المعاني محتويًا لنتائج التحليل النحوي، ما دام الجامع بين المعالجتين هو التركيب الذي ينظر النحوي في كلفيته، وينظر البلاغي في خواصه"⁶.

وهذا يعني أنّ كليهما؛ أي علم النحو وعلم المعاني يشتركان في شيء واحد ألا وهو "التركيب"، بيد أنّ علم المعاني يتتبع خواص التراكيب في الإفادة، وعلم النحو ينظر في كيفية "تركيب الكلم"، ولذلك فإنّ البحث في خواص التركيب يقتضي بالضرورة النظر في كيفية تركيب الكلم، ومن هنا تتجلى علاقة علم المعاني بالنحو، ويمكن فهم هذه العلاقة أكثر إذا تأملنا حدودها، فالنحو يرتكز في حدّه على عنصرين أساسيين هما: (كيفية التركيب)، و(أصل المعنى)، وعلم المعاني يرتكز على عنصرين أساسيين هما: (مقتضى الحال) و(خواص التراكيب)

¹ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 483 .

² - المرجع نفسه، ص 483-484.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 38.

⁴ - شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص. 99.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 99.

⁶ - المرجع نفسه، ص. 99.

التي يقصد بها "ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب"¹، وهي تقابل كيفية التركيب في النحو².

فإذا كان التركيب مثلاً مؤكّداً بإحدى المؤكّدات المعروفة، فإنّ المتكلم يهدف إلى نفي شك المخاطب³، ومن هنا تتجلى خصوصية هذا التركيب في "الربط بين كلفيته وصورته ووظيفته التخاطبية في هذا المقام أو ذاك"⁴، وعلى هذا الأساس، جعل السكاكي العلاقة بين التركيب وقصد المتكلم قائمة على اللزوم؛ لأنّ التركيب هو لازم القصد الذي يكون فيه التركيب دليلاً عليه، ومن ثمّ تدخل بعض الاعتبارات المقامية في خصوصية التركيب التي تتجاوز كيفية التركيب لتضمنها قضايا مقامية يكشف عنها "مقتضى الحال"⁵؛ الذي يعني أخذ المتكلم بعين الاعتبار لجملة من الاعتبارات، التي تجعله يورد الكلام على وجه مخصوص أو صفة من الصفات⁶؛ فإذا كان حال المخاطب مثلاً منكرًا استدعى ذلك إيراد الكلام مؤكّداً توكيداً قوياً⁷.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم الصلة بين النحو و علم المعاني، فالأوّل لا يتجاوز حدود سلامة التركيب وإفادته للمعنى الوضعي، بينما علم المعاني تدخل في معالجته للتراكيب اعتبارات مقامية تدخل في إطارها دلالات غير وضعية ملازمة للمقام ومقتضى الحال⁸.

بذلك يكون لعلم المعاني خصوصية في معالجة التراكيب، وهي مرتبطة أساساً بمقتضى الحال" وهو ما يؤكّده السكاكي بقوله: "فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده من مؤكّدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحلّيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة"⁹، وهذا ما يميز علم المعاني عن النحو.

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 248 .

2 - شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص 100 .

3 - المرجع نفسه، ص 100 .

4 - المرجع نفسه، ص 100 .

5 - المرجع نفسه، ص 100-101 .

6 - المرجع نفسه، ص 101 .

7 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 258 .

8 - شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص 101-102 .

9 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256 .

إجمالاً نقول: إنّ النحو يعنى بالنظر في التركيب ودلالته الوضعية بغضّ النظر عن الاعتبارات المقامية، بينما يهتم علم المعاني بمعالجة التراكيب من خلال علاقتها بالخصوصيات المقامية التخاطبية¹، ولا يعني هذا الفرق أنّ هناك انفصاما بينهما، بل على العكس إنّ المعالجة المعنوية تستند في عملها إل القرائن النحوية التي تحملها البنية التركيبية، وتكون معبّرة عن مقصد المتكلم وتصوّره لحال المخاطب²، من أجل ذلك جعل السكاكي تمام وتكملة علم النحو بعلم المعاني³، وفي ضوء الحديث عن علم المعاني نريد نقف عند عنصر حجاسي أساسي في مفهومه (حده) ألا وهو مقتضى الحال.

1_1_1_ حجاجية مقتضى الحال⁴:

تعرف البلاغة بأنّها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته"⁵، ولهذا ركّز السكاكي حديثه في علم المعاني على مقتضى الحال بوصفه ركنا رئيسا في تصوّره لهذا "العلم"، مبينا أنّ نجاعة وفعالية الخطاب مرتبطة - إلى حدّ بعيد- "بمناسبته لمقتضى الحال"⁶، وبذلك يصبح كلّ خطاب رهينا بمقامه (ومقتضاه) الذي يتحكم في خصوصيته، ومن ثمّ تبرز حجاجية الخطاب الإقناعي من خلال مراعاة مقتضى الحال⁷، ولذلك تتعدد الخطابات وتختلف تبعا لتعدد قرائن الأحوال والمقامات وتفاوتها، يقول السكاكي: "لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكائية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذمّ... ومقام البناء على السؤال يغير مقام البناء على الإنكار"⁸، ومن هنا تبرز بلاغة السكاكي

¹ - ينظر: شكري المخوت، الاستدلال البلاغي، من ص101 إلى ص103، وبسمة بلحاج رحومة الشكلي، المنوال البلاغي العربي، ص201.

² - المرجع نفسه، ص102_103.

³ - ينظر: محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص480.

⁴ - قدّمت بسمة بحثا نظريا عرضت فيه كل الجوانب المتعلقة بمقتضى الحال، ينظر: المنوال البلاغي العربي، من ص151 إلى 223. تقول بسمة في المنوال البلاغي "أنّ البلاغيين قد انطلقوا في مستوى أوّل من التمييز بين التركيب وخواص التركيب؛ ليميزوا بين الدلالة النحوية الحاصلة من التركيب والمستفادة من اللفظ من حيث هو، والدلالة الحاصلة من استعمال اللفظ استعمالا مقصودا في مقامات مخصوصة، والمستفادة من الاستدلال بدلالة هذا اللفظ أو بدلالة معناه". المرجع نفسه، ص222

⁵ - الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص19.

⁶ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص76، ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص247، وص256.

⁷ - يقول السكاكي: "وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسّميه مقتضى الحال". المرجع نفسه، ص256.

⁸ - المرجع نفسه، ص256.

المقامية التي أساسها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"؛ أي لكل مقام مقال¹.

تجدر الإشارة إلى أن المقام - في نظر السكاكي - لا يقتصر على الموقف الخارجي، بل تدخل فيه العلاقات بين المكونات اللغوية التي تشكل مقاما داخليا²، مؤكداً على أن " لكل كلمة مع صاحبها مقام"³، فللمقام أو الحال دور فعال في بناء الخطاب، وهذا التوجه لا يختلف كثيراً عما قدمه بيرلمان والدراسات التداولية الحديثة التي ركزت اهتمامها على هذا الأخير ويوضح ذلك محمد العمري بقوله: "وقد فسّر المحدثون العودة بقوة إلى نظرية الإقناع حسب المقامات والأحوال التي يجمعها حالياً البحث التداولي بميمنة النسبية على الحياة الحديثة في الغرب التي تتجلى - ضمن ما تتجلى فيه- في الاحتكام إلى الرأي العام، وسلوك أساليب الاستمالة كما هو الحال في الإشهار"⁴.

يضاف إلى عناية السكاكي بمقتضى الحال والمقام (الأحوال) اهتمامه بالمخاطب الذي يعدّ طرفاً مهماً ضمن العملية التخاطبية، وذلك ما نلاحظه في بلاغته المقاصدية؛ إذ لا يكون للكلام قيمة إلا إذا كان ملائماً ومتوافقاً مع حال المخاطب⁵، ففي تقسيم السكاكي للكلام إلى خبر وطلب اعتمد على المقصد والمخاطب⁶، فالخبر يروم فيه المتكلم إخبار مخاطبه بأمر، والطلب يهدف فيه إلى استدعاء مطلوب، ومن ثمّ فإنّ أحوال المخاطب تتحكم كثيراً في توجيه الخطاب فمثلاً الخبر الابتدائي - حسب رأي السكاكي - يلقي إلى خالي الذهن دون تأكيد، بينما الخبر الطلبي يتوجه به إلى مخاطب متردد أو شاك في (مضمون الخبر) فيؤكّد له الخبر، أمّا الخبر إنكاري فيلقى إلى منكر اقتضت حاله إزالة إنكاره بأكثر من مؤكّد، والأمر نفسه نلاحظه في تقسيمه للطلب، فإنّ المتكلم يلقي الكلام قاصداً التصوّر أو التصديق أو التثبيت أو الانتفاء، وهي اقتضاءات مرتبطة بحال المخاطب، أضف إلى ذلك أنّ أساليب الطلب من أمر ونهي مقترنة أساساً بوضعيات المخاطب⁷، وهذا يدلّ على مكانته داخل الخطاب بعده المستهدف من العملية

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 256.

2 - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 76.

3 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 256.

4 - محمد العمري، أساس البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص. 138.

5 - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 77.

6 - المرجع نفسه، ص. 77.

7 - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 258. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 77.

التخاطبية الحجاجية.

خلاصة القول: إنَّ عناية السكاكي بالأحوال ومقتضياته، وكذا المخاطب يكشف بوضوح عن بلاغة مقامية مرتكزها الأوّل مقصد المتكلم، ومرتكزها الثاني حال المخاطب، وهي بلاغة مبنية على تصوّر تداولي مقصدي تهدف إلى الإقناع¹.

بعد الحديث عن مقتضى الحال ننتقل إلى الحديث عن علاقة الاستدلال بعلم المعاني.

ب- الاستدلال وعلم المعاني والبيان (البلاغة):

ضبط السكاكي العلاقة بين علم الاستدلال وعلم المعاني والبيان في سياق حديثه عن مقام الكلام الاستدلالي، وذلك في خاتمة القسم المخصص للمعاني والبيان ومقدمة علم الاستدلال موضّحاً موضعه ضمن هذين العلمين بصورة مجمّلة، قائلاً: "وإذ قد تحققت أنّ علم المعاني والبيان هو: معرفة خواصّ تراكيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني؛ ليتوصّل بها إلى توفية مقامات الكلام حقّها، بحسب ما يفني به قوة ذكائك، وعندك علم أنّ مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملة، وشعبة فردة من دوحته، علمت أنّ تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصّها، مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان"².

وإذا أمعنا النظر في هذا الكلام تجلّت لنا العلاقة بين الاستدلال وعلمي المعاني والبيان، ففي بداية القول عرف السكاكي علمي (المعاني والبيان) مبيناً حدودهما في حدّ جامع لهما، وهو "معرفة خواصّ تركيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني"³، ثمّ جعل الغرض منهما أن يصل المتكلم إلى الملاءمة بين مقامات الكلام والتركيب الذي يتطلبه ذلك المقام، وبعبارة أخرى أن تحصل مطابقة الكلام لمقتضى الحال⁴، وفي سياق كلام السكاكي نلمحه يستعمل عبارة "وعندك علم"؛ ليشير إلى ما قدّمه للقارئ سابقاً من قاعدة كلّية ترتبط بالمقام، إذ إنّ لكلّ كلام مقام⁵، يقول: "فإذا شرعت في الكلام، فلكلّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكلّ حدّ ينتهي

¹ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 78. يقول بلاتنان: "كلّ كلام حجاجي حتماً، فهو نتيجة ملموسة للتلفظ في مقام"، الحجاج، ص 34.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 542-543.

³ - المرجع نفسه، ص 542.

⁴ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 542-543، مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 284.

⁵ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 285.

إليه الكلام مقام¹، ولذلك فإذا كان الاستدلال كلاما لزم بالضرورة أن يكون له مقام. من هذا المنطلق عدّ السكاكي مقام الاستدلال جزءا من مقامات الكلام، مثل: مقام التعزية أو الشكر أو المدح²، حيث يقول: "وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وشعبة فردة من دوحتها"³، وهذا القول يؤكّد انتماء الكلام الاستدلالي ومقامه إلى دائرة الكلام بصفة مطلقة⁴.

ثمّ يجتم السكاكي كلامه بجملة تبين صلة الاستدلال بعلم المعاني يقول: "علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان"⁵، وهذا اللزوم مردّه إلى أن تتبع تراكيب الكلام يدفع المتكلم نحو مطابقة الكلام الاستدلالي لمقامه، من أجل تحقيق الغرض المطلوب من هذا الأخير، ومن هنا تتجلى علاقة الاستدلال بعلم المعاني والبيان، والذي لا يعدو أن يكون جزءا منهما، وهو ما يؤكّده المبحوث مبينا أن القصد من الربط بين البلاغة والاستدلال⁶ هو: "معالجة الكلام الاستدلالي انطلاقا من الفرضية البلاغية التي تقيم علاقة تشارطية بين خصائص تركيب الكلام ومقامه"⁷.

ولهذا أقرّ السكاكي أن الاستدلال مكمل و متمم لعلم المعاني، وذلك في مقدّمة الجزء المخصّص للاستدلال إذ يقول: "الكلام إلى تكملة علم المعاني، وهي تتبع خواصّ تراكيب الكلام في الاستدلال، ولولا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني، وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأي أن نرخي عنان القلم فيه"⁸، هذا القول هو امتداد لسابقه، مفاده - كما ذكرنا - أن مقام الكلام الاستدلالي هو جزء أو شعبة من المقامات القائمة، ولذلك جعل السكاكي تتبع خواص الكلام في الاستدلال من تكملة علم المعاني⁷.

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

2 - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 285.

3 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 543.

4 - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 285.

5 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 543.

6 - شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص 109.

7 - المرجع نفسه، ص 109.

8 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544.

⁷ - يقول المبحوث: "فمعرفة خواص تراكيب الكلام الاستدلالي جزء من معرفة خواص تراكيب الكلام عامة، وهذا مؤدى اعتبار السكاكي أن تتميم الحديث في علم المعاني يحتاج إلى حديث في الاستدلال"، الاستدلال البلاغي، ص 109

وهكذا فإنّ السكاكي في القول السابق واللاحق قد تطرق إلى الكلام بصفة عامة دون النظر إلى صورته وأنواعه، سواء أكان عاديا أم بليغا ضمن علم المعاني والبيان والاستدلال فكلّ كلام هو كلام، يضاف إلى ذلك ارتباطه بالمقام، إذ إنّ لكلّ كلمة مع صاحبها مقام، وبذلك يصبح الاستدلال عملا لغويا حجاجيا، لا يختلف عن الأمر والنهي وغيرها، وعلى هذا الأساس بنى السكاكي تصوّره للعلاقة بين الاستدلال وعلمي المعاني والبيان (البلاغة)، وهي علاقة جزء لكل¹، إذ إنّنا حينما نقرأ كلامه (السكاكي) في الاستدلال نجدّه يقدّم أمثلة "ووجوها عديدة من المعاني والبيان، تبرز تحكّم الآلية الاستدلالية في بناء المخاطبات، وتكوين مختلف الظواهر البيانية"²، وتكفي الإشارة هنا إلى أنّ الكناية والاستعارة قائمتان على بنية لزومية حجاجية استدلالية، فمن علم أصولهما؛ أعني الاستعارة والكناية، عرف كيف ينظم الدليل الذي هو من خواص تركيب الكلام الاستدلالي يقول: "علمنا أنّ من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلع ذلك على كيفية نظم الدليل"³، ففي الكلام الاستدلالي يعدّ الدليل أساسا للاستدلال الذي يكون في التشبيه أو الكناية أو الاستعارة (وهي من خواص التركيب)، وبذلك يصبح الدليل أساس الاستدلال عند السكاكي.

