وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة:البليدة02– لونيسي علي-

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية و آدابها

البنية الحجاجية في ديوان أبي إسحاق الألبيري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة ل . م. د في اللغة والأدب العربي

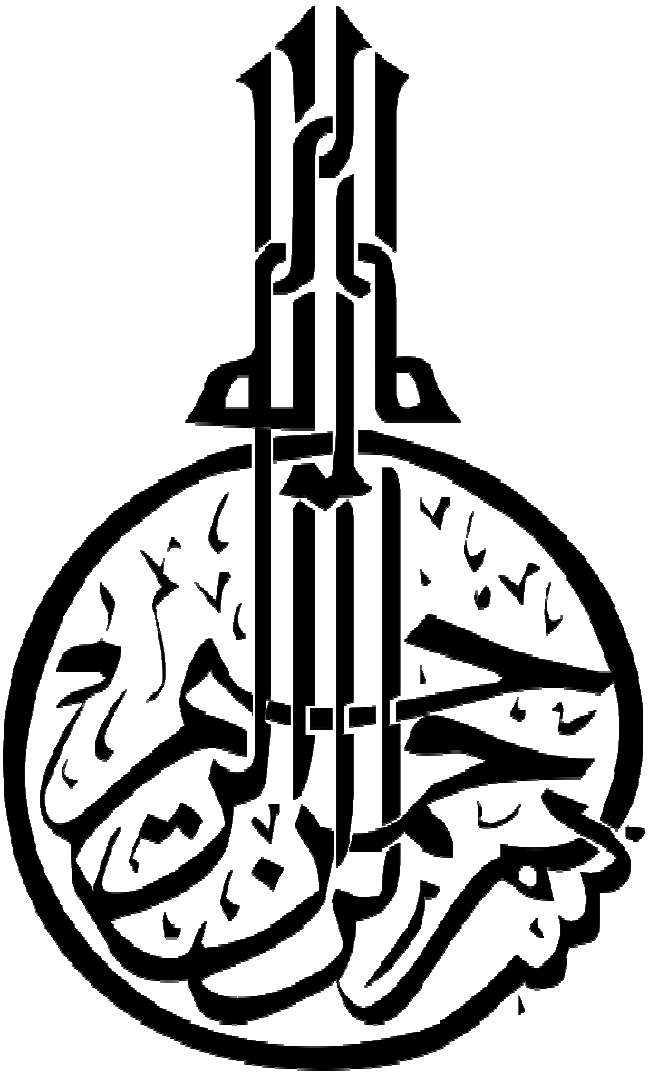
تخصص: لسانيات الخطاب

إعداد الطالب: محمد الأمين بن سليم إشراف: أ.د مراد العرابي

أعضاء لجنة المناقشة

اسم الأستاذ	الجامعة	الصفة
أ.د صالح تيقابجي	أستاذ تعليم عال (جامعةالبليدة02)	رئيسا
أ.د مراد العرابي	أستاذ تعليم عال (جامعةالبليدة02)	مشرفا و مقررا
د. هدى ملاحي	أستاذ محاضر أ(جامعةالبليدة02)	عضوا مناقشا
د. حميدة علوش	أستاذ محاضر أ(جامعةالبليدة02)	عضوا مناقشا
د. عبد الناصر بن بناجي	أستاذ محاضر أ(المركز الجامعي– تيبازة–)	عضوا مناقشا
د. عبد الرحمن بلحنيش	أستاذ محاضر أ(المركز الجامعي– تيبازة–)	عضوا مناقشا

السنة الدراسية: 2023–2024



الإهداء

أهدي هذا العمل إلى كل من كان له فضل علي أو حق، من قريب أو بعيد، وأخص بالذكر والدي الكريمين الذين تعبا أيما تعب في تنشئتي نشأة صالحة، وصبرا علي طيلة فترة دراستي، فأسأل الله أن يحفظهما و يطيل عمرهما على مايرضيه، و يجزيهما عني خير الجزاء.

كما أهدي هذا العمل إلى العائلتين الكريمتين، العائلة النسبية، من الإخوة و الأقارب، و العائلة العلمية من الأساتذة و الباحثين الكرام الذين شُرفت بمعرفتهم في مسيرتي العلمية

الشكر

أتوجه بالشكر إلى كل من كان له أثر في إصدار هذا البحث بهذه الحلة، بشكل مباشر أو غير مباشر، و على رأسهم الوالدان الكريمان، يليهم رتبة و مقاما المشرف الكريم الذي كان له فضل علينا و على هذا البحث من خلال التوجيهات العلمية و غير العلمية التي كان يتحفنا بها، كما أشكره شكرا خاصا لحرصه على أن يخرج البحث في أكمل صورة.

وأثلث بشكر اللجنة العلمية على قبولهم تقييم و تقويم هذا البحث، و لاأنسى المؤسسة الجامعية بكل أفرادها و كذا الباحثين من الأصدقاء و الزملاء

الملخص:

إن الدراسة العلمية للغة أثمرت عدة اتجاهات و مدارس تناولت اللغة من مختلف جوانبها، بهدف الكشف عن مكنوناتها و آثارها، فكان الاهتمام بأثر البيئة الخارجية في اللغة، ثم الاهتمام باللغة في ذاتها و لذاتها ثم علاقة اللغة بالمحيط و أثرها فيه، فبرز على إثر ذلك الحجاج بحلته الجديدة و إن كان في جوهره قديما، عند الغرب مع اليونان، ومؤصلا عند العرب بملامحه التي ظهرت في العلوم الشرعية عموما و البلاغية خصوصا، و هذا ما انعكس على حياتهم اللغوية و بالخصوص أشعارهم، فكان هذا سببا كافيا لجعل بحثنا مبرزا لأصالة الدرس الحجاجي عند العرب، و باحثا عن ملامحه في الشعر العربي بالخصوص الشعر الأندلسي، باعتباره أبرز معالم المجتمع الأندلسي الأدبية؛ و كي يكون بحثنا أكثر إثمارا آثرنا أن يكون في ديوان عالم متفنن ألا وهو الألبيري، فكان من أهم نتائج هذا البحث أنّ مراحل الفكر الحجاجي عند العرب موازية لمراحل الدرس البلاغي و أن الديوان اشتمل على أغلب التقنيات الحجاجية، لتنوع أساليب عرضه للقضايا في شعره.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الديوان، أبوإسحاق الألبيري.

Summary:

The scientific study of language has produced several trends and schools that dealt with language from its various aspects, with the aim of revealing its contents and effects. The interest was in the effect of the external environment on language, then interest in language in and of itself, then the relationship of language with the environment and its impact on it. As a result of that, the pilgrims emerged. In its new form, even if it was in essence ancient, in the West with Greece, and rooted in the Arabs with its features that appeared in the legal sciences in general and rhetoric in particular,and thiswasreflected in their linguistic life, especially their poetry. This was reason enough to make our research highlight the originality of the argumentative lesson among the Arabs, and search for its features in Arabic poetry, especially Andalusian poetry, which is considered the most prominent landmarks of Andalusian literary society. In order for our research to be more fruitful, we chose to We researched the collections of an accomplished scholar, namely Al-Alberi. One of the most important results of this research was that the stages of argumentative thought among the Arabs are parallel to the stages of rhetorical study, and that the collection included most of the argumentative techniques, due to the diversity of the methods of presenting issues in his poetry.

key words:Al-Hajjaj, Al-Diwan, Abu Ishaq Al-Albiri.

فهرس الموضوعات

شكر و عرفان	
الإهداء	
الملخص	
فهرس الموضوعات	
المقدمة	**(أ- ي)**
الفصل التمهيدي: الحجاج: مفهومه و أنواعه و المصطلحات المحايثة له	**(14- 42)**
المبحث الأول: الحجاج: مفهومه و أغراضه	**15**
المطلب الأول: مفهوم الحجاج	**15**
المطلب الثاني: أغراض الحجاج	**18**
المبحث الثاني: أنواع الحجج و الخطاب الحجاجي	**19**
المطلب الأول: أنواع الحجج	**20**
المطلب الثاني: الخطاب الحجاجي: مفهومه و أنواعه	**31**
الفصل الأول: الحجاج قديما: تاريخه و تقنياته	**(43-131)**
المبحث الأول: الحجاج و تقنياته عند اليونان	**44**
المطلب الأول: عوامل ظهور الحجاج في المجتمع اليوناني	**44**
المطلب الثاني: الحجاج عند السفسطائيين:	**47**
المطلب الثالث: الحجاج عند سقراط:(469 ق.م – 399 ق.م)	**51**
المطلب الرابع: الحجاج عند أفلاطون: (427ق.م- 347ق.م)	**54**
المطلب الخامس: الحجاج عند أرسطو (384- 322 ق.م)	**60**
المبحث الثاني: الفكر الحجاجي عند العرب	**78**
المطلب الأول:الفكر الحجاجي في العصر الجاهلي	**78**
المطلب الثاني:الفكر الحجاجي في العصر الإسلامي.(في زمن النبوة و بعد زمن النبوة)	**86**
المطلب الثالث: الفكر الحجاجي عند الجاحظ (159هـ- 255هـ):	**93**
المطلب الرابع: الفكر الحجاجي عند أبي هلال العسكري (310هـ- 395هـ):	**102**

المطلب الخامس: الفكر الحجاجي عند الباقلاني(338هـ-403هـ):	**112**
المطلب السادس: الفكر الحجاجي عند عبد القاهر الجرجاني (400هـ-471هـ):	**126**
المطلب السابع: الفكر الحجاجي عند السكاكي(555هـ- 626هـ):	**130**
الفصل الثاني: الحجاج حديثا: أبرز محطاته، و تقنياته	**(132-211)**
المبحث الأول: الحجاج و تقنياته عند الغرب	**133**
المطلب الأول: الحجاج عند بيرلمان و تيتكا	**133**
المطلب الثاني: الحجاج عند ديكرو و أنسكومبر	**161**
المطلب الثالث: الحجاج عند ميشال مايير.	**179**
المبحث الثاني: الحجاج عند العرب المعاصرين.	**188**
المطلب الأول: الحجاج عند عبد الله صولة.	**190**
المطلب الثاني: الحجاج عند أبي بكر العزاوي	**194**
المطلب الثالث: الحجاج عند طه عبد الرحمن	**200**
الفصل الثالث: الآليات الحجاجية في نماذج من ديوان الألبيري	**(212-339)**
أولا: لمحة موجزة : التعريف بالشاعر و شعره.	**213**
ثانيا: نماذج تطبيقية من الديوان	**220**
القصيدة01: تائية الألبيري	**220**
القصيدة02: تغازلني المنية	**290**
القصيدة03: ألا قل لصنهاجة أجمعين	**301**
القصيدة04: أحمامة البيدا	**323**
القصيدة05: ما أميل النفس إلى الباطل	**328**
الخاتمة	
قائمة المصادر و المراجع	

المقدمة

مقدمة

لما تعدّت إمكانات اللغة وظيفة التواصل، إلى وظائف أخرى تربط بين الفكر والواقع، تعددت مسالك تحليلها بتعدد وجهات النظر إليها حسب الغايات المنشودة منها، فمنهم من نظر إليها نظرة تجريدية، ومنهم من نظر إليها نظرة إبداعية، ومنهم من نظر إليها نظرة براغماتية، كل حسب غايته ومجال تخصصه، إلا أن النظرة البراغماتية نالت حظا أوفر من الدراسة لعدم محدوديتها وارتباطها الكبير بالبعد الدلالي المقاصدي للمخاطبين والذي يعتبر بعدا غير ثابت تدخل في تحديده عدة عوامل، وهذا مادفع الباحثين إلى طرح نظرياتهم حول الآلية التي يتم وفقها تبليغ المقاصد، بل لم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى البحث في الآليات التي تجعل مخاطَبا ما ينصاع لفكرة، ويرفض أخرى، فبحثوا في حجاجية اللغة، بنظرة فلسفية حديثة، قائمة في مجملها على الفلسفة القديمة، باعتبار أن الاهتمام بالبعد الحجاجي للغة ظهر قديما، إلا أنه لم يلتفت إليه، نظرا لإيغال الدراسات اللغوية في الفلسفة التجريدية الميتافيزيقية، ثم انتقل من التجريد الأسطوري إلى الرمزي مع الفلسفة التحليلية والتي كان جل أصحابها متخصصين في العلوم الرياضية، فعاد الاهتمام بالحجاج لعودة الاهتمام باللغة الطبيعية من زاويتها البراغماتية، فبرز في خدمة هذا التوجه أعلام، كل له توجهه إلا أن هذه التوجهات المختلفة هي توجهات متكاملة ومكمِّلة، متكاملة من جهة علاقة بعضها ببعض، ومكملة من جهة قيامها على الفلسفة القديمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وقد كان لهذه التوجهات –ككل التوجهات اللسانية– أثر في الباحثين العرب، فحرصوا على نقل هذا الوافد الجديد إلى اللسانيات العربية تكميلا للدرس العربي وتجديدا له، وإثباتا لجدوى هذا التوجه في الرقي بالدرس اللساني العربي، إلا أن هاته الغايات الثلاث وإن اشترك الباحثون فيها فإن منطلقاتهم التأسيسية اختلفت، بين ناقل للوافد الغربي بصورته وفلسفته دون أي مساس بهما، مع محاولة جعل اللغة العربية تتأقلم معه ومع فلسفته، وبين ناظر في هذا الوافد بمنظور تراثي لتنقيح جديده وتوظيفه، ورد ماثبت وجوده في التراث العربي، وهذا

انطلاقا من الإيمان بشمولية التراث العربي في قضاياه لكل ما يمكن أن يظهر من الدراسات اللسانية الحديثة، وإن اختلفت التسميات، وبالفعل هذا ما يمكن ملاحظته، باعتبار أن قواعد اللغة العربية قواعد محاكية لأسلوب العرب في الخطاب والتواصل، والإبانة، وسبب هذه المحاكاة – كما هو معلوم – سعي العلماء في فهم القرآن الكريم كفهم السابقين له، فظهور الإسلام والاهتمام بالقرآن الكريم كان له أثر كبير في الاهتمام باللغة العربية بشقيها: النثري والشعري، مثلما كان لهما الأثر البالغ في تطور حياة المجتمع العربي في مختلف مجالات الحياة، وهذا التطور انعكس بشكل كبير على أخلاق الفرد العربي، وسلوكاته، وأسلوب تفكيره مما يعني بالضرورة تأثر لغته ومواضيعه التي يطرحها بها سواء، كانت شعرا أو نثرا إلا أن الشعر كان أشد تأثرا نظرا للخصائص التي تميز بها قبل الإسلام والأغراض التي وظف لأجلها، وكذا ما أضافه عليه ظهور الإسلام من تعديلات هذبته، وجعلته يوظف لأغراض أخرى غير التي كان محصورا فيها، والذي نراه أنه يمكن حصر هذه الأغراض أو الوظائف في أربع وظائف: تذوقية، تربوية، تعليمية، تحفيزية، أما **التذوقية:** فتتمثل فيما كان يفعله الصحابة ومن جاء بعدهم من حفظ الشعر العربي وتداوله بينهما بغية الحفاظ على الذوق العربي أو تنميته، وهذا من ناحية له بعد تعليمي، **تربوية:** وهي ناتجة عن أثر الإسلام في الشعر فأصبح بذلك يتضمن قيما وأخلاقا وأدابا شرعية،**استثارية:** حيث إن الشعر كانت له وظيفة خاصة في الحروب والافتخار بالأنساب، والمدح والذم، وغيرها من الأغراض التي تستثير النفس، فتحفزها أو تهيجها، **تعليمية:** وهي تتمثل في نظم العلوم نظرا لسهولة حفظه، وهذا ما تميزت به بلاد العجم بالخصوص الأندلس حيث إنه كثر فيهم النظم التعليمي وهذا كان له أثر إيجابي عليهم؛ حيث إنهم من كثرة ممارستهم له صار نظم الشعر سجية فيهم، حتى إنهم أبدعوا فيه ضروبا، فصار ينظمه الصغير والكبير، الفاسق والعابد، الجاهل والعالم، إلا أن شعر العلماء منهم تميز بثلاث مزايا حجاجية بارزة– وهي لا تخرج عن الوظائف التي ذكرناها–:1– الحث على التعبد والتحلي بمكارم الأخلاق، 2–و معالجة قضايا الأمة،

3- الحث على طلب العلم ومدح أهله،و نظرا لهذه الميزات اخترناه كمدونة لبحثنا، بالخصوص أن المجتمع الأندلسي مجتمع هجين - إن صح التعبير- لتنوع الثقافات فيه إضافة إلى مروره بمراحل تاريخية حساسة أثّرت في مضمون شعرهم، وصارت السمة الحجاجية فيه أظهر، ومن هذا المنطلق اخترنا أن تكون دراستنا حول الشعر الأندلسي منوطا بدرس حديث، وهو الدرس الحجاجي وذلك في مدونة شعرية لعالم موسوعي وأديب أندلسي هو أبو إسحاق الألبيري، وعليه نطرح الإشكالية التالية: ما هي التقنيات والمنطلقات الحجاجية المعتمدة في شعر أبي إسحاق الألبيري؟

ويندرج تحت هذه الإشكالية العامة الإشكالات التالية:

- ما هي الحدود الفاصلة بين المفاهيم المحايثة لمصطلح الحجاج؟
- ماهي أبرز محطات الفكر الحجاجي عند العرب؟
- ما هي الأبعاد الحجاجية في الشعر الإسلامي؟
- ما مدى التكامل المعرفي بين الفكر الحجاجي الغربي القديم والبلاغة الجديدة؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية يأتي بحثي بعنوان: " ***البنية الحجاجية في ديوان أبي إسحاق الألبيري***"

✓ ***أسباب اختيار البحث:***

1-أسباب ذاتية:

أ-.اهتمامنا بأساليب تحليل الخطاب عموما، والدرس الحجاجي خصوصا؛ نظرا لما ينتج عنه من إبراز لمقاصد المتكلمين بصورة أوضح.

ب-.ميلنا إلى الشعر الإسلامي، لما تميز به من خصائص وتنوع في القضايا المطروحة، وهذا التنوع تابع لتنوع القضايا الإسلامية.

ج- رغبتنا في الاطلاع على التسلسل التاريخي للفكر الحجاجي عند الغرب وعند العرب بصورة أخص، من خلال أبرز مؤلفاتهم البلاغية.

2-أسباب موضوعية:

أ- إن مدونة البحث هي الشعر الإسلامي، وهذا مدعاة لتنوع حججه مع مزجها بالتخييل الشعري، وفق وزن شعري ذو أثر نفسي.

ب-إن صاحب الديوان- أبا إسحاق- من علماء الأندلس في القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي شهد بداية سقوط الأندلس وهذا الأمر يجعل شعر العلماء – بالخصوص الألبيري- أكثر حجاجية وأكثر دقة من جهة القضايا التي يطرحها.

ت-أهداف البحث:

1- تمييز المصطلحات المحايثة لمصطلح الحجاج عن بعضها البعض، مع بيان أنواع الخطاب الحجاجي.

2-.بيان التسلسل التاريخي للدرس الحجاجي، مع الكشف عن مدى تأثر العرب المتقدمين به وأبرز محطات الفكر الحجاجي عندهم.

3-إبراز خصائص شعر الألبيري الحجاجية، وأكثر التقنيات الحجاجية المعتمدة من قبله.

ث-المنهج المتبع:

لقد اتبعنا في بحثنا هذا منهجين المنهج التاريخي، وهذا اعتمدناه في الجزء التاريخي من حثنا حيث حرصنا على أن يكون هناك تسلسل في عرض تاريخ الحجاج كعلم وكفكر، وكان تركيزنا على أهم المحطات، أما المنهج الوصفي التحليلي. فقد تجسد في المعلومات النظرية، سواء المتعلق منها بضبط

المصطلحات في الفصل التمهيدي، أو المتعلق بوصف التقنيات الحجاجية في كل مرحلة، أما التحليل فكان في الفصل التطبيقي من جهة استخراج التقنيات الحجاجية بأنواعها.

ج- خطة البحث:

وقد سرنا وفق خطة مكونة من أربعة فصول: فصل تمهيدي، وفصلين نظريين، وفصل تطبيقي، أما الفصل الأول فهو فصل تمهيدي عنوناه بـ: "**الحجاج مفهومه أنواعه والمصطلحات المحايثة له**": وهو مشكّل من مبحثين:**المبحث الأول: الحجاج: مفهومه وأغراضه**، أما **المبحث الثاني: أنواع الحجج والخطاب الحجاجي**؛ وغايتنا في هذا الفصل تمييز أنواع الخطاب الحجاجي بالدرجة الأولى، نظرا لما رأيناه من تعدد تقاسيمه عند الباحثين فحاولنا حصر تلك الأنواع في أنواع محددة، كما ميزنا بين أنواع الحجج والخطاب الحجاجي الداخلة في تكوينه، وكذا حاولنا بيان الفرق بين المصطلحات المحايثة للحجاج والمتعلقة بالصناعات الخمس، فركزنا على بيان أوجه التداخل والافتراق بينها وصورة توظيفها في الخطابات الحجاجية، ولما كانت هذه غايتنا، لم نفصّل في النقولات، ولم نكثر من المصطلحات، كما أننا لم نركز على التعاريف اللغوية، بل نقلنا منها قدر الحاجة،والمناسبة، نظرا لتكررها في البحوث بنفس المضمون ونفس الشرح، فآثرنا بناء على ذلك التركيز على المفاهيم الاصطلاحية وتحليلها في حدود فهمنا واطلاعنا، فتركيزنا في البحث كان على ما بدا لنا فيه إشكال، ومواطن الإشكال في الجانب الذي تطرقنا له في هذا الفصل هي أننا في بحثنا عن الحدود الفاصلة بين أنواع الخطابات الحجاجية لم نجد – في حدود بحثنا- تقسيما جامعا مانعا، بل إن كل تقسيم وجدناه إما أن يكون تقسيما اعتباطيا، أو اعتباريا وفق نظرة الباحث، ولهذا حاولنا قدر المستطاع حصر أنواع الخطاب الحجاجي في التقسيم المذكور، كما أننا ميزنا بين الخطاب الحجاجي والحجج المركب منها، وهذا الأمر لم نجد من وجه النظر له بل إننا لاحظنا أن الأنواع

المذكورة في البحوث، ذكرت لمجرد السرد، ولم تذكر العلاقة الدقيقة بينها وبين الخطاب الحجاجي، وهذا إشكال آخر، حيث إنه يجعل الكثير من الباحثين يخلط بين نوع الحجة ونوع الخطاب الحجاجي، فكون الحجة خطابية – مثلا– لا يعني بالضرورة أن يكون الخطاب الحجاجي خطابيا، ومن مواطن الإشكال التي لاحظناها أيضا هي أن البحوث الأكاديمية غالبا ما تقتصر على النقل المجرد للمعلومات عن رواد المجال من دون نقد أو توجيه أو على الأقل توضيح لعديد من النقاط المشكلة، فاجتهدنا قدر المستطاع في توضيح ما أُشكل علينا أو ما يمكن أن يشكل على القارئ، في هذا الفصل وغيره، وهذا ماجعلنا نسم هذا الفصل بأنه فصل تمهيدي؛ أما الفصل الثاني: فعنونّاه بـ:" **الحجاج قديما: تاريخه، وتقنياته**"، وهو مكون من مبحثين أيضا: **المبحث الأول: الحجاج عند الغرب قديما،** أما **المبحث الثاني: الفكر الحجاجي عند العرب قديما،** وغايتنا في هذا الفصل والذي يليه، كانت إبراز التسلسل التاريخي للحجاج مع إبراز حلقات الوصل وطبيعة الترابط بين القضايا الحجاجية بدء من الفكر الغربي والعربي القديمين؛فتطرقنا في المبحث الأول إلى الكلام عن أصول الحجاج عند الغرب،وكانت البداية بالكلام عن الحجاج عند اليونانيين وعوامل ظهوره،فذكرنا البيئة المتسببة في الاتجاه نحو العمل الحجاجي، وأبرز المساهمين فيها بدأ بالسفسطائيين، وفكرهم الذي وليه ردود أفعال أنتجت توجهات حجاجية كان على رأسها سقراط، ثم تبعه تلاميذه بالنقد والتقويم، ثم أتبعنا هذا المبحث بمبحث آخر تكلمنا فيه عن الحجاج عند العرب، وهدفنا في هذا المبحث لم يكن مجرد سرد عشوائي لقضايا الحجاج عند أعلام متنوعين وإنما كانت الغاية هي بيان التأصيل للدرس الحجاجي في الفكر اللغوي العربي قدر المستطاع،فاجتهدنا في بيان مراحله كجزء من التأصيل، وهذا دفعنا للحرص على إظهار التسلسل الفكري لأهم الرواد اللغويين عند العرب؛فقمنا بجرد أهم كتب البلاغة والإعجاز القرآني لإثبات أنها قائمة على فكر حجاجي في أصولها وامتداداتها وهذا ماجعلنا نقوم في مواضع كثيرة بتحليل نصوص اجتهدنا في استخراجها وانتقائها من الكتب من بين كل النصوص نظرا لأنها تحقق ما

نصبو إليه، وهنا ننبه إلى أن فكرة التسلسل حتمت علينا أن ندرج التقنيات الحجاجية ضمن التسلسل التاريخي لإبراز جوانب التطور فيها بين كل باحث وآخر، بعد أن كنا نبغي ذكرها كفصل مستقل، هذا خلاصة ماتطرقنا له في الفصل الأول؛ أما **الفصل الثاني:**فعنوناه بـ " **الحجاج حديثا: أبرز محطاته، وتقنياته، و**آثرنا أن يكون التعبير بـ" المحطات" بدل " التاريخ"، من جهة أن المراحل المذكورة في هذا الفصل حديثة عهد، ومازالت تقام بحوث نظرية تطبيقية حولها، وقد قسمناه أيضا إلى مبحثين، تحت كل مبحث مطالب، **المبحث الأول:**عنوانه " **الحجاج وتقنياته عند الغرب**"و قد ركزنا فيه على ثلاثة أعلام، هم: بيرلمان، ديكرو، ميشال مايير، واختيارنا لهؤلاء الثلاث على وجه التحديد إنما هو لما وجدناه من تكامل بين نظرياتهم الحجاجية، وكذلك انبنائها على الحجاج اليوناني، وهذا ساعدنا كثيرا في إبراز التسلسل التاريخي، ونوع التأثر والتأثير، مما جعل الفصلين متكاملين، وعند كلامنا عن بيرلمان حاولنا تحقيق أمرين: إعطاء تصور شامل وواضح عن نظريته الحجاجية، مع شرح المبادئ والتقنيات الحجاجية بشكل متتابع، وهذا أيضا له سببان: الأول: بيان العلاقة بين قضايا الحجاج عند بيرلمان، ثانيا: هو أن تلك القضايا والتقنيات هي التي اعتمدناها بنسبة أكبر في بحثنا، لأن في نظرنا أكثر تلاؤما مع خصائص اللغة عموما والشعر خصوصا، أما ديكرو، فكذلك حاولنا في كلامنا عن نظريته الحجاجية إعطاء تصور شامل مبين لأصل النظرية عنده وأبعادها، أما من جهة التقنيات، فلم نفصل فيها كثيرا وإنما أشرنا إليها إشارة يسيرة، وتركيزنا إنما كان على تقنية السلالم الحجاجية، لأنها تقنية لايختلف في وجودها اثنان في أي لغة، ثم بعدها تطرقنا لميشال مايير: وأخرناه لأنه كان متأثرا ببيرلمان وديكرو، أما عن سبب ذكره على وجه الخصوص دون باقي علماء الحجاج مثل تولمين، فهذا راجع إلى أن مايير بنى نظرته الحجاجية على من سبقه من المحدثين، كما أن نظريته لها تعلق مباشر بالحجاج عند سقراط، وهما يخدمان قضية التسلسل التاريخي، إضافة إلى اهتمامه بحجاجية الاستعارة، وهي من خصائص الشعر.

أما **المبحث الثاني:** فعنوناه بـ " الحجاج عند العرب المعاصرين" وقد اقتصرنا على أهم الرواد الذين ينسب إليهم الفضل في إدخال هذا الدرس الحجاج إلى الجامعات العربية، وهم عبد الله صولة، وأبوبكر العزاوي، وطه عبد الرحمن، وفي طرحنا لفكرهم الحجاجي كان هدفنا القيام بأمرين: الأول: تصنيف جهودهم بناء على كلامهم في مصنفاتهم، ثانيا: بيان آرائهم الحجاجية.

أما الفصل الثالث فعنوانه"**الآليات الحجاجية في نماذج من ديوان الألبيري**"، وهو يمثل الجانب التطبيقي من هذا البحث، وعملنا فيه كان كالتالي: قمنا بتقسيمه إلى عنصرين: **العنصر الأول: لمحة تعريفية موجزة بالشاعر وشعره، أما العنصر الثاني: التقنيات الحجاجية في نماذج مختارة من الديوان،** وغايتنا من هذا الفصل كانت إبراز طبيعة البنية الحجاجية في هذا الديوان من حيث كم التقنيات الحجاجية المستخدمة فيه وطبيعة التدرج بينها، وهنا ننبه على أمور: الأمر الأول: أننا في استخراجنا للتقنيات، اعتمدنا على التقنيات التي تم التطرق لها في النظري وهي من الناحية البلاغية، تقنيات بيرلمان، ومن الناحية اللسانية السلم الحجاجي عند ديكرو، وقد ركزنا عليها لسببين: أولا ليكون في التطبيق نوع من الجدة، لأننا لاحظنا في كثير من البحوث التطبيقية أنهم يركزون في تطبيقهم على القضايا النحوية والصرفية لأجل إثبات نظرية الحجاج اللغوي القائمة على العوامل والروابط وهو الجزء المنتقد على ديكرو، وهو أحد أسباب تحاشينا له، كما أن هذا كان على حساب التقنيات الحجاجية التي قدمها بيرلمان، ولهذا آثرنا التركيز عليها، أما السبب الثاني: فهو لأن تطبيق تقنيات بيرلمان على المدونات العربية قليل جدا مع أنها تقنيات تتفق مع خصائص اللغة العربية ومع المنطق الحجاجي، الأمر الثاني: وهو أننا في اشتغلنا على الديوان افترضنا تنوع القضايا فيه بناء على قراءتنا الأولية له إلا أننا عندما هممنا بالتطبيق وجدنا التنوع في القضايا لكن الطرق واحدة، ولهذا اخترنا من القصائد خمس قصائد فقط، أما معيارنا في الانتقاء فهو الاختلاف الذي نلاحظه في أسلوب الطرح، بالدرجة الأولى، وموضوع القصيدة بالدرجة الثانية، مما يتيح لنا استخراج أكبر عدد من التقنيات المتنوعة، كما

قمنا في استخراجنا التقنيات بفصل التقنيات الحجاجية المتعلقة بالصور البيانية، وجعلناها بعد التقنيات الحجاجية البيرلمانية، تمييزا لها عن غيرها، حتى لا يكون هناك تداخل بين التقنيات،و في ختام البحث وضعنا جملة من النتائج المستفادة من البحث ككل، مع محاولة المزج بينها في العديد من النقاط حتى يظهر التكامل بينها.

و قد اعتمدنا في هذه الدراسة على جملة من المصادر التي كان لها علاقة مباشرة بالبحث، أهمها:

- ديوان أبي إسحاق الألبيري، رضوان الداية.
- البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف.
- التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن.
- الحجاج واللغة، أبو بكر العزاوي.
- في نظرية الحجاج، عبد الله صولة.
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، بإشراف حمادي صمود.
- الحجاج في القرآن الكريم، عبد الله صولة.
- عند نتواصل نغير، عبد السلام عشير.
- الحجاج في البلاغة المعاصرة، محمد سالم الطلبة.

صعوبات البحث:

الصعوبة التي واجهتنا في هذا البحث تتعلق بالبحوث المؤلفة في هذا المجال؛ إذ إننا لاحظنا اعتماد الباحثين في دراساتهم على نفس المراجع؛ بل طرحها بنفس الفكرة، وبنفس الأسلوب، وبنفس الغموض، بالخصوص إذا كان الناقل عن النص الأصلي من رواد هذا المجال فإننا قلما نجد أحدا يتعرض لكلامه بالشرح أو يعترض عليه بالنقد، بل يندر ذلك، الأمرُ الذي دفع بنا إلى الاعتماد على مراجع رواد هذا التخصص في الوطن العربي، والاجتهاد في فهمها وشرحها، والتعليق عليها بما يوافق أو يخالف. وهذا الأمر يتعلق بالجانب النظري.

أما الجزء التطبيقي فيتمثل في عدم وجود دراسة حجاجية للديوان باستثناء بعض المقالات التي تطرقت لشرح أبيات يسيرة من بعض قصائد الألبيري، وكما هو معلوم منهجيا فإن محدودية الدراسة في المقالات العلمية تجعل منها غير صالحة كدراسة سابقة، فضلا عن أن الجانب الإجرائي في هذه المقالات كانت أقرب إلى الإعراب للأبيات، مع تنبيه يسير على المعنى الحجاجي فيها بعيدا عن التقنيات الحجاجية المقررة عند روادها.

وفي الأخير نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف مراد العرابي، الذي كان بمثابة الوالد في نصحه وتوجيهه لنا طيلة فترة إشرافه، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

الفصل التمهيدي:

الحجاج: مفهومه وأنواعه والمصطلحات المحايثة له

المبحث الأول: الحجاج: مفهومه وأغراضه.

المطلب الأول: مفهوم الحجاج:

يعد الحجاج من المباحث اللغوية القديمة مفهوما وإجراء نظرا لاعتماده من قبل الأمم السابقة في تعاملاتهم وفي مختلف مجالات حياتهم اليومية بصورة فطرية؛ ولما صنف فيه من مؤلفات تدور حول آلياته وآدابه إلا أن هذه المصنفات لم تكن ذات طابع استقلالي بل كانت كلها تعد الحجاج فرعا من فروع علم من العلوم، كالمنطق والفلسفة وأصول الفقه، أما في وقتنا الحالي فيعد من مجالات البحث الحديثة نظرا لتعلقه بصورة مجملة بالبعد التداولي من الدراسات اللسانية، وهو مجال لساني حديث وفيما يلي ذكر لمفهومه، وتاريخه عند كل من الغرب والعرب قديما وحديثا.

الحجاج لغة:

قال الشريف الجرجاني: " الحجة: مادل به على صحة الدعوى، وقيل: الحجة والدليل واحد"[1].فقول الجرجاني مفهومه أن ما لم يدل على صحة الدعوى لا يعد حجة وهذا يفسر لنا سبب اعتبار الحجة والدليل بمعنى واحد، ذلك أن الدليل هو " المرشد "[2]، أي: المرشد إلى المطلوب، فما لم يكن كذلك لا يسمى حجة. وقول الجرجاني " وقيل: الحجة والدليل واحد " ليس على جهة التضعيف

وإنما من باب نقل الأقوال، فقد جاء في المعجم الوسيط "الحجة" بمعنى:" الدليل والبرهان، (...) (ج) حجج وحجاج"[3]

---

[1] **علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح:محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د. ط، د.ت، ص73.**

2 **مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4، 1425هـ - 2004م، ص294مادة "الدليل".**

3 مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، ص157مادة "حجج".

وعليه فإن الحجة لها وظيفتان: الأولى: **التوجيه** وهي مأخوذة من قول الجرجاني: "و قيل: الحجة والدليل واحد"؛ وأما الثانية: فهو الإقناع والتأثير وهو مأخوذ من قوله:" ما دل به على صحة الدعوى". وهذا يتوافق مع نظرة الغرب للحجاج حيث إنهم يعدون الحجاج فعلا لغويا ناجحا.

وعرف الكفوي " الحجة" بقوله :" الحجة بالضم : البرهان، (...)، وما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى "بينة"، ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى " حجة""[1].

هذا التعريف يتوافق مع تعريف الجرجاني، إلا أن الفرق بينهما في الإطلاق، فكما هو ملاحظ من كلام الجرجاني أنه لم يفرق بين الحجة المُلزِمة، والحجة المبينة، بينما الكفوي فرق بين معنيين للكلام: فما كان المقصد منه مجرد تأكيد صحة شيء ما وزيادة اقتناع المخاطب به يسمى "بينة"؛ لأن البينة لا يؤتى بها إلا لزيادة درجة الاقتناع لدى المخاطب، وأما الكلام الملزم الذي يهدف إلى جعل الخصم مسلما بالدعوى فهو " حجة"؛ ففي التعريف تفريق بين مقامين للخطاب: مقام التأثير، ومقام الإقناع .

أما في اللغة الفرنسية فإن لفظة " argument" تشير – حسب قاموس " le grand robert"– إلى ، :"استعمال الحجج لتحقيق نتيجة معينة بهدف مناقشة فكرة والاعتراض عليها"[2].

1 أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ- 1998م، ص406.

2ينظر:طالبي نور الهدى، البنية الحجاجية في البيان والتبيين- دراسة في نماذج مختارة-، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر، 2020- 2021، ص 20. نقلا عن قاموس: Le grand robert,1989, p535

"أما في الانجليزية؛ فيشير لفظ "argue"، إلى وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، بتقديم الأسباب والعلل " raison" التي تكون حجة " argument" مع أو ضد فكرة رأي، أو سلوك ما"[1]

اصطلاحا:

لقد تعددت وجهات النظر حول مفهوم الحجاج ووجدت بينها اختلافات كثيرة إلا أن هذه الاختلافات لا تمس جوهر الحجاج وإنما هي عبارة عن وجهات نظر موجهة إلى جانب من الجوانب الحجاجية للغة، إما مقاما أو مضمونا أو غاية؛ ويضاف إلى ذلك تعدد مظاهر الحجاج وتنوعها، وكذا تعدد استعمالاته وتباين مرجعياته، وهذا الأمر صعَّب على الباحثين تحديد مفهوم دقيق للحجاج،فهو من المفاهيم الملتبسة، لاسيما مع وجود خلافات الباحثين في صلب هذه النظرية والتي لم تحسم بعد[2]؛ وبعيدا عن وجهات النظر العربية، والغربية للحجاج قديما وحديثا؛ فإننا سنقتصر في هذا الموضع على بيان المفهوم الاصطلاحي الإجمالي للحجاج؛ وهو في نظرنا يعد قاسما مشتركا بين كل التوجهات، ولعل أشمل تعريف اصطلاحي هو ما خلص إليه محمد العبد – بعد اطلاعه على جملة من تعاريف الحجاج في النظريات الحجاجية المعاصرة–؛ حيث قال:" تلك نماذج من أهم تعريفات الحجاج، دارت حول عناصر موضوعية وبنائية ووظيفية شتى، خلاصة تلك التعريفات : أن الحجاج جنس خاص من الخطاب يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطا منطقيا قاصدا إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو

[1] **فاطمة الزهراء بن ساحة، الخطاب الحجاجي عند الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، مجلةaleph، جامعة الجزائر 2، مج4، ع1، ص180.**

[2] **ينظر: عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 1436هـ، 2015، ص35.**

سلوكه اتجاه تلك القضية"[1]. وأهم عناصر هذا التعريف، هي أن الحجاج " **جنس خاص من الخطاب**" وهذا يعني أن الخطاب الحجاجي أنواع؛ وأيضا كونه" **سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطا منطقيا**" وهذا يعني أن للخطاب " مادة" (الأقوال) و" هيئة" (ترتيب معين)، وطبيعة الترابط التي بينها – أي: بين الأقوال– هي التي توصلنا إلى الهدف المنشود من الخطاب الحجاجي، وهو إما " الإقناع " وإما " التأثير". وهذان غرضان عامان للحجاج .

المطلب الثاني:أغراض الحجاج:

إن الغرض الرئيس للحجاج –كما مر معنا– هو "الإقناع" و" التأثير"، ولعل الفرق بينهما يتضح فيما قام به "أرسطو" من تقسيم لمستويات التأثير في المستمعين إلى ثلاثة مستويات: الإقناع بالحجة، التأثير في المشاعر، الوعظ[2]، ومن خلال هذا التنوع في مستويات التأثير يمكننا تخمين الفرق بين نوعية الحجج المستعملة في كل منها، فالمستوى الأول يعتمد على الحجج المنطقية وشبهها، وهذا " إقناع عقلي"، أما الثاني والثالث فبما أنهما متعلقان بمشاعر المخاطَب فهذا يعني أن الحجج المعتمدة فيهما هي حجج بيانية، وهذا النوع من الحجج يغلب استعماله في الخطب والأشعار بأنواعهما.

و الظاهر أن درجة تحققهما منوطة بالخلفية الفكرية التي لدى المخاطَب حول موضوع النقاش، فإن لم يكن للمخاطب أي خلفية فكرية فإن الغرض الحجاجي يتمثل في التأثير في المخاطب وإنشاء اعتقاد معين لديه حول قضية ما، وإن كان لديه خلفية فكرية محدودة فالغرض الحجاجي في هذه الحالة هي إما تثبيت اعتقاد بدعم الفكرة التي لدى المخاطب بالحجج والبراهين، وإما تغيير الاعتقاد لديه،وهذا كله يعتمد على نوعية الأسلوب المعتمد في هذا الخطاب الحجاجي؛ ولهذا نجد أن أنواع الحجاج تتنوع

---

[1]محمد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، د.ط، 2014، ص147.

[2] ينظر: مختارملاس، البلاغة والتداولية– قراءة في تداولية الخطاب البلاغي–، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، مج 14، ع02، 2019، ص 144.

بتنوع الأسلوب المعتمد والحجج الموظفة؛ وهذا المعنى يؤكده ***كريستيان بلونتين*** في تعريفه للحجاج بأنه :" العملية التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية"[1]

المبحث الثاني :أنواع الحجج والخطاب الحجاجي:

إن التعريف السابق للحجاج يعطينا فكرة عامة عنه وعن الغاية منه؛ من حيث كونه سلسلة مترابطة من الأقوال لغاية إقناعية،إلا أن اختلاف نوعية الترابط بين الأقوال واختلاف أسلوب نسجها، ودرجاتها في الحجية، جعل الحجاج أنواعا وليس نوعا واحدا، إضافة إلى كون " الحجاج يكتسب معناه (...) ووظائفه من السياق الذي يرد فيه، ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج في استراتيجياته الفردية والجماعية، فنجد بذلك حجاجا بلاغيا وحجاجا فلسفيا وحجاجا قضائيا..."[2]. وهذا يعني أن أقسام الحجاج متعددة لتعدد اعتبارات التقسيم، فمن نظر إلى خصائصه، قسمه إلى توجيهي، تقويمي، تجريدي*، ومن نظر إلى مجال النص الحجاجي قسمه إلى فلسفي وشعري وقضائي،.....إلخ، أما من نظر إلى لغة الخطاب وأسلوبه ذكر البلاغي واللساني والخطابي والتداولي، ومن اعتبر نوعية الحجج الموظفة فيه قسمه إلى برهاني وجدلي ومغالطي، وخطابي ، والذي يظهر لنا أن هذه الأقسام كلها يمكن إرجاعها إلى قسمين رئيسين: خطاب برهاني (صوري علمي)، وآخر حجاجي طبيعي يشمل

---

[1] الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، 1437-1438هـ، 2016- 2017م، ص14.

[2] المرجع السابق، ص 35-36.

*** هذا التقسيم اعتمده طه عبد الرحمن في كتابه "التكوثر العقلي"، ص226- 227 ومقصود "طه عبد الرحمن" بالحجاج التجريدي الحجاج الذي يعتمد على الشكل دون مراعاة للمضمون فهو حجاج يعتمد في ترتيب الحجج على بعض القواعد الصورية المقررة في باب البرهان الصناعي، وبالتالي يمكننا القول أنه " حجاج برهاني"؛ ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص227.**

بقية الأقسام، وهذا التقسيم إنما هو باعتبار قطعية النتيجة لاطبيعة الحجج؛ لأن الحجج متفاوتة في درجة قوتها وفي طريقة توظيفها، ولذلك قبل بيان أنواع الخطاب الحجاجي ومزاياه سنتطرق لبيان أنواع الحجج ودرجتها في الحجية.

المطلب الأول: أنواع الحجج:

الحجج مفردها حجة والمقصود بها – كما ذكر الدمنهوري في شرحه على السلم– :القياس المؤلف من مقدمات[1]؛ و" المقدمات" جمع مقدمة وقد عرفها أبو القاسم محمد بن جزي الغرناطي بقوله:" والمقدمة: هي جملة خبرية تسمى قضية، وتشتمل على موضوع ومحمول(...) ويشترط أن يكون ما تقتضيه هذه القضية من نفي أو إثبات معلوما أو مسلما عند الخصم، فإذا ازدوجت هذه القضية – وهي المقدمة –مع مثلها؛ تولدت بينهما النتيجة، وهي جملة أخرى خبرية تسمى أيضا قضية، وهي التي يقصد إثباتها أو نفيها، ولذلك يقول الفقهاء: وجه الدليل، ويعنون به وجه لزوم النتيجة من المقدمات"[2].

هذا الكلام يبين لنا أن اعتبار القياس وما يتألف منه "حجة" و"دليلا" سببه أن " **المقدمة**" وحدها لا تؤدي إلى نتيجة إلا إن انضمت إليها مقدمة أخرى **ظاهرة**، أو **مقدرة** تفهم من سياق الكلام أو مقام التخاطب، ويؤكد هذا المعنى كل من التهانوي وأبي بكر العزاوي؛ حيث قال التهانوي – في بيانه لمعنى البرهان–؛ بقوله:" وقد يطلق على الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق

[1] **ينظر : أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم للأخضري، المكتبة الهاشمية، لبنان، ط3، 1438هـ– 2016م، ص 125.**

[2] **أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح: محمد علي فركوس، دار الموقع، ط3، 1434هـ– 2013م، ص76.**

بشيء. وأهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية "[1]؛ فإذا لم يكن هناك لزوم لا يصح أن نسمي القول " **حجة**".

أما أبو بكر العزاوي فيظهر هذا المعنى في بيانه لمفهوم الحجة والقوة الحجاجية؛ حيث عرف الحجة أنها:" عنصر دلالي متضمن في القول، يقدمه المتكلم على أنه يخدم ويؤدي إلى عنصر دلالي آخر، والذي يصيرها حجة، أو يمنحها طبيعتها الحجاجية هو السياق، فما يمكن أن يكون حجة في هذا السياق قد لا يكون كذلك في سياق آخر، حتى لو تعلق الأمر بنفس المحتوى القضوي، أو بنفس الحدث fait المعبر عنه داخل القول، وقد تتحقق الحجة على شكل لفظة أو قول أو خطاب برمته"[2].

و هذه الحجج هي المادة التي يعتمدها المتناظرون أو المتحاورون في إثبات وجهات نظرهم، إلاأنها تتفاوت مراتبها وتتنوع مقدماتها، وبناء على طبيعة المقدمات يمكننا تحديد درجة النتيجة من حيث القوة وطبيعة الكلام الحاصل بين المتخاطبين؛ حيث إن هذه الحجج منها ما يفيد اليقين الجازم وهي " **الحجة البرهانية**"، ومنها ما يفيد دون ذلك؛ فإن كانت ملزمة للطرف الآخر، باعتباره مسلما بمقدمات الحجة لشهرتها شهرةً مقاربة لقوة اليقين، فهي " **الحجة الجدلية**"، وإن كانت غير ملزمة لكنها تفيد ظنا راجحا مقبولا، فهي "**الحجة الخطابية**"، وإن كانت دون ذلك لكنها تتلاعب بمشاعر المخاطب، فيستجيب لمضمونها ويتأثر بها، ولو كان عالما بعدم صحتها، فهي " **الحجة الشعرية**"– وتسمى أيضا بـ"**الحجة العاطفية**"–، وإن كانت مؤلفة من مقدمات كاذبات، أو فيها ما هو كاذب غير صحيح، فهي "**الحجة المرفوضة**"، وهذه الحجة إن كانت قائمة على خطأ غير مقصود فهي " الغلط" وإن كانت قائمة

---

[1] **محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، تر: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج1، ص324.**

[2] **أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ - 2006م، ص 127.**

على خطأ مقصود من أجل تضليل المخاطب فهي" **المغالطة**"[1] ومتعلق الكذب في " **الحجة الشعرية**"، هو الأسلوب المعتمد لإثبات المحتوى القضوي من تمثيل واستعارة ومجاز، وليس المحتوى القضوي بحد ذاته بخلاف " **المغالطة**"؛ فمتعلق الكذب فيها هو القضية بحد ذاتها، وفيما يلي بيان لهذه الحجج:

1- ***الحجة البرهانية:*** وهي ما تركب من مقدمات يقينية مساوية للنتيجة في اليقين؛ وهي في المرتبة الأولى وأقواها؛ لأنها تفيد التصديق الجازم المطابق للواقع[2]. وهذه الحجة موجودة في الحقائق الفكرية، وطريقها أحد طرق الاستدلال المباشر، كقولنا: ((هذا العدد منقسم بمتساويين، وكل عدد منقسم بمتساويين زوج))".. فهذا العدد زوج".و هي كذلك موجودة في القرآن الكريم[3]؛ كـ"قياس إعادة الخلق على بدئه، بالنسبة إلى الخالق العظيم، فإذ ظهرت قدرته على البدء- وهذه القدرة مستمرة لا تنقطع ولا تتناقض- فهو على الإعادة قادر أيضا، وباستطاعتنا أن نصوغ هذه الحجة على طريقة القياس الاستثنائي فنقول: من كان قادرا على بدء الخلق، فهو على إعادته بعد موته وفنائه قادر، لأنهما متساويان"[4]. وهذه الصياغة وهذا القياس مستفادان من قوله تعالى : ﴿**قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾**﴾يس 79-81.

2- ***الحجة الجدلية:***" هي الحجة التي تأتي على سبيل الإلزام للمناظر الذي يعرض عليه الدليل، وهي ملزمة له كونها تنطلق من مقدمات مشهورة تصل إلى قوة اليقين، وكون

---

[1] **ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط16، 1442هـ – 2021م، ص297.**

[2] **ينظر: مشتاق صالح حسين المشاعلي، تسهيل المرام ورفع الإبهام على نظم سلم المنورق وتوشيحات عبد السلام، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 1437هـ- 2016م، ص375.**

[3] **ينظر: عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة، ص298.**

[4] **المرجع السابق، ص 298.**

المناظر يؤمن بتلك المقدمات فنتائجها هي الأخرى تلزمه، ومن أشهر مستخدميها في التاريخ نجد سقراط وأفلاطون"[1].

و الغرض من الجدل كما قال الأبهري هو إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك الحجة[2]، أو بعبارة أخرى إلزام المناظر وإقناع المحاور، وبالتالي فإن الجدل ليس خاصا بفئة معينة بل هو موجه للخصوم ولجماهير الناس على حد سواء؛ وهذا لا ينفي عن الجدل أنه ملزم للمخاطبين لأن الإقناع فيه حاصل لمن " **هو قاصر عن إدراك الحجة**" ومن كانت هذه حاله لا قدرة له على الاعتراض إلا استفهاما، وبالتالي فالحجة الجدلية في حقه مُلزمة.

و المراد بـ" المقدمات المشهورة" في التعريف المذكور هي القضايا التي يحكم العقل بها، بواسطة اعتراف عموم الناس، وهذا الاعتراف سببه إما:

1- المصلحة العامة: كقولنا العدل حسن، والظلم قبيح.

2- الحمية: كقولنا كشف العورة مذموم في المحافل.

3- العادة :كقبح ذبح البقر عند الهند.

4- الرقة : كإعانة الضعفاء والإنفاق عليهم.[3]

وهذه القضايا المشهورة الممثل بها لأسباب الاشتهار – باستثناء مثال قبح ذبح البقر–إنما تبقى مشهورة إذا لم نضع في اعتبارنا تعاليم الشرائع الربانية وما ثبت فيها بيقين، أما إذا وضعنا ذلك في

---

[1] فاتن سفيان، مكانة الحجة في فلسفة الاختلاف عند جيل دولوز، مجلة الإناسة وعلوم المجتمع، مج6، ع2، جانفي 2023، ص54.

[2] ينظر: أثير الدين الأبهري، مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، تح: محمود رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424هـ- 2003م، ص 94.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص93

اعتبارنا، فإن كثيرا من القضايا المشهورة ترتقي ببيانات الشريعة القاطعة إلى مرتبة اليقين* الجازم[1]؛ فميزة النص الشرعي أنه ينقل الحجة من الاحتمال إلى اليقين؛ والظاهر أن هذا القول ينسحب على كل أنواع الحجج العقلية المتضمنة في القرآن؛ حيث إننا نحكم بقطعيتها وظنيتها بناء على النظر إليها كقضية مجردة بالإضافة إلى مراعاة الفئة المقصودة في النص القرآني وفي هذه الحال يكون القول بتنوع الحجج القرآنية إنما هو باعتبار من خوطب بها، وليس باعتبار درجة قوتها، ولعل ما يؤكد معنى كلامنا هذا ما ذكره السيوطي في كتابه الإتقان حيث قال:" (...) اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير- يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية- إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين: **أحدهما:** بسبب ماقاله: **(وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ)**(إبراهيم، الآية 4)؛ **الثاني:** أن المائل إلى طريق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام؛ فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صورة؛ ليفهم العامة من جليها ما يقنعهم وتلزمهم الحجة وتفهم الخواص من أنبائها ما يربي على ما أدركه فهم الخطباء"[2]. وبالتالي إذا أخذنا بعين الاعتبار القائل –و هو الله عزوجل– فإن ذلك سيجعل من الحجج القرآنية كلها في مرتبة

---

[1] **ينظر: عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة، ص299 .**

***قال يعقوب الباحسين:" أما اليقين عند الفقهاء فهو أوسع في معناه مما ذكرناه عن الأصوليين والمناطقة؛ إذ هو يشمل زيادة على ذلك ما هو مظنون؛ – أيضا–؛ لأن الأحكام الفقهية تبنى على الظاهر، فكثير ما يكون الأمر في نظر الشرع يقينا، لكن العقل يجوز أن يكون الواقع بخلافه؛ كالأمر الثابت بالبينة الشرعية؛ مثل شهادة الشهود، فإنها في نظر الشرع يقين كالثابت بالعيان، لكنها خبر آحاد يجوز العقل فيه السهو والكذب.**

قال النووي (ت676هـ) : (واعلم أنهم يطلقون العلم واليقين ويريدون الظن الظاهر، لا حقيقة العلم واليقين، فإن اليقين هو الاعتقاد الجازم، وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها)" يعقوب الباحسين، طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط6، 1440هـ – 2019،ص 39–40.

[2] **جلال الدين السيوطي،الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، تع: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ – 2008م،ص679.**

واحدة ذلك أن قوة حجيتها مأخوذة من كونها "نقلا"مصدقا– والكلام نفسه يقال في السنة الصحيحة –؛ وهذا يبين لناسبب اعتبار العلماء الحجج قسمين عقلية ونقلية؛ إذ إن مستند الحجج العقلية هو التصورات العقلية المستمدة من ملاحظات البشر وأحكامهم بينما الحجج النقلية –وإن اشتملت على كل الحجج العقلية– فإنها مستندة إلى " وحي إلهي"ابتداء، وشتان بين تصورات الخلق وأحكام الخالق؛ قال الباجوري في شرحه لكلام الأخضري في أقسام الحجج:" (...) وقوله: نقلية: نسبة للنقل لاستنادها إليه وإن كان العقل هو المدرك لها، وهي ما كان كل من مقدمتيها، أوإحداهما من الكتاب أو السنة أو الإجماع تصريحا أو استنباطا، فإن قيل: سيجعل المصنف البرهان من أقسام العقلية مع أنه قد يتركب من مقدمتين كلتاهما أو إحداهما نقلية، أجيب بأنه لا يلزم من جعل البرهان من أقسام العقلية أنه لا يكون إلا عقليا، على أنه قد يقال باختصاص البرهان عند المناطقة بما مقدمتاه عقليتان؛ لأنهم إنما يبحثون عن العقليات."[1] كلام الباجوري، نستفيد منه أمرين:

1- تأكيد ما ذكرناه من أن الحجج النقلية بالرغم من كون العقل آلة لفهمها وكونها– أيضا– مشتملة على حجج عقلية إلا أنها تتميز عن بقية الحجج بكونها "وحي" .

2- إن البرهان عند المسلمين لا يشترط أن تكون مقدمتاه عقليتين، وهذا يبين لنا منزلة الشرع عند علماء المسلمين؛ كما يبين لنا أن تأثرهم بالمناطقة كان نسبيا، فعلماء المسلمين على عكس المناطقة ليسوا "أهل علة" بشكل كامل، بل كانوا يسلمون فيما تعجز عقولهم عن إدراك حكمته وعلته من نصوص الوحيين ولهذا لا إشكال عندهم في أن يتألف البرهان من حجة عقلية وأخرى نقلية قد توافق تصوراتهم العقلية وقد تخالفها؛ كما يفسر لنا أيضا سبب عدم ذكرهم متواتر الكتاب والسنة تحت أنواع البرهان العقلي مع أن المتواتر تقضي العقول بصدقه.

---

[1] **إبراهيم الباجوري، حاشية الباجوري على السلم المنورق في علم المنطق وبهامشه حاشية الإنبابي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432 هـ- 2011م، ص215.**

الفرق بين الحجة البرهانية والجدلية:

لقد ذكر العلماء عدة فروق بين الحجة الجدلية والحجة البرهانية ولعل السبب في ذلك هو شدة التقارب في درجة قوة مقدماتهما مما يُحدِث لبسا لدى البعض، ومن جملة الفروق التي ذكرت مايلي:

1-***الحجة البرهانية*** تعتمد على مقدمات من جهة الحق، بينما ***الحجة الجدلية*** تعتمد على مقدمات مشهورة ومسلم بها بين الخصمين ولا يشترط أن تكون حقا، لأن غرضهم الإفحام.

2-***الحجة البرهانية*** قائمة لعلم الغير وإيصال الحقائق للآخرين ولهذا هي موجهة لشخص محدد كما أن المجال الذي يغلب استعمالها فيه هو المجال العلمي؛ أما ***الحجة الجدلية*** فهي قائمة بين خصمين.

3- الصورة في ***الحجة البرهانية*** لا تكون إلا من القياس، بينما صورة ***الحجة الجدلية*** فتستعمل من القياس لا على سبيل الإلزام، ولا الدوام فعندهم باب الاستقراء، فمن هذه الحيثية يكون" الجدل أعم من البرهان، والبرهان أخص من الجدل"[1]، فالحجة الجدلية بناء على الفرق الأخير نجدها في الخطابات الصورية المنطقية، وأيضا في الخطابات العادية.

3-***<u>الحجة الخطابية:</u>*** عرفها عبد الرحمن الميداني بقوله:" هي الحجة التي لا تلزم الطرف الآخر بالأخذ بها، ولكنها تفيده ظنا راجحا مقبولا، أو هي تعتمد على مقدمات ظنية، سواء سلم بها المخاطب أو لم يسلم، وسواء أفادته ظنا راجحا أو لم تفده، لكنها من وجهة نظر المستدل بها تفيده ظنا راجحا"[2].

---

[1] **ينظر: مشتاق صالح المرعشلي، المقدمة المنطقية التي لا يسع الطالب جهلها، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 1435هـ- 2014م، ص280.**

[2] **عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة، ص300.**

و الملاحظ من هذا التعريف أن تسليم المخاطب بمقدمات الحجة الخطابية غير مشروط ولعل ذلك راجع إلى أن هذا النوع من الحجج يخاطب المشاعر والغرض منه ترغيب المخاطب لاالإلزام؛ ومن هذا الباب ما ثبت عن العرباض بن سارية رضي الله عنه: " وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون"[1] الحديث.و لهذا نجد أن مقدمات هذه الحجة من قبيل "المقبولات" أو "المظنونات"، و" المظنونات" هي القضايا الراجحة؛ ويدخل فيها التجريبيات والحدسيات.أما"المقبولات" فقد عرفها الغزالي بأنها:" أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة، أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا، وأساتذتنا، وأئمتنا، واستمررنا على اعتقاده"[2].

و هذا التعريف يبين لنا أن درجة المخاطِب أرفع مكانة من المخاطب؛ ولهذا نجد أن مجال هذا النوع من الحجج، واسع إذ تصلح في كل ما يعتمد فيه على الأخذ بالظن ، من التعليم والمخاطبات ، والقضاء، والسياسة، والمجالات العلمية، أو الفقهية، في تقرير الآراء[3].

4-***<u>الحجة الشعرية:</u>*** هي الحجة التي تعتمد على المقدمات المخيلة، والصور الكاذبة التي لاتخفى على المخاطب، إلا أنها تشتمل على ما يتلاعب بمشاعره النفسية، فيتأثر بها ويستجيب لمضمونها وقد يكون عالما فكريا بعدم صحتها[4]. وكونها " لا تخفى على المخاطب" يعني أنها

---

[1] أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، باب في لزوم السنة، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 2009م، 1430هـ، ج7، 4607 ، ص16.

[2] أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013م، ص188.

[3] ينظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ص265.

[4] ينظر: عبد الرحمن الميداني، ضوابط المعرفة، ص302.

صادقة في أصلها وإنما أسلوب عرضها واعتماده على "التخييلات" هو الذي جعل المخاطب يذعن لها بخلاف الحجة المغالطة.

و" التخييلات" أو " المخيلات" عرفها الغزالي بأنها:" تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن، لمشاركته إياه في وصف، ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلا"[1]. فالتخييل يعتمد على التشبيه والتشبيه إلحاق؛ إلا أن طبيعة هذا الإلحاق هو في إلحاق صورة مستقبحة أومستحسنة بصورة حقيقية، مما يؤثر في نفس المتلقي إقبالا أو نفورا، وهذا الوصف يفسر لنا أمرين:

1- اعتبار العلماء الحجة الشعرية قياسا: ذلك أنها تقوم على تشبيه والتشبيه مثل القياس، إلحاق لوصف مشترك بين الأصل والفرع؛ والحجة الشعرية يتم فيها إجراء التخيل مجرى التصديق.

2- اعتبارهم الحجة الشعرية أخسَّ الرتب: حيث إن أثارها ليست بظن، ولا علم، وبالتالي لا تصلح أن تكون مقدمة، لا في قياس قطعي، ولا في قياس ظني، ولا قياس فقهي؛ غير أنها تحرك الناس إلى أكثر الأفعال، وعنها تصدر أكثر التصرفات في الخلق، إقداما، وإحجاما، فيتأثرون بمضمونها وإن كانوا عالمين بعدم صحتها[2].

وبناء على التفسير الثاني نقول أن نسبة هذا النوع من الحجج إلى "الشعر" ليس بسبب أنه شعر بالمعنى المعروف عندنا وإنما لتضمنه خصائص الشعر من اعتماد المجازات والاستعارات والكنايات ونحوهم من الصور البيانية والبديعية؛ ولهذا نرى تسميتها بـ" الحجة العاطفية" أحسن؛ ونؤكد هذا المعنى بقول ابن تيمية:" إن الشعري ما تشعر به النفس فيقصد تنفيرها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون

[1] **أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 191.**

[2] **ينظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، طرق الاستدلال، ص266.**

صدقا وقد يكون كذبا، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لا لإفادتها علما"[1]؛ ذلك أن " الشعر"– المقابل للنثر– بالرغم من احتوائه على هذا النوع من الحجج المعتمدة على التخييل والمحاكاة إلا أننا في نفس الوقت نجده يتضمن كثيرا من الحجج العقلية بأنواعها بالخصوص في أشعار الوعاظ والإسلاميين، فجمع بهذا بين إقناع العقل وإمتاع النفس؛ فدفعا للالتباس يحسن أن نُسمي " الحجة الشعرية" بـ " الحجة العاطفية".

و يضاف إلى هذا ما ذكره محمد الإنبابي في حاشيته على شرح الباجوري عند كلامه عن الحجة الشعرية، حيث إنه يُلاحَظ من تصرفات بعض شراح المتون المنطقية أنهم يذكرون – أحيانا – تحت الحجة الشعرية "أمثلة نثرية" غير موزونة، كقولهم لمن يريد الترغيب بشرب الخمرة " الخمرة ياقوتة سيالة" فهذا مثال "نثري" يذكر تحت الحجة الشعرية؛ فنبه الإنبابي على هذا الأمر بقوله:" والقدماء لايعتبرون في الشعر الوزن، بل هو التخييل وهو انقباض النفس أو انبساطها، والمحدثون يعتبرون التخييل والوزن، والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن وهو المشهور."[2] فالقدماء راعوا في الشعر أثره النفسي، وما كان هذا أساسه لا ينهض أن يكون حجة قوية باقية الأثر حيث إن بقاء قوتها الحجاجية وانعدامها مرهون ببقاء أثرها " العاطفي".

5–***<u>الحجة المغالطة:</u>***هي الحجة المؤلفة من مقدمات وهمية كاذبة، يحكم بها الوهم في غير المحسوسات، أو من المقدمات المشبهات؛ وهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالحق؛ إما في الصورة، أو في المعنى[3]. فالحجج المغالطة تدور بين احتمالين والمغلب بينهما الاحتمال المرجوح؛ وكونها لا تتعلق بالمحسات يدل أن الحجج المغالطة هي حجج فكرية بدرجة كبيرة

---

[1] **تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تح: عبد الصمد الكبتي، مؤسسة الريان، لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م ، ص484.**

[2] **إبراهيم الباجوري، حاشية الباجوري، ص 216**

[3] **ينظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، طرق الاستدلال، ص266.**

لأن المحسات تتعلق بالواقع وبالتالي إذا كانت الحجة مخالفة للواقع فإنه سيمكن كشف عدم صدقها بسهولة؛ وعليه نقول أن الحجاج المغالط حجاج لغوي بامتياز باعتبار أن اللغة هي الوسيلة التي يعبر بها عن الفكر.

وهذه الحجج باستثناء الأخيرة نجدها كلها في القرآن أما الأخيرة فنجدها على سبيل الحكاية والإخبار، من ذلك حكاية ما حصل بين إبراهيم عليه السلام والنمرود؛ قال الله تعالى: **(أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾)** البقرة، آية 258.

قال الطبري في بيان مقصود النمرود بقوله: **"أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ"** ، :" (...). قال: أنا أفعل ذلك، فأحيي وأميت، وأحيي من أريد قتله، فلا أقتله، فيكون ذلك مني إحياء له – وذلك عند العرب يسمى إحياء، كما قال الله: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا)(المائدة: 32)- وأقتل آخر، فيكون ذلك مني إماتة له "[1].

[1] **أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ – 2001م، ص 570.**

المطلب الثاني: الخطاب الحجاجي: مفهومه وأنواعه

مر معنا ذكر أنواع الحجج في صورتها المحدودة والمجردة، وفيما يلي بيان لمفهوم الخطاب وأنواع الخطابات التي تدخل هذه الحجج في تكوينها.

الخطاب، لغة:قال ابن فارس :" الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا، والخطبة من ذلك. وفي النكاح الطلب أن يزوّج، قال الله تعالى: (وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ) البقرة: 235. والخطبة: الكلام المخطوب به. (...). والخطب: الأمر يقع؛ وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة."[1] فالخطاب :مراجعة الكلام.

و هذا المعنى نجده في كثير من الآيات القرآنية مقترنا بما يزيد بيان مفهوم الخطاب، من ذلك قوله تعالى: (وَشَدَدۡنَا مُلۡكَهُۥ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ ٢٠) ص:20؛ قال ابن كثير:" قال مجاهد أيضا : هو الفصل في الكلام والحكم"[2]، وبين الزمخشري المقصود بالفصل في الكلام أكثر بقوله:" الفصل التمييز بين الشيئين وقيل: للكلام البين فصل بمعنى المفصول (...)؛ أي مفصول بعضه من بعض فمعنى فصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به. (...) وأردت بفصل الخطاب الذي يفصل بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل والصواب والخطأ وهو كلامه في القضايا والحكومات وتدابير الملك والمشورات. (...) ويجوز أن يراد الخطاب القصد الذي ليس فيه اختصار مخل ولا إشباع ممل"[3]. فالظاهر من كلام الزمخشري أن الخطاب ليس مجرد مراجعة للكلام،

---

[1] **أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ- 1979م، ج2، ص 198. مادة " خطب"**

[2] **أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ - 1999م، ج7، ص 59.**

[3] **أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تع: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1430هـ - 2009م، ص 921.**

بل هو مراجعة بقصد التأثير وقد يكون في شكل حوار واضح بسيط بين طرفين أوأكثر وقد يكون جدالا يهدف إلى غلبة الخصم إما بحق أو باطل، ويؤكد المعنى الثاني الطبري في تفسير الآية بقوله:" الخصومات التي يخاصم الناس إليه"[1]؛ ؛ فجعل "الخصومات" مقابل" الخطاب".

فالخطاب لغة :مراجعة الكلام بين طرفين بقصد التأثير في المتلقي أو إقناعه برأي ما.و هذا المعنى اللغوي يتوافق تماما مع التعريف الاصطلاحي.

<u>الخطاب، اصطلاحا:</u>

عرف بنفنيست الخطاب بأنه:" كل قول يفترض متكلما وسامعا مع توفر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع"[2].

فالخطاب إذا وسيلة حجاجية يراد بها التأثير في المتكلم " **بوجه من الوجوه** "، وهذا يعني أن الخطاب عبارة عن سلسلة من الحجج المتنوعة وبهذا المفهوم يكون الخطاب مرادفا للحجاج سواء كان الحجاج صوريا أو طبيعيا، برهانيا أو غير برهاني؛ حيث إن الحجاج ليس مجرد عرض لقضايا محددة مستندة إلى حجج ذات صنف واحد ومحدد؛ بل إن الحجاج كما يقول أبو بكر العزاوي – في مقاله المعنون بـ" الحجاج في اللغة" –؛"(...) يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها."[3]، وبالتالي يمكن أن نجد خطابا حجاجيا مشتملا على

---

[1] **الطبري، جامع البيان، ج 20، ص 49.**

[2] **لكحل سعدية، الحجاج في خطابات النبي إبراهيم عليه السلام، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، د.ت، ص 34.**

[3] **حافظ اسماعيل العلوي، الحجاج مفهومة ومجالاته، الحجاج في اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1431هـ – 2010م، ج1، ص 57.**

حجج برهانية فقط، كما يمكن أن نجد خطابا مشتملا على حجج متنوعة، بين البرهانية وغيرها، وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن الخطاب الحجاجي منحصر في نوعين فقط، خطاب حجاجي برهاني وآخر طبيعي مستغرق لكل الخطابات الحجاجية غير البرهانية، أبرزها – فيما يظهر لنا – الجدلي*، والتداولي، والبلاغي.

1-الخطاب الحجاجي البرهاني:

إن كون الخطاب برهانيا يعني أن حججه قطعية ملزمة وبالتالي لا يوجد اختلاف بين مفهوم البرهان كـ"**خطاب**" ومفهومه كـ" **حجة**" إلا في كون الأول سلسلة متتابعة من الحجج قد تشمل عددا كبيرا من أنواع الحجج البرهانية أما الثاني فهو قياس برهاني يتكون من مقدمات محدودة، " ومما لاشك فيه أن البرهان يمثل قواما لكل معرفة علمية يقينية، فلا ضير إن قلنا: إن الخطاب البرهاني مرادف لـ" العلمي""[1]، وبالتالي فإنه يجب أن تكون مقدماته مطابقة للواقع حتى تحصل لنا المعرفة العلمية اليقينية[2]، وعليه نقول في ***تعريف الخطاب البرهاني*** أنه:

سلسلة من الحجج القطعية والاستدلالات المنطقية الصورية المطابقة للواقع بغرض تحصيل المعرفة العلمية اليقينية.

الفرق بين الخطاب البرهاني والخطاب الحجاجي الطبيعي:

***و يسمى أيضا بـ" الحجاج الفلسفي" إلا أننا آثرنا تسميته بـ" الجدلي" لسببين: أولا: أن خصائص الجدل فيه أبرز وأظهر. ثانيا: الحجاج بكل أنواعه ذو بعد فلسفي وهذا ما جعل كثيرا من الباحثين يعتبرون الحجاج بكل أنواعه حجاجا فلسفيا بل إن بيرلمان في نظريته البلاغية يدعو إلى دمج كل خصائص الخطابات الحجاجية التي تحقق " الفعل التأثيري" وبالتالي فـ" الحجاج الفلسفي" جنس يشمل كل الخطابات الحجاجية. ولهذا اخترنا هذه التسمية تمييزا له عن بقية الأنواع .و الله أعلم.**

[1]كمال طاهير، الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الاسلام، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2012 – 2013م، 1434 – 1435هـ، ص15.

[2]ينظر: المرجع السابق، ص 17.

يتفق الخطاب الحجاجي الطبيعي مع الخطاب البرهاني في كون كل منهما يستند في إثبات قضيته الكبرى إلى الاستدلال بمجموعة من الحجج إلا أن صورة الاستدلال تختلف؛ فالاستدلال البرهاني هو الاستدلال الذي يعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها؛- ولعل سبب ذلك أن درجة قوتها متساوية-، بينما الاستدلال الحجاجي يخضع لتراتبية هرمية تجعل أدلته تتراوح بين الضعف والقوة[1].

2-الخطاب الحجاجي الطبيعي:

إن مجال الخطاب الحجاجي الطبيعي هو المحتمل وغير المؤكد والمتوقع، إذ إنه ينطلق من أفكار وأراء مقبولة يمكن إثباتها أو تفنيدها[2]، وكل ما كانت فيه هذه الميزة من الخطابات الحجاجية فهو داخل تحته سواء كان شعرا أو نثرا؛ ويبقى الفاصل بينها هو الخصائص التي تميزها عن بعضها البعض؛ ويندرج تحت هذا القسم الخطابات الحجاجية التالية:

أ- الخطاب الحجاجي الجدلي:

لقد ظهر هذا النوع من الخطاب الحجاجي في الفلسفة اليونانية، ومن أبرز من خدمه سقراط وأرسطو وأفلاطون قبله إلا أنه كان يدعو إلى الاستناد فيه إلى "**المثل العقلية**"و القضايا البرهانية في مقدماته فهو بهذا جدل من حيث الشكل فقط، " ومن أهم مقومات هذا الضرب من الحجاج، عرض العقل الواحد على العقول الكثيرة؛ لأغراض عديدة تتجاوز مجرد الصقل والتثقيف، إلى إظهار الصدق

---

[1] **ينظر: بلعربي شهرزاد، الخطاب البرهاني في نقد عبد القاهر الجرجاني آلية الاستدلال أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة ابن خلدون، تيارت، اللغات والآداب، قسم اللغات والأدب العربي، 1434- 1435هـ، 2013-2014م، ص 47**

[2] **ينظر: خديجة بو خشة، حجاجية الحكمة في الشعر الجزائري الحديث، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 1435- 1436هـ ، 2013-2014م، ص13.**

وإجلاء الحق ورفع الشبهة وكشف المغالطة ومحو مصادر الخلاف"[1]؛ وقد عرفه عبد الله صولة بقوله:" أما الحجاج الجدلي فمن قبيل ما عرض له أرسطو في كتابه الطوبيقي (...) مداره على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقلي المجرد . وتمثله في التراث العربي الإسلامي مناظرات " علم الكلام". وهو حسب التهانوي:" يسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا (...) وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"[2]؛ والاشتغال بالحجاج الجدلي لم يكن حكرا على علماء الكلام بل اهتم به أيضا الفقهاء والأصوليون ووضعوا له قواعد تضبطه وتجعله يجري في إطار الجدل المحمود ولهذا نجد ابن خلدون عرف الجدل بـ " **معرفة آداب البحث والمناظرة**"؛ حيث قال:" وأما الجدل: وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين المذاهب الفقهية وغيرهم؛ فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاسترسال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوصا منقطعا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ؟ !. ولذلك قيل فيه: إنه معرفة القواعد من الحدود والآداب في الاستدلال الذي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"[3].

الخصائص المناظراتية للخطاب الحجاجي الجدلي:

---

[1] عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكيلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، ط1، 2013، ص 11.

[2] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001م، ص 17_ 18.

[3] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح : عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ – 2004م، ج2، ص203.

بناء على ما سبق يظهر أنه يوجد تداخل بين " المناظرة، والحوار والجدل، وهو كذلك؛ وذلك أن" الحوارية والجدل من متطلبات الحجاج الفلسفي، والمناظرة هي الخاصية الجدلية والحوارية لهذا الحجاج، وهي بنية معرفية للمحاور كمنهج حجاجي؛ وتظهر كيفية اشتغال آلية الاعتراض، وتتجلى في:

أ- المناظرة (المحاورة القريبة): تقتضي عارضا ومعترضا، وتمتاز عن الحوار بإقامة تقابل يتواجهان فيه.

ب-التناص (المحاورة البعيدة): تتم على طريقتين:

1- الطريقة الظاهرية: يعرض المحاور شواهد من أقوال الغير:"النقل" و"التضمين"و" الحكاية" و"الشرح"....

2-الطريقة الباطنية: ينشئ بها المحاور نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكملة أو مبدلة."[1]؛ فالمحاور ينشئ نصا محاكيا للنص الأصلي بل يتضمن لبه فيوظفه كآلية حجاجية، فهو بهذا يستخرج من باطن النص الأصلي نصا حجاجيا خاصا به، ومما يجدر التنبيه عليه أن الحوار الجدلي " لا يجري على وجه الإفادة والتعليم والتأثر والتسليم بل على وجه المناقشة والخصومة والدحض والاعتراض (...)"[2]، فلا بد في الخطاب الجدلي من وجود مواجهة سواء كان المواجه قادرا على إدارك الحجة أو عاجزا عن ذلك؛ وسواء كانت المواجهة بين اثنين أو بين فرد واحد وجمهور، ويؤيد هذا المعنى الذي ذكرناه قوله تعالى: **(وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ**

---

[1] هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ع5، مارس 2006م، ص 192.

[2] عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، ص 15.

إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۚ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾ وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴿٨٣﴾(الأنعام: 80 – 84).

قال ابن جرير الطبري:" يقول تعالى ذكره: وجادل إبراهيم قومه في توحيد الله وبراءته من الأصنام، (...). قال إبراهيم: " أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ ". يقول: أتجادلونني في توحيدي الله. (...). القول في تأويل قوله تعالى:" وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ " . يقول: أنا أحق بالأمن من عاقبة عبادتي ربي مخلصا له العبادة حنيفا له ديني، بريئا من عبادة الأوثان والأصنام، أم أنتم الذين تعبدون من دون الله أصناما لم يجعل الله لكم بعبادتكم إياها برهانا ولاحجة." [1] إلى أن قال في تفسير قوله تعالى: (وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴿٨٣﴾) قال:" يعني تعالى (...). قول إبراهيم لمخاصميه المشركين: " فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ" أمن يعبد ربا واحدا مخلصا له الدين والعبادة، أمن يعبد أربابا كثيرة؟ وإجابتهم إياه بقولهم: بل من يعبد ربا واحدا أحق بالأمن. وقضاؤهم له على أنفسهم، فكان في ذلك قطع عذرهم وانقطاع حجتهم"[2]. المقصود من هذا النقل هو أن جدال إبراهيم لم يكن موجها لخصم واحد بل لجمهور ميزته أنه عاجز عن رد الحجة.

[1] ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج9، ص 364، 366.

[2] المرجع السابق، ص 379.

ب-الخطاب الحجاجي التداولي:

تعد التداولية توجها فلسفيا ولسانيا حديثا يهدف إلى معرفة القوانين التي تحكم اللغة المستعملة؛ ولهذا هو يهتم بدراسة علاقة اللغة بمستعمليها وذلك انطلاقا من اعتباره اللغة وسيلة تواصلية ذات بعد وظيفي إنجازي، فاللغة لا تسعى إلى إمتاع المتلقي وتقديم معلومات تصف واقعه فقط بل إن اللغة تهدف إلى التأثير في المتلقي؛ فمتى تحقق الأثر حكمنا على الفعل الكلامي بأنه حجة أو بعبارة أوضح "**فعل كلامي ناجح**"،و الخطاب التداولي يعد خطابا حجاجيا لأنه مثل الخطاب الحجاجي من حيث كونه خاضعا " في ظاهره وباطنه لقواعد وشروط القول والتلقي، وتبرز فيه مكانة القصدية والتأثير والفعالية ومنه قيمة أفعال الذوات التخاطبة ومكانتها"[1]؛ ولهذا نجد أن لفظ " التداولية" يبعث على " استحضار " نظرية أفعال الكلام" كون الأفعال الكلامية غرضا رئيسا للتداولية، ورصدها بتنوعها وعلى اختلاف الأبعاد التداولية المتعددة المستويات التي يتيح تحققها إمكانية معرفة توجه الخطاب الحجاجي التداولي، والإجابة عن الإشكاليات الجوهرية والأسئلة المهمة التي تحيط بعملية التخاطب (الشفهي والكتابي)" [2] .

و قد عرف "طه عبد الرحمن" الحجاج التداولي بأنه : " جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الإمكانات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدل"[3]. ومن خلال ما سبق ذكره يمكننا تعريفه – إضافة إلى تعريف طه عبد الرحمن –بأنه: تتابع وتدرج مجموعة من الأقوال والأفعال الإنجازية الناجحة والهادفة إلى التأثير في المتلقي إما بتغيير معتقداته أو تعديل سلوكه.

---

[1] مثنى كاظم الصادق، أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السور المكية، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1436هـ – 2015م، ص50.

[2] هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب الحجاجي، ص 192.

[3] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص393.

و في هذا التعريف الذي اخترناه ثلاث خصائص مهمة في الحجاج التداولي: الأولى: تتعلق بطبيعته وهو أنه فعل كلامي ناجح، والثانية:تتعلق ببنيته هو أن أقواله الإنجازية متدرجة في القوة، والثالثة: تتعلق بغايته وهي التأثير وهذا يعطي الخطاب التداولي الطابع الحجاجي.

الخصائص الحوارية للخطاب الحجاجي التداولي:

إن اهتمام التداولية، باللغة الطبيعية المستعملة، يُغلِّب عليها طابع الحوارية؛ ولهذا"تعد الحوارية من أهم مستويات تجلي البعد التداولي للخطاب الحجاجي، وهي العلاقة التخاطبية بين المخاطب والمخاطب، والتي تتغير وتتنوع فيها الأداءات في ظاهرتي"[1]:

أ- "التشخيص personnification:

وهو خاصية تلفظية كما يسميها "بانفنيست"، حيث إن التلفظ يتميز بحدة العلاقة الخطابية مع الشريك سواء أكان شريكا حقيقيا أو متخيلا، فرديا أو جماعيا، وهذه الخاصية تطرح مايسمى بـ:" الإطار التشخيصي للتلفظ"، وهذا التلفظ كبنية حوارية يتخذ صورتين ضروريتين: مصدر التلفظ وهدف التلفظ.

بينما يدرج " طه عبد الرحمن" هذه الظاهرة كنوع من أنواع الحجاج، سماه:" **الحجاج التقويمي**"؛ وهو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه"[2]؛ فالمُستدل يقوم بتشخيص المقام الحواري والقول المنجز فيه وعلى

---

[1] **المرجع السابق، ص 192.**

[2] **هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي، مذكرة من متطلبات شهادة الماجستير، جامعة ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2002-2003م ، ص 61.**

أساسه يمكنه افتراض الحجج التي قد تصدر من المتلقي، ولا يتم ذلك إلا بتخيل شريك يجري معه "**حوارا ضمنيا**"، قبل الإعلان والتصريح بموقفه " **حوار معلن**"

ب-المقامsituation: لقد كان لفكرة المقام حضور جلي في الدراسات الإسلامية عموما وفي الدرس البلاغي العربي خصوصا، كما كان لها حضور في كتاب الخطابة لأرسطو، أما في الدرس الغربي فأبرز التفاتة لفكرة المقام كانت من "التداولية"، وانتقل الاهتمام بها إلى أهم النظريات الحجاجية والمتمثلة في نظرية الحجاج اللغوي، إذ إن المقام يشحن الخطاب بطاقة حجاجية يحقق بسبب ذلك التأثير والإقناع[1].

ت-الخطاب الحجاجي البلاغي:

هذا النوع هو النوع الثالث من أنواع الخطاب الحجاجي وهو أوسع من النوعين السابقين إلا أنه يتميز عن سابقيه بأنه – إضافة إلى كونه يخاطب العقل – يخاطب الوجدان ولهذا في تعريفه يركز على الجانب المميز له وهو التأثير في نفسية المتلقي، فيقال: " الحجاج البلاغي هو الذي يتخذ من البلاغة مجالا له، ويتخذها أداة من الأدوات؛ وذلك لاعتمادها الاستمالة والتأثير عن طريق الحجاج بالصورة البيانية، والأساليب الجمالية، أي إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره معا، حتى يتقبل القضية أو الفعل موضوع الخطاب إذ يعد الحجاج البلاغي فنا للتعبير؛ لحيازته أدوات مؤثرة بقدر تلقيها؛ كونها إجراءات بلاغية تمنح القيمة البرهانية حصانة من الهدر، كما تمنح الخطاب التعبير القوي عن نفسه وعن الأشياء"[2] فالحجج البلاغية تدعم الحجاج العقلي وتزيد نسبة قبول المتلقي لها؛ هذا هو المعنى الذي تفيده عبارة" بلاغة" في الدرس الحديث، وهذا

---

[1] **ينظر: الطيب رزقي، المقام خزان الحجاج، مجلة الآداب، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، ع 15، ديسمبر 2015م، ص 58.**

[2] **على قهرماني، فاطمة تنها، أسلوبية الحجاج البلاغية في قصيدة " ألا قل لصنهاجة أجمعين" لأبي إسحاق الألبيري، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية آدابها، ع55، 1399هـ، ص6.**

المعنى قد استرشد بدراسات معاصرة قليلة وخاصة دراسات "شاييم بيرلمان" –التي تعد امتدادا لدراسات أرسطو–و" أوليفي روبول" و" محمد العمري" وغيرهم[1]

الخصائص الأسلوبية للخطاب الحجاجي البلاغي:

للحجاج البلاغي خصائص أسلوبية مثل بقية الخطابات تجعل منه خطابا ذا وظيفة إقناعية وهذه الخصائص تتمثل في الصور البلاغية وأبرزها على جهة الإجمال والاختصار:

أ – " الاستعارة: تنحدر مما يسمى بـ " القياس l analogie" ودوره في الأبنية البرهانية، وتمتد عكسيا إلى "أرسطو" الذي صنفها تحت تسمية " الاستعارة الحجاجية" التي تهدف إلى الإقناع وإحداث تغيير في الموقف العاطفي أو الفكري للمتلقي.

ب. المثل: امتداد للاستعارة التمثيلية وهو صيغة لا تتغير أبدا رغم تغير السياقات التي يرد فيها اعتباره حجة ودليلا، ويأتي في مظاهر عدة: المثل الجدلي وغير جدلي، نص سردي، سرد حواري، أمثولة"[2]. ولعل تعدد صوره سببها الغاية العامة منه ألا وهي أخذ العبرة وتبيين مآلات الأمور وإذا كان الأمر كذلك فالعبرة تصلح أن تكون حجة أودليلا أو مقدمة في جملة أو سردا لواقعة .

[1] **ينظر: تكتك إكرام، الحجاج والبلاغة الجديدة، مجلة الحقيقة، جامعة أحمد دراية، درار، ع31، صفر 1436هـ، ديسمبر 2014، ص 37.**

[2] **هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب الحجاجي، ص 191.**

الفصل الأول

الحجاج قديما: تاريخه وتقنياته

المبحث الأول: الحجاج وتقنياته عند اليونان:

إن إثبات وجهات النظر والسعي في التأثير في المتلقين من المآرب التي جبلت عليها النفس البشرية وقد انبنى على هذه الغاية التدقيق في سبل التواصل البشري بكل أشكالها وبالخصوص النصي منها؛ حيث إنه يعد أظهر سبل التواصل والحجاج، إضافة إلى أن دراسة الجانب الحجاجي منه تعود إلى " أزمنة خلت، ابتداء من مؤلفات" أرسطو"، ولاسيما في " الخطابة" وما تعلق بها من أصول الخطابة ومميزات الخطيب، انتهاء إلى الإرث الفكري الضخم الذي أحاط بكل ما يمكن أن يطرأ على هذا النص من خلال تطبيقات كبار المفكرين والفلاسفة والفقهاء على مختلف النصوص"[1]، وفيما يلي ذكر للمحة تاريخية موجزة عن تاريخ الدرس الحجاجي عند الغرب والعرب.

المطلب الأول: عوامل ظهور الحجاج في المجتمع اليوناني:

إن بروز أي فكر أو توجه إنما هو نتاج بيئة معينة ذات ظروف خاصة، وهذا الفكر إما أن يكون متمما لما هو موجود أو مغيرا له من أساسه، والذي يحدد طبيعة التغيير هو الأيديولوجية التي بنى عليها أصحابها أفكارهم، والدوافع التي تدعمه، فأي فكر لابد من أن يقوم على حجج قوية تجعل منه فكرا مقبولا لدى مجموعة ممن يقتنع به وإلا فإنه لا يصح لنا اعتباره فكرا فضلا عن أن نعتبره توجها، ووسيلة نشره دائما ما تكون الخطابة فعلى قدر تمكن أصحابه من فنون الكلام والاستدلال على قدر ما يكون انتشار فكرتهم، وهذا نجده في كل عصر بل في كل فترة زمنية قصرت أو طالت وأبرز مثال على هذا الأمر هو المجتمع اليوناني ومامرّ به شعبه من مآسي وفق مراحل متنوعة، اقتضت وجود فكر مناهض لما هو سائد بينهم ومغير لواقعهم، فقد "عرف المجمتع الأثيني عدة فترات عصية كان سببها الرئيس والجوهري في كل مرة قلة الموارد بسبب ضيق الأراضي الزراعية وتفاقم الصراع بين

[1] ينظر:المرجع السابق، ص191.

الطبقة البورجوازية التي تهتم بمصالحها الضيقة والبحث عن كيفية توسيع ثرائها على حساب الطبقات الأخرى وكان لهذه الطبقة **الأرستقراطية** قوة كبيرة وسلطة شديدة يحكمها شيخ القبيلة"[1]؛ حيث إن المجتمع الأثيني كان ذا طبيعة قبلية، تتكون من كبار ملاك الأراضي الزراعية والرعوية، وكانوا يمثلون دور الملك ويشاركونه في كافة صلاحياته السياسية والعسكرية والدينية، بينما لم يكن لمجلس العامة صلاحيات أو تأثير يذكر، واستمرت صلاحيات الأرستقراطيين في الارتفاع حتى استولوا على مقاليد الحكم، في القرن السابع ق.م؛ وأسقطت فيه المماليك وحل مكانها حكومات جماعية تتكون من الأرستقراطيين، مستندة في حكمها على الأساس الاقتصادي في المقام الأول[2]؛ فالحياة كانت فوضوية، تسبب فيها ثلاثة عوامل:

1- الضعف الاقتصادي نتيجة ضيق الأراضي الزراعية والتضاريس الخاصة بالبلد.

2- الضعف السياسي.

3- حكم الطبقة البورجوازية، وسيطرتهم على المجتمع الأثيني، وهذا الأخير مرده إلى ضعف الاقتصاد، وضعف السياسة التي تحكم البلد. ولهذا كانوا يعبثون بشؤون العامة ومصالحهم فمما كان سائدا عندهم" أن يقترض المزارع المال ومقابل ذلك يرهن أرضه وفي حال عجز عن تسديد القرض باع أبناءه ونفسه وصاروا جميعا عبيدا لدى الدائن، وفقد أرضه"[3]، وهذه الفوضوية تسببت في السعي للتغيير فمثلت هذه الفترة بظروفها بداية الانتقال إلى الحكم الديمقراطي وبالتالي بداية الاعتماد على **الخطابة** في الحكم، فقد استاء الأثينيون من هذه الطبقية أيما استياء؛ لانحصار الحكم عليها، فبرز على إثر ذلك رجل دستور محنك اسمه

---

[1] **آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني، مجلة المتون، جامعة سعيدة، د.ع، 2017، ص07.**

[2] **ينظر: إبراهيم السايح، ممدوح درويش مصطفى، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، المكتب الجامعي الحديث، د.ط، 1998-1999م، ص19.**

[3] **آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني،** ص8.

"صولون" والذي قام بمشروع إصلاحي بغية تحقيق التوازن بين الطبقات وإرضاء الكل، وأبرز ما قام به، ثلاثة أمور:

الأول: تقسيم المجتمع الأثيني إلى أربع طبقات: – طبقة الأشراف والنبلاء . – طبقة الفرسان. – طبقة صغار الفلاحين والحرفيين. – طبقة الفقراء والمحرومين.

الثاني:إلغاء العرف القديم الذي يؤدي إلى استرقاق المدنيين، وإلغاء كل الرهون[1].

الثالث: إضافة تشريعات تتضمن علاجا لقضايا الطبقة العامة من الناس ومن أهم هذه التشريعات إنشاء المحاكم الشعبية والتي تضمن حقوق العامة، ومن أبرز حق محاسبة أعضاء الهيئة التنفيذية والمطالبة بحقوقهم[2].

إلا أن هذا لم يدم فقد قام الحاكم الذي أتى بعده وهو " بيزاستراتوس" سنة 545 ق.م، بكسر هذا التوازن وإعادة الصراع بين الطبقتين إلى أن قام الشعب بثورة ضده أدت إلى طرده من المدينة ليعود العمل السياسي بالدستور السابق[3]، وعودة العمل بالدستور يعني إشراك عامة الناس في تسيير شؤون الدولة وبالتالي فإن لأصحاب الطبقة المحرومة الحق في حكم البلاد مثل الطبقة "الأرستقراطية" مما يعني أن المعيار المادي في الحكم تم إلغاؤه – ولو نسبيا– وتم الانتقال من قوة **المال** إلى قوة **المقال،** وهذا لب الديمقراطية وهو طرح قضايا الدولة للنقاش بين الناس بمختلف طبقاتهم وبالتالي فإن **السلطة للغة** وهنا ظهرت الفروق المعرفية والنفسية بين الناس؛ حيث إن دفاعهم عن أنفسهم وطريقة توظيفهم

---

[1] ينظر: مصطفى النشار،تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء، القاهرة، ط1، 1999م، ص 40-41.

[2] ينظر: إبراهيم السايح، ممدوح درويش مصطفى، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، ص24.

[3] ينظر:آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني، ص 10.

للحجج والبراهين الدالة على صدق قضاياهم منوط بقدراتهم المعرفية والنفسية، وهذا ما دفع كثيرا منهم ممن كان ضعيف الحجة إلى تعلم أصول الجدل.

وذلك كله " بعد أن صار الحكم الديمقراطي يضمن حرية وحق مشاركة المواطنين في السياسة (...)، كان عليهم (...)أن يتعلموا أصول التربية السياسية، كي يحسنوا اختيار ممثليهم، والدفاع عن مصالحهم ومحاسبة قادتهم، خصوصا إذا علمنا أن الأسس القضائية كانت تحرم اللجوء إلى محامين، إذا تصورنا كل ذلك أدركنا قناعة المواطنين بضرورة امتلاك فن الإقناع والجدل والفصاحة، ودعت الضرورة ذاتها لوجود معلمي هذه المهارات"[1]، فتصدى لذلك فئات من الناس كانت كل واحدة منها سببا في ظهور الأخرى وأول فئة هم السفسطائيون.

المطلب الثاني: الحجاج عند السفسطائيين:

إن التحول السياسي في المجتمع اليوناني من الحكم القمعي إلى الحكم المشترك صحبه ظهور طائفة من الناس عرفوا بـ"السفسطائيون"، و" أطلق اسم "سفسطائي" – من الكلمة اليونانية سوفوس أي: حكيم – أصلا على الرجل البارع في شتى حقول المحاولات الإنسانية (الحرف، والفنون والعلوم...إلخ). وصارت تعني فيما بعد، بعد بروتاغوراس "رجل الحكمة" الذي يدرب تلاميذه لقاء أجور على فن التفكير الواضح والخطابة التي يحتاجها المرء في العمل الناجح أو النشاط السياسي "[2]، إلا أنهم قد وجهت إليهم عدة انتقادات بدء من كونهم يأخذون مقابلا على تعليمهم الناس، وهذا الأمر مخالف لعرف اليونانيين ولهذا اعتبر سقراط " السفسطائي" تاجرا يتاجر في المعارف أي:

---

[1] المرجع السابق، ص11.