نقول إنّ: تركيب الكلام سواء أكان بيانيا أم استدلاليا يقوم على آليات استدلالية لزومية حجاجية، تعكس صورة الكلام المتعددة بصفة عامة والبيان بصفة خاصة، أمّا الاستدلال فهو تتبع خواص تركيب الكلام المبنية على الدليل في مقام استدلال، وهذا ما يكسبه صفة حجاجية. ومن هنا تتجلى علاقة البلاغة بالمنطق، والتي كان من نتاجها ظهور مصطلحات ذات صبغة بيانية منطقية - عند السكاكي - مثل: "الكلام الاستدلالي" و"المقام الاستدلالي"، وقد شكّل ذلك مظهرا من مظاهر التكامل بين علم البلاغة والاستدلال؛ إذ إنّهما يكملان بعضهما. ولا يختلف تصوّر السكاكي عمّا قدّمه "بيرلمان" من ربط للبلاغة بالمنطق.

وبعد الحديث عن علاقة الاستدلال بعلم المعاني والبيان ننتقل إلى الحديث عن مصطلحات حجاجية تمثل أساس الاستدلال هي: "الكلام الاستدلالي" و"المقام الاستدلالي" إضافة إلى الحدّ.

¹ - شكري المبحوث، الاستدلال البلاغي، ص 109

² - المرجع نفسه، ص 112.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544.

1- حجاجية الكلام الاستدلالي:

يهتم علمي المعاني والبيان والاستدلال بـ"الكلام الاستدلالي"¹ الذي يكون صادرا عن البلغاء ذوي التميّز، ويكون مشتقلا على خصائص تركيبية متميزة بخلاف الكلام العادي الذي تنتظم في الألفاظ بغرض التأليف فيما بينها فحسب، فهو - في نظر السكاكي - لا يتطلب استدلالا؛ لأنّ ألفاظه ليس فيها أية خصوصية تستدعي الاهتمام بها، بينما الكلام الاستدلالي الذي يعدّ أساس الاستدلال يقوم على الدليل الكامن في التركيب؛ بحيث يعطيه خصوصية وهذا ما يدفع الأدباء إلى إتقان صناعة الاستدلال،² وذلك حتى تحقق الإقناع والإمتاع.

لهذا عدّ الكلام الاستدلالي مقياسا للتفاضل والتمايز بين البلاغيين، وذلك بما يمتلكه من خواص تركيبية تمكن المتكلم من التأثير في المخاطب، وبناء عليه، تمثّل خاصية التركيب "سمة بارزة في الكلام الاستدلالي"³، الأمر الذي يستدعي من المتكلم المحاجج معرفةً بأصول هذا الكلام وقواعد الاستدلال؛ ليكون خطابه مقنعا ومؤثرا، وقد لخص ذلك السكاكي - في سياق تعريفه لعلم المعاني - قائلا: "اعلم أنّ علم المعاني هو تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من استحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره؛ وأعني بتراكيب الكلام: التراكيب الصادرة عمّن له فضل تمييز ومعرفة، وهي تراكيب البلغاء، لا الصادرة عمّن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات الحيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق. وأعني بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جاريا مجرى اللازم له؛ لكونه صادرا عن بليغ، لا لنفس ذلك التركيب، ومن حيث هو هو أو لازما له لما هو هو حيناً، وأعني بالفهم؛ فهم ذي الفطرة السليمة"⁴.

يركّز السكاكي في هذا القول على كفاءتين: كفاءة إنجازية تبرز في خاصية التركيب التي تجعل كلام البليغ له قيمة ومنزلة راقية، إضافة إلى دوره المحاجي، فهو لا يصدر كلامه عن محاله بحسب ما يتفق، وإنما يتضمن قصدا يحمل أهدافه، ومنها التأثير في المخاطب وإقناعه بهذا الكلام الاستدلالي⁵، أمّا الكفاءة الثانية فهي كفاءة المتلقي التأويلية بوصفه المستهدف من العملية

¹ - ينظر: إلى علم المعاني حيث يمثّل الكلام الاستدلالي ميدانا لعلمي البيان و المعاني، مفتاح العلوم، ص. 543.

² - المرجع نفسه، ص 247.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 248 و ص. 544.

⁴ - المرجع نفسه، ص 247-248.

⁵ - بسمة بلحاج رحومة الشكيلي، المنوال البلاغي العربي، ص 200.

الحجاجية، والموجه إليه الخطاب، إذ يفترض فيه أن يكون عارفا ومتقنا لعلم الاستدلال؛ حتى يتسنى له فهم الخطاب وفك شفراته، تحديدا (خواص تراكيب الكلام الاستدلالي) الذي يصدر عن البلغاء ويتلقاه الأذكياء¹.

فالنظر في كتاب المفتاح يجد اهتماما بالمخاطب، وذلك ما نلاحظه ضمن مواضع مختلفة من كتابه، حيث إنَّ الكلام البليغ الاستدلالي - في نظره - يحتاج إلى مخاطب فطن وذكي قادر على فهم أسرار هذا الكلام الذي يتلقاه من أصحاب ذي الفطرة السليمة²، وبهذا تكون نجاعة الخطاب (الكلام) مرتبطة بفعالية المتلقي وكفاءته التأويلية والاستدلالية، ولذلك نلاحظه في بعض المواضع - من كتابه - يحمل على المتلقين الجهال الذين لا ينزلون الكلام الراقي منزلة عالية، وهذا ما يؤكده السكاكي بقوله: "فإنَّ جوهر الكلام البليغ مثله مثل الدرّة الثمينة لا ترى درجتها تعلق ولا قيمتها تعلق، ولا تشتري بثمنها، ولا تجري في مساومتها على سننها ما لم يكن المستخرج لها بصيرا بشأنها، والراغب فيها خبيرا بمكانها، وثن الكلام أن يوفي من أبلغ الإصغاء، وأحسن الاستماع حقّه، وأن يتلقّى من القبول له، والاهتزاز بأكمله ما استحقه، ولا يقع ذلك ما لم يكن السامع عالما بجهات حسن الكلام، معتقدا بأنّ المتكلم تعمّدها في تركيبه للكلام على علم منه، فإنّ السامع إذا جهلها لم يميّز بينه وبين ما دونه، وربما أنكره، وكذلك إذا أساء بالمتكلم اعتماده ربّما نسبه في تركيبه ذاك إلى الخطأ، وأنزل كلامه منزلة ما يليق به من الدرجة النازلة"³، يعكس هذا التشبيه الذي قدّمه السكاكي للكلام البليغ دور المخاطب وإسهاماته الفاعلة في فتح مغاليقه، بواسطة ما يمتلكه من قدرات استدلالية وعقلية (تأويلية) تمكنه من سبر أغوار ذلك الكلام، والوقوف على دقائقه وأسراره.

خلاصة القول: إنّ حجاجية الكلام الاستدلالي البليغ مرتبطة - إلى حد بعيد - بكفاءة المتكلم الإنجازية من جهة، وكفاءة المخاطب التأويلية من جهة أخرى.

بعد الحديث عن الكلام الاستدلالي ننتقل إلى المقام الاستدلالي، أين خصّص السكاكي في مفتاحه جانبا للحديث عن المقام في ضوء العملية التخاطبية⁴

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 247-248.

² - المرجع نفسه، ص 248.

³ - المرجع نفسه، ص 331-332.

⁴ - المرجع نفسه، ص 256.

2- حجاجية المقام الاستدلالي:

يعدّ المقام الاستدلالي ركنا أساسا في الاستدلال؛ حيث يضبط الكلام الاستدلالي¹، ولهذا فما من كلام رام صاحبه الإقناع إلا وأخذ بعين الاعتبار مقامه، ولذلك "يعتبر صاحب المفتاح أنّ الكلام لا يكون مطلقا، بل تحدّده طبيعة المقام"²، هذا ما نصّ عليه السكاكي في مفتاحه بأنّ "لكل مقام مقال"³، تلك هي القاعدة البلاغية التي يقوم عليها الكلام، ومن خلالها يستطيع المتكلم إيصال غاياته ومقاصده، إذ لكل "كلام استدلاي مقام"⁴.

حينما نتحدث عن المقام الاستدلالي فهو - عند السكاكي - جزء من مقامات الكلام؛ مثل التعزية أو الإخبار أو غيرها يقول: "إنّ مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وشعبة فردة من دوحها"⁵.

فالمتكلم إذا أراد الاستدلال فعليه أن يراعي في كلامه المقام، بأن ينتقي الكلمات المناسبة لذلك المقام؛ حتى يحقّق غرضه الإقناعي؛ "لأنّ هذه المقامات متباينة فمقام الشكر يباين مقام التهئة"⁶.

نشير هنا إلى أنّ السكاكي في حديثه عن المقام يميّز بينه وبين مقتضى الحال، فالأوّل يحمل الأغراض التي يساق لها الكلام سواء أكانت أعمالا قولية كبرى أم أعمالا تأثيرية، والثاني (مقتضى الحال) ألصق بخصائص التراكيب المحققة لهذه الأغراض العامة"⁷.

ومنه نقول: إنّ المقام الاستدلالي يعطي الكلام إضافات دلالية جديدة، تتجاوز حدود الدلالة الوضعية للتراكيب إلى دلالات أخرى ناتجة عن علاقة الكلام بمقامه، ومن ثمّ

¹ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

² - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 76.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

⁴ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 285.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 542-543.

⁶ - المرجع نفسه، ص 256.

⁷ - ينظر: المرجع نفسه، ص 256-257. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 101، يرى مجدي أنّ الفرق بين المقام ومقتضى الحال "الأوّل واقعي مرتبط بحال المتكلم وهو ينشئ الكلام، والثاني؛ أي المقام نمطي يرتبط بالعمل اللغوي"، مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 243.

تسهم معطيات المقام في إثراء الدلالات التي تمكن المتكلم من التعبير عن معتقداته ومقاصده¹.
إجمالاً نقول: إنَّ أيَّ كلام استدلالي لا بدّ أن يستند إلى مقام استدلالي، فهو محكوم عليه بمدى مطابقتها وموافقته له، لذا فحجاجية المقام الاستدلالي تكمن في كونه يضمن نجاعة الكلام وقوته التأثيرية².

خلاصة القول: لقد شكل المقام الاستدلالي عند السكاكي مرتكزا لعلمي البلاغة (البيان والمعاني) والاستدلال، وهذا ما نلمحه في حدودهما³.

بعد الحديث عن المقام ننتقل إلى مكوّنات الاستدلال؛ أي الحديث عن الحدّ والدليل.

1_ الحدّ:

تحدّث السكاكي عن الحدّ في سياق حديثه عن الاستدلال مبينا وكاشفا عن العلاقة التلازمية التي تربطهما؛ (أي الحدّ والاستدلال) قائلا: "اعلم أنّ الكلام في الاستدلال يستدعي تقديم الكلام في الحدّ لافتقار الاستدلال، كما سنقف عليه، إلى معرفة أجزائه، ومعرفة ما بينها من الملازمات والمعاندات، والذي يرشد إلى ذلك هو الحدّ"⁴.

هذا القول يوضّح مكانة الحدّ في الاستدلال، فهو بمنزلة الآلة التي لا يستغني عنها صاحب الاستدلال في اشتغاله وتدليله وحججه⁵، لذا "فلا غنى لصاحب الاستدلال عن أن يكون صاحب حدّ"⁶.

إنّ هذا التلازم بين الاستدلال والحدّ مردّه إلى الترابط الحاصل بينهما، فإذا نظرنا وجدنا أنّ الحدّ من التصوّر والاستدلال من التصديق، ومن المعلوم أنّه لا يوجد تصديق بدون تصوّر أو حجاج بغير حدّ، وهو ما اتفق عليه أغلب المناطق⁷، "إذ لا غنى للواحد عن الآخر"⁸، ومن هذا المنطلق نلاحظ تعالق الحدّ والاستدلال في جلّ كتب المنطق، لكن ما المقصود بالحدّ في نظر

السكاكي؟

¹ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 101-102

² - يقول بلانتان: "المعيار الحجاجي هو النجاعة"، بلانتان، الحجاج، ص 35 .

³ - ينظر: بسمة بلحاج رحومة الشكلي، المنوال البلاغي القديم، ص 149-150.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544، و: مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 288 .

⁵ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 288 .

⁶ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544 .

⁷ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 289 .

⁸ - المرجع نفسه، ص 289.

عرّفه بقوله: "الحدّ عندنا دون جماعة من ذوي التحصيل، عبارة عن تعريف الشيء بأجزائه أو بلوازمه، أو بما يتركب منهما، تعريفا جامعا مانعا"¹.

في هذا القول يفرّق السكاكي بين تصوّره للحدّ بقوله (عندنا) وبين تصوّر المناطقة ممن أطلق عليهم تسمية "ذوي التّحصيل"، ثمّ ضبط بعد ذلك الحدّ موضّحا أنّه يقوم على تعريف الشيء بأجزائه المكونة له، أو بلوازمه التي يقتضيها ذلك الشيء، وهذا المحدود لا يعدو أن يكون حقيقة أو غيرها²، "فإن كان حقيقة وقع تعريفها، وإن لم يكن حقيقة وقع تفصيل اللفظ الدالّ عليها"³، هذا التّصوّر الذي قدّمه السكاكي للحدّ قريب جدا من تصوّر المناطقة، على الرغم من اختلاف تعريفه له عن ذوي التّحصيل، ولكنّه يتّفق معهم في نظرتهم وتصرّوهم للحدّ⁴.

طبعاً لقد وضع المناطقة للحدّ اصطلاحات ومفاهيم، مثل: الحدّ الأكبر، والأصغر، وكذا الأوسط⁵، وهذه هي منطلقات أساس في مسألة الحدّ، ويضاف إلى ذلك أنّ المناطقة ذكروا أنواعاً أخرى للحدود، مثل: الحدّ البسيط، وحدّ الحدّ، والحدّ الذاتي، والحدّ الرسمي، وغيرها من المصطلحات المرتبطة بالمنظومة المنطقية⁶.

وإذا رجعنا إلى السكاكي، فإنّنا نلاحظ في حديثه عنه (الحدّ)، أنّه تجنّب ذكر بعض المصطلحات المنطقية، من منطلق حرصه على السّامع⁷، يقول: "طوبنا ذكرها حيث علمناها تمجّها أذناك"⁸، ففيه ثقل على ذهن المخاطب، وهو ما دفعه إلى اعتماد منظومة مصطلحية جديدة لها صلة بعلم الاستدلال أو المعاني - بوصفه تكملة له - تقوم على توظيف الجهاز المصطلحي النّحوي، من قبيل: المبتدأ، والخبر، والثالث المنتسب⁹، ولعلّ لهذا الأمر ما يبرّره، فهو يحتاج عن فكرة أساس ضمن كتابه، ألا وهي فكرة "الانتظام"، مفادها أنّ كلّ العلوم قائمة

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 545.

² - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 289.

³ - المرجع نفسه، ص. 289.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 289 - 290.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 290.

⁶ - المرجع نفسه، ص. 290.

⁷ - المرجع نفسه، ص. 290.

⁸ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 547.

⁹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 290.

على انتظام معيّن في مادتها، وهذا ما دعاه إلى اعتماد المنظومة النحوية المصطلحية انطلاقاً من علاقة علم المعاني بالاستدلال.

وعلى هذا الأساس ربط السكاكي علم المعاني بالحدّ، بقوله: "من تكملة علم المعاني في الحدّ وما يتّصل"¹، والمقصود بالتكملة ما يقع به التمام، ويعني هذا أنّ كلّ علم يسعى إلى إكمال أجزاء نظامه، ولذلك يكتمل علم المعاني بالحدّ من خلال استثمار مفاهيمه وإجراءاته؛ لإدراك مسائل علم المعاني من قبيل نقض حدود الخبر عند السّالفيين²، عندما حدّوه بأنّه "الكلام المحتمل للصدق أو الكذب"³، فجاء استغلال مفاهيم الحدّ من قبل السكاكي لمعالجة هذه المسألة "مبيّناً أنّ الشيء متى كان بسيطاً امتنع تعريفه بالحدّ، ولم يمتنع تعريفه بالرّسم"⁴، وعلى ذلك يكون تعريفه للخبر بالرّسم لا بالحدّ⁵.

ومن هنا نظر السكاكي إلى مسألة الخبر والطلب من زاوية الرّسم لا الحدّ، موضّحاً أنّه من الأمور السطحية التي لا تحتاج إلى حدّ⁶، وهذا ما نلاحظه في الاحترازاات التي قدّمها لحدّي الخبر والطلب عند بعض العلماء، والتي تقدح حدودهم⁷، وقد وظّفها السكاكي لنقض تصوراتهم في مسألة الخبر والطلب⁸، مما يعني أنّ معرفة الحدّ ضروريّة لصاحب المعاني، والذي ينبغي له أن يكون عارفاً به⁹.

وحيثما تحدّث عن الحدّ بأنّه لا يقتصر حضوره على الاستدلال وعلم المعاني، بل نلاحظه في علوم أخرى، مثل: التّحو والصّرف، ممّا يجعل معرفة الحدّ ضرورية لكلّ العلوم التي تناولها صاحب المفتاح، وبذلك يصبح مبحث الحدّ داخلاً ضمن النظام اللّساني الذي يفرض على الباحث الإمام بكلّ ما يتعلّق به من سير لأغوار هذا النظام¹⁰.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 545.

² - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 292.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 546.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 545.

⁵ - المرجع نفسه، من ص. 251 إلى ص. 253.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص. 251، ومجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 292.

⁷ - المرجع نفسه، ص. 252-253.

⁸ - ينظر: المرجع نفسه، ص. 251-253، ومجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 293.

⁹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 293.

¹⁰ - المرجع نفسه، من ص. 293 إلى ص. 295.

إجمالاً نقول: إن معرفة الحدّ ضرورية لعالم اللسان والمحاجج، وبه يقع التمييز بين ما يقال، وما يجب أن يقال¹.

وهكذا تبرز علاقة الحدّ بعلوم اللغة بصفة عامّة، وبالاستدلال بصفة خاصة، بعده حجّة² ووسيلة لإدراك حقائق الأشياء والعلوم .
بعد الفراغ من الحديث عن الحدّ ننتقل إلى الحديث عن مكوّنات الاستدلال، تحديداً الدليل وكيفية انبثائه وصوره.

1_3_ الاستدلال وانبثاق الدليل:

من المعلوم أنّ الاستدلال هو تقرير الدليل أو طلب الدليل³، لذلك اهتمّ السكاكي بكلّ ما له صلة به من الناحية التركيبية؛ أعني صورته التي يرد فيها أكثر من الناحية المنطقية، وهذا الذي يهتمّنا في الحجاج عند السكاكي، وسنحاول استنتاج نصوصه للوقوف على ذلك.
والبداية تكون مع الدليل، إذ عرفه قائلاً: "هو اشتراك العلم بما يفيد"⁴، ثمّ أشار إلى أنّ اكتسابه (الدليل) مسألة فطرية وطبيعية في العاقل⁵، وقد وضّح ذلك من خلال تحليله للقول البياني الذي يتضمّن بنية تدليلية قائمة على النظر العقلي.

لقد نظر السكاكي إلى الدليل - كما ذكرنا - من زاويتين؛ إحداهما تركيبية، والأخرى منطقية، وذلك في القسم الذي خصّصه لعلم الاستدلال؛ حيث جعله (علم الاستدلال) مرادفاً لعلم خواص التراكيب⁶، حيث تناول فيه خصائص تراكيب الاستدلال، مبيناً فيها صور تركيب الدليل المرتبطة بالجمل المكوّنة له، والتي لا تخرج - حسب رأيه - على أن تكون جملته (الاستدلال) خبريتين معاً، أو شرطيتين معاً، أو مختلفتين خبراً وشرطاً، وهذا في حالتي الإثبات والنفي⁷، وفيما يلي تفصيل ذلك:

¹ - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص. 295.

² - يعدّ التعريف حجّة وهو يدخل ضمن الحجج شبه منطقية عند بيرلمان، ومن هنا يلتقي السكاكي مع بيرلمان. ينظر: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 62.

³ - ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص. 75.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 609.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 609.

⁶ - المرجع نفسه، ص. 544.

⁷ - المرجع نفسه، ص. 549.

في القسم الأوّل يتركب الدليل من جملتين خبريتين معا، مكونتين من الأجزاء الآتية: المبتدأ المطلوب، والخبر المطلوب، والثالث المتكرّر، فيكون التركيب "على أربع صور هي: "إحدهما: أن يتكرّر الثالث خبر المبتدأ المطلوب، ومبتدأ الخبره. وثانيتهما أن يتكرّر خبرا لجزئي المطلوب. وثالثتها أن يتكرّر مبتدأ لهما.

ورابعتها أن يتكرّر مبتدأ المبتدأ المطلوب، وخبره خبره، وتسمى الجملة التي فيها المبتدأ المطلوب السابقة، تسمية لها بحكم المبتدأ، أو بحكم ورودها سابقة على صاحبته في وضع الدليل في الغالب، كما سترى والتي فيها خبر المطلوب: اللاحقة، تسمية لها بحكم الخبر، وحكم ورودها لاحقة للأولى في وضع الدليل"¹.

ثمّ تحدّث السكاكي عن خواصّ تراكيب الاستدلال في سياق حديثه عن الجمل المستعملة ضمنه (الاستدلال) مبينا أنّ "الجمل المستعملة في الاستدلال لا تخرج عن أقسام أربعة: إمّا أن تكون مثبتة، أو لا تكون، وهي المنفية؛ وكلّ واحدة منهما: إمّا أن تكون كلية، كقولنا في الإثبات: كلّ اسم كلمة، وفي النفي: لا فعل بحرف، أو لا تكون، وهي البعضية، كقولنا في الإثبات: بعض الكلم اسم، وفي النفي لا كلّ كلمة اسم، أو بعض الكلم ليس باسم، وتسمى هذه الجمل مستعملات، لاستعمالها في الاستدلال، وبناء الدلائل عليها"²، فبواسطة تلك الجمل المستعملات في الاستدلال يتمّ بناء الدليل وتشكيله، ولهذا نلحظ السكاكي يورد لكلّ صورة تركيبية أنماطا من تركيب الدليل فيها انطلاقا من حالي الإثبات والنفي، مما يدلّ على قيمة الدليل الذي يقوم على بنيات خطائية، وهو ما يوضّحه السكاكي في سياق حديثه عن تركيبه (الدليل) الذي يكون تابعا لتركيب الجمل وأقسامها، ومن ثمّ ذكر له أربع صور: " أحدها: سابقة مثبتة كلية، ولاحقة مثلها، والحاصل ثبوت كليّ، كقولنا: كلّ جسم مؤلّف، وكلّ مؤلّف ممكن، يلزم منه كلّ جسم ممكن.

وثانيها: سابقة مثبتة بعضية، ولاحقة مثبتة كلية، والحاصل ثبوت بعضي، كقولنا: بعض الموجودات إنسان، وكلّ الإنسان حيوان، يلزم عنه بعض الموجودات حيوان.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 550.

² - المرجع نفسه، ص. 550.

وثالثها: سابقة مثبتة كلية، ولاحقة منفية كلية، والحاصل نفى كلي، كقولنا: كلّ جسم مؤلّف، ولا مؤلّف بقديم، يلزم عنه: لا جسم بقديم.

رابعها: سابقة مثبتة بعضية، ولاحقة منفية كلية، والحاصل نفى بعضي، كقولنا: بعض الحيوانات فرس، ولا فرس بإنسان، يلزم عنه بعض الحيوانات ليس بإنسان¹.

يؤكّد السكاكي من خلال هذا القول أنّ تركيب الدليل يخضع لقواعد اللّغة؛ أي أنّ الدليل في انبائه يعتمد على تركيب الجمل، فضلا عن القواعد المنطقية مثل: الاستلزام.

فإذا كانت الجملة الأولى مثبتة كليّة، والثانية مثلها مثبتة كليّة لزم بالضرورة أن تكون النتيجة مثبتة، مما يعني أنّ الدليل يقوم على قانون منطقي وقاعدة منطقية مفادها (لتسلم بكذا متى سلّمت بكذا)².

وهنا نلمح أنّ المتكلّم ينطلق في تدليله من مسلّمات أو مشهورات؛ ليصل بواسطتها إلى نتائج كلّ ذلك من أجل إقناع المخاطب بصواب هذه الأدلّة بإثباتها أو نفيها³ عن طريق آلية منطقية هي الاستلزام.

على هذا النهج سار السكاكي في عرضه لتراكيب الجمل وأحوالها التي تعدّ أساس بناء الدليل وتركيبه ضمن كلّ صورة من صورته، وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّ لكلّ تركيب خصوصيته التي تنعكس على بناء الدليل أو الحجّة⁴، ومن ثمّ يمكن لنا أن نطلق عليه وصف "الدليل الحجاجي"، وهذا بالنظر إلى منطلقاته، وخضوعه لقواعد المنطق التي تهدف للوصول إلى نتائج مقنعة ثابتة صادقة.

وإذا رجعنا إلى السكاكي فإنّنا نجدّه لا يكتفي بذكر هذا المثال لتركيب الدليل، بل نراه يسرد أمثلة عديدة يكثر فيها من التفريعات المنطقية في صور تركيب الجمل، والتي يبنى عليها الاستدلال، حيث سعى إلى حصر أنماط الدليل في كلّ صورته، موضّحا كيفية بنائه بالنظر إلى الجمل المكوّنة له مثل الجمل الخبرية، وأحوالها في الإثبات والنفي، ويضاف إلى ذلك النظر في

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص552.

² - طه عبد الرّحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص142.

³ - المرجع نفسه، ص139. يرى طه عبد الرحمان أنّ الناطق يستخدم الأدلّة لمقاصد متعددة ... وقد يستدل الناطق بها لإقناع الغير ليسلم بصدق المقدمات، ويبني عليه صدق النتيجة، المرجع نفسه، ص139-140.

⁴ - المرجع نفسه، ص142.

إطلاقها وتقييدها، إلى جانب تصنيف الجمل إلى طبقات من ناحية اللزوم: قسم لزومه من الجانبين فهو متلازم معاكس، وقسم لزومه من أحد الجانبين، دون أن ننسى حديثه عن العكس في الجمل الخبرية، هذه التقسيمات والتفريعات لأحوال الجمل الخبرية وتركيبها - عند السكاكي - تنعكس بالضرورة على تركيب الدليل من الناحيتين التركيبية والمنطقية¹.

وبعد حديثه عن الجمل الخبرية التي يقوم عليها الاستدلال، انتقل السكاكي إلى الحديث عن الاستدلال الذي تكون جملته شرطيتين، منطلقا من جملة الشرط التي وقف عليها في علم النحو والبلاغة (علم المعاني)²، جاعلا إياها جملة خبرية³، وأنها تنقسم إلى: شرط اتصال وانفصال، ومن ثم تطرّق إلى صور الاستدلال الذي تكون جملته شرطيتان أين وقف على أربع صور منها⁴.

يضاف إلى ذلك حديثه أيضا عن الاستدلال الذي تكون إحدى جملتيه شرطية، والأخرى خبرية؛ والتي يقع فيها تركيب الدليل بناء على صورها وأحوالها⁵. ثم انتقل في حديثه عن الاستدلال إلى القياس وأحواله وأنواعه، بوصفه نمطا استدلاليا⁶، والذي يحتاج إلى تفصيل إلا أننا سنورد نموذجا من قبيل القياس الذي يقع فيه تركيب الدليل، مثل: القياسات المركبة⁷، التي يكون فيها "تركيب دليل إما لسابقته وإما للاحقته وإما لكليهما"⁸، هنا يقدم السكاكي مثالا: كلّ جسم قرين كون في جهة معينة، وكلّ كون حادث، فكلّ جسم قرين حادث، وكلّ قرين حادث حادث، فكلّ جسم حادث⁹، يكون الدليل إما موصولا بسابقته أو للاحقته.

وهناك نوع آخر من القياس يسمّى بالاستثنائي يعرف بأنه: "عبارة عن الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت لازمه، وينفي اللازم على انتفاء ملزومه دون مقابليهما، إلا فيما إذا كان

¹ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، من ص552 إلى ص. 571.

² - المرجع نفسه، ص595. يقول: "أما الشرط فقد وقفت على كلماته في علم النحو و على تحقيقه في علم المعاني"، المرجع نفسه، ص595.

³ - المرجع نفسه، ص598-599.

⁴ - المرجع نفسه، ص598-599.

⁵ - المرجع نفسه، ص603.

⁶ - بناصر البعزاتي، تكوّن المعارف دور القياس التمثيلي، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 2005، ص108.

⁷ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص603.