[2] نرسيسان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1999م، ص 70.

يقوم بنقلها من مدينة لأخرى، فهم بهذا مجرد ناقلين للمعرفة وليسوا مُوجدين لها[1]، بالخصوص أنهم اعتمدوا هذا السلوك في مرحلة انتقالية في حياة وفكر المجتمع اليوناني، فكان هذا استغلالا منهم للوضع والشعب، " فكان السفسطائيون يُعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب كقواعد النجاح في السياسة (...)، وكانت السياسة والاشتغال بها (...) والطموح لشغل منصب سياسي كبير مستوليا على أذهان الكثيرين، فكان أهم ما يحتاج إليه الطالب، البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدل حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعرض. إما بفكرة صحيحة أو بلعب بالألفاظ لإفحام السائل؛ فعضلات السفسطائيين هي كلمات (...)، وساحاتهم هي ساحات النقاش، وأسلحتهم تسمى البرهنة والخطبة، وكل ذلك يترك المشاهد معجبا مأخوذا "[2]. وهذا جعلهم ينالون سمعة سيئة عند المجتمع اليوناني بالخصوص أنهم كانوا يسعون في نقاشاتهم " لإغضاب الخصوم في النزاع مهما كلف الثمن (...). ولم تكن الأغلبية العظمى للسفسطائيين تتوانى عن استخدام شتى الأشراك اللفظية والتزييفات المنطقية الذكية للإيقاع بمنافسيهم والانتقاص منهم. فالبلاغة السفسطائية (فن الفصاحة) والسجال (فن النزاع) "[3]؛ فهما إذا سلاحان الأول منهما – بناء على هدفهم من النقاشات– يهدف إلى تضليل المناقش عن طريق استعمال المشتركات اللفظية والكنايات والاستعارات، والثاني منهما يهدف إلى التحكم في مجريات النقاش عن طريق التلاعب بمشاعره؛ والتشويش اللغوي يسبب تشويشا فكريا ينتج عنه اضطراب النفس وبالتالي سهولة التحكم فيها؛ وهذا يعني أن طريقة تعليمهم كانت خالية من البعد الأخلاقي لانحصار الغرض من الخطابة والحجاج السفسطائي عندهم في فرض الأحكام، وليس الانتصار للحق. ويؤيد هذا المعنى نظرة السفسطائي " أماكاليكليس" – وهو أحد محاوري أفلاطون– للعدالة فهي بالنسبة له ليست شيئا آخر غير

---

[1] **ينظر: آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني، ص 11– 12.**

[2] **المرجع السابق، ص12.**

[3] **نرسيسان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص70– 71.**

العنف، ذلك أن الحق الطبيعي يدرك باعتباره حق الأقوى، أما العدالة فهي شيء اختلقه الضعفاء حماية لأنفسهم، فالمعايير التي استندت عليها القوانين الرادعة تتناسب مع حالتهم الاجتماعية وهذا يبين لنا أن نظرة السفسطائيين للعدالة والقانون والحق نظرة ازدراء واحتقار؛ فالعدالة عندهم تتمثل في سيادة القوي على الضعيف[1].

فمن منظور السفسطائيين كل الناس لديهم معرفة وليسوا جهالا إلا أنها تختلف من شخص لآخر، والحقيقة كذلك فلا وجود لحقيقة مطلقة يتفق عليها كل البشر، بل هي نسبية فردية تختلف من شخص لآخر وبالتالي لا يوجد في مفهوم السفسطائيين عبارة "خطأ" ولا أحد يناقض آخر لأن الإنسان هو الحكم الوحيد على معتقداته وآرائه فكل شخص له مقدار من الحقيقة يجعله يبني أحكامه عليها[2]، وينبني على القول بنسبية الحقيقة أنه " لا توجد هناك ديانة مطلقة أو أخلاق مطلقة أو عدالة مطلقة، فكلها أمور نسبية"[3]، وهذا يعني أنه لا يوجد ثوابت أخلاقية أو عقدية عامة يبني عليها الإنسان أحكامه ومعتقداته وبالتالي فإن محاولة إقناع أي شخص بما تعتقد أنه حقيقة يعتمد بالدرجة الأولى على " سلطة اللغة" يليها " معرفة المتكلم بالمخاطب" فمتى كان الشخص أكثر تمرسا في فنون الكلام وأساليب الخطابة والجدل، وكلما كان أعرف بخصمه كان أقرب إلى إثبات صحة دعواه وكانت له سلطة لغوية على خصمه، وهذا الأمر يجعلنا نحكم بأن الخطاب الحجاجي السفسطائي هو خطاب جدلي لغوي مغالط سواء تعلق الأمر بموضوع الجدال أو بالمجادَل حيث إن التلاعب بنفسية المجَادَل يتطلب –أيضا– تمكنا من أساليب الكلام؛ فكلما كانت معرفتك بأساليب اللغة كبيرة كلما كانت احتمالية

---

[1] **ينظر: محمد بن علي، السؤال السياسي في الفكر اليوناني بين المثال والواقع، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، وهران02، ع2، جانفي 2019، ص560.**

[2] **ينظر: حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ط، 1992م، ص178– 179.**

[3] **آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني، ص14.**

تغليطه وإقناعه أكبر، هذان هما المسلكان المجملان اللذان يتم من خلالهما تغليط المخاطب (**موضوع الخطاب–طبيعة المخَاطَب)**؛ وقد ذكر حسان الباهي جملة من سبل التغليط – بعد أن بين أنها إما راجعة إلى طبيعة الموضوع وإما راجعة إلى تباين بين مقصود المتلكم ومفهوم المخاطب– بقوله :" وهكذا فقد يختلف المتناظران ويشتد النزاع بينهما نظرا إلى أن موضوع الدعوى لم يعلم بالتعيين ولم يحدد بالضبط، أو يكون أحدهما جاهلا بالموضوع، ومع ذلك يتمادى في النظر فيه وعدم الاعتراف بجهله، أو أن يقع نظر أحدهما على ما لم يقع عليه نظر الآخر، فيبني حكمه على ما وقع عليه نظره مخالفا بذلك ما وقع عليه نظر الآخر، وقد يكون أحدهما على يقين من أمره بدليل قاطع ويعمل على جعل غيره يصل إلى الحقيقة، لكن الآخر يعاند، فيضلل، وقد يتخذ التضليل في مثل هذه الحالات أوجها عدة، منها أن يقوم أحدهما بتحريف كلام خصمه وإخراجه عن سياقه، أو أن يستهزئ منه ويستصغره، أو يعمد إلى إثارة قضايا شخصية بهدف تجريحه والنيل منه، إلخ"[1]وخلاصة هذا الكلام هي أن سبل التغليط إما تتعلق بالموضوع من جهة **عدم وضوحه:** 1– لعدم تعيينه وبالتالي سيكون الخطاب فوضويا ومتشعبا وغير واضح المعالم لكليهما فيحصل بذلك تباين بين المقصود والمفهوم.2– أو لكونه قضية خلافيةً، الحجةُ فيها غير واضحة، فيحرص أحدهما على إلزام الآخر بما بناه عليها من أحكام.

هذا بالنسبة للسبيل الأول أما السبيل الثاني فهو متعلق بـ"**عناد أحد طرفي الجدال**" –والظاهر أنه يكون في حال تعين الموضوع أو وضوح حجته فيما كان خلافيا منه– وهذا أيضا له صورتان: 1– جهل المخاطب . 2– أو مكابرته؛ وهذان الأمران يدفعانه إلى محاولة التلاعب بنفسية الخصم.

---

[1] **حسان الباهي،– تهافت الاستدلال في الحجاج المغالط–، الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، ط1، 1431هـ– 2010م، ج3، ص 258– 259.**

المطلب الثالث: الحجاج عند سقراط:(469 ق.م – 399 ق.م)

يعد سقراط من أبرز الفلاسفة الذي قاموا بحملة ضد السفسطائيين ويظهر ذلك في أسلوب النقاش الذي اتبعه؛ فبدلا من الأسلوب السفسطائي القائم على الترتيب المنظم للموضوعات وفق خطة موضوعة وفي حديث فصيح، أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه في كل مكان مع كافة الناس، من غير إلزام للناس بإجابة محددة أو التلاعب بمشاعرهم لتوجيههم وجهة معينة، فقد كان هذا الأسلوب واضحا ومحددا؛ حيث إن هناك قواعد لاختيار موضوع النقاش، وقواعد للإجابة المناسبة على الأسئلة، ولاشك أن هذا الأسلوب كان مكروها لمن يقع فريسته، بالخصوص أنه في بعض الأحيان يتحول إلى جدل بهدف غلبة الخصم إلا أنه كان في يد سقراط أداة للوصول إلى الحقيقة الثابتة[1]، وهذا خلاف مذهب السفسطائيين من أن المعرفة والحقيقة موجودتان عند كل الناس بشكل نسبي وأن كل الناس عندهم قدر من العلم ينفي عنهم الجهل . فسقراط كان يقرر " أن المعرفة نوعان: نوع ظاهر لا يمتلكه الإنسان في أحسن الفروض إلا بصفته غير مضمون، أما النوع الثاني الآخر: فهو المعرفة الحقيقية التي يمتلكها العقل بصفة دائمة"[2]، فالنوع الأول وسيلة لتحصيل النوع الثاني وهذا الأخير يتميز بأنه واحد وثابت عند كل البشر بخلاف النوع الأول فلا يتأتى لكل أحد بل الناس فيه مختلفون نظرا لاستناده على نسبة الإدراك العقلي للمحسوسات، وهذا ما يجعلهم يشعرون بعجزهم المعرفي وجهلهم فيسعون – بعد إدراك هذا الأمر– لطلب الحقيقة؛ فاختار لأجل ذلك أسلوب الحوار حيث كان يناقش حكماء عصره في عدة قضايا أبرزها ما تعلق بالأخلاق؛ ومذهبه فيها كان رد فعل على السفسطائيين الذين جعلوا الإنسان مقياس الأشياء – كما مر معنا– ولأجل ذلك عالجوا المفهومات

---

[1] **ينظر: إرنست بركر، النظرية السياسية عند اليونان، تر: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، د.ط، 1966م، ج1، ص 161.**

[2] **عدنان ملحم، زهير عمران، تطور الفكر السياسي عند قدامى اليونانيين حتى أفلاطون، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، دمشق، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج36، ع 5، 2014م،ص 163**

والمصطلحات الأخلاقية، وخُصص لكل منها محاورة[1]. فالمعرفة والحقيقة التي أراد سقراط بلوغها وإيصال الناس لها تتمثل في ضبط وتحديد الماهية الثابتة لهذه المصطلحات الأخلاقية؛ ولعل أسلوب سقراط القائم على: 1- الحوار (شكلا) و2- الحديث عن القيم والأخلاق (مضمونا)، له سبب وجيه ألا وهو الطريقة التي اعتمدها السفسطائيون في أسلوبهم الحجاجي القائم على المغالطة وكذلك المبادئ التي بنوا عليها هذا الأسلوب؛ حيث إن هذه المبادئ تنفي القيم والفضائل وهذا يجعلها خالية من البعد الحجاجي والقيم الحجاجية الموصلة إلى نتيجة عادلة .

و طريقة السفسطائيين القائمة على التلاعب بالألفاظ تشتت المحاور أو المجادل وتجعله يذهل عن موضوع النقاش، والغاية منه، والانحراف به إلى الموضوع والغاية اللتين يريدهما السفسطائي؛ وبالتالي: فإن الطريقة الحوارية القائمة على السؤال والجواب تمنع هذا النوع من التلاعب في الكلام وتجعل للمناقشة سورا يحول دون خروج النقاش عن الموضوع والغاية اللتين وضع لأجلهما النقاش.

أما تركيزه في حواره على القيم فنحن نفترض أن له بعدين: بعدا إصلاحيا وآخر حجاجيا. أما الإصلاحي فيتمثل في إعادة إحياء القيم والأخلاق التي أميتت في أنفس الأثينيين، بتصحيح مفاهيمها لديهم؛ ذلك أن السفسطائيين بمنهجهم الحجاجي المغالط شوهوا المفاهيم الأخلاقية، فمفهوم العدالة – مثلا- متغير من بيئة لأخرى ومن قوم لآخرين، فلا يوجد له مفهوم محدد يميزه عن غيره من الأخلاق، وهذا التميع في المفاهيم قد يجعلها مشتركة مع مفاهيم أخلاقية أخرى مما يسمح بالتلاعب بالألفاظ المعبرة عنها وتوظيفها حسب الحال وحسب الحاجة، ومن أمثلة هذا في زماننا اعتبار الكذب، والتحايل فطنة وذكاء، وبالتالي فإن ضبطها وتحديد حقائقها يرفع عن الناس الاشتراك المتوهم بينها. أما البعد

[1] ينظر :حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي،ص 211- 212.

الحجاجي فيتمثل في كون القيم لها سلطة على الناس؛ فيكون بهذا منطلق النقاش هو القيم وغايته هي القيم.

و هذا الطرح السقراطي كان بداية تحول الحجاج من صورته الخطابية المغالطة إلى صورته الحجاجية المنطقية والبرهانية، وكان يتم مزاولته وفق طريقتين:

1- **التهكم**:حيث يتظاهر فيها بالجهل والتسليم بأقوال محدثيه ثم بعدها يطرح أسئلة كالمتعلم فيعرض فيها شكوكه وذلك بالانتقال من أقوالهم الصريحة إلى لازمها وما ينبني عليها من أحكام فيوقعهم بهذا في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل؛ وهذا يشعر خصومه بتهاوي مكانتهم أمام الحاضرين[1] . والظاهر من اعتماد هذا الأسلوب هو معرفة سقراط بالشخص الذي يحاوره، وهذا اعتمادا على " **الافتراض المسبق**"؛ ذلك أن المناقش إذا علم منه أنه يعرف الإجابة قد يبدأ بالتلاعب بالألفاظ ولن يعطيه الإجابة الصحيحة التي يريدها سقراط لذلك فإن أسلوب التهكم فيه إيهام للمخاطب بأنه أعلم من المخاطِب فلا حاجة به إلى السفسطة في الكلام معه.

2- **التوليد**: وفي هذه المرحلة يقوم باستخراج الحق من النفس، وذلك باعتماده أسئلة واعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا تساعد المُحَاور للوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون[2].

ونحن نفترض أن سؤال سقراط الأول يتعلق بالمحور الأساسي في المناقشة والأسئلة الموالية كلها تدور حوله وسيكون هناك نوع من الإلزام بالإجابة الأولى. لأن هذا الأسلوب يجعل الحجاج يمشي في

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص218.**

[2] **ينظر: المرجع نفسه، ص 219.**

طريق واحدة موصلة إلى النتيجة المرجوة؛ ومن خلال المبدأين المذكورين يمكننا القول أن منهج سقراط في الحجاج هو منهج حجاجي استنباطي، حيث إنه قائم على محاجة الخصم ببيان جهله ثم توجيهه الوجهة الصحيحة وبعبارة أخرى هو منهج حجاجي قائم على "**الهدم**" ثم "**البناء**"، هدم الجهل وبناء المعرفة بجعل المخاطَب يدركها؛ فالمعرفة الحقيقية تنشأ من الفهم الداخلي لدى كل أحد ولا يتحقق هذا الفهم إلا بالجدل. فالجدل السقراطي من خلال ما مر معنا كان منصبا على الدين والأخلاق كموضوع والحقيقة الثابتة كغاية، والحوار كمنهج؛ وهذا المسلك الحجاجي الحواري تبناه بصورة مجملة"**ميشال مايير**" في "**نظرية المساءلة**".

المطلب الرابع: الحجاج عند أفلاطون: (427ق.م- 347ق.م)

لقد تابع أفلاطون أستاذه سقراط في عدائه للسفسطائيين واتفق معه إجمالا في اعتماد الجدل للوصول إلى الحقيقة، إلا أن أفلاطون اختلف عن سقراط في عدة نقاط جوهرية، **الأولى:**تتعلق بطبيعة المعرفة المراد الوصول إليها، و**الثانية:** تتعلق بطبيعة القضايا التي ينبغي مناقشتها وكذا المنهج الذي ينبغي اعتماده في الجدل الموصل إليها؛ أما عن طبيعة المعرفة فأفلاطون خلافا لمعلمه سقراط يرى أن المعرفة الثابتة التي يجب إدراكها وإيصال الناس لها هي المعرفة الموجودة في عالم **المثل**، وليست الماهيات الثابتة الموجودة في ذهن كل إنسان؛ فالحقيقة المراد بلوغها ليست مجرد فكرة ذهنية مثالية ناتجة عن حوار بين طرفين، وإنما هي "مثل عقلانية، مطلقة، ثابتة، خالدة، لا ينالها التغير والفناء أبدا، متحررة دائما عن تحديدات المادة وشيئيتها وهذه المثل هي علة المحسوسات والنموذج أوالقالب الذي صنعت عليه سائر الموجودات؛ حيث إن الأشياء الموجودة في العالم الحسي لا تعدو أن تكون

سوى صور لما هو موجود في العالم العقلي المفارق السابق عليها في الوجود"[1]و بالتالي فالمثل عالم مُدرك عقلا إلا أنه يتميز عن بقية المدركات الناتجة عن **الحوار السقراطي** –أو أي حوار يبتغي نفس النتيجة– بأن هذه الأخيرة آنية ووليدة نقاش محدد في إطار معلومات محدودة، أما المثل فهي مدركات عقلية ناتجة عن " **تذكر**" لمعارف أخذها الإنسان من عالم المثل الذي كانت تعيش فيه روحه قبل أن تسجن في هذا البدن، وعليه فالمعرفة لا تستمد من التجربة الحسية، وإنما التجربة الحسية هي التي تنبه النفس فتتذكر المعاني الكلية التي هي عبارة عن صور انطبعت في ذهنها من عالم المثل[2]؛ ومنه سيكون الجدل الأفلاطوني المبني على الحوار كله عبارة عن تذكير للشخص، وهذا الكلام –كما هو ملاحظ– مبني على " افتراض وجود عالم آخر يتمتع بصفة الثبات التي من شأنها أن تجعل العلم العقلي ممكنا؛ لأن العقل الإنساني لا يمكنه إدراك الخقيقة من خلال تتبع الجزئيات اللامتناهية، فالعلم الحقيقي المطلق يحتاج إلى مواضيع ثابتة تصلح أن تكون موضوعا له، وهذه الأخيرة ما هي في النهاية إلا مُثل "أفلاطون" التي تختزل في ذاتها كل كثرة حسية من جهة وتتمتع بوجود موضوعي حقيقي مستقل عن الموجودات التي تمثلها من جهة أخرى، ولايستطيع الإنسان إدراكها إلا إذا تدرج في سلم المعرفة وارتقى إلى أعلاها (...) وغايته هي إدراك مثال المثل"[3]، واتصاف هذه الماهيات بالثبات يعني أن الحجاج الأفلاطوني سيكون حول قضايا قطعية، وقد وضح أفلاطون فكرته حول المثل والمنهج المطلوب لبلوغها من خلال تمثيله للعالم المحسوس والعالم المثالي (العقلي) بالكهف الذي سجن فيه مجموعة من الأشخاص، وفيه عُرض عليهم ظلال لمجموعة من التماثيل عن طريق انعكاس ظلهم من وراء الجدران، حتى ظنوا أنها حقيقة فلما تحرر أحدهم ونظر وراء الجدار وجد أن تلك

---

[1] بن دنيا سعدية، نسق أفلاطون في الفلسفة اليونانية، مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ع6، نوفمبر 2016م،ص115.

[2] ينظر: محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، ط5، 1981م، ص72.

[3] كنزة خيذر، نظرية المثل الأفلاطونية من الوجود الواقعي إلى الافتراض العقلي، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة 8 ماي 1945، قالمة، الجزائر، مج17، ع1، جوان 2023، ص 336.

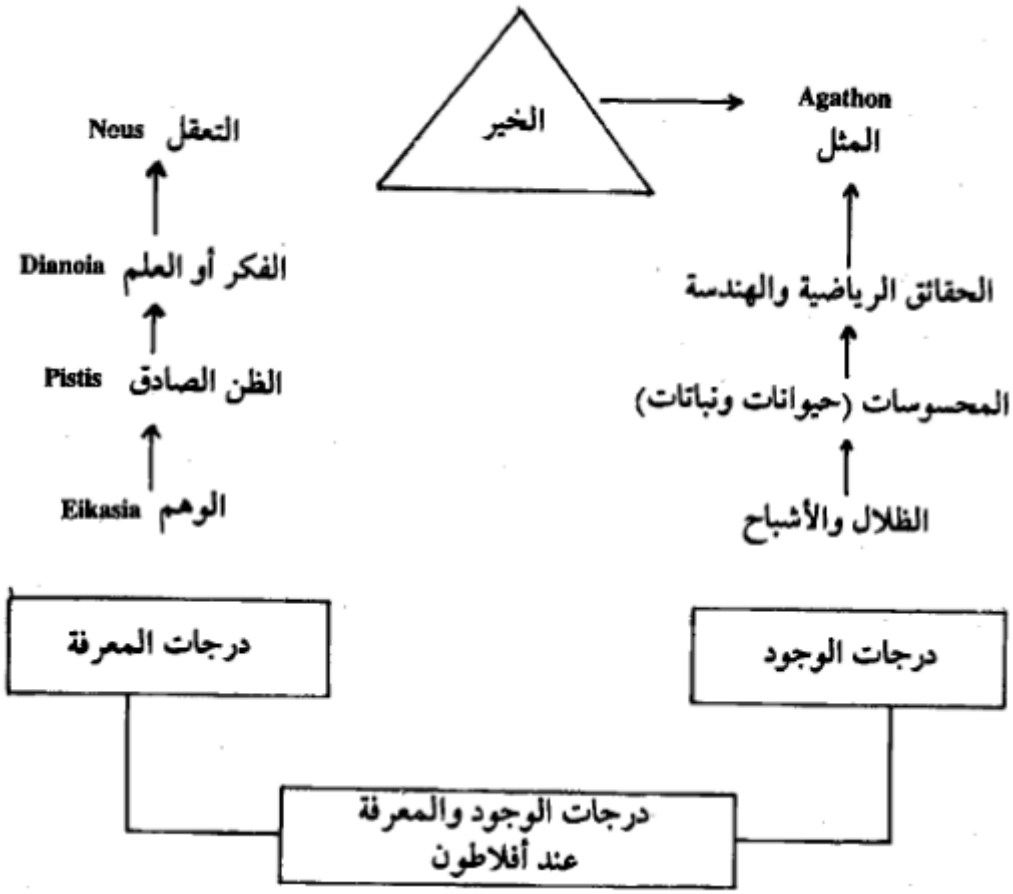
الظلال مجرد أوهام وظنون ولما خرج إلى خارج الكهف رأى العالم الحقيقي[1]وبهذا سيمثل**الكهف** وما يحتويه، عالما محسوسا مشوها أما **خارج** الكهف فهو يمثل عالم الحقيقة(العالم العقلي" المثل")، عالم اليقينيات؛ وهذا التمثيل الذي ضربه يعبر عن تصوره للمعرفة التي ينبغي إدراكها وعن المنهج الذي ينبغي اتباعه في الصعود إلى الحقيقة، وفي تبليغها للغير، وهذا جانب آخر من الجوانب التي اختلف فيها أفلاطون عن أستاذه سقراط؛ حيث إنه يرى أن الجدل العقلي " هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان؛ ويعرف أيضا بأنه العلم الكلي بالمبادئ أو الأصول الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها؛ فالجدل على هذا الأساس منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس"[2]؛ وهذا ما يعرف بـ" **الجدل الصاعد**" حيث إنه ينتقل فيه مما هو متوهم إلى ما هو حقيقي، فأولى درجات المعرفة " **الحس**"، إلا أنه نسبي متغير وبالتالي فإن ما ينتج عنه هو عبارة عن معرفة ظنية وهذه أول نقطة انتقد فيها أفلاطون وسقراط السفسطائيين حيث إنهم اعتبروا الحس مصدر المعرفة إلا أن أفلاطون اعتبره أول خطوة موصلة للعلم الحقيقي إذ أن الحس يعبر عن كل ما هو نسبي وظني وهو في "قصة الكهف" يمثل الظلال المنعكسة على الجدران، وهي مجرد " وهم" ومثلها كل انعكاس للمحسوسات، تليها مرحلة ثانية تتمثل في إدراك حقيقة المحسوسات بالتأمل فيها واستخراج الأشياء المشتركة بينها وهذا التمييز قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا ولهذا أطلق أفلاطون على هذه المرحلة مرحلة الظن وهي في القصة تمثل مرحلة إدراك الرجل للوهم وبداية اطلاعه على العالم الخارجي، تليها مرحلة الاستدلال الرياضي الاستنباطي المبني على الانتقال من الجزئيات –و هي جزئيات متيقنة أو مسلم بها– إلى الكليات وهذه

---

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص341– 342.**

[2] **حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي، ص 239.**

مرحلة بداية المعرفة الحقيقية حيث إنها تبدأ بالتأمل في الخصائص المشتركة بين تلك الماهيات وهي خصائص معنوية يقينية ثم الترقي منها إلى جزء الماهية المشترك بينها ككل وهو الذي يمثل جنس الأجناس "المثل".فتأمل المحسوسات ينتج عنه معان ظنية مشتركة توصلنا إلى معان يقينية كلية بواسطة اعتماد معان استدلالية رياضية، والصورة التالية تعبر عن هذا الترقي وفق ما يعرف بـ" **الجدل الصاعد**"[1]:



و يقابل هذا المنهج الحجاجي الصاعد (التركيبي) منهج آخر هو **المنهج الحجاجي النازل** وهو على عكس الأول ينتقل من الكليات إلى الجزئيات أي يتم تحليل تلك الكليات إلى جزئيات، والقادرون على

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص 240- 244.**

هذين النوعين هم الوحيدون الجديرون بأن يطلق عليهم أهل الجدل أو الديالكتيك حسب أفلاطون[1]؛ ولهذا نجده يشترط أن يكون المتخاطبان على قدر متقارب من المعرفة ومختصين في المجال المطروح للمناقشة[2]، وهذا الأمر يجعل من الحجاج الأفلاطوني حجاجا خاصا بفئة محددة من الناس، وليس صالحا لعموم الجماهير، وعليه يمكننا أن نفترض أن ***الجدل الصاعد*** يعتمد مع الأشخاص المنكرين للمثل أو الذين ليس لديهم فكرة متكاملة عنه أما النازل فهو استدلال عكسي يمكن استخدامه لتفسير وجهات نظر أو استنباط نتائج إضافية وهذا باعتبار أن الجدل النازل يبدأ من المثل إلى الأنواع وبالتالي يشترط فيه أمران الأول هو تسليم المخاطب بنظرية المثل والثاني وجود تكافؤ بين المثل وما يندرج تحته من أنواع حيث إن المثل يمثل أصل الوجود ومادام كذلك فإنه يشترط فيه الشمول وهذا الشرط الأخير هو سبب عدم تسليم السفسطائيين ومن وافقهم بنظرية المثل، ويضاف إلى ذلك أن أفلاطون "كان حريصا أشد الحرص على شيئين: **(أ)** إثبات وجود العالم العقلي وتأكيد أنه هو الحقيقة، **(ب)** الفصل الحاسم بين عالم العقل وعالم الحس، وهو مظهر جوهري من مظاهر "الثنائية" الأفلاطونية"[3]، وهذان الأمران إضافة إلى قضية التكافؤ جعلا النظرية أكثر غموضا " إذ كيف يمكن للكثرة أن تشارك في مثال واحد، وإن وجد المثال الواحد في كل شيء لفارق المثال نفسه، (...) إذن علاقة المثال بالشيء ليست مثل علاقة الجزء بالكل (...) إضافة إلى كل هذا من المفروض أن يكون المثال موضوعا للعلم. لكن المثال له وجود في ذاته لا في عقولنا، فكيف يمكن أن يكون موضوعا للعلم؟. يقول إميل بريهيية معلقا على هذا النقد:" إثر هذا النقد يتلاشى كل ما يعطي فرضية المثل قيمتها، فالمثال ليس تفسيرا للأشياء مادامت المشاركة فيه مستحيلة، وكما أنه لا يمثل وحدة الكثرة

---

[1] **ينظر: عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، د.ط، 1993م، ص217.**

[2] **ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 1426هـ-2005م، ص 350.**

[3] **عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص 201**

مادامت تتوزع على مالا نهاية له من المثل، وليس بموضوع علم مادام العلم في الأصل مفارقا لنا"[1]؛ فنظرية المثل جعلت الحجاج الجدلي يتميز بثلاث مزايا: **الأولى**: أنه حوار عقلي وهذا يظهر من خلال تعريف أفلاطون للجدل بأنه:" هو ذلك الفن الذي يحسن السؤال والجواب، وإن الحائز على هذا الفن هو الذي يعرف كيف يطرح الأسئلة وكيف يجيب عنها بشكل صحيح"[2] وهذه الآلية بصورة عامة يشترك فيها مع أستاذه، وأما كونه عقليا فهو – كما أشرنا سابقا– لأنه ينتقل من المحسوس إلى المعقول من دون أن يستخدم شيئا حسيا بل يسير من فكرة إلى فكرة حتى يبلغ الحقيقة المطلقة[3].

الثانية:أنه جدل قائم على المنطق الرياضي وبالتالي فإن مقدماته ستكون من قبيل اليقينيات نظرا لكونه ينطلق من حقيقة عقلية ثابتة، وهذا أحد أسباب عدائه للحجاج السفسطائي عموما والخطابة خصوصا؛ حيث إنها تقوم على الرأي والآراء تحيل دوما على وقائع مزعومة، فكل أحد يرى الواقع كما يشتهيه وبالتالي ستكون أراؤه مستندة إلى حجج احتمالية وليس على الصدق والبرهنة العلمية، وهذا ما دفعه إلى إدانة كل خطاب حجاجي احتمالي بما في ذلك الشعر[4] **الثالثة**: أنه معقد نظرا لغلو أفلاطون في التجريد وفي المقابل نجد أن الحجاج السفسطائي تميز بأمرين أيضا أولها أنه خطابي يستند إلى المحسوسات والظنيات بكثرة وهذا الأمر انبنى عليه الميزة الثانية وهي أنه مغالط مبني على مخاطبة مشاعر الناس والتلاعب بها، ولما جاء أرسطو بعدهما حاول وضع نظرية بلاغية حجاجية تلغي سلبيات كلا التوجهين، " ومما سبق يتضح أن الجدل الأفلاطوني هو الجدل السقراطي قبل كل شيء، إنه فن المحاورة والمناقشة، وفن الارتفاع إلى التعريف العام بالابتداء من الوقائع الجزئية والتحقق منها

---

[1] نور الدين هالي، المعرفة والمنهج لجدلي في فلسفة أفلاطون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، كنوز الحكمة، مج2، ع 3، جوان 2014م، ص 183– 184.

[2] محمد سمير عبد الحميد، المنهج الجدلي وإمكان المعرفة في فلسفة أفلاطون، مجلة القراءة والمعرفة، الجمعية المصرية للقراءة والمعرفة، مج20، ج1، نوفمبر 2020، ص 494.

[3] ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، الجدل في المنطق الأرسطي وأعمال الفلاسفة والمتكلمين، مجلة التفاهم، ع46، 31مارس 2015م، ص 123.

[4] ينظر: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 347.

باللجوء إلى وقائع أخرى. بيد أن أفلاطون كان أكثر طموحا من سقراط، فهو لا يكتفي بالارتفاع من استقراء الأفراد إلى الأنواع. ومن الأنواع إلى الأجناس، بل كان يحاول أن يقيم ترتيبا للأجناس وأن يبلغ عن طريق الحدس المثل ذاتها، التي تشارك فيها الموجودات التي خبرناها، ويمكننا أن نميز لديه نوعين من الجدل، طريقة في المناقشة اقتبسها من سقراط وطريقة ميتافيزيقية خاصة به. ومن ثم يتضح أن الجدل عند أفلاطون لم يكن إلا منهجا للعلم."[1]

والظاهر أن منطلق الاستقراء عند أفلاطون هو الملاحظات وليس قضايا ثبت صدقها، وهذا ما يجعلنا نفترض إمكانية تسمية الاستقراء الأفلاطوني بأنه "**استقراء تصنيفي**"متعلق بـ"**الأفراد**"؛ حيث إنه ينطلق من المعاني المشتركة بين الأفراد المحسوسة – وهي في نظره أوهام كما سبق وأن ذكرنا– لتحديد الأنواع التي تندرج تحتها هذه الأفراد، ثم يحدد نقاط الاشتراك بين هذه الأنواع لتحديد الأجناس ثم من خلال تحديد العامل المشترك بين هذه الأجناس يحدد المثل.

المطلب الخامس: الحجاج عند أرسطو (384- 322 ق.م)

لم يحد أرسطو عن المنهج العام لأستاذه في نقده للسفسطائيين إلا أنه مع ذلك لم يوافقه في عدة نقاط، يمكن إرجاعها إلى ثلاث نقاط رئيسة،**الأولى** منها تتعلق بالهدف من الحجاج وهذه أهم نقطة إذ بها تتحدد آليات الحجاج، ونوعية الحجج، والفئة المعنية به؛ أما **النقطة الثانية** فهي متعلقة بذات الخطاب من جهة طبيعة المادة المعرفية، وأسلوب عرضها؛ و**الثالثة** تتعلق بالفئة المستهدفة بهذا الخطاب، وهاتان النقطتان تحديدهما مبني على النقطة الأولى وهي غاية الجدل؛ "فإذا كان الجدل عند أفلاطون هو منهج الوصول إلى الحقيقة، فهو ليس الطريق الموصل إلى اليقين عند أرسطو، بل هو فن يُمكِن تعلمه لإتقان النقاش والحوار وبين الناس العاديين؛ لأنه استدلال قائم

[1] **محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ- 1995م، ص16**

على الآراء السائدة والمقدمات الذائعة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان"[1]، وهذا يعني أن الغاية من الحجاج الأرسطي هو ضبط النقاشات والحوارات بتحديد طرق الحجاج السليمة، وينبني على هذا المفهوم تحديد المنهج الأرسطي العام في معالجة القضايا حيث إن تحديد الجدل بأنه فن لإتقان النقاش يعني أن مُتعلَّقَه هو القضايا الجزئية وبالتالي فإن الانتقال فيه سيكون من الكليات إلى الجزئيات على عكس منهج أفلاطون، كما أن هذا الانتقال ليس **تحليليا** بل **إلحاقيا** (القياس)، وفي هذا الموضع يجب التنبيه إلى أن أرسطو ميز بين مستويين للجدل،" **مستوى الخاصة** أي مستوى من تمرسوا على الجدل وهذا يستخدم فيه القياس، و**مستوى العامة** أي أولئك الذين لم يتمرسوا على الجدل من عامة الناس، وهؤلاء يجب أن نستخدم معهم الاستقراء أي ننتقل معهم من الجزئيات الظاهرة لهم إلى التعميم الكلي، وهو يعبر عن ذلك قائلا "و قد ينبغي أن يستعمل في الجدل، أما مع ذوي السلامة العقلية من الناس فالأقاويل الاستقرائية. أما مع المرتاضين فالأقاويل القياسية. وقد ينبغي أن تلتمس أخذ المقدمات من أصحاب القياس، وأخذ الأمثال من أصحاب الاستقراء، أن كان كل واحد منهما مرتاضا فيما يناسب مذهبه""[2]، والملاحظ أن أرسطو اعتمد الاستقراء مثل أستاذه إلا أننا نراه يتميز عن استقراء أفلاطون بأنه "**استقراء تقعيدي**" متعلق بـ" **القضايا**".

وهذا كله كان بعد أن نُقل الحجاج من بعده الميتافيزيقي التجريدي إلى بعده المحسوس فإذا " كان أفلاطون يفصل بين عالم المثل والعالم الحسي ويرى أن الأشياء الحسية ما هي إلا مجرد أشباح حقيقية للوجود العقلي الحقيقي بالفعل. فإن أرسطو يرفض هذا الرأي ويرى على النقيض من ذلك

---

[1] **نعمة محمد إبراهيم، مروان علي حسين، المسار التاريخي للجدل وموقع الجدل من المنطق الأرسطي، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، مج1، ع24، 31ديسمبر2015م، ص 18.**

[2] **مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية –دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو–، دار المعارف، مصر، ط2، 1995م، ص52.**

أن هذه الأشياء نتاج الالتحام القائم بين الصورة والمادة"[1] وبناء على هذا الانتقال حدَدَ نظريته في المعرفة؛ حيث اعتبر أن " كل موضوعات المعرفة هي وقائع جزئية ندركها من خلال الإدراك الحسي. فإن قوانين العلم الكلية ما هي إلا طريقة مناسبة وحسب لأجل وصف المتشابهات المتكررة التي نلاحظها في أحداث الأشياء المحسوسة" . وذلك مُؤداه أن العالم الخارجي الحسي. وما يحتويه من أشياء وجزئيات. يصلح وبجدارة لأن يكون موضوعا للإدراك. وهكذا يصبح الإحساس مصدرا أساسيا للمعرفة الإنسانية"[2]، ومادام الأمر كذلك فهذا يعني أن هذه المدركات صالحة للاستدلال بها ولها؛ باعتبار أن المعرفة المحصلة مبنية عليها ومُكوَنة منها. وهذا الأمر يقودنا إلى الكلام عن النقطتين المواليتين والمتعلقتين بطبيعة الخطاب الحجاجي والمعنِي به، وهما نقطتان متداخلتان؛ فتحديد نوع الخطاب والأسلوب الذي ينبغي اعتماده فيه، مرتبط بتحديد نوع المتخاطبين به والغاية منه، وقبل التفصيل في هذا الأمر عمد أرسطو إلى بيان أهمية الخطابة (البلاغة)في حياة الناس، وهذا ردا على أفلاطون الذي قام بانتقادها وإلباسها لباس النقيصة، كما دعا إلى إخراجها من المجال العلمي، بناء على مذهبه في أنها خطابات تنتج ظنا مبنيا على انفعالات نفسية، إلا أن أرسطو خالفه الرأي ونادى بضرورة العناية بها، نظرا لأهميتها في المجتمع وتأثيرها عليه، منبها على وجود منطق خفي حياتي إلى جانب المنطق الصوري يتميز بطابع جدلي مرتبط بمعيشة الناس وأحوالهم في الأماكن الشعبية؛ مثل المحاكم، التي يكثر فيها الخطب القضائية ومثل الأولمبياد ونحوه من المناسبات التي تكثر فيه الخطب الاحتفالية، وحتى التجمعات

---

[1] **بن دنيا سعدية، أرسطو ناقدا أفلاطون: المثال، المعرفة، النفس، الحوار الثقافي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، مج6، ع4، أفريل 2018م، ص4.**

[2] **المرجع السابق، ص7.**

الجماهيرية الحافلة بالخطب الاستشارية[1]؛ فبعدما قام أفلاطون بنقل الحجاج من الخطابة إلى الجدل البرهاني راح أرسطو يجمع" بين دراسة هذه البراهين العقلية والأدلة الظنية؛ إذ خصص للأولى كتابه " التحليلات analytiques"، وأفرد للثانية ثلاثة كتب هي: " الطوبيقا" أو " علم المواضع" topiques، وكتاب " الخطابة"، وكتاب" التفنيدات السفسطائية" [2]، فالبرهان وإن كان سبيلا مضمونا لتحصيل الحق، إلا أن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع واللجوء إلى سبيل آخر وهو سبيل الجدل والخطابة، أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور[3]:

1- إن البرهان واحد في كل مسألة، لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين، لأن الحق واحد على كل حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجيء إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه وبالتالي هو مطالب إما بالإتيان ببرهان مناقض وهذا مستحيل باعتبار أن الحق واحد، أو اللجوء إلى حجج أخرى غير برهانية، وهذا يخرجه عن صناعة البرهان إلى صناعة الخطابة أو الجدل.

2- إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات بينهم، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور، فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحق في جانبه ويمكنه استعمال البرهان، وهذا حتى يكون

---

[1] ينظر: مرابط السعيد، الحجاج الفلسفي عند أرسطو، رسالة ماستر في الفلسفة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2021- 2022، ص32.

[2] بشير دردار، استلهام التراث البلاغي الغربي في التأصيل المعرفي لنظرية البلاغة الجديدة، التعليمية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، مج6، ع1، ديسمبر، 2018م، ص 111.

[3] ينظر: نعمة محمد إبراهيم، مروان علي حسين، المسار التاريخي للجدل وموقع الجدل من المنطق الأرسطي، ص 18- 19.

الجمهور مدركا لما يدعو إليه كلا المتجادلين وإلا لم يكونوا معنيين بمثل هذه الخصومات لأنها فوق مستوى إدراكهم.

3- ليس كل أحد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه، فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجز عن البرهان أو لعجز خصمه عن الإدراك، وهذا الأمر ناتج عن السبب السابق

4- إن المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية، يحتاج إلى ما يمرن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج في تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها، وليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل، وعليه فمعرفة هذه الأسباب وغيرها تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل .

والملاحظ على هذه الأسباب أنه روعي فيها الجمهور والمُستدل؛ إذ ينبغي على المخاطِب أن يخاطب الجمهور بما يفهم وويستدل على الخصم بكل ما يفحمه، مما يدفعه إلى الاحتجاج بكل ما يراه معضدا للبراهين التي يحتج بها على خصمه، وعليه فإن للخطابة – بالرغم من ظنيتها- أثر بالغ في إقناع الجماهير ولهذا نجد أن أرسطو يقر لها " بدور إيجابي أو بمكانة راسخة، فإنها تعد في نظره المقابل الضروري للعلم: فإذا كان العلم يضفي اليقين على نتائجه؛ فإن ثمة مسائل لا يستهان بها في الحياة اليومية والحياة الفكرية لا تتصف بأي يقين. (...) إذ من المعلوم أن الآراء تتناطح، ووجهات النظر تتضارب، وللناس في السياسة كما في الأخلاق أراء متباعدة ومشروعة"[1] وهذا التفكير الأرسطي فيه توسيع لدائرة الحجاج وتعيين للفئة المستهدفة والمعنية بالخطاب الحجاجي أما قضية أن الخطابة فيها تلاعب وخداع، فهذا يجاب عنه بأنه. " إذا تأكد إمكان التلاعب والخداع، تأكد في المقابل أيضا إمكان الإذعان بحسن نية،(...) ومن الخطاب الأدبي إلى خطاب الحياة اليومية، لا فكاك للخطاب ولا

[1] **ميشيل مايير، البلاغة، تر: محمد أسيداه، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2021م، ص 10.**

للتواصل عن البلاغة . وحتى إذا كانت تنصب الفخاخ، فإنها تمنح أيضا إمكان فك الشفرة ونزع الأسطرة. لذلك، فإن خير وسيلة للوقاية من البلاغة هي البلاغة نفسها"[1].

وهذا الكلام المبين لنظرة أرسطو يجعلنا نحكم بأن أراءه الحجاجية كانت أراء إصلاحية بناءة ولم تكن إقصائية هدامة؛ فأرسطو إنما أعاد تشخيص الظاهرة الخطابية، و"أعاد صياغة وهندسة التصورات والإجراءات الأساسية للصناعة الخطبية الأولى (...)، التي أغفلت الجانب العقلاني في الخطابة والمتمثل في جملة الحجج المنطقية المنظمة، في حين تركز اهتمامها على الزاوية الوجدانية والانفعالية في الخطابة، أي احتضان وسائل التأثير في عواطف المتلقي وخيالاته ولذلك عدت هذه الخطابة، خطابة تأثير بل تضليل في أغلب تمفصلاتها (...) طغت عليها صفات الاعتباطية واللامعقولية والمغالطة وقد أولى "أرسطو" في نسقه الجديد اهتماما واضحا بالناحيتين العقلية والنفسية، وسعى جاهدا إلى تحقيق التعادل بين وسائل الإقناع وآليات التأثير، وجعل من الأولى الجوهر الأساس ومن الثانية العرض المُعِين والمدعم للأولى"[2]، ودفعا لهذه الاعتباطية ميز أرسطو بين ثلاثة مستويات للحجج منها ما يتعلق بالخطيب" الإيتوس" ومنها ما يتعلق بالمخاطب " الباتوس" ومنها ما يتعلق بالقول " اللوغوس" فهذه الثلاثة تعتبر دعائم الحجاج الأرسطي نظرا للتكامل الحاصل بينها، وبيانها كالتالي:

- ✓ **الإيتوس Ethos**:يصف الخصائص المتعلقة بشخصية الخطيب، والصورة التي يقدمها عن نفسه قلبا وقالبا إذ إن أخلاقه وشكله لهما أثر في الخطيب بحد ذاته من جهة عرضه للحجج وانتقائها ولها أثر في المخاطب من جهة استمالته وجعله يقبل بالخطيب ويُقبل عليه

[1] **المرجع السابق، ص 10- 11.**

[2] **رمضان يوسف، البلاغة الجديدة في الدراسات العربية الحديثة (حمادي صمود ومحمد العمري أنموذجا)، التعليمية، مج4، ع 9، جانفي 2017، ص 1.**

- ✓ **الباتوس Pathos:** يشكل الباتوس مجموعة انفعالات يرغب الخطيب في إثارتها لدى مستمعه، وبالتالي هو عنصر متعلق بإحداث تفاعل بين الخطيب والمخاطب، وهذا يعني أن عليه أن يكون على دراية بنفسية المتلقي لإحداث الاستجابة التي يرومها من تواصله معه؛ وهذا ما يجعل " الباتوس" " المستوى الأخطر في العملية الحجاجية؛ لأن الغاية في النهاية هي إقناع شخص ما، ولا وجود لإقناع بدون هذا الطرف، كما أن عدم تخصيص هذا الطرف بالعناية اللازمة سيجعل العملية الحجاجية تتهاوى برمتها"[1].
- ✓ **اللوغوس Logos:** يرتبط اللوغوس اللغة المنطقية، أي قدرة المتكلم على طرح أفكاره والاستدلال لها بكلام منظم بشكل منطقي، فاللوغوس يمثل " الحجاج المنطقي الذي يمثل الجانب العقلاني في السلوك الخطابي، ويرتبط بالقدرة الخطابية على الاستدلال والبناء الحجاجي، ولما كانت الحجج في المستويين الأولين ترجع إلى مهارات الخطيب غير اللغوية، وقدرته على التأثير والإقناع، وإلى الاستعداد النفسي للمستمعين للتجاوب والانفعال بالخطاب؛ أي إلى مهارات خارج خطابية مستعصية على الدراسة والتصنيف فقد تركها أرسطو جانبا، واهتم بالحجج الخطابية"[2]، وبهذا يكون حجاج أرسطو حجاجا منطقيا يهدف بالتركيز على اللغة إلى "التأثير" و"الإقناع"، "وهما القطبان اللذان أراد أن يقيم بينهما توازنا بحيث " يكون التأثير بمقتضاه خادما للإقناع وتابعا له... وبهذا التحويل لمركز الثقل في صناعة الخطابة، جعل أرسطو الصناعة هذه خادمة للقول الواقع في

---

[1] **جلالي علي، بن يحي ناعوس، موقع الباتوس في أهم النظريات الحجاجية الغربية من أرسطو حتى اليوم، جسور المعرفة، مخبر تعليمية اللغات وتحليل الخطاب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، مج8، ع1، مارس 2022م، ص340.**

[2] **محمد طوروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1426هـ- 2005م، ص18-19.**

مجال المعقول بالأساس، بعد أن كانت...صانعة للقول المقصود به تحريك الانفعالات بالأساس"[1] .

فبعد أن كان القول يوظف بشكل عشوائي للتأثير في الناس صار خادما للحجج العقلية الصحيحة، وبالتالي فإن القول " اللوغوس" (logos) الصحيح شكلا والبليغ أسلوبا، هو الذي يحقق لنا الإقناع والتأثير ومن هنا جاء تعريف أرسطو البلاغة (الخطابة) بأنها:" " بسط الحجج أو الأقوال التي يجب أن تقصد الإقناع"[2]، وقد علق ميشال مايير على هذا التعريف قائلا أن البلاغة عند أرسطو" مسألة تتعلق بالخطاب، بالعقلانية، باللغة. وإن شئت التعبير عن هذه الأبعاد الثلاثة بكلمة واحدة قلت: اللوغوس؛ فاللوغوس يجعل الخطيب والسامعين تابعين لقواعده الخاصة: إنه يقنع السامعين بقوة حججه، أو يمتعهم برونق الأسلوب الذي يثير عاطفة من يخاطبهم."[3]و في تعليق ميشال مايير بيان لما تتميز به الخطابة الأرسطية حيث إنها جمعت بين التسلسل في عرض الأقوال والحجج– وهذا يدل على أنها خاضعة لقواعد خاصة في عرض القضايا– والاسترسال في بيانها بما يجعل السامع أكثر اقتناعا وتأثرا بها، قال ابن جزي:" وفائدة الخطابة أن يميل السامع إلى ما يراد منه ويركن إليه ويقوى ذلك بعذوبة الألفاظ وطيب النغمة"[4] فالركون إلى الحجج الخطابية مبناه على منطقية الحجج وتسلسلها، وتمكنها من نفس السامع مبني على الاسترسال في عرضها بأسلوب بليغ، فالخطابة بهذا المفهوم تجمع بين نوعين من الخطاب: 1–خطاب عقلي متسلسل. 2– خطاب بلاغي مرسل. وهذا الأمر مبني على ما قام به أرسطو قبل بيانه لأنواع الحجج والخطابات حيث إنه ميز بين الكلام المتسلسل والمرسل، وميز في المتسلسل بين القطعي (

[1] **رمضان يوسف، البلاغة الجديدة في الدراسات العربية الحديثة 2017، ص 3**

[2] **ميشيل مايير، البلاغة، ص12.**

[3] **المرجع السابق، ص13**

[4] **أبو القاسم محمد بن جزي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص73.**

البرهاني)، والظني المتمثل في الجدل، وهو الذي أولاه اهتماما كبيرا لأسباب ذكرناها سابقا، أما الكلام المرسل فيتمثل في الخطابة وما كان على شاكلتها، وهذا لا يمنع من كون الأقوال في الخطابة متسلسلة؛ حيث إن الخطابة أعم من الجدل، قال ابن تيمية- ردا على ابن سينا حصره مقدمات الصناعات الخمس في مقدمات محددة لا تخرج عنها-:"بل مواد الجدلي هي المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقا أو باطلا. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور. وكل من ذلك يكون برهانيا وغير برهاني، ويكون صادقا وكاذبا. هذا مراد قدمائهم، (...). وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقا فهذا خطأ عند القوم. فإنه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإن الخطاب أرفع من الجدل عندهم(...)، فإنه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علميا، كما أنه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع"[1].و على هذا يكون الفرق بين الصناعات الخمس هو **الغاية منها** و**طبيعة المتلقي** (الباتوس)،و ليس ذات المقدمات المشكلة لها، وعلى هذا أيضا تكون الخطابة أوسع من الجدل*؛ وقد سبق التنبيه على هذا في الفصل التمهيدي بل إن أرسطو جعل التسلسل المنطقي جزءا من الخطابة كما هو واضح من تعليق ميشال مايير وهذا" لأن البلاغة أكثر في المجتمع، وهي أداة ناجحة في تفعيل الجدل والخوض في المناقشات السياسية والفكرية، ومن ثم فالبلاغة هدفها الإقناع والوصول إلى الحق والعدالة عبر الجدل والاستدلال.

[1]ابن تيمية، الرد على المنطقيين،ص 485.

*قال الكلنبوي: "اعلم أنه لا نزاع لأحد في أن البرهان هو أشرف الأقيسة، وأن المغالطة هي أخسها، لكن وقع النزاع في أن الجدل أشرف من الخطابة أم أن الأمر بالعكس؟ وشيخ القوم ذهب إلى الثاني؛ فقدم الخطابة على الجدل". زهران كاده، الوسيط في المنطق، دار المازري، تونس، ط1، 1440هـ- 2019م، ص 437 (الحاشية).يقصد بشيخ القوم ابن سينا.

صفوة الكلام هو أن البلاغة عند أرسطو تعد خطابا حجاجيا بامتياز، يقوم على وظيفتي التأثير والإقناع، في سامع مقبل على الكلام، وفي هذا يقول أرسطو" ويحصل الإقناع حين يهيأ المستمعون، ويستميلهم القول الخطابي"[1]. فتهيئة السامع (الباتوس) تعتمد على صفات المتكلم (الإيتوس)، واستمالته تعتمد على الخطاب (اللوغوس).

وما مرّ من سمات الخطابة الأرسطية، والغايتان اللتان تتكفل ببلوغهما، يظهر أثرها في أنواع الخطب التي حددها أرسطو؛ وهي ثلاثة أنواع لها تعلق بالمقام :

"أ- **الخطابة القضائية:** ويكون المخاطب فيها قاضيا ينتظر منه أن يصدر حكما وقع في الماضي.

ب- الخطابة الاستشارية: يكون المخاطب فيها عضوا في جمعية ويشاوره الخطيب في القضايا السياسية المستقبلية.

أ- **الخطابة المحفلية:** وهي التي تلقى في المحافل العامة على جمهور مختلط من الناس." [2]

و وفقا لتعريف أرسطو الخطابة بأنها ما جمع بين إقناع العقل واستمالة النفس، نقول إن كل خطبة من الخطب سيغلب عليها إحدى المزيتين أو يتساو الأمران فيها، فا**لخطب القضائية** سيغلب عليها الطابع الجدلي العقلي، بالخصوص عندما يقوم القاضي بمناقشة أدلة كلا الخصمين، أما الجانب الأسلوبي فهو متصور من قبل المحاميين المكلفين بالدفاع عمن وكّلهم. أما **الخطب الاستشارية** فالظاهر أنه يتساوى فيها الجانب العقلي مع العاطفي باعتبار أنها خطب استشارية وكلا الطرفين لهما دخل في تحديد الرأي الأصلح الذي يرضي النفس والعقل، أما **الخطب المحفلية** فيغلب عليها الجانب النفسي باعتبار أنها محافل لمناسبة خاصة وبالتالي يغلب على الخطابات فيها الجانب الترغيبي المبني

[1] مرابط السعيد، الحجاج الفلسفي عند أرسطو، ص21.

[2] **رمضان يوسف، البلاغة الجديدة في الدراسات العربية الحديثة، ص 06-07.**

على المدح والذم، ومحاولة تثبيت وترسيخ القيم الفاضلة – ولعل هذا سبب تسميتها بـ" **الخطابة التثبيتية**" و"**الخطابة القيمية**"–، ويؤكد هذا الأمر ما قام به أرسطو من تحديد لوسائل إقناع تناسب كل صنف من أصناف الخطابة. إضافة إلى خطوات وإجراءات محددة في إنتاج كل نص في سبيل تحقيق الوظيفة الإقناعية وقد لخصها " (رولان بارت Rolan Barthes) في قراءته المحكمة للبلاغة القديمة في خمسة، وهي:

1- الابتكار أو الإيجاد: العثور على الأفكار المناسبة للموقف والملائمة للمرافعة.

2- الترتيب أو التنظيم: التقسيم المنطقي للمرافعة إلى فقرات:

- ✓ الافتتاح(الموجز/ الديباجة): مقدمة يثار فيها اهتمام المستمع.
- ✓ العرض: وهو جوهر الخطاب، يتم فيه عرض الموضوع.
- ✓ الحجاج: توضيح الأدلة والحجج التي تؤيد وجهة نظر الخطيب، وبيان الأدلة المضادة.
- ✓ الختام: يؤكد الخطيب فيه على ما برهن عليه ويطلب فيه من القاضي أن يصدر حكما لصالح الموكل."[1]

الملاحظ أن هذه العناصر متعلقة بالخطابة القضائية، بينما بقية العناصر فالظاهر أنها مشتركة بين الخطابة الاحتفالية والخطابة الاستشارية؛ لأن الخطب الاستشارية كانت تعرض أحيانا في الأسواق لأخذ رأي الجماهير في قضايا الدولة، وهذه العناصر هي:

" 3- الصياغة الأسلوبية (العبارة): تحويل الأفكار المختارة إلى أشكال تعبيرية.

4_ التذكر(الذاكرة): استظهار الخطاب من أجل حفظه واسترجاعه.

[1] **المرجع السابق، ص 06-07.**

5-الأداء أو الإلقاء: وهو مسرحة القول أي الإلقاء الحيوي للخطاب بمصاحبة حركات يدوية ونطق سليم مطابق للمعايير."[1]

وحصر أرسطو للخطاب في هذه الأجناس الثلاثة يجعلنا نحكم بأن توسيعه لدائرة الحجاج كانت نسبية ولم تخرج عن خصوصيتها؛ ذلك أن الحجاج مع السفسطائيين – كما مر معنا- كان محصورا في الخطب القضائية وقد قام أرسطو بإضافة نوعين من الخطب إلا أن هذه الإضافة لم تخرج الخطابة عن خصوصيتها ؛ فالملاحظ من خلال تسمية هذه الخطب أن الحجاج لم يخرج ليشمل الحياة اليومية، بل بقي خاصا بفئة معينة من الناس يغلب عليهم أنهم من الطبقة الراقية، وكون الخطابة "المشاورية" تعرض أحيانا في الأسواق لا يخرجها عن خصوصيتها بسبب كونها تتعلق بقضايا الدولة؛ وبالتالي فإن الرأي فيها راجع للفئة الحاكمة حتى وإن تعلقت هذه القضايا بشؤون الجماهير اليومية، إضافة إلى أن هذه الخطب الثلاثة محددة ولا تمس التواصل اليومي في حياة المجتمع، أي أنها لا تتعلق باللغة الطبيعية التي يتواصل بها وإنما تتعلق بخطب يتم إعدادها مسبقا.و بالتالي فإن دور الجماهير يبقى سلبيا.

و هذا فيما يتعلق بالشكل العام للخطاب " اللوغوس" أما مايتعلق بمضمونه وكيفية الموازنة فيه بين العقلي والأسلوبي فله مراحل خاصة تسمى بمراحل إنتاج القول الحجاجي:

بين أرسطو مراحل بناء القول الحجاجي ورتبها حسب زمن الإنشاء إلى ثلاث مراحل:

1- المرحلة الأولى: سماها (Euresis) وتعرف في اللاتينية (invention) وهي مرحلة البحث عن مواد الحجاج، ولم يستعمل الشراح من فلاسفة العرب كلمة مخصوصة توافق المصطلح الأرسطي، أما [عبدالرحمن] بدوي فاستعمل في ترجمته عبارة"مصادر الأدلة".

[1] **المرجع السابق، ص 06-07.**

2- المرحلة الثانية: سماها أرسطو(Taxis) وتعرف في اللاتينية (Dispositio) واستعمل الشراح من فلاسفة العرب كلمة (ترتيب) مقابلا لها، أما بدوي فاستعمل عبارة (ترتيب أجزاء القول)."[1] وهاتان المرحلتان مهمتان لأن الأولى منهما تفيد في أمرين ضروريين:

أ- تصنيف الأدلة وهذا له صورتان:

- ✓ تصنيف الأدلة من جهة الصالح القوي، والطالح الضعيف من ناحية الاستدلال.
- ✓ تحديد ما يتناسب مع أحوال المخَاطَبِين وهذا يظهر في تصنيفه للمقدمات الحجاجية ونوع الصناعة التي تدخل فيها.

ب-تحديد الهيئة الصحيحة لعرض تلك الأدلة فالترتيب ليس مقتصرا على تحديد الأدلة الضعيفة من القوية بل إن التوافق بين الحجج ضروري جدا لبلوغ القصد منها .

3-المرحلة الثالثة: سماها (Taxi) واستعمل الشراح من الفلاسفة العرب فصاحة مقابلها واستعمل ابن سينا العبارة التحسينات واختيار الألفاظ للتعبيرات أما بدوي فاستعمل كلمة أسلوب والترجمتان متقاربتان كما هو ظاهر.[2]فالمقصود منهاتحديد الأسلوب المناسب لطرح الفكرة، وهذا التحديد يفيد في اختيار الأساليب البلاغية المناسبة لنوع الخطبة، فأسلوب الخطبة الاحتفالية يختلف عن أسلوب الخطبة القضائية وكلاهما يختلف عن أسلوب الخطبة المشاورية.

---

[1] **هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، د.ط، د. ت، ص 173.**

[2] **ينظر: المرجع السابق، ص 173**

وبعد أن حدد أرسطو أنواع الخطب والعناصر المساهمة في العملية الحجاجية، وبعد تحديده للشكل العام للخطب، ومراحل إنتاجها قام بتصنيف المواد الحجاجية إلى صنفين تقنية (صناعية)، وغير تقنية (غير صناعة):

أ- **الحجج غير التقنية:** وهي حجج غير صناعية لا دخل للخطيب فيها، وتوجد في الوقائع والنصوص؛ وتشمل النصوص القانونية، والاستشهاد بواقع أو احتمالات الوقائع والشهادات القديمة؛ وكذا السلطة المعنوية للشخصيات العظمى؛.[1] باعتبار أنها سلطة تجعل كلامهم مقبولا لدى السامع، وبهذا الاعتبار تكون أقوالهم حججا على من يرى كلامهم معتبرا، وهذه الحجج يمكننا تسميتها بالحجج الجاهزة . وهي من التقنيات التي اعتمدها بيرلمان.

ب- **الحجج التقنية:** يسهم في تشكيلها الخطيب ونوع الخطاب؛ "و هي تتحقق في"المثل" بالمعنى العام للحجة الاستقرائية؛ و" القياس الإضماري" الاستنباطي المؤسس على مقدمات محتملة، والمؤدي إلى نتائج شبيهة"[2]:

- ✓ المثل: " وفيه يعتمد على إيراد حالات كثيرة مشابهة للحالة التي يراد الاستدلال عليها، للبرهنة على نظيرتها،(...) ويجمل بالخطيب أن يفضله في الخطابة الاستشارية، إذ أننا نحكم على المستقبل، أو نتوقع أن يكون على حسب ما نعرف من أمثلة الماضي. (...) والمثل نوعان: **أحدهما** ما يورد فيه الخطيب حقائق وقعت في الماضي، وهو المثل التاريخي، و**الثاني** يخترعه الخطيب من نفسه، وهذا التشبهي: parabole- وإما أن نحكي فيه القصص على لسان الحيوان، وهو ما يسمى: الخرافة أو القصة على لسان

[1] **ينظر: النظرية الحجاجية، محمد طوروس، ص19.**

[2] **المرجع السابق، ص19.**

الحيوان fable."[1]. والقصد منه الاعتبار بالمقارنة بين مضمون المثل والقضية التي يتم مناقشتها، ولهذا تتعدد صوره فيدخل فيه المثل الواقعي كالتاريخ والمثل المخترع كالأساطير، والقصص القائمة على المحاكاة، مثل: قصص كليلة ودمنة، وهذا يبين لنا سبب اعتباره حجة استقرائية؛ لأن التمثيل بواقعة ما والتسليم بنتائجها، مبني على استقراء مسبق لمثيلاتها، سواء حُكيت هذه الوقائع بشكل مباشر كالمثل التاريخي، أو بواسطة كالخرافات التي تحمل في ثناياها غايات إرشادية، لكن مع تعدد صوره إلا أن حقيقته ومداره على أمر واحد وهو **الإلحاق**، ولعل البعد الحجاجي له يتمثل في تدعيم القول بالمثال الموضح لحقيقة القضية ولمآلاتها . فهو بهذا حجة مُدَعِّمة.

- ✓ القياس الإضماري: قال ابن زرعة" هو الذي يستعمله الخطباء كثيرا والجدليون

و يحذفون منه مقدمة يخشون من التصريح بها والافتضاح"[2]، ويقال له **الضمير** و**قياس الحذف**، وهذا النوع من القياس يكثر في الخطابة، لكن الملاحظ على تعريف ابن زرعة أنه حصر الغاية من الحذف فيه، في "خشية التصريح بها والافتضاح" ونرى أن هذا يخرجه من كونه قياسا خطابيا إلى كونه حجاجا سفسطائيا؛ ولهذا يمكننا تعليل سبب الحذف بأي علة بشرط أن لا تخرجه من صورته الحجاجية السليمة إلى المغالطة، قال محمد رضا المظفر:" إنا في أكثر كلامنا وكتاباتنا نستعمل الأقيسة وقد لا نشعر بها. ولكن على الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقية للقياس: فقد نحذف إحدى المقدمات أو النتيجة اعتمادا على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفلة، كما أنه قد نذكر النتيجة أو لا قبل المقدمات أو نخالف الترتيب الطبيعي للمقدمات. ولذا يصعب علينا أحيانا أن نرد كلامنا إلى

---

[1] **محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، 1997م، ص 104.**

[2] **ابن زرعة، منطق ابن زرعة (العبارة، القياس، البرهان)، تح:جيرار جيهامي، رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م،ص 198.**

صورة قياس كاملة"[1] . وفي هذا الكلام وكذا كلام ابن زرعة، إشارة إلى نقطتين مهمتين: الأولى تتعلق بصور قياس الإضمار والثانية تتعلق بطريقة توظيفه: أما **الأولى** ففي قوله " :" إنا في أكثر كلامنا وكتاباتنا نستعمل الأقيسة وقد لا نشعر بها. ولكن على الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقية للقياس" وهذا يعني أن قياس الإضمار له تداخل مع الكلام الطبيعي حيث إنه لا يُلتزم فيه الصورة المنطقية وهذا يجعل منه " **حجة شبه منطقية**" . **أما الثانية: ففي قوله:**" فقد نحذف إحدى المقدمات أو النتيجة اعتمادا على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفلة" نستنتج منها أن هذا النوع من القياسات ليس خاصا بالخطابة –مثلما هو ملاحظ في العديد من البحوث– فكما أن الخطيب قد يحذف مقدمة للعلم بها فكذلك قد يحذف المناظر أو المثقف الذي يريد البرهنة على قضية ما، ويؤكد هذا قول ابن زرعة؛ فقد ذكر عبارتين تدلان على عدم اختصاص هذا القياس بالخطابة، الأولى :" هو الذي يستعمله الخطباء كثيرا و**الجدليون**" فلم يخصه بالخطابة بل نسب إليهم كثرة استعماله. والثانية :" يخشون من التصريح بها والافتضاح" وهذا الكلام قلنا أنه يدخلنا في السفسطة .أما كون هذا القياس يعتمد على ذكاء المخاطب فيفسر لنا سبب اعتباره استنباطيا. والظاهر أنه من هذه الناحية يتوافق مع نظرة ديكرو الحجاجية

بعد هذا الكلام تابع المظفر مبينا صور الحذف فقال: " والقياس الذي تحذف منه النتيجة أو إحدى المقدمات يسمى (القياس المضمر) وما حذفت كبراه فقط يسمى (ضميرا) كما إذا قلت (هذا إنسان لأنه ناطق). وأصله هو:[هذا ناطق (صغرى)+ وكل ناطق إنسان (كبرى)= فهذا إنسان (نتيجة)].فحذفت منه الكبرى وقدمت النتيجة:و قد تقول (هذا إنسان لأن كل ناطق إنسان) فتحذف

[1] **محمد رضا المظفر، المنطق، مطبعة النعمان، إيران، ط 3، 1388هـ –1968م، ج2، ص284**

الصغرى مع تقديم النتيجة. وقد تقول (هذا ناطق لأن كل ناطق إنسان) فتكتفي بالمقدمتين عن ذكر النتيجة. لأنها معلومة. وقس على ذلك "[1].

وهاتان الحجتان التقنيتان متعلقتان باللوغوس، وبما أنهما من صنع الخطيب وتقديره، يظهر لنا أنه يمكن إدراج حجتي "الإيتوس" و" الباتوس" تحت هذا النوع من الحجج باعتبار أنها داخلة في تقدير الخطيب لما يمكن أن يؤثر به في المتلقين.

ومما يلحق بتقنيات الحجاج الأرسطي وليس في قوتها ما يسمى، بـ(المواضع)، فهي " ليست حججا بالمعنى المألوف، وإنما هي مستودع للحجج، أشكال فارغة مكونة من شبكات، تقسمها البلاغة التقليدية إلى مواضع مشتركة وإلى مواضع خاصة؛ أي إلى مواضع عامة، قادرة على الاندماج في أي خطاب، استشاريا كان أو قضائيا أو قيميا؛ وإلى مواضع تختلف حسب السياقات"[2]. فتصنيفها راجع إلى نوع الأحكام المتفرعة عنها فإذا كانت خاصة بمجال واحد فهي من المواضع الخاصة وإن كانت تصلح لتعميمها على مجالات أخرى فهي من المواضع العامة.

والمواضع: جمع موضع وقد بينها المظفر بقوله:" الموضع – باصطلاح هذه الصناعة– هو الأصل أو القاعدة الكلية التي تتفرع منها قضايا مشهورة. (...) مثال الموضع قولهم:" إذا كان أحد الضدين موجودا في موضوع كان ضده الآخر موجودا في ضد ذلك الموضوع". فهذه القاعدة تسمى موضعا، لأنها تتشعب منها عدة أحكام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم:" إذا كان الإحسان للأصدقاء حسنا فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضا"، (...) ومثال ثان للموضع: قولهم: " إذا كان شيء موجودا في وقت، أو موضع أو حال أو موضوع فإنه موجود مطلقا" (...) فهذه القاعدة تسمى موضعا؛ لأنه

[1] **محمد رضا المظفر، المنطق، ج2، ص284**

[2] **النظرية الحجاجية، محمد طوروس، ص19.**

تتشعب منها عدة أحكام مشهورة، مثل أن يقال:" إذا كذب الرجل مرة فهو كاذب مطلقا" و"إذا كان السياسي يذيع السر في بيته فهو مذيع للسر مطلقا" "[1]. فهذه المواضع أحكام كلية مشهورة تتبني عليها أحكام جزئية، إلا أنه لا يشترط أن تنطبق هذه الأحكام على كل من اتصف بهذه الأوصاف، فكون الرجل يكذب مرة لا يعني أنه يكذب دائما ويوصف بأنه كذاب، ونفس الأمر للذي يذيع السر في بيته فهذا لا يلزم منه أن يذيع السر في غير أهل بيته، فهي أحكام أغلبية وليست استغراقية؛ ولعل هذه الاحتمالات هي التي جعلتها في درجة أقل من بقية الحجج المعتبرة؛ إذ قد تصدق وقد لا تصدق، وقد بين المظفر فائدة هذه (المواضع) بالرغم من كونها أقل شهرة من بقية الحجج، كما بين سبب التسمية، فقال:" والجواب: إن الفائدة منه هي أن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولا وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدى في التذكر من إحصاء جزئياتها(المشهورات المتشعبة منها).(...) ومن أجل هذا يسمى الموضع موضعا لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار. وقيل: إنما سمي موضعا لأنه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر. وهو وجيه أيضا. وقيل غير ذلك" [2]. وبهذا تكون المواضع أشبه بالأحكام العامة التي يأخذها الإنسان من تجاربه الخاصة فيجعلها قاعدة يلتزمها ويتخذها معيارا يبني عليها أحكامه، إلا أنها قد تصيب وقد تخطئ لأنها أحكام مبنية على تجارب ومعارف خاصة وليست مبنية على نظر مُحقَّق ولا استقراء تام ولا ناقص. ويمكن أيضا تشبيهها بالقواعد الفقهية، حيث إنها تساعد الفقيه على ضبط الفروع الفقهية الكثيرة .

[1] **محمد رضا المظفر، المنطق، ج2، ص390-391**

[2] **المرجع السابق، ج2، ص 393.**

المبحث الثاني: الفكر الحجاجي عند العرب:

المطلب الأول: الفكر الحجاجي في العصر الجاهلي:

مر معنا أن حاجة اليونان إلى التعبير عن آرائهم، والمشاركة في تسيير شؤونهم العامة والخاصة، دفعتهم إلى الإقبال على تعلم الخطابة على يد السفسطائيين، وهذه الحاجة الملحة للتعرف على الآخر، والتفاعل معه، وقضاء مصالحه، مما جبل عليه البشر حتى يكمل بعضهم البعض، قال تعالى:(وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ)[الحجرات: 13]. وبالتالي فإن اهتمام اليونان بالخطابة وما يُقوِّم شؤونهم اليومية لا يعد حكرا عليهم؛ إذ إن الحاجة إلى خدمة هذا الجزء من حياة الإنسان من أولوياته، ويضطر له اضطرارا؛ ولهذا نرى أن دعوى التأثر بأقوام آخرين فيما يعد من ضروريات الحياة أمرا مبالغا فيه، فكما اهتم اليونان بالخطابة اهتم بها الهنود والفرس وكل الأمم، ومثلهم العرب وإن اختلفت دواعي الاهتمام وظروفه، يقول شوقي ضيف:" كان للخطابة في العصر الجاهلي شأن عظيم، إذ كانوا يستخدمونها في منافراتهم ومفاخراتهم، وفي النصح والإرشاد، وفي الحث على قتال الأعداء، وفي الدعوة إلى السلم وحقن الدماء وفي مناسباتهم الاجتماعية المختلفة كالزواج والإصهار إلى الأشراف، وكانوا يخطبون في الأسواق والمحافل العظام والوفادة على الملوك والأمراء، متحدثين عن مفاخر قبائلهم ومحامدها"[1]، فالخطابة كان لها امتزاج بالحياة اليومية عند العرب، والملاحظ على المقامات التي ذكرها شوقي أنها مقامات حجاجية بامتياز، والسمة الحجاجية هي التي جعلت الخطابة تعلو على الشعر حينا وهي التي جعلت الشعر يعلو على الخطابة في أحيان أخرى، فعلى قدر توفرها في أحدهما – الخطابة والشعر– تجعله يعلو أو ينزل، قال شوقي ضيف : " يقول أبو عمرو بن العلاء:" كان الشاعر في الجاهلية يقدَّم على

[1] **شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط10، د.ط، د.ت، ص27**

الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهوِّل على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوِّف من كثرة عددهم، (...) . فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر" وتابعه الجاحظ يقول:" كان الشاعر أرفع قدرا من الخطيب، وهم إليه أحوج لرده مآثرهم عليهم وتذكيرهم بأيامهم. فلما كثر الشعراء وكثر الشعر صار الخطيب أعظم قدرا من الشاعر". وواضح أن الجاحظ يجعل كثرة الشعر والشعراء وحدها هي السبب"[1]. وهذا الكلام يؤكد أن الشعر كانت له غاية حجاجية بالدرجة الأولى، ولما قلَّت خدمة الشعر لهذا الجانب انتُقل منه إلى الخطابة، فالعرب كان عندهم اهتمام بالجانب الحجاجي إلا أنه كان **ارتجاليا طبعيا**، وهذا قد لا يخلو منه زمان لكن نقول إن العرب قد مارسوا الحجاج بشكل خاص باعتبار الأسواق التي كانوا يقيمونها لتقييم الكلام وتجويده، فالمتأمل فيها يجد أنها لم تكن أسواقا لتذوق الشعر وإمتاع الحضور فقط، بالخصوص إذا عرفنا أن الشاعر "يشكل عقل قبيلته وقلبها ولسانها في تلك الحقبة التاريخية. يلهج بمآتيها ويفضح مثالب أعدائها. وعندما ندرك تعدد القبائل وتناحر مصالحها وتتابع أيامها، يتضح لنا دور الشعر في إثارة الهمم وتوثيق الأحلاف، كما حدث مع النابغة الذبياني الذي كان يسعى إلى أن يبقي لقبيلته حلف بعض القبائل كبني أسد لمجابهة العبسيين وحلفائهم في حرب داحس والغبراء؛ أو سوق المفاوضات وردع الخصوم والاحتكام إلى بعض السادات، كما حدث مع عمرو بن كلثوم عندما ناب عن قبيلته بني تغلب"[2] فهذه المواقف مواقف حجاجية تدل على أن تلك الأسواق لم تكن تعقد لأجل التسلية ووزن الكلام فقط بل كانت تعقد لأغراض حجاجية؛ قال أحمد حسن الزيات:" كان العرب يقيمونها في أشهر السنة للبياعات والتسوق وينتقلون من بعضها

[1] **المرجع السابق، ص28.**

[2] **سليمان معوض، مدخل إلى الأدب العربي، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، د.ط، 2008م، ص15-16**

إلى بعض، فتدعوهم طبيعة الاجتماع إلى المقارضة بالقول والمفاوضة في الرأي، والمبادهة بالشعر، والمباهاة بالفصاحة، والمفاخرة بالمحامد وشرف الأصل فكان من ذلك للعرب معونة على توحيد اللسان والعادة والدين والخلق، إذ كان **الشاعر** أو **الخطيب** إنما يتوخى الألفاظ العامة والأساليب الشائعة **قصدا** إلى إفهام سامعيه، وطمعا في تكثير مشايعيه. والرواة من ورائه يطيرون بشعره بين القبائل وينشرونه في الأنحاء فتنتشر معه لهجته وطريقته وفكرته"[1] فهذه المجالس كانت مجالس عامة لنشر **اللغة** و**الأسلوب** و**الفكر** ومجالس **للمفاوضات** و**الفخر**، فالعرب لم يكونوا يتكلمون لأجل الكلام؛ بل كانت كلماتهم مدروسة ومعانيهم مقصودة وغاياتهم تأثيرية بنسبة كبرى ويؤكد هذا المعنى – أيضا– الزيات؛ حيث قال في معرض بيانه لمعنى الخطابة:" فكان لهم فيها القدم السابقة والقدح المُعلى. وقد دعاهم إليها ما دعا الأمم البدوية من الفخر بحسبها ونجارها، والذود عن شرفها وذمارها وإصلاح ذات البين بين الحيين، والسفارة بين رؤوس القبائل وأقيالهم، أو بين الملوك وعمالهم. وكانوا يدربون فتيانهم عليها منذ الحداثة، ويحرصون على أن يكون لكل قبيلة خطيب يشد أزرها، وشاعر يرفع ذكرها. وربما اجتمعت الصفتان في واحد. (...) وكانوا يحبون من الخطيب أن يكون حسن الشارة [أي: جميل الهيئة]، جهير الصوت، سليم المنطق ثبت الجنان. وأشهر خطبائهم في هذا العصر قسُّ بن ساعدة الإيادي وعمرو بن كلثوم التغلبي "[2]. فاشتراط حسن الهيئة والحرص على تعليم أبنائهم الخطابة منذ صغرهم، مبناه على تمييزهم بين وسائل الإقناع الداخلية والخارجية، فلم يكن اهتمامهم بالخطابة لأجل أن يوظفوها في اللهو والتذوق، والأمر ذاته يقال في الشعر إذ " لا يخفى على الباحث في شؤون الأدب والشعر العربي كم كان يعلق العرب من آمال على شعرائهم، وكم كانت تفرح القبيلة إذا لمع فيها نجم شاعر، فتتوافد عليها

[1] **أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار العلم والمعرفة، د.ط، 1440هـ- 2019م، ص17-18.**

[2] **أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص21-22.**

العرب وتقام الحفلات"[1]. فالشعر والخطابة عند العرب صنعتان حجاجيتان منذ العصور الأولى، وكانا أحيانا يوردهما الخطيب معا في سياق واحد وذلك للسمة الحجاجية في كليهما، يقول أحمد الربيعي:" من سمات الخطابة الجاهلية أننا نجد الشعر قسيم السجع في الخطبة الواحدة. حيث يبدأ الخطيب خطبته بجمل مسجوعة ثم يصلها بقطعة من الأبيات أو بقصيدة في موضوعها نفسه. وهذا يرجع إلى أن جل هؤلاء الخطباء هم أهل سجع وقريض. فالخطيب يعبر عن الموضوع الواحد بالسجع والقريض في الموقف الواحد. كما يرجع إلى طبيعة الشعر العربي فهو **شعر خطابي النبرة.**"[2]و قد بين حجاجية اللسان العربي الجاحظ، حين قارن بين الخطابة عند العرب وغيرهم وذكر أن العرب كانت أسبق الأمم إليها في مقابل اليونان الذين كانوا أهل منطق إلا أن ساداتهم في المنطق لم يكونوا ذوي بيان وكذا الفرس الذين كانوا يتكلفون الخطابة، وأما العرب فقد اجتمع لهم كل ذلك بالفطرة ثم بين أوصافهم قائلا:" وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، (...)، أو عند صراع أو حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ أنثالا، (...) وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر(...)، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس"[3]، فالعرب كانوا أقدر على استحضار المعاني والألفاظ المعبرة عنها، وهذه المعاني هي في حقيقتها حجج تستدعي أسلوبا كلاميا محددا في عرضها، كما أنهم كانوا يحشدون لتقريرها في

---

[1] **سليمان معوض، مدخل إلى الأدب العربي، ص16.**

[2] **أحمد الربيعي، قس بن ساعدة الإيادي – حياته، خطبه، شعره، مطبعة النعمان، بغداد، د.ط، 1394هـ-1974م، ص19.**

[3] **أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ – 1998م، ج1، ص28.**

نفس المتكلم ضروب الكلام كجمعهم بين النثر والشعر في تقرير موضوع واحد، من ذلك ما نجده في خطبة قس بن ساعدة الإيادي (ت 600م)، التي قال فيها:" أيها الناس ! اسمعوا وعوا، إنه من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت. ليل داج ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، (...). إن في السماء لخبرا، وإن في الأرض لعبرا. ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون؟ (...) يا معشر إياد، أين الأباء والأجداد، وأين الفراعنة الشداد؟ ألم يكونوا أكثر منكم مالا وأطول آجالا؟ طحنهم الدهر بكلكله، ومزقهم بتطاوله.

فـــي الـــذاهبين الأولـــين مـــن القـــرون لنـــا بصـــائر
لمـــــا رأيـــــت مـــــواردا للمـوت لـيس لهـا مصـادر
ورأيـــت قـــومي نحوهـــا بسـعي الأصـاغر والأكـابر
لا يرجـــع الماضـــي إلـــي و لا مـــن البـــاقين عـــابر
أيقنـــت أنـــي لامحالـــة حيث صار القوم صائر " [1]

ففي هذا النص دعوة إلى الاتعاظ والاعتبار بمن قد مضى والزهد في الدنيا؛ وقد وظف لهذه الغاية خطبة مدعمة بقصيدة شعرية وكلاهما تضمن عددا من الحجج تدور بين المسلمات والوقائع؛ والخلفية الدينية لقس بن ساعدة ظاهرة بالخصوص في قوله "إن في السماء لخبرا" وهذا بناء على كونه نصرانيا. وهذا مما أثنى به الجاحظ على قس بن ساعدة، فقال فيه:" ولإياد وتميم في الخطب خصلة ليست لأحد من العرب؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي روى كلام قُسِّ بن ساعدة وموقفه على جملة بعكاظ وموعظته، وهو الذي روَّاه لقريش والعرب، وهو الذي عجَّب عن حسنه وأظهر تصويبه. وهذا إسناد تعجز عنه الأماني، وتنقطع دونه الآمال. وإنما وفق الله ذلك الكلام لقس بن ساعدة لاحتجاجه للتوحيد، ولإظهار معنى الإخلاص وإيمانه بالبعث. ولذلك كان

[1] **أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص24-25.**

خطيب العرب قاطبة"[1]. فالذي ميز خطبة قس هو ثنائية اللفظ والمعنى، أو بعبارة أخرى **الأسلوب** و**الحجة**. وهذا نموذج من نماذج كثيرة تدل على المرتبة الرفيعة التي بلغها عرب الجاهلية في البلاغة والبيان، إضافة إلى قوتهم في الجدل، وقد صور القرآن الكريم " شدة عارضتهم وقوتهم في الحجاج والجدل بمثل: (فَإِذَا ذَهَبَ ٱلْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ) [الأحزاب:19] (ومَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾)[الزخرف:58]. ومن أكبر الدلالة على ما حذقوه من حسن البيان أن كانت معجزة الرسول الكريم وحجته القاطعة لهم أن دعا أقصاهم وأدناهم إلى معارضة القرآن في بلاغته الباهرة. وهي دعوة تدل في وضوح على ما أتوه من اللَّسَن والفصاحة والقدرة على حوك الكلام، كما تدل على بصرهم بتمييز أقدار الألفاظ والمعاني وتبين ما يجري فيها من جودة الإفهام وبلاغة التعبير"[2] وهذه القدرة التي اكتسبوها كانت ثمرة المجهودات التي بذلوها في تنقيح الكلام وتجويده، مراعين في ذلك العبارة ومطابقتها لفهم السامع وللمعنى المراد تبليغه إضافة إلى ما يحسن الكلام من المحسنات البديعية، يقول شوقي ضيف:" ونفس أدبهم الذي خلفوه يحمل في تضاعيفه ما يصور فصاحة منطقهم، وكيف كانوا يتأتون للكلام، حتى يبلغوا منه كل ما كانوا يريدون من **استمالة القلوب والأسماع**، (...) فبلغاؤهم من الخطباء والشعراء لم يكونوا يقبلون كل ما يرد على خواطرهم، بل ما يزالون **ينقحون** و**يجودون** حتى يظفروا بأعمال جيدة، وهي أعمال كانوا يجيلون فيها الفكرة، ويعاودون النظر، متكلفين جهودا شاقة في التماس المعنى المصيب تارة والتماس اللفظ المتخير تارة ثانية، (...) ومما لاشك فيه أن أسواقهم الكبيرة هي التي عملت على نشأة هذا الذوق، وخاصة سوق عكاظ بجوار مكة، إذ كان الخطباء والشعراء يتبارون فيها، وكل

[1] **الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص52.**

[2] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط13، 2011م، ص9**

يريد أن يحوز قصب السبق لدى سامعيه دون أقرانه"[1]. والملاحظ من صنيعهم أنهم كانوا يهدفون إلى تحقيق غايتين من خطاباتهم النثرية والشعرية؛**الأولى الاقتناع:** وهذا يفهم من قول شوقي:" بل ما يزالون ينقحون ويجودون حتى يظفروا بأعمال جيدة، وهي أعمال كانوا **يجيلون فيها الفكرة،** ويعاودون النظر، متكلفين جهودا شاقة في **التماس المعنى المصيب** " فالجهد المبذول كان لأجل تحقيق **الاقتناع الذاتي** بالفكرة قبل الغاية الثانية والمتمثلة في **الإقناع** فهو مبني على الغاية السابقة؛ ذلك أن الاختيار الموضوعي والعقلاني للحجج ينبني عليه أمران: **الأول:** أن اقتناع صاحب الفكرة بها يستلزم أن يكون دارسا لها ولما ينبني عليها من كل الجوانب؛ وهذا يعزز ثقته بالطرح الذي يلقيه على السامع. **الثاني:**أن الحجج التي سيعرضها المتكلم **تتسم بالمنطقية** وهذا ناتج عن الاختيار العقلاني لها وبالتالي فإن آثارها ستكون محمودة من جهة أنها ستكون أفكارا واضحة وخالية من المغالطات وقابلة للمناقشة من الطرف الآخر، وهذا ما يؤدي إلى تحقيق الإقناع والاقتناع عند المخاطَب بما طُرح من غير تشويش عليه أو إجبار، وهاتان الغايتان هما اللتان جعلهما بيرلمان منطلق نظريته الحجاجية.هذا ما يتعلق بالفكرة أما ما يتعلق باللفظ فقد كانوا يتخيرون الألفاظ المعبرة عن تلك المعاني، والظاهر أنهم كانوا يراعون فيه ثلاثة أمور: 1- فصاحة المفردات، 2- بلاغة التركيب، 3- جمال الأسلوب، وهذا التخير يظهر أثره في استمالة المتلقي و**التأثير** فيه نفسيا في حال غابت أو ضعفت الحجة المنطقية في الفكرة المطروحة. ومن الأمثلة التي نراها صالحة في هذا الباب هو احتكام الخنساء وحسان بن ثابت إلى النابغة الذبياني

[1] المرجع السابق، ص10- 11

والذي نتج عنه أن حكم الذبياني بأن الخنساء أشعر من حسان فغضب حسان لذلك، وقال للنابغة: والله لأنا أشعر منك ومن أبيك، فقال النابغة: حيث تقول ماذا؟ فقال له حسان:[1]

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى و أسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بني العنقاء وابني محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

فقيم النابغة شعره مؤكدا على أنه دون الخنساء فقال:" إنك لشاعر لولا أنك قللت عدد جفانك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك. (...) وقلت: يلمعن في الضحى ولو قلت يبرقن بالدجى لكان أبلغ في المديح، لأن الضيف بالليل أكثر طروقا. وقلت يقطرن من نجدة دما فدللت على قلة القتل، ولو قلت يجرين لكان أكثر، لانصباب الدم"[2]، فالنابغة في نقده للبيت لم ينظر إلى جمالياته، وإنما ركز على أمرين: **الأول:الأسلوب** الذي عبر به عن المعنى، في قوله :" **قلت يقطرن من نجدة دما فدللت على قلة القتل، ولو قلت يجرين لكان أكثر، لانصباب الدم**"، **والثاني: المعنى الذي احتج به** للدلالة على كرمهم، وكذا للافتخار بنسلهم، فقال له النابغة:" **فخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك**" فكان الأولى به أن يختار الحجة الأقوى للدلالة على كرمهم وشرف نسبهم. وهذه الملاحظات تدخل في إطار **الحجاج اللغوي**.

[1] **ينظر: قصي الحسين، النقد الأدبي ومدارسه عند العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ط، 1430هـ-2010م، ص 14**

[2] **المرجع السابق، ص14.**

المطلب الثاني: الفكر الحجاجي في العصر الاسلامي: (في زمن النبوة وبعد زمن النبوة)

لقد كان للإسلام أثر كبير في حياة الناس بالخصوص الجاهليين منهم؛ حيث إنه تمم مكارم أخلاقهم وعدَّل سلوكاتهم وشغلهم بما فيه خير لهم في دينهم ودنياهم، وهذا الانتقال من حال إلى حال يدل على حجاجية السنة النبوية والقرآن الكريم وهو من المعلوم بالضرورة؛ لذلك تركيزنا هنا سيكون على أثر الوحيين في العرب من الناحية الأدبية في شعرهم ونثرهم، باعتبار ما قررناه سابقا من أن لهما وظائف حجاجية، وعليه سيكون كلامنا في هذا العصر مقسما إلى قسمين، قسم يتعلق بالحجاج في زمن النبوة، وقسم يتعلق بالحجاج بعد زمن النبوة.

الفكر الحجاجي في العصر النبوي:

يقول الله تعالى :﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ٥٦﴾[الكهف:56]و يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة:02]و يقول تعالى:"﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمَا ١٦٥﴾[النساء: 165].

إن هذه الآيات تبين – كما هو معلوم – أن أي رسول يتم إرساله إنما يتم ذلك لغاية تبليغية تقوم بها الحجة على الناس وتبين لهم أحكام الشرع، وبالتالي فإن ما سيصدر عنهم هو وحي إلهي سواء كان خطابا إلهيا – وهذا وحي كله – أو كان خطابا نبويا – وهو وحي في الجملة– ومادام كذلك، فإن المطلوب من النبي أو الرسول إقناع القوم الذين بعث فيهم بما أوحي إليه به، مستندا في ذلك إلى جملة من الحجج والمعجزات، تتوافق مع طبيعة القوم الذين أرسل إليهم، وكما هو معلوم فإن افتخار

العرب كان بقدرتهم على الإفصاح عن مقاصدهم بكلام فصيح بليغ، ولهذا كانت المعجزة الأساسية لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم ونافلته، فكان الحجاج من جنس ما يفتخرون به فتحداهم أن يأتوا بمثل القرآن، ووصف نبيه بأنه لا ينطق عن الهوى، وأنه –صلى الله عليه وسلم– أوتي جوامع الكلم وأنه أفصح العرب، وهذه الصفة الحجاجية في الوحيين تعدى أثرها إلى كلام العرب بقسميه الشعر والنثر، فمع انتشار الدين وتأثيره في الناس، تغيرت اهتماماتهم فانتقلوا من الاهتمام الشديد بالشعر إلى الاهتمام بالنثر بنوعيه – كلام النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم– فأصبحوا يهتمون بنقل كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الله عزوجل وابتعدوا عن الشعر، إلا أن هذا لم يكن السبب الوحيد في ابتعادهم عن الشعر بل إن هناك سببا آخر أشرنا إليه سابقا ألا وهو نقل الشعر عن وظيفته الحجاجية، وهذا لا يعني أن الشعر ألغي تماما، بل كانت له وظيفته في العهد النبوي، وكانت وظيفة حجاجية بامتياز. قال حسن الزيات:" فالإسلام إذن قد قلب العقلية العربية قلبا، وشن على الجاهلية حربا، (...) فقد جعل المثل الأعلى للإنسان الخضوع لله والانقياد لأمره، والقناعة والتواضع، ومجانبة التكاثر والتفاخر، ثم الصبر. (...) وهذا التغير في العقلية يستلزم حتما تغير ما يصدر عنها من فكر وتصوير وقول، فالشاعر الذي كان يستلهم شيطانه قصائد المفاخرة والمنافرة والهجاء، والخطيب الذي كان يُستقطر من لسانه سموم للعداوة والبغضاء (...)، وقفوا جميعا صامتين منصتين لدعوة الإسلام (...) وأصبح القرآن والحديث دستور الأمة"[1]. وهذا النقل مس أدق الأمور حتى اهتماماتهم الأدبية، فهذب فكرهم عن طريق تهذيب كلامهم . "فضاقت دائرة الشعر في عهد الرسول لموت العصبية وقوة الروح الدينية، وانضوت الخطابة تحت لواء القرآن تدعو إليه، وتقابل الوافدين عليه، (...). واقتضت الدعوة الكبرى نظام الرسائل فنشأت على نمط جديد، (...) لحاجة الدين إلى الكتابة وتشجيع النبي [صلى الله عليه وسلم] عليها بعد موقعة بدر، ونقل الدواوين كلها

[1] **حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص108 – 109**

إلى العربية.."[1]. فحث صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عليهم على تعلم الكتابة، وعضده القرآن بالحث على استخدامها في المعاملات، يقول عزَّ سلطانه﴿يَـٰٓأَيُّهَاٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[البقرة:282][2]، وتأثير القرآن لم يكن من جهة تحويل الناس من الاهتمام بالشعر إلى النثر، وإنما كان تأثيره في جعله النثر أكثر أناقة، وتناسقا، مع منطقية العرض، وكذلك أثر فيه باستحداثه موضوعات لا يعرفها العرب، ولكل موضوع أساليبه التي يقتضيها، وهذا ملحوظ في أسلوب عرض مواضيع السورة المكية والمدنية، فالسور المكية لما كانت تشتمل على أمور عقدية يعقد العبد قلبه عليها– وهي أمور تتصل بالعاطفة والوجدان– اقتضى ذلك أن تكون الدعوة إليها والحث عليها باعتماد الأسلوب الشعري، المدعوم بالوعد والوعيد والقصص والحكم والأمثال، وطرح هذا كله بأسلوب قصير الآي مدعوم بما يرسخه في قلب العباد من السجع والتشبيه، والمجاز، أما السور المدنية فاهتمت بأصول الأحكام من المعاملات والعبادات، وبالتالي هي تحتاج الأسلوب المحكم الجزل الهادئ، المستلزم للبيان والتفصيل، مع وضوح العرض، على أن القرآن في كل موضوعاته لا يتبع في التشريع أساليب الفقه ولا تعريفات القانون، وإنما يسوق الأحكام في معارض الدعاية والهداية، لأن قصده الأول إنما هو إعلان التوحيد وإظهار الدين، وتطهير القلوب من أوضار الضلالة والجلالة والشرك؛ مع دقة في التعبير، وروعة الأسلوب، وقوة الحجاج[3]. فالقرآن جعل لكل موضوع أسلوب عرض حجاجي يتناسب مع طبيعة الموضوع ونفسية المتلقي، ولشدة اعتناء الصحابة بتفهم القرآن والسنة سرى أسلوبهما إليهم، فحجاجية النص القرآني والسنة النبوية بأصنافها كونت لديهم فكرا حجاجيا ظهرت آثاره في مناقبهم.