⁸ - المرجع نفسه، ص603.

⁹ - المرجع نفسه، ص603.

اللازم مساويا"¹، ثمَّ يورد السكاكي أمثلة حول الاستدلال بـ "ثبوت الملزوم بثبوت اللازم إن كان هذا إنسانا، فهو حيوان، لكنّه إنسان، فيحصل: هو حيوان"²، في تركيب الدليل يكون على النحو الآتي: "هو إنسان، وكلّ إنسان حيوان، فيحصل هو حيوان"³.

وهناك نوع آخر من القياس ذكره السكاكي هو قياس الخلف، الذي يكون فيه الدليل "مركبًا من نقض الحاصل من الدليل المذكور، ومن إحدى جملتيه؛ لبيان بطلان النقيض"³، المراد بقياس الخلف أنه يسوق إلى خلاف الحق⁴، ويقال سمي بالخلف لأنّ فيه رجوعا من النتيجة إلى المقدّمة المتروكة، ويعرفه محمد التومي قائلا: "هو إثبات الأمر ببطلان نقيضه كإثبات الصدق ببطلان الكذب، أو إثبات الوجود ببطلان العدم"⁵، وهذا النوع نلمحه في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁶، فيها استدلال على "أنّ الله صانع العالم واحد بدلالة التمانع"⁷.

يقترّب هذا النوع من قياس آخر يسمّى "عكس القياس" يرى السكاكي أنّه "نظير الخلف من وجه، وذلك أنّه يؤخذ فيه، مقابل حاصل الدليل، إمّا بالتناقض، مثل: ما إذا كان كلّ كذا وكذا فيوضع موضعه: لا كلّ كذا كذا، وإمّا بالتضاد مثل: ما إذا كان كلّ كذا كذا، فيوضع موضعه، لا شيء من كذا كذا، ويضمّ إليه إحدى جملتي الدليل، ليحصل مقابل الجملة الأخرى احتيالا لمنع القياس"⁸.

ثمّ نختّم بالنوع الأخير؛ ألا وهو "قياس الدور"، الذي يعرف بأنه "يؤخذ عكس إحدى جملتي الدليل، مع الحاصل من الدليل، فيركّب منهما دليل مثبت للجملة الأولى، ويصار في الجدل احتيالا"⁹؛ أي أنّ توظيف هذا النوع من القياس يكون عادة في الجدل، تحديدا في تغليب الخصم

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 604.

2 - المرجع نفسه، ص 604-605.

3 - المرجع نفسه، ص 604.

3 - المرجع نفسه، ص 605.

4 - المرجع نفسه، ص 605.

5 - محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، ص 250.

6 - سورة الأنبياء، الآية 22.

7 - الجدل في القرآن الكريم، ص 251-252.

8 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 606.

9 - المرجع نفسه، ص 606.

(المخاطب)، وذلك يكون "عندما تكون إحدى جمليتي الدليل غير بينة، فيغيّر المطلوب عن صورته اللفظية؛ ليتوهم شيئاً آخر، ويقرن به عكس الجملة الأخرى من غير تغيير الكمية"¹، ويمثّل السكاكي لذلك بالمثال الآتي²: "كلّ إنسان متفكّر، وكلّ متفكّر ضحاك، فكلّ إنسان ضحاك، وقولنا: كلّ إنسان ضحاك، وكلّ ضحاك متفكّر، فكلّ إنسان متفكّر"، ثمّ يضبط السكاكي هذا الصنف من القياس الذي يقع فيه الاحتيال، باشرطه أن تكون أجزاؤه متعاكسة ومتساوية مثلما هو عليه الحال في المثال السّابق³.

إجمالاً نقول: إنّ الاستدلال القياسي عند السكاكي يتركّب فيه الدليل تبعاً لصوره ومقاصد المتكلم التي يريد إيصالها إلى المخاطب بهدف إقناعه، وفي هذا الصدد نجد طه عبد الرّحمان يؤكّد على حجاجية هذا النوع من الاستدلال بقوله: "اعلم أنّ القياس فعالية خطايبية حجاجية"⁴، طبعاً تتجلّى حجاجية القياس عنده من خلال مسلماته نذكر منها: حوارية الخطاب التي تفرض وجود طرفين يضطلع كلّ منهما بدور؛ أعني المخاطب والمتكلم، فالأوّل معترض والثاني عارض، وغيرها من المسلّمات التي وضعها طه عبد الرّحمان⁵، يضاف إلى ذلك اتّساع مجال الاستدلالات القياسية فهي لا تحصر في مجال محدّد، بل تشمل كل خطاب طبيعي لهذا تعدّد من "الآليات التي يتكاثر فيها النص، ويتماسك بها الخطاب، إذ بفضل هذه الآليات تركبّ الجمل فيما بينها؛ لتنشئ قطعاً خطايبية موحّدة"⁶، وهذا القول يؤكّد ما ذكرناه سابقاً في حديثنا عن حجاجية القياس وأثره في تكوين الخطاب.

خلاصة القول: إنّ الاستدلال من منظور السكاكي يقوم على تركيب الجمل وأحوالها وترتيبها، وبواسطتها يتم بناء الدليل؛ حيث تتعدّد صورته بتعدّد صورها، وذلك يرجع إلى قصد المتكلم (المستدل) إمّا "للإثبات أو النفي"، أي أنه يسعى إلى تحقيق أغراض حجاجية، ومن ثمّ يمكن أن نصف الدليل بـ "الحجاجي"، على أساس "أنّ السمة المميزة للاستدلال في الخطاب

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 606.

2 - المرجع نفسه، ص 606.

3 - المرجع نفسه، ص 606.

4 - طه عبد الرّحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 278.

5 - ينظر: المرجع نفسه، ص 279.

6 - المرجع نفسه، ص 290.

الطبيعي هي أنه قياسي وحجاجي¹، وعلى هذا الأساس نظر السكاكي إلى الدليل من ناحيتين مترابطتين التركيبية والمنطقية.

وبعد الحديث عن الدليل ننتقل إلى الحديث عن تجليات الحجاج من خلال حديثه عن ملازمات المعنى.

1_4_ المنحى الاستدلالي والحجاجي للصورة البيانية:

شكّلت الصورة البيانية تجلياً واضحاً للحجاج عند السكاكي بالنظر إلى طبيعتها الاستدلالية القائمة على اعتبار الملازمات بين المعاني²، وهذا يعني أنّ التصوير عملية استدلالية تقوم على الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى، أو من الدلالة الوضعية إلى أخرى فتكون "الأولى دلالة مطابقة، والثانية دلالة مستلزمة"³، وبذلك يصبح أساس التصوير البياني - حسب رأي السكاكي- هو الاستدلال⁴، وهو ما نلمحه في حديثه عن الملازمات بين المعاني، التي تشكّل فيها الصور البيانية مجالاً لها، لأنّ علم البيان يهتم بـ "إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان"⁵، فاستخراج هذه المعاني والدلالات الضمنية لا يتم إلا بالاستدلال.

بناء عليه، يمكن إعادة صياغة تعريفه السابق على هذا النحو: "هو إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية"⁶، وأساس تلك الدلالات الالتزام، لهذا نلاحظ المستدل ضمن القول البياني يتفنن في استدلاله وتدليله، مصرّحاً تارة، ومكنياً تارة أخرى⁷. كل ذلك من أجل التأثير في المخاطب وإقناعه، مما يعني أنّ غاية البيان حجاجية، تتجلى - حسب السكاكي- بتحصيل المطلوب "الذي يكون مرتبطاً بمقصدية المتكلم ضمن سياق خطابي معين"⁸.

1 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص. 291.

2 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 438.

3 - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 78.

4 - المرجع نفسه، ص. 78.

5 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 249.

6 - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 113.

7 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 608.

8 - المرجع نفسه، ص. 544. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 78.

ولذا فالبيان قائم على الدليل، وليس على التحسين الأسلوبي¹، فمن أراد إتقان أصل من أصول البيان، مثل: بناء التشبيه أو الاستعارة أو الكناية، فلا بدّ له من معرفة كيفية "نظم الدليل"²، ومن هذا المنطلق رأى السكاكي أنّ طالب الصّورة البيانية يتبع مسلك صاحب الاستدلال من خلال استلزاماته، وانتقل بين المعاني موضّحاً أنّ البيان يرتكز على آلية حجائية أساسية، هي: الادّعاء الذي يراد به الإثبات أو النفي³، يقول: "هو إلزام شيء يستلزم شيئاً فيتوصّل بذلك إلى الإثبات، أو يعاند شيئاً فيتوصل بذلك إلى النفي، ... إذا شبهت قائلاً: خدّها وردة، تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخدّ ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية، فيوصل بذلك إلى وصف الخدّ بها، أو هل إذا كُنيت قائلاً: فلان جمّ الرّماد، تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرّماد المستتبع للقرى، توصّلاً بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافة عند سامعك؟ أو هل إذا استعرت قائلاً في الحمام أسد، تريد من هو في الحمام في معرض من سداه ولحمته شدة البطش... أو هل تسلك إذا رمت سلب ما تقدّم، فقلت: خدّها باذنجانة سوداء، أو قلت: قدر فلان بيضاء، وقلت: في الحمام فراشة، مسلّكاً غير إلزام المعاند بدل المستلزم؛ ليتخذ ذريعة إلى السلب هنالك"⁴.

يوضّح كلام السكاكي علاقة الاستدلال والبيان القائمة على الاستلزام الذي يكون بين المعاني التي يتوصّل عن طريقها إلى الإثبات أو النفي، يلتقي هذا التوجه مع الدراسات الحجائية المعاصرة، خاصة مع بيرلمان في معالجته للصور⁵، وهنا يجب أن نتوقف عند مفهوم دلالة الاستلزام، بوصفها أساساً لإدراك معاني ومرامي هذه الصور البيانية، فما هو المقصود بدلالة الالتزام؟ تتولد تلك الدلالة من طريق غير مباشر في التعبير عن المعنى المقصود، من خلال إخفائه وإضماره، على الرغم مما تشير إليه ألفاظ الكلام، وما تتضمنه من معاني بارزة لا تكون مطلوبة لذاتها⁶، وتتحكّم في هذا الإضمار والإخفاء عمليات ذهنية مبنية على الاستدلال الذي يعمل

¹ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 78.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 607، وعبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 79.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 607.

⁵ - ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 79.

⁶ - ينظر: بنعيسى عسو أزييط، الخطاب اللساني العربي هندسة التواصل الإضماري من التجريد إلى التوليد، عالم الكتب الحديث

الأردن، ط 1، 2012، ص 64_65

على بلورة ذلك المعنى وإخراجه إلى حيز المدرك، وينتج عن ذلك ظهور معنى لازم يمثل فحوى الكلام، والذي يكون معقولا مستنبطا¹. وبناء عليه، فإنّ الدلالة ليست في ذلك المعنى الذي لا تدلّ عليها ألفاظ الكلام، ولا صورة التركيب، وإنّما يدلّ عليها الاستدلال المنطقي² بعبارة أخرى (الاستلزام)، وعليه، إنّ الدلالة الالتزامية لا تقف عند حدود المنطوق بل كذلك عند المفهوم، وبالمقابل قد نعيد طرح السؤال من جديد ما معنى دلالة الالتزام؟

في الحقيقة تعني دلالة الالتزام في منظور السكاكي "الانتقال الذهني من المفهوم الأصلي (المعنى الأصلي) إلى آخر بواسطة ذلك التعلق بينهما في اعتقاده"³؛ أي أن يكون هناك معنيان يتمّ فيهما الانتقال من معنى إلى آخر بواسطة علاقة تجمعها، وبهذا الانتقال ينتج ما تحدّثنا عنه في السابق "ملازمات بين المعاني"⁴، والتي تعدّ رائزا أساسا في فهم "مباحث البيان"، إذ تبرز هذه الملازمة من خلال صورتين أو اتجاهين⁵: الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ويكون ذلك في الكناية.

اللازم ← ملزوم، مثال ذلك: فلان طويل النجاد، و "المراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يصر إلى جعل النجاد طويلا أو قصيرا إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة"⁶، والأمر نفسه نلمحه في قوله: "نؤوم الضحى" الذي هو ملزوم كونها مخدومة، ويمكن توضيح ذلك فيما يلي :

فلان طويل النجاد ← فلان طويل القامة.

لازم ← ملزوم.

فالكناية - إذا- أساسها الانتقال من اللازم إلى الملزوم⁷، أما الصورة الثانية فتكون بالانتقال

¹ - ينظر: بنعيسى عسو أزييط، الخطاب اللساني العربي، ص 103-104.

² - المرجع نفسه، ص. 102.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 437.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 438.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 438. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 114 .

⁶ - المرجع نفسه، ص. 438، و ص. 513.

⁷ - في الكناية الاستلزام يقوم على الانتقال من معنى إلى معنى آخر، ويراد به إقامة الدليل، وينتج عن ذلك إثبات ونفي.

مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 300-301.

من الملزوم إلى اللازم، ونجد ذلك في المجاز مثل قولنا: "رعينا الغيث"، والمراد لازمه وهو النبات¹.

ملزوم ← لازم.

رعينا الغيث ← رعينا نباتا².

فالمجاز يكون بالانتقال من الملزوم إلى اللازم، وهذا هو الفرق بينه وبين الكناية³.

من خلال هذين الصورتين نلاحظ أنّ الصور البيانية قائمة على بنية لزومية تبرز عن طريقها ملازمات المعنى التي نلمحها في الكناية والمجاز؛ حيث يذكر الملزوم ويراد به اللازم، أو العكس يؤتى باللازم ويراد به الملزوم قصد الإثبات أو النفي.

لا يقتصر حضور هذه الملازمات على الكناية والمجاز فقط، بل نجدها في التشبيه والاستعارة، ويمكن توضيح ذلك من منطلق أنّ الاستدلال عند السكاكي يقوم على "إلزام شيء فيلزم شيئاً، فيتوصّل بذلك إلى الإثبات أو يعاند شيئاً فيتوصل بذلك إلى النفي"⁴، ويمكن من خلاله تعميم التحليل الاستدلالي عليهما (التشبيه والاستعارة)، ففي التشبيه يورد السكاكي مثالا هو: "خذّ كالوردة"⁵، فيجري إلزام الخدّ بالوردة التي تلزم الحمرة الصافية، ثمّ يقع الاستدلال على صفاء حمرة الخدّ بناء على صورة شبيهة⁶ على النحو الآتي:

ملزوم ← لازم.

خذّها كالوردة ← خدّ أحمر صاف.

والأمر نفسه نجده في الاستعارة التي تقوم على الانتقال من ملزوم إلى لازم، مثل: استعارة الأسدية للمقدام شديد البطش، وفيما يلي بيان ذلك:

ملزوم ← لازم

في الحمام أسد ← في الحمام مقدام⁷.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 438.

² - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 115.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 513.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 608.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 437، ص. 608.

⁶ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 116.

⁷ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 608.

فيكون بذلك الاستلزام طريقاً للإثبات أو النفي في التشبيه أو الاستعارة.

خدّها باذنجانة سوداء ← إذن خدّها أسود.

فلان قدره بيضاء ← فلان بخيل.

في الحمام فراشة ← في الحمام جبان¹.

في ضوء حديث السكاكي عن العلاقة اللزومية ضمن التشبيه والاستعارة يؤكّد على ميزة هذه العلاقة مبيناً أنّها "لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لابد فيها من تقدمه تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له"²، فيستدعي ذلك إعادة تمثيل العلاقة اللزومية لهما على هذا النحو³:

1- خدّها كالوردة ← يشبّه خدّها بالوردة ← خدّها أحمر صاف.

ملزوم ← لازم الملزوم ← لازم.

2- في الحمام أسد ← في الحمام يشبه إقدام الأسد ← في الحمام مقدم.

ملزوم ← لازم الملزوم ← لازم.

وهكذا نلاحظ أنّ التصوير البياني هو الصورة البيانية قائمة على الاستلزام، الذي يكون مقترنا بتحقيق أغراض ومقاصد المتكلم الحجاجية بتحصيل المطلوب منها.

ومن هذا المنطلق، فإنّ البياني الذي يتقن أصلاً من أصول البيان - في نظر السكاكي - يكون متقناً لكيفية نظم الدليل والحجاج⁴.

صفوة القول: إنّ السكاكي قد أقام رؤيته للبيان على أساس الاستلزام واللزوم والحجاج، وهو ما يكمن في الصور البيانية؛ حيث أراد أن "ينزع عن البيان شرنقة الزخرف والتفنن؛ ليربطه بالبعد الإقناعي"⁵.

لا يختلف الاستدلال في البيان عن المعاني، إذ نلمح الاستلزام في سياق كلام السكاكي عن الخبر والإنشاء، وهو ما سنوضحه.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 608.

² - المرجع نفسه، ص. 439.

³ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 117.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 544.

⁵ - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص. 78.

1_4_ الطبيعة الاستدلالية للخبر والإنشاء (الاستلزام)

ركّز السكاكي في تعريفه لعلم المعاني على أمرين أساسيين هما: خواص التركيب ومقتضى الحال؛ يقول: "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"¹، وللخاصية التركيب في علم المعاني دور حجاجي يتجلّى فيما "يستعمله المتكلم من خصوصيات يراعي في تحيّرهما ما يقتضيه المقام، فتكون دالة عليه دلالة لزوم ... لتصبح تلك الخصوصيات آثارا دالة على مؤثرات دلالة عقلية، فتتخذ دليلا يستدلّ به على المقاصد والأغراض"².

وبذلك فإنّ خصوصيات التراكيب مرتبطة أيّما ارتباط بمقتضى الحال الذي من خلاله تبرز الأغراض والمقاصد، إذ يمثّل "مقتضى الحال" السياق الذي تظهر فيه تلك الخصوصيات والدلالات، ومن هنا نلاحظ السكاكي يجمع بين مستويين دلالي وتداولي، هذا الأخير الذي تتبلور في داخله بعض الأغراض الفرعية التي تتولّد من الأغراض الأصلية وفق قواعد محددة³.

وبناء عليه، فإنّ علم المعاني عند السكاكي يهتم بالمعنى في علاقته بقائله، ثم بالسياق الذي يبرز فيه، ليتم التمييز خلالها بين الصريح من المعنى والمستلزم منه⁴، وعليه، يمكن أن نطرح السؤال الآتي: أين يكمن الاستلزام في علم المعاني؟

إذا أردنا الوقوف على الاستلزام - في نظر السكاكي - يكفي أن نلقي نظرة على رؤيته للخبر والإنشاء، ولنكشف بعدها أبعاد ذلك الاستلزام، يقول: "والسابق للاعتبار في كلام العرب شيثان: الخبر والطلب"⁵، ثمّ يقدّم السكاكي لكلّ قسم تفريعاته مبيناً أنّ الشرط المتحكم في إنجازهما هو مقتضى الحال⁶ الذي يضبط دلالة التركيب، لكن قد يجري الكلام على خلاف ما يقتضيه المقام، فينتج عن ذلك ويلزم بروز أغراض فرعية، ومعان مستلزمة تناسب السياق⁷

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 247.

² - بسمة بلحاج رحومة الشكيلي، النوال البلاغي العربي، ص. 206.

³ - ينظر: العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارى في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب ط 1 2011، ص. 27.

⁴ - المرجع نفسه، ص 28.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 251.

⁶ - العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارى في التداول اللساني، ص. 28.

⁷ - ينظر: المرجع نفسه، ص. 28.

إذ "متى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل، تولّد منها ما ناسب المقام"¹، هذا الكلام ينطبق على الخبر الذي يحتمل الصدق أو الكذب²، والذي يجري فيه "الحكم بمفهوم لمفهوم"³، وفي هذا الحكم ينظر إلى احتمالية الصدق والكذب، إمّا إلى مطابقة الواقع أو اعتقاد المخاطب⁴.

تحدّث السكاكي عن الخبر وأضربه، مقيّداً ذلك بمراعاة مقتضى حال المخاطب، وقد سبقت الإشارة إليه، ولكن نوردتها للتوضيح:

فالضرب الأول هو الخبر الإبتدائي⁵: وهو يلقي إلى مخاطب خالي الذهن، فيراد بالخبر الإفادة حتى يتم نقشه في ذهنه إما ثبوتاً أو انتفاءً، على أن يكون خالياً من أدوات التوكيد، مثل: زيد منطلق ← يستلزم ← إطلاق الحكم لأنّ المخاطب خالي الذهن.

الضرب الثاني هو طلب⁶: يوجه فيه الخبر إلى مخاطب متردّد فيحتاج إلى المعلومة، وحتى تزول حيرته يوظّف المتكلم أدوات التوكيد لتقوية وتأكيد خبره، كقولك: إنّ زيدا منطلق ← يلزم ← نفي الشك؛ لأنّ المخاطب متردّد.

الضرب الثالث هو الإنكاري⁷: والذي يجري فيه إلقاء الخبر إلى مخاطب معترض على ذلك الحكم، فيحتاج إلى استعمال أدوات التوكيد لترسيخ هذا الحكم في نفس المخاطب، نحو: والله إنّ زيدا منطلق يستلزم التوكيد القوي أكثر من مؤكّد لأنّ المخاطب معترض.

فنلاحظ من خلال هذه الأضرب الثلاثة للخبر والأمثلة أنّ من خصائصها التركيبية إمّا التجرد من المؤكّدات، وإمّا اللّجوء لتوكيد ضعيف، وإمّا لتوكيد قوي، وكلّ ذلك يرجع إلى علاقتها بالمقام⁸. ففي المثال الأوّل المقام هو مقام إخبار على الابتداء، وفي المثال الثاني مقام نفي الشكّ، والثالث ردّ على إنكار⁹.

1 - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 416.

2 - المرجع نفسه، ص 254.

3 - المرجع نفسه، ص 254. (من المعلوم أنّ المتكلم إذا رام الإخبار ارتبط ذلك بتحقيق غرض حاجي رئيسي هو إفادة المخاطب)

4 - المرجع نفسه، ص 254.

5 - المرجع نفسه، من ص 256 إلى ص 258. ينظر: العياشي أدرائي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص 29. وشكري

المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 103

6 - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 258. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 103.

7 - المرجع نفسه، ص 258-259.

8 - المرجع نفسه، ص 256، شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 103.

9 - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 103.

وهكذا نجد أنّ صياغة الخطاب مرتبطة بالمقام، مما يعني أنّ النظر إلى الخبر في استعمالاته المتباينة يخضع إلى مقاماته، وإلى قاعدة أساس مفادها الملازمة بين خواص التراكيب ومقتضيات الأحوال¹، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

يستلزم

(م) ← (خ)

يمثل (م) مقتضى الحال، و(خ) خصوصية التركيب.

وتكاد تكون هذه القاعدة منطلقا لكثير من أبواب علم المعاني، وما يهّم التنبيه إليه هنا هو أنّ "أضرب الخبر" قائمة على الاستدلال، وقد تجلّى ذلك في إخراج الخبر على مقتضى الظاهر أو على غير مقتضى الظاهر، ويمكن بيان ذلك:

ينتج عن إخراج الخبر على غير مقتضى الظاهر عدّة معان وأغراض، وكلّها مرتبطة بقرائن الأحوال ومقتضياتها، من قبيل: أن يخاطب خالي الذهن بقول فيه توكيد قوي في مقام إنكار، فينزل منزلة المنكر المعاند للحكم²، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾³، في تحليل هذه الآية نحتاج إلى الاستدلال للوقوف على معانيها ومراميها.

نلاحظ أن الآية تخبر عن الموت الذي لا ينكره أحد، فهو من سنن الله في الخلق، ولكنها جاءت مؤكّدة بأكثر من مؤكّد " (إنّ) واللام والجملة الاسمية"، "وقد علمنا من قبل أنّ هذه المؤكّدات تكون للمنكرين، لكن لماذا خرجت هذه الآية عن مقتضى الظاهر، فأكدت لغير المنكر؟... أنعم النظر في الآية الكريمة وأحوال الناس ترى أنّ سبب التأكيد فيها هو غفلة الناس وعدم ذكرهم للموت، واعتداء بعضهم على بعض، لا ينكرون الموت لكن أعمالهم وأحوالهم تدلّ على غفلتهم"⁴، من خلال تكاليفهم على الدنيا ونسيان الموت.

فأحوالهم هي التي اقتضت ذلك التأكيد، لهذا جاء الكلام مطابقا لحال الغافلين عن الموت، وإن كان مخالفا لمقتضى الظاهر⁵.

¹ - ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 104_105

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 262_263

³ - سورة المؤمنون، الآية 14

⁴ - فضل حسن عباس، أساليب البيان، ص 50_51.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 260-263، وينظر: يعدّ إخراج الخبر لا على مقتضى الظاهر أوقع وأشدّ تأثيرا في

نفس المخاطب المرجع نفسه، 263 وص 435

ومن ثمّ جعل غير المنكر بمنزلة المنكر؛ وذلك لاعتبارات لا يصل إليها المخاطب إلاّ عن طريق الاستدلال.

ولا يختلف الأمر في هذا الشكل الذي يأتي فيه الخبر على غير مقتضى الظاهر - وإن عدّ ضرباً من التفنن اللغوي- الذي يهدف المتكلم من خلاله إلى تحقيق أغراض حجاجية¹، عن النوع الذي يأتي وفق مقتضى الظاهر ما دام أنّ (م) يستلزم (خ)، وهذه هي الرؤية التي يطرحها "المبخوت" في تصوّره للطبيعة الاستدلالية للخبر عند السكاكي بصفة عامة، ولعلم المعاني بصفة خاصة²، وبالمقابل نجد العياشي أدراوي ينظر إلى الاستدلال في الخبر (الاستلزام) عند السكاكي على أساس خرم قاعدة (إخراج الخبر على مقتضى الظاهر)، فينتج عن ذلك بروز أغراض فرعية وهذا بحسب المقامات مثل:

التوبيخ: ﴿إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَّا يَشْعُرُونَ﴾³

الإرشاد: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁴

على الرغم من أنّها أخبار إلا أنّها تحمل معاني جديدة لها صلة بالمقامات التي وردت فيها⁵. وبذلك يكون الاستلزام مرتبطاً - في مفهوم السكاكي - مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فتتولد من خلاله معاني وأغراض حجاجية لها صلة بالمقام. وبناء عليه، فإنّ (الاستلزام) الاستدلال في الخبر يكون مقيّداً بـ "ملازمات بين خواص التركيب ومقتضيات الأحوال"⁶.

وبعد الحديث عن الخبر ننتقل إلى القسم الثاني الطلب.

لكن قبل الحديث عن الاستلزام في الطلب نشير إلى ما ذكره السكاكي في تعريفه له، قائلاً: "وأما في الطلب، فلأنّ كلّ أحد يتمنى، ويستفهم، ويأمر، وينهى، وينادي، يوجد كلّاً من ذلك في موضع نفسه عن علم، وكلّ واحد من ذلك طلب مخصوص، ثمّ إنّ الخبر والطلب بعد افتراقهما بحقيقتها يفترق من باللازم المشهور، وهو احتمال الصدق والكذب"⁷، في هذا النصّ

¹ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 104.

² - المرجع نفسه، ص. 105.

³ - سورة البقرة، الآية 12.

⁴ - سورة الرعد، الآية 19.

⁵ - ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص. 30.

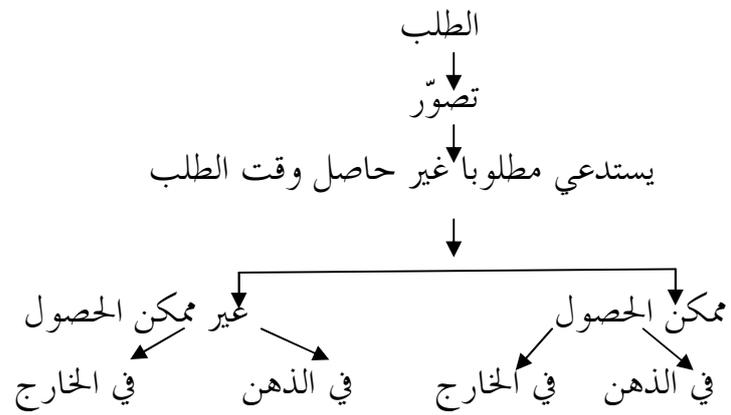
⁶ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 104.

⁷ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 253.

يحدّد السكاكي أقسام الطلب مبيّنا أنّ لكلّ واحد خصوصية، ثمّ يشير أيضا إلى الفرق بين الخير والطلب، والذي يكمن في احتمال الصدق والكذب.

وفي سياق حديثه عن الطلب نلحظه يركز على عناصره الثلاثة، وهي: التصور، والمطلوب غير حاصل وقت الطلب¹، والتي تقترن بشروط وضوابط يتمّ وفقها إجراء معاني الطلب على أصلها؛ أعني الاستفهام والنهي والأمر والتمني والنداء.