---

[1] **المرجع السابق، ص109 .**

[2] **ينظر: شوقي ضيف، العصر الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط7، د.ت، ص129**

[3] **ينظر: حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي ص114– 116**

الفكر الحجاجي بعد زمن النبوة:

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ظهر عدة أمور كان لها أثر في تطور الدرس البلاغي، فظهر نظام الخلافة وانتشرت الفتوحات، " ودعا اتساع رقعة الإسلام إلى استنباط أصول الأحكام من مصادر الدين، والاجتهاد بالرأي فيما لم يرد فيه نص. فتجلى صفاء العبقرية العربية ذات المنطق الموهوب (...) وازدادت هذه الروح الفقهية المنطقية صفاء وجلاء بعد ذلك فيما شجر من الخلاف بين العلويين والأمويين والخوارج على أثر الخصومة بين علي ومعاوية"[1].كما احتك العرب بالعجم وبدؤوا ينقلون ثقافاتهم شيئا فشيئا بالخصوص الثقافة اليونانية إلا أن هذا النقل كان يسيرا في بدايته وكان مجرد آراء ينقلها الوافدون على جزيرة العرب، كما اشتد الخلاف العقدي وظهرت الفرق الكلامية وكان الخلاف **العقدي اللغوي**– إن صح التعبير – في بدايته متعلقا بالنص القرآني من حيث بيان أوجه إعجازه إضافة إلى محاولة كل طائفة إثبات صحة معتقدها، بعد التعمق في الخلاف وتقديم العقل على النقل الذي أدى ببعض الطوائف إلى الاستدلال لعقائد اعتقدوها مسبقا فلَوَو أعناق النصوص بما يتوافق مع معتقداتهم وهذا اللَّي لأعناق النصوص بدأ من تبريرها لغويا قبل تأويلها، جريا على قاعدة "اعتقد ثم استدل"، فكان هذا أحد دوافع الاهتمام بالبلاغة القرآنية، فمادام الجو جوًا خلافيا متعلقا بالنص القرآني لا يستغرب أن يتوجه العلماء المتكلمون إلى دراسة خصائص الأسلوب العربي لأجل توظيفه في مناظراتهم وجدالاتهم، فالدافع للاهتمام بالملاحظات البلاغية التي تم رصدها في أساليب العرب المتقدمين – نثرا وشعرا– هو:(أ) محاولة توظيفها للتأسيس لعلم البلاغة العربية (ب) بيان الإعجاز القرآني . (ج) الانتصار للمذهب الكلامي المُتَبَنى . وهذه كلها غايات حجاجية تبتعد عن الجانب الإمتاعي للغة وتميل إلى الجانب الإنجازي لها، وسنلاحظ هذا فيما سيتم طرحه، يقول شوقي ضيف:" والحق أن الملاحظات البيانية كثرت

[1] **المرجع السابق، ص109** .

في هذا العصر [أي: عصر بني أمية]، وهي كثرة عملت فيها بواعث كثيرة، فقد تحضّر العرب (...)، واستقرت حياتهم العقلية، وأخذو يتجادلون في جميع شؤونهم السياسية والعقيدية، فكان هناك الخوارج والشيعة، والزبيريون والأمويون، وكان هناك المرجئة والجبرية والقدرية والمعتزلة، ونما العقل العربي نموا واسعا، فكان طبيعيا أن ينمو النظر في بلاغة الكلام، (...) لا في مجال الخطابة والخطباء فحسب، بل أيضا في مجال الشعر والشعراء، بل لعل المجال الثاني كان أكثر نشاطا، (...) وقد فتح لهم الخلفاء والولاة والقواد والأجواد أبوابهم"[1]، فانفتاح البلاد الإسلامية على العالم جعل عقول شعوبها تنموا أكثر، وتلتفت إلى جوانب أخرى من الحياة، فاتسعت مجالات خطاباتهم باتساع رقعتهم، وتنوعت القضايا التي شغلتهم، فتطور معها الأدب والبلاغة، وبرز الجانب الحجاجي فيها، كما انعكس ذلك التحضر على الشعر أيضا، " فقد قام في هذا العصر سوق المربد في البصرة (...) مقام سوق عكاظ، (...) واستطاع جرير والفرزدق أن يتطورا في سوق المربد بفن الهجاء القديم، فإذا هو يصبح **مناظرة** واسعة في حقائق عشيرتي الشاعرين"[2]. وقد زاد هذا التطور في العصر العباسي الأول واتسعت معه الملاحظات البلاغية، بسبب عاملين مهمين، تطور الشعر والنثر بسبب الفرس والمَوالي الذين أتقنوا اللغة العربية مع اهتمام العرب بالآثار الأجنبية الأدبية والسياسية والفلسفية، فظهر على إثر ذلك النثر العلمي، وممن ساهم في هذه الحركة العلمية ابن المقفع (ت143هـ) الذي قام بترجمة كتب تاريخية وأدبية وفلسفية عن الفارسية، كما ترجم أجزاء من منطق أرسطو، واتسعت الترجمة بعده. وأسست لها دار الحكمة، وقد كان ابن المقفع كاتبا فذا خبر أساليب اللغة ومرن عليها مرانة دقيقة، فكان بهذا في طليعة من ثبتوا الأسلوب العباسي الجديد الذي سمي بالأسلوب المولَّد، وهو أسلوب يمتاز بالنصاعة والدقة

[1] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص15- 16.**

[2] **المرجع السابق، ص16**

في اختيار الألفاظ ووضعها في أمكنتها الصحيحة إضافة إلى ذلك ظهر طائفتان من المعلمين كان لهما أثر في النمو البلاغي، إحداهما عنيت باللغة والشعر، والأخرى – المتكلمين– عنيت بالخطابة والمناظرة وإحكام الأدلة ودقة التعبير وروعته[1]، وهذا توجه ظاهر منهم ومن ابن المقفع خصوصا إلى بلاغة الأساليب اللغوية مع ربطها بمستجدات العصر من مختلف المجالات الأدبية وغير الأدبية، ويدل لذلك تعريفه للبلاغة عندما سئل عن مفهومها بأنها:" اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في **الاحتجاج** ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة"[2] فابن المقفع فصّل لنا صور البلاغة لينبه إلى أنها تشمل كل استعمالات اللغة، ثم أجمل مبينا محورها الذي تدور حوله وهو " بلوغ القصد بإيجاز"، فالبلاغة في تفصيل ابن المقفع هي " **علم استعمال اللغة**"، وفي إجماله هي" **فعل لغوي ناجح** "وكل فعل لغوي ناجح هو فعل حجاجي، فالبلاغة العربية من هذا المفهوم بلاغة حجاجية.

و يؤكد كون البلاغة فعلا لغويا ناجحا تتمة كلامه، الذي عدّ فيه الإطالة في الخطب وفي إصلاح ذات البين من غير إملال أمرا ضروريا، " فقيل له: فإن ملّ السامع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كلّ مقام حقّه وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو فإنه لا يرضيهما شيء، وأما

[1] **ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص19-20.**

[2] **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت، د.ت، د.ط، ج1، ص 07.**

الجاهل فلست منه وليس منك، ورضا جميع الناس شيء لا تناله"[1]، هذا الكلام فيه تأكيد لما ذكرنا وفيه أمور أخرى: **الأول:** بيان مقامات المخاطبَين، فمنهم من لا يلتفت إليه لعناده، ومنهم من لا يلتفت إليه لعجزه عن إدراك ما يلقى عليه، ولهذا ابن المقفع في تعريف سابق له للبلاغة، جعل المتلقي الجاهل معيارا للبلاغة، فقال:" البلاغة هي التي إذا سمعها الجاهل ظن أنه يحسن مثلها"[2]، وهذا التعريف بالرغم من كونه غير كاف – كما قال محمد بن تاويت– إلا أن فيه تنبيها على أن الكلام البليغ هو الكلام الواضح الذي يجعل الجاهل يظنه سهلا فالظن سببه وضوح مقصود المتلكم من كلامه، لكن هذا الفهم لابد أن يكون فهما مجملا لأن الجاهل إذا أدرك المقصود وفهمه فهما دقيقا لا يصح أن نعده جاهلا، فالظاهر أن مقصود ابن المقفع الفهم المجمل للكلام. **الثاني:**بيان خصيصة من خصائص الجدل التي نص عليها القرآن، ألا وهي مجانبة جدال المعاندين، والجهال، قال تعالى:﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾﴾،[الفرقان: 63] وقوله تعالى:﴿۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت:46]، وهذا الأمر يبين حجاجية الدرس البلاغي عند ابن المقفع. **الثالث:** أن الممارسة البلاغية ليست خاصة بفئة معينة من الناس، بل هي عامة لكل الناس بدليل تحديد أصناف الناس في آخر كلامه، وهذا الأمر نادى به أبو العتاهية، حيث كان يرى أن على الشعراء أن يقتربوا في شعرهم من **لغة الشعب اليومية**، حتى يمس جميع القلوب، ولاسيما الأشعار التي في الزهد، إذ أن أعجب شيء إليهم ما فهموه[3]، وهذا الجانب من فكر أبي العتاهية يؤكد على ميول الشعر في هذه المرحلة إلى البعد الحجاجي على حساب البعد الإمتاعي وهذا من أثار الإسلام في لغتهم وتفكيرهم.

---

[1] **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت،ج1، ص07.**

[2] **المرجع السابق، ص07.**

[3] **ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص27.**

و الأمر لم يقتصر على تحديد المفهوم بل صاحبه تحليل المدونة اللغوية العربية، فقد " كان المعلمون من اللغويين والنحاة ينثرون في تضاعيف كلامهم وشروحهم للشعر وآي القرآن الكريم ملاحظات مختلفة على بلاغة الكلام وصوره البيانية والتعبيرية، بحيث يمكن أن يقال إنهم أدّوا حتى أوائل القرن الثالث الهجري في هذا الصدد خدمة قيمة، بفضل نظراتهم الفاحصة الدقيقة"، وهذا التحليل وهذه الملاحظات يمكن عدها استخراجا للتقنيات البلاغية التي هي في حقيقتها تقنيات حجاجية بناء على ما ذكرناه من الدوافع التي حثتهم على الاهتمام ببلاغة الكلام وهو كذلك – أي: استخراج الملاحظات وتدوينها – تمهيد لتصنيفها والتنظير لعلم البلاغة، وهذه الخطوة لابد منها في كل علم، وكما قال الباحث عبد الناصر بن بناجي:" طفولة كل علم تصنيفية"* و هذا التصنيف – في البلاغة – وما يليه من التنظير برز مع الجاحظ ومن جاء بعده.

المطلب الثالث: الفكر الحجاجي عند الجاحظ (159هـ- 255هـ):

لم يقف تحديد مفهوم البلاغة عند ابن المقفع بل استمر العلماء يسألون عن مفهومها عند العرب وغير العرب، وهذا رغبة في ضبط مفهوم هذا المصطلح حتى تتحدد مميزاته وحدوده، مما يسهل على العلماء فيما بعد ضبط مسائله ومصطلحاتها، فلم يكتفوا بالمفهوم الشائع عندهم، بل وجهوا النظر إلى ما عند غيرهم من الأمم " فقد قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال معرفة الفصل والوصل، وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام. وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة"[1]، وهذه خطوة مهمة في ضبط المصطلح لأنها تجعل الباحث يحدد

*** هذه المقولة سمعتها من الأستاذ بن بناجي في محاضرته الأولى من مقياس النظرية النحوية. بمعهد اللغة والأدب العربي، المركز الجامعي مرسلي عبد الله – تيبازة–، بتاريخ: 9– 10–2023، على الساعة: 18: 12.**

أهم الخصائص التي يتميز بها هذا العلم عند كل قوم والخلوص بعد ذلك بمفهوم جامع مانع، يساعد على ضبط القضايا البلاغية التي يتم استنباطها من كلام المتقدمين. وصَحب هذا السعي لتحديد المفهوم احتضان المعتزلة البلاغة كعلم كونها تحوم حول أصل من أصول الدين وهو إعجاز القرآن[1]، يقول شوقي ضيف:" كان يقابل طائفة المعلمين من النحاة واللغويين طائفة ثانية من معلمين كانوا يعنون بمسائل البيان والبلاغة، لاتصالها بما كانوا ينهضون به من الخطابة والمناظرة، ونقصد طائفة المتكلمين الذين أخذوا ينقسمون منذ أواخر القرن الأول للهجرة فرقا تتجادل في نظرياتها العقيدية (...)، ومنذ ظهورهم وهم يتخاصمون ويتحاورون حوارا عنيفا، (...)، وسرعان ما أصبحت هذه (...) المناظرات، شغل الناس الشاغل، فهم يعجبون بهذا المناظر أو ذاك، وهم يتحدثون فيمن كان له الظفر ومن هُزم (...)، ويحاولون أن يتبينوا أسباب الظفر والهزيمة، فيعودوا إلى النظر في حجج الخصمين وفي لغتهما ومخارج حروفهما وإشارتهما وهيآتهما"[2]، فالبيئة التأسيسية للبلاغة بيئة حجاجية، بالخصوص أن كل طرف من المتخاصمين كان يعنى بجمع الشباب من حوله ويبين لهم مواضع النقص في الحجج والأدلة والأداء والبيان، إضافة إلى بيان أسرار المهارة في الإقناع والظفر بالخصوم وأسرار البراعة في القول، مع تدريبهم على المناظرة[3]. وهذه الملاحظات والمناظرات أسهمت بشكل كبير في نمو الدرس **البلاغي الحجاجي**، –وهذا الإطلاق نراه إطلاقا مشروعا من حيث أن تلك الملاحظات التي تم تأسيس البلاغة عليها وسابقاتها مما لوحظ في كلام العرب وليدة بيئة حجاجية–، بالخصوص أن بداية التصنيف البلاغي كان في هذه البيئة المشحونة، بدءً بصحيفة بشر بن المعتمر، ثم توالت

---

[1] **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت،ج1، ص07.**

[1] **ينظر: المرجع السابق،ج1، ص07.**

[2] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص32– 33.**

[3] **ينظر: المرجع السابق، ص 33.**

المصنفات فيها وبدأت تتسع القضايا شيئا فشيئا، ومع كل توسع كانت تتضح معالم البلاغة أكثر وتزداد مصطلحاتها بازدياد قضاياها وهذا بَيِّن في مؤلف الجاحظ "**البيان والتبيين**؛ إذ ذكر فيه قضايا بلاغية ومصطلحات علمية خُلدت، وعضد ذلك بالاستطراد في ذكر الشواهد من كلام العرب بكل أصنافه بيانا لدرجة بلاغتهم واستنادا إليه في تحديد مسائل هذا العلم، وردا على الشعوبية؛ ولهذا يعد هذا الكتاب أولى المحاولات لتأسيس مسائل هذا العلم، ولم يخل كتابه من النقل عن غير العرب إلا أن نقلَه كان نقل مطلع لا نقل مقلد، فنقوله لم تؤثر على بحوثه البلاغية، وإنما حافظ فيها على ما توحي به الفطرة العربية وما توحي به الملاحظات النفسية المطلقة[1]، قال شوقي ضيف:" فإذا قلنا إن المعتزلة كانت تحت أبصارهم آراء مختلفة للفرس عن البلاغة لم نكن مغالين، ولا شك أيضا أنهم كانوا يعرفون بعض آراء اليونان فيها، ومن المؤكد أن كتاب الخطابة لأرسطو لم يترجم حتى نهاية العصر العباسي الأول، وكذلك لم يترجم كتابه " الشعر" وأكبر الدلالة على ذلك أن الجاحظ لم ينقل عنه أي رأي في البلاغة أو في البيان، وهو دائما إذا ذكره في "بيانه" لقبه بصاحب المنطق، وأكثر من ذلك نراه يزعم تخلف اليونانيين عن العرب والفرس جميعا في الخطابة، مما يدل دلالة قاطعة على أنه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب أرسطو فيها ولا عن ازدهارها عندهم"[2]، وهذه المقارنة وهذا التبرأ من التأثر ببلاغة أرسطو مما يبين أن بلاغة الجاحظ بلاغة حجاجية ويزيد هذا تأكيدا اتهامه اليونانيين بأنهم لم يعرفوا الخطابة، إذ لو كان هناك اختلاف كبير بين البلاغتين لم تصح المقارنة بينهما، لغياب شرط التكافؤ والظاهر أن هذه المقارنة متوجهة إلى الجانب الحجاجي لأن الجاحظ نفى عن أرسطو صفة البيان وهي صفة تتعلق بالأداء والأسلوب، وهذا لا ينفي أن المعتزلة كانوا مطلعين على

[1] **ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت،ج1، ص07-08.**

[2] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص38- 39.**

بعض أراء اليونان –بالخصوص أن مناظراتهم كانت مع أناس من شعوب وطوائف مختلفة–، وإنما المقصود أن تلك الآراء لم يكن لها امتزاج بفكرهم البلاغي في هذه المرحلة التأسيسية، قال الجاحظ:" وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. فأما الهند فإنما لهم معان مدونة، وكتب مخلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، (...) ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكيَّ اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة، وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، (...) وعن طول التفكر ودراسة الكتب(...). وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، كأنه إلهام"[1]. كلام الجاحظ يبين أن البيان والخطابة أمران فطريان في العرب، ومادامو كذلك فكلامهم أحرى بأن يكون مصدرا أساسيا لقواعد البلاغة من غيرهم، لهذا أكثر الجاحظ من النقل عنهم أما ما نقله الجاحظ والعلماء عن غيرهم، فـ" لم يكونوا يقصدون إلى تمثلها واعتناقها، وإنما كانوا يريدون أن يوازنوا بين آراء الأجانب وآراء العرب في بلاغة الكلام، محاولين أن يضعوا للبلاغة العربية قواعدها وقوانينها الذاتية. ومعروف أنهم كانوا يدافعون عن الإسلام أمام أصحاب الملل، فطبيعي أن لا يُلقوا بعقولهم وأنفسهم في أحضان بلاغات أجنبية، وأن يحتاطوا أشد الاحتياط فيما يأخذونه من هذه البلاغات، وأن لا يأخذوا منها شيئا إلا بعد درسه وفحصه وتبين ملاءمته للبلاغة العربية. وبذلك يتضح لنا موقف الجاحظ في كتابه " البيان والتبيين" فهو يعرض أطرافا قليلة من آراء الأجانب، يلقي بها في سيول من آراء العرب البلاغية"[2]. ولم يقتصر الجاحظ في كتابه على نقل الآراء وتحرير المسائل البلاغية بل أتبع تحريره للمسائل بدحض الشبه

[1] **الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص27–28.**

[2] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص39– 40.**

التي أثيرت حول النظم القرآني، من ذلك قوله :" وجملة القول في الترداد، أنه ليس فيه حد ينتهي إليه، (...) وإنما ذلك على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخواص. وقد رأينا الله عزوجل ردّد ذكر قصة موسى وهود، (...). وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة؛ لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب"[1] والظاهر أن كلام الجاحظ خرج مخرج **التقرير** و**التفنيد**، أما **التقرير** فمن جهة أن الجاحظ نقل هذا الكلام تقريرا لقاعدة أن لكل مقام مقال، فكما أن للإيجاز مقاما يصلح فيه، فكذلك للإطناب والتكرار مقام يكون فيه أبلغ، وأما **التفنيد** ففي ذكره للتكرار في النص القرآني وأنه روعي فيه أصناف المخاطبين، وهذا دفع لشبهة طالما تكررت حول كون التكرار عيبا من عيوب القرآن، والمُلاحَظ على تعليل الجاحظ أنه تعليل حجاجي أي أنه ذكر البعد الحجاجي للتكرار، فإقناع الجاهل والمعاند يتطلب تكرار الكلام عليه. مرة بعد مرة.

ويؤكد هذا الأمر ما ذكره في تتمة كلامه، :" وأما أحاديث القصص والرقة لم أر أحدا يعيب ذلك. وما سمعنا بأحد من الخطباء كان يرى إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني عيا، إلا ما كان من النَّخار بن أوس العذري؛ فإنه كان إذا تكلم في الحمالات [أي: الديات] وفي الصفح والاحتمال وصلاح ذات البين، وتخويف الفريقين من التفاني والبوار – كان ربما ردّد الكلام على طريق التهويل والتخويف"[2]. فهذا التعليل تعليل حجاجي لأسلوب بلاغي.إلا أن ذكر الأساليب وتحليلها والاستشهاد لها نقصه وضع التعريفات، لانشغاله بإيراد النماذج البلاغية[3]، ولا غرابة في ذلك إذ إن هذا العلم في بداية تأسيسه والتركيز في هذه المرحلة تكون على الجمع والتحليل والاستنباط وهو ما قام به الجاحظ في " **البيان**"، إلا أن صنيعه هذا إذا نظرنا له من منظور حجاجي سنقول أن

[1] **الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 105.**

[2] **المرجع السابق، ص105.**

[3] **ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص56.**

استخراجه للتقنيات البلاغية إنما هو استخراج **لتقنيات الحجاج** في الكلام العربي وإن لم يسمه بذلك، بالخصوص أن الجاحظ لم يطنب" في دراسة فن ملحوظ عرف العرب بإجادته والإبداع فيه، وهو فن الشعر، كما أطنب في ذكر الخطابة، وفي هذا النطاق كان اعتناء الجاحظ بالنجاعة للقول أكثر من اعتنائه بوجوه التجميل الأسلوبي، لأن الخطبة جنس ارتبط منذ مطلع نشأته بمقاصد نفعية. وقد أسعفت غزارة المتن الخطبي الذي أورده أبوعثمان في بيانه وتبيينه في استنباط آليات اشتغال هذا الجنس من الخطاب"[1]. وهذا الاستنباط كان بمراعاة وظيفة الحجاج.

وظيفة البلاغة عند الجاحظ:

لقد حدد حمادي صمود وظيفة البلاغة عند الجاحظ انطلاقا من عنوان كتابه، وهي وظيفة يمكن أن نفرع عنها وظيفة أخرى، فيكون بهذا لدينا وظيفتان.

(أ) **وظيفة الإفهام والتفهم:** عدّها حمادي صمود الوظيفة المسيطرة لعدة قرائن تشهد بذلك :" وأبرز القرائن وأقربها مأخذا العنوان الذي اختاره لأشد كتبه صلة بالمباحث اللغوية البلاغية خاصة أنه يرادف في كثير من المواطن بين " البيان والتبيين" و" الإفهام والتفهم" . ولعلنا لسنا في غنى عن إثبات أن البيان في مفهومه العام يقتصر على أداء هذه الوظيفة، وفي ما أسلفنا دليل على ارتباطه بقضاء الحاجات وتحقيق التواصل، وذلك لا يتم إلا من وجه الإفهام والتفهم، وكثيرا ما ربط الجاحظ هذا النوع من الدلالة بالوظيفة التي ذكرناها ربطا صريحا" [2]. فالعنوان كان معبرا عن مفهوم البلاغة عند الجاحظ وهو مفهوم براغماتي حجاجي؛ لأن الإفهام إقناع، إلا أننا نعتقد أنه في مستوى دون مستوى، فهو غير موجه لشخص بعينه ولا

---

[1] **عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012م، ص46-47.**

[2] **حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، د.ط، 1981م، ص194-195.**

يجري في مقام محدد وإنما طبيعة التواصل هي التي تقتضيه، فيمكن أن يجري مع أي شخص وفي أي مكان **اتفاقا**، دون أن يقوم المتكلم مسبقا بتحديد المخاطب والقضية التي يخاطبه حولها، فالتواصل هو الذي يحدد الطرف المخاطب والقضية التي يتم النقاش حولها، من غير إلزام للطرف الآخر ووبناء على هذا الأساس نرى أن يسمى هذا النوع من الحجاج بـ"**حجاج العامة** " أو نسميه بـ" التعاوني" لأنه ليس المقصود به إيصال الفكرة للسامع وإفهامه فيها، بل إن المتكلم أيضا يفهم ويتعقل عن الطرف الآخر وهذا يستفاد من عبارة" التفهم"، فيكون في الحوار أخذ ورد من غير إلزام للطرف الآخر، ولهذا عبرت عنه بحجاج العامة، أي: أن عموم الناس يعتمدونه في حياتهم اليومية، بعيد عن طبيعة القضية المعالجة أو مستوى المتخاطبين؛ وهذه وجهة نظر جيدة من قبل الباحث حمادي صمود، وبالنظر إلى مضمون الكتاب واستنادا إلى عنوان الكتاب أيضا– أي: البيان والتبيُّن– يمكن أن نفرع عنه وظيفة أخرى للبلاغة .

(ب) **الوظيفة الحجاجية:** وهذه الوظيفة أخص من السابقة–باعتبار أن الغاية منها إلزامية–، يمكن أن نستدل لها بمضمون الكتاب؛ حيث إن الجاحظ أكثر في "**بيانه**"من ذكر الخطب وحاول بيان أسبقية العرب فيها إضافة إلى ما ذكره من أقوال تدل على حسن البيان، ومهد لها قائلا:" باب آخر: وقالوا في حسن البيان، وفي التخلص من الخصم بالحق والباطل، وفي تخليص الحق من الباطل، وفي الإقرار بالحق، وفي ترك الفخر بالباطل "[1]، فالظاهر من كلامه أن لازم حسن البيان هو التخلص من الخصم بالحق والباطل، وتخليص الحق من الباطل. وهي كلها لوازم حجاجية، أما عن الخطب التي أوردها فهي " لا تخرج عن ثلاثة محاور رئيسة: محور ديني نجد فيه خطب النبي صلى الله عليه وسلم، وخطب الصحابة، ومحور سياسي نجد فيه خطب الحجاج وزياد وأنصارهما وخصومهما، ومحور ثالث جدلي

[1] **الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص212.**

مذهبي كان نتيجة للصراع الفكري الذي عرفه المسلمون منذ نهاية العصر الراشدي"[1].وننبه هنا إلى أن عبد الجليل عشراوي عبر عن هذه الوظيفة بأنها **وظيفة خطابية**، إلا أننا اخترنا تسميتها بالحجاجية لأنها أول ما ذكرناه تفريعا على كلام حمادي صمود قبل أن نطلع على كتاب " **الحجاج في الخطابة النبوية**"، وأيضا لأن مستندنا – بالدرجة الأولى– في إثبات هذه الوظيفة هو " **لوازم حسن البيان**" التي ذكرها الجاحظ، فهي لوازم عامة لا تختص بنوع معين من الكلام، فاخترنا أن نسِم هذه الوظيفة بأنها " **وظيفة حجاجية**"،و هذه الوظيفة أخص من السابقة باعتبار أنه لا يفرضها التواصل، وإنما نوع المتكلم والقضية التي يريد طرحها أما نوع الجمهور فنعتقد أنه غير مشروط، وعليه يكون التغاير بين الوظيفتين اعتباريا لا ذاتيا. فكلاهما وظيفتان حجاجيتان وإن اختلف الإطلاق. ومن هذا الكلام نخلص بنتيجتين:

1– أن الخطابة عند الجاحظ ثلاثة أصناف:

(1)خطابة دينية، (2) خطابة سياسية، (3) خطابة فكرية.

و هذا على اعتبار أن الاقتصار على هذه الأصناف في كتاب الجاحظ المقصود منه الحصر.

2– إن الحجاج عند الجاحظ قسمان: حجاج الخاصة وحجاج العامة. أما حجاج الخاصة فهو الذي نجده في الخطابة ويمارسه أشخاص معينون حول قضايا معينة، أما حجاج العامة فهو الذي نجدة في كلام الناس اليومي والغاية منه الإفهام.

والمقصود من هذا الجزء ومن كل ما نقلناه فيه، –بيان حجاجية البلاغة العربية في مرحلتها التأسيسية وبيان أصالتها ومقدار التأثر بالثقافة اليونانية–، والذي نعتقده أننا أثبتنا ذلك من خلال بيان خمسة نقاط:

[1] **عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، ص49.**

1- بيان البيئة الحجاجية للبلاغة والطائفة التي اهتمت بها.

2- الغايات التي أسست لأجلها البلاغة.

3- بيان تفوق العرب في البيان والخطابة من خلال كلام الجاحظ .

4- إثبات المقارنة بين البلاغة العربية والبلاغة اليونانية يستلزم إثبات تكافؤهما في الغاية مع الاختلاف في الأسلوب.

5- بيان إعجاز القرآن ببيان حجاجية أساليبه.

وقد سار بسير الجاحظ ابن قتيبة – وكان معاصرا له –و من جاء بعده كابن المعتز وأبو هلال العسكري إلا أن ابن قتيبة تأثر بالجاحظ شكلا أما ابن المعتز في كتابه البديع فقد تأثر به شكلا ومضمونا ومن اطلع على كتابه سيلحظ التشابه بينهما في الأسلوب من جهة حشد الشواهد الدالة على بلاغة العرب وعدم تأثرهم باليونان وإن كان الجاحظ قد نبه على هذه النقطة في مواضع من كتابه إلا أن ابن المعتز جعلها الغاية من كتابه، وبالتالي لم يكن كتابه تجديديا بشكل كامل وإنما في بعض مباحثه فقط.

المطلب الرابع: الفكر الحجاجي عند أبي هلال العسكري (310هـ- 395هـ):

إن البعد الحجاجي للبلاغة العربية في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري – في تصورنا- يظهر في عدة مواضع: 1- في بيانه أهمية دراسة البلاغة، 2- وجه الإعجاز في القرآن الكريم، 3- تعيين الفئة المعنية بالبلاغة، 4- تحديده مفهوم البلاغة. 5- شرحه لبعض قضايا البلاغة، كل هذه المواضع ظهرت فيها حجاجية البلاغة العربية.

أهمية البلاغة عند أبي هلال:

مهّد أبوهلال لكتابه " الصناعتين" ببيان أهمية البلاغة، فقال:" اعلم (...) أن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ – بعد المعرفة بالله جل ثناؤه- علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحق، الهادي إلى سبيل الرشد، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة، التي رفعَت أعلام الحق، وأقامت منار الدين، وأزالت شبه الكفر ببراهينها، وهتكت حجُب الشك بيقينها"[1]، هذا الكلام فيه أن البلاغة تدرس لغايات حجاجية فبها يكشف عن حجاجية النص القرآني. وهذا تأكيد لما ذهبنا إليه من أن بيان الإعجاز القرآني إنما هو استخراج لتقنيات الحجاج في النص القرآني؛ حيث إن دراسة البلاغة خير معين على معرفة البراهين الإلهية على صحة نبوة النبي صلى الله على وسلم، وفساد معتقد الكفار. لما اشتمل عليه من عرض لأنواع من الحجج العقلية وغير العقلية بأسلوب لغوي رصين بلغ الكمال في الدقة؛ ما جعله أظهر وجوه الإعجاز القرآني.

وجه الإعجاز في القرآن عند أبي هلال:

[1] أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين، تح: على محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى بابي الحلبي، ط1، 1371هـ- 1952م، ص01.

بعد أن بين أبو هلال – بصورة مجملة –أهمية البلاغة في فهم القرآن الكريم، واصل قائلا:" وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ماخصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التراكيب، (...) مع سهولة الكلمة وجزالتها، (...) إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيرت عقولهم فيها.و إنما يُعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته، وسلاسته ونصاعته، وكمال معانيه"[1]. هذا الكلام متعلق بأسلوب القرآن الكريم في عرض الحجج، وعليه نقول أن البلاغة العربية بلاغة حجاجية لارتكازها على ثنائية "الأسلوب" و" الحجة"، أي: حجاجية المعاني وحجاجية اللفظ، فكلاهما يجعل القرآن معجزا. بل إن إعجاز القرآن وحجاجيته تعدت إلى اللغة ومن ثم إلى المتلقي لها؛ ولهذا قال الثعالبي :" الإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد"[2]. فحجاجية اللغة العربية وأثرها في تغيير السلوكات مكتسبة من الفطرة التي فطر الله عليها العرب من جهة الإفصاح والإبانة عموما ومن القرآن الكريم خصوصا؛ ولهذا كان من فهم القرآن الكريم في ضوء الأسلوب العربي صلح معاشه ومعاده مثلما صلح حال من سبقوه ممن عايش التنزيل، وكذا من أتى بعدهم قبل فشو اللحن، ولهذا جعل أبو هلال معيار إثبات إعجاز الأسلوب القرآني هو العرب الفصحاء الذي تحداهم الله عزوجل أن يأتوا بمثل القرآن. وهذا فيه تمييز ضمني للصنف الذي يمكنه إدراك إعجاز القرآن الكريم، وهم العرب الذين عاصروا الوحي، أما من دونهم في الإدراك فهو مطالب بالاهتمام بالبلاغة لبلوغ مرتبتهم.

الفئة المعنية بالبلاغة عند أبي هلال:

---

[1] **المرجع السابق، ص01**

[2] **أبو منصور عبد الملك الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، تح: يحي مراد، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1430هـ – 2009م، ص22.**

بعد أن ذكر أبوهلال عجز العرب عن مجاراة البلاغة القرآنية، محددا بذلك وجه الإعجاز القرآني وأهمية البلاغة في الفهم، شرع في التنبيه على الفئة التي لا يسعها أن تجهل البلاغة، فقال:" وقبيح لعمري بالفقيه المؤتم به؛ والقارئ المهتدى بهديه، والمتكلم المشار إليه في حسن مناظرته، وتمام آلته في مجادلته، وشدة شكيمته في حجاجه، وبالعربي الصليب [خالص النسب] والقرشي الصريح، ألا يعرف إعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التي يعرفه منها الزنجي والنبطي، أو أن يستدل عليه بما استدل به الجاهل الغبي"[1]

فبعد بيان أهمية البلاغة والتي ركز فيها على البعد الحجاجي لها، وجعله مستمدا من معرفة القارئ بحجاجية النص القرآني، ذكر الأصناف التي لايسعها الجهل بالبلاغة والتي هي أحق بإدراك الإعجاز القرآني، فذكر أربعة أصناف من الناس:

1- **الفقيه:** باعتبار أنه محتاج إلى البلاغة في مناظراته الفقهية، من جهة معرفة أوجه دلالة القرآن على الأحكام التي يريد الاحتجاج على صحتها وكذا في تعليمه للناس هذه الأحكام، فلابد أن يكون على دراية بالبلاغة.

2- **القارئ المهتدى بهديه:** والظاهر أن هذا الوصف يقصد به الكاتب المبدع في أسلوبه.

3- **المتكلم المجادل:** والظاهر أن هذا الوصف يشمل المتكلم في القضايا السياسية والمتكلم في القضايا العقدية، فليس خاصا بالجانب العقدي فقط.

4- **العربي الأصيل:** وقد مر معنا من كلام الجاحظ أن العربي الأصيل أوتي الخطابة وحسن البيان، فلا يحسن بمن كان من نسلهم أن يكون عيي اللسان.

[1] **أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين، ص01- 02.**

فهذه أربع أصناف للناس نراها تشمل كل فئات المجتمع باستثناء الأعجمي، وكلها تتعلق بالبعد الحجاجي، وذلك يستنبط من القيود التي قيدت بها هذه الأصناف، فالفقيه مؤتم به، والقارئ متبع في أسلوبه، والمتكلم المجادل معروف بقوة حجته، والعربي الأصيل معروف بحسن البيان.

و نخلص مما تم ذكره إلى أمور:

1- إن البلاغة العربية بلاغة حجاج.

2- إن البلاغة تكتسب من الممارسة الفعلية للنصوص البليغة، وأبلغها القرآن الكريم

3- إن أبا هلال وسّع دائرة الحجاج؛ حيث إنها تشمل كل فئات المجتمع وكذلك تشمل المنطوق والمكتوب. وهذا مما تفترق فيه البلاغة عند العسكري عنها عند الجاحظ.

أما عن الدافع لتأليف هذا الكتاب فهي ثلاثة دوافع:

1- ضعف البلاغة عند كثير من الخطباء الأعلام

2- قلة التأليف في هذا الفن.

3- تأثره بالمباحث البلاغية التي تضمنها كتاب الجاحظ والتي رأى أنه لم يفصح عنها، وأن استنباطها يتطلب دقة نظر[1]. وهذا يبرز " نزعة أبي هلال التواقة إلى استقلال علم البلاغة

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص04- 05**

عن غيره من المباحث في الكتب والمصنفات الأدبية "[1]. وعليه نفترض أن هدف أبي هلال من تأليفه الصناعتين، أمران:

- ✓ تحديد خصائص الكلام الجيد من الضعيف في شعره ونثره، حتى يكون معيارا للخطباء وغيرهم.
- ✓ استخراج المباحث البلاغية من كتاب الجاحظ خصوصا وتمييزها عن بعضها البعض. بضبط مفاهيمها قدر الإمكان.

و عليه نقول:إن عمل أبي هلال تميز بأمرين: **الأول:** أنه تكميل وتطوير لما جاء به الجاحظ، وهذا يعني أن صنيع أبي هلال امتداد لصنيع الجاحظ، وبالتالي فهو يتفق معه في فكره البلاغي، بل إن كتاب الصناعتين يعد " مسايرة من العسكري لجهود سابقيه من العلماء، فلم يكن كتاب البيان والتبيين الكتاب الوحيد الذي أعجب به العسكري، لقد تأثر الرجل بما سبقه من كتب :" نقد الشعر" لقدامة بن جعفر (377هـ)، وكتاب " البديع" لبعد الله بن المعتز (296هـ)، ومن تتبع الكتابين، سيقف على مدى تأثر العسكري بهما، ولعل هذا هو ما جعل بعض النقاد المعاصرين ينكرون فضل أبي هلال ذهابا منهم إلى أنه في كتابه هذا، جمع ما كان معروفا قبله حول هذا العلم، ففضله في ذلك فضل جامع وليس فضل مبدع"[2]. وبالتالي عمله سيكون امتدادا لعمل سابقيه في المضمون والغاية. وهي في مجملها غاية حجاجية كما سبق وأن نبهنا.

ثانيا: إن تأليفه ومحاولته سبر المسائل البلاغية في كتاب الجاحظ وتقسيمها، يعد بداية التنظير للبلاغة من خلال تفسير الأساليب الكلامية؛ ولعل هذا هو سبب إكثاره من النقول الشعرية والنثرية

---

[1] **حسين أحمد كتانة، قراءة في مقدمة كتاب الصناعتين، مجلة الباحث، مخبر اللغة العربية وآدابها، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، مج03، ع03، سبتمبر، 2011، ص70.**

[2] **المرجع السابق، ص72- 73.**

لبلغاء العرب. وعليه يمكن اعتبار جهود الجاحظ وأبي هلال العسكري تجسيدا للمرحلة البلاغية الوصفية. ومن المنظور الحجاجي نسيمها **المرحلة الحجاجية الوصفية**.

مفهوم البلاغة عند أبي هلال:

من المباحث التي برز فيها تأكيد أبي هلال العسكري على البعد الحجاجي للبلاغة، ما نجده في مناقشته لمفاهيم البلاغة التي وضعها العلماء، –و الظاهر أنه تبنى تعريف ابن المقفع للبلاغة–، وفي هذه المناقشة أكد على وظيفة البلاغة، قال أبو هلال :" من قال: إن البلاغة إنما هي إفهام المعنى فقط، فقد جعل الفصاحة، واللّكنة، والخطأ، والصواب، والإغلاق، والإبانة سواء.(...). وقال العتابي: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ. وإنما عنى: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيرة فهو بليغ. ولو حملنا هذا الكلام على ظاهره للزم أن يكون الألكن بليغا؛ لأنه يفهمنا حاجته؛ بل يلزم أن يكون كل الناس بلغاء حتى الأطفال، لأن كل أحد لا يعدم أن يدلّ على غرضه بعجمته أو لكنته أو إيمائه أو إشارته"[1]، هذا الكلام يؤكد وعي أبي هلال بمسألة التأثير في المتلقي ومحاولة إقناعه، وهذا من صميم التداولية، إذ لابد من تحقق رسالة النص وهذا التحقق يظهر فيما توجهه له فكريا، وما تتركه في نفسه من انطباع جمالي، فالقضية ليست قضية مجرد فهم سطحي وعام للكلام، فهو متحقق في كل خطاب، ومن أي متكلم؛ بل القضية قضية توجيه فكري وتأثير عاطفي من خلال ما يحويه الكلام من أساليب إفهام وصور عرض[2]، فوظيفة البلاغة إفهامُ وتفهيم المعنى، أي تمكينه وترسيخه في نفس المتلقي. بعد أن بين الوظيفة العامة للبلاغة أخذ يقرر المعنى الحجاجي لها من خلال ما اعتمده من تعاريف مختلفة فبدأ بمناقشته تعريف ابن المقفع وتحليله. فقال:" فحقيقة البلاغة هي ما

[1] **أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 10-11.**

[2] **ينظر: الطاهر شارف، البعد التداولي في التنظير البلاغي عند أبي هلال العسكري من خلال كتابه " الصناعتين"، مجلة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الشهيد حمة لخضر، واد سوف، مج13، ع01، 15- 03- 2021م، ص2463.**

ذكرته. وقد جاء عن الحكماء فيه ضروب أنا ذاكرها ومفسِّرها لتكمل فائدة الكتاب إن شاء الله. (...) لم يفسر أحد البلاغة تفسير ابن المقفع؛ إذ قال: البلاغة اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة؛ منها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الشعر، ومنها مايكون سجعا ومنها ما يكون خطبا، وربما كانت رسائل. (...).فقوله:" منها ما يكون في السكوت" فالسكوت يسمى بلاغة مجازا، وهو حالة لا ينجع فيها القول ولا ينفع فيها إقامة الحجج. إما عند جاهل لا يفهم الخطاب، أو عند وضيع لا يرهب الجواب، أو ظالم سليط يحكم بالهوى"[1]، فربط البلاغة بإقامة الحجج ولما تخلفت هذه الغاية بسبب أوصاف في المتلقي تَحُول دون إقناعه، إما لجهل يحول دون إدراكه لما يلقى عليه من حجج، أو عناد فيه لا يفيد معه التذكير، ولا يؤمن به شره.

و هنا ملحظ مهم فالبلاغة لمّا لم تؤدي وظيفتها الحجاجية وكان السكوت بديلا عنها في تأدية هذه الوظيفة سمي بلاغة، فالسكوت أيضا له أثر حجاجي، وقد بينه أبوهلال بقوله:" إذا كان الكلام يعرى من الخير، أو يجلب الشّر فالسكوت أولى، (...) وله وجه آخر؛ وهو قولهم: كل صامت ناطق من جهة الدلالة، وذلك أن دلائل الصنعة في جميع الأشياء واضحة، والموعظة فيها قائمة.

و قد قال الرقاشي: سل الأرض؛ من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنة ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبار"[2]؛ فالسكوت والسكون لهما دلالة، حيث إن الأول قد يكون لتحقيق مصلحة ودفع مفسدة أو لإيصال رسالة للمتلقي من خلال التزام المتكلم الصمت، ويفهم المتلقي هذه الدلالة من خلال المقام؛ فالسكوت في هذه الحال فعل لتحقيقه الغاية المطلوبة، وهو الذي يطلق عليه ميشال ماييير مصطلح" الحجاج الضمني"، وأما الجمادات فهي بحد ذاتها آيات وحجج من جهة دلالتها على خالقها، مع سكونها، ويدخل تحت هذا النوع من الحجج، الحقائق والوقائع، ففي كلٍ عبرة وحجة، وهذا

[1] **أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 14.**

[2] **المرجع السابق، ص 14.**

توجيه نظر مهم من أبي هلال فالحجج ليست مقصورة على المنطوق فقط. بل إن تصرفات المتكلم حجة والمقام الذي هو فيه بما يحويه من وقائع وحقائق حجة.

و هذه الملاحظات كما أنها تثبت حجاجية الدرس البلاغي فهي تثبت تداوليته بالدرجة الأولى، وهذا ما أكده " جمال الحضري"، قائلا:" التداولية الحديثة هي بعد جاحظي في أصله وجوهره، لاهتمام هذا الأخير بعملية التأثير في المتلقي والإقناع في كتابه :" البيان والتبيين"، وسميت هذه النظرية عنده بالتأثير والمقام، التي تعرف اليوم باسم التداولية كما اعتنى عناية فائقة بالمتلقي، والمتكلم والمقام، وعملية التأثير والإقناع"[1].

و قد استمر أبوهلال في تحليله للتعريف في التركيز على البعد الحجاجي لكل جزئية وهذا ملاحظ في الشواهد التي استشهد بها على المفاهيم التي قررها في شرحه لعناصر التعريف. فمن ذلك عند شرحه لعبارة:" ربما كانت البلاغة في الاستماع"، قال:" فإن المخاطب إذا لم يحسن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدي إليه الخطاب، (...). وقال إبراهيم الإمام: حسبك من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع. وقال الهندي أيضا: البلاغة وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة. وقول عبيد بن عتبة: البلاغة دنو المأخذ، وقرع الحجة"[2]الظاهر من هذا الكلام أن نُقولات أبي هلال لم تكن عشوائية فهي ليست مجرد تقرير لمعنى البلاغة والغاية منها، بل إنه إلى جانب هذه الغاية جعل نقوله مرتبة، وكل مفهوم منها يتضمن ضابطا وكل ضابط يؤدي إلى ما بعده وصولا إلى الغاية: وفي تقديرنا أن الأول يتعلق **بالحوار** والثاني يتعلق

---

[1] **دليلة أقنانة، كريمة عبد اللاوي، تداولية المخاطب عند البلاغيين العرب كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري – أنموذجا– مذكرة لاستكمال شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة بجاية، 2019–2020م، ص26. نقلا عن: جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، مجد المؤسسة الجمعية للدراسات، بيروت، ط1، 2010م، ص227.**

[2] **أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 16.**

بالكلام والثالث يتعلق **بالمتكلم**، فضابط الحوار أن يكون تعاونيا، وهذا يحصل بحسن الاستماع، وهو ما أشار إليه في المعنى الأول لحسن الاستماع، وهذا المفهوم تتبني عليه المفاهيم اللاحقة وهي مفاهيم متممة تتمضن بدورها ضوابط، فالضابط الثاني متعلق بالكلام فيجب أن يكون واضحا بحيث لا يلتبس على الطرفين معناه، وعدم الوضوح من التغليط، والضابط الثالث متعلق بالمتكلم فعلى مقصود كلامه أن يكون قريبا من فهم المخاطب، وأن يكون في محله وهو ما عبر عنه " بانتهاز الفرصة"، ثم عضد هذا المعنى ووضحه بكون البلاغة في دنو المأخذ وقرع الحجة، أي: وضوح المعنى وقوة الحجة. ويشهد لهذا المعنى الذي استنتجناه قوله في التمثيل لمفهوم البلاغة عند عبيد:"و من وضوح الدلالة وقرع الحجة قول الله سبحانه﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: 78]، فهذه دلالة واضحة على أن الله تعالى قادر على إعادة الخلق، مستغنية بنفسها عن الزيادة فيها؛ لأن الإعادة ليست بأصعب في العقول من الابتداء. ثم قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [يس: 80]؛ فزادها شرحا وقوة، لأن من يخرج النار من أجزاء الماء، وهما ضدان، ليس بمنكر عليه أن يعيد ما أفناه. ثم قال تعالى:﴿أَوَ لَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس:81]. فقواها أيضا، وزاد في شرحها، وبلغ بها غاية الإيضاح والتوكيد؛ لأن إعادة الخلق ليست بأصعب في العقول من خلق السموات والأرض ابتداء" [1]. فيما ذُكر إثبات لارتباط البلاغة بالغاية الحجاجية عند أبي هلال العسكري، بل إنه أثبت حجاجية البلاغة بنقله لمفاهيم سابقة لمفهوم ابن المقفع، من ذلك قوله:" **وقال العربي:** البلاغة التقرب من المعنى البعيد؛ والتباعد من حشو الكلام؛ وقرب المأخذ؛ وإيجاز في صواب؛ وقصد إلى الحجة؛ وحسن الاستعارة. (...)و قال محمد بن علي رضي الله عنهما: البلاغة قول مفقه في لطف؛ فالمفقه: المفهم، واللطيف

[1] **أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 17- 18.**

من الكلام: ما تعطف به القلوب النافرة، ويؤنس القلوب المستوحشة، وتلين به العريكة الأبية المستعصية، ويبلغ به الحاجة، وتقام به الحجة؛ فتخلص نفسك من العيب، ويلزم صاحبك الذنب، من غير تهيجه وتقلقه، وتستدعي غضبه، وتستثير حفيظته. (...) وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: البلاغة إيضاح الملتبسات، وكشف عوار الجهالات، بأسهل ما يكون من العبارات."[1] **إيضاح الملتبسات** " **بالأسلوب**" **وكشف عوار الجهالات** "**بقوة الحجة**".

و المتصفح لكتاب الصناعتين سيلحظ أنه تميز بما يلي:

1- ذكر المفاهيم وتحليلها.

2- في تحليله للمفاهيم يقوم بشرح العبارات التي لها مفاهيم محددة كشرحه لمعنى الاقتضاب.

3- يُتبع كلامه بشواهد من كلام العرب، وذلك بعد تحليله لكل مفهوم وهذا مما تميز به عن الجاحظ، تحديد المفاهيم والاستشهاد لها ومما تميز به أيضا -مما له علاقة مباشرة ببحثنا- هو أنه في استشهاده للمفاهيم لم يجعل شواهده من صنف محدد من أصناف الكلام وإنما جعلها دائرة بين شعر ونثر، وهذا يفيدنا أمرين: الأول: أن السمة الحجاجية للبلاغة عند أبي هلال تنسحب على الكلام بكل أنواعه، نثرا وشعرا، وهذا يدفعنا للقول بأن الكلام البليغ عند أبي هلال هو كلام حجاجي بأي صورة ورد، وفي الكتاب مواضع كثيرة تؤيد هذا المعنى لا يسع المقام لذكرها كلها . بل إن إثباتنا للنظرة الحجاجية عند أبي هلال العسكري من خلال مقدمته التي بين فيها أهمية البلاغة عن طريق بيان غايتها، وكذا من خلال تركيزنا على طريقة تحليله لمفاهيم البلاغة، هذا كله يعني بالضرورة أن قضايا البلاغة التي سيناقشها كلها خادمة لهذه الغاية ومن أدلِّ المباحث على ذلك مبحث الاستطراد؛ فقد قال في تعريفه

[1] **المرجع السابق، ص47 و51 و52.**

له :"هو أن يأخذ المتكلم في معنى، فبينا يمر فيه يأخذ في معنى آخر؛ وقد جعل الأول سببا إليه؛ كقول الله عزوجل:﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصلت:39]، فبينا يدل الله سبحانه على نفسه بإنزال الغيث واهتزاز الأرض بعد خشوعها قال:" إن الذي أحياها لمحيي الموتى"،فأخبر عن قدرته على إعادة الموتى بعد إفنائها وإحيائها بعد إرجائها، وقد جعل ما تقدم من ذكر الغيث والنبات دليلا عليه، ولم يكن في تقدير السامع لأول الكلام، إلا أنه يريد الدلالة على نفسه بذكر المطر، دون الدلالة على الإعادة، فاستوفى المعنيين جميعا"[1]. هذا القول فيه دلالة على منطقية الكلام العربي وجمعه بين صحة الهيئة والمادة.

المطلب الخامس: الفكر الحجاجي عند الباقلاني(338هـ-403هـ):

مر معنا أن الاهتمام بالدرس البلاغي كان في ظل الخلاف العقدي، والذي تعد من أبرز قضاياه قضية إعجاز النص القرآني، فضلا عن قضية إبراز الجانب الإمتاعي وأسرار البيان العربي، وهذا لاحظناه عند أبي هلال وعند الجاحظ؛ حيث كانت غايتهم الكبرى إبراز الجوانب الإعجازية في النص القرآني، وهذا ما نبه عليه الباقلاني في مقدمة كتابه إعجاز القرآن:" فما أشرفه من كتاب يتضمن صدق متحمِّله، ورسالة تشتمل على قول مؤَّديها. بين فيه سبحانه أن حجته كافيه هادية، لا يحتاج مع وضوحها إلى بينة تعدوها، أو حجة تتلوها، وأن الذهاب عنها كالذهاب عن الضروريات، والتشكك في المشاهدات. (...)، ومن أهم ما يجب على أهل دين الله كشفه، وأولى ما يلزم بحثه؛ ما كان لأصل دينهم قواما، ولقاعدة توحيدهم عمادا ونظاما وعلى صدق نبيهم، صلى

[1] **المرجع السابق، ص398.**

الله عليه وسلم، برهانا، ولمعجزته ثبتا وحجة."[1]. فأثبت للنص القرآني تضمنه العديد من الحجج وأوجب على أهل الدين الكشف عنها، وهذا يتوافق مع ما ذكره أبوهلال إلا أنه يختلف عنه في أن أبا هلال ركز على تحليل الأساليب والتقعيد للدرس البلاغي أما الباقلاني فاتخذ من إنجازات من سبقه مستندا يستند عليه في " **تعليل**" إعجاز النص القرآني كما سنبين. فالدرس البلاغي بعد أبي هلال العسكري أخذ منحا آخر يميل إلى بيان إعجاز النص القرآني من خلال الإجراء المستند إلى الآراء البلاغية لمن سبقه، والشواهد الشعرية والنثرية البليغة، والتي تعد معيارا يُنطلق منه في تعليل الإعجاز القرآني وبيان حجيته، مع محدودية هذه الآراء البلاغية في هذه الفترة، وذلك في رأينا راجع لسببين: **الأول:** عدم اكتمال النظرية البلاغية العربية، **ثانيا:** تبني المؤلفين في الإعجاز القرآني آراء معينة، الأمر الذي جعلهم ينصرفون عن التدقيق في الجانب البلاغي للخطاب القرآني.

و قد ذكر الباقلاني كلاما فيه تلميح هو أقرب إلى التصريح بسبب تأليفه هذا الكتاب، وسبب السير في هذا الاتجاه في بيان الإعجاز القرآني؛ ذلك أن التشكيك في النص القرآني والجدالات العقدية حوله أعادت الأوضاع إلى ما كانت عليه من اتهامٍ للقرآن بأنه سحر، أو شعر، أو أساطير الأولين، بل زعموا أنهم قادرون على إنتاج نص مثله، وهذا الادعاء لاقى انتشارا بين الناس، حتى إن منهم من تحول عن دينه، ولم يقم لدفع هذه الشبهات أحد[2]، فهم بهذه الادعاءات شككوا في أسلوبه وحججه، على طريقة المتقدمين من كفار قريش، وهذا لا يعني عدم وجود جهود سبقته أو عاصرته في بيان هذا الباب وإنما رأى أنها جهود غير كافية، ولم تولي اهتماما كافيا للتأليف في هذا المبحث، فقال:" وقد كان يجوز أن يقع ممن عمل الكتب النافعة في معاني القرآن، وتكلم في فوائده من أهل صنعة العربية وغيرهم من أهل صناعة الكلام، أن يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته، والدلالة على مكانه.

---

[1] **أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، ص 03-04.**

[2] **ينظر: المرجع السابق، ص04-05.**

فهو أحق بكثير مما صنَّفوا فيه (...) من بديع الإعراب وغامض النحو. فالحاجة إلى هذا أمس، والاشتغال به أوجب. (...) وقد صنف " الجاحظ" في نظم القرآن كتابا، لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى."[1] فالباقلاني يرى أن العلماء شغلوا عن بيان حجية النص القرآني للناس مما جعلهم يتجرؤن عليه كما أن الجهود التي عنيت بهذا المبحث كجهود الجاحظ لم تكن وافية.

و المتأمل في عرض الباقلاني لمعلومات كتابه يجد أنه قام بثلاثة أمور: **الأول**:بيان سبب التأليف، **الثاني**:بيان سبل إدراك الإعجاز إجمالا، وهذه الخطوة مهمة جدا في التقعيد لما يليها، **الثالث**:بيان أن القرآن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم، وتلاه ببيان وجوه الإعجاز؛ حيث إن الباقلاني لم يحصر الإعجاز في وجه واحد بل جعلها ثلاثة وجوه: **الأول** منها يتعلق بما حواه من أخبار: وهذه الأخبار تكمن حجيتها في أنها غيب وهذا قمة التحدي، وفي السيرة أحداث كثيرة تم فيها سؤال أقوام من اليهود النبيَ صلى الله عليه وسلم عن وقائع مضت، وهذا مع استحضار كونه نبيا أميا. – وأمية النبي صلى الله عليه وسلم عدها الباقلاني **وجها ثانيا** من وجوه إعجاز القرآن الكريم–، فكان إخباره بالغيب حجة، انبنى عليها تصديق رسالته، وامتثال أوامر الله وتصديق وعده ووعيده، ولهذا كان أبوبكر رضي الله عنه إذا همّ بالغزو ذكّر جيوشه بوعد الله. فالنص القرآني اكتسب حجيته من التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم التي دل عليها القرآن ابتداء ودعّمها بما حواه من أخبار وأسلوب عرض بليغ، فكانت تحديا وحجة له صلى الله عليه وسلم على مناوئيه والمعادين له، والظاهر أن هذا من أسباب افتتاح الباقلاني كتابه ببيان نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن القرآن معجزته وإن لم يصرح به، أما **الجانب الثاني** من حجية هذه الأخبار ففي احتواء بعضها على وقائع وشواهد تاريخية للاعتبار والاحتجاج، **الوجه الثالث** للإعجاز: متعلق بالنظم، فأسلوب القرآن في عرض الأخبار وتقريره للمعاني

[1] **المرجع السابق، ص05-06.**

المختلفة، أسلوب بديع يعجز عنه الخلق، مهما **حاولوا تفسيره**، وهذه النقطة بالمعنى الذي أوردناه هي التي ركز عليها الباقلاني، وهي مبنية على رؤية خاصة للإعجاز وكيفية إدراكه، والذي نعتقده هو أن الباقلاني في الفصل الأول ذكر نظرته إلى مفهوم الإعجاز بشكل "**مجمل**" و"**عملي**" وهذا ظاهر في شرحه للآيات وبيان الآليات الحجاجية التي فيها وهي آليات تعود إجمالا إلى وجوه الإعجاز فالباقلاني في نظرنا القاصر أعطانا صورة مجملة ومتكاملة عن الإعجاز في النص القرآني، ثم فصّل فيها، وسنحاول بيان هذا الأمر ولو نسبيا. وخلاصة ما ذكرنا هو أن الباقلاني في بيانه لإعجاز القرآن انطلق من كون حال النبي صلى الله عليه وسلم حجة، وما يقرره من معاني وأخبار غيبية حجة، وأسلوب القرآن في عرضه لها حجة وكل هذا يشكل تحديا وإعجازا لكل معترض أو مشكك.

سبب تأليف كتاب إعجاز القرآن :

من خلال المقدمة نقول أن الداعي للباقلاني إلى تأليف هذا الكتاب لسانان: لسان الحال ولسان المقال فأما **لسان الحال:** فهو ما شهده من تغافل عن التأليف في بيان إعجاز النص القرآني في ظل التشكيك والطعن الذين طالاه، من قبل الملاحدة، ومن تأثر بفكرهم من الناس فاحتاج الأمر إلى بيان أوجه إعجازه.

و أما **لسان المقال: و**هو مسَبَّبٌ عما سبق، فقد بينه الباقلاني – بعد عرضه لحال قومه مع القرآن – قائلا:" وسألنا سائل أن نذكر جملة من القول جامعة، تسقط. الشبهات، وتزيل الشكوك التي تعرض للجهال، وتنتهي إلى ما يخطر لهم، ويعرض لأفهامهم، من الطعن في وجه المعجزة. فأجبناه إلى ذلك، متقربين إلى الله عزوجل، (...) ونحن نبين ما سبق فيه البيان من غيرنا، ونشير إليه ولا نبسط القول؛ لئلا يكون ما ألّفناه مكررا ومقولا، بل يكون مستفادا من جهة هذا الكتاب خاصة. ونصف ما يجب وصفه من القول في تنزيل متصرفات الخطاب، وترتيب وجوه الكلام، وما تختلف فيه طرق البلاغة،

وتتفاوت من جهته سبل البراعة، وما يشتبه له ظاهر الفصاحة، ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية، والمعرفة بلسان العرب في أصل الوضع."[1]. فهذا الكتاب كتاب حجاجي من جهة دفاعه عن النص القرآني ومن جهة بيانه لوجوه إعجازه، وقد أوضح الباقلاني أنه في بيانه لهذه الأوجه اعتمد جهود من سبقه، من غير بسط، تحاشيا للتكرار، وتتميما للناقص من مباحثهم، وكان أكبر هدف له من كل هذا كما قال الرافعي هو أن:" ينبه على الطريقة، ويدل على الوجه، ويهدي إلى الحجة"[2]، فغايته كانت بيان حجاجية الأسلوب القرآني.

بيان سبل إدراك الإعجاز:

بعد أن بين الباقلاني، سبب وغاية تأليف كتابه، أشار إلى سبل إدراك الإعجاز، حيث قال:" ولسنا نزعم أنه يمكننا أن نبين ما رمنا بيانه، (...) لمن كان عن معرفة الأدب ذاهلا(...)؛ لأن ذلك مما لا سبيل إليه، إلا أن يكون الناظر فيما نعرض عليه مما قصدنا إليه من أهل صناعة العربية، قد وقف على جمل من محاسن الكلام ومتصرفاته ومذاهبه، وعرف جملة من طرق المتكلمين، ونظر في شيء من أصول الدين. وإنما ضمن الله عزوجل فيه البيان لمثل من وصفناه، فقال: " كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون"[3]. " هذا الكلام يستفاد منه أمران: **الأول:** أن الكتاب موجه لمن كان له دراية باللسان العربي وتصاريفه ووجوه تأليفه، وهذا يفسر لنا سبب سرده للشواهد في كثير من المواضع دون التعليق بأدنى عبارة؛ **الثاني:** أن لإدراك الإعجاز سبيلين: **إدراك فطري:** وهو خاص بالعرب المتقدمين و**إدراك مكتسب:** وهو خاص بنوعين من الناس نوع فقه كلام العرب وأساليبهم، وتعددت مشاربه المعرفية، وبلغ درجة التذوق لكلام العرب، والنوع الثاني هو من عرف أسلوب العرب وتدرب عليه

---

[1] **المرجع السابق، ص06.**

[2] **مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، لبنان، ط9، 1393هـ- 1973م، ص153.**

[3] **الباقلاني، إعجاز القرآن، ص09.**

فهذا النوع إدراكه لإعجاز القرآن قاصر. وهذا لازم كلامه، وإن كان في الكتاب شواهد تشهد لهذا المعنى الذي استنبطناه من كلام الباقلاني في مواضع مختلفة، منها قوله:" وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه، ومعرفة وجه دلالته؛ لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه. وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة. فإذا عرف عجز أهل الصنعة حلَّ محلهم، وجرى مجراهم في توجه الحجة عليه. وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان، من هذا الشأن، ما يعرفه العالي في هذه الصنعة. فربما حل في ذلك محل الأعجمي، في أن لا تتوجه عليه الحجة حتى يعرف عجز المتناهي في الصنعة عنه."[1] في هذه الفقرة بدأ في تصنيف الناس من حيث درجة إدراكهم لإعجاز القرآن فبدأ بأدناهم وهو من لا يملك آلة يميز بها الفصيح فضلا عن المعجز ففي هذه الحالة سيكون معياره في معرفة الإعجاز تسليم من فوقه وهو من **اكتسب** الآلة التي تمكنه من الإدراك النسبي لإعجاز القرآن، وهذا الأخير في عجزه عن إدراك الإعجاز يجري مجرى الأعجمي الذي ليست لديه آلة لإدراك الإعجاز، فيتوجه نظره إلى من هو أعلى منه وهو المتناهي، "وكذلك لا يعرف المتناهي في معرفة الشعر وحده، أو الغاية في معرفة الخطب أو الرسائل وحدهما – من غور هذا الشأن– ما يعرف من استكمل معرفة جميع تصاريف الخطاب ووجوه الكلام وطرق البراعة. فلا تكون الحجة قائمة على المختص ببعض هذه العلوم بانفرادها دون تحققه لعجز البارع في هذه العلوم كلها عنه."[2] فهذه الأصناف إلى هذا الحد **إدراكها مكتسب** من ممارستهم لكلام العرب ويمكن ردُّهم إلى صنفين من الناس **متناه** في معرفة لسان العرب و**متوسط**، أما الأعجمي ومن كان في منزلته فحقه التقليد، " أما من كان متناهيا في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه. وإن لم نقل ذلك أدى هذا القول

[1] **المرجع السابق، ص25.**

[2] **المرجع السابق، ص25-26.**

إلى أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف إعجاز القرآن حين أوحى إليه، حتى سبر الحال بعجز أهل اللسان عنه ! وهذا خطأ من القول.

فصح من هذا الوجه أن النبي صلى الله عليه وسلم حين أوحي إليه القرآن عرف كونه معجزا، أو عرف – بأن قيل له: إنه دلالة وعلم على نبوتك– أنه كذلك، من قبل أن يقرأه على غيره أو يتحدى إليه سواه. ولذلك قلنا: إن المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفاصح، متى سمع القرآن عرف أنه معجز؛ لأنه يعرف من حال نفسه أنه لا يقدر عليه، وهو يعرف من حال غيره مثل ما يعرف من حال نفسه"[1] فإدراك النبي صلى الله عليه وسلم **إدراك فطري** وهذا الحكم ينسحب على العرب في زمانه، ونوعا الإدراك المذكوران نجدهما في كل العلوم؛ حيث إن إدراك الفصيح من القبيح كان بالسليقة والفطرة فلما غابت السليقة بفعل عدة عوامل احتيج إلى القواعد.

ثم تلا كلامه بما يدل على صحة مذهبه فقال:" ومما يبين ما قلناه –: من أن البليغ المتناهي في وجوه الفصاحة يعرف إعجاز القرآن، وتكون معرفته حجة عليه، إذا تُحُدّي إليه وعجز عن مثله، وإن لم ينتظر وقوع التحدي في غيره، ومالذي يصنع ذلك بالغير. – فهو ما روي في الحديث أن جبير بن مطعم ورد على النبي صلى الله عليه وسلم في مُعَنًّى حليف له، أراد أن يفاديه، فدخل والنبي صلى عليه وسلم يقرأ سورة " والطور وكتاب مسطور" في صلاة الفجر، قال: فلما انتهى إلى قوله " إن عذاب ربك لواقع ماله من دافع"، قال: خشيت أن يدركني العذاب فأسلم"[2]. وبالنسبة لتدرج الباقلاني نراه تدرجا دقيقا ومهما لأنه مهّد به لطرح رؤيته في الإعجاز.

وجوه الإعجاز في القرآن الكريم:

[1] **المرجع السابق، ص26.**

[2] **المرجع السابق، ص27.**

إن عبارة وجوه الإعجاز في القرآن الكريم تعادل عبارة وجوه حجية القرآن الكريم أو صور الاحتجاج في القرآن الكريم، بالخصوص أن الذي ورد في القرآن هو " الآيات والبراهين، لكن العلماء استعملوا لفظ الإعجاز لسبب، وهو أن القرآن تحدى اللهُ عزوجل العرب بأن يأتوا بمثله، أو أن يأتوا بما تحدّاهم به، فدل ذلك على عجزهم، وذلك بسبب أن القرآن معجز لهم فلم يأتوا بمثله"[1]، والإعجاز القرآني عند الباقلاني ليس قاصرا على وجه واحد بل هو متعدد، ويرى الرافعي أن هذا الرأي" حسن في ذاته لا لأنه الصواب، ولكن لأنه يدل على أن كل وجه من تلك الوجوه ليس في نفسه الوجه المتقبل"[2]، وقد أرجع الباقلاني إعجاز القرآن إلى ثلاثة وجوه:

الأول:أنه يتضمن الإخبار عن الغيوب، سواء ما تعلق منها بالتوحيد والإيمان، أو ما تعلق بأخبار الأمم السابقة. ونرى أن هذه الأخيرة حجج من جهة كونها غيب ومن جهة كونها **وقائع** و**حقائق** أما الأولى فهي حجج من جهة كونها غيب ومن جهة كونها **مسلمات** عند المسلمين والجاحدين.

الثاني:أنه كان معلوما من حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان أميا، وبالتالي يستحيل في حقه أن يكون قد اطلع على كتب المتقدمين، ومع ذلك توافقت أقواله صلى الله عليه وسلم مع ما كان من حال المتقدمين من الأنبياء مع أقوامهم من أخبار . فتطابقت أخباره صلى الله عليه وسلم مع واقعهم[3]. فنبينا صلى الله عليه وسلم:" أخبر عن أشياء حدثت في الماضي ولم يكن العرب يعرفونها، (...) وجاء بأخبار عما سيحصل مستقبلا، (...) منها ما حصل بعد موته سريعا، ومنها ما يحصل شيئا فشيئا، (...) كذلك ما أمر به صلى الله عليه وسلم وما نهى عنه فهو موافق للحكمة البالغة التي يعرفها أهل الدين وأهل العقل الراجح، حتى إن الحكماء شهدوا في الزمن الماضي وفي الزمن الحاضر بأن شريعة

[1] **صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية، دار المودة، مصر، ط1، 1431هـ- 2011م، ص195.**

[2] **مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص148.**

[3] **ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص33-34.**

محمد صلى الله عليه وسلم هي شريعة ليس فيها خلل لا من جهة الفرد في عمله ولا من جهة التنظير في المجتمع بعامة" [1]، وقد دعم هذا كله ما اتصف به صلى الله عليه وسلم من مكارم الأخلاق، إضافة إلى هذا فقد كان صلى الله عليه وسلم أفصح العرب ومع ذلك " لما سمع كلام الله عزوجل خاف صلى الله عليه وسلم، فلما فجأه الوحي وهو بغار حراء فأتاه جبريل فقال له: اقرأ، قال: " ما أنا بقارئ" فقال: اقرأ، قال:" ما أنا بقارئ"، قل:﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: 1-2] إلى آخر ما أنزل (...)، فرجع بها صلى الله عليه وسلم يرجف بها فؤاد؛ لأن هذا الكلام لا يشبه كلام أحد، ولم يتحمله صلى الله عليه وسلم لا في ألفاظه ومعانيه، ولا أيضا في صفة الوحي والتنزيل. (...) لأنه كلام الله عزوجل، وأما كلام البشر فإنه يتحمله لما سمع منه"[2]، وهذا لقوة نظمه، وهو الوجه الثالث من وجوه الإعجاز.

الثالث: إنه بديع النظم، وتمييز هذا الوجه مبني على طبيعة الإدراك، قال الباقلاني:" وقدر المقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه. وليس كذلك عندنا؛ لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقته صح منه التعمل له وأمكنه نظمه."[3] وهذا مفاده أن مسائل البلاغة التي استنبطها العلماء من استعارة وتشبيه ومجاز واستطراد ليست كافية لإدراك الإعجاز إنما يدركه من كان **إدراكه فطريا** أو **بلغ هذه الدرجة**، ونقصد بالإدراك الفطري بلوغ درجة التذوق لكلام العرب، قال الباقلاني: " ولكل عمل رجال، ولكل صنعة ناس، وفي كل فرقة الجاهل والعالم والمتوسط؛ ولكن قد قل من يميز في هذا الفن خاصة، وذهب من يحصل في هذا الشأن، إلا

---

[1] **صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية، ص146- 147.**

[2] **المرجع السابق، ص196.**

[3] **الباقلاني، إعجاز القرآن، ص107.**

قليلا ! فإن كنت ممن هو بالصفة التي وصفناها – من التناهي في معرفة الفصاحات، والتحقق بمجاري البلاغات – فإنما يكفيك التأمل، ويغنيك التصور. وإن كنت في الصنعة مُرمِداً، وفي المعرفة بها متوسطا؛ فلا بدلك من التقليد، ولا غنى بك عن التسليم، إذ الناقص في هذه الصنعة كالخارج عنها، والشادي فيها كالبائن منها."[1]. فالقادر على إدراك الإعجاز هو فقط من كان **إدراكه فطريا** أو بلغ **هذه الدرجة** جراء الممارسة المستمرة لكلام العرب، أما من كان دون هذا المستوى فلا سبيل له إلى إدراك هذا الإعجاز إلا بالتقليد، والاستعانة على ذلك بالمباحث البلاغية المستنبطة؛ ولهذا قال الباقلاني:" فإن أراد أن نقرب عليه أمرا، ونفسح له طريقا، ونفتح له بابا – ليعرف به إعجاز القرآن – فإنا نضع بين يديه الأمثلة، ونعرض عليه الأساليب، ونصور له صور كل قبيل من النظم والنثر، ونحضره من كل فن من القول شيئا يتأمله حق تأمله، ويراعيه حق رعايته؛ فيستدل استدلال العالم، ويستدرك استدراك الناقد، ويقع له الفرق بين الكلام الصادر عن الربوبية، الطالع عن الإلهية؛ الجامع بين الحُكم والحِكم، والإخبار عن الغيوب والغائبات؛ والمتضمن لمصالح الدنيا والدين"[2]، وقال في موضع آخر:" وأما من لم يكن من أهل الصنعة، فلا بد له من مرتبة قبل هذه المرتبة، يعرف بها كونه معجزا، فيساوي حينئذ أهل الصنعة"[3]، وقال أيضا:" والذي نقوله في هذا: إن الأعجمي لا يمكنه أن يعلم إعجازه إلا استدلالا، وكذلك من لم يكن بليغا. فأما الذي قد أحاط بمذاهب العربية وغرائب الصنعة– فإنه يعلم من نفسه ضرورة عجزه عن الإتيان بمثله، ويعلم عجز غيره بمثل ما يعرف عجز نفسه"[4]، فالعبرة في إدراك الإعجاز ببلوغ درجة العرب المتقدمين في تذوق الكلام العربي.

---

[1] **المرجع السابق، ص125–126.**

[2] **المرجع السابق، ص126.**

[3] **المرجع السابق، ص252.**

[4] **المرجع السابق، ص260.**

أما الأساليب البلاغية فإنها تسهم في تفسير الإعجاز والكشف عن جوانب من حجاجيته ولا تصل بصاحبها إلى منتهاه إلا إذا تمرس على أسلوب العرب في الكلام حتى بلغ درجة المتناهي، درجة التذوق، وهذا هو الذي قام به الباقلاني فيما بعد؛ حيث ذكر أمثلة لهذه الأساليب من القرآن الكريم، ويتبين بهذا أن تمييزه بين أصناف الناس في الإدراك كان لأجل بيان وجهة نظره في الإعجاز؛ ولأجل بيان موضع الأساليب البلاغية التي استنبطها العلماء قبله من الإعجاز القرآني، فهي في نظره وسيلة تقرب فهم الإعجاز ولا تكشف عنه كل الكشف؛ لأنه لو كانت كذلك لم يصح أن نعد القرآن معجزا، وهذا يفسر لنا لماذا لم يعلق الباقلاني على الأساليب البلاغية لما مثّل لها من القرآن الكريم، وهو أمر يدفعنا دفعا لمخالفة شوقي ضيف عندما علل عدم تدقيق الباقلاني بالعجز؛ فقال: " وفي تفسيره نظريته في الإعجاز القرآني على هذا النحو المجمل ما يدل دلالة واضحة على أنه لم يستطع تفسير الإعجاز من حيث نظمه تفسيرا مفصلا دقيقا على الرغم من إطنابه وتطويله. وأخذ بعد ذلك يصوّر أطرافا مما أجمله في بيان الإعجاز، فوقف عند إخبار القرآن عن الغيوب وحديثه عن القرون السالفة والأمم الداثرة"[1] وهذا ليس عن عجز منه وإنما بناء على اعتباره أن الإعجاز يُدرك بالذوق وأن تلك الأساليب تفسر الإعجاز ولا تكشف عنه، وهذا الأمر نبه عليه شوقي ضيف، فقال:" ويعقد عقب ذلك فصلا يتحدث فيه عن وجوه البديع، ليرى هل يمكن تعليل الإعجاز القرآني بها أو لا يمكن، ويفتتحه بالحديث عن الاستعارة مثله في ذلك مثل ابن المعتز في كتابه " البديع" وأبي هلال العسكري في كتابه " الصناعتين". ويتلوها بالإرداف، ثم المماثلة وهو في المصطلح الأخير يتفق مع أبي هلال في لقبه، بينما يختلف مع قدامة إذ كان يسميه التمثيل دالا به على الاستعارة التمثيلية، وبعض صور الكناية"[2]. فعدم التدقيق في نظرنا سببه عدُّ إعجاز النظم القرآني مدركا بالذوق، وكذلك عده إعجاز القرآن مكونا

[1] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص109.**

[2] **المرجع السابق، ص110.**

من ثلاثة أمور: حال المخبر ونوع الأخبار وأسلوب عرضها، فالقرآن على هذا معجز بلفظه ومعانيه فيدخل في المعنى دلالة التراكيب، بتصرفاتها وكذلك المواضيع المعبر عنها، كقضايا التوحيد والتشريع والقصص، فالباقلاني بهذا اعتبر القضايا، وطريقة طرحها، وسَمتُ القائل بها وحاله – وهو النبي صلى الله عليه وسلم – حججا أعجزت المشككين في القرآن والمعترضين عليه، وبهذا نكون قد أثبتنا وبينا حجاجية البلاغة والفكر الحجاجي عند الباقلاني من خلال إثبات:

1- أن الغاية من تأليف الكتاب حجاجية، وهذا استفدناه من مقدمة الكتاب.

2- أن الباقلاني وجه نظر الباحثين إلى الجانب العملي للبلاغة، الذي تبرز به حجية القرآن الكريم وهذا من خلال تمييزه بين نوعين من الإدراك وعده الأساليب البلاغية وسيلة لإدراك بعض جوانب الإعجاز، إضافة إلى إكثاره التمثيل لها من القرآن، وأما من رام إدراك الإعجاز بتمامه فعليه بالممارسة لكلام العرب. وهذا يجعلنا نحكم بأن هذه المرحلة **الحجاجية إجرائية معيارية**.

3- عده جوانب حجية القرآن ثلاثة: **الأخبار** وهي تشتمل على ثلاثة أنواع من الحجج: مسلمات، حقائق، وقائع. **حال النبي صلى الله عليه وسلم**، ويمكن أن نعبر عنها ب"**الباتوس**"، و**النظم القرآني** بما اشتمل عليه من أساليب.

وهذه الجوانب الثلاث تشكل في مجملها تقنيات الحجاج في النص القرآني، والباقلاني في هذه الجزئية يختلف عن الجاحظ من حيث إن الجاحظ لم يولي المعاني اهتماما كبيرا – بالرغم من الإشارة إلى حجيتها في بعض المواضع كما نبهنا، منها تعليقه وحكمه بأن قس بن ساعدة أخطب العرب لتضمن خطبه معاني التوحيد– ويختلف عن أبي هلال في كونه عدد أنواع الحجج في القرآن بخلاف أبي هلال الذي ركز على النظم.

و على اعتبار أن المعنى يدخل فيه القضايا التي تدل عليها التراكيب وكذا دلالة تصاريف الجمل وتآلف عناصرها عليها، يمكننا أن نقول أن حجية القرآن عند الباقلاني وإعجازه حاصل بلفظه ومعناه، وحال مبلغه صلى الله عليه وسلم، والظاهر أنه قد وافق الخطابي (319هـ – 388هـ) في هذا؛ يقول الخطابي – بعد أن سرد الأقوال في الإعجاز وعلق عليها– :" فتفهّم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني، من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته، (...) وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعا كل شيء منها موضعه (...)، مودعا أخبار القرون الماضية وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعاند، (...)، جامعا في ذلك بين الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم مادعا إليه، (...) ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتنسق أمر تعجز عنه قوى البشر"[1].فعلى قول الخطابي المعاني التي حواها القرآن كلها **حجج**، عُضدت بقوة **الأسلوب** والذي يعتبر بدوره حجة في حسن التنسيق والتآلف بين ألفاظه ومعانيه.

وأما إن قصرنا المعنى على تآلف عناصر الجمل وترابطها وتصاريف عناصرها، فهذا يتوافق مع مذهب الجرجاني، في دلائل الإعجاز، وتخرج بهذا حجاجية القضايا والوقائع؛ وبغض النظر عن دلالتها الحجاجية، وتوافقها مع مضمون البحث إلا أنه في تقرير مسألة إعجاز القرآن وُجهت انتقادات للقائلين بتعدد جوانب إعجاز القرآن، قال صالح آل الشيخ :" القول الخامس: من قال إن إعجاز القرآن فيما اشتمل عليه. فالقرآن اشتمل على أمور غيبية لا يمكن أن يأتي بها النبي صلى الله عليه وسلم؛ (...) واشتمل القرآن أيضا على أمور تشريعية. (...). وهذا قول لبعض المتقدمين وجمع من

[1] **أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، ص27– 28.**

المعاصرين (...) ولكن هذا القول يُشْكِل عليه أن إعجاز القرآن الذي تحدي به العرب، والعرب حينما خوطبوا به، خوطبوا بكلام مشتمل على أشياء كثيرة، وكان التحدي واقعا أن يأتوا بمثل هذا القرآن (...). والعرب لم تكن متقدمة عارفة بالأمور الطبية ولا بالأمور الفلسفية ولا بالأمور العقدية ولا بالغيبيات، وليس عندهم معرفة بالتواريخ (...)، حتى يقال إن الإعجاز وقع في هذه الجهة؛ لكنهم خوطبوا بكلام من جنس ما يتكلمون به – يعني من جهة الألفاظ والحروف –؛ لكنهم عجزوا عن الإتيان بذلك لأنه كلام الله عز وجل" [1]. وهذا الكلام لا ينفي حجاجية القضايا التي اشتمل عليها القرآن؛ وإنما القصد أن النظم هو الأساس في الإعجاز، ولهذا ذكره الباقلاني ضمن وجوه الإعجاز، فالتحدي كان بالشيء المشترك، ألا وهو النظم، ولعل هذا هو سبب تركيز عبد القاهر عليه واعتباره موطن الإعجاز، قال صالح ال الشيخ:" القول الرابع: من قال إن القرآن معجز في نظمه، ومعنى النظم هو الألفاظ المتركبة والمعاني التي دلت عليها الألفاظ وما بينها من الروابط. يعني أن الكلام يُحتاج فيه إلى أشياء، يحتاج فيه إلى ألفاظ وإلى معان في داخل هذه الألفاظ يعبر بها– يعبر بالألفاظ عن المعاني–، وإلى رابط يربط بين هذه الألفاظ والمعاني في صور بلاغية، وصور نحوية عالية، وهذا المجموع سماه أصحاب هذا القول النظم. وهذا هو مدرسة الجرجاني المعروفة، (...) وهذا القول لما قال به الجرجاني وهو مسبوق إليه من جهة الخطابي وغيره يعني في كلمة، هو أراد به الرد على عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني (...)، ورد عليه بكتاب دلائل الإعجاز وأن الإعجاز راجع إلى اللفظ والمعنى والروابط؛ (...) وهذا القول قول جيد؛ ولكن لا ينبغي أن يقصر عليه إعجاز القرآن"[2].و على هذا سيكون قول الباقلاني أجود لأنه لم يحصر الإعجاز في النظم، والذي يهمنا من هذا كله ليس

[1] صالح آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية، ص200.

[2] المرجع السابق، ص 199–200.

معرفة أي الآراء أصح وإنما الذي يهمنا هو ما يتوافق مع موضوع بحثنا وهو كون الباقلاني حدد أنواع الاحتجاج في النص القرآني في كل قضية من قضايا كتابه.

المطلب السادس: الفكر الحجاجي عند عبد القاهر الجرجاني (400هـ- 471هـ):

يعد القول بإعجاز النظم القرآني قول طائفة من أهل العلم بالأخص علماء اللغة، وهذا دفعهم إلى محاولة تفسير أسلوب القرآن في تقرير المعاني، بمراعاة أسلوب العرب في الكلام فكان لذلك الأثر الكبير في التقعيد والتنظير للبلاغة، ومن أبرز من شرح إعجاز النظم القرآني عبد القاهر الجرجاني في كتابه المعتضد والذي شرح فيه كتاب " إعجاز القرآن" لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي (306هـ)، بشرحين أحدهما كبير والآخر أصغر منه، والواسطي بنى كتابه على ما ابتدأه الجاحظ، وعبد القاهر بنى كتابه دلائل الإعجاز على مؤلف الواسطي ومن سبقه من أهل العلم كالباقلاني[1]، فنرى عبد القاهر " في مواطن كثيرة من الدلائل يبدئ ويعيد في إبطال أن يكون مرد الفصاحة إلى اللفظ أو المعنى كما زعم الجبائي المعتزلي وإن كان لم يصرح باسمه، إنما مردّها إلى النظم كما قال الباقلاني الأشعري، أو بعبارة أخرى إلى الأسلوب وخصائصه وكيفياته . وهو في ذلك يستمد من عبد الجبار، غير أنه يورد من التعريض به في الكتاب، كما مرّ في حديثنا عنه، ما يجعل القارئ يظن أن عبد القاهر هو أول من تنبه إلى تعليل الإعجاز القرآني بتراكيب الكلام وصياغاته وخصائصها التعبيرية"[2]، وبهذا ستكون حجاجية النص القرآني في أسلوبه؛ فعبد القاهر إنما بحث في القرآن من جهة " ما انفرد به في نفسه على وجه الإعجاز، لا من جهة ما يشركه فيه غيره على أي وجه من الوجوه وأنواع البلاغة مستفيضة في كل نظام سوي وكل تأليف مونق، وكل سبك جيد"[3] فأنواع البلاغة

---

[1] **ينظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص152.**

[2] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص161.**

[3] **مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص210.**

على هذا تعتبر تقنيات حجاجية إلا أنها اكتسبت حجاجيتها من انتظامها داخل الأسلوب القرآني العام، وهذا مذهب الباقلاني في صور إعجاز الأساليب البلاغية، ولهذا اعتبرت كأساليب تعليلية لإعجاز القرآن وليست هي بحد ذاتها معجزة.

و تأخُر زمن الجرجاني وثبوت تأثُره بمن سبقه، واطلاعُه على بحوثهم البلاغية النظرية والعملية، إضافة إلى كونه عالما متكلما ولغويا وفقيها، كل هذا جعله يحظى بمكانة كبيرة في تاريخ البلاغة، "إذ استطاع أن يضع نظريتي علمي المعاني والبيان وضعا دقيقا، أما النظرية الأولى فخص بعرضها وتفصيلها كتابه " دلائل الإعجاز" وأما النظرية الثانية فخص بها وبمباحثها كتابه " أسرار البلاغة"."[1] فكانت جهوده فاتحة التقعيد للبلاغة وتمييز علومها، وبعدما عرضناه من بيان لملامح الفكر الحجاجي عند المتقدمين، يكفينا في هذا المبحث أن نتطرق لحجاجية التراكيب عند الجرجاني، دون الحاجة إلى كثرة الاقتباسات، بالخصوص أن هذه المرحلة تمثل بداية استقرار مباحث البلاغة وتمايزها عن بعضها البعض، وضبط المفاهيم المباحث المنضوية تحت كل علم والتي نراها مباحث حجاجية بامتياز. ويكفينا في إثبات هذا من كتاب عبد القاهر أن نعلم أن كتابه جاء في معرض الرد والإثبات، أي: **الرد** على القاضي عبد الجبار، و**إثبات** حجاجية النظم القرآني عن طريق تعليل أسلوب النص القرآني بواسطة المباحث البلاغية. يقول الجرجاني في مدخل كتابه :" ما جوابنا لخصم يقول لنا: إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه في التعلق التي هي محصول النظم، موجودة على حقائقها وعلى الصحة وكما ينبغي في منثور كلام العرب ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرفوا فيها وكملوا بمعرفتها، وكانت حقائق لا تتبدل ولا يختلف بها الحال، إذ لا يكون للاسم بكونه خبرا للمبتدأ، أو صفة لموصوف، أو حالا لذي حال، (...) حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر، فماللذي تجدد بالقرآن من عظيم المزية، وباهر الفضل، والعجيب من الرصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، (...) وقيد الخواطر

[1] **شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص 160.**

والفكر"[1]. فالمعترض اعترض على كون حجاجية القرآن في نظمه، فأجاب عبد القاهر الجرجاني بما يبين أن كتابه كتاب حجاجي وبيان لحجاجية التركيب القرآني فقال:" أيلزمنا أن نجيب هذا الخصم عن سؤاله، ونردّه عن ضلاله، (...)؟ فإن كان ذلك يلزمنا، فينبغي لكل ذي دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحق وأخذ به"[2].

حجاجية التركيب:

أشار عبد الجليل العشراوي إلى حجاجية التركيب البلاغي من خلال عده التركيب مبدأ جوهريا، متعدد الدلالات ومتداخل الأبعاد، فصار بذلك مبدأ متكونا من مبادئ، فهو:

أولا:" مبدأ عقلي فكري يحقق تشكيل المعاني وبناءها، لأن المعاني " ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك، وتراجع عقلك وتستنجد في الجملة بفهمك"[3] فالتركيب تبع لما يجول في الذهن من أفكار وبالتالي لن يفهمه المتلقي إلا إذا أعمل فيه الفكر ولم يكتف بالسماع؛ وهذا النقل ذكره الجرجاني في معرض بيانه لما تمتاز به المعاني عن الألفاظ وأن الألفاظ تترتب في الكلام على حسب ترتبها في ذهن الإنسان، فهي بهذا تراكيب ناتجة عن تعقل واقتناع من المتكلم بها، وهذا يقودنا إلى المبدأ الثاني أو الميزة الثانية للتركيب البلاغي.

ثانيا: " مبدأ عملي ذو مقاصد، إذ ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض

---

[1] **عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، شركة القدس، القاهرة، ط3، 1413هـ- 1992م، ص08- 09.**

[2] **المرجع السابق، ص 09.**

[3] **عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، ص 58، وينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص64.**

واستعمال بعضها مع بعض"[1] فالكلام ليس مقصودا لذاته وإنما الغاية منه الإنجاز، وهذا المبدأ يلزم منه المبدأ الموالي.

ثالثا: " مبدأ ذوقي تأثيري؛ فالتراكيب البليغة " إذا رأيتها راقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا في نفسك، فعد فانظر في السبب، واستقص النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر"[2]، هذا النقل مفاده أن القصد من التركيب البلاغي حجاجي يدرك في تأمل التركيب الذي عبر به عن المقصود.

وزبدة ما سبق من الكلام هو أن التركيب البلاغي تركيب حجاجي من جهة أنه **ناتج** عن تعقل، و**متضمن** لمقصد، وفق **أسلوب** محدد، و**مفض** إلى غاية، وهي غاية حجاجية يسهم في تحقيقها الأسلوب البلاغي المعتمد في الكلام.

[1] **عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، ص 58، وينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص121.**

[2] **المرجع السابق، ص85.**

المطلب السابع: الفكر الحجاجي عند السكاكي(555هـ- 626هـ):

تلا الجرجاني السكاكي، وهو برغم تأثره الشديد بالمنطق، إلا أنه لم يحد عن طريق المتقدمين في النظر إلى البلاغة بمنظور حجاجي ويظهر ذلك جليا في مقدمته وخاتمة كتابه، أما المقدمة ففي قوله:" وأوردت علم النحو بتمامه وتمامه، بعلمي المعاني والبيان،. ولقد قضيت بتوفيق الله منهما الوطر، ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال، ولم أرد بدا من التمسح بهما. وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفا على ممارسة باب النظم وباب النثر، ورأيت صاحب النظم يفتقر إلى علمي العروض والقوافي، ثنيت عنان القلم إلى إيرادهما"[1]. فكأنه أراد بهذا أن يقول– على غرار تعريف البلاغة الذي قرره – أن علم البلاغة:" **هو علم بقواعد يعرف بها كيفية جعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال والمنطق ومتضمنا لما يجعله مقبولا ومستحسنا لدى المتلقين**" . فقولنا "**قواعد**" باعتبار أن السكاكي نظّم قواعد البلاغة، وقولنا "**مطابقة الكلام لمقتضى الحال والمنطق**" باعتبار أن علم الاستدلال في نظر السكاكي مكمِّل لعلم المعاني، وقولنا "**متضمنا لما يجعله مقبولا ومستحسنا**" يشمل مباحث البيان والبديع.مع الدلالة على الغاية الحجاجية للعلم.

و بالرغم من ختم السكاكي كتابه بعلم الاستدلال إلا أن في ظاهر كلامه –في مقدمة العلم– إقرار بحجاجية المباحث البلاغية وكفايتها لمن اقتصر عليها، حيث قال:" الكلام في تكملة علم المعاني وهي تتبع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال ولولا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني، وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأي أن نرخي عنان القلم فيه، علما منا بأن من أتقن أصلا واحدا من علم البيان، كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به،

[1] **أبو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، تع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1407هـ – 1987م، ص06.**

أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل"[1]، ومما يدل على الجوانب الحجاجية للبلاغة أنه ختم كتابه بالرد على الطاعنين في النظم القرآني.

أما نظرته للإعجاز فهو متوافق فيها مع الباقلاني من أن سبيل إدراك الإعجاز هو الذوق، حيث قال:" ومدارك الإعجاز عندي هو: الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين. نعم، للبلاغة وجوه ملتئمة، ربما تيسرت إماطة اللثام عنها، لتجلي عليك، أما نفس وجه الإعجاز فلا"[2] فالسبيل لتحصيل الذوق هو طول ممارسة هذين العلمين بتتبعهما في أساليب العرب ولهذا نجد أن كثيرا من العلماء يقولون أن البلاغة تكتسب بمطالعة كتب الأدب وليس بحفظ التعاريف والتقاسيم، والسكاكي في مذهبه هذا يتفق مع الباقلاني، فهو يرى أن الإعجاز يدرك بالذوق أما المباحث البلاغية فهي معينة على إدراكه ومفسرة لوجوهه، وليست بحد ذاتها مَظِنة الإعجاز. وهذا المذهب يرجعنا إلى وصف الجاحظ للعرب أن البيان فيهم فطرة، ويتفرع عنه أن التمرس من الأسلوب العربي في الإبانة، تمرس من أساليب الإقناع. ويمكننا أن نقول أن مذهب السكاكي والباقلاني قبله ترجمة لكلام الجاحظ.

[1] **المرجع السابق، ص430.**

[2] **المرجع السابق، ص416.**

الفصل الثاني:

الحجاج حديثا: أبرز محطاته، وتقنياته

المبحث الأول: الحجاج وتقنياته عند الغرب:

تمهيد

إن محدودية العقل البشري اقتضت أن تكون المعرفة ذات طبيعة تراكمية؛ حيث إن كل نظرية مهما بلغت جدتها ومهما ظهر شمولها لا بد أن تكون متممة لنظرية سابقة لها وقاصرة عن تغطية كل الجوانب المتعلقة بها وهذا ما نلحظه في كل المعارف والنظريات اللسانية بما في ذلك نظرية الحجاج المعاصرة فإنها في زماننا نظريات متعددة ومتكاملة مع أن مصدرها في الغالب هو الموروث اليوناني الأرسطي، نظرا لما حظي به من اهتمام بالغ من قبل ثلة من الباحثين، أبرزهم بيرلمان وتيتكا الذي سعى لإحياء هذا التراث من خلال إلباسه تلك البلاغة القديمة ثوبا جديدا يعبر عن عقلية المجتمعات المعاصرة، وهذا ما سنلحظه في عرض أرائه البلاغية، إلا أن نظريته لم تكن جامعة مانعة بل إنها فتحت الباب أمام جماعة من اللسانيين الذين ركزوا في تلقيهم الدرس الحجاجي على جوانب مختلفة تم إهمالها عن قصد أو عن غير قصد، وأبرزهم ديكرو وأنسكومبر وميشال مايير، وسنتطرق للكلام عن هؤلاء الثلاثة بالتدرج مفتتحين الكلام ببيرلمان.

المطلب الأول: الحجاج عند بيرلمان وتيتكا:

لقد استمدت البلاغة الجديدة أسسها من الخطابة القديمة التي ظهرت مع أرسطو، وكان ذلك " خلال عام 1958م حيث صدر كتاب: " مصنف في الحجاج – البلاغة الجديدة–" لـ (شاييم بيرلمان وألبريخت تيتكا Chaima Perlman et Olbrechts tytica)، وهذه البلاغة تنطلق في تحديدها لمفهوم الحجاج من فكرة أنه علم يدرس الممارسة الكلامية الإقناعية بين المتكلمين"[1] وهذه أول سمة

[1] **ميلود نزار، آليات الحجاج في الخطاب الأدبي عند المعتزلة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1438- 1439هـ، 2017 – 2018م، ص15-16.**

تفترق فيها البلاغة الحديثة عن البلاغة القديمة؛ حيث إن البلاغة القديمة تتسم العلاقة فيها بين المتكلم والمتلقي بالفوقية بينما العلاقة بين المتخاطبين في البلاغة الحديثة علاقة أفقية، وهذا الأمر من الأمور التي سعى مؤلفي الكتاب إلى تخليص البلاغة القديمة منها، يقول عبد الله صولة:" إن أهم غاية في رأينا يرمي إليها هذا الكتاب (...) هي إخراج الحجاج الذي هو عند المؤلفين سليل الخطابة والجدل معا من دائرة الخطابة والجدل (...). فالباحثان قد عملا من ناحية أولى على تخليص الحجاج من التهمة اللائطة بأصل نسبه وهو الخطابة، وهذه التهمة هي تهمة المغالطة والمناورة والتلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، (...). وعمل الباحثان من ناحية أخرى على تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب" [1]. فالخطابة كما مر معنا السلطة فيها للمتكلم وكونه ذا مكانة لدى الجمهور يجعل خطابه ملزما إلى حد ما، بغض النظر عن طبيعة الحجج إذا كانت ملزمة (جدلية) أم لا، إضافة إلى اعتماده على حجة "الباتوس" القائمة على مراعاة انفعلات المتلقي التي يمكن أن تؤثر في قراراته وهذا أشبه بالاستغلال لعواطفه، ولعل هذا سبب اتهام الخطابة القديمة بالمغالطة وإلا فقد مرَّ معنا سبب نشوئها، وأنه كان لدحض مغالطات السفسطائيين، ويجدر بنا في هذا الموضع أن نُذَّكر بأن أرسطو في محاولته لدحض المغالطات السفسطائية قام بوضع قوانين صارمة تمنع المتكلم من الاستدلال الخاطئ في الكلام، فكانت هذه التقنيات بمثابة القيود للمتكلم والظاهر أن هذا انبنى عليه أمران: الأول: عدم حرية المتكلم في الاستدلال والحجاج، الثاني: أن هذا النوع من الحجاج سيكون خاصا بفئة محددة من الناس، وهي الطبقة المثقفة. وعلى هذا الأساس سعى كل من بيرلمان وتيتكا إلى التخلص" من أسر الأبنية الاستدلالية المجردة، مقربين إياه من مجالات استخدام اللغة كالتي في مجالات العلوم الإنسانية والفلسفة والقانون وغيرها، (...) وقد ظهرت دعوة شاييم بيرلمان (...) إلى هذا التوجه من خلال

[1] عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكلياني للنشر، ط1، 2011م، ص11.

مناداته بظهور البلاغة كعلم مستقبلي تكون الغاية منه أبعادا حجاجية جدلية وفلسفية ومنطقية، وذلك في محاولة منه لإحياء البلاغة الميتة التي فقدت على مدى قرون أجزاء هامة من إمبراطوريتها الواسعة. وهدف البلاغة الجديدة في نظره هو تحليل مختلف الخطابات عن طريق الوقوف على خططها الحجاجية المتأسسة عليها، وهي أهداف تحقق أيضا التوجه إلى **آفاق القراء** وحججهم من جهة، والتخلي عن **النزعة المعيارية** من جهة ثانية"[1]. وقد انعكس هذا كله على تعريف بيرلمان للحجاج وتحديد موضوعه، إذ يعرف الحجاج بأنه:" جملة من الأساليب التي تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الاقتناع بما تعرضه عليه، أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع، معتبرا أن غاية الحجاج الأساسية إنما هي بالفعل في المتلقي على نحو يدفعه إلى العمل أو يهيئه للقيام بالعمل"[2] أما عن موضوع النظرية الحجاجية فقد قال أنها :"درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"[3]، والذي يمكن استخلاصه من المفهوم والموضوع ، هو أنه إذا كانت الخطابة الأرسطية في مفهومها الشامل: (قوة تتكلف الْإقناع عن طريق بسط الأقوال والحجج وفق تسلسل صوري محدد) فإن الخطابة الحديثة هي (تحديد التقنيات الحجاجية التي يحتوي عليها الخطاب والتي تجعل من خطاب ما ذو قوة حجاجية تجعل الأذهان تسلِّم)، وهذا الفرق نراه فرقا جوهريا؛ إذ فيه تحديد نوع التجديد الذي طرأ على البلاغة القديمة مع بيرلمان إضافة إلى تحديد غاية الحجاج البيرلماني؛ فغايته كما هو ظاهر في التعريف (دفع **الأذهان** إلى التسليم) أي أن الخطابة الجديدة تستهدف العقل بالدرجة الأولى والوجدان تبع، ويمكننا أيضا استفادة هذا المعنى من قول بيرلمان في تعريف الحجاج أنه يهدف إلى :" حمل المتلقي

---

[1] **رابح محمد حساين، سعاد بن سنوسي، البلاغة الجديدة، قراءة في المفهوم والاتجاهات، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، مج33، ع1، جوان 2022م، ص445.**

[2] **سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي – بنيته وأساليبه –، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 1432هـ-2011م، ص21.**

[3] **عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص13.**

على الاقتناع بما تعرضه عليه، أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع" فالاقتناع حجاج عقلي وزيادته تكون باعتماد أسلوب خَطابي يخاطب الوجدان، لأن زيادته معناها ترسيخه في نفس المتلقي وهذا يقودنا إلى الكلام عن نقطتين مهمتين: **النقطة الأولى:** أنواع الحجاج أو بعبارة أخرى غاياتا الحجاج . **النقطة الثانية:** مَوضع الحجاج الوجداني من نظرية بيرلمان الحجاجية، وهل هو معتبر عنده أم أنه مُلغى؟

الغاية من الحجاج عند بيرلمان:

إن تركيز بيرلمان تعريفه الحجاج على " **تسليم الأذهان**" يجعلنا نتساءل عن محل "**استمالة النفوس**" من نظريته الحجاجية. وإجابة عن هذا الإشكال قسم بيرلمان الحجاج باعتبار الغاية منه إلى قسمين: اقتناعي وإقناعي:" الحجاج الإقناعي:L argumentation persuasive، وهو يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص، الحجاج الاقتناعي: L auditoire particulier وهو حجاج يرمي إلى أن يسلّم به كل ذي عقل، فهو عام. لكن، لمّا كان المؤلفان يردَّان كافة أنواع الجمهور، بما في ذلك المخاطب الفرد والشخص يخاطب نفسه وبما في ذلك الجمهور الخاص، إلى نوع واحد هو الجمهور العام – فهو الذي يستحضره الخطيب دائما باعتباره مقياس القبول أو الرفض – أمكن لنا أن نقول إن المؤلفين يجعلان الاقتناع، وهو عقلي دائما، أساس الإذعان وأساس الحجاج، وأن الإقناع، بما هو ذاتي وخاص وضيق، لا يعتد به في الحجاج." [1]

ولعل الفرق بينهما أن الجمهور الكوني مجهول نسبيا أي أن مَدَاخِلَهُ النفسية مجهولة عند المرسل فهو " **متلق مفترض وغير معين**"، وبالتالي فإن التركيز سيكون على الجزء المشترك بينهم وبينه ألا وهو العقل وعرض الفكرة، وهذا يفرض على المرسل أن يكون منطقيا بقدر كبير في عرضه، بينما الجمهور الخاص فهو متلق معروف عند المرسل من جهة الفكر والثقافة والبيئة، وبالتالي مداخله النفسية

[1] **المرجع السابق، ص15.**

معروفة عند المرسل لأنه" **متلق فعلي ومعين**"، وهذا يجعل للحجاج الإقناعي أثرا عليه، وما ذكره عبد الله صولة في بيانه فكر المؤلفين يجعلنا نفترض أن ما قاما به من تحديد لأنواع الجمهور إنما هو من باب **السبر** و**التقسيم**، فبعد أن سبرا أنواع المتلقين وحددا سبل التأثير فيهم، قسماه إلى نوعين عامين هما الجمهور الكوني والجمهور الخاص ثم ألحق بهما نوعين من المتلقين يتوافقان مع نوعي الجماهير فذكر مخاطبة المرسل لشخص محدد وهذا يصلح معه الجانب الإقناعي والاقتناعي باعتبار أنه سيكون معروفا لدى المرسل، ونفس المتلقي وهذه النفس يصلح معها الجانب الاقتناعي لأن مناقشة الشخص لنفسه سترتكز بالدرجة الأولى على مناقشة الفكرة وليس العواطف– وهذا لا يعني إلغاء العواطف بالكلية فالقضية قضية تغليب–، وهذا كان بيانا منه لأدنى حد من المخاطبين وأعلى حد وهو كما قلنا يعود إلى عملية السبر والتقسيم؛ ولهذا نجد أنه في نهاية العمل جعل غاية الاقتناع هي السمة الغالبة على الحجاج بناء على تغليبه للجمهور الكوني على الخاص، وباعتبار أن مخاطبة العقل متحققة في الكل فهي جزء مشترك بينهما. وننبه هنا إلى أن بيرلمان قسم الحجاج باعتبار الجمهور ونحن اعتبرنا الغاية؛ لكونها مُتَضمَّنَة في تعريف بيرلمان، إضافة إلى أنها أوضح في بيان نوع الحجاج فالاختلاف بين ما ذكرنا وما ذكره بيرلمان إنما هو في المَقْسِم فقط.

موضع الحجاج الوجداني من نظرية بيرلمان الحجاجية:

بعد تحديد بيرلمان لأنواع الحجاج شرع في تحديد موضع البلاغة الجديدة من الدرس الحجاجي عموما، وبهذا حدد موضع الحجاج الوجداني في نظريته، يبين ذلك عبد الله صولة قائلا أن ما فهمه من كتاب بيرلمان هو:" أن تحقيق الاقتناع conviction الذي هو غاية الحجاج يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال La demonstration والإقناع La presuasion. (...) على أن الحجاج، مثلما أنه ليس موضوعيا محضا، فإنه ليس ذاتيا محضا أيضا، بمعنى أنه ليس إقناعا persuasion، على

اعتبار أن الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة، مما لا يدع مجالا لإعمال العقل ولحرية الاختيار، إذ من مقومات الحجاج عند المؤلفين " حرية الاختيار على أساس عقلي"."[1] هذا يعني أن الخطابة الجديدة في منزلة بين الخطاب العقلي الموضوعي وبين الخطاب الوجداني الذي تظهر فيه الذاتية بشكل أكبر، وعلى هذا فإن الجانب العاطفي لم يلغ وإنما جعل في مرتبة ثانية بعد الحجاج العقلي ولهذا علق عبد الله صولة قائلا:" إن الإذعان يكون بواسطة الاقتناع. وفرق ما بين الإقناع والاقتناع، كما يرى شانييه chaignet، "أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه، بواسطة أفكاره الخاصة أما في حالة الإقناع فإن الغير هم الذين يقنعونه دائما"[2]. وهذا فرق دقيق حيث إن محاولة الإنسان طرح قضية ما تجعله يحاول الاقتناع بها قبل طرحها فيعمل عقله فيها، ولعل هذا تنبيه منه إلى أن العملية الحجاجية ليست عملية عبثية بل هي عملية منطقية مقصودة قبل طرح القضية – بتحديد **المُرسِل** ما سيقول وكيف سيقول –و منطقية تأثيرية بعد طرحها بتوظيف كل ما يمكنه لإقناع **المتلقي** بما اقتنع به من أفكار؛ فبعد اقتناعه بها سيحاول دفع المتلقي إلى تبنيها فيوظف في ذلك الحجاج العقلي والوجداني لأجل تحقيق الإقناع والاقتناع، وهذا الأمر يجعل الحجاج متوازنا ليس بالعاطفي المغالط، ولا بالعقلي المُلزِم وهو ما جعلنا نعد تفريق "شانييه" تفريقا دقيقا لأنه حدد بداية الحجاج ونهايته وبهذا ظهرت وسطيته بين الاستدلال المنطقي والإقناع، وزاد الأمر توضيحا بيرلمان ببيانه العلاقة بين الحجاج العقلي بنوعيه المتفاوتين البرهاني والجدلي والخطابة، –و هذا يعيدنا إلى ما بيناه سابقا من العلاقة بين الصناعات الثلاث (الجدل والبرهان والخطابة)–. حيث اعترض بيرلمان على تمييز أرسطو بين التأثير الذهني الذي هو موضوع (الجدل) والتأثير العاطفي الخاص بـ(الخطابة) وعدّه غلطا ووجه الغلط فيه، في " تصور الإنسان مركبا من ملكات بعضها منفصل عن بعض

[1] **المرجع السابق، ص14-15.**

[2] **المرجع السابق، ص15.**

انفصالا تاما: العقل من ناحية والهوى من ناحية أخرى. وهو فصل ربما يعود إلى أفلاطون (...). وأما المأزق، فيتمثل في نزعنا عن العمل المبني على الاختيار كل تبرير عقلي. وهذا يعني عند أصحاب هذا التمييز أن سلوك الإنسان وممارسته لحريته من قبيل العبث واللامعقول والعمل غير المسؤول. وعلى هذا يرى المؤلفان أن الحجاج غايته إحداث التأثير العملي Effet pratique الذي يمهد له التأثير الذهني، بحيث يبدو المؤلفان يجمعان بين جدل أرسطو وخطابته معا. ويبدو هذا فعلا في تعريفهما للحجاج بكونه" العلاقات الجدلية القائمة بين الفكر والعمل"."[1]

و الذي نراه أن تأليف أرسطو لكتابين مستقلين لا يعني بالضرورة فصله بين الحجاج الموجه إلى العقل والحجاج الموجه إلى العاطفة، إذ إن تخصيص جزئية علمية ببحث لا يعني استقلالها عن غيرها، ويؤكد هذا ما قررناه في الفصل السابق من تداخل بين الصناعات وكذلك ما ضمنه أرسطو في كتابه الخطابة حيث إن المزج بين الصناعات ظاهر إلا أن الفرق بينها هو في نوع المتلقي؛ فنوعية المتلقي هي التي تفرض تغليب مزايا صناعة حجاجية على الأخرى. ومما يعضد كلامنا أن بيرلمان انتقد كتاب الخطابة لأجل ماذكرناه من التداخل الموجود بين الصناعات إذ رأى أن تقسيم أرسطو الخطابة إلى مشاجري – ألحقه بالجدل– ومشوري – ألحقه بالفلسفة– تمزيق للخطابة[2].

كما أن اعتبار "بيرلمان" الحجاج جامعا بين الخطابة والجدل، يُفهم منه أن البلاغة الجديدة **بلاغة نسبية**، جمعت بين خصائص الخطابة، من جهة مخاطبة الجانب الوجداني للمتلقي بشكل أكبر، وخصائص الجدل من جهة منطقية الخطاب، إلا أننا نرى أن أهم ميزة لها – نظرا لإمكانية وجود تداخل بين الخطابة والجدل بناء على التفريق الذي ذكرناه–، هي إعطاء مساحة للمتلقي لقبول ما يُلقى عليه أو رده، فالمتلقي ليس مستقبلا للمعلومات فقط كما هو الشأن في الخطابة، وليس مُلزما بتبني

[1] **المرجع السابق، ص18.**

[2] **ينظر: المرجع السابق، ص19**

رأي بعينه كما هو الحال في الجدل والبرهان- مع التفاوت الموجود بينهما في درجة الإلزام- ونتيجة لهذا سيكون ما يميز الحجاج عن الخطابة والجدل هو حرية المتلقي، إضافة إلى ثلاث مزايا أخرى، وهي:

- ✓ **من جهة الجمهور**: إذا كان جمهور الخطابة القديمة يشترط فيه أن يكون حاضرا مستمعا فإن جمهور الخطابة الجديدة يمكن أن يكون حاضرا ويمكن أن يكون غائبا، كما يمكن أن يكون مساهما برأيه في العملية الحجاجية، فهو بهذا الوصف متلق إيجابي. وهذا الفرق يتفرع عنه الفرق الثاني.
- ✓ **من جهة نوع الخطاب:** إذا كان الخطاب في الخطابة القديمة شفويا فإنه في الخطابة الجديدة يشمل المكتوب والمنطوق، فالكاتب عندما يكتب يستحضر الجمهور في ذهنه.[1]و هذا يعني أنه يوجد توسيع في دائرة الحجاج من المتكلم والسامع إلى المرسل والمتلقي.
- ✓ **من جهة مضمون الخطاب:** أما من جهة مضمون الخطاب، فينظر إليه من جهتين: من جهة نوع الخطابات التي يشتغل عليها الحجاج، ومن جهة تصنيف الحجج المضمنة في هذه الخطابات، أما **من جهة نوع الخطابات**؛ فإن بيرلمان" وسّع إمبراطورية الحجاج لتشمل مجموعة من الخطابات، مثل: الخطاب الفلسفي والأدبي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي وغيرها من الخطابات التي تتضمن حجاج الأطروحات ووجهات النظر المختلفة" [2]، وبهذا سيشمل الحجاج الخطابات اليومية، فالناس لا يتكلمون لأجل الكلام فقط بل لإثبات وجهات نظرهم حول القضايا المطروحة.

---

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص 21- 22.**

[2] **جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2014م، ص45**

أما من جهة تصنيف الحجج:فنقول أن برلمان ميز بين أصناف القضايا الموظفة في الحجاج، وبين أساليب وتقنيات عرضها، فالصنف الأول: يطلق عليه بـ" **المقدمات الحجاجية**" والصنف الثاني: يطلق عليه "**تقنيات الحجاج البلاغي**".

المقدمات الحجاجية :

إن محاولة إقناع أي متلق، توجب على المرسل والمتكلم معرفة مداخله، ونقاط الاشتراك التي تجمعهما، فلا يصح أن يفتتح حجاجه له بأي قضية من غير معرفة بمدى تسليم المتلقي بها، وأيضا لاينبغي أن يخاطب بما هو مقبول عند المتلقي، ومرفوض عنده، إلا من باب التنزّل، فمعرفة القضايا المقبولة عند المتلقي مهم جدا؛ لأنها تعد مقدمات للعملية الحجاجية، فهي "التي تؤسس نقاط الانطلاق للحجاج points du depart de l argumentation، ومن أهم المقدمات: الوقائع les faits والحقائق realites والافتراضات presomptions والقيم valeurs وهرمية القيم hierarchies des valeursو المواضع lieux. "[1]، وارتباط هذه المقدمات بطرفي العملية التواصلية وظروف التواصل، يجعلها على درجات وليس درجة واحدة، من هذا الباب قام بيرلمان بتصنيفهما، وفق الترتيب الموالي:

الحقائق: وهي أقوى المقدمات لتتأسسها في الغالب على مفاهيم فلسفية ودينية وعلمية. وهذه المفاهيم تعتبر مفاهيم داعمة للوقائع المتعلقة بها، كإثبات أن التدخين مضر.

[1] **محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م، ص111.**

الوقائع:فالوقائع : تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس، ويُمثل لها بالأحداث التاريخية[1].إلا أن التسليم بها ليس مبنيا على نظر محقق بل على شهرتها فقط، لهذا كانت أقل حجاجية من الحقائق لورود الاحتمال وإمكان الاعتراض عليها.

الافتراضات: وهي مبنية على الاحتمالات التي يطرحها المرسل بناء على الواقع الذي يعيش فيه أو المعطيات التي لديه ولهذا تميزت بكونها متغيرة حسب الوسط والمقام والمتكلم، والسامعين؛ فهي مبنية على انتماءات المرسل وقناعاته، وهي قناعات "**عادية محتملة**"، والعادي مفهوم مجرد يختلف باختلاف القدرات والإمكانات الفردية والجماعية. فهي ليست بقوة الوقائع المشتركة بين عدة أشخاص وليست بقوة الحقائق المثبتة علميا[2]، " إذ إنها ترتبط بما يحدث عادة، والمعتاد هو ما وقع، ويجري الاعتداد به؛ لذا تقترن الافتراضات بالتجربة والحس المشترك، إذ تؤسس لقناعات معقولة، لكنها أقل وثوقية من الوقائع والحقائق التي يمكن أن تقدحها وتكذبها"[3].و هذا يجعلها أشبه بالادعات التي تنزل منزلة الحقائق وليست مجرد افتراضات يُتنزّل بها في الخطاب لإيصال فكرة معينة، ولهذا كان التأكد من تسليم الطرف الآخر بها قبل طرحها كحجة ضروريا.

القيم وهرميتها: " للقيم دور بارز في مجالات العلوم الإنسانية، إذ يعتمد عليها في تغيير مواقع السامعين، وفي دفعهم إلى الفعل المطلوب. و**القيم نوعان:** مجردة كالعدل والشجاعة، ومحسوسة كالوطن وأماكن العبادة، وتخضع هذه القيم لتراتبية هرمية يمثل احترامها ووعي المحاجج بها، عاملين فاعلين في تحقيق الخطاب. ونشير إلى أن الوعي بتراتبية هذه القيم **أهم** من القيم في ذاتها، وأن هذا

---

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص111-112.**

[2] **ينظر : المرجع السابق، ص 112.**

[3] **نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة علوم، جامعة لمين دباغين، سطيف، 2015م-2016م، ص114.**

التراتب يختلف من مجتمع إلى آخر".[1] فللمبادئ الفاضلة أثر كبير في تغيير قناعات الناس إلا أن الملاحظ أنها تتميز عما سبق من المقدمات بأنها حجج ذات طابع عاطفي بشكل أكبر، بخلاف المقدمات السابقة فإنها– فيما يظهر لنا– تدور بين الملموس والفكري.

المواضع: لا تختلف في مفهومها عما ذكرناه سابقا، وهي قسمان: مواضع الكم lieux de quantite ، ومواضع الكيف lieux de qualite، " الأولى نستطيع بواسطتها أن نثبت أن أمرا أفضل من آخر انطلاقا من معايير كمية كقولنا " الكل أفضل من الجزء"، وما يترتب على هذه القاعدة من نتائج في أحكامنا اليومية في شتى المجالات، وأما الثانية فتكمن خاصيتها الحجاجية في وحدتها الشكلية في مواجهة الجمع مثل موضع " الحق" في ذاته الذي يباين كل ما عداه من باطل. ويلاحظ أن المواضع مثل القيم في تفاوتها ونسبيتها بين الزمان والمكان والأشخاص والمقام بصفة عامة"[2]. بناء على المثالين الذين ذكرهما محمد سالم نقلا عن بيرلمان نقول: إن الفرق بين مواضع الكم والكيف، هو أن الأولى يتوجه النظر فيها إلى الموازنة بين نقاط اشتراك القضايا، أما مواضع الكيف فيتوجه النظر فيها إلى حقائقها وماهيتها.

تقنيات الحجاج عند بيرلمان:

إن المقدمات السابقة تدخل في تشكيل القضايا الحجاجية، وهذه القضايا تتشكل عند بيرلمان وفق صورتين بناء على العلاقة بين عناصرها: طرائق اتصالية وطرائق انفصالية.

[1] **المرجع السابق، ص 112.**

[2] **المرجع السابق، ص113.**

الطرائق الاتصالية:

هذه الطرائق – مثلما هو ظاهر من اسمها– تقوم على التقريب" بين العناصر المتباينة في أصل وجودها بطريقة تضامنية"[1]، وهي ثلاثة طرق:

1- **الحجج شبه المنطقية (arguments quasi- logiques):** " هي التي تستمد قوتها الإقناعية من مشابهتها للطرائق الشكلية (formelle)، والمنطقية والرياضية في البرهنة، لكن هي تشبهها فحسب وليست هي إياها إذ فيها ما يثير الاعتراض" [2]، فهي ليست صارمة صرامة الحجاج البرهاني. ومن " الطرق الحجاجية التي تعتمد البنى شبه المنطقية الطرق الآتية: طريقة النقض، وطريقة التماثل، وطريقة التبادل، وطريقة التعدية. أما التي تعتمد العلاقات الرياضية فطريقتان؛ طريقة إدماج الجزء في الكل، وطريقة تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له."[3]

1-1: الحجج الشبه منطقية التي تعتمد البنى المنطقية:

سميت حججا شبه منطقية لقبولها الصياغة الصورية من غير إلزام، وبهذا فهي قابلة لكل دعوى ليست ذات طبيعة صورية[4]، وهي أنواع:

- **طريقة النقض والتعارض:** المقصود بالتناقض (contradiction) هو أن تكون هناك قضيتان حول نفس الموضوع إلا أن إحداهما مثبتة والأخرى منفية كقولنا:" الشيء موجود وغير موجود في الوقت نفسه"؛ أما التعارض فينظر إلى قضيتين على أنهما متعارضتان إذا اختلف مصدوقهما، إلا أنه على عكس النقض يوجد هنا قضية صحيحة والأخرى خاطئة، والمعيار في

---

[1] **الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. ص21.**

[2] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج في البلاغة الجديدة عند شاييم بيرلمان، مجلة التعليمية، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، مج5، ع15، سبتمبر2018م، ص225.**

[3] **الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان، ص21.**

[4] **ينظر : نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص118.**

تمييز إحداهما واختيارها عن الأخرى هو الواقع والظروف أو المقام، وبالتالي فمجال الحجاج هو التعارض (incompatibilite)، وليس التناقض المنطقي الصارم والملزم الذي لايتأثر بالظروف ولا المقام، وينقض كلا القضيتين، ومثال التعارض أن يدعي طبيب يعالج مريضا بالالتهاب أنه لم يقتل كائنا حيا بينما يستعمل " البنيسيلين" لقتل الجراثيم وهي كائنات حية ! وهذا يحدث تعارضا بين مقاله وواقعه[1]، فيكون التعارض حجة عليه لعدم دقته في منطوقه، يقول محمد سالم الطلبة:" أما كشف التعارض فمثير للسخرية بحيث يكون الواقع في التعارض عُرضة للضحك. لذا اعتبر بيرلمان أن السخرية أو الهزء من أهم الأسلحة الحجاجية وعوامل النجاح فيه– الحجاج–"[2] ، إلا أن هذا ليس على إطلاقه فليس البعد الحجاجي للكشف عن التعارض هو السخرية، بل قد يكون للإنكار أو لإثبات الإشكال في القضية المطروحة؛ ولعل الفرق الدقيق بينهما هو أن التعارض يُنظر في إثبات إحدى القضيتين إلى مصدوقهما في الواقع – كما مر معنا– بينما التناقض فتمييز صدق إحداهما مبني على إثبات كذب الأخرى وفق خطوات الاستدلال المنطقي، لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان باعتبار أن القسمة بين المتقابلات ثنائية وبالتالي لابد من إثبات فساد إحداهما، ولا مجال للتأويل فيه، بينما التعارض فيوجد مجال للتأويل فيه لتعلقه بقرائن خارجية، وهنا ننبه على أمر وهو أن عبد الله صولة فرق بين التعارض والتناقض وجعل موضوع الحجاج هو التعارض تبعا، وهذا يطرح علينا إشكالا وهو : إذا كان هناك فرق بين التعارض والتناقض، وكان الحجاج يختص بالتعارض، فما فائدة تسمية الطريقة بـ " طريقة التناقض والتعارض (عدم الاتفاق)"؟ إلا إن كان قد ذكر المصطلحين من باب بيان الفرق بينهما، وهذا على خلاف محمد سالم الطلبة فإنه لم

[1] **ينظر : عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص43.**

[2] **محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص128.**

يفرق بينهما وجعل التناقض هو ما يكون بين القضايا المتعارضة، ومع ذلك وجدنا إشكالا في فهم توجيهه للمصطلحين بالخصوص أنه سمى الطريقة بـ" طريقة التناقض"، كما أنه في طرحه متعارض مع توجيه عبد الله صولة –فيما يبدولنا–، يقول محمد سالم الطلبة:" قد توظف هذه الحجج شبه المنطقية مفهومي التناقض وعدم الاتفاق: فالتعارض هو اجتماع حكمين متناقضين في فرضية أو خطاب ما، كما يتمثل في اختبار فرضيتين لإقصاء غير اللائقة منها للمقام. وبذلك يكون لكشف المحاجج عن التعارض بين قضيتين في حجاج خصمه، أو بين فرضيتين يريد إقصاء إحداهما لإقناع مخاطبيه بالأخرى، أبلغ الأثر في كشف التناقض، حيث إن التناقض غالبا ما يكون جليا يسهل كشفه، أما كشف التعارض فمثير للسخرية"[1]، وبناء على ما ذكرنا من التفريق نرى أن من الأصوب أن تسمى الطريقة بـ" طريقة التعارض" بدل " التناقض" أو " التعارض وعدم الاتفاق"، ومصطلح التعارض اختاره فيليب بروتون وجيل جوتييه في كتابه " تاريخ نظريات الحجاج"[2]، ومما يمكن التمثيل به لهذه الطريقة، الحديث الذي ورد عن سليم بن عامر أن أبا أمامة حدثه أن غلاما شابا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله ائذن لي في الزنا، فصاح الناس، فقال " مه؟" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" أقروه أدن" فدنا حتى جلس بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم:" أتحبه لأمك؟" قال لا، قال:" وكذلك الناس لا يحبونه لأمهاتهم، أتحبه لابنتك؟" قال: لا "[3] –الحديث–، فالنبي عرض مقولة الرجل على الواقع ليكشف التعارض بينهما، وبهذا حاجّه، ومن الأمثلة كذلك استهزاء إبراهيم عليه السلام لما سئل عمن حطمو الأصنام، قال الله

---

[1] **المرجع السابق، ص128.**

[2] **فيليب بروتون وجيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر :محمد صالح ناحي الغامدي، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ط1، 1432هـ، 2011م، ص48.**

[3] **أبو القاسم سليمان الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج8، رقم 7679، ص190.**

تعالى:﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[الأنبياء: 62-63].

- **طريقة التماثل والحد في الحجاج:**

المقصود بالتماثل التطابق بين ركني الحد شكلا والاختلاف مضمونا، ولعل هذا ما يجعل الحجة شبه منطقية وليست منطقية لأن هذا النوع من التعاريف يوقع في الدور، ولهذا قال محمد سالم الطلبة :" كقولنا: العلم هو العلم " "أما التماثل التام فمداره على التعريف الذي يكون فيه المعرّف والمعرِّف متماثلين لفظا، الأمر الذي يجعلنا نعتبر اللفظ الثاني محمولا على المجاز، وذلك حتى لا تكون العبارة الثانية حشوا (...)، ويضرب بيرلمان لهذه الصيغ القائمة على التماثل بالمثل المعروف في قولنا " المرأة هي المرأة"، لكنه يؤكد أن هذه الصيغ لا تكتسب قيمتها الحجاجية إلا في مقامات بالغة الخصوصية"[1]، فتكرار اللفظ موقع في الدور، وهذا يعني أنه ليس مقصودا بذاته وإنما ما يحمله من معان، وهذا النوع من التعاريف يُلاحظ استعماله في المقامات التي تستدعي بيان أهمية الشيء ومنزلته إما تحذيرا أو ترغيبا، أو تثبيتا لواقعة، كمن يقتل ثم يبرر فعله بتبريرات فيرده القاضي وينبهه إلى حقيقة فعلته قائلا: " القتل هو القتل"، بمعنى أن الحكم ثابت باعتبار أن عبارة القتل بكل ما تحملها من دلالات لاتبررها حججك.

و بما أن التماثل في هذه القضية يجعلنا نفترض أن اللفظ الثاني محمول على المجاز، فهذا يجعلنا نقول أن المسألة ليست على ظاهرها فلا يشترط أن يكون اللفظ المعرِّف نفس المعرَّف حتى نقول أن هناك احتجاج بتقنية الحد، بل إن ذكر أي عبارة مقابلة للمعرّف مما ينقلنا عن المعنى الحقيقي إلى المجازي نعتقد أنه داخل تحت الحجاج بالحد، وعليه يصلح أن نحتج على أهمية الشيء بحجج

[1] **محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص128.**

من قبيل قول النبي صلى الله عليه وسلم:" الحج عرفات"[1]، أي أن أهم مافي الحج عرفة وليس هو ذاته بكل ماهيته وتفاصيله. وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم:" الدعاء هو العبادة"[2].

- **طريقة الحجج القائمة على العلاقة التبادلية:**

تسمى هذه الطريقة بالحجج القائمة على علاقة تبادلية لكننا نرى أنها في حقيقتها شبه مقارنة تؤول إلى المبادلة بين الطرفين المفترض أن يحكم عليهما بنفس الحكم، لإثبات تساويهما في حال التفريق بينهما، كمن يميز بين حقوق الناس فيعطي فئة ويحرم أخرى، مع أن الكل بشر، وإن وجدت بينهما اختلافات، فهي مقارنة تعطي الحق لصاحبها بالمطالبة بالتسوية بين القضايا المطروحة وليس التفضيل ولهذا وصفناها بأنها " شبه مقارنة"، بالخصوص إذا علمنا أنها قائمة على مبدأ العدل والتسوية بين القضايا والأطراف المنتمية لنفس الحقل، فهذا لا يتم إلا بإجراء مقارنة، وهذا استنبطناه من كلام فيليب بروتون وزميله، حيث قال:" يعطي المنطق الصوري مكانا لمبدأ التماثل والتعبير عن هذا المبدأ في حقل الحجاج، يحيل إلى القاعدة التي تقول إن الكائنات المنتمية لصنف أساسي واحد يجب أن يتم معاملتها بطريقة واحدة، هكذا نجد المثال الذي تقدمه أو لبريتش تيتكا (...) عن ذلك المتشرد الذي لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن أن يكون التسول جنحة في مجتمع يجعل الصدقة فضيلة"، أو تعبير كانتيليان " الذي يَشرُف تعلُمه يشرف تعليمه" بالتأكيد إن قاعدة العدل والتبادلية ليس لها ذات الخاصية الملزمة التي نجدها في المبدأ الصوري للمماثلة، ولكن كما نرى فهو يأخذ قوته الإقناعية من هذا المبدأ ذاته"[3]، فالمتسول بنى تعجبه على المقارنة بين الفعلين: فعل التسول وفعل التصدق، فرأى أنهما فعل مشترك يدخل في دائرة التعاون، فلو بادلنا بين الفاعلين في

[1] **أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1996م، 2975، مج5، ص84.**

[2] **المرجع السابق، 2969، مج5، ص84.**

[3] **فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص48-49.**

هذه العملية هل سيتيغر الحكم ؟ فما وجه تقبيح الأول ومدح الثاني؟ وهنا يكمن الإشكال في هذه الطريقة وهي أن المقارنة فيها ضيقة والحكم فيها مبني على جزئية مع إغفال الجزئيات الأخرى مما يجعلها حجة قابلة للنقض إن لم تكن الدعوى إلى العدل والاحتجاج بالتبادل قائمة على مقارنة دقيقة تضمن تساوي الطرفين في الحقوق، والجزئية التي تمّ إغفالها – من منظور إسلامي – هي طبيعة المتسول، فهذا المتسول أغفل أن التسول الذي يعد جنحة هو الذي يكون صاحبه قادرا على التكسب، وهذا على فرض أن المتسول في مجتمع إسلامي أما لو نظرنا للقضية بصفة عامة فنقول أنه يعتبر جنحة بناء على كونه وسيلة لسرقة الناس.

طريقة حجج التعدية:

المقصود بالتعدية تعدية الحكم الثابت في قضية إلى قضية أخرى،" ترتكز هذه الحجة على علاقة صورية منطقية بين طرفين فأكثر، مضمونها أنه إذا كانت هناك علاقة معينة سواء مساواة egal، أو تضمين inclusion، أو أكبر plus grand que، بين (أ) و(ب)، والعلاقة نفسها موجودة بين (ب) و(ج)، فإنه وفق قانون التعدية توجد علاقة تعدية بين (أ) و(ج)، " وهذه السمات الصورية للتعدية والاشتمال قابلة للنقل إلى حقل الحجاج" واللغة الطبيعية، ومن أمثلة ذلك الواقع قولنا: (عدو صديقي عدوي) فهي علاقة تعدية، وفي نفس الوقت تتضمن (inclus dans) علاقة أخرى مفادها أن : (صديق عدوي عدوي)، غير أن هذه الحجج قد يكذبها الواقع ويردها لأنه ليس بالضرورة أن يكون عدو صديقي عدوي، ولا صديق عدوي عدوي."[1]، فالتعدية إلحاق لوصف جامع، وبالتالي هي قياس إلا أنه قياس تمثيل قائم على إلحاق مجهول بمعلوم، وهذا ما يميزه هذه الطريقة عن سابقتها.

[1] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج في البلاغة الجديدة عند شاييم بيرلمان، ص226.**

1-2:الحجج الشبه منطقية التي تعتمد علاقات رياضية: وهي أنواع:

- **حجة المقارنة:**

وهي قريبة من حجة التبادل، وحجة التعدية، وصورتها كما يقول فيليب بروتون:"يقول لنا بيرلمان عن المقارنة إنها " تعتبر حجة شبه منطقية عندما لا ينتج عنها فكرة أو قياس فعلي، ولكن عندما يكون تأثيرها الإقناعي متشكلا " من الفكرة الضمنية التي تستطيع عند اللزوم دعم حكمها من خلال عملية". الأمر يتعلق إذا، بمقارنة فعلية كلمة بكلمة وليس بداية قياس أو مثال بسيط ولذلك يؤكد شيشرون:" إن الجريمة هي ذاتها سواء كانت سرقة الدولة أو توزيع هبات مضادة للنظام العام" في هذه الحالة تقترب المقارنة من البحث عن الهوية. وهي صفة تتميز بها الحجة شبه المنطقية"[1]، نلحظ في كلام فيليب تلميحا إلى أن عقد المقارنة لا يعني التماثل التام بين الطرفين فضلا عن الاختلافات التي يمكن أن تكون موجودة بالأساس، فالسرقة والقتل وتوزيع الهبات كلها جرائم إلا أنها متفاوتة مما يجعل الأحكام المتعلقة بها تتفاوت، وهذا يعني أن عقد المقارنة تم من وجهة نظر معينة وهي كونها جرائم وليس من جهة هويتها، فأحكامنا بأنها جرائم تجعل " المقارنة تقترب من البحث عن الهوية" لكنها لا تعطينا حقيقتها التامة، وهذا يجعلها تصدق أحيانا وتخطئ أحيانا أخرى، فتكون بذلك عرضة للنقض، وهذا يفيدنا في التفريق بين القياس والمثل وبين المقارنة، فالقياس والمثال فيهما إلحاق، أما المقارنة ففيها المقابلة بين جزئيتين معلومتين في قضيتين تنتميان إلى حقل واحد. أما الفرق بينها وبين حجة التبادل، فنرى أنه من جهة أن الغاية من حجة التبادل إثبات التساوي بين القضايا مما يتيح الاحتجاج به في إنزال قضية منزل الأخرى، أما حجة المقارنة فهي أعم لأنه يحتج فيها بالتساوي والأفضلية والدّنو، " فمثلا حين نقارن شاعرا متوسطا فنقول أنه

[1] فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص49.

دون مكانة المتنبي، فإننا نرفعه بهذا، ولكننا حينما نقول عنه أنه أرفع من شاعر ضعيف فإننا نحط من قيمته"[1].

- **تقسيم الكل إلى أجزائه:**

الغرض من هذا النوع الحكم على الكل انطلاقا من أجزائه فكأن الحكم فيه مستنبط، تقول سامية الدريدي:" ينص هذا الصنف من الحجج على تقسيم كلٍّ إلى أجزائه المكونة له وبيان أن حكما ما ينطبق على كل جزء من أجزائه ينطبق تبعا لذلك على الكل على هذا النحو يبدو هذا الصنف من الحجج مقنعا في ظاهره لصيغته الرياضية الواضحة لكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون شبه منطقي فحسب لأن الأجزاء لا تعبر في كل الحالات وبدقة عن الكل."[2] وهذا النوع نجده في الاستدلال الفقهي، والنحوي حيث إننا نجد في كثير من القواعد شذوذات تخرج عن الحكم الكلي للقاعدة مع أنها لها أوصاف تجعلها تندرج تحت تلك القاعدة الفقهية أو النحوية.

- **إدماج الجزء في الكل أو حجة الاشتمال:**

هذا النوع عكس السابق، إذ فيه يعدى حكم الكل إلى أجزائه بجامع التضمن، ولهذا يسمى بحجة التضمين، وهو" يقوم على مبدأ رياضي هو أن ما ينسحب على الكل ينسحب على الجزء من هذا الكل، واضح إذن أن هذه الحجة تقوم في جوهرها على رؤية كمية فالكل يتضمن الجزء من ثمة فهو أهم بكثير من الجزء ولذلك أيضا تعد قيمة الجزء مناسبة لما تمثله بالنسبة إلى الكل"[3]، هذا يعني إثبات حجية الكل يلزم عنه إثبات حجية ما يشتمل عليه، ولعل التمثيل بحجاجية أقسام القرآن الكريم تبعا لحجاجيته يصلح في هذا الباب، وكذلك حجاجية الإجماع والقياس، فالأول لا يكون إلا

[1] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج، ص227.**
[2] **سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص207.**
[3] **المرجع السابق، ص210-211.**

عن دليل منه، والثاني لا يكون إلا على أصل ثبت حكمه به أو بالسنة والإجماع. كما أننا نجد هذا الحجة موظفة في الاستدلال الفقهي، ومن ذلك قول الونشريسي :" –قاعدة14– الأصغر هل يندرج في الأكبر أو لا؟ . وعليه إجزاء غسل الرأس عن مسحه، والغسل عن الوضوء"[1]، فقوله " هل يندرج في الأكبر أو لا؟" دليل على أن هذه الحجة قابلة للنقض، وأنه يوجد اختلاف فيها، ومما انبنى على هذه القاعدة إجزاء غسل الرأس عن مسحه باعتبار أن المسح جزء من الغسل.

2–الحجج المؤسسة على بنية الواقع: (arguments fondes sur la structure du reel).

هذا النوع من الحجج هو الثاني ويختلف عن سابقه تركز على نوع الاتصال بين الحجج ونتائجها ، "و تعتمد هذه الطريقة حججا شبه منطقية للربط بين أحكام مسلم بها، وبين أحكام يسعى الحجاج إلى جعلها مسلما بها أيضا. فيكون الحكمان بمنزلة واحدة، وهو علة تسميتها بالاتصالية. وهي نوعان: هناك وجه يعتمد الاتصال التتابعي وتتمثل حججه في حجة الوصل السببي، وحجة التبذير، وحجة الاتجاه. ووجه يعتمد الاتصال التواجدي، وتتمثل حججه في حجة الشخص وأعماله، وحجة السلطة، وحجة الاتصال الرمزي."[2]، وتفصيلها كما يلي:

- **الاتصال التتابعي والحجة البراغماتية:**

سمي بالاتصال التتابعي لما فيه من ربط بين القضايا والأحداث المتتابعة لما بينها علاقة سببية، ولهذا يسمى أيضا " بالوصل السببي"، وهذا يعني أن هذه القضايا في حشدها وبيان العلاقة السببية بينها لم ينظر إلى البنية المنطقية في عرضها وإنما إلى حقيقتها في الواقع، وأسلوب الربط يتم " من

[1] **أحمد بن يحي الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تح: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، لبنان، ط2، 1440هـ–2019م، 69.**

[2] **الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ص21.**

طريقين، إما الربط بين السبب أو الحدث أو المقدمة وما ينتج عنها من نتائج، وإما عكسيا تنطلق من النتائج لتصل إلى أسبابها، ويتم ذلك عبر ثلاثة أنواع من الحجاج:" حجاج يسير في اتجاه البحث عن أسباب ظاهرة ما" ، أي يعتمد في بنائه على الربط بين السبب ونتائجه مثل: تكاسل فرسب، و" حجاج يرمي إلى تحديد آثار ظاهرة ما "، فهو ينطلق من النتيجة ليصل إلى استخلاص الأحداث والأسباب مثل: رسب لأنه تكاسل، و" حجاج يرمي إلى تقييم حدث ما بواسطة نتائجه ""[1]، وكونها تعتمد على العلاقة السببية المستمدة من الواقع يجعلها حججا شبه منطقية، لأن اعتبار شيء سببا في حدوث شيء آخر أو ناتجا عنه يبقى مجرد ملاحظة ولا يعني بالضرورة أنه السبب الفعلي أو النتيجة الفعلية، ويوضح هذا المثال الذي نقله فيليب بروتون عن بيرلمان، حيث قال:" إننا نستطيع أن ندافع بالقول:" إن هذه الدائرة الاستخباراتية جيدة" ذلك أن " الجيش الذي ينتمي إليه قد انتصر في جميع المعارك" توجد في هذه الحالة علاقة بين سبب ونتيجة قابلة للتصديق بسهولة؛ لكنها تبقى قابلة للنقاش فالجيش يمكن أن يكسب معاركه لأسباب كثيرة أخرى (وأحيانا من دون دور لدائرته الاستخبارية)"[2] .و هذا يعني أن العلاقة السببية هي كذلك، فيما يظهر للمحَاجِج، وعليه إذا كان المتلقي على دراية بالسبب الفعلي لنجاح العملية سيتمكن من نقض هذه الحجة، فهي إذا علة مستنبطة قابلة للنقض ، وقد تم تقسيم هذا النوع من الحجج إلى أنواع بناء على طبيعة العلاقة بينها والواقع، أو لنقل مقصد المتكلم، وأبرز هذه الأنواع:

الحجة النفعية (التداولية): وهذه الحجة هي من الحجج التي شدّت انتباه بيرلمان، فهي " تربط قيمة السبب بقيمة نتائجه:" هذه السياسة جيدة؛ لأن نتائجها المتوقعة جيدة". وفي هذه الحالة يتعلق

[1] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج، ص227.**

[2] **فيليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص50.**

الأمر، كما يقول مؤلف " رسالة في الحجاج" بالانتقال " من قيمة مرتبطة بالثمرة إلى قيمة مرتبطة بالشجرة"[1]، فهي إذا حكم على الشيء بقيمته ودرجة نفعه.

حجة الإسراف (التبذير أو التبديد): وهي تتعلق بحشد الحجج، لدرجة ظهورها بصفة تبديد للحجج وإسراف في توظيفها " على نحو يقلل من فعاليتها، ولكنها غير ذلك، فهي تقوم على ضرورة استكمال ما بُدئ فيه وإتمام ما شرع بعد في القيام به، ويتلخص ذلك " في القول بأننا لما كنا بدأنا عملا ما، ولما كنا سنخسر تضحيات تجشمناها في سبيله لو تخلينا عن المهمة فإنه ينبغي المواصلة في الاتجاه ذاته"، وبالتالي فهذه الحجة تلعب دورا مهما في جعل المتلقي يذعن ويقتنع بمواصلة ما بدأ فيه، وإكماله مادام أنه قطع شوطا في ذلك، وبذل إمكانات وتضحيات من أجل ذلك." لأن هذا الحشد يغطي على كل الجوانب، ولا يجعل المتلقي يفكر في الاعتراض.

- **حجة الاتجاه:**و هي حجة فيها نوع من التوقع لما يمكن أن يحدث، فهي بهذا تبين نتائج سلوك اتجاه معين، ولعل هذا سبب تسميتها بـ "حجة الاتجاه" وهي " تقوم أساسا على فكرة التحذير: كالتحذير من مواصلة التنازلات في أمر ما، لأن سلسلتها إذا بدأت فلن تنتهي؛ أو التحذير من انتشار ظاهرة ما بحجة أنها قد تصيب المجاور لها بالعدوى l argument de contagions؛ ويكثر هذا النوع الحجاجي خاصة في القضايا الأخلاقية، لأن التنازل فيها خطير، وإدخال ما ليس منها فيها سيصيب المنظومة القيمية كلها بالفساد"[2].
- **الاتصال التواجدي وعلاقات التعايش:**

هذا النوع من أنواع الوصل تدخل تحته ثلاث صور للاتصال " **الشخص وأعماله**"، وهي التي يستدل فيها بأعمال الشخص بناء على مكانته، و" **الاتصال الرمزي**" وهي التي يستدل فيها بكل ما

[1] **المرجع السابق، ص50.**

[2] **محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص130.**

يحمل رمزية مشتهرة على توجهات وفكر مستخدمها كدلالة الهلال على الإسلام، و"حجة السلطة"، وهذه الأخيرة هي التي تعنينا في بحثنا هذا.

حجة السلطة:و هي التي يعتمد فيها على السلطة الحسية أو المعنوية، لتوجيه المتلقي وجهة محددة، وهذه السلطة ليس لها مصدر واحد بل إن مصادرها متنوعةفالسلطات " التي يتم الاعتماد عليها في الحجاج متنوعة، فقد تكون الإجماع أو الرأي العام تارة، وقد تكون فئات من الناس تارة أخرى كالعلماء والفلاسفة ورجال الدين والأنبياء، وأحيانا قد تكون سلطة غير شخصية كالفيزياء أو المذهب أو الكتب المنزلة"(...)، فالسلطة تمنح المتكلم مصداقية وقيمة لما يطرحه، تضمن بها قبول المتلقي، ومع ذلك فإن حجة السلطة لا توظف في الخطابات الحجاجية مستقلة، ومكتفية بذاتها بل تأتي مكمّلة ورافدة لعناصر حجاجية أخرى، وفي هذا السياق يقول بيرلمان:" تأتي حجة السلطة في أغلب الأحيان لتكمّل حجاجا ثريا عوض أن تكون الحجة الوحيدة فيه، فنستنتج عندها أن سلطة ما قد ترفع أو تحط حسب اتفاقها أو اختلافها مع رأي المتكلم ""[1]، ولعل سبب عدم اعتمادها وحدها إمكانية ردها، بالخصوص إذا كانت نصا قابلا للتأويل، ومن هذا الباب قدم علماء الدين الإجماع على النص الديني في الاحتجاج، لأنه ما من إجماع إلا ومستنده نص ديني فهو بهذا: نص ديني اتفق العلماء على فهمه فهما معينا، بينما النص المفرد نجده قابلا للتأويل إما بالقرائن الداخلية أو الخارجية.

3- الحجج المؤسسة لبنية الواقع : (arguments fondant la structure du reel)

هذا النوع هو الطريقة الثالثة من طرق الاتصال والملاحظ عليه أنه قائم على التمثيل بصفة عامة، سواء كان هذا التمثيل لأجل الشرح والتوضيح كـ"المَثل"، أو لأجل الدعم والاستدلال كـ"الشاهد"، أو لأجل إيصال صورة معينة بصورة مماثلة لها كـ" التمثيل" أو " الاستعارة"، أو لأجل الاقتداء بالقدوة أو

[1] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج، ص229.**

المخالفة لها كـ" النموذج والنموذج المضاد"، ففي كل اتخاذ مثيل لدعم القضية المطروحة، واتخاذ المثيل – وهو متصف بالخصوصية– في كل الصور السابقة حجةً، يعني أن الممثل له يعتبر حالة خاصة، فبالتمثيل نثبت صحة هذا الطرح ونعممه ولعل هذا سبب تسمية هذا النوع من الحجج "تأسيس الواقع بوساطة الحالات الخاصة"هذا مالاحظناه على هذه الصور االتي تندرج تحت الحجج المؤسسة لبنية الواقع، وصفة تأسيسها لبنية الواقع وفق ما ذكرنا تتم من خلال الاستدلال بالحالات الخاصة على قضايا خاصة لأجل تعميمها فتصير بذلك واقعا، وتفصيلها كما يلي:

الشاهد: " 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 الحالة الخاصة المثارة مرتبطة بسياق يسمح بالمرور منها إلى قاعدة عامة"[1] . وهذا الشرط نراه متعلقا بالمستشهد؛ حيث إن عليه أن يدرك علاقة الشاهد بالقضية التي سيحتج لها بالشاهد حتى يكون هناك سياق يسمح بتعميمها.و سبق وأن نبهنا إلى أن أرسطو قسم الشاهد إلى تاريخي وخرافي، إلا أن " بيرلمان خالف هذا التصور برفضه الربط الخرافي والأسطوري للشاهد القائم على مفاهيم وهمية خارجة عن الواقع؛ لأنه يؤمن بحكمة العقل لا الأسطورة، ومن ثم يصبح الشاهد معبِّرا عن واقع وليس الأسطورة، أي أنه يقوم بإثبات قاعدة ما مشتركة بين شيئين"[2]. وهذا لأن وظيفة الشاهد الحجاجية هي التأسيس لقاعدة أو إثباتها وهذا لا يكون على خرافة.

القدوة:و تسمى حجة النموذج والنموذج المضاد، وهي تعبر " عن حالة خاصة مثل الشاهد أو المثال، وتقدّم بوصفها قدوة يُحتذى بها، حيث تستند إلى سلطة يتأثر بها المخاطب، كالشهرة، والملك، والنبوة. فمثلا الرسول الكريم وصحابته هم قدوتنا، (...) وعليه، تستخدم القدوة في الحجاج لأجل دفع

[1] **نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي ، ص131.**

[2] **المرجع السابق، ص131.**

المخاطب إلى الاقتداء برأي أو سلوك، وهذا يستدعي من صاحب القدوة مراقبة أفعاله وأقواله"[1]. والذي نراه أن القدوة تفترق عن السلطة من ناحيتين:

الأولى: أن السلطة إلزامية، أما القدوة فيتخلف عنها هذا الإلزام بل هي سلطة ناتجة عن تأثر وهذا يقودنا إلى الفرق الثاني.

الثانية: أنه إذا كانت القدوة ناتجة عن تأثر كما يوحي به النقل السابق فهذا يعني أن القدوة هي السلطة المعنوية فقط وبالتالي هي أخص من السلطة الحسية لأن السلطة الحسية قد تجتمع مع المعنوية وقد تتخلف، وكونها القدوة بالمعنى الذي ذكرناها يجعلها من الناحية الحجاجية في مرتبة أدنى من حجة السلطة، من حيث الإلزام، لكن تخلفها في أي مجتمع له أثر جلل، في تغيره من سيء إلى أسوء.فوجودها له أثر كبير ومهم إلا أنه ليس بالقوة التي في السلطة الحسية.

و تسمى بالنموذج والنموذج المضاد باعتبار انقسام القدوة إلى نوعين: صالحة وفاسدة.

- **التمثيل:**يعرفها عبد السلام عشير نقلا عن: جان جاك روبريوكس بأنها:" هو طريقة حجاجية تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة المستهلك، حيث لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ماكان لها أن تكون مترابطة"[2]، ولعل هذا من وجهة نظر المعرّف باعتبار ثقافته الأجنبية أما من منظورنا فنرى أن علاقة المشابهة موجودة، بالخصوص أن شرحه متوافق مع **مفهوم التشبيه التمثيلي** الذي يكون فيه الطرفان مركبان، وهو ماعبر عنه بقوله:" إنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ماكان لها أن تكون مترابطة"، أي أن التشابه معقود بين صورتين.

---

[1] **المرجع السابق ، ص133.**

[2] **عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير– مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006م، ص97.**

المثل: إن للمثل وظيفة إقناعية قائمة على الربط بين الشيء ونظائره ولهذا كان مرتبطا بالممارسات الإنسانية المرتكزة على التبرير، فنجده في المواقف العملية والخلقية والتربوية[1]، وهذا يعني أن المثل وظيفته توضيحيه، خلافا للشاهد فإن وظيفته تقعيدية، ولكليهما بعد حجاجي مماثل من جهة تدعيم وجهة النظر إما من إثبات صحتها وهي وظيفة الشاهد وإما من خلال ترسيخها في ذهن المتلقي وتقريبها لتصوره وهي وظيفة المثال، وسبب ذكرنا هذا التفريق هو أننا وجدنا أن صابر الحباشة عكس القضية وتبعه في ذلك العديد من الباحثين بل كل من قرأنا لهم في شرحهم لهذا العنصر، إلا أن فهمنا لهذا العنصر قادنا إلى ماذكرناه، ونص كلام صابر الحباشة، ما يلي:" حجة المثل: إن الغاية من اعتماده حجاجيا هو التأسيس للقاعدة والبرهنة على صحتها. حجة الاستشهاد: غايته توضيح القاعدة وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، وربما كان الاستشهاد أداة لتحويل القاعدة من طبيعة مجردة إلى أخرى محسوسة"[2]. هذا الذي بدا لنا من بحثنا في هذا العنصر والله أعلم. والمثال يتوافق مع الشاهد من جهة أنه قد يكون مستمدا من وقائع وأحداث تاريخية، إلا أنه من منظورنا يختلف عنه من جهة أن الوقائع المستشهد بها يراعى فيها الصحة أما المثال فلا يشترط فيه ذلك بل هو مرتبط بما يستدعيه المقام، بالخصوص أن الغاية العامة منه هي التوضيح، على ما قررنا، وهذا ما يجعل الشاهد أقوى من المثال ويجعلنا نحكم بأن المثال أعم من الشاهد، وأدنى مرتبة منه. وننبه في هذا المقام، إلى أنه في بعض البحوث التي اطلعنا عليها عرف المثل بأنه التعبيرات الموجزة التي اشتهرت على ألسن الناس فصار يعبر بها عن مواقف معينة مثل قولنا:" عاد بخفي حنين"، إلا أن الظاهر لنا أنهم أخطؤوا في ذلك ويشهد لذلك الشرح الذي ذكرناه، وذكره غيرنا، ولعلهم وهموا لتشابه الأسماء، وإذا نظرنا إلى المثل

---

[1] **ينظر : عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، ص184.**

[2] **صابر حباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008م، ص49.**

–بالمعنى الذي ذكروه– من جهة أنه يغلب أن يكون من باب الاستعارة التمثيلية سنحكم أنه داخل تحب تقنية الاستعارة.

الاستعارة:" لا ينظر بيرلمان إلى الاستعارة بأنها مجرد صورة أسلوبية لتجميل الكلام – وإن كان ذلك من وظائفها– وإنما تجاوز ذلك إلى اعتبارها حجة تؤدي وظيفة إقناعية، هذه الاستعارة مشتقة من مفهوم التمثيل، فإذا كان التمثيل يعنى بتشابه علاقة بين الموضوع (theme) والحامل (phore)، فإن الاستعارة " هي تمثيل تكثَّفَ فهو موجز، ووجه الكثافة فيه والإيجاز، الاندماج الحاصل بين أحد عناصر الموضوع، وأحد عناصر الحامل، اندماجا لا يمكن معه معرفة أي العنصرين هو الموضوع، وأيهما هو الحامل"[1]، لأن الاستعارة قائمة على الادعاء وليس مجرد وجه أو أوجه شبه، ولعل هذا سبب قول البلاغيين عند إجراء الاستعارة ومحاولة إيجاد سبب ادعاء أن المستعارله جزء من المستعار منه يقولون" شبه كذا بكذا بجامع كذا" فالجامع بينهما غير محدد، بينما وجه الشبه يكون أكثر تحديدا.

الطرائق الانفصالية:

إذا كانت طرائق الوصل هي التي تربط بين قضايا يظنها القاريء أو السامع متباعدة لأول وهلة، فإن طرائق الفصل على العكس من ذلك، " ويهدف هذا الفصل إلى حمل المتلقي على تمثل مظهرين للشيء الواحد لتبني الحقيقة، المظهر الأول هو : (الظاهر– l apparence) والمظهر الثاني هو (الواقع أو الحقيقة la realite) ويتم الفصل بينها بعبارات لغوية مثل: ظاهر مقابل حقيقي: علمي مقابل لا علمي ...أو ببعض الجمل الاعتراضية مثل: إن هذا الزعيم – إن صح أنه زعيم – أو ببعض الأفعال مثل: يزعم، يتوهم: وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجتين. والمظهر الأول زائف

[1] **شعبان مقران، تقنيات الحجاج في البلاغة الجديدة، ص232.**

ظاهري خداع إذ هو أول ما تصادفه الحواس ويراه الفكر، بينما المظهر الثاني هو الحقيقة ذاتها"[1]، فهذه الطرائق تميز الحقيقة عن الكذب، بإزالة وهم الاشتراك الذي قد يسببه التشابه النسبي بين القضايا، وهذا الأمر نجده كثيرا في الحدود والتعريفات بل إنها وظيفتها الأساسية ألا وهي تمييز حقائق الأشياء عن بعضها البعض.

هذا ما أمكن ذكره فيما يتعلق بنظرية الحجاج وتقنياته عند بيرلمان وتيتكا، " إلا أننا مع هذا كله نأخذ على مؤلفي " مصنف في الحجاج" عدم اهتمامهما بما فيه الكفاية بالدور الحجاجي الذي يمكن أن يلعبه الاعتناء بالشكل وخاصة في مجال المكتوب"[2]. وهو النقض الذي اهتم به ديكرو في نظريته الحجاجية اللغوية.

المطلب الثاني: الحجاج عند ديكرو وأنسكمبر: (ducrot et anscombre)

بالرغم من التطور الحجاجي في كل مرحلة من مراحل الدرس الحجاجي عند الغرب إلا أن الملاحظ على كل تلك التوجهات وصولا إلى بيرلمان أنها أولت المنطق أهمية كبيرة – مع التفاوت الموجود بينها– إلا أن هذا الاهتمام كان على حساب **التدقيق** في بنية الخطاب الحجاجي من جهة أثر وحداته المكونة له في العملية الحجاجية، وهذا ما دفع ديكرو إلى الاهتمام بالأبعاد الحجاجية في **دلالة لغة التخاطب**، موجها بذلك النظر إلى جانب أُغفل– عن قصد أو عن غير قصد– ممن سبقه بالخصوص "بيرلمان"– حيث إنه لم يدقق فيه بالرغم من عده له عنصرا مهما في العملية الحجاجية–؛ فإذا كان توجه بيرلمان يمثل امتدادا للمنطق الأرسطي، فإن ديكرو يعد ثائرا على المنطق وداعيا إلى

[1] الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ص21.

[2] محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص127.

منطق آخر هو " المنطق الطبيعي للغة"[1]، وبهذا تحول الدرس الحجاجي من الاهتمام باللغة المنطقية المتمحور حول كيفية حشد الحجج بصورة منطقية وكيفية ترتيبها وأسلوب عرضها، للتأثير في المتلقي، إلى الاهتمام بمنطق اللغة المتمحور حول الكشف عن المنطق الذي يحكم بنية اللغة الطبيعية ويجعل من أقوالها ذات أثر حجاجي، يقصده المتكلم وإن لم تدل عليه بنية القول، ويفهمه المتلقي من تحليله لذلك القول، فالحجاج متضمن في أقوال المتكلم، وهذان الأمران في حقيقتهما فعلان لغويان تداوليان، هما **الفعل المتضمن**، و**فعل التأثير**، معنى هذا أن نظرية الحجاج في اللغة انبثقت " من رحم نظرية الأفعال اللغوية التي أسس بنيانها جون لانجشو أوستين البريطاني، (...). جاء ديكرو فقام بتطوير أفكار هذه النظرية، وعلى الخصوص آراء أوستين، مقترحا إضافة فعلين لغويين آخرين هما: فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج، ومن الأخير انبثقت نظرية الحجاج في اللغة، فما الفعل الحجاجي إلا نوع من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل التلفظي في بعده الغرضي"[2]. هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن الأساس التداولي الذي أسس عليها نظريته.

التداولية المدمجة:

إن معرفة البعد التداولي لقول ما، أو بعبارة أخرى معرفة قصد المتكلم يتم وفق سبيلين، كل سبيل منهما يتلاءم مع ظروف معينة، فأحيانا يتوصل السامع إلى قصد المتكلم بتحليل ملفوظه، وفق خطوات ذهنية خطية، فبعد تلقي الملفوظ يحلله إفراديا وتركيبيا ثم يحدد دلالته ثم يربط تلك الدلالة بظروف إنتاجها، أي بالمقام الذي قيلت فيه ويتوصل من خلال ذلك إلى قصد المتكلم، وهذا يعرف في التداولية الخطية وفي أحيان أخرى يقتصر تحليله للملفوظ على بنيته ودلالته إما لعدم تحدد المقام

[1] **عمر بوقمرة، مصطلح الحجاج بين المنطق الأرسطي عند بيرلمان والمنطق الطبيعي للغة عند ديكرو، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، مج5، ع 19، سبتمبر2017، ص59.**

[2] **المرجع السابق، ص 66.**

بسبب كونه متلقيا قارئا أو مستمعا بمعزل عن المقام الذي ينتج فيه القول أو لاكتفائه بملفوظ المتكلم عن ربطه بالمقام لتضمن الملفوظ توجيهات لغوية وجهت المتلقي نحو المقصود، وآلية تحليل هذا النوع من الملفوظات يكون بربط القصد بالعبارات التي وظفت في إعطاء القول تلك الدلالة المحددة أي: أن التداول من هذه الناحية مدمج في الدلالة، وبالضرورة هو مضمر في العبارات المشكلة للملفوظ، وهذا ما يعرف بـ"**التداولية المدمجة**"، فالتداول فيها مدمج في الدلالة أو بعبارة أخرى "**القصد**" مدمج في "**الدلالة**"، وهذا السبيل هو الذي اعتمده ديكرو في نظريته الحجاجية، وهذا الأمر سببه " أن البحوث التي قام بها ديكرو حول الحجاج، ارتكزت أساسا على محاولة الحد من اللجوء المفرط للمبادئ التداولية، والاتكاء أكثر على الوصف الدلالي للملفوظات، محاولا تفسير بعض الوقائع الدلالية (الصدقية) باعتبارها نتائج لدواعي حجاجية، وهو تصور ينطلق من بحث علاقة بنية اللغة وأوجه استعمالاتها البلاغية الممكنة، وفق ما يسمى في أدبيات الدرس التداولي بالتداولية المدمجة (la pragmatique integree)، التي تروم البحث في الدلالة التداولية (لا الخبرية ولا الوصفية) المسجلة في أبنية اللغة، والوقوف عن حدود شروط استعمالاتها"[1]. وهذا يعني أن تحديد البعد الحجاجي مبني على التأويلات التي تعطيها لنا اللغة، لغياب عنصر "**المقام الفعلي**" للقول.

و قد بين شكري مبخوت ذلك بالتمثيل والشرح قائلا:" (2) بما أنه يجب[أن] تعرف كل شيئ فأنا صائم.

فالتفسير هنا (بما...) لا يتصل بمحتوى القول " أنا صائم " بل بعمل الإثبات واعتمادا على مثل هذه الملاحظات وضروب النقد للتصور الخطي استخلص دكرو وانسكومبر أن في جل الأقوال بعض

[1] **كمال بخوش، الأسس المعرفية لمقاربة النصوص الحجاجية عرض مفهومي لمصطلحي (الحجاج اللغوي) و(العامل الحجاجي)، مجلة تعليميات، مخبر تعليمية اللغة والنصوص، جامعة يحي فارس، المدية، ع09، جوان2016م، ص340.**

السمات التي تحدد قيمتها التداولية باستقلال عن محتواها الخبري لذلك يجب أن يدرج المظهر التداولي في الدلالة. فالتداولية المدمجة في الدلالة هي بحث في الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية"[1].

ف" ديكرو" يرى أن فهم تأويل الأقوال وفهم المقاصد يبدأ من تحديد دلالة الجملة، وتأويل هذه الدلالة بناء على **مقامات مفترضة** نستخلصها من بنية اللغة، فاستخلاص القوة الحجاجية في القول عند ديكرو مبني على معرفة التقاطع الحاصل بين الاعتبارات اللغوية (البعد البنوي) والاعتبارات غير اللغوية (البعد التداولي)، ويتلخص لنا من هذا أن وصف قول ما وتأويله عند ديكرو يتم وفق مرحلتين : **المرحلة الأولى:** من الجملة إلى الدلالة. **المرحلة الثانية:** من الدلالة إلى المقصد، وفيها يربط بين الاعتبارات البنوية (المكون اللساني) للجملة والاعتبارات التداولية له (المكون البلاغي)؛ فننتقل بهذا من " **دلالة الجملة**" إلى " **معنى القول**".

و كون المقامات " المفترضة" مستخلصة من بينة اللغة، يعني أن للمقام الفعلي الغير مصرح به أثر في تشكيل بينة القول وفي هذا المبحث قدم ديكرو تصورين متكاملين: **الأول:** أن المقام لا يؤثر في عناصر الجملة وإنما يؤثر في دلالتها فيقوم بحصرها. **الثاني:** أن المقام يقوم بالتخصيص من خلال ما يفرضه على المتكلم من تضمين قوله **قيما إحالية**، مثل: هو، أنا، الآن، هنا فهي عبارات تحدد طرفا العملية الحجاجية وكذلك ظروف هذه العملية من مكان وزمان، وأخرى **حجاجية**، مثل نتيجة القضيتين (ق) و(ج) في قولنا: (ق) "**لكن**" **(ج)**، حيث إن "لكن" مؤشر وتعليمية لغوية داخلة في تشكيل القول وموجهة له نحو نتيجة معينة[2]؛ " وقد وضع ديكرو قاعدة لـ" لكن" مفادها:" من ق استخلص ن ومن ك استخلص لا – ن، ومن ق لكن ك استخلص لا – ن (حيث "ق" و"ك" قضيتان

---

[1] **شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص354.**

[2] **ينظر : كمال بخوش، الأسس المعرفية لمقاربة النصوص الحجاجية، ص340- 341-342.**

و"ن" نتيجة) فالاستدراك بـ "لكن" يوجه دلالة القول كله إلى سلب نتيجة مضمون الجمل المستدركة وحصيلة تحليل المكون اللغوي هي دلالة القول اللغوية."[1]

و لتوضيح هذا النص، نشرح مثالا ذكره شكري مبخوت: " أنا مريض لكنني صائم"

ق: أنا مريض = ن: ضعيف.

ك: أنا صائم =لا– ن: قوي

(ق) أنا مريض " **لكنني**" (ك) صائم = (لا– ن) قوي

فكون الرجل مريض يعني أنه في حالة ضعف إلا أن " لكن" قلبت النتيجة لتجعل من اجتماع المرض مع الصيام " حجة" دالة على قوته لتحمله مشاق الصيام.

و إذا راعينا الاعتبارات المقامية في هذا القول سنقول أن المقام الذي طرحت فيه هذه القضية هو " شهر رمضان" لأن الصيام والمرض غالبا ما يجتمعان في شهر رمضان فقط، فهذا المثال فيه " **تخصيص للمقام**"، باعتبار الإحالات المقامية " أنا"، " صائم"، " مريض"، وباعتبار القيمة الحجاجية المستفادة من " لكن". وهذا القول ككل فيه " **حصر للدلالة**"؛ حيث إن مثل هذا القول في ذلك المقام المفترض، إنما يقال على جهة التشجيع والتحفيز، وبهذا الشرح نكون قد جمعنا بين تصوري ديكرو لتأثير المقام في القول.

و لندرة الأمثلة الموضحة للتصورين يمكن أيضا افتراض أن ديكرو بهذين التصورين ميز نوعين من الخطاب: يمكن أن نسمي الأول **خطابا مجملا:** لخلوه من الإحالات المقامية الدالة دلالة واضحة على المقصود، فيتوجه بسبب ذلك النظر إلى تآلف عناصر الجملة لتحديد المقصد،. والآخر نسميه

[1] **شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ،ص355.**

خطابا مفصلا: لتضمنه إحالات مقامية ظاهرة. ولعله يصلح التمثيل **للنوع الأول** بالحوار الشهير الذي دار بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وإحدى النساء؛ حيث قالت له:" **أشكو قلة الفأر في بيتي**" فأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه على إثر هذا الكلام بإغنائها. فبالنظر إلى القول نجد أن المرأة لم تصرح ببيان حالتها الاجتماعية، لكن انطلاقا من تآلف عناصر الجملة، تم " حصر الدلالة" والتي من خلالها عُرفت حالها وفُهم قصدها؛ حيث إن القول جمع بين **تعليمتين** و**مؤشرين وجّها** عمر رضي الله عنه من " **دلالة الجملة**" إلى " **معنى القول**"، وهذان المؤشران هما " **أشكو** + **قلة الفأر** " إذ كيف يُشتكى من قلة الفأر. أما الخطاب الثاني فيمكن الاكتفاء فيه بالمثال المذكور سابقا. ويجدر التنبيه إلى أن هذا الشرح للأمثلة شرح في حدود تصورنا للقضية وفي حدود اطلاعنا. ومع ذلك فإن القضية المراد إثباتها وتوضيحها هو أن " المشروع الأساسي للتداولية المدمجة هو بناء دلالة الخطاب المثالي والمقصود بذلك صياغة دلالة الخطاب انطلاقا من المظاهر اللغوية القابلة للصياغة على أساس التوجيهات والتعليمات التي توفرها أبنية اللغة للقائل حتى يوجه خطابه وجهة ما"[1]؛ وهذا بناء على افتراض أن الخصائص الحجاجية في الخطاب اللغوي ليست خصائص يستدل عليها بالمقام التواصلي، أو بالعوامل التداولية، وإنما هي خصائص لغوية أو دلالية، وهذا أساس من الأسس التي تقوم عليها نظرية الحجاج اللغوي عند ديكرو[2].

موقع الحجاج من التداولية المدمجة:

إن الطرح السابق يُجلّي لنا تصور ديكرو وأنسكومبر للحجاج؛ حيث حصراه في دراسة خصائص اللغة، بعيدا عن ما هو خارجها، وبناء على هذا التصور ينقل شكري المبخوت تعريف الحجاج عند

---

[1] **شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ،ص359.**

[2] **ينظر : جاك موشلار، آن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010م، ص321.**

ديكرو قائلا:" الحجاج هو أن يقدم المتكلم قولا (ق1) (أو مجموعة من الأقوال) موجهة إلى جعل المخاطب يقبل قولا آخر (ق2) (أو مجموعة أقوال أخرى) سواء أكان (ق2) صريحا أم ضمنيا وهذا الحمل على قبول (ق2) على أنه نتيجة للحجة (ق1) يسمى عمل المحاجة."[1].

و الملاحظ من هذا التعريف خمس نقاط:

الأولى: أن الحجاج يتشكل من أقوال وليس جمل، والفرق بينهما أن الجمل لها دلالة تستفاد من تركيبها النحوي أما القول فله معنى يستفاد من ملاحظة التقاطع بين المكون اللساني للبنية والمكون البلاغي، والمتمثل في مجموعة التعليمات التي تقدما اللغة للمتلقي حول كيفية قراءة الجملة قراءة تداولية تجعل منها قولا. إذ إن للغة سلطة على المتلقي وهذا هو أساس التداولية المدمجة.

الثانية: أن بينة الحجة (ق1) غير محصورة بكونها تركيبا إسناديا واحدا بل قد تتعداه إلى تراكيب إسنادية ذات مقاصد، أو بعبارة أخرى إلى **أقوال**.

الثالثة: حجاجية اللغة عند ديكرو تكمن في أمرين متتابعين، الأول: هو ما تتضمنه بنية القول من توجيهات. الثاني: أن هذه التوجيهات تفضي إلى نتيجة. وهذا يتفرع عنه أن وظيفة اللغة عند ديكرو وظيفة حجاجية، فـ" اللغة ليس لها بالأساس **وظيفة التمثيل** و**الوصف**، حيث إن القيمة المرجعية للأقوال في المستوى الدلالي تأتي بعد القيمة الحجاجية – كأثر بارز في الخطاب – في المستوى التداولي، لذا فإن الوقائع الدلالية لا تتعلق بالقيمة الصدقية للأقوال، وإنما بالقيمة الحجاجية للجمل، ومن هنا فإنه من الممكن وصف قيم الصدق الموسومة بها الأقوال باعتبارها أقوالا مشتقة من القيم

[1] **شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ،ص360.**

الحجاجية تداوليا. هذا من منطلق أن الوقائع الحجاجية وقائع من الدرجة الأولى، وهو مايستلزم أن القيمة الإبلاغية للقول (أي ما يخبر به هذا القول عن العالم) قيمة من درجة ثانية"[1].

الرابعة: أن هذه الأقوال يحكمها تسلسل حجاجي، حيث إن **ق1** موصل إلى **ق2**.

الخامسة: أن هذه النتيجة قد تكون ظاهرة وقد تكون مضمرة ، وعلى المتلقي استنتاجها لا من خلال المحتوى القضوي وإنما من خلال بينة الخطاب، وهذه نقطة مهمة حيث إنها تميز الحجاج اللغوي عند ديكرو عن الاستدلال المنطقي، يقول شكري المبخوت:" فترابط الأقوال لا يستند إلى قواعد الاستدلال المنطقي وإنما هو ترابط حجاجي لأنه مسجل في أبنية اللغة بصفته علاقات توجه القول وجهة دون أخرى"[2] وهذا يبرز أيضا أثر الجانب الدلالي في الحجاج اللغوي، بل إنه يبرز موقع الحجاج اللغوي من التداولية المدمجة.

و حصر الحجاج فيما هو لغوي يجعل دائرة الاشتراك مع بقية النظريات الحجاجية تضيق، وهذا ما نلحظه عند المقارنة بين نقاط الاشتراك بين الحجاج عند بيرلمان والحجاج عند ديكرو؛ حيث إنهما يتفقان على أن اختيار العناصر اللغوية واستبدال عنصر(أ) بالعنصر (ب) يخضع لـ"**قانون الأنفع**"؛ فالمتكلم يختار من الكلام ما يخدم غايته، وهذا ما يدفعه إلى استبدال عناصر من كلامه بأخرى[3].

موضوع الحجاج:

بناء على ما تم ذكره يتضح لنا موضوع الدرس الحجاجي اللغوي عند ديكرو، فهو :" تلك العلامات المنطبعة في بنية اللغة، والتي تحدد القيمة الحجاجية لملفوظاتها، بفضل ما تتضمنه من إرشادات

---

[1] **كمال بخوش، الأسس المعرفية لمقاربة النصوص الحجاجية، ص343.**

[2] **شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ،ص352.**

[3] **ينظر: عبد الله صولة، البلاغة العربية في ضمن البلاغة الجديدة، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته، ج1، ص32.**

حجاجية، والتي لها دور أساسي في توجيه المعنى وحصره (العوامل الحجاجية)، أو الربط بين بنيتين ربطا حجاجيا (الروابط الحجاجية)، وكذا تشكيل العلاقات السُلّمية (السلم الحجاجي) والنتيجة " أن اللغة لن تبقى مجرد أداة للحجاج بل ستصير محلا له". ففي القول تعليمات وتوجيهات، تقدمها المكونات اللغوية للمؤوّل– متلقي الخطاب–، تمكنه من استهداف المعنى الذي يشكل قصد المتلكم"[1]. فقضايا الحجاج كلها متفرعة عن مفهوم " **التوجيه** "، **وهي**: العوامل الحجاجية، الروابط الحجاجية، السلم الحجاجي؛ إلا أنه تم انتقادها من قبل الباحثين انتقادا شديدا، قال إبراهيم أمغار:" مرت نظرية الحجاج في اللغة .منذ ظهورها (...) بعدة تحولات (...) وعرفت باسم "التداولية المدمجة". وبرزت من خلال عدة دراسات(...) ولكن تعرضت لانتقادات كثيرة بخصوص فرضيتها الأساسية عن جوهرية الحجاج في اللغة من طرف لغويين كثيرين مثل "**بيير مارتان**" و" **أنطوان كوليولي**" و" **فرانسوا ريكاناتي** ". ما استدعى من ديكرو وأنسكومبر إدماج مفهوم الموضع الحجاجي بفهم مختلف عما هو رائج (...) ولكن النظرية الموضعية تعرضت بدورها لانتقادات عديدة دفعت بأنصار الدلاليات الحجاجية ومعظمهم من زملاء ديكرو أو تلامذته إلى طرح بدائل أخرى. تتفق رغم تنوعها في سعيها إلى وصف الحمولة الحجاجية المسجلة في معجم اللغة. فضلا عن الطريقة التي تقيد بها اللغة التوجيهات الحجاجية للتعبيرات اللغوية"[2]، ومن البدائل المقترحة: **نظرية القوالب theorie des stereotypes** التي طورها أنسكومبر متشبثا فيها بمفهوم " الموضع" الحجاجي المستمد من تصور بوتنام للمعنى، ومنتقدا فيها توجه ديكرو الجديد. **نظرية الكتل الدلالية blocs semantique**: التي

[1] **كمال بخوش، الأسس المعرفية لمقاربة النصوص الحجاجية، ص343.**

[2] **كوهي كيدا، تسجيل الحجاج في اللغة: حالة نظرية الكتل الدلالية، تر: إبراهيم أمغار، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، المغرب، 03 نوفمبر2019م، ص02.**

دشنتها " ماريون كاريل" وطورتها مع ديكرو، ما جعلها النسخة الأخيرة المطورة عن نظرية الحجاج في اللغة[1].

و بهذه البدائل تم التخلي عن التوجيه الحجاجي للغة، ما نتج عنه التخلي عن التصور التقليدي لأبرز قضايا الحجاج اللغوي التي لها علاقة مباشرة بمفهوم التوجيه، ألا وهي " **العوامل الحجاجية**" و"**الروابط الحجاجية**"، أما " **السلم الحجاجي**" فقد بقي مفهومه حاضرا في القضايا الجديدة لنظرية الحجاج في اللغة؛؛ ولعل السبب في ذلك أن سُلمية الطرح أمر لا يخلو منه خطاب فمادام، هناك غاية من الكلام لابد أن تكون هناك سلمية في الطرح، وهذا ملاحظ في القضايا المندرجة تحت **نظرية الكتل الدلالية، مثل:** قضية "**التسلسل الحجاجي**"، ومن خلال اطلاعنا على هذه النظرية في المقال الذي ترجمه إبراهيم أمغار، لا حظنا أن السلمية في "التسلسل الحجاجي" يتم استنتاجها انطلاقا من **تأويل** أسباب المحتوى القضوي للملفوظ الصريح، ويمكن أن ندعم ملاحظتنا بالتعليق على بعض الأمثلة التي ذكرها " **كوهي كيدا**"؛ حيث قال:" ما المحتوى الصريح لملفوظ؟ غالبا ما تسميه التداوليات المعاصرة بمصطلح " القضية" (proposition) أو "المحتوى القضوي". (...) أما " نظرية الكتل الدلالية" فترى الأمور بصورة مختلفة؛ فعوض السؤال عن المحتوى الصريح لملفوظ ما. فإنها تبدأ بطرح هذا السؤال المنهجي والتجريبي: كيف يمكننا الوصول إليه؟ والجواب هو أن الطريقة الوحيدة المؤكدة. في ظل الظروف الراهنة. للقيام بذلك هي اللجوء إلى اللغة. وإلى استعمال مفردات اللغة. وباختصار إلى إعادة الصياغة paraphras وقد اكتشفت " نظرية الكتل الدلالية" أن المحتوى الصريح للعديد من الكلمات يمكن وصفه على نحو واف بواسطة ما يطلق عليه " **التسلسل الحجاجي**"."[2]

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص03.**

[2] **المرجع السابق، ص05-06.**

فنظرية الكتل الدلالية لا تركز على عناصر القول في الوصول إلى المقصود وإنما تنطلق من المحتوى الدلالي الصريح للقول لتحديد القضايا المسببة له، أي: تنظر في مسببات هذا القول، ومنطلقاته الموصلة إليه وفق ما يسمى بـ" التسلسل الحجاجي" وعلى هذا ستكون سلمية الأقوال مستنبطة. وقد ذكر **كوهي كيدا** لذلك أمثلة، نكتفي بمثالين منها، حيث قال:" (1) كان بيير مقتصدا.

ما المحتوى الذي يقصد المتكلم في (1) تبليغه؟ وفقا لـ" نظرية الكتل الدلالية"، فقد تمت إعادة صياغته بواسطة خطاب حجاجي من قبيل (2):

(2) شيء ما عديم الفائدة لذا لم يقم بيير بشرائه.

و ينطبق الشيء نفسه على (3) الذي تمت إعادة صياغة محتواه الصريح بواسطة (4):

(3) كان بيير حذرا.

(4) واجه بيير خطرا لذا اتخذ الاحتياطات اللازمة."[1]

ففي المثال الأول:" كان بيير مقتصدا" هذا القول يدفع السامع إلى التفكير في أسباب هذا الأمر، وهي ما يقصد المتكلم تبليغها، فبإعادة الصياغة نجد أن المتكلم أراد بتلك العبارة الوجيزة أن يبلغنا أن بيير وجد" شيئا ما عديم الفائدة **لذا** لم يقم بشرائه **فكان** بذلك مقتصدا". فانعدام الفائدة وحده ليس دليلا على الاقتصاد بل عدم الشراء كذلك، وهو **أقوى** دليل على الاقتصاد، وكلاهما يعد تكاملا وتدرجا للوصول إلى الحكم بأن بيير مقتصد، وهذا الحكم هو نتيجة وفي نفس الوقت هو **أقوى** وصف معبر عن حال بيير؛ لهذا جعل في أعلى السلم الحجاجي.

[1] **المرجع السابق، ص06.**

أما المثال الثاني: " كان بيير حذرا"، هذا قول ناتج عن أن " بيير واجه خطرا **لذا** أخذ الاحتياطات اللازمة **فكان** بذلك حذرا". ففي المثالين تدرج وسلمية في عرض القول إلا أن المتكلم يكتفي بالتصريح بالنتيجة. وهذه السلمية ملاحظة في بقية القضايا الحجاجية كـ"**الخطاطة الحجاجية**"؛ أما العوامل والروابط الحجاجية فالظاهر أن لهما دورا ثانويا في " نظرية الكتل الدلالية"، وذلك باعتبار أن هذه النظرية تقوم بالدرجة الأولى على التسلسل والخطاطة الحجاجيين. وبما أن السلم الحجاجي هو الآلية الحجاجية الموجودة في أي خطاب؛ وبما أن ملامحه بقيت بارزة في التوجه الحجاجي الجديد عند "ديكرو" وتلميذته " ماريون كاريل"، قررنا اعتماده في هذا الفصل النظري وكذلك الفصل التطبيقي.

السلميات الحجاجية عند ديكرو:

إن تدرج الأقوال من القضايا التي ذكرت في كل النظريات الحجاجية، بل إنه يمكننا وصفها بأنها ظاهرة تخاطبية، إلا أن ديكرو خصها بنوع تفصيل ولهذا اعتبرت من قضايا الحجاج اللغوي؛ وحقيقة السلم الحجاجي، هو العلاقة الجامعة بين الملفوظات المشكلة للحجة، يقول قدور عمران نقلا عن جاك موشلار:" " نقول بأن ملفوظين ب وبَ ينتميان إلى نفس القيمة الحجاجية المحددة بملفوظ أ. في هذه الحالة، نقول بأن الحجتين (ب وبَ) تنتميان إلى نفس السلم الحجاجي" (...). فالسلم الحجاجي إذن هو علاقة تراتبية للحجج، فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معينة فإن هذه الحجج تنتمي إذ ذاك إلى نفس السلم الحجاجي. ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين: 1- كل قول يرد في درجة ما من السلم الحجاجي يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه. 2- إذا كان القول (ب) يؤدي إلى النتيجة (ن) فهذا يستلزم أن (ج) و(د) الذي يعلوه درجة يؤدي إليها

والعكس غير صحيح."[1] ونمثل لهذا بخطبة علي بن أبي طالب رضي الله عنه لما أغار سفيان بن عوف الأسدي على الأنبار وقتل عامله عليها: " هذا أخو غامد قد بلغت خيله الأنبار وقتل حسّان البَكري وأزال خيلكم عن مَسالِحها وقتل منكم رجالا صالحين. وقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينزع حِجْلها، وقُلْبها، ورعاشها، ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلا منهم كلم، ولا أريق لهم دم، فلو أن رجلا مسلما مات من بعد هذا أسفا، ما كان به ملوما، بل كان عندي جديرا. فوا عجبا من جد هؤلاء في باطلهم، وفشلكم عن حقكم. فقبحا لكم حين صرتم غرضا يرمى، يغار عليكم ولا تغيرون، وتُغزون ولا تغزون، ويعصى الله وترضون"[2]. فلما قتل عامله خرج يستنهض همم المسلمين للدفاع عن دينهم وعرضهم وأرضهم، فذكر لذلك عدة حجج متفاوتة في القوة، ح1: أن إغارة سفيان بن عوف على الأنبار، ح2: قتل عاملها حسّان البكري، ح3: أزال الخيل عن مسالحها (ثغورها)، ح4: استباح نساء الأنبار، ح5: خرجوا غانمين.

فهذه خمس حجج كل حجة منها أشد من سابقتها وأدعى في استنهاض همة السامعين لها، فكون سفيان أغار على الأنبار أخف من كونه قتل أميرها، وكونه قتل أميرها أخف من كونه قتل المرابطين على الثغور، وكونه قتل المرابطين أخف من انتهاك حرمة نساء المسلمين والمعاهدين، مع أن هذا الانتهاك تمثل في أخذ الحجل (الخلخال) والقُلب (السوار)، إلا أن هذا أشد عليهم مما سبق لهذا قال المؤلفان تعليقا على الحادثة:" ثم توجه في الفقرة الثانية إلى مكان الحمية فيهم، ومثار العزيمة والنخوة من نفس كل عربي كريم، ألا وهو المرأة، فإن العرب تبذل أرواحها رخيصة في الذود عنها، والدفاع

---

[1] **قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، ط1، 2012م، ص33-34.**

[2] **علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار الفكر، لبنان، د.ط، 1431 - 1432هـ، 2010م، ص14.**

عن خدرها. فقال : إنهم استباحوا حماها وانصرفوا آمنين "[1] دون أن يقتص منهم فعلي رضي الله عنه جعل انتهاك العرض أشد من انتهاك الأرض، فأخره في الرتبة حتى يكون وقعه على نفوس المسلمين أقوى. فعلي رضي الله عنه كان على دراية بمقامات الأشياء ومراتبها في القوة، وهذا يفيدنا أن سلمية الحجج تتعلق بقابلية المتلقي لها، وو بالتالي فإنها تتحد بمعرفة المخاطِب بمبادئ المتلقي وأولوياتِه. والذي شدنا من هذه الواقعة هو سلمية حججها بشكل واضح، أما ذات الواقعة فلم نقف على من يثبتها أو ينفيها، فلينتبه لهذا بالخصوص أنها تتعلق بفتنة وقعت بين صحابيين.

قوانين السلم الحجاجي:

إن قوانين السلم الحجاجي هي قوانين تتعلق بطرق الوصول المحاجِج إلى النتيجة المضادة لنتيجة خصمه من خلال، تركيزه على سلمية مقدمات النتيجة، ونذكر من هذه القوانين، مايلي:

أ- **قانون تبديل السلم:**" ويسميه البعض (قانون النفي) ومقتضاه: إذا كان قول ما (أ) يؤدي إلى نتيجة معينة (ن) فإن نفيه أي (-أ) سيكون حجة لصالح نقيض النتيجة (ن) أو نفيها أي (-ن)"[2] . وهذه التسمية نراها أحسن من مصطلح (قانون النفي)، لأن هذا الأخير يوهم أن عملية الانتقال تكون من الإثبات إلى النفي، والقضية ليست كذلك وإنما هي تبديل بنية حجاجية " مثبتة" بأخرى " منفيه" أو العكس، ومنها كان مصطلح تبديل السلم في نظرنا أحسن. وهذا القانون يُتصور اعتماده كثيرا في المناظرات، ومن الأمثلة العملية التي نراها صالحة لذلك مناظرة نقلها ابن قدامة المقدسي في لمعة الاعتقاد وقد جرت بين محمد بن عبد الرحمن الأدرمي ورجل تكلم ببدعة، فقال له الأدرمي:" هل علمها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو

[1] **المرجع السابق، ص14.**

[2] **مختار حسيني، الحجاج اللغوي بين النظرية والتطبيق آيات من سورة آل عمران أنموذجا، ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها، مج1، ع2، ديسمبر2020م ، ص79.**

بكر وعمر وعثمان وعلي أو لم يعلموها؟ قال: لم يعلموها؟ قال: لم يعلموها، قال: فشيء لم يعلمه هؤلاء أعلمته أنت؟"[1] . هذا الجزء الأول من المناظرة، وهو يصلح كمثال للحجاج الإضماري، حيث إن الإضمار فيه في موضعين : النتيجة، والحجة 1، وصورة هذا الجزء في تصور المجيب :

(ح): لم يسعهم فعلها + لم يعلموها (إذا لا دليل على تحريمها) = (ن): تجوز.

إلا أن المجيب لم ينتبه للازم جوابه مما جعله يغير الجواب فتبدلت معه صورة الحجة لصالح السائل، ولازم عدم علم الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة رضوان الله عليهم بما ابتدعه أنه "**أعلم منهم**". **و**هو لازم فاسد. قال محمد بن صالح العثيمين في تعليقه على القصة:" هذا النفي يتضمن انتقاص النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه حيث كانوا جاهلين بما هو من أهم أمور الدين، ومع ذلك فهو حجة على البدعي إذا كان لا يعلمونه ولذلك انتقل به الأدرمي إلى المرحلة الثانية."[2]. وهي التي تم فيها **تبديل** الجواب **فتبدلت** معه النتيجة لصالح السائل، فلما قال له " لم يعلمه هؤلاء وعلمته أنت؟"، رد عليه قائلا:" فإني أقول قد علموها، قال: أن لا يتكلموا به ولا يدعوا الناس إليه، أم لم يسعهم؟ قال: بل وسعهم، قال فشيء وسع رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاءه، لا يسعك أنت؟ فانقطع الرجل، فقال الخليفة، وكان حاضرا: لا وسع الله على من لم يسعه ما وسعهم".فعكس الجواب كان حجة للسائل وللنتيجة المضادة للنتيجة الأولى، وصورة الحجة هي:

(حَ): وسعهم فعلها ولم يفعلوا+ علموها (لا دليل على جوازها) = (لا–نَ): لا تجوز.

فعكس الحجة (ح) إلى (حَ) جعلها خادمة للنتيجة المعاكسة (لا–نَ).

---

[1] **محمد بن صالح العثيمين، شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، دار الآثار، اليمن، ط1، 2005م، ص23.**

[2] **المرجع السابق، ص24.**

ب- **قانون القلب:** " يرتبط هذا القانون بالقانون السابق أي: بالنفي؛ ومقتضاه، إذا كانت الحجتان (أ) و(ب) تؤديان إلى نفس النتيجة (ن)، وكانت (ب) أقوى من (أ)، فإن نقيض (أ) أقوى من نقيض (ب) في التدليل على نقيض (ن)، أي (-أ) أقوى من (-ب) للتدليل على (-ن)، ومنه فالسلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس السلم الحجاجي للأقوال الإثباتية"[1]، وهذا القانون يتصور توظيفه في المدح والذم أكثر، ومن الأمثلة التي نراها تصلح له، قول المعري وهو يبين بلوغ ممدوحه المنتهى في العلو:

" **أنت كالشمس في الضياء وإن جا وزت كيوان في علو المكان.**

كيوان: اسم لكوكب زحل أبعد الكواكب السيارة بالنسبة للأرض."[2] وإذا أردنا صياغة هذا البيت كبنية حجاجية نقول:

(ح) أنت كالشمس في الظهور + (حَ) أنت جاوزت زحل في العلو = (ن): منتهى العلو.

فإذا قمنا بقلب النتيجتين يتحصل لدينا:

(-حَ) أنت لست كزحل في العلو + (-ح) بل لست حتى كالشمس في الظهور= (-ن) دنو المنزلة.

فقلب النتيجتين جعل من نفي مشابهته للشمس حجة أقوى من نفي علوه على زحل.

ت - **قانون الخفض:** " مقتضى هذا القانون أنه: " إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها" (...)، ومثال ذلك السلم الحجاجي التالي:

(ن) (مكانة زيد عندي)

ج : أنا أجلّ زيدا.

---

[1] **مختار حسيني، الحجاج اللغوي بين النظرية والتطبيق ، ص79.**

[2] **أيمن أمين عبد الغني، الكافي في البلاغة، دار التوفيقية للتراث، د.ط، د.ت ، ص44.**

ب: أنا أحب زيدا.

أ: أنا أحترم زيدا.

فهذه الحجج التي صغتها تؤكد كل حجة منها ما سبقها من حجج، مرتّبة حسب قوتها لخدمة نتيجة واحدة (ن) هي مكانة زيد عندي أو في قلبي. لكنني إن قلت: لا أجل زيدا أي (–ج) لا يستلزم أنني لا أحبه أو أنني لا أحترمه، أي لا يستلزم (–ب) و(–أ)، لكنه يستلزم أنني لا أجله"[1].

الظاهر أن الفرق بين هذا القانون والقانونين السابقين هو أنهما متعلقان بعلاقة الحجج في السلم بالنتيجة، بينما هذا القانون متعلق بعلاقة الحجة بنقيضها من جهة موضعها من الحجة الصادقة، أي الثابتة؛ إذ إننا نرى أن عبارة " إذا صدق القول" عبارة مقصودة وليست فقط جزء من مفهوم، بل هي عبارة أساسية فيه، وعلى هذا يكون معنى قانون الخفض أي ما يجعل حجة أخفض وأقل من نقيضتها هو ثبوت نقيضتها، والعلاقة بينهما أشبه بعلاقة المنطوق بالمفهوم المخالف؛ حيث إن وجود المنطوق يستلزم وجود المفهوم المخالف، لكنه دائما في المرتبة الثانية ولعل هذا السبب في كونه غير قابل للترتيب بشكل سلمي أو الاجتماع مع الحجة المثبتة لأن الغرض من هذا القانون كما ذكرنا بيان منزلة الحجة المناقضة من الحجة المثبتة، ومنه إيصال المخاطَب إلى التأويل الصحيح والمحدد للعبارة، فمادامت الحجة المناقضة ملازمة للمثبتة فهذا يعني أنها ستنزل في المرتبة عن الحجة (ج) ولن تنزل عن بقية الحجج (ب) و(أ)، فعدم إجلال الشخص (ج)، لا يعني عدم حبه (ب)، ولا يعني عدم احترامه (أ).

وبما أننا لم نقف على شرح واف ومبين لهذا القانون، يمكننا أن نذهب بنظرنا أبعد ونضيف وظيفة أخرى له فنقول: إن هذا القانون بمثابة الضابط للقانونين السابقين، حيث إنهما قائمان على النفي

[1] **مختار حسيني، الحجاج اللغوي بين النظرية والتطبيق ، ص80–81.**

وبالتالي فإن نفي القضية لا يجعلها تتجاوز حدود مفهومها لتشمل حدودا أخرى، كما أن الملاحظ على الأمثلة المذكورة في التمثيل لهذا القانون أنها برغم انتمائها لحقل واحد، وتدرجها إلا أنها فيما بينها منفصلة عن بعضها البعض من جهة أن نفي البعض لا يعني نفي الباقي، وبالتالي الوصول إلى النتيجة العكسية يتطلب نفي كل مقدمة منها، بإثبات المفهوم المخالف لكل منها وفق قانون الخفض، فكما قلنا عدم الإجلال الناتج عن نفي الإجلال لا يعني عدم الحب الناتج عن نفي قضية أخرى. وإذا صح هذا المعنى الذي ذكرناه فُهم سبب عدم إمكانية خضوع قانون الخفض للسلمية.

يقول قدور عمران:" وتتجلى صعوبة صياغة هذه الوقائع في أن الخفض الذي ينتج عن النفي لايتموقع في السلم الحجاجي، ولا يتموقع أيضا في سلمية تدرجية موضوعية يمكن تعريفها بواسطة معايير فيزيائية. فلا تتدرج الأقوال الإثباتية من نمط (الجو بارد) والأقوال المنفية من نمط (الجو ليس باردا) في نفس الفئة الحجاجية ولا في نفس السلم الحجاجي"[1]. والمثال الذي ذكره متكرر في كل البحوث التي اطلعنا عليها، بنفس الأسلوب ونفس الشرح ولم نجد شرحا وافيا، وموضحا للمقصود بهذا، مما يرفع عنا قصور الفهم له، والمثال متكرر الذكر منقول عن العزاوي من مقال له بعنوان الحجاج والمعنى الحجاجي، ومفاده:" مثال: – **الجو ليس باردا، لم يحضر كثير من الأصدقاء.**

فيجري في المثالين استبعاد بعض التأويلات من قبيل أن البرد قارس وشديد البرودة، أو أن الأصدقاء كلهم حضروا، ثم تُؤوّل الجملتان على النحو الآتي: – إذا لم يكن الجو باردا، فهو دافئ أو حار.

– لم يحضر إلا القليل من الأصدقاء إلى الحفل.

[1] **قدور عمران، البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني، ص35.**

و هنا نشير إلى صعوبة ترتيب هذه الأقوال التي تخضع لقانون الخفض الناتج عن النفي في سلم حجاجي واجد، وذلك لأنها لا تنتمي للفئة الحجاجية نفسها، ومن ثم لا تكون في سلمية تدرجية[1].

في حدود فهمنا للقانون لا نرى له فائدة عملية غير أن يكون ضابطا لطريقة الحجاج بالقانونين السابقين، من جهة ضبط حدود التأويل والفهم عند المحاجَج، حتى لا ينقُض القولَ بمعان بعيدة عن المعنى الذي يتضمنه قول المحاجِج. أو نقول أنه بيان لمرتبة المفهوم من المنطوق، فيكون القانونان السابقان خاصين بعلاقة القضايا بالنتائج –كما سبق وأن ذكرنا– من جهة أن نفي إحداهما أو قلب ترتيبهما في حال كانت الثانية أقوى من الأولى، يؤدي كلاهما إلى عكس النتيجة، أما قانون الخفض فهو يضبط الفهم بصورة عامة ومن جهة يوصل المخاطب إلى المقصود من الكلام دون تصريح، وهو المفهوم المخالف للقضية المطروحة، فهذان احتمالان نراهما الأقرب إلى مفهوم "قانون الخفض"، أما إن كان مضمون هذا القانون مجرد معرفة أن التأويلات الأرفع من المعنى الموافق المستفاد من العبارة مستبعدة، وأن للعبارة معنى مخالف، –كما تفيده الأمثلة المذكورة– فهذا نراه من البديهيات. والله أعلم.

المطلب الثالث: الحجاج عند ميشال مايير:

اشتهر ميشال بتبنيه نظرية المساءلة متأثرا بشكل واضح بطريقة سقراط الحجاجية،من جهتين من جهة الطريقة والغاية، كما تأثر بمن سبقه من العلماء من بينهم أرسطو و**بيرلمان** و**ديكرو**، ومنطلق عده " **السؤال** و**الجواب**" حجاجا هو اعتباره التواصل ككل مبنيا على هذه الثنائية وليس خاصا بخطاب أو مقام معينين، فأن " نفكر، أن نتحدث، أن نقول شيئا ما، أن نكتب...يعني أن نطرح سؤالا. وليس التواصل إلا شكلا من هذه الأشكال. يتحقق عن طريق اللغة، (...). إن التواصل في نظرية المساءلة هي المعرفة الشاملة بالسياقات بما تعنيه من معرفة موسوعية ومن معرفة الآخر ومن معرفة الذات،

[1] **نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي،ص159.**

معرفة تجسد الاختلافات الإشكالية عن طريق الأقوال، بين المتخاطبين، (...) لأن الناس محتاجون دائما لاعتقادات وافتراضات تميز اختلافاتهم أكثر من حقائق معرفية جافة وجاهزة، تطفي جذوتهم نحو المساهمة في حل إشكالات المعرفة الإنسانية، إن التواصل في الأخير هو الإمكانات القولية المختلفة التي تسمح للمتخاطبين أن يستنتجوا ويستدلوا ويحاجوا، أو يقنعوا، إنه الوسيلة التي تكشف عن مكمن السؤال في ما يقال دون أن يقال مباشرة"[1]، فنظرية المساءلة، تُعنى بكيفية تحصيل المعرفة بناء على معطيات المقام فليس هدفها مجرد الإقناع، بل حل الإشكالات المفضي إلى تحصيل المعرفة، " فالسؤال والجواب في تداولهما بين الخطيب والمستمع. والمستمع والخطيب يثيران الدهشة والقلق لدى. المتلقي مما يجعلهما وسيلتي استفزاز ويجعلان الذات قلقة متشوقة أكثر فأكثر للمعرفة، ساعية إلى بلوغ الحقيقة فأهمية السؤال في نظرية المساءلة عند مايير لا تكمن في تحقيق أكبر قدر من إذعانية الجمهور، (...) بل تسعى لبلوغ الحقيقة"[2]، فمايير سار بسير سقراط في نظرته للحجاج من جهة الأسلوب والغاية إلا أنه خالفه في جزئية بسيطة وهي ثنائية " التهكم والتوليد"، فالظاهر من الكلام الذي نقلناه أن مايير أحلّ " التشويق " محل "التهكم" إذ أن هذا الأخير فيه نوع استفزاز بخلاف التشويق فإنه محفز، والظاهر أيضا أن هذا التحفيز مستمد من أمرين : **الأول:** هو الكم المعرفي الذي يحصله الطرفان من النقاش، **الثاني:**هو أسلوب عرضه المتميز بتضمنه أساليب بلاغية تقرب الفكرة للمتلقي، وعليه نقول أن المعتمد عند "مايير" هو ثنائية " **التحفيز**و **التوليد**"، فما قدمه " سقراط" هو أساس النظرية الحجاجية عند مايير؛ حيث إنه يعتبر " أن القدرة على السؤال المؤسِس للفلسفة قد بلغت مرحلة حاسمة مع سقراط غير إن عملية التفلسف عنده لا تعني إلا السؤال (...)، أما الجواب فهو عملية

---

[1]عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير – مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006م، ص197 – 198.

[2]حمر العين زهور، البعد المعرفي لنظرية المساءلة لميشال مايير (1950)، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، مج13، ع02، 15-09-2021م، ص1017.

استمرار السؤال، (...)، ولا يفصل مايير بين السؤال والمشكل كمحفز مستفز لبناء المعرفة، (...) وما الخطابة إلا مفاوضة المسافة القائمة بين الأشخاص حول مسألة أو مشكل ما. وتقف الخطابة على أسسها الأولى الإيتوس والباتوس واللوغوس، بل على الأخلاق والسؤال والجواب على اعتبار تحول المتلقي إلى متكلم، وهذه الأركان الحقة تحقق المعرفة"[1]، بهذا يكون الجواب في ظاهره رد لكن في باطنه سؤال آخر لأن التفاعل معه يفتح المجال للاستفهام، فالغاية ليست الاقتناع بل تحصيل المعرفة فيكون بهذا الجواب وطريقة طرحه محفزة للتساؤل واستمرار عملية الحوار، وهذا الأمر مزية تتميز بها كل أنواع الخطابات وبالتالي هو يتطلب ما يتطلبه أي خطاب من التحلي بآداب الحوار، ولعل هذا ما دفع مايير إلى الاهتمام بالخطابة الأرسطية وأركانها، بالخصوص أن الخطابة تشترك مع هدف مايير من نظريته الحجاجية في كونها مبنية على **التماسف**، أي: أن الخطابة في حقيقتها مفاوضة بين طرفين، بهدف تقريب المسافة بينهما، وقد يتحقق هذا الأمر وقد يتخلف، لهذا تسمى بـ "**مفاوضة المسافة**" أو " **مفاوضة حول المسافة**".

لكن يبقى الإشكال أن الخطابات عموما والخطابة خصوصا، لا تخلو من أساليب وصور بلاغية توظف بغاية التأثير وهذا قد يحيد بالحوار عن مساره وهدفه المنشودين؟ وجواب مايير عن هذا بأنّ هذه الصور ينبغي أن توظف بما يخدم الخطاب الفلسفي، وذلك بطغيان المضمون المعرفي على الصورة البلاغية[2]، ولهذا قام مايير " بتأسيس منهاج تساؤلي مبني على مبدأين:

1- **المبدأ الافتراضي في تحليل الأقوال:** وهو مبدأ تقوم عليه كل الأقوال في العملية الخطابية، مؤسس على السؤال والجواب المفترضين بناء على مجموعة من المبادئ التي تحكم العمليات التواصلية، كالسياق والمعلومات الموسوعية والتجربة الذاتية والقدرات التفكيرية

[1] **المرجع السابق، ص1018.**

[2] **ينظر: المرجع السابق، ص1018.**

والتأويلية والتخيلية، فيصبح كل خبر وإنشاء وسؤال وتعجب ونهي وأمر بمثابة جواب عن سؤال سابق، وسؤالا لجواب لاحق، أي افتراضا لشيء ما ضمن سياق تخاطبي محدد معبرا عن احتمالات متنوعة تفرضها العلاقات الإنسانية لتحقيق غاياتها"[1]،و هذا المبدأ فيه بيان للبعد الحجاجي عن مايير وتحديد لوظيفة كل من المتكلم والمتلقي في العملية التواصلية، فنظرية المساءلة تعني " ضرورة تجاوز الحجاج البعد المنطقي وانحصاره في الإقناع فقط إلى مستوى اشتغال وظيفة المساءلة في نطاق إخراج الضمني في الخطاب الذي تقدحه أدوات لسانية خاصة إخراجا حجاجيا، فيناط بالمتكلم صياغة فكرة مفترضة تكشف عن موقفه وتثير سؤالا يجاهر به فيطرح قضية ما، ويناط بالمخاطب وهو في موقع المعارض والمخالف فكّ شفرة الضمني في السؤال، وإنتاج خطاب آخر يوازيه، ممايجعل المقام الذي وقع فيه الخطاب عرضة للحجاج عبر طرح السؤال وإقامة الجواب، ومن ثمة ستظهر العلاقة بين الضمني والصريح من الكلام"[2]، وتمييز مايير بين الضمني والصريح ناتج عن تأثره بديكرو من جهة تأكيده على أهمية البناء اللغوي وكذا تمييزه بين صريح الأقوال ومضمراها، غير أنه زاد عليه بأن اعتبر كل قول هو في حقيقته سؤال سواء كان خبرا أو إنشاء؛ نظرا لما يثيره في نفس المتلقي من رغبة في الاستكشاف والاستفهام، والانتقال من الصريح إلى الضمني، والذي هو في حقيقته انتقال إلى **الجذور الملائمة**[3]. فوجود المتلقي ضروري فهو ليس مستقبلا فقط " أو سامعا محايدا بل يكون فاعلا أي سائلا ومجيبا في

---

[1] بن عروس حورية، البعد الحجاجي من خلال أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، رسالة لنيل شهادة الدكتوراة نظام lmd، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الدكتور يحي فارس المدية، 2017-2018، ص52-53.

[2] سهير ساسي، الثنائية الحجاجية الأصولية (السؤال والجواب) في ضوء نظرية المساءلة لميشال مايير، مجلة بدايات، كلية الآداب واللغات، جامعة عمار ثليجي، لغواط، مج02، ع02، نوفمبر2020م، ص46.

[3] ينظر: حمر العين زهور، البعد المعرفي لنظرية المساءلة لميشال مايير (1950) ، ص1019 و1022.

الآن نفسه، فالقول الإشكالي المقدم من طرف المتكلم (بشكل من الأشكال)، هو موجه نحو مستمع هو نفسه يحمل تساؤلات في ذهنه، وحين يستقبل القول تتفاعل تساؤلاته مع تساؤلات وإجابات المتلكم"[1] وهذه الفكرة أشار إليها الجاحظ بقوله :" المفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفعل"[2]

و صفوة الكلام هي أن المتكلم من خلال المقام الذي هو فيه يفترض أسئلة الطرف الآخر ويحدد إجاباتها بناء على معارفه السابقة، وهذه الإجابات ينبغي أن تكون واضحة كاشفة عن مضمراته،حتى يبلغ المتكلم فكرته وتقصر المسافة بينه وبين من يخاطبه، وهو ما يقودنا للمبدأ الثاني.

1- **مبدأ الاختلاف الإشكالي داخل الأقوال:**هذا المبدأ مفاده أن الاختلافات الفكرية عند الأشخاص هي سبب وجود الإشكالات الدافعة إلى طرح الأسئلة واستمرارية عملية التواصل،"و هنا يتم طرح الاختلافات الحاصلة بين الأقوال، وكل ذلك بهدف تحقيق وظيفتي التواصل والإقناع، وتعتبر هذه الاختلافات ميزة أساسية في العمليات التخاطبية، فإضافة إلى كونها تنوعات قولية في الشكل والمضمون، هي أيضا اختلافات تديرها أمور ترتبط بالمعارف والخلفيات السياقية والثقافية التي يتوفر عليها الذهن البشري.فالإنسان يتواصل ليزيل الغموضيات الحاصلة، أو ليستفسر ويعرف ويدرك ما كان جاهلا له، يبحث ليجد الحلول، أي أن التفكير الإنساني هو دائما وأبدا عبارة عن عملية مساءلة "[3] فلولا وجود الاختلافات لم يكن للتواصل قيمة، فالإنسان لايتواصل لأجل التواصل فقط أو لطرح أسئلة فقط؛ وإنما يتواصل لطرح ثقافته والاطلاع على ثقافة غيره، ومعرفة الفروق بين الثقافات والآراء، وهذا ما يولد الإشكالات

[1] **عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص200-201.**
[2] **المرجع السابق، ص201 (الهامش).**
[3] **بن عروس حورية، البعد الحجاجي من خلال أسلوب الاستفهام، ص53.**

المولدة للمعرفة، والتي بدورها تطرح الاختلافات شيئا فشيئا، وتقرب المسافة بين الطرفين، وتحقق الإقناع وتنتج المعرفة في نفس الوقت.

والظاهر أن هذين المبدأين يضبطان العملية التواصلية من جهة أن المبدأ الأول، يحدد طبيعة الحوار من جهة أنه حوار فكري قائم على تحليل الأقوال بناء على معطيات الطرفين السابقة والمقامية، وهذا يعني ضرورةً أن على الخطاب أن يكون واضحا دقيقا خاليا مما يبعد عن المقصود، لأن شكل الخطاب يتحكم في مضمون الرسالة التي يريد تبليغها كل طرف للآخر، فالعملية الحوارية عملية فكرية استنتاجية. أما المبدأ الثاني فيحدد طبيعة الحوار من جهة لُبِّه وحقيقته، فالحوار له منطلقات معرفية مختلفة عند كلا الطرفين، له جذور ينبغي الوصول إليها لتحقيق المقصود من الحوار، وهذا يلزم عنه مراعاة آداب الحوار. للوصول إلى هذه الجذور والتقارب أكثر.

الجذور الملائمة:

إن بلوغ الجذور يعني بلوغ الحقيقة، وبلوغ أقصى درجات التقارب بين الطرفين، و" يعود الحديث عن الجذور الملائمة في فكر ميشال مايير إلى إعادة التجذير– العودة إلى الأصل البحث عن الحقيقة الإقناع وحسب – في نظرنا للمفاهيم والأفكار والآراء والمواقف من خلال العملية الحجاجية، إن الجذور الملائمة هي البحث عن الحقيقة الفلسفية؛ (...)أي أن ميشال مايير يجعل من الحجاج إحدى طرائق المعرفة، حيث إنه في مرحلة ما من مراحل الحجاج ليس بعيدا عن بداية التحاج تبرز أهمية المتلقي – المستمع الأول من حيث أنه المقصود بالإذعان إلا أن دوره هذا يتجاوز هذه الفكرة إلى كونه عاملا مهم في التجذير المعرفي باعتبار الحرية التي منحته

فرصة البحث عن العلل"[1]، وهنا يرد علينا إشكال وهو أن الباحثين الذين اهتموا بـ"نظرية المساءلة" – إما بحثا أو ترجمة – يقررون أن هذه النظرية الحجاجية تهتم بكل أنواع الخطابات، الخاص منها والعام، إلا أننا في الفقرة التي آنفة الذكر قلنا أن البحث عن الحقيقة الفلسفية، يستدعي البحث عن العلل، وهذا ليس متاحا لكل الناس، بل هو خاص بفئة معينة منهم؛ فكيف تكون نظرية المساءلة شاملة لكل الخطابات؟ الظاهر أن الإجابة عن هذا الإشكال تكمن في تحديد أنواع الحوارات عند **مايير** ، وهي ثلاثة أنواع ذكرها عبد السلام عشير:

1- **الحوار الواضح:** وهو حوار ينتهي بجواب، ولا يفتح مجالا للتأويل والنقاش.

2- **الحوار الإشكالي:** وهو حوار افتراضي منذ البداية، مما يتيح للطرفين التحليل والتأويل للأقوال المتبادلة، والتفريع على هذه الأقوال بإشكالات مختلفة، كما أن المجيب عن هذه الإشكالات قد يكون السائل نفسه، أو فرد آخر مفترض، وهذا هو أساس الحوار الناجح[2]، وكون السائل نفسه هو المجيب عن الإشكالات نتصوره في حال كان السائل يطرح الجواب ثم يحلله ببيان محترازاته، أما كون المجيب مفترض فنتصوره في حال الكتابة فإن الكاتب حين يكتب كتابا ما أو رسالة يفترض في ذهنه كل الإشكالات والإجابات التي قد يدلي بها القارئ، فيكون بهذا في حوار مع مجيب مفترض.

3- **الحوار الصامت:** " يتم في الحالات التي يطرح فيها سؤال إشكالي من طرف المتكلم في اتجاه مستمع موجود أو مستمع مفترض، أي :" نحو آخر غير محدد لأنه ضمنيا يمثل كل واحد فينا" ويكون الاتفاق أو الاختلاف في هذا الحوار بالصمت، (...)، مثل التساؤلات الكبرى التي لا يمكن الإجابة عنها من خلال الحوار، وتظل معلقة مثل: " سياسة" هاته؟ " أو معارضة

[1] **حمر العين زهور، البعد المعرفي لنظرية المساءلة لميشال مايير (1950)، ص1018.**

[2] **ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص201.**

هذه "[1]. والظاهر أن علة الصمت عن التساؤلات الكبرى من جهة أنها تدور حولها نقاشات كبرى ومن جهة كونها قضايا شائكة؛ لأجل هذا يصمت عن الإجابة عنها الموافق الفاهم لمقصد السائل والمخالف الفاهم لمقصد السائل وأبعاد السؤال، كما أننا نرى أن الاستفهامات الإنكارية والتقريرية داخلة في هذا النوع من الحوارات.

و الحوار الذي يقيم علاقة حجاجية هو الحوار الذي تتفرع عنه إشكالات، وتبنى عليه معرفة فلسفية أما القول " الذي لا يثير أسئلة [أي: القول الذي لا يتجاوز ظاهر لفظه]، لا يقيم علاقة حجاجية بين المتخاطبين، سواء كان المعنى الذي يحمله خفيا أو حرفيا، لذلك فالواضح والضمني في الحجاج مرتبطان بما يتيحانه من إمكانات تساؤلية لإبراز الاختلاف الإشكالي، فالقول أو اللغة واستعمالاتها هي مصدر الاختلاف حول مضمون القضايا التي يتجادل الناس حولها لتأكيدها أو رفضها أو التشكيك فيها ولأن اللغة تسعى إلى تكثيف القول بما تنتجه من آليات وأدوات تجعل من الواضح والخفي أسئلة مختلفة ومتنوعة فالقول التالي يبين دور هذه الآليات التكثيفية"[2]. وهذا القول إضافة إلى ما مر ذكره يعكس نظرة مايير للحجاج، وهي نظرة تزاوج بين أنواع الخطابات، وأثر اللغة والتقنيات الحجاجية في تبليغها.

مفهوم الحجاج عند ميشال مايير:

إن اهتمام " **مايير**" بالتقنيات يظهر في تعريفه للحجاج بقوله :" إن الحجاج يعرف بكونه المجهود الذي يبذله المتكلم في الإقناع، فالمستويات الحجاجية في اللغة الطبيعية يكشف عنها الخطاب الذي

[1] **المرجع السابق، ص201 – 202.**

[2] **المرجع السابق، ص207.**

يتم داخل عمليات التخاطب خاصة أي الخطاب الحجاجي" [1]، أما في تعريفه المتعلق بجانبي الخطاب الحجاجي، فقد قال:" الحجاج هو دراسة للعلاقة التي تجمع بين الصريح والضمني من الكلام"[2]، وهو في هذا التعريف تأثر بـ" بيرلمان"؛ حيث قال بأن الحجاج:" " دراسة العلاقة بين ظاهر الكلام ومضمونه"[3]. ". أي بين المنطوق والمفهوم، والبحث عن العلاقة بينهما يعني أن على المتكلم القصد وعلى المتلقي تحليل ظاهر الكلام بما حواه من تقنيات حجاجية وأساليب بلاغية لبلوغ هذا القصد؛ لهذا يقولون أن ظاهر الكلام خاص بالمتلقي؛ لأنه ينطلق منه إلى المضمون، وأما مضمون الكلام فهو خاص بالمتكلم؛ لأنه فحوى الخطاب المُصرَّح به.

و من هنا جعل الحجاج عند مايير حجاجين: ضمني، وصريح، وهذا الأمر يُلزم المتكلم بأن يكون دقيقا في كلامه، فنوعا الحجاج المذكوران مبنيان على المبدأين السابقين، بل يمكننا القول أن ما ينتج عن الحوار هو نتيجة حتمية لهما سواء نجح التواصل أو فشل.

نظرية المساءلة وقضايا البلاغة:

لما كان للمباحث البلاغية أثر في تحقيق الاقتناع كانت محط اهتمام من قبل رواد الحجاج، إلا بعدها الحجاجي عند كل عالم يحدده طبيعة النظرية، فهي عند مايير تخدم الحجاجي الضمني، " فالصورة البلاغية وتحديدا التشبيه المجمل أو البليغ أو الاستعارة تمثل عند "مايير" الفكر في جوهر حركته الاستفهامية، وتبقى حجاجية الصورة، فيما (...) توفره من طاقة إقناعية هائلة حين تجعل المتلقي يستنتج أمرا وهو يجيب عن السؤال المطروح، فيتقيد به إذ ما يستنتجه بنفسه يصعب عليه

---

[1] **سهير ساسي، الثنائية الحجاجية الأصولية (السؤال والجواب) في ضوء نظرية المساءلة لميشال مايير، مجلة بدايات، كلية الآداب واللغات، جامعة عمار ثليجي، لغواط، مج02، ع02، نوفمبر2020م، ص47.**

[2] **المرجع السابق، ص47.**

[3] **بن عروس حورية، البعد الحجاجي من خلال أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، ص53.**

فيما بعد رده"[1]. فمجازية الصور البلاغية تنقل ذهن المتلقي من المعنى السطحي للعبارة إلى المعاني الثانوية المحتملة، وهذه الاحتمالات لها أثر في صياغة العناصر الخطابية الأساسية، وهي: الاختلاف المتولد عنه السؤال والجواب، وهي الأركان التي حددها مايير مختزلا بذلك عنصر المخاطَب باعتباره مساهما في العملية التواصل فهو كالمتكلم ومفرعا اللوغوس الأرسطي إلى عنصرين: السؤال والجواب[2]، " إن انفتاح تصور" مايير" على الفلسفة واللغة ونظرية المعنى أساسا وانطلاقا في البدء من أفكار نظرية بيرلمان الذي يستشهد بمقولاته كثيرا، كل ذلك جعلها– أي: تصورات مايير – ذات أبعاد ثلاثة:

تداولية: من حيث بحثها في ظروف إنجاز الخطاب وآلياته.**تأويلية:** من حيث علاقة السؤال بالجواب، وما يتطلبه من تأويل لمكونات كل منهما، وروافده المغذية له.**بلاغية:** من حيث ربطه إياها بالحجاج، وفتحه لهذا الأخير على مختلف وسائل الاتصال الممكنة. " [3].

و بهذا يكون مايير قد " تجاوز نظرية **بيرلمان** القائمة على الأساليب والتقنيات المنطقية، كما تجاوز أيضا نظرية **ديكرو** التي جعلت من الحجاج حجاجا لغويا بحتا، يقوم على اللغة، أما هو فقد اهتم بظروف انجاز الخطاب وآلياته، وبالتالي بحث عما هو خارج اللغة." [4]

---

[1] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 1432هـ-1433هـ، ص146.

[2] ينظر : حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم – سورة يوسف أنموذجا–، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1433-1434هـ، 2012-2013م، ص84.

[3] **محمد سالم أمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص138.**

[4] **نور الهدى طالبي، البنية الحجاجية في البيان والتبيين، 27 إلى 31.**

المبحث الثاني: الحجاج عند العرب المعاصرين:

إن اطلاعنا على جهود العرب الحجاجية – مع محدوديته وسطحيته– جعلنا نحكم بأن الجهد جهدان: نوع اشتغل بترجمة الإنجاز الغربي، وهذا الصنف من العلماء الظاهر أنهم اهتموا في محاولتهم إثراء الدرس اللغوي العربي بالجانب الاصطلاحي، وضبط بعض القضايا بما يتوافق مع خصائص الدرس العربي؛ وهذا ما لاحظناه في جهود كل من عبد الله صولة وأبوبكر العزاوي وأما الصنف الثاني: فنرى أن جهودهم جهود **تأسيسية تكميلية**، تأسيسية من حيث أنها تسعى لوضع درس حجاجي عربي معاصر، وتكميلية من جهة أنها حوالت الانطلاق من الموروث البلاغي العربي، وهذا ما لمسناه في دراسات كل من طه عبد الرحمن، ومحمد العمري، وبالخصوص حمادي صمود ويبدو هذا جليا في كتابه " **التفكير البلاغي عند العرب**"، وإذا أردنا النظر إلى هذه الجهود نظرة تكاملية نقول أن جهود عبد الله صولة والعزاوي "**جهود ترجمية إسقاطية**"، وأما جهود طه عبد الرحمن ومحمد العمري وحمادي صمود فهي " **جهود تأسيسية تكميلية**"، إلا أن هذه الجهود كأي جهود علمية ناقلة للدرس الغربي إلى العرب قد واجهت عدة مشاكل عويصة، " لا زال المختصون عاجزين عن معالجتها وتجاوزها، (...) فعندما نفحص مجمل عناصر هذا التلقي من كرونولوجيا التفاعل الترجمي، وإنتاجاته في مجال المصطلح، والاسترشاد النظري والتطبيقي، يتجلى لنا حجم المشكلة ومع ذلك فالذي يميز التفاعل من نظرية "البلاغة الجديدة" هو انطواؤها على عناصر تيسِّر إلى حد ما عمل الباحثين المتفاعلين معها؛ ونعني بذلك تحديدا ماتحمله هذه النظرية من اهتمام بالتراث، ويمكن التمثيل لهذه المشكلات بما يأتي: اقتراح البدائل العربية، التعدد والتبعثر واختلاط الأنساب المفاهيمي، الارتهان المعجمي للغة المصدر، إهمال البعد السوسيو – ثقافي في عملية الترجمة، إهمال المقاربة النصية في

عملية وضع المصطلح البديل."[1] ، وهذه الإشكالات تبين لنا الأسباب التي حالت دون التنظير للدرس الحجاجي العربي الحديث بالصورة المأمولة، إضافة لما ذكر فإن عدم تتبعنا لدراسات العرب المعاصرين يدفعاننا إلى التركيز في هذا العنصر بذكر خطوط عريضة وفي نفس الوقت هي تدعم ما ذكرناه من تصنيف لجهود العرب.إلى جهود " **تأسيسية تكميلية**" ، وهي تتمثل في جهود "العمري، وحمادي صمود، وطه عبد الرحمن". وجهود" **ترجمية إسقاطية**"، والتي تتمثل في منجزات " أبوبكر العزاوي، وعبد الله صولة".

المطلب الأول: الحجاج عند عبد الله صولة:

يعد عبد الله صولة من الأوائل الذين أدخلوا " البلاغة الجديدة " إلى البيئة العربية بمختلف نظرياتها من خلال المشروع الحجاجي الذي ساهم فيه مع ثلة من العلماء المتخصصين والذي تمثل في المؤلف الجماعي " أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية"، وهو مؤلف يهدف إلى التعريف بهذا العلم الجديد وفتح الباب أمام الباحثين للدخول فيه وبحثه، فهو مؤلف تمهيدي للدرس الحجاجي، ومن هنا كان اشتغال **صولة** ومن معه منصبا على الترجمة وضبط المصطلحات؛ حيث إن هذا العلم يعتبر وافدا جديدا فلا بد من التعريف به قبل محاولة التنظير له بنظريات تتوافق مع الثقافة واللغة العربيتين، ولأجل هذا اعتبرنا جهوده جهودا " **ترجمية**"، وهذا نلحظه في مقدمة كتابه " **في نظرية الحجاج**"؛ حيث قال:" لقد ظهر مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة عام1958م، (...) إن الكتاب في قسميه الأول والثاني خاصة تفصيل وتمثيل على ما به يكون الحجاج حوارا من أجل الوصول إلى الاقتناع la conviction، دون حمل على الإقناع la persuasion، ولا يقل القسم الثالث من الكتاب أهمية عن

[1] **بشير دردار، التلقي العربي لنظرية " البلاغة الجديدة" لـ " ش. بيرلمان" و" أ. تيتكا" منجزات الباحثين وانتظارات القراء، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، عمان، مج10، ع01، ابريل، 2019م، ص69.**

القسم الأول والثاني. (...). وسنتوخى في هذا العرض سبيل التوضيح والتبسيط ما أمكن دون أن نسمح لأنفسنا بالإخلال بجوهر الكتاب. ومن أجل هذه الغاية، ومن أجل أن الكتاب ضخم جدا ومادته دسمة جدا وجديدة نسبيا إلى القارئ العربي العادي، كان عرضنا هذا طويلا جدا."[1]

أما الناحية التطبيقية فقد اتخذ صولة القرآن مدونة للتطبيق معتمدا على تعليل الأساليب اللغوية في القرآن الكريم –و التي سبق وأن رصدها العلماء وعللوها– تعليلا حجاجيا يتوافق مع مفاهيم الدرس الحجاجي الغربي، وهذا ما جعلنا نعتبر جهوده جهودا "**إسقاطية**"، وهذا الحكم استفدناه أيضا من ظاهر كلامه في مقدمة كتابه " **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**"؛ حيث قال:"نعرض في هذه المقدمة للتعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان العمل. وذلك من أجل أن تنزل هذه المصطلحات بما تحمله من مفاهيم في إطار مشكلية البحث التي نعالجها في هذا الكتاب. وهذا الإطار يملي علينا أن ننظر على سبيل التمهيد، في مسألتين اثنتين، الأولى: ما الحجاج؟ وكيف يمكن أن يكون منه شيء في القرآن؟ (...) أما المسألة الثانية التي نروم رصد بعدها الحجاجي في القرآن دون سائر ما فيه من مظاهر لغوية وقصصية ومضمونية عامة؟"[2]. كما انتقده عمر بوقمرة قائلا:" يتخذ صولة من نظريات الحجاج الغربية الحديثة خلفية نظرية ليطل من خلالها على الحجاج في القرآن الكريم، لذلك استعرض في مقدمة الأطروحة المقاربات التي تناولت علم الحجاج بدءا من المقاربة البلاغية التقليدية لأرسطو، فالمقاربة المنطقية لتولمين، ثم المقاربة اللغوية لـ: ديكرو وأنسكومبر، وانتهاء بنظرية المساءلة لـ: مايير، (...) والملاحظ أن صولة بعد عرضه لمفاهيم الحجاج الأربعة عند كل من تولمين، وبيرلمان وتيتكا، وأنسكومبر وديكرو، ومايير، وقف على إشكالية حقيقية

[1] **عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 11-12.**

[2] **عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص7.**

قد تعصف بموضوع الأطروحة"[1] إلى أن قال:"إن تسليم صولة وانقياده المطلق للفكر الغربي أوقعه في مشاكل منهجية في مجال الحجاج عموما، والحجاج في القرآن خصوصا، حسب ما صرح به هو نفسه، ذلك أن المفاهيم الغربية الأربعة التي عرضها كانت متشعبة المشارب من منطق وفلسفة ولغة وخطابة، فتباعدت بذلك الآراء لدرجة التناقض فاتسع الخرق على الراقع بين وافد غربي مدنس ونص سماوي مقدس"[2]

وهذا بالفعل ما يلحظه القارئ لكتاب عبد الله صولة؛ حيث هم بالتعريف بالنظريات الحجاجية الحديثة في مقدمة الكتاب باعتبارها وافدا جديدا على الدرس العربي، ثم ثنى بتفسير الخصائص الأسلوبية للنص القرآني بحكم تخصصه اللغوي، وتوجهه الفكري، وهذا يلاحظه القارئ في هامش الكتاب؛ حيث إنه ركز على الدراسات الحديثة والأجنبية، إضافة إلى المصطلحات التي وظفها في المتن، أما المراجع العربية التراثية فقد اعتمدها في مواضع معينة إما شرحا لقضية لغوية أو بيانا لتفسير آية معينة حتى لا يحيد عن معاني النص القرآني، وقد قسم الجانب التطبيقي حسب المستويات اللسانية المعروفة، وهو ماصرّح به قائلا:" أما الإجابة عن المسألة الثانية وهي ما المقصود بالخصائص الأسلوبية؟ فأمرها ميسور، ولن نطيل الخوض فيها، وذلك لوضوح المقصود بهذا المصطلح من ناحية، ولوجود دراسات عربية تتناوله من قريب أو من بعيد من ناحية أخرى"[3] وهذا ما دفعه للخروج عن " **نظرية النظم**"، إذ يقول:" إن نظرية النظم في القديم تلح بلغة نظريات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في الجملة أو في النص من ظاهرة الانسجام ذات الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة فيه التي هي ذات منطلقات وأصول تداولية،

---

[1] **عمر بوقمرة، نظرات نقدية في كتاب " الحجاج في القرآن الكريم" لـ: عبد الله صولة، مجلة الآداب واللغات، جامعة البليدة2، ع03، صفر 1435هـ- ديسمبر2013، ص109-110.**

[2] **المرجع السابق، ص111.**

[3] **عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص8.**

إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجيا نكون من ناحية أولى في صميم تداولية الخطاب أي بتقسيم مصطفى ناصف السابق لمجالات البلاغة عند العرب في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها على دراسة الشعر كما يقول ونكون من ناحية ثانية خارج مجال " بلاغة النظم " التي جعلوها لدرس القرآن كما أشار إلى ذلك ناصف أيضا"[1]. أحال صولة في هذا الكلام إلى تقسيم مصطفى ناصف للبلاغة وفحواه أن البلاغة العربية بلاغتان: بلاغة حجاج واستمالة، وبلاغة تحليل ودراسة، ويمكننا القول أنه ميز في البلاغة بين **البعد الإجرائي للبلاغة** و**البعد العلمي** لها؛ فالبعد الإجرائي يظهر في الوظيفة التي تؤديها البلاغة في التواصل ، والبعد العلمي التفسيري يظهر في الوظيفة التي تؤديها في تفسير النصوص وتحليلها "و هكذا تُسْلمنا دراسة الأسلوب حجاجيا (بالمعنى التداولي الذي أردناه للحجاج) إلى نظرية تحليل الخطاب لكن لا في شقها التقليدي القائم على مبدأ الانسجام ونحوية الخطاب وإنما في شقها الناشىء الجديد الباحث في تداولية الخطاب وهو ما من شأنه أن يجعلنا في تعارض مع نظرية النظم وما يمكن أن يكون قد ترتب عليها على صعيد تحليل الخطاب القرآني من اهتمام بانسجامه وتناسبه حتى بوجوهه ونظائره وإن كان التأليف فيها جاء مبكرا جدا"[2]، هذا ما دفعنا إلى القول بأن إجراءاته إجراءات **إسقاطية**، بالرغم من استناده إلى بعض المفاهيم التراثية، ويدعم هذا الإطلاق قول محمد صلاح الدين الشريف في تقديمه لكتاب "في نظرية الحجاج"، إذ قال:" لم يكن اهتمام عبد الله بالأسلوبية ولا بالحجاج ولا بعلم الدلالة، إذن، سوى مراحل طويلة من العمل لحل المشكلة الأساسية في علوم اللغة وهي العلاقة بين اللفظ والمعنى، لا بالأدوات التقليدية التي وإن أفادت في التأريخ للسانيات فلن تفيد في تطورها، بل بنظريات حديثة معاصرة، نشارك فيها بالإطلاع فالفهم فالاقتراح"[3]. هذا ما

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص20.**

[2] **المرجع السابق، ص 59.**

[3] **عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص08.**

يتعلق برؤية **صولة** للدرس الحجاجي الحديث وكيفية استثمار مفاهيمه، وتفعيله، وتطويره بما يتوافق مع الثقافة العربية وخصائص اللغة العربية.

أما مفهوم الحجاج عنده فهو وسط بين الحجاج البلاغي عند بيرلمان والحجاج اللغوي عند ديكرو، يقول عمر بوقمرة:" وخلص في الأخير إلى بعض المشاكل المنهجية التي قد تعترضه في الدراسات الحجاجية عامة، والقرآنية خاصة، منها على سبيل المثال: اعتبار بيرلمان وتيتكا الحجاج قائما على الوصل والفصل دون غيرهما، مما يضيق أفق الدرس الحجاجي، ويعطيه صبغة نمطية تمارس على كل النصوص والأقوال. وفي المقابل تبدو مغالاة (ديكرو) و(أنسكومبر) جلية لا خفاء فيها، حين يزعمان أن اللغة حجاجية في ذاتها، (...) ليقترح رأيا وسطا بين طرفي النقيض هذين، وهو أنه ليس كل حجاج قائم على الفصل أو الوصل، كما أنه ليست اللغة بكل مفرداتها وألفاظها ذات مخزون حجاجي في ذاتها، فطبيعة النص هي التي تكسبه البعد الحجاجي"[1]. وهذا ماجعله يركز على الخصائص الأسلوبية للنص القرآني لأنها تكشف عن الجانب الإبداعي للنص وتبرز طبيعته الحجاجية. لأن هذا النوع من التحليل يبرز كل خصائص النص ولا يركز على جانب دون آخر.

إلا أن بوقمرة انتقد هذا المسلك بقوله:" فما قام به صولة هو استعراض لمفاهيم الحجاج عند الغربيين المحدثين دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتنقيب عن مفهوم الحجاج في المدونة العربية القديمة التي تزخر بها المكتبة العربية، والعجيب في الأمر أنه تطرق لمفهوم الحجاج لغة واصطلاحا عند المفسرين والأصوليين والمعجميين والباحثين الغربيين، ثم نكل عن ذلك موليا ظهره للموروث العربي، ومواليا شطره للدرس الغربي ففاته خير كثير ووقع في عنت منهجي كان غنيا عنه" [2].

[1] **عمر بوقمرة، نظرات نقدية في كتاب " الحجاج في القرآن الكريم"، ص110.**

[2] **المرجع السابق، ص110-111.**

و هذا يرد تصريح بعض الباحثين القائلين بأن عمله تراثي، فكونه اعتمد على مباحث تراثية، لا يجعل عمله تراثيا، ولا يلتفت إليه، إذ إن اعتماد المباحث التراثية في عمل يتعلق بالنص القرآني لابد منه، وأيضا كون التطبيق على اللغة العربية، يستلزم استثمار مباحثها.

المطلب الثاني: الحجاج عند أبي بكر العزاوي:

يعد أبو بكر العزاوي من أبرز رواد الحجاج اللغوي في العالم العربي بالخصوص إذا علمنا أنه كان تلميذا عند صاحب نظرية الحجاج اللغوي " ديكرو"، والملاحظ عليه أنه اشتغل على هذه النظرية من ثلاث نواحي: **الناحية الأولى** تتعلق بتلخيص مبادئها للقارئ العربي، **الناحية الثانية** محاولة إسقاطها على اللغة العربية ولهذا نجده اشتغل كثيرا على قضية العوامل والروابط الحجاجية عند العرب، **الناحية الثالثة:** تطوير النظرية.

أولا: مباديء النظرية الحجاجية عند العزاوي:

حصر العزاوي مبادئ النظرية الحجاجية عند ديكرو في النقاط التالية:

" 1- إنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.

2- العمومية: فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة."[1]

بالنسبة للمبدأ الأول يمكن أن نقول أنه خاصية عامة لكل أنواع الحجاج، بل لكل عملية تواصلية، أما المبدأ الثاني فمعناه أن هذه النظرية نظرية كلية، ويشهد لذلك قضاياها فالسلمية مثلا قضية لاتخلو منها لغة، والروابط وكذلك العوامل اللغوية الموجهة للخطاب فهذه كلها لاتخلو منها لغة وهذا مما يسهل عملية إسقاطها على أي لغة.

[1] **أبوبكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته، ج1، ص65.**

"3- التدرجية (la gradualite): إنها تقيم علاقة بين محمولين تدريجيين أو بين سلمين حجاجيين (العمل – النجاح) مثلا.

4-النسبية: فإلى جانب السياقات التي يتم فيها تشغيل مبدأ حجاجي ما، هناك إمكان إبطاله ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له."[1]

النسبية مما يشترك فيه الحجاج عند ديكرو مع بيرلمان، أما التدرجية فهي ظاهر حجاجية عامة، وننبه هنا إلى أن قول العزاوي عن التدرجية " إنها تقيم علاقة بين محمولين " لامفهوم له، فالمقصود بـ" المحمولين"، " القضيتين" بموضوعهما ومحمولهما، والظاهر أنه عبر بـ" المحمولين" جريا على طريقة المناطقة من جهة تعبيرهم عن القضية، بأشرف عناصرها، ومحل الفائدة فيها، كتعبيرهم عن قضية ما بأنها صدقية، مع أنها تحتمل الكذب، وعن القضية بأنها حملية مع أن الموضوع أهم عنصر فيها، فالأول خرج مخرج وصف القول بأشرف أحواله، والثاني خرج مخرج وصف القول بموضع الفائدة فيه.

ثانيا: القضايا الحجاجية التي اهتم بها العزاوي:

إن الناظر في مؤلفات أبوبكر العزاوي يجد أنه يغلب عليها الاهتمام بالعوامل والروابط الحجاجيين، إلا أن هذا الاهتمام لا نراه اهتماما استنباطيا بقدر ماهو إسقاطي؛ حيث نجده في كتاب " **اللغة والحجاج**"، يذكر أن سبب تأليفه لهذا الكتاب هو إبراز حجاجية اللغة العربية، قال:" نهدف في هذا البحث إلى دراسة ووصف بعض الجوانب الحجاجية للغة العربية، وقد تبنينا نظرية " الحجاج في اللغة" (...)، التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أزفالد ديكرو (O. Ducrot)، إطارا نظريا ومنهجيا لهذا البحث. وتنطلق هذه النظرية من الفكرة الشائعة التي مؤداها:" أننا نتكلم عامة بقصد التأثير"، وهي

[1] **المرجع السابق، ص65.**

تحاول أن تبين أن اللغة تحمل، بصفة ذاتية وجوهرية، وظيفة حجاجية."[1] ثم قال بعدها:" أما فيما يتعلق باختيار " الحجاج في اللغة العربية" موضوعا لهذا البحث، فإن ذلك يرجع إلى خلو الساحة العربية من مثل هذه المواضيع، في الوقت الذي حظي فيه موضوع الحجاج ومنطق اللغة والمنطق الطبيعي باهتمام كبير قبل الأوساط العلمية الأوروبية والأمريكية، (...)، ولقد كان الهدف من هذا البحث ما يلي:1-تأكيد فرضية الطبيعة الحجاجية للغة الطبيعية.2-إبراز بعض الجوانب الحجاجية للغة العربية في مستويات عديدة."[2] فاشتغاله على هذه النظرية لم يخرج عن أسسها وفلسفتها، إلا من جهة إيجاد المقابل العربي لها، وقد كان له اهتمام بالغ بمبحث العوامل والروابط الحجاجيين حتى إنه خصص لهما الفصل الثاني من الكتاب بعد أن أعطى صورة مجملة عن نظرية الحجاج اللغوي عند ديكرو، ويؤكد هذا الأمر كلامه عن الاستعارة في الفصل الثاني؛ فهي عنده من أهم الوسائل اللغوية التي يستعملها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، لهذا يرى أنها " تقوم بدور مماثل لدور بعض الروابط الحجاجية مثل "حتى". فالدليل الذي يرد عادة بعد هذا الرابط يكون أقوى، حجاجيا، وأعلى سلميا، من الأدلة التي ترد قبله. ولنأخذ المثال التالي: (...). – إن عبد الله بحر.فإن هذا القول الاستعاري هو الذي سيقع بالطبع في مرتبة عليا من مراتب السلم الحجاجي، ويمكن أن نتخيل أقوالا أخرى يستلزمها القول السابق، وترد في مراتب سفلى من هذا السلم مثل:" إنه كريم"، " إنه مضياف".... إلخ، أما النتيجة التي يقصد إليها المتكلم، فيمكن أن تكون من نمط " ما أكرمه"."[3]. وهذا الشرح يؤكد شدة اهتمامه بالعوامل والروابط الحجاجية، حتى إنه استخرج أبعادها من خلال المقاصد التي يحتملها القول، وفي نفس الوقت يوافق إلى حد كبير فكرة الكتل الدلالية التي سبق وأن شرحناها وشرحنا الأمثلة المذكورة فيها.

---

[1] **أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1، 1426هـ- 2006م، ص08.**

[2] **المرجع السابق، ص09.**

[3] **المرجع السابق، ص103-104.**

أما الفصل الأخير من البحث فقد خصصه للمقارنة بين الجوانب الإخبارية والجوانب الإنجازية والحجاجية له، إلا أنه بالنظر إلى تسلسل قضايا البحث بناءً ومحتوا، نجد أن الفصل الأخير بمثابة التطبيق لما سبق مع إبراز جانبين لنظرية الحجاج اللغوي، هما الجانب التداولي والحجاجي بالخصوص قضية الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية، اللذين عمد إلى بيانهما من خلال التطبيق على جملة من الأشعار[1].

بعدها دعّم كتابه" **اللغة والحجاج**"، بكتاب أكثر تفصيلا منه، وأوسع من جهة مجال البحث، وهو كتاب " **الخطاب والحجاج**"، فهو بمثابة الحلقة المتممة[2]، والكتاب إجمالا يعد تطبيقا لنظرية الحجاج على أنماط من الخطاب كل نمط يمثل بحثا مستقلا راعى فيه خصائص النصوص فالنص القرآني يختلف عن الشعري، وهما بدورهما يختلفان عن الخطاب الإشهاري، إلا أننا لاحظنا أن الشيء المشترك بينها، هو منهجية تحليل القضايا الحجاجية المفضية إلى النتيجة، وهي : تحديد بنية المقطع الحجاجي، ثم تحديد طبيعة العلاقة بين قضاياه، ثم التركيز على دور العوامل والروابط الحجاجية في توجيه الخطاب نحو النتيجة المحددة.

ثالثا: طبيعة النظرية الحجاجية عند العزاوي:

بالرغم من التأثر الواضح من أبي بكر العزاوي بأستاذه إلا أنه لم يسايره في كل توجهاته فقد خرج عن مساره في الدرس الحجاجي ولم ينتقل معه من النموذج الأول لنظرية الحجاج في اللغة إلى نموذج الكتل الدلالية بل آثر التوسع في النموذج الأول، وسمى نظريته بـ:" **نظرية الحجاج اللغوي الموسع**"؛ يقول إبراهيم أمغار في مقدمة ترجمته لمقال "**كوهي كيدا**":" ونظرية الحجاج اللغوي الموسع التي يتبناها تلميذ ديكرو المغربي أبوبكر العزاوي. واعتمد فيها على النظرية الأصلية. مع توسيعها لتمتد من

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص10، وص 127 ومابعدها.**

[2] **ينظر : أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، لبنان، ط1، 2010م، ص09-10.**

حدود الجملة والملفوظ إلى دراسة أنماط مختلفة من الخطابات. متشبثا كذلك بمفهوم "الموضع " بمفهوم أوسع وأشمل مما في النظرية الموضعية لديكرو وأنسكومبر. ومنفتحا بشكل أكبر على المظاهر التداولية والمعرفية للخطاب. والمفسرة للسيرورة الحجاجية بين طرفي التفاعل. وربطه بمسارات التأويل المعرفية: فكان تصوره للحجاج أقل بنيوية وأكثر تداولية مما لدى ديكرو وكاريل"[1]. وتداولية الحجاج اللغوي عند العزاوي ظاهرة في مؤلفاته وكلامه، سواء التنظيري أو التطبيقي. فمن كلامه : " ولكن إذا كنا في المستوى اللغوي نتحدث عن الحجج والنتائج باعتبارها عناصر دلالية، فالحجج قد تكون كلمات أو جملا أو فقرات بأكملها، ولكن الذي يقدم باعتباره حجة هو عنصر دلالي ما، ولا تهمنا تحققاته وتمظهراته الشكلية والمادية التي تختلف من سياق لآخر ومن حالة لأخرى، فإننا هنا في مستوى أعم نتعامل مع أشكال عديدة من التواصل (الكلامي الأيقوني، السلوكي..) نحتاج إلى توسيع التعريف الذي قدمناه لمفهوم الحجة، وبالتالي لمفهوم الحجاج حتى يشمل مختلف أنماط العملية التواصلية "[2] . والظاهر أنه يقصد تعريفه للحجاج بأنه :" إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها "[3]، فتركيز على البنية في هذا التعريف واضح، وهو يتوافق مع نظرة ديكرو للحجاج فهو عنده عملية استنتاجية قائمة على بنية اللغة.

ثم واصل قائلا:" فالتواصل قد يكون لغويا أو غير لغوي، والحجاج يكون هو الآخر بوسائل لغوية وأخرى غير لغوية وإذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن قد قال في بحثه الذي يحمل عنوان "التواصل والحجاج" ما نصه: " لا تواصل باللسان من غير حجاج ولا حجاج بغير تواصل باللسان" فإننا نعد المقولة ونوسع مجال تطبيقها فنقول: " لا تواصل من غير حجاج ولاحجاج بغير تواصل"، فيكون

[1] **كوهي كيدا، تسجيل الحجاج في اللغة، ص03.**

[2] **أبوبكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص106.**

[3] **أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص16.**

الحجاج مرتبطا بكافة أشكال التواصل ومن أجل هذا التعديل والتوسيع المطلوب سأعتمد نظرية الدلالة التصورية كما هي عند جاكندوف"[1]. على هذا يكون لسان الحال حجة، ولسان المقال حجة.وبهذا نكون قد ذكرنا الحجاج عند عالمين سبق وأن صنفنا جهودهما على أنها " **جهود إسقاطية ترجمية**"، وفيما يلي ذكر لعالم نعتبر جهوده "**جهودا تأسيسية تكميلية**".

المطلب الثالث: الحجاج عند طه عبد الرحمن:

يعد طه عبد الرحمن من أبرز المفكرين المغاربة؛ حيث إن له اشتغالا بعدة مجالات كالفلسفة والمنطق واللغة وأصول الفقه والعقيدة، وهذا التنوع المعرفي كان له أثر في توجهه اللساني؛ فقد طبعت نظرته الحجاجية بطابع فلسفي إسلامي، وهذا التوجه جلي بقوة في كتابه " **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**"، إذ كان موضوع اشتغاله اللغة أما آليات التحليل فهي متنوعة وليست لسانية فقط، وهذا ما ميزه عن بقية الباحثين مما جعله يتفرد عنهم بالاجتهاد في وضع مصطلحات وآراء خاصة به، معتمدا على فكره الفلسفي، وتوجهه اللساني، واطلاعه الشرعي بالخصوص أصول الفقه، يقول في مقدمة كتابه:" ونرى من جانبنا ضرورة تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات؛ فإذا كان المتقدمون برئاسة الغزالي قد جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول، فإننا نسلك في الصلة بين العلمين طريقا معاكسا لمسلك هؤلاء، فلا نجعل المنطق جزءا من علم الأصول كما فعل هؤلاء، وإنما نجعل علم الأصول جزءا من علم المنطق؛ فمن مفاهيم الأصوليين ومناهجهم وقواعدهم ما يدخل في باب " المنطق الطبيعي" كأنواع الدلالات وفي باب " المنطق الحجاجي" كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس وما يدخل في باب " المنطق البرهاني" كأنواع الأحكام الشرعية؛ وقد اجتهدنا في استثمار عدد من هذه المفاهيم والقواعد في مؤلفنا هذا، موطدين العزم على أن نوسع مجال هذا الاستثمار في كتاباتنا

[1] **أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص106.**

المقبلة"[1]. فكأن طه عبد الرحمن أراد أن يجعل علم الأصول ضابطا لمباحث علم المنطق بعد أن اشتهر العكس، وهذا سيكسب المباحث المنطقية واللسانية بعدا شرعيا.

ثم أكد رغبته في تأسيس علم متكامل مبتعد قدر الإمكان عن إنجازات الغرب، فقال:" ونظرنا طويلا في وضع كتاب مدرسي يشمل هذه الأبواب الأساسية مفصلة على قدر الطاقة ومرتبة على مقتضى التسلسل البرهاني، لكن نفورنا الشديد من تقرير ما تقرر وتحرير ماتحرر في لغات أخرى ترجح على شعورنا بحاجة الطالب العربي إلى مثل هذا الكتاب الجامع ولو أن هناك بعض المؤلفات العربية النادرة التي وُفقت في بسط أو تبسيط أصول هذا المنطق الجديد، فتركنا التأليف في هذا المضمار لغيرنا وآثرنا الكتابة المنطقية الاجتهادية أو قل إن شئت الإبداعية؛ ولما كان اختصاصنا الأخص هو :" العلاقات بين المنطقيات واللسانيات"، فقد اشتغلنا سنوات عدة بتجديد النظر في مسائل مخصوصة من هذا الباب، غير مكتفين بعرض ما تقرر من النظريات العلمية أو نقل ما نشأ من آراء فلسفية"[2]. هذه الرغبة في التأسيس لعلم جديد مستند على العلوم الشرعية، ومستفيد من المنجزات الغربية قدر الحاجة، هي التي جعلتنا نضع جهوده في زمرة " **الجهود التأسيسة التكميلية**"، وإلا فإن حقيقة جهوده أنها جهود **إبداعية**، وهو ما صرح به، بالخصوص أن منطلقه كان من الجمع بين الاستدلال الأصولي والاستدلال المنطقي – بالخصوص الرياضي–، وتوظيفهما في البحث اللساني، بينما البلاغة في بحثه – في حدود ملاحظتنا –لم يكن لها دور كبير، كبقية البحوث التي وجهت النظر إليها سواء تأسيسا كصنيع العمري وحمادي صمود، أو تنبيها على موقعها من الدرس الحجاجي، واستثمارا لمباحثها وفق النظرة الغربية، كصنيع عبد الله صولة والعزاوي.

[1] **طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص16.**

[2] **المرجع السابق، ص16–17.**

وفي هذا الصدد ننقل قولا جانبيا قبل إتمام الكلام السابق، وهذا القول نقله عنه إبراهيم مشروح وفيه بيانلتوجهه الفكري والداء الفكري الذي يسعى لمعالجته، فكان أن نقل عنه قولا –أردفه بتعليق موضح لفكره– مفاده:" يقول محددا إطار مشروعه الفكري في ندوة حوارية أقيمت على شرفه في إحدى المؤسسات الفكرية في بيروت:" أردت في حياتي أن أجتهد ولا أقلِّد، ولو كان اجتهادي غير مصيب. وأريد بلا شك أن أجيب عن سؤالين يدوران في خلد كل واحد منكم، لم كتبت على الوجه الذي كتبت؟". ويشكو، في سياق شرح مقاصده، من التقليد الذي تعاني منه الفلسفة الإسلامية منذ أن بدأت بالأخذ عن اليونان إلى عصرنا هذا فكثير من المؤلفين في الفلسفة، بحسب تقديره، هم تراجمة وليسوا فلاسفة."[1]

ويعضد هذا تتمة كلامه– أي:السابق للنص المنقول عنه–:" كما سعينا إلى ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكتاب العرب المعاصرون، إحياء لتقليد علمي عربي أصيل، وهو العناية بـ " علوم الآلة" أو " علوم الوسائل" في مقابل " علوم المقاصد" أو " علوم الغايات"؛ فمعلوم أن الكتابة الفلسفية العربية الحديثة طغى عليها الاهتمام بالوقائع التاريخية"[2]، وهذا تنبيه مهم جدا حيث إن الاهتمام بالجانب التاريخي في الدراسات العربية الحديثة طغى عليها فجعل دراساتها نظريةً، وكان هذا على حساب الجانب الإجرائي، وهذا النوع من الدراسات حتى وإن زاوجته بالفلسفة، فإنه مهما تطور لا ينتج معرفة؛ بل إنه لا يعدو كونه آراء قابلة للنقض في أي وقت لخلوها من الشواهد الإجرائية. وحسب تعليل طه عبد الرحمن، يعد هذا الازدواج ازدواج " مضمون بمضمون" وليس " ازدواج مضمون بوسيلة"[3]. وهذا مدعاة للابتكار في أي علم وهو ما رامه من تأليفه لهذا، قال:"

---

[1] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مكتبة مؤمن قريش، د.ط، د.ت، ص7.

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، ص17.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص17.

لما كنا نؤثر التأليف المنطقي الاجتهادي على التأليف المنطقي المدرسي كما نؤثر التأليف الفلسفي المنطقي على التأليف الفلسفي التاريخي، فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثا منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي، إذ سعينا إلى أن نجيء فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم وتوليد لمصطلحات وبيان لفروق وإنشاء لدعاوى وصَوغ لمبادئ ووضع لقواعد وترتيب لقوانين وتدليل على مسائل واستخلاص لنتائج وتصحيح لآراء وإيراد لشبه، وقس على ذلك نظائره. وقد أتت فصول هذا الكتاب، على استقلال كل واحد منها بموضوع مخصوص، موصولا بعضها ببعض ومكملا بعضها لبعض."[1] والظاهر أن طه عبد الرحمن في بناء فصول كتابه تأثر بالسكاكي، بالخصوص عندما نجد أن آخر فصول الباب الثاني وآخر فصول الباب الثالث متعلق بالحجاج، فالسكاكي جعل آخرها كتاب البلاغة وأبتعه بالاستدلال ورد الشبهات ، فكأن طه عبد الرحمن ينبه بهذا على الغاية من دراسة بنية اللغة ودلالتها، ألا وهي الحجاج.

أنواع الحجاج عند طه عبد الرحمن:

إن الاهتمام البالغ من قبل طه عبد الرحمن بالحجاج، متفرع عن عده اللغة والمنطق المرتكز الأساسي الذي يعتمد عليه المفكر لتحرير العقل الإسلامي من الجمود والتقليد الفكريين[2]،و الناظر في تحديدهلأنواع الحجاج ومفهومه، ومعالمه يجد أنه اختار تسلسلا معينا قبل الوصول إلى المفهوم، يظهر فيه البعدان اللغوي والمنطقي، فقد قام بتحديد أهم خاصيتين في العملية التواصلية الحجاجية ألا وهما " **قصد الادعاء** " و" **حق الاعتراض**"، أما "قصد الادعاء" فمعناه أن يكون المتكلم معتقدا لما يقول، غير مقلد ، وغير مغالط (عابث)؛ أما "قصد الاعتراض" فهي في حق المتكلم في رد ما يلقى عليه، ومناقشته، غير مسلم بما يلقى عليه – وهذا التسليم التام نجده في الحجاج البرهاني التجريدي–

[1] **المرجع السابق، ص18.**

[2] **ينظر: إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص12**

أو عاجز عن مناقشته فيكون بهذا متلق سلبي[1]، فهذان ركنا الحجاج عند طه عبد الرحمن، والمتأمل فيهما يخلص إلى أمرين: **الأول:** أن أي عملية تواصلية توفرت على هذين الركنين هي في حقيقتها عملية حجاجية، وإن اختلفت مستويات المخاطبين والخطاب فيها، وبهذا يكونان هما المعيار في تمييز الخطاب الحجاجي عن غيره وليس مجال الخطاب، فإن غاب الأول كان التواصل عبثا، وإن غاب الثاني انعدم التواصل لعدم فاعلية الطرف الثاني في دورة التخاطب؛ **الثاني:** أنهما يستلزمان عنصران حتى يتحققا، وهما " مضمون القول والمقام"، وتأسيسا على هذا صنف طه عبد الرحمن الحجاج إلى ثلاثة أصناف، والمَقْسِم في تصنيفه هو الخصائص البارزة في كل نوع، وهذا ظاهر في التسمية :

الحجاج التجريدي: هو حجاج برهاني، المعتبر فيه هو خضوع القول لقواعد المنطق خضوعا تاما، فيكون بهذا حجاجا صوريا، لا يلتفت فيه إلى المعنى والاستعمال وإنما إلى الحجج وصورة ترتيبها على طريقة أهل الاستدلال في مجال العلوم " الصناعية". فهو خطاب **مجرد** عن ملازمتين : ملازمة القول لمضمونه وملازمته للمقام وإنما الحكم فيه للعقل بناء على صحة الحجج وصحة هيأتها.

الحجاج التوجيهي:المقصود به الحجاج القائم على مراعاة " **فعل التوجيه**" في بناء الحجة، وهذا يعني التدقيق في بنية اللغة على حساب مراعاة حال المتلقي من جهة قدرته على فهم المقصود وتأويل الكلام تأويلا صحيحا، أي أن قصر الاهتمام على القصود يفضي إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، وهو الجانب الذي يصله بالمخاطب.

الحجاج التقويمي:هذا الحجاج مبناه على افتراض مخاطَب يتداول معه الخطاب، وهذا الافتراض يساعد المخاطِب في تنقيح كلامه وتقويمه من حيث المضمون (من جهة فعل التوجيه)، ومن حيث

[1] **ينظر: اللسان والميزان، ص225.**

موافقته للمقام (من جهة استيعاب المتلقي له)، فهو بهذا يحقق " العلاقة الاستدلالية " المحققة " **للتكوثر العقلي**"[1]،

نستخلص مما سبق أن الحجاج التجريدي في بنيته أشبه بالصورة الرياضية ومزية هذا النوع من الحجاج أن حق الادعاء فيه مكفول للمخاطِب لكن حق الاعتراض غير مكفول للمتلقي إلى حد كبير؛ لأنه صارم، وخاص، وتجريدي كتجريد الاستدلال الرياضي فهو مكون من حجج مرتبة ترتيبا "صحيحا" مفضية إلى نتيجة " حتمية" لا تقبل الرد غالبا. أما الحجاج التوجيهي فقد تم فيه التركيز على "مضمون القول" على حساب " المقام"، مع وجود الادعاء وحق الاعتراض وهذا النوع من الحجاج هو نفسه "الحجاج اللغوي"، ولهذا يمثل له " بالأفعال اللغوية التي تفي فقط بالجزء الذي يخص المرسل من الاستدلال، لأنه لم يفترض حجج المرسل إليه إلى هذه اللحظة، فتصوره عنه مازال ناقصا"[2]، وبفهم نقد طه عبد الرحمن له نفهم سبب قيام **العزاوي** بتوسيع نظرية الحجاج اللغوي لتشمل ظروف إنتاج القول.بينما الحجاج التقويمي فقصد الادعاء فيه موجود كأي حجاج لكن ما يميزه عن النوعين السابقين: أنه راعى مضمون القول وحق الاعتراض الغائبين بنسب متفاوتة في " **الحجاج التجريدي**"، وراعى المقام وماشتمل عليه من حال المستدل الغائب نسبيا في " **الحجاج التوجيهي**".

وعليه سيكون "**الحجاج التقويمي**"، هو أقرب الأنواع لمفهوم الحجاج الذي ذكره قبل هذه الأصناف، ويكون تضنيف الحجاج من باب بيان شمولية تعريفه لخصائص كل الأنواع.

مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن:

---

[1] **ينظر: المرجع السابق، ص227-228.**

[2] **عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004م** ،ص470.

بعد أن بين "طه عبدالرحمن" أن الكلام لا يكون " خطابا"، إلا باشتماله على قصدين " قصد الادعاء" و"قصد الاعتراض"، ذكر مفهوم الحجاج بأنه:" كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[1]. فكونه " **موجه**"، يعني وجود فعل تداولي، وكونه "**دعوى**" يعني وجود قصد الادعاء مصحوبا بالاستدلال المبني على اعتقاد، وكون المخاطَب" **يحق له الاعتراض عليها**". وبالتالي فإن **العلاقة الاستدلالية** متحققة.

ويستفاد من تعريف الحجاج تمييز " طه عبد الرحمن"، بين الخطاب الحجاجي، والخطاب المعتاد، فالخطاب المعتاد تكون غايته " مجرد إيصال فكرة"، أما الخطاب الحجاجي فهو الذي تكون غايته " قصد الادعاء مع الإفهام" والذي ينتج عنه حق " الاعتراض". وهذا الأخير مبني على درجة استيعاب المخَاطب للكلام. وعلى بنية الكلام وما يستلزمه من معانٍ، وهذا يقودنا إلى قضية أخرى تكلم عنها طه عبد الرحمن، وهي علاقة "المجاز" بـ"الحجاج".

الحجاج والمجاز عند طه عبد الرحمن:

هذا المبحث عنون له طه عبد الرحمن بـ" العلاقة المجازية وتكوثر الحجاج"، وهو متعلق بقصد المتكلم وفهم المخاطب، فهذان الأمران هما اللذان يسهمان في بناء المعرفة واستمرارية التواصل وتكوثر الحجاج، كما أنهما يميزان الحجاج البرهاني عن الحجاج الطبيعي؛ لأن فهم وقصد المتخاطبين في الحجاج البرهاني محصوران في حدود البنية من حيث نوع الحجج وترتيبها، بينما في الحجاج الطبيعي المجال مفتوح للأخذ والرد؛ يقول طه عبد الرحمن:" لكن حقيقة الحجاج لا تقوم في مجرد العلاقة الاستدلالية بين جانبين اثنين، لأن هذه العلاقة(...)، لا تسمح بإمكان التقلب في الوظيفة؛ فالمدعي، وإن اجتهد في النظر إلى دعواه نظر المعترض إليها، فإنه لا يخرج إلى وظيفة المعترض،

[1] **اللسان والميزان، ص226.**

بل يبقى مدعيا لا غير؛ والمعترض هو أيضا، وإن سعى إلى النظر في اعتراضه نظر المدعي فيه، فإنه لا يخرج إلى وظيفة المدعي، بل يبقى معترضا لا غير؛ وإنما ماهية الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدر من **الالتباس** في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال؛ ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس، لما تميزت طريقة عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذن الفاصل بين الحجاج وبين البرهان."[1] والمقصود بالالتباس هنا لوازم الخطاب، ولعلنا نقول أن الالتباس المقصود به المنافذ التي ينفذ من خلالها المخاطَب للاعتراض على الادعاء. وليس المقصود به تعدد المعاني بحيث لايمكن الترجيح بينها، وهذا ما شرع طه عبد الرحمن في دفعه وتقريب معنى الالتباس قائلا:" وليس لقائل أن يقول:" إنه إذا كان الالتباس لا ينفك عن الحجاج، فإن الأدلة الحجاجية تصير في نهاية المطاف أشبه بالمغالطات التي هي – كما هو معروف – أدلة فاسدة"؛ الجواب أن الأصل في الالتباس الذي يقوم بالحجاج ليس هو تعدد معاني اللفظ الواحد في الدليل، بحيث يُحمل هذا اللفظ في قضية منه على معنى وفي قضية أخرى على معنى ثان، ولا أن أصله هو غموض في تركيب الجملة الواحدة في الدليل، بحيث تقبل هذه الجملة تحليلين نحويين مختلفين، فأكثر"[2]. بل إن المقصود كما ذكرنا هو لوازم الخطاب وهي المعاني التي يفهمها المخاطَب بناء على موضوع النقاش والبعد التداولي والوظيفي له، فليس المراد مجرد إثبات حقيقة ما، ولهذا قال:" إنما الأصل في الالتباس الحجاجي هو أن الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما:" اعتبار الواقع" و"اعتبار القيمة"؛ فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء **مجتمعة إلى مقاصدها**للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد، بمعنى أن الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب

[1] **المرجع السابق، 229-230.**

[2] **المرجع السابق، ص230.**

الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدل عليه واقعه، فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياته البرهانية، وقد تخالفها، فتصادم مقتضياته الأولى مقتضياته الثانية"[1] . ولهذا كان هذا العنصر مميزا للحجاج البرهاني عن الطبيعي؛ وعقب هذا البيان افترض افتراضا، مفاده:" فإن قيل:" إن هذا الازدواج يجعل الحجاج دائرا بين معنيين اثنين لا يترجح أي منهما"، فإنا نقول: إن الازدواج المذكور ليس هو ازدواج التوازي الذي يتقابل فيه طرفان مستقلان، وإنما هو ازدواج التعلق الذي يجعل أحد الطرفين مستتبعا للآخر، إذا يكون فيه طلب العلم بالحقيقة الواقعة تابعا لطلب العمل بالقيمة المطلوبة."[2]. والذي نراه أن طه عبد الرحمن في كلامه هذا متأثر بالفكر الدلالي الأصولي وإن لم يصرح بذلك؛ حيث جعل النص الحجاجي من قبيل الظاهر وليس نصا في الحجية ولا مجملا، وهذا ما يجعل للنص قابلية للنظر في أبعاده التأويلية ولازمه، وهو ما عبر عنه بـ"المجاز" فليس مقصوده بالمجاز المعنى البلاغي بل المقصود فيما يظهر لنا مجاوزة المخاطَب في فهمه لنص المخاطِب المعنى الظاهر إلى المعاني المستنبطة من النص الحجاجي واللازمة عنه وهو ماسماه "القيمة". وبهذا تبطل دعوى وقوع الإجمال" دلالة اللفظ على معنيين متوازيين"، وكذلك تبطل دعوى النصية " دلالة اللفظ على معنى واحد لا غير". وهذا يدل على حسن استثمار طه عبد الرحمن للمفاهيم الأصولية في خدمة اللسانيات العربية، ومما نظنه مؤيدا لفهمنا قول عبد الهادي بن ظافر الشهري:" كما عقد بابا في كتابه " اللسان والميزان" سماه الخطاب والحجاج (...) بالرغم من أنه عرض له في أكثر من عمل سبق عمله هذا، إلا أن ما يميز عرضه له هنا هو توسيعه له مع حسن تبويبه، وربطه بما لدى الأصوليين من قياس التمثيل وترتيب الأحكام الشرعية. ولم يقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى دراسة الاستعارة من وجهة نظر

[1] **المرجع السابق، ص230.**

[2] **المرجع السابق، ص230.**

حجاجية مؤصلا لها كما وردت عند عبد القاهر الجرجاني"[1]، وهذا يعني أن نظرته للتراث كانت نظرة تكاملية، وليست تخصصية.

و بعد طرح الافتراضات بخصوص الازدواجية وردها، بين أهمية " المجاز" في الحجاج فقال:" اعلم أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون حجاجا هو الذي يقوم بتمام المقتضيات التفاعلية الواجبة في حق ما يسمى بـ " المجاز"، إذ حد المجاز أنه " **كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها**"[2]. والحقيقة أن هذا مفهوم الحجاج في صورته الكاملة عند طه عبد الرحمن، ويدل لذلك كلامه بعد هذا التعريف، حيث قال:" ولا يخفى أن هذا التعريف للمجاز يأخذ بالازدواج الذي ينبني عليه الالتباس المطلوب في الحجاج، وهو الازدواج بين واقع الدعوى وقيمتها؛ وما واقع الدعوى إلا ظاهرها أو قل " عبارتها" وما قيمتها إلا باطنها أو "إشارتها"، بحيث يكون المجاز هو الاستدلال بـ " **عبارة**" الدعوى على "**إشارتها**"، (...)، وهذا الجمع هو عين الالتباس المطلوب في الحجاج، فليس تعدد في الدلالة ولا تعدد في التركيب، وإنما هو تعالق بين معنيين، أحدهما معنى واقعي (...) والثاني معنى قيمي، (...)؛ فحينئذ لا عجب أن نجد اللسان العربي قد جعل لهذا الجمع الذي يؤسس الالتباس الحجاجي أصلا معجميا، إذ استعمل للتعبير عن المعنيين: الواقعي والقيمي، لفظين مشتقين من نفس الفعل، وهو "قصد"، فأطلق على المعنى الواقعي اسم " المقصود" وعلى المعنى القيمي اسم "المقصد""[3]. هذا الكلام يجعل المقصد أو المجاز بمعنى اللازم كما ذكرنا أو لنقل بمعنى القيمة الإنجازية للقول وقد جعل تكاملهما ودلالة الحقيقي على المجازي ضروريا في كل حجاج بل أساسيا فيه،" فالذي يحدد ماهية الحجاج إنما هو العلاقة المجازية، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها. وحتى وإن تضمن الحجاج علاقة استدلالية، فينبغي إرجاعها إلى

[1] **عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، ص451.**

[2] **اللسان والميزان، ص231.**

[3] **المرجع السابق، ص231.**

العلاقة المجازية"[1]. لهذا قال بعدها:" وهكذا، يتبين أن حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الحجاج، إنما هو "**العلاقة المجازية**"، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها: فلا حجاج بغير مجاز، ولا أدل على هذا من أن اللسان العربي يطلق على الحجاج المجازي اسم "**الاعتبار**"، ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على " العبرة" التي تحتها، (...) وإذا صح أن المجاز هو الأصل في الحجاج، صح معه أيضا أن العلاقة المجازية هي علاقة أصلية ينبني عليها سواها ولاتنبني على سواها"[2]؛و أصل الشيء ركنه والركن جزء من الماهية، ولهذا قال:" فإذا تضمن الحجاج علاقة استدلالية، فينبغي إذن ردها إلى العلاقة المجازية، فالادعاء هو في أصله ادعاءان: أحدهما ادعاء المعنى الواقعي والثاني ادعاء المعنى القيمي"[3]. وبالتالي فإن مفهوم الحجاج الفعلي عند طه عبد الرحمن، هو:"**كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها** "، وهذا على خلاف ما وجدناه في البحوث التي وقعت بين أيدينا من نسبة التعريف الأول له، وإغفال هذا التعريف، والمتأمل في طريقة توصله إليه يجد أنه كان يتدرج في ذلك بيانا لقيمة كل جزئية، وصفة تدرجه كانت كالتالي:

1- حدد ماهية الخطاب بأنه ما كان موجها وبقصد الإفهام، 2- بين أن التوجيه وقصد الإفهام لا يكفيان بل لا بد أن يتضمن قصدين: قصد الادعاء وقصد الاعتراض وهذا يجعل منه حجاجا،

3- ثم بين أن ماسبق لا يكفي لتحقيق العلاقة الاستدلالية الكاملة إن لم يكن هناك ربط بين

---

[1] **محمد حمودي، الحجاج واستراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن مقاربة إبستمولوجية، مجلة حوليات التراث، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ع12، 2012م، ص129.**

[2] **اللسان والميزان، ص232.**

[3] **المرجع السابق، ص232.**

المقام ومضمون القول، 4- بعدها بين أن الحجاج لايكون حجاجا إذا كان دالا على المعنى الواقعي فقط بل لابد أن يكون دالا بالمعنى الواقعي على المعنى القيمي " المجازي".

هذا بالنسبة لطه عبد الرحمن، أما محمد العمري وحمادي صمود فيكفينا فيه بيان توجههما التراثي، الإحالة إلى مقدمة كتاب البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، فإنه ذكر فيه ما يتميز به مشروعه البلاغي وما يتميز به مشروع حمادي صمود، فعد مشروعه إعادة قراءة شاملة للبلاغة العربية تهدف إلى إعادة صياغة البلاغة أو تكميلها أو حتى ترميمها بينما عدّ مشروع حمادي صمود مشروعا يقدم رؤية شاملة عن البلاغة العربية، وينظر لها بمنظور لساني حداثي[1] .

[1] **محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، د. ت، ص08.**

الفصل الثالث:

الآليات الحجاجية في نماذج من ديوان

أبي إسحاق الألبيري

أولا: لمحة موجزة : التعريف بالشاعر و شعره.

- التعريف بالشاعر و حياته.

لقد كان لسقوط الخلافة الأموية في المشرق، أثرا في ظهور الخلافة الأموية الثانية، مع " عبدالرحمن الداخل، و مع قيامها ازدهرت الأندلس من مختلف جوانب الحياة، نظرا لما عرفته من تنوع ثقافي و اجتماعي، و أهم من هذين كثرة العلماء و تنوع مجالاتهم العلمية، إلا أن الأندلسيين عموما و العلماء خصوصا اشتهروا بالاهتمام بالأدب بمختلف أضربه وبالخصوص الشعر، و من هؤلاء العلماء " **أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود بن سعد التجيبي** و اشتهر بالنسبة إلى مدينة إلبيرة، فقيل فيه: **أبو إسحاق الإلبيري**، و نسبته كتب التراجم إلى كل من ألبيرة، و غرناطة، و حِصن العقاب، (...) و يقال فيه رباط العقاب، فيه و لد و نشأ ثم قصد إلى المدينة الكبيرة المجاورة، حاضرة الكورة، أعني (ألبيرة) فتلقى مزيدا من علومه و ثقافته فيها، و استقر فيها إلى أن أخليت المدينة و انتقل أهلها إلى غرناطة. فهو إذن من العقاب (الحصن أو الرباط) ثم هو نزيل إلبيرة؛ و ساكن غرناطة"[1]. فأصله إذا من قبيلة تجيب العربية، أما سكناه في غرناطة فكان بعد خراب ألبيرة، فقد عاصر الشاعر عدة أحداث. و في غرناطة "شهد انسحاب زاوي بن زيري إلى إفريقية، و استيلاء حبوس على العرش، و هما حادثان وقع كلاهما في عام 416هـ – 1025م"[2].

---

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الألبيري الأندلسي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، تح: رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1411هـ- 1991م، ص7.

[2] إميليو غرسيه غومث، مع شعراء الأندلس و المتنبي، سير و دراسات، تر: الطاهر أحمد مكي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط7، 1425هـ- 2004م، ص88.

أما تاريخ ميلاده فهو مجهول و ما يذكر في بعض المراجع فهو تاريخ تقريبي و ليس مضبوطا بخلاف تاريخ وفاته فإنه توفي في 459هـ- 1067م.[1]

- **نشأته:**

ذكرنا سابقا أن أصله عربي إلا أنه " ولد في حصن العقاب، ونشأ فيها نشأته الأولى. ثم خرج إلى ألبيرة، و ما ندري أخرج في طلب العلم في فتوته المبكرة ليكون في رعاية بعض أقاربه في إلبيرة أم كان خروجه مع أهله إليها في نقلة شاملة، لسبب من الأسباب و في هذه الحاضرة استقر، و استزاد من علومه و لقي الشيوخ وروى عنهم و تبحر في العلوم الشرعية: و اشتهر بالفقه و القراءات القرآنية"[2]. و بهذا يظهر سبب نسبته إلي إلبيرة، فقد طال مكوثه و أخذه للعلم فيها.

- **شيوخه و أشهر العلماء في زمانه:**

من خلال الاطلاع على سيرة الألبيري نلحظ أنه لم ينقل عنه خروجه لطلب العلم خارج بلاده، و هذا يفيدنا فائدة جانبية و هي أن العلم ليس محصورا في قطر دون آخر، فهو لا يخضع للقطبية، ولا يشترط في نيل صفة العلم أن يكون طالبه قد رحل في طلبه خارج البلد، و هذا ليس تزهيدا في الرحلة للعلم و إنما تفنيد لفكرة مُفادها أن العلم أجنبي – و إن لم يصرح بها- بل إن هذا يفيدنا أدبا من آداب الطلب، ألا وهو الأخذ عن علماء البلد، قبل الأخذ عن الأجانب، أي: "تحصيل الموجود ثم البحث عن المفقود"، و هو ما نلمسه في هذا العالم الفذ فقد كان يجول أرجاء البلد بحثا عن العلم و تجنبا للفتن، فكانت" نقلته إلى غرناطة فرصة أخرى للقاء العلماء، و لاتخاذ مكانة بين الفقهاء، و طلبة العلم. و قد عرفنا من شيوخه: محمد بن عبد الله بن أبي زمنين المتوفى سنة 399؛ و كان من رؤوس فقهاء

[1] ينظر: إميليو غرسيه غومث، مع شعراء الأندلس و المتنبي، ص87.

[2] أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الألبيري الأندلسي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، ص7.

زمانه. (...) و في هذه المدة التي عاصرها أبو إسحاق الإلبيري ظهرت شخصيات كبيرة و مؤثرة في الحياة الفكرية: العلمية و الأدبية و الفنية في الأندلس مثل ابن حزم الفقيه الظاهري المعروف (ت456هـ) ابن زيدون (ت461هـ) و ابن شهيد (ت426هـ)."[1]، إلا أن الألبيري اشتهر بالأخذ بالأخذ عن شيخ واحد و هذا لا ينفي الأخذ عن غيره، و الاسم الكامل لشيخه هو " محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الألبيري (324-399هـ)، و هو أيضا نزيل قرطبة، محدث فقيه، أصولي، مفسر، له من المؤلفات: أصول السنة، و مختصر المدونة، و مختصر تفسير بن سلام[2]، اشتهر الألبيري بملازمته و الأخذ عنه ونشر علمه، ولعل هذا الأمر هو سبب اشتهاره دون باقي مشايخه.

- **المناصب التي تقلدها:**

لم تكن وظيفة العلماء في الأزمنة المتقدمة مقصورة على التعليم أو الإمامة بالناس، أو حتى الاقتصار على الإفتاء، بل كانوا يتقلدون مختلف المناصب، في الدولة أو في غيرها، كل حسب ميوله، و هذا سببه أنهم كانوا يرون تعلم العلمي الشرعي من الواجبات و لا علاقة له بالوظيفة، و خير دليل على ذلك أن عبد الملك بن مروان، كان حاكما و في نفس الوقت فقيها و أديبا، و مثله أبوإسحاق الألبيري، فقد " عمل كاتبا لدى القاضي أبي الحسن علي بن توبة. و كان هذا القاضي قد تولى العمل لباديس بن حبُّوس الزيري صاحب غرناطة إثر توليه السلطة بعد أبيه سنة (429هـ). و نعرف أيضا أن أبا إسحاق رافق ابن توبة في رحلة سفارية إلى مدينة المريّة في تلك السنة نفسها، قصد فيها إلى بلاط زهير العامري، و لقس – مع ابن توبة –أيضا كاتب زهير: أبا جعفر أحمد بن عباس بن أبي

[1] المرجع السابق، ص8.

[2] ينظر : ميرغني الطاهر أحمد الفكي، أبو إسحاق الألبيري ، حياته و شعره، بحث مقدم لنيل درجة الماجيستير في اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، 1428- 2007م، ص3-4.

زكريا الأنصاري"[1]. وهذا يفسر لنا سبب تكلمه في السياسة و نظمه قصائد في ذكر الفساد السياسي في غرناطة و غيرها من أعمال البلاد، فقد كان قريبا من السلطة، مطلعا على كل ما فيها. بل كانت تجمعه علاقة وثيقة بالقاضي ابن توبة لدرجة أنه الوحيد الذي مدحه في ديوانه، و مما يشهد بهذا قصيدته "ألا قل لصنهاجة"، فإنه ذكر فيها جملة من الوقائع تدل على إحاطته بشؤون البلاد، و سبب فسادها. إضافة إلى كونه عايش كثيرا من الأحداث من مختلف أعصار الدولة الأموية، و لهذا كان ينبه على مشاكل الدولة. و قد شاركه في ذلك أبو محمد ابن العسال الطليطلي، فكانا ينبهان على أسباب المشكلات الاجتماعية و السياسية التي أثرت على الدولة و تسببت في سقوطها، مع الحث على الدعوة إلى الله و الجهاد[2].

- **العهود السياسية التي أدركها الشاعر:**

لقد خلف الازدهار الذي عرفته الاندلس ميلا إلى الترف، و الطمع في تقلد مناصب عليا في البلاد، فتسبب هذان الأمران: في ضعف المجتمع، فكريا و أخلاقيا، و انقسام الدولة، و الأول كان عاملا رئيسا في سقوط الدولة إذ إن الإصلاح، يبدأ من مجتمع صالح، و لهذا كان شعر أبي إسحاق بالدرجة الأولى زهديا، إلا أن ربطنا له بواقع الأندلس في وقته يجعلنا نحكم بأنه "**شعر زهدي ببعد سياسي**"، ودليل ذلك كثرة كتابته فيه، فهو بهذا يختلف عن الأشعار الزهدية التي قد نجدها عند شعراء آخرين من جهة أن تلك الأشاعر، قد تكون نتيجة خَطْرة أو فكرة، أو لحظة من الأنس بالعبادة، بينما شعر أبي إسحاق فمنبعه واقع مرير مرت به الأندلس، عبر عهود مختلفة. و قد عايش الشاعر منها ثلاثة عهود[3]:

---

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الألبيري الأندلسي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، ص9.

[2] ينظر : المرجع السابق، ص11.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص11.

العهد الأول: دولة العامريين بحكم الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر، و كذلك ابنيه.

العهد الثاني: عهد بني أمية و الذي تم فيه استرداد، ما سلبه منهم العامريين، و هي فترة ممتدة بين سنة 400هـ إلى 422هـ، و شهدت مؤشرات انقسام الاندلس.

العهد الثالث: دولة الطوائف و فيها مات قبل سقوط الاندلس سنة 478هـ.

- **تلاميذه:**

بالإضافة إلى كون الألبيري كاتب القاضي فقد كان مشتغلا بتدريس العلوم الشرعية و اللغوية بالخصوص مصنفات شيخه، ابن أبي زمنين، و كان له تلاميذ كثر من بينهم: ابن أخته أبو العباس أحمد بن هشام القيسي، و أبو حفص عمر بن خلف الملقب بابن القبلال[1].

- **شعر أبي إسحاق الألبيري:**

لم يكن أثر ابن زمنين على الألبيري، مقتصرا على التوجه الديني الإصلاحي، بل إنه كان متأثرا به في مسلكه الشعري حيث إنه رحمه الله كان يميل في شعره كثيرا إلى الزهد، و الوعظ والإصلاح، و هذا ما جعله شاعرا سياسيا[2]، و سبب ذلك مزجه بين الفقه و الأدب، و العمل السياسي كما نبهنا سابقا.

[1] ينظر: عودي عبد الحميد، الزهد في شعر أبي إسحاق الألبيري، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المغربي و الأندلسي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، 2008-2009م، ص9.

[2] ينظر : المرجع السابق، ص9.

- **ديوان أبي إسحاق الألبيري:**

لقد اعتمدنا في هذا البحث على الديوان الذي حققه "**رضوان الداية**" وهو أستاذ مشتغل بالأدب الأندلسي، و الظاهر أنه المحقق الوحيد للديوان و طبعته هي الطبعة الوحيدة، و هي من إصدار مشترك بين " **دار الفكر المعاصر ببيروت**" و " **دار الفكر بدمشق**"، عدد **صفحاتها 106**، وتميزت هذه الطبعة بأمور:

أولا: أنها تضمنت ترجمة وجيزة للمؤلف، تضمنت معلومات يشق الحصول عليها و بعضها غير متوفر كتحديد " تاريخ ميلاده" مع أنه تحديد تقريبي. فجمعت هذه الطبعة بين الوجازة و الكفاية.

ثانيا: تحقيق الكتاب تحقيقا ممزوجا بتعليقات جعلته أشبه بالشرح الفاك لرموز القصيدة مما جعل قصائد الديوان في مجملها واضحة، و ما زادها وضوحا أنه يعطي في بداية كل قصيدة فكرتها العامة أو أفكارها الجزئية. وهذا ما سهل علينا عملية التحليل.

ثالثا: أنه ميز بين نوعين من القصائد، قصائد صحت نسبتها إلى الشاعر، و أخرى نسبت إليه، إلا أن ثبوتها فيه نظر فجعل تلك القصائد كملحق.

رابعا: زود الديوان بفهرس للأعلام و القوافي، و هذا نراه مزية تفيد الراغبين في تعلم العروض.

بالنسبة لقصائد الديوان: فهي في مجملها زهدية، و عظية، و بينها قصائد منها ما تضمن مدحا لابن توبة، و منها ما تضمن رثاء للأندلس، و منها ماتضمن رثاء للأندلس و هجاء لابن النغريلة و عتابا لباديس، أما الجانب العروضي فقد التزم الشاعر بالبحور الخليلية، و نوع بينها وهذا فيه دلالة على تمكنه من نظم الشعر، بالخصوص أنا نجد بعض الشعراء يلتزم في نظمه بحرا واحد لا

يخرج عنه إلا في النادر و هذا نجده بكثرة عند المتأخرين كأحمد شوقي فإن أكثر شعره من "**الكامل**".

وبالنسبة لديوانه فنجد أن الألبيري نظم في الكامل عشر قصائد، و في الوافر ستة، و في السريع ستة، و في الطويل خمسة، و في المتقارب ثلاث، أما الخفيف فنظم فيه قصيدتان[1]. فهذه لمحة موجزة عن الألبيري و شعره، نقتصر عليها نظرا لطبيعة البحث و نظرا لوفرة المراجع التي تكلمت عن الألبيري و شعره.

[1] ينظر: ميرغني الطاهر أحمد الفكي، أبو إسحاق الألبيري ، حياته و شعره، ص113-114.

ثانيا: نماذج تطبيقية من الديوان.

القصيدة01: تائية الألبيري[1]:

هذه القصيدة هي قصيدة تربوية تهدف إلى ترسيخ القيم الفاضلة في الناشئة و تعديل سلوكاتهم بما يتوافق مع الآداب الشرعية، و هذا النوع من القصائد يفصح عن أثر الإسلام في الشعر، من جهة أنه جعله أكثر حجاجية و هذه القصيدة من الأدلة البينة في هذا الأمر و المتأمل فيها يجد أنها تضمنت نوعي الحجاج الضمني و الصريح، إضافة إلى أن طريقة عرضها بحد ذاتها فيها بعد حجاجي، سنبينه أثناء الشرح، و قد قمنا بتحليلها إلى مقاطع اعتمادا على تقسيم محمد رضوان الداية، و هذه المقاطع كل مقطع منها يتضمن جملة من الحجج لخدمة نتيجة جزئية، و هذه النتائج بحججها تخدم نتيجة عامة يمكن أن نقول أنها: " **وجوب طلب العلم الشرعي و التحلي بآدابه**".

تفت فؤادك الأيام فتاً و تنحت جسمك الساعات
و تدعوك المنون دعاء صدق ألا يا صاح أنت أريد أنت
أراك تحب عِرسا ذات غدر أبت طلاقها الأكياس بتا
تنام الدّهر ويحك في غطيط بها حتى إذا مت انتبهتا
فكم ذا أنت مخدوع و حتى متى لا ترعوي عنها وحتى؟

في هذا **المقطع (1-5)**من القصيدة " بدأ الشاعر القصيدة بالكلام بيان للأثر الواضح للزمن على الإنسان، و مع ذلك فهو غافل مع تجلي سنن الله الكونية في نفسه و علمه بها، مما تطلب من

[1]أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الألبيري الأندلسي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، تح: رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1411هـ- 1991م، ص24.

الشاعر أن يبذل النصح لابنه أبي بكر خصوصا و للمتلقي للقصيدة عموما، فوظف لذلك مقدمات حجاجية، و عرضها وفق طريقة من طرق الوصل معتمدا على صور بيانية و مراعيا لسلمية الحجج:

المقدمات الحجاجية:

قدم الشاعر لقصيدته بمقدمات حجاجية هي من قبيل " الحقائق" و هي حقائق يشهد لها الواقع والعلم و الدين، تبين أثر الدنيا على الإنسان و تقريبها له من أجله في مقابل غفلته، و تكاسله: فأول حقيقة بدأ بها:

1- بيان أن الزمن يضعف البدن؛ و لذلك قال أحد السلف:" إن الليل و النهار يعملان فيك، فاعمل فيهما"[1]، و قد عبر عن هذا الإضعاف بـ"**الفت**"، الذي فيه تكسير للقلب، بيانا لشدة تأثير الدنيا على الإنسان، ثم أكد هذا الفعل الشديد بقوله "**فتا**"، لئلا يخالج الإنسان شك أنه بناء يهدم، و لا يغفل عن استثمار أيامه فيما يصلحه[2]. و هذا النحت و التفتيت سببه ابتلاءات الدنيا، و أثر الزمن بأطواره التي يمر بها البدن

2- قرب الموت من الإنسان، و هذه حقيقة فالموت يطلب الإنسان، و هو مدركه لامحالة، قال تعالى: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖۗ﴾[النساء: 78]، و قد نقل ابن كثير في تفسيره لهذه الآية قول خالد بن الوليد حين جاءه الموت على فراشه:" لقد شهدت

---

[1] مصطفى المبرم، التعاليق البهية على المنظومة التائية، ص32.الرابط:
https://ia902807.us.archive.org/6/items/fawaidmbrm_gmail_201809/%D8%AA%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%BA%20%D8%B4%D8%B1%D8%AD%20%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%20%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89%20%D9%85%D8%A8%D8%B1%D9%85.pdf

[2] ينظر: سعيد بن محمد الكملي، شرح تائية الألبيري، ص14. الرابط:-https://www.noor book.com/book/internal_download/b01389fadfab8b21c65711a7b93e0783c434fb6f/1/3e6c668e89920d07f20e69755b7b87c8

كذا و كذا موقفا، وما من عضو من أعضائي إلا و فيه جرح من طعنة أو رمية، و ها أنا أموت على فراشي، فلا نامت أعين الجبناء"[1] ، فقد اجتمع لخالد بن الوليد رضي الله عنه الابتلاءان، و بهذا يكون قوله توضيحا كافيا لمعنى الأبيات. إضافة لهذا فإن افتتاح الشاعر قصيدته بذكر الموت من أقوى الحجج التي يؤدب بها متلقي قصيدته، و يتبين لنا هذا إذا عرفنا أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال عن الموت :" أكثروا من ذكر هادم اللذات، يعني الموت"[2].

ففي افتتاح الألبيري بذكر الموت امتثال لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، و حجاج للمتلقي.

سلمية المقدمتين:

الظاهر أن هاتان المقدمتان متدرجتان فضعف البدن دليل على قرب الأجل و الثانية أقوى من الأولى. فالأيام تفت الفؤاد و تضعفه، و ليس اليوم بطوله يؤثر على الفؤاد بل إن لأجزاء اليوم بحد ذاتها أثر على جسم الإنسان، بل إن الموت يطلب الإنسان و نتيجة هاته المقدمات أن الإنسان فان هذه النتيجة الأولى:" الإنسان فان" و هي **نتيجة ضمنية**

الزمن يضعف القلب + الساعات تنحت الجسم+ الموت يدنو= الإنسان فان.

و لو افترضنا إمكانية رد هذه الحجج فإن القانون الأنسب هو **(قانون القلب)** لأنه نفي مع بيان أن الدنيا لا تؤثر في الإنسان بأدنى تأثير، و ذلك مستمد من طريقة صياغتها و ليس من مجرد النفي، فتكون صورتها كما يل:

الموت ليس قريبا+ بل إن الحياة لا أثر لها على الجسم+ بل وحتى القلب= فالإنسان ليس بفان.

دعم هاتين الحقيقتين بذكر مقدمتين أخريين:

---

[1] أبو الفداء اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ- 1999م، مج2، ص360.

[2] أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، باب ما جاء في ذكر الموت، مج4، 2307، ص142

1- بيان حب الإنسان للدنيا، إلا أنه بعد تقريره لهذه الحقيقة و السنة الكونية في الخلق، قرر بعدها أن هذا ليس من فعل العقلاء الذين يدركون مآلات الأحوال، يقول ابن معين، كان أبومسهر ينشد[1]:

و لا خير في الدنيا لمن لم يكن له من الله في دار المقلم نصيب
فإن تُعجب الدنيا رجالا فإنها متاع قليل و الزوال قريب

و من ذلك أيضا وصف معاوية لعلي لما طلب منه ذلك فكان من وصفه له أن قال:" فأشهد بالله لقد رأيته في بعض مواقفه قد أرخى الليل سدوله، و غارت نجومه يميل في محرابه قابضا على لحيته، يتململ تململ السليم، و يبكي بكاء الحزين، فكأني أسمعه الآن و هو يقول: ياربنا ياربنا- يتضرع إليه- ثم يقول للدنيا إلي تغررت، إلي تشوفت، هيهات هيهات، غري غيري قد بتتك ثلاثا، فعمرك قصير، و مجلسك حقير، و خطرك يسير، آه آه من قلة الزاد، و بعد السفر، و وحشة الطريق"[2]، نلحظ في هذا النقل شدة التطابق بين وصف الألبيري لفعل الدنيا و تعامل الأكياس معها، و بين قول علي رضي الله عنه.

2- بيان تكاسله عما ينجيه.

3- إلا أن هاتين المقدمتين يمكن النظر لهما من جهتين:

4- الأولى: أن المخاطب هو متلق فعلي وهو هنا (أبو بكر) فعلى هذا تكون هاتان المقدمتان من قبيل الافتراضات. لأنه يتكلم عن حال خاصة مشتركة، العلم بها مشترك بين شخصين فقط.

[1] المرجع السابق، مج2، ص360.

[2] أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، د.ط، 1416هـ-1996م، مج1، ص85.

5- الثانية: أن المخاطب هنا متلق مفترض (جمهور كوني) فعلى هذا تكون هاتان المقدمتان من قبيل الوقائع باعتبار أن حال أغلب الناس التعلق بالدنيا تعلقا ينسي الآخرة و كذلك ميلهم إلى الكسل عما ينفعهم في أخراهم.

و هذا الافتراض الذي افترضناه سببه أمران:

الأول: طريقة الحوار بينهما فإنها في بعض المواضع فيها إخلال بالأدب، إذا قلنا أن المخاطب هو الابن.

و **الثاني:** أنه اعترض " بعضهم بأن هذا غير معروف و لا دليل عليه، (...) و قال آخرون: بل كان مزاملا له، كان أحد المزاملين له في العلم إلا أنه نال من عرض الألبيري – رحمه الله- وتكلم عليه بما يشينه، فرد عليه الألبيري بهذه الوصايا"[1]، فلما لم يكن هناك دليل على كليهما افترضنا افتراضا ثالثا، باعتبار أن النصائح عامة، و إن قلنا أنها موجهة لشخص بعينه، وهو أن المقصود هو (الجمهور الكوني) إلا أنه ذكر اسما بعينه، حتى يخرج النصح و التوجيه والحجاج، مخرج الحوار، المتضمن للحجاج و الرد و التعقيب، و بهذا تكون القصيدة أكثر حجاجية.بالخصوص أنا نجد تنوعا في الفئات المُخَاطبة في القصيدة فتارة نلمحه يخاطب شابا صغيرا و تارة نلمحه يخاطب كهلا أو شيخا.

سلمية المقدمتين:

هاتان المقدمتان كذلك متدرجتان فالأولى سبب للثانية. فالإنسان مع معرفته بحقيقة الدنيا لم يكتف بحبها، لا فتتانه بها بل وقع فيما هو أشد و هو تكاسله عن المطلوب الشرعي منه وعدم الجد، و هذا نتيجته أنه مخدوع و هي " **نتيجة صريحة**"

[1] مصطفى المبرم، التعاليق البهية، ص26-27.

و هذه النتيجة دليلها ما ذكرنا، و بمحاولة تطبيق القوانين السابقة على هاته المقدمات سنجد أن أنسب قانون لها هو(**قانون النفي**)،و بالتالي ستكون صياغتها كما يلي:

لو لم يكن متعلقا بالدنيا + بللو كان نشيطا في تحصيل المطلوب الشرعي= لما كان مخدوعا.

و القوة الإنجازية لهاته المقدمات هي الحث على الجد و استثمار الوقت .

التقنية الحجاجية :

التقنية الحجاجية الموظفة في عرض هذه المقدمات الحجاجية هي **تقنية التعارض:** حيث إنه عرض المؤلف جملة من الحقائق المسلم بها عند المخاطب ثم بين واقعه مقارنة بما يعلمه من حقيقة هذه الدنيا و مآلها، إذ هو متعلق بما فيه هلاكه و متكاسل عما فيه نجاته، فكان الكشف عن التعارض بين القضية المعلومة لديه و بين واقعه تنبيه له و تحذير. و التعارض يظهر بشكل أوضح في قوله:

أراك تحب عِرسا ذات غدر أبت طلاقها الأكياس بتا

فهو متعلق بحب دنيا يعلم فعلها، و هذا يتعارض مع فعل العقلاء، و بالنظر إلى البعد الإنجازي للإخبار بهذه الحقائق سنقول أنه اعتمد " **تقنية التعارض**" و تقنية **الوصل السببي** باعتبار أن أثر الزمن على الإنسان و علمه بدنو أجله أسباب تدفع به للعمل و الجد و استثمار الوقت.

الصور البيانية:

دعم الشاعر حججة في هذه القصيدة و غيرها بجملة من الصور البلاغية، نذكر ما بدا لنا منها في هذا المقطع، و قبل الكلام عن الصور البيانية في هذه القصيدة و غيرها، ننبه إلى أن هذه الصور البيانية في مجملها تدخل تحت " تقنية التمثيل" عند بيرلمان، إلا أن تنوع الصور البيانية في البلاغة العربية، و الحاجة إلى شرحها، جعلتنا نميز هذه التقنية عن بقية التقنيات، و فيما يلي استخراج لهذه الصور البيانية و بيان لبعدها الحجاجي:

تنام الدّهر ويحك في غطيط بها حتى إذا مت انتبهتا

فكم ذا أنت مخدوع و حتى متى لا ترعوي عنها وحتى؟

الظاهر أن في هذا في هذا المقطع **كناية** عن التكاسل و شدته، و هي أظهر من المجاز مرسل، لأن الهدف من قضايا البلاغة العربية، الجمع بين التخييل الذي يمثل الجانب الإبداعي أو بالأحرى التصوري للإنسان، و بين الإفهام الذي يمثل الجانب المنطقي أو بالأحرى الحجاجي[1]، و بهذا تكون الغاية الحجاجية لهذه الكناية تنبيه المتلقي على شدة غفلته عما ينفعه في أخراه، و هذا فيه تخييل وإفهام و هو ما يرجح كونها كنايةعلى كونها مجازا مرسلا علاقته كلية.

كما اعتمد أيضا على صور بيانية تدعيما لحجته، فاعتمد على **الاستعارة المكنية** في قوله:

تفت فؤادك الأيام فتاً و تنحت جسمك الساعات

و تدعوك المنون دعاء صدق ألا يا صاح أنت أريد أنت

حيث **شبه** الأيام بالآلة التي تدق الأشياء **فحذف** المشبه به و ترك شيئا من لوازمه و هو الفت على سبيل **الاستعارة المكنية**، للدلالة على شدة أثر الدنيا في جسم الإنسان، و على طريقة الزمخشري يمكننا الجمع بين **الاستعارة المكنية** و **التصريحية التبعية**، و **التخييلية** في قول واحد، فنقول: شبه سقم القلب و الجسم بالفتّ ب**جامع** الضعف، و أبقى على المشبه به و حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " **الفت**"، الفعل " **تفت** " على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**، للدلالة على مقدار إضعاف الأيام لبدن الإنسان، و نسبة الفت إلى الأيام **استعارة**

[1] ينظر: حيدر رضا كريم، حجاجية الكناية في شعر ابن الجياب الأندلسي – دراسة تداولية–، مجلة ديالي للبحوث الإنسانية، جامعة ديالي، العراق، مج3، ع95، 2023م، ص288.

تخييلية، و نفس الكلام يقال في الشطر الثاني من البيت، و في صدر البيت الثاني، غير أن الغاية هي بيان شدة اقتراب الموت من الإنسان، فهي قريبة منه قربا يسمح لها بندائه و دعوته.

أراك تحب عِرسا ذات غدر أبت طلاقها الأكياس بتا

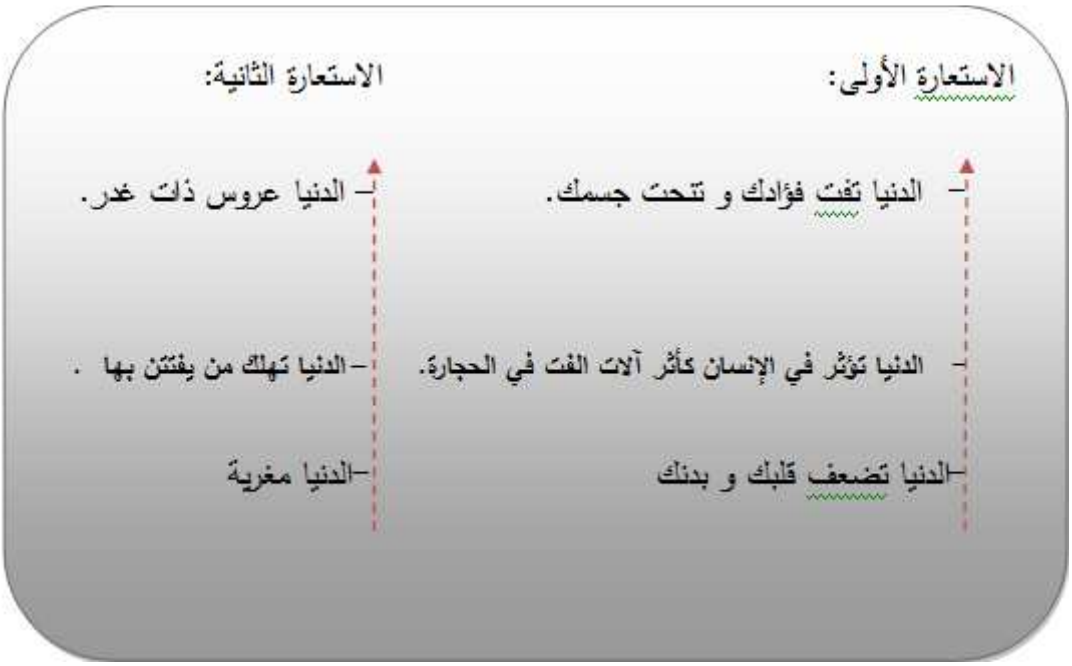
في هذا البيت

استعارة تصريحية أصلية، حيث شبه الدنيا بالعروس بجامع الإغواء و الجمال، ثم حذف المشبه و أبقى المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية و القرينة هي المقام، و ذلك لبيانه حقيقة الدنيا و هي أنها ذات غدر مهما كانت فاتنة، و يدل لهذا قوله " أبت طلاقها الأكياس بتا" فهم لم ينخدعوا بجمالها.

و حجاجية الاستعارة في كلا الموضعين مستفادة مما تميزت به من " الإيجاز و التكثيف الدلالي؛ لأنها تحقق عامل الاقتصاد اللغوي بما تنتج من صياغة مركزة لعناصر الدلالة المتعلقة بالمعنى الاعتيادي لكلمة معينة، و تحقق تلاؤما مع المعنى الجديد الذي يفرضه السياق، فتولد قوة إبداعية خلاقة في تنامي النص و القيمة الدلالية و الجمالية، فضلا عن نقل ذهن المتلقي من معمول دلالي إلى معمول دلالي آخر أكثر فاعلية في مجرى الرؤى التي يثيرها النص."[1] و هذه الفاعلية القوية مستمدة من الادعاء الذي تقوم عليه، بحيث تُحدث في ذهن المتلقي صورة حجاجية، مضمونها أن ما ذكر في البيتين هو المنتهى في الردع و الوعظ، و صرفه عما هو فيه، فجمالياتها و التكثيف الدلالي الذي تتضمنه يعطيانها بعدا حجاجيا مزدوجا، الأول منهما تأثيري و الثاني إقناعي إذ إن هذا التكثيف يولد في ذهن المتلقي عدة احتمالات متدرجة إلا أنه يختار منها أعلاها و أقواها، بناء على إدراكه أن الاستعارة مبنية على الادعاء.

[1] حيدر رضا كريم، حجاجية الاستعارة في شعر ابن فركون الأندلسي– دراسة تداولية–، مجلة آداب المستنصرية ، الجامعة المستنصرية، بغداد، مج47، ع102، 2023م، ص122.

و هذا التدرج المفترض للوصول إلى الادعاء، جعل حجاجية الاستعارة تبرز في شكل سلمي[1]، وهو ما نقلناه عن العزاوي، و فيما يلي بيان لسلمية الاستعارتين:



المقطع (6-10):

أبا بكر دعوتك لو أجبتا إلى ما فيه حظك إن عقلتا

إلى علم تكون به إماما مطاعا إن نهيت و إن أمرتا

و تجلو ما بعينك من غشاها و تهديك السبيل إذا ضللتا

و تحمل منه في ناديك تاجا و يكسوك الجمال إذا عريتا

ينالك نفعه مادمت حيا و يبقى ذخره لك إن ذهبتا

[1] ينظر : المرجع السابق، ص124.

بعد أن بين له حقيقة الدنيا و مآله فيها و بعد أن وصف حاله بالتقاعس و الكسل ذكر له فيما ينبغي أن يفني عمره فحثه على العلم، و قد اعتمد في هذا الحث على " **لو**" وهي حرف " **امتناع لوجود**"؛ كما استند في ذلك الحث إلى جملة من المقدمات، تدور بين:

حقائق: و هي كون العلم يُبلِّغه درجة الإمامة و يهديه إلى الحق.فينال به حظ الدنيا و أجر الآخرة، ومن كلام الشيخ يفهم أنه يحث على العلم الشرعي و هذا هو الأظهر، نظرا لتوجه الشيخ، ونظرا لكون هذا العلم أشد تعلقا بالآخرة؛ إلا أن هذا لا يمنع من إرداة النوع الثاني من العلم و هو العلم الدنيوي المقرون باحتساب الأجر و نية النفع به، و أيضا كما تكون الإمامة و القدوة في علوم الشرع تكون في علوم الدنيا.

الوقائع: و هي أن العلم يكسبه احترام الناس و يكسبه الهيبة. وهذا يعتبر واقعا لأنه لا يمكن الجزم به و إن كان الغالب حصوله، بالخصوص من أخلص نيته فيه، و يشهد لهذا قول الإمام مالك:" ما تعلمت العلم إلا لنفسي، و ما تعلمت ليحتاج الناس إلي، و كذلك الناس "[1]، يعني أنه طلب العلم لرفع الجهل عن نفسه إلا أن الله عزوجل سخره لنفع غيره، فقوله " وكذلك كان الناس"، أي أنهم محتاجون إليه فـ"كان" في قول الإمام فعل تام بمعنى "صاروا".

فالعالم مورَّث، و هذا الميراث قد يكون خيرا و قد يكون شراً، فالعلماء قسمان: صالح و طالح، و لكل أتباع؛ لهذا كان لابد في العلم من إخلاص النية، حتى يَنال ثماره الطيبة، و يزرع بذرتها في عباد الله، و حتى يكون ممن اصطفاهم الله لتبليغه، يقول النبي صلى الله عليه وسلم:" و إن العلماء ورثة الأنبياء

[1] مصطفى المبرم، التعاليق البهية، ص43.

و إن الأنبياء لم يورثوا دينارا، و لا درهما، ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[1]، فالعلم حظ ونصيب و ميراث،والمورث هو الله عزوجل و لن يجعل الله حفظه و تبليغه، في غير أهله عزوجل.

حقائق: العلم ينفع صاحبه في الحياة و بعد الممات، و هذا نجده في بداية الحديث السابق، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: " من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، و إن العالم ليستغفر له من في السموات، و من في الأرض، و الحيتان في جوف الماء، و إن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، و إن العلماء ورثة الأنبياء"[2].

سلمية المقدمتين:

سلمية المقدمتين في هذا المقطع تمثلت في عرض أقوى حجة تلتها حجة أدنى منها بيانا لفضل العلم ؛ و صورة هذا التدرج:

–العلم تنال به الإمامة في الدين و معرفة الحق+ ينال به احترام الناس= العلم نافع في الدنيا والآخرة، و هي نتيجة صريحة.

و هذا التدرج متوافق مع قانون القلب من جهة ترتيب مقدماته حيث إن أضعف حجة جعلت هي الثانية، بالخصوص إذا افترضنا أن هذه البنية رد على حجة منافيه لها من قبيل:

العلم لا تنال به احترام الناس+ بل لا تنال به الإمامة في الدين و لن تعرف الحق به = العلم لن ينفعك في دنيا و لا آخرة. فاحرص عليه.

و هذا من باب الافتراض لأن صدقه يؤدي إلى نفي حقيقة ثابتة و قد يكون حقيقة بناء على ما نراه في زماننا من إعراض عن العلم الشرعي وربط النجاة يوم القيامة بطيبة القلب و سلامة النية، يمكن

[1] محمد بن ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنشرو التوزيع، الرياض، مج2، ط1، 1419هـ– 1998م، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، 3641، ص407.

[2] المرجع السابق، ص407.

في هذه البنية فهم مقصودها، و الاحتجاج به لنفس النتيجة، وهذا يناسبه (قانون الخفض) و صورته كالتالي:

الجهل لا تنال به الإمامة في الدين و لا يعرف به الحق + و لا ينال به احترام الناس= الجهل لا ينفع في الدنيا و لا الآخرة. فلا تشغل نفسك به.

التقنية الحجاجية:

التقنية الحجاجية المعتمدة في هذا المقطع هي تقنية " **الاتصال التتابعي**"، أو " **الوصل السببي**"، فبعد أن ذكر في مقدمة المقطع نتيجة مفادها أن" العلم نافع في الدنيا و الآخرة" ذكر جملة من أسباب تحصيل هذه النتيجة و هي أن العلم يرزق العبد البصيرة، و يهدي صاحبه إلى طريق الحق، و يرفع مقامه بين الناس. و هذه تعتبر أسباب لتحصيل النفع الدنيوي و الأخروي لأن العلم الذي لا يكون سببا في إبصار الحق و الاهتداء إلى طريقه لا يكون نتاجه تحصيل النفع الدنيوي و الأخروي، كما أنه بعد ذكره لخصائص العلم بالتفصيل قال:

ينالك نفعه مادمت حيا و يبقى ذخره لك إن ذهبتا

لهذا اعتبرناها أسبابا للنتيجة المذكورة؛ ومع أنها تعتبر ثمرات و نتائج إلا أنها كذلك بالنسبة لما سيذكر بعدها. بل إن بعضها سبب لبعض فالبصيرة سبب للهداية، و هذه العلاقة بين الحجج بحد ذاتها بغض النظر عن النتيجة، " تعد من أبرز العلاقات الحجاجية و أقدرها على التأثير في المتلقي ، حيث لا يكتفى المتكلم فيها على ربط الأفكار و الوصل بين أجزاء الكلام بل يعمد إلى مستوى أعمق فيجعل بعض الأحداث أسبابا لأحداث أخرى، و يسم فعلا ما بنتيجة متوقعة لفعل سابق، و يجعل

موقفا معينا سببا مباشرا لموقف لاحق"[1]، أما عن الحجة الوصلية التي اعتمدها في هذا الربط فهي " **الحجة النفعية**"، لأنه حث على الأسباب من تحصيل للعلم و غيره، بناء على النتائج.

الصور البيانية:

اعتمد الشاعر في تقرير ماذكره و تدعيمه على الاستعارة، و ذلك في البيتين التاليين:

و تجلو ما بعينك من غشاها و تهديك السبيل إذا ضللتا

و تحمل منه في ناديك تاجا و يكسوك الجمال إذا عريتا

ففي البيت الأول **شبه** الجهل بالغشاء بجامع عدم الوضوح ثم **ادعى** أنه فرد من أفراده لما فيه من معنى الحجب، فا**ستعار** لفظ " الغشاء" للمشبه " الجهل"، و أبقى على المشبه به و حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**.

و هذه الغشاوة غشاوة معنوية، تسبب فيها الران الذي على قلب الجاهل، يقول الله عز و جل: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ٤٦﴾ [الحج:46]. فعمى البصيرة ينتج عنه عمى البصر.

أما البيت الثاني ففيه استعارتان؛ حيث شبه في الشطر الأول المكانة التي يتقلدها طالب العلم بـ" **التاج**"، بجامع الرفعة، ثم ادعى أنه فرد من أفراده لما فيه من معنى القيمة، فاستعار لفظ " التاج" للمشبه " المكانة"، و أبقى على المشبه به و حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**.

أما الشطر الثاني: فشبه فيه العلم بالكساء الجميل بجامع الستر، حيث إن الكساء ستر للجسم أما العلم فهو ستر للعقل و الأدب، ومن هذا الباب ادعاه فردا من أفراد الكساء فاستعار لفظ الكساء له و حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**.

[1] قدور عمران، البعد التداولي و الحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012م، ص44.

ففيه البيت الواحد وظف ثلاث استعارات تصريحية، و لعل سبب ذلك ما فيها من إلحاق مبني على الادعاء و ليس مجرد الإلحاق، و هنا ملحظان يوضحان الغاية الحجاجية من اعتماد الاستعارة التصريحية على و جه الخصوص في هذا الموضع، الملحظ الأول: الاستعارة التصريحية يكون فيها تصريح بالمشبه به و هذا يعني بالضرورة أن انتباه المتلقي سيشد إلى " المستعار منه" لوضوحه، الملحظ الثاني: هو أن نعرف أن المتلقي بناء على ظاهر كلامه الشاعر و نصحه هو شاب في مقتبل العمر بالخصوص في هذا الجزء من القصيدة و يؤكد ذلك الأوصاف المتنوعة و الشامل لأبرز المحاسن التي يستحسن أي شاب، و يسعى لتحقيقها، و بهذين الملحظين: يتحدد لنا المقام و نفهم البعد الحجاجي لاستعمال ثلاث استعارات بصورة متتابعة، ألا وهو شحذ همة الشاب المخاطب بعينه، و كذا الشباب الذين بلغتهم هذه القصيدة (الجمهور الكوني)، " فإدراك غرض الاستعارة الحجاجي لم يكن ممكنا من دون إدراك لمقامها التلفظي، أي لماذا قيلت تلك الاستعارة؟ و لمن تتوجه؟ و كيف حصل الإقناع"[1]، فالقول لشحذ الهمم، و المخاطب هو الشباب، و كيفية حصول الإقناع ببيان مزية العلم من خلال ادعاء أن المشبه هو نفس المشبه به مع التصريح بالمشبه به لشد انتباه المتلقي الخاص و العام. و هذا الادعاء معناه أن الشاعر تدرج في إيجاد العلاقة بين ركني التشبيه، إلى أن بلغ حد جعلهما متحدين، فتكون سلمية الاستعارات الثلاث كالآتي:

صورة الاستعارة الأولى: "**الجهل مفسدة**"+ " **الجهل يبعد عن الحق= الجهل غشاوة**

صورة الاستعارة الثانية: العلم خير+ العلم رفعة لصاحبه+ بالعلم يسود العبد= العلم يحمل منه صاحبه تاجا

صورة الاستعارة الثالثة: العلم هو الغنى الحقيقي +العلم ستر= العلم كساء جميل لمن لا مال له.

[1] موسى طهراوي، كاهنة دحنون، حجاجية الصورة البيانية في صبح الأعشى، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية و اللغوية، جامعة الشهيد حمة لخضر، واد سوف، مج04، ع03، سبتمبر 2021م، ص177.

فهذه الاستعارات " التصريحية" بمنزلة الحجج و المحفز للطالب على طلب العلم، بالخصوص إذا علمنا أنها في مجملها تخدم نتيجة واحدة و متنوعة – من جهة المضمون– مفادها:" **العلم بصيرة ورفعة و غنى**".

و يمكن أن نقول أن في المقطع **مجاز مرسل**، و هي في قوله أنه بالعلم تنال الإمامة، و الحقيقة أن العلم سبب لنيل الإمامة، و لا يكون العبد إماما إلا بجعل الله له كذلك، و على هذا سيكون في المقطع. **مجازا مرسلا علاقته سببية**.

المقطع (11–19)

هو العصب المهند ليس ينبو تصيب به مقاتل من ضربتا
و كنزا لا تخاف عليه لصا خفيف الحمل يوجد حيث كنتا
يزيد بكثرة الإنفاق منه و ينقص أن به كفا شددتا
فلو قد ذقت من حلواه طعما لآثرت التعلم و اجتهدتا
و لم يشغلك عنه هوى مطاع و لا دنيا بزخرفها فتنتا
و لا ألهاك عنه أنيق روض و لا خدرٌ بربربه كلفتا
فقوت الروح أرواح المعاني و ليس بأن طعمت وأن شربتا
فواظبه و خذ بالجد فيه فإن أعطاكه الله أخذتا
و إن أوتيت فيه طويل باع و قال الناس أنك قد سبقتا

بعد أن بين أهمية العلم بصورة مجملة شرع في تفصيل الكلام في فضائله و ثماره إن نال اهتمام صاحبه و لم يشغل عنه. وقد حشد لبيان أهميته جملة من المقدمات تدور بين:

الحقائق: فالعلم سلاح قاتل، ملازم لصاحبه أينما حل. و كنز لا يُخاف عليه و يزيد ببذله و ينقص بالبخل، فلا يخاف عليه لأنه محفوظ في الصدر؛ و يشهد لهذا ما حصل مع ابن حزم الظاهري، حين أحرق والي إشبيلية المعتمد بن عباد كتبه، فقال أبيات في ذلك تظهر فقهه و صلابته، و عدم خوفه من ضياع علمه، و نصها[1]:

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي و ينزل إن أنزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رمد و كاغد و قولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
و إلا فعودوا في المكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر

و أما كونه كنزا، فالكنز هو كل مملوك نافع، و العلم أصل النفع وهذا نستنبطه من حديث أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا سلم من الصبح:"اللهم إني أسألك علما نافعا، و رزقا طيبا، و عملا متقبلا"[2]، قال عبد الرزاق البدر– معلقا على هذا الحديث– :" تأمل كيف بدأ النبي صلى الله عليه وسلم هذا الدعاء بسؤال العلم النافع، قبل سؤاله الرّزق الطيب و العمل المتقبل، و في هذا إشارة إلى أن العلم النافع، مقدم و به يبدأ (...)، و في البدء بالعلم النافع حكمة ظاهرة لا تخفى على المتأمل، ألا و هي أن العلم النافع به يستطيع المرء أن يميز بين العمل الصالح و غير الصالح، و يستطيع أن يميز بين الرزق الطيب و غير الطيب"[3]، فالعلم أصل المنافع و سبب في تحصيل المنافع، و يمكن اعتبار هذه الحقيقة موضعا من **مواضع الكيف** لعده له سلاحا من

[1] صبحي رشاد عبد الدايم، ديوان الإمام ابن حزم الظاهري، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1410هـ– 1990م، ص88.

[2] محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مكتبة المعارف للنشرو التوزيع، الرياض، ط1، 1417هـ– 1997م، مج 1، كتاب إقامة الصلوات و السنة فيها، باب ما يقال بعد التسليم، 762، ص277.

[3] عبد الرزاق البدر، فقه الأدعية و الأذكار، دار الميراث النبوي، الجزائر، ط 2، 1441هـ– 2019م، ص677.

الأسلحة القوية. فكون العلم سلاحا يوازي كون " **العلم نور**"، بهذا الاعتبار يمكن عدّه" **موضعا**"، و من جهة أنه بين صفته بأنه كالسيف القاطع يجعله من " **مواضع الكيف**".

الافتراضات: أن ذوق العلم يرغب فيه، و يشغله عما لا ينفعه.و هذا يعتمد على همة الذائق له، وتوفيق الله عزوجل.

المواضع: **قوت الروح أرواح المعاني**. و يشهد لهذا القرآن الكريم و السنة، و الواقع.

و بين هذه المقدمات تدرج، حيث بدأ بالحقائق فالافتراضات فالمواضع، لنتيجة مفادها واظب لتحصيله، و يمكن أن نعكس فنعتبر المقدمات كلها نتيجة للمواظبه، إذا اعتبرنا المواظبة سببا في تحقيقها.

سلمية المقدمات:

ككل المقاطع يوجد سلمية بين مقدماته، وصفة التدرج في هذه المقدمات هي كالتالي:

(العلم سلاح قوي+ كنز خفيف الحمل+ يزكو بالاتفاق)+ له لذة + غذاء الروح= واظب في تحصيله.

المقدمات الثلاث الأولى يمكن أن نجعلها ضمن مقدمة واحدة و هي أن:" العلم نافع"

و هذه البنية الحجاجية كسابقتها من حيث التركيب؛إلا أنه بدأ بعرض أضعف حجة ثم إلى أقواها، وعلى هذا وفق قانون القلب سيكون لازم هذه البنية أن : العلم سقم الروح + و ليس له لذة + بل إنه ضار= فاحرص على دفعه.

ووجه عدِّنا العلم غذاء الروح أقوى من مجرد كونه نافعا نفعا متعديا أمران: **الأول:** أن ذكر اللذة والغذاء تفصيل وبيان لصور النفع الذاتية فيكون ذكرها أشبه بالتمثيل لأثرها على الفرد، ثانيا أن الشاعر بذكر هاتين الفائدتين ذكر النفع الخاص للعلم و هذا أدعى لإقبال المتلقي على طلبه لما فيه من أثار قاصرة و أخرى متعدية.

و بالتالي ستكون حجة أن العلم " غذاء الروح" أقوى من كونه سلاحا أو كنزا يزكو، لكونها ثمار متعدية، لأنها تمس نفس المتلقي و أثرها عليه أقوى من إثبات النفع العام له.

التقنية الحجاجية:

إن التقنيات الحجاجية المعتمدة في هذا المقطع ثلاث تقنيات:

الأولى:تقنية "المقارنة" حيث قارن بين أنواع النعم المحسوسة و أنواع النعم المعنوية ليصل فكرة مفادها أفضلية النعم المعنوية و المحسوسة التي تنال من العلم على النعم المحسوسة التي تنال من غيره مع وجود الجهل، فبين المعنوي و أثره بمقارنته بالحسي لتقريبه للأذهان و بيان أفضليته.

الثانية:تقنية الوصل السببي: و قد اعتمد فيها " **الحجة النفعية**"؛ حيث إنه احتج بثمار العلم على أفضليته و أهميته، فجعل تلك النتائج أسبابا مُحققة للانتفاع الدنيوي و الأخروي، و محفزة لبذل الجهد فيه، و في نفس الوقت عدّها و ما وليها في هذا المقطع نتائج تنال ببذل الجهد في تحصيله، فمن نتائجه أنه سلاح معنوي قوي، خفيف الحمل، و يزكو ببذله للغير، و له لذة في القلب و غذاء للروح.

و الدليل على هذه العلاقة بينهما قوله:

فواظبه و خذ بالجد فيه فإن أعطاكه الله أخذتا

ف" الفاء" واقعة في جواب شرط محذوف، تقديره: إن علمت تلك الثمار فواظبه و خذ بالجد فيه. فالعلاقة بين السبب و النتيجة علاقة اقتضاء إذ إن مقتضى الإثمار الجد في الطلب، و هذه العلاقة تعد " ذات طاقة حجاجية عالية، حيث تجعل الحجة تقتضي النتيجة اقتضاء، فتعدو العلاقة ضربا من التلازم و هو ما لا توفره سائر العلاقات الأخرى حتى السببية، و أقدر الروابط الحجاجية على توفير هذا النوع من العلاقة أدوات الشرط المختلفة"[1]

[1] قدور عمران، البعد التداولي و الحجاجي في الخطاب القرآني، ص44.

التقنية الثالثة: تقنية التعدية: حيث ألحق بذل العلم بزكاة المال من جهة النمو و الزيادة؛ و هو يعد في العملية الحجاجية جامعا و عنصرا ثالثا يسمح بالعبور من العنصر الأول إلى الثاني للتأكيد على صدق العلاقة بينهما و هذا ما يعطي التعدية بعدا حجاجيا[1].

الصور البيانية:

وظف الشاعر لدعم حججه و الدلالة على أهمية العلم تشبيهان ، فقال أنه " **العصب المهند**" و وجه الشبه بينها هو**القوة** فالعلم يحمي فكر الإنسان كما يحمي السيف عرضه و نفسه و بدنه، و هذا تشبيه بليغ لحذف الأداة، و حجته في بيان مقدار التشابه و شدته بين العلم و السلاح، و هذا الإجراء ليس الغرض منه مجرد الإلحاق، و إنما الغاية منه توجيه نظر المتلقي نحو مزايا في العلم قد تخفى عنه إلا أن تشبيهها بأمر محسوس مُدرك يجليها له بعد إعمال فكره في الصورة و تفكيكها، فهنا أصبح تأثير الصورة التشبيهية في المتلقي مرتكزا على: أولا: قدرة المرسل على تصوير الشبه بين المعنوي والمحسوس – في الصورة التي ذكرناها–، ثانيا: قدرة المتلقي على التفكيك و فطنته، و بهذا يخرج المتلقي عن كونه متلق متذوق، إلى كونه متلق فاعل في العملية التواصلية[2].

و يمكن أن نعتبره " **تشبيها تمثيليا**" شبه فيه مفرد بمركب فنقول العلم كسيف صلب يصيب مقاتل العدو، و يكون في هذه الصورة التمثيلية، فعل حجاجي من جهة تقريب صورة و قيمة العلم عند الجدال، و المناظرة، فهو سلاح المناظر القاطع و الداحض لحجج الخصم.

و شبهه بأنه " كنز محفوظ" و وجه الشبه بينهما هو القيمة، فالعلم أجود ما يمكن أن يملكه الإنسان لخفة حمله و ملازمته لمالكه، و الملاحظ من هذا التشبيه أن فيه فعلين حجاجيين، الأول: بيان قيمة العلم و تحسينه في نظر المتلقي، الثاني: بيان الأصل في العلم و هو أنه ما وعاه الصدر لا ما حواه

[1] ينظر : عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، ص36.

[2] عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، ص310.

القمطر، و هنا ننبه إلى أن هذه الصورة البيانية تشبيه و ليست استعارة تصريحية، لأن المشبه فيها مقدر من السياق و ليس محذوفا.

أما قوله:

فلو قد ذقت من حلواه طعما لآثرت التعلم و اجتهدتا

ففيه **استعارة مكنية**، فقد شبه العلم بالحلوى بجامع الالتذاذ ثم حذف المشبه به و أبقى على شيء من لوازمه و هي الذوق الحلو، على سبيل الاستعارة المكنية و الغاية من هذه الصورة تقريب حقيقة العلم و ثمرته إلى ذهن المتلقي باعتبار أن العلم شيء معنوي، فقربه إلى ذهن المتلقي بعده فردا و نوعا من أنواع الطعام الذي يلتذ به. فالبعد الحجاجي للاستعارة المكنية هنا تمثل في حث المتلقي على تجريبه و تحصيل هذه الحلوة، من خلال هذا التجسيم للعلم في صورة الشيء الحلو، و كما ان هذا التجسيم يفيدنا فعلا حجاجيا آخر و هو أن هذا العلم حلو و آثاره كذلك حلوة و طيبة، وهو ما يجعلي المتلقي أكثر اطمئنانا، لأن الشاعر لم يخبره بهذه العبارة الوجيزة فقط بصفة الشيء بل أخبره بالصفة و الأثر، فحجاجية الاستعارة إذا تكمن في أنها تجسم " الأشياء المعنوية، و تعرضها في صورة مرئية ملموسة، فتكون لها الأثر البليغ و الوقع اللطيف. (...) و مثل هذا التجسيم تراه في الاستعارة المكنية في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾﴾ [هود:الآية74]. الروع و البشرى من الأمور المعنوية، لكن كلا منها صور و كأنه حي يتحرك يذهب و يجئ. (...). كذلك الاستعارة تبعث في النفس من التأثير أضعاف ما يبعثه التعبير المجرد"[1]، و هذا ما يجعل المتلقي يستجيب للمتكلم .

و الذي يظهر لنا أنه يوجد في المقطع أيضا **تشبيه ضمني**، و هو في قوله:

[1] عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1418هـ- 1998م، ص193-194-195.

فقوت الروح أرواح المعاني و ليس بأن طعمت وأن شربتا

و هذا فيه اعتبار العلم غذاء للعقل كما أن الطعام الحسي غذاء للبدن فكأن الشاعر في هذا البيت يقول:العلم في تغذيته للروح كالطعام في تغذيته للبدن، و الغرض من هذا التشبيه بيان مقدار أثر العلم في الإنسان، و هذا من أبلغ أنواع التمثيل، من جهة مقابلة صورة بصورة مع حذف الأداة، فهو يدفع المتلقي للاقتناع بما عرض عليه، من التسوية بين صورتين كاملتين، تتعدى تصوير وجه المشابهة بين الركنين إلى جعله يتصور مقدار هذا التشابه، فيكون اقتناعه بها مضمونا إلى حد كبير، و في هذا يقول ابن سنان الخفاجي:" و من نعوت الفصاحة و البلاغة أن يراد معنى فيوضح بألفاظ تدل على معنى آخر و ذلك المعنى مثال للمعنى المقصود و سبب حسن هذا مع ما يكون فيه من الإيجاز أن تمثيل المعنى يوضحه و يخرجه إلى الحس و المشاهدة، و هذه فائدة التمثيل في جميع العلوم، لأن المثال لا بد أن يكون أظهر من الممثل، فالغرض إيراده إيضاح المعنى و بيانه"[1]، و كما هو معلوم فإنه على قدر الوضوح و حسن العرض، يكون الاقتناع، و من الأفعال الحجاجية التي يمكن أن نذكرها من هذا التشبيه الضمني، هي أن في الصورة البيانية إظهار للفرق بين العالم أو طالب العلم وبين الجاهل؛ فالجاهل يغذي بدنه على حساب عقله.

كما أن القرآن الذي هو مصدر العلوم روح، و مانتج عنه من علم صحيح يأخذ حكمه، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢﴾ [الشورى:52]، قال ابن كثير في تفسير الآية:" و قوله: " و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا " يعني: القرآن، " ما كنت تدري مالكتاب و لا الإيمان "أي: على التفصيل الذي شرع لك في القرآن، " ولكن جعلناه" أي: القرآن " نورا نهدي به

[1] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تح: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، مصر، 1372هـ- 1953م، ص273.

من نشاء من عبادنا "، كقوله: ﴿وَقُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًىۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فصلت: 44]. "[1]

و في قوله أن العلم :" **تصيب به مقاتل من أصبت**"، شبه ثغرات العدو أو المناظَر بالمقاتل بجامع كونها مواطن الضعف، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، و الكلام في الاستعارة التصريحية من حيث البعد الحجاجي كالكلام في سابقاتها، إلا أن الاختلاف يكون في سلمية الحجج المفترضة فيها على اعتبار أن ما ذكر هو أعلى الحجج، فيكون التدرج كالتالي:

العلم حجة العالم+ العلم ينصرك على خصومك= العلم تصيب به مقاتل من أصبت.

المقطع (20-27)

فلا تأمن سؤال الله عنه بتوبيخ: علمت فهل عملتا؟

فرأس العلم تقوى الله حقا و ليس بأن يقال: لقد رأستا

وضافي ثوبك الإحسان لا أن تُرى ثوب الإساءة قد لبستا

إذا لم يفدك العلم خيرا فخير منه أن لو قد جهلتا

و إن ألقاك فهمك في مهاو فليتك- ثم ليتك- ما فهمتا

ستجني من ثمار العجز جهلا و تصغر في العيون إذا كبُرتا

و تفقد إن جهلت وأنت باق و توجد إن علمت و قد فقدتا

و تذكر قولتي لك بعد حين و تغبطها إذا عنها شغلتا

[1] أبو الفداء بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص217

بعد أن بين فضل العلم و أهميته، و حث على المواظبة فيه ذكر جملة من القيم مرفوقة بحقائق في حال وُفق في تحصيله، و نال المراتب العليا، فعليه أن لا يغتر بثماره الدنيوية فيغفل عن مَغبّات وعواقب ترك الإخلاص فيه لله عزوجل، فذكر لذلك جملة من النصائح في صورة مقدمات حجاجية موصلة إلى نتيجة ضمنية مفادها " الإخلاص في العلم عملا و تعليما" فبين أثر العلم و مسؤولية الإنسان اتجاهه و كذا بين أثر الجهل. من خلال مقدمات، تدور حول:

الحقائق: و هي أن الله سيسأله عن علمه و ما عمل به، يقول النبي صلى الله عليه وسلم:" لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن عمره فيما أفناه، و عن علمه فيم فعل، و عن ماله من أين اكتسبه و فيم أنفقه، و عن جسمه فيم أبلاه"[1]، و يدخل في العمل أعمال القلوب و الجوارح، و لهذا كانت حقيقة العلم هي تقوى الله، و الإخبار بأن تقوى الله هي أساس العلم ، حقيقة من جهة أنها مطلوب شرعي دلت عليه عدة نصوص، و هي كذلك من القيم باعتبار تذكير الناظم بها.

القيم: بين أن قيمة العلم تظهر فيما يحصله الإنسان من تقوى وليس ما يناله من متاع الدنيا بل إن العلم بدون عمل أشد من الجهل وهنا بنيتان حجاجيتان في كل منهما تدرج بين الحجج.

سلمية الحجج:

المقطع يمكن تقسيمه إلى جزئين:

الأول فيه بيان مسؤولية المتعلم اتجاه العلم، من جهة أن عليه أن يعمل به ويبلغ مرتبة الإحسان؛ وفي حثه على بلوغ هذه المرتبة، ذكر مقدمتين تبينان حقيقة العلم و ما يُكمله، فكانت البنية الحجاجية كما يلي:

غاية العلم العمل+ غاية العلم تحقيق التقوى= لبس ثوب الإحسان.

[1] أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، مج4، أبواب صفة القيامة و الرقائق و الورع، باب في القيامة، 2417، ص217.

فالعبد مأمور بالعمل و هذا العمل لتحقيق التقوى و التي بدورها توصل العبد إلى بلوغ مرتبة الإحسان.

و بعد هذين المقدمتين افترض أن المنصوح لم يعمل بعلمه فبين له نقيض البنية الحجاجية الأولى وما ينتج عنها و فق (قانون النفي). وصورتها كالتالي:

إذا لم يحقق لك العلم التقوى+ و أهلكك فهمك= الجهل أحسن من العلم (لأنك لبست ثوب الإساءة).والظاهر أن كون الإنسان مسؤولا، تعتبر حجة للقضيتين، لأن معرفة الإنسان أنه مسؤول يوجب عليه الإحسان، و إذا أساء فحسابه سيكون عسيرا و بالتالي جهله سيكون أحسن من علمه، فالجهل أحسن من العلم بالنسبة للمسيء، فالتفضيل هنا باعتبار النتائج و ليس باعتبار ماهية العلم وماهية الجهل؛ و لعل هذا سبب بيانه مظاهر الجهل في الجزء الثاني من هذا المقطع، و ذكر لذلك مقدمتين :

تصغر في العيون لجهلك + تفقد و أنت حي= فالجهل قاتل.

و ذكر نقيضها بيانا لمزية العلم على الجهل وفق (قانون القلب)

توجد إن علمت+ تكبر في العيون (مقدمة مضمرة)= فالعلم رفعة.

الذي نراه من خلال تحليلنا لهذا القدر من القصيدة أن الناظم أراد حشد أكبر قدر من الحجج للدلالة على أهمية العلم و ضرر الجهل فحشد لذلك كل المقدمات المثبتة لفضل العلم و المثبتة لضرر الجهل، فخرجت أقواله على صورة تتوافق مع قوانين السلم الحجاجي. كمن يحاول الرد على أسئلة مفترضة فالظاهر من طريقة عرضه لنصائحه أنه يفترض محاججا ينتقده، –على هذا الأساس قمنا بتطبيق قوانين السلم الحجاجي في المقاطع السابقة و اللاحقة–، فبعد حكمه بأن "الجهل أحسن من العلم" دفع توهما قد يجول في خاطر المتكلم و هو أن العلم مادام قد يُهلك و يُسأل عنه صاحبه فهذا يعني أفضلية الجهل مطلقا فأتبع حكمه ببيان عيوب الجهل.

و يمكن أن نعتبر تلك الحجج أجراها وفق **قانون الخفض** باعتبار أنه هو المتكلم الوحيد و بالتالي عرضه للحجج من قبيل ذكر الحجج المثبتة لقيمة العلم ثم التصريح بالمفهوم المخالف لها و ما ينتج عنه.

التقنية الحجاجية:

استفتح الناظم هذا المقطع **بحجة** "**السلطة**"؛ و هي تقنية من تقنيات " **الاتصال الوجودي**"، حيث حذر من نال العلم من سؤال الله عنه، فاعتمد فعل الله عزوجل كحجة توجب الردع و التخويف، و هذا الردع ليس مكتسبا من ذات الفعل " السؤال" و إنما من السائل الذي له سلطة معنوية و حسية على الخلق ألا و هو الله عزوجل، و قد دعم تقنيته هذه بتقنية أخرى هي تقنية "**الشاهد**" **و هو نوعان قرآني وحديثي.**

ثم بعدها اعتمد تقنية " **المقارنة**"، و هي في قوله:

إذا لم يفدك العلم خيرا فخير منه أن لو قد جهلتا

و إن ألقاك فهمك في مهاو فليتك- ثم ليتك- ما فهمتا

حيث فضل الجهل على العلم، في حال لم يبذل العلم لغيره، من جهة عدم الحث على فعل الخير، ومن جهة فهمه على غير وجهه، فيكون في هذه الحال الجهل أحسن من العلم، و ذلك لسببين:

1- أنه سينالله توبيخ الله عزوجل له و عقابه، بل إنه سيكون ممن تسعر بهم النار يوم القيامة، قال النبي صلى الله عليه وسلم:" أن الله تبارك وتعالى إذا كان يوم القيامة ينزل إلى العباد ليقضي بينهم و كل أمة جاثية، فأول من يدعو به رجل جمع القرآن، و رجل قُتل في سبيل الله، و رجل كثير المال، فيقول الله للقارئ: ألم أعلمك ما أنزلت على رسولي؟ قال: بلى يارب.

قال: فماذا عملت فيما عُلمت؟ قال كنت أقوم به آناء الله و آناء النهار، فيقول الله له: كذبت، و تقول له الملائكة: كذبت، و يقول الله: بل أردت أن يقال: إن فلانا قارئ فقد قيل ذاك"[1].

2- أن الفهم السيء أهون من الجهل، لأن الأول جهل مركب، و هو جهل من ألقاه فهمه في مهاوٍ، و الثاني جهل بسيط، و هو جهل من لم يعلم شيئا فلم يتضرر بالفهم السيء المُحتمل و لم يضر غيره.

فهذه الحجج كفيلة بأفضلية العلم على الجهل في حال تم إخلاص النية فيه، و خطورته في حال لم يخلص فيه لله عزوجل، أو حمل على غير محمله فحينها يكون الجاهل جهلا بسيطا أهو من العالم بالمسائل على غير حقيقتها؛ فمن هاتين الناحيتين تم تفضيل الجهل على العلم، بجامع عدم النفع. وإلا فإن العلم لا يعدله شيء وهذا ما سعى لبيانه في الأبيات الموالية، حيث قال:

ستجني من ثمار العجز جهلا و تصغر في العيون إذا كبُرتا

و تفقد إن جهلت وأنت باق و توجد إن علمت و قد فقدتا

و تذكر قولت يلك بعد حين و تغبطها إذا عنها شغلتا

فاعتمد هنا تقنية " **الوصل السببي**" ، حيث ذكر عدة نتائج لسبب مفترض ألا وهو " إذا أعرضت عن العلم و العمل به" ستجني من ثمار العجز جهلا.

[1] أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، مج4، أبواب الزهد، باب ما جاء في الرياء، 2382، ص190.

الصور البيانية:

دعم الشاعر حججه في هذا المقطع بجملة من التقنيات البلاغية، منها:

التشبيه البليغ:إذ شبه التقوى برأس الشيء، و وجه الشبه بينهما هو القيمة و العلو، فرأس أي شيء أعلاه و أهمه، و لم يذكر وجه الشيء دلالة على التشابه التام بينهما، فهو بهذا تشبيه بليغ مجمل لتجرده " من التفصيل بسبب خلوه من وجه الشبه، مما يسمو بأسلوب الكلام إلى مستوى يقتضي من المتقبل إلماما خاصا بإطار الحديث أو ثقافة معينة واسعة تمكنه من الوقوف على الهدف المقصود"[1]، و هذا الأمر نبهنا عليه سابقا.

الاستعارة التصريحية الأصلية: حيث شبه الأفعال الحسنة و السيئة بالثوب بجامع الظهور والانكشاف، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية.تنبيها منه على أن الستر لا يتحقق بالثوب الحسي فقط بل إنه يتحقق أيضا بالإحسان، و هذا التعبير على وجازته إلا أنه يشد انتباه المتلقي، و يحركه " صوب الاقتناع بما يعرض عليه من أطروحات و دعاوى قصد القبول لا التخييل، فهي مبالغة في التشبيه مع نوع من الإيجاز"[2]، و هذا يعد قمة البراعة في التوجيه الحجاجي.

كما شبه الإحسان بالثوب الساتر، إذ قال " **وضافي ثوبك الإحسان**" ، أي: الإحسان كالثوب الساتر، و هذا **تشبيه بيلغ**، مثل قولهم " لجين الماء" أي ماء كاللجين.

الاستعارة المكنية: شبه العجز عن الطلب بالشجرة المثمرة بجامع الإنتاج إذ لكل فعل نتائجه كما أن للشجرة ثمارها، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل الاستعارة المكنية، و نسبة الثمار للعجز **استعارة تخيلية**، و يمكننا أن نقول أيضا: شبه النول الذي يناله العبد من أفعاله و ما يحصله

[1] محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، د.ط، 1981م، ص147.

[2] موسى طهراوي، كاهنة دحنون، حجاجية الصورة البيانية في صبح الأعشى، ص175.

منها بالجني، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به الجني على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر **الجني** الفعل **تجني** على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

و بالنظر إلى الاستعارة المكنية في هذا البيت نجد أن هناك طفرة دلالية؛ حيث إن المتعارف عليه اعتماد عبارة ثمار الشجرة للدلالة على النجاح بعد غرس الشجرة و تعاهدها بالسقي لتثمر له فيما بعد ما يعوضه عن تعبه و يذيقه حلاوة جده، إلا أن الشاعر هنا عبر بالثمار للدلالة على ناتج الكسل، و هنا تظهر إبداعية و حجاجية الاستعارة حيث إنها تقوم على " استبدال بلاغي عن طريق تكوين مزيد من الارتباطات، و هذا ما يجعل الانتقاءات السياقية و المقامية تتغير باستمرار في هذا النشاط، و تحمّل بالمزيد من المعاني، و هذا بدوره يخلق علاقات مفاجئة و غير متوقعة، و كلما كانت هذه العملية سريعة و غير متوقعة و تقوم بربط نقاط بعيدة فإنها تظهر كطفرة (قفزة)[1]، طفرة في المعنى ينتج عنها طفرة في التوجيه الحجاجي، من جهة شد انتباه المتلقي إلى هذا المعنى غير المألوف لديه

و لعل البعد الحجاجي لهذا التعبير هو تنبيه المتلقي إلى أن أي فعل هو بمثابة الشجرة، فالفعل الحسن بمثابة الشجرة الطيبة ذات الثمار الطيبة، و الفعل السيء بمثابة الشجرة المرة ذات الثمار المرة. و بالتالي فإن ماكان حجة لنتيجة معينة فإن نقيضه حجة للنتيجة المعاكسة، و عليه فإن تصور المتلقي لحجاجية هذا المقطع ستكون كالتالي:

بما أن: الجد في طلب العلم شجرة تثمر = العلم + تقوى الله. (فإن) العجز كذلك شجرة تثمر= الجهل+ الهوان على الناس.

مجاز عقلي: حيث أسند الصغر إلى الضمير " **أنت**" و إنما الذي يصغر في أعين الناس هو " **المكانة**".و نفس الحكم بالنسبة لما ذكر في البيت الموالي؛ فإن الذي يفقد من الإنسان هو علمه و ليس ذاته و الذي يبقى كذلك هو علمه و أثره الصالح أو السيء إلا أن الصالح يبقيه حيا و إن مات.

[1] ينظر: عيد بلبع، الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، المغرب، ع23، 30أفريل2005، ص104.

و الظاهر أن حجاجية المجاز في هذا البيت تتمثل في توجيه المتلقي حول العامل الأساس في رفعته في أعين الخلق، و في إعطاء صورة أبلغ و واقعية عن مآله، فعبر عن ذلك بما يصور له حاله عند الناس إذا كان جاهلا، ألا و هو "الصغر" فبدل أن يقول له لن تكون لك مكانة بين الناس قال "ستصغر"، و هذا أكثر حجاجية من جهة أنه يصور له حال الجاهل، بأنه سيعامل كالصغير، و إن كان كبيرا في السن، و هذا أكثر تأثيرا في المتلقي و إقناعا،له لأنه يدفع بالمتلقي إلى تخيل الموقف، بخلاف ما لو اكتفى بذكر عبارات صريحة في الدلالة على أنه لن يلتفت له إن كان جاهلا، و سبيل ذلك كان بإثبات الصغر لأمر معنوي،

المقطع (28-44)

لسوف تعضّ من ندم عليها و ما تغني الندامة إن ندمتا
إذا أبصرت صحبك في سماء قد ارتفعوا عليك و قد سفلتا
فراجعها و دع عنك الهوينى فما بالبطء تدرك ما طلبتا
و لاتحفل بمالك و اله عنه فليس المال إلا ما علمتا
و ليس لجاهل في الناس معنى و لو ملك العراق له تأتى
سينطق عنك علمك في ندِي و يكتب عنك يوما إن كتبتا
و ما يغنيك تشييد المباني إذا بالجهل نفسك قد هدمتا
جعلت المال فوق العلم جهلا لعمرك في القضية ما عدلتا
و بينهما بنص الوحي بون ستعلمه إذا " طه " قرأتا
لئن رفع الغني لواء مال لأنت لواء علمك قد رفعتا
و إن جلس الغني على الحشايا لأنت على الكواكب قد جلستا
و إن ركب الجياد مسوّمات لأنت مناهج التقوى ركبتا

و مهما افتض أبكار الغواني فكم بكر من الحكم افتضتا

و ليس يضرّك الإقتار شيئا إذا ما أنت ربّك قد عرفتا

فماذا عنده لك من جميل إذا بفناء طاعته أنختا

فقابل بالقبول صحيح نصحي فإن أعرضت عنه فقد خسرت

و إن راعيته قولا و فعلا وتاجرت الإله به ربحتا

ذكر في هذا المقطع قضيتين: **الأولى:** السبيل لإدراك العلم و تحصيل ثماره و **القضية الثانية:** ذكر فيها الشاغل الثاني من الشواغل التي يمكن أن تصرف الإنسان عن طلب العلم، ألا وهو المال، فانتقد فيه من يقدم المال على العلم و بين سفهه، بجملة من الحجج، افتتحها بنتيجة مفترضة، ثم ذكر لها جملة من المقدمات:

الافتراضات: حيث إنه افترض أن سبب ندمه سيكون تكاسله و ما سيراه من علو أقرانه عليه. وهذه تعتبر نتيجة صريحة لما سبق من التفريط في الأخذ بالنصح، و هذه النتيجة هي في نفس الوقت مقدمة من المقدمات للنتيجة المعاكسة وهي " حتى لا تندم"، فمن خلال السياق يمكننا القول أن الناظم افترض نتيجة معاكسة. و مما يشهد لهذا، ما نقل عن ابن عباس مع صاحبه، حيث كان ابن عباس يطلب منه أن يذهبا لسؤال أصحاب الرسول – صلى الله عليه وسلم– طلبا للعلم، فكان يتعجب من طلبه للعلم مع توفر الصحابة رضوان الله عليهم، و هذا يعني أن الناس سيكونون في غنى عنه، فكان ابن عباس يترك الفتى ويذهب للطلب إلى أن قدر الله له أن يكون حبر الأمة، فعلى بطلبه على قرينه الذي كان يتعجب من طلبه للعلم مع استغناء الناس عنه[1].

المواضع: في قوله أنه ما بالبطء تدرك ما طلبت.فمن " جدّ وجد"، كما أنه ليس للجاهل معنى بين الناس.و يمكن أن نعتبر هذا من الوقائع. فالتاريخ أثبت أن الجاهل ميت و إن كان حيا.

[1] ينظر: سعيد الكملي، شرح تائية الألبيري، ص31.

القيم: مراجعة النفس في أن الجهل يهدم الإنسان، و العلم يرفعه. و منه قول النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله، و فيه:" خرجنا في سفر، فأصاب رجلا منا حجر، فشجه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة، و أنت تقدر على الماء، فاغتسل، فمات، فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أُخبر بذلك، فقال:" قتلوه قتلهم الله ! ألا سألوا إذ لم يعلموا !؟ فإنما شفاء العِيّ السؤال" " [1] الحديث.

فكان كلامهم في مسألة ظهر لهم معرفة حكمها، – و إلا فإن الصحابة أرفع منزلة من القول على الله و رسوله بغير علم –سببا في قتل نفس، هذا منهم و نحن نجزم بعدم تعمدهم للقول على الله بغير علم، أما من كان يخجل من قول الله أعلم، أول تعمد الإفتاء بغير علم فهذا يصدق فيه كلام الشاعر حرفيا فإنه يهدم نفسه و غيره، ممن قد يتبعه، يقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَىٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾[الأنعام: 144]

و يقول تعالى:﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: 33]، قال السعدي:" " وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون " في أسمائه و صفاته و أفعاله، و شرعه. فكل هذه قد حرمها الله، ونهى العباد عن تعاطيها، لما فيها من المفاسد الخاصة و العامة ، و لما فيها من الظلم و التجري على الله، و الاستطالة على عباد الله، و تغيير دين الله و شرعه"[2].

الحقائق: أن العلم فوق الجهل بنص الوحيين، و أحال في ذلك إلى سورة طه على وجه الخصوص، لعل سبب ذلك ما تضمنته من آيات تبين أثر الذكر الدنيوي و الأخروي، في حال الإقبال والإعراض، كما " أن ربنا سبحانه يأمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالاستزادة من العلم ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [

[1] محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتمم، 336، ص101.

[2] عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص265.

طه: 114]، و ينهاه عن أن يمد عينيه إلى ما متع به الناس، ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴿١٣١﴾ [طه:131]"[1]، ففي هاتين تفضيل للعلم على الدنيا، و في السورة آيات كثيرة تدل على أفضلية العلم و طيب ثمارها منها ما ذكر من إيمان سحرة فرعون بسبب استدلالهم بمعجزة موسى على وجود الله انطلاقا من علمهم بحقيقة السحر و أن ما قام به موسى ليس سحرا و إنما هو معجزة ربانية تدل على صدق دعوة موسى، ففضلوا على إثر ذلك أخراهم على دنيا فرعون و وعوده، و منها جعل الله عزوجل الإعراض عن ذكره سببا للمعيشة الضنكة و الحشر يوم القيامة أعمى، و غيرها من الآيات الدالة على فضل العلم تصريحا أو ضمنا. و هذا التوجيه من الشاعر إلى موضع قرآني متضمن لآيات داعمة لرأيه يجعل من قوله أكثر مصداقية و حجية، و مع ذلك يبقى هذا الكلام و التحليل يبقى احتمالا بناء على ما هو موجود في سورة "طه"، و إلا فقد يكون سبب ذكره لسورة " طه" إنما هو لإقامة الوزن ليس إلا بالخصوص إذا علمنا أن القرآن و السنة يزخران بهذا النوع من الآيات

افتراضات: و هي عبارة عن مقارنة بين ما يمكن أن يحصله الغني و ما يمكن أن يحصله العالم.

المواضع: و هي ما ذكره من أن مال المرء ما حققه من العلم

سلمية المقدمات:

القضية الأولى: قام فيها بذكر النتيجة و مقدماتها ثم ذكر النتيجة المعاكسة و المرغوبة فخلصنا ببنيتين حجاجيتين:

الأولى: تكاسلت + ارتفع أصحابك عليك = ستندم

الثانية: مراجعة النفس + لم تتكاسل = لن تندم (وهي نتيجة ضمنية مستفادة من قوله :" فما بالبطء تدرك ما طلبت).

[1] سعيد الكملي، شرح تائية الألبيري، ص35.

ففي طرح النتيجتين مع مقدماتهما كأن الناظم افترض سائلا فأجابه عن حل مشكلته و فق (قانون النفي).

القضية الثانية: أراد فيها أن يبين فضل العالم على الجاهل فذكر جملة من الوقائع و الحقائق في شكل افتراضات لأجل عقد المقارنة بينهما، و الخلوص بنتيجة أن العالم أفضل من الجاهل، فصار لدينا بنيتان حجاجيتان:

الأولى: الجاهل لا قيمة له+ غناه مادي= العالم أفضل.

و صورة هذا التدرج تجعلنا نفترض أنها جواب عن إشكال مفترض فجاءت هذه البنية ناقضة له وفق (قانون القلب)، و صورة البنية المفترضة كالتالي:

الجاهل غني+ له مكانة بين الناس= الجاهل الغني أفضل.

الثانية: الإقلال من التكسب(الإقتار)+ الإقبال على العلم (مقدمة ضمنية)= الفقر (إذا هو يضر).

فالإقلال من التكسب وحده مدعاة إلى الإقتار فإذا انضاف إليه طلب العلم مع لوازمه صار ضرره أكبر و المقدمة الثانية تفهم من السياق حيث إنه سياق للدعوة إلى الزهد في الدنيا و الإقبال على العلم، و لهذا جعلنا الإقبالحجة أقوى من مجرد الإقتار، لأن العلم " لن يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك". فكأن الناظم افترض مثل هذه الحجة المغالطة و الواقعية فرد قائلا وفق (قانون النفي)

إذا عرفت ربك + وأنخت بطاعته = ليس يضرك الإقتار.

فالإقتار و الإقبال تكسب و لكن مع الله عزوجل، و يدل لهذا قوله في نهاية المقطع:

و إن راعيته قولا و فعلا وتاجرت الإله به ربحتا

فالأخذ بالنصح متاجرة مع الله عزوجل ومن جملة النصائح نصحه بالزهد في الدنيا.

التقنيات الحجاجية:

بعد أن ذكر الناظم أن مآل المعرض الندم بنى على هذه المقدمة نتيجة افتراضية تفهم من السياق، ومن ذلك قوله : " **جعلت المال فوق العلم جهلا لعمرك في القضية ما عدلت** "، فالناظم كما ذكرنا يفترض متلق يحتج عليه بأمور تقوده إلى الندم فحتى لا يحصل ذلك و يحصل النتيجة العكسية قام بعرض حججه، معتمد على تقنية " **التعارض**" في القضية الأولى، و ذلك مستفاد من قوله:

فراجعها و دع عنك الهوينى فما بالبطء تدرك ما طلبتا

فهذا البيت يفيدنا أن هناك مطلوب و واقع، فأما **المطلوب** فهو:الرغبة في العلو و الرفعة و **الواقع:** التكاسل و الخمول، و بالتالي هناك تعارض بين واقعه و مطلوبه و كشف الناظم لهذا التعارض جعله يوظفه كحجة عليه في سياق أنكاري، أما القضية الثانية فقد اعتمد فيها تقنية "**المقارنة**"، و هذه المقارنة كانت بين أفضلية النعم التي يحصلها العالم على النعم التي يحصلها الجاهل و هي مجملها تدور حول " **المكانة**".

و من التقنية المعتمدة من الشاعر في هذا المقطع " **تقنية الحد**"، حيث جعل المال بل رأس مال المرء " العلم"، فقال " فليس المال إلا ماعلمتا".

الصور البيانية:

الكناية:إذ اعتبر أن المهمل لنصحه سيندم على عدم امتثاله لدرجة أنه سيعض أصابه ندما إلا أن هذا العض قد يقع حقيقة منه و قد لا يكون فيكون في العبارة كناية عن شدة ندم المنصوح، على تفريطه، و عدم انصياعه. و هذا يسميه قدامة "الإرداف"، حيث يبلغ المرسل المتلقيَ معنا رديفا للمعنى الأصلي " فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه و تابع له، فإذا دل على

التابع أبان عن المتبوع"[1]، وبهذا يكون الحجاج واقعا باللازم و ليس بأصل المعنى، فلازم الندم هو عض الأصابع، و قد يكون هو الغاية في الندم.

استعارة تصريحية أصلية: حيث شبه تحقيق صحبه لمرادهم، و يلوغ المكانة الرفيعة بسبب العلم بـ" السماء" بجامع " العلو"، فحذف المشبه و ترك المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية مبالغة منه في تصوير منزلة طالب العلم، و هي أنها في أعلى المراتب. و الفعل الحجاجي المتضمن في هذه الاستعارة هو حث المنصوح على التشبث بالعلم؛ لأنه هو السبيل لتحقيق مراده من الرفعة و احتج عليه بذكر حال أصحابه الجادين في تحصيل العلم، و سملية الحجج في هذه الصورة كالتالي:

العلم سبب لرفعة مكانة أقرانك + بل إنه سيبلغ بهم عنان السماء= فلتجد في طلبه لتدركهم (نتيجة مضمرة).

مجاز مرسل: و هو في قوله" و لا تحفل بمالك و اله عنه"، على اعتبار أن المال المقصود به النقد، وهو يقصد المال و كل ما يمكن أن يلهيه من متاع الدنيا فيكون على هذا المعنى " **مجازا مرسلا علاقته جزئية**". و المجاز المرسل أبلغ من الاستعارة لأنه يسير " في اتجاه معاكس لاتجاه الاستعارة، فلئن كانت الاستعارة جوهرا يؤتى به لضمان صحة العرض. فإن المجاز المرسل عرض يؤتى به لتجلية الجوهر وإبرازه، فهو جزء ظاهر منه أو نتيجة عنه أو سببا له. و هو في كل الحالات الجانب الظاهر الذي يبدو رغم ظاهريته أجدى في الحجاج من الجوهر الذي جاء ينوب عنه. و تجدر الإشارة إلى أن المقاربة الوظيفية الحجاجية للمجاز المرسل تكمن في معرفة قوانينه العميقة"[2]، و تجلية القول بأن المجاز المرسل أقوى حجاجيا من الاستعارة، من جهة أن الاستعارة فيها معنى الإلحاق حيث يلحق المشبه بالمشبه به، فيكتسب المشبه قيمته من المشبه به، بينما المجاز فإنه يكشف قيمة الجوهر

[1] قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص157.

[2] علي أحمد عمران، حجاجية المجاز المرسل في مقامات بديع الزمان الهمذاني، محلة ex professo، جامعة الوادي، الجزائر، مج6، ع.خ، 2021 ، ص278.

وحقيقته عن طريق متعلقاته، و بهذا تكون قيمة المجاز في ذاته، بينما قيمة الاستعارة فيما تعبر عنه، وعلى هذا يكون المجاز أقوى حجاجيا من الاستعارة.

و إذا نظرنا إلى المجاز المرسل في البيت المقصود، فسنجد أن الشاعر دعى المتلقي إلى الاشتغال عن كل ما يلهيه عن أمر الآخرة، بذكر بهيه عن الاشتغال بما هو أقرب إلى نفسه و إلى تصوره ألا وهو المال، فإن الاشتغال عن هذا المحبوب الأقرب إلى نفسه معناه بالضرورة، الاشتغال عن كل ما هو دونه.

و يمكن أن حكم على ظاهر العبارة فنقول أن عبارته تحتمل أنه يريد لا يشغلك مالك حقيقة، و تحتمل أن يكون قد عبر بالمال عن كل مله و بالتالي تكون العبارة " **كناية**" عن الدنيا.

التشبيه البليغ: حيث شبه العلم بالمال. و وجه الشبه بينهما هو **القيمة**، و بالنظر إلى مرتبة التشبيه البليغ من الصور البيانية، سنقول أن الوظيفة الحجاجية العامة للتشبيه البليغ في التأكيد على صدق الصورة المُعبر عنها، و تقوية الطرح، و بالخصوص أن الحجاج الحديث يدور حول المحتمل[1]، فيكون التشبيه البليغ مخرجا له من المحتمل إلى اليقيني، و على هذا يكون تشبيهه العلم بالمال صورة منتجة لفعل حجاجي متمثل في ترسيخ فكرة أن قيمة العلم مساوية لقيمة المال بل هي أرفع

مجاز عقلي: حيث أسند النطق إلى العلم، و الأصل أن الإنسان ينطق به، و يمكن أن نقول أن في العبارة " سينطق عنك علمك في ندي"، " **استعارة مكنية**"، إذ شبه العلم بالإنسان بجامع الإفصاح والإبانة، فكما أن الإنسان يفصح و يبين عما في نفسه فكذلك العلم يفصح و يبين عن الحقائق، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على **سبيل الاستعارة المكنية**، و إسناد النطق للعلم " **استعارة تخييلية**"، و إذا أردنا **الاستعارة التصريحية التبعية** نقول: شبه ظهور أثر العلم على الإنسان بالنطق،

[1] ينظر: أحمد حسن الخرسي، حجاجية التشبيه عند الشنفرى الأزدي– صورة القوة نموذجا–، كلية الآداب، جامعة أسوان، مج1، ع10، أكتوبر 2021، ص20.

فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، ثم اشتق من المصدر النطق الفعل " ينطق" على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية.**

و الظاهر أن هذه الصورة البيانية، تخدم نتيجة مفادها أن كل ما يصدر عن الإنسان بعد طلبه للعلم سيكون صائبا و يكون صاحبه موفقا في نطقه. و سلمية الحجج كالتالي:

العلم ينفع صاحبه+ العلم يجعل صاحبه ينطق بالحكمة+ العلم لسان العالم= صاحب العلم أكثر الناس توفيقا في أحكامه و كلامه.

و الفعل الحجاجي المتمضمن على كلا الاحتمالين، سيكون في تصوير مآل الملازم لطلب العلم، بحيث صور له أن العلم إذا واظب عليه سيكونا جزء ظاهرا منه، و هذه هي فائدة الإثبات على القول بأنه مجاز عقلي، و كذا فائدة التشبيه على القول بأنه "استعارة مكنية".

الاستعارة مكنية: حيث شبه الجهل بآلة الهدم بجامع الإسقاط، فكما أن الآلة تسقط المباني فكذلك الجهل يسقط قيمة الإنسان، فهذا المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية،** و نسبة الهدم إلى الجهل " **استعارة تخييلية**"، ونقول أيضا: شبه نزول قيمة العبد بالهدم، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية.**ثم اشتق من المصدر " الهدم"، الفعل " **هدمت**"، على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية.**

و الملاحظ في هذه الصورة إلى خاصية العينية التي تفيدنا أن المشبه عين المشبه به و ما انبنى عليها من خاصية الاستبدال، فإن في هذه الصورة خاصية ثالثة و هي خاصية التجريد، " و هي خاصية كلما زادت نسبتها في نوع معين ازدادت الحاجة في فهمه إلى إعمال الذهن، و استدعاء قدرات غير طبيعية عند المتلقي"[1] و في الاستعارة المكنية المذكورة إيغال في التجريد من جهتين:

[1] بلقاسم محمد حمام، القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في الخطاب القرآني – صورة الدنيا أنموذجا–، مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام سعود، السعودية، ع44، رجب1438هـ، ص386.

الأولى: من جهة المشبه أنه شيء معنوي، الثانية: من جهة أن المشبه به محذوف، و هذا يجعله يعمل ذهنه في طبيعة آلة الهدم المتماثلة مع الجهل، فعلى قدر إعمال ذهنه و تصوره للآلة المماثلة للجهل من جهة الأثر يكون اقتناعه، و هذا ما يجعل الاستعارة المكنية أكثر حجاجية من الاستعارة التصريحية، و يجعل الاستعارة ككل أكثر حجاجية من التمثيل و التشبيه، و سلمية الحجج في هذه الاستعارة كالتالي:

الجهل يضر بصاحبه+ الجهل كآلة الهدم+ الجهل آلة هدم = احذر الجهل.

الاستعارة التصريحية الأصلية: شبه أثر كل من العلم و المال، باللواء بجامع الظهور، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية.**

الاستعارة التصريحية الأصلية: شبه المنزلة التي يحتلها العالم بالكواكب بـ" **الكواكب**"، بجامع العلو ، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية.** ، و نفس الكلام يقال في البيت الموالي، حيث شبه الدين بـ" **مناهج التقوى**" بجامع الاستقامة. و كذلك شبه مسائل العلم بـ"**البكر**"، بجامع الجدة.

و في هذه الاستعارات الثلاث غاية حجاجية واحدة و هي إبراز مقدار أهمية العلم و أثره على العالم وحاله، و الحجج المعتمدة هي: المساواة بين المكانة التي يحصلها الإنسان الغني بالمكانة التي يحصلها بالعلم بل إن مكانة العلم أرفع و هذا يفهم من المقابلة بينهما، و كذا جعل العالم فوق مالك الدنيا.

التشبيه التمثيلي:الذي يظهر لنا أن هذه الأبيات فيها تشبيه تمثيلي في قالب مقارنة، و هو في قوله:

لئن رفع الغني لواء مال لأنت لواء علمك قد رفعتا

و إن جلس الغني على الحشايا لأنت على الكواكب قد جلستا

و إن ركب الجياد مسوّمات لأنت مناهج التقوى ركبتا

و مهما افتض أبكار الغواني فكم بكر من الحكم افتضتا

حيث صور لنا هيئة العالم، فيما يصدر عنه من العلم بصورة الغني الذي أظهره ماله، و شبه مجلسه بين أقرانه من العلماء بمجلس الغني على الحشايا؛ لأن العلماء كذلك يطلق عليهم كواكب و مادام كذلك فمجلسه على الكواكب مجلس بين أهل العلم و طلبته وبهذا كان أرفع المجالس. و شبه ما يحمله عليه العلم من تقوى و خشية لله بما يركبه الغني من الجياد، و شبه ما يفتحه و يغشاه من المسائل بما يغشاه الغني من الزوجات. و يكفينا في بيان البعد الحجاجي للتشبيه التمثيلي إجمالا و تفصيلا قول عبد القاهر الجرجاني: " و اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه، أن " التمثيل" إذا جاء في أعقاب المعاني، أو أبرزت هي باختصار في معرضه، و نقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، و رفع من أقدارها، و شبّ من نارها، و ضاعف قواها في تحريك النفوس لها، و دعا القلوب إليها، و استثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة و كلفا، و قسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا"[1]، فهذا بيان مجمل لحجاجية التشبيه التمثيلي أعقبه بتفصيل لأبعاده الحجاجية، فكان مما قال:" و إن كان حجاجا، كان برهانه أنور، و سلطانه أقهر، و بيانه أبهر، (...) و إن كان وعظا، كان أشفى للصدر، و أدعى إلى الفكر، و أبلغ في التنبيه و الزجر، و أجدر بأن يجلّي الغياية، و يبصّر الغاية، و يبرئ العليل، و يشفي الغليل"[2]، و مقصود الجرجاني بقوله " وإن كان حجاجا"، ما يرادف الجدل، وإلا فإن كل ما ذكره من غايات هي غايات حجاجية، ذكرنا منها غايتين: هما الوعظ والحجاج، أما الحجاج؛ فلأن الناظم يريد إقناع أفضلية طالب العلم على طالب الدنيا، و أما الوعظ؛ للأفعال الحجاجية المتضمنة في هذه الأبيات و التي فيها حث ضمني على الزهد في الدنيا و التقلل منها في مقابل التكثر من العلم.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر، شركة القدس، جدة، ط1، 1412هـ- 1991م، ص115

[2] المرجع السابق، 115-116.

الاستعارة التصريحية التبعية: شبه المعاملة مع الله بالتجارة بجامع "الجزاء" و لا يمكن أن نقول بجامع المقابلة أو العوض لأن فضل الله على الإنسان عظيم بدء من خلقهن فإن أكرمه و جزاه على تقربه منه فبضل منه و إن عاقبه فبعدل، و على هذا سيكون الجامع هو "**الجزاء المطلق**"، فحذف المشبه وأبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " **التجارة**"، الفعل " تاجرت" على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية.** و الغاية الحجاجية من هذه الاستعارة، بيان أن التجارة مع الله خير التجارات.

المقطع (45-54):

فليست هذه الدنيا بشيء تسوؤك حقبة و تسر وقتا
و غايتها إذا فكّرت فيها كفيئك أو كحلمك إن حلمتا
سجنت بها و أنت لها محب فكيف تحب ما فيه سجنتا
و تطعمك الطعام و عن قريب ستطعم منك ما منها طعمتا
و تعرى إن لبست لها ثيابا و تكسى إن ملابسها خلعتا
و تشهد كل يوم دفن خل كأنك لا تراد بما شهدتا
و لم تخلق لتعمرها ولكن لتعبرها فجد لما خلقتا
و إن هدمت فزدها أنت هدما وحصن أمر دينك ما استطعتا
و لا تحزن على ما فات منها إذا ما أنت في أخراك فزتا
فليس بنافع ما نلت فيها من الفاني إذا الباقي حرمتا

هذا بعد أن بين أفضلية العالم على الجاهل، و نصحه بعدم الحزن على الإقتار في الدنيا، كما بين غفلته فيها وواجبه اتجاه الدنيا، ذكر لهم جملة من الحجج فيها تهوين الدنيا، وبيان أنها ليست بشيء، فقدم لذلك بجملة من المقدمات، هي من قبيل:

الحقائق: حيث إنه أثبت بالوقائع و الدين أن الدنيا تسر و تسوء. كما أنها سريعة الزوال، قال الله تعالى :﴿قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ عَدَدَ سِنِينَ ١١٢ قَالُواْ لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖ فَسۡـَٔلِ ٱلۡعَآدِّينَ ١١٣ قَٰلَ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗاۖ لَّوۡ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١١٤﴾ [المؤمنون: 112-114]، " و عن عبد الله، قال: نام رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصير فقام و قد أثَّر في جنبه، فقلنا: يارسول الله لو اتخذنا لك وطاءً، فقال: " مالي و للدنيا، ما أنا في الدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح و تركها "[1].

و كونه يطعم منها و ستطعم منه، الراغب فيها عارٍ و الزاهد فيها كاسٍ، كما أنها كالسجن من جهة أنها تقيد العبد المؤمن بالأوامر و النواهي التي تحول دون تحقيق رغباته، و هذا مصداقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم:" الدنيا سجن المؤمن، و جنة الكافر"[2]

الوقائع: و هي ما يشهده الإنسان من أحداث تدل على فنائه و فنائها. و أن الإنسان لم يخلق لعمرانها.

[1] أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، ج4، أبواب الزهد، 2377، ص176

[2] المرجع السابق، ج4، أبواب الزهد، باب ماجاء في هوان الدنيا على الله عزوجل، 2324، ص152.

سلمية الحجج:

الحجج المذكورة في هذا المقطع تتضمن ثلاث قضايا:

القضية الأولى: ذكر لها مقدمات تخدم نتيجة مفادها " **الدنيا ليست بشئ**". فكانت صورة عرضها كما يلي:

أحزان الدنيا أكثر من أفراحها+ الدنيا سريعة الانقضاء+ الدنيا سجن+ الدنيا تطعم منك = الدنيا ليست بشيء.

و من خلال طريقة عرضه للحجج، نلاحظ أنه ذكر الحجج مع ما يقابلها، فكأن يفترض في الجواب حجة المتلقي، فصار عرضه للحجج متوافقا مع **(قانون القلب)**، و صورة الحجج المفترضة كما يلي:

الدنيا لا تطعم منك+ وليست سجنا+ بل إن المكوث فيها طويل+ وأفراحها أكثر من أحزانها= الدنيا ذات قيمة.

القضية الثانية:ذكر لها مقدمة حجاجية صريحة وأخرى ضمنية مفترضة تفهم من النتيجة التي تؤدي إليها هاته القضية ألا وهي "**أنت غافل**"، و صورتها كمايل:

تشهد كل يوم دفن خل+ و لم تعتبر بذلك= أنت غافل.

القضية الثالثة: ذكر لها مقدمة صريحة و أخرى افتراضية تفهم من النتائج التي تفضي إليها وصورتها كما يلي:

.الدنيا دار عبور+ فهي فانية= حصن أمر دينك و ازهد فيها.

التقنيات الحجاجية:

في هذا المقطع اعتمد التقنيات التالية "**الاتصال السببي**" و قد اعتمد فيه على " **حجة الاتجاه**"، و"**حجة التبذير**"، و التقنية الثانية " **حجة التعارض**" ، أما:

الاتصال السببي:فبذكره لمجموعة من الأسباب تفسر اعتبار الدنيا بدون قيمة، فحقيقتها أنها تسوء، والمكوث فيها قليل، و الماكث فيها سجين، و نهايته أنه ستطعم منه بعد وفاته، و في عرضه لهذه الحجج اعتمد " **حجة التذير**"، من جهة ذكره عدة مبررات دالة على أن الدنيا ليست بشيء، و في نفس الوقت مضمونها يجعلها " **حجة اتجاه**" حيث إن تلك الحجج فيها تحذير من الدنيا و بيان لمآلها.

حجة التعارض:و هي تتمثل في قوله:

سجنت بها و أنت لها محب فكيف تحب ما فيه سجنتا

حيث رأى الناظم أن هناك تعارضا بين معرفة المنصوح بحقيقة الدنيا و حبه لها .

و في قوله:

و تشهد كل يوم دفن خل كأنك لا تراد بما شهدتا

فهنا يوجد تعارض بين معرفة المنصوح بمآله نتيجة ما يراه من دفن للموتى، و مع ذلك لا يتأثر.

و هذان الحكمان على اعتبار أن الحجج المذكورة من المسلمات المتفق عليها، بين الطرفين، و بالتالي فهي معروفة لدى المحاجَج، ما نتج عنه تعارض بين المعلوم المُقَرِّبه، و الواقع. فهذا ما جلعنا نحكم بتوظيف الناظم لحجة التعارض في البيتين.

الصور البيانية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع في تدعيم حججه الصور البيانية التالية:

التشبيه المرسل: حيث شبه الدنيا بالحلم، ووجه الشبه بينهما هو قصر مدة كل منهما. و هذا من أدنى مراتب التشبيه و بالتالي يمكننا القول أن حجاجيته، تكمن في بيان مقدار سرعة الدنيا، و الحث على

الاجتهاد فيها في الصبر على فعل الطاعات، و اجتناب المعاصي، و كل ما قد يصيب الإنسان من الأذى، و الضر.

الاستعارة المكنية: حيث شبه الدنيا بالسجن و الظاهر أن هذا التشبيه بجامع الحبس عن الحياة الحقيقية فكما أن السجن يحبسك عن الحياة الخارجية التي تمتاز بالحرية في المأكل و المشرب والتنقل فكذلك الدنيا فإنها تحبسك عن الجنة و تقطعك عنها.فحذف المشبه به و أبقى على المشبه وهو الضمير في "**بها**"، على سبيل **الاستعارة المكنية**، و نسبة السجن إلى الدنيا " **استعارة تخييلية**"، ونقول أيضا، شبه الحرمان الذي تتسبب فيه الدنيا بالسجن فهذا المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر السجن سجنت على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

و الظاهر أن الغرض من هذه الاستعارة التعجب و الإنكار على المتلقي تعلقه بالدنيا، مع ما تحويه من قيود تحول بينه و بين رغباته، و عليه فإن هذا يكون بمثابة توجيه حجاجي مضمر للمتلقي إلى ما فيه خير له، و منه فالفعل الحجاجي المتضمن في هذه الاستعارة هو دفع المتلقي إلى الزهد في الدنيا، و الحرص على التخلص من قيودها بالعمل لنيل الجنة الخالية من القيود، و هذا ينبني عليه فعل حجاجي آخر، و هو إفادة المتلقي أن الدنيا سجن المؤمن، و الجنة فيها حريته و حياته إن سعى لها سعيها.

مجاز عقلي: إذ أسند فعل الإطعام إلى الدنيا و الحقيقة أن الله عزوجل هو الذي يرزق الإنسان ويطعمه. و حجاجية المجاز هنا أيضا في بيان مآله .

الاستعارة التصريحية الأصلية: حيث شبه الدنيا بالإنسان الذي يأكل، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**. البعد الحجاجي لهذه الاستعارة هو زيادة تبغيض المتلقي في الدنيا، بإخراجها بصورة المؤذي له في كل أحواله حيا و ميتا، و هذا التصوير هو تقوية

حجتين ثابتتين كحقيقتين، الأولى: هي أن الدنيا سجن المؤمن، و الثانية: في أن الإنسان تأكل جسمه الديدان بعد قبره، و إذا أردنا الكشف عن سلمية الحجج في الاستعارتين فستكون كالتالي:

الصورة الأولى: الدنيا فيها كل ما يؤذيك + الدنيا مقيدة لك= سجنت بالدنيا وأنت لها محب.

الصورة الثانية: الدنيا غير مأمونة الجانب+ نعيم الدنيا غير دائم= ستطعم منك ما طعمت.

المقطع (55-60)

و لاتضحك مع السفهاء لهوا فإنك سوف تبكي إن ضحكتا

و كيف لك السرور و أنت و لاتدري أتفدى أم غلقتا

وسل من ربك التوفيق فيها و أخلص في السؤال إذا سألتا

و ناد إذا سجدت له اعترافا بما ناداه ذو النون بن متّى

و لازم بابه قرعا عساه سيفتح بابه لك إن قرعتا

و أكثر ذكره في الأرض دأبا لتذكر في السماء إذا ذكرتا

هذا المقطع فيه دعوة إلى أمرين: الأول: الجد و مجانبة الهزل و اغتنام فترة الصبا، حتى لا يندم، الثاني: دعوة إلى التقرب إلى الله بكثرة الذكر و الإلحاح في الدعاء المصحوبين بالإخلاص والاستغفار، و قد احتج لذلك بالمقدمات التالية:

الوقائع: و هي أن مخالطة السفهاء، و السرور بالدنيا، ينتج عنهما الخسران الدنيوي بتضييع العمر في السفاهة، و في الآخرة بالعذاب على الوقت و العمل، بل إن الضحك معهم في الدنيا سيستحيل إلى ندم و عداوة و تلاوم، قال الله تعالى:﴿ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ ٦٧﴾ [الزخرف:67]

الحقائق: و هي أن الدعاء هو السبيل للتوفيق في الدنيا و إجابته مشروطة بشروط هي كذلك من الحقائق أبرزها الإخلاص. و الاستغفار، و الإكثار من ذكره عزوجل.

سلمية الحجج:

ذكر في هذا المقطع قضيتين:

القضية الأولى:فيها التحذير من سبل الندم، فذكر لذلك مقدمتين، تفضيان إلى نتيجة واحدة هي "**الندم**"، و صورة هذه القضية كالتالي:

مخالطة السفاء + السرور بالدنيا= الندم على الوقت.

فالناظم ذكر الندم كمحصلة للمخالطة و السرور و عدمه محصلة لمجانبتهما، فصارت صورة القضية وفق (**قانون النفي)**

لا تخالط السفهاء+ لا تسر بالدنيا= لن تندم.

القضية الثانية: فيها الحث على التقرب من الله عزوجل و بذل الأسباب لذلك، فذكر جملة من المقدمات المؤدية إلى نتيجة مفادها "**تفتح لك الأبواب و تذكر في الملأ الأعلى.** و صورة هذه القضية كما يلي:

إذا دعوت الله + و أخلصت لله + و استغفرت الله + و ألححت في الدعاء مع إكثار ذكره عزوجل= تفتح لك أبواب الخير و تذكر في الملأ الأعلى.

و الذي يصلح في نقض هذه القضية هو **(قانون القلب)**، حيث إن الإلحاح في الدعاء شيء زائد على الاستغفار و الإخلاص و مجرد الدعاء، و كذلك الإلحاح و الإكثار مع الاستغفار أشياء زائدة على الإخلاص و الدعاء، و هذه كلها أمور زائدة على مجرد الدعاء، فبذلك تكون صورة القضية :

إذا لم تكثر ذكر الله و لم تلح في الدعاء+بل إنك إذا لم تستغفر + و لم تخلص في دعائك لله عزوجل + و لم تقم بمجرد الدعء= لن تفتح لك الأبواب و لن تذكر.

التقنيات الحجاجية:

التقنية الحجاجية المعتمدة في كلا القضيتين، هي تقنية **الوصل السببي**، إلا أن الحجة المعتمدة في القضية الأولى غير الحجة المعتمدة في القضية الثانية:

فالقضية الأولى، اعتمد فيها **حجة الاتجاه**؛ حيث بين فيها مآل مخالطة السفهاء، و السرور بالدنيا والانبساط لها، ألا وهو الندم. فذكر الأسباب المفضية إلى الندم.

أما القضية الثانية: فقد اعتمد فيها " **الحجة النفعية**"؛ حيث ذكر الأسباب بناء على النتيجة المراد تحقيقها ألا و هي نيل الخير و الذكر.

الصور البيانية:

لم يظهر لنا في هذ المقطع توظيف لصور بلاغية، باستثناء قوله :" و لازم بابه قرعا"، فالظاهر أن فيه **استعارة تصريحية أصلية**: إذ شبه لزوم العبادة لله عزوجل بالباب بجامع الفتح و الفرج الذي يعقب ملازمتهما، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية. و سلمية الحجج في هذه الاستعارة بمراعاة ما سبق من التوجيهات ستكون كالتالي:

طلب العلم و الزهد في الدنيا يقربك إلى الله+ عبادتك له تفتح لك أبواب الرزق = ملازم بابه قرعا مفتاح الفرج.

و الفعل الحجاجي المتضمن في هذه الاستعارة، هو بيان مقدار التقرب الذي ينبغي أن يكون عليه العبد مع ربه.

المقطع (61-65)

و لاتقل الصِّبا فيه مجال و فكر كم صغير قد دفنتا

و قل لي يانصيحُ لأنت أولى بنصحك لو بعقلك قد نظرتا

تقطعني على التفريط لوما و بالتفريط دهرك قد قطعتا

و في صِغَري تخوفني المنايا و ما تجري ببالك حين شختا

و كنتَ مع الصبا أهدى سبيلا فمالك بعد شيبك قد نُكِستا

هذا المقطع فيه: قضيتان: الأولى: التحذير من الاغترار بالصبا، و الثانية: التنبيه من الغفلة والتحذير من الاستمرار في الغي و من الانتكاس مع الكبرو دنو الأجل، و قد ذكر لهذا حججا من قبيل:

الوقائع:هي أنه يوجد كثير من الناس من مات صغيرا.

القيم: وهي الاعتبار بمن مات صغيرا.

و بعد أن نصح أبابكر لاغتنام شبابه تحول بخطابه من خطاب الشاب الصغير إلى خطاب الشيخ الكبير و افتتح هذا الخطاب بـ:

افتراضات: حيث افترض أن أبابكر يعاتبه لكونه شيخا منغمسا في المعاصي .

القيم: حيث أن هذا الشيخ الناصح لمن هو أصغر منه مهمل لنفسه و رأسه قد اشتعل شيبا.

سلمية الحجج:

في هذا المقطع طرح قضيتين: الأولى: عدم الاغترار بالصبا، و الحجة في ذلك عدد من مات صغيرا، فكانت صورة القضية كالتالي:

كثير من الخلق مات صغيرا= فلا تغتر بالصبا.

القضية الثانية:إثبات غفلة الشيخ الناصح و تنبيهه، و صورتها كما يلي:

أنت كبرت في السن+ انتكست= أنت أحق بالنصح مني.

فالناظم افترض أن الشاب رد عليه حججه، بنقيضها مما لاحظه فيه لينقل خطاب النصح من نصح الشاب الذي في مقتبل العمر إلى نصح الشيخ الذي بلغ من العمر عتيا، فخرجت صورة الحجاج وفق **قانون النفي** و تصح كذلك وفق **قانون القلب**، فيتحصل لدينا بنيتان:

الأولى: لم أكبر في السن + لم أنتكس= لست أحق بالنصح منك.

الثانية: لم أنتكس+ بل لم أكبر في السن= لست أحق بالنصح منك.

و هذا على اعتبارنا الإنتكاس أشد من كبر السن.

التقنيات الحجاجية:

في هذا المقطع تم اعتماد أربع تقنيات:

الأولى: تقنية التعدية:ففي تذكيره بكونه بشرا معرض للهلاك في أي وقت، فكونه بشرا و صغيرا في السن يجعله عرضة للموت كغيره من البشر، فقوله:

و لاتقل الصِّبا فيه مجال و فكر كم صغير قد دفنتا

يعني أنه يتعدى له ما أصابهم فهو ملحق بهم لاشتراكه معهم في البشرية و صفة الصغر على وجه الخصوص.

الثانية: تقنية النموذج المضاد: حيث احتج عليه بكونه ناصح ناسٍ لنفسه، و هذا القول و إن كان افتراضا من الناظم ليغير جهة النصح و يعممها إلا أن فيها تنبيها ضمنيا على شرط مهم من شرط الناصح ألا وهو الجمع بين العلم و العمل و الإرشاد فلا ينفعه أن يكون عالما مرشدا لغيره و فعله ضار، فهذا الأمر يجعله نموذجا و قدوة سيئة و بالتالي ستنقلب حججه عليه، و لهذا قال له:

و قل لي يانصيحُ لأنت أولى بنصحك لو بعقلك قد نظرتا

فبهذا نفى عنه القدوة، و جعله حججه ضده فقال له أنت أولى بهذا النصح مني.

الثالثة: تقنية التعارض:

تقطعني على التفريط لوما و بالتفريط دهرك قد قطعتا

و في صِغَري تخوفني المنايا و ما تجري ببالك حين شختا

في هذا البيت احتج عليه بالتعارض بين واقعه و مقاله، إذ كيف تلومه على التفريط و أنت أشد تفريطا منه، و كيف تخوفه الموت، و حالك لا يدل على خوفك منها.

الرابعة: تقنية المقارنة: هي ظاهرة في البيت الثاني من المقطع، حيث رأى أنه أولى بالنصح منه، ثم ذكر أسباب ذلك.

الخامسة: الوصل السببي: حيث جعل أولوية الشيخ في العمل بنصحه، للأسباب التي ذكرها و التي هي في مجملها تحذير من قضاء بقية العمر فيما لا ينفع فيكون بهذا قد وظف "**حجة الاتجاه**".

الصور البيانية

في هذا المقطع اعتمد الشاعر صوريتن بلاغيتين:

كناية: حيث إنه أسند إلى الناصح فعل التقطيع كناية على شدة نصحه و لومه له على ما فرط فيه، والحجاج هنا أيضا وقع بلازم التفريط، فالكلام فيه نفس ما قيل في " الندم".

و الظاهر أنه يصح عدّها **استعارة مكنية**، فنقول شبه الناصح بالجلاد الذي يجلد المتهم على أخطائه، بجامع التشديد و الشدة، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و إسناد التقطيع إلى الناصح **استعارة تخييلية**، و نقول أيضا: شبه تشديد الناصح على المنصوح بالتقطيع فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر "قطّع"، الفعل تقطيع على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

و الظاهر أن لهذ الاستعارة متضمنة لفعلين حجاجيين، و غاية:

أما الفعلين الحجاجيين: فالأول منهما: تنبيه المتلقي إلى أنه بلغ معه الغاية في النصح. الآخر: تنبيهه إلى أن النصح لا يشترط أن يكون صاحبه خاليا من العيوب.

أما الغاية: فهي جعل هذه الاستعارة نقطة تحول في الخطاب من نصح الشبان المغترين بعافيتهم إلى نصح الكبار المغترين بحلم الله عنهم، و هذا بحد ذاته يتضمن فعلا حجاجيا آخر من المتلقي و هو أن خطابه ليس خاص بفئة محددة من المتلقين بل إنه يشمل الجميع.

و الملاحظ إلى هذا الحد من التحليل أن الاستعارة نالت الحظ الأوفر من الأساليب البيانية التي اعتمدها الشاعر، و كما هو معلوم فإن التشبيه هو أصل الاستعارة و من مقومات الكلام الأساسية عند الجاهليين – كما يقول حنا فاخوري– و من عادتهم تحويله في أحيان كثيرة إلى استعارة[1]، و هذا يدل على تشبع الشاعر بالأسلوب العربي في البيان.

المقطع (66-69)

و ها أنا لم أخض بحر الخطايا كما قد خضته حتى غرقتا

و لم أشرب حميا أمِّ دفر و أنت شربتها حتى سكرتا

و لم أحلل بواد فيه ظلم و أنت حللت فيه و انهملتا

و لم أنشأ بعصر فيه نفع و أنت نشأت فيه و ما انتفعتا

في هذا المقطع واصل التمثيل بنفسه و في هذا التمثيل قدم حججا رادعة للكبير عن تماديه في المعاصي، و هذه الحجج تابعة للموضوع السابق إلا أن الموضوع السابق حججه مجملة، و في هذا المقطع ذكرها مفصلة، فذكر:

[1] ينظر: حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي – الأدب القديم–، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986م، ص158.

الوقائع: وهي كون طول العمر دليل على طول مقارفة الخطايا، و يمكن أن نعتبره **افتراضا** إذا نظرنا إلى أن البيت فيه مقارنة بين مدى مقارفة الكبير للخطايا و مقارفة الصغير لها. فبحكم السن يكون الكبير أكثر مواقعة للذنوب من الصغير.ثم ذكر أن العصر الذي عاش فيه الشيخ الكبير كثر فيه النفع لكثرة أهل العلم. و هذا الأمر واقع تفيض به كتب التاريخ و السير .

سلمية الحجج:

الحجج في هذا المقطع و المقطع الموالي كلها تخدم نتيجة واحدة و هي أحقية الشيخ بالنصح من الصبي، إلا أن نوع الحجج و التقنيات فيها اختلاف، و حجج هذا المقطع يمكن تلخيصها في مقدمتين و صورتها كما يلي:

أنت انغمست في الخطايا+ و عشت في عصر نفع= فأنت أشد إساءة مني.

و في هذه البنية نرى أن العيش في عصر نفع و الانغماس في الخطايا أشد من مجرد المعصية.

تقنيات الحجاج:

التقنية المعتمدة في هذا المقطع هي تقنية " **المقارنة**"، و هي إجمالا مقارنه من جهتين: من جهة درجة الإساءة الفعلية، و من جهة طبيعة الزمن الذي وقت فيه هذه المعاصي.

الصور البيانية:

تشبيه بليغ: و هو في قوله " **بحر الخطايا**" أي: خطايا كالبحر، و قلنا أنه تشبيه بليغ مع أن أصله **تشبيه مرسل**، على تقدير قوله " بحر الخطايا" بأنه : بحر من الخطايا. و الملاحظ في هذا الموضع و غيره من المواضع الآتية و التي ورد فيها أيضا التشبيه، أن التشبيه البليغ أكثر حضورا في أشعار الألبيري من التشبيه المرسل و هذا الأخير هو أدنى تشبيه اعتمده الشاعر، إذ أننا لم نجد من التشبيهات التي أوردها الشاعر تشبيها مرسلا مفصلا، و لعل لذلك سببان كلاهما حجاجي، الأول: جعل الصور البيانية بمختلف أنواعها أقرب إلى التجريد مع تفاوت فيه، الثاني: هو أن الشاعر راعى

في توظيف للصور البيانية المقام و وضوح المعنى فيأتي " بالتشبيه في خطابه لتقريب الصور التي يراها مناسبة للمقام – إلى المتلقي ليتسنى له رؤيتها رأي العين، و كلما كانت صور التشبيه بديعة قريبة إلى تصور المخاطب ساعد ذلك على إقناعه، فالتشبيه و سيلة يستعملها المتلكم ليتسنى له الاحتجاج بها، و من ثم بيان حججه ثم الإقناع بما يذهب إليه و التشبيه من أكثر الأساليب البلاغية تأثيرا في نفوس المخاطبين؛ لاعتماد النفس الإنسانية على المحسوسات"[1]. و هذا يعني أن الصورة التي ترسمها الصور البيانية في ذهن المتلقي هي بحد ذاتها حجة، تخدم المعنى المراد إقناع المتلقي به.

استعارة تصريحية أصلية مرشحة:شبه لذات الدنيا– كنيتها أم دفر– بالخمر بجامع اللذة و الإسكار فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، و الترشيح لهذه الاستعارة هو في قوله " شربت حتى سكرت"، أما "لم أشرب" فهي قرينة. و اقتران الاستعارة بهذه القرينة الملائمة بالمشبه به " مما يقوي الاستعارة، و يحقق المبالغة في التخييل، و دعوى دخول المستعار له في جنس المستعار منه، و كأن الكلام على الحقيقة، و لذلك سميت بالاستعارة المرشحة؛ إذ الترشيح معناه في اللغة التقوية"[2]، و بالتالي فإن حجاجية الاستعارة هنا تمثلت في تصوير حال الناصح الكبير مع الدنيا، و أنه منغمس فيها إلى أبعد حد، و أما الفعل الحجاجي المتضمن فهو الدعوة إلى انتباه الناصح من غفلته و العمل بما ينصح به، أما سلمية الحجج في هذه الصورة، فهي كالتالي:

تنصحني و أنت متعلق بالدنيا+ بل إنك منغمس فيها= أنت شربت منها حتى سكرت.

---

[1] عباس حسن الطيار، الحجاج في شعر المتنبي – دراسة في الفاعلية الحجاجية–، مجلة العلوم الإنسانية، بابل، مج36، ع5، 31 ماي 2018م، ص260.

[2] أحمد زيني دحلان، حاشية على السمرقندية لأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، ضمن كتاب: خمس رسائل في النحو و البلاغة و البيان، تع: عماد شعراوي، دار التقوى، مصر، ط1، 1440هـ– 2019م، ص67 (الحاشية).

المقطع (70-81)

و قد صاحبت أعلاما كبارا و لم أرك اقتديت بمن صحبتا

و ناداك الكتاب فلم تجبه ونهنهك المشيب فما انتبهتا

ليقبح بالفتى فعل التصابي و أقبح منه شيخ قد تفتى

فأنت أحق بالتفنيد مني و لو سكت المسئ لما نطقتا

فلو بكت الدّما عيناك خوفا لذنبك لم أقل لك قد أمنتا

و من لك بالأمان و أنت عبد أمرت فما ائتمرت و لا أطعتا

ثقلت من الذنوب و لست تخشى لجهلك أن تخف إذا وزنتا

و تشفق للمصر على المعاصي و ترحمه ، و نفسك ما رحمتا

رجعت القهقرى و خبطت عشوا لعمرك لو وصلت لما رجعتا

و لو وافيت ربّك دون ذنب وناقشت الحساب إذا هلكتا

و لم يظلمك في عمل و لكن عسير أن تقوم بما حملتا

في هذا المقطع كذلك حشد للحجج الدالة على فساد حال الناصح إلا أن عرضها اختلف عن السابق من جهة الاقتصار على ذكر العيوب من غير مقارنة على ثلاث مراحل، المرحلة الأولى: بين فيها إعراضه عما ينفعه و تعلقه بالدنيا، المرحلة الثانية: ذكر فيها سبب هذا الإعراض و هو عدم الامتثال للأوامر، المرحلة الثالثة: بين فيها ظلم الناصح لنفسه لإشفاقه على غيره و اشتغاله به عن عيوب نفسه و خطورة ماهو فيه، فيكون لدينا في هذا المقطع ثلاث قضايا كل منها يؤدي إلى نتيجة معينة، ووظف فيها مقدمات من قبيل:

المواضع: إذا اعتبرنا الدعوة إلى ذم النفس من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم: " من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه". و يمكن اعتبارها من القيم باعتبار أنه من الأخلاق الفاضلة أن يشتغل العبد بنفسه عمن سواه. بالخصوص أنه تلاه بقيمة أخرى أكثر حجاجية وأدعى لدفعه للاشتغال بنفسه عن غيره، و هي أنه من شدة اشتغاله بغيره صار يشفق عليه مع تماديه في إغفال نفسه.

حقائق: وهي أن الإنسان عبد مقدر له أن يذنب و يتوب و بالتالي ليس آمنا على نفسه من جهة كثرة وقوعه في الذنوب ومن جهة كونه عبدا لايملك لنفسه شيئا.

فرضيات: و هي أن الإنسان ولو وافى الله عزوجل بغير ذنب لايمكن أن يأمن على نفسه. و يمكن أن نعتبر هذا من الحقائق،

حقائق: ختم هذا المقطع بحقيقة مفسرة للافتراض السابق.

سلمية الحجج:

يمكن تقسيم القضايا التي تضمنها المقطع إلى ثلاث قضايا:

القضية الأولى:ذكر فيها حججا تؤيد النتيجة السابقة من أنه أحق العمل بالنصائح و التوبيخ ممن ينصحهم، فكانت صورة هذه القضية كما يلي:

لم تنتفع بمصاحبة العلماء+ و لم تقبل على كتاب الله عزوجل+ و ملت إلى التصابي= فأنت أحق بالتوبيخ.

في هذه البنية لا نرى أن هناك تدرج بين الحجج، و بالتالي لا نرى إمكانية تطبيق (قانون النفي) في ردها، لأن نفي حجة من الحجج لا يؤدي إلى النتيجة العكسية، لانفصال الحجج عن بعضها وإمكانية دلالة كل منها على نفس النتيجة، و لا يمكننا أيضا تطبيق (قانون القلب) لانعدام التدرج واستقلالية الحجج عن بعضها كما ذكرنا، و عليه نرى أن العمل بمفهوم المخالفة أولى (قانون

الخفض)، فلو فرضنا أن المحاجج ردّ قائلا: أنا انتفعت بمصاحبة العلماء+ و أقبلت على كتاب الله عزوجل+ و لم أتصابى= لا يصح توبيخي.

القضية الثانية: بين فيها سبب الحال الذي هو عليها من عدم الانتفاع و الميل إلى الدنيا، و ما نتج عنها من عدم الأمن و الصرف عما ينفع، فكانت صورة القضية كما يلي:

لم تتمثل الأوامر + و ثقلت من الذنوب= فصرفت عما ينفعك.

الانكباب على المعاصي ناتج عن عدم امتثال الأوامر و إن كنا نراه في التدرج أشد من عدم الامتثال من جهة أنه يبين الحال التي بلغها العبد، و بما أن هناك تلازم بين المقدمتين فإن القانون الذي يصلح في الرد على هذه القضية هو (**قانون النفي**) لأن تبديل المقدمة الأولى بنقيضتها يؤدي إلى نقض المقدمة الثانية و بالتالي فإن النتيجة النهائية ستكون عكس الأولى و صورتها كالتالي:

امتثلت الأوامر + لم أثقل من الذنوب= لم أصرف عن الخير.

القضية الثالثة: بين إشفاقه على غيره و إهماله لنفسه التي رجعت القهقرى سيكون سببا في هلاكه يوم القيامة، فكانت صورة القضية كما يلي:

اشتغلت بغيرك + رجعت القهقرى و خبطت عشوا (واقعت الذنوب) = ستهلك يوم القيامة.

إهمال النفس أشد من مجرد الاشفاق على الغير و الاشتغال بهم ولعل هذا سبب جعلها حجة ثانية للدلالة على خطورة وضعه، فبسبب هذا تراجع بدل أن يتقدم، فجزم بهلاكه، و استدل لذلك بمفهوم المخالفة إلا أن النتيجة ألا وهي الهلاك إلا أنه يمكنك اعتبار استدلاله موافقا لـ **(قانون الخفض)** باعتبار أنه أراد أن يبلغه أنه في حال عدم عصيانه هالك فكيف بكونه عاصٍ فتكون النتيجة المبنية على المفهوم المخالف دون النتيجة المبنية على المنطوق.

التقنيات الحجاجية:

التقنيات المعتمدة في هذا المقطع تقنيتان:

التقنية الأولى: الاتصال السببي: حيث اعتبر سبب أحقيته بالذم و التوبيخ أنه لم ينتفع بمن صحب من العلماء، و لم يعمل بالكتاب، كما أن أفعاله أفعال التصابي، و هذه الحجج تدخل تحت تقنية " **التبذير**".

كما اعتمد أيضا " **حجة الاتجاه**" حين بين أن إسرافه في المعاصي و تخلفه عن الركب السائرين إلى الله عزوجل سيهلكه لا محالة، بالخصوص إذا عُلم أن الله إذا حاسبه من دون أي ذنب لأهلكه فكيف و هو قد قضى عمره في المعاصي.

التقنية الثانية: تقنية المقارنة: حيث إنه وظف الحجج السابقة، كدليل على الفرق الذي بينهما، و لهذا قال:

ليقبح بالفتى فعل التصابي و أقبح منه شيخ قد تفتى

فأنت أحق بالتفنيد مني و لو سكت المسئ لما نطقتا

فهذان البيتان فيهما مقارنة من جهة أن أفعال الفتى التي تتناسب مع سنه أهون من أفعال المسن الصبيانية. و بناء عليه و على ماتم ذكره كان أحق بالذم.

الصور البيانية:

الاستعارة مكنية: شبه الكتاب بالمرشد بجامع التوجيه، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل الاستعارة المكنية، و نسبة النداء إلى الكتاب " **استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا: شبه الطلب (طلب فعل أو طلب ترك)الذي في القرآن الكريم **بالنداء، بجامع** التوجيه و التعلق، فحذف المشبه وأبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " النداء" الفعل "ناداك" على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**. و البعد الحجاجي لهذه الاستعارة ، يتمثل في تصوير

شناعة فعله و هو أن إعراضه لم يقع اتجاه أمر أو نصح أي ناصح و إنما وقع اتجاه كلام الله عزوجل، و هذا أشنع فعل؛ فالفعل الحجاجي المتضمن في هذه الاستعارة إذا هو جعل المتلقي يدرك هول ما هو واقع فيه من الإعراض.

الكناية: إذ عبر بالرجوع للوراء و الخبط العشوائي كناية عن انغماسه في المعاصي و بعده عن الدين و أهله، و هذا التعبير له بعد جمالي و أثر نفسي في المتلقي، ذلك أن فيه حججا برهانية اقتضتها الملازمات بين المعاني الأولى، و المعاني المتأولة من قبل المتلقي[1]، ففي القهقرى و في الخبط العشوائي، دلالة تجعل المتلقى ينظر في أثر المعاصي على حياته، من جهة أنها عرقلت تقدمه، وجعلت حياته عشوائية بلا هدف محدد.

المقطع (82-86)

و لو قد جئت يوم الفصل فردا و أبصرت المنازل فيه شتّى
لأعظمت الندامة فيه لهفا على ما في حياتك قد أضعتا
تفرّ من الهجير و تتقيه فهلا عن جهنّم قد فررتا؟
و لست تطيق أهونها عذابا و لو كنت الحديد بها لذبتا
فلا تكذب فإن الأمر جدٌ و ليس كما احتسبت و لا ظننتا

هذا المقطع فيه: تذكير له بنتائج تفريطه في الدنيا يوم القيامة، ت ما يصيبه فيها من الندامة، إذا أبصر منازل الناس فيها حثه على عدم الاستهانة بعذاب جهنم، فاعتمد في ذلك على:

[1] ينظر: حيدر رضا كريم، حجاجية الكناية في شعر ابن الجياب الأندلسي، ص291.

حقائق: و هي كون الإنسان يندم يوم القيامة على ما فرط ، كما أنه لا يقوى على أهون عذاب جهنم.

يقول الله تعالى: ﴿ **وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِي ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا** ﴿٢٧﴾﴾ [الفرقان: الآية 27].

وقائع: و هي أن الإنسان يفر من الهجير و يخافه و أحرى به أن يخاف جهنم.

سلمية الحجج:

تناول الناظم في هذا المقطع قضيتين حجاجيتين:

القضية الأولى:احتج فيها على أن المنصوح سيندم على مافات من حياته، و احتج لذلك بحجتين وفق الصورة التالية:

رؤية منازل الناس يوم القيامة+ و دنو منزلتك = سيجعلك تندم على ما أضعت في حياتك

هاتان المقدمتان دالتان على ندم الإنسان يوم القيامة، إلا أن المقدمة الثانية تفهم من السياق فهي مقدمة مضمرة، و القانون المناسب توظيفه في رد هذا الاحتجاج هو (قانون النفي)، فمجرد نفي رؤية الناس منازلهم معناه أن الإنسان سيرضى بمنزلته إن كان من أهل الجنة، فتكون الصورة كما يلي:

لن ترى منازل الناس= لن يكون هناك ندم.

فعدم رؤية منازل الناس يعني أنه لن يعرف منزلته من البقية، و بالتالي لن تكون هناك مقارنة و لن يكون هناك ندم.

القضية الثانية:دعاه فيها إلى اتقاء نار جهنم، و دعم هذه النتيجة بحجتين، وفق الصورة التالية:

لن تطيق أهون عذاب جهنم+ بل لو كنت الحديد بها لذبت= اتق عذابها وفر منها أشد من فرارك من الهجير.

فالمقدمة الثانية أبلغ في بيان شدة أهون العذاب، من الأولى، إلا أنه يوجد انفصال بين المقدمتين مما يجعل كليهما بمفرده يؤدي إلى نفس النتيجة فنفي إحداهما لا يلزم عنه نفي الثانية لأن الأمر متعلق

بأهون العذاب و ليس بأشده و بالتالي لن نصل إلى عكس النتيجة من نفي إحدى القضيتين، إلا أن تبديل السلم سيسمح بنقض النتيجة، و عليه فإن القانون الأنسب للوصول إلى النتيجة العكسية هو **(قانون الخفض)**، – من باب المغالطة–، فتكون الصورة كما يلي:

لو كنت لينا لأطقت عذاب جهنم + بل ستطيق أهون عذابها= إذا لا تخشى عذابها.

و هذا كما نبهنا سابقا من باب التنزل لإبراز القانون المناسب تطبيقه لرد هذه القضايا و إلا فإن هذه القضايا نرى أنه يستحيل مجادلتها على المسلم فضلا عن محاولة ردها إلا إن كان المحاجَجُ ملحدا.

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر، في هذا المقطع ثلاث تقنيات:

التقنية الأولى: تقنية الاتصال السببي: حيث جعل تفريطه و إبصاره منازل الناس سببا في ندمه فاستدل بها على ما سيكون من ندم الإنسان، معتمدا " **حجة التبذير**".

التقنية الثانية: تقنية التعدية: حيث حكم عليه بأولوية الفرار من جهنم على الفرار من الهجير، حيث ألحق جهنم بالهجير من جهة الفرار بجامع الخشية، فإن كان يفر الهجير اتقاء لشره فمن باب أولى أن يفر من جهنم اتقاء لعذابها.

التقنية الثالثة: تقنية إدماج الجزء في الكل: حيث استدل على شدة عذاب جهنم و عظم عذابها، بشدة أهون عذابها، فاستدل بقوة الجزء على عظمة الكل.

الصور البيانية:

التشبيه التمثيلي: حيث صور له أنه ينبغي أن يكون فراره من جهنم كفراره من الهجير بل أشد. و هذا التصوير الذي يجمع بين الغيب و الشاهد للتحذير من الدنيا و عواقبها و الترغيب في الآخرة و ثوابها،

أسلوب قرآني، و هذا كان في مقابلة الصدود الذي كان من المشركين و الكفار[1]، فكانت وظيفة التشبيه التمثيلي الحجاجية، تصوير الدنيا و الآخرة، بما يشاهده المعاندون، حتى يجعلوا لهم الغيب بمثابة المشاهد مع الدلالة على أن ما في الغيب من جهة الثواب أعظم من الصورة الممثل بها، و من جهة العذاب أشد، و هو نفس ما قام به الناظم في هذه الأبيات، فتأثر الناظم بالأسلوب الحجاجي للقرآن بارز، و الظاهر أن في دعوته للفرار من جهنم، **استعارة مكنية** القرين السيء الذي يجب الفرار منه بجامع الإذاية، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و نسبة الفرار إلى جهنم "**استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا: شبه اتقاء شر جهنم بالأعمال الصالحة بالفرار منها، بجامع الخوف، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية، ثم اشتق من المصدر الفرار، الفعل " تفر" على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

وكذلك في قوله " و لو كنت الحديد بها لذبت"، **تشبيه تمثيلي** حيث صور له عدم قدرته على تحمل العذاب بصورة الحديد الصلب الذي لا يقوى على نار جهنم. و حجاجية هذه الصورة هي نفسها حجاجية الصورة السابقة.

المقطع (87-94)

أبا بكر كشفت أقل عيبي و أكثره و معظمه سترتا
فقل ما شئت فيّ من المخازي و ضاعفها فإنك قد صدقتا
و مهما عبتني فلفرط علمي بباطنتي كأنك قد مدحتا
فلا ترض المعايب فهي عار عظيم يورث الإنسان مقتا
و تهوي بالوجيه من الثريا و تبدله مكان الفوق تحتا

[1] ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص52.

كما الطاعات تنعلك الدّراري وتجعلك القريب و إن بعدتا

و تنشر عنك في الدنيا جميلا فتلفى البَرّ فيها حيث كنتا

و تمشي في مناكبها كريما و تجني الحمد مما قد غرستا

هذا المقطع (87-94) فيه: انتقال و عودة من وعظ الشيخ الكبير إلى الصغير و هذا الانتقال كان في صورة اعتراف بصحة كل ما ذكر و تحذير الشاب من الوقوع في مثل ما وقع فيه، فحثه على اجتناب المعايب و لزوم الطاعات معتمدا في ذلك مايلي من المقدمات:

مواضع : و هي كون المعايب عار يورث الإنسان مقتا و هي كذلك قيمة أتبعه بقيم أخرى

حقائق: كون المعايب تذل الإنسان، و الطاعات ترفعه و تعلي ذكره، و يعقبها الحمد.

و قائع: و هذا إذا اعتبرنا أن المقصود أن الشاب لم يطل به عمره وبالتالي لم يدخل في المعاصي بكثرة و فرضيات باعتبار أنه يقصد أنه لم يقارف أي خطأ حقيقة.

سلمية الحجج:

في هذا المقطع، أقر الشاعر بما قيل فيه، و على أساس ذلك الإقرار وجه لأبكر نصائح باجتناب المعايب و لزوم الطاعات، مستندا لمقدمات حجاجية، وفق الصورتين التاليتين:

القضية الأولى: حثه فيها على اجتناب المعايب معتمدا على حجتين، كما يلي:

المعايب تكسب الإنسان مقتا+ بل إنها تهوي بالوجيه= فلا ترضها و اجتنبها.

و الحجتان متدرجتان، فكونها تهوي بالوجيه أكبر دلالة على قبحها من كونها تكسب الإنسان مقتا وهذه البنية يمكن ردها باعتماد القانونين، قانون النفي و قانون القلب إلا أنّا نرى قانون النفي أولى فنفي كون المعايب تسبب بغض الناس يدل بدلالة اللزوم على أنها لا تؤثر في الوجيه، فتكون صورة القضية كما يلي:

المعايب لا تكسب الإنسان مقتا= فلا إشكال في فعلها.

القضية الثانية: فيها حث على لزوم الطاعات لما فيها من رفع لذكر المطيع، و تقريبه من الناس ورب الناس، فذكر لذلك حججا وفق الصورة التالية:

الطاعات تنعلك الدراري+ و تطيب ذكرك في الناس= فاحرص عليها.

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع تقنيتين:

التقنية الأولى :بحجتين، وهي **تقنية الاتصال السببي**، حيث إنه حذر من المعايب لما ينتج عنها من مقت لصاحبها، موظفا " **حجة الاتجاه**".

أما في القضية الثانية فقد حث على الطاعات باعتبارها سببا في عدة نتائج طيبة فاستدل بالنتائج على السبب وفق " **الحجة النفعية**".

التقنية الثانية: تقنية التعادل: حيث عادل بين مرتكب الطاعات و مرتكب المعاصي من جهة أن لكل منهما أثر على سلوك الإنسان و أحواله، كما أنه جعل مدحه و ذمه سيان بناء على أن ما هو واقع فيه من المعاصي أشد و أكثر مما ذكر فصار ماذكر كالمدح له، و بناء على هذا المعنى تكون التسوية مبنية على مقارنة مبطنة و مفادها أن مالا تعلمه من عيوبي أشد مما تعلمه فيكون هناك تقنيتان،" **تقنية التعادل**" متضمنة لـ" **تقنية المقارنة**".

الصور البيانية:

التشبيه المرسل: في قوله " كأنك قد مدحت" حيث شبه ذمه بالمدح. و الفعل الحجاجي المتضمن في هذا التشبيه، هو إظهار إقراره بما قيل فيه، و كذا إعلامه بستر الله له.

الاستعارة المكنية: إذ شبه المعايب بالمُورِّث بجامع الإكساب، فكما أن الإنسان يكسب مالا بالميراث فكذلك المعاصي تكسب الإنسان مقتا، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و نسبة التوريث للمعايب " **استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا:و نقول أيضا:شبه المترتب عن

المعائب بالميراث، بجامع الإكساب، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " التوريث"، الفعل يورث على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

و حجاجية هذه الصورة تكمن في ترسيخ فكرة أن الشر و المقت ملازمين للمعايب، فلا ينفكان عنها بحال، لأن ما ينتج عن المعايب هو في حقيقة ميراث لا ينقطع لاتصال كل الآثار السيئة، بالمعايب المسببة لها اتصالا قويا.

التشبيه التمثيلي: حيث شبه صورة المعايب في نقلها للإنسان من حال إلى حال بالطاعات، و وجه الشبه هو التغيير، و التأثير في الملابس لها. و الملاحظ في تمثيله هنا أنه بعد أن شنع المعايب، وحذر منها ذكر أثرها كبرهان على صدق دعواه، و هذا أحد موقع اعتماد التمثيل، إذ إن "للتمثيل موقعان:

1- أن يكون في مفتتح الكلام قياسا موضحا، و هو كثير جدا في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى:

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ [البقرة: الآية 261]

2- ما يجيء بعد تمام المعنى لإيضاحه و تقريره، فيشبه البرهان الذي تثبت به الدعوى."[1]، والحالة الأولى تتوافق مع الصورة التي ذكرت سابقا، أما الحالة الثانية فهي تتوافق مع هذه الصورة، فتصويره لأثر المعايب بمثابة الحجة الرادعة للمتلقي عن مواقعتها.

[1] عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص59.

المقطع (95-99)

و أنت الآن لم تُعرف بعاب و لا دنست ثوبك مذ نشأتا

و لا سابقت في ميدان زور و لا أوضعت فيه و لا خببتا

فإن لم تنأ عنه نشبت فيه و من لك بالخلاص إذا نشبتا

و دنّس ما تطهر منك حتى كأنك قبل ذلك ما طهرتا

و صرت أسير ذنبك في وَثاق و كيف لك الفكاك و قد أسرتا

هذا المقطع فيه:حث على مجموعة من القيم بناها على افتراض أنه لم يعرف بعيب أو لم يواقع ذنبا، ختم بها قصيدته، إلا أن هذه القيم يمكن تصنيفها إلى صنفين: صنف يتعلق بالقيم التي ينبغي عليه التزامها اتجاه نفسه، و هي مذكورة في هذا المقطع، و صنف يتعلق بالقيم التي ينبغي عليه التزامها مع الخلق:

القيم1: أن الخوض في ميدان الباطل يدنس و يوقع في الشبهات.

القيم2: بل يجعل صحبه أسير المعاصي.

سلمية الحجج:

وظف في هذا القيم مجموعة من القيم التي ينبغي اجتنابها حتى يتحقق اجتنابه للمعايب أجملناها في قيمتين، بينهما هرمية، و صورتهما كما يلي:

إن الخوض في ميدان الباطل يدنس و يوقع في الشبهات+ بل يجعل صاحبه أسير المعاصي= فاحترز من المعايب و اجتنب مسبباتها.

و عد ميدان الباطل آسرا للخائض فيه أشد من مجرد تدنيسه له و بالتالي فإنه يوجد هرمية في القيم ونقض هذه النتيجة يمكن أن يتم وفق قانون القلب و هو أولى من قانون النفي لأن نفي إحدى

المقدمات لا يعني انتفاء الأخرى فعدم الوقوع في الشبهات لا يعني عدم مواقعة المعاصي و العكس صحيح، و بالتالي فإن القلب أدل على النتيجة المعاكسة.

التقنيات الحجاجية:

في هذا المقطع حثه على اجتناب ما يدنسه و يوقعه في المعاصي معتمدا تقنية **الاتصال السببي:** وبالضبط "**حجة الاتجاه**"، حيث بين مآل التلبس بالمعايب.

الصور البيانية:

الاستعارة التصريحية الأصلية: وهي في قوله " و لا دنّست ثوبك"، فالظاهر أن المقصود بالثوب القلب باعتبار أن الذنوب أمر معنوي، يقول تعالى: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّر**﴾ [المدثر: الآية4]، قال ابن كثير:" وقد تشمل الآية جميع ذلك مع طهارة القلب، فإن العرب تطلق الثياب عليه، كما قال امرؤ القيس:

أفاطم مهلا بعض هذا التدلل و إن كنت قد أزمعت هجري فأجملي

و إن تك قد ساءتك مني خليقة فسّلي ثيابي من ثيابك تنسل

و قال سعيد بن جبير: (وثيابك فطهر): و قلبك و نيتك فطهر"[1]. فيكون الشاعر بهذا قد شبه " القلب" بـ"الثوب"، بجامع التأثر بما يصيبها و التعلق به، فكما أن النجاسات التي تصيب اللباس تظهر عليه فكذلك المعاصي التي تتعلق بالقلب يظهر أثرها على البدن، و صفحات الوجه. فحذف بناء على ذلك المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**. و هي كذلك في قوله :" **ولا سابقت في ميدان زور**"، إذ شبه الخوض في الباطل و منازعة أهله فيه، بميدان الزور بجامع التسابق و التنافس فيه. و البعد الحجاجي لهذه الاستعارة يتمثل في إظهار شدة حرصه على مواطن الزور، و بالتالي فإن في الصورة بيان لحاله، و سلمية الحجج في هذه الاستعارة كالتالي:

أنت واقع في الزور + بل إنك كالمسابق إليه= أنت سابقت في ميدان الزور.

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج8، ص263.

و أيضا في قوله:" **و صرت أسير ذنبك**"، إذ شبه المذنب بالأسير، بجامع الحبس و الربط فكما أن القيود تمنع المقيد من قضاء مصالحه، كذلك الذنوب تحول بين العبد و ما ينفعه في دنياه و أخراه. والكلام في هذه الصور كالكلام في قوله " سجنت بها و أنت لها محب".

المقطع (100-112):

و خف أبناء جنسك واخش منهم كما تخشى الضراغم و السّبنتى

و خالطهم و زايلهم حِذارا وكن كالسّامري إذا لمستا

و إن جهلوا عليك فقل سلاما لعلك سوف تسلم إن فعلتا

و من لك بالسلامة في زمان ينال العصم إلا إن عصمتا

و لا تلبث بحي فيه ضيم يميت القلب إلا إن كُبلتا

و غرب فالغريب له نَفاق و شرق إن بريقك قد شرقتا

و لو فوق الأمير تكون فيها سموا وافتخارا كنت أنتا

و إن فرّقتها و خرجت منها إلى دار السلام فقد سلمتا

و إن أكرمتها و نظرت منها بإجلال فنفسك قد أهنتا

جمعت لك النصائح فامتثلها حياتك فهي أفضل ما امتثلتا

و طوّلت العتاب و زدت فيه لأنك في البطالة قد أطلتا

فلا تأخذ بتقصيري و سهوي و خذ بوصيتي لك إن رشدتا

و قد أردفتها ستا حسانا و كانت قبل ذا مئة و ستا

هذا المقطع مكمل للسابق إلا أنه فيه قيم تتعلق بقواعد التعامل مع الخلق، فذكر لذلك مقدمات في مجملها هي من قبيل القيم:

القيمة1: خف أبناء الجنس لعدم أمن شرهم و هذا هو الأصل

القيمة2: في حال مخالطتهم يتعامل بحذر.

القيمة 3: تجنب المراء.

القيمة4: لا تلبث في حي فيه ضيم.

القيمة5: اغترب

سلمية الحجج:

في هذا المقطع تدرج و هرمية في عرض القيم نتيجته الدعوة إلى اعتزالهم، و صورتها كما يلي:

خف أبناء جنسك+ بل خالطهم بحذر+ و تجنب مجادلتهم+ و تجنب البقاع التي فيها ظلم+ واغتراب= اعتزل الخلق.

فالاغتراب ناتج عن هجر المكان و الهجر ناتج عن قلة المخالطة و قلة المخالطة ناتجة عن الخوف فبين هذه القيم هرمية، غير أن نقض نتيجتها يمكن أن يتم بـ **(قانون النفي)** عن طريق نفي مقدمة من المقدمات .

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع، التقنيات التالية:

التقنية الأولى: تقنية الاتصال السببي: حيث اعتمد في هذا الوصل على " حجة الاتجاه"، و هي مبنية على أن الأذية من طباع البشر فلذلك ينبغي الحذر منهم أشد الحذر.

التقنية الثانية: تقنية التعادل: حيث سوى في تحذيره من مخالطة البشر بينهم و بين الحيوانات الضارية، تأكيدا على ضرورة الحذر منهم. كما ساوى بين الزاهد في الدنيا المفارق لها و بين الأمير فيها.

التقنية الثالثة: تقنية التعدية:و هي في قوله:" و من لك بالسلامة" البيت؛ و مقصوده لن تسلم من شر البشر حتى و إن أخذت حكم المعصومين، و كنت منهم.

الصور البيانية:

التشبيه التمثيلي: إذ صور له الحالة التي ينبغي عليه أن يكون عليها في الحذر من الناس بمن يفر من الضراغم و هم الأُسد، و صور أيضا حاله في قربه من الناس بحال السامري. قال الله تعالى: ﴿قَالَ فَٱذۡهَبۡ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَۖ﴾ [طه: 97]. و الفعل الحجاجي المتضمن في هذا التشبيه التمثيلي هو الحث على البعد عن الناس قدر المستطاع، مع بيان مقدار هذا البعد، و هذا على قول عبد القاهر الجرجاني مما يُقام به الحجة على صحة الأمر مع زيادة التثبيت و التقرير في ذاته وأصله ببيان المقدار فيه[1]

مجاز مرسل : و هو في قوله " و لا تلبث بحي فيه ضيم"، و مقصوده حي أهله ظالمون، و عليه فإن الظاهر أن هذا التعبير فيه **مجاز مرسل علاقته مسببية** إذ عبّر بالمسبب عن السبب. و اختيار هذا التعبير دون غيره، مرجعه إلى أمرين: الأول: أن هذا من أساليب العرب في التعبير، ثانيا: أن المجاز المرسل " يتبع قانون الأجدى حجاجيا لتبئيره القيمة المعنوية و المادية التي تبرز الأحوال المختلفة والصور المتنوعة التي تنسب مجازا إليه، فالصورة المجازية لا تقود إلى المعنى المقصود مباشرة؛ ولكن تدفع المتلقي إلى إعمال فكره و ربط المعنى الظاهر بالمعنى الخفي لاستجلاء أبعادها. فيخلق في نفس المتلقي اقتناعا بالنتائج التي توصل إليها"[2]، و هذا ملاحظ في التعبير الذي نناقشه، حيث إن في حذف الأهل، تصوير لطبيعة الظلم الذي ينبغي اجتنابه، إذ ليس هو الظلم المتعلق بالأفراد، بل هو كل مكان يغلب عليه الظلم.

---

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص125.

[2] علي أحمد عمران، حجاجية المجاز المرسل في مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص282.

الاستعارة المكنية: إذ شبه الظلم بالقاتل بجامع السلب فكما أن القاتل يسلب حياة المقتول، فكذلك الظلم يسلب القلب حياته، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل الاستعارة المكنية، و إسناد الإماتة إلى الظلم، " **استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا: شبه سواد القلب بالموت بجامع الجمود، فكما أن الموت يقسّي البدن و يغلظه، فكذلك يفعل الظلم الكثير بالقلب. فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " الإماتة" الفعل يميت على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.و كذلك في قوله " و إن أكرمتها و نظرت فيها"، فقد شبه الدنيا بالمُعظم المُكرم، بجامع الإقبال على خدمته و الاشتغال به، فحذف المشبه به على سبيل **الاستعارة المكنية**، ونسبة الإكرام إلى الدنيا، " **استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا: الإقبال على الدنيا بالإكرام بجامع الإجلال حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " الإكرام" الفعل "أكرمت" على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

في هاتين الصورتين، تصوير لحال المقبل على الدنيا و المدبر عنها، و الفعل الحجاجي في كل منهما، هو حث المتلقي على الإدبار عن الدنيا و الإقبال على الآخرة، و قد اعتمد في ذلك ببيان أثر كلا الفعلين على المتلقي.

و الملاحظ في نهاية هذه القصيدة أن الاستعارة بنوعيها كان لها الحظ الأوفر من القصيدة، و يمكن تفسير هذه الكثرة في هذه القصيدة و في بقية القصائد، بكلام طه عبد الرحمن عن أصل الاستعارة وعلاقتها بالحجاج، إذ يقول: " كما لا يخفى على ذي بصيرة أن نموذج الحجاج هو قياس التمثيل، إذ من المعروف أنه هو الاستدلال الذي يختص بالخطاب الطبيعي في مقابل البرهان الذي هو الاستدلال الذي يختص بالقول الصناعي، و معروف أيضا أن العلاقة التي يتحدد بها قياس التمثيل هي بالذات علاقة المشابهة، فيكون ما يتميز به نموذج الحجاج هو عينه ما يتميز به نموذج المجاز، أي أن

قياس التمثيل و الاستعارة متلازمان؛ و إذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أن العلاقة الاستعارية هي أدل ضروب المجاز على ماهية الحجاج"[1].

القصيدة 02: تغازلني المنية[2].

تغازلني المنية من قريب و تلحظني ملاحظة الرقيب
وتنشر لي كتابا فيه طيي بخط الدهر أسطره مشيبي
كتاب في معانيه غموض يلوح لكل أوّاب منيب
أرى الأعصار تعصر ماء عودي و قدما كنت ريّان القضيب
أدال الشيب يا صاح شبابي فعُوِّضت البغيض من الحبيب
و بدلت التثاقل من نشاطي و من حسن النضارة بالشحوب
كذاك الشمس يعلوها اصفرار إذا جنحت و مالت للغروب
تحاربنا جنود لا تجارى و لا تُلقَى بآساد الحروب
هي الأقدار و الآجال تأتي فتنزل بالمطبب و الطبيب
تُفوق أسهما عن قوس غيب و ما أغراضها غير القلوب
فأنى باحتراس من جنود مؤيدة تُمدُّ من الغيوب

هذه القصيدة قصيدة وعظية، الغاية منها التذكير بالموت و دلائله في جسم الإنسان فذكر أن الموت يغازله و يقرب منه، ثم شرع في ذكر الحجج الدالة على قربه منه، فذكر جملة من المقدمات، و هي في مجملها حقائق، فيها حث على الاعتبار بالموت، تتمثل في :

[1] طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان، ص232-233.
[2] أبو إسحاق الألبيري، الديوان، ص37.

الحقيقة الأولى: ضعف البدن بعد قوته، بفعل الزمان.

الحقيقة الثانية: اشتعال رأسه شيبا.

الحقيقة الثالثة: الثقل في الحركة مع شحوب الوجه.

و هذه الحقائق الثلاث، تفقد الإنسان جزء كبيرا من حياته، و تنقص معها كثير من المميزات بدأ بالمميزات القاصرة على العبد بذاته من نشاط و نضارة و قوة، إلى المميزا ت المتعدية كإنجاب الأولاد و بذل الخير للناس و مصداق هذا الواقع البشري ككل، قوله تعالى- حكاية لقصة إبراهيم عليه السلام مع الملائكة الذين بشروه بغلام- : ﴿أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ﴾[الحجر:54]، وقال عزوجل في موضع آخر حكاية عن زكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾﴾ [مريم: 4]، قال السعدي:" " **قال ربِّ إنى وهن العظم منِّي**" أي: وهى و ضعف، و إذا ضعف العظم الذي هو عماد البدن، ضعف غيره." **و اشتعل الرأس شيبا**" لأن الشيب دليل الضعف و الكبر، و رسول الموت، و رائده و نذيره، فتوسل إلى الله تعالى بضعفه وعجزه، و هذا من أحب الوسائل إلى الله، لأنه يدل على التبرّي من الحول و القوة، و تعلق القلب بحول الله و قوته"[1]، و بناء على التقارب بين قول زكريا عليه السلام و أبي إسحاق الألبيري، نقول: أن أبيات هذا المقطع إنشاء خرج مخرج الإخبار، فكلامه في أصله تحسر و دعاء. و هذا التحسر سببه أن تقدم العمر يصيب الإنسان عموما باليأس، لانقطاعه عن ملذات الحياة، و التي من أعظمها الصحة، أما العبد المؤمن فيحزن لعدم قدرته على التعبد كالسابق، و هذا ما يجعله أكثر خوفا من الله عزوجل، و هذه الحال تتوافق مع ما ذكره الشاعر في هذا المقطع، فإن ذكره للزمن و أثره ناتج عن حسرته على ما فاته و حزنا على عجزه، و حثا لغيره على اغتنام أيام الشباب، و هذا الحث، نجده

[1] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1424هـ- 2003م، ص462.

كذلك في السنة النبوية من ذلك قول النبي صلى الله عليه و سلم لرجل يعظه:" اغتنم خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك، و صحتك قبل سقمك، و غناك قبل فقرك، و فراغك قبل شغلك، و حياتك قبل موتك"[1]. فكان أول مذكور، هو اغتنام الشباب لأنه مظنة، النشاط و الصحة معا.

الحقيقة الرابعة: ما قدر على الإنسان من ابتلاءات و أثرها على القلوب، و هذا القدر مما تتحقق به سنة الابتلاء، فتحول الإنسان من حال إلى حال، و وجود موتين و حياتين، يسهمان إسهاما مباشرا في تحقيق سنة الابتلاء، فالموت الأولى و الحياة العاقبة لها: تحقق الابتلاء بجعل الإنسان يمر بأطوار الحياة المعلومة من الولادة إلى الشيخوخة، بكل ما فيها من حزن وسرور، و الموت الثانية تقطعه عن الحياة الأولى، و تنقله إلى الحياة الأبدية و التي فيها يجازى كل عامل بعمله، قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ۝٢﴾[الملك: 1-2][2]، و بهذا يظهر لنا سبب حزن المؤلف وهو أنه قارب على الخروج من الحياة الأولى إلى الثانية، و اشتداد حزنه لم يكن بسبب الابتلاء لأنه سنة كونية، و إنما لكونه وقع على الأعضاء التي تطلب بها الآخرة، و انعكس ذلك على قلبه، الذي يعتبر المحرك و الباعث على الأعمال الصالحة و الفاسدة، و يدل لذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم:" ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله و إذا فسدت فسد الجسد كله ألا و هي القلب"[3]. و القلب كما هو معلوم يتأثر بما يصيب العبد، و يضعف روحه و بدنه أو يقويهما. فهي – إذا –أربعة حقائق جعلها حجة له تدل على شدة قرب الموت منه.

---

[1] محمد ناصر الدين الألباني ، صحيح الترغيب و الترهيب لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ- 2000م، ج2، كتاب التوبة و الزهد، الترغيب في ذكر الموت، 3355، ص311.

[2] ينظر: إيمان النجدي، الابتلاء و أثره في حياة المسلم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، د.ت، ص6.

[3] أبو الحسن مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، تح: أبوقتيبة الفاريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ- 2006م، كتاب المساقاة و المزارعة، باب أخذ الحلال و ترك الشبهات، 1599، ص750.

سلمية الحجج:

هذه الحقائق بالرغم من دلالة كل واحدة منها و لو على مجرد فناء العباد إلا أنها متدرجة فيما بينها وكل منها يدل على شدة اقتراب الموت أكثر من سابقه، و بالتالي بنيتها الحجاجية فيها كما يلي :

ضعف البدن + شاب الرأس+ ثقلت الحركة و شحب الوجه+ كثرت الابتلاءات و اشتدت= قرب الموت من العبد.

التقنيات الحجاجية:

استدل الشاعر على دنو المنية منه، باعتماد ثلاث تقنيات:

التقنية الأولى:الاتصال السببي، فحشد لذلك عدة حجج من قبيل " **حجة التبذير**"، و هي كلها من قبيل الحقائق.

التقنية الثانية: تنقية المقارنة: قام الشاعر في عرضه للحجج بالاعتماد على " **تقنية المقارنة**"، حيث دلّل على قرب المنية منه بالمقارنة بين حال أيام الشباب و حاله لما كبر، فكان ما أصابه في كبره من وهن و شيخوخة و شيب دليلا على قرب المنية منه، فالعلاقة بين الحجج في تقنية المقارنة علاقة استنتاجية، و هي علاقة منطقية،" مما يدين به الحجاج للمنطق، و هي تؤكد أن الحجاج في جانب من جوانبه يعد فنا للانتقال من فكرة إلى أخرى بشكل منظم و بيسر"[1]، فهي تدفع المتلقي إلى استنتاج النتيجة من خلال جعله يركز على نقاط محددة قد يكون غافلا عنها لو أنه قيل له مباشرة أن الموت يدنو منه، لكن بالجمع بين حال الإنسان سابقا و حاله الآن، يمكنه استنتاج الفرق و بالتالي الاقتناع بالموعظة.

التقنية الثالثة: تقنية التعدية: حيث استدل فيها على عموم حكم الموت لكل الخلق بأنه يعم المطبب (المريض)، و الطبيب، فالموت غير مقتصر على من ظهرت عليه علاماته من مرض وغيره بل

[1] قدور عمران، البعد التداولي و الحجاجي في الخطاب القرآني، ص44.

يتعداه إلى الطبيب الذي يظن به أنه متخذ لأسباب السلامة و الوقاية من الأمراض، و الفعل الحجاجي الذي تعبر عنه هذه التقنية، هو عدم الاغترار بالصحة الآنية، و إن أُخذ بكل أسبابها.

الصور البيانية:

اعتمد الشاعر في تدعيم حجج على تقنيات حجاجية، من قبيل:

الاستعارة المكنية: و هي في قوله:

تغازلني المنية من قريب و تلحظني ملاحظة الرقيب

وتنشر لي كتابا فيه طيي بخط الدهر أسطره مشيبي

حيث شبه المنية بالزوجة التي تغازل زوجها بجامع القرب بينهما، و شدة الارتباط بينهما، فحذف المشبه به و هو الزوجة و أبقى على المشبه " المنية" على سبيل الاستعارة المكنية للدلالة على شدة التقارب بينهما، و نسبة المغازلة للمنية " **استعارة تخييلية**"، و يمكن أن نقول: شبه الشاعر **دنو** الموت منه ب**المغازلة**، فذكر المشبه به و حذف المشبه " الدنو"، على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " المغازلة" الفعل " تغازل" على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.فيمكننا إجراء الاستعارة في الفعل و الاسم. و نفس الكلام في الشطر الثاني من البيت، و إن كان الغرض منه التأكيد على المعنى في الشطر الأول، بذكر العلامات الدالة على شدة القرب. ثم إن الحجاج بالاستعارة المكنية يقوم على النقل، أي نقل خاصية أو خصائص نوع معين إلى نوع آخر، و هذا يجعلنا ننظر إلى حجاجية الاستعارة المكنية مقارنة بحجاجية الاستعارة التصريحية من زاويتين: زاوية القوة و زواية الضعف، أما زاوية القوة فيمكننا القول أن الاستعارة المكنية أقوى حجاجيا من الاستعارة التصريحية، من جهة أن فيها التركيز على خاصية أو لازم من لوازم المشبه به، لتحقيق فعل حجاجي مُفاده أن المشبه جزء من المشبه به في أخص خصائصه، فالمنية في البيت السابق تشبه العروس في أخص خصائصها و هي التحبب و التقرب من زوجها و هذا فيه دلالة على ملاصقتها و ملازمتها،

وبهذه الصورة تكون الاستعارة المكنية أقوى حجاجيا من الاستعارة التصريحية، بالخصوص إذا علمنا أن الاستعارة المكنية تستلزم وجود استعارتين، و من هذا الباب نراها أبلغ و أقوى حجاجيا من الاستعارة التصريحية المجردة، و إن كان للاستعارة التصريحية الأصلية زاوية تجعلها أقوى من المكنية من جهة أنها تجعل المشبه جزء من المشبه به بكل مزاياه، و بهذا تكون الاستعارة المكنية أضعف من هذه الزاوية، فقوة الاستعارة المكنية هي في نقل خصائص نوع إلى نوع آخر، و هذا النقل من أنواع الاستعارة التي تطرق لها أرسطو، و قد قال عنها أمبر إيكو:" و بهذا نصل إلى النمط الثالث. و المثال الأرسطي هنا مزدوج: "استل الحياة بسيف من نحاس" (...)، و ورد في ترجمة أخرى بخصوص المثال الثاني السلاح النحاسي الذي قطع مجرى الدم أو الحياة. إنهما على كل حال مثالان من الانتقال من نوع إلى نوع ف: "استل" و " قطع" هما حالتان من حالة أشمل هي " انتزاع". و يبدو هذا النمط الثالث من بين الاستعارات الأكثر شرعية. و يمكن القول فورا إنه توجد " مشابهة" بين استل و قطع (...). حيث نجد أن الانتقال من نوع إلى الجنس ثم من الجنس إلى نوع ثان يمكن أن يتم من اليمين إلى الشمال أو من الشمال إلى اليمين بحسب أي مثال من بين المثالين الأرسطوطاليسيين يراد مناقشته."[1]، فاللازم يسهم في نقل ذهن المتلقي من معنى إلى آخر، و بالتالي انتقاله من نوع إلى نوع، و بهذا يكون المعنى أكثر دقة و تحديدا لأن الانتقال لن يقف عن الجنس الشامل للنوع الأول، بل أنه سينقل الذهن إلى النوع المقابل له من الجنس الثاني، وهو ما يجعل غاية الاستعارة الحجاجية أكثر تحققا، ولعل هذا سبب قول أمبر إيكو في تتمة كلامه:" و يبدو هذا النمط الثالث أكثر الاستعارات شرعية، حتى إن أغلب النظريات الموالية فضّلت العمل بالاعتماد على أمثلة من القبيل نفسه."[2] نظرا لأن

[1] أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، 249-250.

[2] المرجع السابق، ص250.

اللازم يسمح بتحديد " الحد الأوسط" بدقة، و هو في البلاغة العربية وجه الشبه. و صفة التدرج في هذا البيت كالتالي:

المنية قريبة من الإنسان+ المنية قريبة من الإنسان كقرب زوجه منه= المنية تغازل الإنسان.

أما البيت الثاني: فالذي يظهر لنا أن فيه " **استعارة تصريحية أصلية**"، حيث شبه ظهور علامات دنو الموت منه بالكتاب المنشور، بجامع التذكير، فكما أن الكتاب يذكرك بما قد تنساه، فكذلك علامات الكبر الدالة على دنو الموت تذكرك بحياتك و ما اكتسبت فيها و ما جنيت، فحذف المشبه " علامات الكبر" و ذكر المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية. ويدل لهذا المعنى الذي ظهر لنا من البيت تشبيهه المشيب بالأسطر، أي: **مشيب كالأسطر**، و هو تشبيه بليغ و قول" أرى الأعصار تعصر ماء عودي"، الكلام فيها مثل الكلام في البيت الأول من القصيدة، لتضمنهما نفس المعنى و نفس الصورة البلاغية.

أما قوله:

أدال الشيب يا صاح شبابي فعُوِّضت البغيض من الحبيب

ففيه مجاز، و هذا المجاز ينظر له من جانبين:

مجاز مرسل: حيث عدّ " **الشيب** " هو السبب في ذهاب شبابه، و إنما الفاعل الحقيقي هو " الله عزوجل"، فعبر عن " السبب" بـ" المسبب"، فهو إذا **مجاز مرسل علاقته مسببية**. و غرضه من ذلك – فيما يبدو – ذكر الدليل على التغير، مع الإشارة إلى الفاعل الحقيقي ضمنا. و الفعل الحجاجي في هذا المجاز، يتمثل في تنبيهه على قرب أجله بأظهر العلامات ألا و هي الشيب، لأن ذكر العلامة دليل على دنو الأجل، و يجعل المتلقي أكثر اقتناعا بما بالأخبار الغيبية، و أكثر اجتهادا.

مجاز عقلي: حيث أسند إذهاب الشباب إلى " الشيب". و نفس الكلام قيل في المجاز المرسل يقال في هذا المجاز، غير أن ذكر الشباب ينبه على انقضاء فترة نشاطه، ثم دعم حجج بتصوير شامل لانتقاله

من حال النشاط إلى العجز؛ فصور التغير الذي يطرأ عليه، بصورة أبلغ شبهه بحال الشمس لما تميل إلى الغروب فإنها في بدايته تكون ساطعة واضحة، وكلما مالت نحو الغروب قل سطوعها و تغير لونها شيئا فشيئا، و هذا يعد " **تشبيها تمثيليا**" حيث شبه حياته من الشباب إلى المشيب، بحال الشمس من الشروق إلى الغروب، ووجه الشبه بينهما هو **التغير من حال إلى حال**. و الفعل الحجاجي المتضمن في هذا التشبيه، تنبيه المتلقي على قيمة الزمن في حياته، و أنه محدود حثا له على استثماره.

و قد نبه الزمخشري على حجاجية التمثيل عند العرب بقوله:" (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم في ظلمت لا يبصرون) [البقرة: 17]. لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف و تتميما للبيان و لضرب العرب الأمثال و استحضار العلماء المثل و النظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني و رفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صور المحقق، و المتوهم في معرض المتيقن، و الغائب كأنه مشاهد، و فيه تبكيت للخصم الألد وقع لسورة الجامح الأبي، و لأمر ما أكثر الله في كتابه المبين و في سائر كتبه أمثاله وفشت في كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم و كلام الأنبياء و الحكماء"[1]، و هذا نبهنا إلى أن استعمال الشاعر لمثل هذه الصورة البيانية لم يكن لغاية تجميلية، بل لغاية حجاجية، متابعة لأسلوب القرآن الكريم في الحجاج و يؤيد هذا أن مضمون هذه القصيدة وعظي .

و في البيت الموالي، شبه " **البلاء**"، بـ" الجنود التي تقاوم ولا تقدر عليها حتى الأسود الغليظة "، والظاهر أن الجامع بينهما " **هو الائتمار بأمر الآمر مع قوتها**"، و يدل لهذا قوله في آخر المقطع :" فأنى باحتراس من جنود مؤيدة تمد من الغيوب" فهذا دليل على أنها مأمورة و منظمة و قوية كحال

[1] أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل و وجوه التأويل، تع: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1430هـ- 2009م ، ج1، ص50- 51.

الجنود، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل " **الاستعارة التصريحية الأصلية**".و الذي يظهر لنا أن قوله " تحاربنا" مجرد قرينة تجعل من **الاستعارة التصريحية استعارة مرشحة** و لا يمكن إجراء الاستعارة فيه. و البعد الحجاجي لهذه الصورة، هو في تصوير الشاعر مقدار البلاء الدنيوي، وهذه حجة تؤدي عدة أفعال حجاجية، منها:

الأول: إن الدنيا دار ابتلاء.

الثاني: الحث على الصبر على الابتلاءات مهما عظمت.

الثالث: الدعوة إلى الزهد في الدنيا، و عدم الاغترار بالعافية أو القنوط من البلاء.

و سلمية هذه الحجج ستكون كالتالي:

الدنيا دار ابتلاء+ الدنيامصائبها كالجنود المأمورة= مصائب الدنيا أسود لا تجارى.

مجاز مرسل مركب: و هو متمثل في الأبيات الستة الأولى، إذ قام فيها الشاعر بوصف نفسه، و لم يكن غايته الوصف، و إنما كانت غايته التحسر على ما فعل الزمن به و جعل ذلك وسيلة للتضرع لله بناء على التوجيه الذي ذكرناه سابقا، فيكون بذلك **مجازا مرسلا مركبا** علاقته **مسببية**، إذ ذكر الشاعر في تلك الأبيات سبب تحسره، و تضرعه بضعفه اللذين يعتبران **مُسَبِبا**.

و بالتالي فإن البعد الحجاجي لهذا المجاز المرسل المركب يقال فيه ما قيل في الاستعارة السابقة؛ ثم بعد هذا التدرج في ذكر الحقائق و الوقائع، نبه إلى أن هذا نتيجته أنه لامفر من الموت و بالتالي لابد من محاسبة النفس و هو ماذكره في المقطع الموالي

المقطع (12-15)

و ما آسى على الدنيا و لكن على ما قد ركبت من الذنوب

فيا لهفي على طول اغترارِي و يا ويحي من اليوم العصيب

إذا أنا لم أنح نفسي و أبكي على حوبي بتهتان سكوب

فمن هذا الذي بعدي سيبكي عليها من بعيد أو قريب؟

في هذا المقطع إجابة عن سؤال مفترض مفاده أن تذكرك للموت و خوفك منها سببه حزنك من فراق الدنيا و أهلها،و هذا يوهم السامع أنه متسخط من قدر الله، عزوجل، إلا أن الناظر في سيرته و ما شهد له به أهل زمانه، قبل النظر في بقية قوله يدرك أنه لا يتصور منه الجزع، فهو إمام عالم مؤمن لا يخفى عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم:" إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، و إن الله تعالى إذا أحب قوما ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، و من سخط فله السخط"[1]، و قدنفى ذلك الافتراض بذكر علة حزنه و خوفه من الموت، و أنه ليس منه و إنما من يوم القيامة، فاحتج لذلكبحقيقتين:

الأولى : خوفه من الذنوب التي وقع فيها أن تهلكه. و هذه يمكن اعتبارها حقيقة من ناحيتين: الأولى:أنها مبنية على إقرار و اعتراف المعني بها، و الثانية: من جهة أن كل مؤمن يلحظ هذه العلامات سيخاف من ذنوبه.

الثانية:خوفه من يوم الحساب. و هذا الخوف كان له أثر على حياة الشاعر و بدنه، و هذا حال من صدق مع الله عزوجل، و عرفه حق معرفته، بقول الحسن البصري:" ما صدّق عبد بالنار إلا ضاقت عليه الأرض بما رحبت، و لا و الله ما صدّق عبد بالنار إلا ظهر ذلك في لحمه و دمه "[2]، و نقل الماوردي عن أبي الدرداء رضي الله عنه قوله:" أخوف ما أخاف إذا وقفت بين يدي الله تعالى أن

[1] أبوعيسى الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الزهد، باب ماجاء في الصبر على البلاء، 2396، ص202.

[2] أبو الفرج جمال الدين ابن الجوزي، آداب الحسن البصري و زهده و مواعظه، تح: سليمان الحرش، دار النوادر، دمشق، ط3، 1429هـ- 2008م، ص27.

يقول: قد علمت، فماذا عملت إذ علمت"،[1] و هذه النقولات و ما قاله الشاعر دليل على حسن الظن بالله عزوجل لأن خوف الله عزوجل يولد استحضار مراقبته عزوجل و استحضار مراقبته يولد العمل المستلزم لحسن الظن بالله، لأن سوء الظن أو الأمن يستلزمان القنوط أو الميل للراحة و الكسل.

سلمية الحجج:

يوجد تدرج بين هاتين الحقيقتين، و صورتها:

لكثرة الذنوب +و شدة يوم الحساب = اشتد حزني.

فتذكره لشدة مناقشة الحساب يوم القيامة جعل حزنه يتضاعف.

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع على " **تقنية الاتصال السببي**"، مستندا في هذا الوصل إلى "**حجة التبذير**"، حيث قرر حزن على مآله بدل حزنه على الدنيا بجملة من الحجج المتعاضدة.

الصور البيانية:

التقنيات البلاغية التي اعتمدها لتدعيمه حججه في هذا المقطع هي من قبيل:

الاستعارة المكنية: إذ شبه الذنوب بـ" الدابة"، بجامع ما توصل إليه فكما أن الدابة تنقل راكبها من مكان لمكان، فكذلك الذنوب تنقل مُواقعها من حال إلى حال، فحذف المشبه به "الدابة"، و أبقى على المشبه على سبيل " **الاستعارة المكنية**"، و نسبة الركوب إلى الذنوب " **استعارة تخييلية**"، **و يمكن أن نقول أيضا:** شبه "**الوقع في الذنوب**" بـ"**الركوب**" بجامع **الظرفية**، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به " الركوب"، على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**. ثم اشتق من المصدر " الركوب"، الفعل " ركبت"، على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

[1] أبو الحسن علي الماوردي، أدب الدين و الدنيا، دار المنهاج، لبنان، ط1، 1434هـ- 2013م، ص132.

و البعد الحجاجي لهذه الاستعارة، يتمثل تصوير ملازمت للمعاصي بالركوب، و هذا دلالة على تمكنه منها، فهو – في نظره – ما واقعه من معاص لم يكن مجرد مواقعة يسيرة بل كانت حاله فيها كحال الراكب المتمكن من مركوبه.

ثم بعدها صور لنا صفة الحزن التي ينبغي أن يكون عليها بسبب ذنوبه، فشبه " شدة البكان" بـ "**التهتان**" و هو المطر الغزير، بجامع الغزارة فحذف المشبه و ترك المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**.

و الفعل الحجاجي المراد بيانه من هذه الاستعارة هو إظهار شدة حزنه الناتج عن شدة خوفه من مناقشة الحساب.

القصيدة 03: ألا قل لصنهاجة أجمعين[1]

ألا قل لصنهاجة أجمعين	**بدور النّدِيِّ و أسد العَرين**
لقد زلّ سيِّدكم زلة	**تقرُّ بها أعين الشامتين**
تخير كاتبه كافرا	**ولو شاء كان من المسلمين**
فعزّ اليهود به و انتخوا	**و تاهوا و كانوا من الأرذلين**
ونالوا مناهم و جازوا المدى	**فحان الهلاك وما يشعرون**
فكم مسلم فاضل قانت	**لأرذل قرد من المشركين**

هذا المقطع (01-06) لام في هذا المقطع أهل صنهاجة على خطأ أميرهم في تنصيبه وزيرا كافرا عليها، فعلل سبب اللوم بالنتائج المنبنية على ذلك فوظف لذلك مقدمات هي من قبيل:

الافتراضات: حيث افترض أن هذا العمل يقر به أعين الشامتين

[1] أبو إسحاق الألبيري، الديوان، ص105.

الوقائع: أن الكاتب الذي تخيره كافر و بالتالي فهو غير مأمون، و فضلا عن ذلك فهو يهودي، وزاد عليه أن ولى على المسلمين قومه، فذلوا بهذه الفعلة فكان ذلك سببا لعز اليهود، و انبنى على هذا خضوع المسلمين لهم. مع العلم أن المسلمين كانوا يكرهون أن يولى عليهم كافر، بل إن هذا كان من أعظم أسباب الضعف و التفرق، حيث استعان باديس في حربه على البربر " بملوك إسبانيا النصرانية في الصراع على عرش الخلافة، مما قضى على هيبة الخلافة، و دلل على ضعف الحماس الديني، فاستهان بهم الناس و أصبحوا لا ينظرون إليهم كما كانوا ينظرون من قبل "[1]، و هذا نتيجة استعانة بالنصارى، فكيف الحال إذا تم الاستعانة باليهود ليس لأجل الحروب بل لأجل تسيير شؤون الدولة؟ ! هذا الأمر كان وقعه على المسلمين أشد .

سلمية الحجج:

إن الافتراض المذكور في بداية المقطع بمثابة نتيجة من النتائج التي أراد الشاعر الوصول إليها من خلال لومه للحاكم، فكانت صور الحجاج في هذا المقطع كما يلي:

تخير الحاكم كاتبه كافرا+ بل هو يهودي+ ولى قومه على المسلمين وأذلهم= ففرح الشامتون لذلك.

وكان من الصواب لوم الحاكم نصحا.

فبين هذه المقدمات سلمية ملحوظة، فكونه كافرا أهو من كونه يهوديا و كونه يهوديا ملتزما بحدود وظيفته عادل أهون من كونه متسلطا على المسلمين بمنصبه و بمن ولاهم عليهم، و نقض نتيجة هذه المقدمات الحجاجية يمكن أن تتم باعتماد **(قانون النفي)**، حيث إن مجرد نفي كون الكاتب كافرا يلغي المقدمات التي بعده، فتكون الصورة كمايلي:

ليس الكاتب كافرا= فدعوى فرح الشامتين باطلة لانعدام مسببها و لوم الحاكم ليس نصحا.

و يمكن أن نجعل النتيجة هي توليته لهذا الحاكم، و هذا أظهر، فتكون الصورة كما يلي:

[1] ميرغني الطاهر أحمد الفكي، أبو إسحاق الألبيري حياته و شعره، ص17-18

تخير الحاكم كاتبه كافرا+ بل هو يهودي+ ولى قومه على المسلمين وأذلهم= لأنك وليته على المسلمين.

و الصورة العكسية وفق **(قانون النفي)**:

ليس الكاتب كافرا= فتوليته ليست سببا في ذلتهم.

التقنيات الحجاجية:

في هذا المقطع يمكن أن نقول أنه توجد تقنيتان: تقنية ظاهرة و تقنية ملحوظة:

أما التقنية الظاهرة: فهي تقنية **الاتصال السببي:** حيث اعتمد في بيان خطأ الحاكم على الربط بين النتائج بسببها فكان انتقاله عكسيا، من النتائج إلى سبب اللوم، فاعتمد في ذلك " **حجة التبذير**"، حيث حشد الحجج الدالة على صحة موقفه من الحاكم باديس.

أما التقنية الملاحظة: فهي تقنية " **القدوة**" باعتبار أن العالم له سلطة معنوية على الحاكم في زمانهم، و يمكن أن نعتبرها " حجة السلطة" لو كان له سلطة حسية و معنوية أو حسية فقط إلا أن الواقع يشهد أن الموظف هو "حجة القدوة" باعتبار أن العلماء في ذلك الزمن كانت لهم مكانة عند الحكام و عامة الناس، فالشاعر وظف هذه السلطة باعتباره عالما من علماء تلك الفترة في نصح الحاكم، و محاولة ثنيه عن قراره.

ويؤكد هذا أن حجة "القدوة"، الاحتجاج بها يعتمد على "قيمة الشخص أو أشخاص و أعمالهم، إذ أننا قد نرفض أفكارا و مواقف فقط بسبب أحكام مسبقة نتمثلها عن شخص معين"[1]، و تلك الأحكام هي التي تحدد إن كان هذا الشخص صالحا لأن يكون قدوة يحتج به أم لا، فالأمر ليس بالغلبة أو القوة كما هو في حجة السلطة، و إنما هو بالقبول.

[1] عبد العالي قادة، الحجاج في الخطاب السياسي، ص195.

الصورة البيانية:

في هذا المقطع وظف الشاعر ثلاث تقنيات بلاغية:

الأولى: في قوله:

ألا قل لصنهاجة أجمعين بدور النّدِيِّ و أسد العَرين

و هذا البيت فيه " مجاز" إلا أنه يمكننا النظر له من ثلاث جوانب:

مجاز مرسل:حيث خاطب صنهاجة و هو يريد أهلها، أي خاطب الكل " قبيلة صنهاجة" و هو يقصد الجزء، فيكون بهذا مجازا مرسلا علاقته **كلية**، و ننبه هنا إلى أننا اعتبرنا في التسمية المذكور، وليس المقصود، لأننا لو اعتبرنا المقصود لقلنا أن العلاقة **جزئية**.

و يمكن اعتباره **مجازا عقليا**، حيث الأمر تعلق بصنهاجة و ليس أهل صنهاجة، أو**مجازا بالحذف:** ويسمى حيث خاطب أهل صنهاجة، و الخطاب في ظاهره موجه للبلد.فحذف كلمة "**أهل**".

و الظاهر أن حجاجية المجاز على الاحتمالين، تكمن في تبليغ المخاطبين أنهم مقصودون بهذا الخطاب على اختلاف أعمارهم، و فيه تنبيه أيضا إلى أن ما سيلقى عليهم أمر في غاية الأهمية ويدل لذلك قوله " أجمعين"، مما يعني أن الأمر يهم كل من بصنهاجة بل كل ما على صنهاجة من حي أو جماد.

مجاز مرسل: حيث نسب القرار إلى العينين، و الأصل أن الإنسان ككل يفرح بها و إنما لما كانت العين دليلا على السرور، عبر بالعين عن الإنسان ككل، فاعتمد مجازا **علاقته جزئية**، فأطلق الجزء وأراد الكل.

و لعل الفعل الحجاجي الذي قصده المتلقي من هذا المجاز تصوير شماتة الأعداء بهم بسبب زلة الحاكم، من جهة أنها لن تفرحهم فقط بل إنها ستشفي غليلهم و تظهر علاماتها عليهم.

الاستعارة التصريحية الأصلية: حيث شبه الكاتب بالقرد، فحذف المشبه و ترك المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، و الجامع بينهما: نجس الفعل و المعتقد. و بالتالي فإن سلمية الحجج في هذه الصورة ستكون كالتالي:

باديس أمر الكفار على المسلمين + كاتبه يهودي كافر= كاتبه أرذل قرد من الكفار.

و هذا التصوير يعد حجة قوية لجعل المسلمين يدركون خطورة الوضع، حيث إن الكاتب ليس أي كافر بل إنه يهودي نجس، بل إنه أرذل قرد.

المقطع (07-10)

و ما كان ذلك من سعيهم و لكن منّا يقوم المعين
فهلاّ اقتدى فيهم بالألى من القادة الخيرة المتقين
و أنزلهم حيث يستاهلون و ردّهم أسفل السافلين
و طافوا لدينا بأخراجهم عليهم صغار وذلّ و هون

بعدما لام الحاكم على تنصيبه الكاتب اليهودي ابن النغريلة، و بين بعضا من أثر ذلك على البلد، عاد في هذا المقطع ليبين سبب عزهم الفعلي ألا وهو أنهم وجدوا المعين لهم من المسلمين، فلم يكن عزهم نابعا من سعيهم بقدر ما هو نابع من تخاذل المسلمين و يؤكد هذا المعنى الذي ذكرناه أنه في نفس المقطع حث الحاكم على الاقتداء بمن سبقه من نسله من الحكام و يضيق على اليهود و يعيدهم لمكانتهم، فذكر لذلك مقدمتين هما من قبيل الوقائع:

الأولى: أن قوة اليهود نابعة من تعاون المسلمين معهم. و يشهد لهذا وقائع عدة من التاريخ منها ما فعلوه لما آخى النبي صلى الله عليه و سلم بين المهاجرين و الأنصار و الأوس و الخزرج، فاضطرب اليهود لذلك و سعوا في تدارك الأمر، قبل أن تصفوا القلوب صفاء تاما، و يتحد عرب يثرب وماحولها من القرى، فعمدوا إلى صنفين من العرب: الذين لم يدخلوا الإسلام بعد، و الذين كانوا في ريب من

أمرهم ولم يستقر الإسلام بعد في قلوبهم، و الصنف الثاني منهم كان مندسا بين المسلمين مع التيار العام، إلا أنهم لم يقتنعوا به اقتناعا تاما فتداركوهم قبل أن تطمئن قلوبهم للإسلام، و كلا الصنفين أعلن إسلامه ظاهرا، إلا أن الثاني كان أشد لأنه كان لهم احتكاك بالمسلمين و بالنبي صلى الله عليه وسلم وبالتالي كانوا أدرى بالشعائر من الصنف الأول و أقرب إلى المسلمين منهم، و كانوا ينقلون أخبار النبي صلى الله عليه و سلم لليهود و حلفائهم من العرب[1]، و الظاهر أن سبب كونهم أقرب للمسلمين من الصنف الأول هو أن الحلفاء الذين أسلموا بظاهرهم عداؤهم للإسلام لم يتغير أما الصنف الثاني فكان في قلوبهم شيء من الاسلام لم يمنعهم من تعلمه و الاطلاع على تعاليمه

الثانية: أن تاريخهم يشهد بذلتهم و خنوعهم للقادة الخيرة المتقين. فقد عرف اليهود قبل الفتح الإسلامي للأندلس و غيرها من بلدان العالم، تشتتا و اضطهادا، من قبل المسيحيين و هذا الاضطهاد لهم لم يكن من فراغ أو عن ظلم و إنما جزاء وفاقا لفسادهم الأخلاقي و إفسادهم الديني و السياسي والاجتماعي للبلدان التي يحلون بها، و الواقع يشهد بذلك من لدن الأنبياء إلى يومنا هذا، " بعد السبي الثاني اليهودي على يد حاكم الرومان الإمبراطور؛ ببليوس إيليوس هدريانوس، و المشهور بـ (هدريان) و تحديدا عام 122م و طرد اليهود من مدينة أورشليم (القدس) و خراب هيكلهم للمرة الثانية وتشريدهم في أنحاء المعمورة كما تقول مصادرهم. يقول اليهودي شاهين مكاريوس؛(...)وهكذا تشتت اليهود بين أقطار الأرض، فمن بين البلاد التي استوطنها اليهود شبه جزيرة أيبيريا (إسبانيا والبرتغال)و بقية البلاد الأوروبية التي كانت تدين بالمسيحية، في ذاك الوقت"[2] و إذلال المسيحين لهم لم يقتصر على تشريدهم و إهانتهم، بل إنه منع الاقتراب أو التواصل معهم، في مختلف المجالات،

[1] ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، مكايد اليهودية عبر التاريخ، دار القلم، دمشق، ط2، 1398هـ - 1978م، ص94

[2] يوسف رشاد، اليهود المتخفون عبر التاريخ و أثرهم في المسيحية و الإسلام قديما و حديثا، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2010م، ص97.

فقد "صدرت عدة قرارات من الجانب المسيحي تمنع استخدام اليهود في الأعمال و تؤكد ضرورة عتق أي عبد مسيحي يملكه يهودي، إضافة إلى منع زواج المسيحيات باليهود، و كذلك منع الختان مع حرمان اليهودمن مزاولة شعائرهم و طقوسهم الدينية، و بالطبع كانت هذه القرارات تسري على اليهود المقيمين داخل شبه جزيرة أيبريا، و كان يهود تلك الجزيرة كتلة كبيرة عاملة. و لكنهم كانوا موضع البغض و التعصب و التحامل، و يعانون أشنع ألوان الجور و الاضطهاد، و كانت الكنيسة منذ اشتد ساعدها و نفوذها تحاول تنصير اليهود"[1]؛ و هذا كما نبهنا قبل الفتح الإسلامي، و من قبل من يتبنون شعارات المحبة و التقارب، و نشر العدل بين الشعوب.

سلمية الحجج:

في هذا المقطع تدرج واضح بين المقدمات، لخدمة نتيجة مفادها " الأصل في اليهود ضعف و الهوان و الذلة"، و ليؤكد على أن سبب قوتهم هم المسلمون، فكانت صورة الحجاج، كالتالي:

قوة اليهود من إعانة المسلمين لهم+ بل إن تاريخهم مع القادة المسلمين يشهد بذلتهم و ضعفهم= فهم إذا قوة ضعاف لا حول لهم و لا قوة.

فشهادة التاريخ بضعفهم أقوى من مجرد القول بأن سبب قوتهم هم المسلمون لإمكانية نقض هذا بأنه ادعاء، و عليه فإن نقض نتيجة هذا القول مبنية على تفنيد إحدى المقدمتين بالخصوص الثانية، وبالتالي فإن القانون الذي نراه مناسبا لذلك هو **(قانون القلب)**، و صورته كالتالي:

تاريخ اليهود يشهد بقوتهم+ بل إنهم أقوياء بدون أي إعانة أو خيانة من المسلمين= فهم إذا ليسوا ضعافا.

و هذه نتيجة افتراضية يرفضها الواقع و التاريخ و يشهد بعكسها النص الديني و كفى به شاهدا.

[1] المرجع السابق، ص97.

التقنيات الحجاجية:

الذي يظهر لنا أن الشاعر اعتمد في هذا المقطع ثلاث تقنيات:

التقنية الأولى: تقنية مقارنة: ففي بيان الشاعر للحاكم خطأه فيما ذهب إليه من تولية ابن النغريلة اليهودي، ذكره بحال اليهودي قديما وحالهم في زمنه كما قارن بين فعل أسلافه من الحكام معهم، وفعله هو وأكد أفضليتهم بما وصفهم به من الخيرية و التقوى.

التقنية الثانية: تقنية تعدية:حيث حثهعلى أن يخرج اليهودي من السلطة و يعيدهم إلى مكانتهم الأصلية باعتباره حاكما كباقي الحكام المسلمين الذين سبقوه. فما دام كذلك فإنه يقع على عاتقه اتجاه المسلمين من نصرة و إذلال أعداهم مثلما فعل من سبقوه، بجامع الإسلام و السلطة.

التقنية الثالثة: تقنية القدوة:و هذه التقنية واضحة من جهة تذكيره بفعل أسلافه الذين يعتبرون قدوة له.ففي مقطع واحد و قضية واحد تمكن الشاعر بأسلوبه من اعتماد ثلاث تقنيات حجاجية متنوعة فيما بينها.

الصور البيانية:

الظاهر أن الشاعر في هذا المقطع لم يعتمد على أي تقنية بلاغية، و لعل السبب في ذلك أنه ينقل واقعا، و عليه لم يظهر لنا أن في المقطع أي صور بلاغية، إلا إن نظرنا إلى قوله: " و أنزلهم حيث يستاهلون" فنقول أن هذا **مجاز عقلي**، إذ أسند الفعل إلى الحاكم مع أن من يقوم بذلك هم حاشيته من الوزراء المكلفين بهذا الأمر وكذا الجنود، و كذلك إذا عدينا قوله:" و طافوا علينا بأخراجهم عليهم صغار و ذل و هون". على أنه **مجاز مرسل باعتبار ما سيكون**؛فيكون بهذا قد وظف مجازين؛ وذلك لأن هذا البيت جاء بعد طلبه من الحاكم أن يعيدهم لمنزلتهم، ثم ذكر حالهم بجملة فعلية ماضية، لكنها تدل على الحال التي سيكونون عليها في حال تم إنزالهم عن مكانتهم التي تبوؤها و التي تعبر

عن واقعهم الحالي، بينما البيت الأخير يعبر عن واقعهم المآلي و من هنا يصح لنا أن نقول أنه " مجاز مرسل باعتبار ما سيكون".

و على كلا الاحتمالين، سيكون في هاتين الصورتين، فعل حجاجي مفاده أن الملام على هذا الفعل هو الحاكم و ليس رعيته لأن القرار و الواقعة تما بيده، و الفعل الثاني حثه على إرجاعه إلى ماكانوا عليه بتذكيره بحالهم بل بأصلهم، و أنهم قوم كتبت عليهم الذلة و الصغار.

أما إن كانت من قبيل ذكر أحوالهم و مدى إفسادهم في البلاد فلا يمكن أن نعدها مجازا مرسلا.

المقطع (11-19)

و قمّوا المزابل عن خِرقة ملوّنة لدِثار الدّفين

و لم يستخفوا بأعلامنا و لم يستطيلوا على الصالحين

و لا جالسوهم و هم هجنة و لا واكبوهم مع الأقربين

أباديس أنت امرؤ حاذق تصيب بظنك نفس اليقين

فكيف اختفت عنك أعيانهم و في الأرض تضرب منها القرون

و كيف تحب فراخ الزنا و هم بغضوك إلى العالمين

و كيف يتم لك المرتقى إذا كنت تبني وهم يهدمون

و كيف استنمت إلى فاسق و قارنته و هو بيس القرين

و قد أنزل الله في وحيه يحذر عن صحبة الفاسقين

هذا المقطع تابع للسابق إلا أنه تضمن قضيتين: الأولى في بيان نتائج إخراجهم من السلطة لو تمّ ذلك و الثانية معاتبة باديس مع التلطف في ذلك و التذكير له بحقيقتهم، مما يجعل هذا العتاب نصح محب للخير للحاكم و المحكوم، فذكر لكل حججها، و هي من قبيل :

الوقائع: حيث إن واقعهم أن كانوا هائمين في البلاد مذلولين يبحثون عن لقمة عيشهم في و ما يسترهم في المزابل.إلا أن مجيء الفتح الإسلامي إلى الأندلس رفع عنهم الذلة و كفل لهم حفظ حقوقهم المشروعة، و فق الأحكام الإسلامية و هذا بشهادة أعلامهم و المنصفين مهنم، و من ذلك قول اليهودي شاهين مكاريوس:" و لم يصادف اليهود في أوروبا و غيرها من حسن المعاملة ما لقوه من المسلمين، فكانت أيامهم في تلك القارة أيام محن و مصايب، فإن باسيل الثاني إمبراطور القسطنطينية أثار عليهم اضطهادا عنيفا في القرن الحادي عشر، و نقم عليهم الملوك الذين استولوا على بغداد بعد الخلفاء فقتلوا أمير السبي و نكلوا باليهود ففرّ جزء كبير منهم إلى إسبانيا، و أصاب الباقين من الذل والعوان ما أقعدهم عن طلب ما خسروه"[1]، و هذا يبين لنا أن مقصود الناظم بذكر ذلتهم تذكيره للحاكم بتاريخهم، و عتاب له على إعطائهم أكثر من حقهم المشروع بالخصوص أن باديس كان حاكما حاذقا فطنا، و يمكن اعتبارها من الحقائق على فرض أنها صفة ثابتة فيه و يشهد بصحة التاريخ.

الافتراضات: إذ إن الشاعر افترض أنه لو تم معاملتهم المعاملة التي يستحقونها ماكانوا ليتجرؤا على العلماء و الصالحين بل ماكانوا ليجالسوهم ابتداء.

حقائق: حيث ذكر جملة من الحجج الكفيلة بإبعادهم منها أن الله حذر منهم، و أنهم فراخ الزنا و أنهم أهل غدر و مكر، و عدّنا إياها من الحقائق إنما هو للأدلة الشرعية و الوقائع الدّالين على ذلك، وهذه نظرة قديمة و لم تتغير حتى عند أقرب الأمم لهم و هي الأمة الغربية، فقد صور في الآداب الغربية على أنه " محب للمال و محتال و خبيث و داهية. لقد بدت هذه الصور في بعض النصوص التي ظهرت في حدود العام 1386م. و ثمة إشاعات انتشرت انتشارا واسعا أبرزها قتل اليهود الأطفال

[1] شاهين مكاريوس، تاريخ الإسرائيليين، مؤسسة الهنداوي، مصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص66.

وتسميمهم الآبار، و أضيف إلى هذه تصورات أخرى أظهرها الأدب الإنجليزي"[1]، فسيرتهم غير محمودة منذ القدم، بل في أقدس النصوص آلا وهو النص القرآني حيث صورهم على أنهم منافقون ناقضون للمواثيق، و بالجبن و الخيانة، و الإجرام و الفساد و السعي في إشعال الفتن، و التلون[2]، وهذا ما شهد به أبو نواس بعد أن كان يحسن الظن بأحدهم فأنشد فيه قصيدة يصف تلونه و خداعه، فقال[3]:

فلما حكى الزنار أن ليس مسلما ظننا به خيرا فظن بنا شرا
فقلنا على دين المسيح بن مريم؟ فأعرض مزورا و قال لنا هجرا
و لكن يهودي يحبك ظاهرا و يضمر في المكنون من لك غدرا
فقلت له ما الاسم؟ قال: سموأل و لكنني أكنى بعمرو و لا عمرا
و ما شرفتني كنية عربية و لا أكسبتني لا ثناء و لا فخرا

هذا البيت يدل على أن الطبع الفاسد في اليهود غلاب.

سلمية الحجج:

في المقطع قضيتين:

القضية الأولى: فيها بيان لواقع اليهود لو تم معاملتهم بما يستحقون و دعم ذلك بحجج، إلا أنه جعل النتائج حججا مؤدية إلى الأسباب، فصارت القضية بهذا مؤدية إلى نتيجة مفادها " أن اليهود أهل رذيلة و فساد و من أسفل السافلين"، و صورتها كما يلي:

ما كان اليهود ليتجرؤوا على العلماء و الصالحين+ بل لم يكن لهم أن يقاربوهم يجالسوهم= لأن الحاكم جعلهم أسفل السافلين .

---

[1] عادل الأسطة، اليهود في رواية منيف " أرض السواد" على ضوء صورتهم في الأدب العالمي و العربي، مجلة الجامعة الإسلامية، مج13، ع1، يناير، 2005م، ص30.

[2] ينظر : المرجع السابق، ص33.

[3] المرجع السابق، ص 33.

سياق البيت يدل على أن الشاعر بهذا الطرح رد على من احتج عليه بأن اليهود يعتدون على المسلمين، فكأنه برده هذا اعتمد (قانون النفي) لرد حجة صورتها:

اليهود تجرؤوا على العلماء و الصالحين+ بل إنهم خالطوهم= لأنهم أصحاب منازل رفيعة في الدولة.

القضية الثانية:هذه القضية فيها حث على إبعادهم عن السلطة، و لهذا تمت محاجة باديس وفق صورتين:

الصورة الأولى: باديس حاكم حاذق فطن= فالعجب من غفلته عن حقيقة اليهودي

هذه الصورة كانت مقدمة للصورة الثانية التي تضمنت حجاجا ببيان حقيقتهم، فكانت كما يلي:

الصورة الثانية: اليهود أبناء زنا+ و قوم مفسدون+ بل إنهم من جملة الفساق الذين يحذر الله منهم= لا تخالطهم و أبعدهم.

و في هذه الصورة تدرج ملحوظ و أقوى حجة فيه هي الأخيرة حيث إن نزول القرآن فيهم أشد من كونهم مفسدون و كونهم مفسدون أشد من كونهم أبناء زنا لأن هذا ليس من فعلهم و إن كانت العبارة تدل على انتشار هذه الفاحشة بينهم.

و إذا أردنا إثبات عكس النتيجتين، فالذي يناسب الصورة الأولى: هو **(قانون النفي)** حيث إن نفي الفطنة عن باديس يزيل التعجب من غفلته عنهم. أما الصورة الثانية فيانسبها **(قانون القلب)**. فإثبات أن اليهود لم يحذر الله منهم و ليسوا فساقا و مفسدين و أن الخلْف منهم ذوو نسل طيب، فحينها لا إشكال في تقريبهم و مخالطتهم.

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع ثلاث تقنيات حجاجية:

التقنية الأولى: تقنية الاتصال السببي: حيث ربط بين الحجج و النتائج المؤدية إليها –و هي في حقيقتهاتخدم نتيجة واحدة– معتمدا في ذلك على " **حجة التبذير**"، إذ ذكر العديد من الحجج الدافعة لإخراجهم من الحكم و إبعادهم.

التقنية الثانية: تقنية التعارض:إذ قام الشاعر في عرضه لتلك الحجج بعرضها بشكل مقارنة افتتحها بالمقارنة بين حقيقة ما يتصف به الحاكم باديس من الذكاء و بين ما وقع منه.

التقنية الثالثة: تقنية المقارنة: فبعد تعجبه من التعارض الموجود بين حقيقة باديس و تساهله مع اليهود شرع في الأبيات الموالية ببيان التعارض بين ما يقوم به باديس و ردة أفعالهم ليثبت بذلك سوءهم و فساد طويتهم.

الصور البيانية:

التقنيات البلاغية التي أمكننا ملاحظتها في هذا المقطع و التي دعم بها الشاعر تشنيعه و ذمه لليهود هي تقنيتان:

استعارة تصريحية أصلية: و ذلك في قوله " وكيف تحب فراخ الزنا"، فشبههم بالفراخ بجامع الضعف و الوهن، فحذف المشبه " أبناء" و أبقى المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية.**

الفعل الحجاجي هنا مكرر و بالتالي فإن هذا يمكن أن نقول أن الغاية الحجاجية منه ترسيخ صورتهم في ذهن المتلقين للخطاب بدأ بالحاكم فالشعب، و هذا في نفس الوقت تذكير بأصلهم و حقيقتهم، وهذه أفعال حجاجية ينبني عليها فعل حجاجي أعم هو حثه و تحفيزه لإعادتهم لمكانتهم التي عرفوا بها، وإذا ربطنا هذا الوصف بالوصف الذي سبق سنقول أن هذا الوصف أكثر حجاجية، و ستكون سلمية الحجج فيه كالتالي:

اليهود كفار+ اليهود قردة= اليهود فراخ الزنا.

مجاز مرسل:و ذلك في قوله " **وهم بغضوك إلى العالمين**"، فالمقصود أنهم بغضوه إلى قومه و ليس كل الثقلين، فعلى هذا المعنى يكون **مجازا مرسلا علاقته كلية** إذا أطلق الكل و أريد الجزء للدلالة على شدة سعيهم في تشويه صورته. و الغاية الحجاجية من هذا المجاز كذلك التأكيد على شناعة فعلهم وشدتهم ليتعامل معهم الحاكم بحزف و ينتبه لخطرهم.

مجاز عقلي: إذ نسب البناء للحاكم و الأصل أنه من جنوده ومن يأتمر بأمره.

هذه هي الصورة البلاغية التي أمكننا ملاحظتها في المقطع، و الظاهر أنه يوجد غيرها إلا أن معنى مفرداتها جلعنا في تردد بين الحكم بكونها حقيقة أو مجاز.

المقطع (20-22)

فلا تتخذ منهم خادما و ذرهم إلى لعنة اللاعنين

فقد ضجت الأرض من فسقهم و كادت تميد بنا أجمعين

تأمل بعينيك أقطارها تجدهم كلابا بها خاسئين

في هذا المقطع تحذير من فسقهم بناء على ما سبق من أوصافهم التي يشهد بها التاريخ و دل عليها القرآن، فالحجج التي تضمنها هذا المقطع هي كذلك من قبيل**الوقائع**، إذ ذكر أنهم فساق أفسدوا في الأرض أيما إفساد، و بالغ في وصفهم فنعتهم بأنهم كلاب ذليلة.

سلمية الحجج:

تأكيدا على تحذيره من اليهود، ذكر مقدمتين حجاجتين، فكانت صورة الحجاج كمايلي:

فسق اليهود أفسد الأرض+ بل إنهم كلاب خاسئين بها= فلا تتخذ منهم خادما.

و في هذه البنية سلمية حجاجية، إذ إن عدّهم من كلاب الأرض في مبالغة في وصف إفسادهم.

التقنيات الحجاجية:

التقنية الحجاجية المعتمدة في هذا المقطع هي **تقنية الاتصال السببي:** و اعتمد في هذا الوصل على **حجة الاتجاه،** فالشاعر ذكر – تأكيدا لما سبق– شدة إفساد اليهود في الأرض.

الصور البيانية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع على تقنيتين بلاغتين:

الأولى: المجاز: و هو في قوله: " فقد ضجت الأرض"، و يمكن أن ينظر له من ثلاثة جوانب:

الأول: أن يقال أنه **مجاز مرسل علاقته محلّية** حيث أطلق المحل و أراد الحالّ، فالذي ضج بفسق اليهود هم سكان الأرض و ليس الأرض بحد ذاتها، و يمكن أن نقول أنه **مجاز مرسل علاقته كلية** حيث أطلق الأرض للدلالة على كل من فوقها و هو قصد الأندلس فقط، و القصد من هذا كله أن شرهم متعدٍ و ليس واقعا على فئة معينة فقط. و في كل الأحوال ستكون الغاية الحجاجية من هذا المجاز بيان مقدار إفسادهم في الأرض، حيث إنه لم يسلم من شرهم أحد.

الثاني: أن يقال أنه مجاز عقلي، إذ أسند الضجيج إلى الأرض.

الثالث: أن يقال أنه مجاز بالحذف عند من يقول به.

الثانية:تشبيه بليغ: حيث شبههم بـ**الكلاب الخاسئين** و وجه الشبه بينهما هو الضلال و الإفساد، غير أن الشاعر لم يذكره، و هذا في كل تشبيه بليغ يعد عنصرا مهما في حجاجيته، لأن " حذفه شكليا، وبقاؤه مخفيا يدعو إلى أن يعمل المتلقي كفايته الثقافية و المنطقية للكشف عنه فنصف كلام الصورة المصرح به من صنع المتكلم، و نصف كلام الصورة من صنع المتلقي، و هذا الوضع هو الذي يكفل

للصورة قدرتها الحجاجية."[1]، إذا التشبيه البليغ يفتح مجال الاحتمالات أمام المتلقي و كلما كثرت لكما كان أكثر إدراكا و اقتناعا بالحجة المقصودة من هذا التشبيه.

المقطع (23-25):

و كيف انفردت بتقريبهم و هم في البلاد من المبعدين

على انك الملك المرتضى سليل الملوك من الماجدين

و أن لك السبق بين الورى كما أنت من جلة السابقين

هذا المقطع فيه تكرير لما سبق من ذم لليهود و تعجب من صنيع الحاكم فلا حاجة للكلام فيه.وهذا التكرار له بعد حجاجي يظهر " من خلال الأدوار التواصلية التي يقدمها هذا الأخير في عرض الأفكار و تثبيتها في الأذهان. و هو يستخدم في الكلام عادة للتأثير و الإقناع؛ ذلك أن التكرار يحمل إمكانيات تواصلية من شأنها أن ترفع الكلام إلى درجة الحجة و البرهان"[2]، يضاف إلى هذا أن التكرار من عادة العرب إذا أبهمت شيئا إرادة لتحقيقه و قرب وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه، فكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه[3]، و الظاهر أن هذه المقاصد كلها متحققة في هذه القصيدة نظرا لحنق الشاعر على اليهود وشدة حزنه على حال الأندلس.

---

[1] علي بعداش الأبعاد الحجاجية للصورة البيانية في الخطاب النبوي الشريف، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، ع24، جوان، 2017م، ص159.

[2] محمد شكيمة، حجاجية التكرار في مقالات أحمد أمين (رسالة ولدي أنموذجا)، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، مج8، ع2، جوان2020م، ص11.

[3] ينظر : الزماني كمال، حجاجية التكرار في الخطب السياسية للإمام علي رضي الله عنه، مجلة (لغة-كلام)، مختبر اللغة و التواصل، المركز الجامعي بغليزان، ع07، سبتمبر2018، ص115.

المقطع(26-38):

و إني احتللت بغرناطة فكنت أراهم بها عابثين

و قد قسموها و أعمالها فمنهم بكل مكان لعين

و هم يقبضون جباياتها و هم يخصمون و هم يقضمون

و هم يلبسون رفيع الكُسا و أنتم لأوضعها لابسون

و هم أمناكم على سرِّكم و كيف يكون خؤون أمين؟

و يأكل غيرهم درهما فيُقضى، و يُدنون إذ يأكلون

و قد ناهضوكم إلى ربكم فما تمنعون و لا تنكرون

و قد لابسوكم لأسحارهم فما تسمعون و لا تبصرون

و هم يذبحون بأسواقها و أنتم لأطرافها آكلون

و رخّمَ قردهم داره و أجرى إليها نمِيرَ العيون

فصارت حوائجنا عنده و نحن على بابه قائمون

و يضحك منّا و من ديننا فإنا إلى رابنا راجعون

و لو قلت في ماله إنه كمالك كنت من الصادقين

في هذا المقطع ذكر وقائع هو كان شاهدا عليها، إلا أن ذكره لها مع أن فيه نوع تكرار إلا أن فيه عتابا أشد من سابقه، بالخصوص أنه ذكر أنه شاهد عيان على أفعاله و أيضا قام بذكرها مقارنا لها بردود أفعال الحاكم، فذكر الوقائع التالية:

الواقعة الأولى: أنهم عبثوا في غرناطة أيما عبث. و هذه الواقعة يمكن اعتبارها نتيجة لوقائع الموالية.

الواقعة الثانية: أنهم قسموها بينهم، فصاروا متواجدين في كل مقاطعاتها (أعمالها).

الواقعة الثالثة: أن تصرفهم فيها بلغ إلى أن صاروا هم المتحكمين في جباياتها و المتصرفين في أموال المسلمين.

الوقعة الرابعة: أنهم صاروا أغنياء البلد.

الواقعة الخامسة: في هذه الواقعة وما بعدها ذكر تفاعل الحاكم معهم بالرغم إفسادهم، فكان منه أن جعلهم أمناه على سره.

الواقعة السادسة: يقربون بالرغم من نهبهم، و يحاسب غيرهم على نفس الفعل.

الواقعة السابعة: أنهم عطلوا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بسبب السلطة التي بلغوها.

الواقعة الثامنة: أنهم اعتمدوا على السحر و الشعوذة، فأعموكم عن رؤية الحقائق.

الواقعة التاسعة: أنه من شدة تمكنهم من الحكم أصبحوا مسيطرين على أسواقها.

الواقعة العاشرة: أنه من فحش ثراءهم رخّم ابن النغريلة دراه.

الواقعة الحادية عشرة: أصبح المسؤول عن مصالح المسلمين.

الافتراضات: بناء على أن السيطرة شملت كل جوانب الحكم، افترض الشاعر أن مال اليهودي من مال الحاكم، وهذا الافتراض الظاهر أنه ذكره على سبيل التهكم، و قد يكون مراده أن ماله لا يخرج عن مال الدولة وعليه فإن للحاكم أن يمنعه عن إفساده.

سلمية الحجج:

بناء على ما ذكرناه من وقائع يمكننا تقسيم القضايا التي عالجها الشاعر في هذا المقطع إلى قضيتين:

القضية الأولى: و هي لا تختلف في نتيجتها عما سبق ذكره إلا من ناحية الحجج المقدمة، فهي تفضي إلى نتيجة مفادها " أنهم عبثوا في البلاد"، و صورتها كما يلي:

أنهم قسموا البلاد بينهم+ أن تصرفهم فيها بلغ إلى أن صاروا هم المتحكمين في جباياتها و المتصرفين في أموال المسلمين.+ أنهم صاروا أغنياء البلد.= فهم عابثون في البلاد .

سلمية الحجج في هذه الصورة واضحة؛ إذ إن سيطرتهم و تملكهم تعدى المحكومين و عاد بالغنى عليهم.

القضية الثانية: بين فيها الامتيازات التي حظي بها اليهود و التي جعلتهم الحكام الفعليين للبلاد، فذكر لذلك حججا، مؤداها " أن اليهود هم أصحاب السلطة الكاملة في البلاد"، فكانت صورة القضية كالتالي:

اليهود عطلوا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر+ استعانوا على أمورهم بالسحر+ و استولوا على الأسواء+ نهبوا أموال المسلمين لمصالحهم+ و أصبحت شؤون المسلمين بأيديهم= فهم أصحاب السلطة الفعلية في البلاد.

التقنيات الحجاجية:

لقد اعتمد الشاعر في هذا المقطع على التقنيات التالية:

التقنية الأولى: الاتصال السببي: ذكر فيها الحجج الدالة على عبثهم فانطلق من النتيجة إلى الحجج، معتمدا على "**الحجة النفعية**"، و هي من ناحية حشد الحجج " **حجة التبذير**".

التقنية الثانية: تقنية المقارنة: حيث قارن بين مايلبسونه من شدة ثرائهم و ما يلبسه الحاكم، و يمكن اعتبارها تقنية " **العدل**" إذا نظرنا لها من جهة أنه يستغرب كيف يلبسون الثياب الفاخرة بخلاف حاكم البلاد.

التقنية الثالثة: تقنية التعارض:حيث إنه يوجد تعارض بين كونه مسلما و يأتمن خائنا.

التقنية الرابعة: تقنية العدل: حيث تعجب من محاسبة من ينهب درهما وهو مسلم و عدم محاسبة اليهود على نهبهم المستمر. كما تعجب من سيطرتهم على أسواق البلاد بينما الحاكم الفعلي مسيطر على الأطراف.

التقنية الخامسة: تقنية التعدية: حيث جعل مال اليهود من مال المسلمين، و يمكن أن نعتبرها **حجة إدماج الجزء في الكل**، حيث اعتبر ماله من مال المسلمين و بالتالي فهو تحت سلطة الحاكم و يمكنه منعه منه.

الصور البيانية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع على ما يلي:

الكناية: و هي في قوله " **و يأكل غيرهم درهما**" إلى آخر البيت، فهذا البيت يحتمل الحقيقة و يحتمل أن يدل على الظلم، فمن هذه الناحية اعتبرناه كناية. و كذلك في قوله " **وهم يذبحون في أسواقها**" فإن هذا كناية عن تملكهم لها. و هنا ننبه إلى أن " الكناية الحجاجية تهدف إلى الاقناع بمعانيها، وإحداث تغيير في الموقف العاطفي و الفكري للمتلقي؛ لأنها مكون بنيوي للمعنى، لها القدرة على أن تجعل المعنى أكثر حيوية، و لا سيما امتلاكها الخاصية النفسية الانفعالية، فالكناية لا تسمح بأن يشارك المتلقي متكلمه في الفكرة التي يفصح عنها فقط، بل تدفعه إلى المشاركة في إحساسه و انفعاله"[1]، وهذا يعني أن الكناية عن الظلم بسرد الوقائع أبلغ و أقوى من الناحية الحجاجية.

الاستعارة التصريحية الأصلية: حيث شبه ابن النغريلة **بـ" القرد"**، بجامع القذارة و الإفساد.

تشبيه مجمل: حيث شبه مال اليهودي بمال الحاكم. و الغاية الحجاجية لهذا التشبيه بيان حال اليهود في البلاد، و أنهم لدرجة تمكنهم من البلاد، صاروا هم الحكام، فالفعل الحجاجي الذي قصده الشاعر، هو بيان أن سلطتهم بلغت حدا لا يتصور.

[1] حيدر رضا كريم، حجاجية الكناية في شعر ابن الجياب، ص292.

المقطع (39-47)

فبادر إلى ذبحه قربة و ضحِّ به فهو كبش سمين

و لا ترفع الضغط عن رهطه فقد كنَزوا كلّ عِلق ثمين

و فرّق عِداهم و خذ مالهم فأنت أحق بما يجمعون

و لا تحسبَن قتلهم غدرة بل الغدر في تركهم يعبثون

و قد نكثوا عهدنا عندهم فكيف تُلام على الناكثين؟

و كيف تكون لهم ذمّة و نحن خُمولٌ و هم ظاهرون؟

و نحن الأذلة من بينهم كأنّا أسأنا و هم محسنون !

فلا ترض فينا بأفعالهم فأنت رهين بما يفعلون

وراقب إلهك في حزبه فحزب الإله هم الغالبون

هذا المقطع فيه تحريض على ابن الغريلة و جماعته، و هو في واقعه نتيجة لكل ما سبق ذكره، وذكر لذلك حججا تحث الحاكم على قتلهم، و هي:

الواقعة الأولى: أن السلطة أصبحت بأيدهم مما جعلهم يخرجون عن وصف "أهل الذمة".

الواقعة الثانية: أن الحاكم مسؤول عما يصيب رعيته.

القيم: حيث حثه على مراقبة الله .

الحقائق: أن حزب الله هم الغالبون، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة:56]

سلمية الحجج:

الحجج الواردة في المقطع متدرجة في الحث على عدم خشية اليهود و التخلص منهم، و صورتها كمايلي:

السلطة أصبحت بيد اليهود+ و الحاكم مسؤول عن رعيته+ و عليه أن يخشى الله فيهم+ ويعلم أن حزب الله هم الغالبون= فلا ينبغي أن يخشى اليهود.

التقنيات الحجاجية:

لقد اعتمد في حثه الحاكم على قتل اليهودي، على:

تقنية الاتصال السببي: فقد ضمن حثه التحذير منهم ببيان مدى سيطرتهم على البلاد مستندا في ذلك إلى " **حجة الاتجاه**".

تقنية المقارنة: حيث إنه بنى حكمه بأحقية بمالهم على المقارنة بينه وبينهم، فهو الحاكم و هم الرعية، هو المسلم و هم اليهود.

تقنية الحد: حيث إنه جعل الغدر مماثلا للسماح بالإفساد و العبث.

تقنية العدل: حيث جعل قتل الحاكم مساويا لنكثهم العهد.

تقنية التعارض: حيث إن هناك تعارض بين كون اليهودي ذميا و له سلطة على المسلم.

حجة السلطة: حيث خوفه بالله عزوجل.

حجة الشاهد: حيث استشهد بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ٥٦﴾ [المائدة: الآية 56].

الصور البيانية:

الذي ظهر لنا من هذا المقطع هو أنه اعتمد صورة بلاغية و احدة و هي **التشبيه البليغ:** إذ شبه ابن النغريلة بالكبش السمين، ووجه الشبه بينهما من جهة جواز قتله لإفساده ونكثه العهود، و هذا التشبيه في تلميح إلى أنه مأجور في قتله. و الفعل الحجاجي الذي أراده الشاعر، هو بيان أن "ابن النغريلة"، فيه كل الأوصاف التي تجعله مستحقا لأن يقتل.

القصيدة 04: أحمامة البيدا[1]

يعد ذكر الحيوان في الشعر، من الموروثات التي ورثها العرب عن أجدادهم من أيام الجاهلية.و هذا الذكر مبني على شغف شديد من العربي الجاهلي بالحيوان، وصل إلى حد إطلاق تسمية بعض الحيوان على الفرد أو القبيلة مثل: ليث، و أسامة، بنو ظب، بنو أسد، و قد تعددت افتراضات الباحثين حول سبب هذه العادة، بين من عدّها عادة تخوف بها القبائل أعداءها من خلال تسمية أبنائهم بمسميات الحيوانات و منهم من اعتبرها عادة تحمي بها العرب أبناءها من الجن[2]، وهذه العادة تجعلنا لا نستغرب من جعل الحيوان أحد موضوعات الشعر الجاهلي خصوصا و العربي عموما فمضامين الشعر العربي لم تقتصر على ما هو بشري بل شملت كل ما له علاقة ببيئة العربي و ذلك قد يكون لأسباب يظهر لنا منها ثلاثة أسباب: **الأول:** و جود علاقة بين الحيوان المذكور في الشعر و الشاعر، و رثاء العرب للحيوان يكاد يكون على حوانين فقط هما الخيل و الكلب، و بالخصوص الكلب، من ذلك قصيدة لأبي زبيد الطائي لكلبه[3]، **الثاني:** تطبع بعض البشر بطباع الحيوانات، فيجعل الشاعر تلك الملاحظة سببا لإنشائه شعرا يتضمن وصف حيوان محدد بصفات محددة في مقابل ذكر المتطبع

[1] أبو إسحاق الألبيري، الديوان، ص38.

[2] ينظر: رضى عبدالله، رثاء الحيوان في الشعر الجاهلي مدخل و تطبيق، مجلة الكوفة، ع11، 2017م ، ص140.

[3] ينظر: المرجع السابق، ص 144.

بذلك الطبع أو الاكتفاء بذكر صفات الحيوان تلميحا للمعني الأصلي بالقصيدة، و من ذلك وصف الشاعر اليهودي" شموئيل هناجيد" الحاكم "باديس" بالأسد دلالة على السيادة و الملك و الحكم، في وصف لأحد معاركه[1]، وهذا المثال كما أنه يخدم السبب الذي ذكرناه فإن فيه بيانا لشدة قرب اليهود من باديس حاكم الأندلس و هو يؤكد الوصف الذي وصفه به الشاعر في قصيدة " ألا قل لصنهاجة".

و من الأشعار في هذا الباب، قول الشاعر[2]:

عوى الذئب فاستأنست للذئب إذ عوى و صوت إنسان فكدت أطير

و قول آخر في " العقعق": و هو طائر تضرب العرب به المثل في الخيانة و الخبث[3].

إذا بارك الله في طائر فلا بارك الله في العقعق
قصير الذنابي طويل الجناح متى ما يجد غفلة يسرق
يقلب عينيه في رأسه كأنهما قطرتا زئبق

و منه أيضا قول أبي عبيدة القاسم بن سلام يصف هند ابنة النعمان بن بشير[4]:

و هل هند إلا مهرة عربية سليلة أفراس تحللها بغل
فإن نتجت مهرا كريما فبالحرى و إن يك إقراف فما أنجب الفحل

---

[1] ينظر: سامية السيد حمزة، دلالات الحيوان و الطير في الشعر العبري الأندلسي، ص11-12. الرابط: https://www.researchgate.net/profile/Samya-Farahat/publication/331000094_dlalat_alhywan_waltyr_fy_alshr_albry_alandlsy_fy_alqrnyn_alhady_shr_walthany_shr_almyladyyn/links/5c60779a299bf1d14cbb447b/dlalat-alhywan-waltyr-fy-alshr-albry-alandlsy-fy-alqrnyn-alhady-shr-walthany-shr-almyladyyn.pdf?origin=publication_detail&_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6Il9kaXJlY3QiLCJwYWdlIjoicHVibGljYXRpb25Eb3dubG9hZCIsInByZXZpb3VzUGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19

[2] كمال الدين الدُميري، حياة الحيوان الكبرى، تح: أسعد الفارس، دار طلاس، 1992م، ص67.

[3] المرجع السابق، ص122.

[4] المرجع السابق، ص134.

الثالث: رغبة الشاعر في التعبير عن مضمراته فيجعل من التمثيل بالحيوان واسطة لوصف الحال وهذه القصيدة تدخل ضمن النوع الثالث، يقول الشاعر:

أحمامة البيدا أطلت بكاك فبحسن صوتك مالذي أبكاك؟

إن كان حقا ما ظننت فإن بي فوق الذي بك من شديد جواك

إني أظنك قد دهيت بفرقة من مؤنس لك فارتمضت لذاك

لكن ما أشكوه من فرط الجوى بخلاف ماتجدين من شكواك !

أنا إنما أبكي الذنوب و أسرها و مناي في الشّكوى منال فكاكي

و إذا بكيت سألت ربي رحمة و تجاوزا؛ فبكاي غير بكاك !

في هذا المقطع صور حاله مع الذنوب بافتراضه تحاورا بينه و بين حمامة تبكي من فرقة حبيب، و توظيف الحمامة بهذا الوصف ليس ابتكارا من الشاعر، و إنما هو موروث عن العرب، فقد " ورد في تراث العرب قبل الإسلام قصة الحمامة و النسر، حيث افترس النسر ذكر من ذكور الحمام و ترك أليفته تنوح عليه و تبكيه للأبد، و لذلك فقد اتخذ منها الشعراء رمزا للعاشق الحزين الذي يعاني من قسوة المحبوب (...) و قد ارتبط ذكر الحمام في الشعر العربي بالفراق و البين، فنواح الحمام يثير في نفوس الشعراء مشاعر الشجون و الجوى، و يجدد الأشواق، كما يذكرهم هديل الحمام بالغربة"[1] فالشاعر في هذه القصيدة لم يخرج عن عادات العرب و أغراضهم من صناعة الشعر.

المقدمات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع التحاوري القصير، على:

الافتراضات: حيث افترض أن الحمامة تبكي، ما دفعه لإجراء حوار معها. و هذا الافتراض يماثله قول

[1] سامية السيد حمزة، دلالات الحيوان و الطير في الشعر العبري الأندلسي ، ص 37.

حميد بن نور الهلالي[1]:

و ما هاج هذا الشوق إلا حمامة دعت ساق حر نزهة و ترنما
مطوقة غراء تسجع كلما دنا الصيف و انجال الربيع فأنجما
عجبت لها أنى يكون غناؤها فصيحا و لم تثغر بمنطقها فما
فلم أر مثلي شاقة صوت مثلها و لا عربيا شاقة صوت أعجما

الحقائق: حيث إنه اعترف بكونه مذنبا، و هذه حقيقة بشرية

سلمية الحجج:

في هذا المقطع القصير صورتان حجاجيتان، تتكونان من حجتان مختلفتان، إلا أنهما تؤديان إلى نفس النتيجة:

الأولى: دهيت الحمامة بفرقة حبيب مؤنس= لهذا بكت

الثانية: أثقل الشاعر ذنوبه= لهذا بكى

التقنية الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع القصير تقنيتين:

الأولى: تقنية المقارنة: حيث قارن بين حاله و حال الحمامة المفترض ليخلص إلى أن حاله أسوء من حالة الحمامة. و هذه المقارنة قريبة من قول الشاعر[2]:

ربّ ورقاء هتوف في الضحا ذات شجو صدحت في فنن
ذكرت إلفا ودهرا سالفا فبكت حزنا فهاجت حزني
فبكائي ربما أرقها وبكاها ربما أرقني

[1] كمال الدين الدُميري، حياة الحيوان الكبرى، ص80.

[2] علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار المعارف، د.ط، د.ت، ص9.

و لقد تشكو فما أفهمها و لقد أشكو فما تفهمني

غير أني بالجوى أعرفها و هي أيضا بالجوى تعرفني

الثانية: التمثيل: حيث ذكر الحمامة و ما أصابها كمثال لإيضاح حالته مع الذنوب. و التمثيل عند بيرلمان أعلى درجة من المشابهة، إذ هو " طريقة حجاجية تعلو على مفهوم المشابهة المستهلك، حيث لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة دائما، و إنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ماكان لها أن تكون مترابطة. فللتشبيه استراتيجية خاصة في العملية الحجاجية"[1] غير أنها تقل أهمية عن القيمة الحجاجية للتمثيل، و هو بيرلمان بهذا الرأي يوافق الجرجاني في جعل التمثيل أعلى قيمة من المشابهة.

الصور البيانية:

اعتمد في تدعيم حجته بصورتين بلاغيتين:

الأولى: تشبيه الحمامة بالإنسان بجامع الصوت الحزين، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و نسبة البكاء للحمامة " **استعارة تخيلية**"، و يمكن القول أيضا: أنه شبه هديل الحمامة بالبكاء، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر البكاء الفعل تبكي على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

الثانية:تشبيه تمثيلي: حيث صور حال الحمامة عند حزنها بحاله إلا أن حاله أشد من حال الحمامة. و إذا ربطنا، ما ذكره الناظم من خوف لذنوبه، و حزن الحمامة التي هي رمز على فراق المحب لحبيبه – كما قدمنا– سنقول أن الفعل الحجاجي المتضمن في هذه الصورة زيادة على بيان مقدار الحزن، هو محاولة الشاعر إظهار خوفه من أن تكون ذنوبه حائلا بينه و بين محبوبه، و هو الله عزوجل.

[1] دلخوش رفيق محي الدين، دلدار غفور حمد أمين، حجاجية التشبيه في قصص النساء في القرآن الكريم، مجلة دهكوك، قسم العلوم الإنسانية و الإجتماعية، العراق، مج 26، ع1، 2023م، ص823.

القصيدة الخامسة: ما أميل النفس إلى الباطل[1].

ما أميل النفس إلى الباطل و أهون الدنيا على العاقل

تُرضي الفتى في عاجل شهوة لو خسر الجنّة في الآجل

يبيع ما يبقى بما ينقضي فعل السّفيه الأحمق الجاهل

هذا المقطع ذكر فيها ميل النفس إلى اللذات، الحسية و المعنوية، و تقديمها على للعاجل على الخير الآجل، و ماذكره في هذا المقطع يدور بين مقدمتين:

القيم: حيث إنه أثبت للنفس حب الباطل، و هوان الدنيا على العاقل

الوقائع: حيث إنه أكد تلك القيم بوقائع تعللها ألا وهي أنها ترضى بتحقيق المرغوب الأدنى مرغوب وتشتغل به عن المطلوب الأعلى.

الحقائق:الحقيقة التي ذكرها في هذا المقطع حقيقة شرعية، من حيث كونه يبيع الباقي بالفاني.

سلمية الحجج:

تدرج الحجج في هذا المقطع ظاهر، و هو تدرج سلمي تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى لخدمة نتيجة ضمنية مفادها أن " الإنسان عجول، خاضع لهواه"، و صورتها كالتالي:

الإنسان متبع لهواه+ فهو يرضى بالشهوة العاجلة على حساب المنعة الآجلة+ بل إنه يبيع الباقي بالفاني= فهو بهذا عجول، سفيه جاهل .

و يمكن اعتبار القيمة التي ذكرت في أول البيت نتيجة لحجتين المذكورتين في البيتين المواليين. والملاحظ على هذه الحجج أنها متدرجة في الدلالة على النتيجة من جهة أنه استفتها بقيمة، ثم دعم

[1] أبو إسحاق الألبيري، الديوان، ص65.

تلك القيمة بواقع، و هذا الواقع مستند إلى حقيقة شرعية، فبدأها بأدنى حجة، و يمكن اعتبار الواقع المحتج به حقيقة.

التقنية الحجاجية:

حجة الاتصال السببي: حيث إنه ذكر نتيجة بيع الإنسان للباقي بالفاني ، و تقديمه لهواه على عقله معتمدا "**حجة الاتجاه**"، و إذا اعتبرنا القيمة الأولى سببا و ما بعدها نتيجتين لها ستكون الحجة "**ججة نفعية**"

حجة المقارنة: قارن بين العاقل و الجاهل، فالأول تهون عليه الدنيا لتقديمه عقله على هواه و لوزنه الأشياء بميزان العقل أما الثاني فجاهل لتقديم العاجل الضار على الآجل النافع نتيجة لاتباعه هوى النفس.

حجة الشاهد: و هي مأخوذة من آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ﴿٣٨﴾فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: 37، 38، 39]

الصور البيانية:

في هذا المقطع صورتان بلاغيتان:

التشبيه التمثيلي: إذ شبه الفتى الذي يرضى بعاجل الشهوة في مقابل الجنة الآجلة، بمن يبيع ما يبقى بما ينقضي، و وجه الشبه هو الاستبدال فرضى العبد بالشهوة الدنيوية المحرمة في مقابل الجنة، بمثابة الاستبدال، و هذا الاستبدال نجده في البيع. و هذه الصورة فيها نقل لنفس المتلقي من الخفي إلى الجلي؛ لأن العلم المستفاد من طريق الحواس يفضُل العلم المستفاد من جهة الفكر و العقل، من جهة أن ما طريقه الحواس أسبق إلى النفس، و أوقع،[1] و يشهد لذلك الصورة التي قدمها الشاعر هنا،

[1] ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص60.

فقد تضمنت فعلين حجاجيين، الأول: بيان أن حياة الإنسان تجارة، على قدر بذله فيها يكون فلاحه، الثاني: بيان حال العبد مع الآخرة.

التشبيه المرسل:و هو في قوله " **فعل السفيه الأحمق الجاهل**"، فهنا يوجد تشبيه مرسل، حيث شبه فعل المبادل بفعل سفيه أحمق، ف" **فعلُ**" خبر لمبتدأ محذوف تقديره " **فعله فعل سفيه أحمق**"، و الأداة مضمرة أي فعله كفعل سفيه، و إذا اعتبرنا الأداة محذوفة فيكون"**التشبيه مؤكدا**".

المقطع (4-9)

يا من رأى لي واصلا مرشدا و إنني أكلف بالواصل
يا من رأى لي عالما عاملا فألزم الخدمة للعامل
أم من رأى لي عالما ساكتا و عقله في عالم جائل
يسرح في زهر رياض النُّهى ليست كروض ماحل ذابل
يا رُبّ قلب كجناح هفت قد غاب في بحر بلا ساحل
يصرِّف الخطرة مذعورةً مما يرى من منظرٍ هائل

بما أن المقصود بهذه القصيدة هم العلماء الذين افتتنوا بثمار العلم الدنيوية من المكانة، و الرياسة وشغلوا عن الثمار الأخروية العاجلة التي تُلزمهم بأن يتصفوا بصفات معينة، و هي في نظر الشاعر غائبة في ثلة من علماء زمانه، فدلل على غيابها بجملة من المقدمات الحجاجية، في صورة استفهام، و نظرا لتعلقها بفئة معينة من العلماء الذين عاصرهم فنقول أنها مقدمات من قبيل القيم إلا أنها واقعية بالدرجة الأولى،من جهة أنها أوصاف طلب الشاعر من يتصف بها لغيابها في العلماء المعنيين بهذه القصيدة، أما :

القيم: فقد تمثلت في تعديده لصفات العالم الرباني الذي يحرص على ملازمته و خدمته، فهو عالم مرشد لغيره، عامل بعلمه، معرض عما لا يعنيه و لا يفيده، و هذه الصفات لا تتحقق إلا بالإخلاص كما سبق و أن أشرنا، يقول " الإمام أحمد : " العلم لا يعدله شيء لمن صحت نيته. قالوا: و كيف تصح النية يا أبا عبد الله؟ قال: ينوي رفع الجهل عن نفسه و عن غيره "[1]، فطبيعة العلم متعدية لا تقبل الاقتصار، و يؤكد هذا قول زينب بنت جحش رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم :" أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم، إذا كثر الخبث"[2] و كثرة الخبث سببها قلة القائمين بأمر الله الداعين إليه، أو فسادهم و فسادهم يكون بفساد نياتهم، و إخلاص النية لا يعني الاكتفاء برفع الجهل عن النفس بل إنه يستوجب السعي في الدعوة إليه، و قد ذكر محمد بن صالح العثيمين الأمور التي يكون بها الإخلاص، فقال:" **الأمر الأول:** امتثال أمر الله، لأن الله تعالى أمر بذلك، فقال: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:19]. الآية. و حث – سبحانه و تعالى – على العلم و الحث على الشيء يستلزم محبته و الرضا به و الأمربه. **الأمر الثاني:** حفظ شريعة الله (...) **الأمر الثالث:** حماية الشريعة و الدفاع عنها. (...) **الأمر الرابع:** اتباع شريعة محمد صلى الله عليه وسلم "[3].

الوقائع: في هذا البيت تفهم من تساؤل الشاعر، و بالتالي يمكن اعتبار هذا الواقع نتيجة ضمنية لتساؤله.

---

[1] محمد بن صالح العثيمين، شرح حلية طالب العلم، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط1، 1434هـ، ص16

[2] أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن و أشراط الساعة، باب اقتراب الفتن و فتح ردم يأجوج و مأجوج، 2880، ص1316.

[3] محمد بن صالح العثيمين، شرح حلية طالب العلم، ص16- 17.

سلمية الحجج:

في هذا المقطع عرض لجملة من الحجج في شكل تساؤل للدلالة على غياب العالم العامل الناصح، وهذا العرض كان فيه تدرج منطقي، حيث استفتحه بأضعف قيمة حجاجية إلى أعلى قيمة، و صورة البنية الحجاجية كالتالي:

هل من عالم ناصح + بل هل من عالم عالم + أم هل من عالم مشغول بما ينفعه عما يضره= فالعلماء الربانيون غائبون.

التقنيات الحجاجية:

قام الشاعر في عرضه لهذه الحجج، باعتماد بعض التقنيات الحجاجية الدالة على شدة تحسره، من فساد الطبقة التي يتوقع منا الصلاح و الإصلاح، فذكر الأوصاف التي يفتقدها العلماء في زمانه في شكل استفهامات إنكارية، و هذه الاستفهامات تتناسق فيما بينها، مشكلة تقنيات حجاجية ، مما ظهر لنا منها:

التقنية الأولى: حجة الاتصال السببي: و قد اعتمد في هذا الوصل على تقنية " **حجة التبذير**" إذ عدد أوصاف العالم التي غابت في علماء زمانه ليدل على فساد حالهم و تحسره على ذلك.

التقنية الثانية: تقنية الحد: حيث عرف العالم بأوصافه الأساسية مؤخرا الجانب العلمي، فالعالم في نظر الشاعر هو العامل قبل أن يكون متبحرا في العلم وهو ما عبر عنه بقوله :" و عقله في عالم جائل".

فالظاهر أنه اعتمد في هذا المقطع تقنيتين فقط، و يمكن أن نقول أنه اعتمد تقنية " **المقارنة**" إلا أنها مقارنة مضمرة، نفهمها من خلال **الاستفهام الانكاري** الذي طرح به حججه الدالة على قلة العلماء في زمانه، فكأنه يقول مستنكرا " العالم هو المتعدي نفعه إلى غيره و ليس من قصر منافع العلم على نفسه و استأثر به عن الخلق؛ العالم هو الذي ظهر عليه أثر علمه نتيجة عمله به و ليس من خالف عمله

علمه، العالم من اشتغل بما بما يرفع درجاته من العلم النافع و أخبار السلف و مسائله و ليس من شغل نفسه بأخبار الناس و نقائصهم. وهذه المقارنة تفهم، من قوله " **ليست كروض ماحل ذابل**"، ومما وصف به نفسه في آخر بيتين، إذ قال ما معناه أن المتأمل في واقع الناس سيهوله ما يرى ويذعرون مما آلت إليه حال من يظن بهم الصلاح.

الصورة البيانية:

التقنيات البيانية التي اعتمدها الشاعر، في هذا المقطع لتقوية حججه، تتمثل في:

التقنية الأولى:الاستعارة المكنية: حيث شبه العقل المتجول بين الكتب العلمية، بالانسان المتنزه، بجامع التنقل و التمتع، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و إثبات التجوال للعقل "**استعارة تخييلية**"، و الجامع المذكور يدل عليه قوله " **يسرح في زهر رياض النُّهى**"،ونقول أيضا شبه بحث المسائل العلمية، بالتجوال، فحذف المشبه أو بقى على المشبه به على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**، ثم اشتق من المصدر " **التجوال**"، اسم الفاعل " **جائل**"، على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية**.

التقنية الثانية: الاستعارة التصريحية: و يمكن استخراجها من نفس البيت السابق يالقول أن الشاعر شبه " الكتب العلمية" و البحث فيها بالتجوال في العالم بجامع " **الحركية المستمرة و النقل** " و بجامع " **التنوع الذي يشهده المتجول في العالم أو في العلم**"،فأبقى على المشبه به و حذف المشبه على سبيل **الاستعارة التصريحية الأصلية**.

التقنية الثالثة: تشبيه مجمل: شبه القلب من شدة ذعره، بالجناح الذي هفت، و وجه الشبه بينهما هو " **الاضطراب**".فالجناح عندما يتعرض لنسمات الهواء يضطرب لخفته، مع أن نسمة الهواء ليست بتلك القوة، و هذا حال قلب الشاعر مما يراه فإنه مضطرب، فهذا الشطر جعل فيه قلبه مضطربا و شبه اضطرابه باضطراب الجناح من الخفة، و هذا على عكس الشطر الثاني من البيت. و يمكن أن نقول

أيضا شبه في هذا البيت تفاعل القلب مع الأحداث و اضطرابه بالجناح الذي هفت و رفّ وهذا "**مجاز مرسل علاقته جزئية**" حيث أطلق الجناح و أراد الطائر باعتباره وسيلة ارتقاء الطير.

التقنية الرابعة: الاستعارة المكنية: إذ يظهر لنا أنه شبه قلبه من شدة ثقله بالشيء الثقيل الذي غاب في البحر، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و إثبات الانعماس للقلب " **استعارة تخييلية**".

فقلبه خفيف لدرجة تأثره بأدنى المفاسد التي قد يراها، و ثقيل من الهموم و الحزن على واقع الناس عموما و العلماء خصوصا.

المقطع (10-14)

آه لسرٍّ صنته لم أجد خلفا له قطّ بمستاهل

هل يقظٌ يسألني علني أكشفه لليقُظِ السّائل

قد يرحل المرءُ لمطلوبه و السبب المطلوب في الراحل

لو شغل المرء بتركيبه كان به في شغل شاغل

و عاين الحكمة مجموعة ماثلة في هيكل ماثل

فساد أحوال الناس وقلة أهل الصلاح جعل الشاعر يتحير في من يستحق النصح ، و الظاهر من خلال هذه الأبيات القصيدة أنه يتحسر من عدم وجود طلبة علم حقيقيين يستحقون بذل العلم لهم، وقد وظف لإثبات هذا المعنى المقدمات التالية:

الوقائع: حيث إنه عبر بالبيتين عن واقع يعيشه جعله يتحير في من هو أهل لحمل هذا العلم، والظاهر أن في هذا التحير تعبير عن غفلة الناس عن طلب العلم الحقيقي، و محله، فيكون هذان البيتان بمثابة المقدمة التنبيهية لشد انتباه المتلقي و تحفيزه لمعرفة هذا العلم الذي يدركه الشاعر

ويستغرب من عدم السؤال عنه، و سبب فهمنا لهذا المعنى هو أن الأبيات الموالية بالخصوص البيت التالي، لهذه الأبيات المعبرة عن تحسر الشاعر ذكر حقيقة شرعية معلومة، ذكرها القرآن بصيغ مختلفة منها قوله تعالى:﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١﴾ [الذاريات:21]

الحقائق: و هي في أن الإنسان يطلب العلم الذي يقربه إلى الله عزوجل و هو بحد ذاته آية من آيات الله.

سلمية الحجج:

بناء على فهمنا لهذا المقطع نقول أنه تضمن سلّمين حجاجيين يقودان إلى نتيجتين مختلفتين:

الأول: يقود إلى نتيجة مفادها إلى أن العلم الحقيقي هو الناتج عن تدبر العبد في آيات الله الكونية وأعظم هذه الآيات نفسه التي بين جنبيه و حسن خَلقه، نظرا لما يثمره هذا التدبر من إدراك لنعمة الله على عبده و خشيته، و منه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ٢٨﴾ [فاطر: 28]، قال ابن عثيمين :" الخشية: هي الخوف المبني على العلم بعظمة من يخشاه و كمال سلطانه لقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء)، أي: العلماء بعظمته و كمال سلطانه فهي أخص من الخوف، و يتضح الفرق بينهما بالمثال فإذا خفت من شخص لا تدري هل هو قادر عليك أم لا فهذا خوف، و إذا خفت من شخص تعلم أنه قادر عليك فهذه خشية "[1] و إدراك هذه القدرة لا يتحقق بمجرد السماع إذ لو كان كذلك لما أمرنا بالتفكر في خلق الله لأنها تحقيق لقدرته عزوجل، وهذا التدبر على رأي الشاعر هو علم مغفول عنه، و بهذا يكون البيتان الأولان بمثابة النتيجة، و تكون صورة **البنية الحجاجية الأولى:**

[1] محمد بن صالح العثيمين، شرح الأصول الثلاثة، المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع، ط1، 1426هـ- 2006م، ص156.

العلم الحقيقي متمثل في ذات الإنسان + و غاية الإنسان طلب العلم المحقق للخشية (مضمرة) + وهذا العلم متمثل في ذات الطالب = فكيف يغفل العبد عن التدبر في خلقته مادامت هي المثمرة لخشية الله .

و هذه البنية أكّدها **بالبنية الحجاجية الثانية:** و صورة سلميتها كالتالي:

الحكمة ماثلة في خلقة الإنسان + بل إن الإشتغال بها يشغله عن غيره= فعلى العبد التدبر في خلقه.

و يمكننا أن نصوغ **بنية حجاجية ثالثة**، و تكون صورتها كالتال

التقنية الحجاجية:

الذي يظهر لنا من هذا المقطع أنه اعتمد تقنيتين فقط:

التعارض: وهو في تعجب الشاعر من بحث الإنسان عن العلم و الرحلة في طلبه و هو موجود فيه، وهذا من منطلق أن " العلم الخشية" فغاية العلم تحقيق الخشية و ليس تجميع المسائل و التكثر بها

الاتصال السببي: و قد اعتمد فيه على "**الحجة النفعية**"؛ حيث جعل تدبر العبد في خلقته أقصر سبيل لتحصيل العلم و الحكمة المطلوبين.

الصور البيانية:

هذا المقطع فيه صورة بيانية واحدة، و هي **استعارة مكنية:** فقد شبة الحكمة بالإنسان بجامع الإدراك فكلاهما مُدرك، أحدهما بالحس و الآخر بالعقل، فحذف المشبه به و أبقى على المشبه على سبيل **الاستعارة المكنية**، و إثبات المعاينة للحكمة " **استعارة تخييلية**"، و نقول أيضا: شبه تحصيل الحكمة بمعاينتها بجامع الإدراك، فحذف المشبه و أبقى على المشبه به على سبيل " **الاستعارة التصريحية الأصلية**"، ثم اشتق من المصدر معاينة الفعل عاين على سبيل **الاستعارة التصريحية التبعية.** و قوله " ماثلة" تأكيد لحسيتها، فهو " **ترشيح**".

المقطع (15-21)

يا أيها الغافل عن نفسه ويك أفق من سنة الغافل

و انظر إلى الطاعة مشهورة في الفلك الصاعد و النازل

و الحظ بعينيك أديم السما من طالع فيها و من آفل

كل على مسلكه لا يرى عن ذلك المسلك بالمائل

لو دبرت أنفسها لم تغب و اطّلع الناقص كالكامل

و انظر إلى المزنة مشحونة مثقلة الكاهل كالبازل

تحن من شوق إلى وقفة أو خطرة بالبلد الماحل

يالك بستانَ عُقولٍ بدا لعين قلب المؤمن العاقل

فسر هذا الشأن لا ينجلي إلا لعبد مخلص فاضل

في هذا المقطع انتقل من الدعوة إلى التدبر في الذات إلى التدبر في المخلوقات، و في طلبه هذا نعت المدعو بـ" الغافل"، فكأن الشاعر بهذا الانتقال و هذا النعت يقول إن كنت قد غفلت عن حقيقة خلقك و لم تتعض بها، نظرا لكونك قد ألفتها، فذهلت عن بديع صنع الله فيك، فلا تغفل عما هو منصل عنك من آيات الله الكونية و مخلوقاته، و في هذا تأكيد منه على كون سبب غفلة الإنسان عدم التعرف عليه بمخلوقاته، فالنظر في المخلوقات و الآيات الكونية، يعظم الله في قلب المتدبر، و هذا ما يجعل العلم الحقيقي ما نتج عن تدبرهم في خلق الله و في خلق أنفسهم، و من خلال هذه الخلاصة تظهر لنا أن الحجة المضمنة في هذا المقطع هي مجملها من قبيل **الحقائق**، و هذه الدعوة إلى التدبر امتثل الشاعر فيها بأمر الله في آياته الداعية إلى ذلك، و منها قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٠١﴾ [يونس:101]، فالعبرة إنما يأخذها العبد المؤمن و المخلص، و نظرا للتطابق بين مدلول الآية و مدلول الأبيات يمكن أن نعد أبيات الشاعر من قبيل **الشاهد**، يقول عبد الرحمن السعدي في تفسير الآية:" يدعو الله تعالى عباده إلى النظر لما في السموات و الأرض، و المراد بذلك: نظر الفكر و الاعتبار و التأمل، لما فيها و ما تحتوي عليه، و الاستبصار، فإن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون، و عبرا لقوم يوقنون، تدل على أن الله وحده المعبود المحمود، ذو الجلال و الإكرام، و الأسماء و الصفات العظام"[1]. و من عرف الله بأسمائه و صفاته و استدل عليه بآياته و مخلوقاته عظمه حق التعظيم، و أدرك حقيقة العلم. و هناك معنى آخر يمكن ملاحظة يجعل حجج الشاعر أقوى، و هي أنه في ذكره للآيات الكونية لم يذكر الثابت منها، كالجبال و البحار، و إنما ذكر المتغيرات فقط، لأنها أدل على الخالق و هذا أشبه باستدلال إبراهيم عليه السلام بالآيات على خالقه، يقول الله تعالى:﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام : 75- 76]، فاستدل بهذه المخلوقات المتحركة على الحدوث، و على أنه آية لغيره، استدل بالليل و القمر و الشمس، فهذه الآيات لها دلالة واضحة على المراد[1].

سلمية الحجج:

الحجج المذكورة في هذا المقطع هي من نوع واحد، و بالتالي يمكن إجمالها في حجة واحدة دالة على نتيجة مفادها أن العلم الحقيقي هو الناتج عن تدبر المخلوقات، فتكون صورة الحجاج في هذا المقطع:

إن حركية المخلوقات الدائمة+ تدبر المؤمن لها بإخلاص= تحصيل العلم الحقيقي.

---

[1] عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص351

[1] ينظر : صالح آل الشيخ، شرح ثلاثة الأصول، تح: عادل رفاعي، مكتبة دار الحجاز، ط4، 1441هـ- 2020م، ص66.

التقنيات الحجاجية:

اعتمد الشاعر في هذا المقطع " **تقنية الاتصال السببي**" و بالضبط " **حجة التبذير**" إذ حشد الحجج الدالة على العلم الحقيقي ناتج عن التدبر في مخلوقات الله، و يمكن أن نقول أنه اعتمد حجة " **الشاهد**" بناء على المعنى الذي ذكرناه سابقا.

الصور البيانية:

الصورة البيانية الوحيدة التي أمكننا ملاحظتها في هذا المقطع هي تشبيهه للغفلة بالنوم في قوله " **سنة الغافل**" و هو من "**التشبيه البليغ**" أي غفلة كالسنة (النوم)، و حجاجية التشبيه هنا واضحة من حيث أنه صور له مقدار غفلته.

في ختام هذه الرسالة العلمية نحمد الله عزوجل أن وفقنا لإتمام هذا البحث بهذه الصورة، ونجدد شكرنا لكل من ساهم في هذا البحث، من قريب أو بعيد، ونخص المشرف واللجنة على تقييمهم وتقويمهم للبحث.

خاتمة

خـاتــمة

إن الغوص في قضايا الدرس الحجاجي النظرية، و محاولة الكشف عن أصالتها في الفكر اللغوي العربي يتطلب جهودا استقرائية مضاعفة، و نظرة علمية معتدلة، تثمن الأصيل و تستمد من الحديث و المعاصر ما يحدثها و يجعلها تتوافق مع نوازل و متطلبات العصر لا ما يُزعم أن فيه تكميلا لها، لأنّا نعتقد أن المتقدمين كانت لديهم الآلة التي تخول لهم الادعاء و هي غائبة في زماننا مع كثرة الادعاء و الأدعياء – إلا من وفقهم الله و رحم–، و هذا ما قد يجعل باغي الإصلاح يفسد من حيث يظن أنه مصلح، فينعكس ذلك على الجانب الإجرائي للغة، و هو نصوص الوحيين، فالبحث في هذا الباب ككل أبواب اللسانيات العربية الحديثة يتطلب مساهمات علمية جادة تعكس الفكر العربي الأصيل و تفيد من الجديد، و إنا نزعم أن بحثنا هذا مجرد محاولة بسيطة في هذا الباب، لقِصَر نظرنا و لافتقادنا للآلة التي تخول لبحثنا أن يكون متسما بالجدية المطلوبة للتغيير، و فيما يلي ذكر لأهم نتائجه:

- ✓ يتميز الحجاج الخطابي عن الجدلي أنه حجاج جماعي .
- ✓ إن أنواع الحجاج في كل مرحلة ارتبط بالفلسفة السائدة في تلك الفترة، و بالتالي فإننا نرىأن مصطلح"**الحجاج الفلسفي**"يشمل كل أنواع الخطابات الحجاجية و لا يختص بالحجاج الجدلي .
- ✓ إن تنوع النظريات الحجاجية منذ القدم سببه مراعاة طبيعة المخاطبين، وبما أن التأثير في المخاطب مرتبط بمعرفة نفسيته، تنوعت أساليب المنظرين للدرس الحجاجي بين متلاعب مغالط، و بين محاور .
- ✓ الحجاج السفسطائي حجاج مغالط يهدف إلى التأثير في قرارات الناس، وهذا ما يجعله حجاجا مُنشئاً لشبهات مؤسّسَة على عواطف الناس، وجهلهم بأساليب التعبير، و ليس

منشئاً لاعتقادات مؤسّسة على قناعات علمية مبنية على أدلة واضحة. و هذه النقطة هي سبب ثوران كل من سقراط، و أفلاطون، على نوع العلم؛ و أرسطو على أسلوب تقديم العلم.

- ✓ أفلاطون و سقراط ألغيا الحجاج السفسطائي بينما أرسطو صححه. وفعلهما لايمكن اعتباره تصحيحا؛ لأنه إلغاء لأسلوب الحوار السفسطائي وطبيعة المعرفة المعتمدة فيه، أما أرسطو فقد قام بإعادة الاعتبار للخطابة، و ضبطها بضوابط لغوية جدلية تبعدها عن السفسطة، كما أنه و سّع مجالها لتشمل نوعين آخرين من الخطب هي: الخطب الاستشارية، و الاحتفالية .
- ✓ تعد الحركة السفسطائية هي المؤسس الفعلي للحجاج، أما أراء أرسطو و من جاء بعده فهي نظريات تكميلية أكثر من كونها تأسيسية؛وبعبارة أخرى نقول:إن التأسيس للدرس الحجاجي كان على يد السفسطائيين، أما معالم البلاغة الحجاجية فقد اتضحت على يد أرسطو و من سار بسيره. وهذه النتيجة متفرعة عن النتيجة السابقة.
- ✓ إن البيئة الأصلية للحجاج الغربي هي بيئة سياسية، أما في الدرس العربي فهي بيئة شعرية في العصر الجاهلي، و عقدية في العصر الإسلامي.
- ✓ يفترق الحجاج الجديد عن القديم من جهة أن الحجاج القديم وليد بيئة خاصة، و موجه لفئة خاصة لأغراض خاصة، أما المعاصر فهو حجاج عام داخل في مختلف مناحي الحياة، إلا أن العنصر المشترك بينهما هو اللغة.
- ✓ الحجاج الأفلاطوني يُشترط فيه أمران:

1-إدراك الخطيب للحقيقة و المتمثلة في الماهيات الثابتة.

2-إثباتها للمحاجج بأحد سبيلين تحليلي (نازل)، أو تركيبي (صاعد)، قائم على الاستقراء؛غير أن الاستقراء الأفلاطوني يتميز عن الاستقراء المعروف، بأنه يتخذ من المحسوسات أداة للوصول إلى معرفة جوهرها،و هذه المعرفة توصل إلى معرفة المثل فالمحسوسات ليست مقصودة بذاتها، وإنما مقصودة لغيرها، و هو إدراك المثل؛ و بالتالي لا تنافي بين كونه ركز على المعنويات و بين كونه انطلق من المحسوسات.

- ✓ إن العمل الإصلاحي لأرسطو شمل ثلاثةنقاط:

1-إصلاح القياس، و وضبط أصول الاستدلال بما يجعل تفكير الناس وخطاباتهم أكثر تنظيما، و وحدة و موضوعية.

2-تحديد مصدر وطبيعة المعرفة بأنه الحس.

3-تحديد أساليب التأثير و متعلقاتها.

- ✓ نفترض أن أبرز مظاهر الإصلاح في الجانب الاستدلالي، هي كشف مثارات الغلط في:

1- البناء الاستدلالي السفسطائي و هذا جانب شكلي يتعلق بترتيب الأقوال و العلاقة الجامعة بينها . 2- تمييزه للمقدمات الحجاجية الخاصة بكل صناعة تمييزا علميا – بغض النظر عن طريقة توظيفها – حيث إنه ضبط مصطلحاتها ضبطا، و هذا التمييز يفيد الخطيب بالدرجة الأولى من ناحيتين: الأولى: تحديده لنوع الحجج التي سيستخدمها بناء على المقام الحجاجي الذي هو فيه، و بناء على تحليله لنفسية المتلقي و توجهه. الثانية: تمييزه الحجج المنطقية المعتبرة من غير المعتبرة فليس كل مشهورفي واقع الناس يعد مشهورا من الناحية الحجاجية، و ليس كل يقيني في الواقع يعد يقينيا في النظر الحجاجي؛ فالمقصود باليقينيات و المشهورات و غيرها من المقدمات معناها الخاص؛ وهو

ما ثبت عند أهل التخصص أنه مقدمة حجاجية وليس كل مشهور أو يقيني مبني على جهل مركب أو تقليد، و بالتالي ينبغي في توظيف هذه المقدمات،أن يميز بين أمرين: بين معناها النظري الاصطلاحي، و معناها المتعارف عليه بين الناس. و في المعنى النظري أيضا يميز – بناء على الخلفية المعرفية التي لدى المخاطِب عن المتلقي– بين الحجة المؤثرة على المتلقي من عدمها. فليس كل ما يعتبر حجة عند المخاطِب يعد حجة عند السامع؛ و لهذا في أي مناظرة عادة ما يتفقون على مصادر الحجج.

- ✓ من خلال تصنيف أرسطو للكلام و تحديده لأنواع الصناعات و المقدمات المكونة لها، وكذا نظرته الحجاجية؛ يمكننا القول بأن أرسطو يميز بين نوعين من الخطابة:**نوع خاص** وهو ما كانت مقدماته مشهورة تهدف إلى استمالة النفس، و تركز على الجانب الجمالي للتأثير في النفوس، و النوع الثاني هو**الخطابة العامة** و هي التي جمعت بين إقناع العقل واستمالة النفس وهي أعم من الجدل نظرا لإمكانية اشتمالها على مقدمات جدلية مرتبة ترتيبا صحيحا، و النوع الأخير –فيما يظهر لنا– هو الذي يمثل نواة الدرس البلاغي الجديد بل هو لب الحجاج لجمعه بين التأثير العقلي، و التأثير العاطفي.
- ✓ بناء على النتيجة السابقة يمكننا القول أن الخطابة الأرسطية مرادفة للبلاغة الحجاجية، لاعتبارات ثلاث: **الأول:** أن الخطاب فيها موجه من الأعلى إلى من هو دونه بنية التأثير، و هذه أبرز خاصية في الخطابة. **الثاني:** اشتمالها على تقنيات الحجاج العقلية و النفسية، بنية الإقناع و هذه خاصية جدلية خطابية، و **الثالث:** مراعاتها لمقام المتخاطبين و أسلوب الخطاب، و قد تكلم عنها باستفاضة في القسم الثالث من كتاب الخطابة. ونظرا لاشتمال الخطابة في التصور الأرسطي على هذه الخصائص التي تم تبينها وتطويرها في البلاغة الجديدة فإننا نقول أن الخطابة الأرسطية بمعناها العام مرادفة للبلاغة حجاجية.

- ✓ إذا كان الحجاج عند أرسطو إيجاد تقنيات الخطاب، فإنه عند بيرلمان دراسة تقنيات الخطاب.
- ✓ ينبني على النتيجة السابقة أن الحجاج القديم حجاج نظري أكثر من كونه عمليا ولهذا كان خاصا بفئة معينة من الناس، وبمقامات محددة؛ بينما الحجاج الجديد فهو حجاج عملي أكثر من كونه نظريا نظرا لتعلقة بالتواصل اليومي لعموم الناس.
- ✓ مستويات الحجاج (الإيتوس، الباتوس، اللوغوس)، هي في الأصل شروط ينبغي توفرها في الخطيب، حتى يحقق الفعل الحجاجي فـ"الإيتوس" يتعلق بسلوكه ومظهره، و "الباتوس" يتعلق بخبرته الاجتماعية، و معرفته بالمخاطبين، و "اللوغوس" يتعلق ببلاغته و سعة اطلاعه.
- ✓ في تنوع الخطب دلالة على اتساع مفهوم الخطابة عند أرسطو و شموله لمختلف المقدمات الحجاجية، اليقينية، و الظنية و المقبولة، و المشهورة .و هذا يبين صحة كلام ابن تيمية حول المقدمات الداخلة في تشكيل الصناعات الخمس.
- ✓ إن الحكم بأسبقية الغرب في علم ما – قديما أو حديثا–، يكون صحيحا إذا لم يظهر ما يقاربه في أمة من الأمم، أو كان علما مبتدعا مما لا تقع فيه الشركة، أما إذا كان علما وُجدت ملامحه عند بعض الأمم، أو متعلقا بأمور مشتركة بين البشر مما يمس حياتهم بصورة مباشرة و لا يستغنى عنه، فحينها يكون حكما مجحفا، إذ إن وجود ملامح ذلك العلم و جملة من قضاياها في عدة أمم لا يعني أسبقية إحداها على الأخرى، و إنما يعني أن لكل أمة منهجها، و دوافعها التي دفعت بها لدراسة ذلك العلم بتلك الصورة.
- ✓ من خلال هذا البحث لاحظنا أن الفكر الحجاجي عند العرب مر بخمس مراحل، و لكل مرحلة اسم وضعناه اجتهادا منا، وهي:

-**المرحلة الارتجالية الطبعية:** و هذه كانت في العصر الجاهلي، و الإسلامي قبل ظهور التدوين والتأسيس للعلوم.

-**المرحلة الوصفية، الاستنباطية:**و قد ظهرت مع توجيه النظر نحو مزايا أسلوب النص القرآني من جهة ما يجعله معجزا و مقارنته بأسلوب العرب مع إبراز سر بلاغتهم، و استثمار ذلك كله في المناظرات الكلامية و محاولة إبراز سر الإعجاز في النظم القرآني. فكانت هذه المرحلة بمثابة استخراج التقنيات الحجاجية التي تثبت حجاجية النظم القرآني، و يستعان بها في المناظرات التي كانت تجرى في ذلك الزمن بالخصوص المناظرات الكلامية.

-**المرحلة الإجرائية المعيارية:** و هذه ظهرت مع كتب إعجاز القرآن التي اهتمت بنظم القرآن الكريم و محاولة تفسيره بلاغيا، مستندين في ذلك إلى الملاحظات البلاغية التي أدلى بها العلماء المتقدمون؛ فاعتمد عليها لإثبات حجاجية القرآن، ومن بين تلك الكتب كتاب الباقلاني.

-**المرحلة المعيارية الصرفة:** و هي المرحلة التي تم فيها التقعيد للبلاغة و قد بدأت هذه المرحلة مع الجرجاني في محاولة بيانه دلائل حجية النص القرآني و انتهت مع السكاكي في تنظيمه لمباحث البلاغة و محاولة إبراز التكامل المعرفي بين علوم اللغة و أثر ذلك كله في رد الشبهات عن النص القرآني، مع جعله علم الاستدلال متمما لعلم البلاغة .

-**مرحلة التجديد:**و هي المرحلة التي نعيشها متأثرين بالبلاغة الغربية الجديدة.

- ✓ من خلال هذا البحث –و في حدود اطلاعنا– خلصنا إلى أن جهود العرب المحدثين في إحياء البلاغة و التأسيس للدرس الحجاجي، اتخذت مسارين: أ – مسار ترجمي إسقاطي. ب– مسار تأسيسي تكميلي، و كلا الحكمين لا يعنيان أنه يوجد إهمال تام للتراث بالنسبة للمسار الأول، أو إهمال الحديث بالنسبة للمسار الثاني، و إنما هما حكمان أغلبيان.

- ✓ كان العرب لغويين بامتياز، و المجالس اللغوية التي كانوا يعقدونها كانت مجالس تنقيح للكلام و استخراج للتقنيات الحجاجية، و إن افتقرت بشكل نسبي إلى المنهج الجدلي، إلا أن ذكاءهم عوضهم عن هذا النقص، أما نقص تنوع الحجج فالظاهر أن سببه البيئة التي غلبت عليهم، وقد تم تدارك هذين النقصين في المراحل المتقدمة من تاريخ الأمة، و بالتالي فالجدل كان متواجدا عند العرب فطريا، وإن لم يسمى حجاجا، وإن اختلفت مفاهيمه نظرا للظروف التي اقتضته.
- ✓ أثر الإسلام في الشعر كان من جهة تهذيبه و نقله من الإيغال فيما يخدم حظوظ النفس والهوى، إلى الاهتمام بأمور الدعوة و التزكية، فزاد هذا النقل من قوته الحجاجية.
- ✓ البعد الحجاجي في الشعر كان معتمدا بالدرجة الأولى على التخييل، و أما الوزن فلم تكن له أهمية كبيرة،–و لعل مما يدل لذلك أن ثلث شعر المتقدمين كان من بحر الطويل–، ثم ضعفت حجيته بالاهتمام أكثر بالوزن على حساب المضمون فخرج بذلك عن غايته الحجاجية إلى التكسب مع الفحش في المضمون، فلما جاء الإسلام جمع له الخاصيتين: التخييل و الوزن، مع تهذيب المضمون و إثراء المعنى. فزادت بذلك حجاجيته.
- ✓ إن تجديد الدرس الحجاجي العربي يتطلب إحداث تكامل بين علوم اللغة و علوم الشريعة، وبالأخص أصول الفقه – مع أننا لم نتطرق لها في بحثنا – فكما وظفت في استنباط القواعد يمكن توظيفها في استنباط المقاصد. و هذا ما نلحظه عند طه عبد الرحمن.
- ✓ إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحجاج عند بيرلمان مرتبة بين الاستدلالي المنطقي (الموضوعي المحض)، و الإقناعي(الذاتي المحض)، و أنه يقدم الاقتناع على الإقناع؛ سنقول أن الإقناع عند بيرلمان له دور تكميلي اضطراري .

- ✓ الاقتناع يحققه الإيتوس والحجاج بالقيم أما الإقناع فغالبا ما يحققه الباتوس وهو السفسطة واللعب على وتر العواطف لغرض المغالطة.
- ✓ ينبغي الانطلاق في تجديد البلاغة من التراث الإسلامي بكل علومه، على أن تكون البلاغة العربية و علوم الآلة الشرعية أساس هذا الانطلاق،و نخص بالذكر أصول الفقه لأنه علم يعلم الطالب التدقيق و التشقيق، –و هذا نراه سبب إبداع طه عبد الرحمن–، وهذا يتطلب ان تكون نوعية بحوث الدرس الحجاجي تحت عنوان " من خلال" و ليس " في"، بهذا التعديل البسيط يكون التجديد. إذ إن الأولى تعني أن الآليات الحجاجية ستبنى على استقراء أما الثانية فتعني أنه سيتم استخراج آليات حجاجية مبنية على إسقاط.
- ✓ بيرلمان في تجديده للدرس الحجاجي ألغى المعيارية، و وسع دائرة الحجاج وهذا يجعلنا نقول أنه أخلى الحجاج الأرسطي من مضمونه، وركز على غاياته، و الأصناف الفاعلة فيه،فأفضى هذا إلى إلغاء المعيارية (القانون الأرسطي) باعتبارها قيد، و وسع دائرة الدراسة حتى يدخل بذلك الحجاج في الخطاب اليومي، ويصبح عامالكل فئات المجتمع و هذان الأمران يجعلاننا – في حدود فهمنا – نتحفظ حول قضية إسقاط تلك النظريات على اللغة العربية؛ لسببين: **الأول:** أن هذا سيجعلهم يعيدون النظر في أصول الفهم اللغوي ويلغونها. **الثاني:** أنه سيدخل في تجديد الخطاب العربي و التأسيس له من ليس من أهل اللغة العربية. مع أننا نرى أن بيرلمان ألغى القوانين الأرسطية وهي قوانين شكلية تتعلق بالترتيب المنطقي للمواد الحجاجية حتى تؤدي الغاية منها، وهذا يختلف عن أسلوب الكلام الخاص بكل لغة. فالمعيارية التي ألغيت غير المعيارية يمكن أن تلغى بحجة دراسة اللغة الطبيعية للتواصل.

- ✓ إن التداخل الموجود بين الخطابة و البرهان و الجدل أثبته أرسطو من خلال تحديده لأنواع الخطابة، و أكده بيرلمان في تحديده لنوع الخطابة المجدي في العملية الحجاجية ألا وهو الخطاب البرهاني نظرا لكونه يخدم الحجاج الاقتناعي.
- ✓ إن الفكر الحجاجي عند بيرلمان يدور حول ثلاث نقاط:

1-وجود تكامل بين الحجاج العقلي و العاطفي.

2-أفقية العلاقة بين المرسل و المتلقي.

3-شمولية الحجاج لكل أنواع الخطابات المسموع و المكتوب.

- ✓ من مقاصد بحثنا بيان حجاجية البلاغة العربية في مرحلتها التأسيسية، و بيان أصالتها، و مقدار التأثر بالثقافة اليونانية، والذي نعتقده أننا أثبتنا ذلك من خلال بيان خمسة أمور:

-بيان البيئة الحجاجية للبلاغة و الطائفة التي اهتمت بها.

-الغايات التي أسست لأجلها البلاغة.

-بيان تفوق العرب في البيان و الخطابة من خلال كلام الجاحظ .

-إثبات المقارنة بين البلاغة العربية و البلاغة اليونانية و هذا يثبت تكافؤهما في الغاية مع الاختلاف في الأسلوب.

-بيان إعجاز القرآن ببيان حجاجية أساليبه.

- ✓ تأثر العلماء العرب بالجاحظ يدل على أن مسار دراستهم للبلاغة لم يتغير و أنها ظلت بلاغة حجاجية.

- ✓ بالنظر إلى وظيفتي البلاغة و كذا النصوص المتنوعة التي استشهد بها الجاحظ في إثبات بلاغة العرب نقول أن حجاج الجاحظ لم يكن حجاجا خطابيا فقط، بل كان أيضا حجاجا لغويا.
- ✓ يفترق حجاج الجاحظ عن الحجاج الخطابي عند بيرلمان بأن الحجاج فيه اقتصر على المسموع، بينما بيرلمان عمّم وسائل الحجاج. وأيضا الجاحظ أشار إلى أنواع الحجج في كتابه ومن ذلك ثناؤه على قس بن ساعدة، بينما بيرلمان حددها و صنفها.
- ✓ يفترق حجاج الجاحظ عن الحجاج اللغوي في كون الجاحظ لم يركز على سلمية الحجج بل ركز على حجاجية الأسلوب اللغوي، وهذا نلاحظه في تعليل الأساليب البلاغية للآيات القرآنية في رده على الشعوبية.
- ✓ يفترق حجاج الجاحظ عن خطابة أرسطو في أنواع الخطابة وخصائصها .
- ✓ إن هذه الفوارق التي ذكرناها –في حدود ما اطلعنا عليه– بين حجاج الجاحظ و الغرب ليست عن غفلة الجاحظ عما ذكره الغرب، و اليونان، وإنما كان عن قناعة بكفاية الأسلوب العربي في البيان و الحجاج؛ وأيضا كون البيئة التي تتأسس فيها العلوم لها منطقها الخاص، فما تميز به الفكر الحجاجي العربي –وإن لم يسمى بهذا الاسم– لا يعد نقيصة في الحجاج الغربي القديم و الحديث و العكس، إذ لكل علم بيئة تحدد معالمه وتفرض المنهج المتبع فيه، فكون العرب لم يسموا بلاغتهم بالحجاج لا يعني تخلفهم، مع أن الفكر الحجاجي بارز بوضوح لديهم.
- ✓ بداية ظهور الفكر الحجاجي بشكل أوضح كانت مع الإسلام، حيث إنه ربى عقولهم من خلال تنوع المواضيع التي عالجها و أسلوب معالجتها و هذا واضح من خلال أقسام النص القرآني المتمثلة في التوحيد، القصص، الأحكام؛فالانقياد لها و التسليم بها مبني

على الاقتناع برسالة الرسول صلى الله عليه و سلم؛ لأنها في مجملها **غيب**، و بمعرفتنا أن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم **لغوية** يظهر لنا مزية الأسلوب العربي في تقرير الحجج العقلية وجعل الأذهان تسلم بها، و لعل هذا السبب الذي جعل الجاحظ يركز على الأسلوب العربي و جعلِ البيان من خصائص العرب؛ فالبيان السليقي عند العرب انضاف إليه التربية الإسلامية للعرب و التي من أبرز آثارها تعليم العرب طريقة التفكير السليم، وكيفية جعل محاكماتهم العقلية صحيحة.

- ✓ إن إثبات حجاجية البلاغة العربية انطلاقا من غاياتها و مفهومها العام يغني عن البحث عن ملامح الفكر الحجاجي في المفاهيم الجزئية لقضايا البلاغة، و هذا المنطلق نراه الأصل الذي تبنى عليه الأحكام، و لهذا ركزنا في تحليلنا للكتب المعتمدة في البحث على مقدمات الكتب قبل مضامينها.
- ✓ مما يثبت حجاجية الدرس البلاغي ارتباطها بقضية الإعجاز القرآني من بدايتها إلى زمن السكاكي.
- ✓ اعتبار الأساليب البلاغية آليات لتفسير حجاجية النص القرآني عند كل من الباقلاني والجرجاني وحتى السكاكي يجعلنا نقول بأن الأساليب البلاغية بالمفهوم الحديث هي تقنيات حجاجية لغوية.
- ✓ ربط السكاكي بين الأساليب البلاغية و المنطق يجعلان البلاغة من المنظور الحديث حجاجا لغويا و منطقيا.
- ✓ البلاغة عند العرب ارتبطت بالحجاج لتعلقها في أصولها و امتداداتها ببيان الإعجاز القرآني.

- ✓ يختلف الحجاج اللغوي عند ديكرو عن الاستدلال المنطقي من جهة أن الحجاج اللغوي يعتمد على الملاحظات و التعليمات التي تقدمها بنية اللغة للمتلقي، بينما الاستدلال المنطقي فإنه يعتمد على أمرين: المحتوى القضوي للمقدمات المشكلة للحجة، و تسلسلها.
- ✓ و إذا نظرنا للصفة التي اشترطها طه عبد الرحمن في المتخاطبين، بحسب تصنيف الأصوليين لأنواع المكلفين سنقول أنهيشترط فيهما أن يكونا في مرتبة الاتباع فما فوق وإلا لا يصح أن يعد مخاطبا.و لا يعد تواصلهما حجاجا، و هذه النظرة كانت بناء على ما لاحظناه على طه عبد الرحمن من تأثر بأصول الفقه.
- ✓ أكثر المقدمات اعتمادا من قبل الشاعر هي من صنف الحقائق الشرعية، و هذا ينبني عليه النتيجتين المواليتين.
- ✓ قلة الاقتباس و الاستشهاد بالنصوص الدينية سببه أن المقدمات التي اعتمدها الشاعر هي حقائق دينية تدل عليها عدة نصوص.
- ✓ بعض الأبيات تتوافق مع مضمون الأحاديث النبوية و الذي نراه هو إمكانية اعتبار صنيعه هذا نقل للأحاديث بالمعنى و عليه سيكون قد استشهد بمعنى الحديث دون لفظه لضرورة الشعر.
- ✓ إن اعتماد شعر الألبيري بكثرة على الحقائق حال دون إمكانية تصور كيفية تطبيق قوانين السلم الحجاجي إلا من باب الافتراض، و المغالطة.
- ✓ كون الحقائق في مجملها تدور حول الآداب الشرعية يسبب تداخلا لها مع القيم، إلا أن اعتبارها حقائق أولى لدلالة الشرع عليها.
- ✓ كون الحقئاق في مجملها تدور حول أمور شرعية، يجعل إمكانية ردها مستحيلة و إن طبقت قوانين السلم الحجاجي عليها إلا تنزلا و مغالطة، و هذا الأمر يبين مزية النصوص

الدينية حيث إن مجادلتها من المسلم مستحيلة فضلا عن محاولة ردها إلا إن كان المحاجَجُ ملحدا فيمكنه ذلك لكن مغالطة فقط.

- ✓ إن اشتمال القضايا على الحقائق بشكل كبير يجعل من الاستحالة ردها، و هذا يعني أن تدرجها و عدم تدرجها لا يؤثران، بل إن تطبيق قوانين السلم الحجاجي عليها يكون مستحيلا.
- ✓ التقنيات البلاغية المعتمدة من قبل الشاعر كانت من باب الاستعارة بنسبة أكبر و لعل سبب ذلك أنها قائمة على الادعاء و ليس مجرد الإلحاق الذي نجده في باب التشبيه بأنواعه، و كما أن الاستعارة أبلغ و أرفع درجة من التشبيه فكذلك الادعاء أبلغ من مجرد الإلحاق المبني على وجه الشبه؛ و لهذا نقول عند إجراء الاستعارة أنه إلحاق "بجامع" بينما في التشبيه فهو إلحاق " لوجه الشبه"، و هذا فرق مهم بين الاستعارة و التشبيه ونراه سببا وجيها للإكثار من اعتماد الاستعارة بأنواعها، بدل التشبيه.
- ✓ إن الصور البلاغية الأكثر اعتمادا من الشاعر هي الاستعارة بأقسامها، و لعل سبب ذلك أنها قائمة على الادعاء فهي بهذا أبلغ درجات التشبيه، كما إجراء مبني على مخالفة الوضع اللغوي و لهذا هي قسم من المجاز اللغوي مما يدفع بالقارئ إلى محاولة إيجاد الصلة بين الألفاظ و ماتوحي به و لهذا كانت من تقنيات الوصل، بينما المجاز العقلي والمجاز المرسل، فالقضية فيهما مقتصرة على التقدير و بالتالي فهو أقرب للحقيقة من الاستعارة.
- ✓ الملاحظ في قصيدة " ألا قل لصنهاجة أجمعين" أنه قلل من استخدام الاستعارات ولعل سبب ذلك أن هدف الشاعر كان نقل الصورة كما هي، إضافة إلى أن القصيدة تدور حول

وقائع محسوسة، و أحيانا يعجز المجاز و الاستعارات عن بلوغ مرتبة الوقائع في تبليغ الصورة.

- ✓ التقنيات الحجاجية الأكثر اعتمادا من الشاعر هي تقنيات الاتصال السببي بالخصوص حجة الاتجاه، و حجة التبذير، تليها تقنية التعارض، تليها تقنية المقارنة.
- ✓ حجة السلطة و القدوة – وهما من تقنيات الاتصال التواجدي– لم يعتمدهما كثيرا في شعره بالخصوص أن القضايا التي عالجها نظر لها نظرة شرعية بالرغم من اختلافها ولعل سبب ذلك أن الحجج التي اعتمدها هي من قبيل الحقائق الشرعية و بالتالي فإن التسليم بها من المتلقي متحقق بناء على سلطتها الحسية و المعنوية عليه نظرا لمعرفته بمصدرها.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر المراجع:

القرآن الكريم، رواية حفص

الكتب:

1- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ- 1998م.

2- ابراهيم الباجوري، حاشية الباجوري على السلم المنورق في علم المنطق و بهامشه حاشية الإنبابي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432 هـ- 2011م.

3- إبراهيم السايح، ممدوح درويش مصطفى، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية و اليونانية، المكتب الجامعي الحديث، د.ط، 1998-1999م.

4- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مكتبة مؤمن قريش، د.ط، د.ت.

5- ابن زرعة، منطق ابن زرعة (العبارة، القياس، البرهان)، تح:جيرار جيهامي، رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994م.

6- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تح: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1372هـ- 1953م.

7- أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الألبيري الأندلسي، ديوان أبي إسحاق الألبيري، تح: رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1411هـ- 1991م.

8- أبو الحسن علي الماوردي، أدب الدين و الدنيا، دار المنهاج، لبنان، ط1، 1434هـ- 2013م.

9- أبو الحسن مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، تح: أبوقتيبة الفاريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ- 2006م.

10- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ- 1979م، ج2.

11-أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420هـ - 1999م، ج7.

12-أبو الفرج جمال الدين ابن الجوزي، آداب الحسن البصري و زهده و مواعظه، تح: سليمان الحرش، دار النوادر، دمشق، ط3، 1429هـ- 2008م.

13-أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تع: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1430هـ - 2009م.

14-أبو القاسم سليمان الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج8.

15-أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح: محمد علي فركوس، دار الموقع، ط3، 1434هـ- 2013م،.

16-أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.

17- أبو بكر العزاوي: - الخطاب و الحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، لبنان، ط1، 2010م.

-اللغة والحجاج، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ - 2006م.

- الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه و مجالاته، ج1.

19-أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ - 2001م.

20-أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013م.

21- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، باب في لزوم السنة، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 2009م، 1430هـ، ج7.

22-أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.

23-أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان و التبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ - 1998م، ج1.

24-أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1996م، مج5.

25- أبو منصور عبد الملك الثعالبي، فقه اللغة و أسرار العربية، تح: يحي مراد، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م.

26- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الفكر، د.ط، 1416هـ- 1996م.

27- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين، تح: على محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى بابي الحلبي، ط1، 1371هـ- 1952م.

28-أبو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، تع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1407هـ - 1987م.

29-أثير الدين الأبهري، مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، تح: محمود رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424هـ- 2003م.

30-أحمد الربيعي، قس بن ساعدة الإيادي – حياته، خطبه، شعره، مطبعة النعمان، بغداد، د.ط، 1394هـ- 1974م.

31-أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم للأخضري، المكتبة الهاشمية، لبنان، ط3، 1438هـ- 2016م.

32-أحمد بن يحي الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تح: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، لبنان، ط2، 1440هـ-2019م.

33-أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار العلم و المعرفة، د.ط، 1440هـ- 2019م.

34-أحمد زيني دحلان، حاشية على السمرقندية لأبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، ضمن كتاب: خمس رسائل في النحو و البلاغة و البيان، تع: عماد شعراوي، دار التقوى، مصر، ط1، 1440هـ- 2019م.

35-إرنست بركر، النظرية السياسية عند اليونان، تر: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، د.ط، 1966م، ج1.

36-أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005م.

37-إميليو غرسيه غومث، مع شعراء الأندلس و المتنبي، سير و دراسات، تر: الطاهر أحمد مكي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط7، 1425هـ- 2004م.

38-آيت أحمد نور الدين، الفكر السياسي اليوناني، مجلة المتون، جامعة سعيدة، د.ع، 2017م.

39-إيمان النجدي، الابتلاء و أثره في حياة المسلم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، د.ت.

40-أيمن أمين عبد الغني، الكافي في البلاغة، دار التوفيقية للتراث، د.ط، د.ت .

41- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تح: عبد الصمد الكبتي، مؤسسة الريان، لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م .

42- جاك موشلار، آن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010م.

43-جلال الدين السيوطي،الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، تع: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م.

44-جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2014م.

45-حافظ اسماعيل العلوي، الحجاج مفهومة و مجالاته، الحجاج في اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1431هـ - 2010م، ج1.

46- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ط، 1992م.

47-حسان الباهي،- تهافت الاستدلال في الحجاج المغالط-، الحجاج مفهومه و مجالاته، عالم الكتب الحديث، ط1، 1431هـ- 2010م، ج3.

48- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه و تطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، د.ط، 1981م.

49-حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي - الأدب القديم-، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986م.

50-رمضان يوسف، البلاغة الجديدة في الدراسات العربية الحديثة 2017

51-زهران كاده، الوسيط في المنطق، دار المازري، تونس، ط1، 1440هـ- 2019م.

52-سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي – بنيته و أساليبه –، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 1432هـ- 2011م.

53- سليمان معوض، مدخل إلى الأدب العربي، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، د.ط، 2008م.

54-شاهين مكاريوس، تاريخ الإسرائيليين، مؤسسة الهنداوي، مصر، القاهرة، د.ط، د.ت.

55-شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية.

56-شوقي ضيف: – البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط13، 2011م.

-العصر الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط7، د.ت .

– الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، القاهرة، ط10، د.ط، د.ت.

59- صابر حباشة، التداولية و الحجاج مداخل و نصوص، صفحات للدراسات و النشر، دمشق، ط1، 2008م.

60- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ:- شرح ثلاثة الأصول، تح: عادل رفاعي، مكتبة دار الحجاز، ط4، 1441هـ- 2020م.

-شرح العقيدة الطحاوية، دار المودة، مصر، ط1، 1431هـ- 2011م.

62-صبحي رشاد عبد الدايم، ديوان الإمام ابن حزم الظاهري، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1410هـ- 1990م.

63-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

64-عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2012م.

65-عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1424هـ- 2003م، ص462.

66-عبد الرحمن حبنكة الميداني: -مكايد اليهودية عبر التاريخ، دار القلم، دمشق، ط2، 1398هـ - 1978م.

- ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط16، 1442هـ - 2021م.

68- عبد الرزاق البدر، فقه الأدعية و الأذكار، دار الميراث النبوي، الجزائر، ط 2، 1441هـ- 2019م.

69- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير- مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل و الحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006م.

70- عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفة للنشر و التوزيع، ط1، 1436هـ، 2015.

71- عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، 1418هـ- 1998م.

72- عبد القاهر الجرجاني: - أسرار البلاغة، تح: محمود شاكر، شركة القدس، جدة، ط1، 1412هـ- 1991م.

- دلائل الإعجاز، تح: محمد بن تاويت، د.ت، د.ط، ج1.

- دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، شركة القدس، القاهرة، ط3، 1413هـ- 1992م.

75-عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي خصائصه الفنية و تشكيلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، ط1، 2013م.

76- عبد الله صولة: - البلاغة العربية في ضمن البلاغة الجديدة، ضمن كتاب: الحجاج: مفهومه ومجالاته، ج1.

- الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2001م.

- في نظرية الحجاج دراسات و تطبيقات، مسكلياني للنشر، ط1، 2011م.

79-عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004 م.

80-عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، د.ط، 1993م.

81- علي الجارم و مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار الفكر، لبنان، د.ط، 1431 - 1432هـ، 2010م.

82-علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح:محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د. ط، د.ت.

83-فيليب بروتون و جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر :محمد صالح ناحي الغامدي، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ط1، 1432هـ، 2011م.

84-قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

85-قدور عمران، البعد التداولي و الحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، ط1، 2012م.

86-قصي الحسين، النقد الأدبي و مدارسه عند العرب، دار و مكتبة الهلال، بيروت، د.ط، 1430هـ- 2010م.

87-كمال الدين الدُميري، حياة الحيوان الكبرى، تح: أسعد الفارس، دار طلاس، د.ط، 1992م.

88-مثنى كاظم الصادق، أسلوبية الحجاج التداولي و البلاغي تنظير و تطبيق على السور المكية، كلمة للنشر و التوزيع، تونس، ط1، 1436هـ - 2015م.

89-مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4، 1425هـ - 2004م.

90-محمد العبد، النص و الخطاب و الاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، د.ط، 2014.

91-محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، د. ت.

92-محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، د.ط، 1981م.

93-محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 1426هـ- 2005م.

94-محمد بن صالح العثيمين:- شرح الأصول الثلاثة، المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع، ط1، 1426هـ- 2006م.

- شرح حلية طالب العلم، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط1، 1434هـ.
- شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، دار الآثار، اليمن، ط1، 2005م.

97-محمد بن ناصر الدين الألباني: - صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنشرو التوزيع، الرياض، مج2، ط1، 1419هـ- 1998م.

- صحيح الترغيب و الترهيب لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ- 2000م.
- صحيح سنن ابن ماجه، مكتبة المعارف للنشرو التوزيع، الرياض، ط1، 1417هـ- 1997م.

99-محمد رضا المظفر، المنطق، مطبعة النعمان، إيران، ط 3، 1388هـ -1968م، ج2، ص284

100- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م.

101- محمد طوروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية و المنطقية و اللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1426هـ- 2005م.

102- محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، تر: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج1.

103- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة و النشر، د.ط، 1997م.

104- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، ط5، 1981م.

105- محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو و كنط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ- 1995م.

106- صحيح سنن ابن ماجه، مكتبة المعارف للنشرو التوزيع، الرياض، ط1، 1417هـ- 1997م.

107- مشتاق صالح المرعشلي: - المقدمة المنطقية التي لا يسع الطالب جهلها، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 1435هـ- 2014م.

- تسهيل المرام و رفع الإبهام على نظم سلم المنورق وتوشيحات عبد السلام، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 1437هـ- 2016م.

110-مصطفى النشار: - نظرية العلم الأرسطية -دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو-، دار المعارف، مصر، ط2، 1995م.

- تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء، القاهرة، ط1، 1999م .

111-مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، لبنان، ط9، 1393هـ- 1973م.

112-ميشيل مايير، البلاغة، تر: محمد أسيداه، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2021م.

113-نرسيسان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر: حنا عبود، الأهالي للطباعة و النشر، دمشق، ط1، 1999م.

114-هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة و الحجاج، د.ط، د. ت.

115- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح : عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ - 2004م، ج2.

116- يعقوب الباحسين، طرق الاستدلال و مقدماتها عند المناطقة و الأصوليين، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط6، 1440هـ - 2019م.

117-يوسف رشاد، اليهود المتخفون عبر التاريخ و أثرهم في المسيحية و الإسلام قديما و حديثا، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2010م.

<u>البحوث العلمية:</u>

118-بلعربي شهرزاد، الخطاب البرهاني في نقد عبد القاهر الجرجاني آلية الاستدلال أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة ابن خلدون، تيارت، اللغات و الآداب، قسم اللغات و الأدب العربي، 1434- 1435هـ، 2013-2014م.

119-بن عروس حورية، البعد الحجاجي من خلال أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، رسالة لنيل شهادة الدكتوراة نظام lmd، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الدكتور يحي فارس المدية، 2017-2018م.

120-حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم – سورة يوسف أنموذجا-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1433-1434هـ، 2012-2013م.

121- خديجة بو خشة، حجاجية الحكمة في الشعر الجزائري الحديث، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة، جامعة وهران، كلية الآداب و اللغات و الفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، 1435- 1436هـ ، 2013-2014م.

122-دليلة أقنانة، كريمة عبد اللاوي، تداولية المخاطب عند البلاغيين العرب كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري – أنموذجا- مذكرة لاستكمال شهادة الماستر في اللغة و الأدب العربي، كلية الآداب و اللغات، جامعة بجاية، 2019-2020م. نقلا عن: جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، مجد المؤسسة الجمعية للدراسات، بيروت، ط1، 2010م.

123-طالبي نور الهدى، البنية الحجاجية في البيان و التبيين- دراسة في نماذج مختارة-، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة و الأدب العربي، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر، 2020- 2021.

124-الطيب رزقي، البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ و المرجان فيما اتفق عليه الشيخان، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراة، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، 1437-1438هـ، 2016- 2017م.

125-عودي عبد الحميد، الزهد في شعر أبي إسحاق الألبيري، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المغربي و الأندلسي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، 2008-2009م.

126-كمال طاهير، الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الاسلام، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، كلية الآداب و اللغات، قسم اللغة العربية و آدابها، 2012 - 2013م، 1434 - 1435هـ.

127-لكحل سعدية، الحجاج في خطابات النبي إبراهيم عليه السلام، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الآداب و اللغات، قسم الأدب العربي، د.ت.

128-مرابط السعيد، الحجاج الفلسفي عند أرسطو، رسالة ماستر في الفلسفة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2021- 2022م.

129-ميرغني الطاهر أحمد الفكي، أبو إسحاق الألبيري ، حياته و شعره، بحث مقدم لنيل درجة الماجيستير في اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، 1428- 2007م.

130-ميلود نزار، آليات الحجاج في الخطاب الأدبي عند المعتزلة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة، كلية اللغة و الأدب العربي و الفنون، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 1438-1439هـ، 2017 - 2018م.

131-نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي و الدرس اللساني الغربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة علوم، جامعة لمين دباغين، سطيف، 2015م-2016م.

132-هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي، مذكرة من متطلبات شهادة الماجستير، جامعة ورقلة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2002- 2003م.

المقالات العلمية:

133-فاتن سفيان، مكانة الحجة في فلسفة الاختلاف عند جيل دولوز، مجلة الإناسة و علوم المجتمع، مج6، ع2، جانفي 2023م.

134-محمد بن علي، السؤال السياسي في الفكر اليوناني بين المثال و الواقع، مجلة دراسات إنسانية و اجتماعية، وهران02، ع2، جانفي 2019م.

135-أحمد حسن الخرسي، حجاجية التشبيه عند الشنفرى الأزدي- صورة القوة نموذجا-، كلية الآداب، جامعة أسوان، مج1، ع10، أكتوبر 2021م.

136-إمام عبد الفتاح إمام، الجدل في المنطق الأرسطي و أعمال الفلاسفة و المتكلمين، مجلة التفاهم، ع46، 31مارس 2015م .

137-بشير دردار، استلهام التراث البلاغي الغربي في التأصيل المعرفي لنظرية البلاغة الجديدة، التعليمية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، مج6، ع1، ديسمبر، 2018م.

138-بشير دردار، التلقي العربي لنظرية " البلاغة الجديدة" لـ " ش. بيرلمان" و " أ. تيتكا" منجزات الباحثين و انتظارات القراء، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، عمان، مج10، ع01، ابريل، 2019م.

139- بلقاسم محمد حمام، القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في الخطاب القرآني – صورة الدنيا أنموذجا-، مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام سعود، السعودية، ع44، رجب1438هـ.

140-بن دنيا سعدية: – أرسطو ناقدا أفلاطون: المثال، المعرفة، النفس، الحوار الثقافي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، مج6، ع4، أفريل 2018م.

- نسق أفلاطون في الفلسفة اليونانية، مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ع6، نوفمبر 2016م.

142- تكتك إكرام، الحجاج والبلاغة الجديدة، مجلة الحقيقة، جامعة أحمد دراية، درار، ع31، صفر 1436هـ، ديسمبر 2014م.

143- جلالي علي، بن يحي ناعوس، موقع الباتوس في أهم النظريات الحجاجية الغربية من أرسطو حتى اليوم، جسور المعرفة، مخبر تعليمية اللغات و تحليل الخطاب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، مج8، ع1، مارس 2022م.

144- حسين أحمد كتانة، قراءة في مقدمة كتاب الصناعتين، مجلة الباحث، مخبر اللغة العربية و آدابها، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، مج03، ع03، سبتمبر، 2011.

145- حمر العين زهور، البعد المعرفي لنظرية المساءلة لميشال مايير (1950)، مجلة علوم اللغة العربية و آدابها، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، مج13، ع02، 15-09-2021م.

146- حيدر رضا كريم: - حجاجية الاستعارة في شعر ابن فركون الأندلسي- دراسة تداولية-، مجلة آداب المستنصرية ، الجامعة المستنصرية، بغداد، مج47، ع102، 2023م.

- حجاجية الكناية في شعر ابن الجياب الأندلسي – دراسة تداولية-، مجلة ديالي للبحوث الإنسانية، جامعة ديالي، العراق، مج3، ع95، 2023م.

148-دلخوش رفيق محي الدين، دلدار غفور حمد أمين، حجاجية التشبيه في قصص النساء في القرآن الكريم، مجلة دهكوك، قسم العلوم الإنسانية و الإجتماعية، العراق، مج 26، ع1، 2023م.

149-رابح محمد حساين، سعاد بن سنوسي، البلاغة الجديدة، قراءة في المفهوم و الاتجاهات، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، مج33، ع1، جوان 2022م.

150-رضى عبدالله، رثاء الحيوان في الشعر الجاهلي مدخل و تطبيق، مجلة الكوفة، ع11، 2017م.

151-رمضان يوسف، البلاغة الجديدة في الدراسات العربية الحديثة (حمادي صمود و محمد العمري أنموذجا)، التعليمية، مج4، ع 9، جانفي 2017م.

152-الزماني كمال، حجاجية التكرار في الخطب السياسية للإمام علي رضي الله عنه، مجلة (لغة-كلام)، مختبر اللغة و التواصل، المركز الجامعي بغليزان، ع07، سبتمبر 2018م.

153-سهير ساسي، الثنائية الحجاجية الأصولية (السؤال و الجواب) في ضوء نظرية المساءلة لميشال ماييز، مجلة بدايات، كلية الآداب و اللغات، جامعة عمار ثليجي، لغواط، مج02، ع02، نوفمبر 2020م.

154-شعبان مقران، تقنيات الحجاج في البلاغة الجديدة عند شاييم بيرلمان، مجلة التعليمية، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، مج5، ع15، سبتمبر 2018م.

155-الطاهر شارف، البعد التداولي في التنظير البلاغي عند أبي هلال العسكري من خلال كتابه " الصناعتين"، مجلة اللغة العربية و آدابها، كلية الآداب و اللغات، جامعة الشهيد حمة لخضر، واد سوف، مج13، ع01، 15- 03- 2021م.

156- الطيب رزقي، المقام خزان الحجاج، مجلة الآداب، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، كلية الآداب و اللغات، قسم الآداب و اللغة العربية، ع 15، ديسمبر 2015م.

157-عادل الأسطة، اليهود في رواية منيف " أرض السواد" على ضوء صورتهم في الأدب العالمي و العربي، مجلة الجامعة الإسلامية، مج13، ع1، يناير، 2005م.

158-عباس حسن الطيار، الحجاج في شعر المتنبي – دراسة في الفاعلية الحجاجية-، مجلة العلوم الإنسانية، بابل، مج36، ع5، 31 ماي 2018م.

159-عدنان ملحم، زهير عمران، تطور الفكر السياسي عند قدامى اليونانيين حتى أفلاطون، مجلة جامعة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، دمشق، سلسلة الآداب و العلوم الإنسانية، مج36، ع 5، 2014م.

160-على قهرماني، فاطمة تنها، أسلوبية الحجاج البلاغية في قصيدة " ألا قل لصنهاجة أجمعين" لأبي إسحاق الألبيري، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية آدابها، ع55، 1399هـ.

161-علي أحمد عمران، حجاجية المجاز المرسل في مقامات بديع الزمان الهمذاني، محلة ex professo، جامعة الوادي، الجزائر، مج6، ع.خ، 2021م.

162-علي بعداش الأبعاد الحجاجية للصورة البيانية في الخطاب النبوي الشريف، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، ع24، جوان، 2017م.

163-عمر بوقمرة: - مصطلح الحجاج بين المنطق الأرسطي عند بيرلمان و المنطق الطبيعي للغة عند ديكرو، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، مج5، ع 19، سبتمبر 2017.

- نظرات نقدية في كتاب " الحجاج في القرآن الكريم" لـ: عبد الله صولة، مجلة الآداب واللغات، جامعة البليدة2، ع03، صفر 1435هـ- ديسمبر2013م.

164-عيد بلبع، الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، المغرب، ع23، 30أفريل2005م.

165-فاطمة الزهراء بن ساحة، الخطاب الحجاجي عند الجاحظ في كتابه البيان و التبيين، مجلةaleph، جامعة الجزائر 2، مج4، ع1.

166-كمال بخوش، الأسس المعرفية لمقاربة النصوص الحجاجية عرض مفهومي لمصطلحي (الحجاج اللغوي) و (العامل الحجاجي)، مجلة تعليميات، مخبر تعليمية اللغة و النصوص، جامعة يحي فارس، المدية، ع09، جوان2016م.

167-كنزة خيذر، نظرية المثل الأفلاطونية من الوجود الواقعي إلى الافتراض العقلي، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة 8 ماي 1945، قالمة، الجزائر، مج17، ع1، جوان 2023م.

168-كوهي كيدا، تسجيل الحجاج في اللغة: حالة نظرية الكتل الدلالية، تر: إبراهيم أمغار، مركز أفكار للدراسات و الأبحاث، المغرب، 03 نوفمبر2019م.

169-محمد حمودي، الحجاج و استراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن مقاربة إبستمولوجية، مجلة حوليات التراث، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ع12، 2012م.

170-محمد سمير عبد الحميد، المنهج الجدلي وإمكان المعرفة في فلسفة أفلاطون، مجلة القراءة و المعرفة، الجمعية المصرية للقراءة و المعرفة، مج20، ج1، نوفمبر 2020م.

171-محمد شكيمة، حجاجية التكرار في مقالات أحمد أمين (رسالة ولدي أنموذجا)، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، جامعة ابن خلدون، تيارت، مج8، ع2، جوان2020م.

172-مختار حسيني، الحجاج اللغوي بين النظرية و التطبيق آيات من سورة آل عمران أنموذجا، ضاد مجلة لسانيات العربية و آدابها، مج1، ع2، ديسمبر2020م .

173-مختار ملاس، البلاغة والتداولية- قراءة في تداولية الخطاب البلاغي-، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، مج 14، ع02، 2019.

174-موسى طهراوي، كاهنة دحنون، حجاجية الصورة البيانية في صبح الأعشى، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية و اللغوية، جامعة الشهيد حمة لخضر، واد سوف، مج04، ع03، سبتمبر2021م.

175- نعمة محمد إبراهيم، مروان علي حسين، المسار التاريخي للجدل و موقع الجدل من المنطق الأرسطي، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، مج1، ع24، 31ديسمبر2015م .

176-نور الدين هالي، المعرفة والمنهج لجدلي في فلسفة أفلاطون، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، كنوز الحكمة، مج2، ع 3، جوان 2014م.

177-هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان و نظرية البرهان، الأثر، مجلة الآداب و اللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ع5، مارس 2006م.

<u>الروابط:</u>

178-مصطفى المبرم، التعاليق البهية على المنظومة التائية، ص32.الرابط:
https://ia902807.us.archive.org/6/items/fawaidmbrm_gmail_201809/%D8%A
A%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%BA%20%D8%B4%D8%B1%D8%AD%20
%D8%AA%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8
%A3%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%8A-
%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%20%D9%85%D8%B5%D8
%B7%D9%81%D9%89%20%D9%85%D8%A8%D8%B1%D9%85.pdf

179-سعيد بن محمد الكملي، شرح تائية الألبيري، ص14. الرابط:-https://www.noor
book.com/book/internal_download/b01389fadfab8b21c65711a7b93e0783c43
4fb6f/1/3e6c668e89920d07f20e69755b7b87c8

180-سامية السيد حمزة، دلالات الحيوان و الطير في الشعر العبري الأندلسي، ص11-12.
الرابط: https://www.researchgate.net/profile/Samya-
Farahat/publication/331000094_dlalat_alhywan_waltyr_fy_alshr_al
bry_alandlsy_fy_alqrnyn_alhady_shr_walthany_shr_almyladyyn/link
s/5c60779a299bf1d14cbb447b/dlalat-alhywan-waltyr-fy-alshr-
albry-alandlsy-fy-alqrnyn-alhady-shr-walthany-shr-
almyladyyn.pdf?origin=publication_detail&_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7Im
ZpcnN0UGFnZSI6Il9kaXJlY3QiLCJwYWdlIjoicHVibGljYXRpb25Eb
3dubG9hZCIsInByZXZpb3VzUGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19