انطلاقا من هذه الضوابط قسّم السكاكي الطلب إلى قسمين، يقول: "والطلب إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول... ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول. والمطلوب بالنظر إلى أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم في انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصوّر، وحصول انتفاء متصوّر، وبالنظر إلى كون الحصول ذهنيا وخارجيا، يستلزم انقساما إلى أربعة أقسام: حصولين في الذهن، وحصولين في الخارج"². وقد وضّح ذلك العياشي أدراوي من خلال الخطاطة الآتية³:



من الخطاطة السابقة نستخلص أنّ معاني الطلب الخمسة متوقّفة على إجراءاتها على الأصل، فتكون بذلك الصيغة الصورية للعبارة اللغوية دالة على معنى من معاني الطلب الخمسة، مثل النداء أو الأمر أو النهي، أمّا إذا امتنع إجراؤها على الأصل فإنّ العبارة تخرج إلى معان فرعية أو أغراض فرعية⁴، وبهذا يكون الاستلزام - عنده - ناشئا عن امتناع إجراء المعاني على الأصل،

¹ - يقول السكاكي: "إنّ الطلب في غير تصوّر إجمالا وتفصيلا لا يصحّ أنّه يستدعي مطلوبا لا محالة ويستدعي فيما هو مطلوبه أن لا يكون حاصلًا وقت الطلب"، مفتاح العلوم، ص 414. ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 31.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 414 .

³ - العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 31.

⁴ - المرجع نفسه، ص 32. ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 416_417.

يقول: "فنقول متى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل تولّد منها ما يناسب المقام"¹، وهذه القاعدة هي أساس الاستلزام في الطلب لدى السكاكي، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:
يقدم السكاكي - بناء على قوله السابق- مثالا، وهو قولك عن همك: همي ليتك تحدّثني "امتنع إجراء التمني، والحال ما ذكر على أصله، فتطلب الحديث من صاحبك غير مطموح في حصوله، وولد بمعروفه قرينة الحال معني السؤال"²، مما يعني أنّ امتناع إجراء هذا المعنى على الأصل يستلزم بروز معاني فرعية مرتبطة بقصد المتكلم وقرائن الأحوال، وهو ما يقودنا إلى إعادة ما ذكرناه سابقا من أنّ الاستلزام في المعاني قائم على ملازمة خصوصيات التركيب لمقتضيات الأحوال.

إذ يتولّد من هذا "الاستلزام" الانتقال من المعنى الأوّل الأصلي إلى معني ثان، أو "من المعنى الصريح إلى المعنى المستلزم، وتتمّ في مرحلتين متلازمتين:
المرحلة الأولى: تؤدّي عدم مطابقة المقام إلى خرم أحد شروط إجراء المعنى الأصلي، فيمتنع إجراؤه.

المرحلة الثانية: يتولّد عن الإخلال بشرط المعنى الأصلي، ومن ثمة امتناع إجرائه على معني آخر يناسب المقام"³.

توضيحا لذلك نقترح النظر إلى بعض أنواع الطلب، مثل: الاستفهام والأمر والنهي، ففي الاستفهام تتجلى معاني أصلية وأخرى فرعية؛ حيث يتم من خلالها الانتقال من المعنى الأصلي إلى الفرعي، وذلك انطلاقا من الإخلال بالشرطين الأساسيين للعبارة الطلبية:

1- الإخلال بمبدأ إجراء المعنى على الأصل.

2- عدم مطابقة العبارة للمقام.

فينشأ بذلك الاستلزام الذي يقوم على أساس هذين الشرطين⁴.

وإذا عدنا إلى الاستفهام فإننا نجد أنّ السكاكي ضبط شروط إجرائه على الأصل، بقوله "والاستفهام لطلب حصول في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن، إمّا أن يكون حكما

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص.416

² - المرجع نفسه، ص.416.

³ - العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، 32_33.

⁴ - ينظر: السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص.66

بشيء على شيء أو لا يكون... والفرق بين الطلب في الاستفهام، وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج؛ ليحصل في ذهنك نقش له مطابق... فنقش الذهن في الأوّل تابع، وفي الثاني متبوع¹، يوضّح هذا النص شروط الاستفهام، وهي "طلب الحصول في الذهن، لغير حاصل ممكن الحصول"²، وذلك لإجراء المعنى على الأصل فإذا احتلّ شرط من هذه الشروط فإننا نكون أمام معنى جديد آخر غير المعنى الأصلي الذي تدلّ عليه عبارة الاستفهام.

من هذا المنطلق فإنّ المحدد الرئيس لخروج الاستفهام عن أصله إلى معانٍ أخرى هو المقام وليست الصيغة، إذ يعمل على إبراز هذه المعاني³، وهو ما يؤكّده السكاكي بقوله: "واعلم أنّ هذه الكلمات كثيرا ما يتولّد منها أمثال ما سبق من المعاني بمعونة قرائن الأحوال"⁴، يقدّم أمثلة لخروج الاستفهام إلى معانٍ أخرى، وذلك تبعا لقرائن الأحوال⁵:

- التعجب، قال تعالى: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدَىٰ﴾⁶.
- التنبيه على الضلال، قال تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾⁷.
- الإنكار والتوبيخ، قال تعالى: ﴿فَأَنى تُؤَفِّكُونَ﴾⁸.

ومن أمثلة خروج الاستفهام أيضا قولك: "هل لي من شفيع، في مقام لا يسع إمكان التصديق بوجود الشفيع، امتنع إجراء الاستفهام على أصله، وولد بمعونة قرائن الأحوال معنى التمني"⁹.

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 416

² - المرجع نفسه، ص 415، العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارى في التداول اللساني، ص. 33.

³ - ينظر: العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارى في التداول اللساني، ص. 34.

⁴ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 424.

⁵ - المرجع نفسه، ص 424_425.

⁶ - سورة النمل، الآية. 20.

⁷ - سورة التكوير، الآية. 26.

⁸ - سورة الأنعام، الآية. 95.

⁹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص. 416.

نستشف من خلال هذه الأمثلة أنّ الانتقال من المعنى الأصلي إلى الفرعي؛ أي من الصريح إلى المستلزم قائم على امتناع إجرائه على الأصل، وكذا المقام الذي له دور محوري في توجيه تلك المعاني الحجاجية وإبرازها، ومن ثمّ فإنّ الاستلزام في الاستفهام لا يخرج عن هذين القيدين. ولا يختلف الأمر والنهي عن الاستفهام فيما ذكرناه عن الاستلزام بكونه ناجم عن امتناع إجرائه على أصله إضافة إلى المقام.

ومن المعلوم أنّ الأمر هو: "طلب حصول الفعل من المخاطب على وجه الاستعلاء مع الإلزام"¹، والنهي هو "طلب الكف على وجه الاستعلاء مع الإلزام"²، ويقصد بالاستعلاء أن يكون الأمر أو النهي أعلى منزلة من المأمور³، وبهذا القيد تصبح الصيغة دالة على الأمر أو النهي، لكنهما قد يخرجان عن دلالتهم الأصلية إلى معاني أخرى تستفاد من قرائن الأحوال؛ مثال ذلك قولنا: "اللهم اغفر وارحم" فيولد معنى الدعاء على سبيل التضرع، وقولك: "لا تكلمي إلى نفسي" خرج النهي إلى الدعاء⁴.

إجمالاً نقول: إنّ مبدأ الخروج عن الأصل يمثل أساس عملية الاستلزام، التي تقوم - في نظر السكاكي - على قيدتين أساسيتين هما:

- المقام الذي يصدر فيه الكلام، وشروط إجرائه على الأصل، وينتج عن هذا الاستلزام بروز معاني وأغراض حجاجية يسعى المتكلم من خلالها إلى التأثير في المخاطب⁵. وتجدر الإشارة إلى أنّ الطلب بأنواعه لا يختلف عن الخبر، كون الاستدلال (الاستلزام) مبني على ملازمات بين خواص التراكيب ومقضيات المقام.

مما تقدّم ذكره نقول: إنّ الاستلزام أو بعبارة أخرى الاستدلال حاضر في الخبر والإنشاء، وكذلك أبواب علم المعاني عند السكاكي، ولذلك ربط بين علم المعاني والاستدلال، وجعل الاستدلال مكملاً لعلم المعاني، ومن ثمّ حاول أن يسوّي بين عمل البلاغي وعمل صاحب

¹ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 56. يعرفه السكاكي قائلاً: "الأمر في لغة العرب: عبارة عن استعمالها أعني استعمال نحو: لينزل، وانزل، ونزال، وصه، على سبيل الاستعلاء"، مفتاح العلوم، ص 428.

² - المرجع نفسه، ص 60.

³ - ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 428.

⁴ - المرجع نفسه، ص 428-229.

⁵ - ينظر: العياشي أدرابي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص 37-38.

الاستدلال¹، وقد نتج عن تلك الرؤية التي قدّمها بروز ملامح بلاغة حجاجية عند السكاكي أساسها "الاستدلال أو الاستلزام".

لقد شكلت هذه النظرة الجديدة نقطة التقاء بين السكاكي وما قدّمه الدارسين الحجاجيين أمثال بيرلمان، وقرائس، وغيرهم، ممن اهتموا بالاستلزام الحواري (الاستدلال). وما نختّم به في الأخير هو ذكر بعض خصائص الاستدلال البلاغي (الاستلزام) التي أوردها شكري المبخوت، وهي²:

- أنه واقع بين الأقوال بعدها أعمالا لغوية يحقّقها المتكلم في مقام مخاطب، وليس استدلالا رابطا بين قضايا تقتضي صوراً من الترتيب؛ ليكون اللزوم بيننا منتجا للمطلوب.

- يقوم على النظر في دلالة الالتزام.

- يبنى على قصد المتكلم وإرادته، بما أن المعنى المدروس في البلاغة هو: مراد المتكلم لا المعنى مطلقاً؛ سواء أَرادَه المتكلم أم لم يردّه، فالمنطقي يكفيه إذا سمع اللفظ العلم بالوضع وتعقل معناه دون الالتفات إلى قصد المتكلم.

- يعتمد على ضمنيّات القول، وهذا ما نلمحه في مكونات الاستدلال.

- يؤدي وظائف تتصل بتماسك القول والمخاطب، وتحقيق الغرض منهما أكثر مما يعبر عن اكتشاف المجهول من المعلوم، أو ضمان صحة الاستنتاج وصدق النتائج.

هذه المميزات والخصائص للاستدلال تقربّه من دائرة الحجاج بوصفه آلية من آليات الحجاج التي تمكّن المتكلم من بلوغ غاياته وتحقيق أغراضه الإقناعية، وعلى هذا الأساس ربط السكاكي البلاغة بالمنطق.

وبناء عليه، فإن ملاح الحجاج عند السكاكي تبرز في الاستدلال من خلال مكوناته، وعلاقته بعلم المعاني والبيان عن طريق الاستلزام.

خلاصة القول: لقد سعى السكاكي من خلال كتابه مفتاح العلوم إلى بناء بلاغة عمودها الرئيس هو "الاستدلال الحجاجي"³، بعده مكملها ومتممها، ولذلك تتضح ملامح الحجاج في بلاغة السكاكي من خلال هذا المفتاح؛ أعني الاستدلال؛ وفي الصدد يقول شكري

¹ - شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 96.

² - المرجع نفسه، ص 32_33.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص. 67.

المبخت: "إنّ البلاغة العربية في تحديدها لموضوعها ولمنهج تناولها للمسائل تقوم على تصور إستدلالي"¹، وقد أراد السكاكي من وراء اهتمامه بالاستدلال أن يدافع عن فكرة جوهرية في كتابه، ألا وهي انتظام علوم اللغة².

¹ - المرجع نفسه، ص 24.

² - مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، ص 90-91.

خاتمة

خلص البحث من خلال الفصول السابقة إلى جملة من النتائج، نوردتها على النحو الآتي:

• يراد بالحجاج في الاصطلاح تقديم الحجج التي تؤدي إلى الإقناع؛ لأنّ الحجاج أساسه الحجج التي من خلالها يستطيع المتكلم إقناع مخاطبه، ويبدو هذا التعريف جامعا وشاملا لكل ما أورده القدماء والمحدثون.

• تؤدي اللغة وظيفة حجاجية، ولذلك يعدّ الحجاج سمة بارزة في اللغة، وعلى هذا الأساس وجدنا الفلاسفة واللسانيين والبلاغيين على شتى مشاربهم يركزون بحثهم عليها، بوصفها أداة للحجاج وهو ما لحنه عند أرسطو والجاحظ، وبيلمان، وديكرو.

• لا يقتصر الحجاج على لغة أو ثقافة دون غيرها، وإنّما هو مرتبط بوجود الإنسان وطبعه الميال إلى حبّ الجدال، فإذا تأملنا القرآن الكريم فإننا نلمح إقرارا بجدل الإنسان الذي يتطلع دائما إلى المحاججة بعدها وسيلة نفعية يحصل بها مبتغاه.

• ارتبط الحجاج منذ القديم بالخطابة أو ببلاغة الإقناع خاصّة عند اليونان، بعدها وسيلة حجاجية توظّف للدفاع عن الحقوق المسلوّبة، ولهذا اشتهر السفطائيون وغيرهم ببراعتهم الحجاجية، حتى عدّوا معلّمي الحجاج أو البلاغة؛ إذ كان الخطيب فيهم يقوم في المجالس القضائية يدافع عن حقوقه متسلّحا بفصاحته وبلاغته التي تمكنه من الوصول إلى أهدافه، ولهذا حظيت الخطابة باهتمام كبير عند اليونان.

• أثار دور الخطابة المهم في المجتمع اليوناني اهتمام كثير من الفلاسفة اليونانيين، وفي مقدمتهم أفلاطون من خلال كتابيه: جورجياس، وفيدر، وعلى الرغم من حملته الشعواء على الخطابة إلا أنه كان يقرّ بصناعتها للإقناع.

• أسهم أرسطو بتأليف كتابه "الخطابة" في وضع معالم الدرس الحجاجي الغربي، وذلك بواسطة تنظيره للحجاج الخطبي، حيث تحدث عن بلاغة الإقناع وأسسها، بدءا من مرحلة الإيجاد؛ أي البحث عن الحجج، ثم الأسلوب، وأخيرا ترتيب بناء الخطبة.

• يعدّ (أرسطو) أهمّ محطة في الدرس اللساني الغربي الحجاجي فهو أبو البلاغة الغربية، وقد استفاد منه كثير من المعاصرين في مقدمتهم بيلمان الذي سعى إلى تأسيس نظرية حجاجية تعنى بمسائل

الحجاج، انطلاقاً مما أرساه أرسطو في كتابه الخطابة، فمن خلال المقابلة بين كتابي أرسطو وبيروان تحديداً بين (الخطابة وإمبراطورية الخطابة) تظهر لنا كثير من نقاط الاتفاق من ذلك: أن كلاً ما أورده أرسطو في الخطابة ذكره بيروان ضمن كتابه، بدءاً من تعريف الخطابة، وصولاً إلى بناء الخطبة، ولهذا عدت نظرية بيروان الحجاجية إعادة بعث لما قدمه المعلم الأول أرسطو، على الرغم من الإضافات التي قدمها؛ نحو: توسيع دائرة المخاطب لتشمل المخاطب الكوني، والخاص، وحتى الذي يكون في وضع مادي يسمح له بتلقي الخطبة، مثل: الشرطي داخل المحكمة، أما أرسطو فقد حصر المخاطب في ذلك المستمع المجتمع في ميدان معين.

• عرف العصر الحديث بروز نظريتين تعينان بالحجاج على الرغم من اختلاف منطلقهما: الأولى منطوية تبنّاها بيروان، والثانية لسانية تداولية قائمة على الحجاج في اللغة أسّسها ديكر، ومن ثمّ فإنّ هناك تبايناً بين نظرية بيروان التي تركز على الجانب المنطقي البلاغي من خلال الحديث عن الحجج المنطوية وغيرها، ونظرية ديكر التي تقوم على بنية اللغة التي تؤدي وظيفة حجاجية انطلاقاً مما تتضمنه من عوامل حجاجية توجه الملفوظ وجهة معينة؛ بحيث يخرج من حيز الإعلام إلى التأثير وهذا ما يعطي الملفوظ طاقة حجاجية يكون لها أثر في ترتيبه داخل السلم الحجاجي الخطابي.

وفي مقابل ذلك الاختلاف بين بيروان وديكر إلا أنّهما يلتقيان في استفادتهما من آراء أرسطو على سبيل المثال، المواضيع التي تحدث عنها أرسطو ونقلها بيروان وديكر.

• برز الحجاج عند العرب في الدرس البلاغي العربية ممثلاً في الجاحظ الذي يعدّ مؤسس معالم هذا الدرس؛ حيث نلمح في كتابه "البيان والتبيين" أصول نظرية حجاجية تبرز ملامحها من خلال حديثه عن الخطابة العربية أو بلاغة الإقناع؛ وقد كان الجاحظ على وعي بدورها في حياة العرب نظراً لاقتراحها بالجانب النفعي، ولهذا أولاهها عناية خاصة فحاول رصد عناصرها؛ أعني المتكلم والمخاطب والخطبة، فتحدث عما يلزم المتكلم صاحب الحجاج من مؤهلات وشروط تمكنه من الإقناع، كما أشار إلى أهميّة المخاطب عن طريق رعاية حاله النفسية والطبقية، وأخيراً الخطبة التي تطرق فيها إلى أشكال الحجج التي يستعين بها الخطيب في التأثير على مخاطبه.

• ارتبط الحجاج عند الجاحظ بخلفيته الفكرية ومرجعياته الدينية التي كان لها تأثير في توجيه منحاه الحجاجي، ولذلك لا يمكن فهم توجه الجاحظ الحجاجي إلا من خلال بوابة خلفيته، فالدارس لتراثه

أيّا كان موضوعه فإنه لا يستطيع الولوج إليه إلا بالرجوع إلى تلك الخلفية، ولهذا نجد معظم الدارسين لأدبه أو فكره يتحدثون في البداية عن هذه الخلفية التي تمكنهم من فهم توجهه الفكري أو الحجاجي.

• لقد كان للجانب الاعتزالي عند الجاحظ أثر بارز في عنايته بالحجاج الخطابي، بعده سلاحاً لأصحاب النحل (عند أهل المعتزلة)، ذلك أن الجاحظ كان صاحب فرقة لها آراؤها الخاصة، لذلك اعتمد أساليب الحجاج في رده على الخصوم، فضلا عن اتباعه لنهج شيوخه المعتزلة من الخطباء الذين عرفوا ببراعتهم الخطابية، مثل بشر بن المعتمر، وإبراهيم النظام.

• بالمقابلة بين أرسطو والجاحظ نلاحظ كثيرا من أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، فنجد أنّ الجاحظ يتفق مع أرسطو في تنظيرهما لبنية الحجاج الخطابي وأشكال الحجاج؛ فعندما نقابل مثلا كتاب الخطابة مع البيان والتبين نلاحظ كثيرا من مواضع التلاقي مثلا في حديثه عن الخطيب، والمخاطب والخطبة، وأشكال الحجاج، وأخيرا ترتيب أجزائها، ومرد هذا التلاقي هو إدراكهما لقيمة الحجاج الخطبي في حياة الناس.

وفي المقابل يختلف الجاحظ عن أرسطو في مفهوم الخطابة، والتي حصرت عند أرسطو في الجماهيرية، أما عند الجاحظ فالخطابة تشمل فنون القول كالمناجاة، والمناقلة، فتشمل الجمهور والفرد، يضاف إلى ذلك أنّ الخطابة العربية لها صلة وثيقة بالبعد الديني، وهو الأمر الذي لا نجده عند أرسطو.

• إذا كان أرسطو منظر الحجاج الخطبي عند الغرب، فإنّ الجاحظ هو منظر الحجاج الخطبي عند العرب، وهذا انطلاقا من مدونتهما.

• تتجلى معالم الحجاج في المدونة البلاغية عند الجرجاني من خلال كتابيه "الدلائل والأسرار"؛ حيث يتجلى فيهما الحجاج التقويمي والاستراتيجية الإقناعية، فقد أراد إقناع المخاطب بمزية النظم في مقابل اللفظ المفرد، كما أراد التأكيد على مزية المعنى ودوره في النظم.

• ارتبط الحجاج عند عبد القاهر بالنظم أو الهيئات التركيبية وعلاقتها المختلفة؛ حيث يتجلى فيه البعد الحجاجي من خلال كيفية تصرف المتكلم في أحوال نظمه من تقديم وتأخير، وحذف أو ذكر.

- يؤدّي التقديم والتأخير في الخطابات المختلفة عند الجرجاني كثيرا من الوظائف الحجاجية، إلا أن تحديدها مرهون بالسياق الذي يستدعي اختيار تلك الهيئة دون غيرها من الهيئات.
- تبرز حجاجية التقديم والتأخير من خلال الوقوف على مقصد المتكلم الذي يحدّد الأغراض الحجاجية للعبارة.
- يتضمّن الحذف دلالات وأغراضا حجاجية ترتبط بمقصديّة المتكلم الذي يسعى بواسطة إضماره لبعض عناصر الجملة إلى التأثير في مخاطبه.
- تؤدّي الصور البيانية بمختلف أنواعها وظيفية حجاجية، وهذا ما لمناه في تحليلات الجرجاني لتلك الصور مثل: التشبيه، والاستعارة، والكناية، فكلّ صورة لها بعد تأثيري يبرز داخل الخطاب.
- تتضمن بنية التشبيه بصوره المتعددة طابعا حجاجيا، وهو ما نلاحظه في التشبيه التمثيلي، والمقلوب، وغيره، والتي يتجلى فيها الملمح الحجاجي.
- أما الاستعارة فإنها تحمل بعدا حجاجيا، وذلك من خلال فكرة الادّعاء التي تحدّث عنها الجرجاني، والتي تجعل المخاطب أسير هذه الصّورة.
- بينما يبرز البعد في الكناية بواسطة الاستدلال الحجاجي الذي يجري فيه الانتقال بين ملازمات المعاني، وهذا التصور - في الحقيقة - قريب مما قدّمته الدراسات الحجاجية الحديثة؛ مثل: قرايس وغيره.
- تحدث الجرجاني عن بعض الوحدات الصرفية التي تمثل عوامل حجاجية، لها تأثير على توجيه الملفوظ وجهة حجاجية، مثل أدوات القصر التي تخرج الملفوظ من دائرة الإعلام إلى الحجاج، وهنا يلتقي مع ديكرو في مسألة دور تلك الوحدات الصرفية في توجيه الملفوظ.
- تبرز ملامح الحجاج في الدرس البلاغي العربي كذلك مع السكاكي الذي اهتم بالاستدلال بعده فكرة منطقية حجاجية، فهو يقوم على طلب الدليل أو الحجة.
- سعى السكاكي إلى ربط البلاغة بالمنطق، انطلاقا من علاقة الاستدلال بعلم المعاني والبيان، إذ يعدّ متمما ومكمّلا له.

- يتجلى الاستدلال في علمي البيان والمعاني من خلال ملازمات المعاني التي تبرز فيها حجاجية الاستدلال بالانتقال من معنى صريح إلى معنى مستنبط مقصود، وذلك بغرض التأثير في المخاطب.
- يظهر البعد الحجاجي عند السكاكي في حديثه عن مقتضى الحال، بوصفه أساس بلاغة الكلام وبواسطته يتحقق التأثير المطلوب.
- يقوم الاستدلال على الكلام والمقام الاستدلالي؛ وعن طريقهما يصل المتكلم إلى عقل المخاطب وذهنه.
- يلتقي توجه السكاكي مع الدرس الحجاجي الغربي انطلاقاً من ربطه المنطق بالبلاغة، فضلاً عما تضمنه حديثه عن الاستدلال من أبعاد حجاجية.
- نؤكد على أن البعد الحجاجي حاضر في البلاغة العربية في مستويين: مستوى مفهومها (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، ومستوى الإجراء من خلال تلك التغييرات التركيبية الناتجة عن مقصد المتكلم الذي يهدف إلى إقناع المخاطب أو إمتاعه.
- نشير إلى أن ملامح الحجاج في الدرس البلاغي العربي لا تقتصر على الجاحظ والجرجاني والسكاكي، بل نلمحها بشكل وواضح وجلي لدى حازم القرطاجني من خلال كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وهذا يحتاج إلى بحث ودراسة في قادم الأيام.
- بقي أن نذكر أن الدارسين العرب المحدثين قد انقسموا قسمين في تناولهم للحجاج: بين متبن لتوجه بيرلمان المنطقي البلاغي؛ وهو ما نلاحظه عند العمري وعبد الله صولة وغيره، وتوجه لساني تداولي؛ وهو ما نجده عند أبي بكر العزاوي وطه عبد الرحمان.
- في الأخير ينبغي التأكيد على أن الحجاج عند الغرب والعرب مرتبط بسياق تاريخي وثقافي خاص، فلا يمكن ادعاء التأثير والتأثير؛ لأنّ للرب سياقا يختلف عن الغرب، لكن هناك تلاق في الأفكار انطلاقاً من كون الحجاج مقترنا ببنية اللغة الحجاجية، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى إسهامات الغرب والعرب من منطلق أنه جهد إنساني كرّسته الصيرورة التاريخية القائمة على التراكمية التي تؤسس العلوم والفنون، دون أن تعترف بحدود الزمان والمكان.

والله جل وعزّ أعلى وأعلم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، برواية حفص، الوكالة العامة للتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1405هـ

قائمة المصادر والمراجع :

أ_ قائمة المصادر والمراجع العربية:

1. أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010.
2. أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، مصر، دط، 1979، ج1.
3. أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.
4. أحمد بن الحسين أبو الطيب المتنبي، ديوانه، شرح عبد الرحمان البرقوقى، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2002
5. أحمد بن يحيى المرتضى، طبقات المعتزلة، تحق: سوسنّه ديقلد_ قلزرا، النشرات الإسلامية ، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، لبنان، ط1 1960.
6. أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربيّة الزاهية، العصر الأموي، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مصر، ط1، 1933.
7. أحمد شامية، خصائص العربية والإعجاز القرآني في نظرية عبد القاهر الجرجاني اللغوية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1995.
8. أحمد قادم، بلاغة التمثيل عند الزمخشري، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية محكمة، مطبعة النجاح الجديدة، ع3، 2013.
9. أحمد محمد الحوفي، فن الخطابة، نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع ، مصر، ط4، 1972
10. إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1984.
11. أرسطو طاليس، الخطابة، حققه وعلق عليه، عبد الرحمان بدوي، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم ، بيروت، لبنان، دط، 1979.
12. ألكسندر ماكوفلكسي، تاريخ علم النطق، تاريخ علم المنطق، ترجمة ندم علاء الدين، وإبراهيم فتحي، دار الفرابي، بيروت ، لبنان، ط1، 1987
13. أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب الحجاجي في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.
14. آن روبرول و جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، ط1، 2003
15. ابتسام حمدان، علاقة الكلام بالمتكلم في الدرس البلاغي ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، ع1، 2009.
16. بدر الدين أبي الفتح العباسي، معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص، تحق: محي الدين عبد الحميد، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1947.
17. بدوي طبانة، البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط3، 1962.

18. بسمة بلحاج رحومة الشكيلي، المنوال البلاغي العربي من البناء القائم إلى البناء الممكن، المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب تونس، ط1، 2014.
19. بسويوني عبد الفتاح فيود، دراسات بلاغية، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط2، 2006.
20. بسويوني عبد الفتاح فيود، علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط2، 2004.
21. بلقاسم الغالي، الجانب الاعترالي عند الجاحظ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
22. بناصر البعزاتي، تكوّن المعارف دور القياس التمثيلي، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 2005، ص108.
23. بنعيسى عيسى أزييط، الخطاب اللساني العربي هندسة التواصل الإضماري من التجريد إلى التوليد، عالم الكتب الحديث ، الأردن، ط1، 2012.
24. تمام حسان، الأصول دراسة ايستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو فقه اللغة والبلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983.
25. تون ا. فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد البحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط1، 2001.
26. ثقبايث حامدة، قضايا التداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مذكرة ماجستير، مخطوط، جامعة مولود معمري، 2012_2013.
27. جميل حبر، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر، بيروت، لبنان، دت.
28. جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، مصر، دط، 2000.
29. جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2009.
30. جون دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، مكتبة النهضة المصرية ، مصر، ط5، دت.
31. جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء، ترجمة عبد القادر قينيبي، أفريقيا الشرق-المغرب-ط2، 2008.
32. حاتم عبيد، منزلة العواطف في نظريات الحجاج، مجلة عالم الفكر، دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شهر أكتوبر ديسمبر، 2011، ع2، م40.
33. حازم بن محمد القرطاجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، محمد الحبيب ابن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1981.
34. حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.
35. حسان الباهي، العلم والبناء الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته،
36. حسن ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1.
37. حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط1، 2014.
38. حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1.

39. حسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي وشركائه، مصر، ط1، 1952.
40. حسن خميس سعيد الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، الأردن، ط1، 2000.
41. الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2014.
42. الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدق، بيروت_ لبنان، ط2014.
43. حسين جمعة، في جمالية الكلمة دراسة جمالية بلاغية نقدية، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2002.
44. حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطور إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 1994.
45. خالد ميلاد، المعنى عند البلاغيين السكاكي نموذجاً، ضمن كتاب صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 1992.
46. الخطيب القزويني، الإيضاح في العلوم البلاغة، حققه وعلق عليه و فهرسه: عبد الحميد هندراوي ، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2، 2003.
47. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002، ج1.
48. دلخوش جار الله حسين دزه بي، الثنائيات المتغايرة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني دراسة دلالية، دار دجلة، الأردن، ط1، 2008.
49. دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يجياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
50. ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2005.
51. راشد محمد عطية أبو صواوين، تنمية مهارات التواصل الشفوي (التحدث والاستماع) دراسة عملية تطبيقية، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 2006.
52. رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي عبد القاهر الجرجاني نموذجاً، أطروحة دكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، المغرب، 2006_2007.
53. رولان بارث، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ترجمة: عمر أوكان، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1994.
54. رولان بارث، لذة النص، تقديم ، عبد الله محمد الغدامي، ترجمة: محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للفنون، الرياض - السعودية، دط، 1998.
55. سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، ج3.
56. سعيد بنكراد، الترميز السياسي والهوية البصرية، مجلة علامات، مجلة ثقافية محكمة تصدر في المغرب، ع19، 2003.
57. سلوى النجار، الجرجاني أمام القاضي عبد الجبار نحو رؤية جديدة في قضايا اللغة لدى الجرجاني، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

58. سمير بوعبد الله، دلائل الإعجاز بين المعيارية والشعرية، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، ط1، 2012.
59. سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، مصر، ط1، 2010.
60. سيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، مصر، ط1، 2011.
61. سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي المركز الثقافي- المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1.
62. شارل بلات، الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار البيقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1961.
63. شايبم بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة: حمو النقاري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته،
64. شايبم بيرلمان، المنطق الصوري والمنطق غير الصوري، ترجمة أسامة المتني ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.
65. شريف راغب علاونه، عمرو بن براقة الهمداني من مخزومي الجاهلية والإسلام سيرته وشعره، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005.
66. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2006.
67. شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.
68. شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، الجامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، دط، دت،
69. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق شعيب الأرنؤوط وصالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط9، 1993.
70. الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ج 1.
71. شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، دار المعارف، مصر، ط6، دت.
72. شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، دار المعارف، مصر، ط2، دت.
73. شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط6، دت،
74. ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، تحق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ج1.
75. طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
76. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي - المغرب، ط1، 1998.
77. عباس حشاني، مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، مجلة الخير، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، الجزائر، ع9، 2013.
78. عبد الحبار بن أحمد القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحق: إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، دط، دت.

79. عبد الجبار بن أحمد القاضي، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة مصر، ط3، 1996.
80. عبد الجليل العشراوي، الحجاج في البلاغة النبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012.
81. عبد الجليل منقور، علم الدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
82. عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والتّقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط3، 2006.
83. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، 1993، ص 227_228.
84. عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط2، 1985.
85. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ج2.
86. عبد الرزاق حسين، مهارات الاتصال اللغوي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 2010.
87. عبد العون رضوان، موسوعة شعراء العصر الجاهلي، دار البدر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص128.
88. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، صححه محمد رشيد رضا، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، دت.
89. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
90. عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، علق عليه: أحمد فهمي محمد، دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1992.
91. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 63.
92. عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1.
93. عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011.
94. عبد الملك ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحق بركات يوسف هبود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
95. عبد الملك بن قريب الأصمعي، الأصمعيات، تحق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، تصوير بيروت، لبنان، ط5، دت.
96. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
97. عثمان بن جني، الخصائص، تحق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط4، 1999، ج1، ص301.
98. عز الدين الناجح، الحجاج في الخطاب القانوني مشروع قراءة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، أكتوبر 2012.

99. عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2005.
100. علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص270.
101. علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمقال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008.
102. علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2008.
103. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعنتى به وراجعته كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
104. علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
105. علي بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988.
106. علي بوملحم، رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط2، 1991.
107. علي فراحي، محاضرات في علم البيان، دار هومه، الجزائر، ط1، 2010.
108. علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010.
109. عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
110. عمر أوكان، اللغة والخطاب، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001.
111. عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركة ومكتبة مصطفى الباي وأولاده بمصر، مصر، ط2، 1965، ج3.
112. عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، التريب والتدوير، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1979، ج3.
113. العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 2011.
114. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، دراسة في إسهامات المعتزلة في الأدب العربي، الدار الثقافية للنشر، طهران، ط1، 2000.
115. فايز عرفان القرعان، تقنيات الخطاب البلاغي والرؤيا الشعرية دراسات نصية، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2004.
116. فرانسوا مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، تر: محمد الولي وعائشة جرير، أفريقيا الشرق-المغرب، دط، 2003.
117. فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث دراسة في تحليل الخطاب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

118. فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2013.
119. كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.
120. ليلى جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين، رسالة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2012_2013.
121. مجدي بن صوف، علم الأدب عند السكاكي، مسكيلياني للنشر، ط1، 2010.
122. محمد أبو زهرة، الخطابة أصولها تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، مطبعة العلوم، مصر، ط1، 1934.
123. محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت.
124. محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية_ تأسيس نحو النص، كلية الآداب _جامعة منوبة، تونس، ط1، 2001.
125. محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986.
126. محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط1، 2005.
127. محمد العمري، أساس البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
128. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2005.
129. محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.
130. محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ضمن كتاب نظرية الأدب في القرن العشرين.
131. محمد العمري، بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2002.
132. محمد العمري، دائرة الحوار ومزلق العنف كشف أساليب الإغارات والمغالطة- مساهمة في تخليق الخطاب، ص36.
133. محمد العمري، نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2005.
134. محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط1، 2003.
135. محمد الواسطي، أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، 1.
136. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2005.
137. محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقق: عبد القادر عرفان العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج1.
138. محمد بن أحمد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت، ص15.

139. محمد بن أحمد بن رشد، نصّ تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس، تحق: حيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1992، م4.
140. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، اعتنى به محمود بن جميل، مكتبة الصفا، مصر، ط1، 2003، ج3.
141. محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، دت .
142. محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحق: عبد الحميد هندراوي، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط2، 2003.
143. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحق: ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، دت، ج 5.
144. محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ط1، 2002.
145. محمد خير الحلواني، أصول النحو العربي، جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا، ط1، 1979.
146. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ط1، 2008.
147. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.
148. محمد سعد القزاز، الفكر التربوي في كتابات الجاحظ، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1995.
149. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (2)، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009.
150. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط1، 1994.
151. محمد عبد المنعم الخفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
152. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، مُهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، دط، 2001.
153. محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2006.
154. محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 2004.
155. محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، المغرب، ط1، 2010، ص138.
156. محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ.
157. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب - دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2008.
158. مطير بن سعيد بن عطية الزهراني، استقبال النص عند الجاحظ، (رسالة ماجستير مخطوط)، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية، 2004.
159. موسى ربابعة، تشكيل الخطاب الشعري دراسات في الشعر الجاهلي، دار جرير، الأردن، ط1، 2006، ص18.

160. نادية منصور، الخطاب الحجاجي في آثار الجاحظ بين التنظير والممارسة، (رسالة دكتوراه مخطوط)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، 2008، ص 118.
161. نجاح أحمد الظهار، نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني - دراسة وتطبيق وتحليل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2005.
162. هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، تر: محمد العمري، أفريقيا الشرق - المغرب، دط، 1999، ص36.
163. هيثم سرحان، الحجاج عند الجاحظ، بحث في المرجعيات والنصيات والآليات، (مقال)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 115، السنة 29، 2011.
164. وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط1، 1985 ص 426.
165. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993 ج4،
166. يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، تحق عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ج1.
167. يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة منظور مستأنف، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، 2007.
168. يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

ب- المجالات والدوريات:

187. أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، تنسيق حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006.
188. ديكرو، نظرية الأفعال الكلامية من سوسور إلى فلسفة اللغة، ترجمة فريق م.إ.ق مجلة العرب والفكر العالمي، دمشق، سوريا، 1990، العدد10.
189. محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشام بيرلمان، عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت، م40، ص34_35
190. مصطفىاوي جلال، البعد الجمالي والحجاجي للظاهرة البلاغية (التمثيل نموذجاً)، مجلة جذور، محكمة فصلية تصدر عن النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، شهر شعبان - يوليو، 2013، ع34، ص301.

ج- الرسائل والاطروحات:

- 191- رضوان الرقي، التصور التداولي للبلاغة العربية وآليات الاستدلال الحجاجي، (أطروحة دكتوراه)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، 2007.
- 192 - عبد السلام عشير، إشكالات التواصل والحجاج مقارنة تداولية معرفية، (أطروحة دكتوراه)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس، المغرب، 2000.

193. ليلي جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين للجاحظ (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية، 2012_2013.

194. يوسف بن عبد الله بن محمد العليوي، رعاية حال المخاطب في أحاديث الصحيحين دراسة بلاغية تحليلية، (رسالة دكتوراه) إشراف محمد بن علي بن محمد الصامل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، السعودية، 1428هـ_1429هـ،

د- المصادر والمراجع الأجنبية

195 Le Robert ,dictionnaire de français,65000 mots défitions,(éd) Martyn Back et Silke Zimmermann avec La collaboration de Laurence Laporte Paris-Paris,2005

196. Chaim.Perelman,L’empireRhétorique,Librairie Philosophique.J.Vrin, France,2 (ed),1977,2002.

197. Chaim.Perelma , Traité de L’argumentation ,Luicie Olbrechts-tyteca, ed .de L’universite de Bruxelles , éd 6 ,2008.

198. O.Ducrot ,Dire et ne pas dire,hermann,éditeur des sciences et des Arts,Paris,3éd ,1991

199. Jean- Claude Anscombe ,L’ argumentation dans la langue, Philosophie et langage Mardaga,Belgique ,3 éd,

200.J.Searle, Les actes de langage-essai de philosophie du langage Préface-O.Ducrot,hermann,éditeur des sciences et des arts ,Paris ,1972

201. Georgues Mounin, Dictionnaire de la Linguistique , quadrigé,PUF,2004

ه- الشبكة:

- إبراهيم بن محمد الحقييل، خطب النبي صلى الله عليه وسلم _ تقرير الأصول وعظمة المعاني، بالموقع الإلكتروني:

1. <http://islamway.net/article> 18029

2. الموسوعة العالمية للشعر العربي <http://www.adab.com/modules>

فهرس الموضوعات

5 - 1	مقدمة
6	مدخل: الحجاج، المفاهيم والتقاطعات
9	1- في مفهوم الحجّة والحجاج:
13	1-2- موضوع الحجاج (وهدفه):
14	1-3- دافع الحجاج (الباعث):
16	1-4- أشكال الحجاج:
19	1-5- الحجاج واللغة .:
20	1-6- الحجاج وبلاغة الإقناع :
23	الفصل الأول: بلاغة الحجاج عند اليونان
28	أ- بلاغة الحجاج عند أفلاطون
34	ب بلاغة الحجاجية والتنظير الحجاجي عند أرسطو
39	1- المتكلم:
39	1-1 أشكال الحجاج
43	أ- القياس الإضماري (الخطابي) :
49	ب- المثال (الشاهد) :
51	1- المثل التشبيهي :
51	2- المثل الخرافي:
57	2_ المخاطب:
57	2-1_ المقومات العاطفية:
64	3- الأسلوب (الصياغة):
67	أ- الصحة (السلامة اللغوية):
69	ب- الوضوح
69	ج- الدقة:
73	1- التشبيه:
75	2- الاستعارة:
81	3- الألغاز:
85	4- الترتيب
88	1- الاستهلال (المقدمة، الاستفتاح، الصدر):
90	2- العرض

91.....	3-الدليل
92.....	4-الخاتمة
94.....	الفصل الثاني: نظرية الحجاج بين بيرلمان وديكرو- رؤية في المنطلقات والتقنيات
95	1- البلاغة الجديدة أو نظرية الحجاج عند بيرلمان
100.....	1-1- علاقة الحجاج بالبلاغة والجدل:
102.....	1-2- أقول البلاغة ونهضتها
104.....	أ- مشروع بيرلمان (القطيعة مع العقلانية والتجريبية)
107.....	1- مقومات الحجاج:
108.....	1_1_ المستمع
111.....	2_ منطلقات الحجاج:
116.....	3_ تقنيات الحجاج:
140.....	2-: نظرية الحجاج عند ديكر و منطلقاتها :
141.....	2-1- الحجاج عند أوستين
144.....	2-2- الحجاج عند سيرل
153.....	2-3_ الحجاج في اللغة عند ديكر و
154.....	أ- الحجاج (مفهومه ومبادئه):
156.....	ب- السلام الحجاجية:
158.....	ج- قوانين السلم
160.....	د - الاتجاه الحجاجي:
161.....	هـ- الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية
163.....	و - المبادئ الحجاجية:
165.....	3-البلاغة بين عهدين:
168.....	4- بين البلاغة والتداولية:
172.....	الفصل الثالث: بلاغة الحجاج عند الجاحظ رؤية في الخلفيات والإشارات الحجاجية
175	1_ لمحة عن خلفية الجاحظ الحجاجية:
175.....	أ- تأثير البيئة الجغرافية:
176.....	1- فطنته وذكاءه وسرعة حفظه:
176.....	2_ ميله وحبّه للمطالعة وطلب العلم:

- 321..... 1_ حذف المبتدأ.
- 325..... 2_ حذف المفعول.
- 334 1_4_ حجاجية الصورة (الاستدلال الحجاجي).
- 336..... أ_ حجاجية التشبيه:
- 338..... 1_ حجاجية التمثيل.
- 339 أ_ الاستدلال (إقامة الحجّة):
- 340..... ب_ المشاهدة.
- 342..... ج_ الغرابة (إبداع الخيال):
- 344..... 1_ التشبيه الضمني:
- 349..... 2_ التشبيه المقلوب:
- 356..... ب_ حجاجية الاستعارة :
- 359..... 1- الادعاء:
- 362..... 1-1 مبدأ ترجيح المطابقة:
- 362..... 1_2- مبدأ ترجيح المعنى:
- 363..... 1_3- مبدأ ترجيح النظم:
- 366..... ج- حجاجية الكناية:
- 372..... 1_5- العوامل الحجاجية:
- 376..... الفصل الخامس: الحجاج عند السكاكي
- 377..... 1- مفهوم الاستدلال:
- 379..... أ- الاستدلال في تصور السكاكي:
- 382..... 1_1_ الاستدلال ومعنى المعنى (الاستدلال بالمعنى على المعنى):
- 382..... أ- معنى المعنى:
- 386..... 1_2_ علاقة الاستدلال بعلوم الأدب:
- 386..... أ_ الاستدلال والنحو:
- 389..... 1- علاقة علم النحو بعلم المعاني:
- 391..... 1_1_ حجاجية مقتضى الحال:

393.....	أ-الاستدلال وعلم المعاني والبيان:
396.....	1-حجاجية الكلام الاستدلالي:
398.....	2-حجاجية المقام الاستدلالي:
399.....	1_ الحدّ:
402	1_3_ الاستدلال وانبناء الدليل:
408.....	1_4_ المنحى الاستدلالي والحجاجي للصورة البيانية:
413.....	1_5_ الطبيعة الاستدلالية للخبر والإنشاء (الاستلزام):
423.....	خاتمة :
429.....	قائمة المصادر والمراجع :
.440.....	فهرس الموضوعات: