دار البيارق

د.أمال يوسف القاسمي

الحِجَاج في الحديث النبوي

-دراسة تداولية-

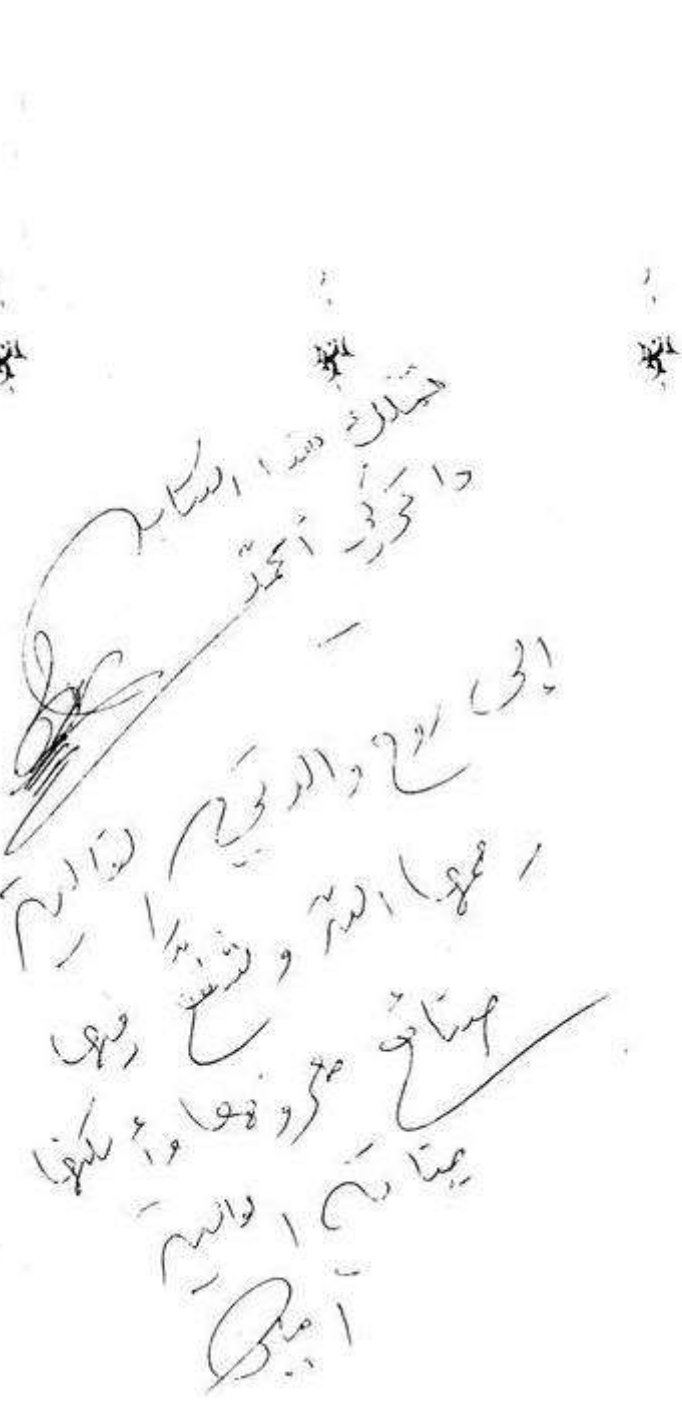
د.أمال يوسف المغامسي

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

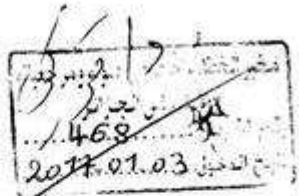
الحِجاج في الحديث النبوي

-دراسة تداوليّة-

الحجاج في الحديث النبوي
د.أمال يوسف المغامسي
MEDITERRANEAN PUBLISHER
الدار المتوسطية للنشر



د.آمال يوسف المغامسي



الحِجَاج
في الحَديث النّبوي

دراسَة تداولية

الدار المتوسطية للنشر

"إضافات"
في النّقد الإسلاميّ
سلسلة علميّة يُديرُها الأستاذ الدّكتور أحمد الودرني

هذا الكتاب في الأصل أطروحة دكتورا عنوانها : (بلاغة الحِجاج النّبويّ في الصّحيحيْن). أُنجِزَتْ بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد الودرني وناقشتْها يوم 1437/3/13 هـ الموافق لـ 24 /12/ 2015 م لجنةٌ تألّفتْ من الأساتذة :

- الأستاذ الدكتور أحمد الودرني مُقرّرا.
- الأستاذ الدكتور عبد الرّحمان السّلمي عضوا.
- الأستاذ الدكتور عبد العزيز العمّار عضوا.

وأُسنِدتْ إلى صاحبتها شهادة الدّكتورا بتقدير «**ممتاز مع مرتبة الشّرف الأولى**» وذلك بكليّة اللغة العربيّة – قسم البلاغة والنقد – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الحجاج في الحديث النبوي
المؤلف د. آمال يوسف المغامسي
مدير النشر عماد العزالي
تصميم الغلاف نجلاء العياري
الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-864-54-0

الدار المتوسطية للنشر
Mediterranean Publisher

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
2016 م - 1437 هـ

يحظر نسخ أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد وصف الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت،
أو إدخاله على الحاسوب أو برمجته على إسطوانات مضغوطة إلا بموافقة خطية من الناشر

الدار المتوسطية للنشر
العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية
الهاتف : 880 698 70 216
الفاكس : 633 698 70 216
الموقع الإلكتروني :www.mediterraneanpub.com
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn
الفايسبوك : مباح

إهـــــداء

إلى روحٍ تسكنُ روحي..

إلى نسمةٍ مباركةٍ غادرتني..

إلى لقاءٍ قريبٍ في جنانِ الخُلد بإذن الله.

إليك أبي الحبيب رحمةُ الله عليك.

شكـــر

الشّكر والتّقدير - بعد شكر الله تعالى - إلى ذي العلم الغزير، والرّأي النّاصح الرشيد، والفكر الثاقب السديد، من رعى هذا العمل منذ أن كان فكرة حتى بلغ تمامه، سعادة الأستاذ الدكتور أحمد الطّيب الودرني.

ولأميّ الحبيبة وأخواتي وإخوتي وأبنائي رعاهم الله.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة

الحمد لله عظيم الشأن، قوي الأركان شديد السلطان، حمدًا كثيرًا طيبًا كما يحب ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على عبده ورسوله المصطفى، المنقذ من الضلال، والهادي إلى سبيل الحق والهدى في المقاصد والأفعال، مَنْ أدّبه ربه فأحسن تأديبه، وآتاه أسباب الفصاحة والبيان، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم. وبعد

فقد نزل القرآن الكريم للناس كافّة، وخاطب العقل والوجدان في آنٍ واحد، فأعطى العقل حظّه من الحكمة والعبرة والإقناع، وأعطى القلب حظّه من التشويق والترقيق والتنفير والتحذير والإمتاع، واقتفى الحديث النبويّ الشريف أثر القرآن في ذلك، فالرسول ﷺ كان يخاطب عقولًا تتباين في أنماط تفكيرها، وقدرتها على الفهم والاستيعاب، ويخاطب نفوسًا تتنوّع أهواؤها، وتختلف مشاربها واستطاع مع ذلك النّفاذ إلى عواطف الناس وعقولهم وقلوبهم، والتمكين لدعوة الحقّ، وإقرار منهج الله في الأرض، مؤديًا مهمته النبويّة في التبليغ.

❖ أهمية الموضوع

يمثّل الحديث الشريف بلا شك المنهج الأمثل في التواصل البشريّ المثمر الذي استطاع الرسول ﷺ من خلاله أن يربي ويطهّر، ويغيّر وينشر دعوة الحقّ برفقٍ ولين وسماحة ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران : 159]

وما كان ذلك ليكون لولا أنه ﷺ أوتي بلاغة وفصاحة عالية، ودرجة رفيعة من الموهبة البلاغيّة واللغويّة، فضلا عن تأثره ببلاغة القرآن الكريم، الذي هيأه الله لتلقيه، ثم هيأه لإيصاله للناس وإفهامهم على تفاوت ما بينهم[1].

ومن جوانب هذه البلاغة اهتمامه ﷺ بجانب الحجاج والإقناع، فالحجاج ركيزة أساس في كل خطاب غائيّ مُوجّه، يعتمد مبدأ استمالة الآخر وترويض مشاعره وأفكاره للتأثير فيه، لا من حيث أفكاره فحسب، بل من حيث مواقفه، وما يترتّب عليها من سلوك واقعيّ ملموس[2]، وهو ما يتلاءم مع مهمة البلاغ والإبلاغ.

---

1 - ينظر: من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث الشريف، فتحية العفيف، مطبعة الأمانة، القاهرة، الطبعة الأولى 1993م ص 22.

2 - ينظر: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة - بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث - جدارا للكتاب العالمي الأردن، الطبعة الأولى 2008م ص 35.

وقد اهتمت البلاغة في الدرس الحديث بتقنيات الإقناع والتأثير، وأعادت الاعتبار إلى البعد الحجاجيّ في البلاغة، ومن هنا ظهرت مؤخرًا بعض الدراسات العلميّة التي اهتمت ببيان منهج الحجاج وآلياته ومستوياته في القرآن الكريم، بيْد أنّ الحديث الشريف لم ينل حظّه بعد من الدراسات المماثلة، وهو ما يجلي أهميّة هذا الموضوع، والحاجة إلى مثل هذه الدّراسة.

❖ أسباب اختيار الموضوع

من أهمّ هذه الأسباب ما يلي:

- الرغبة في الوقوف على أساليب الحجاج وآلياته في الحديث النبويّ الشريف، وبيان ما فيها من خصوصية وتفرّد، كونها صادرة عن نبي كريم - صلوات ربي وسلامه عليه - لا يحاجج لينتصر ويُفحِم، ولكن يحاجج ليقنع ويُفهِم ويرحم.

- أن في دراسة الحجاج في الحديث الشريف بيانًا للمنهج النبوي في تمكين المفاهيم والعقائد، وبذر القيم والأخلاق، وتعديل الفكر والسلوك مما ينبغي تمثله في مواطن الدعوة إلى الله خاصة، وفي الاتصال البشريّ عامّة.

- أن البعد الحجاجيّ في بلاغة الحديث الشريف لم يحظَ بعدُ بالاهتمام الكافي في إطار المفهوم التداوليّ للبلاغة.

- أن الحجاج أضحى مطلبًا أساسًا في كل عمليّة اتصاليّة تستدعي الإفهام والإقناع والتأثير، مما جعله يمتدّ إلى كافة مناحي الحياة : الاجتماعية، والثقافية، والسياسية...إلخ.

❖ أهداف البحث

- إبراز أهمية الحجاج في البيان النبويّ، والكشف عن دوره في هذا البيان باعتبار أنّ من وظائف البلاغة البصر بالحجّة وإقناع السامع.

- الكشف عن تقنيات الحجاج وأبعاده المختلفة في الحديث النبويّ، على مستوى الكلمة المفردة، والتركيب، والصورة استكمالاً لمكوّنات البلاغ اللّغويّ الحجاجيّ جذْولاً وتوزيعًا.

- التعرف على نماذج الحجاج المختلفة في البيان النبوي : نموذج عقائديّ إيماني، وآخر مرتبط بالعبادات، وآخر بالتشريعات والسلوك الاجتماعيّ بوجه عامّ... إلخ.

- التعرّف على المعاني والموضوعات التي استخدم النبي ﷺ فيها الحجاج، وأهميّة كلّ ذلك في حياة المسلم الفرديّة والجماعيّة.

- إبراز الحديث النبوي باعتباره أنموذجًا حجاجيًا راقيًا يحتذيه الدّعاة والمهتمون بعلوم الاتّصال والإعلام، والساسة، والقادة في مختلف المجالات.

❖ في المقصود بـ (بلاغة الحجاج)

لا تقف بلاغة الحجاج عند حدود ضرْب من ضروب الحوار، أو عند هذا الأسلوب البلاغي أو ذاك مما هو موصول في الأصل بالخطابات الأسلوبيّة الفنيّة ذات الغاية التأثيريّة، وإنما ترتكز بلاغة الحجاج عند البحث - في هذا المقام - على المظاهر الإقناعيّة في العبارة النبويّة، ضمن فهم تداوليّ للرسالة اللغويّة التي يوجّهها مُرْسِلٌ إلى مُرْسَلٍ إليه لغاية إقناعه، من خلال أقوالٍ تجري مجرى الأعمال لدى المخاطَب المُدْعوّ إلى إنجازها والعمل بها، وذلك في إطار من البرهنة التي يقوم بها المحاجج بواسطة أدوات لغويّة متعدّدة.

إنّ الدارس اليوم لم يعد يكتفي بدراسة البلاغة الوصفيّة من خلال طرائق المعاني، وأساليب القول، والصّور البيانيّة، والمحسّنات البديعيّة، وضروب المجاز في إهمالٍ واضح للبلاغة الحجاجيّة التي ذكرها البلاغيّون العرب القدامى في أكثر من تعريف، منها :

- أنه «قيل لخالد بن صفوان: ما البلاغة ؟ قال : إصابة المعنى **والقَصْدُ للحُجّة**»[1].

- ومّما أورد الجاحظ : «جماعُ البلاغة البصرُ بالحُجّة والمعرفة بمواضع الفرصة»[2].

- وعرّف ابن المقفع البلاغة بأنّها «اسم جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الحديث، **ومنها ما يكون في الاحتجاج**، ومنها ما يكون جوابًا، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعرًا، ومنها ما يكون سجعًا وخُطبًا، ومنها ما يكون رسائل»[3].

إنّ البلاغة الحجاجيّة إذن في أن تكون بصيرًا بالحُجج، وقادرًا على الاحتجاج، أي على استخراج تلك الحُجج من مظانّها، لتُقنع بها الجاحد، وتهدي بها الضّالّ، وهذا ما اضطلعت به البلاغة النبويّة على أحسن وجه، لأنّ النبيّ ﷺ خاطب العقل والقلب، ودعا بالموعظة الحسنة، والرّأي الرشيد.

إنّ النصّ القرآنيّ غنيّ بمظاهر الحجاج، ففي القرآن حجاج للمشركين ومقارعة لهم بالبرهان إثباتًا لأنّ الله واحد أحد. كما حاجّ الأنبياءُ أقوامهم بدءًا من نوح عليه السلام إلى سيّدنا إبراهيم عليه

1 - العقد الفريد. شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى 1404 هـ. ج 2. ص 272.

2 - البيان والتبيين. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق : د.درويش جويدي. المكتبة العصرية. بيروت - صيدا. لبنان. د. ط. 2006. ج1. ص 63.

3 - السابق. ج 1. ص 79.

السلام الذي نهى أباه وقومه عن عبادة الأصنام والكواكب وبيّن لهم أنهم على ضلال[1]، وصولًا إلى خاتم الأنبياء محمد ﷺ. لذلك يجدر الاهتمام ببلاغة الحجاج لدى الأنبياء عليهم السلام بما تعنيه تلك البلاغة من قدرة على حشد وسائل الإقناع بواسطة اللّغة، والتوجيه، والإفهام، ضمانًا لانتشار الدّعوة، وانتقالها من أرضٍ إلى أرض، ومن عصر إلى آخر.

فما المقصود بالحجاج تحديدًا ؟ يتّضح المقصود بالحجاج من خلال رصد علاقته الاصطلاحيّة بالبرهان، والجدال، والمناظرة :

• **الحجاج / البرهان**

أقام طه عبد الرحمن في دراسته «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[2] الفرقَ بين الدليل البرهانيّ والدّليل الحجاجيّ، باعتبار أنّ البرهان مبنيّ على مقدّمات يقينيّة، ممّا يعني أنّه استنتاج بواسطة قواعد محدّدة سلفًا (قول صناعيّ)، في حين أنّ الحجاج هو الاستنتاج من الأقوال، من غير إمكان الالتزام بقواعد مسبقة (قول طبيعيّ). فالقول الصّناعيّ يختصّ بالبرهان، بينما يختصّ القول الطبيعيّ بالحجاج.

• **الحجاج / الجدال**

جاء في معجم «الفروق»: الفرق بين «الحجاج» و «الجدال» أنّ المطلوب بالحجاج هو ظهور الحجّة، وأنّ المطلوب بالجدال الرّجوع عن المذهب. فالحجاج أوسع من الجدال، فكلُّ جدال حجاج وليس كلُّ حجاج جدالًا[3].

• **الحجاج / المناظرة**

يقول الراغب عن المناظرة هي : «المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كلّ ما يراه ببصيرته، والنظر البحث»[4]. فهي إذن مواجهة بين طرفيْن يشتركان في المسألة الواحدة بآراء متباينة حتى يُقنع كلاهما الآخر[5].

---

1 - يراجع : الحجاج في خطابات النبي إبراهيم عليه السلام سعدية لكحل مذكرة لنيل شهادة الماجستير جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، الجزائر، بدون تاريخ.

2 - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام طه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - المغرب. الطبعة الرابعة. 2010. ص 65.

3 - معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءًا من كتاب السيد نور الدين الجزائري. تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي. الطبعة الأولى. 1412هـ. ص 158.

4 - المفردات في غريب القرآن الراغب الأصفهاني. ضبطه وراجعه : محمد خليل عيتاني. دار المعرفة. بيروت. الطبعة الأولى. 1998. ص 500.

5 - ينظر : شروط المناظرة عند طه عبد الرحمن في أصول الحوار ص 77 - 78.

فالحجاج غير البرهان وغير الجدال وغير المناظرة، فلا هو مفهوم منطقيّ خالص، ولا هو مفهوم ذاتيّ انطباعيّ خال من التعليل، بل هو جماعُ أدوات من الإقناع اللّغويّ، ملاك الأمر فيه «دراسة مجمل التقنيات البيانيّة الباعثة على إذعان السامع أو القارئ»[1].

❖ الدراسات السابقة

وُجدت دراسات اهتمّ فيها أصحابها بالحديث النبويّ من زاوية الحِوار والأساليب الأدبيّة ، فإنها تظلّ في تقدير البحث بعيدة عن مقصده، لأنّ هذه الدراسة ترتكز أساسًا على **بلاغة الحجاج** في الحديث النبويّ، ولم يتمّ العثور على دراسة سابقة تناولت الحجاج لدى الأنبياء إلاّ دراسة سعدية لكحل «الحجاج في خطابات النبي إبراهيم»، وهي مذكّرة لنيل شهادة الماجستير في كلية الآداب واللغات بالجزائر، وقد صدّرت الباحثة دراستها بتعريفات مهمّة للحجاج والجدل والمناظرة وشروطها، تمهيدًا لتناول مظاهر الحجاج في خطاب النبيّ إبراهيم، ولا سيّما في دعوته قومه إلى ترك عبادة الأصنام والكواكب. وقد عوّلت الباحثة كثيرًا على دراسة عبد الله صولة، وطه عبد الرحمن. واهتمت في بحثها بتوضيح العلاقة بين الحجاج والتواصل في الخطاب القرآني، وبيان خصائص الحجاج في الخطاب القرآني، ومستويات الحجاج في خطاب نبي الله إبراهيم عليه السلام، وتناولت شيئا من آليات الحجاج مثل الحجاج بالاستدراج، والمناظرة، والتمثيل. وهذه الدراسة تقترب من موضوع البحث من حيث عنايتها بالحجاج في خطاب نبي من أنبياء الله عليهم السلام، وتفترق عنه من حيث منهجها، ومن حيث كونها دراسة في خطاب قرآني على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام.

أمّا بالنسبة إلى دراسة الحجاج في حديث النبيّ محمد ﷺ فقد وقف البحث على دراسة للباحث هشام فرّوم بعنوان : (تجليات الحجاج في الخطاب النبوي، دراسة في وسائل الإقناع. الأربعون النووية أنموذجًا) وهي رسالة ماجستير، في تخصص اللغويّات ولسانيات اللّغة العربية بجامعة الحاج لخضر بباتنة بالجزائر، عام 2008 - 2009 م. تقع هذه الدراسة في مئتين وإحدى وعشرين صفحة من القطع المتوسط. ركزت في جانبها النظريّ على مفاهيم النصّ والخطاب والحجاج وعلاقة كل منها بالتداوليّة والإقناع، أما في جانبها التطبيقيّ فركّز الباحث على دور الأفعال اللغويّة في التأثير والإقناع، وعلى وسائل الإثارة والتأثير اللغويّة والبلاغيّة والمنطقيّة.

وهذه الدراسة التقت مع موضوع البحث في وجوه، وافترقت عنه في وجوه، أما وجوه الالتقاء فأهمها مجال البحث (وهو الحديث الشريف)، واشتمالها على الجانبين : النظريّ

---

1 - الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. عبدالله صولة. دار الفارابي. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى 2001 - القاهرة 2007م. ص 8.

والتطبيقيّ، واهتمامها في الجانب التطبيقيّ بدور بعض الوسائل البلاغيّة في الحجاج. وافترقت عنها من حيث نطاق البحث، فنطاقها محدود في مدونة حديثيّة صغيرة هي الأربعون النووية، في حين أن البحث نطاقه الصحيحان (البخاري ومسلم)، كما افترقت عنه في منهج البحث ومفردات خطته إذ ركز هذا البحث أساسًا على الحجاجُ ضمن المبحث اللسانيّ التداوليّ وليس الفلسفيّ. ومع ذلك أفاد البحث من جهد الباحث المبارك في هذه الدراسة، لكون الدراسة هي الأقرب إلى لبّه ومجاله.

وهناك دراسة أخرى في الحجاج لعبد الجليل العشراويّ عنوانها «الحجاج في الخطابة النبويّة» عرض فيها الباحث للحجاج في صلته بمفهوم الجدل عند أرسطو، وعند الفلاسفة المسلمين، مثل حازم القرطاجنّي، وكذلك من خلال بعض الدراسات الحديثة، وعرض أيضًا لاتجاهات الإقناع في البلاغة العربية عند الجاحظ، وابن وهب، والسكاكي، لكنه عندما بدأ بتناول الخطابة النبويّة وقع في تناول شبه مضموني للخطب النبوية من خلال عرض أبرز المسائل والمعاني التي تضمنها دون تحليل حجاجيّ ظاهر. وعمومًا فإن البحث اختلف عن هذه الدراسة من جهة اهتمامه بالحديث النبويّ، وليس بالخطبة النبويّة، زيادة على أن منهجه اختلف عن منهج هذه الدراسة.

أما الدراسات في باب الحجاج في القرآن الكريم فأهمها دراسة الدكتور عبد الله صولة – رحمه الله – (الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية)، وهي رسالة دكتوراه مطبوعة طبعة ثانية صدرت عن دار الفارابي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة بتونس عام 2007 م (في ستمائة وخمس وأربعين صفحة).

تناولت هذه الدراسة حجاجيّة القرآن الكريم من الناحية الأسلوبيّة في مستوياته الثلاثة : مستوى المعجم، ومستوى التركيب، ومستوى الصورة، بعد مهاد نظريّ تعرّض فيه الباحث – رحمه الله – لمفاهيم الحجاج عند عدد من الطوائف. وهي رسالة رائدة في مجال الحجاج في القرآن الكريم، تميّزت بعمقها، وغزارة أمثلتها وتطبيقاتها، لكنها مع أهميتها اختلفت في مجال بحثها عن دراستنا هذه التي نروم أن تكون متمّمة – إن شاء الله – لجهود عبد الله صولة الذي اهتم بالحجاج في القرآن الكريم، ليأتي اهتمامنا بالحجاج في الحديث النبوي مكمّلًا لما قام به هذا الباحث المتميّز رحمه الله.

ومن الدراسات في حجاج القرآن كذلك دراسة الدكتورة زينب كردي المعنونة بـ : (بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن الكريم)، وهي رسالة دكتوراه غير منشورة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، عام 2010 م، تقع في سبعمائة وإحدى وعشرين صفحة، بذلت فيها

الباحثة جهدًا مباركًا، وركّزت على الجانب التحليليّ وأولته حلّ الاهتمام. وهذه الرسالة على أهميتها اختلفت أيضًا منهجًا ومجالًا عن هذا البحث.

ومن الدراسات كذلك دراسة في الحجاج الشعري للباحث عماد سعد محسن شعير، بعنوان (الحجاج في شعر أبي العلاء المعرّي)، وهي رسالة علميّة غير منشورة بكلية الآداب جامعة حلوان (2008 م). تناول فيها الباحث موضوع الحجاج في شعر أبي العلاء المعري، محاولًا الكشف عن إمكانية وجود الحجاج في الشعر.

ومنها دراسة في الحجاج الخطابيّ للباحث أيمن خميس عبداللطيف إبراهيم، بعنوان : (الحجاج في الخطابة والرسائل في مصر زمن الحروب الصليبية) وهي رسالة ماجستير غير مطبوعة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية، عام 2011 م. قسّمها الباحث أربعة فصول بعد تمهيد نظريّ، عالج فيها حجاجيّة الكلمة والتراكيب الأسلوبيّة، وأنواع الحجج في الرسائل زمن الحروب الصليبية، والطاقة الحجاجيّة للتشبيه والاستعارة والكناية. والدراستان اشتركتا مع موضوع البحث في تناولهما للحجاج، وافترقتا عنه منهجًا ومجالًا.

❖ في منهج البحث

اتّبع البحث منهجًا يمتّ بصلة قويّة إلى المفهوم الحجاجيّ للبلاغة العربية القديمة، وإلى التداوليّة بالمعنى الحديث، التي تتكوّن بدورها من عدّة نظريّات ومناهج، انتقى منها ما أعان على فهم أعمق للوظائف الحجاجيّة للغة، مثل : السّيميائيّة، ونظرية الأعمال اللغويّة، ونظرية التلفظ، ونظرية التّواصل، والبحوث المنجزة حول الحجاج[1].

إنّ البحوث والدراسات التي نشأت حديثًا حول الحجاج يمكن أن تشكّل منهجًا، رغم تنوّع الأطروحات التي تكاد تجتمع على أنّ الأمر في الحجاج معقود «على دراسة مجمل التقنيات البيانيّة الباعثة على إذعان السامع أو القارئ»[2]، فلم تنصبّ عناية الدراسة على الحجاج باعتباره مرادفًا للجدل والمجادلة بما هي «القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الخصم برأيك»[3]، ولا على الحجاج باعتباره قاسمًا مشتركًا بين الجدل والخطابة كما عند أرسطو، وإنما انصرفت عنايتها إلى الحجاج بالمعنى اللساني، أي باعتباره مبحثًا لغويًّا مستقلًا عن صناعة الجدل من ناحية، وعن صناعة الخطابة من ناحية أخرى.

---

1 - ينظر : نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد أحمد الودرني. مركز النشر الجامعي تونس. الطبعة الأولى 2007. ص 125 - 126.

2 - الحجاج في القرآن. ص 8.

3 - التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ت : 1393هـ. الدار التونسية للنشر. تونس. 1984. ج 5. ص 194.

وقد بدأ مفهوم الحجاج بالمعنى الحديث في التشكّل تقريبًا بداية من سنة 1958 م تاريخ صدور أوّل كتابيْن في الحجاج : «استعمالات الحجاج» لستيفان اديلستون، و «بحث في الحجاج» لبيريلمان وتيتيكا[1]. ثمّ تطوّر المنهج مع أونسكمبر وديكرو صاحبيْ كتاب : «الحجاج في اللّغة»[2]، وتحوّل الحجاج معهما عن الإطار الفلسفيّ إلى الإطار اللّسانيّ الخالص، ويضاف إلى هذا المسلك اللغويّ في الحجاج كتاب ميار : «المنطق واللّغة والحجاج»[3] الذي عُرِفَ من خلاله بـ «نظرية المساءلة». وقد تمّ التعرّف على أصول هذه المسالك الجديدة في الحجاج من خلال جملة من الأعمال، أبرزها :

- عبد الله صولة : الحجاج في القرآن.
- الحجاج : مفهومه ومجالاته. نصوص مترجمة. الأردن، عالم الكتب الحديث، 2010 م (أربع وثمانون مقالة مترجمة).
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف حمّادي صمّود. تونس - جامعة منوبة 1999 م.
- الحجاج بين النظرية والأسلوب. باتريك شارودو، ترجمة أحمد الودرني. بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2009 م.

وقد ركّزت الدراسة على الحجاج اللغويّ الموصول ببلاغة الخطاب الأدبيّ خاصة، مما مكّنها من الوقوف عند الخصائص الحجاجيّة بما هي موصولة بأساليب الحديث النبويّ، التي تحمل طاقات حجاجيّة سواء على مستوى الكلمة المفردة صرْفًا ومعجمًا، أم على مستوى التركيب، أم على مستوى الصّورة ضمن بنية (السؤال/الجواب) التي تميّز غير قليل من الأحاديث.

وإذ عادت الدارسة إلى من تكلّم على الحجاج قديمًا وحديثًا، وشرقًا وغربًا، فقد تذرّعت بأقوى الوسائل المنهجيّة حتى تكون في مستوى معالجة الخصائص الحجاجيّة في خطاب نطق به أفصح العرب، وأعلاهم بيانًا، وأرقاهم بلاغة هو النبي ﷺ تسليمًا كثيرًا.

❖ مادّة البحث

نطاق البحث صحيحا البخاري ومسلم، وقد جمعت ما يقرب من مئتين وخمسين حديثًا، في موضوعات متنوعة بين العقيدة، والعبادات، والآداب، وغيرها.

1 - Stephen Edelston : The uses of argument. Cambridge University Press 1958.
- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts - Tyteca : Traité de l'argumentation - La nouvelle rhétorique 1ère éd. 1958 - 5ème éd.1992-
2 - J.C Anscombre et O.Ducrot : L'argumentation dans la langue. Ed. Mardaga Liege-Bruxelles 2ème éd. 1988.
3 - Michel Meyer : Logique, langage et argumentation. Ed. Hachette 1982.

❖ خطّة البحث

قام البحث على دراسة الحجاج النبويّ في الصحيحن ضمن ثلاثة أبعاد : البعد اللغويّ، والبعد المنطقيّ، والبعد الحجاجيّ. وحاول أن يستجلي طريقة النبي ﷺ الحجاجيّة في توظيف ماهو لغويّ أو منطقيّ للوصول إلى المنفعة التداوليّة التي تعود على المسلمين في الدنيا والآخرة.

وبناء على ذلك تم توزيع الدراسة في هذا البحث على ثلاثة فصول، تقدمتها مقدمة، ثم تمهيد تناول مفهوم الحجاج وغاياته، وتلتها خاتمة ضُمّنت أبرز النتائج، ثم ذُيّل البحث بالفهارس الفنية، وثبت المصادر والمراجع.

- **الفصل الأول** : تناول علاقة الحجاج بالبلاغة والتداولية، في ثلاثة مباحث :
  - المبحث الأول : الحجاج في الدرس البلاغي القديم.
  - المبحث الثاني : الحجاج في الدرس البلاغي الحديث.
  - المبحث الثالث : التداوليّة وعلاقتها بمفهوم الحجاج.
- **الفصل الثاني** : تناول مستويات الحجاج اللغوي في الصحيحين، في ثلاثة مباحث :
  - المبحث الأول : الحجاج اللغويّ على مستوى الكلمة المفردة.
  - المبحث الثاني : الحجاج اللغويّ على مستوى الجملة.
  - المبحث الثالث : الحجاج اللغويّ على مستوى الصّورة.
- **الفصل الثالث** : تناول أهم أدوات الحجاج النبويّ في الصحيحين، في ثلاثة مباحث :
  - المبحث الأول : منطق اللغة.
  - المبحث الثاني : الاستدلال العقلي.
  - المبحث الثالث : الحجاج بالشّرح.

وكان من أبرز الصعوبات التي واكبت البحث ندرة المراجع العربية ذات الصلة المباشرة بموضوعه، وندرة المراجع الأجنبية المترجمة كذلك، فضلًا عما احتاجه البحث من دقّة وحذر في استثمار نظريات الحجاج الحديثة في معالجة الخطاب النبويّ المقدس.

وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وُفقت في خدمة لغة خير البشر ﷺ ، وأسهمتُ في إبراز الجانب الحجاجيّ فيها.

فما كان في هذا العمل من صواب فمن الله وحده الكريم المنّان، وما كان من زلل أو قصور فمن نفسي. وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمد.

تمهيد

مفهوم الحجاج وغاياته

ينطلق البحث في الحجاج من عدد من المقولات يتفق عليها معظم الباحثين في هذا المجال، منها : أنّ الحجاج موجود في كل أنواع الخطابات والنّصوص، غير أن مظاهره، ودرجته تختلف من خطاب إلى خطاب، ومن نصّ إلى نصّ[1]، وأنّه «لا خطاب بدون وظيفة، ولا وظيفة بدون حجاج»[2]، وأنّه حيثما يكن هناك تواصل يكنْ هناك حجاج[3]، وهذا التواصل لا يتمّ من أجل لاشيء، «بل يأتي لربط علاقات مع الغير بهدف التأثير فيه، أو على الأقل الاتفاق معه، وذلك عن طريق تحريك اعتقاد، أو تبرير قرار، أو الدفع إلى عمل، لأن الحجاج يتوجه إلى الاعتقاد بالدرجة الأولى، أي كل ما يتعلق بترتيب القيم بدل ترتيب الحقائق»[4].

فالحجاج يُعدّ «ممارسة لفظيّة اجتماعيّة عقليّة، تهدف إلى تقديم نقد معقول حول مقبوليّة الموقف، بصياغة مجموعة تراكمية من القضايا التي تبرر الدعوى المعبّر عنها في الموقف أو تدحضها»[5]. فميدان الحجاج هو اللغة، والمنطق، ضمن المواقف الاجتماعية المتغيرة، ولذا «يفترض أن ننظر إلى الحجاج ضمن الإطار الكليّ لعمليّة التواصل الإنسانيّ»[6]. وليس المقصود التواصل العادي المبني على نقل المعارف والأخبار بين أطراف التواصل، وإنما التواصل الحجاجيّ الذي يسعى فيه كل فرد إلى إقناع غيره بوجهة نظره واستمالته، في شتى ميادين التواصل الحياتية.

فالحجاج إذن شكل من أشكال التواصل يسعى المتكلم من خلاله إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات والسلوكيات لدى المتلقي بواسطة الوسائل اللغويّة، والمنطقية.

ولأنه لا يستقيم النظر في مفهوم ما إلا بالرجوع إلى أصوله المعجمية ومعرفة حمولته الدلالية عبر العصور في التراث الإنساني، ولأن الدراسات العلمية لابدّ لها من البدء بالمداخل اللغوية والاصطلاحية لتحديد مفاهيم الدراسة الأساسية، سيبدأ البحث بالتعرض للمفهوم المعجمي والاصطلاحي للحجاج.

---

1 - ينظر : الخطاب والحجاج. أبوبكر العزاوي. مؤسسة الرحاب الحديثة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2010. ص 11 - 12.

2 - النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية. محمد طروس. دار الثقافة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 2005م. ص 5.

3 - ينظر : الخطاب والحجاج. ص 12.

4 - عندما نتواصل نغير تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج. عبد السلام عشير. طبعة أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 2006 م. ص 125.

5 - آليات الحجاج وأدواته (مقال). عبد الهادي الشهري. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. ج 1. ص 79.

6 - السابق. الصفحة نفسها.

أولًا : المفهوم المعجمي والاصطلاحي للحجاج

الحجاج مفهوم قديم حديث في آن واحد[1]، غير أن الدلالة المعاصرة لهذا المفهوم حُمّلت جملة من الإضافات الفكريّة التي تُضاف إلى حمولته اللغويّة والفكريّة القديمة.

وعند البحث عن المعنى المعجمي لكلمة (الحجاج) في المعاجم العربية نجد أنها تعود إلى مادة (حَجَجَ) التي يشتق منها عدد من المفردات ذات الصلة، مثل : الحُجّة، والحِجاج، والاحْتِجَاج، والمحَجّة.

ومن ذلك قول الزمخشريّ في أساس البلاغة منزلًا معنى الحجاج على الخصومة والغلبة : «حاجّ خصمه فحجّه، وفلانٌ خصمه محجوج»[2].

وتدور مادة (حَجَجَ) عند الرازيّ في مختار الصّحاح حول عدّة معانٍ : فـ «(الحَجُّ) في الأصل القصد، وفي العرف قصد مكة للنسك، وبابه رَدَّ، فهو (حَاجٌّ) وجمعه (حُجٌّ)... وَ(الحُجَّةُ) البرهان، وَ (حَاجَّهُ فَحَجَّهُ) من باب رَدَّ أي : غلبه بالحجّة. وفي المثل : حَجَّ فَحَجَّ فهو رجل (مِحْجَاجٌ) بالكسر، أي : جَدِلٌ. و (التِّحَاجُّ) التَّخَاصُمُ وَ (المَحَجَّةُ) بفتحتين جَادَّةُ الطريق»[3].

وهي ذات المعاني التي يوردها ابن منظور، إذ يقول : «الحَجُّ : القَصدُ. حجّ إلينا فلان أي : قَدِمَ، وحَجَّه يَحُجُّه حَجّاً : قصده... والمَحَجَّةُ : الطريق، وقيل : جادّةُ الطريق، وقيل : مَحَجَّة الطريق سَنَنُه... والتِّحاجُّ : التَّخاصُم ؛ وجمع الحُجَّةِ : حُجَجٌ وحِجاجٌ. وحاجَّه مُحاجَّةً وحِجاجاً : نازعه الحُجَّةَ. وحَجَّه يُحُجُّه حَجّاً : غلبه على حُجَّتِه... والحُجَّةُ : الدليل والبرهان»[4].

وفي القواميس الغربية تشير لفظة (Argumentation) في الفرنسية حسب قاموس روبير إلى :

«القيام باستعمال الحجج.

مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.

فنّ استعمال الحجج والاعتراض بها في مناقشة ما.

---

1 - ينظر : الحجاج. كريستيان بلانتان. ترجمة عبد القادر المهيري. دار سيناترا تونس 2010. مقدمة المترجم

2 - أساس البلاغة. جار الله محمود بن عمر الزمخشري. تحقيق : محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى 1998. ج 1. ص 169.

3 - مختار الصحاح. زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي. تحقيق : يوسف محمد الشيخ. المكتبة العصرية - الدار النموذجية. بيروت - صيدا. ط 5. ص 67. مادة (حجج)

4 - لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري. دار صادر. بيروت. الطبعة الثالثة. 1414هـ. ج 2. ص 226. مادة (حجج)

وفي القاموس ذاته نجد (Argumenter) تشير إلى الدّفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصاحبة بحجج»[1]. والمعاني السابقة تدور في فلك التعارض والسعي إلى الغلبة على المعارِض، وهو ما يتفق في جوهره مع معنى الحجاج المعجميّ في العربية.

وفي الإنجليزية يشير لفظ (Argue) إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره بتقديم الأسباب والعلل، التي تكون حجّة مع أو ضدّ فكرة أو رأي أو سلوك ما. وهذه الدلالة اللغويّة تقترب من الدلالة الاصطلاحيّة للحجاج في الدراسات الفلسفيّة الحديثة[2].

والحجاج بمجمل المعاني اللغويّة السابقة فعل قول يتنزّل ضمن سياق جدالي يجمع بين طرفين أو أكثر، بحيث يدلي كل طرف بحججه وأدلته، بقصد إفحام الخصم، فهو عمل لغويّ برهانيّ يقتضي من المتكلم رصف الحجج على نحو يضمن الفهم، ويحقّق الإفهام، ويستميل العقول والقلوب[3]، فالحجاج هو فنّ الإقناع الذي يتأسّس على تقديم الحجج والأدّلة المؤدية إلى نتيجة معينة»[4]، وذلك عن طريق استحضار عدد من التقنيات التواصليّة الموجّهة إلى إثارة المخاطَب، والزيادة في تأييده لأطروحة ما. وهو نشاط قولي يتعلق من وجهة نظر المحاجج ببحث مزدوج عن الحقيقة : بحث ذي طابع عقليّ يتجه نحو مثال من الحقيقة بالنسبة إلى تفسير ظواهر الكون، يُبحث فيه عن منطق البرهنة بصوره المختلفة، وبحث تأثيريّ يتجه نحو مثال من الإقناع يتمثل في مقاسمة طرف آخر (المحاوِر أو المرسَل إليه) نوعًا من الكون القولي، وهو الكون الخاص بخطاب المحاجج[5].

أما في الاصطلاح فيختلف مفهوم الحجاج من حقل إلى آخر، ومن مجال إلى آخر، فهناك المفهوم الفلسفيّ للحجاج، والمفهوم المنطقيّ، والمفهوم القانونيّ، فضلاً عن المفهوم البلاغي التداولي المنبثق عن رؤية لسانيّة – وهو ما يهمّ البحث – وهذا التنوع عامل من العوامل التي جعلت مفهوم الحجاج من المفاهيم المثيرة للالتباس التي يصعب الإحاطة بها. وهناك عوامل أخرى أدّت إلى غموض المفهوم منها :

---

1 - الحجاج والاستدلال الحجاجي «عناصر استقصاء نظري». (مقال). الحبيب أعراب. ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته ج 3. ص 99.

2 - ينظر : البلاغة والاتصال. جميل عبد المجيد. دار غريب. القاهرة. د. ط. 2000م. ص 105.

3 - ينظر : استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية - مناظرة التنافس على الرئاسة بين نيكولا ساركوزي وفرانسوا هولاند -. سلسلة دراسات. أنور الجمعاوي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة - قطر. 2013. ص 8.

4 - السابق. الصفحة نفسها.

5 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى بانريك شارودو. ترجمة : د. أحمد الودرني. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2009. ص 14 - 16.

- تعدد مظاهر الحجاج وتنوعها ما بين الحجاج الصريح، والضمنيّ وغير ذلك.
- تعدد استعمالات الحجاج، وتباين حقوله.
- خضوع الحجاج في دلالته لما يميز ألفاظ اللّغة الطبيعية من قابلية للتأويل المتجدد، ومرونة الاستعمال[1].

وفي النظريّة الحجاجيّة المعاصرة عُرِّف الحجاج من زوايا شتى، حيث عُرِّف من زاوية السمات الموضوعيّة العامة، ومن زاوية البنى اللغوية المميزة، ومن زاوية الغرض البلاغي والوظيفة الاتصالية، وغير ذلك، فتعددت بذلك تعريفاته[2].

على أن هناك بعض المحدّدات التي وضعها دارسو الحجاج لتحديد مفهومه، منها :

❖ أن الحجاج خطاب إقناعيّ : أي هدفه التأثير في المتلقي، إما لتدعيم موقفه، أو لتغيير رأيه وتبني موقف جديد – وهو مُحدِّد ينطلق من وظيفة الحجاج وليس من شكله اللغوي أو محتواه الخطابي[3] – . ومعنى كون الحجاج خطابًا إقناعيًا أنه «يهدف إلى إقناع شخص أو مستمع أو جمهور ما بتبني موقف ما، أو مشاركة في رأي ما»[4]، ضمن إطار تواصليّ يتجاوز مستوى التبليغ والإفهام، إلى مستوى التأثير والإقناع بتبني موقف أو رأي، والعمل وفق المطلوب[5].

وهو مايصبّ في تعريف أرسطو للخطابة بأنها «قوّة تتكلف الإقناع الممكِن في كل واحد من الأمور المفردة»[6].

❖ وأن الحجاج بعد جوهريّ في اللّغة ذاتها، فحيثما وُجد خطاب العقل واللّغة وُجد الحجاج، وأستعمل كاستراتيجية لغويّة وعقلية يلجأ إليها المتكلم لإقناع نفسه، أو إقناع غيره[7]. ومعنى كونه خطابًا لغويًا عقليًا أي أنه يقتضي من المتكلم إيراد الحجج والاستدلالات العقلية بتقنيات لغويّة لإقناع المتلقي.

---

1 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 30.

2 - ينظر : النمط الحجاجيّ العربيّ دراسة في وسائل الإقناع (مقال)، محمد العبد، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 3.

3 - ينظر : الحجاج في المقام الدرسي، كورنيليا فون راد - صكوحي، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 2003، ص 13.

4 - تعليمية الخطاب الحجاجي المفهوم والإجراء (مقال)، د. رقاب جميلة، http://attanafous.univ-mosta.dz

5 - ينظر : الحوار ومنهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، د. ط، 2004، ص 48.

6 - الخطابة، الترجمة العربية القديمة، أرسطو طاليس، حققه وعلق عليه : عبد الرحمن بدوي، الكويت - وكالة المطبوعات، بيروت - دار القلم، د. ط، 1979، ص 9.

7 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 33.

وضمن هذه المحدِّدات تأتي جملة من تعريفات الحجاج بوصفه نمطًا من أنماط الخطاب، من ذلك أنه : «كل منطوق مُوجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها»[1]. وأنه «طريقة لاستخدام التحليل العقليّ والدعاوى المنطقيّة، وغرضها حلّ المنازعات والصراعات، واتخاذ قرارات محكمة، والتأثير في وجهات النظر والسلوك»[2].

وانطلاقًا من هذين التعريفين العامين للحجاج تأتي بعض التعريفات المرتبطة بنظريات حجاجيّة معينة، فإضافة إلى تعريف أرسطو السابق، يلاحظ أن هناك نوعين من الحجاج في النظريات المعاصرة : حجاج عاديّ عند البلاغيين الجدد، يستعمل آليات وتقنيات بلاغيّة ومنطقيّة من أجل الإقناع، وهذا الحجاج ارتبطت فيه البلاغة الجديدة بالحجاج ارتباطًا وثيقًا. وحجاج لغويّ يعتمد على الروابط اللغوية في الإقناع والمحاجة[3].

يمثّل الاتجاه الأول – على سبيل المثال – منظّران من أصحاب مدرسة البلاغة البرهانية هما : بيرلمان وتيتكا، اللّذان عرّفا الحجاج انطلاقًا من موضوعه بأنه : «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض إليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[4]، وغاية كل حجاج عندهما «أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان. فأبْعَ الحجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين، بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفّق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»[5].

ويمثّل الاتجاه الثاني – على سبيل المثال – كل من ديكرو و أنسكومبر، وبلانتان من أصحاب التصوّر اللسانيّ التداوليّ للحجاج، حيث يتمثّل الحجاج عند كلّ من ديكرو وأنسكومبر بتقديم المتكلم قولاً (ق 1) يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق 2)، وسواء أكان (ق 2) صريحًا أو ضمنيًا، فعملية قبول (ق 2) على أنه نتيجة للحجّة (ق 1) تُسمّى عمل محاجّة[6].

---

1 - الفصل والميزان أو التكوثر العقلي طه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - المغرب. الطبعة الثالثة. 2012. ص 226.

2 - النص الحجاجي العربي (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج4. ص 4.

3 - ينظر : تعليمية الخطاب الحجاجي الإجراء والمفهوم (مقال).

4 - الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر. محمد سالم الطلبة. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2008 م. ص 107.

5 - في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. عبدالله صولة. مسكيلياني للنشر والتوزيع. تونس. الطبعة الأولى 2011م. ص 13.

6 - ينظر : الحجاج في القرآن. ص 33.

ويفرّق الباحثان (ديكرو وأنسكومبر) بين معنيين للفظ الحجاج : المعنى العاديّ، والمعنى الفنيّ أو الاصطلاحيّ. أما الحجاج بالمعنى العاديّ فيعني طريقة عرض الحجج وتقديمها، بهدف التأثير في السامع، ويكون ناجحًا بقدر التأثير الذي يحقّقه، ومناسبته للسامع.

وأما الحجاج بالمعنى الفنيّ فيدلّ على صنف مخصوص من العلاقات المودَعة في الخطاب، والمدرّجة في اللسان، وتكمن الخاصية الأساسيّة لهذه العلاقات في كونها متدرّجة وقابلة للقياس[1].

أما بلانتان فيعرّف الحجاج بأنه : «العمليّة التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات عند مخاطبيه بواسطة الوسائل اللغوية»[2]، أي أنه (أي الحجاج) جهد اتصاليّ لسانيّ مؤسّس على قصد، ومخطّط له سلفًا وفق أهداف معينة، لاستمالة المتلقي، وتعديل سلوكه ومواقفه الشخصيّة، في ظروف مقامية معينة»[3].

وسيأتي البحث – إن شاء الله – على ذكر جملة من تعريفات الحجاج في النظريات الحجاجيّة القديمة والحديثة عند استعراض المسار التاريخي للحجاج في المباحث التالية.

ثانيًا : المرادفات الدلالية للحجاج

تتعالق مع مفهوم الحجاج عدة مفاهيم مثل :

الجدل ، والبرهان، والخطابة[4]، والحوار، والبيان، والاستدلال، والمناظرة، والإقناع. تشترك معه في أمور، وتفترق عنه في أمور أخرى، وسيتعرض البحث لأكثرها اقترابًا منه والتباسًا به، وهي ما يلي :

أ / الحجاج والجدل

تدور مادة (جَدَلَ) في اللّغة العربية حول مراجعة الكلام، وامتداد الخصومة كما عند ابن فارس[5]. والجدل عند ابن منظور طريقة في المناقشة والاستدلال[6]. وهو ملازم عنده للخصومة فـ «الجدل : اللَّدَدُ في الخُصومة والقدرةُ عليها»[7].

---

1 - ينظر : التداولية والحجاج مداخل ونصوص. صابر الحباشة. صفحات للدراسات والنشر سورية - دمشق. الإصدار الأول 2008. ص 21.

2 - الباتنوس : من الخطابة إلى خليل الخطاب - من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف -. (مقال). حاتم عبيد. ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4. ص 78.

3 - القيمة الحجاجيّة في النص الإشهاري. (مقال). نعمان بوقرة. ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4. ص 278.

4 * سيعرض البحث لعلاقة الخطابة بالحجاج عند الحديث عن الحجاج عند اليونان.

5 - ينظر : معجم مقاييس اللّغة. أحمد بن فارس. تحقيق : عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت. 1979. كتاب الجيم. باب الجيم والدال وما يثلثهما. ج 1. ص 433. مادة (جدل).

6 - ينظر : لسان العرب. ج 11. ص 105. مادة (جدل).

7 - السابق. الصفحة نفسها.

ويقوم على «مقابلة الحُجَّةِ بالحُجَّة»[1]، والجدل عنده مرادف للحجاج في كونه خصومة قائمة على إيراد الحجة. يقول في مادة (حجج) : «وهو رجل مِحْجاجٌ أي : جَدِلٌ. والتَّحاجُّ : التَّخاصم»[2].

أما طبيعة الجدل فهي «الخصومة والمنازعة في البيان والكلام»[3]. وغايته «تحقيق الغلبة بالدليل والحجّة، أي اتخاذ رأي ما، وإسقاط بالرأي المخالف»[4].

وجاء الجدل في الشرع على ضربين : «أحدهما محمود وهو ما كان في تقرير الحقّ، وباستعمال الأدب. قال تعالى : ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل : 125]، والثاني مذموم وهو ما كان بسوء أدب، أو بجهل، أو بنصرة باطل. قال تعالى ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [غافر: 5]»[5]، يؤكّد ذلك قول النوويّ في حدّ الجدل ونوعيه : «الجدل والجدال والمجادلة مقابلة الحجّة بالحجّة، وتكون بحقّ وباطل، وأصله الخصومة الشديدة»[6].

واعتبر أرسطو الجدل (الديالكتيك) «مبحثًا فكريًا، وسمة مميزة للفلاسفة والنخبة»[7]، لاعتماده على الحجج العقلية خاصة، فهو عنده عبارة عن «نمط حجاجيّ يدور على اختيار الأقاويل، الأقاويل الخلافيّة بالخصوص، وبالاختيار يقصد الجدليّ إلى البحث في القول عمّا قد يسوغ نفيه، وهو نفي تختلف درجة صعوبته باختلاف أنواع القضايا موضوع الدرس»[8].

أما من حيث استعمال القرآن الكريم لكل من الحجاج والجدل فقد أشار د. عبد الله صولة - رحمه الله - إلى فرق دقيق بين المعنيين في استعمال القرآن لهما أشار إليه الطاهر بن عاشور في تفسيره لقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة : 258] حيث قال : «ومعنى حَاجَّ خَاصَمَ، وهو فعل جاء على زنة المُفَاعَلَةِ، ولا يُعرف لحاجّ في الاستعمال فعل مجرد دالٌّ على وقوع الخصام، ولا تُعرف المادة التي شُتُقَّ منها. ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب

1 - السابق الصفحة نفسها

2 - السابق. ج 2. ص 228. مادة (حجج).

3 - مناهج الجدل في القرآن. زاهر عواض الألمعي. مطابع الفرزدق. الرياض. د.ط. د.ت. ص 20.

4 - الجدل في القرآن فعاليته في بناء العقلية الإسلامية. محمد التومي. شركة الشهاب. الجزائر. د. ط. د.ت. ص 14.

5 - أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة. حمد بن إبراهيم العثمان. مكتبة ابن القيم. الكويت. ط الأولى. 2001. ص 11.

6 - تهذيب الأسماء واللغات. محي الدين بن شرف النووي. عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله : شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. د. ط. د. ت. ج 3. ص 48.

7 - الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 42.

8 - الحجاج عند أرسطو (مقال). هشام الريفي. ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. تونس " كلية الآداب منوبة. 1999م. ص 220.

البرهان وَالْمُصَدِّقُ لِلدَّعْوَى مع أن حَاجَّ لا يُستعمل غالبًا إلا في معنى الْمُخَاصَمَةِ... وأن الأغلب أنه يفيد الخصام بباطل»[1]. وقال في تفسير الجدل في قوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء : 107] «والمجادلة مُفَاعَلَةٌ مِنَ الجدل، وهو القدرة على الخصام والْحُجَّةِ فيه، وهي مُنَازَعَةٌ بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سُمِّيَ علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدل»[2]. غير أن المجادلة تكون في الخير كما تكون في الشرّ في استعمال القرآن لها «والمجادلة : المخَاصَمَةُ بالقول وإيراد الحجة عليه، فتكون في الخير كقوله : ﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود : 74]، وتكون في الشرّ كقوله : ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة : 197]»[3].

فالجامع بين معنيَيْ الجدل والحجاج في القرآن - كما ذكر صولة - هو المخاصمة، لكنها في الحجاج قائمة على الباطل عادة -كما يُستنبط من تفسير ابن عاشور للآية السابقة - وفي الجدل تكون في الحقّ كما تكون في الباطل[4].

وتتبع د. صولة تصوّر بعض القدماء للحجاج في مصنفاتهم، وخلص إلى أنهم كانوا يستعملون (الحجاج والجدل) باعتبارهما مترادفين. فالباجيّ مثلًا أسمى كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج) لكنه نعته في المقدمة بأنه كتاب في الجدل، وعرّف الجدل بما لا يبتعد كثيرًا عن تعريفه في علم المنطق، «وهو ما يرجّح أن الحجاج مرادف عنده للجدل. وفي كتب علوم القرآن مثل : (البرهان في علوم القرآن) للزركشي، و (الإتقان في علوم القرآن) للسيوطي أُستعمل اللفظان على سبيل الترادف عدّة مرات، واستعمله السيوطي مرادفًا للمذهب الكلاميّ أيضًا.

واستمر القول بترادف المفهومين (الحجاج/ والجدل) في بعض الدراسات الحديثة كما هو في كتاب (مواقف الجدل والحجاج في القرآن الكريم) لهادي نَمو الذي أشار إلى ترادفهما صراحة.

والحال أن الحجاج أوسع من الجدل، فكل جدل حجاج وليس كل حجاج جدلًا، وأن الحجاج هو القاسم المشترك بين الخطابة والجدل، مما يعني أنه يوجد على الأقل حجاجان : جدليّ وخطابيّ[5]، والحجاج الجدليّ هو من قبيل ما عرض له أرسطو في كتابه (الطوبيقا) «ومدار هذا الحجاج على مناقشة الآراء مناقشة نظريّة محضة لغاية التأثير العقليّ المجرّد»[6].

1 - التحرير والتنوير ج 3، ص 31 - 32.
2 - السابق ج 5، ص 194.
3 - التحرير والتنوير ج 12، ص 60.
4 - ينظر : الحجاج في القرآن ص 11 - 12.
5 - ينظر : السابق ص 12 - 17.
6 - السابق ص 18.

ب/ الحجاج والبرهان

البرهان نمط من أنماط الاستدلال يتميّز بخاصية اليقين والقطعية والتقنين، حيث «ينتمي البرهان في الأصل إلى مجال الاستدلالات الاستنباطية المنطقيّة والرياضيّة، بينما ينتمي الحجاج إلى مجال الخطاب الطبيعي»[1]، وبذلك يتمايز الحجاج عن البرهان، فالحجاج، لا يعني البرهنة على صدق قضية، أو إثبات شيء ما، أو إظهار الطابع الصحيح لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية»[2]. ومجاله هو الخطاب الطبيعي، والخطاب الطبيعي ليس خطابًا برهانيًّا بالضرورة، فهو لا يقدّم براهين أو أدلة منطقيّة، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقيّ، بمعنى أن المقدمات لا تفضي بالضرورة إلى نتائج حتميّة، مما يجعله قابلًا للنقض أو الدّحض، ويجعل من إمكانية التسليم بالمقدمة المعطاة أمرًا نسبيًّا بالنسبة للمخاطَب[3].

ورغم أن البرهان قد يُصاغ أحيانًا في قالب لغويّ إلا أنه يظل مختلفًا اختلافًا بيّنًا عن الخطاب الحجاجيّ في جملة أمور يذكرها الأستاذ رشيد الراضي، وهي :

• أنّ العبارات التي ترد فيها المصوغات البرهانية توجد مستقلة عن بعضها البعض، وتتآلف فيما بينها على أساس علاقات وقوانين صورية لا تراعي معاني هذه العبارات ومحتواها، ولا إحالاتها الخارجية، حيث يتمّ الانتقال بين العبارات وفق نسق صوريّ بحت. أما الحجاج فتعالق الملفوظات فيه يستجيب لاعتبارات داخلية محضة، مرتبطة بطبيعة الملفوظات ومعناها ذاته، ويستجيب كذلك للظروف السياقيّة والمقاميّة التي تمنحه طبيعته الحجاجيّة.

• يكفي في الاستدلال البرهانيّ إيراد دليل واحد لتكون النتيجة مثبتة أو منفية، أما الاستدلال الحجاجيّ فيتميز بأن عدد الحجج التي يتألف منها لا يكون محددًا، فقد يُكتفى بحجّة واحدة، وقد تتعدد الحجج دون أن يؤدّي ذلك إلى الخروج عن الصورة المناسبة للفاعلية الحجاجيّة. والحجج لا تلزم عنها النتيجة بالضرورة كما هو الحال في البرهان، لكنها تزيد من الدرجة الاحتمالية للنتيجة، وتقوّي مقبوليتها لدى المتلقي.

• يتميز البرهان باستقلاله التامّ عن الذات الإنسانية وما يتعلق بها في بنائه وصياغته، أما الحجاج فلا يكون له معنى إذا لم يتم في سياق تداوليّ تفاعليّ. فهو فاعلية خطابيّة تقتضي مشاركة فاعلة من أطراف الخطاب.

• الحجاج يقبل الورود في صورة ضمنيّة ، عكس البرهان الذي يلزم التصريح بكل مكوناته[4].

---

1 . الحجاج والبرهان (مقال)، رشيد الراضي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 185.

2 . الأفعة والحجاج، أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب، بيروت، د. ط، 2009، ص 15.

3 . العلاغة والحجاج من خلال نظرية المسائلة (مقال)، محمد الفارصي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 395.

4 . ينظر: الحجاج والبرهان (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص 185 - 192.

وتجدر الإشارة إلى فرقين آخرين مهمّين بين الحجاج والبرهان إضافة إلى ما ذكره الراضي وهما : أن البرهان يهتمّ بترتيب الحقائق، بعكس الحجاج الذي يهتم بترتيب القيم المتعلقة بالمخيِّد والمحتمل[1]. وأن البرهان إما أن يكون صحيحًا أو خاطئًا، ولا توجد حالة ثالثة بين هاتين الحالتين إلا مقيّدة بشروط أما الحجاج فلا يُقاس بمقياس الصواب والخطأ، وإنما بمعايير القوة والضعف، والنجاح والفشل، والكفاية وعدم الكفاية، لأن غاية الحجاج ليست هي الصّواب والصّحة كما هو الحال في البرهان، بل التأثير والتقبل[2].

ورغم أن غاية الحجاج ليست الصدق الدقيق، ولا البرهنة القاطعة، إلا أنه لا يمكن أن يستغني عن المناقشة والجدل[3]، والتي بدورها لا تستغني عن الاستدلال، لكن ليس الاستدلال البرهانيّ الصارم، وإنما الاستدلال الحجاجيّ الذي يعني المنهجية أو الطريقة العقليّة التي يسلكها المحاجّ لأجل إرساء حقيقة في صورة إثبات، أو نفي أطروحة أو قضية ما، وما يقتضيه ذلك من مختلف العمليات العقليّة المنطقيّة، ثم تبرير تلك الحقيقة تبريرًا حجاجيًّا[4]، فالحجاج لا يهدف إلى تحقيق الإقناع العقليّ الخالص، بل يروم غالبًا إيقاع التأثير في المتلقي، ودفعه إلى القيام بعمل أو الكفّ عنه، أو تبني رأي أو رفضه.

وهو ما جعل الباحث حبيب أعراب يشير إلى أن هناك تقاطعًا بين البرهان والحجاج الفلسفيّ خاصة، يقول : «والواقع أن الاستدلال والحجاج يلتقيان ويتقاطعان تكامليًّا في الفلسفة – إنتاجًا وتعليمًا – ضمن مدار واحد، ومركز واحد. هذا المدار هو عرض الحقيقة العقليّة/اللفظيّة عرضًا استدلاليًّا متماسكًا، تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في تناسق، مع إنجازات لسانيّة وبلاغيّة وتداوليّة وغيرها»[5].

فالحجاج إذن يفيد من البرهان في طريقة العرض المتسلسل المتماسك، والبرهان يفيد من الحجاج في صوغ استدلالاته في قالب لغويّ، لكن الحجاج ليس هو البرهان.

---

1 - ينظر : عندما نتواصل نغير، ص 125.

2 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 54.

3 - ينظر : السابق ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 66.

4 - ينظر : السابق ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 67.

5 - السابق ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 67 - 68.

ج/ الحجاج والمناظرة

المناظرة عند الخليل بن أحمد «أن تُناظِرَ أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معًا كيف تأتيانه»[1]، أي أنها تفاعل بين طرفين عن رغبة في الوصول إلى الحق لا عن تنافر أو بغض. وتدور عند الراغب حول معاني «المباحثة والمباراة في النَّظَر، واستحضار كلّ ما يراه ببصيرته»[2]. بمعنى أنها تقوم على المناقسة، والدرس، والتأمل العميق، وحشد الأدلة. وعرفها الشريف الجرجاني لغة واصطلاحًا بقوله : «المناظرة لغة : من النَّظير، أو من النَّظر بالبصيرة. واصطلاحًا : هي النَّظَر بالبصيرة من الجانبين في النِّسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب»[3]، بمعنى أنها تصب في باب المجادلة المحمودة، لأن غايتها إظهار الصواب وليس غلبة المناظر.

وهي نوع من أنواع البحث أعمّ من القياس، فـ «النَّظَر : البحثُ وهو أعمُّ من القياس، لأن كل قياس نَظَر، وليس كلّ نَظَر قياس»[4]. وهو ما يعني أن المناظرة تقوم على التفاعل والنقاش حول قضية ما، والتفكّر والتدبّر والفحص، وترتيب الأدلة والحجج لعرض وجهات نظر متباينة باستخدام الأدلة المنطقية العقلية وغيرها.

والمناظرة بمفهومها الحديث فعل لغويّ تواصليّ ذو صبغة تداولية يقوم على عدّة عناصر هي : الادعاء، ويعني وجود دعوى، والتدليل : وهو عرض دليل على الدعوى، والمنع : وهو الاعتراض عليها[5]. عرّفها الدكتور عبد الرحمن الميداني بقوله : «المناظرة هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظرٍ فيه، تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»[6]. أما الدكتور طه عبد الرحمن فقد ركّز في تعريفه للمناظرة على صفة التفاعل، وعلى الصبغة الحجاجية للمناظرة القائمة على المقابلة والاستدلال، فالمناظرة عنده هي «كلّ خطاب استدلاليّ يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة»[7].

---

1 - كتاب العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي ت : 170هـ. تحقيق : مهدي المخزومي. وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال. بيروت. ج 8. ص 156. مادة (نظر).

2 - المفردات. ص 500.

3 - التعريفات. علي بن محمد الجرجاني. تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. د. ط. 2002 م. ص 184.

4 - المفردات. ص 500.

5 - ينظر : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص 75.

6 - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة - صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي. عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني. دار القلم. دمشق. الطبعة الرابعة. 1993. ص 371.

7 - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص 66.

والعلاقة بين الحجاج والمناظرة علاقة ضرورية، حتى يمكن القول بأن كلّ مناظرة هي حجاج بالضرورة[1]. نظرًا لاعتمادها على الحوار والاستدلال، واستعانتها بآليات الإقناع في سبيل البحث عن الحقيقة، والوصول إلى الصواب، وحلّ المنازعات الفكرية. وهي أقرب إلى الحجاج الجدليّ من الحجاج الخطابي.

وقد احتفى الفكر الإسلامي بالمناظرة ووضع لها جملة من الآداب التي من شأنها إيجاد أرضيّة مشتركة تضمن حسن التحاجج وتقليص شقّة الاختلاف[2]، حتى أصبح لها نظرية خاصة في الثقافة الإسلامية قريبة من نظريات الحجاج.

د/ الحجاج والإقناع

«يعرّف توماس شايدل الإقناع بأنه محاولة واعية للتأثير في السلوك»[3]، أي أنه فعل مقصود، يتطلّب تقنيات وكفايات عالية للتأثير في المتلقي. ويرى أوستين فريلي أن والحجاج والإقناع جزآين من عملية واحدة، ولا اختلاف بينهما إلا في التوكيد»[4]. فيجعل الفرق بينهما متمثّل في درجة التوكيد فقط. و «يرى كل من هوارد مارتين و كينيث أندرسين أن كل اتصال هدفه الإقناع، ذلك أنه يبحث عن تحصيل ردّ فعل على أفكار القائم بالاتصال»[5]، فسلطة الإقناع مرهونة بمدى توافر الشروط اللازمة لنجاح الخطاب الحجاجي، فكلما كان الخطاب الحجاجي ناجحًا كلما امتلك قدرة أكبر على الإقناع[6]. وبهذا التصور يكون هناك ارتباط وثيق بين المصطلحيْن والمفهوميْن. وهو تصور موجود أيضًا في الخطابة الجديدة عند بيرلمان وتيتكا، فالإقناع والاقتناع هما لبّ العملية الحجاجية عندهما، وغاية الحجاج الأساسية. فالإقناع هو الأثر المتولّد عن التلفظ، والدافع إلى مبادرة المتلقي بتحقيق مقاصد المرسل إقدامًا أو إحجامًا، وهو كما يقول الدكتور الشهري الغرض التداولي من الحجاج[7]، فبيرلمان

---

1 - ينظر: استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية، ص 12.

2 - ينظر: دفاعًا عن علوم الحكمة وعلوم الملة (مقال)، عبد المجيد الصغير، ضمن كتاب: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق: حمّو النقاري، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، طبع مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 106.
من أمهات الكتب العربية التي ناقشت آداب المناظرة وقواعدها وأصولها وضوابطها: كتاب: التنهاج في ترتيب الحجاج للباجي ت: 474 هـ، وكتاب: الكافية في الجدل للإمام الجويني ت: 478 هـ، والإرشاد في علم الخلاف والجدل للسمرقندي ت: 615 هـ، وغيرها.

3 - النص الحجاجي العربي (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 6.

4 - السابق، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 6.

5 - السابق، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 7.

6 - ينظر: عندما نتواصل نغير، ص 22.

7 - ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 456.

وبيتكا يسجلان في نظريتهما بأن «إذعان العقول بالتصديق لما يطرحه المرسل، أو العمل على زيادة الإذعان هو الغاية من كل حجاج، فأنجع حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حدّة الإذعان عند كل من يسمعها، وبطريقة تدفعه إلى المبادرة، سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقق الرغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة المناسبة»[1].

وإذا كانت النصوص السابقة لا تفرّق بين الإقناع والحجاج، وترى أن الحجاج والإقناع يتلازمان في أي خطاب، وأن الحجاج لا ينفك عن الإقناع بحال من الأحوال، لأن الارتباط بينهما هو ارتباط الوسيلة بالغاية، فإن هناك من يفرّق بينهما، على اعتبار أن الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة، مما لا يدع مجالًا لإعمال العقل، وحرية الاختيار، مما يجعله ذاتيًا محضًا. بخلاف الحجاج الذي يتميّز بكونه يقع في دائرة وسط بين الموضوعيّة والذاتيّة، لأنه يقوم على حريّة الاختيار على أساس عقليّ، دون إغفال التأثير في العواطف[2].

وهناك فرق آخر وهو أن «الإقناع يقصد التأثير في مستمع سلبيّ، بينما الحجاج يُشرك مستمعًا فعّالًا ونشيطًا في عمليّة البحث عن الأفضل، ذلك أنه فضاء للحوار والنقاش مع الآخر، لا فضاء للإلزام والإرغام»[3].

كما إنّ الحجاج يستهدف مستمعًا عامًا بالإضافة إلى المستمع الخاص، أما الإقناع فإنه يستهدف مستمعًا خاصًا ومقصودًا»[4]، وذلك عند من يفرّق بين الإقناع والاقتناع فيجعل غاية الحجاج الاقتناع وليس الإقناع[5].

والخلاصة أن هناك عددًا من المصطلحات التي تدور في فلك الجهاز المفاهيمي للحجاج، والتي كان لابدّ من التوقف عندها لرصد علاقتها بالحجاج، حتى يتحدد مفهوم الحجاج بصورة أوضح. وقد تبيّن أن الحجاج غير البرهان وغير الجدال وغير المناظرة، فلا هو مفهوم منطقيّ خالص، ولا

---

1 - استراتيجيات الخطاب، ص 456 - 457.

2 - ينظر: في نظرية الحجاج، عبد الله صولة، ص 15.

3 - الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية (مقال)، د. عبد العزيز لحويدق ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 346.

4 - ينظر: السابق ج 3، ص 344.

5 - لا يفرق بعض الباحثين بين الاقتناع والإقناع إلا من حيث ترتيب الأول على الثاني، ينظر: في أصول الحوار، ص 38، في حين أن نظرية الخطابة الجديدة عند بيرلمان وتيتيكا تعتمد في جزء كبير منها على أساس من التفريق بينهما، فالاقتناع عند بيرلمان و تيتيكاه هو غاية الحجاج، ويشدد المؤلفان على ارتباط الاقتناع بما هو عقليّ أكثر من الإقناع الذي قد يرتبط بما هو ذاتي، بل إنهما يقسّمان الحجاج بحسب نوع الجمهور إلى نوعين: حجاج إقناعي، وهذا النوع يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص، وهو ذاتي وخاص وضيق لا يعتد به في الحجاج، وحجاج اقتناعي وهو حجاج عام يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل، وهو أساس الإذعان وأساس الحجاج (ينظر: في نظرية الحجاج، ص 15).

هو مفهوم ذاتيّ انطباعيّ خالٍ من التعليل، بل هو جماعُ أدوات من الإقناع اللّغويّ، ملاك الأمر فيه «دراسة مجمل التقنيات البيانيّة الباعثة على إذعان السامع أو القارئ»[1].

ثالثًا : خصوصية الحجاج في الحديث النبوي وطريقة تناول البحث له

ينظر البحث إلى الحديث النبوي باعتباره نصًّا مقدسًا له خصوصياته التي تميّزه عن أي نصّ آخر. يضطلع بوظيفة إبلاغيّة تشريعيّة تهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس المتلقي الشاهد والغائب كتمثّلها في نفس المتكلم»[2] ﷺ . ويعمل على ترسيخ مبادئ العقيدة التي جاء بها القرآن الكريم، وبناء مجتمع جديد يحمل قيمًا عقائديّة وفكريّة وثقافيّة جديدة يتمّم النبي ﷺ بمقتضاها مكارم الأخلاق.

ومن هذا المنطلق يسعى البحث إلى الكشف عن الخواص الحجاجيّة في متون الحديث باعتبارها تشكيلات خطابيّة أملتها مقامات النبوة والتشريع والتعليم، واقتضتها مهمّة الإبلاغ، لها سياقات خارجيّة وداخليّة مخصوصة، ناظرًا إلى الحجاج باعتباره مكوّنًا من مكوّنات الخطاب النبويّ – وليس المكوّن الوحيد – تتفاعل معه مكوّنات أخرى هي من طبيعة الخطاب ومقتضياته مثل المكوّن البنيوي، والمكون المقامي السياقي[3]، محاولًا استجلاء مختلف الطرائق الحجاجيّة، والأساليب البرهانيّة اللغويّة وغير اللغويّة التي كان يعتمدها الرسول ﷺ لترسيخ معتقد، أو استبدال مفهوم أو سلوك، أو دحض رأي أو شبهة، أو سعي لاطّراح فكر أو سلوك، ناظرًا إلى الحجّة من منظور تفاعليّ يصلها بسياق التداول. غير مغفلٍ كون الحجاج في الحديث النبويّ ليس غاية في حدّ ذاته، وإنّما وسيلة لتحويل المضامين التشريعية والتربوية إلى منجز فعليّ وواقع سلوكيّ، حيث السعي إلى الإقناع وتمكين الفكرة وتحويلها من فكرة قابلة للنقاش إلى يقين ثابت مستقرّ ليس إلا وسيلة لتحقيق غاية الإبلاغ، مما جعل هذا الحجاج يتميّز بعدد من الخصائص التي تفرقه عن أي حجاج آخر، انطلاقًا من خصوصية الخطاب النبوي نفسه.

فمن خصائص الحديث النبويّ أنه : «لا ينبني على حجة منطقيّة عقليّة خالصة وفق المفاهيم التي سادت في نظريات الحجاج الأرسطي وتطوراتها الحديثة... ولكنه ينبني على متكأ سياقيّ يتعلق

1 - الحجاج في القرآن، ص 8.

2 - مقدمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص، عبد بليغ، بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2008، ص 215.

3 - هذه الفكرة مستأنسة من كتاب الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج مثلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، علي الشعلان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، حاشية ص 68.

بعناصر سياقيّة تحكم عمليّة التواصل بين المرسل والمستقبل»[1]، تتراوح هذه العناصر السياقية ما بين عناصر لغويّة وغير لغويّة تشترك في عملية الإفهام، والوصول إلى المعنى المراد.

ومن أهمّ خصائص الحجاج في الحديث النبوي أيضًا أنّ طرفي الخطاب في الحجاج النبويّ لا يجمع بينهما العداء والصراع والاختلاف وطلب الغلبة والانتصار كما هو الحال في المقام الحجاجيّ عند أرسطو ومن حذا حذوه من منظري الحجاج في العصر الحديث، فهو حجاج لا ينبني على الاختلاف، والعلاقة بين طرفي الحجاج هي علاقة «غاية في الشفافيّة والصدق، فالمخاطب هنا يستهدف بالإقناع من يؤمنون به نبيًّا ورسولًا شاهدين وغائبين»[2]، فالحديث النبويّ في جلّه مُوجّه إلى المسلمين الذين آمنوا بالله ربًّا، وبنبيّه محمد ﷺ نبيًا ورسولًا، وصدّقوه بلا شك، وآمنوا بأن كلامه ﷺ حقّ، وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

غير أن هذا الخطاب وإن كان في مبدئه خطابًا خاصًّا للمجتمع المسلم، فإنه – كما القرآن الكريم – في حقيقته خطاب عام، لجمهور عام في كل زمان ومكان، وهذا الجمهور العام (الغائب) لا يخلو في زمن من الأزمان، وبلد من البلدان من أن يكون فيه المعاند، أوالكافر، أو الشاك، أو الجاحد. وهو ما يسوّغ القول بأن قداسة النصّ وعصمة قائله «تجعل الخطاب مُوجّهًا إلى الجمهور المتلقي توجيهًا يصيب في مرحلة أولى مرمى الاقتناع إن تلقاه المعتقدون المؤمنون. ويدرك في مرحلة ثانية الإقناع إن تلقّاه الجاحدون الرّادّون، مما يجعل عمل الخطاب عملًا مزدوجًا، وفعله فعلًا مركبًا، تُشحذ لبلوغ تلك الغاية الدائرة في جملتها على تعميق الاعتقاد أو دحضه أو استبداله... جملة من الوسائل اللفظيّة المقاليّة والقرائنيّة المقامية تتفاعل فيما بينها داخل أنسجة الخطاب، ليُبلغ بها المطلوب، ويُصاب بها المقدّر : دحضًا أو تعديلًا أو إنشاءً جديدًا»[3].

أما من حيث الغاية فالخطاب النبوي خطاب قصديّ مُوجّه، يروم التأثير والتغيير. وإذا كانت غاية الحجاج في غير القرآن الكريم والحديث النبويّ هي إحراز المنفعة، وتحصيل الفائدة، فإن الحجاج النبويّ – كما الحجاج في القرآن الكريم – غايته بيان الحقيقة، وتعديل السلوك، وترسيخ القيم والمعتقدات، واستبدال الأفكار، وهو مبدأ (أي مبدأ استبدال الأفكار وتعديلها) يُعدّ «من الأصول البانية (لـ)كل خطاب حجاجيّ يروم النجاعة، ويهدف إلى التحويل»[4].

1 - «مقدمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص. ص 216.

2 - السابق. ص 220.

3 - الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل. ص 92 - 93.

4 - السابق. حاشية ص 113.

وانطلاقًا من هذه الخصائص يروم البحث الكشف عن خصائص الحجاج وآليات اشتغاله في الحديث النبويّ، باعتباره نصًّا غير قابل للخضوع لنظريّة بعينها، ولكنه قابل لأن يُقرأ قراءة حجاجيّة في ضوء جملة من الأدوات المنهجيّة التي ستفضي بالبحث إلى استخلاص الرسالة النبويّة الإقناعيّة في الصّحيحيْن.

الفصل الأول

علاقة الحجاج بالبلاغة والتداولية

المبحث الأول

الحجاج في الدرس البلاغي القديم

أولًا : البلاغة والحجاج

علاقة البلاغة بالحجاج علاقة قديمة وممتدة، بدأت عند اليونان الذين أحلّوا الحجاج من البلاغة محلًا رفيعًا، باعتبار أن البلاغة قادرة على التأثير والإمتاع والإقناع في آنٍ واحد، وباعتبار أن امتلاك التأثير في المتلقي لا يتعلق بالتأثير العقليّ البرهاني فقط، بل له علاقة بجانب الانفعال والعاطفة أيضًا، لأن العقل والعاطفة لا ينفصلان. ولهذا السبب وقع التفريق منذ ذلك الحين بين ما يرتبط بالبرهنة الخالصة التي يجب أن تطابقها آلية استدلال قابلة لقبول الحق، وبين ما يرتبط بتفاعل النفوس الذي كان يجب أن تطابقه آلية تعبيرية قابلة لأن تؤثر وتجلب اهتمام المتلقين، وهذه الآلية هي (البلاغة)[1].

فالاهتمام بالحجاج لا يتطوّر إلا في إطار أشمل هو التواصل، والتواصل يقتضي الاهتمام بالرسالة المراد تبليغها، الذي يقتضي بدوره الاهتمام بالحجّة، وبطريقة توصيلها وتبادلها[2]. وهذا الاهتمام بالحجّة تولّد عنه الاهتمام بالإقناع وبالآليات التي تضمن الحصول على موافقة المتلقي. وكما يقول روبي باي : «إنّ الحجاج هو نشاط ثقافيّ في الإنتاج والتلقي»[3]، وبالتالي فالحجاج شكل من أشكال التواصل والتخاطب والنقاش والحوار ليس له موضوع محدد[4]، وهذا التواصل يتمّ عبر طرائق وأساليب وآليات وتقنيات يتمّ اقتراضها من البلاغة، ومن غيرها كالمنطق واللّغة العادية، فالحجاج يمد بغيته في كثير من الأساليب البلاغيّة فيندمج معها، خاصّة أن مجاله هو المحتمل والمتوقع كما هو الحال مع البلاغة[5].

إلا أنه ونتيجة لعدم وجود تعريف محدد للحجّة، ولاختلاف نظريات الحجاج حول مفهوم الحجّة، فإن علاقة الحجاج بالبلاغة لفّها الغموض والاضطراب، فبعض النظريات تعتبر الحجّة شيئًا مختلفًا تمامًا عن الاستدلال أو البرهان، وفي بعضها الآخر تمثّل الحجّة استدلالًا غير صوري، وفي بعضها يكون الاستدلال غير الصوري حجّة في بعض السياقات دون غيرها، وهذا بدوره أثّر في علاقة الحجاج بالبلاغة، ففي حين أنّ الحجاج والبلاغة يظهران كأنهما مترادفان في بعض النظريات، يخلو بعضها الآخر من مصطلح البلاغة كي لا يُفهم أن الحجاج مختزل في آليات

---

1 - ينظر: الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 7.

2 - ينظر: تاريخ نظريات الحجاج، فيليب برتون وجيل جوتييه، ترجمة : د. محمد صالح محمد الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز - جدة، الطبعة الأولى 2011، ص 13 - 14.

3 - عندما نتواصل نقنع، ص 12.

4 - ينظر: السابق الصفحة نفسها.

5 - ينظر: من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص - حجاجية القرينة القرآنية -، (مقال)، صابر الحباشة، ضمن: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 193.

التعبير، وفي نظريات أخرى يكون هناك تعايش بين الحجاج والبلاغة في علاقة غير ثابتة[1]. فالحجاج تتنازعه عدة حقول وظيفية، فهناك حجاج خطابيّ (بلاغيّ)، وحجاج قضائيّ (قانونيّ)، وحجاج فلسفيّ، ورياضيّ، وغير ذلك[2].

والبلاغة كذلك لم يكن لها مفهوم مستقر عبر تاريخها، فعند أرسطو كانت تشكّل جزءًا مهمًّا من محتوى التواصل، ثم تداعت عند الرومان لتصبح فنّ التعبير الجميل، وآلية للفصاحة المهتمّة بالشكل فقط، وفي عصور متأخرة كان للبلاغة معنى سلبيّ يرادف السطحيّة والتصنّع[3]، وذلك ناشئٌ عن اختلاف التصوّرات حول الجانبين الإقناعيّ والإمتاعيّ للبلاغة[4]. «على أنّ هذه القسمة بين فني الإقناع والإمتاع المخلّة للجزء محلّ الكلّ تبدو باهتة عند ورثة التقليد الأرسطيّ (الأرسطيّون الجدد) الذين لا يفصلون بين البلاغة والحجاج تقريبًا، لذلك تحدّدت البلاغة الجديدة عندهم بكونها «تقنيات خطابيّة قادرة على التأثير»، وباعتبارها «فنًا للإقناع بواسطة الخطاب»، وبوصفها «وسائط لفظيّة مؤثّرة، حاملة على اعتقاد وجهة نظر أوتعديلها، أو توجيه الآخرين إلى تأملها»، أو أنّها «مسافة تخاطبية تزيد أو تنقص بحسب المقاصد»[5].

ولذلك عندما تأسّست علوم اللسان والإنسان في عصر النهضة، ووصلت عمليّة الفصل بين العلوم الإنسانيّة إلى مداها في إطار التخصص بدأ المحقّقون من الباحثين في مجال التداول الحجاجي، ونظرية الأدب، وعلم النصّ يكتشفون أن ما يبحثون عنه في تناولهم لشتى أنواع الخطابات الاحتمالية المؤثرة موجود في علم البلاغة، فعادت البلاغة عودة نشطة لتجيب على السؤال حول إمكانية قيام بلاغة عامة تستوعب المجالين (التداوليّ الحجاجي / الأدب وعلم النصّ)[6].

يقول أوليفي ريبول (Olivier Rebcul): «البلاغة ضرورة لا غنى عنها، لذلك فإننا لا نجتث بلاغة إلا لإنشاء بلاغة أخرى. وهذا ما يشهد به التاريخ، فبعد أن سقطت في نسيان يطبعه الاحتقار إلى نهاية القرن التاسع عشر، عادت إلى قوتها خلال الستينات [من القرن العشرين] فانتبهنا إلى أننا نستعين بها في الإشهار والسياسة والتعليم....»[7]. ومن ثم كانت العودة إلى البلاغة

1 - ينظر: تاريخ نظريات الحجاج ص 15 - 16.

2 - ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 33.

3 - ينظر: تاريخ نظريات الحجاج ص 15.

4 - ينظر: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري. شركة النشر والتوزيع المدارس - الدار البيضاء الطبعة الأولى 2011م ص 8.

5 - الحجاج وبناء الخطاب. ص 10.

6 - ينظر: الحجاج مبحث بلاغي قما البلاغة (مقال) محمد العمري. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 1. ص 19 - 21.

7 - السابق ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 1. ص 21.

من خلال ما أسماه شاييم بيرلمان (البلاغة الجديدة)، فكانت نظرية الحجاج التي طوّرها بيرلمان وتيتكا من أهم الطروح المنبثقة عمّا يُعرف اليوم ببحوث البلاغة المعاصرة[1]، التي وضعت البلاغة في صلب مجالات الحجاج[2].

ولذلك عندما عدّدت آموسي أهمّ المقاربات الممكنة في تحليل الخطاب (المقاربة اللغويّة، والمقاربة التخاطبيّة، والمقاربة التحاوريّة، والمقاربة الأنواعيّة، والمقاربة الأسلوبيّة، والمقاربة النصانيّة)[3] خلصت إلى «أن الخطاب الحجاجيّ لا ينفكّ عن الخطاب البلاغيّ الإقناعيّ. فهي تعتبر تلك الخطابات خطابات متفاعلة داخل نسيج الخطاب الموحد»[4]، ومن هنا فإن الحجاج مرتبط بالبلاغة ارتباطًا وثيقًا، ولا يمكن تعريته من الأثر البلاغيّ، فالمحاجج يسعى إلى الحصول على موافقة المخاطَب واستمالته عبر التقنيات البلاغية التي يستخدمها[5].

فالبلاغة إذن «تمثّل منذ القدم وحتى عودتها من جديد في القرن العشرين الإطار المثاليّ لنظريات الحجاج. فهي في جوهرها تأمّل شامل حول الطريقة التي تبدأ من اكتشاف حجّة ما وحتى قبولها أو رفضها من متلقيها»[6].

ثانيًا : الحجاج عند اليونان

إنّ الحديث عن الحجاج في الدّرس البلاغيّ قديمه وحديثه يستلزم الحديث عن الخطابة، وعلى الأخصّ الخطابة اليونانية فـ «تقليديًّا تُعتبر نظريّة الحجاج الجزء الأساسيّ من النظام الخطابيّ»[7]، ذلك أنّ النظريّة الحجاجيّة وجدت إرهاصاتها التنظيريّة الأولى عند أرسطو في كتابه (الريطوريقا) - كما ترجمه علماؤنا القدماء في بادئ الأمر - فاليونانيون أعلوا من شأن الحجاج وأحلوه من البلاغة محلاً رفيعًا، لإدراكهم بأن امتلاك التأثير في الطرف الآخر لا يكون فقط عن طريق العقل بل وكذلك عن طرق العواطف والأحاسيس[8]، «لهذا الغرض ومنذ ذلك العصر وقع التفريق بين ما كان يرتبط

---

1 - ينظر : مفهوم الحجاج وتطوره في البلاغة المعاصرة (مقال)، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 180.

2 - ينظر : الحجاج في الفلسفة وفي تدريسها (مقال)، محمد اعبيدة، ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 84.

3 - ينظر : الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، د.علي الشبعان، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 2008م، ص 20.

4 - الحجاج بين المنوال والمثال، ص 20.

5 - ينظر : الحجاج في الفلسفة وتدريسها (مقال)، ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 85.

6 - تاريخ نظريات الحجاج ص 17.

7 - الحجاج، كريستيان بلانتان، ص 17.

8 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 7.

بخالص البرهنة (Ratio) التي كان يجب أن تطابقها آلية استدلال قابلة لـ «قول الحقّ»، وبين ما كان يرتبط بـ «تفاعل النفوس» والذي كان يجب أن تطابقه آليّة تعبيريّة قابلة لـ «أن تؤثّر وتجلب» اهتمام طائفة من السامعين. ومنذ ذلك الحين حصل تفريق سيظلّ قائمًا على امتداد هذا التاريخ للحجاج بين ما ينتمي للبرهنة التي تُستخرج من إفرازات النفسية الإنسانية من ناحية، وبين ما ينتمي للإقناع والذي يقاس بطاقة التأثير في طرف آخر من خلال حركات المؤثِّر»[1]. فالبلاغة لابست الخطابة وارتبطت بها منذ نشأتها الأولى، والخطابة ارتبطت بفنّ الجدال وقوّة الإقناع والتأثير، وعليه فإنّ التأريخ للحجاج سينطلق حتمًا من البلاغة اليونانية، وتحديدًا من البلاغة السوفسطائية التي «تحمل في أحشائها بذورًا لميلاد تفكير حجاجيّ قد وسمه تاريخ الفكر بأنه ينهض على قواعد المغالطة»[2].

أ/ الحجاج عند السوفسطائيين

تعود نشأة الخطابة (البلاغة) السفسطائية إلى المحاكمات التي قامت في صقلية حول الملكية، وما كان فيها من نزاع كبير حول حقوق مُدّعاة لا يمكن زلها إلا بامتلاك ناصية القول، والقدرة على الاحتجاج والمرافعة. حيث قام الطاغيتان جيلون (Gelon) وهيرون (Hieron) حوالي سنة (485 ق. م) بتهجير السكان ومصادرة الملكية من أجل إعمار سيراكوزه وتمليك المرتزقة، لكن انتفاضة ديمقراطية أطاحت بالطاغيتين، فقامت محاكمات ونزاعات قضائيّة لا تحصى من أجل إعادة الوضع السابق، فقد كانت حقوق الملكية غير واضحة تمامًا. وكان لهذه المحاكمات نمط خاصّ، فكانت تجري هيئات شعبية كبرى من المحلفين يلزم لإقناعها التمتع بالفصاحة المتضمنة للديمقراطية[3]، والدم اغوجية[4]، وللقضائي، والسياسي. وسرعان ما أصبحت موضوعًا للتدريس، وكان أول أساتذة هذه

---

1 - السابق الصفحة نفسها.

2 - البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجاج تهافت العنسي وهباء المقبفة. (مقال) د. أحمد يوسف ضمن: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص9.

3 - الديمقراطية: لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما (ديموس) ومعناه الشعب. والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة فمعنى الديمقراطية: سيادة الشعب. وهي نظام سياسي اجتماعي اقتصادي تكون السيادة فيه لجميع المواطنين لا لفرد. ولا لطبقة. (ينظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان. المكتبة المدرسة. بيروت - لبنان. ج 1. ص 569 - 570).

4 - الدماغوجية: الدماغوجيا من اليونانية دما من (ديموس) أي الشعب وإغوجيا) أي الغمل. وهي إستراتيجية لإقناع الآخرين بالاستناد إلى مخاوفهم وأفكارهم المسبقة. ويشير إلى إستراتيجية سياسية للحصول على السلطة والكسب للقوة السياسية من خلال مناشدة التحيزات الشعبية. معتمدين على مخاوف وتوقعات الجمهور المسبقة عادة عن طريق الخطابات والدعاية الحماسية. مستخدمين المواضيع القومية والشعبية. محاولين استثارة عواطف الجماهير. أما اليوم فهي تدل على مجموعة الأساليب والخطابات والمناورات والحيل السياسية التي يلجأ إليها السياسيون في مواسم الإنتخابات لإغراء الشعب أو الجماهير بوعود كاذبة أو خداعه. وذلك ظاهريا من أجل مصلحة الشعب. وعمليا من أجل الوصول إلى الحكم. (ينظر: موسوعة السياسة. د. عبد الوهاب كيالي. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. د. ط. د. ت. ج 2. ص 748).

المادة الجديدة «امباذقليس» و«كوراكس» – وهو أول من أخذ أجرة مقابل دروسه – وتيسياس. وانتقل هذا التدريس إلى آتيكا وأثينا. ومنذ أواسط القرن الخامس ق.م صارت الخطابة (البلاغة) حرفيًا أثينيّة[1].

هذه التحولات السياسية والاجتماعية ومناخ الحرية الجديد[2] والجماعية في اتخاذ القرار (المحاكمات وهيئة المحلفين) أدّت نمطًا خطابيًا (بلاغيًا) جديدًا له قواعده وقوانينه التي انبرى بعض السفسطائيين إلى تعليمها نظير مقابل ماديّ، حتى أصبحت الخطابة (البلاغة) حرفة تتوخى تكوين الخطباء وتوجيههم إلى الجدل وفن الحوار[3]. وأصبح الكلام كما يقول فيرنان : «أداة سياسيّة بامتياز، ومفتاح كل سلطة في الحكومة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين»[4]، وأصبحت الخطابة في صدر الصنائع الإنسانية، إذ اعتبر السوفسطائيون أنّ الصنائع جميعها من طبّ وهندسة ومعمار وغيرها، لا يمكن أن تحقّق للإنسان والمدينة خيرًا ما لم ترفدها سلطة القول[4]، وأنّ القوّة الخلاقة – بحسب جورجياس – ليست في الحقيقة بل في القول، فالقول المقنع طاغية لا يقاوم[5].

فكان أن ألّف السفسطائي (كوراكس) بمساعدة تلميذه (تيزياس) أول خطابة في تاريخ الغرب، سماها بارت : (الخطابة الكوراكسية)[6]، حيث ألّف كوراكس كتيبًا (فُقد منذ ذلك الزمن) وجّهه في الأساس إلى الذين امتهنوا كتابة الخطب والمرافعات، قدّم فيه مجموعة من الآليات التي تساعد على الحجاج بطريقة فعّالة أمام المحاكم. ولم يصل من الكتيب سوى آثار غير مباشرة عن طريق أرسطو الذي كان يستشهد به[7]. وهو كما يعتقد بنوا (Benoit) مصنّف من الحيل والخدع

---

1 - ينظر : قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة : عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 24 - 25.

2 - يقرر كل من فيليب برونون وجيل جونيه في مصنفهما (تاريخ نظريات الحجاج) أن الحجاج لا يمكن أن يتطور ويمارس في مجتمع شمولي واستبدادي، فوجوده ليس له معنى إلا في مجتمع يتساوى فيه أفراده أو على الأقل يكون مجتمعا متعددا يتم اتخاذ القرارات فيه بطريقة جماعية. ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 14. ولقد كان المجتمع المسلم في عصر النبوة يتمتع بهذه الحرية السياسية والفكرية التامة، ويقوم على مبدأ المساواة والعدل، ويتخذ من الشورى منهجا في كل مناحي الحياة، وبناء عليه جاءت الأحاديث النبوية الشريفة تتضح بأساليب الحجاج المختلفة المقاصة بها، كما سيتضح في الفصول القادمة بحول الله.

3 - ينظر : السوفسطائية وسلطان القول نحو أصول لسانيات سوء النية، (مقال)، محمد أسيداه، ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 35.

4 - تاريخ نظريات الحجاج، ص 20.

5 - ينظر : الحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 55.

6 - ينظر : السوفسطائية وسلطان القول نحو أصول لسانيات سوء النية، (مقال)، ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 47.

7 - ينظر : ينظر : الحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 248.

* ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 20 - 21.

لكل جزء من الخطاب، وصيغ للبداية، واحتياطات بلاغية للاستهلال، ومهارات لترتيب الأحداث المسرودة للقضية، وحجج متخصصة، وألف وسيلة تفصيليّة للإثبات والتفنيد، سواء أكان في الاتهام أم في الدفاع»[1].

وحدّد كوراكس «الأجزاء الخمسة الكبرى للخطاب التي ستكون ولعدّة قرون تصميم الخطاب الخطابي :

- الاستهلال
- السرد أو الفعل (علاقة الأحداث)
- المحاججة أو الأدلة
- الاستطراد
- الخاتمة»[2].

ويمكن بصفة عامة تلخيص مزايا البلاغة الحجاجيّة التي أنتجها السوفسطائيون في الآتي :

- إدخالهم البلاغة في مدونة أوسع من المعارف من خلال الاهتمام بجمالية اللّغة الإقناعية وقدراتها.
- تنظيم البنيات التربوية الأساسية في المجالات المختلفة : في النحو، والفصاحة، وحتى العلوم - كما يقول روبريو - .
- تأثيرهم في تطوير الذهنية النقدية.
- إضافتهم طرقًا فعالة لنظريّة الحجاج، مثل : تناقض الأفكار (وهو ما أدّى إلى توجيه اللوم لهم)، والقول بتضاد الأصوات (Antiphonie) بمعنى أن لكل خطاب خطابًا مضادًا، ولكل حجّة حجّة تنقضها، لأنها تنبني على رؤية مخالفة للأشياء، أو تصف واقعًا مغايرًا.
- وضعهم نظامًا لاستخدام محسنات التأطير التي تسمح بتقديم وجهة نظر، أو تصويب رؤية، أو ميزة لموضوع، أو لرأي ما.
- رسمهم مفهوم الاحتمال أفقًا لتعامل الناس وتفاعلهم مع بعضهم البعض.
- إتقانهم المجادلة ، وصنوف المحاورات القائمة على الاستدلال المنظّم بقواعد مضبوطة[3].

1 - السابق ص 21

2 - قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص 25.

3 - ينظر : مقدمة في التقنية النظرية للمصطلح (مقال) حمادي صمود ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم حاشية ص 45. وتاريخ نظريات الحجاج ص 21 - 25.

على أن البلاغة الحجاجيّة السفسطائيّة لم تسلم من النقد اللاذع، حيث كان للسوفسطائيين بعض الهنات الجريئة التي استعدت عليهم فلاسفة اليونان فيما بعد، ومن ذلك أنهم جعلوا الإنسان معيار الحقيقة، ورفعوا شعار : «الإنسان مقياس الحقيقة»[1]، ولم يعترفوا بالثوابت في الفكر والاعتقاد والسلوك والأخلاق، بل اعتبروا الحقيقة ما يراه الفرد حقيقة، والفضيلة ما يبدو له فضيلة، ورأوْا أنه لا بأس من اللجوء إلى الحيل الخطابيّة والألاعيب القوليّة في سبيل تحقيق مصلحة شخصية واضحة[2]، وهو بذا جعل خصومهم يصِمون حجاجهم بالمغالطة والزيف وصناعة الأوهام.

وسواء أكان النقد الذي وُجّه إلى السوفسطائيين صائبًا أم غير صائب، فإنّ الحجاج السفسطائي شكّل أول معالم نظرية الحجاج في البلاغة اليونانية القديمة، وكان للسفسطائيين بلاغتهم أثر حاسم في تحريك الفكر حول العديد من المعضلات الفلسفيّة، فضلًا عن الإثارة المتحة لأبهى الفلسفة الغربية : أفلاطون، وأرسطو. وليس أدّل على ذلك من أن نسقيْ هذين الأخيرين قد انشغلا وضمن مساحة هامة فيهما بالإجابة على أسئلة السوفسطائيين واستشكالاتهم وجادلاتهم»[3]، وكان لفكريْ التوجيه والتوظيف (ربط الحجاج بفكرة المنفعة أو النفعية المتعلقة باللذة وليس بالمثل، وتوجيه الحجاج بحسب مقتضى المقام الذي يدور فيه الحوار) دور بنائيّ قويّ في معظم البحوث الحجاجيّة المعاصرة[4].

ب/ الحجاج عند أفلاطون (427 ق.م / 347 ق.م)

لم يتفق فلاسفة اليونان مع المنهج السوفسطائي في الحجاج، ولا مع غاياته النفعية، وربما لم يرغبوا في استمرار مظاهر الحرية والديمقراطية، وما لازمها من ثورة فكريّة طالت كل شيء، فأرادوا العودة إلى مدينة أفلاطون الفاضلة التي يبقى فيها السيّد سيّدًا، والعبد عبدًا، والحرّ حرًّا...إلخ.

وارتكز هذا الخلاف أو الاختلاف – وهو ما يهمّ البحث – حول طريقتهم في الخطابة والحجاج والمحاورة، فتصدى لهم أفلاطون، واتهمهم بتمويه الحقّ بالمنطق المزخرف وقوّة البلاغة، وربط الحجاج السوفسطائي بزيف القول وقلب الحقائق، وإيهام الجماهير، وتشكيكهم في الثوابت والحقائق، فحجاجهم كما يرى أفلاطون «يزيّف استعمال القول، القول بما هو فضاء التواصل

---

1 - ينظر: الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار رشيد الراضي دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت - لبنان الطبعة الأولى 2010 م ص 13.

2 - ينظر: السابق الصفحة نفسها.

3 - بلاغة الإقناع في المناظرة د. عبد اللطيف عادل منشورات ضفاف بيروت - لبنان منشورات الاختلاف الجزائر دار الأمان الرباط الطبعة الأولى 2013م ص 29.

4 - ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة ص 27.

بين الإنسان والإنسان، فهو حجاج يقوم على التملّق (Flatterie)، والتملّق تسلّط بالقول ماكر مقنع»[1]، فلئن كانت الخطابة عند السوفسطائيين «صانعة إقناع»[2]، فهي عند أفلاطون : «صناعة قيادة النفوس بالقول»[3].

وتظهر آراء أفلاطون في الحجاج السوفسطائي من خلال محاورتين اثنتين : «قرجياس» و«فيدر»، نقد فيهما الخطابة السوفسطائية، وبحث فيهما عن علاقة القول الخطيّ السوفسطائيّ بالقيم، وبالشروط التي يكون بها القول – حسب رأيه – قولاً[4]. فبحث في المقطع الأول من محاورة قرجياس في موضوع الخطابة ووظيفتها (في مدى مشروعية قيام هذا القول، وما يقدمه للإنسان في المدينة الفاضلة)، فمن حيث الموضوع فحص موضوع الخطابة في ضوء المقابلة : علم/ظنّ، وذكر أنّ الإقناع نوعان : إقناع يعتمد العلم، وإقناع يعتمد الظن، الأول مفيد، والثاني غير مفيد ولا يولّد معرفة وهو موضوع الخطابة السفسطائية، فوزن بذلك القول الخطيّ (وهو نوع من القول الحجاجيّ) بـ «معيار العلم» واعتبره بذلك غير مفيد[5].

وفي المقطع الثاني من المحاورة قيّم أفلاطون وظيفة الخطابة في ضوء المقابلة : خير/ لذّة، وصنّف الصنائع التي تحقّق الخير للإنسان إلى أربع : الطبّ، والرياضة، والعدل، والتشريع، تنضوي تحت معيار الخير. وجعل الخطابة (الخطابة السفسطائية وليست الخطابة مطلقًا) منضوية تحت معيار اللّذة، واعتبر الخطابة طبخًا وزينة وقولًا يتناول الظاهر لا الحقيقة، ويقصد إلى تحقيق اللّذة لا الخير[6]. ومن هنا يظهر أن أبرز ملمح في المنهج الذي اعتمده أفلاطون في تقييم القول أنه منهج أخلاقيّ مثاليّ، حيث بحث في صلة القول بالقيم، فوزنه في المقطع الأول من المحاورة بمعيار العلم، ووزنه في المقطع الثاني بمعيار الخير[7].

ولم يخرج عن هذا المنهج في محاورته الثانية «فيدر»، وإن كان ألمّ فيها بجوانب الشكل في الحجاج السوفسطائي، وموقع الشكل في صناعة الخطابة، حيث يرى أن السوفسطائيين انصرفوا إلى تجويد العبارة والاحتفاء بالشكل. وهذه المبالغة في تحسين العبارة لا تجعل القول جميلًا – بحسب رأيه –

1 - الحجاج عند أرسطو. (مقال) ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 84.

2 - السابق. ص 78.

3 - الخطابة. الترجمة العربية القديمة. ص 29.

4 - ينظر : الحجاج عند أرسطو. (مقال) ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 62.

5 - ينظر : السابق. ص 63.

6 - ينظر : السابق. ص 64.

7 - ينظر : السابق. ص 65 - 71.

لصناعة القول الحقيقيّة تستدعي حصول شرطين : معرفة مُنتِج القول، وقدرة مُنتِج القول على جعل قوله نظامًا مكتملًا. وحتى يكون القول نظامًا مكتملًا يجب أن يلازم حركة الفكر في تفريغ لوازم الحقيقة المدروسة[1]. «وأفلاطون قصد حينئذ - بهذين الشرطين — إلى إخراج ذلك الحجاج (أي الحجاج السفسطائي) من فضاء القول تمامًا»[2]، وبذلك يُفهم أن مسألة الشكل أو الأسلوب عند أفلاطون في القول الحجاجيّ مسألة ثانوية على الرغم من أن مصطلحي (Inventio) أي استكشاف الحجج، و(Dispositio) أي ترتيب أجزاء القول حاضران في نظريته[3].

أما الأركان التي رأى أن صناعة الخطابة تبنى عليها فهي ثلاثة : «اعتماد المنهج الجدليّ، معرفة أنواع النفوس وما يناسبها من أقاويل، معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب»[4]. والجدل عنده لا يعني الممارسة الجدليّة بما هي منهج في الحوار — كما عند سقراط — لكنّه منهج في الفكر والقول جميعًا يقوم على عمليتي التأليف، والتقسيم والتوزيع، ففي التأليف (الجدل الصاعد) يرتقي الباحث من مفهوم إلى مفهوم ومن قضية إلى قضية حتى يبلغ أكثر المفاهيم عموميّة، ويتجاوز عالم المحسوس إلى عالم المثل. أما في التقسيم والتوزيع (الجدل النازل) فيفرّع الباحث ما انتهى إليه في العملية الأولى إلى أقسامه، ولوازمه، وأجناسه تدريجيًّا[5].

أما معرفة النفوس فتستند عنده على مبدإ التناسب بين القول والسامع، لأنّ وظيفة الخطابة عنده هي تحقيق سعادة الإنسان. أما ما يناسب المقامات من أساليب فهو يقع ضمن مراعاة مبدإ التناسب في مستوى الأسلوب. «وأفلاطون لا يهمّه من الحجاج كسب القضية، أو إحراج الخصم، أو تحقيق نجاح، وإنما يهمه تحقيق الفضيلة للنفس»[6]، فالخطابة عنده «ليست فضاء للتفاعل قوليّ بين الإنسان والإنسان، بما في ذلك من علاقات معقدة، ومقاصد مختلفة، وتنوّع في الرأي، وإنما هي فعل قوليّ أخلاقيّ»[7].

فحجاج أفلاطون إذن مبني على فلسفة مثالية أخلاقية تنبذ العالم المادي الزائف (غير الحقيقي) وتسعى إلى التجرد والارتفاع من المحسوس إلى عالم المثل (وهو العالم الحقيقي بحسبه)، الذي

1 - ينظر: الحجاج عند أرسطو، امقال، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 73 - 74.

2 - السابق ص 74.

3 - ينظر: السابق ص 77.

4 - السابق ص 81.

5 - ينظر: السابق ص 81 - 82.

6 - كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسالته نموذجا)، علي محمد سليمان، وزارة الثقافة والإعلام الثقافة والشؤون الوطني، مملكة البحرين، الطبعة الأولى 2010 م، ص 38.

7 - الحجاج عند أرسطو، امقال، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 79.

يُدرك عن طريق التفلسف والتأمل العقلي، ولذلك يرفض الحجاج السفسطائي الذي يناقض هذه التصورات، ولا يؤمن بالثوابت، ويعدّه حجاجًا مخادعًا لا أساس له من الصحة، ويبني حجاجه على دعامتين أساسيتين هما : العلم، والخير، ويعد هاتين الدعامتين أساسًا لكل حجاج وبلاغة نافعة.

ج/ الحجاج عند أرسطو(384 ق.م – 321 ق.م)

تحددت معالم النظرية الحجاجيّة عند اليونان على يد أرسطو في كتاباته التي جاءت في سياق تصديه للسوفسطائيين، ومواصلة الصراع الذي بدأه أفلاطون معهم، محاولًا الكشف عن أغاليطهم من وجهة منطقيّة وبلاغيّة، فقد استلهم إسهامات السوفسطائيين، وأفلاطون، لكن بلاغته أو خطابته نحت منحى آخر مختلفًا، وانفصلت عن كل ما سبقها. فإذا كان أفلاطون علّق القول في المجتمع (الممارسة الخطيبيّة) بنسقٍ من القيم الجامعة على رأسها قيمة الحقيقة – وهي قيم فكريّة بالأساس[1] – فإنّ أرسطو لم يقبل بربط البلاغة بالأخلاق وبالحقيقة دون تمييز – وبهذا انفصل عن أفلاطون – وذلك انطلاقًا من مسلّمتيْن جديدتين : فمن جهةٍ جعل البلاغة أداة تُستخدم للخير كما تُستخدم للشر، وتُستخدم للعدل كما تُستخدم للظلم، فهي آلية تفتقد الحسّ الأخلاقيّ، لكنها ليست منافية له أو ضدّه. ومن جهةٍ أخرى جعل البلاغة تقنية حجاجيّة لما هو قابل للصواب وليس للحقيقة. وهذا الفصل المزدوج عن الأخلاق وعن الحقيقة حرّر البلاغة، وسمح لها بأن تتطور كتقنية ذات مشروعية في المناظرات داخل الفضاء العام للمدينة – وهو الفصل الأول[2] –. أمّا الفصل الثاني الذي قام به فهو فصله بين البلاغة والمشاعر، فبلاغته بلاغة استدلال أكثر منها بلاغة مشاعر، فإذا كان صنّاع الكلام – أي السفسطائيين – يستخدمون الظنّ، والشفقة، والغضب، وغيرها من المشاعر النفسيّة للتأثير في القاضي والمخاطَبين من دون استخدام «دلائل متخصصة»، فإن بلاغة أرسطو تقوم على المنطق والدليل[3].

وبعد القيام بهذين الفصْلَيْنِ استطاع أرسطو أن يوسّع حقل البلاغة لأبعد من المجال القضائيّ، بحيث يشمل كل الأماكن التي يُستخدم فيها الحجاج. وذلك بخلاف صنّاع الكلام الذين حصروه في المحكمة، والأفلاطونيين الذين حصروه في النقاش الفلسفي»[4].

1 - ينظر : السابق ص 138.

2 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج. ص 28.

3 - ينظر : السابق ص 29.

4 - السابق. الصفحة نفسها.

ودرس أرسطو الحجاج في ثلاثة كتب من (الأرغانون)[1] هي : «المواضع»، و«التبكيتات السوفسطائية»، و«الخطابة». فاهتم في كتابه «المواضع» بدراسة الجدل، وهو عنده الحجاج في المسائل الفكرية، وعرض للحجاج الجدليّ الذي مداره على مناقشة الآراء مناقشة نظريّة محضة لغاية التأثير العقليّ[2]. وفي «التبكيتات» كشف عن قواعد الجَدَل السفسطائيّ، وعالج مسألة الكشف عن أسباب الأغاليط في القياس[3]. أمّا كتاب «الخطابة» فعرض فيه للحجاج الخطابيّ، وهو الحجاج الموجّه إلى الجمهور ذي أوضاع خاصة، ومقامات خاصة، والذي يهدف إلى استمالة الجمهور وكسب تأييده وموافقته حتى لو كان ذلك بمغالطته وإيهامه وخداعه[4]، وجعل كتابه هذا مخصصًا لبيان وسائل الإقناع ومسالكه المختلفة، وعرّف الخطابة فيه (الريطورية) بأنها «قوّة تتكلّف الإقناع الممكن في كل واحدة من الأمور المفردة»[5]، وحدّد وظيفتها بأنها ليست الإقناع و «لكن أن تُعرّف المُقْنِعات في كل أمر من الأمور»[6]، فجعل وظيفة الخطابة الإقناع وليس التأثير، ومجالها المحتمل والمتوقع وليس الحقيقة[7].

واهتمّ فيه كذلك بالتفريق بين الجدل والخطابة – وإن كان قد أرجع كليهما إلى صناعة واحدة هي صناعة المنطق – فافتتح كتاب الخطابة بجملة قصد بها إلى تحقيق علاقة صناعة الخطابة بالجدل، وعبّر عن هذه العلاقة بكلمة (Antistrophos) التي عبّر عنها ابن رشد بكلمة «تناسب»[8]، فقال : «إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أن كليهما يؤمّان غاية واحدة وهي المخاطبة... وتشتركان بنحو من الأنحاء في موضوع واحد، إذ كان كلاهما يتعاطى النّظر في جميع الأشياء»[9].

فقرّر أن الخطابة نظير الجدل، وأنّ كلًا منهما يعالج بعض المسائل المشتركة بين كل النّاس وعلى بعض الزوايا، وأنّ كل النّاس يمارسون الجدل والخطابة قليلًا أو كثيرًا، إمّا بالاتفاق (ممارسة عفويّة)، أو على سبيل العادة وملكة ثابتة، وهذا التفريق بين الممارسة العفويّة وما هو مستند

---

1 - الأرغانون هو مجموعة دروس لأرسطو في المنطق التي أخرجها «اندرونيكوس» بعد ثلاثة قرون تقريبا من وفاة أرسطو، ورتبها واختار لها كلمة (الأرغانون) عنوانا وتعني «الآلة». (ينظر : الحجاج عند أرسطو، ص 86 - 87).

2 - ينظر : الحجاج عند أرسطو ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 97.

3 - ينظر : السابق الصفحة نفسها.

4 - ينظر : الحجاج في القرآن، ص 18.

5 - الخطابة، الترجمة العربية القديمة، ص 9.

6 - السابق ص 8.

7 - ينظر : الحجاج وفضاياه من خلال مؤلف روث أموسي : الحجاج في الخطاب (مقال)، د. علي الشبعان ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 218.

8 - ينظر : الحجاج عند أرسطو (مقال)، ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 92 - 95.

9 - تلخيص الخطابة، أبو الوليد بن رشد، تحقيق وشرح : د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، 1967م، ص 1 - 2.

على ملكة ثابتة يمثّل شكلًا من أشكال الدراسة العلميّة للخطابة، وخطوة نحو تحليل الدواعي والأسباب التي تجعل الخطابة تحقّق غاياتها المنشودة، وهو ما قاده إلى الوقوف على الأدوات الحجاجيّة الأساسيّة في الخطابة[1].

ومن هنا تناول أرسطو الحجاج من زاويتين متقابلتين : من زاوية بلاغيّة، ومن زاوية جدليّة فمن الزاوية البلاغيّة ربط الحجاج بالجوانب المتعلقة بالإقناع، ومن الزاوية الجدليّة اعتبر الحجاج عملية تفكير تتمّ في بنية حوارية، وتنطلق من مقدمات لتصل إلى نتائج ضروريّة، وهاتان النظرتان المتقابلتان تتكاملان في تحديد مفهوم الخطاب عند أرسطو[2]. وعليه فإن الحجاج عند أرسطو حجاجان : حجاج جدليّ، وآخر خطابي، الحجاج الجدلي من قبيل ما عرض له في كتاب «المواضع»، ومدار هذا الحجاج مناقشة الآراء مناقشة نظريّة محضة بغرض التأثير العقليّ، وهو نافع عنده في مجالين : مجال البحث الفكريّ، ومجال تغيير الاعتقاد. أما الحجاج الخطابيّ فعرض له في كتاب «الخطابة»، وهو حجاج موجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة، وليس الهدف منه التأثير العقليّ فقط، بل وكذلك التأثير العاطفيّ ولو بالمغالطة والإيهام[3]. والحجاجان يحتاجان استعمال الشكلين الجامعين للاستدلال عند أرسطو: القياس، والاستقراء، على اختلاف نوع الحجّة في كل منهما. وكلاهما ينشأ حيث الخلاف، فالخلاف ملازم للفضاء المسألي – وهو ما أفاد منه ماير لاحقًا في بناء نظريته الحجاجيّة (نظرية المساءلة)[4] – . ومن الاختلافات بين الحجاجين أن الجدل عنده «ليس المطلب منه الحقيقة بالأساس – خلافًا لأفلاطون – وإنما المقصد الأول منه هو امتحان ما هو خلافيّ في (المشهورات)، أي في عوالم الاعتقاد كما نقول اليوم، للاقتراب أكثر ما يمكن في هذا المجال من الحقيقة»[5]. «والخطابة مدارها يكون ... حسب أرسطو – على المسائل التي من طبيعتها أن تُناقش»[6].

ويرى أرسطو أنّ هناك فرقًا في الاتجاه بين الحجاج الجدليّ والحجاج الخطابيّ، فالحجاج الجدليّ حجاج تبكيتيّ، له بنيته اللغويّة الأساسيّة وهي السؤال، وهو قياس على نتيجة تكون نقيض القضيّة التي يريد المجيب حفظها[7]. أما الحجاج الخطابيّ فهو حجاج إقناعيّ يقصد به الخطيب

1 - ينظر : تلخيص الخطابة، ص 3 - 4. والتسهيل إلى البلاغة البالوسية الأرسطية، (مقال)، محمد الولي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 69.

2 - ينظر : النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 15.

3 - ينظر : الحجاج في القرآن، ص17 - 18. والحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 133.

4 - ينظر : الحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 121 - 122.

5 - السابق، ص 115.

6 - السابق، ص 122.

7 - السابق، ص 151.

إقناع الجمهور بحكم ما، أو توجيهه لسلوك ما[1]. ولأنّ الإقناع هو غاية الحجاج الخطابي، ولأن الخطابة عنده «قوّة تتكلف الإقناع الممكن»[2]، مهمتها أن تقدّم كل ما من شأنه أن يقنع، فقد بحث أرسطو المسالك المختلفة التي تحقق عمل التأثير بالقول، أي التأثير في إرادة الجمهور، ولو عن طريق دغدغة العواطف للتأثير في السامعين، وبلوغ درجة عالية من الإذعان[3]. ولهذا الاهتمام الذي أولاه أرسطو للأثر الإقناعي للخطابة صبغ خطابته بالصبغة الحجاجية، خاصة مع اهتمامه بمقامات التواصل التي حصرها بحسب موضوعها وجمهورها في ثلاثة أقسام هي أقسام الخطابة عنده وهي : المشوريّة، والمشاجريّة، والتثبيتيّة، وجعل لكل قسم منها موضوعًا، فالمشورية موضوعها تقديم المشورة في أمر عام أو خاص، وموضوع المشاجرية العدل والظلم، وموضوع التثبيتية المدح والذمّ[4]. ولكل قسم مقدماته ومقاماته وأسالبه الخاصة به.

أما إنتاج القول الحجاجيّ عند أرسطو فيمرّ بثلاث مراحل، أو ثلاثة عناصر ينبغي استيفاؤها، يقول: «إن اللاتي ينبغي أن يكون القول فيهن على مجرى الصناعة فثلاث : (إحداهن): الإخبار من أي شيء تكون التصديقات، و(الثانية) ذكر اللاتي تُستعمل في الألفاظ، و(الثالثة) أن كيف ينبغي أن تنظم أو تنسق أجزاء القول»[5]. هذه المراحل أو العناصر اصطلح الدارسون المعاصرون على تسميتها بالإيجاد (وأطلق عليها أرسطو enuresis)، والترتيب (وأطلق عليه أرسطو Taxis)، والأسلوب (وأطلق عليه Lexis)، وقد أضاف أرسطو عنصرًا رابعًا أسماه ابن رشد (الأخذ بالوجوه) وأطلق عليه بارث «مسرحة القول»، وأسماه بدوي في ترجمته لكتاب الخطابة (الإلقاء)[6].

❖ المرحلة الأولى (الإيجاد)

وتكون بالظفر بالحجّة ، والتقاط المناسبة بين الحجّة وسياق الاحتجاج، حتى يقطع المتكلم السبيل على السامع فلا يجد منفذًا لاستضعاف الحجّة، أو الخروج عن دائرة فعلها، أو نقضها. والحجج موجودة في المشهورات[7]، والمواضع. ومهمة المحاجج الوقوع عليها واكتشافها[8].

---

1 - السابق ص 132.

2 - الخطابة الترجمة القديمة. ص 9.

3 - ينظر : في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. ص 17.

4 - ينظر : الخطابة الترجمة العربية القديمة. ص 17.

5 - السابق ص 181.

6 - ينظر : الحجاج عند أرسطو. (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 174.

7 - المشهور عند أرسطو يعني «الأقاويل المشتركة عند جمهور الناس أو عند النخبة المثقفة منهم. وبها يسعون أحيانا إلى تجاوز ما بينهم من خلاف» المرجع السابق ص 207.

8 - ينظر : مقدمة في المثقفية النظرية للمصطلح (مقال) ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ص 14.

وهذه الحجج أو الأدلة صنّفها أرسطو صنفين : التصديقات الصناعيّة، والتصديقات غير الصناعية. أما التصديقات غير الصناعية التي درسها فتهم مجال القضاء خاصّة، وهي : القوانين، والشهود، والعقود، والعذاب، والأيمان[1]. وأما التصديقات الصناعيّة فهي ما ينشئه الخطيب من حجج باجتهاده وابتكاره، وتبرز فيها قدراته ومهاراته، وهي النوع الأهم في بناء القول الحجاجي بحسب أرسطو، وهذه التصديقات تقوم على استكشاف المواضع، التي هي (أي المواضع) المفهوم الرئيس في نظريّة أرسطو الحجاجية[2]. والمواضع وهي الجهات التي ينبغي أن يصرف الجدلي ذهنه إليها عند امتحانه القضية محل الدرس»[3] ، وهي «المقدمات الكليّة التي تستعمل جزئياتها في صناعة صناعة»[4]. فأرسطو ينظر للقول الحجاجيّ على أنه حركة بحث واستكشاف مداره (أي الاستكشاف) البحث عن مسالك الحجج، وبناء هذه المسالك. وهذا الاستكشاف يكون للتصديقات المناسبة وبناء القول عمومًا، وليس باستعادة أقوال ونصوص جاهزة – كما هو عند السوفسطائيين[5] – .

وهذه الحجج الصناعية تقوم على ثلاثة أنواع من الأدلة : تلك التي تعتمد على شخصية الخطيب، وتسمى في اليونانية «حجّة الإيتوس»، وتلك التي تعتمد على محتوى الخطاب، وتسمى في اليونانية «حجّة اللوغوس»، والثالثة التي تعتمد على مشاعر المتلقي، وتسمى في اليونانية «حجّة الباتوس»[6]. يقول أرسطو : «فأمّا التصديقات التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواع، فمنها ما يكون بكيفيّة المتكلم وسمته، ومنها مايكون بتهيئة للسامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت»[7].

«وهذه الحجج بأنواعها الثلاثة يقسمها أرسطو إلى قسمين كبيرين : حجج خُلُقيّة ذاتية، وأخرى منطقيّة موضوعيّة»[8]. أما الحجج الخُلُقيّة الذاتية فدرس فيها أخلاق الخطيب، وعواطف السامعين وانفعالاتهم. فخُلُق الخطيب من أقوى عناصر الإقناع عنده، لأنّ الإقناع يكون أقوى كلما كانت

1 - ينظر : الخطابة، الترجمة العربية القديمة، ص 9.

2 - ينظر : الحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 186.

3 - السابق ص 188.

4 - تلخيص الخطابة، ص 50.

5 - ينظر : الحجاج عند أرسطو، (مقال)، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 175 - 177.

6 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 32. ومن جماليات الخطاب البلاغي، حمادي صمود، دار قرطاج للنشر تونس الطبعة الأولى 1999م، ص 102.

7 - الخطابة، الترجمة العربية القديمة، ص 10.

8 - النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، د. ط، 2004م، ص 100.

الثقة في القائل أكبر، وهذا الخُلُق يصنعه الخطيب عن طريق ما يقوله وليس عن طريق ما يظنّه الناس عن خُلُقه قبل أن يتكلم[1]، وأمّا بالنسبة إلى المتلقي فيرى أن مشاعر المتلقي من فرح أوحزن أو حفاوة أو عداوة لها دور في الاستجابة للخطاب والاقتناع بحجته[2]، لذا فإنه يجب على الخطيب مراعاة الأحوال النفسيّة للمستمعين لما لذلك من تأثير في الأحكام التي تصدر عنهم وفإنّه ليس لعطاؤنا الأحكام في حال الفرح والحزن ومع المحبة والبغضة سواء»[3].

أما الحجج المنطقيّة الموضوعيّة فتتعلق بحجّة (اللوغوس) ودلالة القول، وقوة الإقناع فيها تأتي من خلال ما ينطوي عليه القول من عناصر حجاجيّة حدّدها في : المثل، والضمير. ويعني بالحجاج بالمثل الاعتماد على حالة أو أكثر شبيهة بالحالة التي يود الخطيب الإقناع بها، وهي حجّة تقوم على الاستقراء. أما القياس المضمر[4] فهو عند أرسطو نوع من القياس المؤلف المنتمي لقابليّة الصواب، ويكون ذلك بالانطلاق من مقدّمة باتجاه فكرة جديدة ناتجة بالضرورة عن تلك المقدمة[5].

❖ المرحلة الثانية (الترتيب)

فبعد الظفر بالحجج لابد من التفكير في كيفيّة ترتيبها ووضع كل حجّة في المكان المناسب، فالمطالع لها حجتها المناسبة، والخير له حججه، والخاتمة أو مخارج النصّ لها ما يناسبها من الحجج[6].

❖ المرحلة الثالثة (الأسلوب)

وتعود أهميّة الأسلوب في نظر أرسطو إلى أن عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون بعقولهم، فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجّة[7]، ولذا فقد نبّه على أهمية موضع القول في اللفظ، وشدّد على أنه «ليس يكفي بأن يكون الذي ينبغي أن يُقال عتيدًا، بل يُحتاج اضطرارًا إلى أن يُقال ذلك على ما ينبغي»[7]، وعلى أنّ لكل مقام، ولكل نوع من الخطب

---

1 - ينظر : الخطابة. الترجمة العربية القديمة. ص 10.

2 - ينظر : السابق. ص 10 - 11.

3 - السابق. ص 10.

4 - القياس المضمر هو القياس الذي حُذف مقدمته الصغرى ويكتفى فيه بالمقدمة الكبرى والنتيجة. ويقوم على مقدمات ليست يقينية والقياس الثلاثي هو القياس الذي يتكون من مقدمتين : كبرى وصغرى ثم نتيجة حتمية أسطر : معجم تحليل الخطاب. بإشراف : باتريك شارودو " دومينيك منغنو. ترجمة : عبد القادر المهيري " حمادي صمود. «رسينانترا. المركز الوطني للترجمة. تونس. د. ط. 2008م ص 224).

5 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 32 - 33.

6 - ينظر : مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (مقال) ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. ص 15 - 16.

7 - في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية في القرن الأول نموذجا. د. محمد العمري. أفريقيا الشرق. المغرب. الطبعة الثانية. 2002م ص 87.

7 - الخطابة الترجمة العربية القديمة. ص 181.

أسلوبًا يتوافق معه، إذ «يجب ألا ننسى أن لكل نوع خطابي أسلوبًا يليق به، فالأسلوب في الكتابة غيره في المناقشات، والأسلوب في الجماعات غيره في المحاكم، ولابدّ من معرفة كليهما»[1]. وبصفة عامة حدّد أرسطو صفات الأسلوب في أربعة عناصر : الصّحة، والوضوح، والدّقة، واستعمال المجازات[2].

وخلاصة القول إنّ جهود أرسطو في الحجاج شكلت نقطة تحوّل كبرى في تنامي مشروع سقراط وأفلاطون، حيث عمل أرسطو على الارتقاء من مستوى النظريّ في الحجاج إلى مستوى التنظير له، حتى تتحقّق بذلك المفاصلة النهائية مع الحجاج السفسطائي، ويُخرج من دائرة القول العلميّ اليقينيّ[3] الذي مجده أفلاطون. ورغم التأثير الكبير لنظريّة أرسطو الحجاجيّة فيمن جاء بعده من أمثال : شيشرون، وكانتيليان، وهيرموجن، وسيطرة الحجاج على فضاء التفكير البلاغي لفترة طويلة إلا أن أهمية الحجاج داخل البلاغة تناقصت تدريجيًّا، وتقدم الاهتمام بالصور الأسلوبيّة، وتجميل النصّ، وبدأت العناية بجماليّة الخطاب تتقدم على حساب الاهتمام بالإقناع الفعليّ فيه. حتى كانت العودة للاهتمام بالبلاغة عامّة، وبلاغة الحجاج خاصّة في الخمسينيات من القرن العشرين من خلال ما أسماه شاييم بيرلمان «البلاغة الجديدة»[4]، وكانت آثار أرسطو أكثر الأعمال أثرًا في الدراسات البلاغية والحجاجية المعاصرة.

ثالثًا : الحجاج عند العرب قديمًا

تباينت وجهات النّظر حول اهتمام البلاغة العربية القديمة بالحجاج، بين من يرى أن الحجاج كان جزءًا أصيلًا من البلاغة العربية القديمة، وأنه نال عناية كفاية من الدرس والممارسة. ومن يرى أن التنظير للحجاج يكاد أن يكون مفقودًا فيها، وأن الإشارات المتناثرة الموجودة لا تنهض إلى مستوى القول بوجود نظريّة حجاج في البلاغة العربية.

أ/ القائلون بافتقاد البلاغة العربية لنظريّة حجاجيّة

منهم الأستاذ حمادي صمود[5] على سبيل المثال – أحد المعاصرين المهتمين بالحجاج – الذي يرى أنّ البلاغة العربية اهتمت بجانب العبارة من بلاغة أرسطو وتركت جانب الحجاج والاستدلال، وعلى الرغم من أنه نبّه في البداية إلى اختلاف الحقل المعنويّ لمصطلح (الريطوريقا) عن

1 - السابق، ص 225.

2 - ينظر : النقد الأدبي الحديث، ص 115.

3 - ينظر: الحجاج الفلسفي وإشكالية المشترك اللفظي (مقال) د. عبد الجبار أبو بكر ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 110.

4 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 36 - 40.

5 - ينظر : رأيه في هذه المسألة من خلال بحثه الموسوم بـ «مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح» (مقال) ضمن : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 11 - 48.

مصطلح البلاغة في السنن العربية[1]، واختلاف ظروف نشأة البلاغة العربية اختلافًا بيّنًا عن الخطابة الأرسطيّة، وكيف أنّ البلاغة الأرسطية نشأت نشأة فلسفيّة منطقيّة، وكانت تُصنّف الأقاويل بحسب قدرتها على قول الحقيقة، وإنتاج المعنى الفرد الذي لا يمكن أن يقوم ما يناقضه، وبناء القضايا التي تترتب فيها النتائج على المقدمات بصفة محكمة، في ظل ظروف سياسيّة ومؤسساتيّة خاصة، وأن البلاغة العربية نشأت نشأة مختلفة دفعت الدّارس إلى الاهتمام بصورة الخطاب وشكله، وما يتوفّر فيه من طرق القول وأساليب التعبير، وليس بما يمكن أن يعرضه من الأقضية وبينيه من الحجج، ويعبّر عنه من الحقائق أو شبه الحقائق[2]، إلا أنه مع إقراره بهذه الحقيقة الكفيلة ببيان فرق ما بين البلاغتين يتساءل بنوع من الأسف عن السبب الذي جعل البلاغيين العرب – بحسب رأيه – يقتصرون في دراسة القول على جانب وحيد هو جانب العبارة من خطابة أرسطو، ويهملون الجانب المتعلق ببناء الحجج وترتيبها[3]، وأنه مع وعي طائفة من البلاغيين والأدباء والنقاد العرب بأهميّة الحجاج، وقوة مفارضتهم في تصريف الكلام وانتباههم إلى العلاقة بين صناعة الخطابة وصناعة المنطق، مثل : الجاحظ، وعبد القاهر الجرجاني، وأبي وليد الباجيّ إلا أنهم تمسكوا بالمقاييس المتعلقة ببلاغة النصّ من جهة مافيه من حلية وزينة وشكل فاز، ليس في إمكانه إنشاء معنى لم يكن[4].

وطرح الأستاذ صمّود عوامل قد تكون هي السبب – بحسب رأيه – في عدم وجود نظرية حجاجيّة عند البلاغيين العرب قديمًا، منها أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الشعر، الذي كان يهتمّ – كما يرى – بهيئة القول، وليس ببنائه الداخليّ، وكان تفوّق شاعر على شاعر إنما يكون بما يقع له من نجح في تصوير المعاني وإخراجها مخرجًا شكليًّا جلاّبًا[5]، ذلك أنّ الأدب العربي كان أدبًا شفويًّا لا يؤدي وظائفه ببنية معانيه وقوّة حججه، وإنما يعتمد على وقع الشّكل على السّمع[6].

ومن الأسباب التي طرحها أن القرآن الكريم قطع السبيل على الحجج العقليّة ليصبح هو الحجّة النقليّة القاطعة لكل الحجج، وبدأ يبني الإجماع والائتلاف، ويُقصي الاختلاف (الذي هو أصل وجود الحجاج في الخطابة الأرسطية)، وأصبح القرآن الكريم محور الثقافة وعمدتها في الدين والدنيا، وبدأ الإجماع يحاصر الاختلاف وينهيه من أجل صنع دائرة إيمانية مغلقة تقوم منظوماتها

1 - مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (مقال) ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ص 11 .

2 - ينظر : السابق ص 18 - 19.

3 - ينظر : مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (مقال) ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ص 20.

4 - ينظر : السابق ص 23 - 25.

5 - ينظر : السابق ص 19.

6 - ينظر : السابق ص 25.

العقدية والسلوكيّة على الكمال أو شبه الكمال حتى تكون نموذجًا وأصلًا يُقاس عليه، وما سواه بدعة وضلالة. فدخلت الثقافة العربية بذلك في طقوس النّماذج والمثل على - حد تعبيره[1] -، وأن ما حدث من خلافات سياسيّة أو مذهبية أُوّلت فيها النصوص القرآنية بما يخدم كل طرف، حُسمت بحدّ السيف والسلطة، وليس بقوّة القول والحجّة[2]، وبذلك دخلت الثقافة العربية شروط الرأي الواحد السائد عن رضى أو بحدّ السيف، فانكمش القول، وذهب ما كان فيه من سعي إلى الرأي والحجّة، وأصبحت البلاغة صنعة للزينة والتباهي، وشكلًا مفرّغًا من كل حركة مُحفّزة[3].

ويخلص إلى أنّ البلاغة العربية مقارنة بالخطابة الأرسطية كانت منذ نشأتها «منحسرة ضيّقة، مهتمة من الخطاب بمظهره اللغويّ، وبما قد يشتمل عليه من محسنات وطرق في إجراء القول خاصة»[4]، وأنها اهتمت بالبيان والوضوح الذي يقصي الغموض والاختلاف والتباين في الآراء والمواقف (الذي هو وقود الحجاج)، فتعطلت الحاجة إلى الحجّة، وبَطُل باب الجدل، للانسجام الحاصل والإجماع القائم، إضافة إلى سلطة الحجّة النقليّة المتمثلة في الكتاب والسنة، مما وضع الحجاج خارج النصّ، بحيث لم يعد النصّ بحاجة إلى بناء حججه من ذاته، وإنما يستمد ذلك من سلطة واقعة خارجه. إضافة إلى اختلاف سياق القضاء الإسلاميّ عن القضاء اليونانيّ وبنية المحاكم في أثينا، التي كانت سببًا في نشأة أحد أجناس الخطابة عند أرسطو وهو الجنس المشاجريّ. أما مؤسسة السلطة السياسية العربية فكانت أيضًا مختلفة عنها عند اليونان، فلئن كانت في أثينا سببًا في وجود الجنس المشاوري، فإنّ فرصة الخلاف على الحكم عند العرب حُسمت بحدّ السيف[5].

ويذهب د. علي سليمان في كتابه (كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج ورسائله نموذجا) هذا المذهب، فيقول إنّ المفسرين والنقاد والبلاغيين العرب التفتوا إلى الحجاج وبحثوه على استحياء في أبواب عدة، وتحت مسميات مختلفة كالحجاج، والاستدلال، والاستدراج، والجدل، والقياس وغيره، لكن هذا البحث كان «في ظلّ نظريّة الفهم والإفهام التي أُولع بها الدارسون آنذاك، غافلين أو متغافلين عن استراتيجيات الفهم والإفهام وتقنياته، لهذا انصبت جهود البيانيين وغيرهم آنذاك على وجوه البيان بوصفها سرًّا من أسرار جمال الخطاب، لا بوصفها وسائل تأثير في المتلقي وإقناعه، وأضحت البلاغة

1 - ينظر: السابق ص 26 - 27.
2 - ينظر: السابق ص 27 - 28.
3 - ينظر: السابق ص 30 - 31.
4 - السابق ص 31.
5 - ينظر: السابق ص 31 - 32.

مسردًا بالوجوه والصور التحزيبية، وأنواع البديع القائمة في النص بالأساس»[1]، وإنّ البيانيين «جعلوا الإخبار هو الغاية الأولى للخطاب، أما الإقناع الذي هو نتيجة الحجاج وغايته الكبرى فقد جاء في مرتبة ثانوية»[2]. وإنّ من تعاطوا تحليل النصوص من النّقاد والمفسرين والبلاغيين التفتوا إلى وظيفة البُنى الحجاجيّة الإقناعية وكيفيّة اشتغالها في الخطاب بوصفها تقنية استدلالية تنجد المُعاني، بيد أنهم لم يدرسوها في إطار النّص بوصفها مكوّنًا من مكوّنات الخطاب ككل، لها موقع ورتبة حجاجيّة. لقد درسوها في إطار العبارة أو الجملة أو نحو الجملة، وبصورة مقتضبة في إطار نظرية البيان[3]، كما إنّهم نظروا إلى الحجاج باعتباره قضية من قضايا البلاغة يُشار إليها في أحد المباحث تحت عنوان يحمل معناه، و«جعلوه مسألة من مسائل البيان، وفرعًا من فروع البلاغة، مما أدّى بهم إلى الاضطراب والتعسف الذي انتهى بهم إلى عدم العناية به، والانصراف عن التفكير الجديّ فيه»[4].

وأنه على الرغم من بروز ظاهرة الحجاج في القرآن الكريم بقوة، إلا أنه وللأسف الشديد اتجهت عناية البلاغيين القدامى في دراستهم للقرآن والشعر وُجهة أخرى غير التي وجدناها عند اليونان في اهتمامهم بالحجاج الإقناعيّ، أو بما هو وسيلة إقناع»[5].

والآراء السابقة – برأي الباحثة – تحتاج إلى وقفة ومناقشة. فقول الأستاذ صمّود بأن البلاغة العربية نشأت في أحضان الشعر وبذلك اهتمت بالشكل على حساب الحجّة، يمكن توجيهه بأن الثقافة العربية ثقافة وسطوية، فيها تكامل وتفاعل بين الخطابة والبلاغة والشعر[6]، على عكس البلاغة اليونانية التي فصلت بين الخطابة والشعر، وأن الشعر نفسه لم يخل من نزعة خطابيّة حجاجيّة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن الخطابة في الثقافة العربية حكرًا على البلاغة بل توزعتها علوم أخرى كثيرة، وكانت لها أشكال مختلفة عمّا وُجد في الثقافة اليونانيّة، وأنّ السؤال الذي يحتاج إلى إجابة ويتوجب طرحه : هل الخطابة اليونانيّة خطابة بلاغية، أم أنها خطابة منطقيّة فلسفيّة وإن استعملت أدوات البلاغة وآلياتها ؟؟ فالبلاغة بعد أسلوبيّ في كل قول[7]، لكن ليس بالضرورة أن يُصنّف هذا القول ضمن إطار (البلاغة) لأنه استعمل أسلوبًا بلاغيًّا .

1 - كتابة الباحث في ضوء نظريات الحجاج. ص 15.

2 - السابق ص 56.

3 - ينظر: السابق ص 15 - 16

4 - السابق ص 56.

5 - السابق ص 51.

6 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 43.

7 - السابق الصفحة نفسها

وأما تفسيره لغياب النظرية الحجاجيّة عند العرب بكون الحجّة النقلية (ويقصد القرآن خاصّة) غلبت على الحجّة العقليّة في البلاغة العربية، وأن القرآن الكريم أقصى الاختلاف الذي يقوم عليه الحجاج، وكرّس ثقافة النماذج والمثل، فمن الغريب حقًّا أن الأستاذ صمّود لم يذكر في المقابل شيئًا عن اعتماد الخطابة الأرسطية على الشاهد والمشهورات التي تُعامل معاملة المسلمات عند الجمهور أو فئة منه باعتبارها من أهمّ أوجه الاستدلال فيها !! فالمشهورات في البلاغة الأرسطية لبنة من اللبنات التي لا مناص من اعتمادها في المعرفة والفعل[1].

وبصفة عامة يُعترض على هذا القول بأن مدار الأمر في الحجاج على التأثير والاستمالة وإذعان العقول لما يُطلب منها، والشاهد القرآني قادر على إحداث الأثر المطلوب بقوّة لكون حججه مركبة من العقل والنّقل، فهو (أي الشاهد القرآني) حجّة نقليّة في ظاهرها عقليّة في جوهرها ومضمونها. واستظهار الحجة النقليّة من القرآن وحسن اختيارها يتطلب قدرة عقليّة خاصّة في الخطيب، وليس كل الخطباء في ذلك سواء. فبعضهم أدرى من بعض بمواقع الحجج وتصريف القول. كما إنّ الاستدلال بالنقل ليس خاصًا بالثقافة العربية وحدها، ولا بالخطابة الدينية وحدها بل هو أمر عامّ وشائع في كل الثقافات، وفي مختلف التخصصات.

وأما القول بأن البلاغة العربية بلاغة بيان، وأن الحرص على الوضوح أقصى الغموض والاختلاف الذي يقوم عليه الحجاج، فقول يمكن توجيهه بأن «قيام الثقافة العربية على مبدإ البيان (اللّغة)، يُعدّ ميزة رائدة في البلاغة العربية، وليس عيبًا أو مثلبة، كما إنّ قيام الثقافات الأخرى – وخاصة اليونانية – على العقل البرهانيّ لا يُعَد مفخرة وتألّقًا. فكل ثقافة منهما لها «عقلها» أو «برهانها»، فإذا كان العقل في الثقافة اليونانية – مثلًا – ينطلق من البرهان الخالص، والمنطق المجرد، الذي يسعى إلى تمييز الأشياء واستقلالها، وأحاديتها (حتى في باب اللّغة) فإن العقل في الثقافة العربية والإسلامية ينطلق من اللّغة، من البيان، من النصّ، ويسعى إلى إثبات التداخل بين الأشياء... وإلى إثبات تعدد الدلالات»[2]، فالجاحظ – على سبيل المثال – على وظيفة البيان والإفهام لم يكن لاعتبار بلاغيّ صِرف، بقدر ما كان استجابة لمتطلبات الثقافة والمجتمع في تلك الفترة التي كثرت فيها الفتوحات الإسلامية، وكثر الموالي والأعاجم وتعددت اللغات، واختلطت الثقافات، فكان الدفاع عن الإفهام عند الجاحظ وسيلة ضامنة للمحافظة على صحّة اللّغة، وحمايتها من اللّحن، فضلًا عن كون الإفهام حاجة دينية لأن مناط التكليف في الخطاب الدينيّ كان يتوقف على إفهام المكلّفين، فلا

1 - ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة ص 41.

2 - «البلاغة العربية والبنية الحجاجية» (مقال) بقاسم حمام الأثر مجلة الآداب والفنون جامعة ورقلة، الجزائر العدد الرابع مايو 2005، ص 239.

تكليف مع انعدام هذا الشرط[1]. وانطلاقًا من هذه الخصوصيّة الثقافيّة ظلّ خطاب الفهم هو الإطار الحاضن لخطاب القدماء في إطار مشاغلهم التوثيقيّة، وجهودهم التنظيريّة[2].وليس معنى القول بأن الثقافة العربية قامت على مبدإ البيان أنها أقصت العقل والبرهان من منظومتها الثقافية، ولكنها جعلت البيان مطيةً إلى البرهان، ولذلك اشتغل الفقهاء والأصوليون والمتكلمون باللغة مع اشتغالهم بالعقل والاستدلال، لأنه لا سبيل إلى الاستدلال الصحيح إلا بامتلاك ناصية البيان.

كما إنّ البلاغة العربية استطاعت استمالة المتلقيّ والتأثير فيه، للنهوض به إلى الفعل، أو ترك الفعل (الذي هو غاية الحجاج) عبر بيانها الخاص، وانطلاقًا من البيئة العربية وثقافتها الخاصة، والطبيعة النفسيّة للمخاطبين – ولا يعني ذلك أن العربي غلبت انفعاليته على عقله، فالله سبحانه وتعالى وصف العرب بأنهم أهل لدد وخصومة وحجّة، فحاور عقولهم قبل عواطفهم – فعمد البلاغيون إلى تصنيف المخاطبين إلى طبقات من حيث تصديقهم للخبر، أو شكّهم وترددهم، أو جحودهم وإنكارهم[3]، سعيًا إلى توظيف الأدلّة العقليّة والبلاغيّة واللغويّة المناسبة لكل صنف، من أجل تحقيق الإقناع والاستمالة.

وأما كون البلاغة العربية منذ نشأتها كانت بلاغة منحسرة، فإن كان الأستاذ صمّود يقصد بهذا الانحسار انحسارها عن بلاغة أرسطو و اقتصارها – كمايرى – على بلاغة العبارة منها، فقول يصعب التسليم به – كما يرى الدكتور عبدالرزاق بنّور[4] – لأنّ هذا يعني أنه يجعل من البلاغة اليونانيّة المرجع والتراث الذي ينبغي القياس عليه.وليس من العدل والإنصاف أن تُطالب ثقافة باستيعاب ثقافة أخرى تختلفة عنها في المنشأ والمعتقد حتى تصير هي الأصل الذي يُحتكم إليه.

ب/ القائلون بأصالة الحجاج درسًا وممارسة في البلاغة العربية

على الطرف الآخر من الفريق الأول هناك من يرى أن الحجاج كان مبحثًا معتبرًا في البلاغة العربية القديمة (دراسة وممارسة)، بل إنّ البلاغة عند البلاغيين العرب هي الإقناع، والحجاج كان له حضوره في البلاغة العربية التي شكّل البرهان والإقناع أحد أهم مباحثها، ويمكن القول إن البلاغة

---

1 : ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 63.

2 : ينظر : قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ / 13م. د. أحمد الودرني. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. 2004م. ج 2. ص 820.

3 : ينظر : مفتاح العلوم. أبو يعقوب السكاكي. تحقيق : عبد الحميد هنداوي. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 2000 م. ص 158 وما بعدها.

4 : للدكتور عبد الرزاق بنّور رأي مقارب لرأي البحث في بعض النقاط أعلاه. وقد بنى على مقال الدكتور صمود المقدمة لهم المقدمة النظرية للمصطلح). أطلعت عليه بعد تسجيل ملحوظاتي فعززت به رأيي. وأفدت من الإضافات الأخرى. راجع الجدل حول الحداثة والحجاج. عبد الرزاق بنور. الدار العربية للكتاب. تونس. 2008. ص 27 - 34.

العربية ظلّ يتجاذبها جانبان أساسيان : جانب التواصل والإبلاغ، وجانب الفنّ والجمال، الدلالة والإبلاغ بما يعنيانه من دقّة ومباشرة ووضوح وإقناع، والفنّ والجمال بما يفرضانه من غموض وتخييل وإمتاع»[1]. وأنّ هناك الكثير من المظاهر والأبعاد الحجاجيّة في البلاغة العربيّة. منها :

❖ مفهوم البلاغة نفسها وما اتسمت به تعريفاتها من سمة حجاجيّة تداوليّة

فابن المقفع على سبيل المثال عندما سُئِل : ما البلاغة ؟ أجاب بقوله : «البلاغة اسم جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها مايكون في الاستماع، ومنها مايكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابًا، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعرًا، ومنها ما يكون سجعًا وخطبًا، ومنها ما يكون رسائل»[2]، فجمع بتعريفه هذا وجوه البلاغة اللفظيّة (اللغويّة)، وغير اللفظيّة (غير اللغويّة)، وجعل الاحتجاج وجهًا من وجوه البلاغة.

والجاحظ في البيان والتبيين عرّف البيان (المرادف للبلاغة عنده) بأنّه «اسم جامعٌ لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته... لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[3]، كما أورد مفهوم البلاغة عند بعض أهل الهند فقال : «جماع البلاغة البصر بالحجّة ، والمعرفة بمواقع الحجّة»[4]، وفيه إشارة إلى مناسبة الحجّة للمقام الذي تُقال فيه. وجعل العسكريّ أعلى مراتب البلاغة المرتبة التي تؤدي فيه الحجّة وظيفتها في بلوغ المقصود من تحسين القبيح أو تقبيح الحسن : «فأعلى رتب البلاغة أن يحتجّ للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيّره في صورة المذموم»[5].

أما الغاية من البلاغة - المنبثقة من تعريفها - فهي عند الرمانيّ : «توصيل المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[6]، وعند العسكريّ «كل ما تبلغ به قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك، مع صورة مقبولة ، ومعرض حسن»[7]، فعبّر العسكريّ عن البلاغة بأنها تمكين

---

1 - «البعد الحجاجي في البلاغة العربية» (مقال) مسعود بودوخة. مجلة فكر ولغة. تعليمية اللّغة العربية في ضوء النظرية الحجاجيّة. الموقع الإلكتروني http://attanafous.univ-mosta.dz/

2 - البيان والتبيين. الجزء الأول. ص 79.

3 - السابق. الجزء الأول. ص 56.

4 - السابق. الجزء الأول. ص 63.

5 - كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر. أبو هلال العسكري. تحقيق : علي محمد البجاوي. ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. 1986. ص 53.

6 - النكت في إعجاز القرآن. ضمن : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. تحقيق : محمد خلف الله. ومحمد زغلول إسلام دار المعارف. مصر. الطبعة الرابعة. ص 75.

7 - كتاب الصناعتين. ص 10.

المعنى، والتمكين لا يكون إلا بحجّة مقنعة قادرة على التأثير في المتلقي. ومدار البلاغة وغايتها عند ضياء الدين ابن الأثير استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم - كما أشار في حديثه عن فنّ الاستدراج - «لأنه لا انتفاع بإيراد المعاني المليحة الرائقة، ولا المعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مستحلية لبلوغ غرض المخاطَب بها»[1]، وهذه العبارة لابن الأثير تتوافق في صدرها مع التعريف الحديث للبلاغة أو غاية الحجاج عند بيرلمان الذي يرى : «أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان»[2].

وبصفة عامة بالإمكان القول بأنّ التعريفات السابقة - كما يتضح منها - تشير إلى الجانب الإبداعيّ الإمتاعيّ في البلاغة، إضافة إلى الجانب التداوليّ الإقناعيّ.

❖ وجود عدد من المصطلحات في البلاغة العربية يغلب عليها طابع البرهان والحجاج والإقناع أكثر من طابع الفنّ والإمتاع. ومن هذه المصطلحات

• المذهب الكلامي

الذي سمّاه الجاحظ بهذا الاسم، وعرفه القزوينيّ بقوله : «هو أن يورد المتكلم حجّة على ما يدّعيه على طريق أهل الكلام»[3]. وقال ابن حجّة : «وهو في الاصطلاح أن يأتي البليغ على صحّة دعواه وإبطال دعوى خصمه بحجّة قاطعة عقليّة تصحّ نسبتها إلى علم الكلام، إذ علم الكلام عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة»[4]، وسمّاه ابن القيم وغيره «الاحتجاج بالعقل»[5]، وسمّاه الزركشيّ «إلجام الخصم بالحجّة»، وقال : «هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجّة عقلية تقطع المعاند له فيه»[6]. ولا يخفى ارتباط هذا المصطلح بالحجاج كما هو في البلاغة الأرسطية من جهة، وفي البلاغة الجديدة من جهة أخرى.

---

1. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ضياء الدين ابن الأثير. قدمه وعلق عليه : أحمد الحوفي وبدوي طبانة. دار نهضة مصر للنشر والتوزيع. القاهرة. ط 2. د. ت. ج 2. ص 250.
2. في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. ص 13.
3. الإيضاح في علوم البلاغة. الخطيب القزويني. تحقيق : محمد عبد القادر الفاضلي. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. الطبعة الأولى 2001 م. ص 360.
4. دار الأدب وغاية الأرب. ابن حجة الحموي. تحقيق : عصام شعيتو. دار ومكتبة الهلال. بيروت. الطبعة الأولى 1987م. ج 1. ص 346.
5. ينظر : الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان (مقدمة تفسير ابن القيم) والمنسوب خطأ إلى ابن قيم الجوزية. تحقيق السيد محمد بدر الدين النعساني. مصر. مطبعة السعادة. ط الأولى 1327هـ. ص 136.
6. البرهان في علوم القرآن. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت - لبنان. د. ط. 2009م. ج 3. ص 468.

• الاستدلال

والاستدلال من «استدلّ» وهو : «تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثّر... أو من أحد الأثرين إلى الآخر»[1]، ومما يفيد أنه يعني طلب الدليل وبناءه ونظمه، وذلك من أجل تقديم الكلام بطريقة تفي بتحقيق الغرض المطلوب منه إقناعًا وتأثيرًا، أو هما معًا»[2].

ويقصد به البلاغيون الاستدلال البياني، وهو ما يشكل دليلًا أو دلالة بمعنى البيّنة والحجّة ، يحصل بها التبيين. ويدخل هذا الاستدلال في باب التشبيه ، والوصف، والاستعارة[3]. وذكر منه ابن سنان الاستدلال بالتمثيل الذي قال إنه : «يزيد في الكلام معنى يدل على صحته بذكر مثال له»[4]. وكذلك الاستدلال بالتعليل، وهو ما يسمى في البديع «بحسن التعليل» ولم يعرّفه[5].

• الإلجاء

وهو الاضطرار، وألجأه إلى الشيء «اضطره إليه»[6]، وعرّفه ابن أبي الأصبع المصريّ بقوله : «هو أن تكون صحّة الكلام المدخول ظاهره موقوفة على الإتيان فيه بما يبادر الخصم إلى ردّه بشيء يلجئه إلى الاعتراف بصحته. كقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: 103] قال الله تعالى في جواب هذا القول : ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل : 103]، فإن للخصم أن يقول : نحن إنما أردنا القصص والأخبار... فظاهر الكلام لا يصلح أن يكون ردًّا على المشركين، فيُقال لهم : هَبْ أنّ الأعجمي علّمه المعاني، فهذه العبارة الهائلة التي قطعت أطماعكم عن الإتيان بمثلها من علّمها له ؟ فإن كان هو الذي أتى بها من قبل نفسه كما زعمتم، فقد أقررتم أن رجلًا واحدًا منكم قد أتى بهذا المقدار من الكلام، الذي هو مائة سورة وأربع عشرة سورة، وقد عجزتم بأجمعكم، وكل من تدعونه من دون الله عن الإتيان بأقصر سورة»[7].

---

1 - التعريفات. ص 24.

2 - «البلاغة والاستدلال عند السكاكي». (مقال). د. عبد القادر حمدي. موقع الكاتب والأكاديمي عبد القادر حمدي /http://hamdi64.arabblogs.com

3 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي. (مقال) ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 62.

4 - سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى 1982م. ص 324.

5 - ينظر : السابق. ص 327.

6 - لسان العرب. ج1. ص 152. مادة (لجأ).

7 - بديع القرآن. ابن أبي الأصبع المصري (ت 654هـ). تحقيق : حفني محمد شرف. دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. د.ت. د. ط. ج 2. ص 226.

• الاستدراج

عرّفه ابن الأثير الحلبي بقوله : «يقال استدرج فلان فلانًا إذا توصّل إلى حصول مقصوده من غير أن يشعره من أول وهلة. والمراد بذلك الملاطفة في الخطاب ولزوم الأدب في الكلام مع المخاطَب، بحيث لا تنفر نفسه قبل حصول المقصود منه»[1]، فهو آلية نفسيّة بلاغيّة في إيصال الحجّة. وسبقت الإشارة إلى إشارة ضياء الدين بن الأثير به، واعتباره إيّاه مدار البلاغة.

• مجاراة الخصم

وهو من المصطلحات التي عُرفت في علم الجدل، قال السيوطيّ : «ومنها مجاراة الخصم، ليقرّ بأن يسلك بعض مقدماته حيث يراد تبكيته وإلزامه»، كقوله تعالى : ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (10) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم : 10 - 11]. فقوله : ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ فيه اعتراف الرسول بكونهم مقصورين على البشريّة، فكأنهم سلّموا انتفاء الرسالة عنهم، وليس مرادًا، بل هو مجاراة الخصم ليعثر، فكأنهم قالوا : ما ادعيتم من كوننا بشرًا حقٌّ لا ننكره، ولكن هذا لا ينافي أن يمنّ الله علينا بالرسالة»[2].

ج/ صور من البنى الحجاجيّة في البلاغة العربية

❖ القياس

وهو مصدر الفعل قاس، وفي القاموس المحيط : «قاسه بغيره، وعليه يقيسه قيسًا وقياسًا واقتاسه : قدّره على مثاله فانقاس»[3]، وقال الشريف الجرجاني في تعريفاته : «القياس في اللّغة عبارة عن التقدير... وهو عبارة عن ردّ الشيء إلى نظيره. وهو قول مؤلّف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر... هذا عند المنطقيين. وعند أهل الأصول : القياس إبانة مثل حكم المذكورَيْن بمثل علته في الآخر، واختيار لفظ الإبانة «دون (الإثبات) لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت»[4].

---

1 - معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. أحمد مطلوب. مطبعة المجمع العلمي العراقي. العراق. ط1. 1983م. ج 1 ص 122.

2 - السابق. ج 3. ص 193.

3 - القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الثانية. 1987م. باب السين فصل القاف. ص 733. مادة (قوس).

4 - السابق نفسه. ص 147 - 148.

والمقصود به في البلاغة القياس العقليّ الخطابيّ، فالعقل الإنسانيّ مرتبط أصلًا بمنطق التعليل والتبرير، ويستعمله في حياته اليومية على تفاوت. «وهو يتسع ليشمل جميع صور الاستقراء والاستنتاج القائمة على الاحتمال لا القطع، وقد يضيق ليدلّ على القياس الذي تُضمر نتيجته أو إحدى مقدمتيه»[1]. فالقياس في الواقع آلية استدلاليّة أساسيّة من آليات الذّهن البشريّ، يربط بين شيئين على أساس ما بينهما من عناصر مشتركة، أو علّة، للوصول إلى نتيجة ما[2].

وإذا كان القياس في الحجاج اليونانيّ يُبنى على الحد المنطقيّ، فإنّ القياس في المنظور العربيّ اللغويّ/البلاغيّ يرادف الاستدلال، ولا يخرج عن دائرة التشبيه والوصف والاستعارة، «فهو ليس عملية عقليّة استنباطيّة محضة، بل عملية خطابيّة يتم بموجبها اتّخاذ علامة ماديّة أو معنويّة، وجعلها شاهدًا ومثالًا على شيء، أو صفة من صفاته»[3]. وهو أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلاليّة عرفها المتكلمون، ووظّفوها في مناظراتهم ورسائلهم، وهي : القياس، والاستنباط، والاستقراء[4].

ومن الذين فصّلوا في القياس ابن وهب في كتابه (البرهان في وجوه البيان). والقياس في اللّغة عنده : التمثيل والتشبيه، وهو ما يكون في بعض المعاني المتشابهة بين الأشياء[5]. ولتوضيح هذا المعنى يعمد ابن وهب لشرحه بعبارات أهل المنطق فيقول : «والتشبيه لا يخلو من أن يكون تشبيهًا في حدّ أو وصف أو اسم، فالشّبه في الحدّ هو الذي يُحكم لشبهه بمثل حكمه إذا وجد، فيكون ذلك قياسًا صادقًا وبرهانًا واضحًا، والشّبه في الوصف هو الذي يُحكم لشبهه في بعض الأشياء فيكون صادقًا، وفي بعضها فيكون كاذبًا، والشّبه في الاسم غير محكوم فيه بشيء إلا أن يكون الاسم مشتقًّا من وصف»[6]. ويقول : «وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم، فيكون القياس نتيجته. كقولنا : إذا كان الحي حساسًا متحرّكًا، فالإنسان حي، وربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة أو مقدمتين، أو أكثر، قدر ما يتجه من إفهام المخاطب. فأما أصحاب المنطق فيقولون : إنه لا يجب قياس إلا عن مقدمتين لإحداهما بالأخرى تعلق... وإنما يكتفي في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطَب»[7]. وابن وهب يجعل القياس وسيلة لاستبانة الباطن من

1 - في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 71.

2 - ينظر : عندما تتواصل نغير، ص 91.

3 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته ج 3، ص 62.

4 - ينظر : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 97.

5 - ينظر : البرهان في وجوه البيان. ابن وهب الكاتب (نشر على أنه لجعفر بن قدامة بن جعفر). تحقيق : حفني محمد شرف، عبد الحميد العبادي. دار الكتب العلمية. بيروت. د. ط. د. ت. ص 19.

6 - السابق، ص 20.

7 - البرهان في وجوه البيان، ص 21.

ن. أي ما غمض من المعاني، والباطن من المعاني عنده «ماغاب عن الحسّ واختلفت العقول إثباته»[1]، «والمشتبه الذي يحتاج إلى التثبت فيه، وإقامة الحجّة على صحته»[2]، وهو عنده «كل ظهرت عن مقدمات غير طبيعية، ولا ظاهرة للعقل بأنفسها، ولا مسلّمة عند جميع الناس، كون عند أكثرهم، أو تظهر للعقل بغيرها وبعد الفحص عنها والاستدلال عليها»[3]، فالقياس إذن يدور في فلك الظنّيّ والمحتمل، وليس الضروريّ والمحتم، وفي الملتبس والمختلف فيه. ويتضح كلام ابن وهب عن القياس أن مايقصده ليس القياس المنطقيّ القائم على الاستنتاج العلمي صارم، وإنما القياس الخطابيّ (البلاغيّ) القائم على الرأي والاحتمال. وهذا النوع من القياس يعدّ عنه استدلاليّة خطابيّة[4]. وترتيب الكلام في القياس عند ابن وهب، والانتقال من المقدمات إلى النتائج، هو ما يسميه ديكرو بـ (الحركة الحجاجيّة)، بينما قياس أرسطو هو قياس منطقيّ صارم يضع فيه مقدمات ينتج منها حتمًا شيء آخر مختلف عنها هو النتيجة[5].

وقد استعان البيانيون والنقاد والفقهاء بألفاظ أخرى تؤدي معنى القياس مثل : الاستدلال، والاحتجاج، والاعتبار، فسموا الحجّة والدليل استدلالاً واعتباراً[6]، «والاعتبار هو العبور من المعلوم إلى المجهول، أي العبور من الأصل إلى الفرع، أو من الشاهد إلى الغائب، أو من حكم معلوم إلى حكم مجهول»[7]، ومثل هذا يدخل في أبواب كثيرة من البيان والبديع.

❖ التمثيل

«تندرج تحت مفهوم التمثيل التشبيه والاستعارة، وقد سبقت الإشارة إلى أن التمثيل وجه من وجوه القياس عند ابن وهب وغيره، فالتمثيل نوع من الاستدلال القياسي وهو «إثبات حكم واحد في جزأين لنسبته في جزئيّ آخر، لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياساً، والجزئيّ الأول فرعاً والثاني أصلاً، والمشترك علةً وجامعًا»[8]. ولا يبعد عبد القاهر الجرجانيّ عن هذا الرأي إذ يقول مبرزًا دور التمثيل والاستعارة على وجه الخصوص : «أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه، ونمط من

---

1. السابق ص 28.
2. السابق ص 37.
3. السابق ص 38.
4. ينظر في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 97.
5. ينظر معجم تحليل الخطاب ص 545.
6. ينظر كتابة الباحث في ضوء نظريات الحجاج ص 64.
7. السابق الصفحة نفسها
8. الزركشي البرهان ص 59.

التمثيل، والتشبيه قياس، والقياس يجري في ما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتُستفتى فيه الأذهان والأفهام، لا الأسماع والآذان»[1]، فالمشبّه والمشبّه به في التراكيب المجازية يؤدّيان دورَيْ المقيس والمقاس عليه في علاقة القياس، ووجه الشبه هو علّة القياس بين الطرفين.

وعلى هذا فالتمثيل طريقة حجاجيّة لا ترتبط دائمًا بعلاقة التشابه، وإنما بتشابه العلاقة بين أشياء متباعدة، وهو ما يجعله الاستعارة على وجه الخصوص، لذا يحتاج إلى إعمال العقل وكدّ الذّهن للوصول إلى هذه العلاقة -كما نوّه عبد القاهر- . وهو لا يطرح معادلة صوريّة خالصة، ولكنه ينطلق من التجربة للإقناع بفكرة معينة، وذلك بنقلها من مجال إلى مجال آخر مغاير، حربًا على مبدإ الاستعارة[2]. والقيمة الحجاجيّة والاستدلاليّة للتمثيل والاستعارة من المسائل التي اعتنت بها نظريات الحجاج الحديثة كما عند بيرلمان وتيتيكا[3].

والاستعارة عند عبد القاهر هي نوع من الادعاء، ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء[4]. ومعنى ذلك أن الاستعارة ليست عمليّة لغويّة خالصة وإنما عمليّة عقليّة تستدعي إيراد الحجج والأدلة على صدق هذه الدعوى، وأنّ الاستعارة تؤدي دورًا فعّالًا في الحجاج والإقناع بجمعها بين متباعدين، أو متناقضين في فضاء جديد هو فضاء الممكن والمحتمل الذي هو ميدان الحجاج. وعبد القاهر كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن : «أول من استخدم أدوات حجاجية لوصف الاستعارة... وهو الذي أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداوليّة الثلاثة : «التقرير» و «التحقيق» و «التدليل»، كما استفاد في ثنايا أبحاثه في مفهوم التعارض من غير أن يطرحه طرحًا إجرائيًا صريحًا»[5].

أما السكاكيّ فيرى أن التمثيل والتصوير البيانيّ بصفة عامة ماهو إلا عمليّة استدلاليّة تقوم بالانتقال من المعنى، إلى معنى المعنى، أو من الدلالة الوضعيّة إلى دلالة أخرى عقليّة[6]، وبذلك يظهر أن علم البيان عنده مرجعه «اعتبار الملازمات بين المعاني»[7]، وهذا الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى، أو من الدلالة الوضعية إلى الدلالة العقلية، أو من الملزوم إلى اللازم، أو العكس، يشمل التشبيه، والاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل. فالسكاكيّ يبني الصور البيانية على الاستدلال

1 - أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق : محمود شاكر. دار المدني. جدة. الطبعة الأولى 1991 م. ص 20.

2 - ينظر : عندما نتواصل نغير. ص97.

3 - ينظر : في نظرية الحجاج. ص 56 - 57.

4 - ينظر : دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق : محمود شاكر. القاهرة. مكتبة الخانجي. ط الخامسة. 2004 م. ص 432.

5 - الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج (مقال). طه عبدالرحمن. مجلة المناظرة. العدد أربعون السنة 2 مايو 1991. ص 70.

6 - ينظر : مفتاح العلوم. ص 437 - 438. وبلاغة الإقناع في المناظرة. ص 78.

7 - مفتاح العلوم. ص 438.

(اللزوم) وبذلك ينزع عن البيان شرنقة الزخرف والتفنن ليربطه بالبعد الإقناعيّ. إذ هدف البيان الحجاجيّ عند السكاكيّ يتعلق بتحصيل المطلوب، مما يعني خدمته لمقصديّة المتكلم ضمن سياق إخباريّ معيّن»[1]، فهو بيان حجاجيّ تداوليّ.

أما بالنسبة إلى الاستعارة فهو يحذو حذو عبد القاهر في إقامته إياها على فرضية الادعاء (ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به)[2]، مما يعني مراعاته للجانب الإقناعيّ في الاستعارة.

ولم يكن اهتمام البلاغيين العرب بالتمثيل منصبًا على جانبه العقليّ فقط، بل وقفوا كثيرًا عند الأثر العميق الذي يحدثه التمثيل في نفس المتلقي (وهو أحد وظائف الحجاج عند بيرلمان)، فالبلاغيّ «عمومًا لم يكن يرى في المجاز مجرد أداة للتزيين والتجميل... بل كان يولي اهتمامه للوظيفة الحجاجيّة للمجاز وهو لا يفهم هذه الوظيفة في معناها الاستدلاليّ العقليّ المحض، بل يأخذ بعين الاعتبار الوظيفة النفسيّة، أي ذلك الأثر الذي يتركه المجاز في النفس فيجعل المخاطب منخرطًا في ما يدّعيه الخطاب المجازيّ من دعوى»[3].

وقد لفت عبد القاهر الأنظار إلى علل تأثير التمثيل في النفس والعقل، وجعل منها الأنس الذي يحدثه التمثيل في النفس فـ «أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أمكن»[4]، وهذا الأنس مرده إلى زوال ما قد يكون في النّفس من ريب وشكّ فيما يدعيه المتكلم، مما يقدمه التمثيل من حجّة على صحّة المعنى الغريب خاصة. وقد مثّل الجرجاني لذلك بقول المتنبي :

وفإنْ تفُقِ الأنامَ وأنْتَ مِنهُمْ ... فإنّ المسكَ بَعضُ دَمِ الغزالِ[5]

وذلك أنه أراد أنه فاق الأنام وفاقهم إلى حدّ بطل معه أن يكون بينه وبينهم مشابهة ومقارنة، وصار كأنه أصلٌ بنفسه، وجنسٌ برأسه. وهذا أمر غريب... «وبالمدّعي له حاجة إلى أن يصحح دعواه في جواز وجوده على الجملة إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح. فإذا قال : «فإن المسك بعض دم الغزال» فقد احتج لدعواه، وأبان لما ادعاه أصلًا في الوجود، وبرّأ نفسه من صنعة الكذب، وباعدها من سفه المقدم على غير بصيرة، والمتوسع في الدعوى من غير بينة»[6].

---

1. بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 98.
2. ينظر: مفتاح العلوم ص477.
3. «حاجية المجاز والاستعارة (مقال) حسن المودن ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3، ص 162.
4. أسرار البلاغة، ص121.
5. هذا عجز بيت من البحر الوافر ينظر: ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري ضبطه وصححه : مصطفى السقا وإخوان دار المعرفة، بيروت د. ط، د. ت. ج 3، ص 20.
6. أسرار البلاغة، ص 123.

ويحصل الأنس أيضًا بمجيء التمثيل في صورة حسيّة مُشاهدة يدركها المتلقي بحواسه، ثم يستجيب لها بعقله وخياله «بيّن ذلك أنّه لو كان الرجل مثلًا على طرف ثمر في وقت مخاطبة صاحبه وإخباره له بأنه لا يحصل من سعيه على شيء، فأدخل يده في الماء وقال : انظر هل حصل في كفيّ من الماء شيءٌ ؟ فكذلك أنت في أمرك. كان لذلك ضرب من التأثير زائد على القول لو نطق بذلك دون الفعل.

ولو أن رجلًا أراد أن يضرب لك مثلاً في تنافي الشيئين فقال : هذا وذاك هل يجتمعان ؟ وأشار إلى ماء ونار حاضرين، وجدت لتمثيله من التأثير مالا تجده إذا أخبرك بالقول فقال : هل يجتمع الماء والنار ؟ وذلك الذي تفعله المشاهدة من التحريك في النفس، والذي يجب بها من تمكين المعنى في القلب إذا كان مستفاده من العيان، ومتصرفه حيث تتصرف العينان، وإلا فلا حاجة بنا في أن الماء والنار لا يجتمعان إلى ما يؤكده من رجوع إلى مشاهدة، واستيثاق بتجربة»[1]. وهذا الضرب من التمثيل وإقامة الحجّة بالمشاهدة والتجربة يعتمده الإشهار الحجاجيّ بقوّة.

ويكون الأنس أيضًا بقدرة التمثيل على الجمع بين الأشياء المتباعدة، أو المتنافرة في الواقع بقوّة الخيال، فيحصل بينها الانسجام والاتفاق، فتكون النفس له أطرب وتأثيره في النفس أوقع وأعجب. يقول الجرجانيّ : «وهكذا إذا استقريت التشبيهات (الأمثلة والشواهد التي أوردها) وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشدّ، كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب... وذلك أن موضع الاستحسان، ومكان الاستظراف... أنك ترى بها الشيئين مثلّين متباينين، ومؤتلفين مختلفين»[2].

❖ الشاهد

وهو من الحجج الجاهزة، أو غير الصناعية عند أرسطو – كما سبقت الإشارة[3]–، ويمثل الجنس الثاني من الحجج التي يعدّها عمدة الحجاج. وهو لفظ أو عبارة لها قدسية أو مكانة تاريخية تجعلها محل القبول أو التقديس عند عموم الناس، وقد تكون نصًّا مقدسًا (مثل القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف)، أو شكلًا شعريًا كـ (عبارة، شطر بيت، بيت، أو أكثر من بيت شعري)، أو حكمة أو مثلًا، أو قولًا مشهورًا. وهو طريقة في تقديم خطاب ينتمي إلى المواضعة الاجتماعية[4].

1 - السابق، ص 126 - 127.

2 - السابق، ص 130.

3 - ينظر : الفصل الأول، ص 51.

4 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 96.

والمتكلم يعمد إلى الاستعانة بهذا النّوع من الحجج معتمدًا على موقفه، وموقف الجمهور من الشاهد، موظفًا إياه في السياق، مراعيًا متطلبات المقام، متحريًا ما يلائم الغرض المطلوب الاستدلال عليه[1].

وهذا الاستشهاد لا يأتي اعتباطًا، وإنما لغاية محددة يتوخاها المتكلم «وغاية الاستشهاد توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن، وربما كان الاستشهاد أداةً لتحويل القاعدة من طبيعة مجردة إلى أخرى محسوسة»[2]، فأهمية الاستشهاد تكمن في تحقيق الإقناع وإزالة الشكّ، وتدعيم الخطاب، وتقوية الفكرة، وإضفاء المزيد من الشرعية إلى الحجة. فالمتكلم يرفع من قيمة خطابه، ويمنحه قوة وسلطة مستمدة من قوة الشاهد وسلطته عندما يدمجه في الخطاب، ويجعله عنصرًا أساسًا في تكوينه، «فلا يركز في الحجاج (إلقاءً وتحليلًا وكتابة...) إلا على الأمور الداخلة في بنيته للوصلة إلى الإقناع، فالأمثلة الجاهزة، والحمل الوعظية أو الإرشادية وغيرها، لا يتم التطرق إليها إلا إذا كانت داخلة في بنية قولية خطابيّة وتؤدي هدفًا في خطّة حجاجيّة معينة»[3]، ولذلك يعدّ شارودو الشاهد أسلوبًا ينشأ عن ظاهرة لسانية تسمى الأسلوب غير المباشر ويستخدم من أجل إحداث أثر تصديقي في الخطاب[4].

وقد كان للشاهد دوره المميّز في مناظرات الجدل والاحتجاج عند المتكلمين، حيث عمدوا إلى حشد الأدّلة والشواهد النقليّة لإثبات آرائهم وتدعيم حججهم. والشواهد ليست على درجة واحدة من حيث القوّة والسلطة، فالشاهد القرآني يأتي على رأس السلم الحجاجيّ، ثم الحديث النبويّ، ثم الشعر، ثم المثل السائر والحكمة.

ومن أدباء العرب ونقادهم الذين اعتنوا بالشاهد عناية نظريّة وعمليّة «الجاحظ» الذي أكّد أنّ «مدار العلم على الشاهد والمثل»[5]، وتناول مصطلح الشاهد بصورة مكثفة في مصنفاته، ومن ذلك قوله : «وقد أنشدوا مع هذا الخبر شاهدًا من الشعر على أن الحجاج وأباه كانا معلمين للغلمان»[6]، وقوله : «وفي كل ذلك روينا الشاهد الصادق، والمثل السائر»[7]، وقوله : «ولم أر غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل»[8].

---

1 - ينظر : البلاغة العربية وآلية الحجة. (مقال) ص 245 - 246.

2 - من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص - حجاجية المفردة القرآنية نموذجا -. (مقال) ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4. ص 192.

3 - الحجاج عند بيرلمان. (مقال) محمد الأمين الطلبة. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 186.

4 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب. ص 94.

5 - البيان والتبيين. الجزء الأول ص 166.

6 - السابق. الجزء الأول. ص 157.

7 - السابق. الجزء الثاني. ص 239.

8 - السابق. الجزء الثالث. ص 605.

ومن حيث الاستعمال أكثر النقاد والأدباء والبلاغيون والنّحاة من سوق الشواهد النقلية للاحتجاج بها على مسألة علميّة، أو قضية نقديّة، أو فنّ بلاغيّ، أو معنى من المعاني، أو غير ذلك من الغايات، وذلك مبثوث في كتب اللّغة، والأدب، والنقد، والبلاغة، فضلًا عن كتب الأصول، والفقه، والعقائد. ولمثل هذا أشار ابن رشيق القيرواني حين قال : «وكلما كثُرتْ من الشواهد في باب، فإنما أريد بذلك تأنيس المتعلم، وتحسيره على الأشياء الرائعة، ولأريه كيف تصرّف الناس في ذلك الفنّ، وقلّبوا تلك المعاني والألفاظ»[1].

وفي الخطابة حرص الخطباء على تخيّر ما يناسب معانيهم وجمهورهم من الشواهد والأدلة النقلية على اختلاف أنواعها، فكانوا يستحسنون كما يقول الجاحظ «أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آيٌ من القرآن، فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار، والرقة، وسلس الموقع»[2].

ولا تقتصر الظواهر البلاغية الحجاجيّة في البلاغة العربية على ما سبق، فهناك العديد من الظواهر الأخرى، مثل : التكرار، والحذف، والتقسيم، والمقابلة والطباق، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وغيرها. وهناك مبحث من أهم مباحث البلاغة العربية ذو علاقة وثيقة بالحجاج والتداوليّة على وجه الخصوص، وهو مبحث المقام والحال، وسيأتي الحديث عنه – إن شاء الله – في مبحث (الحجاج والتداوليّة).

هكذا إذن نظر القائلون بأصالة الحجاج في البلاغة العربية القديمة إلى كل هذه الظواهر والبنى البلاغية، وتمعنوا في وظائفها الحجاجيّة، ورأوا أنها إن دلت على شيء فتدل على اهتمام البلاغة العربية بجانب الإقناع والحجاج، وأن ظاهرة الاحتجاج في البلاغة العربية تمثل «بوصفها أداة أسلوبية، وبوصفها أداة عقلية، عنصرًا أساسيًّا في بناء الموروث البلاغي العربي (أداة ودراسة)»[3]. وإن كان حظّ الحجاج من الاستعمال أكثر من حظّه في الدراسة عند البلاغيين العرب[4].

وهناك العديد من الباحثين والدارسين المعاصرين الذين حاولوا تأصيل الحجاج في البلاغة العربية بالعودة إلى التراث البلاغي العربي ومحاورته في ظلّ نظريات الحجاج الحديثة، والقديمة أيضًا، والتوفيق بين المباحث المتشابهة هنا وهناك. والكشف عن أسس الحجاج وقواعده وخصائصه في البلاغة

1 - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق : عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - لبنان، د. ط، 2007 م، ج 2، ص 75.

2 - البيان والتبيين، الجزء الأول، ص 80.

3 - «البلاغة العربية وآلية الحجاج» (مقال)، ص 238.

4 - السابق، ص 246.

العربية. وعلى رأس هذا الفريق الدكتور طه عبد الرحمن في مصنفيه : (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، وأصول الحوار وتجديد علم الكلام)، والدكتور محمد العمري في مصنفاته (بلاغة الخطاب الإقناعي، والبلاغة بين التخييل والتداول، والبلاغة أصولها وامتداداتها)، والدكتور عبد الله صولة في أطروحته (الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية) الذي أشار إلى أن التراث العربي يحتوي على نوعين من الحجاج، الأول مداره على مناقشة الآراء، مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقليّ المجرد، وهو متمثل في مناظرات علم الكلام والمناظرات الفقهية، والمصنفات التي اهتمت بعلوم القرآن. وسماه (الحجاج الجدلي)، وهناك نوع آخر من الحجاج مُوجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة في مقامات خاصة، وهو حجاج ليس لغاية التأثير النظريّ العقليّ وإنما يتعداه إلى التأثير العاطفيّ وإثارة الانفعالات والمشاعر وإلى إرضاء الجمهور واستمالته ولو بالمغالطة والإيهام، وسمّاه (الحجاج الخطابيّ)[1]، وإن كان يرى في مصنفه (في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات) أن كتب البلاغة العربية منذ السكاكيّ وربما قبله تقوم على تعارض بين مفهومها للبلاغة وطريقة تناولها والتدرس لمختلف الوجوه البلاغية بيانًا ومعاني وبديعًا، وأنه بقدر ما يتعلق هذا المفهوم بمراعاة قانون الأمع في الخطاب يتعد في الجانب التطبيقيّ فيها[2].

وخلاصة القول إن الحجاج من القضايا التي اهتم بها علماء العربية مفسرون وبيانيون وفقهاء وأصوليون ومتكلمون وفلاسفة. فلم يقع التنظير للحجاج كله داخل البلاغة، وإنما تقاسمته فروع أخرى من العلوم. فالباحث عن نظرية الحجاج في التراث العربي عليه أن لا يكتفي بالبحث فيما داخل البلاغة، بل يعرّج على فروع العلوم الأخرى لتكون لديه إحاطة شاملة بأبعاد النظرية الحجاجيّة العربية. ليجد أن هناك علمًا قائمًا بذاته وثيق الصلة بالحجاج ويمكن أن يشكّل نظريّة حجاجيّة عربية وهو علم الجدل والمناظرة، وإن كان بعض الباحثين يرى أن علم المناظرة قائم على هدم الآخر وأنه ضرب من الجدل العقيم والمراء الباطل، الذي يهدف إلى تحقيق الغلبة على الخصم وليس الوصول إلى الحقّ، فإن الدكتور طه عبد الرحمن يرى أن هذا من التحامل على المناظرة الإسلامية، وأنه تجنٍّ صريح عليها وعلى أهلها، إما عنادًا، أو جهلًا[3]، و «أنّ المناظرة لم تكن قطّ في يد المسلمين أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم»[4].

1. ينظر: الحجاج في القرآن ص 18.
2. ينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. ص 84.
3. ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 22.
4. السابق ص 21.

ومن هنا فإن البحث يتساءل إن كان من الصواب النّظر في حقل البلاغة وحدها ومحاكمتها بصرامة لعدم تنظيرها للحجاج دون النّظر إلى مكونات البيئة الثقافية والفكرية الأخرى والعلوم المجاورة، وإلى البناء الفكري الثقافي العام الذي يحكم التصور، فضلًا عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ المصاحبة. وموقع الجهد البلاغي في هذه المنظومة الفكرية المتكاملة ؟!

ثم يتساءل كذلك : هل البلاغة العربية ممثلة باستنساخ الخطابة الأرسطية ومفاهيمها الحجاجيّة مع اختلاف ظروف نشأة كل منهما، واختلاف الخلفية العقدية لكل من البلاغتين ؟ وهل البلاغة الأرسطية هي النموذج الأمثل الذي لا ينبغي أن يُحاد عنه ؟ وهل هذه البلاغة الأرسطية لديها القدرة على الوفاء بمتطلبات الثقافة العربية الإسلامية ؟

أليس بالإمكان القول بأنّ البلاغة العربية كان لها حجاجها الخاص بها، المتلائم مع ظروف نشأتها، المستجيب لمتطلبات المجتمع والمناخ الفكريّ والثقافيّ الذي كان سائدًا آنذاك، مما يعني أنها قادرة على التطور ومواكبة نظريات الحجاج الحديثة والإفادة منها إذا ما تمّ النّظر إليها نظرة شمولية منصفة لا تطالبها بالذوبان في الغربيّ الحديث بقدر ما تستلهم تراثها لتبني لها مستقبلًا واعدًا مشرقًا ؟

المبحث الثاني

الحجاج في الدرس البلاغي الحديث

شهدت بلاغة الحجاج في السياق الغربي سنوات طويلة من الإهمال والإقصاء من الدرس البلاغي، بعد أن غلب عليها التقعيد والتبسيط والاختزال في الأسلوب والصياغة، مما حدّد حركتها، وجعلها قابعة في قاعات الدرس، في صورة قواعد وأمثلة ونماذج مكرورة، فبعد ازدهار وتوسع عرفتهما البلاغة القديمة – عربية وغربية على حد سواء – أسهمت ظروف مختلفة في انكماشها فتخلّت عن مناطق واسعة كانت تحت سلطتها، وصارت مجرد لوائح من الصور البديعيّة منفصلة عن النصّ والإنسان»[1].

فاهتمام الباحثين كان منصرفًا خلال الفترة من حوالي القرن الثاني الميلادي إلى حدود عصر النهضة (منذ كونتليان وشيشرون الرومانيان) إلى دراسة الجوانب البلاغية والأسلوبية، مع إهمال واضح للفعالية الحجاجيّة الاستدلالية، لأنه ساد الاعتقاد في هذه الفترة بأن النموذج الأمثل للاستدلال هو البرهان القائم على مبادئ المنطق، وأسس الرياضيات، وليس الحجاج الملتبس بتقنيات اللّغة وأسس تعبيرها وطرقها الغامضة والملتبسة. غير أن هذا الخفوت للدرس البلاغي الحجاجي في الفكر الغربي كان يواريه ازدهار كبير في المجال العربيّ الإسلاميّ الذي احتضن هذا الدرس في سبيل انفتاح الثقافة العربية الإسلامية على الثقافة اليونانية بدءًا من القرنين الثامن والتاسع الميلادي، حيث تُرجمت كتب أرسطو في هذا الباب (الجدل والخطابة والسفسطة)، وشُرحت شروحًا وافية من طرف المناطقة والفلاسفة المسلمين، وخصوصًا الفارابي وابن سينا وابن رشد، مما ساهم في شيوع الأساليب الحجاجيّة في المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها واختصاصاتها، فسارع المسلمون إلى الإفادة من هذه الأساليب في ضبط الكثير من العلوم، كعلم الكلام والفقه والأصول. بل إنّ الدّرس الحجاجيّ تُوّج آنذاك بقيام علم خاص يدرس الفعالية الحوارية والمحاججة سُمي بعلم المناظرة وآداب البحث، الذي يُعدّ نظرية عربية أصيلة في الحجاج، وأكثر مجالات التداول الإسلامي استعمالًا للحجاج[2].

وبعد هذا الانكماش والتقوقع عاد الاهتمام مرة أخرى بالبلاغة والخطابة والحجاج، فقد وجدت البلاغة نفسها (والحديث عن البلاغة الغربية خاصة) في تعارض مع تلك الفلسفة المساندة التي كانت تتطلع إلى اليقين في العلم والمعرفة، بعد شيوع الاتجاهات الوضعية ذات الروح التجريبية، والفلسفة العقلانية، والحركات الفكريّة والاجتماعيّة والتربوية، التي ثارت على القديم وعلى التقاليد، فكان من الصعب أن تنمو الخطابة ويزدهر الحجاج الذي يدور حول المحتمل والتقريبي في ظلّ هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية. إلا أن التطورات المعرفية التي شهدتها العقود الأولى من القرن العشرين وتبلور روح علميّة مغايرة لما ساد في عصر النهضة، وانحيار

1 الحجاج مبحث بلاغي، قما البلاغة، (مقال ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 19.

2 ينظر: الحجاج في المناظرة، ص 150.

اليقين الذي كان يجد أساسه في مبادئ الرياضيات، أو قطعيات الواقع المحسوس، وثبوت خطأ الاعتقاد في واقع بسيط مطلق في علوم الطبيعة، وامتداد آثار هذه الأزمة والتحول المعرفي إلى مختلف المجالات من منطق ورياضيات ومباحث إنسانية... نتج عنه التحول نحو الاهتمام بالخواص الاحتماليّة للموضوعات والمعارف، فظهرت سلسلة من الأبحاث التي انصرفت إلى دراسة الأجناس اللاصورية واللابرهانية من التراث اليوناني، وبدأ بالعودة إلى النّظر في كتب أرسطو حول الجدل والخطابة والشعر والسفسطة، فظهرت الحاجة إلى إحياء الخطابة وتطوير الدرس الحجاجي[1]، خاصة مع بروز الحاجة الماسة إلى البلاغة والحجاج في هذا القرن الذي تميز بوصفه قرنًا للإشهار والدعاية[2]، حيث غلبت الصبغة الإعلامية على المجتمع المعاصر، وأخذ دور الاتصال في التعاظم في صلب عالم الاقتصاد، وأصبحت المؤسسات مجبرة على اعتماد الإقناع في علاقات العمل الجديدة[3].

رافق ذلك تغير عام في مناهج العلوم الإنسانية بصفة عامة، والبحوث اللغوية والأسلوبية بصفة خاصة، تزامن مع حدوث انقلاب جذريّ في العديد من الأسس المعرفية المتصلة بالنصّين الأدبي والفني[4]، فانتقلت البلاغة من المعيارية إلى الوصفية، ومن القاعدة إلى الظاهرة، لمسايرة التحول الحضاريّ في العصر الحديث، والضرورة المعرفية التي فرضها هذا التحول نحو الحرية والديمقراطيّة، فلم يعد بوسع أحد أن يفرض قانونًا مستمدًا من أي سلطة خارجية طبقيّة أو تاريخيّة أو إيديولوجيّة – كما يرى الدكتور صلاح فضل[5] –، واتجه المجتمع إلى ثقافة الإقناع والبرهان، في ظل الاهتمام المتزايد بنظريات التواصل، التي كان من أبرز اهتماماتها الاهتمام بالجانب البلاغيّ، والجانب الخطابي بصفة عامة، ولما له من حضور فعّال في كل نشاط إنسانيّ، سواء تعلق الأمر بإنتاج الفكر أو الممارسة[6]، هذا التواصل الذي يهدف أساسًا إلى الإقناع والاستمالة، وحمل المتلقي على تبني سلوك ما، منسجم مع أطروحات المتكلم.

---

1 - ينظر : السفسطات في المنطقيات المعاصرة : التوجه التداولي البدئي لمواجهة احتمالي، رشيد الراضي، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج 3، ص 218 - 220.

2 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 84.

3 - ينظر : نظريات الحاجة اكتشاف جديد لخصب، إيف جانري، ترجمة : محمد بحياتين، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد (11)، محرم 1418 أيار 1997، ص 282.

4 - ينظر : مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج 2، ص 176.

5 - ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، عدد (164)، تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 122.

6 - عندما نتواصل نغير، ص 17.

واستلزم ذلك العودة إلى البلاغة والتي تعرف حضورًا متميزًا في مشهد علوم التواصل، لا عن طريق تعليمها في الثانويات والجامعات، لكن عن طريق الإشكالات التي تطرحها من داخل الخطابات اليومية التي يتداولها الناس فيما بينهم داخل المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والبرلمانات، والحكومات، والشارع، والمقهى، والمنزل... لأنهم يستهلكونها تحت ضغط الحاجة التي تقتضي تواصلًا يجلب المنفعة ويدفع المضار وقضاء المآرب... إنها الإشكالات التي تطرحها نظرية الحجاج باعتبارها في الحقيقة الخيط الرابط لكل النقاشات التي دارت حول الخطاب والتواصل منذ القديم إلى اليوم»[1].

ونتيجة للعوامل السابقة أصبحت البلاغة علمًا واسعًا للمجتمع، فهي كما يقول رولان بارت : «لم تعد علمًا خاصًا بالخطاب، وإنما صارت علمًا عامًا للخطابات كافة»[2]. وقد أشاد هنريش بليث بهذا التطور الحاصل في البلاغة، وبعودة الاهتمام بالجوانب التداوليّة والحجاجيّة في البلاغة، وبالجهود الكبيرة التي بذلت في مجال اللسانيات، ونظريات التواصل والنقد الإيديولوجي والشعرية اللسانية، فقال صوغا بذلك : «ثم تغيرت هذه الوضعية (أي إقصاء البلاغة عن الأدب والنظرية الأدبية وتردي أوضاعها) بشكل يكاد يكون مفاجئًا في الستينات من هذا القرن، وكان باحثون ألمان قد حاولوا قبل ذلك إعادة الاعتبار إلى البلاغة : دوكهورن Dockhorn (1944- 1949) بتأسيسه لعلم جمال بلاغيّ قادر على التأثير، وكورتيوس 1956 بتبريره للتحليل التاريخي للمعاني المشتركة، ولوسبيرك (1960- 1967) بوضعه مخططًا نسقيًا واسعًا للبلاغة اعتمادًا على نتائج جهود الكلاسيكيين. ونلاحظ حاليًا كثرة مفرطة من الأعمال المرصودة للبلاغة تنظيرًا وتأريخًا في أوربا والولايات المتحدة في وقت واحد. إن سبب هذه «النهضة» البلاغية يرجع في مجال التنظير إلى الأهمية المتزايدة للسانيات التداوليّة، ونظريات التواصل والسيميائيات والنقد الأيدلوجي، وكذا الشعرية اللسانية في مجال وصف الخصائص الإقناعية للنصوص وتقويمها. ونتيجة لهذه الأهمية يجب أن نسجل أولًا أن البلاغة قد صارت علمًا، وأننا نهدف من جهة ثانية إلى نظرية بلاغية، وأن البلاغة من جهة ثالثة ليست محصورة في البعد الجماليّ بشكل صارم بل تنزع إلى أن تصبح علمًا واسعًا للمجتمع»[3].

ومن هنا وُلد فرع علمي جديد هو الحجاج، اهتم به في البداية الفلاسفة وأهل المنطق والقانون، وسرعان ما أخذ الحجاج مكانه في أوساط الباحثين من تخصصات مختلفة، وأصبح حقلًا مستقلًا تقوم حوله الدراسات التخصصية، والأبحاث المتواترة[4]. «خصوصًا بعدما أضحت المفاهيم الحجاجيّة تساهم في

---

1. السابق ص 18.
2. «قراءة جديدة للبلاغة القديمة» ص 6.
3. «البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النصوص» هنريش بليث. ترجمة : محمد العمري. أفريقيا الشرق ط. 1999. ص 22.
4. ينظر : «المغالطات في التطفيات المعاصرة (مقال) ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 220.

مقاربة ظواهر أخرى، بعدما تمّ وصْل الحجاج بكثير من الفروع العلمية الإنسانية، كاللسانيات، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد...إلخ»[1].

ونتيجة لذلك تعددت توجهات النظريات التي عالجت الحجاج، بين نظريات تنتمي إلى البلاغة، وأخرى إلى المنطق، وثالثة تقاربه من منظور لساني[2] أو من منظور نفسي، أو اجتماعي...إلخ.

وتاريخيًا شهد الحجاج انبعاثه من خلال مؤلَّفَيْن صدرا في السنة نفسها، المؤلَّف الأول : (مصنف في الحجاج : الخطابة الجديدة) على يد الفيلسوف والقانوني البلجيكي الأستاذ في جامعة بروكسل (شاييم بيرلمان 1912- 1984) وزميلته لوسي أولبريشت تيتكا، وقد نُشر الكتاب عام 1958، ثم في عام 1970، وأعيد نشره وترجمته أكثر من مرة[3]. أما المؤلَّف الآخر فهو كتاب ستيفان تولمين (وجوه استخدام الحجاج) والذي حاول فيه إضفاء الطابع العلمي على البحث الحجاجيّ من خلال وضع نموذج يفيد في تمثيل بنية العملية الحجاجيّة، كما يمكن أن تتحقّق في أي وضعية، أو أي فرع علميّ»[4].

وسيعرض البحث سريعًا لأهم نظريات الحجاج الحديثة :

أولاً : مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتيتكا

أعاد بيرلمان وتيتكا الاعتبار إلى البلاغة حينما وضعاها في إطار الحجاج وجعلا منها أداة لتفسير كثير من الظواهر الفلسفية والقانونية وتحليلها، «فعندما تكون قضية ما مستوحاة من قضية أخرى أو من المقام يكون هناك حجاج، وفي المقابل يكون هناك برهان عندما يتم تخصيص كل ما يجعل النتيجة تفرض نفسها، وبنحو ضروري»[5]، فقد تنبه المؤلّفان إلى ضرورة الخروج من مأزق المنطق الصوري، والعقلانية الديكارتية[6] التي سيطرت على الفكر الغربي ردحًا من الزمن، لعدم

---

1 - السابق، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج 3، ص 220 - 221.

2 - ينظر : أهم نظريات الحجاج المعاصرة، امقال، سليمة محفوظي، أبحاث ودراسات، موقع مجلة «ليل الكتاب» www.dalilalkitab.net

3 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 41.

4 - السفسطات في المنطقيات المعاصرة، امقال، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج 3، ص 221.

5 - اللّغة والمنطق والحجاج الباب الثاني : اللّغة والسياق امقال، ميشيل ماير تقديم وترجمة : محمد أسيداه، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 25.

6 - العقلانية مذهب فكري فلسفي) يزعم أنه يمكن الوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود عن طريق الاستدلال العقلي بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وكذلك يرى إخضاع كل شيء في الوجود للعقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه ويحاول المذهب إثبات وجود الأفكار في عقل الإنسان قبل أن يستمدها من التجربة العملية المباشرة، أن أن الإدراك العقلي أسمى سابق على الإدراك المادي المجسد ومن أبرز الفلاسفة الذين نادوا بهذا المذهب رينيه ديكارت 1596 - 1650م وهو فيلسوف فرنسي اعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة ووجود الله على وجه أخص وذلك من مقدمة واحدة تُعدّ من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهي: «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف ومراجعة : مانع الجهني الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثالثة 1418 هـ ج 2، ص 806.

فكرة هذا الفكر على تلبية احتياجات المجتمع والانسجام مع العلوم الإنسانية المختلفة التي لا تخضع لقوانين المنطق ولا بديهياته، وحاولا أن يقتربا أكثر من مجالات استخدام اللّغة في كل ما له صلة بالإنسان، فالبلاغة الحجاجيّة عند بيرلمان واسعة شاملة تجد أمثلتها في الحياة اليومية والعائلية والسياسية، وهذه الأمثلة المستمدة من الحياة اليومية للعامة تكمن أهميتها في التقارب الذي تسمح بخلقه الأمثلة التي يوفرها الحجاج عند الفلاسفة والقانونيين – بحسب بيرلمان[1].

فالمؤلّفان وضعا الحجاج في صلب مجالات الحياة، وقاما بصياغة تعارض بين ما هو منطقيّ وما هو حجاجيّ، فإذا كان المنطق لا يسمح بالغموض واللبس، ولا يقبل بالتناقض، ويتميز بلغة صورية صارمة، فإن الحجاج يقبل الاختلاف والتعارض، ويسمح باللبس والغموض، ولا يفرض القواعد التي يتم بموجبها معالجة المعلومات، بل إنه لا يزدهر (بحسب بيرلمان وتيتكا) إلا حين يُفتقد اليقين[2]، فبيرلمان وتيتكا ارتكزا من خلال مصنفهما المذكور على محاولة لإعادة تأسيس البرهان والمحاجة الاستدلالية باعتباره تحديدًا منطقيًا بالمفهوم الواسع، كتقنية خاصة ومميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد، وامتداداته إلى بقية مجالات الخطاب المعاصر»[3]. بل سعيا إلى أبعد من ذلك حين طابقا بين البلاغة والحجاج في العنوان الفرعي لمصنفهما، معتبرين ما ليس محاجًا بالمعنى الذي يرتضيانه منتميًا إما إلى السفسطة وإما إلى البرهان، ومنطلقين من فكرة أن كل خطاب يسعى إلى تغيير وضع قائم أو تدعيمه، أو التأثير في المتلقي وإقناعه لاتخاذ موقف تجاه قضية ما، وكل تلك الخيارات لابد أن تتأسس على خطط حجاجية يُتوجه بها إلى المخاطبين[4]، وبالتالي «كل المستويات الأسلوبية الموجودة فيه (أي الخطاب) ما هي إلا مستويات معينة من مستويات الحجاج[5]»، وهو ما يجعل البلاغة تدخل في صلب الحجاج.

ورغم أن منشأ نظرية بيرلمان وتيتكا فلسفي إلا أنهما أدخلا الفلسفة في صميم البلاغة، فمنطلقهما «أن البحث عن منطق للقيم، وقد بحثا طويلًا عن هذا المنطق – كما ذكرا – ثم اكتشفا «أنه لا وجود منطق للقيم، وأن ما نبحث عنه كان قد عولج من طرف مبحث آخر ضارب في القدم، منسيٍّ حاليًا ومستهجن، هو البلاغة، أي فن الإقناع والاقتناع»[6]. «فالبلاغة صالحة عنده لأن تكون منطقًا

1 ينظر: الاستعارة في مجالات يونانية وعربية وغربية. محمد الولي. دار الأمان. الرباط. الطبعة الأولى. 2005. ص 356.

2 ينظر: الحجاج في الفلسفة وتدريسها. (مقال) ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 84.

3 بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 65.

4 ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 105. والبلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. محمد العمري. أفريقيا الشرق. ط 2005. ص 68.

5 ينظر: الحجاج عند بيرلمان. ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 182.

6 البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. ص 69.

لأحكام القيمة، أي للفلسفة، على شرط التخلي عن التعارض التبسيطي بين منطق مختزل في البرهنة الشكلية، وبلاغة مختزلة في إجراءات إقناعية غير عقلية، وباختصار فالفلسفة يمكن أن تظل عقلية حتى وهي تؤسس أحكامها على القيمة البلاغية»[1]، غير أن الفلسفة غير قادرة على الاقتراب من المجالات الإنسانية ما لم تتوسل بالبلاغة كأداة تعتمد عليها في الاستكشاف والبرهنة.

والحجاج المقصود عند بيرلمان وتيتكا هو المسمى (La nouvelle Rhetorique) الذي ترجمه عبد الله صولة[2] – مثلا – بالخطابة الجديدة، وصلاح فضل[3] بـ «البلاغة الجديدة»[4]. وقد سمّى بلاغته أو خطابته بالجديدة والحداثة الأبعاد التي تهتم بها، ثم لأنها أيضًا ذات خصائص إنسانية عميقة، ويؤكد ذلك كونها قد أجريت داخل قسم الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة بروكسل – بلجيكا»[5].

والمؤلّفان يعرّفان موضوع الحجاج بقولهما : «وموضوع نظرية الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[6]، ويحددان الغاية من الحجاج فيقولان : «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجع الحجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين، بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفّق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»[7].

وهذا المفهوم يربط بين تقنية الحجاج ووظيفته، ويطرح النظرية على محورين رئيسين :

- الخطاب، وما فيه من حجج، وطريقة انتظام هذه الحجج.
- وتأثير الخطاب في المتلقي، الذي هو غاية هذا الخطاب، وكيفية استمالته للوصول به إلى درجة الإذعان المفضي إلى العمل، وفقًا لتطلعات المتكلم وغاياته، أي دراسة الموقف التواصلي الذي يمثل حدث الحجاج[8].

---

1 - السابق الصفحة نفسها.

2 - ينظر : في نظرية الحجاج ص 11.

3 - ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 65.

4 - أهم نظريات الحجاج المعاصرة امثال: سليمة صحفوظي

5 - الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 104.

6 - السابق ص 107.

7 - في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. ص 13.

8 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج. ص 46.

ويمكن إيضاح بعض جوانب هذه النظرية وأبعادها من خلال المحاور التالية :

أ/ علاقة الحجاج عند بيرلمان وتيتكا بالجدل والخطابة

لم تأت نظرية بيرلمان وتيتكا من العدم، بل وُلدت من صلب الكلاسيكية الأرسطية التي احتفلت بالحجاج، فكانت نظرية بيرلمان وتيتكا بمثابة البعث الجديد للخطابة في ثوب جديد هو الحجاج، حيث سعت إلى رسم كيان الخطابة الذي تصدّع، وشوّهت أحزاؤه بين الفلسفة والأدب والجدل[1].

وقد صرّح بيرلمان وتيتكا في مستهل كتابهما بعلاقة نظريتهما الحجاجيّة بالنظرية الأرسطية، واتصالها بالجدل والبلاغة الإغريقيين[2]، «لذلك عُدّ حجاجهما، كليًا - في مقابل الحجاج اللساني - لاشتغاله بالمتون الأدبية والفلسفية والقانونية، ولمراهنته على قدرة تعميمية تشمل عددًا كبيرًا من أنواع الخطابات المبنية على الإقناع والتأثير»[3].

فقد أخذ بيرلمان في تعريفه للحجاج بماهية الخطابة عند أرسطو، فالحجاج عنده يستند إلى صناعة الجدل من ناحية، وإلى صناعة الخطابة من ناحية أخرى، لكنه شيء مختلف عنهما لا هو بالجدل، ولا هو بالخطابة. فهو وإن كان يعتمد على المقدمات المشهورة التي لا يختلف الناس حولها لإلزام الخصم مثل الجدل - ويظهر هذا عنده من خلال حديثه عن التأثير الذهني في المتلقي، وتسليمه وإذعانه لما يعرض عليه إذعانًا نظريًا واعيًا قائمًا على الإدراك والعقل - ويتقارب مع الخطابة من حيث توجهه إلى جمهور برمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلم ويصادق على ما يُعرض عليه، إلا أنه شيء آخر غير الخطابة وغير الجدل[4]. ويختلف عنهما من ناحيتين :

- أولاهما : نوع الجمهور : فالجمهور في الخطابة حاضر أمام الخطيب في فضاء مكاني محدود، أما جمهور الحجاج فهو جمهور عام، قد يكون حاضرًا أو غائبًا. كما يمكن أن يكون الحجاج بين شخصين متحاورين، أو حتى بالحالة الخاصة التي يتشاور فيها الإنسان مع نفسه، فالحجاج لا يكون دقيقًا أبدًا عند بيرلمان إلا إذا توجّه إلى متلقٍ عام.

- وثانيتهما : نوع الخطاب : فلئن كانت الخطابة محصورة في الخطاب الشفويّ، فإن الخطاب الحجاجيّ عند بيرلمان يمكن أن يكون تلفظًا شفويًا أو مكتوبًا. وقد ركّز بيرلمان على

1 ينظر : في نظرية الحجاج، ص 21.

2 ينظر : الحجاج وبناء الخطاب، ص 7.

3 السابق، الصفحة نفسها.

4 ينظر : الحجاج في القرآن، ص 28. وفي نظرية الحجاج، ص 21.

المكتوب، وآليات البرهنة فيه، لأن مجال تحليله وتأويله أوسع مما هو متاح في الخطابة المنطوقة[1]. وهو ما يتماشى مع غاية الحجاج عنده، الذي لم يكن يعنيه تكوين خطيب مفوّه، وإنما يعنيه فهم آلية التفكير، مما يعني التحول من مرحلة إنتاج خطابة تطرب لها الآذان إلى مرحلة تحليل خطابة مفكّرة، معلّلة، مبرهنة، تذعن لها العقول، ويستحيب لها السلوك. ومن هنا اشترط بيرلمان معقولية الحجاج لتخليص الخطابة من تهمة التلاعب بمشاعر العامة وإثارة انفعالاتهم واستمالتهم من خلال ذلك، مما جعل خطابته لا تنحصر في مخاطبة العامة وإنما تتسع لمخاطبة أي نوع من الجمهور[2].

وسعى بيرلمان وتيتكا إلى تخليص الخطاب الحجاجي كذلك ومن صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطَب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب، فـالحجاج عندهما معقولية وحرية»[3]. وهذان العملان (تخليص الحجاج والخطابة من تهمة المغالطة، ومن صرامة الاستدلال) مهمّان في معالجة الأحاديث النبوية من منطلق المفهوم الحديث للحجاج في جانبيه : المنطقي، واللغوي، لأنهما يضفيان المعقولية والوعي والإدراك على عملية التلقي من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعلان الخطاب عملًا قائمًا على العقل والتدبر والنظر.

وفي نفس الوقت الذي تتصل فيه نظريتهما مع خطابة أرسطو خاصة فإنها تقاطع تصور العقل والاستدلال عند ديكارت، الذي يجعل الوضوح دليل العقل، ويسعى إلى بناء مبادئ عقلانية تتعلق بالأمور الإنسانية التي لا تنتمي إلى الوضوح البرهاني[4]. وبذلك تفتح النظرية آفاقًا جديدة أمام الحجاج وتخرجه من الدائرة الضيقة التي حصرته فيها الدراسات التقليدية كأداة تقنية صرفة، تُوظف في المجالات العقلية أو التجريبية الصرفة، إلى عالم الاحتمالات، عالم الآراء والقيم والتفاعلات بين الأفراد والجماعات...[فتتحول] أدواته العقلية واستنباطاته التطبيقية والتجريبية من حجج متراكمة إلى نظرية للخطاب»[5].

ب/ نظرية الحجة عند بيرلمان

اهتم بيرلمان كما أرسطو بالخطاب (اللوغوس) أكثر من اهتمامه بالباث والمتلقي، فخطابته تتأسس على قوة الكلام في بعديه الاجتماعي والتبادلي[6]. وقد صرّح بذلك في قوله : «لن يهتم

1 - ينظر : في نظرية الحجاج، ص 75.

2 - ينظر : البلاغة والاتصال، ص 115 - 116.

3 - السابق، الصفحة نفسها.

4 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 44.

5 - النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 44.

6 - ينظر : الحجاج بين المقال والمقام، ص 15.

مصنفنا هذا بغير الوسائل الخطابية التي تحقّق إذعان العقول. لن نفحص فيما يلي من كتابنا إلا أمر التكنيك الذي يستخدم الكلام لتحقيق الإقناع أو الاقتناع»[1]. فخطابته أو نظريته الحجاجيّة تركز على جانب الظفر بالحجة أكثر من اهتمامها بجمالية العرض اللغوي (الأسلوب).

وقد اقترح بيرلمان سلسلة من التعريفات لماهية الحجة. فالحجة بالنسبة إليه هي صورة خطابية (بلاغية) يمكن تمييز شكلها بواسطة بنية خاصة بها... إنّ صورة ما تكون حجاجيّة إذا كان استخدامها الذي يحدث تغييرًا في المنظور يظهر عاديًا بالنسبة للوضع الجديد المقترح، وعلى العكس إذا لم تؤدّ الصورة إلى موافقة المتلقي فإنها تكون حينئذ تجميلًا، أي صورة أسلوبية فقط»[2]. مما يعني أن بيرلمان يقترح التمييز بين الشكل والمحتوى، فالأشكال البلاغيّة إذا لم يكن لها دور في الإقناع فهي مجرد محسنات شكلية، وليست تقنيات حجاجية.

وللحجاج عند بيرلمان ملامحه التي يتميّز بها، وهذه الملامح الرئيسة هي :

- أنه يتوجّه إلى مستمع.
- أنه يُعبّر عنه بلغة طبيعية.
- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.
- لا يفتقر تقدمه - تنامیه - إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.
- نتائجه ليست ملزمة»[3].

فالخطاب الحجاجي مرتهن إذن بالمعطيات الخاصة بكل من الحاجج، والمستمع، والمقام الذي يحدد تقنيات هذا الخطاب، وأنساقه التي يقوم عليها. ومواضيع الحجاج غير بديهية، أي تتطلب تبريرًا عقليًا لإقامة الدليل عليها. أما المتلقي فهو للمعنى باستيعاب هذا الخطاب وتنميته، فهو يسهم مع المتكلم في تشكيل المعالم الكبرى للمادة الحجاجيّة المقدمة»[4].

ويشترط بيرلمان في الحجاج شرطًا مهمًا بدونه يكون الحجاج معدومًا، وهو حصول ضرب من التفاعل والالتقاء الثقافي بين الباثّ والمتلقي، وهو ما ينتج عنه الاهتمام بالظروف النفسية والاجتماعية التي يفقد الحجاج بدونها أثره وموضوعه. فالحجاج عنده ليس استدلالًا تعليليًا يدور في حقل البرهان

1. من نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 75.
2. تاريخ نظريات الحجاج، ص 46.
3. هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال)، أولبخي رسول ترجمة : محمد العمري، ملحق بكتاب : البلاغة الجديدة والتحليل والتداول، ص 220.
4. ينظر الحجاج عند بيرلمان (مقال) ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 182 - 183.

المنطقيّ، بل يتطلب وجود علاقة تفاعليّة بين الباثّ والمتلقي. وهذا التأثير المتبادل الحاصل بينهما يستبطن حركة الخطاب الموجهة لغاية إقناعيّة، وهو مايمثّل حجر الزاوية في نظرية بيرلمان[1].

وللمتلقي دور مهم في نظرية بيرلمان، فقد أكدّ بيرلمان على فكرة المتلقي التي تمثل نقطة التقاطع بين البلاغة القديمة والبلاغة الجديدة، فالخطاب يُصبّ على قدر المتلقي ومقامه، لأنّ الغاية هي إقناعه والتأثير فيه، غير أن المتلقي في البلاغة القديمة كان محصورًا في صورة المستمع، بحكم أن الخطابة كانت شفويّة، أما في البلاغة الجديدة التي لا تتقيّد بالخطاب المنطوق، فقد يكون المتلقي قارئًا كما قد يكون مستمعًا. وعلى قدر هذا القارئ الذي يبدو كأنه غائب يصبّ المحاجج خطابه. يقول بيرلمان : وما يجب استبقاؤه من الخطابة القديمة هو فكرة المتلقي، التي ترد إلى الذّهن – مباشرة – عندما نفكر في الخطاب، فكل خطاب موجّه إلى متلقٍ. وغالبًا ما ننسى أن الأمر كذلك في كل خطاب مكتوب، فالخطاب يُعدّ بلغة المتلقي، لكن الغياب الماديّ للقراء قد يجعل الكاتب يعتقد أنه وحيد في هذا العالم، بينما نصّه في واقع الأمر – وعى الكاتب ذلك أم لم يعِ – مشروط دائمًا بالأشخاص الذين يقصد مخاطبتهم»[2]. فبيرلمان يؤكّد في النصّ السابق على فكرة الغياب الماديّ للقارئ، لأن ذلك سيعمل على تخليص الخطاب الحجاجيّ من وسائل الضغط، والمصانع الآنيّة، والتحريض. وذلك يعني أن على المحاجج أن يدرس جميع أنواع البراهين والحجج التي يمكن إقامتها بالدرجة الأولى أمام القراء في جميع أنواع المصنفات الكتابية. وليس معنى ذلك أن بيرلمان يهتم بآليات التواصل اللغوي المباشر الذي يدور في إطار البديهي والمعتاد، ولكنه يهتمّ بمظاهر جديدة من التواصل (المكتوب، والمنطوق، والإشاري) تهدف إلى تأسيس بناء فكري عميق ، تندمج فيه أبعاد (ال متكلم، والسامع، والمقام)، بحيث يحمل المنتج الجديد الخصائص الجوهرية لهذه المكونات الثلاثة[3].

والمتلقي عند بيرلمان يتعدد بحسب المقام، ولذلك يرى أن الخطيب يلزمه أن يفهم المقام المتكلم فيه، ويلزمه الوعي بأحوال السامعين ومستوياتهم المعرفية والإدراكية[4].

ولأنّ المخاطَب متنوّع متغيّر حددّ بيرلمان المتلقي بمجموع أولئك الذين يريد الخطيب التأثير فيهم، أي ما يمثّل الغالبية العظمى من الجمهور[5]. وعلى الكاتب أن يتخيل مخاطبًا يوجّه إليه خطابه، بحيث يكون هذا المخاطَب في بنيته المجردة هو الحامل للخصائص الجماعيّة الكبرى التي

1 - ينظر : الحجاج بين المنوال والمثال. ص 16.

2 - البلاغة والانفصال. ص 117.

3 - ينظر : مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة. (مقال) ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 184.

4 - ينظر : السابق ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 185.

5 - ينظر : السابق ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 189.

تقاطع فيها السواد الأعظم ،إنه بعبارة أخرى : الثقافة والحضارة والمجتمع، والنصوص الخلفية الثاوية في اللاوعي الجماعيّ الموجّهة للوعي والفهم وللتعامل داخل الزمرة الاجتماعية الخاصة. وبالتالي سيؤدي الخطأ في رسم صورته حتمًا إلى نتائج عكسيّة تمامًا»[1].

على أن المتلقي في نظرية بيرلمان ليس دوره التلقي فقط كما هو الحال في البلاغة القديمة، وإنما هو متلقٍ إيجابي، يفكر فيما يتلقاه، ويناقش، ويفنّد، ويدفع، ويمكن أن ينتقل من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، ويتبادل المواقع أكثر من مرة مع المرسل[2]. فهو متلقٍ فاعل نشيط لا يستقر على حال[3]، ولذلك وصف الدكتور جميل عبد المجيد العلاقة بين الباثّ والمتلقي عند بيرلمان بأنها علاقة أفقية، يقف فيها المتلقي في درجة موازية لدرجة المرسل[4].

ج/ منطلقات الحجاج ومقدماته عند بيرلمان

يتكئ الحجاج عند بيرلمان على عدد من القضايا والتصورات والفرضيات التي ينسج منها الحاجج خطته الحجاجيّة، التي يعوّل على تسليم الجمهور بها.

ومن أهم هذه المقدمات :

❖ **الوقائع** : التي تمثّل ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع النّاس، سواء أكانت وقائع مشاهدة أو مفترضة. وتكون غير قابلة للدّحض ولا للشكّ[5]. وهذه الوقائع صالحة لتأسيس نقطة البداية بحكم ثبوتها[6].

❖ **الحقائق** : وهي تقوم على فكرة الرّبط بين الوقائع، وتتأسس غالبًا على مفاهيم دينية، أو فلسفية، أو نظريات علمية[7].

❖ **الافتراضات** : وهي مثل الحقائق والوقائع تحظى بالموافقة العامة. ولكن التسليم بها والإذعان لها لا يكون قويًا حتى يُؤيّد بأدلّة وأنساق برهانيّة تدعمها وتقويها. وهذه الافتراضات ليست ثابتة لأنها تحدد بالقياس إلى العادي والمحتمل، والعادي والمحتمل يتغيران بتغيّر الحالات[8].

---

1 - السابق ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 190.

2 - ينظر : البلاغة والاتصال. ص 117.

3 - ينظر : الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية. 371.

4 - ينظر : البلاغة والاتصال. ص 117.

5 - ينظر : في نظرية الحجاج. ص 24.

6 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 111.

7 - ينظر : السابق. ص 112.

8 - ينظر : في نظرية الحجاج. ص 25. والحجاج في البلاغة المعاصرة. ص 112.

❖ **القيم** : وعليها مدار الحجاج ، فهي عنصر أساس من عناصر الحجاج، ولها دور بارز في مجال العلوم الإنسانية، إذ يُعتمد عليها في تغيير مواقع السامعين، ودفعهم إلى الفعل المطلوب. وهي نوعان : قيم مجردة. مثل : العدل، والشجاعة. وقيم محسوسة : وهي القيم التي ترتبط بشخص، أو جماعة، أو مؤسسة منظورًا إليها في أحاديثها. مثل : الوطن، والمسجد[1].

❖ **الهرميات** : وتتأتى من كون القيم ليست على درجة واحدة، وإنما تخضع لتراتبية هرميّة، ووعي المحاجج بتراتبيّتها أهم من القيم نفسها، لأن هذا التراتب يختلف من مجتمع إلى آخر[2].

❖ **المواضع** : وهي مقدّمات أعمّ من العناصر السابقة، وقد أولاها أرسطو عناية فائقة، وخصص لها كتاب (الطوبيقا)، وهي تمثل رافدًا للقيم وهرميّتها عند عملية الإقناع، وهي بمثابة المقدمات الثواني أو المعاني التي يركن إليها الخطيب، وبدونها لا يكون للخطابة أي شرعيّة عند الجمهور، وقد وصفها بيرلمان بالمقدمات العامة، وهي متمحضة عنده للاستدلال الجدلي[3]. وتنقسم قسمين : مواضع الكم : وهي التي تثبت أن شيئًا ما أفضل من شيء آخر، لمعايير كمية. مثل : أن الكلّ أفضل من الجزء[4]. ومواضع الكيف : التي تستمد خاصيتها الحجاجيّة من وحدانيّتها الشكليّة في مواجهة الجمع. مثل : موضع (الحقّ) الذي يباين ما عداه من الباطل[5].

ولا يكفي أن يمتلك المحاجج هذه المقدمات، بل عليه أن يحسن توظيفها بما يتوافق مع المتلقي والمقام، وعناصر العملية الحجاجيّة الأخرى، فهي ليست ذات فعالية في ذاتها، ولا هي بمعزل عن كفاءة الخطيب ووعيه اللذين بهما تكتسب عناصر الحجاج شحنتها الحجاجيّة[6].

د/ تقنيات الحجاج عند بيرلمان

تتمحور نظرية بيرلمان حول تقنيات الحجاج، التي هي تقنيات خطابيّة مستمدة من بنية التراكيب اللغوية التي يتمّ توظيفها، وتتلخص في كل الوسائل اللغوية والبلاغية والمنطقية التي يتوسل بها الخطاب من أجل تحقيق الإذعان. وقد حصر بيرلمان التقنيات الحجاجيّة في ضربين : ضرب يقوم على طرائق الوصل، ويشمل كل الحجج التي اهتمت بها البلاغة القديمة. وضرب يقوم على طرائق الفصل.

---

1 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 112.

2 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.

3 - ينظر : العوامل الحجاجية في اللغة العربية، عز الدين الناجح، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس - تونس، الطبعة الأولى 2011، ص 82.

4 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 113.

5 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.

6 - السابق، ص 114.

ويقصد بالضرب الأول : «الطرائق الاتصالية التي تقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها، فتتيح بذلك قيام ضرب من التضامن بينها لغاية إبراز تلك العناصر في بنية واضحة، ولغاية تقوم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويمًا إيجابيًا أو سلبيًا»[1].

أما الضرب الثاني فيقوم على الفصل، ويسعى إلى فصل عناصر سبق للغة، أو لممارسة ما أن ربطت بينها، وهي تلك الطرائق التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينهما، ولها مفهوم واحد»[2]. ويمكن إجمال القول فيها فيما يلي :

❖ طرائق الوصل

وهي ثلاثة أنماط : الحجج شبه المنطقية، والحجج القائمة على بنية الواقع، والحجج القائمة على إعادة بناء الواقع (المؤسسة لبنية الواقع)[3].

• **الحجج شبه المنطقية** : وهي الحجج التي أخذت من المنطق بنيته، وقبولها للصياغة المنطقيّة، وافترقت عنه في كونها غير ملزمة كما هو الحال في الحجج المنطقية، فشابهت بذلك البلاغة (الحجاج). ومن هنا سميت شبه منطقية[4].

ومن أمثال هذه الحجج : حجة التناقض وعدم الاتفاق، والتماثل والحدّ، والحجج القائمة على العلاقة التبادلية، وحجج التعدية، والتضمن، والتقسيم...[5]

• **الحجج المؤسسة على بنية الواقع** : وهي حجج ترتكز إلى واقع مُعترف به كما هو، لكنها لا تصف هذا الواقع، وإنما تبني عليه حججها، وتوضح العلاقات الرابطة بين عناصره ومكوناته، وتعرض الآراء المختلفة فيه سواء أكانت هذه الآراء وقائع أو حقائق أو افتراضات[6]. فهي حجج «تستخدم الحجج شبه المنطقية للربط بين أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها، وجَعْلها مقبولة ومسلَّمًا بها. وذلك بجعل الأحكام المسلَّم بها، والأحكام هي المسلَّم بها عناصر تنتمي إلى كلٍّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون

---

1 . الحجاج في القرآن، ص 32.

2 . السابق الصفحة نفسها

3 . ينظر: في نظرية الحجاج، ص 41.

4 . ينظر: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ص 376.

5 . ينظر: للاستزادة : في نظرية الحجاج ص 42 - 48. والحجاج في البلاغة المعاصرة ص 128 - 129.

6 . ينظر: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج "الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتيتيكا، امقال ... الله صولة، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 332.

التسليم بالآخر، ومن هنا جاء وصفها بكونها حججًا اتصالية، أو قائمة على الاتصال»[1]. وأغلب الحجج القائمة على بنية الواقع تقوم على ترابطات التعاقب، مثل : علاقة الوسيلة بالغاية، والسبب بالنتيجة، أو ترابطات التواجد (علاقة الشخص بأفعاله)[2].

• **الحجج المؤسسة لبنية الواقع** : وسُميت بذلك لأن الخطيب يعيد بناء الأساسات الكاملة للواقع بخلق روابط تُظهر علاقات لم يكن يراها المتلقي بالضرورة، وتقوم هذه الحجج على خلق الروابط وتشكيلها، وذلك بتأسيس رابط ليس مُعطى مسبقًا بين عناصر من الواقع، وتقديمه في علاقة ملائمة. وهناك نوعان من الرّوابط التي تؤسس الواقع : استدعاء الحالة الخاصة (كالمثل، والتبيين، والنموذج)، والاستدلال بالمماثلة (المماثلة، والكناية)[3].

❖ طرائق الفصل

تعتمد التقنيات الثلاث السابقة على بناء أو اختراع أو توضيح علاقة قائمة في الواقع، أما التقنية الرابعة التي يقترحها بيرلمان فتنطلق من وجهة نظر مختلفة، وهي فصل علاقة أولية موجودة في مصطلح ما، أو عبارة ما، ومقدّمة كوحدة مترابطة، فحتى يقوم الحجاج فإنّ على الخطيب كسر هذه الوحدة، وإظهار المصطلحات المتمايزة التي تغطيها[4]. ويقع هذا الفصل في العناصر التي تؤلّف وحدة واحدة، ويراد تجزئتها لغايات حجاجية، ومن ذلك توظيف عناصر الربط، والوصل، والعطف، واستخدام الجمل الاعتراضية، ونحو ذلك[5]. وهذا الفصل مردّه إلى إحداث تحييد بين المصطلح [1] الذي يعتبر غير ذي قيمة، بسبب ارتباطه بالمظهر، والمصطلح [2] الذي له قيمة عالية بسبب ارتباطه بالواقع الحقيقي. وهذه الثنائية النموذجية (المظهر/الواقع) تُردّ إليها كل ضروب الفصل بين المفاهيم، حيث تتجزأ إلى ثنائيات أخرى، مثل : (الوسيلة/الغاية) و (التحول/الثبات) و (الجسم / الروح)...إلخ[6].

فالحاجّ باستخدامه تقنية الفصل عند حجاجه يهدم ثوابت، ويقيم أخرى، ويعوض ويستبدل، بعد أن يستدعي المفاهيم والتصورات والعناصر التي تمّ الوصل بينها في طور سابق[7].

---

1 - في نظرية الحجاج ص 49.

2 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 49 - 52، وفي نظرية الحجاج ص 49 - 54.

3 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 52.

4 - ينظر : السابق ص 49 - 52، وفي نظرية الحجاج ص 49 - 54.

5 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة ص 132.

6 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 57 - 58، و في نظرية الحجاج ص 61 - 62.

7 - ينظر : الحجاج والمغالطة وآفاق التأويل ص 315 - 316.

وحصيلة كل هذه التقنيات الحجاجية عند بيرلمان أن يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبه، وأن يكون الخطاب على قدر المقام، بحيث لا يضطر المتكلم إلى التغيير أو التراجع في فترة لاحقة من خطابه، فيكون ذلك سببًا في فقدان الخطاب وقائله للمصداقية[1].

د/ مآخذ على النظرية

لقد عد صولة على نظرية الحجاج عند بيرلمان وتيتكا اعتبارها الحجاج «قائمًا أساسًا على الوصل والفصل الحجاجيّين، وهو تصوّر للحجاج اعتمدا فيه صراحة أو ضمنيًّا رَسومًا منطقيّة ورياضيّة وشكليّة عامّة. وهذا من شأنه أن يجعل أفق الدرس الحجاجيّ في أي نصّ من النصوص، أو حول من الأقوال أفقًا ضيّقًا جدًا. ذلك أن من الحجاج في الكلام ما يَرد على غير هذين المظهرين، أي الفصل والوصل، فضلًا عن كون هذا مبعثه على جعل الحجاج في النصوص مهما اختلفت وتنوعت ذا نمط واحد لا يتغير»[2].

كما أهملت النظرية التركيز على العديد من القضايا والعناصر التداولية والتواصلية، لكن على الرغم من هذه المآخذ فإنه يُحسب لها إحياؤها للبلاغة، وإسهامها في إثارة قضاياها الجوهرية من جديد، من منظور أفاد من تطور معطيات المنطق الحديث وشارف أفق علوم الاتصال الجديدة[3]، وإسهامها كذلك في الحدّ من غلواء التحليلات الشكلية، والاهتمام بالوظيفة على حساب البعد في الخطاب[4].

ثانيًا : مفهوم الحجاج عند تولمين

صدر كتاب تولمين (وجوه استخدام الحجاج) في نفس السّنة التي صدر فيها (مصنف في الحجاج : الخطابة الجديدة) لبيرلمان وتيتكا. ونظريّة تولمين الحجاجيّة من النظريات التي اهتمّت بالحجاج في إطار فلسفيّ، وقاربته من زاوية منطقيّة مثل نظرية بيرلمان وتيتكا.

وقد كان عمل تولمين ذا بعد كشفيّ، فقصده - كما أوضح في بداية كتابه : (استخدامات الحجاج) - محاولة جذب الانتباه إلى حقل البحث في الحجاج، أكثر من محاولة المعالجة المنهجيّة له. وهذه المحاولة لرسم خطوط الحجاج كانت تستند في جزء كبير منها إلى التساؤل عن وضع المنطق في شكله الصوري[5].

---

1. ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 133.
2. الحجاج في القرآن، ص 40.
3. ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 74.
4. ينظر : السابق، ص 72.
5. ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 59.

والحجاج والمنطق عند تولمين ليسا في حالة تعارض ، فهو لم يلق بالحجاج خارج المنطق، وإنما أعتقه من تشكيله الرياضيّ، ودفع به باتجاه الحجاج. فنظريته يمكن اعتبارها إعادة صياغة وتجديد للمنطق، ومحاولة لتحويل المنطق من علم صوريّ إلى علم ممارسة. فتولمين يرفض إقصاء للممارسة التطبيقية للمنطق من الحياة اليومية، ويدعو إلى تبني ما أسماه بالمنطق العمليّ، ويتخذ من نظريّة القانون نموذجًا لهذا المنطق الجديد[1]. وهو ما يسوّغ القول بأن بلاغة تولمين تستظلّ بظلّ المنطق، لكنها لا تتقيد به[2].

ومن أهم ما يميز نظرية تولمين اهتمامها بالحجج التعليلية، فقد وجّه تولمين اهتمامه إلى الحجج التعليلية الموجّهة إلى دعم الإثباتات، فالحجّة بالنسبة إليه هي كل قضية تُقدَّم كتأكيدات، ومُصاغة بشكل أو بآخر كأسباب[3]. فالسمة الأولى للحجاج كما يقدمه تولمين هي خاصيّة تعدد التّشكل، ففي كل الحالات والأمثلة التي ساقها مثل : تشخيص طبيّ، أو الدفاع عن شخصية تاريخية، أو غير ذلك، توجد قضية مُقدَّمة تأخذ أشكالًا مختلفة : (منافحة، تشخيص، اتهام...)، هذه القضية مرتبطة بأسباب مصرّح بها، أو مضمّنة تدعمها (مبررات، معطيات، خصائص، أدلة...)، وهو ما يجعل تولمين يعتقد أن الحجّة تمارس وظيفة تبرير أصلية، وكل وظيفة أخرى لها تبقى ثانوية، وعالة على وظيفة التبرير[4].

وهذا الطابع المتعدد للحجاج قاد تولمين إلى استخدام مصطلح تقني هو (الحقل)، الذي أوضح المقصود به بقوله : «تعتبر الحجتين متميزتين إلى نفس الحقل حين تكون المعطيات والنتائج المكونة لكل واحدة منهما من نفس النوع المنطقيّ، ونعتبرهما متميزتين إلى حقلين مختلفين حين لا تكون الأسس والنتائج من نفس النوع المنطقي»[5].

ويقدم تولمين نموذجًا للحجاج يقوم على ثلاثة عناصر أساسية : (المقدمة/ المعطى، الضمان، النتيجة). هذه العناصر تأخذ عدة أشكال ونماذج تمثل تطورًا متدرجًا وليس ثابتًا للقضية. من أكثرها اكتمالًا الشكل المركب. ويُمثّل كالآتي :

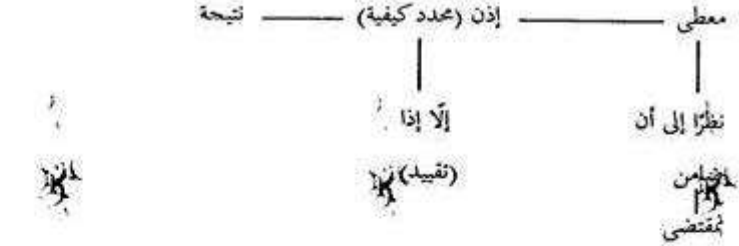
1 - ينظر : السابق، ص 60. والنظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 60.

2 - ينظر : الحجاج وبناء الخطاب، ص 7.

3 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 60. والنظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ص 61.

4 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج، ص 61.

5 - النظرية الحجاجية، ص 63.



والمثال الذي استخدمه تولمين لشرح هذا النموذج :

المعطى	إذن / محدد كيفية	نتيجة
ولد هاري في برمودا	ربما	هاري مواطن بريطاني
بما أن		إلا إذا

من يولد في برمودا هو عموما فرد بريطاني كان والداه أجنبيين ، أو أنه حصل على الجنسية الأمريكية

وذلك بمقتضى

أن القوانين والأنظمة تنص على أن من يولد في برمودا يُعدّ مواطنًا بريطانيًا[2].

وهو مثال يبرز الوظيفة التبريرية للحجّة كما يقدّمها تولمين في نظريته.

ثالثًا : مفهوم الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر

لم يقف الأمر في مباحث الحجاج عند إحياء الخطابة القديمة، وتلقين التقنيات الحجاجيّة للجمهور، بل ظهرت توجّهات أخرى حاولت وصل الحجاج بقطاعات مختلفة من العلوم الإنسانية، وخاصة اللسانيات[3]. فإذا كانت نظريتا بيرلمان وتيتكا، وتولمين قامتا على أساسات فلسفية ومنطقية ذات تصوّر كلاسيكيّ للحجاج، وعلى اعتبار الحجاج تقنية خطابيّة واعية، فإن نظريّة الحجاج في اللّغة التي أسسها كل من أنسكومبر (Anscombre)، وديكرو (Ducrot) منذ منتصف السبعينات من خلال كتابهما (الحجاج في اللّغة) وُضعت في إطار لسانيات الجملة بمقتضى

1. ينظر : تاريخ نظريات الحجاج ص 69.
2. ينظر : السابق ص 69 - 70. والحجاج في القرآن ص 24 - 25.
3. ينظر : الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو (مقال) رشيد الراضي مجلة عالم الفكر العدد (1) المجلد (34) سبتمبر 2005 ص 213.

مناهجها، وقضاياها، وأغراضها[1]. فهي تختلف في تصورها لمفهوم الحجاج عن التصور الكلاسيكيّ للحجاج الذي يرى أن الحجاج عبارة عن نشاط ليست له أي علاقة بالبنية التركيبية للغة، ويتعلق بآثار الكلام فقط، وطريقة استعمال القول في الخطاب الحجاجيّ.

فديكرو وزميله يقرران أن الحجاج يندرج ضمن بنية اللّغة، ويتأتى من بنية الأقوال اللغوية، لا من مضمونها الإخباريّ[2]، في صورة علامات محايثة لهذه البنية تستوطن في الجمل وتشكل مصدر القيمة الحجاجيّة والتلفظيّة للملفوظات هذه الجمل[3]، ومن ثم فلا دراسة للحجاج خارج نطاق دراسة اللّغة. وهو ما يجعل العمل الحجاجيّ عملاً كلاميًا يتنزل في إطار براغماتيّ دلاليّ، بل في صميم المدرسة البراغماتية[4]. حيث «تستند أعمال ديكرو وأنسكومبر مرجعيًا إلى الإسهامات التداوليّة التي ميّزت نظرية الأفعال اللغويّة عند أوستن وسورل، كما تستند إلى بعض أبحاث إميل بنفنيست حول التلفظ[5]، وإلى حوارية[6] باختين»[7]، ولذا فإن أعمالهما تمثل تيارًا تداوليًا قارب الحجاج من زاوية مغايرة[8]، واهتم بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللّغة الطبيعية التي يمتلكها

1 - ينظر: الحجاج. كريستيان بلانتان. ص 117.

2 - ينظر: الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو. ص 225.

3 - ينظر: الحجاجيات اللسانية والمنهجية والمنبوية. (مقال). رشيد الراضي. ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 84 - 85.

4 - ينظر: الحجاج في الشعر العربي. ص 23.

5 - المقاربة التلفظية للخطاب تعتمد على ربط العديد من العناصر اللّغوية بعوامل خارجية في إطار دراسة شروط إنتاج الخطاب وفهم آليات توظيف اللّغة. ويعد الّلساني الفرنسي إميل بنفنيست هو مؤسس هذه المقاربة التي سميت بنظرية التّلفظ. ومن بين المواضيع التي تدرسها الآثار التي تشير إلى عنصر الذاتية في الخطاب. ويخضع هذا الأخير لوضعية تتشكل فيما اسماه بنفنيست بالجهاز الشّكلاني للتّلفظ. فتتكفل هذه المقاربة بدراسة للبصمات اضمائر الشّخص الظّروف الزّمانية والظروف المكانية) وهي الوحدات اللّغوية التي تسمح للمتكلم بالارتباط بالواقع ومن بين الذين أسهموا في تطوير هذه النّظرية كاترين ك. أوركيوني التي قامت بإحصاء كلّ الوحدات اللّغوية التي يمكن أن يندرج فيها عنصر الذاتية. وقامت أيضا بدراسة عنصر التّضمين في اللّغة. على اختلاف مظاهره. و أيضا كيلبولي الذي عمل على بناء نموذج شكلاني وصوري للتّلفظ انطلاقا من إجراءات النطق الرّياضي بتحديده للعمليات الصّورية للخطاب. يُضاف إلى هؤلاء ديكرو بتطويره لنظرية قوانين الخطاب. وتأسيسه لنظرية الحجاج في اللّغة (الخطاب وبعض مناهج تحليله (مقال). عمر بلخير. مدونة الكاتب. (omarbelkheir.wordpress.com

6 - الحوارية نظرية نقدية للرواية. قدمها ميخائيل باختين. تجمع هذه النظرية بين الجانبين الشكلي والإيديولوجي ويتحقق «مبدأ الحوارية فيها من خلال حضور الأصوات داخل الرواية. والتي تكون الشخصيات ممثلة لها. فلا صوت للكاتب أو الراوي في نظرية باختين. والشخصية تؤدي دورها من خلال اسمها وملامحها وصفاتها ومظهرها وخطابها وكل ما قد يحمل منها موقفا إيديولوجيا. لاسيما قولها. حتى أن باختين أسهب كثيرا في مسألة تعدد اللغات. فهي الركيزة الأساسة في خلق الحوارية. فالشخصية تتحدث حسب انتمائها الاجتماعي ومستواها الثقافي. والراوي يتكلم بلغة مشتركة لدى الجميع حتى يكون محايدا. والحوارية النابعة من تصور باختين مبدأ مبني على فكر حضاري. هو احترام الرأي الآخر وتركه يمارس وجوده. ويعني أيضا عدم فرض الرأي على الآخر. فالروائي يدرج في نصه الآراء المختلفة وإن كانت متناقضة. ولا يبدي رأيه ولا يفرضه على القارئ» ومن هنا يبدو تعالقها مع الحجاج والتداولية المبدأ الحواري عند ميخائيل باختين (مقال). منيرة شرفي. مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية. مركز جيل البحث العلمي. الجزائر. العدد الثالث. أيلول / سبتمبر 2014. ص 81 - 92)

7 - بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 95

8 - نفس السابق. الصفحة نفسها

المتكلم، ويستعملها للتأثير في المتلقي[1]، منطلقًا (أي هذا التيار) من التصور الجديد للنشاط اللغويّ الذي توّصل إليه رُوّاد نظرية أفعال الكلام، الذين يرون أن النشاط اللغوي «لا يتمثل فقط في مجرد تبليغ المعلومات، بل يتعدى ذلك ليجسّد في ذاته نمطًا من الفعل يؤدّي إلى إنشاء وقائع في العالم باعتماد اللّغة والكلام أداة في ذلك»[2].

وقد طوّر كل من ديكرو وأنسكومبر نظرية الأفعال اللغوية، وطوّرا أفكارَ أوستين خاصة، واقترحا إضافة فعلين لغويين هما : فعل (الاقتضاء)[3]، وفعل (الحجاج)[4]، وهذا يعني أن الحجاج عندهما فعل لغوي شأنه شأن الاقتضاء، وهو ما قادهما إلى إعادة تعريف مفهوم التلفظ والإنجاز فعرفاه بأنه «فعل لغويّ موجّه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية (مجموعة الحقوق والواجبات). وأشارا إلى أن فعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطًا معينًا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار، وأن القيمة الحجاجيّة لقول ما هي نوع من الإلزام، يتعلق بالطريقة التي ينبغي أن يمسكها الخطاب بخصوص تناميه واستمراره»[5].

وقد أكّد كل من ديكرو وأنسكومبر على استقلالية البنية التركيبية للغة عن معطيات النشاط التلفظيّ، معتبرين أن مهمة الدلاليات هي إبراز هذه القضية ومعالجتها في سياق الدراسة اللسانية[6]. ونظرين إلى أن معطيات السياق التداوليّ، ووقائع النشاط التلفظيّ لا تنفصل عن اللّغة الطبيعية، التي ينبغي استحضارها أثناء الوصف الدلالي للملفوظات، وهو ما قادهما إلى تأسيس ما سُمّي بالتداوليّة المدمجة، التي تدمج الظواهر التداوليّة في صميم الدراسة الدلالية اللسانية، والتي تنظر إلى التلفظ كعنصر يحيل إلى نسق اللّغة وبنيتها، وبشكل موضوعًا أساسًا للدراسة الدلالية، وليس هامشيًا أو ثانويًا[7].

ولقد قالا في هذا الصدد : «إنّ تصوّرنا... يقتضي بأنه توجد في أغلب الملفوظات بعض الظواهر التي تتحدد قيمتها التداوليّة بشكل مستقلّ عن مضمونها، وهذه الظواهر لها وجود فعليّ إلى درجة أنه لا يمكن اعتبارها دائمًا هامشية، بل يتعلق الأمر بعلامات منطبعة في البنية التركيبية»[8].

---

1. ينظر : الحجاج في الشعر العربي ص 55.
2. الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو ص 217.
3. «الاقتضاء على غرار ديكرو هو عمل أن نقتضي (ينظر : معجم خليل الخطايف ص 455) وسيأتي الحديث عنه في الدراسة القادمة إن شاء الله.
4. ينظر : اللغة والحجاج ص 20.
5. ينظر : اللّغة والحجاج ص 20 - 21.
6. ينظر : السابق الصفحة نفسها.
7. ينظر : السابق ص 219.
8. السابق الصفحة نفسها.

ويمكن إلقاء المزيد من الضوء على هذه النظرية من خلال المحاور التالية :

أ/ موضوع نظرية الحجاج في اللّغة

موضوعها ،هو بيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجيّة تمثل مكونًا أساسيًا لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجه قوله وجهة حجاجية ما»[1]، فالحجاج - كما يرى ديكرو - عبارة عن ترابطات لفظيّة تؤدي إلى نتائج محددة[2]، وترابط الأقوال ليس مبنيًا على الاستدلال المنطقي، وإنما هو مسجل في بنية اللّغة ذاتها بصفته علاقات توجّه القول وجهة دون أخرى، وتفرض ربطه بقول دون آخر[3]، مما يعني أن الخطاب له طبيعة توجيهية تنبع من داخله، يحددها المقام ويوجّهها الوجهة المناسبة.

فديكرو وأنسكومبر يفترضان أن الكثير من ألفاظ اللّغة وتراكيبها وكلماتها ليس له معنى وصفيّ واضح، ولا محتوى إخباريّ بيّن، وعليه فإن وظيفة هذه الألفاظ حجاجيّة بالأساس، وحتى إذا اشتمل معنى بعض الألفاظ على مكون وصفيّ إخباريّ، فإنّه يكون ثانويًا وتابعًا للمكون الحجاجيّ، الذي هو الأساس في تسلسل الخطاب وتناميه[4].

فالحجاج عند ديكرو كامن في بنية اللّغة ذاتها، ويكون بتقديم المتكلم قولاً (ق 1) يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق 2)، وسواء أكان (ق 2) صريحًا أو ضمنيًا، فعملية قبول (ق 2) على أنه نتيجة للحجة (ق 1) تسمى عمل محاجّة[5]. «فالحجاج إنجاز لعملين، هما : عمل التصريح بالحجّة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء كانت النتيجة مصرحًا بها أو مفهومة من (ق 1)»[6].

وأما هدف الحجاج عند الباحثينْ فهو التوجيه، وهذا التوجيه يحصل على مستويين : مستوى السامع، وذلك بالتأثير فيه، أو مواساته، أو إقناعه، أو جعله يأتي فعلاً ما، أو إزعاجه، أو إحراجه، أو غير ذلك. وعلى مستوى الخطاب : حين يكون القول (ق 1) مؤديًا بالضرورة إلى ظهور (ق 2) صراحة أو ضمنيًا[7].

1 - نظرية الحجاج في اللّغة، (مقال) ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 352.

2 - ينظر : الحجاج بين المنوال والمثال ص 18.

3 - ينظر : نظرية الحجاج في اللّغة، ص 352.

4 - ينظر : السابق ص 134.

5 - ينظر : الحجاج في القرآن ص 33.

6 - السابق الصفحة نفسها

7 - ينظر : الحجاج في المناظرة مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس، ضمن كتاب : الحجاج والاستدلال الحجاجي ص 153.

ب/ مفاهيم النظرية

تنهض نظرية ديكرو وأنسكومبر على جملة من المفاهيم، هي : العلاقة الحجاجيّة، والمواضع الحجاجيّة، والاتجاه الحجاجي، والقوّة الحجاجيّة، والسلّم الحجاجيّ.

❖ العلاقة الحجاجيّة

الحجاج عند ديكرو عبارة عن علاقة دلاليّة تربط بين الأقوال، بحيث يقدّم المتكلم قولًا يُعتبر حجّة، يُحمل به المخاطَب على قبول قول آخر يُعتبر نتيجة (صراحة أو ضمنًا)، وهذه العلاقة بين الأقوال الحجج، والأقوال النتائج تُسمى العلاقة الحجاجيّة. وهي علاقة خطابيّة، لا يحكمها الاستلزام المنطقي، بل تسيّرها وتؤطرها المواضع الحجاجية[1].

❖ المواضع الحجاجيّة

يمثل الموضع مبدأً حجاجيًا عامًا من المبادئ التي يستعملها المخاطبون ضمنيًا للحمل على قبول نتيجة ما. فالموضع فكرة مشتركة، مقبولة لدى جمهور واسع، وعليها يرتكز الاستدلال في اللّغة[2]، ويعرّفه مويشلير «بكونه قاعدة عامة تمكّن من إنجاز نشاط حجاجيّ جزئيّ»[3].

فالمواضع بمنزلة الآليات التحتيّة التي تسمح بإنجاز النّشاط الحجاجيّ من خلال العلاقة التي تسمحها مع العامل والرابط الحجاجيين، وهي لا تستمد مقبوليّتها من صورتها الاستدلاليّة، وإنما من ارتباطها بالآراء المشتركة العامّة، وهي تتحكّم بالخاصية التدريجيّة السلّمية للحجج التي تُعدّ الخاصيّة الأساس لنظرية ديكرو[4].

وكل علاقة حجاجية تتطلّب وجود موضع بين الحجّة والنتيجة، أي مسارًا مبررًا يُعتمد في الانتقال الحجاجيّ[5]، وهذا الموضع هو الذي يجعل الحجّة تفضي إلى نتيجة بعينها دون أخرى.

وهو الذي تتغير بتغيّره النتائج، فاختيار جملة ما في مقام معين دون غيرها يعني اختيارًا لتطبيق موضع دون غيره[6].

---

1. ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 98.
2. نظرية الحجاج في اللّغة ضمن كتاب : أهم نظريات في التقاليد الغربية، ص 380.
3. الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص 237.
4. ينظر: السابق، ص 237.
5. ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 99.
6. ينظر: نظرية الحجاج في اللّغة، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 383.

والمواضع لها بنية دلاليّة مخصوصة، ولها أشكال تتحدّد بـ (أكثر، وأقل)، ضمن منطقة حجاجيّة محدّدة[1]. واختيار موضع دون غيره يعني اختيار اتجاه حجاجيّ دون غيره.

❖ الاتجاه الحجاجي

لما كانت اللّغة عند ديكرو حجاجيّة في ذاتها، وتحتوي على عناصر حجاجيّة بحتة، فإن التوجيه الحجاجيّ يعني إسناد اتجاه معيّن لقول ما، بغية بلوغ نتائج محددة. وهذا التوجيه يوافق أو يضيّق الاحتمالات الحجاجيّة، ليقودها في اتجاه معين، تحدده البنية اللغويّة للخطاب[2]، الذي يتضمن (أي الخطاب) قرائن حجاجيّة، تشكّل وسائل لغويّة مختلفة، يوظّفها المتكلم لتوجيه خطابه، وتنظيم العلاقات في حجاجه[3]. والحجّة قد تُوجّه لتعزيز النتيجة، أو دحضها بدرجات متفاوتة، وإذا كان الملفوظ يتكوّن من أكثر من حجّة فإن هذه الحجج إما أن تشترك في توجيهها تعزيزًا أو دحضًا، وإما أن تتباين، فيكون بعضها مُعززًا والبعض الآخر داحضًا، وفي الحالة الأولى تسمى حججًا متساندة، وفي الحالة الثانية تسمى حججًا متعاندة[4]. ووظيفة الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر هي التوجيه الحاصل من دلالة الملفوظ والذي يكون في مستويين : مستوى السامع، ومستوى الخطاب نفسه، خاصة مع ما بين المستويين من تداخل[5].

❖ القرائن الحجاجيّة

وهي الوسائل اللغويّة، والمكوّنات اللغويّة المختلفة للجملة، التي توجّه الملفوظ وجهة حجاجيّة معينة[6]، بناءً على أن اللغة – بحسب ديكرو – حجاجية في ذاتها وأن التسلسلات الخطابية فيها محددة بواسطة بنية الأقوال نفسها، وهي نوعان :

• **العوامل الحجاجيّة** : وهي «عناصر لغويّة إسناديّة نحويّة، أو معجميّة، تربط بين مكونات القول الواحد»[7]. والعوامل الحجاجيّة لا تربط بين حجّة ونتيجة، أو بين مجموعة من الحجج، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجيّة لقول ما. مثل : الحصر والنفي التي تدخل على الإسناد، أو مكونات معجميّة مثل : ربما، وكاد، وقليلًا، وكثيرًا... إلخ[8].

1 - ينظر : السابق. ص 380.

2 - ينظر : السابق. ص 376.

3 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 99. والحجاج في المقام المدرسي. ص 32.

4 - ينظر : الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو. ص 228.

5 - ينظر : الحجاج في القرآن. ص 36.

6 - ينظر : نظرية الحجاج في اللّغة. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 376.

7 - بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 100.

8 - ينظر : اللّغة والحجاج. ص 33.

ومن أهم وظائف العوامل الحجاجيّة أنها ترسم المسار الحجاجيّ الضامن للوصول إلى النتيجة باعتبارها قادحًا ومنشّطًا للمواضع، وربما معطّلاً ومبطلاً لها[1]، فالعامل الحجاجي لا يضيّق من احتمالات المحاجّة المسجّلة في جملة من الجمل، ولكنه يقيّدها بمسارات تربط بين الحجّة والنتيجة، وبهذا يصبح الفعل الحجاجيّ شبكة من المواضع التي تمثّل مسارات حجاجيّة ينبغي اتباعها لبلوغ نتيجة ما[2].

• **الروابط الحجاجيّة** : وهي مكوّنات لغويّة تداوليّة، تربط بين وحدتين دلاليتين أو أكثر، داخلتين في إطار استراتيجية حجاجيّة واحدة[3]. وتختلف الرابط الحجاجي عن العامل الحجاجي بتعدد أصنافه التي تحددها مجموعة من المعايير، مثل : معيار عدد المتغيرات، أو معيار وظيفة الرابط، أو معيار العلاقة بين الحجج التي يسوقها الرابط[4].

والروابط الحجاجيّة صنفان :

- روابط مدرّجة للحجج، مثل : (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأنّ...).
- وروابط مدرّجة للنتائج، مثل : (إذن، لهذا، وبالتالي، أخيرًا...)[5].

وتُعدّ الروابط الحجاجيّة موضوعًا أساسيًا في تحديد بنية الاقتضاء، لكونها آلية مهمّة في عملية الربط داخل النّسق القولّ. وقد وسّع ديكرو وظيفتها لتؤدي أغراضًا استدلالية حجاجية بالإضافة إلى الرّبط بين الوحدات الدلاليّة[6].

❖ القِسْم الحجاجي

والمقصود به أن يقدّم المتكلم قولين (ق 1، ق 2) معتبرًا أنهما حجّتان تخدمان نفس النتيجة، ولكن المتكلم يعتبر إحدى هاتين الحجتين أقوى من الأخرى بالنسبة إلى النتيجة[7].

والقسم الحجاجي يقوم على تضافر الحجج لخدمة استراتيجية واحدة، وهو ذو طبيعة نسبية لأنه يتغيّر بحسب الوضعيّة التي يتلفّظ فيها المتكلم (اجتماعية، زمانية، مكانية...)، ولأنه محكوم بالنتائج التي يخدمها ، فمتى تغيّر اختيارها تغيّر القسم الحجاجيّ[8].

---

1 - ينظر : العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربية. ص 81.

2 - نظرية الحجاج في اللّغة. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 383.

3 - ينظر. بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 100. واللّغة والحجاج. ص 35.

4 - ينظر. للاستزادة : الحجاجيات اللسانية والمنهجية والبنيوية. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 101 102-

5 - ينظر. بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 100. واللّغة والحجاج ص 36.

6 - ينظر : الحجاج في المناظرة. (مقال). أحمد التركمنت. ضمن كتاب : الحجاج والاستدلال الحجاجي دراسة في البلاغة الجديدة مجموعة باحثين. إشراف : حافظ إسماعيلي علوي. دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2011. ص 168.

7 - ينظر. نظرية الحجاج في اللّغة. (مقال). ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 365.

8 - ينظر. بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 100.

❖ القوّة الحجاجيّة

تتفاوت الحجج المنتمية إلى نفس القسم الحجاجي في درجة قوتها في تعزيز النتائج، ففيها الحجج القوية، وفيها الحجج الضعيفة[1]. وهذه الطبيعة التدرجيّة للحجج تمكّن من دراسة النّشاط الحجاجيّ اعتمادًا على عبارات مثل : (أكثر) أو (أقل)[2].

والروابط الحجاجيّة مثل : (لكن، وحتى) تجاور في تحديد درجة قوّة الحجج، إلا أنّ الأمر لا يتعلق بالروابط فقط، فالملفوظات التي ترد في الخطاب تتميّز بخاصيّة معياريّة تجعلها تشير إلى قيمة موجبة أو سلبية[3]. وهذه العلاقة التراتبيّة بين الحجج قادت ديكرو إلى تمثّل هذه العلاقة ضمن ما أسماه بالسلّم الحجاجيّ[4].

❖ السلّم الحجاجيّ

يقول ديكرو : «إن أي حقل حجاجيّ ينطوي على علاقة ترتيبية (لحجج) نسميه سلّمًا حجاجيًا»[5]. ويعرّفه بأنه «فئة حجاجيّة موجّهة»[6]. وعرفه طه عبد الرحمن بأنه : «مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزودة بعلاقة ترتيبية وموفّية بالشرطين التاليين :

- كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الذي يقع في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

- كل قول كان في السلّم دليلًا على مدلول معيّن ، كان ما يعلوه مرتبة دليلًا أقوى عليه»[7].

ويمكن تمثيله على الشكل التالي :

حيث (ن) نتيجة، و(ب)، (م) حجتان[8].

1 - ينظر : السابق، ص 100 - 101.
2 - ينظر : الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبيرديكرو، (مقال)، ص 230.
3 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.
4 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 101.
5 - السابق، الصفحة نفسها.
6 - اللسان والميزان، ص 277.
7 - السابق، الصفحة نفسها.
8 - ينظر : الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبيرديكرو، (مقال)، ص 230.

وتكمن أهمية نظرية السلالم الحجاجيّة في أنها تُخرج قيمة القول الحجاجي من حيّز المحتوى الخبريّ للقول، فتكون قيمة القول بذلك حجاجيّة، وليست قيمة خبريّة يُحكم عليها بالصّدق والكذب، لأنها ليست قيمة مُضافة إلى البنية اللغوية، بل مسجّلة فيها. فإذا كان للقول وجهة حجاجية تدعم نتيجة ما، وهو مندرج ضمن قسم حجاجيّ قائم على قوّة بعض مُكوناته، وضعف بعضها الآخر بالنسبة إلى نتيجة ما، فإن مفهوم السلّم الحجاجيّ بتركيزه على الطابع المتدرج، والموجّه للأقوال، يبيّن أن الحجاجَ ليست مطلقة، وإنما هي رهينة اختيار هذه الحجّة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محددة[1].

وتحكم السلّم الحجاجيّ مجموعة من القوانين الداخليّة، منها :

أ - قانون النفي : الذي يعني أنه إذا كان قول ما «أ» مُستخدمًا من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (لا «أ») سيكون حجّة لصالح نتيجة مضادة[2].

ب - قانون القَلْب : ويرتبط بقانون النفي، ويُعدّ مكملًا له[3]، ومفاده أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معيّن، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول[4]. فالسلّم الحجاجي للأقوال المنفية يكون عكس سلّم الأقوال الإثباتية[5].

ث - قانون الخفض : «ومقتضى هذا القانون أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلّم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها»[6].

ج/ بيْن ديكرو وأنسكومبر وبيرلمان وتيتكا

من نقاط الاختلاف بين نظريتي الحجاج عند كلّ من ديكرو وأنسكومبر وبيرلمان وتيتكا أن الحجاج عند ديكرو وزميله كامن في اللّغة ذاتها، لا فيما يمكن أن ينطوي عليه الخطاب من بنى منطقيّة أو شكليّة كما هو الحال عند بيرلمان وتيتكا[7]. فبينما يرى بيرلمان أنّ كلّ قول لا يحتوي على فعل إقناعيّ لا يكون حجاجًا بل أدبًا في المعنى العام، يرى ديكرو أن كل قول = حجاج، فيعمّم الحجاج على كل قول. فأن تتكلم - بحسب ديكرو - يعني أن تحاجج ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجيّة[8].

---

1 - ينظر : نظرية الحجاج في اللّغة، (مقال)، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 370.

2 - ينظر : الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، أبو بكر العزاوي، ضمن كتاب : التحاجج، ص 60.

3 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

4 - ينظر : في أصول الحوار وتجديد الكلام ص 106.

5 - ينظر : الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب : التحاجج، ص 61.

6 - اللسان والميزان، ص 277.

7 - ينظر : الحجاج في المناظرة (مقال)، ضمن كتاب : الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 152.

8 - ينظر : الأطر الإيديولوجية لبعض نظريات الحجاج (مقال)، عبد الرزاق بنور، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 311.

كما إنّ بيرلمان وتيتكا ضيّقا من أفق الحجاج بحصره في الوصل والفصل، وعلى العكس من ذلك كان أفق الحجاج واسعًا جدًا عند ديكرو وأنسكومبر بتوسيعهما لمفهوم الحجاج ليشمل كل قول - كما سلف -.

وتتفق النظريتان في تطبيق قانون الأنفع حجاجيًا، الذي تخضع له عملية تأويل الخطاب في إطار الإجابة عن سؤال (لماذا قال المتكلم ما قال ؟)[1]، حيث ينتبر بيرلمان وتيتكاه من ناحية، وديكرو وأنسكومبر من ناحية أخرى، كلّ على طريقته، أن بين وحدات اللّغة تفاوتًا في درجة التعبير حجاجيًا عن فكرة ما، بحيث يُعتمد التعبير بالعنصر (أ) دون العنصر (ب) تطبيقًا لقانون الأنفع حجاجيًا[2].

فبيرلمان يرى أنّ اختيار المتكلم ألفاظه قلّما يكون اختيارًا لا تتحكّم فيه غايات حجاجيّة، تتجلّى من خلال استبدال العنصر (ب) بالعنصر (أ)، تحقيقًا لمبدإ الأنفع حجاجيًا، وكذلك ديكرو وأنسكومبر في تأكيدهما على دور العوامل الحجاجيّة في إكساب الملفوظ بعدًا حجاجيًا، وتوجيهه نحو النتيجة الضمنيّة، وأن اختيار المتكلم الملفوظ وقد دخلت عليه العوامل الحجاجيّة أنفع في إقامة الحجة من الملفوظ العاري عن تلك العوامل[3].

د/ مآخذ على النظرية

يرى الدكتور شكري المبخوت أن تعريف ديكرو وأنسكومبر للحجاج الذي مفاده : أن إيراد القول (ق 1) أو مجموعة أقوال حجّة تؤدّي إلى التسليم بقول آخر (ق 2)، أو مجموعة أقوال... إلخ غير كافٍ، لأنه يقوم على أمرين عامين لا يمنعان من دخول صور القياس البرهانيّ أو الجدليّ فيهما، وهما : عمل إيراد الحجّة، وعمل الاستدلال بها على النتيجة لاستخلاصها.

وقد نبّه كل من ديكرو وأنسكومبر إلى أن الحجاج عندهما لا يقوم على الاستدلال بالضرورة، فقد توجد استدلالات لا تفضي إلى محاجّة، وقد يوجد حجاج لا يعتمد على الاستدلال، مما يعني أنهما يفصلان بين الحجاج والاستدلال. لكن هذا الفصل يبدو مبالغًا فيه. فالقول بأن الحجاج تحدده البنية اللغويّة للقول لا يعني أن الحجاج ليس صورة من صور الاستدلال، واعتبار الحجاج صورة من صور الاستدلال لا يفضي بالضرورة إلى فهم منطقيّ يُرجع الأقوال إلى الأشكال القياسيّة المعلومة في المنطق[4].

---

1 - كتابة الحاجة في ضوء نظريات الحجاج، ص 111.

2 - في نظرية الحجاج، ص 79.

3 - ينظر : السابق، ص 79 - 80.

4 - ينظر : تحليل حجاجي لظاهرة بديعية، لمقال، شكري المبخوت، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه، ج 4، ص 149.

ويذهب المبحوث إلى أن كل حجاج استدلال ولا ينعكس، فالحجاج من حيث هو علاقة داخليّة بين الأقوال داخل الخطاب يعود إلى دراسة تناسق الخطاب. ومن أسس تناسق الخطاب بيان الترابط بين الأعمال اللغوية، وتفاعلها لتحديد وجهته ومقاصده. وبهذا الفهم فإن المحاجّة مقام من المقامات الممكنة عند التخاطب، وليست خاصيّة بنيويّة في اللّغة كما بالغ في ذلك ديكرو[1].

ثانيا يرى أنّ الباحثيْن ذكرا بوضوح أن مفهوم المحاجّة باعتبارها تأثيرًا في المخاطَب لا يأتي بعمل ما ليس من مجال اهتمامهما، وحتى مفهوم التوجيه عندهما يقتصر على توجيه البنية اللغويّة نحو مجموعة من الترابطات الممكنة، وعلى هذا فلا يتبقى من مفهوم الحجاج العام لديهما إلا الجانب المتصل بضرورة وجود علاقة بين قول وحجّة، أو قول ونتيجة، أو بمجموعة أقوال[2].

ويأخذ الدكتور صولة على النّظرية حصرها دلالة الملفوظ في التوجيه، ويرى أن التوجيه جزء من دلالة الكلام، وقد يكون للكلام دلالات تتجاوز الحجاج والتوجيه بحسب المواقف التأويلية التي يتقفها المتلقي[3]. كما يرى الدكتور صولة أن مفهوم النظرية للحجاج واسع جدًا، فالقول بأنّ كلّ قولٍ حجاج مهما كانت غايته أو الدافع إليه، وبأنّ الحجاج قائم على جوهر اللّغة نفسها بصرف النّظر عن استخدامها يجعل الحجاج يشمل كل قول، وليس الأمركذلك، فمن أنماط الإبداع كما عند ريبول ماليس حجاجًا، ولا يُراد به الإقناع أصلًا. ويرى أنّ القول الوسط في ذلك أنه ليس كلّ قول حجاج، وليست اللّغة بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة حجاجية في ذاتها[4].

وفي نفس السياق يستعرض الدكتور عبد الرزّاق بنّور بعض ملامح نظرية ديكرو، ويرفض المقارنة بينه وبين بيرلمان، حيث يرى أن نظرية ديكرو تقوم على المبدإ النفعيّ الغائيّ، ولا تعترف بمجانية القول ولا بعفويته، بينما لا يقصُر بيرلمان اللّغة على عمل الحاجة قصرًا مطلقًا، وبقدر ما يحافظ بيرلمان على الصيغة المنطقيّة للحجاج، يحاول ديكرو أن يبني ما يسميه (الحجاج في اللّغة)، أي في الهياكل الدلاليّة الموسعة لجزء من التداوليّة في نظام للغة. ويتساءل : هل إن ما يعنيه ديكرو هو فعلًا حجاج ؟؟ مشككًا في انتماء نظرية ديكرو لحقل الحجاج أساسًا[5].

---

1 - ينظر: السابق الصفحة نفسها .

2 - ينظر: السابق ضمن كتاب : الحجاج مفهومه. ج 4. ص 150.

3 - ينظر: الحجاج في القرآن. ص 36.

4 - ينظر: السابق. ص 40.

5 - ينظر: الأطر الإبيستمولوجية لبعض نظريات الحجاج المعاصر: عبد الرزاق بنور. ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 312 - 318.

رابعًا : مفهوم الحجاج عند ميشال ماير، وفلسفة الاستشكال

يشغل ماير منصب أستاذ في جامعة بروكسل، وينتمي إلى مدرسة بروكسل بجانب بيرلمان وأميل دوبريل، وهو مؤسّس ورئيس المركز الأوربي لدراسة الحجاج[1].

وتعد نظريته (المساءلة) إحدى النظريات المعاصرة التي قامت بمعالجة الخطاب بصفة عامّة، والخطاب الذي يتمّ داخل آليات التخاطب خاصّة، سواء كان تواصلًا عاديًا أم حجاجًا يهدف إلى الإقناع»[2].

وقد انفتح ماير على الفلسفة واللّغة ونظرية المعنى أساسًا، وانطلق من أفكار نظرية بيرلمان الذي يستشهد بمقولاته كثيرًا، «لكنه تميّز عن نظرائه في المدرسة البلجيكية بأنّ كلّ آرائه حول البلاغة واللّغة والحجاج جاءت معلّقة في إطار فلسفيّ ابستيمولوجي»[3] كان الغالب على منهجه بصفة عامة»[4].

فماير يتناول «الحجاج انطلاقًا من تأمّل فلسفيّ يفصله عن الأنطولوجيا»[5] والميتافيزيقيا»[6]»[7]. ويسعى إلى أن تستعيد الفلسفة وظيفتها الأولى (المساءلة)، وتسترجع طابعها المشكلي/ الإشكالي، لتجاوز أزمة العقلانية الأوربية المشدودة إلى أوهام الانسجام والاكتمال، فماير يريد تصحيح مسار الفكر الأوربي بتطوير مبدإ الاستدلال فيه لتصبح الفلسفة عنده حجاجًا ينفلت من النموذج التبريريّ للقضوية، ويستوي مع النموذج البلاغيّ الذي يضع النشاط الفكريّ ضمن دائرة المحتمل والممكن[8]. فالتساؤل والمساءلة هما جوهر فلسفة ماير، والتفكير عنده يعني طرح الأسئلة، والقدرة على الاستشكال.

---

1 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 103، وتاريخ نظريات الحجاج، ص 104.

2 - عندما نتواصل نغير، ص 156.

3 - تستعمل كلمة إبستيمولوجي (بالإنجليزية : Epistemology)، للدلالة على علم المعرفة، أو نظرية المعرفة التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها، ومصدرها، وقيمتها، وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة، والموضوع المدرك، وتعرف أيضًا بأنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها، ونتائجها، تهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية (ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللّغة العربية بمصر، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م، ص 1، وص 203).

4 - الحجاج في القرآن، ص 138.

5 - الأنطولوجيا : قسم من الفلسفة يعنى بدراسة الوجود كما هو موجود، ومبدؤه أن للموجودات سواء أكانت من المحسوسات أو المجردات تشترك في خصائص عامة كالوجود والإمكان والديمومة، وموضوع علم الوجود دراسة تلك الخصائص (ينظر : الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، تونس، الدار العربية، ط 3، د. ت، ص 135).

6 - الميتافيزيقيا : (ما بعد الطبيعة)، شعبة من فلسفة العلوم الطبيعية، وهي اسم كتاب لأرسطو يجيء في ترتيبه بعد كتاب الطبيعة أحد أقسام الفلسفة، وهو عند أرسطو علم المبادئ العامة، والعقل الأولي، ويجعل الفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي، وعند كانط : مجموعة المعارف التي تتجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده (ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللّغة العربية، ص 197 - 198).

7 - تاريخ نظريات الحجاج، ص 104.

8 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 104 - 105.

وكان ماير قد بحث عن منشأ الفلسفة عند اليونان، وتتبعها من سقراط إلى أرسطو، وخلص إلى أن الفلسفة القديمة لم تُعنَ بالتساؤل بما فيه الكفاية[1].

وقد أفاد ماير من مختلف العلوم المعاصرة كعلوم التواصل، والنظريات المعرفيّة، والظاهراتيّة. وقرأ البلاغتين الكلاسيكيّة والجديدة، مما مكّنه من إبراز المكونات الجديدة للخطاب الحجاجيّ البلاغيّ من خلال تصور جديد منفتح على العلوم الإنسانيّة. فلم تعد البلاغة عنده مرتبطة بفن الاقناع، أو بفن التعبير فقط، بل أصبحت طرحًا إشكاليًّا لمختلف القضايا والتساؤلات التي عالجتها النظريات المعرفيّة والفسلفيّة والتواصليّة داخل نظام اللّغة وخارجها، أي كل ما هو متعلق بالإنسان[2].

والمحاور التالية تفصل شيئًا من مبادئ هذه النظرية :

أ/ علاقة البلاغة بالحجاج في نظرية المساءلة

تندرج جهود ماير ضمن الإسهامات التنظيريّة المعاصرة لأبعاد اللّغة ووظائف الكلام، وتبقى مشدودة إلى نظرية المعنى المرتبطة بالسؤال أشدّ الارتباط، وبالسؤال المنفتح على الأجوبة المتعددة التي توفر المقاصد التداوليّة (ظروف إنجاز الخطاب)، والتأويليّة (علاقة السؤال بالجواب)، والبلاغيّة والحجاجيّة أساسًا) في تحقيقه[3].

فماير يرى أن البلاغة تشغل مساحة مركزيّة في التصورات التي يشكّلها الإنسان عن نفسه، وعن العالم، لأن موضوعها هو أوجه استعمال الخطاب للإقناع، والتداول، والاستدلال، وغير ذلك[4]. والبلاغة عند ماير «لا تكون إلا حجاجيّة ، لأنها ترتبط بالمحتمل والخلافيّ في المجال الإنسانيّ. أي بالقيم الأخلاقيّة والاجتماعيّة، بتصورات الناس، ومواقفهم، وتناقضاتهم، ومواضعهم المشتركة. إن الناس يتواجهون ويتعارضون، أو على العكس يبحثون عن مكان أو معنى مشترك يسعهم جميعًا، ويبدو لهم مقبولًا. ومهمّة الحجاج أن يشتغل في حضنّ هذا التواصل الإنساني»[5]. ومن هنا يعدّ ماير كل بلاغة حجاجًا وبالعكس، أي أنه يطابق بين المفهومين، إذ الحجاج والبلاغة يهدفان في نظره إلى تقـريب المسافة بين المستخاطبين أو إلغائها[6].

---

1 ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة ص 134.

2 ينظر: عندما نتواصل نغير ص 195.

3 ينظر: السابق ص 198.

4 ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة ص 107.

5 السابق الصفحة نفسها.

6 ينظر: السابق ص 136.

ويحدد ماير البلاغة تحديدًا وظيفيًا أساسيًا باعتبارها «مفاوضة المسافة القائمة بين الأشخاص حول مسألة أو مشكل»[1]. وهذا التفاوض يعبّر عن مجال الممكن أو المحتمل لحلّ ومعالجة تحديات الواقع، والمفاوضة حول المسافة يترتب عليها استعمال أساليب بلاغية معلومة تضمن تحديد أشكال الإقناع والتأثير بحسب مقاصد الحجاج، ومقتضيات المقام[2].

وقد عالج ماير علاقة البلاغة بالحجاج محللًا فكرة (مفاوضة المسافة) انطلاقًا من تحليله لفكرتين أساسيتين : بنية الصورة البلاغية، والعلاقات الخطابية[3].

❖ بنية الصور البلاغية

يرى ماير أن الصورة البلاغية تلعب دورًا كبيرًا في جذب السامع، وتحريك خياله، حتى يستوعب الأفكار والصور المقدمة إليه[4]، ولذلك يولي أهمية كبيرة للصور المجازية في عمليات التخاطب، فعند تعدد الآراء، وكثرة الأطروحات، واتساع الخلافات، تتقارع الحجج والأدلة. وعندها قد يعمد الإنسان إلى استخدام عبارات غير معتادة للتعبير عن رأيه، وفهمه واعتقاده[5]، والإجابة عن التساؤلات والاستشكالات في قالب تعبيريّ مميّز، في شكل صورة مجازيّة لها وقعها على المتلقي ولها قدرتها على التأثير فيه وجذبه إلى ساحة المتكلم.

والمجاز عند ماير هو «الذي يخلق المعنى، ويصدم كل من لا يشاطر المتكلم وجهة نظره، وهو إلى ذلك طريقة للتعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الإنسان مثلما يكون المجاز صورة عن الأسلوب»[6]. فاستخدام المجاز والصور البلاغية يخلط مسارات المعنى، ويبعد الجواب الصريح، مما يستوجب البحث عن إمكانيات أخرى وراء ظاهر السؤال، وبذلك يتسع التأويل، ومن ثم يقوى الحجاج، وتتشعب مساراته[7].

❖ العلاقات الخطابية

عمّق ماير دراسته للعلاقات التخطابيّة المتصلة بالحجاج انطلاقًا من وسائل الاستمالة الخطابيّة الثلاث التي حددها أرسطو : الإيتوس (الصفات المتعلقة بالمتكلم)، والباتوس (التأثير في

1 - عندما نتواصل نغير، ص 202.
2 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 136.
3 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.
4 - السابق، الصفحة نفسها.
5 - ينظر : عندما نتواصل نغير، ص 208.
6 - الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 136.
7 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 108.

الآخر)، واللوغوس (الخطاب أو اللّغة، أو العمليات الاستدلالية العقلانية داخل الخطاب)[1]. وأعاد صياغة العناصر السابقة في ثلاثة أركان أساسية : الأخلاق، والسؤال، والجواب. وبذلك ألحق المخاطَب بالمتكلم. وفرّع اللوغوس إلى عنصرين : السؤال، والجواب[2]، اللّذيْن يمثّلان الاستشكال[3]، وماير بإلحاقه المخاطَب بالمتكلم، وتقليصه المسافة بينهما يسعى إلى إعلاء شأن المتكلم، بإحلاله محل العارف المتيقّن، مما يكسب الخطاب مصداقيّة ونجاعة، ويحمل المخاطَب على تصديق ما جاء به المتكلم[4].

ويلحّ ماير على ما يجب أن يتوافر في المتكلم من طاقة تأثيرية، وثقافة عميقة، ووعي بمستويات مخاطبيه، بحيث يستطيع صياغة التساؤلات الجوهرية الحجاجيّة التي يستدعيها المقام، ويستطيع كذلك إذكاء روح التفاعل بينه وبين المستمعين[5].

ب/ نظرية المساءلة والحجاج

تتصل آراء ماير في الحجاج بتحديده لطبيعة الكلام ووظيفته التساؤلية، لأن الكلام عنده يتضمن بالقوة سؤالًا يستمد منه دلالته[6]، بل إنّ الوحدة الأساسية للغة عنده هي الزوج (سؤال / جواب). يقول ماير موضحًا هذه الفكرة : «يمثّل الزوج سؤال / جواب الوحدة الأساسيّة للغة، ومن ثَمّ فإن استعمال اللّغة يُحدد دائمًا تبعًا لها. فالكلام يعني إثارة سؤال، أو التصدي له ولو باسم الحلّ أو على صورته»[7]. لكن هل المقصود بالسؤال هو الجملة الاستفهامية ؟؟ يقرر ماير أن المقصود بالسؤال ليس هو الجملة الاستفهامية بالضرورة. إذ مفهوم السؤال عنده يتجاوز الحقل اللساني – وإن كان هذا الحقل أحسن ما يمثله[8] –. وعليه عرّف السؤال سيكولوجيًا بأنه : «العائق أو الحرج أو ضرورة الاختيار، أي أنه دعوة إلى اتخاذ القرار»[9].

---

1. ينظر : عندما نتواصل نغير ص 205.
2. ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال)، محمد علي القاضي، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 399.
3. ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 107.
4. ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال)، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 399.
5. ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 137 - 138.
6. ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال)، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ص 394.
7. اللغة والمنطق والحجاج، الباب الثاني : اللّغة والسياق (مقال)، ميشيل ماير تقديم وترجمة : محمد أسيداه، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 16.
8. ينظر : السابق، ص 33.
9. السابق الصفحة نفسها.

فالسؤال يحيل على صعوبة معرفية، أو على ضرورة اختيار، والسائل عندما يطرح سؤالًا فإنه يدعو المتلقي إلى اتخاذ قرار على أرض الواقع[1]. والناس عندما يتكلمون يسائلون، ويستشكلون، وهو ما يولّد الحجاج الذي يفرز بدائل عديدة لمعالجة السؤال / المشكل، ومن ثم ينجم عنه مواجهة حجاجيّة تشتغل فيها آليات الإقناع والتأثير[2]. وعليه فإنّ طرح الأسئلة في الخطاب وسيلة من وسائل الإثارة التي تدفع المتلقي إلى إعلان موقفه إزاء مشكل مطروح، مستعينًا بقرائن حاضرة في السياق[3]. ولا يوجد سؤال دون جواب – كما يقرر ماير[4] ، و كل منهما يحيل على الآخر في سيرورة شاملة[5].

ويرى ماير أن الحجاج باعتباره بذل الجهد لغاية الإقناع، وباعتباره استدلالًا غير صوري، وغير ملزم يصبّ في نتيجة مفادها أن الحجاج يعود إلى نظرية المساءلة. فما الحجّة إذًا لم تكن رأيًا في السؤال ؟ – بحسب تعبيره – . فإثارة السؤال تعني ممارسة الحجاج، وطرح السؤال يقترن باحتمال طرح الرأي المخالف، أو على الأقل باحتمال النقاش. وهذا الانتقال من السؤال إلى الجواب يمثل استنتاجًا يتم عبر سياق الإفادات التي يوفرها السياق. والمتلقي في المقابل يمثل سائلًا يصعّد إلى السؤال الذي يثيره الجواب، اعتمادًا على السياق، لكنه استنتاج غير ملزم، لأنه لا يربط بين تقريرين موضوعيْن بوصفهما كذلك[6].

ويولي ماير أهمية كبرى للعلاقة بين الصريح والضمنيّ، فالحجاج عنده هو «دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه»[7]، إذ يوجد بحسب رأيه في معنى الجملة الحرفيّ إشارات حجاجيّة تؤدّي إلى ظهور الضمنيّ، في ضوء ما يمليه المقام، وتلوح هذه الإشارات بنتيجة ما تكون مقنعة أو غير مقنعة[8]. بل إنّ الحجّة عند ماير ما هي إلا جواب، أو وجهة نظر يُجاب بها عن سؤال مقدر، يستنتجه المتلقي ضمنيًا من ذلك الجواب، وذلك في ضوء المقام ويوحي منه[9]، بحيث يكون المتلقي في نهاية المطاف وهو يقرأ الحجج الصريحة، أو الأجوبة في خطاب ما، سائلًا يستنتج أسئلته ضمنيًا من خلال الأجوبة المقدمة في النصّ مستعينًا بالمعطيات التي يوفرها المقام[9].

1 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، ص 141.

2 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 107 - 108.

3 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، ص 141.

4 - ينظر : اللّغة والمنطق والحجاج، (مقال) ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 34.

5 - ينظر : اللّغة والمنطق والحجاج، (مقال) ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 45 - 46.

6 - الحجاج في القرآن، ص 37.

7 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.

8 - ينظر : السابق، ص 38 - 39.

9 - السابق، ص 39.

والمصرح به هو ظاهر السؤال، والضمنيّ تعبّر عنه الإمكانات المقترحة للإجابة عن السؤال الواحد، القابلة للاستبدال فيما بينها[1]. وهذه العلاقة بين الصريح والضمنيّ تندرج على الصعيد التداوليّ في إطار تداوليّة مدمجة تجمع بين لسانيات اللّغة من ناحية، وبين عناصر المقام ومعطياته من ناحية أخرى[2].

والخلاصة أن انفتاح تصورات ماير على الفلسفة واللغة ونظرية المعنى أساسًا، وانطلاقها في البدء أفكار نظرية بيرلمان جعل نظريته ذات أبعادٍ ثلاثة :

بعد تداولي، من حيث ظروف إنجاز الخطاب وآلياته.

وبعد تأويلي، من حيث علاقة السؤال بالجواب، وما يتطلبه ذلك من تأويلٍ لمكونات كلٍ منهما.

وبعد بلاغي، من حيث ربطها البلاغة بالحجاج، وفتحها للحجاج على مختلف وسائل الاتصال الكائنة والممكنة[3].

هكذا وبعد استعراض أبرز نظريات الحجاج المعاصرة في الدّرس الحجاجيّ الغربيّ استعراضًا موجزًا في هذا المبحث. يلاحظ تنوع النظريات الحجاجيّة، وتعدد منطلقاتها، وغاياتها، وتماسها مع البلاغة بدرجة أو أخرى، سواء منها ما وضع في إطار فلسفيّ مثل نظرية البلاغة الجديدة لبيرلمان وتيتيكا، أو في إطار منطقيّ مثل نظرية تولمين، أو ما عولج في إطار نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وإمكانات اللّغة الطبيعية مثل نظرية الحجاج في اللّغة لديكرو وأنسكومبر، أو ما زاوج بين هذا وذاك مثل نظرية المساءلة لماير.

أما البلاغيون واللسانيون العرب الذين اهتموا بالحجاج دراسة وتطبيقًا فمنهم على سبيل المثال لا الحصر : الدكتور صلاح فضل، والدكتور محمد مفتاح، والدكتور محمد العمري، والدكتور حمادي صمود، والدكتور طه عبد الرحمن، والدكتور عبدالله صولة، وغيرهم.

وسيستأنس البحث – إن شاء الله – بمعطيات النظريات السابقة – ما أمكن – في دراسة الحجاج في الأحاديث النبوية الشريفة ضمن الصحيحين، متخيرًا من معطياتها ما يلائم خصوصية الحجاج النبوي.

---

1. ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال) ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقليد الغربي، ص 394 - 395.
2. ينظر : الحجاج في القرآن، ص 37.
3. ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 138.

المبحث الثالث

التداوليّة وعلاقتها بمفهوم الحجاج

تتجه النظريات اللسانية المعاصرة اتجاهيْن : اتجاهًا يُعنى بدراسة النّظام الداخليّ للّغة، وعلاقة العناصر اللّغويّة بعضها ببعض، بمعزل عن السياق الاجتماعيّ والثقافيّ الذي تُستخدم فيه اللّغة، وهذا الاتجاه يدرس اللّغة بوصفها نصًّا مغلقًا وليس خطابًا منفتحًا لا يركّز على المعنى المقاميّ. ومن أبرز النظريات التي تمثّل هذا الاتجاه : البنيوية، والنحو التوليديّ، ونحو التعلق أو التبعيّة. واتجاهًا يدرس الاستخدام اللّغويّ، والضّوابط التي تحكمه، ودور المقام أو السياق غير اللّغويّ في التواصل الإنساني، ويُعنى بالمتكلم والسامع والعلاقة بينهما، كما يُعنى بكل العلامات اللّغويّة وغير اللّغويّة فصاحبة، وكذلك ببيئة الحدث الزمانيّة والمكانيّة، ويهتم بقدرة السامع على الكشف عن مقاصد متكلم، وما يستلزمه التواصل من معانٍ مقامية. وأبرز النّظريات التي تمثّل هذا الاتجاه : اللّسانيات الاجتماعيّة، واللّسانيات النظاميّة، والنحو الوظيفيّ، والتداوليّة[1].

فالتداوليّة إذن مذهب لساني[2] يدرس اللّغة من خلال وظيفتها التواصليّة، ويهتم باللّغة اليوميّة باختلاف مستوياتها[3]، ويدرس علاقة النّشاط اللغويّ بمستعمليه، وكيفية استخدام العلامات اللّغوية بنجاح، ويدرس السياقات والمقامات المختلفة التي يُنجز ضمنها الخطاب، ويبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصليّة واضحة وناجحة، كما يبحث في أسباب فشل التواصل باللغات الطبيعية[4]، فطبيعة اللّغة – كما يقول ليتش – لا يمكن فهمها إلا إذا فهمنا التداوليّة، «وهي كيف تُستعمل اللّغة في التواصل»[5]. فالتداولية تبحث في طبيعة العلاقة بين الأقوال الخطابيّة والأفعال الاجتماعيّة، ومن ثمّ تعامل مع الخطاب بوصفه تعبيرًا عن تواصل معرفيّ اجتماعيّ في سياق ثقافيّ معيّن[6]، وهو ما يضفي طابع الخصوصيّة على الخطابات، ويميّز خطابًا عن خطاب آخر.

---

1. ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، مصر 2002، ص 57 - 58.
2. المقصود بالتداولية في البحث : المذهب اللساني النفسي الذي يحيل إلى اللّغة بهدف البحث في استعمالاتها الطبيعية في الخطابات، وهي تختلف عن البراجماتية الفلسفية التي تحيل إلى الفلسفة. ويميز بعض المعاصرين بين البراجماتية بقوله : «تتصير البراجماتية عن التداولية من حيث إن الأولى تحيل إلى الفلسفة، والثانية تحيل إلى اللغة وبتعبير دقيق تحيل الأولى إلى تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة في حين تحيل الثانية إلى قسم من أقسام اللغة. وإذا كانت الأولى تقول بأولوية الفعل على الفكر، فإن الثانية تحيل اللّغة أيضا إلى الفعل. أي ليس إلى الجانب المنتج من اللّغة، وهو الشكل أو التركيب. ولا إلى الجانب الدلالي بل إلى الجزء الخاص بالاستعمال والتداول». العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة - التأسيس والتجديد (مقال)، الزواوي بغورة، مجلة عالم الفكر، مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، مج 35، العدد 3، يناير/مارس 2007، ص 99.
3. التداولية (مقال)، عبد الحفيظ قريشي، حوليات جامعة بشار، الجزائر، العدد (12)، السنة 2012، ص 41.
4. ينظر: التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د. مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 5.
5. مبادئ التداولية، جيوفري ليتش، ترجمة : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق المغرب، 2013، ص 9.
6. ينظر: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة : نظام الخطاب وشروط الثقافة، عبد الفتاح أحمد يوسف، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف - الجزائر، ط الأولى، 2010، ص 35.

وتسعى التداوليّة «لأن تتجاوز حدود الخطاب، لتصير نظرية عامّة للفعل والنّشاط الإنسانيّ، شغلها الشاغل هو دراسة اللّغة في المقام، الذي يهتمّ بما يفعله المستعملون بالألفاظ»[1]، فالتداولية لا تكتفي بوصف البنى في أشكالها الظاهرة[2]، بل تدرس اللّغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة، بوصفها كيانًا مستعملًا من قِبَل متكلم محدد، ومُوجّهًا إلى مخاطَب محدد، بلفظ محدد، في مقام تواصلي محدد، لأداء غرض تواصلي محدد[3]، فـ «المعنى في التداولية لا يُعرف من البنية اللغوية وحدها كما هو معروف قبل التداوليّة، بل يعرف من خلال الانفتاح على السياقات التي تستوعب الكلمات والعبارات، ومن ثم تسعى التداولية إلى طرح مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهر التواصل اللغوي»[4].

أولًا : نشأة التداوليّة

نشأت التداوليّة في ظلّ الاهتمام المتزايد بالتواصل والاستعمال الفعليّ للغة، وارتبطت بحقل الفلسفة التحليليّة التي ظهرت في الثلث الأول من القرن العشرين كردة فعل على الفلسفة القديمة، ثم انفصلت عنها، وأصبحت ذات توجه لسانيّ[5]* يُعنى بدراسة اللّغة أثناء الاستعمال.

والدّرس التداوليّ درس جديد، لا يزال غضًّا وحيويًا يمدّ ساحة الدراسات اللغويّة والمعرفيّة بأفكار ومفاهيم ورؤى جديدة[6]. فالتداوليّة لم تصبح مجالًا يُعتدّ به في الدّرس اللغويّ المعاصر إلا في العقد السابع من القرن العشرين، حيث تطورت على يد ثلاثة فلاسفة من مدرسة فلسفة اللّغة العادية من جامعة أكسفورد، هم : أوستين، وسيرل، وغرايس[7]. وهي «كبحث في قمّة ازدهاره، لم يتحدد بعد في الحقيقة، ولم يتمّ بعد الاتفاق بين الباحثين فيما يخص افتراضاتها أو اصطلاحاتها»[8].

---

1 - التداولية ومنزلتها في النقد الحديث والمعاصر (مقال)، زخرور أحمد. منتديات تخاطب : ملتقى اللسانيين واللغويين والأدباء والمثقفين والفلاسفة. منتدى اللغة والنحو والبلاغة. منتدى اللغة العربية وأصول الفقه.
http://www.ta5atub.com/t2436-topic#xzz2sokODCdn

2 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب، ص 16.

3 - ينظر : السابق، ص 26.

4 - لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 35.

5 - * هناك من يذهب إلى إقصاء التداولية من حقل اللسانيات، لأنها لا تتعلق باللغة بل باستعمالها، ويرى أن مكانها بجانب اللسانيات وليس داخلها. ويرى أن التداولية علم مكمّل للسانيات، يتدخل بعد اللسانيات. وكمثلها بوجه من الوجوه، وأن مهمة التداولية وصف تكملة الدلالة اللسانية للجملة إلى حدود التأويل التام للأقوال الواقعة لها لذلك فإنه يمكن القول بوجود علمين متجاورين (علم اللسانيات، وعلم التداولية) وليس علمًا واحدًا. (ينظر : مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب : دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 15).

6 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب، ص 15.

7 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 9.

8 - المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ترجمة : سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، المغرب، (د. ت)، ص 11.

وتعود نشأة مصطلح التداوليّة بمفهومه الحديث إلى الأمريكي تشارلز موريس الذي كان أول من استعمله سنة 1938 م للتمييز بين ثلاثة فروع تندرج ضمن الإطار العام لعلم العلامات أو السيميائية، وهي:

- النحو والتراكيب : وهو يُعنى بدراسة العلاقات الشكليّة بين العلامات بعضها ببعض.
- الدلالة : وهي دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تؤول إليها هذه العلامات (المدلول إليها).
- التداوليّة : وهي دراسة علاقة العلامات بمستعمليها ومفسريها، أي (المتكلم، السامع، القارئ، الكاتب)[1].

ويمكن التمييز إجمالًا بين حقلين مهمين من حقول التداولية :

الحقل الأول : هو حقل نشأة التداوليّة، وهو يرتبط بأفكار تشارلز موريس السابقة عن التداولية، ونظرته إليها باعتبارها منهجًا في كيفيّة جعل أفكار مستعملي اللّغة واضحة، إذ يلقي الشاول البراجماتي للمعنى الضّوء على العلاقة بين المعنى والفعل، ولذلك عرّف موريس التداوليّة بأنها دراسة علاقة العلامات بمستعمليها[2].

أما الحقل الثاني : فهو موضوع التداولية ووظيفتها، وهو مرتبط بلسانيات القرن العشرين حينما ميزت بين لسانيات اللغة ولسانيات الكلام، واتفقت على أن التداوليّة في عمومها تهتم بكل شروط الخطاب، وتعتمد أسلوبًا في فهم الخطاب وإدراكه بدراسة كيفيّة استخدام اللّغة، وبيان الأشكال اللّسانية التي لا يتحدد معناها إلا بالاستعمال، وشرح سياق الحال والمقام: إلى جانب بعض الأفعال الكلامية ووظائف المنطوقات اللّغوية وسماتها في عمليات الاتصال. ويشمل مصطلح التداولية من هذه الناحية :

- مجموع البحوث المنطقيّة واللّسانيّة التي قُدّمت في دراسة استعمال اللغة، ومطابقة التعبيرات المرمزة للسياق الوصفيّ الفعليّ، والعلاقات بين المتخاطبين.
- دراسة استعمال اللّغة في الخطاب، والآثار التي تثبت ذلك.
- دراسة اللّغة بوصفها ظاهرة تواصليّة اجتماعيّة خطابيّة حجاجيّة[3].

---

1. ينظر: معجم تحليل الخطاب، ص 442، وآفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 9، واستراتيجيات الخطاب، ص 21.
2. ينظر: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 45 - 46.
3. ينظر: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 46.

فالتداوليّة إذن ليست مستوى من مستويات الدّرس اللغوي الصوتيّة، أو الصرفيّة، أو النحويّة، أو الدلاليّة، ولا تقتصر على دراسة جانب محدد من جوانب اللّغة، بل قد تستوعبها جميعًا[1]. كما إنّها تمثّل حلقة وصل بين عدة حقول معرفية، منها : الفلسفة التحليليّة ممثّلة في فلسفة اللّغة العاديّة، ومنها علم النفس المعرفيّ ممثّلًا في نظريةّ الملاءمة، ومنها علوم التواصل، ومنها اللسانيّات[2]، فالتداولية «تتميّز بتصوّر للّغة وللتّواصل يوجه عام يتعارض مع التصوّر البنيوي، لذلك تشقّ البرقماتية طائفة من العلوم الإنسانية، فهي ليست نظرية مخصوصة بقدر ما هي تقاطع لعدّة تيارات تجمع بينها أفكار رئيسيّة»[3]، وهو ما أدّى إلى اتساع ميادين التداوليّة. فالتداوليّة قد يُقصد بها ميدان من ميادين الدراسة اللسانيّة ومكوّن للغة بجانب المكونيْن الدلاليّ والتركيبي، أو تيّار في تحليل الخطاب إذا ما تمّ الوقوف على إجراءات النظريات التي شكّلت التداوليّة، أو تصوّر خاصٌّ باللّغة نتج عن تداخل عوامل عديدة شكّلت عالم التبليغ اللغويّ المتشابك العناصر[4].

ثانيًا : مفهوم التداوليّة

نظراً لالتقاء التداوليّة مع منظومة من العلوم الأخرى، ونظرًا لطبيعة نشأتها الفلسفية، وتنوع منطلقاتها الفكريّة، امتاز جهازها المفاهيميّ بالثراء والتشعّب. وهو ما أشارت إليه أرمينكو بقولها : «ليست التداوليّة درسًا منكفئًا على نفسه، فهي تصدّر مفاهيمها في اتّجاهات متعددة... بل تتدخل في قضايا كلاسيكية داخليّة للفلسفة، فهي تلهم الفلاسفة... ونكاد نرى جيدًا... إلى أي حدّ تكون التداوليّة مفترق طرق غنية لتداخل اختصاصات اللسانيين، المناطقة، السيميائيين، الفلاسفة، السيكولوجيين، والسوسيولوجيين، فنظام التقاطعات هو نظام للالتقاءات، وللافتراقات»[5].

وحاول جورج يول (George Yule) أن يحدد اختصاص التداوليّة فيما يتعلق بالدّرس اللسانيّ بقوله : «تختصّ التداوليّة بدراسة المعنى كما يوصله المتكلم (أو الكاتب)، ويفسّره المستمع (أو القارئ)، لذا فإنها مرتبطة بتحليل ما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بما يمكن أن تعنيه كلمات أو عبارات هذه

1 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ص 10.

2 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب. ص 16.

3 - نظرية المعنى. حاشية ص 125.

4 - ينظر : معجم تحليل الخطاب. ص 442 - 444.

5 - المقاربة التداولية. أرمينكو ص 112.

الألفاظ منفصلة»[1]. ثم توصّل إلى تعريف التداوليّة بأنها : «دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم»[2]. فالتداوليّة تشمل دراسة كل أنواع الخطاب الشفهيّ والمكتوب، وتُعنى بالعلاقة بين المتكلم والمتلقي، وبدراسة المعنى حال التلفظ به متلبسًا بظروف السياق والاستعمال، وليس بمعناه الدلاليّ المجرد، وهو ما جعل بعض الباحثين ينظر إلى التداوليّة على أنها منهج سياقيّ يدرس فاعلية اللّغة في التواصل[3].

وإذا نحو تحديد أكثر دقّة لمفهوم التداوليّة مع محاولتنا التعرف على معنى التداول المعجمي والاصطلاحي :

فالتداول في المعجم العربي مشتقّ من الجذر اللغويّ (دَوَل)، وفي لسان العرب : «الدَّوْلةُ والدُّولة : العُقْبة في المال والحَرْب سَواء، وقيل : الدُّولة، بالضم، في المال، والدَّوْلة بالفتح، في الحرب... وقال أبو عبيدة : الدُّولة، بالضمّ، اسم للشيء الذي يُتداوَل به بعينه، والدَّولة، بالفتح، الفعل... وقال الزجاج : الدُّولة اسم الشيء الذي يُتداول، والدَّوْلةُ الفعل والانتقال من حال إلى حال... ودالت الأيام أي : دارت والله يداولها بين الناس، وتداولته الأيدي أي : أخذته هذه مرة وهذه مرة، ودال الثوب يدول أي : بلي... وقولهم دواليك أي : تداولًا بعد تداول»[4].

وفي معجم مقاييس اللّغة : الدّال والواو واللام أصلان، أحدهما يدلّ على تحوّل شيء من مكان إلى مكان، والآخر يدلّ على ضعف واسترخاء... وتداول القوم الشيء بينهم : إذا صار من بعضهم إلى بعض»[5].

فمقتضى التّداول في المعجم العربيّ إذن يدور حول الانتقال والدّوران الماديّ واللغويّ، ممّا يدلّ على التفاعل والتواصل بين طرفين أو عدّة أطراف، وهو معنى مسيس الصلة بالمعنى الاصطلاحيّ للتداوليّة.

وفي اللغات الأجنبية ينحدر مصطلح براغماتية من اليونانية **(Pragma)** أي الحدث[6]. وعُرّب هذا المصطلح، فقيل : براغماتية، وبراجماتيكا. كما تُرجم إلى مقابله العربي عدة ترجمات، فقيل :

---

1 - التداولية. جورج يول. ترجمة : قصي العتابي. الدار العربية للعلوم. بيروت. الطبعة الأولى 2010. ص 19.

2 - السابق. الصفحة نفسها.

3 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب. ص 16.

4 - لسان العرب. ج 11. ص 252. مادة (دول).

5 - معجم مقاييس اللّغة. ج 2. ص 314. باب الدال والواو واللام وما يثلثهما.

6 - ينظر : نظرية المعنى. ص 125.

التداوليّة[1]، وقيل النفعية، والسياقية، والذرائعية[2]، والمقصدية، وعلم التخاطب[3]، وغيرها[4]. وهذ الترجمات العديدة للمصطلح من أسبابها عدم استقراره على تعريف واحد محدد في لغته الأصلية، وما يلفّه من غموض، وكثرة منطلقات التداوليّة، وتشعبها بين عدد من الحقول والتخصصات.

وفي الاصطلاح تعددت تعريفاتها ومفهوماتها بتعدد مجالاتها، واتساع ميادينها، وتداخل حقلها المعرفي مع حقول معرفية أخرى. فمن المفاهيم والتعريفات التي تتعلق بالمجال اللغوي اللساني للتداولية تعريفها بـ «أنها تمثّل دراسة تهتمّ باللّغة في الخطاب، وتنظر في الوسميّات الخاصّة به، قصد تأكيد طابعه التخاطبيّ»[5]، وأنها «دراسة اللّغة بوصفها ظاهرة خطابيّة وتواصليّة واجتماعيّة في نفس الوقت»[6]، وأنها «الدّراسة والتخصّص الذي يندرج ضمن اللسانيّات، ويهتمّ أكثر باستعمال اللّغة في التواصل»[7]، وهو ما يبرز الجانب التواصليّ في التداوليّة، ويبيّن اتّجاهها لدراسة المنحى الوظيفيّ

---

1 - « التداولية هي المقابل الذي وضعه الدكتور طه عبد الرحمن للمصطلح الغربي pragmatique يقول : «وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح «التداوليات» مقابلا للمصطلح الغربي «pragmatique» لأنه يوفي المطلوب حقّه، باعتبار دلالته على معنيي الاستعمال والتفاعل معًا ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم. (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 28) أما الدكتور أحمد المتوكل فاستعمل التداولية والوظيفية بمفهوم واحد في كتابه «اللسانيات الوظيفية مدخل نظري»

2 - « مفهوم الذرائعية يدل على مدرسة فلسفية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر مع جون ديوي ووليام جيمس اللذين يريان بأن الحقيقة تكمن في طابعها النفعي والعملي، ويعتبر هذا أن الحقيقة الصادقة واليقينية « هي التي تحقّق المنفعة والمصلحة للإنسان، وتحقّق المشاريع المستقبلية الهادفة، وتساهم في تنمية الأفراد والرقي بالمجتمعات. وذلك عن طريق تحقيق المردودية والإنتاجية، والارتباط بالحياة العملية والواقعية المفيدة وبالتالي فكل الأفكار والحقائق التي لا تحقّق مصلحة أو منفعة للإنسان، ولا تفيد المرء في حياته اليومية والعملية هي حقائق زائفة. (غير نافعة. فالحقيقي هو المفيد والنافع والصالح ولكن قد تختلف المنافع والمصالح من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى جماعة. وقد تسبب هذه المصالح صراعات شرسة بين الناس. (ينظر : المغاربة التداولية في الأدب والنقد (مقال). جميل حمداوي. ديوان العرب http://www.diwanalarab.com/spip.php?rubrique167

3 - « يفضل الدكتور محمد محمد يونس علي ترجمة مصطلح براجماتيكا بعلم التخاطب. يقول في هذا الشأن : «أفضل ترجمة مصطلح (Pragmatics) بعلم التخاطب، وليس بالتداولية، أو النفعية، أو الذرائعية كما يفعل عدد من اللسانيين العرب لوهمنا منهم بأن (Pragmatics)، و (Pragmatism) شيء واحد. والواقع أن المصطلح الأول يطلق على الدراسات التي تعنى بالمعنى في السياقات الفعلية للكلام وهو ما يتفق مع معناها الغربي. وهو علم الاستعمال. وإذا نظرنا في تراثنا البلاغي والأصولي، فسنلاحظ أن الاستعمال - الذي يقابل الوضع عادة - يُطلق على النشاط الذي يقوم به المتكلم في عملية التخاطب. ولذا فإن ترجمة (Pragmatics) بعلم التخاطب أنسب - في رأيي - من الخيارات التي اطلعت عليها حتى الآن. أما (Pragmatism) فهي مدرسة فلسفية ظهرت في أمريكا تذهب إلى أن الفكرة النظرية لا تجدي نفعًا ما لم تكن لها تطبيقات عملية. وعلى الرغم من وجود صلة منهجية بين العالمين (المصطلحين) تكمن في التقليل من شأن المجرد والعناية بما هو عملي. وسياقي. وتحقّق فعلًا فإن اهتمام الحقل المسمى بـ (Pragmatism) يقتصر على اللّغة عامة في حين يُعنى الحقل الآخر بالفلسفة. وإن امتدت آثاره في السياسة، وعلم الاجتماع وغيرهما». (مدخل إلى اللسانيات. محمد محمد يونس علي. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. الطبعة الأولى. 2004. ص 102)

4 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. ص 52. والتداولية (مقال). ص 42.

5 - التداولية من أوستين إلى هوفمان. فيليب بلانشيه. ترجمة : صابر الحباشة. دار الحوار والنشر والتوزيع اللاذقية - سوريا. الطبعة الأولى. 2007. ص 18 - 19.

6 - السابق. ص 19.

7 - السابق. الصفحة نفسها.

للّغة، على المستوى المعرفيّ والاجتماعيّ والثقافيّ[1]، وأنها تقوم على تلمس العلاقة القائمة بين أطراف الخطاب في الموقف التخاطبيّ، وتُعنى بدراسة اللّغة في الاستعمال، بمعنى أنها تعتبر المعنى ليس شيئًا متأصلًا في الكلمات (أي في بنيتها اللّغويّة)، ولا يرتبط بطرف من أطراف الخطاب (لا بالسامع وحده، ولا بالمتكلم وحده) وإنما في تداول اللّغة بينهما في سياق محدد حتى يتمّ الوصول إلى المعنى المراد[2]. فمهمة التداولية أن تفسّر كيف يمكن للسامع أن يتوصّل إلى فهم قول بطريقة غير حرفية، ولِمَ اختار المتكلم صيغة غير حرفية في التعبير، بدل صيغة حرفية»[3].

ومن التعريفات التي تتعلق بإبراز الجانب السياقيّ للتداولية تعريفها بأنها «دراسة الاتصال اللغويّ في السياق»[4]، وأنها «دراسة المعنى السياقيّ»[5]، وأنها «علم استعمال اللّغة في المقام»[6]. وهو ما يعني أن مجال التداوليّة هو دراسة اللّغة ضمن أحوال الاستعمال المختلفة، في الطبقات المقاميّة المختلفة، حسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطَبين، فهي تفسّر ما يعنيه النّاس في سياق معيّن، فلا تدرس اللّغة كبنية لغويّة في مستوياتها التركيبيّة والصوتيّة والدلاليّة، ولا تدرس معنى الكلام، ولكن تدرس المعنى الذي يقصده المتكلم وفقًا لهويّة المخاطَب، وظروف الخطاب، وزمانه، ومكانه»[7].

ولم يبتعد ليتش كثيرًا عن التعريفات السابقة حين عرّف التداوليّة بقوله : «إنّها تدرس كيف أن ضروب التلفظ بالعبارات لها دلالات في مواقف معينة»[8]، فالمعنى يتغيّر بتغيّر الموقف التواصليّ وأطرافه، وإن كان الملفوظ واحدًا لم يتغيّر.

ويُؤثر الدكتور طه عبد الرحمن استخدام مصطلح (المجال التداوليّ) للدلالة على التداوليّة، ويقصد به : «كل المقتضيات العقديّة والمعرفيّة واللغويّة — القريب منها والبعيد — المشتركة بين المتكلم والمخاطَب، والمقوّمة لاستعمال المتكلم بقول من الأقوال، بوجه من الوجوه»[9].

---

1 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 14.

2 - الفرق بين المعنى والمراد أن «المعنى هو المحتوى الحرفي للكلام، في حين أن المراد هو الرسالة التي يبلغها المتكلم، ويقصد أن يكتشفها السامع لتحدث فيه تأثيرا معينا». والمعنى محكوم بالوضع، والمراد محكوم بالاستعمال. أي أن فهم المعنى يتوقف على الصحة، وفهم المراد يتحدد بالقرينة» علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لنماذج من أعمال الأصول في فهم النص، محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2006، ص 62.

3 - التداولية والألسنيات والعرفان، (مقال)، جاك موشلر، ترجمة : شكري المبخوت، ضمن القاموس الموسوعي للتداولية، ص 26.

4 - استراتيجيات الخطاب، ص 22.

5 - التداولية، جورج يول، ص 19.

6 - التداولية والحجاج مداخل ونصوص، ص 11.

ينظر : التداولية، يول ص 19، والتداولية عند العلماء العرب، ص 28.

8 - مبادئ التداولية، ص 5.

9 - من أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 28.

ثالثًا : أعلام التداوليّة

من أوائل منظري التداوليّة ومؤسسيها – كما سبقت الإشارة[1] – تشارلز موريس الذي اعتبر التداوليّة فرعًا من السيميائيّة، وميّز بين ثلاثة فروع من فروعها، هي : النحو والتراكيب، والدلالة،والتداوليّة[2]. كما أسهم الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه (1848- 1925) في كتابه (أسس علم الحساب) في تطوير التداوليّة، وكان من أهم التحليلات اللّغويّة التي أجراها على العبارات اللّغويّة وعلى القضايا تمييزه بين مقولتيْن لغويتيْن تتباينان مفهوميًّا ووظيفيًا هما : اسم العلم، والاسم المحمول، وهما عماد القضيّة الحمليّة[3]، إحدى قضايا التداوليّة، كما ربط بين مفهوميْن تداوليين هما : الإحالة، والاقتضاء[4].

أما الفيلسوف النمساويّ لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951) فأسّس اتجاهًا فلسفيًا جديدًا أسماه فلسفة اللّغة العاديّة[5]، تعتمد هذه الفلسفة على ثلاثة مفاهيم أساسيّة هي : الدلالة، والقاعدة، وألعاب اللّغة[6].

ومن بين أحضان فلسفة اللّغة العاديّة نشأت نظرية الأفعال الكلامية[7]، حيث تبنّى فلاسفة مدرسة أكسفورد (أوستين (1911- 1961) وسيرل (ولد 1932) أفكار فيتغنشتاين[8]، ووضعا نواة التداوليّة في حقل فلسفة اللّغة العادية[9].

رابعًا : أهميّة المنهج التداوليّ

تهتم التداولية ،بوصف النشاط اللغوي للمتكلم في سياق ما، فهي تقابل إذن بين الجملة، الوحدة النحوية المجرّدة التي يحتاج إليها اللسانيّ في وصف اللّغة، وبين الملفوظ، هذا الحدث الكلاميّ الذي يحدث مرّة واحدة، ويرتبط بمقام تلفظ مخصوص، ويتغيّر دومًا حسب السياق»[10]. ومن هنا تميّز التداولية بين الجملة والقول، أي بين الدلالة والمعنى، وترى أنّ المخاطبين عند التواصل لا يتبادلون

1 - ينظر : الفصل الأول ص 113.
2 - ينظر : استراتيجيات الخطاب. ص 21.
3 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب. ص 18.
4 - ينظر : السابق. ص 20.
5 - ينظر : السابق الصفحة نفسها
6 - ينظر : اللسانيات العامة اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ص 172.
7 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب. ص 22.
8 - ينظر : السابق. ص 23 - 24.
9 - ينظر : التداولية من أوستين إلى غوفمان ص 20.
10 - نظرية المعنى. ص 126.

مرلا بل أقوالاً، والفرق بين الجملة والقول أن الجملة هي نتاج إرشادات لغويّة تكوّنها، تحتسب بواسطة المكوّن اللغوي، وبالمقابل فإن معنى القول هو دلالة الجملة تضاف إليها الإرشادات السياقيّة والمقاميّة التي تُحتسب انطلاقًا من المكوّن البلاغي. والالتجاء إلى قوانين الخطاب هو من اختصاص المكوّن البلاغيّ الذي يوافق ما يَنْتُج عنه معنى القول[1].

وتمتاز دراسة اللّغة باستخدام المنهج التداوليّ بأنها تعتني بالمعاني التي يقصدها الناس، وبافتراضاتهم، وأهدافهم، وغاياتهم، وأنواع الأفعال التي يؤدونها أثناء تكلمهم[2]، فالمنهج التداوليّ يتيح الحديث عن دراسة المعنى المراد كما يَرِد في السياق، ويتيح الحديث كذلك عن الكيفيّة التي يصوغ من خلالها المستمعون استدلالات حول ما يُقال للوصول إلى تفسير المعنى الذي يقصده التكلم، وبذلك توسع عملية التأويل لتشمل المعنى الظاهر، والمعنى غير المرئي[3].

كما إنّ المنهج التداولي عالج قصور الدراسات الشكلية وإهمالها لمقاربة اللّغة في تجليها الحقيقي في الاستعمال التواصليّ بين الناس، فالتداوليّة كما يرى (ليفنسون) نشأت كردّ فعل على معالجة (تشومسكي) للغة بوصفها شيئًا تجريديًا، دون اعتبار لاستعمالها ولمستعمليها ووظائفها[4]. فـ «إذا كانت اللّسانيّات الحديثة التي افتتحها دي سوسير بتأسيس لسانيّات الكلمة، وشومسكي بوضع لسانيّات الجملة تنظر إلى اللّغة باعتبارها نظامًا مغلقًا من العلامات والقواعد، مع عدم الاكتراث في مقابل ذلك، للتغيّرات السياقيّة الموصولة بمقام الخطاب، فإن التيارات التي تمثل لسانيّات التلفظ والبرغماتية صرفت عنايتها إلى حدث الكلام في علاقته بما يحفّ به من عناصر قوليّة، وذاتيّة، ومكانيّة، واجتماعيّة... إلخ»[5].

فالمنهج التداوليّ باستطاعته حلّ بعض المشكلات التي أفرزها التحليل اللغويّ الشكليّ من وجهة نظر المتكلم والمخاطَب معًا، فمن وجهة نظر المتكلم المشكلة هي مشكلة تخطيط لإنتاج مؤثّر في المخاطَب من خطاب وفقًا لمستوى توقعاته، ومن وجهة نظر المخاطَب المشكلة هي مشكلة تأويل الملفوظ للوصول إلى المعنى الذي يريده المتكلم (أيضًا بما يرقى لمستوى توقعاته)، وهذه المشاكل لا يمكن حلها من خلال العلاقات المنطقيّة كما في النحو، ولكن من خلال تقدير ذهنيّ ... وتحتمل من أطراف العملية التخاطبيّة ، وفقًا لعناصر السياق[6].

1. ينظر: التداولية واللّسانيات والعرفان (مقال) ضمن القاموس الموسوعي للتداولية. ص 26 - 27.
2. ينظر: السابق. ص 19.
3. ينظر: السابق. ص 19.
4. ينظر: استراتيجيات الخطاب. ص 21.
5. مقاربة للغير. ص 125 - 126.
6. ينظر: مبادئ التداولية. ص 51. واستراتيجيات الخطاب. ص 24.

خامسًا : مفاهيم التداوليّة

تقوم التداوليّة على عدد من المفاهيم مثل : الفعل الكلامي، والقصديّة، والاستلزام الحواريّ، ومتضمنات القول، ونظرية الملاءمة.

أ/ الفعل الكلامي

وهو المفهوم الأساس الذي انبنى عليه الاتجاه التداوليّ. والنواة المركزية في كثير من الأعمال التداولية، «وفحواه أنّ كلّ ملفوظٍ ينهض على نظام شكليّ دلاليّ إنجازيّ تأثيريّ، وفضلًا عن ذلك يُعدّ نشاطًا ماديًّا نحويًّا يتوسل أفعالًا قوليّة لتحقيق أغراضٍ إنجازيّة (كالطلب، والأمر، والوعد، والوعيد...إلخ)، وغايات تأثيريّة تخصّ ردود فعل المتلقي (كالرّفض، والقبول). ومن ثَمّ فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلًا تأثيريًّا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطَب، اجتماعيًّا أو مؤسساتيًّا، ومن ثَمّ إنجاز شيء ما»[1].

وقد وضع أوستين مفهوم الفعل الكلامي في المحاضرات التي ألقاها في جامعة أكسفورد في العقد الثالث من القرن العشرين، ثم في محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد، نشرت بعد موته في كتاب بعنوان (How to do things with words) سنة 1962 م، وطوّره (سيرل) الذي ظهرت على يديه نظرية منتظمة لاستعمالات اللّغة بمصطلحات الأفعال الكلامية[2].

والتداوليّة عند أوستين «جزء من دراسة علم أعمّ هو دراسة التعامل اللّغويّ من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعيّ»[3]، وبهذا التعريف ينتقل أوستين باللّغة من مستواها اللّغويّ إلى مستوى آخر هو المستوى الاجتماعيّ، في نطاق التأثير والتأثّر[4]، مما يعني دراسة الاتصال اللغويّ في إطار اجتماعيّ عملي خصوصيات تؤثّر في الفعل الكلامي، وبهذا الفهم يفنّد أوستين آراء دي سوسير الذي كان يرى أن اللغة تصف المعلومات وتنقلها فقط.

فأوستين يرى أن من الملفوظات ما لا ينهض بدور وصْف العالَم بقدر ما يتمحّض لخلق حقيقة جديدة من خلال إنجاز أعمال ناجمة عن حدث التلفظ، وهذا التصوّر للنّشاط اللّغوي الذي يضع الوظيفة الوصفية للّغة موضع سؤال يقوم على اعتبار الملفوظ خبرًا عن نفسه وليس عن حالة ما

1 - التداولية عند العلماء العرب، ص 40.

2 - ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 71.

3 - المقاربة التداولية، أرمينكو، ص 96.

4 - ينظر: التداولية وتحليل الخطاب الأدبي - مقاربة بطريقة (مقال) راضية عتيق بوكري، مجلة الموقف الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، العدد (399)، السنة الرابعة، تموز 2004، ص 12.

في العالَم، ومخبرًا عن نوع العمل الذي ينجزه، وعن قوته اللاقولية في العالَم، هو مايجعل كل ملفوظ عند أوستين ذو بعد لا قولي، فمعنى ملفوظ ما عند أوستين يجمع بين مكوّنيْن : مضمون قضويّ (في إشارة إلى القيمة الوصفية)، وقوة لا قوليّة تبيّن نوع العمل اللّغويّ الذي أُنجز عند التلفظ[1]. وبذلك يتبيّن أنّ المقصود بأفعال الكلام التي بُنيت عليها نظرية أفعال الكلام هي الأفعال المنجزة من خلال الألفاظ، مثل : الاعتذار، والشكوى، والإطراء، والوعد، والطلب[2].

فنظرية أفعال الكلام تقوم على مبدإ أنّ مهمة «الاستعمال اللّغويّ ليس إبراز منطوق لغويّ ما فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معيّن أيضًا في الوقت نفسه»[3]. ومن مبادئها كذلك أن الأقوال الصادرة ضمن وضعيّات محددة تتحوّل إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعيّة، والجمل اللّغويّة لا تنقل مضامين مجردة، وإنما تؤدي وظائف تختلف باختلاف السياقات والمقامات المتنوعة[4]. وهذه المبادئ توضح الخاصية الاجتماعية للأفعال الكلامية، إذ الهدف من الأفعال الكلامية تغيير معرفة المشاركين في الموقف التواصلي، ورغباتهم وربما سلوكياتهم[5].

وقد صنّف أوستين الأفعال في بداية أمره إلى نوعين : أفعال إخباريّة تصف الواقع الخارجيّ، وتُوصف بالصدق أو الكذب، وأفعال أدائيّة تؤدّى بواسطتها أفعال معينة ولا تُوصف بصدق ولا بكذب، بل تكون موفّقة أو غير موفّقة[6]. ولكن لما كان هذا التصنيف الثنائيّ – كما تبين لأوستين – قاصرًا عن استيعاب تعقيدات اللّغة الطبيعية، إذ إنّ بعض الأفعال الإخباريّة تتضمن أداء، وبعض الأفعال التي تنطبق عليها شروط الأفعال الأدائيّة ليست أدائيّة[7]، ولما كان قد لاحظ أيضًا أن المقابلة بين الجمل وصفية والجمل الإنشائية ليست بالبساطة التي ظنها في البداية، وانتهت به هذه الملحوظة إلى تمييز جديد أقرّ من خلاله بأن كل جملة تامة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل[8]، فإنه قد عدل بناءً على ذلك عن التقسيم السابق، وميّز في الفعل اللغويّ بين ثلاثة أفعال :

---

1. ينظر : نظرية المعنى، ص 128.
2. ينظر : التداولية وتحليل الخطاب الأدبي (مقال)، ص 60. والتداولية، بول، ص 81.
3. علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك، ترجمة وتعليق : سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، الطبعة الأولى، 2001 ص 118.
4. اللسان والميزان، ص 260.
5. ينظر : علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ص 119.
6. ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 43 - 44.
7. ينظر : السابق، ص 45.
8. ينظر : التداولية اليوم علم جديد في التواصل، آن روبول وجاك موشلار، ترجمة : د. سيف الدين دغفوس، د. محمد الشيباني، مراجعة : د. الطيب دبّابي، تقديم وتنسيق، نشر وتوزيع دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 31.

- الفعل الكلامي (أو فعل القول) : وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت محدد، وتركيب مخصوص، ودلالة معينة.

- الفعل التكلميّ (أو الفعل المتضمن في القول) : وهو الفعل الإنجازيّ الحقيقيّ، وهوَ المفهوم المحوريّ في النظرية كلها، ويحصل بالتعبير عن قصد المتكلم.

- الفعل التكليميّ (أو الفعل الناتج عن القول) : وهو أثر الفعل التكلميّ في المستمع. وسمّاه بعضهم بالفعل التأثيري[1]. وهو فعل مُنجز بواسطة الكلام[2].

والفعل الإنجازيّ هو أهمّ هذه الأفعال، ولُبّ النظريّة، وهو عند أوستين مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمقصد المتكلم الذي يجب على السامع أن يبذل الجهد الكافي للوصول إليه، ولذا يُعدّ مفهوم قصد المتكلم مفهومًا مركزيًا في هذه النظرية[3].

وبناءً على التقسيم السابق قسّم أوستين الأفعال الإنجازية على أساس قوتها الإنجازية إلى خمسة أصناف :

- أفعال الأحكام : وهو ما يتمثّل في أحكام القضاء ونحوها.
- أفعال القرارات : وتتمثّل في اتخاذ قرار بعينه، كالإذن، أو الحرمان، أو التعيين، ونحو ذلك.
- أفعال التعهد : وتتمثّل في تعهد يقوم به المتكلم، مثل : الوعد، والضمان، والقسم، ونحو ذلك.
- أفعال السلوك : التي تكون ردّ فعل لحدث ما، كالاعتذار، والشكر، والمواساة.
- أفعال الإيضاح : التي تستعمل لإيضاح وجهة نظر، أو بيان رأي، مثل : الموافقة، أو الاعتراض، أو الإنكار، ونحو ذلك[4].

أما سيرل فقد أعاد تناول نظرية أوستين، وأكمل ما في جوانبها من نقص، وطوّر فيها بعدين من أبعادها الرئيسية : المقاصد، والمواضعات[5]، إذ الكلام من وجهة نظر سيرل محكوم بقواعد مقصدية[6]، ولذا فإنه لا يهتمّ إلا بالأعمال المتضمّنة في القول. ومن إسهاماته في النظرية أنه ميّز

1 - ينظر : اللسان والميزان، ص 260. والتداولية عند العلماء العرب، ص 41 - 42.

2 - ينظر : اللغة والحجاج، ص 223.

3 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 69.

4 - ينظر : السابق، ص 46.

5 - ينظر : التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 33.

6 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 71.

ل الجملة بين ما يتصل بالعمل المتضمَّن في القول في حدّ ذاته، وهو ما يسميه واسم القوّة المتضمّنة في القول، وما يتصل بمضمون العمل، وهو ما يسميه واسم المحتوى القضويّ[1]، وعدّ العمل الإنجازيّ الوحدة الصغرى للاتصال اللغويّ، ونصّ على أن القوة الإنجازيّة لها دليل يُسمى ل القوّة الإنجازيّة، يبيّن نوع الفعل الإنجازيّ الذي يؤديه المتكلم حال النطق بالجملة[2].

ثم قدّم سيرل تصنيفًا بديلًا لما قدّمه أوستين للأفعال الكلاميّة يقوم على ثلاثة أسس منهجيّة ي ب بها كل فعل إنجازيّ عن الآخر. هي : الغرض الإنجازيّ، واتجاه المطابقة، وشرط الإخلاص[3].

ثم جعلها خمسة أصناف :

الإخباريات : وغرضها الإنجازي هو وصف المتكلم واقعة معينة من خلال قضية. وهي ل الصدق والكذب.

التوجيهات : وغرضها الإنجازيّ محاولة المتكلم توجيه المخاطَب إلى فعل شيء معيّن.

الالتزاميّات : وغرضها الإنجازيّ هو التزام المتكلم بفعل شيء في المستقبل.

التعبيريات : وغرضها الإنجازيّ هو التعبير عن الموقف النفسيّ تعبيرًا يتوافر فيه الإخلاص.

الإعلانيّات: وهي ما يطابق محتواها القضويّ العالم الخارجيّ، وتُحدث تغييرًا في الوضع ، وتقتضي عرفًا غير لغويّ[4].

وأخيرا استطاع سيرل أن يميّز بين الأفعال الإنجازيّة المباشرة وهي التي تطابق قوّتها الإنجازية مراد ... فيكون معنى ما ينطقه مطابقًا مطابقة تامّة وحرفيّة لما يريد أن يقول. والأفعال الإنجازيّة غير ة وهي التي تخالف فيها قوّتها الإنجازيّة مراد المتكلم، ويؤدّى فيها الفعل الإنجازيّ على نحو غير من خلال فعل إنجازيّ آخر[5].

وبهذا طوّر سيرل نظريّة أوستين للأفعال الكلاميّة على أساس الأفعال الإنجازيّة، فلا تكون اللّغة ا مجرد أداة للتواصل كما تتصورها المدارس الوظيفيّة، أو رموزًا للتعبير عن الفكر، وإنما أداة ... العالم وصنع أحداثه والتغيير فيه.

---

1. التداولية اليوم علم جديد في التواصل ص 33.
2. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ص 47.
3. السابق ص 78.
4. السابق ص 49 - 50.
5. السابق ص 80 - 81.

وخلاصة الأمر أن نظرية أفعال الكلام انطلقت من البحث في العلاقة بين المعنى والفعل، وربطت اللغة بإنجازها الفعلي في الواقع، ولذلك يُعدّ مفهوم الفعل الكلامي – فضلا عن كونه نواة مركزية في كثير من الأعمال التداولية – بمثابة النقلة النوعية في فلسفة المعنى[1]، إذ يتحول المعنى وفق هذا المفهوم من كونه معنى تقليدي للغة أو الجملة أو العبارة يوصف بالصدق أو الكذب، إلى أن القصد من اللغة أو الكلام هو تبادل المعلومات بواسطة اللغة[2].

ب/ مبدأ القصدية

وهو مبدأ منبثقٌ من نظريّة الأفعال اللّغويّة، مفاده أن كل فعل كلاميّ يقوم على مفهوم القصديّة، وتقوم مسلمة القصديّة على أسس تداوليّة، حيث أصبحت القصديّة قيمة تداوليّة نصّية حواريّة، لها شبكة من المفاهيم التي تُعدّ أبرز المفاتيح المنهجيّة في الدّراسات اللسانيّة النصّية.

وقد أكد سيرل على الربط بين العبارة اللّغويّة ومقاصد المتكلمين، حيث عدّ الغرض المتضمّن في القول عنصرًا ومكونًا أساسيًّا من مكوّنات القوّة المتضمّنة في القول[3]. فدلالة الأفعال اللّغويّة تتنوّع بناءً على قصد المتكلم، وليس بناءً على شكلها اللّغويّ، ومردّ تعدد معاني الملفوظ الواحد – بحسب سيرل – هو مقاصد المتلفظ، وليس الملفوظ نفسه[4]، فالخطاب في التداوليّة لا يقف عند حدود المعنى الحرفيّ للّغة، أو عند إنجاز الفعل بشكله اللّغويّ المباشر، بل بالمعنى التداوليّ، وكيفيّة التعبير عنه بالفعل اللغويّ غير المباشر. ويتحدد القصد من خلال السياق، الذي يحدد المعنى الذي يقصده المرسل من بين معانٍ عديدة محتملة[5].

فالقصديّة تتعلق بما يدور في خلد المتكلم أثناء التلفظ، سواء ارتبط ذلك بما صرّح به من ملفوظات أو بما أضمره تاركًا للمتلقي مهمّة تأويل الملفوظ، الذي قد يصيب وقد يخطئ في تأويله بحسب ما يتوافر له من قرائن لغويّة ومقاميّة في القول، وبحسب كفاية المتلقي التأويليّة.

---

1 - توصل الدكتور أحمد الودرني من خلال دراسته للمعنى في التصور التداولي إلى أن المعنى مرتبط وفق هذا التصور بالتلفظ أكثر من ارتباطه بالملفوظ، باعتبار أن معنى ملفوظ ما ليس مستقلاً عن الفواعل وعن مكان التلفظ وزمانه، أي هو معنى يفرزه المقام أكثر مما يفرزه المقال. كما إن المعنى في التصور التداولي يتجاوز مرحلة الملفوظ ليتحول بفضل فيمته اللاقولية والتأثيرية إلى أداة يوظفها المتكلم كيفما يشاء ويعيّن المعنى الذي يريد وفق قصد معين، فيكون المعنى بذلك (بفضل توظيف المعنى الضمني) مرتهنًا بما يريده المتكلم دون أن يكون مرتهنًا بما تعنيه الكلمات والجمل في حدّ ذاتها. كما إن التصور التداولي يفضي إلى تعدد معاني الجملة الواحدة بتعدد الطرق في نقبلها وفق مقامات مختلفة. (ينظر: نظرية المعنى، ص 138 - 139).

2 - ينظر: لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 43 - 44.

3 - ينظر: التداولية عند العلماء العرب، ص 44.

4 - ينظر: نظرية المعنى، ص 138.

5 - ينظر: استراتيجيات الخطاب، ص 78.

•هذا الصدد يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن قاعدة القصد – إحدى قواعد التعامل المتفرّعة من مبدإ التصديق عنده – التي تنصّ على تفقد المتكلم قصده في كل قول يلقي به إلى غيره، يترتّب عليها أمران أساسيّان، أحدهما : وصل المستوى التبليغيّ بالمستوى التهذيبيّ للمخاطبة. والثاني : إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول[1]. «أما الأمر الأول فهو الوصل بين المستويين، فإن المتكلم متى ما تبيّن حقيقة قصده من قوله، أثمر عنده هذا التبيّن نتيجتين، تقوم إحداهما في تعيّن مضمنه العمليّة، أو قل تحدد مسؤوليته الأخلاقيّة، وتقوم النتيجة الثانية بصيانة قوله عن اللّغو، بجعله يعمل عمله في إفادة المخاطَب المعنى المقصود منه... أما الأمر الثاني الذي هو إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة، فإن كان التعويل على القصد، جاز أن يتفاوت مقصود القول مع مضمونه، فلا يسارع إلى فهم المخاطَب، فيحتاج المخاطَب إلى الدّخول في العمل وتحمّل مسؤوليّة المراد من القول كما تحمّله المتكلم في تفقّده لقصده، نظرًا لأنّ المتكلم قد بلّغه إليه بطريق التلميح لا بطريق التصريح، فيكون المخاطَب مطالبًا بتعقبه بمعونة القرائن المقاميّة والمقاليّة التي تتعلق بهذا القول، من غير أن يحصل له اليقين بأنه عين مقصود المتكلم، ولا يأمن ردّ المتكلم له»[2].

وانتقد أحد الباحثين تفسير الدكتور طه عبد الرحمن السابق لقاعدة القصد، معللًا ذلك بأنّ الدكتور عبد الرحمن لم يخرج عن التصوّر الذي وضعه غرايس للقصد، والذي لم يسلم من نقد سيرل وأوربول وموشلر، لأن هذا التصوّر يعتمد على اللّغة وعناصرها لتأويل القصد[3]. والباحثة ترى أن الدكتور عبد الرحمن لم يجعل التأويل منوطًا باللّغة وحدها، وإنما طالب المخاطَب بالاستعانة بالقرائن غير اللغويّة (المقام) لتأويل الملفوظ تأويلًا صحيحًا أو قريبًا من الصحة.

ج/ نظرية الملاءمة

تأسّس هذا المفهوم على يد اللسانيّ البريطانيّ ديردر ولسن (D.Wilson) والفرنسي دان سبربر (D.Sperber)[4]، وهي نظرية «تفسّر الملفوظات وظواهرها البنويّة في الطبقات المقاميّة المختلفة، وتُعدّ في نفس الوقت نظريّة إدراكيّة»[5].

«أهمّ ما تتميّز به النظريّة تصوّرها للسياق، الذي تفترض أنه يُبنى تبعًا لتوالي الأقوال، وليس شيئًا مُعطى بشكل نهائيّ، أو شيئًا محددًا قبل عمليّة الفهم»[6].

---

1 • ينظر : اللسان والميزان، ص 250.

2 • السابق، ص 251.

3 • ينظر : إجراءات التحليل التداولي للخطاب (مقال)، عمر بلخير http://omarbelkheir.wordpress.com

4 • ينظر : التداولية عند العلماء العرب، ص 36.

5 • السابق، ص 36.

6 • ينظر : السابق، ص 38.

هـ/ الاستلزام الحواري

يُعدّ الاستلزام الحواريّ واحدًا من أهمّ جوانب الدرس التداوليّ، نشأ على يد غرايس الذي لاحظ أن النّاس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون. فحاول أن يبيّن الاختلاف بين ما يُقال وما يُقصد. فما يُقال هو ما تعنيه الكلمات بقيمتها اللّغوية، وما يُقصد هو ما يريد المتكلم إبلاغه على نحو غير مباشر، اعتمادًا على قدرة السامع على الوصول إلى المقصود بما يُتاح له من أعراف الاستعمال، ووسائل الاستدلال. وهذا المغزى الذي حاول إقامته بين ما يحمله القول من معنى صريح، وما يحمله من معنى متضمّن هو ما نشأت عنه فكرة الاستلزام[1].

والاستلزام عند غرايس نوعان : عرفيّ : قائم على ما تعارف عليه أصحاب اللّغة من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تتغير بتغيّر التراكيب والسياقات. واستلزام حواريّ : متغيّر بتغيّر السياقات التي يَرِد فيها[2].

وحتى يصف غرايس ظاهرة الاستلزام اقترح نظريّة المحادثة التي تنصّ على أن التواصل الكلاميّ محكوم بمبدإ عام هو مبدأ التعاون، وبمسلمات حواريّة[3]. ومبدأ التعاون يقتضي أن المتكلمين متعاونون في تسهيل عملية التخاطب[4]، ويتحدّد مبدأ (التعاون) في أربعة مبادئ فرعيّة هي :

- مبدأ الكم : اعط مقدارًا صحيحًا من المعلومات. بلا زيادة ولا نقصان.
- مبدأ الكيف/ الصّدق : حاول أن يكون إسهامك مما يكون حقًّا وصوابًا. لا تؤكد ما تعتقد كذبه، ولا تؤكد ما تحتاج إلى الحجج بشأنه.
- مبدأ المناسبة/ العلاقة : تحدّث كلامًا في محله، وليكن كلامك على علاقة مناسبة بالموضوع.
- مبدأ الطريقة / الأسلوب : كن واضحًا ومحددًا، أوجز، وتجنّب الغموض واللبس، وحافظ على الترتيب والنظام[5].

ولكن الملاحظ أن النّاس كثيرًا ما يخالفون هذا المبدأ، مما جعل بعض الباحثين يرى أن مبدأ التعاون معياريّ ومثاليّ، لأن النّاس كثيرًا ما ينتهكون هذه المبادئ[6].

1 - ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 32 - 33.

2 - ينظر : السابق، ص 33.

3 - ينظر : التداولية عند العلماء العرب، ص 33.

4 - ينظر : مدخل إلى اللّسانيات، ص 99.

5 - ينظر : مبادئ التداولية، ص 18-17. وقوانين الخطاب، حِكَم المحادثة، وفرضيات المحادثة (مقال)، جاك موشلر، ترجمة محمد الشيباني، ضمن القاموس الموسوعي للتداولية، ص 214 - 215.

6 - ينظر : قوانين الخطاب، حِكَم المحادثة، وفرضيات المحادثة، ص 215.

و/ الإحالة

يقصد بالإحالة العلاقة القائمة بين العبارة اللغويّة والشخص أو الشيء الذي تحيل عليه في الواقع. وهو مفهوم يتعلق بأبعاد العبارة اللغويّة الثلاثة[1]: (الدّال) : الذي هو مجموعة الأصوات المكوّنة للعبارة، و(المدلول) : وهو المفهوم المجرد الذي ينتظم طبقة الأشخاص أو الأشياء التي تحيل عليها العبارة اللّغويّة، والمدلول عليه (أو المرجع) : وهو ما تحيل عليه العبارة في العالم الخارجيّ (الواقع)[2]، فالإحالة في التداولية ترتبط بالواقع الخارجي المحال عليه، فمبدأ (الواقع الفعّال) يقع في صلب التداولية وينظر إليها (أي التداولية) بوصفها تحليلاً للوقائع الملاحظة، وينظر إلى هذه الوقائع في علاقاتها بسياقات وجودها الواقعية[3]. ومعنى ذلك أن الإحالة في التداولية ليست مجرد إحالة أسماء إلى مسميات بل إحالة الملفوظ إلى واقع خارجي، سعيًا إلى تحقيق الإنجاز المطلوب من خلال هذه الإحالة.

ز/ الاقتضاء

وهو مفهوم ارتبط بمفهوم الإحالة في فلسفة اللّغة العاديّة. وأول من نبّه إلى هذا الرابط بين المفهومين هو الفيلسوف (فريجه). فإذا كانت العبارة اللغويّة تحيل إلى شيء ما، فهذا يقتضي بالضرورة وجود شخص أو شيء ما تحيل إليه في الواقع[4].

والخلاصة أن التداولية تمثل نقلة مهمة في تاريخ البحث عن طرائق الحصول على المعنى في الخطابات، لأنه إذا كان علم النحو والتراكيب يُخضِع المعنى للبنى النحوية والصرفية، وعلم الدلالة يُخضع المعنى للنظام المعجمي، فإن التداولية تأخذ في الاعتبار الإحالات السابقة بالإضافة إلى انفتاحها على البعد المرجعي والثقافي والاجتماعي وكافة السياقات الأخرى، كونها تنظر إلى اللغة باعتبارها مجالًا رحبًا للإنجاز والممارسة والفعل، وتركز على علاقة المعنى بالعمل المنجز في الواقع الفعلي، فالتداولية تسعى إلى فهم الكيفية التي ينتج بها الناس الكلام، والكيفية التي يفهمونه بها ضمن سياق معين، متجاوزة دراسة اللغة في معناها الحرفي أو الدلالي إلى دراستها في حيز الاستعمال والتداول، أي في سياقها التخاطبي والتفاعلي. فهي تدرس الاتصال اللغوي في إطاره

---

[1] • تتكون العلامة اللغوية عند دي سوسير من عنصرين متلاحمين يستدعي كل منهما الآخر هما : المفهوم وأسماه (المدلول)، والصورة السمعية وأسماها (الدّال)، والعلامة اللغوية عنده لا توحّد بين (شيء) و (اسم)، وإنما بين دال ومدلول مما يعني أن هناك عنصرًا آخر يضاف إلى العلامة اللغوية هو (الشيء)، وهو ما سماه اللسانيون فيما بعد مرجعا - وبذلك تصبح مكونات العلامة اللغوية ثلاثة : الدال والمدلول والشيء. ينظر : نظرية المعنى، ص 45 - 47).

[2] • ينظر : اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، أحمد المتوكل، دار الكتاب الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2010، ص19 .

[3] • ينظر : التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 19.

[4] • ينظر : السابق ص 20.

الاجتماعي، وتهتم بكل المظاهر غير الوضعية لاستعمال اللغة، وما ينتج عن ذلك من آثار تتجاوز عملية الفهم والتأويل، إلى ما يترتب على إدراك المعنى من سلوكيات ومفاهيم وعلاقات، ولذا اهتمت التداولية بعدد من القضايا التي تخدم هذا الغرض، ومن ذلك اهتمامها بقضية الأعمال اللغوية، والق صدية، والاستلزامات، والإحالة، والاقتضاء.

سادسًا : علاقة التداوليّة بالبلاغة

تهتمّ البلاغة بفنّ الإقناع، وبفنّ القول بصفة عامة، حيث تدرس كل ما يرتبط باستعمال اللّغة وممارستها أثناء عمليّة التواصل، بقصد التبليغ، وتعديل موقف المتلقي، وهو ما يجعلها وثيقة الصلة بالتداوليّة التي تشترك معها في هذا الاهتمام[1].

فالجانب العمليّ أو التداوليّ هو المجال الأوسع لممارسة الفعل الخطابيّ أو البلاغيّ، حيث يُنتج التفاعل المستمر بين الأفراد والمؤسسات أشكالًا غير متناهية من الصيغ والأقوال التي تتحدد قيمتها بحسب جانبها العملي التداوليّ المتمثل في الدينامية الاجتماعية. وقد كشف البحث في المجال التداوليّ مناهج وطرائق جديدة للإقناع تنطلق من فكرة القيمة العمليّة (التداوليّة) للأفكار والأطروحات[2]، وهو ما عبرّ عنه ليتش بقوله : «إن البلاغة تداوليّة في صميمها، إذ إنها ممارسة الاتصال بين المتكلم والسامع بحيث يحلان إشكاليّة علاقتهما، مستخدمين وسائل محددة للتأثير على بعضهما، ولذلك فإن البلاغة والتداوليّة البراجماتيّة تتفقان في اعتمادهما على اللّغة كأداة لممارسة الفعل على المتلقي، على أساس أنّ النصّ اللّغويّ إنما هو نصّ في موقف، مما يرتبط – لا بالتعديلات التي يفرضها أشخاص المرسل والمتلقي وموقعهما على معناه فحسب – وإنما بالنّظر إلى تلك التعديلات التي تحدث في سلوكهما أيضًا»[3]، فالبلاغة والتداوليّة تشتركان في الاهتمام بالأثر الحاصل بواسطة الكلام، وتهتمان بأحوال المتخاطبين أثناء العمليّة التواصليّة، وكذلك بالعلاقة بين المرسل والمتلقي. يقول بليث : «إن توجه البلاغة نحو الأثر التداوليّ، يظهر في تميزها، منذ القدم، بين ثلاثة أنماط أساسية من المقصديّة، واحد منها فكريّ، واثنان عاطفيّان، أحدهما معتدل، والثاني عنيف (انفعاليّ أو تهييجي)»[4].

1 - ينظر : اللسانيات العامة اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، إربد، الطبعة الأولى 2009، ص 166.

2 - ينظر : عندما نتواصل نغير، ص 21.

3 - بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 89.

4 - البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ص 25.

وكما ترتبط البلاغة بالمقام وتوليه عناية خاصة، يشكّل المقام أحد أهم عناصر التواصل في التداوليّة. يقول بليث : «تقوم النظرية التداوليّة للنصّ على مفهوم مقام الخطاب، وقد كانت البلاغة الكلاسيكيّة تختار كنقطة انطلاقة لها مقام الخطاب القضائيّ، حيث كان المحامي يقف في الموقف المخصص له ليتهم، أو يردّ الاتهام، وهو يسعى إلى كسب رضا القاضي»[1].

سابعًا : علاقة التداوليّة بالحجاج

يُعدّ الحجاج أحد أهمّ أركان التداوليّة إلى جانب نظريّة الأفعال الكلاميّة[2]، وقد كان للبحوث التداوليّة دور كبير في تطوير بلاغة الحجاج في الربع الأخير من القرن العشرين، عندما انفتحت نظرية الحجاج على المعارف اللّسانية واليلاغيّة والاجتماعيّة وغيرها، وهي كلها مباحث تصبّ في الحقل التداوليّ[3]، فجمع بليز غرايز بين المنطق والحجاج، ودمج روبار مارتان مفهوم ممكن الوقوع في نظريته الدلاليّة، واستعان ديكرو بمفهوم المواضع لوصف آليات اللّغة الحجاجيّة[4].

وقد ارتبطت نظرية الحجاج اللساني بالجوانب التداوليّة التي أصبحت تهتمّ بها البحوث التداوليّة بعد انتقالها من لسانيّات اللّغة إلى لسانيّات الكلام التي تُبرز مظاهر العلاقة بين المتكلم والمخاطَب داخل المجال التداوليّ، على أن هذه المقاربة اللسانيّة التداوليّة للحجاج أثارت تساؤلًا عند بعض الباحثين (ومنهم الباحث حبيب أعراب) الذي تساءل إن كانت مقاربة الحجاج مهمّة ملقاة على اللسانيّات العامة، أم على التداوليّة، أم على الأسلوبيّة أم على البلاغة ؟ ورأى أن اللّسانيّين اعتادوا النظر إلى الخطاب اللفظيّ الحجاجيّ كخطاب يتوفر على خاصيّات بنائيّة وبراغماتيّة تجعله مختلفًا عن غيره من الخطابات السرديّة، والحكائيّة، والإخباريّة وغيرها، وأنّنا لو رصدنا الصور الأسلوبيّة في الخطاب الحجاجيّ، أو صوره البنائيّة الاستدلاليّة فإنّنا سنكون مبدئيًّا بصدد رصد أفعال كلاميّة أو تلميحيّة لها مرجعيّة أو سياق مشترك بين المتكلم والمستمع.

ويرى أنّ الاعتقاد بأنّ دراسة الحجاج في الخطاب اللفظيّ هو شأن التداوليّة له ما يبرره، إذ الفعل يخضع الخطاب الحجاجيّ ظاهريًّا وباطنيًّا لقواعد وشروط التلفي، أي أن كل خطاب حجاجيّ تبرز فيه مكانة القصديّة والتأثير والفعاليّة، وبالتالي قيمة أفعال الذوات المتخاطبة ومكانتها. وهكذا ينتمي القول أو النصّ الحجاجيّ إلى مجال التداوليّات المشعب، بحيث يجوز القول بوجود

---

1. السابق، ص 29.
2. ينظر : التداولية والحجاج مداخل ونصوص، ص 15.
3. ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 175.
4. ينظر : التداولية والحجاج مداخل ونصوص، ص 16.

تداوليّة البلاغيّين، وتداولية اللسانيّين، وتداولية المناطقة والفلاسفة.. إلخ. وبغضّ النّظر عن تداخل اختصاصات المقاربة التداوليّة فإن التداوليّة تحاول الإجابة عن أسئلة مهمّة مثل :

- من يتكلم ؟ وإلى من يتكلم ؟
- ماذا نقول بالضبط حين نتكلم ؟
- ما هو مصدر التشويش والإيضاح ؟
- كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر ؟

والإجابة على هذه الأسئلة تستدعي استحضار مقاصد التكلّم، وأفعال اللّغة، وبعدها التداوليّ والسياقيّ، وهي بعد أسئلة تنطبق على كل أنواع الخطاب والتكلّم، بما فيها الخطاب الحجاجيّ[1].

ويندرج الحجاج ضمن إطار التّداول القائم في الخطاب الطبيعيّ، والقائم على الاستدلال الحجاجيّ لا البرهان الصناعيّ. وعلى هذا الأساس رأى طه عبد الرحمن أن الحجاج يقوم على أساس تداوليّ جدليّ «فهو تداوليّ لأنّ طابعه الفكريّ مقاميّ واجتماعيّ، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة، ومطالب إخباريّة، وتوجهات ظرفيّة، ويهدف إلى الاشتراك جماعيًّا في إنشاء معرفة عمليّة، إنشاءً مُوجّهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدليّ لأن هدفه إقناعيّ قائم على التزام صور استدلاليّة أوسع وأغنى من البنيات البرهانيّة الضيقة»[2].

وعند الحديث عن علاقة الحجاج بالتداوليّة تتبادر إلى الأذهان التداوليّة المدمجة التي تشكل عماد نظرية الحجاج عند ديكرو. إذ إنّ الدراسات اللسانيّة التداوليّة عالجت الحجاج «كظاهرة لسانيّة نصّية لا يمكن تفسيرها دون إبراز مراتب المتكلمين، وأدوارهم في أفعال الكلام. وبالإضافة إلى ذلك هناك الوقوف على العناصر والروابط الحجاجيّة باعتبارها أدوات لسانيّة، ثم تشريح سلالم الحجاج داخل المنطوقات والأقوال. إنّ التحليل اللسانيّ للحجاج ومساراته قد اتخذ من النصوص وكيفيّة إنتاجها موضوعه الرئيس. ويسعى هذا التحليل إلى صوغ قواعد ومعايير قراءة النصّ الحجاجيّ لسانيًّا بمساعدة علوم أخرى»[3]. وتحليل المستويات النّصيّة المتعددة هو ما أسماه ديكرو بـ (التداوليّة المدمجة) التي تعني : «النظريّة الدلاليّة التي تهتمّ على مظاهر تداوليّة المعنى»[4]، والتي تهتمّ

1 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3، ص 34 - 36.

2 - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65.

3 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3، ص 38.

4 - القيمة الحجاجية في النص الإشهاري (مقال)، ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج4، ص 303.

أساسًا بالمستويين اللّغويّ والبلاغيّ، وتشكّل كل من نظرية التلفظ، ونظرية الحجاج جزءًا منها[1].

أما بالنسبة إلى نظرية التلفظ كما طوّرها أنسكومبر، وديكرو فتنطلق من مسلّمة مفادها أن : «كلّ معنى لملفوظ معيّن، إنما هو إلماع وإشارة إلى تلفظ معين»[2]، وأنّه «لا وجود لمعنى الملفوظ إلا بالعودة إلى تلفّظه»[3]، أي أنّ «المعاني التي نُفهم من الملفوظات والأقوال إنما تعود أساسًا لعمليّة التلفظ نفسها، وليس لعمليّة القوّة الإنجازيّة»[4]. فخصائص النّشاط التلفّظيّ تتكوّن من النّشاط الحجاجيّ الذي يمكن ترجمته بفعل إنجازيّ، وبالتالي تجسّد نظريّة الحجاج نظريّة عامّة هي نظرية التلفظ[5].

ولما كانت التداوليّة المدمجة هي نتيجة تعالق بين نظريتي الحجاج والتلفّظ في جانب من جوانبها، تصوّر ديكرو أن الخطاب الحجاجيّ وراءه ذات متكلمة، أي له مصدر أو مصادر، والمتكلم داخل الخطاب هو المصدر المسؤول عن الخطاب، وعن حجاجه بصفة عامّة. لكن ديكرو ميّز بين المتكلم والمتلفّظ، فاعتبر المتلفّظ هو المسؤول عن منطوق (قول) أو أكثر، وهو الصّوت المتحدّث باسم المتكلم للتعبير عن رأي، أو موقف ضمن الخطاب الحجاجيّ. وهو ما دعاه إلى ابتكار مفهوم المتلفّظ متعدد الأصوات لحلّ مشكلة تحليل بعض الأقوال التي لا يُعرف لمن ينسب الكلام إليها بالضّبط، هل لمتكلم واحد أو أكثر[6].

ولأنّ ديكرو يرى أنّ الاستدلال العقليّ لا يشكل خطابًا، ويتصل بالعلاقات بين القضايا التي يُحكم عليها بالصدق أو الكذب. ويفرّق بين الاستدلال العقليّ المنتمي عنده إلى نظام المنطق، والخطاب المنتمي لما أسماه نظام الخطاب، فإنه توصل إلى أن الخطاب اللفظيّ يتوفر على خاصيّة حجاجيّة تتجلى في العلاقات بين المنطوقات والأقوال التي تكوّن الأقوال وتوجّهها في المجتمع توجيهًا معينًا، ومن هنا تولّدت نظريته الحجاجيّة التي أطلق عليها اسم (الحجاج داخل اللّغة)[7].

---

1 - ينظر: السابق الصفحة نفسها.

2 - السابق ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4، ص 302.

3 - السابق ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4، ص 303.

4 - السابق ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 4، ص 302.

5 - ينظر: السابق الصفحة نفسها.

6 - ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج3، ص 38 - 39.

7 - ينظر: السابق ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج3، ص 39.

ويتمظهر البعد التداولي في الخطاب الحجاجي عمومًا على صعيد عدد من المستويات منها :

أ/ مستوى أفعال الكلام

مكّن التوسع الذي عرفته نظريّة أفعال الكلام من إدراج الحجاج ضمنها، بعد أن كانت النظريّة لدى غرايس وأوستين وسيرل تشتغل على الأفعال اللغويّة البسيطة، وليس المركبة[1]، وكان هذا التوسع على يد فان إيمرن، وخروتندورست اللّذين وسّعا النظرية لتشمل الأفعال اللغويّة المركّبة فضلًا عن البسيطة. والحجاج عندهما «عبارة عن فعل تكلميّ لغويّ مركّب، ومعنى ذلك أن الحجّة فعل تكلميّ لغويّ مؤلّف من أفعال تكلميّة فرعيّة، وُموجّه إلى إثبات أو إبطال دعوى معينة»[2].

ولم يكن هذا التطوير الوحيد الذي عرفته النظريّة، فنظريّة الحجاج في اللّغة انبثقت أساسًا من داخل نظريّة أفعال الكلام، حيث قام ديكرو بتطوير أفكار أوستين وآرائه، واقترح إضافة فعلين لغويين هما : فعل الاقتضاء، وفعل الحجاج[3]. حيث يتمثّل الحجاج حسب ديكرو «في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، أو بعبارة أخرى يتمثّل في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تُستنتج منها»[4].

والخطاب بحسب مفهوم التداوليّات التحليليّة – كما في نظرية أفعال الكلام – عبارة عن أفعال كلاميّة تتجاوز الأقوال والملفوظات إلى الفعل الإنجازيّ، والتأثير الذي يتركه ذلك الإنجاز.

ولا يعني ذلك أن كل الأفعال الكلاميّة أفعال حجاجيّة، فقد تتبّع فان إيمرين وغروتندورست دور كلّ صنف من الأفعال اللغويّة التي صنّفها سيرل، ووجدا أن بعضها ذو دور حجاجيّ، والبعض الآخر ليس له ذلك الدور. فالأفعال الالتزاميّة تُستعمل عند قبول وجهة النّظر، أو الرّغبة في الحجاج من عدمه، وفي تدعيم موقف المخاطب، والتعبير عن الموافقة أو المناصرة. أما الأفعال التوجيهيّة فليست كلها مناسبة للحجاج – بحسب الباحثين – فمنها ما لا يتضمّن حجاجًا مثل الأوامر وأفعال التحريم، ومنها ما يستجيب لطبيعة الحجاج والنّقاش مثل التحدّي للدفاع عن وجهة النظر، أو طلب الحجاج[5].

---

1 - ينظر : عندما نتواصل نفعل ص 104. والتواصل والحجاج طه عبد الرحمن المملكة المغربية. جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير سلسلة الدروس الافتتاحية. الدرس العاشر. 1993/1994. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط. ص 12.

2 - اللسان والميزان. ص 262.

3 - ينظر : اللّغة والحجاج ص 20.

4 - السابق ص 21.

5 - ينظر : آليات الحجاج وأدواته. امقال ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 1. ص 84.

ومن الأفعال اللغويّة - على سبيل المثال - التي تستجيب لطبيعة الحجاج بامتياز (الاستفهام)، فالحجاج «قد يكون من خلال استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريريّ، حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواريّ، فالأسئلة أشدّ إقناعًا للمخاطَب، وأقوى حجة عليه، وذلك عندما يكون قصد المخاطِب غير مباشر»[1].

وبصفة عامة فإنّ كثيرًا من الأفعال الكلاميّة لها وظيفة حجاجيّة عندما تهدف إلى توجيه المتلقي نحو نتيجة معينة أو صرفه عنها[2]، إذ إنّ نفاذيّة الخطاب الحجاجيّ تتحقّق بحصول الفعل المنجَز الذي هو لازم فعل الكلام (الفعل التأثيريّ).

ب/ مستوى السياق

إنّ نجاح خطابٍ مّا لا يعتمد على كفاية المتكلم اللّغويّة فقط، ولكنه يعتمد أكثر على كفايته التداوليّة التي تندرج تحتها قدرة المتكلم على إنجاز خطاب ملائم للسياق، فلا يكفي مثلًا حشد الخطاب بطائفة من الأفعال الكلاميّة الحجاجيّة، ولكن كما يقول فان دايك : «يجب أن تنزل (أي هذه الأفعال) في موقف معيّن، وأن تصيغ[3] (؟) الشروط التي تنصّ على أي العبارات تكون ناجحة في أي موقف من المواقف... واللّفظ التقنيّ الذي نستخدمه في مثل هذا الموقف هو مصطلح (السياق)، وكذلك بالمثل فنحن نحتاج إلى لفظ مخصوص حتى ندلّ على صفة اطّراد النجاح التداوليّ للعبارة المتلفّظ بها... وفيما يخصّ النّجاح التداوليّ فإنّ لفظ المناسبة يمكن أن يُستعمل»[4]. فنجاح الملفوظ الحجاجيّ يرتبط بمدى نجاحه في السياق الذي قيل فيه، ويُعدّ النصّ أو الخطاب ناجحًا إذا كان مناسبًا للسياق المنجب له وفق شروط المناسبة[5] التي وضعها التداوليّون. ولذا فإنّه لا يمكن الحديث عن تأويل للأفعال الكلاميّة، ولا عن ضروب إنجاز أفعال الكلام بمعزل عن سياقها المحدد تحديدًا اجتماعيًا ولغويًا[6].

---

1 - السابق، ج 1، ص 85.

2 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص 39.

3 - ؟ هكذا في الأصل والصواب (تصوغ لو تُصاغ)

4 - النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي، فان دايك، ترجمة : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، ط. 2000، ص 257.

5 - جعل سبيرل شروط الملاءمة (المناسبة) الآتية :

- شرط المحتوى القضوي : يتحقق بأن يكون الكلام معنى قضويا. ويتحقق شرط المحتوى القضوي في الفعل إذا كان «الا على حدث في المستقبل يلتزم به المتكلم نفسه

- الشرط التمهيدي : يتحقق إذا كان المتكلم قادر على إنجاز الفعل

- شرط الإخلاص : يتحقق حين يكون المتكلم مخلصا في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يُعتقد، ولا يزعم أنه قادر على فعل ما لا يستطيع.

- الشرط الأساسي : يتحقق حين يحاول المتكلم التأثير في السامع لينجز الفعل (ينظر : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 48، و ص 74 - 75).

6 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 186.

فالفعل الكلامي لا يتمّ التفكير فيه بمنظور قصديّ إلا في إطار سياق يحدد قيمته التي لا تتحدد بواسطة الجملة فقط. وإنما تتحدد وفق المعادلة التالية : قول + سياق = رسالة.

ولمعرفة الرسالة يجب معرفة سياقها، ولا يكفي معرفة اللّغة فقط[1]. فالأفعال المطلوب إنجازها من المعنيّين بالخطاب لابدّ أن يتمّ التعبير عنها بطرق حجاجيّة، تراعى فيها خصائص المقام، ومن هذه الخصائص وعي المتكلم بأحوال مخاطبيه ومقاماتهم الفعليّة والمتوقعة[2]، مما يتطلّب فراسة خاصّة من المتكلم للتنبه للمقامات والأحوال الحاضرة، والتنبّؤ بالمتوقع منها.

والسياق «لا يضمّ فقط المعلومات حول المحيط الفيزيقيّ المباشر، أو حول الأقوال السابقة، بل يضمّ أيضًا التوقعات والترقبات والفرضيّات والعقائد والذكريات والمسابقات الثقافيّة، وافتراضات حول الحالة الذهنيّة للمتكلم، كما يمكن توسيع السياق بالرجوع إلى الخلف بإضافة بعض الفرضيّات المستعملة أو المشتقة من عمليات الاستقراء السابقة، فكل سياق يضم سياقًا عامًا وسياقات صغيرة جدًا، أو يضمّ سياقات أكبر»[3]، فالسياق إذن واسع جدًا، زمانيًا ومكانيًا، ماديًا ومعنويًا، مما يصحّ القول معه بأنه لا يوجد سياق واحد فقط، وإنما سياقات متعددة ملازمة لكل ملفوظ.

وليس هذا فحسب، ولكن السياق أيضًا متميّز بالديناميكيّة والتغيّر - كما يقرر فان دايك - وليس السياق مجرد حالة لفظ، وإنما هو على الأقلّ متوالية من أحوال اللّفظ، وفضلًا عن ذلك، لا تظلّ المواقف متماثلة في الزمان وإنما تتغيّر. وعلى ذلك فكل سياق هو عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث»[4]، مما يعني وجوب الانتباه لعناصره المتغيّرة، ودراستها بوعي لإنتاج خطاب حجاجيّ فعّال.

والسياق كذلك لا يُنظر إليه من زاوية المتكلم فقط، بل ومن زاوية المتلقي، ومن زاوية الخطاب اللّغويّ نفسه. كما إنّ معرفة السياقات المتعددة التي يتمّ فيها التلفظ ليست مهمّة فقط للمتكلّم ليتمكن من إنتاج خطاب مؤثّر، بل مهمّة أيضًا للمتلقي ليتمكن من تملّك آليات التأويل والتفسير التي غالبًا ما تكون متعددة ومتداخلة.

وتغيّر السياقات هو ما يؤدّي إلى اختلاف وقع الملفوظ وتأثيره، وكذلك اختلاف معناه من سياق إلى آخر، فالملفوظات تكتسب قيمتها من سياق التلفظ[5]. فالمعنى كقيمة للملفوظ لا تتحكم

1 - ينظر : عندما نتواصل نغير ص 101.

2 - ينظر : مفهوم الحجاج عند بيرلمان (مقال) ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2/ص 185.

3 - عندما نتواصل نغير ص 59.

4 - النص والسياق ص 258.

5 - ينظر : استراتيجيات الخطاب. ص 23.

... اللّغة بقدر ما يتحكم فيه مستعملوها، وعلى هذا الأساس ... منحز اللّغويّ في إطار التواصل، وليس بمعزل عنه، لأن اللّغة لا تؤدي وظائفها إلا ... وظائف مجردة. وبما أن الكلام يحدث في سياقات اجتماعيّة، فمن المهمّ معرفة تأثير هذه السياقات على نظام الخطاب المنجز»[1].

وقد اهتمت النظريات الحجاجيّة بالمقام[2]، إذ هو عند بيرلمان البوتقة التي تلتقي فيها جميع العناصر الحجاجيّة، من مقدّرات برهانيّة، وحقائق علميّة، وقرائن بلاغيّة وقيم، وذلك بوصفها أسسًا حجاجيّة لابدّ من طرحها بصيغ مختلفة في المقام. وعلى المتكلم أن يراعي عناصر المقام عند بناء مقدماته لبناء جسور التواصل الأولى مع مخاطبيه، ومن ذلك اختيار المقدمات المسلّم بها عند معيّنين والتي لا يشكّون في ثبوتيتها المرجعيّة[3].

وهو عند ديكرو عماد منطق اللغة، فالأقوال والجمل تتوالى بناءً على مقصديّة القول ومقامه، ومعاني الأقوال ودرجتها الحجاجيّة تختلف بناء على اختلاف المقامات، فديكرو يلحّ على المقام في نظريته الحجاجيّة باعتباره عنصرًا مهمًا في تحديد المعنى[4].

والدّور الذي يلعبه المقام في تشكيل عناصر الحجاج وموقعه ومحتوياته جعل المدرسة البلجيكيّة تولّيه عناية خاصّة، فالمقام هو الذي يمنح الكلمة الملقاة والمكتوبة دورها ومكانتها بغضّ النّظر عمّا تحمله من شحنة دلاليّة أو معنويّة قبليّة، ولذا فعلى المبدعين مراعاة شروط المقام والاهتمام بها مهما كان هذا المقام مألوفًا لديهم، لأن ادّعاء الألفة مع المقام من شأنه أن يصرفهم عمّا يكون في المقامات من أهميّة بالغة، وقيم حجاجيّة[5].

فالسياق مؤطّر تداوليّ لأي خطاب حجاجيّ، وحسن توظيفه، واحترام حدوده من شأنهما أن يضمنا نجاح الخطاب الحجاجيّ، وسلامة المخطط الإقناعيّ.

---

1. السابق الصفحة نفسها.

2. هناك من يعدّ السياق والمقام شيئًا واحدًا ولا يفرّق بينهما وهناك من يرى أن المقام هو الإطار العام للقول الذي يشمل زمان القول ومقامه وهوية المتكلم والمخاطب والعلاقة بينهما، وكل ما يتعلق بأحدهما عن الآخر بينما السياق: ما يحيط بالقول المقصود من أقوال تسبقه وتلحقه تساهم مفسراتها في تحديد معناه وهو كما هو الحاشية مفهوم ضيق للسياق لا يتماشى مع المفهوم الحديث له. وما نميل إليه الباحثة اعتبار السياق والمقام شيئًا واحدًا. (الحجاج والمغالطة وأفاق التأويل حاشية ص 190.

3. ينظر: مفهوم الحجاج عند بيرلمان. (مقال). ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 209 - 210.

4. ينظر: نظريات الحجاج. جميل حمداوي. شبكة الألوكة /http://www.alukah.net/library/7

5. ينظر: مفهوم الحجاج عند بيرلمان. (مقال). ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 212.

ج/ المستوى الحواري أو التحاوري

وهو من المستويات التي يتحلّى فيها البعد التداوليّ للخطاب الحجاجيّ، سواء أكانت ذوات هذا التحاور مضمرة أم متعددة الأصوات[1]. حيث «تُعدّ الحوارية مكونًا لكلّ كلام، وتُعرف كتورين لكل خطاب إلى لحظتين توجدان في علاقة حاليّة. ويُقدّم المبدأ الحواريّ من خلال الحدود التالية كلّ تلفّظ يوضع في مجتمع معين لابدّ أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة، وثنائية العرض على حدّ تعبير فرانسيس جاك»[2].

ورغم أن الحوار ظاهرة تخاطبيّة صميمة في كل خطاب، إلا أنه يُعدّ أساس الحجاج من منظور بعض الاتجاهات التداوليّة[3]، وهو ما دعا أحد الباحثين إلى القول بأن الاستعمال التداوليّ للغة هو استعمال حواريّ من حيث المبدإ، لأنه يؤسس اتصالًا ظاهريًا مع الآخر في سياق ومقام تواصليين محددين. لذا فخاصيّة الاستعمال التداوليّ الحواريّ هي الخاصيّة التداوليّة الأولى للحجاج والتفاعل التواصليّ المتعلق بالمتحاورين[4].

واهتمام التداوليّة بالاستعمال اللغويّ يعني استحضارها للتفاعل الإنسانيّ من خلال هذا الاستعمال «لكي يصير الاستعمال التداوليّ استعمالًا حجاجيًا واستدلاليًا من حيث اضطلاعه بالدورة الحوارية كما يقتضيها التفاعل التواصليّ بين أطراف الحوار»[5].

ويتمّ هذا الحوار ضمن شروط مبدإ التعاون المنبثق من نظرية المحادثة عند غرايس – التي تمّ ذكرها سلفا – ، وإن كان الباحث حبيب أعراب يرى أن السمة الحواريّة في الحجاج التداوليّ يصعب جدًا حصر اتجاهات المناقشة فيها أو تحديدها، حتى لو وُضعت لذلك مبادئ وقواعد كمبادئ التعاون عند غرايس[6].

ويرى الدكتور محمد سالم الطلبة أن مبادئ التعاون وإن كانت مهمّة إلا أنها غير شاملة، لأن النشاط الحواريّ التداوليّ (والحجاجيّ) نشاط عقليّ لا يمكن فصله عن مضامينه وسياقاته الاجتماعيّة، والنفسيّة، والإنسانيّة بصفة عامة، مما يجعله نشاطًا غير محدود، منفتحًا على الاحتمال[7].

---

1 - ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 36.

2 - المقاربة التداولية، أرمينكو، ص 11.

3 - ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص37.

4 - ينظر: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، محمد نظيف، أفريقيا الشرق المغرب، 2010، ص 38 - 39.

5 - السابق، ص 39.

6 - ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص37.

7 - ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة، حاشية ص 177.

... تحلت أهميّة المستوى الحواريّ التداوليّ في الحجاج في نظريات الحجاج كما عند بيرلمان، الذي ... من فكرة أنّ الحجاج في النهاية ليس سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل ... ، ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابيّ، والتحامها مع الطرح المقدَّم، وإلا كان الحجاج بلا غاية ... تأثير. وهذا الحوار قد يكون صريحًا عند اتخاذ مواقف علنيّة معينة، وقد يكون ضمنيًّا عندما ... المتكلم من نفسه محاججًا و محاورًا خاصًا يتناول معه هموم المخاطبين، وهو ما يسميه بيرلمان ... الجلب المتخيَّل الذي يجرّده المتكلم من نفسه ومن المقام لبناء خطّة حجاجيّة ممنهجة"[1].

... يكن بيرلمان وحده الذي اهتمّ بالحوار كفعاليّة تداوليّة في نظريته الحجاجيّة، فماير عرّف ... بأنها ذلك الحوار حول المسافة بين الذوات[2]، فجعل الحوار التداوليّ الحجاجيّ وسيلة ... بين أطراف الخطاب، وطيّ المسافات بينهم.

... إجمالًا تتعالق البلاغة بشكل كبير مع التداولية وتشترك معها في كثير من المفاهيم، والاهتمامات، ... منهما تهتم بالعناصر ذاتها (المتكلم، والمتلقي، والخطاب، والمقام) بقصد التأثير والإفادة. وهي ... المهمة في عملية الاتصال والتواصل بشكل عام، كما تهتم كلتاهما بالإنجاز والأداء الكلامي ... أو بأخرى، فضلًا عن اهتمامهما المشترك بمقصدية المتكلم، و التعبير عن هذا القصد عبر ... متنوعة مناسبة للمقام ولوضع المخاطب الثقافي، والاجتماعي، والفكري، والنفسي.. إلخ.

والحجاج كذلك لا ينفكّ عن التداولية باعتباره خطابًا تواصليًّا موجّهًا، يرمي إلى التأثير في المتلقي وإقناعه من خلال التفاعل معه ضمن موقف تواصليّ محدد. ويظهر الجانب التداولي للحجاج من خلال استعمال المتكلم لبنية لغويّة معينة تتحكم فيها عوامل خارجيّة تدفع بالمتلقي إلى الفعل أو الترك على مستوى الرأي أو السلوك أو الاعتقاد، وهو ما يدخل الحجاج في حيّز الأفعال الكلامية، فيكون ناتجه فعل كلاميّ مؤلّف من فعل لفظيّ، وفعل إنجازي، وفعل تأثيري.

وقد تبيّن أن السياق مؤطّر تداوليّ لأي خطاب حجاجيّ، ولذلك اهتمّ به منظرو الحجاج ... بيرلمان وديكرو، إذ لا يمكن الحكم على نجاح الخطاب الحجاجيّ إلا من خلال ربطه بالسياق ... الذي ورد فيه.

كما يعدّ المستوى الحواريّ أو التحاوريّ من أهمّ مستويات الحجاج في التداوليّة، فالتفاعل القائم على الحوار بين المتكلم والمتلقي من شأنه تحقيق تواصل فعّال بين الطرفين، وتحقيق مقاصد المتكلم، وإقناع المتلقي والتأثير فيه بما يضمن نجاح الخطاب الحجاجي، وهو مقصد التداوليّة.

---

1 - ينظر: مفهوم الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 189 - 190.

2 - ينظر: السابق. ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 199.

ثامنًا : التداوليّة عند العرب

لم يقتصر البحث التداوليّ في التراث العربيّ على الدرس البلاغيّ، بل امتد الاهتمام به إلى علم النّحو، والصّرف، والنّقد، والخطابة وأصول الفقه، والتفسير، وغيرها من المجالات. وهو ما جعل أحد الباحثين يخلص إلى أن الإنتاج اللغويّ العربيّ القديم يؤول في مجموعه (نحوه وبلاغته وأصوله وتفسيره) إلى المبادئ الوظيفيّة[1].

وقد درس العرب القدامى عددًا من المسائل التي يمكن إدراجها ضمن التداوليّة اللسانيّة، والتي يمكن أن تمثّل مبادئ للتفكير اللغويّ التداوليّ عند العرب، مثل دراسة غرض المتكلم، وإفادة السامع، ومراعاة العلاقة بين أطراف الخطاب، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال الظاهر أو عدم مطابقته، والخبر والإنشاء، وغيرها. وهو ما دعا أحد الباحثين إلى القول بأنّ «النّحاة والفلاسفة المسلمين، والبلاغيّين والمفكرين، مارسوا المنهج التداوليّ قبل أن يذيع صيته بصفته فلسفةً وعلمًا، رؤية واتجاهًا أمريكيًا وأوروبيًا، فقد وُظّف المنهج التداوليّ بوعي في تحليل الظواهر والعلاقات المتنوعة»[2].

وسيتعرض البحث سريعًا لمظهرين يُعدّان من أركان التداوليّة، ويعرض تحليلهما في التراث اللغويّ العربيّ، هما : أفعال الكلام، ومقتضى الحال.

أ/ أفعال الكلام

يرى الدكتور مسعود صحراوي أن «اللّغة العربية... تشتمل على طائفة من الصيغ والأدوات التي يستعملها المتكلم للدلالة على القوّة الإنجازيّة التي يريد تضمينها كلامه، كالتقرير، والاستفهام، والتمني، والإخبار، والنفي، والإثبات، والطلب، والترجي... إلخ، فكان على طوائف العلماء العرب ولاسيما البلاغيّين الدارسين لعلم المعاني أن يتعرضوا للقوى المتضمّنة في القول، بغرض تحديد ما يقتضيه حال معيّن نزولًا عند قاعدة مطابقة الكلام لمقتضى الحال»[3]، ويواصل في هذا الشأن قائلًا : «وقد بُحثت ظاهرة الأفعال الكلامية في تراثنا العربيّ ضمن نظريّة الخبر والإنشاء، واشتغل ببحثها عدد كبير من العلماء»[4]. وعدّ نفرًا من العلماء الذين طبّقوها في مصنفاتهم، وأسّسوا لها، وعمّقوا البحث فيها. فمن اللّغويّين : سيبويه (ت : 180 هـ)، وعبد القاهر الجرجانيّ (ت : 471 هـ)، وأبو يعقوب السكاكيّ (ت : 626 هـ)، وجلال الدين الخطيب القزوينيّ (ت : 739 هـ)، ومسعود الدين التفتازانيّ

1 - ينظر : اللسانيات الوظيفية، ص 39

2 - اللّغة ودلالاتها تقريب تداولي للمصطلح البلاغي (مقال)، محمد سويرتي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلد (8)، عدد (3)، يناير / مارس 2000، ص 30

3 - التداولية عند العلماء العرب، ص 6

4 - السابق، الصفحة نفسها

ت : 792 هـ)، وغيرهم. ومن الفقهاء والأصوليين : ابن رشد القرطبيّ (ت : 595 هـ)، وفخر الدين الرازيّ (ت : 660 هـ)، وناصر الدين البيضاويّ (ت : 685 هـ) وغيرهم. ومن الفلاسفة : أبو نصر الفارابي (ت : 338 هـ) والقاضي عبد الجبار الهمدانيّ (ت : 415 هـ)، وأبو علي بن سينا (ت : 428 هـ)، وغيرهم[1].

وليس الدكتور صحرواي وحده الذي لفت النّظر إلى العلاقة بين ثنائيّة الخبر والإنشاء في البلاغة العربية، ونظرية أفعال الكلام كما جاء بها أوستين، فمن الباحثين الذين اهتموا بهذه المسألة، وحاولوا تأصيل نظريّة أفعال الكلام في كتب التراث العربي الدكتور أحمد المتوكل الذي يقول : «من المعلوم أن الفكر اللغوي العربي القديم يتضمن ثنائية : الخبر / الإنشاء، التي تشبه إلى حد بعيد الثنائية الأوستينية : الوصف / الإنجاز، كما يدلّ على ذلك تعريف القدماء للخبر والإنشاء. فالجملة الخبرية عندهم هي الجملة التي تحتمل الصدق أو الكذب، في حين أن الجملة الإنشائيّة هي الجملة التي تتوفر فيها خاصيتان :

أ - أنها لا تحتمل الصدق أو الكذب.

ب - أن مدلولها يتحقّق بمجرد النطق بها.

ويصل الشبه بين الثنائيّة القديمة والثنائيّة الحديثة إلى أن اللغويّين العرب اقترحوا تقليص الجمل اللغويّة بردّ الجمل الخبريّة والجمل الإنشائية إلى جمل خبريّة أو جمل إنشائيّة كما فعل أوستين نفسه»[2].

ولا يخرج الطلحيّ عن هذا الرأي، إذ يقول : «إن فحوى القول في نظريّة الأفعال الكلاميّة يدور في الخبر والإنشاء وعلاقتهما بالخارج، على نحو يشبه إلى حد ما قضايا الخبر والإنشاء في البلاغة العربية، ومطابقة الخبر للخارج فيكون صدقًا، أو مخالفته له فيكون كذبًا، أو عدم علاقته بالخارج ابتداءً وهو الإنشاء»[3]. فالبلاغيّون واللّغويّون العرب ميّزوا بين الخبر والإنشاء بحسب علاقتهما بالخارج موافقة أو مخالفة، أو عدم وجود علاقة، وهو ما فعله أوستين حين ميّز بين الأفعال التقريريّة، والأفعال الإنجازيّة (الأدائية) بناءً على درجة تحقّقها في الخارج، وموقف المتكلم.

ولم يكتف اللّغويون العرب بتقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، بل توسعوا في الكلام عن المعاني والأغراض الفرعيّة التي يخرج إليها كل منهما بناءً على عناصر العمليّة التخاطبيّة الأخرى، مراعين

[1] ينظر : السابق ص 6 - 7.

[2] الاستلزامات الوظيفية. حاشية ص 42.

[3] الآلة السياق ردة الله الطلحي. جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية. مكة المكرمة. 1424هـ. ص 232.

المقامات المختلفة التي ترد فيها هذه المعاني. وميّزوا كذلك بين الجمل من حيث شدّتها وضعفها وما ينتج عنها من معانٍ مختلفة، وهو ما يقابل مفهوم القوّة الإنجازيّة في عرف التداوليّين المعاصرين. وفصّلوا كذلك في مواضع التداخل بين الخبر والإنشاء، ووقوع الخبر موقع الإنشاء وعكسه، وأغراض ذلك.

ومن البلاغيين من تجاوز ثنائيّة الخبر والإنشاء إلى ثنائيّة أخرى، مثل السكاكيّ الذي قسّم الكلام إلى : خبر وطلب، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب بناء على «إمكان تحقّق ذلك الحكم مع كل واحد منهما، من حيث إنّه حكم مخبر، ومرجع كون الخبر مفيدًا للمخاطَب إلى استفادة المخاطَب منه ذلك الحكم، ويسمى هذا فائدة الخبر... أو استفادته منه أنك تعلم ذلك... ويسمى هذا لازم فائدة الخبر»[1]. وقسّم الطلب نوعين قائلًا : «والطلب إذا تأملت نوعان : نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول... ونوع يستدعى فيه إمكان الحصول»[2].

ونظرًا إلى وجود جملة من الملامح التداوليّة في بلاغة السكاكيّ، عدّه بعض الباحثين «أنموذجاً عربيًّا متميّزًا يمكن أن تكون آراؤه أساسًا نظريًّا للسانيّات تداوليّة عربيّة بعامّة، ولنظريّة الأفعال الكلاميّة بخاصّة... عُني بشكل خاص بالأفعال الطلبية التي جاوزت معناها المباشر إلى المعنى المقاميّ، في سياق الإشارة إلى إمكان مخالفة ظاهر اللفظ لمراد المتكلم، فالاستفهام - مثلًا - يتحوّل لوجود جملة من القرائن المقالية والمقامية يختارها المتكلم لتحقيق قصد معين، كالعَرْض في قولنا : ألا تحبّ أن تنزل فتأخذ شيئًا، وانصرافه إلى الإنكار في قولنا : أتمثلك يفعل هذا ؟! لمن تراه يفعل فعلًا مشينًا، وهكذا تتعدد وظائف الاستفهام بحسب المقام الذي يُستعمل فيه. ولم يحصر السكاكيّ ارتباط تعدد الوظيفة التداوليّة للأفعال الطلبيّة في الاستفهام، فقد درس الأمر والنهي والتمني والنداء...»[3]، إلى غير ذلك من أبواب البلاغة التي تتجلّى فيها الملامح التداوليّة عند السكاكي.

ولم يقتصر الاهتمام بالخبر والإنشاء الذي تبدو من خلاله ملامح نظريّة الأفعال الكلاميّة على البلاغيّين، بل كان الأصوليّون أشدّ عناية بهذا الباب، لعنايتهم بضوابط فهم النصوص الشرعيّة، وطرق استنباط الأحكام منها.

ففي باب الخبر مثلًا نظروا إلى الخبر في بعده السياقيّ، فنظروا إلى تحوّله مثلًا - بحسب السياق - من الدلالة التقريريّة الوصفيّة، التي هي أصله من الناحية الوضعيّة، إلى فعل كلامي مضبوط بالسياق. يقول الإمام شهاب الدين القرافيّ : «الشهادة خبر، والرواية خبر، والدعوى خبر، والإقرار

1 - مفتاح العلوم ص 254.

2 - السابق ص 414.

3 - ملامح التفكير التداولي الدلالي عند الأصوليين (مقال) نعمان بوقرة مجلة إسلامية المعرفة تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بيروت العدد 54. ID=17 http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_articles.asp?adad=59&catID

خبر، والنتيجة خبر، والمقدمة خبر، والتصديق خبر، فما الفرق بين هذه الحقائق ؟ وبأي شيء تتميز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية ؟»[1].

فالقرافيّ يعدّد أنواع الشهادة التي هي في ظاهرها إخبار عن واقع، قابلة لأن تُوصف بالصدق أو الكذب، فلا يجعلها نوعًا واحدًا، بل يفرّق بينها بحسب ورودها، واستعمالها، ووقوعها في مقامات مختلفة تقتضي نوعًا منها دون الآخر، مما يجعلها تتراوح بين الخبريّة والإنشائيّة بحسب مقامات القول، وهو - كما يظهر - تقسيم للأفعال بحسب نمط الأداء، والآثار المترتبة على الخبر، والمتعلقة بالمخبَر عنه. وهذا التقسيم ذو أساس تداوليّ له صلة بما أسماه سيرل (بنمط الإنجاز) الذي يعني «... أن توافر شروط إنجازيّة معينة يغيّر من هويّة الفعل الكلامي، ويكيّفه بطابع خاص»[2].

«في باب الإنشاء اهتمّ الأصوليّون - على سبيل المثال - بالفعل الإيقاعيّ ، فـ : «الفعل الإيقاعيّ بالتصور الأصوليّ، يقرر وجود أقوالٍ تُوقِع أفعالاً في الوجود، مثل أقوال البيع، والشراء، والهبة، والوصية... والتنازع، والزواج، والدعوى، وسائر أنواع العقود التي يتحوّل القول فيها بمجرد التلفظ به إلى فعل ملزم واقع»[3]، والفعل الإيقاعيّ يوافق الفعل المباشر عند سيرل الذي تطابق قوّته الإنجازيّة مراد المتكلم، فيكون ما يقوله مطابقًا لما يعنيه»[4].

واعتنوا بفعل الأمر، والأغراض الإنجازيّة التي يقتضيها، فـ «من بين المسائل المهمّة عندهم البحث في صيغة الأمر، ودلالاته في المواضعة والاستعمال، وعطف الأوامر وتكرارها، وإمكان وقوعها في الزمان والمكان، وهذا ما يعكس غرضها الإنجازيّ بالدرجة الأولى»[5].

وكل ما سلف أمثلة متفرقة لجذور التداوليّة المتمثلة في أفعال الكلام في التراث اللغويّ العربيّ.

ب/ الخطاب ومقتضى الحال

يرتبط مفهوم التداوليّة بالسياق الذي يدلّ على الموقف التواصليّ الذي يتمّ فيه استعمال

---

[1] الفروق شهاب الدين القرافي. تحقيق : عبد الفتاح هنداوي. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. د. ط. 2003. ج 1. ص 2 - 3. وقد صرح القرافي الفروق بين الأخبار السابقة بناء على مقامات ورودها بقوله: «أما الشهادة والرواية فقد نفهم الكلام بهما الفرق بينهما عند أن الخبر عنه إذا كان أمرًا عامًا لا يختص بمعين فهو الرواية. وإذا كان فيه إلزام لمعين لا يتعداه لغيره فهو الشهادة. وأما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالغير على غيره. والإقرار خبر عن حق يتعلق بالغير لنفسه وحده. والنتيجة هي خبر نشأ عن دليل. والمقدمة هي خبر هو جزء الدليل. والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها» (الفروق 1/ 21).

[2] ينظر. التداولية عند العلماء العرب. ص 137.

[3] ينظر. ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين (مقال).

[4] ينظر. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. ص 50.

[5] ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين (مقال).

اللّغة. وهذا المفهوم هو ما عُبِّرَ عنه في البلاغة العربيّة القديمة بعبارة (مقتضى الحال)، وبمقولة (لكل مقام مقال)[1].

فقد تأسس الدّرس البلاغيّ العربيّ على اشتراط موافقة الكلام لمقتضى الحال. واهتمّ كثيرا بكيفيّة إنتاج خطاب مؤثّر يراعي اختلاف المقامات. حتى إن بعض التعريفات المشهورة للبلاغة قرنت في التعريف بين البلاغة وبين مراعاة مقتضى الحال، فقيل : «وأمّا بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته»[2]، وعُرّف علم المعاني بأنه «علمٌ يُعرف به أحوال اللّفظ العربيّ التي بها يطابق مقتضى الحال»[3]، وعلم المعاني – كما يرى تمام حسان – «علم يبدأ من منطلق المعنى باحثًا له عن مبنى... فالمعنى هو الذي يقتضي الذّكر أو الحذف، والإظهار أو الإضمار، والتقديم أو التأخير، والفصل أو الوصل، والخبر أو الإنشاء، والقصر أو الإطلاق، وهلّم جرًّا»[4].

والبلاغة العربية في عمومها تهتم بإيصال المعنى إلى المخاطب بقصد الإفادة والتأثير في ظلّ مراعاة سياق التخاطب والاهتمام بكل ما يتعلّق بأوضاع المتخاطبين، والعلاقة القائمة بين المتكلم والمتلقي والمقام، من أجل الوصول إلى الفهم والإفهام. يقول الدكتور محمد العمري : «فالبلاغيّون العرب وإن لم يهتموا كثيرا بالدّراسة النفسيّة والأخلاقيّة للمرسل والمتلقي، حاولوا أن يُدرجوا تحت عنوان المقام والحال ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه، أو يراعيه من أحوال المستمعين»[5]، مما يدلّ على اهتمامهم بقضيّة المقام والحال.

وقد أفاض البلاغيّون العرب في الحديث عن وجوب مراعاة حال المخاطَب على وجه الخصوص وأسموه بـ (مقتضى الحال) وهو (الاعتبار المناسب)، وتطبيق الكلام على مقتضى الحال هو ما سمّاه عبد القاهر الجرجاني في الدلائل بالنّظم كما فهم القزويني[6]، فالخطيب مطالب عند البلاغيّين بمراعاة المقام والحال، ومن ذلك ما ورد في صحيفة بشر بن المعتمر حيث يقول : إن «مدار الشرف على الصّواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»[7]، فركّز على موافقة حال المخاطَب من جهة، وعلى تحصيل المنفعة المرجوة من الخطاب من جهة أخرى،مما يعني وجوب تشكيل الخطاب بما يناسب حال المخاطَب، ومقام أطراف التخاطب.

1 - ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 21.

2 - الإيضاح في علوم البلاغة. ص 16.

3 - السابق. ص 23.

4 - الأصول - دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي العربي. تمام حسان. دار الثقافة. الدار البيضاء. 1981. ص 344.

5 - في بلاغة الخطاب الإقناعي. ص 21.

6 - ينظر : الإيضاح. ص 17.

7 - البيان والتبيين. الجزء الأول. ص 91.

ولا يخرج العسكريّ عن إطار هذه الفكرة في قوله : «وينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين وبين أقدار الحالات، فتجعل لكل طبقة مقامًا، ولكلّ حال مقامًا، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات. واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من مقال»[1].

ويرى الدكتور عبد السلام عشير أنّ نظريّة النّظم عند عبد القاهر الجرجاني ارتكزت على البعدين السياقيّ والتداوليّ، انطلاقًا من دراسة تركيبية محكومة بقواعد النحو، ومنفتحة على الفصاحة والبيان، وأن الجرجانيّ أعطى للمقولات النحويّة أبعادًا تداوليّة، ومعاني جديدة، ووظائف تأثيرية[2].

ومقتضيات الحال التي تحدث عنها البلاغيّون تشمل جملة من الاعتبارات، والعناصر النفسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة التي تشكّل في مجموعها ظروف العمليّة التخاطبيّة، والموقف التواصليّ. ومطابقة هذه الحال تكون بمراعاة المخاطَب (المتلقي) من جهة، ومراعاة مواطن القول من جهة ثانية[3].

فالمتلقي هو أهم عناصر المقام في البلاغة العربية، ومراعاته تعني مراعاة عدّة عناصر، منها : مراعاة الحال اللغويّة[4]. يقول الجاحظ في هذه المسألة : «وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»[5].

وهذه المقولة للجاحظ مرتبطة بقاعدة التقسيم الطبقيّ للمخاطبين (خاصّة/عامّة) التي اعتنى بها البلاغيّون العرب وهم يعالجون فكرة مقتضى الحال. وهو تقسيم منظور إليه من الزاويتين السياسيّة والاجتماعيّة، من حيث المعاني والألفاظ[6]، فلا يُخاطب سيّد الأمة بكلام الأمة، ولا السوقيّ بكلام الملوك - بحسب العسكريّ[7] - كما لا يكلّم المولّدون والحاضرة بالغريب، ولا يكلّم الأدباء بكلام العامّة، إلى آخر التقسيمات الطبقيّة المتعلقة بهذا الشأن[8]. وهو ما يندرج تحت مبدإ القصديّة في التداوليّة الحديثة، إذ الغرض من مراعاة طبقات المخاطَبين، وتخيّر ما يناسبهم من الألفاظ والمعاني هو تحقيق التأثير والمنفعة المرجوة من الخطاب، ومساعدة المتلقي على الوصول لمقاصد المتكلم، وهو ما تهتمّ به التداوليّة.

---

1. كتاب الصناعتين ص 135.
2. ينظر : عندما نتواصل نغيّر ص 74.
3. ينظر : علم المعاني. عبد العزيز عتيق. دار الآفاق العربية. القاهرة. الطبعة الأولى. 2006. ص 26.
4. ينظر : دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي (مقال). حسن المودن ضمن : الحجاج مفهومه ومجالاته. ج1. ص 243.
5. البيان والتبيين. الجزء الأول ص 95.
6. ينظر : البلاغة والاتصال. ص 22.
7. ينظر : كتاب الصناعتين ص 33.
8. ينظر : البلاغة والاتصال. ص 22 - 23.

ومن عناصر المقام التي تجب مراعاتها مراعاة الحال الذهنيّ والثقافيّ للمخاطب من أجل تحقيق الإفهام الذي هو شرط الإقناع، فالخطاب لا يكون مقنعًا إذا لم يكن واضحًا قابلًا للفهم، ولا يكون قابلًا للفهم إلا إذا أخذ بالاعتبار كفايات المخاطَب اللغويّة والذهنيّة[1].

وغاية الوضوح والإفهام التي يرمي إليها الخطاب كانت سببًا في تأكيد الجاحظ على قيمة البيان، ودفاعه عن ضرورة وضوح الخطاب وخلوه من كل ما يحول دون الفهم. يقول : «والبيان اسم جامعٌ لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويتهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنّما هي الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2]. وكأنّ الجاحظ في هذا النصّ يتحدث عمّا أسماه غرايس بمبدإ التعاون الذي ينصّ على تعاون أطراف الكلام في العمليّة التخاطبيّة لتحقيق الهدف المنشود. فأحد أهم شروط مبدإ التعاون وضوح العبارة والبعد عن الغموض واللبس.

ومن عناصر مراعاة المقام مراعاة حال المخاطَب الثقافيّة بـ «أن يوظّف المتكلم داخل خطابه المرجعيّات الثقافيّة التي تحظى بالنّفوذ والمصداقيّة في الحقل الثقافيّ الذي ينتمي إليه المخاطَب»[3]. وتشمل هذه المراعاة اختيار الهيئة الشكليّة الملائمة لثقافة المتلقي حال الخطاب الشفويّ. كما تشمل انتقاء الشواهد التي تشكّل سلطة مرجعيّة يعترف بها المخاطَب[4].

وقد اهتمّ البلاغيّون العرب بذلك أيّما اهتمام، وهو بلا شكّ يصبّ في صميم التداوليّة التي تهتمّ بالعناصر غير اللغويّة في السياق اهتمامها بالعناصر اللغويّة، وكذا الاهتمام بالمشترك اللغويّ والثقافيّ بين المتخاطبين لإنجاح الخطاب.

ومن عناصر المقام التي تجب مراعاتها مراعاة حال المخاطَب النفسيّة الانفعاليّة، بأن يأخذ المتكلم بعين الاعتبار الطاقة الانفعاليّة النفسيّة للمخاطَب، حتى يحظى بموافقته واقتناعه[5]. يقول الجاحظ منوهًا بذلك «للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال، فإنّ ذلك هو الهذر، والخطل، وهو الإسهاب الذي سمعتُ الحكماء يعيبونه»[6].

1 - ينظر : دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي (مقال) ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج 1، ص 246.

2 - البيان والتبيين الجزء الأول ص 56.

3 - دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي (مقال) ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج1، ص 252.

4 - ينظر : السابق الصفحة نفسها.

5 - ينظر : السابق ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته ج1، ص 254.

6 - البيان والتبيين الجزء الأول ص 70.

أما مواطن القول التي يقتضيها الحال فتعني «الظّروف العامّة للحياة الاجتماعيّة التي تكتنف عمليّة التواصليّة، وتحيط بها من مناخ نفسيّ، وعلاقات بين المشاركين في التواصل، ومقاصد المتكلم، وغيرها. وهي عناصر تتغيّر من مقام إلى آخر، فتتفاوت تبعًا لذلك المقامات، وتختلف مع ما يقتضيه ذلك كله من تنوع للأساليب التعبيريّة»[1].

وهذه الاعتبارات هي التي جعلت السكاكيّ – على سبيل المثال – يقسّم الكلام مقامات ينبغي مراعاتها عند بناء الخطاب «فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذمّ، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجدّ يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداءً يغاير مقام الكلام بناءً على الاستخبار أوالإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكيّ يغاير مقام الكلام مع الغبيّ، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»[2]، ولا يكتفي بالحديث عن مقامات الكلام بل يقرر – كما القزويني من بعده – بأن لكلّ كلمة مع صاحبتها مقامًا[3]، وهو ما يعني اهتمام السكاكيّ بمراعاة الأوضاع غير اللغويّة في الكلام، من أوضاع نفسيّة واجتماعيّة وعقليّة، والاهتمام كذلك بالسياق اللغويّ الداخليّ الذي يقتضي مراعاة مقام كل كلمة مع ما يجاورها.

أما حازم القرطاجنّي فيظهر عدد من ملامح التداوليّة المتعلقة بالمقام في غير قليل من مواضع منهاجه، منها قوله : «لما كان الكلام أولى الأشياء بأن يُجعل دليلًا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها، بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضًا على تحصيل المنافع، وإزاحة المضارّ، وإلى استفادتهم حقائق الأمور وإفادتها، وجب أن يكون المتكلم يبتغي إما إفادة المخاطَب، أو الاستفادة منه. إمّا بأن يلقي إليه لفظًا يدلّ المخاطَب إما على تأدية شيء من المتكلم إليه بالفعل أو تأدية معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول، وإما بأن يلقي إليه لفظًا يدلّه على اقتضاء شيء منه إلى المتكلم بالفعل، أو اقتضاء معرفة بجميع أحواله أو بعضها بالقول ؛ وكان الشيء المؤدّى بالقول لا بدّ من أن يكون بيّنًا فيقتصر به على الاقتصاص، أو يكون مشتكلًا فيؤدّى على جهات من التفصيل والبيان، والاستدلال عليه والاحتجاج له»[4].

---

[1] التواصل نحو مقاربة تكاملية للشفهي، د. الحسين زاهدي أفريقيا الشرق المغرب 2011. ص 65.

[2] مفتاح العلوم. ص 256.

[3] ينظر : السابق الصفحة نفسها والإيضاح. ص 16.

[4] منهاج البلغاء وسراج الأدباء حازم القرطاجنّي تقديم وتحقيق : محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الثالثة. 1986. ص 344.

فالنصّ يظهر تصوّر القرطاجنّي التداوليّ للكلام وما فيه من أبعاد نفعيّة، وعناصر متعددة في العمليّة التخاطبية تتعاون من أجل الوصول إلى مقاصد المتكلم، وأن هذه المعرفة بالمقاصد لا تأتى إلا من خلال الوعي بسياق المقال، الذي يتحكم في صورة الخطاب الشعريّ الذي يتحدث عنه القرطاجنّي، فأنساق التخاطب (المقاصد، والمقام وأطراف الخطاب) تختلف فتختلف بناءً على ذلك صورة الخطاب الشعري من حيث حاجته إلى التفصيل والبيان والاحتجاج والاستدلال، أو قصره على التلميح دون التصريح.

أما الأصوليّون فقد تنبّهوا إلى سياق المقام وأثره في توجيه دلالة المنطوق، وأثر هذا التوجيه في الحكم على النّصوص واستنباط الأحكام منها، فالسياق كما يقول ابن القيم «يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد. وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوّع الدّلالة. وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم. فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان : 49] كيف تجد سياقه يدلّ على أنه الذليل الحقير»[1].

ويؤكّد ابن القيم على ملابسات المقام وصلته بدلالة الألفاظ، فيرى أنّ «الألفاظ لا تُقصد لذواتها، وإنما هي أداة يُستدلّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق عمل بمقتضاه، سواء أكان بإشارة، أم كناية، أم بدلالة عقليّة، أم قرينة حاليّة، أم عادة له مطّردة لا يخلّ بها»[2].

فاللّغة أداة للتواصل، وتبيان مقاصد المتكلم، لكنها ليست الوحيدة الدّالة على ذلك، فقد تقصر الألفاظ عن تبيان المراد، فيُستعان حينها بالقرائن العقليّة والمقاميّة، والعلامات غير اللغويّة، كما يُحتكم إلى المرجعية الثقافيّة والاجتماعيّة، وحتى العادات الشخصيّة، والمجازات لسدّ الفراغات الدلاليّة – على حدّ عبارة سبول[3] – ، من أجل تحقيق الفهم، والكشف عن المعنى المراد. وهي إشارة صريحة إلى أهمية البعد التداوليّ والسيميائيّ في تحليل النّصوص.

فالمقام ليس عنصرًا هامشيًا في التراث العربيّ، بل عنصر أساس من عناصر الإفهام، ومراعاته أمر واجب تقتضيه مصلحة المتخاطبين.

هذا ومن خلال ما تقدم ذكره حول جذور التداوليّة في التراث العربيّ القديم (وبالأخصّ عند

1 - بدائع الفوائد. ابن قيم الجوزية. دار الكتاب العربي. بيروت. د. ط. د. ت. ج 4. ص 9.

2 - أعلام الموقعين عن ربّ العالمين. ابن قيم الجوزية. تحقيق : محمد عبد السلام إبراهيم. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1991. ج 1. ص 216.

3 - ينظر: نظرية المعنى بين التوسيع والتعديل والنقد. ص 137.

الأصوليين)، يتبيّن ما للتداوليّة من تجذّر قويّ في التراث العربيّ، لا يقلّ عنه في التراث الغربيّ. لكن هل يمكن القول بوجود نظرية تداولية في التراث العربي ؟ وهل تشكل هذه النظرات والمظاهر التداولية نظرية كاملة الأركان ؟ وهل كانت اللغة العربية بحاجة لمثل هذه النظرية آنذاك أم كان عندها من المشاغل المعرفية ماهو أهمّ وأولى ؟

إن «الدراسات التداولية في التراث العربي قدمت أفكارًا مهمة فيما يخصّ العلاقة بين المعرفة النحويّة/اللّغويّة، والمعرفة البلاغيّة/الجماليّة، وهي علاقة مهمة في سياقها التاريخيّ الخاص، وأهميتها تكمن في الارتباط التداوليّ بين أسلوب التعبير، ومعناه، ووظيفته، وهذا يؤكّد لنا أن التداوليّة الآن هي تطوّر طبيعيّ للدّراسات اللّغويّة القديمة مع فارق أساس وجوهريّ، هو أنّ الظرف التاريخيّ الراهن يساعد على تنوّع العلوم والمعارف التي يمكن أن ينفتح عليها الدرس التداوليّ المعاصر، مما يجعله قادرًا على النهوض بنفسه، بوصفه مجالًا لغويًا معرفيًا قابلًا للتطوّر متى تطوّرت العلوم والمعارف»[1]. فالنّظرية التداوليّة بالتوسع المفهوميّ الذي عرفته في العصر الحديث تتسع لعدد كبير من المفاهيم والتصورات، وتنخرط ضمن عدد من المعارف والعلوم الإنسانية، وهي حصيلة تراكم عدد من التصورات المنبثقة من هنا وهناك، وقد استوت اليوم كيانًا نظريًا مستقلًا. وكانت الأبعاد التداولية كما وردت عند علمائنا العرب لبنة في هذا البناء، ومرحلة تاريخيّة مهمة من مراحل تطوّر النظريّة.

1 - لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 32 - 33.

خاتمة الفصل الأول

انتهى الفصل الأول إلى أن البلاغة مثّلت منذ القدم حتى عودتها في ثوبها الجديد الإطار المثالي للحجاج، فالحجاج يجد بغيته في كثير من الأساليب البلاغيّة فيندمج معها، خاصّة أن مجاله هو المحتمل والمتوقع كما هو الحال مع البلاغة. والبلاغة بفضل مرونتها قادرةٌ على استيعاب النظريات الجديدة، والاشتغال على الكثير من العلوم الإنسانية المجاورة، ولذلك لم يكن من الغريب أن يحتلّ الحجاج من البلاغة محلًا رفيعًا منذ القدم. ولم يكن من الغريب أن يجد البرلمان بغيته فيها فيعيد بعثها من جديد من خلال نظريته الحجاجية.

وقد تبين أن الحجاج ممارسة خطابية اجتماعية عقلية ذات هدف إقناعي. أو بعبارة أخرى هو حاصل نصيّ عن توليفٍ بين مكوّنات مختلفة تتعلق بمقام ذي هدف إقناعي[1]، وأنه ارتبط عبر مساره التاريخي بعدد من المصطلحات، وتجسّد في نماذج مختلفة من الأقوال مثل : السفسطة، والخطابة، والجدل، والمناظرة. ولم يكن حظّ الحجاج من الممارسة والتنظير متساويًا عبر عصوره المختلفة، وفي الثقافات المختلفة.

فأما في الثقافة اليونانية فقد بدأ الاهتمام بالجانب الحجاجيّ من القول منذ السوفسطائيين، الذين اهتموا بجمالية اللغة الإقناعية، ووسائل التأثير الاستدلالية واللفظية، ولو على سبيل المغالطة. وكانت لهم إسهاماتهم المهمة في مجال الحجاج، ومن أبرزها ربط الحجاج بمبدأي المنفعة والتوجيه، وهو الجانب الذي كان له صداه القوي في معظم البحوث الحجاجية المعاصرة.

وأما أفلاطون فقد صاغ الجدل صياغة فلسفية، واهتم بعلاقة الحجاج بالقيم، وفق منهج أخلاقي مثالي يحقق الفضيلة للنفس، ويمجد العقل وعالم المثل، ويعتبره هو الأصل بينما العالم المادي الذي يعيشه الإنسان برأيه عالم زائف ومشوه، ولذلك هاجم أفلاطون بلاغة السفسطائيين التي تعدّ الإنسان مقياس كل شيء ولا تؤمن بالثوابت، لأنها تقوم بحسبه على التزييف والتضليل والتلاعب بالعقول.

واستمر تنامي نظرية الحجاج عند اليونان حتى اكتملت نظريًا على يد أرسطو الذي شكلت جهوده نقطة تحوّل كبرى في مشروع الحجاج عند سقراط وأفلاطون، وتحققت على يديه المفاصلة النهائية مع الحجاج السفسطائي. وقد جعل أرسطو الحجاج قاسمًا مشتركًا بين الجدل والخطابة، وفرّعه

[1] ينظر: الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 16.

إلى فرعين : حجاج جدليّ تبكيتيّ، وحجاج خطابيّ إقناعيّ ولكل منهما أسلوب حجاجي متميز عن الآخر. ومن آراء أرسطو في الخطابة خاصة انطلقت قواعد الحجاج وأسسه في مفهومه الحديث.

أما عند العرب فقد اهتمت البلاغة العربية بكثير من البنى والمباحث الحجاجية، وباستراتيجيات الإقناع وآلياته، ولم تكن البلاغة الميدان الوحيد للممارسة الحجاجية في التراث العربي، فقد اهتم اللغويون والمفسرون والأصوليون والمتكلمون والفلاسفة بممارسة الحجاج اهتمامًا كبيرًا، وظهر ذلك في كثير من مقولاتهم وآرائهم، حتى إنه ظهر علم اختص بفنون الممارسة الجدلية الحجاجية وآدابها وشروطها، وهو علم المناظرة والجدل الذي يعدّ أقرب العلوم العربية إلى الحجاج.

وبذلك يمكن القول بأن الحجاج عُرف في التراث العربي على سبيل الممارسة والدرس بشكل واسع، لكنه ليس الحجاج الأرسطي الذي عرفه اليونان، وإنما حجاج خاص قوامه البيان والإفهام، متلائم مع الحالة الثقافية والمعرفية التي سادت آنذاك، ومع طبيعة الحياة الدينية والاجتماعية ومتطلباتها، بحيث لا يصحّ معه مطالبة الثقافة العربية باستنساخ الخطابة الحجاجية اليونانية.

أما الحجاج في العصر الحديث عند الغرب فقد استقل عن صناعة الجدل وصناعة الخطابة، وتنوعت منطلقاته وتوجهاته، فكان أن انبثقت بعض النظريات من منظور فلسفي، مثل نظرية البلاغة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، أو من منظور منطقي مثل نظرية الحجاج عند تولمين، أو من منظور لساني مثل نظرية الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر.

فأما بيرلمان فقد أعاد إحياء بلاغة الحجاج والإقناع عند أرسطو، وكان اهتمامه مركزًا على التقنيات القولية اللغوية، والبلاغية، والمنطقية التي من شأنها أن تجعل العقول تذعن لما يُعرض عليها.

واهتم تولمين بالحجاج المنطقي ، وبتحويل المنطق الصوري إلى منطق عملي بعيدًا عن التشكيل الرياضي الصوري، على غرار الممارسات القانونية العقلانية. واهتم بوظيفة التبرير في الحجاج التي يرى أنها الوظيفة الأصلية للحجاج، وما سواها من الوظائف هي وظائف ثانوية، وترجع إليها.

وأما ديكرو فالحجاج في نظريته (الحجاج في اللغة) حجاج لسانيّ، قائم في جوهر اللغة نفسها. فكل بنية لغوية عنده تمتلك في ذاتها قوّة حجاجية لا تنفصل عن معناها تتحكم في توجيه الخطاب وجهة حجاجية ما. وقد رفض ديكرو التصور القائم على الفصل بين الدلالة (معنى الجملة)، والتداولية (استعمال الجملة في المقام)، وسعى إلى رصد كل ماله صلة داخل بنية اللغة بالاستعمال التداولي المحتمل، فكان مجال البحث عنده هو الجزء التداولي المدمج في الدلالة ، وهو ما صبغ نظريته بالصبغة التداولية. وقد قامت نظريته الحجاجية على عدد من المفاهيم التي تُطبّق

داخل البنية اللغوية للأقوال مثل : مفهوم العلاقة الحجاجية، والقوّة الحجاجية، والإحالة، والسلّم الحجاجي، وغيرها مما تمّ الخوضُ فيه. وعمومًا امتازت نظريته بتوسيع مفهوم الحجاج، ليشمل كل قول تقريبًا.

وأما ماير فتتميز نظريته بارتباطها بالبلاغة والتداولية والفلسفة. وقد اهتم بالحجاج الفلسفي الاستشكالي على وجه الخصوص، وبالصريح والضمني، فالحجة عنده جواب أو وجهة نظر يُجاب بها عن سؤال مقدّر يستنتجه المتلقي ضمنيًّا من ذلك الجواب في ضوء المقام.

والحجاج جزء لا يتجزأ من التداوليّة اللّسانيّة التي تدرس اللغة وهي تؤدي وظيفتها التواصلية، وهو ما جعل التداولية تُعنى بكل عناصر التواصل، وتبحث في التفاعل القائم بين أطراف الخطاب (المتكلم، والمتلقي، والسياق، والمقام) مع عدم فصل طرف عن آخر. وتهدف إلى تجاوز النظرة القصورية للّغة التي سادت في بعض المدارس اللسانية، وتدعو إلى الاهتمام بكافة الظروف المصاحبة لاستعمال اللغة.

ومن أبرز مفاهيم التداولية مفهوم الفعل الكلامي الذي يُعدّ نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية ، وهو مفهوم يربط اللغة بواقعها الفعلي، ويربط المعنى بالفعل، ويرى أن كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، ويتوسل أفعالًا قولية، لتحقيق أغراض إنجازية.

وقد اهتم العلماء العرب (لغويون، ومفسرون، وأصوليون، ومتكلمون) بغير قليل من المبادئ التداولية، وظهر ذلك في أطروحات عدد منهم مثل : الجاحظ، وعبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، وحازم القرطاجني، وغيرهم، غير أن وجود هذه المظاهر والأبعاد التداولية، والتوجه التداولي في العلوم السابقة – فيما يرى البحث – لا يعني بالضرورة وجود نظرية تداولية قائمة بذاتها في التراث العربي – وينطبق الكلام نفسه على الحجاج – ومن أسباب ذلك ما أشار إليه الدكتور عبد الفتاح يوسف من أن التوجه التداولي في التراث اللغوي العربي يختلف بحكم تطور الفكر الإنساني عن الدرس التداولي عند أوستين مثلًا، الذي كان يعدّ العمل التداولي عملًا فلسفيًّا، ويعتبر أن وظيفة اللغة التأثير في العالم وصياغته وصناعته، وأنها ليست مجرد أداة للتعبير، أو وسيلة للتفكير"[1].وينطبق الأمر نفسه على التوجه الحجاجي عند العرب، الذي يختلف لأسباب متنوعة عن الحجاج عند اليونان، وعن الحجاج في النظريات الحديثة بمنطلقاتها الفلسفية أو المنطقية أو اللغوية. ولعل من الأسباب أيضًا أنّ التراث العربي كان مشغولًا آنذاك بنظريات أخرى استدعتها الحاجة المعرفيّة، مثل نظرية البيان، ونظرية النّظم، هذه النظريات التي اهتمت ببعض المفاهيم التداولية والحجاجية باعتبارها – فيما يرى البحث – جزءًا من

[1] ينظر : لسانيات الخطاب وانساق الثقافة، ص 31

المكّون النظريّ والتطبيقي للنّظرية، فلم يكن الاهتمام منصبًا على الحجاج أو على التداول بصفة خاصة، وكانت العناية بمظاهرهما منطلقة من خدمة قضايا اللغة ونظرياتها الأساس في ذلك الوقت.

ومن هنا فإنه من المهمّ قراءة المظاهر الحجاجيّة والتداوليّة في التراث العربيّ سُنّةً وفقْهًا قراءة معاصرة على ضوء آخر ما توصلت إليه النظريّات اللّسانية عامّة، وعلى ضوء نظريتي الحجاج والتداوليّة خاصّة، للوقوف على ما يمكن إضافته إلى هذه النظريات من تصورات مفادة من مخزون التراث اللغوي العربي. ومن المهم الوعي بأن وجود التوجه التداولي والحجاجي في التراث لا يستلزم وجود النظرية، وليس ذلك مما ينتقص من ثراءتراثنا اللغوي وعمق مفاهيمه.

وأخيرًا، تمثّل الدراسة في هذا الفصل المهاد النّظريّ الذي ينطلق منه البحث إلى التطبيق في الفصلين التاليين، فمباحث الحجاج والتداولية ونظرية أفعال الكلام توفر مفاهيم وآليات يمكن الكشف من خلالها عن الخصائص الحجاجية للحديث النبوي في الصحيحيْن، فليس غرض البحث إسقاط نظرية بعينها على الحديث الشريف ولكن غرضه الاستئناس بمبادئ هذه النظريات، واستثمار ما يتناسب مع خصوصيّة الحديث النّبويّ الشريف من مفاهيم وآليات وردت ضمن هذه النظرية أو تلك.

الفصل الثاني

مستويات الحجاج اللغوي
في الحديث النبوي

مدخل

التعريف بمدونة الدّراسة

(نبذة عن الإمامين : البخاري ومسلم، وصحيحيهما)

أولاً : التعريف بالإمام البخاري، وصحيحه

هو أبو عبدالله بن أبي الحسن، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدِزْبَه .فارسي الأصل، كان جدّه المغيرة مولى لإسماعيل الجعفي والي بخارى فانتسب إليه بعد إسلامه[1].

وُلد في بخارى، وهي من أعظم مدن بلاد فارس سنة أربع وتسعين ومائة للهجرة، وكان والده عالما تقيًا عاملًا راويًا للحديث[2].

مات أبوه وهو صغير، فنشأ في حجر أمه، وكان أبوه قد ترك مالًا أعان أمه على تنشئته وتربيته التربية الكريمة، قال أبوه «إسماعيل» عند وفاته : «لا أعلم في مالي درهمًا من حرام ولا شبهة».

وقد ذهبت عيناه في صغره، فرأت أمّه خليل الرحمن إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – في المنام، فقال لها : «يا هذه، قد ردَّ الله على ابنك بصره بكثرة دعائك أو بكائك»، فأصبح وقد ردَّ الله له بصره[3].

ظهر نبوغه العلميّ في سنٍّ مبكرة وهو ابن عشر سنين، فبدأ بطلب العلم ببلده «بُخارى» قبل أنْ يرتحل منها، وفي ست عشرة سنة حفظ كتب ابن المبارك ووكيع. وقد سُئل البخاري : كيف كان بَدْء أمرك ؟ قال : «ألهمت حفظ الحديث وأنا في الكُتَّاب، فقيل : كم كان سِنُّك ؟ قال: عشر سنين أو أقل. فلمّا طعنتُ في ست عشرة سنة، كنت قد حفظت كتب ابن المبارك ووكيع، وعرفتُ كلام هؤلاء، ثمّ خرجتُ مع أمّي وأخي إلى «مكة»، فلمّا حججتُ رجع أخي وتخلّفتُ في طلب الحديث»[4].

فكان هذا أول ارتحاله في طلب العلم، وكان ذلك حوالي سنة عشر ومائتين ثمّ رحل إلى المدينة، والشام، ومصر، ونَيسابور، والجزيرة، والبصرة، والكوفة، وبغداد، وواسط، ومرو، والرّيّ، وبَلْخ، وغيرها. ورحل خراسان والعراق ومصر والشام، وسمع من نحو ألف شيخ، وجمع نحو ست مئة ألف حديث اختار منها في صحيحه ما وثق برواته. وهو أول من وضع في الإسلام كتابًا على هذا النحو[5].

---

[1] ينظر : سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط العاشرة، 2014م ج 12، ص 391.

[2] ينظر : السابق الصفحة نفسها.

[3] ينظر : طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت 771هـ، تحقيق : محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413هـ ج 2، ص 213 - 216.

[4] ينظر : سير أعلام النبلاء ج 12، ص 393.

[5] الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الخامسة عشرة، 2002، ج 6، ص 34.

أما صحيح البخاري فهو أشهر كتب البخاري، بل هو أشهر كتب الحديث النبوي قاطبة. وهو أجلّ كتب الإسلام وأفضلها بعد كتاب الله[1]. قال العلماء عنه : هو أول مُصنّف صُنّف في الصحيح المجرد. واتفقوا على أن أصح الكتب المصنفة صحيحا البخاري ومسلم[2].

بذل البخاري في صحيحه جهدًا خارقًا، وانتقل في تأليفه وجمعه وترتيبه وتبويبه ستة عشر عامًا، هي مدة رحلته الشاقة في طلب الحديث. ويذكر البخاري السبب الذي جعله ينهض إلى هذا العمل، فيقول : كنت عند إسحاق بن راهويه فقال : لو جمعتم كتابًا مختصرًا لصحيح سنة رسول الله - ﷺ - فوقع ذلك في قلبي، فأخذت في جمع «الجامع الصحيح».

وسمّى البخاري كتابه : (الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله - ﷺ - وسننه وأيامه)، وأطلق الناس عليه اختصارًا (صحيح البخاري)، وكان البخاري نفسه يطلق عليه اختصارًا (الصحيح)[3].

وهو أول كتاب أُلّف في الصحيح المجرد، فقد كانت المصنّفات قبله لا تُفرد الصحيح بالذكر، وإنما تمزجه مع غيره، فلما جاء البخاري وقع في نفسه أن يفرد الصحيح بالذكر، وكان قد حفظ الألوف ومئات الألوف من الأحاديث، ووهبه الله – تعالى – بصيرة نافذة، ومقدرة علمية، وتمييزًا للرجال، فشرح الله صدره لتأليفه بعد أن رأى في منامه أنه يذبّ عن النبي - ﷺ - بمروحة في يده، وفُسّرت له الرؤيا بأنه يذبّ الكذب عن النبي - ﷺ - [4].

وعدد أحاديث الكتاب 7275 (سبعة آلاف ومئتان وخمسة وسبعون) حديثًا، اختارها من بين ستمائة ألف حديث كانت تحت يديه، والتزم بأن لا يورد فيه إلا الحديث الصحيح، فليس فيه حديث ضعيف ولا حسن، وقد أشار إلى ذلك بقوله : «ما أدخلت في الجامع إلا ما صحّ».

وكان مدقّقًا في قبول الرواية، واشترط شروطًا خاصة في رواية راوي الحديث، وهي أن يكون معاصرًا لمن يروي عنه، وأن يسمع الحديث منه، أي أنه اشترط الرؤية والسماع معًا، هذا إلى جانب الثقة والعدالة والضبط والإتقان والعلم والورع[5].

1 - طبقات الشافعية الكبرى، ج 2، ص 215.

2 - تهذيب الأسماء واللغات، ج 1، ص 73.

3 - ينظر : علوم الحديث لمقدمة ابن الصلاح، ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق : نور الدين عتر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1386هـ، ص 14.

4 - ينظر : تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت : 911 هـ)، تحقيق نظر الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ج 1، ص 92 - 93.

5 - ينظر : السابق، ج1، ص 69.

وكان البخاري لا يضع حديثًا في كتابه إلا اغتسل قبل ذلك وصلى ركعتين. قال : ما وضعت في كتابي الصحيح حديثًا إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين. وعنه أنه قال : صنّفت كتابي الصحيح لست عشرة سنة، خرّجته من ستمائة ألف حديث، وجعلته حجّة فيما بيني وبين الله عز وجل[1].

وابتدأ البخاري تأليف كتابه في المسجد الحرام والمسجد النبوي، ولم يتعجل إخراجه للناس بعد أن فرغ منه، بل عاود النظر فيه مرة بعد أخرى، وتعهّده بالمراجعة والتنقيح، ولذلك صنّفه ثلاث مرات حتى خرج في صورته الأخيرة[2].

وقد بوّبه على أبواب العلم والفقه، وقطّع الحديث إلى أقسام، يذكر في كل باب القسم الذي يناسبه[3].

أما شيوخ البخاري وأقرانه من المحدّثين فقد استحسنوا كتابه، بعد أن عرضه عليهم، وشهدوا له بصحة ما فيه من الحديث، ثم تلقته الأمة بعدهم بالقبول باعتباره أصحّ كتاب بعد كتاب الله تعالى، فشُغل الناس به (صحيح البخاري) وأقبلوا عليه يتدارسونه، وطفق العلماء يضعون عليه الشروح والمختصرات، حتى قيل في شروحه إنها بلغت اثنين وثمانين شرحًا، ورادت على ذلك[4]، بل امتدت العناية به إلى العلماء من غير المسلمين، حيث دُرس وتُرجم، وكُتبت حوله عشرات الكتب. رحم الله الإمام البخاري رحمة واسعة ورضي عنه.

ثانيًا : التعريف بالإمام مسلم، وصحيحه

هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، من بني قشير قبيلة من قبائل العرب المعروفة، إمام أهل الحديث، ولد بمدينة نيسابور سنة ست ومائتين للهجرة، وتوفي بها سنة مائتين وإحدى وستين للهجرة. نشأ في أسرة كريمة، وتأدّب في بيت علم وفضل، فكان أبوه ممن يتصدرون حلقات العلم، ولذا عني بتربية ولده وتعليمه، فنشأ شغوفًا بالعلم مجدًا في طلبه محبًا للحديث النبوي، فسمع وهو في الثامنة من عمره من مشايخ نيسابور، ثم رحل في طلب الحديث

---

[1] ينظر : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان. ت681هـ. تحقيق : إحسان عباس. دار صادر. بيروت. الطبعة الأولى. 1971. ج 4. ص 190.

[2] ينظر : سير أعلام النبلاء. ج 12. ص 403.

[3] ينظر : الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. الحافظ ابن كثير. تحقيق : أحمد محمد شاكر. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. مصر. ط 3. ص 25.

[4] ينظر : كشف الظنون من أسماء الكتب والفنون. حاجي خليفة. دار الكتب العلمية. بيروت. 1992م. ج 1. ص 554 - 555.

إلى أئمة الأقطار والبلدان، فسافر إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وكان أحد أئمة الحديث وحفاظه، اعترف له علماء عصره ومن بعدهم بالتقدم والإتقان في هذا العلم. تلقى عن كبار علماء الحديث في عصره، وروى عنه عدد لا يحصى من طلبة العلم.

وتذكر كتب التراجم والسير أن الإمام مسلما كان يعمل بالتجارة، وكانت له أملاك وضياع مكنته من التفرغ للعلم، والقيام بالرحلات الواسعة إلى الأئمة الأعلام الذين ينتشرون في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي.

وكان إمامًا جليلًا مهابًا، غيورًا على السنة ذابًا عنها، تتلمذ على البخاري وأفاد منه ولازمه، وهجر من أجله من خالفه، وكان في غاية الأدب مع إمامه البخاري حتى قال له يومًا : دعني أقبل رجلك يا إمام المحدثين وطبيب الحديث وعلله.

أثنى أئمة العلم على الإمام مسلم، وقدّمه بعضهم على أئمة عصره. ومما قالوه في الثناء عليه : «كان مسلم من علماء الناس وأوعية العلم»، وقالوا : «ثقة جليل القدر من الأئمة»، وقد أجمع العلماء على جلالته وإمامته، وعلو مرتبته وحذقه في الصنعة وتقدمه فيها[1].

وقد صنّف الإمام مسلم كتبًا كثيرة، منها : (المسند الكبير على أسماء الرجال)، وكتاب (العلل)، وكتاب (التمييز)، وكتاب (أوهام المحدثين)، وكتاب (طبقات التابعين)، وغير ذلك، وأشهرها صحيحه الذي صنفه في خمس عشرة سنة، وقد تأسى في تدوينه بالبخاري رحمه الله فلم يضع فيه إلا ما صحّ عنده.

وجمع الإمام مسلم في صحيحه روايات الحديث الواحد في مكان واحد لإبراز الفوائد الإسنادية في كتابه، ولذلك فإنه يروي الحديث في أنسب المواضع به، ويجمع طرقه وأسانيده في ذلك الموضع، بخلاف البخاري فإنه فرق الروايات في مواضع مختلفة، وهذا ما يجعل كتابه أسهل تناولًا، حيث توحد جميع طرق الحديث ومتونه في موضع واحد، بينما يعدّ صنيع البخاري أكثر فقهًا، لأنه عنى ببيان الأحكام، واستنباط الفوائد والنكات، مما جعله يذكر كل رواية في الباب الذي يناسبها، مفرقًا روايات الحديث، راويًا له بإسناد جديد في كل موطن.

وكتاب صحيح مسلم مقسم إلى كتب، وكل كتاب مقسم إلى أبواب، وعدد كتبه أربعة وخمسون كتابًا، أولها كتاب الإيمان وآخرها كتاب التفسير. وعدد أحاديثه بدون المكرر نحو أربعة

1 - ينظر : سير أعلام النبلاء، ج 12، ص 557 - 580

حديث، وبالمكرر ما يقرب من سبعة آلاف ومائتين وخمسة وسبعين حديثًا. وقد شرحه كثير لأئمة الحفاظ، ومن أشهر شروحه شرح الإمام النووي، واختصره أيضًا عدد من العلماء. رحم ه (إمام مسلما، وأجزل له الأجر والمثوبة[1].

ظر ترجمته في تهذيب الأسماء واللغات، ج 2، ص 89 - 92. والبداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير. تحقيق: د الله محمد الحسن التركي. دار هجر للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى 1997. ج 14. ص 551 - 557.

المبحث الأول

الحجاج اللغوي على مستوى الكلمة المفردة

...كّون أي منجز لغويّ أيًّا كان طوله من مكوّنات ذات قيمة دلاليّة، هي : الصوت، والكلمة، ... والموقف. ترتبط فيما بينها بعلاقات دلاليّة وترابطيّة، فالأصوات تتآلف فيما بينها لتكّون ... والكلمة هي المكّون الرئيس للجملة، ولتحليل الجملة لابدّ من النّظر للكلمات المشكلة لها، ... قائما في الجملة، حتى يتمّ الوصول إلى الرؤية الكاملة الشاملة للمنجز اللغويّ[1].

هذا المنجز اللغويّ لا يخلو من حالين : إما أن يكون واردًا على الحقيقة، وإما أن يكون واردًا على المجاز، وإذا كان الثاني فإن الوقوف عليه يتطلب الوقوف على المجاز والتصوير بأشكاله المختلفة.

وحتى تكون دراسة النصّ أو المنجز القوليّ في هذا البحث دراسة شاملة قائمة على التدرج من الجزء إلى الكل فإن هذا الفصل سيتناول – إن شاء الله – دراسة الكلمة بمكوناتها المختلفة صوتيًا، ثم سيدرس الحجاج على مستوى الجملة، ثم الحجاج على مستوى الصورة.

الكلمة[2] هي وحدة لغوية تؤدي معنى مستقلًا، وهي اللبنة الأولى في بناء الكلام. وليس من السهل وضع تعريف عام للكلمة ينطبق على كل الألسنة، نظرًا لتفرّد كل لغة بخصائص ذاتيّة تميّزها عن اللغة الأخرى، ولاستقلال كل لغة بوسائلها الخاصة في التركيب[3].

وفي العربية عرف النّحاة الأوائل مفهوم الكلمة وإن لم يعرّفوها، ولكن عمدوا إلى تقسيم الكلام إلى أجزاء كما فعل سيبويه (ت : 180 هـ) الذي قسّم الكلام إلى : «اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[4]، ناظرًا إلى الجانب النحويّ الوظيفيّ للكلمة دون خصائصها اللغويّة. وتبعه في ذلك عدد من النّحاة.

---

1 - دلالة السياق الطلقمي ص 262 وص 285.

2 - يذهب بعض علماء العاجم إلى التسوية بين الكلمة واللفظ. فالكلمة عندهم تعني من ضمن ما تعنيه الدلالة اينظر : لسان العرب. ج 12. ص 523. ومعجم مقاييس اللغة. ج 5. ص 131. مادة (كلم). في حين أن بعض النحاة يفرقون بينهما. فيربطون بين اللفظ والتلفظ (أي عملية النطق). فاللفظ عندهم مجموعة من الأصوات المنطوقة. ينظر : الصورة الصوتية للكلمة اينظر : دلالة الألفاظ. إبراهيم أنيس. طبعة مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. د. ت. ص ... ومن التعريفات التي سيقوها للفظ ما جاء في شرح ابن عقيل أن اللفظ «جنس يشمل الكلام والكلمة والكلم. ويشمل المهمل كديز والمستعمل كـ «عمرو». ومفيد أخرج المهمل. وفائدة بحسن السكوت عليها أخرج الكلمة وبعض الكلم» اشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. ابن عقيل. تحقيق : هادي حسن حمودي. دار الكتاب العربي بيروت - لبنان. ط الأولى. 1999. ج 1. ص 20. وعلى ذلك فالكلمة أعمّ من اللفظ. لأنها لفظ دلّ على معنى ينظر : دلالة الألفاظ. ص 38.

3 - ينظر : الكلمة دراسة معجمية. د. حلمي خليل. دار المعرفة الجامعية. مصر. الطبعة الثانية. 1998. ص 10. ومناهج البحث في اللغة. تمام حسان. مكتبة النسر للطباعة. القاهرة. د. ط. 1989. ص 225.

4 - الكتاب. عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه المتوفى : 180 هـ. تحقيق : عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. الطبعة الثالثة. 1408 هـ - 1988. ج 1. ص 12.

وكان من أوائل من حاولوا تعريف الكلمة الزمخشريّ (ت : 238 هـ)، الذي عرّفها بقوله : «الكلمة هي اللفظة الدالّة على معنى مفرد بالوضع»[1]، وعلّق ابن يعيش (ت : 643 هـ) على تعريف الزمخشريّ فقال : «فاللفظة جنس للكلمة، وذلك لأنها تشمل المهمل والمستعمل... وقوله : الدالّة على معنى فصل فصله عن المهمل الذي لا يدلّ على معنى... وقوله : مفرد : فصل ثانٍ فصله عن المركب... وقوله : بالوضع : فصل ثالث احترز به عن أمور منها ما قد يدلّ بالطبع... وذلك كقول النائم : أخ، فإنه يفهم منه استغراقه في النوم»[2].

ومعنى ذلك أن الكلمة عند الزمخشريّ كما فهمها ابن يعيش هي ما توافر فيها ثلاثة شروط : الصّوت (إذ التلفظ يكون بأصوات)، وقصد المعنى أو الوضع (بأن تكون الدلالة بالمواضعة اللغوية)، ثم الاستقلال بدلالة محددة (إفراد المعنى)[3]. وتعرض ابن يعيش لفكرة استقلال المعنى، ففرق بين الكلمة من حيث النّطق، والكلمة من حيث الواقع النحويّ، فكلمة (الرجل) عنده مثلًا من حيث النّطق هي كلمة واحدة، لكنها من حيث الواقع النحوي كلمتان : ال + رجل[4].

وعرّف ابن الحاجب (ت : 646 هـ) الكلمة بما يشبه تعريف الزمخشريّ في عبارة أكثر اختصارًا، فقال بأنها : «لفظ وُضع لمعنى مفرد»[5]. وشرح الرضيّ التعريف السابق، وبيّن أن اللفظ قيد يحترز به عن نحو الخطّ، والعقد، والنّصبة، والإشارة التي ربما دلّت بالوضع على معنى مفرد وليست بكلمات»[6].

أما ابن مالك (ت : 672 هـ) فحدّ الكلمة عنده أنها «لفظٌ مستقل دالّ بالوضع تحقيقًا أو تقريبًا أو منويٌّ معه كذلك، وهو اسم وفعل وحرف»[7]، فابن مالك يرى أن الكلام هو اللفظ المفيد، ويرى كغيره من النّحاة أن للكلمة وجودًا مستقلًا، ولكنها مع وجودها المستقل فإنها ذات معنى جزئيّ أو مفرد، كونها تمثّل وحدة الكلام[8].

1 - شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير. صدر الأفاضل الخوارزمي. تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى 1990. ج 1. ص 155.

2 - شرح المفصل لابن يعيش. ج 1. ص 18 - 19.

3 - ينظر : الكلمة دراسة معجمية. ص 21.

4 - ينظر : المرجع السابق الصفحة نفسها.

5 - الكافية في علم النحو. جمال الدين بن عثمان المصري المعروف بابن الحاجب. ت 646هـ. تحقيق : صالح عبد العظيم الشاعر. مكتبة الآداب. القاهرة. الطبعة الأولى. 2010. ص 11.

6 - ينظر : شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب. رضيّ الدين الاستراباذي. ت 686هـ. تحقيق وتصحيح وتعليق يوسف حسن عمر. جامعة قار يونس. ليبيا. 1975. ج 1. ص 22 - 23.

7 - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد. محمد بن عبد الله. ابن مالك. تحقيق : محمد كامل بركات. دار الكتاب العربي. بيروت. 1967. ص 3.

8 - ينظر : الكلمة دراسة معجمية. ص 22.

.. عتبر السيوطيّ (ت : 911 هـ) قول ابن مالك : قول مفرد مستقل أو منويّ معه أحسن الحدود في .. ف الكلمة. وانطلاقًا من فكرة استقلال المعنى اعتبر حروف المضارعة وتاء التأنيث ليست كلمات .. استقلال معناها، بينما الضمير المستتر (أنت) في (قم) مثلًا يعتبر كلمة، إذ هو في نيّة التقدير[1].

.. تخل التعريفات السابقة من إشكالات، فإفراد المعنى الذي ورد في عدد من التعريفات قابل .. ، وليس مما يمكن إدراكه إدراكًا حاسمًا، فالإفراد ليس في ذات المعنى ولكن في طريقة التعبير .. فقد يبدو المعنى قابلاً للتجزئة ومع ذلك يُعتبر مفردًا، ويُعتبر اللفظ الحامل له كلمة واحدة إذا .. أن يتعيّن لكل جزء ما يقابله من اللفظ (مثل الفعل الماضي المسند إلى الغائب) الذي يفيد .. الحدث والزمان، ومع ذلك لا يمكن تحليل الكلمة إلى قسمين موازيين للمعنيين المذكورين. .. إنّ هناك ألفاظًا قابلة للتجزئة ومع ذلك يعتبرها النّحاة كلمة واحدة مثل : العلم المركب، مثل .. الله، فهو عند النّحاة كلمة واحدة إذا ما أستعمل علمًا، وإذا ما أستعمل غير علم كان مجزأ .. جزأين لكل جزء معنى خاص[2].

ومعرض تمام حسان بالنّقد للتعريفات السابقة، ولخّص اعتراضاته عليها بما يلي :

1 - أنها لا تفرّق بين الصّوت والحرف، أي بين عمليّة النّطق والنّظام الذي تجري عليه.

2 - أنها تخلط بين الوظيفة اللغويّة، والمعاني المنطقيّة والوضعيّة.

3 - أنها لا تفرّق بين وجود الكلمة وعدمها في تعريفها، وهذا ما يؤدّي إلى الخلط في التفكير[3].

ورغم هذه الانتقادات إلا أن هذا لا ينفي أن النّحاة حاولوا الوصول إلى تعريف جامع مانع، ودليل .. تقييدهم التعريف بعدد من القيود والضوابط، بالنّظر إلى الوظيفة النحوية للكلمة غالبًا.

أما البلاغيون فتناولوا الكلمة عند حديثهم في قضية مشهورة من قضايا البلاغة هي قضية اللفظ .. ، فدرس بعضهم الكلمة في باب الفصاحة - كما فعل ابن سنان[4]- من حيث أصواتها .. وعلاقة بعضها ببعض تآلفًا وتنافرًا، ودرسوا دلالتها وقيمتها الجمالية والتعبيرية حال الإفراد .. -كما فعل عبد القاهر الجرجانيّ على سبيل المثال في كتابه الدلائل-، ولم يحاول أكثرهم .. تعريف نظريّ للكلمة، أو النّظر في ماهيّتها من حيث هي عنصر لغويّ[5].

---

[1] ينظر : همع الهوامع في شرح جوامع جلال الدين السيوطي، تحقيق : عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة .. 1992، ج 1، ص 23، والكلمة دراسة معجمية، ص 22.

[2] ينظر : الكلمة في التراث اللساني العربي، عبد المجيد عبد الواحد، مكتبة علاء الدين، صفاقس، الطبعة الأولى 2004، ص 24 - 25.

[3] مناهج البحث في اللغة، ص 226

[4] سر الفصاحة ص 56 - 91، والكلمة دراسة معجمية ص 26

[5] ينظر : الكلمة دراسة معجمية، ص 29

أما المحدثون من اللسانيين فقد اختلفوا اختلافًا كبيرًا في تعريف الكلمة، فهل تُعرف الكلمة صوتيًا، أم صرفيًا، أم معجميًا، أم من خلال التركيب، أم يكون لها عدّة تعريفات متناسبة مع كل حقل من الحقول السابقة ؟ أم تُعرّف تعريفًا واحدًا يجمع كل ذلك ؟ وهل يمكن التوصل إلى تعريف جامع مانع يتفق عليه الجميع ؟

الواقع أن تعريفات الكلمة عند اللسانيين المعاصرين تعددت بناءً على الجانب الذي يراعيه كل باحث في دراسته للكلمة. وهذا التعدد - والخلط أحيانا - يعود إلى «كون ماهية الكلمة متعددة الأبعاد و الجوانب، فالكلمة ذاتٌ متميّزة بملامحها الصرفيّة والتركيبيّة والدلاليّة والمعجميّة والصواتيّة... إلخ، ومن أجل رصد هذه السمات وهذا التميّز تعددت النّظريات والمقاييس للفصل بين ما يمكن معالجته في التركيب أو المعجم أو الصرافة أو الصواتية، مدرجة معالجة الكلمة داخل هذا المكوّن أو ذاك. فمن اللغويين من اعتبر معالجة الكلمة بما في ذلك مختلف قواعد تكوينها من محض اختصاص المكون المعجمي، ومنهم من استدلّ على تركيبيّة هذه القواعد، وفريق ثالث أنكر أن تكون ضوابط البناء من الصنف الأول أو الثاني، بل إنه دافع عن طبيعتها الصرفيّة، وبموازاة مع هذا يدور النقاش حول استقلال الصرافة أو عدم استقلالها عن التركيب والصواتة أو عن المعجم»[1].

فالكلمة من وجهة نظر علم اللغة الوصفيّ في أي لغة : تُعرّف بأنها «مجموع رصيد المورفيمات وتجمعاتها»[2]. ومن وجهة نظر علم اللغة التركيبيّ تُعرّف بأنها : «وحدة في جملة تحدد معالم كل منها بإمكانية الوقوف عندها»[3]. ونظر بلومفيلد إلى الكلمة من حيث اتصالها وانفصالها، فعرّفها بأنها «أصغر صيغة حرّة»[4]، أي أنها أصغر وحدة كلامية قادرة على القيام بدور نطق تام من حيث الشكل والمعنى[5]. وعرّفها ماتيسيوس بأنها «أصغر وحدة صوتيّة متتابعة لا يمكن أن ترتبط بأي وحدات أخرى»[6]. وعرّف فاشيك الكلمة بالنظر إلى معناها الوظيفي بأنها «جزء من الحدث الكلاميّ له صلة بالواقع الخارج عن اللغة، ويمكن اعتبارها وحدة غير قابلة للتقسيم، ويتغيّر موضعها بالنسبة لبقيّة الحدث الكلامي»[7].

---

1 - البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، د. عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، 1990، ص 37.

2 - أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الثامنة، 1998، ص 112.

3 - السابق، الصفحة نفسها.

4 - مناهج البحث في اللغة، ص 226.

5 - ينظر: الكلمة دراسة معجمية، ص 16.

6 - السابق، ص 17.

7 - السابق، الصفحة نفسها.

ويستعمل دي سوسير مصطلح العلامة اللسانية مقابل مفهوم الكلمة، وتقوم هذه العلامة عنده – كما سلف – على شقين : الدالّ، والمدلول. يقول في ذلك : «إننا ندعو النّسق بين المفهوم والصورة السمعيّة علامة، للدلالة على الكلّ، وتبديل كلمتي مفهوم وصورة سمعيّة بكلمتي المدلول والدالّ على التوالي»[1].

وتوصّل الدكتور حلمي خليل إلى أن الصعوبات التي وجدها الباحثون في تحديد مفهوم الكلمة حملت بعضهم يعدل عن وضع تعريف عام جامع مانع لها، ويعكف على وضع معايير عامّة ينوخاها من يريد التصدي لتعريف الكلمة[2].

أما الدكتور تمام حسان فقد وجّه انتقاداته إلى التعريفات السابقة كما انتقد تعريفات النّحاة العرب، واستخلص تعريفه الخاص للكلمة بالنظر إلى وظيفتها فقال : الكلمة العربية «صيغة ذات وظيفة لغويّة معينة في تركيب الجملة، تقوم بدور وحدة من وحدات المعجم، وتصلح لأن تُفرد، أو تُحذف، أو تُحشى، أو يُغيّر موضعها، أو يُستبدل بها غيرها في السياق، وترجع مادتها غالبا إلى أصول ثلاثة، وقد تلحق بها زوائد»[3].

وأيًّا ما يكن من أمر تعريف الكلمة فإن التعريف الذي سيأخذ به البحث هو تعريف الكلمة حجاجيًّا كما جاء عند د. عبد الله صولة –رحمه الله– بأنها : «الوحدة المعجميّة – الصرفيّة – الإعرابية معًا، القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجميّ سمات دلاليّة إضافيّة من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه، وبالمقام الذي تُستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التأثير في ذلك المقال والمقام، بفضل ما لها من قيم دلاليّة مختلفة، بعضها مستمد من اللغة نفسها، وبعضها متأتٍّ من الاستعمال والتداول»[4]، وذلك بأن تفعل الكلمة كما بيّن صولة – بالمقام والمقال الذي ترد فيه، وتفعل فيه أيضًا من خلال اختيارها دون غيرها في ذلك المقام، بما لها من حمولة دلاليّة تراكمت عبر عصوراستعمالها، تلقي بظلالها على السياق اللغويّ الذي تظهر فيه، وتوجّهه وجهة دلالية وحجاجيّة مخصوصة، بفعل مقتضاها المعجميّ، وأيضًا بفعل مقتضاها التداوليّ، وما عَلِق بها من دلالات اكتسبتها من خلال استعمالاتها السابقة، فتكون قادرة على إكساب الخطاب الذي تقع فيه وقعًا معنويًا خاصًا، وبعدًا حجاجيًا أعمق في علاقته بمتلقيه[5].

1 - محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دي سوسير، ترجمة : يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986، ص 87.
2 - ينظر : الكلمة دراسة معجمية، ص 18.
3 - مناهج البحث في اللغة، ص 232.
4 - الحجاج في القرآن، ص 68.
5 - ينظر : السابق، ص 69 - 73.

وكما تقول أموسي فإنه «لا يمكن قصر الخطاب الحجاجيّ على متوالية من العمليات / الإجراءات المنطقيّة، ولا على مجرد مسار فكريّ / تمشٍ فكريّ / ذهنيّ، بل هو عمل متأسّس / مبنيّ على استخدام الوسائل التي يضعها على ذمتنا لسان من الألسن، وذلك في مستوى الاختيارات المعجميّة المتضمّنة توجيهًا حجاجيًا، أطرًا ملفوظيّة شكليّة، ترابطات تلفظيّة، افتراضات أوليّة، ومضمّنات قوليّة / مضمرات قوليّة»[1].

فالاختيار المعجميّ في اللغة الرفيعة (المستوى الأدبيّ والمستوى المعجز من الكلام) لا يكون اعتباطيًا، وتكون اللغة في ظاهرها ومضمرها موجّهة توجيهًا حجاجيًا.

وعند النّظر في الكلمة في الحديث النبوي يتّضح أنها كلمة فاعلة نابضة بالحياة، مختارة بدقّة الفصيح البليغ ﷺ، الذي تطاوعه اللغة مطاوعة ولا يتعنّى لتحصيلها، وقادرة على إحداث أثر بالغ في النصّ، وتوجيهه وجهة حجاجية معينة بنفسها حينًا، وبالتضافر مع ما يجاورها في السياق حينًا آخر.

ونظرًا إلى مقتضيات الدراسة سيتناول البحث في هذا المبحث الكلمات التي هي من قبيل الاسم، مرجئًا النّظر فيما كان من قبيل الفعل إلى المبحث الثاني - إن شاء الله - لموافقته لباب التركيب أكثر من الكلمة المفردة.

ولما كانت اللسانيات الحديثة تنظر إلى اللغة على أنها أصوات لغويّة في المقام الأول تألفت ضمن نسق معيّن. وهذه الأصوات مجتمعة تقولب المعنى المجرّد وتوصله إلى المتلقي. ولما كانت تُعدّ اللغة مجموعة من الدلائل، وتُعدّ كل كلمة دليلًا لغويًا، ولهذا الدليل اللغويّ وجهان: وجه صوتيّ يسمى الدالّ، وآخر قيمي هو المدلول، وتغيّر الدالّ أو جزء منه يستتبع بالضرورة تغيّر المدلول. فالفرق مثلًا بين (كَتَب) و(كَاتِب) ليس فرقًا في الصورة الكتابيّة فقط، بل هو فرق صوتيّ في المقام الأول، اختلف فيه الدالّ في الأولى عن الدالّ في الثانية[2]. لما كان الأمركذلك، فإن التحليل اللسانيّ للنصوص اللغوية يبدأ بالأصوات باعتبارها العناصر الأولى التي تكوّن الكلمات أو الوحدات الدالّة، ثم ينظر في بناء الكلمة من حيث شكل الوظيفة، ثم ينتقل إلى التركيب، ثم إلى المعنى المعجميّ أو السياقيّ[3].

وسأخذ المبحث بهذا الترتيب مع ما يتطلّبه مع تقسيمات البحث، فيبدأ بالبحث في حجاجيّة الكلمة المفردة صوتيًا، ثم صرفيًا، ثم معجميًا.

1 - الحجاج والمغالطة وآفاق التأويل ص 499.

2 - ينظر: دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية. مقصود محمد عبد المقصود. الدار العربية للموسوعات. بيروت. الطبعة الأولى 2006. ص 22 - 23.

3 - ينظر: مدخل إلى علم اللغة. محمود فهمي حجازي. دار الثقافة. القاهرة. ط الثانية. 1978. ص 18.

أولًا : الحجاج على المستوى الصوتي للكلمة

الصّوت لغة : الجرس، والجمع أصوات، وهو جنس لكل ما وقر في أذن السامع[1]. وعرّف بعضهم الصوت : بأنه الهواء المنضغط عن قرع جسمين، وذلك ضربان : صوت مجرّد عن تنفس منسي، كالصوت الممتد، وتنفس بصوت ما، والمتنفّس ضربان : غير اختياريّ، كما يكون من الجمادات والحيوانات، واختياريّ كما يكون من الإنسان. وذلك ضربان : ضرب باليد كصوت العود وما يجري مجراه، وضرب بالفم في نطق وغير نطق. وغير النّطق كصوت الناي، والنّطق منه : إما مفرد من الكلام، وإما مركب كأحد الأنواع من الكلام»[2].

والصوت لغويًّا كما عرّفه ابن جنّي : «عَرَض يخرج مع النفس مستطيلًا متصلًا، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيُسمّى المقطع أينما عرض له حرفًا. وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها»[3]، مما يعني أن هناك جرسًا صوتيًّا مختلفًا لكل حرف معجمي بحسب اختلاف مقاطع الأصوات، وهو ما حاول أن يبيّنه ابن جنّي في كتابيه : (الخصائص، وسرّ صناعة الإعراب). فربطه في الخصائص باللغة، فعرّف اللغة بأنها «مجموعة من الأصوات، المؤتلفة، قائلًا : «حدّها (أي اللغة) أنها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم»[4]، وكأنها يشير بذلك إلى الغرض التواصليّ التداوليّ للغة. أما الصوت عند الجاحظ فهو «آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف»[5].

وقد كان للغويين العرب جهودهم المتميزة في هذا المجال، فكان الخليل (ت : 175 هـ) في كتابه (العين) أوّل من جعل الصوت اللغويّ أساس اللغة المعجميّ، و«أوّل من التفت إلى صلة الجرس الصوتيّ بالدراسات اللغويّة الصرفيّة، الصرفيّة والنحويّة، ولذلك كان للدراسة الصوتيّة من عنايته نصيب كبير، فقد أعاد النظر في ترتيب الأصوات القديمة، الذي لم يكن مبنياً على أساس صوتيّ، ولا على أساس لغويّ، فرتّبها بحسب المخارج في الفم، وكان ذلك فتحًا جديدًا، لأنه كان سابقًا إلى معرفة خصائص الحروف وصفاتها»[6].

---

[1] ينظر : لسان العرب، ج2، ص 57. ومعجم مقاييس اللغة، ج3، ص 318 مادة (صوت)

[2] المفردات في غريب القرآن، ص 291 - 292.

[3] سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق : د. حسن هنداوي، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، 1993، ج 1، ص 6.

[4] الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص67.

[5] البيان والتبين، الجزء الأول، ص79.

[6] في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، مهدي المخزومي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1966، ص 4.

وقد عمل الخليل على تحديد الخصائص الصوتيّة لكلّ حرف من الحروف، ليخلص إلى «... التفاعل الحقيقيّ بين الأفكار والأصوات»[1]، وهو ما نادى به علم اللغة الحديث. يقول د. سوسير : «إن المادة الصوتيّة ليست أكثر ثبوتًا، ولا أشدّ تحديدًا من الفكر، وهي ليست قالبًا يُصبّ فيه الفكر بالضرورة، بل هي مادة مرنة تنقسم في كل حالة إلى أجزاء متميّزة لتوفر الدوال signifticants التي يحتاج إليها الفكر. وبذلك يمكن أن نتصور الحقيقة اللغويّة في مجملها - أي اللغة - على أنها سلسلة من التقسيمات المتجاورة التي حددت على مستويين : المستوى غير المحدد للأفكار المكدّسة، ومستوى الأصوات... إن الدور المميّز للغة بالنسبة للفكر ليس وسيلة صوتيّة ماديّة للتعبير عن الأفكار، بل القيام بوظيفة حلقة الوصل بين الفكر والصوت، في ظروف تؤدي بالضرورة إلى التمييز المتبادل لوحدات الفكر والصوت»[2].

أما ابن جنّي فكان أول من استعمل مصطلحًا لغويًا للدلالة على هذا العلم ما زال مستعملًا حتى الآن، وهو «علم الأصوات»[3]. وعرّف الصوت اللغويّ بالتعريف الذي ذُكر آنفًا، وذكر أحوال الأصوات في حروف المعجم العربي «في مخارجها ومدارجها، وانقسام أصنافها، وأحكام مجهورها ومهموسها، وشديدها ورخوها، وصحيحها ومعتلها، ومطبقها ومنفتحها، وساكنها ومتحركها، ومضغوطها ومهتوتها، ومنحرفها ومشرّبها، ومستويها ومكررها، ومستعليها ومنخفضها، إلى غير ذلك من أجناسها»[4]، وبحث أيضًا في الفروق بين الأصوات، وعيّن مميّزات كل حرف وخصائصه، وفرّق بين الحروف والحركات، يقول «واذكر فرق مابين الحرف والحركة، وأين محل الحركة من الحرف : هل هي قبله أو معه أو بعده ؟ واذكر أيضًا الحروف التي هي فروع مستحسنة، والحروف التي هي فروع مستقبحة، والحركات التي هي فروع متولّدة عن الحركات، كتفرّع الحروف من الحروف. واذكر أيضًا ما كان من الحروف في حال سكونه له مخرج ما، فإذا حُرّك أقلقته الحركة، وأزالته عن محله في حال سكونه، واذكر أيضًا أحوال هذه الحروف في أشكالها، والغرض في وضع واضعها، وكيف ألفاظها ما دامت أصواتًا مقطّعة، ثم كيف ألفاظها إذا صارت أسماءً معرّفة، ما الذي يتوالى فيه إعلالان بعد نقله، مما يبقى بعد ذلك من الصحّة على قدر حاله، وما يمكن تركيبه ومجاورته من هذه الحروف وما لا يمكن ذلك فيه، وما يحسن وما يقبح فيه مما ذكرنا، ثم أفرد فيما بعد لكل حرف منها بابًا أعترف فيه ذكر أحواله وتصرفه في الكلام من أصليته وزيادته وصحته وعلّته، وقلبه إلى غيره، وقلب غيره إليه»[5].

1 - ينظر : الصوت اللغوي في القرآن محمد حسين الصغير دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان الطبعة الأولى 2000م ص 48

2- علم اللّغة العام فردينان دي سوسير ترجمة : يوئيل يوسف عزيز مراجعة : مالك يوسف المطلبي دار آفاق عربية بغداد الطبعة الثالثة 1985. ص 131 - 132.

3 - ينظر : الصوت اللغوي في القرآن ص 56.

4 - سر صناعة الإعراب. ج 1. ص 4.

5 - السابق ج 1. ص 4 - 5.

وقد سخّرت للمباحث الصوتيّة في الدرس اللغويّ العربيّ كغيرها من المباحث اللغوية لبيان أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، فـ «الصوت اللغويّ في القرآن قد بُحث متناثرًا هنا وهناك في مفردات منه، تابع عليها جملة من الأعلام المبرّزين الذين اتّسمت جهودهم بالموضوعية والتجرّد وبيان المقصد، كان منهم : علي بن عيسى الرمانيّ (ت : 386 هـ) وأبو بكر الباقلانيّ (ت : 403 هـ) وأبو عمرو الداني (ت : 444 هـ) ومحمد بن الحسن الطوسيّ (ت : 460 هـ) وجار الله الزمخشريّ (ت : 538 هـ) وأبو علي الطبرسيّ (ت : 548 هـ) وعبد الله بن محمد النكزاويّ (ت : 683 هـ) وإبراهيم بن عمر الجعبريّ (ت : 732 هـ) وبدر الدين الزركشيّ (ت : 794 هـ) وجلال الدين السيوطيّ (ت : 911 هـ).

وأما الدّراسات البلاغيّة التي اشتملت على خصائص الأصوات فقد بُحثت على أيدي علماء متقدمين كالشريف الرضيّ (ت : 406 هـ) ، وعبد القاهر الجرجانيّ (ت : 471 هـ) ، وابن سنان الخفاجيّ (ت : 466 هـ) ، وأبي يعقوب السكاكيّ (ت : 626 هـ) وأضرابهم. وكانت مباحثهم طبقًا لوجوه علم المعاني، وتزاحم الأصوات في قبول ذائقتها النطقيّة أو السّمعيّة ورفضها، من خلال : تنافر الحروف، تلاؤم الأصوات، التعقيد اللفظي، التعقيد المعنوي، فصاحة اللفظ للمفرد، مما هو معلوم في مثل هذه المباحث مما يتعلق بالصوت منها»[1].

وانطلاقًا من هذه المقدّمة حول الصّوت وأهميّته، والعناية به في الدّرس اللغويّ العربيّ يتساءل البحث : هل يمكن اعتبار الموسيقى رافدًا من روافد الحجاج ؟ نجيب على ذلك د. سامية الدريدي تقول : «فيمكن اعتبار الموسيقى رافدًا من روافد الحجاج من جهة استيلاء ما وُقّع على النفوس، وامتلاك الأنغام للأسماع، وما كان أملك للسمع كان أفعل باللبّ وبالنفس»[2]، فالنّفوس تطرب بلا شكّ لأصوات الحروف عند ائتلافها في الكلمات، وعند ائتلاف الكلمات في التراكيب إذا ما وُفّق قائلها في اختيارها وحسن ترتيبها، وهذه الأصوات قادرة على إثارة المشاعر واستحاشة الانفعالات التي يتولّد عنها نوع من الاستجابة السلوكيّة أو العقليّة أو الانفعاليّة. ثم إن الصّوت له القدرة بحسب وقعه في الأذن على إثارة الخيال، ورسم صورة ذهنيّة أو حسّية للمعنى، وإذا كان الخيال – كما تقول د. سامية الدريدي – لا يتعارض مع الحجاج بل يقتضيه اقتضاءً، وكانت الموسيقى المنبثقة عن أصوات الحروف رافدًا من روافد التخييل، فمعنى ذلك أنها (أي موسيقى الكلمات) عنصر مساعد في إنجاز عمليّة الحجاج والإقناع[3]! وقدرة الألفاظ على التجسيم وإثارة الخيال الذي أشارت إليه د. سامية، هو ما أشار إليه ابن الأثير من قبل في معرض حديثه عن الجانب الصوتيّ في صناعة الألفاظ بقوله : «فاعلم

1 - الصوت اللغوي في القرآن، ص 78 - 79.

2 - الحجاج في الشعر العربي، ص 127.

3 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، ص 126.

أنّ الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر. فالألفاظ الجزلة تتخيّل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار. والألفاظ الرقيقة تتخيل كأشخاص ذي رماثة ولين أخلاق ولطافة مزاج. ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام كأنها رجال قد ركبوا خيولهم، واستلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد، وترى ألفاظ البحتريّ كأنها نساء حسان عليهنّ غلائل مصبغات، وقد تحلّين بأصناف الحلي»[1]، فالألفاظ الموفقة قادرة على تجسيم المعاني وتجسيدها بأصواتها، وبقدر نصيبها من التوفيق في ذلك، فإنها تتمكن من إحضار المعنى في ذهن المتلقي كأنه مشاهد، مما يؤدي به إلى التسليم والاقتناع.

وهو ما يمكن تلمسه في كثير من الأحاديث النبويّة على مستوى الكلمة، وعلى مستوى التركيب، فإذا أضيف إلى ذلك عناية العرب بموسيقى الكلام، واعتمادهم على مسامعهم في الحكم على النصوص اللغويّة قبل شيوع الكتابة، حتى اكتسبت أسماعهم قدرة فائقة في الحكم على النصوص، والتمييز بين الفروق الصوتية الدقيقة، فصارت أسماعهم مرهفة، تستريح إلى ضرب من الكلام الحسن لحسن وقعه أو إيقاعه، وتنفر من آخر لنبوّ جرسه[2]، إذا أضيف هذا إلى ما ذكر من قدرة الأنغام على الاستيلاء على النفوس، تبيّن مقدار التأثير الذي تؤديه الأصوات على المستوى الحجاجي في الحديث النبوي، ذلك أن «للفظ خصائصه المتميزة التي تجعل منه وحدة صوتية دلالية تؤدي الكثير من الوظائف، وتحقّق الكثير من الغايات. ذلك أن للفظ في ذاته من جهة، وداخل التراكيب التي يرد فيها من جهة أخرى العديد من المجالات التعبيريّة والتأثيريّة التي ترتبط بالقدرة على استخدام طاقاته الصوتيّة والدلاليّة فيما يرتبط به من مجالات الاستعمال وأنماطه»[3].

والرسول ﷺ بما امتاز به من فصاحة وقدرة بيانيّة فاقت كل فصاحة بشريّة كان يوظّف الكلمة في سياقها توظيفًا شاملًا، مستثمرًا كل الطاقات الصوتيّة والدلاليّة والمعجميّة والصرفيّة للكلمة. فالكلمة في البيان النبويّ «تمثّل وحدة صوتيّة دلاليّة لها إيقاعها وجرسها الذاتيّ من جهة، والعام الذي يتّسق مع ما حوله من إيقاعات أو وحدات صوتيّة متعددة من جهة أخرى، مؤديًا أغراضه في كل حال بالقدر الذي يتطلبه الموقف، والحال، وأسلوب التعبير»[4].

والجانب الصوتي للكلمة بما له من جرس وإيقاع في الأذن يترك أثره في النّفس ترغيبًا أو ترهيبًا أو خلافهما، دون إغفال عن الجانب الدلالي والمعنوي للكلمة، وبذلك يلتقي الجانبان في أداء غرض التأثير، وتحقيق الاقناع المنشود.

1 - المثل السائر، ج1، ص 195.

2 - ينظر: دلالة الألفاظ، ص 195.

3 - من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث النبوي الشريف، ص 117.

4 - السابق، ص 120.

وقد كان الرسول ﷺ يتخيّر الألفاظ تخيرًا يقوم على أساس تحقيق الموسيقى المتّسقة مع السياق، فكان يستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقيّ الناعم السلس في مواضع اللين والرفق والاستبشار، ويستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي القويّ الثقيل الفخم في مواضع القوة والشدّة، ومن ذلك :

- قوله ﷺ : «عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كلّه خير، وليس ذاك لأحد إلا المؤمن، إن أصابته **سرّاء شكر** فكان خيرًا له، وإن أصابته **ضرّاء صبر** فكان خيرًا له»[1].

ففي الحديث عدّة ألفاظ يوحي جرسها بمعاني الانبساط والسرور مثل (سرّاء) التي تجاور فيها حرف السين المهموس[2]، مع حرف الراء المكرر، الموحي باهتزاز المشاعر وتدفقها أثناء الفرح والسرور، ومثل ذلك كلمة (شكر) التي اجتمعت فيها حروف الهمس والاستفال والرخاوة، لتدلّ على الحالة النفسيّة التي يكون عليها الشّاكر من الهدوء والسكينة، كما دلّ توالي حركة الفتحة في الحروف الثلاثة على الانطلاق والانبساط المتناسب مع حالة الشكر، أما كلمة ضرّاء فتجاور فيها حرف الضّاد القويّ الذي يُعدّ من أقوى حروف العربية، بحرف الرّاء المكرر ليدل على حالة الشدّة والكرب التي يعيشها المصاب، ونُطْق حرف الضّاد بما فيه من انحباس للنفس يقابل حالة الشدّة عند المؤمن حال المصيبة. ولكنّه (أي المؤمن) مع ذلك يقابل حالة الشدّة بجميل الصبر الذي يحتاج إلى قوّة نفسية، وإلى كبح الانفعالات، والأدب مع الله في كل قضائه، فناسب ذلك استعمال حرف الصاد المفخم المجهور أيضًا، والانتهاء بحرف الرّاء المكرر الذي يوحي بتكرار الصبر من المؤمن كلما تكرر نزول البلاء به.

- ومن الشواهد أيضًا قوله ﷺ : «مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ، وَلاَ نَصَبٍ، وَلاَ سَقَمٍ، وَلاَ حَزَنٍ، حَتَّى الْهَمِّ يُهَمُّهُ إِلاَّ كُفِّرَ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ»[3].

موضع الشاهد كلمتا (نَصَب، ووَصَب) التي تجاور فيهما حرف الصّاد، حرف الصفير المستعلي بما فيه من حدة صوتية، مع صوت الباء الانفجاريّ المجهور، وهو ما يناسب حال الشدّة والتعب والأذى المقصود في الحديث.

- ومن ذلك قوله ﷺ : «إِنَّ اللَّه يُحِبُّ الْعَبْدَ التَّقِيَّ، الْغَنِيَّ، الْخَفِيَّ»[4]، حيث توالت في الحديث ثلاث كلمات على نفس الوزن الصرفي (فَعِيل) منتهية بالياء المضعفة. وتنطوي على دلالات متقاربة

---

1 - رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير ح 2999.

2 - ينظر : صفات الحروف ومخارجها في هذا البحث من كتاب : الأصوات اللغوية. إبراهيم أنيس. مكتبة نهضة مصر بمصر د. ت. د. ط. ص 17 - 30، و ص 46 - 80.

3 - رواه البخاري، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض ح 5642. ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المسلم فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك ح 2573. واللفظ له.

4 - رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق ح 2965.

تتصل بالعبادات القلبية، واجتمعت فيها حروف تمتاز بالرخاوة والسلاسة والاستفال والهمس، بما في هذه الصفات من ضعف يناسب معاني اللطف والخفاء والخشوع القلبي التي ينهض بها المعنى المعجمي للكلمات. إضافة إلى ما تؤديه الكسرة التي توسّطت كل كلمة من الكلمات من معاني الانخفاض والرقة والتواضع المتناسبة مع معاني الكلمات.

- ومن ذلك ما حدّث به عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : أَنَّ ابْنَةً لِلنَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ، وَهُوَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَعْدٌ وَأُبَيٌّ، «تَحْسِبُ : أَنَّ ابْنِي قَدْ حُضِرَتْ فَاشْهَدْنَا، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا السَّلَامَ، وَيَقُولُ : «إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى، وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى، فَلْتَحْتَسِبْ وَلْتَصْبِرْ»، فَأَرْسَلَتْ تُقْسِمُ عَلَيْهِ، فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقُمْنَا، فَرُفِعَ الصَّبِيُّ إِلَى حَجْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَفْسُهُ جُئِنُ، فَفَاضَتْ عَيْنَا النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ : مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : «هَذِهِ رَحْمَةٌ وَضَعَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ، وَلَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا الرُّحَمَاءَ»[1].

الرّحمة في اللغة : الرّقة والتعطّف[2]. «والرّحمة رقّة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تُستعمل تارة في الرقّة المجرّدة، وتارة في الإحسان المجرّد عن الرقّة نحو : رحم الله فلاناً. وإذا وُصف به الباري فليس يراد به إلا الإحسان المجرّد دون الرقّة، وعلى هذا رُوي أن الرّحمة من الله إنعام وإفضال، ومن الآدميين رقة وتعطف»[3]، وتكررت الكلمة ثلاث مرات بصيغ مختلفة : (رحمة، يرحم، الرّحماء) فأوحت الحاء بما فيها من بحّة بحال الرقّة المنبعثة من القلب، وبيذل الحنان والرفق، خاصّة مع مجاورة الميم للحاء بما في الميم من ذلاقة تناسب حالة التدفق الشعوريّ الملازم للرّحمة.

- ومن الأمثلة قوله ﷺ : «إن شرّ الرّعاء الْحُطَمَةُ»[4]، والْحُطَمَةُ «هو العنيف في رعيته لا يرفق بما في سوقها ومرعاها، بل يحطمها في ذلك، وفي سقيها وغيره، ويزحم بعضها ببعض بحيث يؤذيها ويحطمها»[5]. وكلمة (الْحُطَمَةُ) مصوّرة بلفظها وبتوالي حركاتها قسوة الراعي، وعناء الرعية التي يكاد يسمع صوت تحطّمها من أصوات الحروف، وحرسها.

- ومن ذلك أنه ﷺ قال يوما لأصحابه : «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ ؟ قَالُوا : بَلَى. قَالَ : كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَعَّفٍ. لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ. ثُمَّ قَالَ : أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ ؟ قَالُوا : بَلَى. قَالَ : كُلُّ عُتُلٍّ جَوَّاظٍ مُسْتَكْبِرٍ»[6].

1 - رواه البخاري. كتاب المرضى. باب عيادة الصبيان. ح 5655. واللفظ له. ومسلم. كتاب الجنائز. باب البكاء على الميت. ح 923.

2 - ينظر : لسان العرب. ج 12. ص 230 مادة (رحم)

3 - المفردات. ص 191.

4 - رواه مسلم. كتاب الإمارة. باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر. ح 1830.

5 - صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. الإمام يحيى بن شرف النووي. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. د. ت. ج 12. ص 216.

6 - رواه البخاري. كتاب التفسير. باب (عتل بعد ذلك زنيم) القلم / 13. ح 3918. ومسلم. كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء. ح 2853

...ضعّف (بفتح الضّاد) قيل : من يستضعفه الناس ويحتقرونه لضعف حاله في الدنيا، وقيل ... الضّاد) المتواضع الخامل المتذلل، وقيل : الضّعف : رقّة القلب ولينه للإيمان. وقوله : «لو ... على الله لأبرّه» أي : لو حلف يمينا طمعًا في كرم الله تعالى بإبراره لأبرّه. وقيل : لو دعاه ... وقوله : «كلّ عتلّ» هو الغليظ. وقيل : الشديد من كل شيء، وقيل : الكافر. وقال ... دي : هو السمين، العظيم العنق والبطن، وقال الهرويّ : هو الجموع المنوع، وقيل : هو القصير ... بطن، وقيل : الأكول الشروب الظلوم. «والجوّاظ» بفتح الجيم وتشديد الواو ثم ظاء معجمة وهو ... الصوت في الشرّ، وقيل : المتكبر المختال في مشيته الفاجر. وقيل : الكثير اللحم. وليس ... استيعاب الطرفين وإنما المراد أن أغلب أهل الجنة وأن أغلب أهل النار هؤلاء[1].

موضع الشاهد في الحديث (عُتُلّ جوّاظ) فكلتا الكلمتين صوّرت معناها من خلال ... فكلمة (عُتُلّ) بتوالي ضمتين في أولها جاءت ثقيلة، «صوّرة لغلظة الموصوف وعنفه، ثم ... كلمة (جوّاظ) صيغة مبالغة على زنة (فعّال) للدلالة على شدّة شر الموصوف، وشدّة ... وتركيز صفة الغلظة والشر فيه. والكلمة مصوّرة بشدّة حروفها، وصعوبة نطقها، واجتماع ... الشدّة والاستعلاء فيها نفسية الموصوف الفظّة، المستكبرة، المتعالية على الخلق.، كما صوّر ... في جوّاظ روح الاستعلاء، والترفّع عن الناس، والإمعان في هذا التكبر. كلتا الكلمتين ثقيلة الوقع ... لأذن بما يماثل ثقل الموصوف، وتظافرت فيهما الحروف بمخارجها وصفاتها، وتوزيع الحركات ... الكلمة في تصوير المعنى، وتجسيده.

وعليه فقد تبيّن مما سبق أن كل حرف معجمي في العربية له جرس صوتي وخصائص تميزه ... غيره، وأن أصوات الكلمة الواحدة تتفاعل فيما بينها من جهة، وتتفاعل مع الأفكار والمعاني ... جهة أخرى، وينتج عن هذا التفاعل إثارة الخيال والمشاعر مما يجعلها أداة مهمة من أدوات ... الإقناع، إذ التأثير في الأسماع يفضي إلى إثارة المشاعر، واستحاشة الانفعالات التي يتولد عنها نوع ... من الاستجابة السلوكية أو العقلية أو الانفعالية.

وقد تبين أن الكلمة في الحديث النبويّ بما لها من دلالة إيحائيّة نابعة من تركيبها الصوتيّ، ومن ... صفات هذه الأصوات واختلافها جهرًا وهمسًا، وشدّة ورخاوة، وإطباقها وانفتاحًا، واستعلاءً ... وانخفالًا، وترقيقًا وتفخيمًا، وبما بين الصفات بعضها البعض، وما بينها وبين المعاني من تلاؤم ... وانسجام واتساق، فضلًا عن تصوير بعض الكلمات لمعناها بأصوات حروفها عاملًا من عوامل ... الإقناع، وعاملًا من عوامل البيان والوضوح المؤثّر في السياق، فـ «الأصوات ليست مجرد أجراس

---

[1] عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني ت 855هـ. تحقيق : عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 2001. ج 19. ص 369.

معزولة عن الدلالة»[1]، بل هي عامل من عوامل تمكين معنى الكلام وإيقاعه في نفس السامع، و... ثَمّ فهي جزء من استراتيجية الإقناع عبر التأثير بواسطة صور سمعية تتوجه إلى الأذن والعقل في ا...

وبما أن الحديث النبوي هو في أصله خطاب شفهي، فإن النبيّ ﷺ اعتنى كما لاحظ البحث... بتخير الألفاظ تخيرًا ينبني في جانب منه على أساس صوتي، بحيث استثمر قدرة الأصوات وطاقته... الحجاجية في بناء الخطاب. فاستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي الناعم السلس في مواضع اللين... مثل : (سراء، شكر، التقيّ، الخفيّ...)، واستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي القوي الثقيل... الفخم في مواضع القوة والشدة، مثل : (ضرّاء، نصب، وصب، الحطمة، عتلّ، جوّاظ...) وكانت... أصوات الكلمات تتعانق في كل مرة مع معانيها وينجم عنها الأثر النفسي والعقلي المفضي... الغاية الحجاجية والتداولية المتوخاة..

ثانيًا : الحجاج على المستوى الصرفي للكلمة

الصّرف في اللغة ردّ الشيء من حالة إلى حالة أو إبداله بغيره، وصرفهُ : جعله يتقلب في أحو... كثيرة وجهات مختلفة، فتصريفُ الرّياح والسحاب والقلوب يعني تحويلها من جهة إلى أُخرى[2].

أما في الاصطلاح فهو «تغيير في بنية الكلمة لغرض معنوي أو لفظي»[3]. والغرض المعنوي... يكون بتحويل الكلمة إلى بنية مختلفة لتدلّ على معانٍ مقصودة مختلفة كتحويل المصدر إلى اسم... الفاعل، واسم المفعول. وكالتحويل إلى التثنية، والجمع، والتصغير ونحو ذلك، والغرض اللفظي المقصود... به التغيير الحاصل لقصد التخفيف، أو الإلحاق، أو التخلص من التقاء الساكنين[4].

«ويُعدّ علم الصّرف أو (التصريف) من العلوم العربية المهمة، وترجع أهمية هذا العلم إلى أهمية... المجال الذي يتعامل معه علم الصرف العربيّ، فهو علم يتعامل مع البنية الصرفيّة المجردة، حيث يعنى... بدراسة بنية الكلمة في ذاتها، ويقوم على رصد التغييرات البنيوية التحتية (العميقة) التي تمسّ بنية... الكلمات، وتحديد ما يطرأ على الأبنية من تحوّلات تأتي سابقة على مرحلة التركيب اللغويّ»[5]

1 - فحنبية اللفظ والمعنى ج1، ص 153.

2 - ينظر : لسان العرب، ج9، ص 189، مادة (صرف)، والمفردات مادة (صرف)، ص 283.

3 - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله جمال الدين بن هشام (ت761)، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، د. ت، ج 4، ص360.

4 - ينظر : شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، دار الكيان، الرياض، د. ط، د. ت، ص 42.

5 - التحولات الصرفية في بنية الكلمة العربية دراسة في باب الإعلال (عرض للكتاب)، د. أحمد محمد الصغير موقع الدكتور الصغير http://kenanaonline.com/

«النّظام الصرفيّ في اللغة العربية ينبني - كما يرى الدكتور تمام حسان - على ثلاث دعائم :

1 - مجموعة من المعاني الصرفيّة التي يرجع بعضها إلى تقسيم الكلم، ويعود بعضها الآخر إلى تصريف الصيغ.

2 - طائفة من المباني، بعضها صيغ مجردة، وبعضها لواصق، وبعضها زوائد، وبعضها مباني أدوات.

3 - طائفة من العلاقات العضوية الإيجابية، وهي وجوه الارتباط بين المباني، وطائفة أخرى من العلاقات الخلافية أو المقابلات، وهي وجوه الاختلاف بين هذه المباني»[1].

والبحث الصرفيّ يدور في الأساس حول تحديد المتغيّرات الداخليّة الطارئة على بنية الكلمة أيًّا كان موضعها، سواء أكانت سابقة أم لاحقة أم واقعة داخل السلسلة الصوتيّة للكلمة العربيّة، وهذه المتغيرات الداخليّة هي التي تشكل مدار المسألة الصرفيّة، وهي التي تساهم في تشكيل المعنى، بل تمثل عنصرًا فعالًا في خلق المعنى[2].

وتُعدّ الصيغة الصرفية[3] للكلمة أداة من أدوات التأثير في الخطاب الحجاجيّ، بما تختزنه من معانٍ تضاف إلى معناها المعجميّ، فالمتكلم يختار صيغة صرفيّة دون غيرها لتعبّر عن موقفه تجاه موضوع الخطاب، والرسالة التي يريد إيصالها للمتلقي، مراعيًا في ذلك اختيار الصيغة الأنسب للسياق، فالصيغة الصرفية ترتبط بما ترد فيه من تراكيب نحوية (النّظم)، وباجتماع خصائصها الصرفية والتركيبية «تعكس إلى حدّ بعيد الخصائص المرتبطة بوظيفة التواصل، بحيث يمكن اعتبار بعض مقومات هذه البنية وسائل للتعبير عن الأغراض التواصليّة [والحجاجية] التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها في طبقات من المقامات معينة»[4]، فأبنية الكلمات يمكن أن تتحوّل إلى رافد إقناعيّ مهمّ إذا ما روعيت الملاءمة بينها وبين الحجج الاستدلاليّة غير اللغوية في الخطاب[5].

ويصعب الحديث عن اطّراد صيغة صرفيّة بدلالة بعينها، وارتباطها بأداء وظيفة حجاجيّة في كامل المدوّنة موضوع الدراسة، ولكن يمكن تلمس الدور الحجاجيّ لبعض الصيغ الصرفيّة في

---

1 - اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط الثالثة، 1998، ص 82.

2 - ينظر: قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، ص 154.

3 - في اللغة : صيغة الكلمة هي هيئتها الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها (ينظر : لسان العرب، ج 8، ص 442، مادة «صوغ»). وفي الاصطلاح : الصيغة هي العلامة الصرفية التي تدل على معنى خاص هو معنى الورقيم. فورقيم الطلب على سبيل المثال تدل عليه صيغة (استفعل). وموروقيم التكسير تدل عليه صيغ التكسير. وهكذا (ينظر: مناهج البحث في اللغة، ص 173) والمورفيمات كما حددها فندريس هي : «عناصر صرفية تربط بين الأفكار التي يتكون منها المعنى العام للجملة» (مناهج البحث في اللغة، ص 170).

4 - اللسانيات الوظيفية، ص 72.

5 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، 106.

الحديث النبويّ في سياقات مخصوصة استدعى فيها المقام صيغة صرفيّة دون غيرها لما كان إقناع المخاطب يقتضيها خاصّة أكثر مما يقتضي غيرها، وهذا النّوع من الاقتضاء المقاميّ هو ما سمّاه بعض اللغويين القدامى مشاكلة اللفظ للمعنى[1]. وسمّاه آخرون تنكيتًا[2]، إشارة إلى أن اختيار كلمة بعينها يقتضيها المقام كان لنكتة، والنكتة هنا نكتة حجاجيّة.

ومن أمثلة الصيغ الصرفية التي نهضت في بعض السياقات بوظيفة حجاجية ما يلي:

أ/ اسم الفاعل

اسم الفاعل هو أحد المشتقات[3] التي تعمل عمل الفعل. وهو ما يجري مجرى الفعل في اللفظ والمعنى. فأما في اللفظ فإنه جارٍ عليه في حركاته وسكناته. وأما في المعنى فدلالته على الحدث وعلى الزمن كما يدلّ الفعل[4].

ويُشتق اسم الفاعل من الفعل الثلاثي على زنة فاعل[5]، ومن غير الثلاثي على زنة مضارعه، مع إبدال حرف المضارعة ميمًا مضمومة إن لم تكن مضمومة، وكسر ماقبل الآخر مطلقًا سواء أكان مكسورًا في المضارع أم مفتوحًا[6].

وقد اختلف النّحاة في دلالة اسم الفاعل، فمنهم من يرى أن الأصل في (فاعل) قصد الحدوث، وقصد الثبوت طارئ، وأنه إذا قُصد من اسم الفاعل أو اسم المفعول الثبوت لا الحدوث أصبح صفة مشبهة يعمل عملها، وإذا قصد من الصفة المشبهة الحدوث جاء بها على صيغة اسم الفاعل[7]. ويتصل هذا الرأي الصرفيّ بمقولة مشهورة للغويين هي أن الفعل يدلّ على الحدوث

---

1 - ينظر: البرهان في علوم القرآن. ج 3. ص 234.

2 - عرّفه ابن أبي الأصبع المصري التنكيت بقوله: «هو أن يقصد المتكلم إلى شيء بالذكر من دون غيره مما يصح مقصده لأجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على سواه» (بديع القرآن. ص 122).

3 - الاشتقاق لغة: هو نزع لفظ من لفظ مع اتفاق اللفظين في المعنى والمادة الأصلية. فيستدل باللفظ الثاني على معنى الأصل. والمشتق بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفا أو هيأة. والاشتقاق عند علماء الصرف: هو تقليب الكلمة على أوجهها المختلفة (ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جلال الدين السيوطي. تحقيق: فؤاد علي منصور. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1998. ج1. ص 346). والنحاة يقصرون الاشتقاق على ما يدل على ذات وصفة. وبذلك تنحصر في أربعة من المشتقات هي: اسم الفاعل. واسم المفعول. والصفة المشبهة. واسم التفضيل. أما الصرفيون فيجعلونه شاملاً لهذه الأنواع مضافاً إليها: اسما الزمان و المكان. واسم الآلة. والأفعال الثلاثة: الماضي. والمضارع. والأمر. واسما المرة والهيئة. والمصدر الميمي (ينظر: دراسات في علم الصرف. عبد الله برّويش. مكتبة الطالب الجامعي. مكة المكرمة. ط الثالثة. 1987م. ص 45).

4 - ينظر: أوضح المسالك. ج 3. ص 216. والكلمة في النراث اللساني العربي. ص 241.

5 - ينظر: أوضح المسالك. ج 3. ص 243.

6 - ينظر: السابق. ج 3. ص 245.

7 - ينظر: شذا العرف. ص 125.

... والاسم يدلّ على الثبوت. يقول عبد القاهر الجرجاني : «إن موضوع الاسم على أن ... به للمعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئًا بعد شيء، أما الفعل فموضوعه على أنه ... تجدد للمعنى المثبت به شيئًا بعد شيء»[1]، فهل يعامل اسم الفاعل معاملة الفعل فيكون ... على الحدوث، أم يعامل معاملة الاسم فيكون دالًا على الثبوت ؟ تعرض الدكتور السامرائيّ ... المسألة فقال : «يقع اسم الفاعل وسطًا بين الفعل والصفة المشبهة، فالفعل يدلّ على التجدد ... حدوث، فإن كان ماضيًا دلّ على أن حدثه تمّ في الماضي، وإن كان حالًا أو استقبالًا دلّ على ... ذلك، أما اسم الفاعل فهو أدوم وأثبت من الفعل، ولكنه لا يرقى إلى ثبوت الصفة المشبهة، فإن ... ظلمة (قائم) أدوم وأثبت من (قام أو يقوم) ولكن ليس ثبوتها مثل ثبوت (طويل، أو دميم، أو قصير) ... ... يمكن الانفكاك عن القيام إلى الجلوس أو غيره، ولكن لا يمكن الانفكاك عن الطول أو الدمامة ... القصر»[2]. والحال أن سياق النصّ هو ما يرجح دلالة الصيغة على معنى من معانيها دون الآخر.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي وُظّف فيها اسم الفاعل بوصفه حجّة لغويّة دالّة على ... والمداومة :

قوله ﷺ : «لَيْسَ مِنْ بَلَدٍ إِلَّا سَيَطَؤُهُ الدَّجَّالُ، إِلَّا مَكَّةَ، وَالْمَدِينَةَ، لَيْسَ لَهُ مِنْ نِقَابِهَا نِقْبٌ، إِلَّا عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ صَافِّينَ يَحْرُسُونَهَا، ثُمَّ تَرْجُفُ الْمَدِينَةُ بِأَهْلِهَا ثَلَاثَ رَجَفَاتٍ، فَيُخْرِجُ اللَّهُ كُلَّ كَافِرٍ وَمُنَافِقٍ»[3].

تكرر اسم الفاعل في الحديث ثلاث مرات: (صافّين، كافر، منافق) دالًا على الثبوت والمداومة في كل مرّة. فالرسول ﷺ أراد أن يقيم الحجّة على حماية الله سبحانه وتعالى للمدينتيْن المقدستيْن ... من فتنة عظيمة ستجتاح الأرض هي فتنة المسيح الدجال، هذا الشرّ القادم الذي ستطال فتنته ... الأرض بما يكون معه من شبهات يفتن بها الناس، ولكنه مع كل ما يُؤتاه من قدرة وقوة ... واتباع لن يتمكن من وطء مكة والمدينة، لأن الله سبحانه وتعالى وكّل ملائكته الكرام ... حراستهما، فانتظمت بأمر الله – بما هي عليه من خلقة عظيمة هائلة – في صفوف تماثل صفوف ... الجنود من البشر تلقي الرعب في النفوس، والحارس قد يغفل أو يضعف، أو يحرس وقتًا دون ... آخر، لكن الحارس هنا من الملائكة أولًا، وثانيًا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم (صافّون) بصيغة اسم ... الفاعل التي دلّت بصيغتها في هذا السياق، وبما فيها من استطالة صوتية متولّدة عن الصيغة على

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 174.

[2] معاني الأبنية في العربية، فاضل السامرائي، دار عمار، عمّان- الأردن، د. ط، د. ت، ص 41 - 42.

[3] رواه البخاري، كتاب فضائل المدينة، باب لا يدخل الدجال المدينة، ح 1681. ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ... الدجال، ح 2943.

الثبوت والملازمة، والديمومة والاستمرار، بمعنى أن الملائكة لا تتحول عن مكانها المحدد لها طرفة عين وبذلك كانت الصيغة الصرفية رافدًا حجاجيًا مؤثرًا في موضعها، وقرت حجّة لا تتوافر عليها صيغ مماثلة في المعنى مثل الفعل (اصطفّت، أو تصطفّ)، إذ ليس المراد هنا حدوث فعل الاصطفاف فقط، وإنما أريد ثبوت ذلك ودوامه وقد أفادت الصيغة هذا المعنى وأكسبت الكلمة دلالة إضافية زائدة على المعنى المعجميّ للكلمة، إذ إن الصيغة الصرفية - كما يقول اللغويون - تمدّ السامع بنوع من الدلالة لم يكن ليصل إليها أو يتصورها دون استعمال صيغة بعينها[1]، وهو ما كان أبلغ في الإقناع والدلالة على حماية الله الكاملة لمكة والمدينة شرفهما الله في هذا الموضع. فالرسول ﷺ لم يُوظف اسم الفاعل في الحديث لمجرد الوصف والإخبار، وإنما لمحاججة المتلقي بما يتولد عن اسم الفاعل في هذا السياق من معانٍ تفيد عناية الله تعالى وحفظه لمكة والمدينة شرفهما الله.

وينطبق الأمر ذاته على صيغتي كافر ومنافق فالمراد بهما في الحديث من كان مداومًا على الكفر والنفاق فختم الله له بشرّ، فكان من أول مناصري الباطل ومتبعي الفتنة. والعياذ بالله.

- ومن الأمثلة قوله ﷺ : ومنْ حلَفَ عَلَى يَمِينِ صبْرٍ، يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مسلم هُو فِيهَا فَاجِر، لَقِي اللَّه وهُوَ عَلَيْه غَضْبَانُ»[2].

في الحديث الشريف وعيد شديد لمن يقتطع مال المسلم بيمين كاذبة، وهو غضب الله تعالى الشديد عليه الذي عبر عنه الرسول ﷺ بـ (غَضْبَان) على صيغة فَعْلان[3] التي تدلّ على التشبع بالصفة إلى أبعد حدودها[4]. للدلالة على شدّة هذا الغضب، فالغَضْبان هو الممتلئ غضبًا[5]. وهو وعيد شديد بلا شكّ احتاج إلى إدراج حجّة يُحتجّ بها على هذا العقاب، والحجّة اللغوية هنا أفرزتها صيغة اسم الفاعل (فاجر) ولم يقل مثلاً (فجر فيها) لأن الفعل يدلّ على التجدد، فقد يكون فجر ثم تاب فيكون تحت مشيئة الله إن شاء غفر له، وإن شاء عذّبه، لكن الموصوف في الحديث كان ملازمًا للكذب والعصيان، وحبس نفسه على هذه اليمين الكاذبة حتى مات على كذبه، ولم يتحول عنه، فمات فاجرًا، فاستحقّ غضب الله عليه. فكان لاستخدام اسم الفاعل في هذا الموضع دور حجاجيّ في تسويغ العقاب المنتظَر لهذا الفاجر.

1 - ينظر: دلالة الأنماط، ص 47.

2 - رواه البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قوله تعالى: إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً الآية/91، ح 6676. ومسلم، كتاب الأيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ح 138.

3 - فعْلان من أبنية الصفة المشبهة يدل على حرارة الباطن والامتلاء. ينظر: المدخل الصرفي تطبيق وتدريب في الحديث العربي، علي بهاء الدين بوخدود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 77.

4 - ينظر: معاني الأبنية في العربية، ص 82.

5 - ينظر: الكشاف، ج 1، ص 34.

وإذا كانت حجّية اسم الفاعل في المثالين السابقين انطلقت من دلالة الصيغة على اللزوم [illegible]، فحجيّتها قد تكون نابعة من دلالتها على التجدّد والحدوث في أحاديث أخر.

- ومن ذلك قوله ﷺ : «مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُنْفِقِ (وفي رواية المتصدق) ؛ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُنَّتَانِ، مِنْ حَدِيدٍ مِنْ ثُدِيِّهِمَا إِلَى تَرَاقِيهِمَا، فَأَمَّا الْمُنْفِقُ فَلا يُنْفِقُ إِلا سَبَغَتْ أَوْ وَفَرَتْ عَلَى جِلْدِهِ حَتَّى تُخْفِيَ بَنَانَهُ، وَتَعْفُو أَثَرَهُ، وَأَمَّا الْبَخِيلُ فلا يُرِيدُ أَنْ يُنْفِقَ شَيْئًا إِلا لَزِقَتْ كُلُّ حَلْقَةٍ مَكَانَهَا، فَهُوَ يُوَسِّعُهَا ولا تَتَّسِعُ»[1].

يضرب الرسول ﷺ في هذا الحديث الشريف مثلاً لصنفيْن من الناس يتكرر وجودهما في كل زمان ومكان هما البخيل والمتصدق. «قال الخطابي : هذا مثل ضربه ﷺ للجواد والبخيل شبّههما بهذين أراد كل منهما أن يلبس درعًا يستجنّ بها، والدّرع أول ما يُلبس إنما يقع على موضع الصدر والثديين إلى أن يسلك لابسها يديه في كُمّيه، ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر مرتدلا، فجعل ﷺ مثل المنفق مثل من لبس درعًا سابغة، فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وفرسه، وجعل البخيل كرجل يداه مغلولتان ما بين دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يداه بينها وبين أن تمر سفلاً على البدن، واجتمعت في عنقه فلزمت ترقوته، فكانت ثقلًا ووبالًا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه»[2]. فالحجّة اللغويّة البارزة في الحديث تمض بها المثل والصورة التشبيهيّة البديعة. وتأكدت هذه الصّورة البيانيّة من خلال حجّة المطابقة التي صُدّر بها الحديث (البخيل/ المنفق)، وهي مطابقة بين المعنيين وبين دلالة الصيغتين في هذا السياق، فاختلاف الدلالتين الصرفيتين أدّى إلى اختلاف المعنيين، وإقامة الحجّة على النتيجة المذكورة في الحديث. فالبخيل صفة مشبّهة دالّة على الثبوت والاستمرار، والمنفق اسم فاعل دالّ في هذا الموضع على التجدّد والحدوث، فهناك بخيل تلازمه صفة البخل وينقبض صدره وتضيق نفسه إذا ما أراد التصدق، ومنفق تجدّد منه الإنفاق، وتطاوعه نفسه على الإنفاق كل مرّة دون تردد أو غضاضة، فكانت صيغة اسم الفاعل (المنفِق) في هذا الموضع عنصرًا مساهمًا في إيضاح الصورة البيانية، وتعزيز دورها في الإقناع، إذ الصورة الجيّدة وهي تزداد توسعًا شيئًا فشيئًا لزمها صيغة صرفية دالّة على التجدد ومعاودة الفعل الذي يكون به تجدّد الأجر وفضله. وليس المقصود من الصيغة الصرفية هنا مجرّد الوصف والإخبار — كما ذكر سلفًا — وإنما الاحتجاج بالمعاني الإضافية المتولّدة عن الصّيغة، المتلائمة مع السياق، في سبيل النتيجة المتوخاة وهي الإقناع، وما يتولّد عن هذا الإقناع من تبلور مفاهيم وسلوكيات متوافقة مع الشرع ومقاصده الجليلة.

---

[1] رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب مثل المتصدق والبخيل، ح 1443، ومسلم، كتاب الزكاة، باب مثل المنفق والبخيل، ح 1021.

[2] عمدة القاري، ج 8، ص 444.

والرسول ﷺ يعتمد على الصفات (ومنها المشتقات) في بناء الحجج في سبيل إقناع المتلقي واستمالتهم، والاستحواذ على انتباههم، وتحقيق النتيجة التداولية المرجوة، وإضافة إلى اختيار الصفة يعمد ﷺ إلى اختيار الصيغة الملائمة للصّفة التي تُبدي موقفه من موضوع الحديث، وهو ما ظهر بوضوح في هذا الحديث حيث اختار عليه السلام صفتين متقابلتين تظهران موقفه ممن اتصف بهما، «فالصفات تنهض بدور حجاجي يتمثّل في كون الصّفة إذ تختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع... فالمقصد الحجاجي من إطلاق الصفة ليس وضع الموصوف في خانة ما مع سائر العناصر التي تشاركه تلك الصفة، وليس الكشف عن موقفنا منه فحسب، وإنما تحديد نوع الموقف الذي ينبغي أن يُحكم به عليه»[1]. وإذا كان هذا الأمر ينطبق على كل الصفات فإن للمشتقات خصوصية حجاجيّة أخرى، كونها تساعد المتكلم على بناء سلّمه الحجاجي، يقول الدكتور عبد الهادي الشهري : «تُعدّ الأوصاف المشتقّة من الصيغ التي تمكّن المرسل من بناء السلّم الحجاجيّ، بما يمكن استعمال تلك التي تحمل سمة هذا الترتيب في تكوينها الصرفيّ»[2]، وعدول المتكلم عن استعمال الفعل أو الاسم غير المشتق إلى الصفة المشتقّة هو ابتداءً دليل وعي حجاجيّ، ودليل على أن المتكلم ينوي أن يضع الصّفة في درجة ما من درجات السلّم الحجاجي أعلى من تلك الدرجة التي قد يتبوأها الفعل أو الاسم غير المشتق غالبًا.

ب/ صيغ المبالغة

عُرّفت المبالغة بأنّها : «أن يكون للشيء صفة ثابتة، فتزيد في التعريف بمقدار شدته أو ضعفه، فيُدّعى له من الزيادة في تلك الصفة ما يُستبعد عند السماع، أو يحيل عقله ثبوته»[3]. وصيغ المبالغة «أسماء تُشتق من الأفعال للدلالة على معنى اسم الفاعل مع تأكيد المعنى وتقويته والمبالغة فيه... وهي لا تُشتق إلا من الفعل الثلاثي»[4].

ويعمد المتكلم إلى صيغ المبالغة عند إرادة تكثير الفعل، حيث يمكن تحويل صيغة فاعل إلى صيغة أخرى محوّلة من بنائه للدلالة على تكثير الحدث والمبالغة فيه[5]. والمتكلم يلجأ إلى توظيف صيغ المبالغة كأداة حجاجيّة في خطابه تمكّنه من بناء سلّمه الحجاجيّ الذي يريده، نظرًا لما تحمله هذه الصيغ من سمة الترتيب في أصل بنائها الصرفيّ. إضافة إلى معنى التكثير والزيادة الذي تفيده الصيغة، والذي يوظّف حجاجيًا في السياق.

1 - الحجاج أطره ومنطلقاته (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 316.

2 - استراتيجيات الخطاب، ص 529.

3 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج 3، ص 36.

4 - المدخل الصرفي، ص 74.

5 - ينظر: أوضح المسالك، ج 3، ص 219.

فالمبالغة لها خمس صيغ قياسية مشهورة : فَعَّال، و مِفْعَال، وفَعُول (بكثرة)، وفَعِيل، وفُعِل (بتَلَة)[1]، تتفاوت هذه الصيغ فيما بينها في الدلالة على المبالغة، وهو ما تعرض له اللغويون فقالوا : (فَعُول) لمن كثر منه الفعل، و(فَعَّال) لمن صار له كالصناعة، و(مِفْعَال) لمن صار له كالآلة، و(فَعِيل) لمن صار له كالطبيعة، و(فُعِل) لمن صار له كالعادة[2]. والمتكلم الواعي البليغ هو من يوظف هذا التفاضل بين الصيغ في خطابه، فـ «يستعمل منها ما يعبّر عن درجة الحجّة التي يريد أن يعبّر عنها في خطابه»[3].

ومن أمثلة صيغ المبالغة التي وردت في الحديث الشريف وكان لها دور حجاجيّ في سياقها مايلي:

– ما جاء عَنْ عَائِشَةَ أم المؤمنين رضي الله عنها، قَالَتْ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، إِذَا صَلَّى، قَامَ حَتَّى تَفَطَّرَ رِجْلاَهُ. فَالَتْ عَائِشَةُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَصْنَعُ هذَا، وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تأَخَّرَ ؟ فَقَالَ : «يَا عَائِشَةُ أَفَلاَ أَكُونُ عَبْداً شَكُوراً ؟»[4].

تسأل السيدة عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ عن سرّ اجتهاده في التهجد تقربًا إلى الله، وهي تعلم أنه ﷺ قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فإذا لم يكن الداعي هو طلب المغفرة فماذا تراه يكون ؟ جاء في شرح الحديث : «(قال : أفلا) الفاء للسببية عن محذوف التقدير : أترك التهجد فلا (أحبّ أن أكون عبدًا شكورًا) والمعنى : أن المغفرة سبب لكون التهجد شكرًا فكيف أتركه. قال القرطبيّ : ظنّ من سأله عن سبب تحمله المشقّة في العبادة أنه إنّما يعبد الله خوفًا من الذنب، وطلبًا للمغفرة والرحمة، فمن تحقّق غفران الله تعالى له لا يحتاج لذلك، فأفادهم أن لذلك سبباً آخر هو الشكر على المغفرة، وإيصال النّعمة لمن لا يستحقّ عليه منها شيئًا»[5].

فالرّسول ﷺ أراد أن يقنع كل من تعرض له بهذا السؤال أن هناك سببًا وجيهًا لهذا الاجتهاد في العبادة، وهو أنّه ﷺ يريد أن يقدم من الشكر لله تعالى ما يوازي النّعمة العظيمة التي أنعم الله بها على نبيه عليه السلام وهي نعمة المغفرة، ولذا استخدم صيغة المبالغة من اسم الفاعل (شاكر) وهي (شَكُور)، فـ (شكور) تختلف من حيث المعنى عن اسم الفاعل (شاكر)، إذ تدلّ على الكثرة و المبالغة، فـ (شاكر) اسم فاعل يدلّ على الحدث دون مبالغة أو كثرة، فإذا أريد المبالغة

1 - ينظر : السابق الصفحة نفسها.

2 - ينظر : همع الهوامع ج 3، ص 75.

3 - استراتيجيات الخطاب، ص 529.

4 - رواه مسلم. كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة ح 2820.

5 - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين. محمد بن علان الصديقي الشافعي. علق عليه وراجعه : محمود حسن ربيع. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر. ج 1، ص 308.

في الوصف بهذا المعنى قيل : (شكُور) بتحويل الصيغة من فاعل إلى فَعُول للدّلالة على المبالغة في الوصف والمعنى، ومع أن كلًا منهما (فاعِل، وفَعُول) يدلّ على أمرين، الأول : المعنى المجرد وهو الشكر، والثاني : فاعل الحدث، ومشتقان من فعل ثلاثي واحد (شَكَر)، إلا أنهما يختلفان في درجة الدلالة على المعنى المجرد، أي في مقدار قلته و كثرته، وضعفه وقوته، فصيغة (شاكر/فاعل) من الفعل الثلاثي لا تدلّ على الكثرة والقوة، بخلاف صيغة (شكُور/فعول) فإنما تدلّ بصيغتها الصريحة على الكثرة والمبالغة في ذلك، ولذا كانت أقوى في سياقها في الإقناع والتأثير، والردّ على تساؤل المتسائلين، وأدّت دورًا حجاجيًا بارزًا في تسويغ الأمر الذي كان محطّ التساؤل وهو اجتهاده ﷺ في العبادة، وفي الوقت نفسه أدّت غاية تداوليّة وهي الحثّ على دوام الشكر لله والاجتهاد في ذلك.

– ومن ذلك أيضًا قوله ﷺ : «الْكَبَائِرُ : الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ»[1].

إنّ أكل أموال النّاس بالباطل والاعتداء على حقوقهم المادية والمعنوية زورًا وبهتانًا جريمة كبرى عند الله سبحانه وتعالى ، قرنها رسول الله ﷺ بالإشراك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، فإذا أضاف العبد لها استهانة بخالفه وحلف كاذبًا بالله غير عابئ باطلاع الله عليه فقد جاء بكبيرة من كبائر الذنوب، وهي اليمين الكاذبة التي وصفها الرسول ﷺ بـ (الغَمُوس) على زنة (فَعُول) للمبالغة «لأنها تغمس صاحبها في الإثم في الدنيا، وفي النار في الآخرة»[2] والعياذ بالله، وهي عند الفقهاء : «أن يحلف الرّجل عن الشيء وهو يعلم أنه كاذب ليرضي بذلك أحدًا، أو ليعتذر، أو ليقتطع بها مالًا... واختلفوا في حكمها، فقال ابن عبد البرّ : أكثر أهل العلم لا يرون في الغموس كفارة»[3].

فالصيغة الصرفية (فَعُول) لم تدلّ في الحديث على الغَمْس فقط، ولكنها دلّت على تكرار هذا الغمس في الإثم وفي النار مرّة بعد مرّة، وهذا أبلغ في الدلالة على عظم إثم هذه اليمين الكاذبة، وأبلغ في التحذير والتنفير منها. وإقناع المخاطب بعظم جرمها، وبشاعة عاقبتها. ولم يكن المقصود في الحديث هو دلالة التكثير والتكرار المفادة من الصيغة فقط، وإنما كانت هناك غاية حجاجية من وراء ذلك، وهي تسويغ الوعيد الوارد في الحديث الشريف بحقّ صاحب هذه اليمين.

– ومن الأمثلة الدالّة كذلك قوله ﷺ : «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا، وَإِيَّاكُمْ

1 - رواه البخاري كتاب استتابة المرتدين باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة ح 6920.

2 - عمدة القاري ج 23 ص 289.

3 - السابق ج 23 ص 293.

...دق، فإنّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنّ الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرّجل ...دق، ويتحرّى الكذب حتّى يُكتب عند الله كذّابًا»[1].

يوضح هذا الحديث أثر الصدق في بناء النّفس الإنسانية، وكيف يتغلل فيها ويهذبها حتى ...لب خيرها شرّها، والمقصود بالصدق في الحديث الصدق بمفهومه الشامل الذي يشمل صدق ...ول، وصدق الاعتقاد، وصدق العمل، وصدق النية، وصدق الطبع، وكل ما يصحّ أن يكون ...صدق وصفًا له مما يصدر عن الإنسان[2]. ويشمل كذلك التصديق بكل ما جاء به الرسل ...لوات الله وسلامه عليهم. وما يزال الصّدق يفعل في هذه النفس الصدوق ويرتقي بها حتى تأخذ ...مت الصّدّيقين وشمائلهم، وحتى يُكتب هذا الصّادق عند الله صدّيقًا «ويُحكم له بذلك، ويستحق ...وصف بمنزلة الصدّيقيّة»[3]، وقال العلماء : هذا فيه حثّ (أي الحديث) على تحري الصّدق، وهو ...ده والاعتناء به، وعلى التحذير من الكذب والتساهل فيه، فإنه إذا تساهل فيه كثر منه، فعُرف ...، وكتبه الله لمبالغته صدّيقًا إن اعتاده، أو كذابًا إن اعتاده»[4].

وقد وظّف رسول الله ﷺ صيغة المبالغة (صدّيقًا) للدلالة على من يتكرر منه الصدق حتى يصير ...ئًا له، فـ «الصّدّيق فعّيل» المبالغ في الصّدق أو في التّصديق، والصّدّيق هو الذي يُحقّق بفعله ما ...قول بلسانه. وقيل : هم فضلاء أتباع الأنبياء الذين يسبقونهم إلى التصديق كأبي بكر الصديق»[5]. وهذا الصادق يُحكم له - كما سلف - بالصديقيّة، وهي منزلة عظيمة عالية «وكفى بها أنها ثانية ...بة النبوّة في قوله تعالى : ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء : 69]»[6]، ولذا احتاج السياق إلى الإتيان بالصفة بصيغة المبالغة لأنها تتوافر على معاني ...دامة وشدّة الملازمة، مما لا تتوافر عليه صيغة الفعل (صَدَق) أو أي صيغة اسمية أخرى، فيكون ...لك أدعى إلى التوجيه بالعناية بالصدق من جهة، وأكثر إقناعًا بالنتيجة المستحقّة في الدنيا والآخرة ...هي منزلة الصديقين وهي الغاية الحجاجيّة من استعمال الصيغة. أمّا الغاية التداوليّة فهي الترغيب ...ي الصدق والحثّ عليه والله أعلم.

---

1 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ التوبة/ 119، ح 6094. ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب قبح الكذب وحسن الصدق ح 2607.

2 - ينظر : شرح أحاديث من صحيح البخاري، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 405.

3 - فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين ...اوي ثم المناوي القاهري (المتوفى : 1031 هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1356، ج 4، ص 343.

4 - صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، مج 8، ج 16، ص 160.

5 - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي ...ف 671هـ)، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية، 1964م، ج 5، ص 272.

6 - تفسير البحر المحيط، أبوحيان التوحيدي، تحقيق : صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج 5، ص 521.

وفي المقابل يوضح الحديث كيف أن الكذب يزري بالنفس ، ويورثها الرذائل حتى يغلب شرّها خيرها[1]. وكيف أن هذا الكاذب الذي يداوم على الكذب ويتفنّن فيه، حتى يصير له كالحرفة يُكتب عند الله كذّابًا. وقد وظّف الرسول ﷺ صيغة (فعّال) للدلالة على كثرة كذب الموصوف ومداومته على ذلك، وقوّة الصفة فيه، واستحقاقه لأن يُدمغ بهذا الخلق الذميم في الدنيا والآخرة، يقول السامرائيّ عن صيغة (فعّال) : «تدلّ على الحرفة والصناعة، وتقتضي الاستمرار والتكرار، والإعادة والتجدد، والمعاناة والملازمة»[2].

فصيغتا المبالغة (صدّيقًا، وكذّابًا) كانتا وسيلتيْ إقناع لغويّ، دلّتا على ترسخ الصفة في الموصوف، وعدم انفكاكها عنه حتى صارت طبعًا من طباعه في الدنيا، وحُكم له بهذا الخلق في الملأ الأعلى. وتجلّى دورهما الحجاجيّ في الحديث في تسويغ النتائج المترتبة على الوصفين في الدنيا والآخرة، وهو ما يتجه بالمتلقي نحو الغاية التداولية من الحديث وهي الترغيب والترهيب.

ج / اسم التفضيل

هو «ما اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره»[3]، ويُصاغ من الفعل الثلاثي بشروط، هي : أن يكون متصرّفًا، تامًّا، قابلًا في معناه للتفاضل، غير مبنيّ للمفعول، ولا منفيّ، ولا مدلول على فاعله بأفْعَل»[4]. وإذا لم يستوفِ اسم التفضيل الشروط السابقة فإنه يُتوصّل إليه بفعل مساعد على زنة (أفْعَل) التفضيل، متبوع بمصدر الفعل الذي يُراد منه التفضيل[5]. ولاسم التفضيل ثلاثة أقسام : مجرد من (أل) والإضافة، أو مقترن بـ (أل)، أو مضاف[6].

«ويكمن دور أفعل التفضيل الحجاجيّ في أنه يتضمّن صيغًا تمكّن المرسل من إيجاد العلاقة بين أطراف ليس بينها أي علاقة بطبعها، كما يمكّنه من ترتيب الأشياء ترتيبًا معينًا. فبدون استعماله ما كان لها أن تترتب، ولذلك يصنفه (بيرلمان) في حجاج التعدية»[7]»[8]. فـ (أفعل) التفضيل يؤدّي دوره الحجاجيّ من خلال التفاضل الذي يوجده بين طرفين، وهذا التفاضل هو عملية ربط في

1 - ينظر : شرح أحاديث من صحيح البخاري. ص 405.

2 - معاني الأبنية في العربية. ص 110.

3 - الكافية في علم النحو. ص 42.

4 - ينظر : السابق. ص 42. وأوضح المسالك. ج 3. ص 265 - 269.

5 - ينظر : أوضح المسالك. ج 3. ص 287.

6 - ينظر : الكافية. ص 42. وأوضح المسالك. ج 3. ص 287 - 296.

7 - «التعدية : هي ترتيب الأشياء في سلم بعقد علاقة بينها رغم عدم وجود هذه العلاقة قبل التلفظ بالخطاب». استراتيجيات الخطاب. ص 526.

8 - استراتيجيات الخطاب. ص 528.

... مشتركة بين الطرفين (هو المعنى الذي يتفاضل فيه الطرفان)، وبما أن هناك تفاضلاً فهناك ... ترتيب حجاجيّ لمتضمنات الخطاب.

ومن أمثلة أفعل التفضيل ذات الطاقة الحجاجية في سياقها ما يلي :

- قوله ﷺ : «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ. وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ. احْرِصْ ... مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ. وَلاَ تَعْجِزْ. وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلاَ تَقُلْ : لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كان كذا وكذا ... نصيبي كذا. وَلَكِنْ قُلْ : قَدَرُ اللَّهِ. وَمَا شَاءَ فَعَلَ. فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ»[15].

أراد الرسول ﷺ في هذا الحديث إقناع المتلقين بفكرة التفاوت بين صنفين من المسلمين هما : ... القويّ، والمؤمن الضعيف. والمراد بالقوّة في الحديث «عزيمة النفس والقريحة في أمور الآخرة، فيكون ... حب هذا الوصف أكثر إقدامًا على العدو في الجهاد... وأشدّ عزيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن ... المنكر، والصّبر على الأذى في كل ذلك واحتمال المشاقّ في ذات الله تعالى، وأرغب في الصلاة والصوم ... والذكر وسائر العبادات وأنشط طلبًا لها ومحافظة عليها ونحو ذلك»[16]. هذا المؤمن القويّ يفضل المؤمن ... الضعيف الذي ليس له عزيمة ولا صبر على أمور الطاعة، ولا جلد على الجهاد، والذي قد يضعف ... أمام الشهوات والمغريات. ولإقرار التفاوت بين الصنفين في الفضل والخيرية وظّف الرسول ﷺ أفعل ... التفضيل (خير). ثم أراد أن يقرّ تفاضلاً آخر بينهما، هو التفاضل في محبة الله لهما، إذ إن الله سبحانه وتعالى يحبّ مقتضى أسمائه وصفاته وما يوافقها فهو القويّ ويحب المؤمن القويّ، وهو سبحانه وتر ... يحب الوتر، وجميل يحب الجمال.. وهكذا، ومحبته سبحانه للمؤمنين تتفاضل، فيحبّ بعضهم أكثر ... من بعض كما يقول ابن القيم[17]، ثم جمع ﷺ بينهما في خيريّة الإيمان (وفي كلٍّ خير).

فكانت صيغة التفضيل في هذا الحديث الشريف رافدًا حجاجيًّا مهمًّا أسهمت في إثبات ... التفاوت والتفاضل بين الطرفين، وفي إقناع المتلقين بفكرتين : فكرة صريحة (أفضليّة المؤمن القويّ ... على المؤمن الضعيف ومحبة الله الزائدة له) وهذا الفضل والزيادة المقرّ به للمؤمن القويّ يضعه في ... درجة أعلى من المؤمن الضعيف، ويصنفه في الدرجة الأعلى من السلّم الحجاجي. أما الفكرة الثانية ... فهي فكرة ضمنيّة اقتضائيّة (الفوز بالخيريّة ومحبة الله بتطلب القوّة في الإيمان)، إضافة إلى القيمة ... القوية التي يحملها اسم التفضيل (وهي التحسين) في هذا الحديث.

---

[15] رواه مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز ح 2664

[16] صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، مج 8، ج 16، ص 184.

[17] ينظر : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس ... ابن قيم الجوزية (المتوفى : 751هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، 1978م ص 18 - 19.

وللحديث غاية تداوليّة هي تحويل القوة إلى منجزات سلوكية على أرض الواقع من خلال صورها المذكورة آنفًا.

- ومن الأمثلة أيضًا ماروَاه أبو موسى -رضي الله عنه- أن رجلًا جاء إلى النبيّ ﷺ فقال يا رسولَ اللّهِ، ما القِتالُ في سَبيلِ اللّهِ ؟ فإنَّ أحدَنا يقاتِلُ غضبًا ويُقاتِلُ حَمِيَّةً. فرَفعَ إليه رأسَهُ قال : وما رَفعَ إليهِ رأسَهُ إلا أنه كان قائمًا . فقال : «مَنْ قَاتَلَ لِتَكونَ كلمةُ اللّهِ هي العُلْيا فهو في سَبيلِ اللّهِ عزَّ وجلَّ»[1].

يقصّ هذا الحديث الشريف موقفًا من المواقف الحيّة التي كان يعيشها الرسول ﷺ مع أصحابه، وكيف كان الصحابة رضوان الله عليهم يغدون إليه ويسألونه في أمر دينهم، ويروي كيف أن رجلًا جاء يسأل رسول الله ﷺ عن القتال في سبيل ما هو ؟ إذ إن هذا الرجل تأمّل في أحوال النّاس عند القتال فوجد أن منشأ القتال إما أن يكون القوة الغضبيّة لدفع مضرة (يقاتل غضبًا)، أو القوة الشهوانيّة لجلب منفعة (يقاتل حمية)[2]، فأيّ هذه الأنواع من القتال جهاد في سبيل الله ؟ فأجاب الرسول ﷺ بلفظ جامع، عدل به عن الجواب عن ماهيّة القتال إلى بيان حال المقاتل، فقال : (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) فتضمّن ذلك الجواب وزيادة -كما يقول العينيّ-[3].

قال ابن بطّال موضحًا : «إنّما عدل النبي ﷺ عن لفظ جواب السائل، لأن الغضب والحميّة قد يكونان لله، فعدل النبي ﷺ عن ذلك إلى لفظ جامع، فأفاد دفع الإلباس، وزيادة الإفهام»[4]، ولأنه لو أجاب عليه السلام بأن جميع ما ذكره السائل ليس في سبيل الله لاحتمل أن يكون ما عدا ذلك في سبيل الله، وليس الأمر كذلك[5].

«(والْكَلِمَةُ) أصلها اللفظة من الكلام، ثم أُطلقت على الأمر والشأن ونحو ذلك من كل ما يتحدث به الناس، ويُخبر به المرء عن نفسه من شأنه»[6]، وكلمة الله هي «إما كلمة التوحيد كما قال

1 - رواه البخاري، كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالمًا جالسًا، ح 123. ومسلم كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، ح 1904.

2 - ينظر : عمدة القاري، ج 2، ص 297.

3 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

4 - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق : محب الدين الخطيب، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي، مراجعة : قصي الخطيب، القاهرة، دار الريان للتراث، الطبعة الثانية، 1988م، ج 6، ص 35.

5 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

6 - التحرير والتنوير، ص 205.

ن عباس رضي الله تعالى عنهما، وإما دعوة الإسلام كما قيل»[1]، وقد جعل الرسول ﷺ الهدف الأسمى للجهاد متمثلًا في أن تكون كلمة الله هي (العليا)، باستخدام اسم التفضيل، للدلالة على الدوام والثبوت، وأن المراد نشر كلمة التوحيد، وأن كلمة الله عالية بنفسها بأمر الله، بخلاف علوّ ما القابل للزوال، ولذلك وسّط الرسول ﷺ ضمير الفصل (هي) للقصر «لتأكيد فضل كلمة الله في العلوّ، وأنها المختصة به دون سائر الكلام»[2].

وقد كان لصيغة الكلمة الصرفيّة (اسم التفضيل المقرون بأل «العليا») دور في إقناع السامع بأهمية النيّة في الجهاد، و في ضرورة بذل الجهد في إعلاء كلمة التوحيد لتكون هي الأعلى ولا يعلو شيء عليها، وفي تصدير كلمة الله في أعلى درجات العلوّ، وجَعْل كل ماسواها دونها في ذلك، أيًا كان هذا المفضول، فالمفضول لم يذكر في الحديث، وهو ما يجعله (أي المفضول) واسعًا ومتغيرًا وقابلًا لأن يستوعب كل ما قد يرد على الذّهن في أي زمن من الأزمنة من الأشياء والمعاني والأشخاص.

يمكن إجمال الغايات الحجاجية والتداولية للصيغ الصرفية السابقة الواردة في الأحاديث الشريفة موضع التمثيل في الجدول التالي :

الصيغة الصرفية (المثال الوارد في الحديث)	نوعها	الغاية الحجاجية	الغاية التداولية
صافّين	اسم فاعل	بيان حراسة الملائكة الكرام الشديدة والدائمة لمكة والمدينة	الترغيب في سكنى المدينتين المقدستين والتأكيد على فضلهما وحرمتهما
فاجر	اسم فاعل	بيان تجدد فجور هذا الفاجر وعدم توبته من فجوره	التحذير من الفجور في اليمين وتشنيع هذا الفعل
المنفق	اسم فاعل	بيان تجدد الإنفاق طلبًا للأجر المتجدد	الترغيب في الصدقة

[1] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1415هـ، ج 5، ص 290.

[2] عمدة القاري، ج 2، ص 297.

الصيغة الصرفية (المثال الوارد في الحديث)	نوعها	الغاية الحجاجية	الغاية التداولية
شكور	صيغة مبالغة	تسويغ اجتهاد النبي عليه السلام الشديد في العبادة	الحثّ على دوام شكر الله تعالى
الغموس	صيغة مبالغة	بيان عظم إثم اليمين الغموس وتسويغ الوعيد الشديد الوارد في الحديث	التحذير من هذه اليمين والتنفير منها
صدّيقا	صيغة مبالغة	الإقناع بفضل الصدق واستحقاق الملازم له لصفة (الصديقية) والمكانة العالية عند الله تعالى	الترغيب في ملازمة الصدق
كذّابا	صيغة مبالغة	الإقناع بقبح ملازمة الكذب واستحقاق صاحبه للذمّ بهذه الصفة في الدنيا والآخرة	التنفير من الكذب
خير	اسم تفضيل	إثبات فضل المؤمن القوي على المؤمن الضعيف وتفاوتهما في	الترغيب في القوة ، وتحسينها ، والدعوة إلى التحلي بها في القول والعمل
العليا	اسم تفضيل	الإقناع بأهمية النية في الجهاد	الدعوة إلى التجرد وإخلاص النية لله في الجهاد

والخلاصة

أن الصيغ الصرفيّة التي حُمّلت وظيفة حجاجيّة تعددت في الأحاديث الشريفة، وكانت هذه الصيغ وسيلة لغوية من وسائل الإقناع والحجاج، أضافت دلالات جديدة إلى المعنى، وأسهمت في تنمية الفكرة في الذّهن والإقناع بها، وتميّزت بالقدرة على تصوير المعنى. استخدم منها الرسول ﷺ ما يلائم المقام والسياق ويتجاوب مع الفكرة والشعور في كل مرة، فكانت رافدًا لغويًّا من روافد الحجاج في سياقها الذي وردت فيه.

ثالثًا : الحجاج على المستوى المعجميّ للكلمة

يُعرّف المعنى المعجميّ للكلمة بأنه المعنى الذي تدلّ عليه الكلمة المعجمية، أو ما يُسمّى المعنى المنطوق[1]، أو المعنى العُرفي الذي أُعطي للكلمة ويصلح لأن يسجلّه المعجم[2].

وتحمل الكلمة المعجميّة دلالتها من حيث إنّها هي والتي تعبّر عن المعلومات التي يحملها المتكلمون، وتتعلق بتأويلهم للعالم الخارجي.. فتكون معاني الكلمات ممثّلات ذهنيّة مستنبطة تعبّر عن البنية التصوريّة، وتكون دراسة الدلالة في اللغة الطبيعيّة، دراسة لعلم النفس المعرفيّ»[3].

ومما يتعلق بالمعنى المعجميّ للكلمة ما يُسمّى لسانيًّا بالمقتضى. والمقتضى يُعدّ غرضًا لغويًّا، وعنصرًا حواريًّا يسهم في تعدد العلاقة المؤسّسة داخل الخطاب، وقد تعمّق الدّرس اللسانيّ الحديث في قضايا المقتضى، خاصة مع ديكرو الذي اعتبره جوهر العملية الحجاجية، وصاغ مفهومًا لغويًّا للاقتضاء، مختلف عن المفهوم المنطقيّ. فديكرو يرفض اعتبار المقتضى شرط استعمال للمقول، أو شرطاً لصدق القول، بل يعتبره عملًا لغويًّا، وموقفًا من المتكلم له خصائص ووظائف معينة[4]»، وعرّفه بأنه «علاقة لا يتحرأ من معنى الملفوظات... ويكون سابقًا لحدث التخاطب، والمسؤول عنه عون جماعي هو «نحن»»[5].

---

(1) ينظر : دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق. د. عبد الفتاح البركاوي. دار المنار القاهرة. الطبعة الأولى 1991. ص 43.

(2) ينظر : مقالات في اللغة والأدب. (مقال تشقيق المعنى). تمام حسان. عالم الكتب. القاهرة. ط الأولى 2006. ج1. ص 334.

(3) التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم. محمد غاليم. دارتوبقال الدارالبيضاء - المغرب. ط الأولى 1987. ص 8.

(4) ينظر : نظرية الحجاج في اللغة. (مقال). ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 371.

(5) الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة - دراسة تداولية. بحث دكتوراه. ابتسام بن هراد. جامعة الحاج لخضر باتنة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. قسم اللغة العربية وآدابها. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الجزائر. السنة الجامعية 2009 - 2010. ص 284.

فهو مكوّن لساني صرف، يمكن إدراكه في الملفوظ بمعزل عن المقام، باعتباره حدثًا لغويًا، وباعتباره مركوزًا في البنية اللسانيّة، والوحدة المعجمية للكلام[1].

«وتقوم فرضية ديكرو على أن كلّ عمل لا قولي يفترض تحقيق عمل اقتضاء، لذلك فإن تحليل الاقتضاء يتحدد منذ المكوّن اللغويّ باعتباره عنصرًا دلاليًا من القول»[2]، ويعتبر ديكرو المقتضى شكلًا من أهمّ الأشكال الحجاجيّة الكامنة في اللغة، فهو «ليس حدثًا بلاغيًا مرتبطًا بالقول، وإنما منغرس في اللغة ذاتها»[3].

أما وظيفة الاقتضاء الحجاجيّة فهي إدخال المخاطب ضمن عالم اعتقادات المتكلم[4]، وافتراض أن المخاطب له وجهة نظر متوافقة مع المتكلم، وهذا ما أشار إليه كارتونان بقوله : «إنك إذ تقتضي شيئًا ما بصفتك المتكلم، تعتبر حقيقة ذلك الشيء على أنها مما لا مراء فيه، وتقدّر أن تلك الحقيقة هي في نظر المتكلم مما لا جدال فيه»[5].

فالمتكلم يستطيع بفعل المقتضى أن يُدخل المخاطَب في حيّز فكريّ هو من يحدد أطره، ويحمله على الاستمرار في أفق التواصل الذي يختاره، وبهذا الصدد تقول أوركيوني : «إنّ صوغ المضامين الجديدة في قالب مقتضى يسمح لك بأن تعتبرها مما دخل بعد في حيّز الحقائق التي بات مخاطبك يقرّ بها ولو مؤقتًا، فالمقتضيات تُقدّم على أنها غير قابلة للدفع أو الدحض، ذلك أنه بإمكاننا أن نرفض المنطوق، أما المقتضى قد فاتنا مبدئيًا ساعة رفضه»[6].

والمقتضى - كما يرى بعض الدارسين، ومنهم الدكتور صولة - موجود في كل مستويات الكلام، وهو من ضرورة اللفظ. وأكثر ما يظهر في التركيب، وفي حالات التفاعل التواصليّ، غير أن هذا لا يمنع أن هناك كلمات لها في ذاتها مقتضى، وأنها حتى لو أُستخدمت في تراكيب فإنها تكون هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها (أي التراكيب) انطلاقًا من معناها المعجميّ[7]، وبهذا الدكتور صولة على ذلك بما ذكره زوبير عند دراسته المقتضى في جملتي :

1 - ينظر : السابق ص 284.

2 - نظرية الحجاج في اللغة، امقال، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، 372.

3 - الحجاج في المناظرة، ضمن كتاب الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 153.

4 - ينظر : نظرية الحجاج في اللغة، امقال، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 374.

5 - الحجاج في القرآن، حاشية ص 118.

6 - الخطاب الحجاجي السياسي، ص 284.

7 - ينظر : الحجاج في القرآن، ص 88 - 89.

- رفض فلان أن يأتي.

- وافق فلان على المجيء.

يقول زوبير : «الأرجح أن المسؤول عن ظهور المقتضى [فيهما] فعلا رفض ووافق»[1]، ويتفق معه د. صولة في هذا الرأي، ويرى أن المقتضى ناشئ عن المعنى المعجمي للفعلين وليس عن عملية الإسناد[2].

وهذا المقتضى الناجم عن معنى الكلمة المعجمي يسميه الدراسون المقتضى المعجمي أو العرفي، ويُعرّف بأنه «ما ينشأ عن معنى الوحدة المعجمية»[3]. وهو يعود إلى المفردات المعجميّة بالعرف أو بالاتفاق، ولا ينجم عن مبادئ تداولية[4].

وفي اللغة كما يقول د. صولة كلمات كثيرة ذات مقتضى معجمي تحمله في ذاتها، ولا دخل للسياق فيه، بل هي التي من شأنها أن تؤثر في السياق، وتَسِمُه بميسم دلاليّ وحجاجيّ خاصّ، سمّاه ديكرو (وَقْع الكلمة المعنويّ)[5].

والخطاب الحجاجيّ يستخدم الكلمات ذات الخصائص الاقتضائية، والتقويمية القائمة في اللغة، ليكون ذا فعالية أكبر في تغيير أوضاع من يوجّه إليهم، وذلك عن طريق اختيار كلمة دون غيرها مما يرادفها، أو يُظنّ أنه يرادفها، على أساس أن الكلمة المختارة أعلق بعالم الخطاب، وأمضى أثرًا فيه[6].

وعند النّظر في مدونة البحث يتبيّن أن هناك الكثير من الوحدات المعجميّة التي تنطوي على مقتضى ما، مما يجعلها ذات بعد حجاجيّ في الحديث الذي وردت فيه، ومما يجعلها قادرة على وضع المتلقي في حالة تسليم تامّ لما يطرح عليه من حقائق هذا الدين العظيم، ومفاهيمه، وتشريعاته.

ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

أ / كلمة (الحقّ)

من الكلمات المحورية في الحديث النبويّ في الصحيحين كلمة (الحقّ)، ولا غرو في ذلك إذ إن الإسلام جاء ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل، ويدعو إلى صراط الله المستقيم، الذي هو حقّ لا مراء فيه.

---

1. السابق ص 88.
2. ينظر : السابق الصفحة نفسها
3. السابق ص 89.
4. ينظر : الاقتضاء التداولي وأبعاده الخطابية في تراكيب القرآن الكريم (مقال) د.عماد الخيالي و. أشواق النجار مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد (15)، العدد (1)، كانون الثاني (2008)، ص 70.
5. ينظر : الحجاج في القرآن، ص 71، وص 90.
6. ينظر : السابق ص 73.

وأصل الحقّ في اللغة : المطابقة والموافقة[1]، وترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحقّ أن يقع[2]، وتدور حول الإحكام والوجود والثبوت، فالحقّ خلاف الباطل ونقيضه، وحقّ الشيء والأمر إذا وجب، وحاقّ فلان فلانًا إذا ادّعى كل واحد منهما حقًّا، ويقال أحققت كذا أي : أثبته حقًّا، والحقّ الأمر المقضيّ، والعدل، والإسلام، والملك الموجود الثابت، والحظّ والنصيب، وصدق الحديث، واليقين بعد الشكّ[3]، والحقّ : «الثابت الذي لا يسوغ إنكاره»[4].

ويطلق الحقّ كما قال الراغب الأصفهاني على أوجه :

الأول : يقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى هو الحقّ.

الثاني : يقال للمُوجَد بحسب مقتضى الحكمة. ولهذا يُقال فعل الله تعالى كله حقّ.

والثالث : في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حقّ.

والرابع : للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب، كقولنا: فعلك حقّ وقولك حقّ[5].

ووردت كلمة الحقّ على عدة معانٍ في القرآن الكريم. فجاءت بمعنى الله سبحانه وتعالى في قوله تعالى : ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [المؤمنون : 71]. قال مجاهد وغيره : الحقّ هو الله تعالى[6]. وجاءت بمعنى القرآن الكريم، في قوله تعالى : ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ [الأنعام : 5]. قال البغوي : القرآن[7]. وجاءت بمعنى العدل ، في قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾ [ص : 22]. قال الطبري : فاقض بيننا بالعدل[8]. وجاءت بمعنى الإسلام، وبمعنى البيان، وبمعنى الحظّ والنصيب، وغير ذلك من المعاني[9].

---

1 - المفردات، ص 132.

2 - ينظر : التحرير والتنوير ج 1، ص 364.

3 - ينظر : معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 15، ومختار الصحاح ج 1، ص77، ولسان العرب، ج10، ص49، مادة (حقق).

4 - التعريفات، ص 77.

5 - ينظر : المفردات، ص 132 - 133.

6 - ينظر : تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، ج 12، ص 140.

7 - ينظر : تفسير البغوي «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، 1420هـ، ج 2، ص 109.

8 - ينظر : تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تحقيق : عبد المحسن التركي بالتعاون مع دار هجر للطباعة، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ج 21، ص 174.

9 - ينظر : للتوسع والاستزادة : حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، عبد الوهاب الشيشاني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، الطبعة الأولى، 1980، ص 350 وما بعدها.

• عرّف الشريف الجرجاني الحقّ في اصطلاح أهل المعاني بأنه : «الحكم المطابق للواقع، يُطلق على الأعمال، والعقائد والأديان، باعتبار اشتمالها على ذلك»[1].

فالحقّ إذن بحسب المعنى المعجميّ يدلّ على الإحكام والثبوت، ووجود ما هو قابل للاستحقاق، وعلى وجود صاحبٍ للحقّ، أو محلّ له، وعلى وجود من يلزمه أداء الحقّ. ويدلّ أيضا على ما يخالف الحقّ وهو الباطل والضلال ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس : 32].

ويمكن تمثيل المقتضى المعجمي لكلمة (حقّ) بما يلي :

المعنى المعجميّ لكلمة حقّ	دلالة المقتضى المعجميّ لكلمة حقّ	حجاجية كلمة حقّ
نقيض الباطل، والمطابقة والموافقة، والأمر المحكم الثابت، واليقين بعد الشكّ.	ثبوت أمر وإحكامه، وعدم قبوله التغيّر بتغيّر الآراء والأهواء. وخروجه من دائرة الباطل والشكّ إلى دائرة اليقين والصواب، بوجود صاحب لهذا الحقّ أو محلّ له، خرج من دائرة الضعف التي يمثلها الباطل والضلال والشكّ، إلى دائرة القوّة التي يمنحها له الحقّ.	إضفاء القوّة والثبوت على صاحب الحقّ، أو محلّ الحقّ. واتسام نقيضه بالبطلان والضلال. والكلمة حجّة في تحسين الحقّ، وتقبيح مخالفه في آن واحد.

ووردت كلمة الحقّ في أحاديث كثيرة في الصحيحين، من ذلك قوله ﷺ : «للّهِ تعالى على كلّ مسلم حقّ أن يَغتسِلَ في كلّ سبعةِ أيام يوماً»[2]. وقوله ﷺ : «لا حسَدَ إلّا في اثنتين : رجُلٍ آتاهُ اللهُ مالاً فسلّطهُ على هَلَكتِهِ في الحقّ، ورجُلٍ آتاهُ اللهُ حِكْمَةً فهو يَقضي بها ويُعلّمها»[3]. ومنها أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال : يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا ؟ فَقَالَ : أَرَأَيْتِ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيَةً عَنْهَا ؟ قَالَ : نَعَمْ، قَالَ : «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»[4].

---

1 • التعريفات، ص77.

2 • رواه البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. ح 898. ومسلم. كتاب الجمعة. باب الطيب والسواك يوم الجمعة. ح 849. واللفظ له.

3 • رواه البخاري. كتب التمني. باب تمني القرآن والعلم. ح 7232. ومسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه. ح 815.

4 • رواه البخاري. كتاب الصوم. باب من مات وعليه صوم. ح 1953. ومسلم. كتاب الصيام. باب قضاء الصيام عن الميت. ح 1148. واللفظ له.

ومنها أن رجلًا أتى النبي ﷺ يتقاضاهُ فأغلظَ لهُ، فهَمّ به أصحابهُ فقال : «دَعوهُ فإنّ لصاحب الحقّ مقالًا»[1]. ومنها قوله ﷺ : «مَنْ أخذَ شِبْرًا مِن الأرْضِ بِغَيْرِ حقِّهِ، طُوِّقَهُ فِي سَبْعِ أرَضِينَ يَوْمَ القِيَامَةِ»[2]. وقوله ﷺ : «لَا تَزالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ. لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»[3]. وغير ذلك من الأحاديث الشريفة.

وكان لكلمة (الحق) دور حجاجيّ بفعل مقتضاها المعجميّ في عدد من الأحاديث التي وردت فيها، ومن ذلك :

– قوله ﷺ فيما كان يدعو به من الليل «اللَّهمَّ لكَ الحمدُ أنتَ قيِّمُ السماواتِ والأرضِ ومن فيهنَّ، ولكَ الحمدُ لكَ مُلكُ السماواتِ والأرضِ ومن فيهنَّ، ولكَ الحمدُ أنتَ نورُ السماواتِ والأرضِ، ومَنْ فيهنَّ ولكَ الحمدُ أنتَ ملكُ السماواتِ والأرضِ، ولك الحمدُ أنتَ **الحقّ**، ووعدُكَ **الحقّ**، ولِقاؤكَ حقّ، وقولُكَ حقّ، والجنَّةُ حقّ، والنَّارُ حقّ، والنَّبيُّونَ حقّ، ومحمدٌ ﷺ حقّ، والساعةُ حقّ. اللَّهمَّ لكَ أسلمتُ، وبكَ آمنتُ، وعليكَ تَوكلتُ، وإليكَ أنبتُ، وبكَ خاصمتُ وإليكَ حاكمتُ، فاغفِرْ لي ما قدَّمتُ وما أخَّرتُ، وما أسرَرتُ وما أعلنتُ، أنتَ المقدِّمُ وأنتَ المؤخِّرُ لا إله إلا أنتَ أو لا إله غيرُكَ». قال سفيانُ : وزادَ عبدُ الكريم أبو أُميَّة «ولا حولَ ولا قوَّةَ إلا باللهِ»[4].

فهذا الدعاء الجليل الذي كان يتوجّه به النبيّ ﷺ الى ربّه في جوف الليل، مناجيًا ومتضرعًا ومثنيًا عليه جلّ شأنه بما هو أهله، تكررت فيه كلمة الحقّ في عدّة مواضع، حاملة معها دلالتها المعجمية السابقة، ومؤدية وظيفة حجاجية بارزة في الحديث. يقول الإمام العينيّ : «أنت الحقّ : معناه المتحقق وجوده، وكل شيء صحّ وجوده وتحقّق فهو حقّ... وهذا الوصف لله تعالى بالحقيقة والخصوصية ولا ينبغي لغيره. وقال ابن التين : يحتمل أن يكون معناه أنت الحقّ بالنسبة لمن يدعي فيه أنه إله أو بمعنى أن من سمّاك إلهًا فقد قال الحقّ»[5].

فثبوت وجود الله سبحانه وتعالى، وثبوت الألوهيّة له جل شأنه، حقّ لا مراء فيه، ولما كان الأمر كذلك يتضح أن الكلمة أقامت الحجّة في هذا الموضع على من يشكّك في وجود الله، وأبطلت

1 - رواه البخاري كتاب الوكالة باب الوكالة في قضاء الديون ح 2306. واللفظ له. ومسلم كتاب المساقاة باب من استلف شيئا فقضى خيراً منه ح 1601.

2 - رواه البخاري كتاب بدء الخلق باب ما جاء في قول الله تعالى : وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه الروم/27 ح 3196. ومسلم كتاب المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها ح 1610.

3 - رواه مسلم كتاب الإمارة باب قوله لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ح 1920.

4 - رواه البخاري كتاب التهجد باب التهجد بالليل ح 1120. ومسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ح 769

5 - عمدة القاري ج 7. ص 241.

...ون كل من يدّعي الألوهية من دونه، فمن يدّعي الألوهية من دون الله ينكر وجود الله ...حانه ابتداءً، كما فعل فرعون عندما ادّعى الألوهية وقال ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص : 38]. فلما قال ﷺ أنت الحقّ أثبت وجود الله سبحانه وتعالى، وأثبت العدم لغيره، وأثبت الحقيقة لله، والوهم والسراب لغيره، وأثبت كذلك وجوب الاعتقاد بوجود الله، وأنه ...عتقاد الحقّ الذي لا يستقيم تصوّر الكون ولا الحياة بدونه. ولم يكتفِ ﷺ بإقامة الحجة على ...ن ينكر وجود الله وإنما أراد إثبات تحقّق الوجود لكلّ ما كان موضوع خلاف وإنكار وتكذيب ...ن المشركين، فكرّر كلمة الحقّ ليقيم الحجّة على هؤلاء في كل أمر على حدة، كأنما يقول ﷺ أيكم قد تقرّون بوجود الله (كما كان يفعل كفار قريش من إقرارهم بتوحيد الربوبية)، لكنكم تكذبون كوني نبيًّا مرسلًا من الله، وتكذّبون بالبعث والآخرة، والجنّة والنار، فأراد أن يقيم الحجّة ...ي ثبوت كل أمر من الأمور السابقة، فتكررت كلمة الحقّ مع كل أمر منها «للإيذان بأنه ...لابد من كونها، وأنها مما يجب أن يُصدق بها»[1]. فأفاد هذا التكرار تأكيداً شكّل حجّة ثانية ...رت الحجّة التي أقامتها الكلمة بفعل مقتضاها المعجمي يقول العيني : «وأما وجه التكرار ...لمبالغة في التأكيد، والتكرير يستدعي التقرير»[2]، والتكرير أو الترديد والترداد كما سمّاه الجاحظ ...وه[3] من الوسائل اللغوية ذات الصلة الوثيقة بالحجاج، وهو من أبرز أساليب الحجاج اللغويّة ...ي يغلب وقوعها في النصّ الحجاجيّ العربيّ، فهو : «من أكثر الأدوات البلاغيّة استخدامًا في ...طاب العربيّ على الإطلاق، لما له من تأثير على مشاعر المتلقي العربيّ، الذي يتذوّق المعنى ...فاعل مع المرسل، من خلال الأساليب التي استخدمها في الخطاب في التواصل معه، وقدرته ...لى استخدامها، وقد لاحظت باربرا جونستن أنّ الخطاب الإقناعي العربيّ تكراريّ، وتوصّلت من ...لال البحث إلى أن التكرار في العربية الآلية الأشيع في الإقناع، سواء أكان تكرارًا بنائيًّا أم تكرار ...ستويات»[4]، وتسمّي باربرا هذه الاستراتيجية البلاغية «استراتيجية الإقناع بالتكرير»[5]، فالتكرير ...س مجرد حلية لفظيّة شكليّة يُعاد فيها اللفظ أو التركيب أكثر من مرة، أو يُصاغ فيه المعنى ...احد أكثر من صياغة، بل له وظائف خطابيّة عديدة منها وظيفة الإفهام[6]، وتوكيد الكلام

[1] السابق. ج 7. ص 42.

[2] السابق. الصفحة نفسها.

[3] ينظر : البيان والتبيين. الجزء الأول. ص 72. ويقسمه ابن الأثير قسمين : التكرير في اللفظ وفي المعنى. والتكرير في المعنى دون اللفظ (ينظر : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ج 3. ص 3).

[4] لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال. محمود عكاشة. دار النشر للجامعات. مصر القاهرة. الطبعة الأولى. 2005. ص 111.

[5] النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (مقال) ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 8. ص 34.

[6] ينظر : البيان والتبيين. الجزء الأول. ص 72.

وتقرير المعنى وإثباته[1]، وتأكيد الحجّة[2]، ومراعاة ما يقتضيه المقام أحيانًا من الإطناب ومدّ الدّ حتى يبلغ غاية الشفاء والإقناع، وتمام الشّرح والاستقصاء[3].

ومن جميل بلاغة استخدام الكلمة في المواطن السابقة الدالّة على بلاغته ﷺ أنها جاءت معرّ في موضعين ونُكّرت في البواقي، وهو ما لفت شرّاح الحديث فقالوا في ذلك : «وإنما عُرّف الحقّ ف الموضعين وهما (أنت الحقّ، ووعدك الحقّ)، ونُكّر في البواقي لأن المسافة بين المعرف باللام الجنس والنكرة قريبة. بل صرّحوا بأن مؤداهما واحد لا فرق إلا بأن في المعرفة إشارة الى أن الماهية التي دخل عليها اللام معلومة للسامع، وفي النكرة لا إشارة إليه. وقال الطيبي : «عرّفهما للحصر، لأن الله هو الحقّ الثابت، والباقي وما سواه في معرض الزوال، وكذا وعده مختصّ بالإنجاز دون وعد غيره، والتنكير في البواقي للتعظيم»[4]، وقيل : إن التعريف ليس للقصر، وإنما لإفادة أن الله حقّ لا منازع فيه، بخلاف ذلك المؤمن والكافر، وكذلك وعده. وعدل الى التنكير في البواقي لوجود المنازع فيه[5].

وتنهض الكلمة بذات الدور الحجاجيّ النابع من مقتضاها المعجميّ في قوله ﷺ : «**حقّ المسلم على المسلم خمسٌ** : ردُّ السلام، وعيادةُ المريض، واتّباعُ الجنائز، وإجابةُ الدّعوة، وتشميتُ العاطس»[6].

جاء الإسلام لرعاية الحقوق بين الناس، ولإقرار مبدأ التكافل والتعاون بين المسلمين، ولترسيخ مبادئ العلاقات الإنسانية القائمة على الرحمة والتوادّ والتآخي، ولذا أراد الرسول ﷺ في الحديث السابق أن يرسّخ الخمس المذكورة، بما يجعل منها أمرًا متأكدًا للمسلم على مثله، لا مجال فيه للتراخي، فعبّر عن هذا الوجوب بكلمة (الحقّ)، التي تفيد الثبوت والرسوخ، وهو ما نصّ عليه ابن حجر إذ يقول : «وقد تبيّن أن معنى الحقّ هنا الوجوب»[7].

ويتكرر هذا الدور المفيد للتأكيد، والتشديد على الوجوب واللزوم، لرعاية مصالح الناس، ودرء الأذى عنهم في قوله ﷺ : «إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ. قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا بُدٌّ مِنْ مَجَالِسِنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلاَّ الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ.

1 - ينظر : المثل السائر، ج 3، ص 4.

2 - ينظر : كتاب الصناعتين، ص 156.

3 - ينظر : السابق، ص 157.

4 - عمدة القاري، ج 7، ص 241 - 242.

5 - ينظر : كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة، أبو الحسن الحنفي الشهير بالسندي، دار الجيل، بيروت، بدون طبعة، حاشية (1) حديث 1355، ج 1، ص 408.

6 - رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، ح 1240، ومسلم، كتاب السلام، باب حق المسلم على المسلم رد السلام ح 2162.

7 - فتح الباري، ج 3، ص 136.

قالوا : وَمَا حَقُّهُ ؟ قَالَ : غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلاَمِ، وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ»[1].

كلمة الحقّ في هذا الحديث الشريف أتت معرّفة بالإضافة إلى الضمير العائد إلى الطريق، في أسلوب لغويّ تصويريّ، نجح في جذب انتباه المتلقين -رضوان الله عليهم- ، الذين سارعوا يستفسرون عن المقصود بحقّ الطريق. وحقّ الطريق «أي : ما يُطلب فيه من الآداب، وفي التعبير به (أي بالحقّ) إشارة إلى تأكّد تلك الأمور والاهتمام بها»[2]. فكلمة الحقّ هنا تمخضت بدورها الحجاجي في تأكيد الأمور المذكورة، والاهتمام بها، انطلاقًا من مقتضاها المعجميّ المفاد من معناها المعجمي، «فالكلمات المعجمية بحكم ما تدلّ عليه تعتبر ذات قيمة أعلى من الكلمات التركيبية، لا من حيث تصوّر دلالة مفردة لها وهي منعزلة عن السياق فحسب، وإنما من حيث هي الكلمات المفردة كما يسميها هنري سويت، أو هي الكلمات الدالّة مطلقًا كما يسميها هاريس»[3].

ب / كلمة (الصدقة)

ومن الكلمات التي كان لمقتضاها المعجميّ وظيفة حجاجيّة في بعض السياقات في الحديث النبويّ في الصحيحين كلمة (الصّدقة)، وهي أيضًا من الكلمات المحورية في الحديث الشريف. والصّدقة في اللغة هي ما يُعطى من المال تطوعًا، وصار في الشريعة ما يُعطى من المال بقصد القرب إلى الله كالزكاة[4]. وجاء في اللسان : الصّدقة ما تصدقت به على الفقراء، وما أعطيته في ذات الله للفقراء[5].

واستعمل القرآن كلمة (صدقة، وصدقات) اسمًا للمال الذي يُعطى بقصد القربة إلى الله، مثل قوله تعالى : ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء : 114].

وسُمّيت الزكاة صدقة في مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة : 60]، وسمّى القرآن الكريم العفو والتسامح صدقة كما في قوله تعالى في آية تنازل أهل القتيل عن الدية

---

1. رواه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها، ح 2465، ومسلم، كتاب السلام، باب حق الجلوس على الطريق رد السلام، ح 2121.
2. دليل الفالحين، ج 1، ص 476.
3. دلالة السياق المعجمي، ص 296 - 297.
4. ينظر : المفردات في غريب القرآن، ص 281.
5. ينظر : لسان العرب، ج 10، ص 196، مادة (صدق).

﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة : 45]، وسمّى ما يُسامح له المعسر صدقة ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة : 280]. وغير ذلك من المعاني[1].

أما في الحديث النبويّ في مدونة الدراسة فقد وردت الكلمة بمعانٍ مقاربة، فجاءت بمعنى الزكاة المفروضة في قوله ﷺ : «ليس فيما دون خمس أواق صدقة...»[2]، وفي حديث معاذ حينما ولّاه على اليمن وأوصاه قائلًا : «ادْعُهم إلَى : شهادةِ أنْ لا إله إلاّ اللّهُ وأنِي رسولُ اللّهِ، فإن هُمْ أطاعوا لذلك فأعْلِمْهُم أنّ اللّه افترَضَ عليهم خمسَ صَلواتٍ في كلّ يومٍ وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعْلِمْهُم أنّ اللّه افترضَ عليهم صدقةً في أموالِهِمْ، تُؤخذُ من أغنيائهم وتُرَدُّ على فقرائهم»[3]، ووردت الكلمة بمعنى عام يفيد كل ما رغب فيها الشرع من وجوه الإحسان، في مثل قوله ﷺ : «كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ»[4]، وقوله ﷺ : «كل سلامى من الناس عليه صدقة...»[5].

ويمكن تمثيل المقتضى المعجمي لكلمة صدقة بما يلي :

المعنى المعجمي لكلمة صدقة	المقتضى المعجمي لكلمة صدقة	حجاجية كلمة صدقة
مال أو ما في حكمه يُدفع في وجوه البرّ مرضاة لله تعالى.	تقديم برهان ماديّ أو معنويّ على صدق الإيمان وحبّ الرحمن، ومخالفة الهوى والشيطان.	الثناء على المتصدق، والإعلاء من شأنه، كونه قدم دليلًا ماديًا أو معنويًا على صدق إيمانه، بالتحلي عن جزء من ماله أو وقته أو جهده ابتغاء مرضاة الله، برغم ما طُبعت عليه النفوس من حبّ المال والخير، وإيثار المنفعة الخاصة.

1 - ينظر : المفردات، ص 281 - 282.

2 - رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز، ح 1405.

3 - رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح 1395.

4 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب كل معروف صدقة، ح 6021. ومسلم، كتاب الزكاة، باب أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح 1005.

5 - رواه البخاري، كتاب الصلح، باب فضل الإصلاح بين الناس ح 2707. ومسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح 1009.

وقد كان لهذه الكلمة في بعض النصوص الشريفة دور حجاجي بارز، وذلك كما في حديث : «يُصْبِحُ عَلَى كُلِّ سُلَامَى[1] مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ. فَكُلُّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ. وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ. وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ. وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ. وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ. وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ. وَيُجْزِئُ، مِنْ ذَلِكَ، رَكْعَتَانِ يَرْكَعُهُمَا مِنَ الضُّحَى»[2].

وفي رواية أخرى للبخاري «كل سلامى من الناس عليه صدقة كلَّ يوم تَطْلُعُ فيه الشمس : يَعدِلُ بين الاثنين صدقةٌ، ويُعينُ الرجُلَ على دابَّتِهِ فيَحملُ عليها - أو يَرفع عليها مَتاعَهُ - صدقةٌ، والكلمةُ الطيبةُ صدقةٌ، وكلُّ خطوةٍ يَخطوها إلى الصلاة صدقةٌ، ويُميطُ الأذَى عنِ الطريقِ صدقةٌ»[3].

شكّلت كلمة (الصّدقة) في الحديث السابق منطلق الحكم المذكور في أول الحديث (يصبح على كل سُلامى) والمحور الذي ارتكز عليه الحديث، فالمعاني المنطوية تحت الكلمة بما لها من مقتضى معجمي يمثل حجاجًا له طابع المفاجأة في كل مقطع، ففي حين تنحصر الصدقة في الأذهان في الأشياء المادية عادة، تُطلق الصدقة هنا على أشياء معنوية أخرى، لتشمل كل وجوه البِرّ والإحسان إلى النفس وإلى الآخرين مما قد يغيب عن بعض الأذهان، ومما قد يتردد بعض الناس في كونه صدقة، وهو ما يعضده حديث آخر ورد فيه أنَّ ناساً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالأُجُورِ. يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي. وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ. وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ. قَالَ : «أَوَ لَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُونَ ؟ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً. وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ. وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ. وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ. وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ. وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ. وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ». قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ قَالَ : أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»[4].

فالصدقة في المفهوم الإسلامي تعني من ضمن ما تعنيه إسداء النفع إلى الذات بتربيتها على الطهر والسمو بها ، والاهتمام ببناء المجتمع ببذل الجهد التطوعيّ في مساعدة الآخرين مساعدة مادية أو معنوية. وهذا الحديث يبرز أهمية الصدقة في الإسلام والحثّ عليها والترغيب في بذل الصدقات والإكثار منها، يقول ابن حجر : «المعنى على كل مسلم مكلّف بعدد كل مفصل من عظامه صدقة

---

[1] سلامى : «أي أنملة. وقيل كل عظم مجوف صغير. وقيل هو في الأصل عظم يكون في فرسن البعير. واجمعه سلامى سواء. وقيل جمعه سلامات» (فتح الباري ج 6، ص237) «وقال ابن الأعرابي : هي عظام في أصابع اليد والقدم» (عمدة القاري، ج 13، ص 408).

[2] رواه البخاري. كتب الصلح. باب فضل الإصلاح بين الناس. ح 2707. ومسلم. كتاب الزكاة. باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف. ح 1009.

[3] رواه البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب من أخذ بالركاب ونحوه. ح 2989

[4] رواه البخاري. كتاب الأذان. باب الذكر بعد الصلاة. ح 843. ومسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب استحباب الذكر بعد الصلاة. ح 595.

لله تعالى على سبيل الشكر له بأن جعل عظامه مفاصل يتمكّن بها من القبض والبسط، وخُصّت بالذكر (أي السلامى) لما في التصرّف بها من دقائق الصنائع التي اختص بها الآدمي»[1]، لكن لما ارتبطت الصدقة في أفهام بعض الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - بالعينيات، اشتكوا من قلّة ما في أيديهم منها، مع رغبتهم الشديدة في تحصيل الأجر المترتب على الصدقة وحرصهم البالغ على ذلك، فأرشدهم الرسول ﷺ إلى أنواع أخرى من الصدقات يحصّلون بها الأجر. مكررًا كلمة الصدقة مع كل نوع من أنواع المعروف المذكورة.

وهذا التكرار أدّى إلى تقوية المعنى، والاحتجاج على كل نوع من أنواع المعروف المذكورة بأنه صدقة، له من الثواب ما لثواب الصدقة، زيادة في الإقناع، ودفعًا للشكّ والتردد، وزيادة في إشباع المعنى وتفصيله بعد إجماله في المقدمة. فالتكرار «ليس مجرد تقنية أسلوبية، فهو طريقة في تقديم أطروحة تسمح بإنتاج تأثير البروز، ورؤية الفكرة الواحدة من زوايا عديدة»[2]، وهي الفائدة الحجاجية التي عادت على النصّ جرّاء تكرار كلمة (الصّدقة)، حيث أسهم التكرار في توسيع دائرة الصّدقة وتسليط الضوء عليها، والتفصيل في مجالاتها وأنواعها.

وإذا عُلم أن الأصل المعجميّ لكلمة صدقة وهو (الصّدق) يدلّ على قوة في الشيء قولًا وغيره كما يقول ابن فارس[3]، فإنه يتضح ما للمقتضى المعجميّ من قوّة حجاجيّة في الحديث، حيث احتجت الكلمة للأعمال المذكورة، وأعلت من شأنها، ووضعتها في سياق تنافسي مع الصدقة المالية، وشكّلت نوعًا من العزاء وجبر الخواطر لغير ذوي اليسار من المسلمين.

ج / كلمة (الظلم)

الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه، والظلم الميل عن القصد، والظّلَمة من الناس المانعون أهل الحقوق حقوقهم[4]، والظُّلمة خلاف النّور[5]. و(الظاء واللام والميم) عند ابن فارس أصلان صحيحان أحدهما : خلاف الضّياء والنّور، والآخر وضع الشيء في غير موضعه تعديًا[6].

والظلم على وجه العموم «عند أهل اللغة وكثير من العلماء : وضع الشيء في غير موضعه المختصّ به، إما بنقصان أو بزيادة، أو بعدول عن وقته أو مكانه... والظلم يُقال في مجاوزة الحق

1 - فتح الباري، ج 6، ص 154.

2 - الحجاج في التواصل، فيليب بروتون، ترجمة : محمد مشبال وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2013، ص 100.

3 - ينظر : معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 339، مادة (صدق)

4 - ينظر : لسان العرب، ج 12، ص 373، مادة (ظلم)

5 - ينظر : معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 468.

6 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها

... من جرى مجرى نقطة الدائرة، ويُقال فيما يكثر، وفيما يقلّ من التجاوز، ولهذا يستعمل في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير... قال بعض الحكماء الظلم ثلاثة :

الأول : ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى، وأعظمه الكفر والشرك والنفاق...

والثاني : ظلم بينه وبين الناس...

والثالث : ظلم بينه وبين نفسه...»[1].

والظلم في الشريعة : «عبارة عن التعدي عن الحقّ إلى الباطل، وهو الجور»[2].

وكلمة الظلم كثيرة الورود في القرآن باشتقاقاتها المختلفة. من ذلك قوله تعالى : ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان : 13]، لبيان الظلم بين الإنسان وبين الله تعالى. وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾ [الشورى : 42]، للظلم الواقع بين الناس. وقوله تعالى : ﴿وما ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل : 118]، لظلم الإنسان نفسه بالمعصية والذنوب، والإعراض عن أمر الله.

ووردت هذه الكلمة بصيغتي الاسم والفعل في الصحيحين. وجاءت بمعناها العام الدّال على مجاوز الحدّ، والجور والاعتداء في معظم الأحاديث، سواء أكان ذلك بين العبد وبين الربّ كما في حديث : «لما نزلَتْ : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام : 82] قلنا : يا رسولَ الله، أيُّنا لا يَظلِمُ نفسَه ؟ قال : ليس كما تقولون، ﴿لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ : بشرك. أَوَ لم تَسمعوا إلى قول لقمانَ لابنِه ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان : 13]»[3]، أو بين الإنسان وغيره، كما في قوله ﷺ : «المسلمُ أخو المسلمِ لا يظلمُه ولا يُسلِمُه، ومَن كان في حاجةِ أخيهِ كان الله في حاجتِه، ومَن فرَّجَ عن مسلم كُربةً فرَّجَ الله عنه كُربةً من كُرباتِ يومِ القيامةِ، ومَن سَتَرَ مُسلِماً سَتَرَهُ اللهُ يومَ القيامة»[4]، وقوله ﷺ : «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ، فإذا أُتبِعَ أحدُكم على مَلِيٍّ فلْيَتبَعْ»[5]، وقوله ﷺ : «مَن ظَلَمَ مِنَ الأرضِ شيئاً طُوِّقَهُ مِن سبعِ

---

[1] المفردات، ص 318 - 319.

[2] التعريفات، ص 119.

[3] رواه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، ح 4629، ومسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان، ح 124.

[4] رواه البخاري، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه إنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، ح 6951، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، ح 2564.

[5] رواه البخاري، كتاب الإستقراض، باب مطل الغني ظلم، ح 2400، ومسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، ح 1564.

أرضين»[1]، وقوله ﷺ : «مَن كانت لهُ مَظلمةٌ لأخيه مِن عِرضِه أو شيءٍ فليَتحلَّلْهُ منهُ اليومَ قبل أن لا يكونَ دينارٌ ولا دِرهمٌ، إن كانَ لهُ عملٌ صالحٌ أُخِذَ منهُ بقدْرِ مَظلمتِه، وإن لم تكنْ لهُ حَسناتٌ أُخِذَ من سيِّئات صاحبِه فحُمِلَ عليه»[2]. أو دلالة على ظلم الإنسان نفسه كما في دعاء : «اللَّهمَّ إني ظَلمتُ نفسي ظلماً كثيراً، ولا يَغفِرُ الذُّنوبَ إلا أنتَ، فاغفِرْ لي مَغفِرةً من عِندكَ، وارحمني إنكَ أنتَ الغفور الرَّحيم»[3].

ويمكن تمثيل المقتضى المعجمي لكلمة (ظلم) بما يلي :

المعنى المعجمي لكلمة ظلم	المقتضى المعجمي لكلمة ظلم	حجاجية كلمة ظلم
تجاوز الحد بالزيادة أو النقصان أو العدول، والتعدي على حقوق الناس، ووضع الشيء في غير موضعه.	مخالفة أمر الله بالتعدي على حق العبد أو الرب، والخلق الجحود، وصاحب الحق المستضعف، وظلمة في القلب تعمي البصيرة عن رؤية الحق.	تتمثل حجاجيتها في اتهام الظالم بخفوت نور الإيمان في قلبه وعماه عن رؤية الحق، واتهامه بادعاء وجود ما ليس موجوداً (كادعاء الشريك لله جلّ عن ذلك)، أو نفي ما هو موجود (بأن ينفي أن يكون لصاحب الحق حق عليه).

ومن الأحاديث النبوية التي كان لكلمة (الظلم) فيها طاقة حجاجية مؤثرة :

- قوله ﷺ : «اتَّقُوا الظُّلْمَ. فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَاتَّقُوا الشُّحَّ. فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ. حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ»[4].

1 - رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض. ح 2453. ومسلم. كتاب المساقاة. باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيره. ح 1612.

2 - رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له هل يبين مظلمته. ح 2449.

3 - رواه البخاري. كتاب الأذان. باب الدعاء قبل السلام ح 834. ومسلم. كتاب الذكر والدعاء. باب استحباب خفض الصوت بالذكر. ح 2705.

4 - رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. باب الظلم ظلمات يوم القيامة. ح 2447. ومسلم. كتاب البر والصلة والآداب. باب تحريم الظلم. ح 2578.

حيث كرر الرسول ﷺ الكلمة بنفس اللفظ مرتين، وأتى بها مفردة بمعنى تجاوز الحدّ والطغيان، وأتى بها جمعًا بمعنى الظلام (الظلمات)، وكأنّه ﷺ يريد أن يلفت الانتباه إلى الرابط بين المعنيين : (الظُّلم / الظلام) اللّذيْن هما وجهان لشيء واحد، وهو ما نبّه عليه ابن حجر إذ يقول : «قال ابن الجوزي : الظلم يشتمل على معصيتيْن : أخذ مال الغير بغير حقّ، ومبارزة الربّ بالمخالفة، والمعصية فيه أشد من غيرها لأنه لا يقع غالبًا إلا بالضعيف الذي لا يقدر على الانتصار، وإنما ينشأ الظلم عن ظلمة القلب، لأنه لو استنار بنور الهدى لاعتبر»[5]. وهو ما أشار إليه بعض اللغويين إذ قالوا إن الظلم مشتق من الظلام، كأن فاعله في ظلام عن الحقّ[6].

وكلام ابن الجوزي الذي نقله ابن حجر يشتمل على أركان الحجاج التي تؤديها الكلمة بفعل مقتضاها المعجمي، فالظلم كما قال فيه اتهام للظالم بالغصب، ومبارزة الخالق بمخالفة أمره، واتهام للظالم بظلمة القلب، ومظنة نقص الإيمان.

وقد أراد الرسول ﷺ في هذا الحديث أن يحذّر من الظلم، وبيّن علّة التحذير (فإن الظلم ظلمات يوم القيامة) وهو ما يؤدّي إلى إقناع المتلقي بضرورة اجتناب الظلم حتى لا يقع في مغبّة العاقبة الأليمة للظلم وهي الظلمات المسبَّبة عنه في الآخرة، بأن يُظلِم الله على الظالم ويمنعه لذّة النظر إليه جلّ شأنه[7].

وهذا التعاقب بين الحدث (الظُّلم) والنتيجة (الظُّلمات) يشكّل نوعًا من التتابع السببيّ الحجاجيّ الذي يربط بين أجزاء الكلام، ويجعله وحدة واحدة، له القدرة على التأثير في المتلقي وإقناعه، فمن أراد النجاة من ظلمات يوم القيامة عليه أن يجتنب الظُّلم، ومن وقع في الظُّلم فمصيره الظُّلمات لا محالة.

– ومن الأمثلة قوله ﷺ : «إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته». قال : ثم قرأ : ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود : 102][8].

في الحديث وعيد شديد للظالم الذي يتكرر منه الظلم (وهو ما تفيده صيغة اسم الفاعل) الذي تجرأ على كل أنواع المظالم، فالله يملي له أي : يؤخّره، وهذا الإملاء جاء بصيغة المضارع للدلالة على التجدد فكلما ظَلَم يُؤخر الله حسابه ليزداد إثمًا وبغيًا والعياذ بالله وهذا من

---

5 • فتح الباري، كتاب المظالم، ج 5، ص 121.

6 • ينظر : عمدة القاري، ج 12، ص 411.

7 • ينظر : السابق الصفحة نفسها

8 • رواه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى : ﴿وكذلك أخذ ربك ..﴾ هود /102، ح 4686. واللفظ له. ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ح 2583.

أشد البلاء جاء في شرح الحديث : «إن الله تعالى (لَيُملي) بفتح اللام الأولى أي : ليُمهل، والإملاء : الإمهال والتأخير وإطالة العمر (للظالم)، زيادة في استدراجه، ليطول عمره ويكثر ظلمه، فيزداد عقابه ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران : 178]، فإمهاله عيّن عقابه (حتى إذا أخذه) أي : أنزل به نقمته (لم يفلته) أي : لم يفلت منه، أو لم يفلته منه أحد، أي : لم يخلّصه أبدًا بل يهلكه لكثرة ظلمه بالشرك، فإن كان مؤمنًا لم يخلصه مدة طويلة بقدر جنايته، وقول بعضهم معنى لم يفلته : لم يؤخره، تعقّبه ابن حجر بأنه يُفهم أن الظالم إذا صُرف عن منصبه أو أهين لا يعود إلى غيره، والمشاهد في بعضهم بخلافه، فالأولى جعله غالبيًا من الإقلات وهو خروج من مضيق، وتمام الحديث في البخاري ثم قرأ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود : 102]. وفيه تسلية للمظلوم، ووعيد للظالم، وأنه لا يغتر بالإمهال فإنه ليس بإهمال»[1]، فكلمة الظالم هنا أدّت وظيفة حجاجيّة لغويّة بفعل مقتضاها المعجمي، وصيغتها الصرفيّة (والصيغة الصرفية والدلالة الصوتيّة لا تنفكّ بحال من الأحوال عن المعنى المعجمي ومقتضاه) حيث أفادت اتّهام هذا الظالم بالخروج عن الحق مع الله تعالى، ومع نفسه بظلمه إياها بالشرك أو الاستهزاء بدين الله أو برسله أو نحو ذلك، ومع الناس بالتعدي على حقوقهم. ومجيء الكلمة بصيغة اسم الفاعل المعرّف بأل الجنسية لبيان الماهية، فالظلم هو الوصف الذي تعلق به الحكم، وهو معنى عام يشمل جميع صور الظلم قولًا وفعلًا.

ومن خلال ما سبق يتضح أن الكلمة لها دلالتها المعجمية المرتبطة بتاريخها الثقافي والمعرفي، وهو ما يمنحها هوية خاصة[2]. والحاجج الماهر يوظّف هذه الهوية الخاصة التي يتواضع عليها مستعملو اللغة في خطابه أحيانًا ليضفي عليه مزيدًا من الطاقة الحجاجية. وجزء من هذه الهوية ما أصبح يُعرف في الدراسات اللسانية بالمقتضى المعجمي الناشئ عن معنى الوحدة المعجمية، والذي يرتكز في البنية اللسانية للفظ ويلازمه بمعزل عن المقام، ويكمن البعد الحجاجي لهذا المقتضى في أنه يقدم المعنى باعتباره حقيقة غير قابلة للنقاش، ويمكّن الحاجج من إدخال المتلقي في حيزه الفكري والثقافي.

وعليه فإن الحاجج يستطيع أن يجعل المعنى المعجمي وما يتعلق به من مقتضى مرتكز الحجاج (أو أحد مرتكزاته) في الخطاب، من خلال حسن التوظيف والاستخدام، إذ يتفاعل المعنى المعجمي مع مقتضاه في فضاء القول الحجاجي ليولد فعلًا قوليًا إقناعيًا ذا طاقة حجاجية، يقوم على ركن لغوي متين.

1 - فيض القدير، ج 2، ص 264.

2 - ينظر : لسانيات الخطاب وانساق الثقافة، ص 16.

وصفوة القول في هذا المبحث :

إنه قد تبيّن أن للكلمة في الحديث النبويّ دورًا حجاجيًّا بارزًا على المستوى الصوتيّ والصرفيّ والمعجميّ، إلا أن هذا الدور الحجاجيّ لم يكن على نفس الدرجة من الوضوح في كل الأحاديث، فموضع الكلمة من النصّ، وما يصاحبها من عوامل حجاجية لغويّة وغير لغويّة هي التي تحدد مدى وضوح هذا الدور الحجاجيّ في حديث دون آخر. فبينما يبدو دور الكلمة الحجاجيّ بارزًا في بعض النصوص، يبدو متواريًا خلف حجّة أخرى في نصوص أخرى. فقد تتكفل الكلمة بأداء الحجاج اللغوي كله أو جلّه في الحديث الذي وردت فيه، وقد تكون عنصرًا مساعدًا لحجج أخرى أكثر بروزًا استدعاها المقام في ذلك الحديث.

كما إن الحديث عن حجاجيّة الكلمة لا يعني إهمال التركيب، فالتركيب كما تبيّن هو المسؤول عن بروز دور الكلمة، ولا شك أن دوره الحجاجي يكون أجلى وأوضح، وهو ما سيتناوله المبحث القادم بإذن الله.

المبحث الثاني

الحجاج اللغوي على مستوى الجملة

أصبح من المسلّم به في الدرس اللساني الحديث أن دراسة اللغة كي تكون مجدية لابدّ أن تقوم على الحد الأدنى من التعبير المفيد، الذي تبدأ منه اللغة في عمليّة التواصل والتبليغ... وهو ما أصطلح على تسميته بالجملة»[1]، فالجملة هي النمط المصغّر للغة والكلام، والصورة اللفظيّة الدنيا للفهم والإفهام[2].

وعند النظر في الجملة في التراث العربي يجد الدّارس أنها (أي الجملة) ظلّت محلّ خلاف بين نحاة العربية من حيث تعاريفها، وأقسامها، وتصنيفاتها. فمن حيث المصطلح تنازعتها ثلاثة مصطلحات هي : الجملة ، والكلام، والقول. فاستعمل النّحاة الجملة في أول الأمر بمعنىً اصطلاحي مرادف للكلام، فسيبويه مثلاً لم يستعمل مصطلح الجملة في كتابه، لكنه استعمل مصطلح الكلام للدلالة على المركب من الكلام، المستقيم منه والمحال، يقول في ذلك : «هذا بـاب الاستقامة من الكلام، فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب»[3]. بالرغم من أنه عرف مدلولها، وأشار إلى مكوّناتها، فذكر المسند والمسند إليه، مشيرًا إلى ما بينهما من التحام، ولكن عدم استغناء أحدهما عن الآخر، فقال : «وهما (أي المسند والمسند إليه) ما لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بُدًّا، فمن ذلك الاسم المبتدأ، والمبني عليه، وهو قولك : عبد الله أخوك، وهذا أخوك. ومثل هذا : يذهب عبد الله، فلابدّ للفعل من الاسم، كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر في الابتداء»[4]، وهذا يعني أن سيبويه حدّد الجملة، ونبّه إلى مكوناتها غير أنه لم يستعمل المصطلح، وإنما استعمل مصطلحًا آخر يدلّ على ما تـدلّ عليه الجملة من الكلام المركب، وهو مصطلح (الكلام).

أما أول من استعمل كلمة (الجملة) بالمعنى الاصطلاحيّ المعروف فهو المبرّد، وذلك في معرض حديثه عن الفاعل، حيث يقول : «وإنّما كان الفاعل رفعًا لأنه هو والفعل جملة يحسن عليها السكوت، وتجب بها الفائدة للمخاطَب»[5]. على أنه يبدو أن الجملة والكلام عنده مصطلحان مترادفان، وهو مايظهر من قوله في باب المسند والمسند إليه : «فالابتداء نحو قولك : زيدٌ فإذا ذكرته فإنما تذكره للسامع ليتوقع ما تخبره به عنه، فإذا قلت : منطلقٌ أو ما أشبهه صحّ معنى الكلام، وكانت الفائدة للسامع في الخبر، لأنه قد كان يعرف زيدًا كما تعرفه»[6].

---

[1] الجملة في نظر اللسانيين العرب النظرة التوليدية التحويلية نقدية، د. الشريف مهيوبي، دراسة منشورة بمجلة الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد (39)، 2009م.

[2] السابق.

[3] الكتاب، سيبويه، ج 1، ص 25.

[4] السابق ج 1، ص 23.

[5] المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد (ت : 285هـ)، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، 1996، ج 1، ص 8.

[6] السابق ج 4، ص 126.

وممن ذهبوا إلى التسوية بين المصطلحين كذلك عبد القاهر الجرجاني، يقول في ذلك : «اعلم أن الواحد من الاسم والفعل والحرف يُسمى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفاد نحو : (خرج زيد) يسمى كلامًا، ويسمى جملة»[1].

ومن النحويين من رأى أن الكلام غير الجملة، مثل ابن جنّي الذي يرى أن الكلام جنس للجمل[2]، فيصدق لفظ الكلام عنده على الجملة الواحدة، وعلى ما هو أكثر من جملة.

وأما الرضيّ ففرّق بين الكلام والجملة، فجعل الجملة «ما تضمّن الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا... والكلام ما تضمّن الإسناد الأصليّ، وكان مقصودًا لذاته»[3]، فالفرق بينهما عنده يعود إلى القصد، والقصد عنده يعني الإفادة، وهو ما يعني أن الكلام عنده أعمّ من الجملة، «فكل كلام جملة ولا ينعكس»[4]. أما ابن هشام فذهب إلى عكس ذلك، فالجملة عنده أعمّ من الكلام، إذ شرط الكلام الإفادة بالقصد، والجملة قد تكون مفيدة أو غير مفيدة، مثل جملة الصلة والشرط والجواب فهي ليست بكلام[5].

وللجملة في التراث العربيّ عدّة تعريفات، حيث عُرّفت بأنها : «كلّ لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه»[6]، وعُرّفت بأنها : «عبارة عن الفعل وفاعله، كـ (قام زيد)، والمبتدأ وخبره كـ (زيد قائم)، وما كان بمنزلة أحدهما، نحو : ضُرب اللصّ، وأقائم الزيدان ؟ وكان زيد قائمًا، وظننته قائمًا»[7]، وهو تعريف أقرب إلى تصنيف الصور النحوية التي تتألف منها الجملة.

وعليه يُلاحظ أن نحاة العرب راعوا في تعريف الجملة مفاهيم : الإسناد، والإفادة، وحسن السكوت عليه. فالجملة هي ما تركب من مسند ومسند إليه (فعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر)، وما زاد على هذين العنصرين فهو فضلة، وليس بلازم لاكتمال تركيب الجملة[8].

أما مفهوم الإفادة فهو يتأتى من استقلال الجملة بمعنى يحسن السكوت عليه، وحسن السكوت يُعدّ بمثابة العلامة على إفادة الجملة لمعنى تام، لا تحتاج معه إلى مايتمم معناها الأصلي.

1 - الجمل. عبد القاهر الجرجاني. حققه وقدم له : علي حيدر. دمشق. دار المكمة. (د.ط). (د.ت). ص 40.

2 - ينظر : الخصائص. ج 2. ص 2. وص15. وص 24. وص 26. وص 41. وج 3. ص 293.

3 - شرح الرضي على الكافية. ج 1. ص 8.

4 - السابق. الصفحة نفسها

5 - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين ابن هشام (ت 791). تحقيق: مازن المبارك. ومحمد علي حمد الله. دمشق. دار الفكر. ط السادسة. 1985. ص 490.

6 - الخصائص. ابن جني. ج 1. ص 17. وينظر : شرح المفصل لابن يعيش. ج 1. ص 72.

7 - مغني اللبيب. ص 490.

8 - ينظر : على سبيل المثال شرح المفصل ج 2. ص 37.

عرّف اللغويون المحدثون العرب الجملة بعدد من التعريفات التي أظهرت تباينهم هم كذلك في مفهوم الجملة ، فعرفها المخزوميّ بأنها : «الصورة اللفظية الصغرى للكلام المفيد في أي لغة من اللغات، وهي المركب الذي يبيّن المتكلم به صورة ذهنية كانت قد تألفت أجزاؤها في ذهنه، ثم هي الوسيلة التي تنقل ما حال في ذهن المتكلم إلى ذهن السامع»[1]، فاشترط الإسناد، والإفادة.

وعرّفها إبراهيم أنيس بقوله : «إنّ الجملة في أقصر صورها هي أقلّ قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلًا بنفسه، سواء تركّب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر»[2]. بمعنى أنه لا يشترط وجود الإسناد، فيمكن للجملة عنده أن تتكوّن من جملة واحدة إن فُهمت من السياق.

أما عباس حسن فالكلام والجملة عنده بمفهوم واحد إذ يقول : «الكلام أو الجملة هو ما تركب من كلمتين أو أكثر، وله معنى مفيد مستقل... فلابدّ في الكلام من أمرين معًا، هما : التركيب، والإفادة المستقلة»[3].

أما عن مكونات الجملة العربية فالجملة العربية في أبسط صورها تنبني من ركنين أساسين هما : المسند والمسند إليه، وهو ما أشار إليه سيبويه في إشارته للجملة – كما سلف – وبين هذين الركنيْن تلاحم تام وتعاضد، وهو ما يُسمى بالإسناد الذي عدّه بعض النّحاة والبلاغيون من أجزاء الكلام الأساسية، كونه يحدث ترابطًا معنويًا بين طرفي الجملة، وإن كان غير ظاهر، يقول الرضيّ : «وذلك لأن أحد أجزاء الكلام هو الحكم أي الإسناد، الذي هو رابطة، ولابد له من طرفين : مسند ومسند إليه»[4].

وقد قُسّمت الجملة في التراث عدّة تقسيمات، فقُسّمت من حيث وظيفتها إلى خبر وإنشاء، وزاد بعض النّحاة واللغويين أقسامًا أخرى ترجع إلى هذين القسمين[5].

وقُسّمت من حيث تركيبها بالنظر إلى ماتبدأ به من مفردات إلى : اسمية، وفعلية. فالاسمية ما صُدّرت باسم، والفعلية ما صُدّرت بفعل، وزاد بعضهم قسمًا ثالثًا وهي الجملة الظرفية التي تبدأ بظرف[6]. وزاد الزمخشريّ الجملة الشرطية وهي ما بُدئت بشرط[7].

---

[1] في النحو العربي نقد وتوجيه. مهدي المخزومي. دار الرائد العربي. لبنان. ط الثانية. 1986. ص 31.

[2] من أسرار اللغة. إبراهيم أنيس. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. ط 6. 1978. ص 276 - 277.

[3] النحو الوافي. عباس حسن. مصر. دار المعارف. الطبعة الخامسة عشرة. ج1. ص 15.

[4] شرح الكافية ج 1. ص 8.

[5] ينظر : حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. محمد بن علي الصبّان. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1997. ج 1. ص 36.

[6] ينظر : مغني اللبيب. ص 492.

[7] ينظر : شرح المفصل. ج 1. ص 229. ومغني اللبيب. ص 492.

وقُسّمت الجملة باعتبار تركّب الخبر وعدمه إلى قسمين : كبرى، وهي الجملة الاسمية التي خبره جملة. وصغرى، وهي الجملة الفعلية التي خبرها مفرد[1].

وقُسّمت الجملة باعتبار إعرابها إلى : جمل لا محل لها من الإعراب، وجمل لها محل من الإعراب. ولكلٍ مواضع وشروط[2].

وعند اللغويين المحدثين العرب تعددت أقسام الجملة كذلك، فقسّمها الأستاذ عباس حسن متأثرًا بالنّحاة القدامى ثلاثة أقسام :

- الجملة الأصلية : التي تقتصر على ركني الإسناد.
- الجملة الكبرى : وهي ماتركب من مبتدأ خبره جملة اسمية أوفعلية.
- الجملة الصغرى : وهي الجملة الواقعة خبراً في جملة كبرى[3].

وقسّم الأستاذ إبراهيم مصطفى الجملة إلى : جملة تامة : وهي التي تشتمل على ركني الإسناد (وهذا يشمل الاسمية والفعلية). وجملة ناقصة : وهي التي تحوي ركنًا واحدًا فقط من ركني الإسناد، ويتمّ بها المعنى، مثل جملة المفعول المطلق الذي حُذف فعله مثل : تحية، سلامًا. ومثل جملة النداء نحو : يا محمد[4]، إلى غير ذلك من التقسيمات عند عدد من اللغويين.

أما بالنسبة إلى الجملة في الدرس اللغوي الغربي فقد «اختلفت دراسات اللغويين المحدثين للجمله عنها في الدراسات التقليدية من حيث التناول، ففي علم اللغة الحديث يفرق علماء اللغة بين الجملة نمطًا، والجملة حدثًا كلاميًا»[5]، فمثلاً عبارة (المبتدأ والخبر جملة اسمية) هي وصف لنموذج الجملة، وأما قول : محمد قائم - مثلًا - فهي حدث كلامي[6]. وعند بلومفيلد الجمل هي «شكل لغويّ مستقلّ، لا يتضمنه من خلال أي تركيب نحويّ شكل لغـويّ أكبر منه»[7]، وهو تعريف

1 - ينظر : مغني اللبيب. ص497.

2 - ينظر : السابق. ص 500 ومابعدها.

3 - ينظر : النحو الوافي. ج 1. ص16.

4 - ينظر : إحياء النحو. إبراهيم مصطفى. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. الطبعة الثانية. 1992. ص 142.

5 - بناء الجملة العربية دراسة نظرية تطبيقية على ديوان البهاء زهير. سعيد راضي علي عبدالرازق. رسالة ماجستير كلية دار العلوم. جامعة القاهرة. 1981. موقع الألوكة //http://www.alukah.net/library

6 - ينظر : السابق.

7 - مدخل إلى علم لغة النص. فولفجانغ هينريهفجر. ترجمه وعلق عليه : سعيد حسن بحيري. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة. 2004. ص 16.

سكليّ، ينظر إلى الجملة على أنها أكبر وحدة تركيبية نحوية، وعلى أنها الوحدة الأساس في علم اللغة، وهو الاتجاه الذي كان سائدًا حتى منتصف الستينيات[1].

وجاء تعريف الجملة في معجم اللسانيات بأنها : «مجموعة من المكّونات اللغوية، مرتبة ترتيبًا معينًا، بحيث تكون وحدة كاملة في ذاتها، وتعبّر عن معنى مستقلّ»[2]، وهو تعريف يرتكز - كما في النحو العربي القديم - على عنصريّ الإفادة، والاستقلال بشكل أساس.

أما الجملة في نحو النصّ فهي «بنية صغرى، تتحرك متجهة نحو مثيلاتها، لبناء البنية الكبرى، التي هي النصّ الشامل»[3]، فالمعنى قد لا يتحدد، ولا يتضح من خلال الجملة الواحدة، وقد تحتاج الجملة إلى جملة، أو جمل أخرى قبلها أو بعدها، ليتضح معناها، ولتؤسس اتصالًا كاملًا بين المرسل والمستقبل، فالجملة غالبًا ماتكون ذات دلالة جزئية، تؤسّس مع مثيلاتها دلالة النصّ كاملًا، بحيث تمثل وحدة دلالية واحدة»[4].

أما تعريف الجملة الذي يأخذ به البحث، فهو التعريف الذي توصل إليه الطلحيّ، الذي يرى فيه بأن الجملة : «منجز لغويّ، ذو علاقة إسنادية أصلية، وما يستتبع هذه العلاقة من قيود لركنيها أو لأحدهما»[5]. واختار الطلحيّ أن يعبر عن الجملة بأنها منجز لغويّ، ليجمع - كما يقول - بين مفهومي الجملة النظاميّة، التي تمثل شكل الجملة المجرد، الذي يولّد جميع الجمل الممكنة والمقبولة في نحو لغة ما، و جملة النصّ، التي هي الجملة المنجزة فعلًا في المقام[6]. وهو مايتساوق مع اهتمام البحث بدراسة الحديث النبوي كوحدة واحدة غير مجزأة، تولّدت في مقام معين، ولقصد معين.

واختار الطلحيّ كذلك المحافظة على قيد الإسناد، ومايدخل على ركني الإسناد أو أحدهما من علامات، فتدخل بذلك قيود الزمان، والمكان، والنعت، والملابسة، والتمييز... إلخ، سواء أكانت كلمات مفردة، أو جملًا تحلّ محلها، أو جملًا من مكملات الدلالة، ولا تقوم المفردات مقامها[7]. ويتناسب هذا القيد أيضًا مع مقتضيات دراسة الجملة في الحديث النبوي، حيث التوسع مع الجملة على طول امتدادها، وإن تداخلت فيها جملتان أو أكثر.

1 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

2 - معجم اللسانيات الحديثة. سامي عياد حنا وآخرون. مكتبة لبنان. بيروت. 1997. ص 129.

3 - الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية - قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر - مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية. عبدالله الغذامي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت. ط السادسة. 2006. ص 68.

4 - ينظر : البديع بين البلاغة واللسانيات النصية. جميل عبد المجيد. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1998. ص 68.

5 - دلالة السياق. الطلحي. ص 271.

6 - ينظر : السابق. ص 269.

7 - ينظر: السابق ص271.

وبما أن البحث معنيٌّ بالجملة الحجاجيّة تحديدًا، فقد حاول التوصل إلى تعريف للجملة الحجاجيّة بمقاربة تداوليّة، واجتهد بالقول بأن الجملة الحجاجيّة هي : **المنجز اللغوي، المستقل بنفسه، الحامل لقيمة حجاجية، والمتميز بوجود مؤشرات لغويّة، وروابط، وعلاقات حجاجيّة، تنحو بالمتلقي نحو نتيجة حجاجيّة معينة.**

وستتم دراسة الحجاج في الجملة في هذا المبحث بالنظر إلى الجملة الحجاجية في مستويين : الحجاج على مستوى نسق الجملة، والحجاج على مستوى أسلوب الجملة.

أولًا : الحجاج على مستوى نسق الجملة

تلزم الجملة العربية في تكوينها النحويّ نسقًا معينًا من التكوين والتصميم، غير أن هذا التنسيق عرضة للتبديل بحسب غرض المتكلم من الكلام، حيث يخضع ترتيب أركانها لغرض المتكلم، فتأليف الجملة كما يرى فخر الدين قباوة ليس جمعًا آليًا للمفردات، إنما هو تشكيل تعبير متفاعل، يؤثر بعضه في بعض، ويتضح بين عناصره التجاوب، والتعاطف، حتى يكون وحدة حيوية متكاملة للدلالة على المعنى المقصود، فإذا ما دخل عنصر لغويّ طارئٌ في تركيب معيّن، أو أُبدل به آخر، حدث نوع آخر من التفاعل، أحدث ضربًا من التلوين التعبيريّ[1].

وفي التعبير الحجاجيّ يلجأ المتكلم إلى التقديم والتأخير، والحذف، وتوسيط الجملة المعترضة، وما إلى ذلك حتى تبلغ الحجّة غايتها، ويؤتي الخطاب ثماره[2]. وفي الحديث النبوي الشريف الكثير من هذه الصور ذات القيمة الحجاجية، ومنها :

أ/ التقديم والتأخير

الخطاب النبوي في جملته هو خطاب غائيّ مُوَجّه، مرتبط بغايات وأغراض نبويّة، وهذا القصد الكامن خلف كل خطاب نبويّ يحدد مكونات الخطاب كلها. ومن هذه المكونات اللغة، فالوصول إلى غايات الحجاج يقتضي بناء الخطاب بناءً لغويًا تفاعليًا، تُوظّف فيه اللغة لغرض التأثير والإقناع، فـ «الحجّة وحدها لا يمكن أن تكون فعّالة لمجرد أنها حجّة جيدة، بل ينبغي بالضرورة لكي

1 - ينظر : العامل النحوي " مشكلة ونظريات للحل. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية. دبي " الإمارات العربية المتحدة. العدد السادس عشر 1998. ص 121.

2 - إن الحديث عن التقديم والتأخير وما إلى ذلك من مظاهر بلاغية في التركيب هو حديث في صميم الحجاج، وهو المعنى الذي قامت عليه نظرية الحجاج عند بيرلمان وتيتكا حين طابقا بين البلاغة والحجاج، فالبلاغة لم تعد لديهما خارجيا للحجاج بل إنها للنتمي إلى بنيته الداخلية " بحسب تعبير ريبول " (ينظر : هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال) ملحق بكتاب البلاغة بين التخييل والتداول. ص 216).

كون فعّالة حقًّا أن تُصاغ الصياغة المناسبة»[1]، ولذا فقد يعمد المحاج إلى مخالفة النمط الأصلي، أو درجة الصفر[2] من الكلام ليكون قادرًا على الإقناع، فيعدل بالتقديم أوالتأخير، أو الحذف أو الزيادة، أو نحو ذلك، ليلفت انتباه المتلقي، ويستحوذ على عقله وقلبه، فتبلغ الحجّة مداها، وتحقّق غايتها، فاستعمال اللغة «له مرتكزات لا تتفق دائمًا مع المعايير الافتراضية، فللمتكلم من الأغراض ما لا يتفق مع المحافظة على القواعد، تلك هي الأغراض التي تدعو إلى الخروج من الحقيقة إلى المجاز، ومن المطابقة إلى الترخص في معايير الإجراء بوسائل : كالنقل، والحذف، والزيادة، ومخالفة القاعدة، والتعويل على الدلالات الصوتيّة والعقليّة، والتقديم والتأخير، والإيماءات الجسميّة، والتعويل على دلالة الموقف أثناء الاتصال»[3].

والتقديم والتأخير هو نوع من هذا التصرّف باللغة، الذي لا يتفق مع المعايير الافتراضية، والقواعد الأصلية في ترتيب الكلام، ويُستخدم لتحقيق مقاصد حجاجية تؤثّر في تقنين استخدام اللغة المتواضع عليها بين المرسل والمرسل إليه، فيعمد المرسل إلى تبديل مواقع العناصر اللغوية المكونة للجملة، وللخطاب ككل بوصفه استجابة تداولية للعناصر السياقية الداخلية، أو الخارجية، ولعناصر المقام، «فكل ترتيب ينطوي على قصد معين، وهذا عين نظريّة عبد القاهر الجرجاني، إذ يتجاوز المرسل مجرد الضمّ الذي يقتضيه النحو والدلالة، إلى الضمّ على طريقة مخصوصة، وفق ما يستدعيه سياق الخطاب». وتسمى هذه الآلية في نظرية النظم عند عبد القاهر بآلية التقديم والتأخير، فالعلاقة النحوية تظل كما هي في البنية الأساس، كما يحتفظ الخطاب بالدلالة ذاتها[4] دون تغيير. ورغم أن هذا التبديل قد لا يكون مؤثرًا في المحتوى الإخباريّ للجملة – كما سلف – إلا أنه مؤثر حتمًا في تكوين دلالة جديدة أو إضافية للجملة، تلبية لمقاصد الخطاب، أو مقاصد المرسل الحجاجية، أو غير الحجاجية.

فعلى حدّ تعبير علماء العربية المتقدمين فإنّ «زيد المنطلق، لا تعادل المنطلق زيد، فالتقديم والتأخير هنا وظيفة تداوليّة معينة، وليس فقط كما يقول النّحاة : قُدّم للعناية به ولأن ذكره أهم»[5]. وهو ما يمكن ترجمته من وجهة نظر التداولية بارتباط تحقّق هدف الخطاب بالمرسَل إليه، وبما يريد أن يعرفه، وقد عبّر عبد القاهر الجرجاني عن ذلك بمصطلحين هما (الإثبات، والغرض) فقال : «من

---

[1] بلاغة السرد والترتيب (مقبال). محمد الولي. مجلة علامات مجلة ثقافية محكمة تصدر في المغرب. العدد السادس. 1996. موقع د. سعيد بنكراد/ http://aslimnet.free.fr/

[2] ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 78.

[3] النص والخطاب والإجراء. روبرت بوجراند. ترجمة : تمام حسان. عالم الكتب. القاهرة. ط الأولى. 1998. ص 4.

[4] استراتيجيات الخطاب. ص 141.

[5] عندما تتواصل نغير. ص 74. وينظر : رأي النحاة في المسألة في : الكتاب لسيبويه ج 1. ص 34. ودلائل الإعجاز ص 106 - 107.

فروق الإثبات أنك تقول : زيد منطلق، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، فيكون لك في كل واحد من هذه الأحوال غرض خاص، وفائدة لا تكون في الباقي»[6]. وتفريق عبد القاهر بين الإثبات والغرض يتفق مع تمييز (سيرل) بين هدف الخطاب، والقوة الغرضيّة، فالإثبات هو القوة الغرضيّة التي ينجزها المُرسِل عند تلفظه بفعل خبريّ، مثل إثبات أن زيدًا منطلق، وأن المنطلق زيد، والهدف هو الإفادة في الحالين[7]، وهو ما يعني أن التقديم والتأخير له ارتباط وثيق بالقوة الغرضيّة، أو ما يصطلح عليه سيرل بمقاصد المتكلم.

وقد تناول النحويون، والبلاغيون، وعلماء الإعجاز مبحث التقديم والتأخير بالدراسة والتحليل، وكان من أكثرهم عناية واهتمامًا به عبد القاهر الجرجاني، الذي فصّل القول فيه، لما رأى فيه من الاستجابة لمرادات المتكلم، ومتطلبات المقام التداوليّ، فقال في بيان أهميته : «هذا باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطُف عندك، أن قدّم فيه شيء وحوّل اللفظ من مكان إلى مكان»[8].

وقد درس عبد القاهر التقديم والتأخير في سياق الاستفهام، والنفي، والإثبات. وهو عنده على وجهين :

– تقديم على نيّة التأخير. وهذا النوع من التقديم يحتفظ فيه المقدَّم بحكمه الإعرابي الذي كان له، مثل تقديم الخبر على المبتدأ، أو المفعول على الفاعل.

– تقديم لا على نيّة التأخير، لكن على أن يُنقل الشيء من حكم إلى آخر. كأن يعمد إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبرًا، فيقدّم الأول مرّة، ويقدم الثاني مرّة، مثل : زيد المنطلق، والمنطلق زيد، فكلّ من (زيد) و (المنطلق) يتغير إعرابه ورتبته بتغير التركيب[9]. والبحث معنيٌّ بالنوع الأول من التقديم الذي هو مدار تصرف المتكلم بالكلام وفق ما يقتضيه المقام التداولي للخطاب.

والتقديم والتأخير كما عرفه أحد البلاغيين المحدثين هو : «تقديم جزء من الكلام بمقتضى البلاغة، حقّه أن يتأخر في الترتيب بمقتضى الأصل العام في القواعد»[10].

6 - دلائل الإعجاز، ص 177.

7 - ينظر : استراتيجيات الخطاب، ص 173.

8 - دلائل الإعجاز، ص 106.

9 - ينظر : السابق، الصفحة نفسها.

10 - الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، عز الدين الصميد، دار اقرأ، بيروت، ط الأولى، 1984، ص 134.

وقيل : «يُراد بالتقديم والتأخير أن تخالف عناصر التركيب ترتيبها الأصليّ في السياق، فيتقدَّم ما الأصل فيه أن يتأخَّر، ويتأخَّر ما الأصل فيه أن يتقدَّم»[1]، وهذا التغيير في رتب الكلام ليس تغييرا عبثيًا، وإنما هو تغيير تمليه مقتضيات تداولية معينة. فالسياق المصاحب للتلفظ هو ما يملي على المتكلم اختيار أنماط تركيبية دون غيرها، مما يجعل الحجاج في شكله النهائي ترجيحًا من بين عبارات، بواسطة أسلوب هو في ذاته عدول عن إمكانات لغوية إلى أخرى، يتوقع أنها أكثر نجاعة في مقام معين[2].

وقد تعددت في مدونة الدراسة صور التقديم والتأخير، التي كان من ورائها مقاصد حجاجية، والتي يصعب حصرها واستقصاؤها. وسيتعرض البحث لبعضها على سبيل التمثيل لا الحصر.

ومن ذلك أن الرسول ﷺ كان يقدم أحيانًا المبتدأ الاسمي (المسند إليه) على خبره المثبت (المسند)، ليثبت للمتلقي أن الاسم المقدم في الكلام يتبنى القضية المحورية التي يدور حولها الحديث، فينفي بذلك أيّ شكّ لدى المتلقي في موقف المتكلم من القضية، وهو الأثر الحجاجيّ المتوخى.

- ومن ذلك قوله ﷺ : «**أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة**، والأنبياء إخوة لعلّات، أمهاتهم شتّى ودينهم واحد»[3].

ويكون هذا النوع من التقديم لغرض حجاجي آخر، وهو توكيد الخبر وإثبات حصوله، وتقديمه صورة الوعد الذي لا يُخلف، ومنه :

- قوله ﷺ في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربه عز وجل : «**أنا عندَ ظنّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني**، فإن ذكرني في نفسه ذكرتُه في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرتُه في ملإٍ خيرٍ منهم، وإن تقرَّب إليَّ شبرًا تقرَّبتُ إليه ذراعًا، وإن تقرَّب إليَّ ذراعًا تقرَّبتُ إليه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولةً»[4].

فالموعود بالشيء قد يداخله شكّ في تحقّق الوعد، فقُدّم المسند إليه لإفادة معنى التوكيد، وتثبيت القول في نفس المتلقي وإزالة ما علق في نفس المخاطَب من شكوك، وإماطة ما حاجه من

---

[1] التقديم والتأخير في النحو العربي (مقال)، د. صالح الشاعر، موقع شبكة صوت العربية، بحوث نحوية http://www.voiceofarabic.net/

[2] ينظر : الحجاج عند بيرلمان (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2، ص 180.

[3] رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى : ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها﴾ ح 3443. ومسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام ح 2365.

[4] رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ الفتح 13/ 15، ح 7505.

شبهات»[1]، و(التأكيد) فعل حجاجيّ «كثير الورود في لغة التواصل اليومية، وليس مجرد وظيفة نحوية محددة»[2]، وهو من منظور التداولية فعل كلاميّ مندرج ضمن (التقريريّات) عند سيرل حيث الغرض المتضمن في القول هو التقرير[3]، الذي يوضحه سيرل بأنه «إدراج مسؤولية المتكلم عن صحة ما يتلفظ به»[4].

– ومن أمثلة هذا التقدم الذي يفيد التأكيد والضمان قوله ﷺ : «يدنو أحدُكم من ربّه حتى يضعَ كنفَه عليه، فيقولُ : عمِلتَ كذا وكذا ؟ فيقولُ : نعم، ويقولُ : عمِلتَ كذا وكذا ؟ فيقولُ : نعم، فيقرِّرُه ثم يقولُ : إني سترتُ عليك في الدنيا، **فأنا أغفرُها لك اليومَ**»[5].

فقد يداخل المتلقي شيء من الشكّ في عفو الله تعالى عن هذا العبد العاصي الذي كثرت ذنوبه، والذي أقرّ بما اقترف بين يدي الله حتى أوقن بالهلاك، ثم جاءته مفاجأة الرحمة بقول الله تعالى له : (فأنا أغفرها لك اليوم) ففي حين كان ينتظر الهلاك، جاء العفو والغفران الذي لا يُردّ، من صاحب الملك الذي وسعت رحمته كل شيء، والذي يحكم ولا معقب لحكمه.

وقد يكون الهدف من تقديم المسند إليه الاسميّ على الخبر إقناع المتلقي باستحقاق الفاعل الوصف بالفعل، ونفي أي شكّ أو شبهة في ذلك. وقد يأتي ذلك على سبيل الافتخار (وهو الفعل الكلامي المنجز) :

– كما في قوله : ﷺ : «**أنا أولُ الناسِ يَشفعُ في الجنةِ. وأنا أكثرُ الأنبياءِ تبَعًا**»[6].

ويُلاحظ أن المسند إليه الاسمي المقدّم في الأمثلة السابقة كان الضمير (أنا) الذي أحال إلى الله عزّ وجلّ في الحديثين الأول والثاني، وإلى الرسول ﷺ في الحديث الثالث وهو (أي الضمير) من الأدوات الإشارية التي تعمل على تحديد مرجعيّة التلفظ، و إظهار الذات المتكلمة، ومَرْكَزَة القول والفعل حولها، باعتبارها قادرة على تحمل مسؤولية المحمول، والتي يُتلفظ بها عند افتراض اعتراض مسبق، أو تساؤل، أو عند وجود حاجة لتسويغ الفعل اللغويّ[7]. وهو ما تبيّن في الأحاديث الشريفة السابقة.

1 - في النحو العربي نقد وتوجيه. ص 234.

2 - التداولية عند العلماء العرب. 206.

3 - ينظر : السابق. ص 208.

4 - السابق. الصفحة نفسها.

5 - رواه مسلم. كتاب التوبة. باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله. ح 2768.

6 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب قول النبي ﷺ : «أنا أول الناس يشفع في الجنة». ح 196.

7 - ينظر : استراتيجيات الخطاب. ص 83.

وقد يكون المقدّم في الحديث المسند إليه، الدالّ على لفظ من ألفاظ التسوير مثل (كل، وجميع، وبعض،...)[8]، فيكون هذا التقديم مؤثرًا في حصول التأكيد على عموم من يشملهم اللفظ، وعلى شمولية الحكم المفاد من الحديث. ومثل ذلك كثير في الحديث النبوي، منه :

- قوله ﷺ : «كلُّ مَعروفٍ صَدَقةٌ»[9].

- وقوله ﷺ : «كلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِق له»[10].

- وقوله ﷺ : «كلُّ مسكرٍ حرامٌ وما أسكرَ كثيرُه فقليلُه حرامٌ»[11].

- وقوله ﷺ : «كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيّده راعٍ وهو مسؤول عن رعيته. قال فسمعت هؤلاء من النبي ﷺ ، وأحسب النبي ﷺ قال : والرجل في مال أبيه راعٍ ومسؤول عن رعيته، فكلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته»[12].

وقد يكون المسند إليه المقدّم دالًّا على العدد، فيكون تقديمه من باب التشويق، وجذب انتباه المتلقي، ومتى ما تحقّق ذلك أمكن إقناع المتلقي بالخبر لتلهفه إليه. وبعد التشويق يأتي التفصيل والشرح[13] الذي هو شكل من أشكال البرهنة الحجاجية، ليضيف بعدًا حجاجيًا آخر للقول زيادة على الحجاج المتولد عن التقديم. مثل :

- قوله ﷺ : «نِعمتان مغبونٌ فيهما كثيرٌ من النّاس : الصِّحّةُ والفراغُ»[14].

- وقوله ﷺ : «سبعةٌ يُظِلُّهمُ اللهُ في ظِلِّه يومَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّه : الإمامُ العادلُ، وشابٌّ نشأ في عبادةِ ربِّه، ورجلٌ قلبُه مُعَلَّقٌ في المساجدِ، ورجلان تحابّا في اللهِ اجتَمَعا عليه وتفرّقا عليه، ورجلٌ طلبَتْه امرأةٌ ذاتُ مَنصِبٍ وجمالٍ، فقال إني أخافُ اللهَ، ورجلٌ تصدّقَ، أخفى حتى لا تَعلَمَ شِمالُه ما تُنفِقُ يمينُه، ورجلٌ ذكرَ اللهَ خاليًا، ففاضَتْ عيناه»[15].

---

8 - ينظر : اللسانيات الوظيفية، ص 44.

9 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب كل معروف صدقة، ح 6021.

10 - رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى (وقد يسرنا القرآن للذكر...) القمر/32، وقول النبي ﷺ : «كل ميسر لما خلق له» ح 7551، ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، ح 2649.

11 - رواه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع ح 4343، ومسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام ح 2001.

12 - رواه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي أو أمتي، ح 2554.

13 - سيأتي الحديث عن الحجاج بالشرح في الفصل القادم إن شاء الله.

14 - رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب ماجاء في الرقاق وأن لا عيش إلا عيش الآخرة، ح 6412.

15 - رواه البخاري، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة ح 660، ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، ح 2649.

- وقوله ﷺ : «**ثلاثةٌ يؤتون أجرهم مرتين** : الرجلُ تكونُ له الأمةُ، فيعلّمُها فيحسنُ تعليمها، ويؤدّبُها فيحسنُ أدبَها، ثم يعتقُها فيتزوجُها فله أجرانِ، ومؤمنُ أهلِ الكتابِ، الذي كان مؤمنًا، ثم آمن بالنبيِّ ﷺ فله أجرانِ، والعبدُ الذي يؤدّي حقَّ اللهِ وينصحُ لسيدِه»[1].

ومن التقديم ذي الأبعاد التداولية والحجاجية التقديم والتأخير في الاستفهام بالهمزة في الفعل والاسم، فبحسب الجرجانيّ فإنّ «أفعلت»، و «أأنت فعلت»، يختلفان من حيث المعنى، ومن حيث الوظيفة التداولية، فإذا قلت : «أأنت فعلت ذاك»؟ كان غرضك أن تقرّره بأنه الفاعل، وأما في قولك «أفعلت» فالاستفهام على الفعل، وله معنى الشكّ في الفاعل من هو، دون أن يعرف هل تحقّق الفعل أم لا، أما «أ أنت فعلت ؟»، ففيها تقرير بالفعل من غير توهم أن الحدث غير موجود، كما في القول الأول بدلالة أن الفعل واقع[2].

- مثال ذلك ما رواه النعمان بن بشير – رضي الله عنه – قال : نَحَلَني أبي نُحلًا. ثم أتى بي إلى رسول الله ﷺ ليُشهدَه. فقال : «**أكُلَّ ولدِك أعطيتَه هذا** ؟». قال: لا. قال: أليس تريد منهم البرَّ مثل ما تريد من ذا ؟. قال : بلى. قال : فإني لا أشهدُ»[3].

فتقديم المسند إليه الاسمي (كلّ) في سياق الاستفهام حقّق فعلًا إنجازيًا هو (التقرير)، بينما تحقّق فعل إنجازيّ آخر هو (الإنكار) عندما قُدّم المسند الفعلي بعد الاستفهام في قوله ﷺ لأسامة بن زيد رضي الله عنه عندما جاء يشفع للمخزومية التي سرقت : «**أتكلّمُني في حدٍّ من حدود الله** ؟!»[4]، وقوله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه، عندما اشتكى الناس ما يطيل بهم في الصلاة : «**أتريدُ** أن تكونَ فتّانًا يا معاذُ ؟ فاقرأ بالشمسِ وضُحاها، وسبّحِ اسمَ ربّك الأعلى، واقرأ باسمِ ربّك والليلِ إذا يغشى»[5].

ومن التقديم والتأخير الحجاجيّ، التقديم والتأخير في سياق النفي، وقد ذكر عبد القاهر الجرجانيّ مسائل متعلقة بذلك فقال : «إذا قلت : (ما فعلتُ) كنت نفيت عنك فعلًا لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت : (ما أنا فعلت) كنت نفيت عنك فعلًا يثبت أنه مفعول»[6]، فالسياق المقامي إذن هو ما يحدد الترتيب النسقيّ للجملة، وكيفية بناء التركيب بما يحقّق قصد المتكلم.

1 - رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من أسلم من أهل الكتابين ح 3011.

2 - ينظر : «دلائل الإعجاز» ص 111. وعندما نتواصل نفسر ص 75.

3 - رواه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة ح 1623.

4 - رواه البخاري، كتاب المغازي، كتاب رقم (53) ح 4304.

5 - رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء ح 465.

6 - «دلائل الإعجاز» ص 124.

- ومن أمثلة التقديم في سياق النفي قوله ﷺ : «**لا يدخلُ الجنَّةَ مَن كان في قلبه مثقالُ ذرَّةٍ من كِبرٍ**. قال رجلٌ : إنَّ الرَّجلَ يحبُّ أن يكونَ ثوبُه حسنًا ونعلُه حسنةً. قال: إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجمالَ. الكِبرُ بطرُ الحقِّ وغمطُ النَّاسِ»[1].

حيث قُدِّم المسند الفعلي المسبوق بنفي، لنفي دخول الجنة عن صنف من الناس، وهم من كان في قلوبهم ولو مثقال ذرة من كبر، مع إثبات دخول الجنة لغيرهم ممن لا يتصفون بهذه الصفة. وقد حقَّق التقديم هنا فعلًا إنجازيًا هو تحريم الكبر، والوعيد الشديد للمتكبرين.

- ومن التقديم في سياق النفي قولته الشهيرة ﷺ في حديث بَدْء الوحي : «**ما أنا بقارئٍ**»[2]. حيث أفاد التقديم هنا نفي صفة القراءة عنه ﷺ ، مع عدم نفيها عن غيره، وهذا التقديم أفاد في الاحتجاج بوجود المانع من الاستجابة لطلب جبريل عليه السلام.

- ومن ذلك ما روي أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ بعثَ أبا عُبيدةَ بنَ الجرَّاحِ إلى البَحرينِ يأتي بجزيتِها، وكان رسولُ اللهِ ﷺ صالحَ أهلَ البَحرينِ وأمَّرَ عليهِمُ العلاءَ بنَ الحضرميِّ، فقدِمَ أبو عُبيدةَ بمالٍ مِنَ البَحرينِ، فسمِعَتِ الأنصارُ بقُدومِه، فوافَت صلاةَ الصُّبحِ مع رسولِ اللهِ ﷺ ، فلما انصرَفَ تعرَّضوا لهُ فتبسَّمَ رسولُ اللهِ ﷺ حينَ رآهُم وقال : «أظنُّكُم سَمِعتُم بقُدومِ أبي عُبيدةَ، وأنَّه جاء بشيءٍ ؟. قالوا : أجل يا رسولَ اللهِ. قال : فأبشِروا وأمِّلوا ما يسُرُّكم، فوَاللَّهِ ما الفقرَ أخشَى عليكم، ولكن أخشَى عليكم أن تُبسَطَ عليكمُ الدُّنيا، كما بُسِطَتْ على مَن كان قبلكم، فتَنافَسوها كما تَنافَسوها، فتُلهِيَكُم كما ألهَتْهُم»[3].

المقام التداولي في الحديث هو مقام استشراف للعطايا، ومقام الكريم ﷺ الذي يعطي ويجزل العطاء، لكن الرسول ﷺ لم يشأ أن يمرّ هذا الموقف دون أن ينبّه على قضية مهمّة ذات علاقة ينبغي أن تكون في وجدان كل مسلم، فقدّم المفعول به (الفقر)، على المسند الفعلي (أخشى) في سياق النفي، في قوله : «ما الفقرَ أخشَى عليكم»، ليقرر معنى مهمًا وهو أنه ﷺ لا يخشى على صحابته الفقر، وهو معنى عجيب، إذ الرسول ﷺ أشفق الناس على أمته، فكيف لا يخشى عليهم الفقر الذي يؤدّيهم ؟! ويأتي الجواب والتفسير في تتمة الحديث (ولكن أخشى عليكم أن تبسط...). كما يقول الإمام الطيبي : «إنّ الوالد الشفيق يخشى على ولده الضيعة من بعده والنبي ﷺ لم يخش عليهم الفقر... لأن الأب الدنيويّ يخشى على ولده الفقر الدنيويّ، والأب الدينيّ يخشى على ولده

---

[1] رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب تحريم الكبر وبيانه. ح 91.

[2] رواه البخاري. كتاب التفسير. باب رقم (1). ح 4954. ومسلم. كتاب الإيمان. باب بدء الوحي للرسول ﷺ ح 160.

[3] رواه مسلم. كتاب الزهد والرقائق. باب (27 - 28). ح 2961.

الفقر الديني»[1]. فكان تقديم المفعول في إطار النفي طارحًا للقضية الحملية الواردة في الحديث، وهو ما فاجأ المتلقي الذي استقر في وعيه الخوف من الفقر. وقد أفاد عامل النفي الحجاجيّ هنا في تشكيك المتلقي في المعنى المستقر عنده (وهو الخوف من الفقر)، فكان التشكيك هو السبيل الأول لرفع المعنى المغلوط، من خلال التشويش الذي حصل للمتلقي، وبالتالي مهّد لصرف المتلقي عن المعنى السابق (الخوف من الفقر)، وتغيير اعتقاده. وقد نجح النفي كذلك في إثارة التساؤل، وحث المتلقين على التطلع إلى البديل الذي يخشاه الرسول ﷺ عليهم، فكانت الاستثارة المهمّة التي مكّنت لاستقبال البديل، الذي طُرح باستعمال الرابط الحجاجي (لكن)، فتحقّق الفعل الإنجازيّ في الحديث، وهو التحذير من التكالب على الدنيا.

و(لكن) «حرف استدراك، ومعنى الاستدراك أن تنسب حكمًا لاسمها يخالف المحكوم عليه قبلها»[2]. وتتوسط (لكن) «بين كلامين متغايرين نفيًا وإيجابًا، فيُستدرك بها النفي بالإيجاب، والإيجاب بالنفي»[3]. وتقارن ديبورا شيفرن الأداة (لكن) بحرف (الواو) فتقول : «بالرغم من أن (لكن) من أدوات تنسيق الخطاب، إلا أن لها وظيفة تداولية مختلفة، وهو أنها تجعل للوحدة التي تليها فعلاً مضادًا، ولأن هذا الدور مُؤسّس على معناها المضاد، فإن مدى استعمالها الذهنيّ أضيق من مدى الواو، إذ لا تنسق (لكن) بين الوحدات الوظيفية إلا إذا كان هناك بعض من العلاقات المتضادة في محتواها الذهنيّ أو التفاعليّ»[4]، ويظهر التضاد والتعارض بين الحجّة الأولى قبل (لكن) وهي نفي الخشية من الفقر، والحجّة الثانية بعد (لكن) وهي إثبات الخشية من التنافس على الدنيا.

وإذا كان الحجاج عند منظري الحجاج عبارة عن متواليات من الجمل، تحمل حججًا متوالية يفضي بعضها إلى بعض، فإن هذا الأمر ملاحظ في هذا الحديث الشريف الذي توالت فيه عدة حجج :

حجة [1] : نفي الخشية على الصحابة من الفقر.

حجة [2] : إثبات الخشية عليهم من التنافس على الدنيا (والحديث للصحابة رضوان الله عليهم خاصة وللأمة عامة).

حجة [3] : الاستشهاد بحال الأمم السابقة الذين تنافسوا على الدنيا فأهلكتهم.

1 - دليل الفالحين، ج 2، ص 389.

2 - الجنى الداني في حروف المعاني، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم المرادي (ت 749هـ)، تحقيق : فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1992، ص 615.

3 - السابق، ص 616.

4 - استراتيجيات الخطاب، ص 512.

النتيجة [ن] : فتهلككم في الدين كما أهلكت من تنافسوا عليها قبلكم.

المقتضى : أن الفقر ليس سببًا في الهلاك الديني، إنما كثرة المال والتنافس في جمعه هو السبب.

وسُبقت جملة التقديم (ما الفقر أخشى) بالقسم (والله)، وهو صنف من أصناف الأفعال الكلامية التأكيدية التي يلجأ إليها المتكلم في كثير من الأحيان لتأكيد كلامه وتقريره. فهو فعل حجاجي يثبت القضية ويوجبها ويلزم المتلقي بها. والقسم لا يُراد لذاته، وإنما يُراد لغرض تواصلي، هو رفع المخاطب إلى الثقة بكلام المخاطِب[1].

وقد تميّز التقديم في الحديث الشريف السابق – كما سلف – بوقوعه في سياق النفي، الذي عدّ (أي النفي) من العوامل الحجاجية التي تحقّق إذعان المتلقي، وتسليمه، عبر توجهه بالملفوظ إلى النتيجة «ن»[2].

وأدوات النفي في العربية بصفة عامة (لا، ولن، ولم، وما) يصدق عليها قول أنسكومبر : «يوجد في لغة صرائم، عوامل حجاجية: تشد الملفوظ، وتبادل/ توجّه أقسام النتائج المرتبطة بالجملة في الملفوظ في بدايته»[3] ، فأدوات النفي في العربية تتصدر الجملة غالبًا، وتوجهها نحو النتيجة منذ البداية.

والجدول التالي يجمل ما سبق ذكره في غايات التقديم الحجاجية :

التقديم والتأخير	
المثال	البعد الحجاجي التداولي
"أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة...".	إثبات نبي المقدَّم للقضية، وتوكيد حدوث الفعل، وضمان تحققه بلاشك.
"أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني...".	
يدنو أحدكم من ربّه حتى يضع كنفه عليه، فأنا أغفرها لك اليوم...".	إثبات نبي المتكلم للقضية، وتوكيد حدوث الفعل، وضمان تحققه بلاشك.

1 - ينظر: الحجاج في القرآن ص 320.

2 - ينظر: العوامل الحجاجية في اللغة العربية ص 47.

3 - السابق الصفحة نفسها.

التقديم والتأخير	
المثال	البعد الحجاجي التداولي
"كلُّ معروفٍ صَدَقةٌ".	التأكيد والشمول.
"كلُّ مُيَسَّرٌ لما خُلِق له".	
"كلُّ مسكرٍ حرامٌ...".	التأكيد والشمول
"كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته...".	
"نعمتان مغبونٌ فيهما كثيرٌ من الناس...".	جذب انتباه المتلقي، وتشويقه إلى الخبر.
"سبعةٌ يُظِلُّهمُ اللهُ في ظلِّه يومَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّه.."	
"ثلاثةٌ يؤتون أجرهم مرتين..."	
"أكُلَّ ولدك أعطيته هذا ؟...".	التقرير
"أتكلّمُني في حدٍّ من حدود الله ؟!..."	الإنكار
"أتريدُ أن تكونَ فُلانًا يا معاذُ؟...".	
"لا يدخلُ الجنَّةَ مَن كان في قلبه مثقالُ ذرَّةٍ من كِبرٍ...".	تحريم الكبر، والوعيد الشديد للمتكبرين

التقديم والتأخير	
المثال	البعد الحجاجي التداولي
"ما أنا بقارئ"	الاحتجاج بوجود المانع من الاستجابة
"ما الفقر أخشى عليكم..."	تشكيك المتلقي في المعنى المستفر عنده (وهو الخوف من الفقر)، وصرفه عنه، واستبداله بمعنى آخر، وهو الخوف من التنافس على الدنيا، فيتحقق بذلك الفعل الإنجازي وهو التحذير من التكالب على الدنيا.

ب / الحذف[2] والذكر :

ومما له علاقة بنسق الجملة (الحذف والذكر)، فالجملة تشتمل على أجزاء تعبر عن الفكرة، وقد يعمد المتكلم أجزاء الجملة كافة في سبيل إيصال فكرته مفهومة إلى الآخرين، كما قد يلجأ إلى حذف بعض هذه الأجزاء في سياق يوحي بالمحذوف[3]، لأغراض متعددة، منها الحجاج.

والحذف كما يقول د. طاهر حمودة : «ظاهرة لغوية عامة، تشترك فيها اللغات الإنسانية، حيث يميل الناطقون إلى حذف بعض العناصر المكررة في الكلام، أو إلى حذف ما يمكن للسامع فهمه، اعتمادًا على القرائن المصاحبة حاليّة كانت، أو عقليّة، أو لفظيّة»[4].

والحذف هو : «إسقاط جزء من الكلام أو كله لدليل»[5]، وعرفه الرمانيّ بأنه «إسقاط كلمة لدلالة غيرها من الحال، أو فحوى الكلام»[6]، وعُرّف أيضًا بأنه : «عملية تقوم على إسقاط عنصر أو عدة عناصر من الجملة حضورها في العادة مطلوب»[7].

---

1 - تقارب الحذف عند بعض مصطلحات في مصنفات اللغة والبلاغة مثل : الاحتباك، والاعتراك، والإضمار، والاكتفاء، والتضمين. ينظر : معجم المصطلحات البلاغية. أحمد مطلوب. ص 55 - 56، وص 68 وما بعدها، وص 218 وما بعدها، وص 282 وما بعدها، وص 286 وما بعدها.

2 - ينظر : نحو منهج جديد في البلاغة والنقد. سناء البياتي. جامعة قار يونس. بنغازي. الطبعة الأولى. 1998. ص 55.

3 - ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. طاهر سليمان حمودة. الدار الجامعية للطباعة والنشر الاسكندرية. د. ط. 1998. ص 44

4 - البرهان في علوم القرآن. ج3. ص 102.

5 - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي. ص 76.

6 - معجم خليل الخطيب. ص 202.

وهو من الأساليب الشائعة في العربية، وعدّه ابن جنّي من شجاعة العربية[1]، وعدّ من صوره الممكنة : حذف الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة[2]. وهو مظهر من مظاهر الإيجاز في العربية[3]، يقع في المسند، والمسند إليه، والفضلة، لمعانٍ بلاغية، وتداولية، تدّل عليها القرائن، بشرط ألا يؤدي الحذف إلى الإلباس والتعمية.

وقد تنبّه عبد القاهر لمزايا الحذف وأسراره، وأشاد ببابه، وقارن بين الذكر والحذف في التأثير والإفادة والفصاحة، يقول مشيدًا بقيمة الحذف : «هو بابٌ دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به تَرْكَ الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدُك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِنْ»[4]. فالحذف عند عبد القاهر اختيار لغويّ، مبنيّ على وعي المتكلم بقيمة هذا الحذف في سياقه التداولي.

وقد اختلف المنظور النحويّ عن المنظور البلاغيّ لظاهرة الحذف، فبينما عالج النّحاة الحذف من مبدإ يجوز ولا يجوز، فجوّزوا حذف ما عُدّ من المتممات مثل المفاعيل، ولم يجيزوا حذف ما كان عمدة في الكلام مثل الفاعل ونائب الفاعل، اشترط البلاغيون في الحذف ألا يؤدّي إلى التعمية وغموض المعنى، لأن أهميته تكمن في إثارته للانتباه، وحثّه على إعمال الفكر، وكدّ الذهن لمعرفة المحذوف وتعيينه، وبالتالي يشرك المتكلم المتلقي في إنتاج الرسالة الموجهة إليه بناءً على تجاوبه وردود فعله[5].

ومن المنظور الحجاجي فإن الحذف يفسح المجال للمتلقي للتأويل، الذي يتيح له استنتاج الحجة والاقتناع بها ذاتيًا، كما إنّه نوع من أنواع الإيجاز، والإيجاز يقدم المعاني الكثيرة تحت الألفاظ القليلة، لتكون أسرع نفاذًا إلى السمع، وأعلق بالذاكرة، وأحسن موقعًا في القلوب. يقول ريبول مبرزًا أهمية الإيجاز في الخطاب الشفوي : «إن النصّ المكتوب شيء حاضر أمامنا، يمكننا أن نعيد قراءته وتحليله حسبما نريد... لكن هذه الإمكانيات تنعدم مع الكلام الشفويّ، فالرسالة حدث، يواكب اختفاؤه عملية إنتاجه، فما لا نسمعه أو نحتفظ به يضيع للأبد. فعلى الخطيب إذن أن يقاوم عدوين قاتلين : عدم الانتباه، والنسيان، وليس في وسعه تحقيق ذلك إلا عن طريق إجراءات بلاغية»[6].

1 - ينظر : الخصائص ص 544.

2 - ينظر : السابق الصفحة نفسها.

3 - ينظر : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص 9.

4 - دلائل الإعجاز ص 146.

5 - ينظر : على سبيل المثال : الخصائص ص 544 - 558. ودلائل الإعجاز ص 146 - 172. والكافية في علم النحو ص 16 - 21.

6 - هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي (مقال) ملحق بكتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ص 223

والخطاب النبويّ هو في أصله خطاب شفويّ، وأحد أهمّ الإجراءات البلاغية التي كان يقاوم به الرسول ﷺ نسيان المتلقي (الإيجاز)، الذي وَسَم كلامه كله ﷺ حتى عُرف في حديثه ﷺ ما لا يُحصى من الكلم الجوامع، ومن وسائل الإيجاز الحذف بصوره المختلفة. فالحذف أسلوب شائع في الحديث النبويّ، ويكون في الألفاظ ويُدرك من خلال الإعراب، كما يكون في المعاني ويُفهم من السياق[1]. ومن صور الحذف :

❖ الحذف عن طريق بناء الفعل للمجهول

يأتي الحذف في الحديث النبوي أحيانًا في صورة بناء الفعل لما لم يسمّ فاعله، بمعنى حذف الفاعل وإقامة غيره مكانه ببناء الفعل للمجهول. ومن أهمّ مزايا هذا النوع من الحذف الاتساع في المعنى، وقد أشار سيبويه إلى أن نائب الفاعل يحدث فيه أمران : الاختزال في المبنى مقابل الاتساع في المعنى، يقول : «تقول على قول السائل : كم ضربة ضُرب به... فتقول : ضُرب به ضربتان... وإنما أراد أن يبيّن له العدّة، فجرى على سعة الكلام والاختصار»[2].

كما يحدث في بناء الفعل للمجهول تغيير آخر، وهو نقل الفاعل من مركز التبئير[3] إلى حدود التركيب[4]، بمعنى أنه يتمّ تغييب الفاعل، ونقل الاهتمام إلى مكوّن آخر يقصده المتكلم، وبذلك يحمل المتلقي مهمة تعيين بؤرة الخطاب الجديدة، فيقوم بتحليل الكلام، وتفسير مقاصده، وتلمس الأدلة، حتى يتوصل لموضع البؤرة، مما يجعله شريكًا للمتكلم في إنتاج الكلام، فيثبني بذلك مقاصد المتكلم، ويحصل الإذعان المرجوّ.

- ومن أمثلة الحذف ببناء الفعل للمجهول في الحديث قوله ﷺ : «يا حَكيمُ، إنَّ هذا المالَ خَضِرةٌ حُلوةٌ، فمَن أخَذه بطِيبِ نَفسٍ بُورِك له فيه، ومَن أخَذه بإشرافِ نَفسٍ لم يُبارَكْ له فيه، وكان كالذي يأكُلُ ولا يَشبَعُ، واليدُ العُليا خيرٌ منَ اليدِ السُّفلى»[5].

---

[1] «يقول العلوي في ذلك : الحذف «يكون بحذف ما لا يخل بالمعنى، ولا ينقص من البلاغة. بل أقول : لو ظهر المحذوف لكان قدر الكلام عن علو بلاغته ... ولابد من الدلالة على ذلك المحذوف، فإن لم يكن هناك دلالة عليه فإنه يكون لغوًا من الحديث، ولا يجوز الاعتماد عليه، ولا يحكم عليه بكونه محذوفًا بحال. ويظهر المحذوف من جهتين : إحداهما من جهة الإعراب على معنى أن الدّال على المحذوف هو من طريق الإعراب، وهذا كقولك : أهلًا وسهلًا فإنه لابد لهما من ناصب ينصبهما يكون محذوفًا لأنهما مفعولان في المعنى، وناصبهما لا من جهة الإعراب. وهذا كقولنا : زيدًا بعطيني ويمنع، ويصل ويقطع، فإن تقدير المحذوف لا يظهر من جهة إعرابه، وإنما يكون ظاهرًا من جهة المعنى» أسرار البلاغة في علوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق : عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط الأولى، 1423 هـ، ج 2، ص 51).

[2] الكتاب، ج 1، ص 229.

[3] «البؤرة : هي وظيفة يسندها المتكلم إلى المكوّن المُؤمل للمعلومة الأكثر أهمية. وأكثر بروزًا في الجملة» (ينظر : هيفاء التداولية في اللغة العربية، أحمد المتوكل، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط الأولى، 1998، ص 28).

[4] ينظر : المبني للمجهول بين اختزال المبنى واسترسال المعنى (مقال)، د. مرزوز دليلة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر " بسكرة، العدد الخامس، جوان 2009.

[5] رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ح 1472.

موضع الشاهد الفعل المبني للمجهول (يُبورك) حيث حذف الفاعل، إذ ليس المقصود من الحديث الاهتمام به، فهو معلوم بالنسبة إلى السامع، ولكن المقصود نقل الاهتمام بواسطة الحذف المتولد عن بناء الفعل للمجهول من الفاعلية إلى الحدثية[1]، والتركيز على الحدث (البركة) والتشديد على أهميتها في المال، لما يكون بها من النماء والزيادة، مما يتطلب البحث عن أسباب استجلابها، ومن الأسباب التعفف المشار إليه في الحديث.

وقد بدأ الحديث الشريف بمقدّمة : (إن هذا المال خَضِرة حلوة)، ثم سار إلى نتيجتين متعارضتين عُبّر عنهما بأسلوب الشرط (فمن أخذه بسخاوة نفس يورك له فيه / ومن أخذه بإشراف نفس لم يُبارك له فيه)، محقّقا بذلك فعلاً إنجازيًّا هو : (الترغيب في التعفف).

– ومثل ذلك قوله ﷺ : «إذا مضى شَطرُ اللّيل، أو ثُلثاه، ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا. فيقول : هل من سائلٍ يُعْطَى ! هل من داعٍ يُستجابُ له ! هل من مُستغفِرٍ يُغفَرُ له ! حتى ينفجرَ الصبحُ»[2].

في الحديث ثلاثة أفعال بنيت للمجهول (يُعطى، يُستجاب، يُغفر) وفاعلها معلوم وهو الله سبحانه وتعالى المختصّ بالأفعال الثلاثة، ولما كان مقصود الحديث والفعل الإنجازيّ المراد تحقيقه هو الحضّ والترغيب في سؤال الله تعالى، والتوجّه إليه بالدعاء، وطلب المغفرة منه سبحانه، حُذف الفاعل المعلوم، لتنتقل البؤرة من الفاعل إلى الحدث (الإعطاء، والإجابة، والمغفرة)، الذي هو مناط الاهتمام في الحديث.

وقد أشار ابن جنّي إلى ما يكون من الاهتمام بالفعل في حال البناء للمجهول فقال «إن الفعل إذا بُني للمفعول لم يلزم أن يكون ذلك للجهل بالفاعل، بل ليُعلم أن الفعل قد وقع به، فيكون المعنى هذا لا ذكر الفاعل، ألا ترى إلى قول الله تعالى : ﴿وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء : 28]، وقوله : ﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء : 37]، وهذا مع قوله عزّ وجل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ [ق : 16]، وقال سبحانه : ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق : 2]، فالغرض في نحو هذا المعروف الفاعل إذا بني للمفعول إنما هو الإخبار عن وقوع الفعل به وحسب، وليس الغرض فيه ذكر من أوقعه به، فاعرف ذلك»[3].

---

1 - ينظر : الحجاج في القرآن. ص 394.

2 - رواه مسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه. ح 758.

3 - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت : 392 هـ). تحقيق علي النجدي ناصف وآخرون. وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة. د. ط. 1999م. ج 1. ص 135.

وذهبت بنت الشاطئ إلى الرأي نفسه، إذ أشارت إلى أن البناء للمجهول فيه «تركيز للاهتمام بالحدث، بصرف النظر عن محدثه»[1]. وهو ما تبين في الشاهد السابق.

- ومن الأمثلة على الحذف ببناء الفعل للمجهول أيضًا قوله ﷺ : «فإذا ضُيِّعَت الأمانةُ فانتظرِ الساعة. قال : كيف إضاعتُها ؟ قال : إذا وُسِّد الأمرُ إلى غيرِ أهلِه فانتظرِ الساعةَ»[2].

بُني الفعل (ضُيعت/ وُسّد) للمجهول إيماءً إلى كثرة من يصدر عنه الفعل، فالمقصود في الحديث بيان كثرة إضاعة الأمانة في آخر الزمان، لما يكثر من توسيد الأمر إلى غير أهله، وأن ذلك يقع على اختلاف مستويات المسؤولية ودرجاتها، وأنه يكون ممن ليس لهم شأن يذكر.

وفي مجيء الفعل (وُسّد) مبنيًا للمجهول في الزمن الماضي إيحاء بالجمود، وضياع الحقوق، وتولي صاحب الوسادة الأمر، من غير النظر إلى من أوسده، إذ الأهمية لمن بيده إدارة دفة الحكم، أصلح أم أفسد[3].

والفعل الإنجازيّ المتحقّق في الحديث تحذير المخاطبين من تولي عدم الأكفاء المناصب، ومن الاستهانة بهذا الأمر، لما في ذلك من إضرارٍ بمصالح الناس، وانتشارٍ للفساد المالي والإداري، ولتأثير ذلك في النهضة الحضارية للأمة. كما رُبط في الحديث بين تضييع الأمانة وقيام الساعة، للإشارة إلى أمر عظيم، وهو تلك الصلة الوثيقة بين الانحيار الحضاري للأمم، والانحيار الكوني الذي يكون قيام الساعة.

وقد يُبنى الفعل للمجهول لغرض حجاجيّ آخر، هو الإمعان في الدلالة على خفاء الحدث، أو الدلالة على المطاوعة، وأن الأحداث تقع تلقائيًا، ولا تحتاج إلى أمر أو فاعل[4]، أو للإمعان في التهويل والتخويف، خاصة إذا تعلق الأمر بالغيب، مثل أمر الساعة واليوم الآخر، والجنّة والنار، والقبر.

- من ذلك قوله ﷺ : «يُجاءُ بالمَوتِ يومَ القيامةِ كأنَّهُ كبشٌ أملَحُ فيوقَفُ بينَ الجنَّةِ والنَّارِ فيُقالُ : يا أهلَ الجنَّةِ ! هل تعرفونَ هذا ؟ فيشرئبُّونَ وينظُرونَ ويقولونَ : نعم. هذا الموتُ. قال ويُقالُ يا أهلَ النَّارِ ! هل تعرفونَ هذا ؟ قال فيشرئبُّونَ وينظُرونَ ويقولونَ : نعم. هذا الموتُ.

1 - التفسير البياني للقرآن الكريم عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ، ت 1419هـ، دار المعارف القاهرة، الطبعة السابعة، ج1، ص 81.

2 - رواه البخاري، كتاب العلم، باب من سُئل علمًا وهو مشتغل في حديثه، ح 95.

3 - ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي، أحمد زكريا ياسوف، دار المكتبي، دمشق، ط الثانية، 2006، ص 234.

4 - ينظر : التفسير البياني للقرآن، ج 1، ص 81.

قال فيؤمرُ به فيُذبحُ. قال ثمّ يُقالُ : يا أهلَ الجنّةِ ! خلودٌ فلا موت. ويا أهلَ النّارِ ! خلودٌ فلاموت. قال ثمّ قرأ رسولُ اللّه ﷺ ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم : 39] وأشار بيده إلى الدُّنيا»[1].

تعاقبت الأفعال المبنية للمجهول في الحديث الشريف (يُجاءُ، فيُوقَفُ، فيُقالُ، فيؤمرُ، فيُذبحُ) لأنه في مثل هذه الحال من الترقب والخوف ليس المهمّ الفاعل، وإنما المهمّ الحدث نفسه، ومن يقع عليه الحدث، فتمّ إفساح المجال بواسطة الحذف بالبناء للمجهول للاهتمام بالمفعول الذي يهم كلّ المخاطبين الحاضرين أو الكونيين، لكون الحدث يتسم بالعموم، ومما سيمرّ به كل الناس، فكل مخاطَب هو معنيّ بهذه الأحداث، وبالأثر الشعوريّ الناجم عن الحديث، وما يتبعه من آثار تداولية.

وقد يكون الغرض الحجاجيّ من البناء للمجهول تحقير الفاعل.

- وذلك في مثل قوله ﷺ : «لا أحدَ أصبرُ على أذًى يسمعُه من اللّه عزّ وجلّ. إنّه يُشركُ به، ويُجعلُ له الولدُ، ثمّ هو يُعافيهم ويرزقُهم»[2].

حيث بُني الفعلان (يُشرك، يُجعل) للمجهول تحقيقًا للفعل الإنجازيّ المراد وهو تحقير من أشرك بالله، أو جعل له ولدًا حيث لا يستحقّ الذكر. إضافة إلى تبئير الحدث نفسه (الشرك، وادعاء الولد لله) وبيان فداحته.

ويلاحظ انتشار الضمائر التي تحيل إلى مرجع واحد في الحديث، فهناك عدد من الضمائر : الهاء في (به، وله)، والضمير المنفصل (هو)، وضمير الغائب في (يعافيهم ويرزقهم) اتحدت هذه الضمائر في مرجعيتها إلى المذكور الأول (الله). وهذه الإحالة حقّقت التماسك النصيّ للحديث، وهي (أي الإحالة) تُعدّ من أهم الروابط بين مكونات الخطاب، حيث تقدمه في صورة جمل متسلسلة، سهلة الاستيعاب والتذكر، وهو ما يسهّل التعايش مع الخطاب ومن ثمّ الاقتناع به والإذعان لما جاء فيه.

وبصفة عامة فإن البناء للمجهول في الحديث بوصفه نوعًا من أنواع الحذف كان مما استدعاه المقام التداولي أولًا، ونُظر فيه إلى حال المخاطَب، وتُوخي فيه إحداث أثر عقليّ وشعوريّ معيّن مناسب لظروف الخطاب وحال المخاطَب، وليس لمجرد إفادة المخاطَب بالخبر.

❖ حذف المفعول به

ومن صور الحذف التي يبرز فيها الحجاج، حذف المفعول به، وهو غير قليل في الحديث النبوي. وقد اهتم عبد القاهر الجرجانيّ بحذف المفعول به، وأولاه عناية خاصة لما لمح فيه من

1 - رواه مسلم. كتاب الجنة وصفة نعيمها و أهلها. باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء. ح 2849

2 - رواه مسلم. كتاب صفة القيامة والجنة والنار. باب لا أحد أصبر على أذى من الله. ح 2804

دائف الدلالية والبلاغية، يقول عن حذف المفعول : «اللطائف كأنها فيه أكثر، ومما يظهر ...يه من الحسن والرونق أعجب وأظهر»[1]، ويضرب مثلاً لذلك بقوله : «قول الناس : فلان يحلّ ، عقد، ويأمر وينهى، ويضرّ وينفع. وكقولهم : هو يعطي ويجزل، ويقري ويضيف، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق، وعلى الجملة، من غير أن يتعرض لحديث المفعول، حتى كأنك قلت : صار إليه الحلّ والعقد، وصار بحيث يكون منه حلّ وعقد، وأمر ونهي، وضرّ ونفع وعلى هذا القياس»[2]. ومعنى كلامه أن حذف المفعول يحقّق الشمول والعموم، ويفضي في بعض المواضع إلى تحقيق المبالغة، مع مراعاة الإيقاع بين العبارات، حيث إن التأثير في الأذن من شأنه أن يشد عقل المتلقي، ويقنعه، وهذه غاية حجاجية يرمي إليها الكلام الذي حذف مفعوله.

ومن أمثلة حذف المفعول في مدونة الدراسة :

قوله ﷺ : «البيّعانِ بالخيارِ ما لم يتفرّقا، فإنْ صدقا وبيّنا [العيوب ونحوها] بُورِك لهما في ...هما، وإن كذبا وكتما [العيوب ونحوها] مُحقت بركةُ بيعهما»[3].

حذف المفعول في موضعين (بيّنا – كتما)، وحقّق هذا الحذف كمال الحجّة باليسير من اللفظ، إذ ...ذف في الموضعين ترك للمتلقي مهمة تأويل المحذوف بما يتماشى مع خلفيته المعرفيّة، وقدرته ...لعقليّة، وبما خلفيته المهنية، وبذلك تتعدد تقديرات هذه العيوب التي يجب أن تُبيّن، ولا تُكتم دون تعارض. ويكون المتلقي هو من يقيم الحجّة على نفسه، من خلال تأويله للمحذوف، حيث يفضي به التأويل إلى نتيجة مهمة، وهي أن أي كتمان مهما كانت درجته، ولأي عيب مهما صغر في عين البائع مظنّة محق البركة، في حين أنه لو ذُكر المفعول لانحصر العيب في عدد محدود من المذكورات، وهو خلاف المراد.

– ومن الأمثلة قوله ﷺ : «من لا يرحم لا يُرحم»[4].

حيث حذف مفعول (يَرحم) ليشمل كل ما يستحقّ الرحمة، ومن يستحقّها من بشر وكائنات[5]، بل حتى الرحمة في إحسان التعامل مع الجمادات. فالرسول رحم الجذع حين حنّ إليه، وضمّه، وأسرّ له بما يطمئنه حتى سكت حنينه. فهو إذن مبدأ الرحمة العامة المطلوبة من

---

[1] دلائل الإعجاز ص 153.

[2] السابق ص 154.

[3] رواه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا بيّن البيّعان ولم يكتما ونصحا، ح 2079، ومسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، ح 1532.

[4] رواه البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله، ح 5997، ومسلم، كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال، ح 2319.

[5] ينظر : الأمثال النبوية في صحيح البخاري دراسة لغوية دلالية، هاشي طاهر حسين، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، نابلس - فلسطين، 2004، ص 124.

المؤمن، والتي تميّز المؤمن الموصول قلبه بالرحمن الرحيم، من الكافر الذي قسا قلبه فهو كالحجارة، أو أشد قسوة. وتعاقبت المقدمة والنتيجة في الحديث بشكل سريع ، عبر توالي الفعلين المتحدين في اللفظ، والمختلفين في الصيغة الصرفية، م (من لا يرحم) ، ن (لا يُرحم).

وفي حذف المفعول في هذا الموضع تقوية للمعنى، وتأكيد للحجة، إذ أتاح للمتلقي أن يدرج تحت فعل الرحمة ما شاء من المفاعيل مما يخطر بباله أو يعايشه في محيطه.

- ومن ذلك قوله ﷺ : «آيةُ المنافق ثلاثٌ : إذا **حدَّث** [بأي حديث] كذبَ، وإذا **وعَدَ** [أي وعد] أخلفَ، وإذا **اؤتُمِنَ** خان [الأمانة]»[1].

فحُذف مفعول (حدّث) ليشمل أنواع الأحاديث كلها، وحُذف مفعول (وعد) ليشمل أنواع الوعود كلها، عظيمها وجليلها، وحُذف مفعول (خان) ليشمل خيانة كل أنواع الأمانات المادية والمعنوية، فالموصوف في الحديث لا يُؤتمن على السرّ ولا على المال، وليس أميناً في النصيحة، ولا في عمله، ولا في نحو ذلك من أنواع الأمانات. والحجّة هنا - كما في الحديث السابق - إطلاق الكلام ليضم المفاعيل الكثيرة تحت مظلة المفعول المحذوف، فيحصل بذلك مقصود الحديث التداولي، وهو الترهيب والتحذير من النفاق.

- وفي حديث : «ثلاثةٌ أنا خصمهم يوم القيامة : رجلٌ **أعطى** [العهد أو اليمين] ثم **غدر** [بعهده]، ورجلٌ باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجلٌ استأجر أجيرًا **فاستوفى** [العمل والجهد] منه ولم يُعْطِه أجرَه»[2].

حذف المفعول في ثلاثة مواضع، فحُذف مفعول (أعطى) إبرازًا لقيمة الفعل ومتعلقه (الجار والمجرور) العائد على الله عز وجل، فهو ليس أي عهد ولا أي ميثاق، ولكنه عهد الله الذي تقضه وعدم وفيه. فكان حذف المفعول هنا حجّة، أوحت للمتلقي بفداحة نقض عهد الله. كما حذف مفعول (استوفى) ليدلّ على عموم ما استوفاه هذا الرجل من أجيره (استوفى منه وقته، وجهده، وعمله، وصحته...)، وعدم تحديد هذا المستوفى يُشعر بفداحة الظلم الواقع على الأجير، وهو الحجاج المفاد من الحذف، فالحذف ينتج عنه فراغ أشار إليه (إنغاردن) بـ (مواقع اللاتحديد)، وهي ثغرات النصّ أو الخطاب التي ينبغي ملؤها أثناء التلقي، من أجل تحقيق الوحدة العضوية للملفوظ، ومن خلال هذا الملء تتم عملية بناء المعنى الذي يقصد إليه المتكلم[3].

1 - رواه البخاري. كتاب الإيمان. باب علامة المنافق. ح 33.

2 - رواه البخاري. كتاب البيوع. باب إثم من باع حرًا. ح 2227.

3 - ينظر: دراسة الأفعال الكلامية في القرآن الكريم - مقاربة تداولية (مقال) / بسو فروسه حكيمه. مجلة الخطاب. منشورات مخبر تحليل الخطاب. جامعة مولود معمري تيزي-وزو . منشورات دار الأمل. العدد 3. ماي 2008. ص 18.

وهكذا كان حذف المفعول يخدم الحجاج من ناحيتين : من ناحية المتلقي إذ يفسح له المجال للتأويل والتقدير للوصول إلى الحجّة ومن ثم الاقتناع بها، ومن ناحية المتكلم، إذ يمنحه القوّة في تسمين اللفظ القليل المعاني الكثيرة تحقيقًا لمبدأ الإيجاز.

وبصفة عامة يقال في الأحاديث الشريفة السالفة ما قيل في بناء الفعل للمجهول من أن مقصود الحجاج العام الذي يلازم الحذف هو نقل البؤرة والاهتمام من المحذوف (الفاعل أو المفعول) إلى الفعل، حتى لاينشغل المتلقي بمتابعة المحذوف – الذي يصعب حصره في بعض المواضع – عن الاهتمام بالفعل.

والجدول التالي يلخص الغايات الحجاجية لحذف الفاعل، وحذف المفعول :

المحذوف	نوعه	الغاية الحجاجية
"فمن أخذه بطيب نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يُبارَكْ له فيه...".	الفاعل	نقل الاهتمام من الفاعل إلى الحدث، والترغيب في التعفف
هل من سائلٍ يُعطَى ! هل من داعٍ يُستجابُ له ! هل من مستغفرٍ يُغفرُ له...".		نقل الاهتمام من الفاعل إلى الحدث، والحض على الدعاء.
"فإذا ضُيِّعَت الأمانةُ فانتظر الساعة. قال : كيف إضاعتُها؟ قال: إذا وُسِّد الأمرُ إلى غير أهله...".	الفاعل	نقل الاهتمام من الفاعل إلى الحدث/ التحذير من تولي عدم الأكفاء المناصب.
"شهادةٌ بالموتِ يومَ القيامة... فيؤمَرُ به فيُذبحُ...".		نقل الاهتمام من الفاعل إلى الحدث، وتهويل أمر الساعة.
"أنَّه يُشرَكُ به ، ويُجعَلُ له الولدُ...".	الفاعل	نقل الاهتمام من الفاعل إلى الحدث، وتحقير الفاعل.

المحذوف	نوعه	الغاية الحجاجية
"فإنْ صدقا وبيّنا [العيوب ونحوها] بُورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما [العيوب ونحوها] مُحقت بركةُ بيعهما".	المفعول	تنشيط ملكة التأويل لدى المتلقي، والإحاطة والشمول.
"من لا يرحم [كل شيء] لا يُرحم"		
"آيةُ المنافق ثلاثٌ : إذا حدَّث [بأي حديث] كذب، وإذا وعَدَ [أي وعد] أخلف، وإذا اؤتُمِن خان [الأمانة]"		
"رجلٌ أعطى [العهد أو اليمين] بي ثم غدر [بعهده]، ورجلٌ باع حرًّا فأكل ثمنه، ورجلٌ استأجر أجيرًا فاستوفى [العمل والجهد] منهُ ولم يُعْطه أجره"	المفعول	تنشيط ملكة التأويل لدى المتلقي، والإحاطة والشمول.

ثانيًا : الحجاج على مستوى أسلوب الجملة

الحجاج ما هو إلا أسلوب استدلالي، يتوسل بالآليات اللغوية، والبلاغية، والمنطقية، للدفاع عن وجهة نظر أو فكرة بقصد الإقناع والتأثير. وقد سبق القول بأن الحجاج يجد بغيته في كثير من الأساليب البلاغية، فيندمج معها[1]، وبأن بيرلمان يعتبر أن كل المكونات الأسلوبية الموجودة في رسالة ما مكتوبة أو شفهية، أو حتى إشارية هي عبارة عن مستويات معينة من مستويات الحجاج[2].

وقد زخرت مدونة الدراسة بالأساليب اللغوية البلاغية التي كان لها وظائف حجاجية في الخطاب. وسيقتصر البحث على دراسة أبرز هذه الأساليب وأكثرها دورانًا في الحديث، وهي (الأمر والنهي والاستفهام).

1 - ينظر : الفصل الأول من البحث. المبحث الأول ص 41 - 43.

2 - ينظر : مفهوم الحجاج عند بيرلمان امثال. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 2. ص 182

أ / جملة الأمر والنهي

وهي الجملة المصدّرة بفعل الأمر أو النهي. والأمر والنهي أسلوبان إنشائيان[1]، والأسلوب الإنشائي يضطلع بدور مهمّ في العملية الحجاجية، إذ كثيرًا ما تُبنى الحجة أو تعضد بالأساليب الإنشائية، من خلال ما توفره هذه الأساليب من إثارة، وما تستدعيه من أحاسيس وعواطف، فالأساليب الإنشائية لا تنقل واقعًا ولا تحكي حدثًا – كما الأساليب الخبرية – وبالتالي لا تحتمل صدقًا ولا كذبًا، وإنما تدعم المشاعر وتشحنها بطاقة حجاجية غايتها تحريك السامع، وإثارة المشاعر ركيزة من ركائز الخطاب الحجاجي، فالأمر والتهديد وإثارة مشاعر الخوف – بحسب أحد اللسانيين – كلها حجج، لأنها دون أن تحدد آليات الموقف توفر الأسباب الداعية لاختيار هذا الموقف[2]. ولا يقتصر الأمر على إثارة المشاعر، فالمتكلم عندما يثبت ويدحض، ويقرر وينفي، ويسأل ويجيب، يمارس حجاج بوصفه فعلاً كلاميًا يتشكل على ضوئه الخطاب، ويتقدم ويتنامى[3].

فبرلمان وتيتكا ينظران لـ (الأمر) – على سبيل المثال – على أنه مُوجّه تعبيريّ إلزامي، لا تتبع حجاجيته من صيغته التلفظية، وإنما من مكانة المحاجج الآمر[4]، ولا شك أن المحاجج الآمر في الحديث الشريف هو الرسول النبي ﷺ ، صاحب السلطة الدينية والتشريعية والتربوية المطلقة، ولذا كثر في الحديث النبوي – الذي هو في أصله خطاب تعليم وتوجيه وتشريع – استعمال الأمر والنهي (الصريح والضمني)، لما فيهما من طاقة حجاجية مؤثرة، تهدف إلى توجيه المتلقي نحو السلوك المراد فعلاً أو تركًا من قبل ركنٍ أساس في المقام هو الفاعل المتكلم.

أما عن تعريف الأمر والنهي فقد جاء عند ابن يعيش أن : «الأمر معناه : طلب الفعل بصيغة مخصوصة»[5]. ووضع البلاغيون حدًا للأمر بأنه : «صيغة تستدعي الفعل، أو قول ينبيء عن استدعاء الفعل من جهة الغير على جهة الاستعلاء»[6]. أما الأمر عند الأصوليين فهو «لفظ

---

1 - يجري مصطلح (إنشاء) على نوع من الكلام ينشئه صاحبه ابتداءً دون أن تكون له حقيقة خارجية يطابقها أو لا يطابقها، فلا يحتمل لذلك الصدق ولا الكذب، ولذلك استقر في البلاغة أن الإنشاء كلام لا يحتمل الصدق ولا الكذب. ينظر في البلاغة العربية : نحو رؤية جديدة، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط الأولى 1993م، ص 105.

2 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، ص 139 - 140.

3 - ينظر : الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية مقاربة تداولية، عبد الهادي الشهري، الانتشار العربي، بيروت، ط الأولى 2012، ص 275.

4 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 116.

5 - شرح المفصل، ج 4، ص 289.

6 - الطراز، ج 3، ص 155.

يطلب به الأعلى ممن هو أدنى فعلًا غير كفّ، يكون بصيغة (افعل)، أو(لتفعل)، أو ما يجري مجراهما كالجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء، كقوله تعالى : ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة : 233]»[1].

ولأسلوب الأمر أربع صيغ أصلية :

1. الأمر بصيغة (افْعَل).
2. الأمر بصيغة (ليَفْعَل).
3. الأمر بصيغة (أسماء الافعال).
4. الأمر بصيغة (المصدر)[2].

أما النهي فهو «طلب الكفّ عن الفعل استعلاءً»[3]، وهو عند الأصوليين «لفظ يُطلب به الأعلى كفّ من هو أدنى منه عن فعل ما.. ويكون بصيغة (لا تفعل) وما يجري مجراها كالجمل الخبرية المستعملة في النهي، كقوله تعالى : ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين : 1]، وقوله :﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء : 23]... وقوله : ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ [البقرة : 229]...»[4]، و «له حرف واحد، وهو لا الجازمة، في نحـو قولـك : لا تفعل، وهو كالأمر في الاستعلاء، وقد يُستعمل في غير طلب الكفّ أو الترك كالتهديد، كقولك لعبد لا يمتثل أمرك : لا تمتثل أمري !»[5].

والخلاصة أن كلًا من الأمر والنهي يكونان على سبيل الاستعلاء، وكلاهما تنتحه الجمل الخبرية كما تنتحه الصيغ الأصلية.

وأفعال الأمر والنهي تعكس التفاعل القائم بين الرسول ﷺ والمخاطبين، وتبرز الطبيعة التداولية للحديث النبوي.

1 - أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. مصر. دار المعارف. 1976. ص 252.

2 - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ص 313 - 314.

3 - البلاغة الاصطلاحية. عبده عبد العزيز قلقيلة. دار الفكر العربي. القاهرة. الطبعة الرابعة. 2001. ص 152.

4 - أصول التشريع الإسلامي. ص 256.

5 - الإيضاح في علوم البلاغة. ص 147.

ومن أمثلة الأمر والنهي وصيغهما المختلفة، ودلالتهما التداولية والحجاجية في مدونة الدراسة ما يلي :

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
عن أنس رضي الله عنه — قال : مرّ رسولُ الله ﷺ على قوم فصلّين، فصلّى لنا قائماً، فصلينا منه قعوداً، ثم انصرف فقال : "إنما الإمام - أو إنما جُعل الإمام - ليؤتم به، فإذا كبّر فكبّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا". [1]	أمر	الفعل	الوجوب
عن أبي ذر الغفاري -رضي الله عنه — قال : كنا مع النبي ﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن الظهر، فقال النبيُّ ﷺ : أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال له : أبرد، حتى رأينا فيء التلول، فقال النبيُّ ﷺ : إنّ شدة الحرّ من فيح جهنم، فإذا اشتد الحرّ فأبردوا بالصلاة". [2]	أمر	الفعل	الاستحباب والتيسير وهو ما يستفاد من سبب الورود الذي ذكره به الحديث، وقد أشار الإمام العيني إلى أن الأمر هنا للاستحباب وليس للوجوب، قال في ذلك : "إن قلت : ما القرينة الصارفة عن الوجوب والظاهر الكلام يقتضيه ؟ قلت : لما كانت العلة دفع مشقة من التعجيل لشدة الحر، وكان ذلك للتخفيف عليه فصار من باب الدفع إذ لو كان للوجوب يصير عليه ويجهد الأمر على مؤديه بالنفس". [3]
"أي دعوة للمظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب". [4]	أمر	الفعل	الوجوب والترهيب

[1] رواه البخاري كتاب الأذان باب إنما جعل الإمام ليؤتم به. ح 688 و 689. ومسلم كتاب الصلاة باب التمام المأموم بالإمام ح 411.

[2] رواه البخاري كتاب مواقيت الصلاة باب الإبراد بالظهر في السفر ح 539. واللفظ له. ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب أوقات الصلوات الخمس ح 615.

[3] عمدة القاري ج 5. ص 30.

[4] رواه البخاري كتاب المظالم والغصب باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم ح 2448. واللفظ له. ومسلم كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام ح 19

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"اقرؤوا القرآن. فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه. اقرؤوا الزهراوين : البقرة وسورة آل عمران. فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان. أو كأنهما غيايتان. أو كأنهما فرقان من طير صواف. تحاجان عن أصحابهما. اقرؤوا سورة البقرة. فإن أخذها بركة. وتركها حسرة. ولا يستطيعها البطلة" [1].	أمر	الفعل	الحث والتحفيز والترغيب
"ما من يوم يصبح العباد فيه، إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما : اللهم أعط منفقا خلفا، ويقول الآخر : اللهم أعط ممسكا تلفا" [2].	أمر	الفعل + إفادة الخبر معنى الأمر	الدعاء والحث والترغيب
"إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه، فإن لم يجلسه معه، فليناوله لقمة أو لقمتين أو أكلة أو أكلتين، فإنه ولي علاجه" [3].	أمر	ليفعل	الندب قال الشافعي بعد أن ذكر الحديث : "هذا عندنا أعلم على وجهين : أولهما يحتمل أن إجلاسه معه أفضل، فإن لم يفعل فليس واجبا... والثاني أن الأمر للندب مطلقا" [4].

1 - رواه مسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة. ح 804.

2 - رواه البخاري. كتاب الزكاة. باب قوله تعالى : (فأما من أعطى واتقى...) الليل / 5 - 10. ح 1442. ومسلم. كتاب الزكاة. باب في المنفق والممسك. ح 1010.

3 - رواه البخاري. كتاب العتق. باب إذا أتاه خادمه بطعامه. ح 2557. ومسلم. كتاب الأيمان. باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس. ح 1661.

4 - فتح الباري. ج 9. ص 495.

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم ليزعه، فإنّ في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء" [1].	أمر	ليفعل	الندب والإرشاد والتوجيه حرج الأمر عن دلالة الوجوب بدليل عقلي وهو أن ترك النفس والنزع لا يترتب عليه إثم [2].
"التثبت من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليرده ما استطاع، فإنّ أحدكم إذا قال: ها، ضحك الشيطان" [3].	أمر	ليفعل	الإرشاد والتوجيه والتأديب.
"من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات، أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه" [4].	أمر	ليفعل	الوجوب.
"يا غلام، سمّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك" [5].	أمر	فعل	التأديب.
"يا أيها الناس! عليكم من الأعمال ما تطيقون فإنّ الله لا يمل حتى تملوا وإنّ أحبّ الأعمال إلى الله ما دُووم عليه وإن قلّ" [6].	أمر	اسم فعل الأمر	الحث

[1] رواه البخاري. كتاب بدء الخلق. باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم. ح 3320.
[2] ينظر: فيض القدير. ج1. ص 453.
[3] رواه البخاري. كتاب بدء الخلق. بدون باب. ح 3289. واللفظ له ومسلم. كتاب الزهد والرقائق. باب تشميت العاطس وكراهية التثاؤب. ح 2994.
[4] رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. باب من كانت له مظلمة عند رجل فحللها له هل يبين مظلمته. ح 2449.
[5] رواه البخاري. كتاب الأطعمة. باب التسمية على الطعام والأكل باليمين. ح 5376. ومسلم. كتاب الأشربة. باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما. ح 2022.
[6] رواه مسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره. ح 782.

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"رويدًا يا أنجشة ! لا تكسر القوارير" [1] .	أمر	اسم فعل الأمر	الحث
"الغُسلُ يومَ الجُمُعةِ واجبٌ على كلِّ مُحتلِمٍ" [2] .	أمر	لفظ الوجوب	الاستحباب أو الوجوب
"من تبع جنازة مسلم إيمانًا واحتسابًا، وكان معه حتى يُصلَّى عليها ويُفرغ من دفنها، فإنه يرجع من الأجر بقيراطين، كلُّ قيراطٍ مثل أُحُدٍ، ومن صلَّى عليها ثم رجع قبل أن تُدفن، فإنه يرجع بقيراطٍ" [3] .	أمر	غير بمعنى الأمر	الحث والإرشاد
"كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها والخادم في مال سيده راعٍ وهو مسؤول عن رعيته. قال فسمعت هؤلاء من النبي ﷺ ، وأحسب النبي ﷺ قال : والرجل في مال أبيه راعٍ ومسؤول عن رعيته، فكلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته" [4] .	أمر	غير بمعنى الأمر	الإرشاد و التوجيه

1 - رواه مسلم. كتاب الفضائل. باب رحمة النبي ﷺ للنساء ح 2323

2 - رواه البخاري. كتاب الأذان. باب وضوء الصبيان. ح 858.

3 - رواه البخاري. كتاب الإيمان. باب اتباع الجنائز من الإيمان. ح 47.

4 - رواه البخاري. كتاب الجمعة. باب الجمعة في القرى والمدن ح 893. ومسلم. كتاب الإمارة. باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر ح 1829.

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"بينما رجلٌ يمشي بطريق، وجد غصن شوك على الطريق فأخّره، فشكر الله له"[1].	أمر	خبر بمعنى الأمر	الإرشاد و التوجيه
"ليس الشديدُ بالصُّرعة، إنما الشديدُ الذي يملكُ نفسهُ عند الغضب"[2].	أمر	خبر بمعنى الأمر	الحثّ
"لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا، ولا يحلُّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام"[3].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	التحريم
"لا يحلبنَّ أحدٌ ماشية أحدٍ إلا بإذنه. أيحبُّ أحدكم أن تؤتى مشربتُه فتكسر خزانته فينقل طعامه؟ إنما تخزن لهم ضروعُ مواشيهم أطعمتهم، فلا يحلبنَّ أحدٌ ماشية أحدٍ إلا بإذنه"[4].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	التحريم
"يا عبدالرحمن بن سَمُرة! لا تسأل الإمارة، فإنك إن أُعطيتَها عن مسألةٍ وُكِلْتَ إليها، وإن أُعطيتَها من غير مسألةٍ أُعِنتَ عليها، وإذا حلفتَ على يمينٍ فرأيتَ غيرها خيرًا منها فكفِّر عن يمينك، وأْتِ الذي هو خيرٌ"[5].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	النصح والتوجيه

1 - رواه مسلم كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل إماطة الأذى عن الطريق ح 1914.

2 - رواه البخاري كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب ح 6114، ومسلم كتاب البر والصلة والأدب ح 2609.

3 - رواه البخاري كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر ح 6065، ومسلم كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله ح 2564 واللفظ له.

4 - رواه البخاري كتاب اللقطة، باب لا تحلب ماشية أحد بغير إذن ح 2435، ومسلم كتاب اللقطة، باب تحريم حلب الماشية بغير إذن مالكها ح 1726.

5 - رواه كتاب الأيمان والنذور، باب قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم. الآية المائدة/ 89 ح 6622، ومسلم كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها أن يأتي الذي هو خير ويكفّر عن يمينه ح 1652.

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"لا تأكلوا بالشمال، فإنّ الشيطان يأكل بالشمال" [1].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	التأديب
"لا ترجعوا بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض" [2].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	التحذير
"لا يتمنّينّ أحدكم الموت من ضرّ أصابه، فإن كان لا بدّ فاعلا، فليقل اللّهمّ أحيني ما كانت الحياة خيرا لي، وتوفّني إذا كانت الوفاة خيرا لي" [3].	نهي	لا الناهية + الفعل المضارع	النهي وطلب الكفّ
"لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر. قال رجل: إنّ الرجل يحبّ أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة. قال: إنّ الله جميل يحبّ الجمال. الكبر بطر الحقّ وغمط الناس" [4].	نهي	خبر بمعنى النهي	التحذير
"الذي يشرب في آنية الفضة، إنّما يجرجر في جوفه نار جهنّم" [5].	نهي	خبر بمعنى النهي	الوعيد
"بينما رجل يجرّ إزاره من الخيلاء خسف به، فهو يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة" [6].	نهي	خبر بمعنى النهي	الوعيد

1 - رواه مسلم. كتاب الأشربة. باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما. ح 2019.

2 - رواه البخاري. كتاب الفتن. باب قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفارا. ح 7080. ومسلم. كتاب الإيمان. باب معنى قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفارا. ح 65.

3 - رواه البخاري. كتاب المرضى. باب تمني المريض الموت. ح 5671. ومسلم. كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار. باب كراهة تمني الموت لضر نزل به. ح 2680.

4 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب تحريم الكبر وبيانه. حديث رقم 91.

5 - رواه البخاري. كتاب الأشربة. باب آنية الفضة. ح 5634. ومسلم. كتاب اللباس والزينة. باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة. حديث رقم 2065.

6 - رواه البخاري. كتاب الأنبياء. باب 54. ح 3485 واللفظ له. ومسلم. كتاب اللباس والزينة. باب تحريم جر الثوب خيلاء. ح 2085.

المثال	نوع الفعل الكلامي	صيغته	الوظيفة التداولية
"إنَّ رجالًا يَتَخَوَّضُونَ في مالِ اللهِ بغيرِ حقٍّ، فلهمُ النارُ يومَ القيامةِ"[1].	نهي	خبر بمعنى النهي	الوعيد
"واللهِ لا يؤمنُ، واللهِ لا يؤمنُ، واللهِ لا يؤمنُ. قيلَ: ومن يا رسولَ اللهِ؟ قالَ: الذي لا يأمنُ جارُه بوائقَه"[2].	نهي	خبر بمعنى النهي	الترهيب
"إنَّ اللهَ حرَّمَ عليكم عقوقَ الأمهاتِ، ومنعًا وهاتِ، ووأدَ البناتِ وكرِهَ لكمْ: قيلَ وقالَ وكثرةَ السؤالِ وإضاعةَ المالِ"[3].	نهي	لفظ التحريم والكراهة	النهي والتحريم

يلاحظ في الجدول السابق تنوّع صيغ الأمر والنهي، وهذا التنوع يدلّ على مراعاة الرسول ﷺ ظروف الاستعمال (التداول)، فهو يستعمل في كل مرة الصيغة الأنسب لهذه الظروف، وهذا البعد التداولي للصيغ الإنشائية أشار إليه السكاكيّ بقوله: «ثم إنما حينئذ (أي صيغة الأمر) تولّد بحسب تلك الأحوال ما ناسب المقام»[4]. وتبعه القزوينيّ في ذلك فقال عن صيغة الأمر: «وقد تُستعمل في غير طلب الفعل، بحسب مناسبة المقام، كالإباحة...»[5].

وتنوّع صيغ الأمر والنهي يدلّ على تنوّع المحتوى، وعلى تفاوت درجات الإلزام به[6]، فظروف الاستعمال، والقرائن المصاحبة في السياق النصيّ هي التي ترشد المتلقي إلى دلالة الأمر أو النهي في الحديث، وهي التي تجعله قادرًا على الانتقال من المعنى الحرفيّ إلى المعنى المستلزَم.

---

[1] رواه البخاري. كتاب فرض الخمس. باب قوله تعالى (فأنّ لله خمسه) الأنفال/ 41. ح 3118.

[2] رواه البخاري. كتاب الأدب. باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه. ح 6016. ومسلم. كتاب الإيمان. باب بيان تحريم إيذاء الجار. ح 46.

[3] رواه مسلم. كتاب الأقضية. باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة. ح 593.

[4] مفتاح العلوم. ص 319.

[5] الإيضاح. ص 145.

[6] ينظر: السياق وتوجيه دلالة النص. ص 280.

وعند النّظر في الحديث الأول – على سبيل المثال – يُلاحظ توالي الأفعال الكلامية المتمثلة في أفعال الأمر : (كبّروا، اركعوا، ارفعوا، قولوا، اسجدوا)، وهي أفعال طلبية توجيهية مباشرة، صدرت من صاحب السلطة التشريعية المطلقة (الرسول ﷺ)، لمن يؤمنون به نبيًّا ورسولًا من عند الله عزّ وجلّ.

والحديث يتضمن توجيهًا مهمًّا يتعلق بركن مهمّ من أركان الإسلام وهو الصلاة، وهو ركن متكرر عدّة مرات باليوم، يتطلب أداؤه الدّقة والتقيّد بالشرع، والإتيان به على وجهه الصحيح، ولو كانت الأوامر المباشرة المتوالية.

ولكن هل يوجد حجاج في الحديث ؟ بالنظر في سبب ورود الحديث نجد فيه كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها : أن الرسول ﷺ اشتكى يومًا : «فدخل عليه ناس من أصحابه يعودونه، فصلى بهم جالسًا، فجعلوا يصلون قيامًا، فأشار إليهم أن اجلسوا فجلسوا، فلما انصرف قال : إنما جعل الإمام، فذكره»[1]. فالحديث ذُكر لتبرير الحَدَث، لمن قد يكون داخله شكٌّ أو استفسار عن صحة صلاة المأموم القادر خلف إمامه القاعد قاعدًا، والتبرير نوع من أنواع الحجاج[2]، زيادة على أثر المقام في توجيه معنى الحديث.

وعُضّدت الحجّة في الحديث بالعامل الحجاجي (إنما)، وهي من أدوات القصر في العربية، وتأتي «لإثبات ما يذكر بعدها، ونفي ما سواه»[3]، ويقصد بالخبر بعدها «أن تُعلم السامع أمرًا قد غلط فيه بالحقيقة، واحتاج إلى معرفته»[4]، ويُتوجه بها لمن لا ينكر الخبر ولا يجهله، فهي «تجيء لخبر لا يجهله المخاطَب، ولا يدفع صحته، أو لما يُنزّل هذه المنزلة»[5].

والتركيب القصريّ من التراكيب الاستدلالية التي تُعدّ حجّة تقود المخاطَب إلى النتيجة التي يتوخاها المتكلم. وهذا الدور الحجاجيّ التوجيهيّ لـ (إنما) يتفق مع مقولة التوجيه في الحجاج لديكرو، وما

---

1 - البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، السيد الشريف إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني، حققه وعلق عليه : الدكتور الحسيني عبد المجيد هاشم، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، 1999، ج 2، ص 66.

2 - للفقهاء كلام في حكم صلاة المأمومين خلف الإمام القاعد فعمدًا انطلاقًا من هذا الحديث، فقد «أخذ به قوم (أي بالحديث)، فأجازوا للمأموم خلف الإمام القاعد للضرورة، مع قدرة المأمومين على القيام، وكأنهم جعلوا متابعة الإمام عذرًا في إسقاط القيام، ومنعه أكثر الفقهاء المشهورين، والمانعون اختلفوا في الجواب عن هذا الحديث على طرق الطريق الأول : ادعاء كونه منسوخًا وناسخه : صلاة النبي ﷺ بالناس في مرض موته قاعدًا وهم قيام، وأبو بكر قائم يعلمهم بأفعال صلاته. وهذا بناء على أن النبي ﷺ كان الإمام، وأن أبا بكر كان مأمومًا في تلك الصلاة. وقد وقع في ذلك خلاف. وموضع الترجيح : هو الكلام على ذلك الحديث. قال القاضي عياض قالوا : ثم نسخت إمامة القاعد جملة بقوله «لا يؤمن أحد بعدي جالسًا». وبفعل الخلفاء بعده. وأنه لم يؤمّ أحد منهم جالسًا.» (إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، د. ط، د. ت، ج 1، ص 224 - 225).

3 - الإيضاح، ص 126.

4 - دلائل الإعجاز، ص 351.

5 - السابق، ص 330.

يفيد هذا المفهوم من دور مهمّ للروابط والعوامل الحجاجية الموجودة في الجملة، باعتبارها تفيد في توجيه الحجاجيّ للملفوظ سلبًا أو إيجابًا، وتحمل المتلقي إلى وجهة أو أخرى[1].

وقد خصّص العامل (إنّما) هنا (الائتمام) بالإمام وحده، ونفاه عمّن سواه، وأفاد في توجيه الملفوظ نحو نتيجة محددة، لتحقيق هدف تداوليّ، وهو الأمر بالانضباط في الصلاة، الذي هو مظهر من مظاهر انضباط الفرد المسلم، والأمة المسلمة.

ونوع القصر بـ (إنّما) هنا قصر القلب، فقد قلبت (إنما) معتقد من يرى أن يصلي قائمًا خلف الرسول ﷺ ، وإن صلى عليه السلام جالسًا، وهذا أحد أهم وظائفها الحجاجية، فالمسلمون في هذا المقام لا يجهلون وجوب الائتمام بالإمام، ولكن كان المراد تنبيههم على أن هذا الأمر يشمل حالة طارئة ربما لم تقع لهم من قبل ، وهي صلاة الإمام ﷺ قاعدًا.

وقد رُبط بين الوحدات الدلالية في الحديث بأداة العطف (الفاء) التي أفادت الرّبط بين أجزاء الملفوظ في إطار استراتيجية حجاجية واحدة[2]، وأفادت بمفهومها الدلالي مقتضى ترتيب هذه الأفعال، وتعاقبها بغير مهلة بينها[3]، بحيث تبيّن أن المأموم شُرع في حقّه متابعة الإمام، وليس موافقته، ومقتضى المتابعة أن تكون أفعال المأموم عقب أفعال الإمام القولية والفعلية[4].

كما يُلاحظ أن الحديث مقسّم إلى وحدات في إطار بنية الشرط، باستعمال أداة الشرط (إذا)، التي تفيد ارتباط الشرط بالجواب في المستقبل، وتدلّ على تكرار جواب الشرط كلما تكرر فعله، فكلما كبّر الإمام كبّروا، وكلما ركع اركعوا، وهكذا. وبنية الشرط من البنى المنطقية التي تفيد وجود علاقة ضرورية بين الجواب والشرط بحسب أداة الشرط المستعملة.

وفي الحديث لم يكتفِ الرسول ﷺ بدعم النتيجة (إنما جعل الإمام ليُؤتمّ به) بهذه العوامل والروابط الحجاجية، بل يُلاحظ أن رواية أخرى للحديث عند البخاري عُضدت بمؤكد حجاجيّ آخر، وهو عامل التوكيد اللفظيّ (أجمعون)، ونصّ الرواية : (إنّما جُعِلَ الإمَامُ ليؤتَمَّ به، فإذا صلّى قائمًا فصلّوا قيامًا، فإذا رَكَعَ فاركعُوا، وإذا رفعَ فارفعوا، وإذا قالَ : سَمِعَ اللهُ لمنْ حمِدَهُ، فقولوا : ربّنا

1 - ينظر: الأسس النظرية لبناء شبكات فراتية للنصوص الحجاجية (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 350. والحجاج في القرآن ص 427.

2 - ينظر: اللغة والحجاج، ص 35.

3 - ينظر: المفصل في صنعة الإعراب، ج 1، ص 404.

4 - ينظر: إحكام الأحكام، ج1، ص 224.

ولك الحمدُ، وإذا صلّى قائمًا فصلُّوا قيامًا، وإذا صلّى جالسًا فصلُّوا جلوسًا أجمعون»[1]. وقد أدى اللفظ في تأكيد الحجّة وترسيخ الحكم في أذهان المتلقين.

وبنظرة عامّة على الأحاديث الشريفة الواردة في الجدول السابق يُلاحظ أن الأمر والنهي وردا بصيغ مختلفة : (افعل، ليفعل، لفظ الوجوب، اسم الفعل، لا الناهية والفعل المضارع بالنسبة إلى النهي، ولفظ التحريم، ولفظ الكراهة).

كما يُلاحظ أن الطّلب في هذه الصيغ اختلف من سياق تداولي لآخر رغم اتحاد الصيغة أحيانًا، وهو ما يعود إلى اختلاف القرائن اللفظية والسياقية والتداولية المصاحبة، والتي أتاحت مجالًا واسعًا لتعدد استعمال اللفظ أو الصيغة الواحدة، وحَمْلها على معنى دون الآخر[2].

ويُلاحظ أنه عندما توافق القصد التداوليّ مع منطوق الجملة دلّ الفعل على معناه الحرفيّ في الحديث (وهو الوجوب أوالنهي)، مثل : (فكبّروا، فاركعوا، فليتحلّله، لا تباغضوا، لا تحاسدوا، لا يحلبنّ...)، أما عندما كان هناك اختلاف بين منطوق الجملة، وقصد المتكلم، والسياق التداولي فقد برز المقتضى التداولي للفعل (المعنى المستلزم)، مثال ذلك حمل دلالة الأفعال : (اقرؤوا، فليناوله، فليغمسه، لا تأكلوا، لا تسأل...) على الندب، أو الاستحباب، أو الإرشاد، أو التأديب (وهو الفعل التأثيريّ)، وهو ما يعني أن أفعال الأمر والنهي باعتبارها أفعالًا كلامية يكون لازمها ومفهومها من الخارج، ومن قرائن الأحوال، ونتيجة لآثارها، فهو إذن بمثابة النتائج المتحصّل عليها من متضمنات القول التي هي في الأصل مترتّبة عن تلقي فعل الكلام، وليس عن فعل الكلام ذاته»[3].

ودلالة أفعال الكلام على معانٍ أخر غير معانيها الأصلية يكون بغرض التأثير. ويُحمل على أنه من الآليات الاستراتيجية في الإقناع، التي تقوم على حمل المخاطَب على استنتاج معانٍ تدفعه إلى الاقتناع دفعًا[4].

وحمل أفعال الطلب لمعانٍ إضافية يعني أن هناك أفعالاً لغوية مباشرة تتطابق فيها دلالة المنطوق مع دلالة المفهوم، وأفعالاً لغوية غير مباشرة كالترغيب، والترهيب، والندب، والنصح والإرشاد تتحقّق بواسطة أفعال الأمر والنهي المباشرة، فمعنى الجمل في اللغات الطبيعية كما يقول المتوكل : «إذا روعي ارتباطها بمقامات إنجازها، لا ينحصر فيما تدلّ عليه صيغها الصوريّة من استفهام، وأمر، ونهي، ونداء

1 - رواه البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ح 689.

2 - ينظر : التواصل نحو مقاربة تكاملية للشفهي ص 80 - 83.

3 - الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار (مقال)، د. أمنة بلعلي، مجلة التراث، مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق السنة الثالثة والعشرون العدد (89) 2003، ص 211.

4 - ينظر : السابق، ص 216.

... ذلك من الصيغ المعتمدة في تصنيف الجمل، ويعني هذا بالنسبة للوصف اللغويّ أن التأويل ... الكافي لجمل اللغات الطبيعية يصبح متعذرًا إذا اكتفي فيه بمعلومات الصيغة وحدها»[1]، ... قد ينجز أفعالًا لغوية غير مباشرة باستعمال أفعال لغوية أخرى مناسبة للمقام، إذا ما امتنع ... الأفعال المباشرة على أصلها بالاستناد إلى قرائن الحال»[2]. وهذه المسألة مما ينبغي التنبّه لها في ... النبويّ، فالحديث مصدر تشريعيّ يتخطى دلالة النصّ ودلالة القرائن المصاحبة، أو المقام ... التداوليّ، فليس كل أمر أو نهي في الحديث الشريف كما يقول الشاطبيّ يعرف من النصّ، بل يحصل ... التفريق بين درجات الأمر، ودرجات النهي بالجمع بين النصوص، وبالنظر إلى المصالح، وأسباب ... الورود، وباستقراء موارد الأوامر والنواهي، ومايحفّ بها من القرائن الحالية والمقامية، وليس بالاستناد ... إلى مجرد الصيغة[3].

ويُلاحظ أن الأمر الصريح أو النهي الصريح في الأحاديث السابقة سُبق أو أُتبع ببيان ... السبب، وذكر العلة – والتعليل أبرز مظهر من مظاهر الحجاج، وهو الغاية الأصلية من الحجاج ... عند تولين كما سبق بيانه – وكأن الرسول ﷺ يجيب على سؤال يفترض أنه يراود المخاطب، وهو (لماذا ؟)[4]، مما يدلّ على اهتمامه ﷺ بالمخاطَب، وتهيئة عقله ووجدانه لتقبل الطلب وتلقيه، ومن ثم العمل بمقتضاه في إطارٍ تداولي خالص.

فمثلاً في قوله ﷺ «عليكم من الأعمال ما تطيقون (لماذا ؟) يأتي الجواب : 1/ إن الله لايمل حتى تملوا. 2/ أحبّ العمل إلى الله ما دووم عليه وإن قل».

وقوله ﷺ : «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه (لماذا ؟) فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء». وقوله ﷺ : «لا تأكلوا بالشمال (لماذا ؟) فإن الشيطان يأكل بالشمال».. وهكذا.

ولم يقتصر الأمر والنهي في الجدول السابق على الصيغ الأصلية للأمر والنهي، بل ورد كلاهما بصيغة الخبر الذي هو بمعنى الأمر أو النهي، وهو ما أشار إليه المفسرون من قبل، فقال الرازيّ في معنى الخبر بمعنى الأمر في القرآن : «وإنما يخرج الخبر بمعنى الأمر ويخرج الأمر في صورة الخبر، للمبالغة

---

1 - آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، أحمد المتوكل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط، سلسلة بحوث ودراسات (5)، 1993، ص73.

2 - ينظر : استراتيجيات الخطاب ص 389.

3 - ينظر : الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي (ت : 790)، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى 1997، ج 3، ص 419.

4 - ينظر : السابق ص 231.

في الإيجاب، فيُجعل كأنه وُجد فهو يخبر عنه»[1]. و قال الشوكانيّ في تفسير قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة : 233] : «هو خبر في معنى الأمر للدلالة على تحقّق مضمونه»[2]. وقال السعديّ في تفسير الآية : «هذا خبر بمعنى الأمر، تنزيلًا له منزلة المتقرر الذي لا يحتاج إلى أمر»[3]، ورأى النحويون هذا الرأي أيضًا، فقال ابن هشام مشيرًا إلى الفعلين في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة : 228]، ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة : 233] «وهذان الفعلان خبريان لفظًا، طلبيان معنى... وفائدة العدول بهما عن صيغة الأمر التوكيد، والإشعار بأنهما جديران بأن يُتلقيا بالمسارعة، فكأنهن امتثلن. فهما مخبر عنهما بموجودين»[4]. وأكّد شرّاح الحديث هذه المسألة، فقال العيني في حديث (لأُنشدّ الرِحال)[5] : «ونكتة العدول عن النهي إلى النفي لإظهار الرغبة في وقوعه، أو لحمل السامع على الترك أبلغ حمل، بألطف وجه»[6].

ومجيء الأمر والنهي في صورة الخبر مُؤسّس في التداولية على ما يعرف بمبدأ (التأدب)، الذي أشار إليه العينيّ بلفظ (اللطف)، وخلاصة الرأي فيه أنه أبلغ من صريح الأمر أو النهي، وأن الأمر والنهي في صورة الخبر أدعى للامتثال، وفيه القصد إلى المبالغة في طلب الفعل أو الكفّ عنه .

وتكمن قيمته الحجاجية في كونه يقرر وقوع الأمر أو النهي، ويؤكده، ويوحي لكل من يرغب عن الامتثال بأن لا مجال للمخالفة، إذ الأمر أو النهي بحكم الموجود أصلًا.

هذا وقد زخرت الأحاديث الشريفة السابقة بالعوامل والروابط والآليات الحجاجية المختلفة، التي دعمت فعل القول، وأسهمت في إنتاجه، وتحويله إلى منجز سلوكي واقع بالفعل.

منها التكرار مثلًا في حديث : «اقرؤوا القرآن، اقرؤوا...»، والتكرار في حديث : «كلكم راع...»،

ومنها استعمال أدوات التوكيد، بهدف إضفاء اليقين على الملفوظ، والجزم بمحتوى الخبر، وكأنه غير قابل للنقاش. مثل : «عليكم من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لايمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال... الحديث».

---

1 - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي المتوفى : 606هـ. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الثالثة. 1420 هـ. ج 18. ص 465.

2 - فتح القدير. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني ت 1250 هـ. دار ابن كثير - دار الكلم الطيب. دمشق- بيروت. ط الأولى - 1414 هـ. ج1. ص 281.

3 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي المتوفى : 1376 هـ. تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة. القاهرة. الطبعة الأولى 1420هـ - 2000 م. ص 104.

4 - شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف. أبو محمد جمال الدين ابن هشام المتوفى : 761هـ. تحقيق : عبد الغني الدقر. الشركة المتحدة للتوزيع. سوريا. د. ط. د. ت. ص 69.

5 - «لا تُشدُّ الرِحالُ إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلّى اللهُ عليه وسلّم، ومسجد الأقصى». رواه البخاري. كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة. باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة. ح 1189.

6 - عمدة القاري. ج 7. ص 367.

ومن ذلك إخراج الخبر مخرج القصة، مثل : «بينما رجل يمشي بطريق....»، و «بينما رجل يجر إزاره....». وهذا الأسلوب في الإخبار من شأنه إنشاء برهنة كاملة يقال لها : (برهنة بواسطة التناظر) تحدث تأثيرًا تمثيليًا قويًا ومحببًا، يؤدي وظائف حجاجية مهمة مثل : التفسير، أو التبرير، أو التحفيز، أو التحذير، أو غير ذلك[1]. ومنها توظيف الجملة الاعتراضية، مثل : «إن المقسطين عند الله... - وكلتا يديه يمين -....». أو توظيف القسم والتكرار معا، مثل : «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن.....». أو النداء، مثل «يا غلام سم الله.....». وغير ذلك مما هو مبثوث في ثنايا الأحاديث الشريفة.

ب / الجملة الاستفهامية

الجملة الاستفهامية هي الجملة المصدّرة بأداة استفهام، أو التي يفيد منطوقها الاستفهام، وهي جملة غير كاملة منطقيًا كما يقول الدكتور حسين الصديق «فهي تطرح سؤالًا، أو تعبّر عن شكّ. وتتخذ شكلين : أحدهما استفهام مباشر يعتمد على أدوات الاستفهام، والآخر استفهام غير مباشر يعتمد على استخدام فعل يتضمّن معنى السؤال أو الاستعلام، أو يكشف عن جهل المسائل»[2].

والاستفهام من التراكيب الإنشائية الطلبية التي زخر بها الحديث النبويّ الشريف، وهو : «طلب الفهم»[3]، أو «طلب الإفهام»[4]، لأمر يتعلق بشخص، أو بشيء، أو بنسبة، أو بحكم من الأحكام والعلم به[5].

وعرّفه البلاغيون بأنه : طلب حصول صورة الشيء في الذهن تصورًا أو تصديقًا[6]، مخصوصة، مثل : الهمزة، وأي، ومن، وما، وكيف، وهل، وكم، وأين، وأنّى، ومتى، وأيّان[7].

---

1. ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب. ص 92.
2. المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي. حسين الصديق. الشركة المصرية العامة للنشر لونجمان. القاهرة. ط الأولى. 2000م ص 352.
3. الإتقان في علوم القرآن. عبد الرحمن بن أبي بكر. جلال الدين السيوطي «المتوفى : 911هـ». تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1974م ج 3. ص 267.
4. السابق. ج 2. ص 167.
5. ينظر : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. محمد بن علي التهانوي ت 1158هـ. قدم له : رفيق العجم. تحقيق : علي دحروج. مكتبة لبنان. بيروت. ط الأولى. 1996. ج1. ص 171.
6. ينظر : مفتاح العلوم. ص 415.
7. يقول في التصور والتصديق : إنه إذا كان الاستفهام عن النسبة أي : الإسناد أو الحكم الملفاد من الجملة يسمى (تصديقًا). وإذا كان عن أحد أجزاء الجملة يسمى (تصورًا). وأدوات الاستفهام بحسب المستفهم عنه ثلاثة أنواع :
ما يطلب به التصور تارة والتصديق تارة أخرى. وهي الهمزة وحدها.
ما يطلب به التصديق فقط. وهي هل.
ما يطلب به التصور فقط. وهي بقية الأدوات. ينظر : الإيضاح /234. وعلم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني. بسيوني عبد الفتاح فيود. مؤسسة المختار. القاهرة. ط الثانية. 2004. ص 306.
8. ينظر : مفتاح العلوم ص 418.

وقد ربط بعضهم بينه وبين الاستخبار، وذهب إلى التسوية بينهما، كابن فارس فيما يُفاد من قوله : «الاستخبارُ طلب خبَرِ ما ليس عن المستخبر، وهو الاستفهام»[1]، ومن ثمّ حكى أن هناك من فرّق بينهما، فجعل الاستخبار هو ما كان سابقًا للاستفهام، فإذا استخبر ولم يفْهَم، ثم سأل ثانيًا فهو استفهام[2].

ولكن هل كل مُستفهِم مُستخبِر، أو طالب فَهْم لما لم يفهم ؟ بالطبع لا، فالاستفهام من أكثر التراكيب اللغوية دورانًا على الألسن في اللغة الطبيعية واللغة الفنية، وهو من أبرز أدوات الاتصال والتواصل، ويغلب استعماله لأغراض أخرى لا تتعلق بالفهم والاستخبار، ومن هذه الأغراض الحجاج، وعليه يمكن القول بأن هناك استفهامًا حجاجيًا لا يكون غرض المتكلم فيه الاستخبار ولا الاستفهام ولكن اتخاذ السؤال حجّة يوجّه بها محتوى الخطاب.

وقد درس كل من ديكرو وأنسكومبر هذا النوع من الاستفهام[3] في كتابهما (الحجاج في اللغة) في فصل بعنوان (الاستفهام والحجاج)، وأشارا إلى أن «هذا النمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقًا من قيمته الحجاجية»[4]. فهو إذن استفهام يقوم على ثنائية : الحرفي/الضمني، التي هي من أساسيات الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر، ومهمته توجيه الحوار، والتوجيه — كما سبق — هو لبّ الحجاج عندهما، ولذا يمثل الاستفهام عندهما مظهرًا حجاجيًا مهمًا، كونه يفرض إجابة محددة على المخاطب، يمليها المقتضى الناشئ عن الاستفهام، وبذلك يتم توجيه دفة الحوار نحو الوجهة التي يريدها المتكلم[5].

وتبدو أهمية الاستفهام في الحجاج في كونه يجعل المخاطب مسهمًا في إنتاج الحجج وصناعتها، ثم يعود فيخضع لها ويتقيد بها[6]، فلا يشعر حينئذ بالإجبار ولا القسر، وينقاد بطواعية نحو الوجهة التي يريدها المتكلم.

---

1 - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت : 395 هـ) الناشر : محمد علي بيضون، بيروت. الطبعة الأولى 1997م. ص 134.

2 - ينظر : السابق الصفحة نفسها.

3 - يختلف الاستفهام الحجاجي عن الاستفهام الحقيقي بأن المستفهم في الاستفهام الحقيقي يقصد طلب معرفة شيء ما، بينما في الاستفهام الحجاجي لا يطلب هذه المعرفة، ولا يعني هذا أنه لا يمكن اتخاذ الاستفهام الحقيقي حجة، فيمكن للمتكلم أن يوظف الاستفهام الحقيقي ليصبح عنصرًا من عناصر العلاقة الحجاجية (ينظر : الحجاج في المناظرة " مقاربة حجاجية لمناظرة منى بن يونس (مقال) ضمن الحجاج والاستدلال الحجاجي ص 172).

4 - الخطاب والحجاج ص 57 - 58.

5 - ينظر : الحجاج في القرآن ص 427.

6 - ينظر : السابق ص 429.

ومن أنواع الاستفهام الحجاجي الذي كان حاضرًا في مدونة الدراسة ما جاء فيه الحجاج باستعمال الاستفهام التقريريّ ، الذي كان يقرر فيه النبي ﷺ المخاطَب أو المخاطَبين بمسلمات يعتقدونها مسبقًا أنهم لا يخالفونه فيها إثباتًا أو نفيًا. والتقرير هو «حمل المخاطَب على الإقرار بما يعرفه أو بما أضافه إليه»[1]، فيكون ذلك أقوى حجّة، وأوكد للمعنى، وأشد تثبيتًا له، إضافة إلى ما فيه من تعميق التفاعل بين أطراف الكلام. فقد «يكون الحجاج من خلال استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريريّ حسب ما يقتضيه الاستلزام الحواريّ، فالأسئلة أشد إقناعًا للمرسل إليه، وأقوى حجّة عليه»[2]، فالاستفهام التقريريّ لا يطلب الخبر، بل يبحث عن إقراره على المخاطَب، ليضعه أمام تبعاته، فهو استنتاج وليس استفسارًا[3]، وهو ما أفاد به الدكتور حسين صديق، فقال عن الأسئلة التقريرية : «هذا النوع لا يهدف إلى الاستفسار عن مسألة، أو الاستيضاح عن جانب من جوانب المطروحة، وإنما يسعى إلى تقرير استنتاج قام السائل بعرضه على الجمهور، تمهيدًا لنقده»[4]. ومن ثَم فهو سؤال هدفه جعل المخاطَب يقرّ بمضمون السؤال.

- من ذلك ماروَاه ابن عباس – رضي الله عنه – قال : صعِد النبيُّ ﷺ الصَّفا ذات يوم، فقال : (يا صَباحاه). فاجتمَعَتْ إليه قريشٌ، قالوا : ما لَك ؟ قال : «أرأيتم لو أخبرتُكم أنّ العدوَّ يُصَبِّحُكم أو يُمَسِّيكم، أما كنتُم تُصَدِّقونني ؟. قالوا : بلى، قال : فإني نذيرٌ لكم بين يدي عذابٍ شديدٍ. فقال أبو لَهَبٍ : تبًّا لك، ألهذا جمَعْتَنا ؟ فأنزَل اللهُ : ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد : 1]»[5].

بدأ الرسول ﷺ حديثه بالنداء بلفظ الإنذار المعهود عند العرب إذا صاحوا للغارة، تنبيهًا إلى خطورة الأمر، و إلى كونه أمرًا عاجلاً غير قابل للانتظار والتأجيل، ولا يقلّ أهمية عن قرب غارة تذهب فيها الأموال والأنفس، بل هو أشد، وسألهم مقررًا لهم : (أرأيتم لو أخبرتكم... ؟) مستنطقًا وإياهم بإجابة متوقعة، اتكاء على رصيده الأخلاقي ﷺ لدى قومه، الذين كانوا يلقبونه قبل البعثة بالصادق الأمين، فأجابوا بالإجابة المتوقعة، فكانت إجابتهم حجّة عليهم، وإفحامًا لهم، واعترافًا منهم بصدق النبي ﷺ على رؤوس الأشهاد، وتفنيدًا لرميهم للنبي ﷺ بالكذب في أمر البعثة، وهو

1 - المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم سعد الدين التفتازاني ت 792، تحقيق : عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الثانية. 2007. ص 419.

2 - استراتيجيات الخطاب. ص 484.

3 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 217.

4 - المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي. ص 259.

5 - رواه البخاري. كتاب التفسير. باب قوله تعالى : (إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) سبأ/46. ح 4801. ومسلم. كتاب الإيمان. باب قوله تعالى : (وأنذر عشيرتك الأقربين) الشعراء / 214. ح 208.

ما جاء تصديقًا لقول الله عزّ وجلّ الذي أخبر عن حقيقة أمرهم فقال : ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام : 33]. فكان إقرارهم من خلال استدراجهم بالاستفهام مبرزًا لتناقضهم، وتهافت دعواهم.

فالمعنى الحرفي للعبارة إذن هو الاستفهام، والمعنى المستلزم نفي تكذيب قريش للنبي ﷺ في أكثر أمورهم خطورة وهو أمر الأمن. مما يعني أنهم كاذبون في إعراضهم عن الدعوة بحجة شكّهم في صدق النبي ﷺ ، وأن هذا الإعراض له أسباب أخرى يخفونها.

ومن أمثلة الأسئلة التقريرية التي استدرج بها النبي ﷺ المخاطَب إلى نتيجة معينة :

- قوله ﷺ : «**أرأيتم لو أنّ نهرًا بباب أحدِكم يغتسلُ منهُ كل يومٍ خمسَ مراتٍ. هل يَبقى من درنه شيءٌ** ؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيء. قال فذلك مثلُ الصلواتِ الخمسِ. يمحو اللهُ بهنّ الخطايا»[1].

فالاستفهام في صدر الحديث استفهام تقرير متعلق بالاستخبار-كما يقول ابن حجر[2]- ، وقد استفهم ﷺ عن وضع افتراضي بأداة الشرط (لو) «لو أن نهرًا...»، «قال الطيبي لفظ (لو) يقتضي أن يدخل على الفعل وأن يُجاب، لكنه وضع الاستفهام موضعه تأكيدًا وتقريرًا، والتقدير : لو ثبت نهر صفته كذا لما بقي كذا»[3]. وهو تمثيل حسيّ ضُرب لما هو معنويّ، وبما أن الإجابة معلومة، ومُسلَّم بها مسبقًا فإن استدراج المخاطَب لها مكّن لمقتضى المثل الوارد بعد الاستفهام (الصلاة تطهر للباطن كما يطهر الماء الظاهر)، وأقنع المتلقين بأهمية الصلاة، وفائدتها للمسلم.

وقد يكون الاستفهام في الحديث من قبيل الأسئلة المغلقة التي يُجاب عنها بـ (لا أو نعم)، والتي يُراد منها استدراج المخاطب للتنازل عن موقفه. ومن ذلك ما رواه النعمان بن بشير — رضي الله عنه — قال : نحلني أبي نُحلًا. ثم أتى بي إلى رسول الله ﷺ ليُشهده.

فقال : «**أكُلَّ ولدك أعطيتَه هذا** ؟ قال : لا. قال : **أليس تريد منهم البرَّ مثلَ ما تريد من ذا** ؟ قال: بلى. قال : فإني لا أشهدُ»[4].

1 - رواه البخاري. كتاب مواقيت الصلاة. باب الصلوات الخمس كفارة. ح 528. ومسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا. ح 667 واللفظ له.

2 - ينظر: فتح الباري. ج 2. ص 15.

3 - السابق. الصفحة نفسها.

4 - رواه مسلم. كتاب الهبات. باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة. ح 1623.

فوالد النعمان – رضي الله عنه – عزم على أمر و نفّذه، وأراد أن يُشهد عليه الرسول ﷺ ليطمئن قلبه، فلم يبيّن له رسول الله خطأه عن طريق الخبر والتقرير المباشر، ولكنه أراد أن يستدرجه بالسؤال ليتراجع عن عزمه بإقامة حجّة دامغة عن طريق السؤال تظهر خطأه (أليس تريد منهم من البر مثل ذا ؟؟)، وهو استفهام تقريريّ يستلزم معنى ضمنيًّا مفاده : أنه ليس من العدل أن تفرق بين بنيك في العطية ثم تريد منهم البرّ نفسه، غايته الحجاجية بيان موقف الرسول ﷺ من القضية، فكان الاستفهام في هذا الموضع هو الحجّة نفسها، وبرز على أنه «فعل حجاجيّ بالقصد المُضمر، وفق ما يقتضيه السياق... الذي يؤدي بالمرسل إلى التسليم مرة بعد الأخرى، والتنازل عن معتقداته السابقة شيئًا فشيئًا... فهي (أي الأسئلة) حجج باعتبار قصد المرسل، لا باعتبار الصياغة، وللمعنى الحرفيّ فقط»[1].

وقد يُستعمل الاستفهام الحجاجي في الحديث كمدخل لتعريف بعض المفاهيم وإقرارها، وتفعيل الحوار مع المخاطَب، فالسؤال كما يقول ماير قد يشكّل في المحاورات وسيلة لإعداد الآخرين وتهيئتهم[2]، مثل قوله ﷺ :

– «أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ ؟ قَالُوا : الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ، فَقَالَ : «إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ، وَصِيَامٍ، وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ»[3].

– وقوله ﷺ : «**وما تَعدُّون الرَّقوب[4] فيكم** ؟ قال : قلنا : الَّذي لا يُولد له. قال : ليس ذاك بالرَّقوب، ولكنَّه الرَّجلُ الَّذي لم يُقدِّمْ من ولدِه شيئًا. قال : **فما تَعدُّون الصُّرَعةَ فيكم** ؟ قال : قلنا : الَّذي لا يصرعُه الرِّجالُ. قال: ليس بذلك، ولكنَّه الَّذي يملِكُ نفسَه عند الغضب»[5].

– وقوله ﷺ : «**أتدرون ما الغيبةُ** ؟ قالوا : اللهُ ورسولُه أعلمُ. قال : ذكرُكَ أخاكَ بما يكرهُ، قيل : أفرأيتَ إن كان في أخي ما أقولُ ؟ قال : إن كان فيه ما تقولُ، فقد اغتبتَه. وإن لم يكنْ فيه، فقد بهتَّه»[6].

1 - استراتيجيات الخطاب. ص 485.

2 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة. ص 210.

3 - رواه مسلم في كتاب البرّ والصلة والآداب. باب تحريم الظلم. ح 2581.

4 - الرَّقوب في اللّغة : الرّجل والمرأة إذا لم يعيش لهما ولد لأنه يرقب موته ويرصده خوفًا عليه. لسان العرب. ج1. ص 427. مادة (رقب).

5 - رواه مسلم في البرّ والصلة. باب فضل من يملك نفسه عند الغضب. ح 2608.

6 - رواه مسلم في كتاب البرّ والصلة والآداب. باب تحريم الغيبة. ح 2589.

فالاستفهام في الأحاديث السابقة ليس استفهامًا حقيقيًّا لطلب الفهم، وإنما هو استفهام بغرض الإثارة، واستدعاء الأفكار، واستحضار المعاني المسبقة، وتوليد النقاش الذي تعالج من خلاله المفاهيم. فالرسول ﷺ يملك الجواب، لكنه يلتمس رأيًا في السؤال المطروح، وهذا الرأي هو ما سيدور حوله النقاش، وهو ما سيتمّ هدمه، وبناء المفهوم الجديد على أنقاضه.

وهذا النّوع من الحجاج يقوم على آلية التعريف والشّرح والتفسير والتبسيط[1] لتوضيح أبعاد المفهوم، بغرض إقناع المتلقي، والتمكين العقليّ والعمليّ للمفهوم الجديد، وهو آلية من آليات الحجاج، حيث يتمثل التعريف الحجاجيّ في «تعريف لفظ بطريق تجعل منه تعريفًا يعبّر عن أحد موقف مناسب أو غير مناسب للشيء المعرَّف»[2]، فالرسول ﷺ قام من خلال الاستفهام بتفكيك المفاهيم الراسخة في الأذهان من قبل، وشرح المفاهيم الجديدة شرحًا مبسطًا، مقربًا للمتلقين المعاني بالتمثيل والتخييل، والربط والتحليل، وانتقاء الألفاظ والنعوت، حتى يحددوا موقفهم من المفاهيم الجديدة، ثم يذعنوا لها، ولما فيها من أفكار وقيم، وتتغير قناعاتهم السابقة عن اقتناع محض دون إكراه، وهو ما يعني أن الحجاج قد أتى أكله، وحقّق أهدافه ومراميه، ونتج عنه ما يُرتجى من الآثار العملية.

وقد يكون الاستفهام الحجاجي مُوجَّهًا لإقناع المخاطب بقدرته على تحقيق أمر يظنه صعبًا أو مستحيلًا، فلا يتخذ الخطاب الخبر سبيلًا للإقناع، ولكنه يمهّد للفكرة عن طريق الاستفهام الحجاجي، الذي يجذب ذهن المتلقي ليتابع بشوق ولهفة واستغراب ما سوف يُطرح عليه.

- من ذلك قوله ﷺ : «أيعجزُ أحدُكم أن يكسبَ كل يومٍ ألفَ حسنةٍ ؟ فسأله سائلٌ من جلسائه : كيف يكسبُ أحدُنا ألفَ حسنةٍ ؟ قال «يُسبِّحُ مائةَ تسبيحةٍ، فيُكتبُ لهُ ألفُ حسنةٍ أو يُحطُّ عنهُ ألفُ خطيئةٍ»[3].

- وقوله ﷺ : «أيعجزُ أحدُكم أن يقرأَ في ليلةٍ ثُلُثَ القرآنِ ؟ قالوا : وكيف يقرأُ ثُلُثَ القرآنِ ؟ قال : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : 1]، تعدِلُ ثُلُثَ القرآنِ»[4].

1 - سيأتي الحديث عن الشرح والتعريف باعتبارهما أداة حجاجية في الفصل الثالث إن شاء الله.

2- الحجاج بالمثال ص 96

3 - رواه مسلم. كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار. باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء. ح 2698

4 - رواه مسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب فضل قراءة قل هو الله أحد. ح 811.

فمجيء العجز في صدارة الاستفهام التقريريّ يُشعر بنفي ما يُستفهم عنه وهو (العجز)، وجعله مجال الإمكان[1]، بعد أن كان مما لا يُتصور إدراكه بالعمل اليسير، والجهد القليل. وهو ما هيأ لنشوء حوار وتفاعل مكّن للإقناع بالفكرة بعد أن كانت مستبعدة في حسّ المخاطَب، وصعبة التحقيق. فكان المعنى الحرفي لعبارة (أيعجز أحدكم) الاستفهام، ومعناها المستلزم نفي العجز (لن يعجز أحدكم) والتمكين للحدث.

ويمكن إجمال معاني الاستفهام الحجاجية التي تضمنتها الشواهد السابقة في الآتي :

معاني الاستفهام الحجاجية	
المثال	المعنى الحجاجي
"أرأيتم لو أخبرتكم أنّ العدوّ يُصبّحكم أو يُمسّيكم، أما كنتم تُصدّقونني ؟...".	التقرير
"أرأيتم لو أنّ نهرًا بباب أحدكم يغتسلُ منهُ كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء ؟...".	
"أكلّ ولدك أعطيته هذا ؟ قال: لا.قال:أليس تريد منهم البرّ مثل ما تريد من ذا ؟...".	بيان موقف
"أتدرون ما المفلس ؟...".	إعداد الآخر وتهيئته
"ما تعدُّون الرقوب فيكم ؟..."أتدرون ما الغيبة ؟...".	
"أيعجزُ أحدُكم أن يقرأ في ليلةٍ ثُلُثَ القرآنِ ؟...".أيعجزُ أحدُكم أن يكسبَ كل يوم ألف حسنة ؟...".	تهوين الأمر الصعب أو المستحيل

[1] - ينظر : من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث ص 95.

وخلاصة ما دُرس في هذا المبحث

أن الجملة في الحديث النبوي تنوعت في مكوناتها، وترتيبها، وأسلوبها، وأتت زاخرة بالعوامل والروابط الحجاجية الموجّهة للقول، فإذا كانت فعالية الخطاب الحجاجي تكمن في طريقة بنائه، وتفاعل عناصره، وديناميّة مكوناته[1]، فإن الخطاب النبوي مثّل ذلك خير تمثيل، فقد ركّز فيه على النتيجة المتوخاة من الملفوظ، والاستجابة لحاجة المتلقين باختيار الطريقة الملائمة لبناء الخطاب، وباختيار الحجج المتوافقة مع انتظارهم كمًّا ونوعًا، وهو ما أبرز الخطاب النبوي بوصفه خطابًا حيويًا متغيرًا بتغيّر المخاطبين، وبتغيّر حاجاتهم، ومحيطاتهم المعرفية والاجتماعية، وليس خطابًا مقولبًا ولا جامدًا، فهو خطاب موجّه إلى الأمة في مجموعها، وفي أفرادها الحاضر منهم والغائب. وتنوّع المخاطبين وانفتاح بيئاتهم على متغيّرات معرفيّة وزمانيّة ومكانيّة غير محصورة أدّى إلى تنوع التقنيات الحجاجيّة اللغويّة المستخدمة في الجملة النبويّة، على مستوى النسق والأسلوب. فعلى مستوى نسق الجملة تبين أن الجملة قد تخالف النمط الأصلي أو الدرجة الصفر من الكلام استجابة لغرض المتكلم والمقام التداولي، وهذه الاستجابة التداولية تقتضي تحقيق التلاؤم بين اختيار نسق معيّن للجملة من بين أنساق متعددة وحال المتلقي الفكريّ والنفسيّ والاجتماعيّ، واحتياجاته، وهو ما يولد قيمًا حجاجية وتداولية متنوعة.

ففي باب التقديم، تبين أن التقديم أتى في الحديث النبوي محقّقًا لأغراض حجاجية وتداولية كثيرة، منها جذب اهتمام المتلقي للمُقدَّم، وتنبيهه على قيمته، ودوره، وتحقيق التشويق والإثارة الفاعلة في الإقناع والحجاج، ونفي الشكّ واللبس عن المتلقي.

وفي باب الحذف أتى حذف الفاعل ببناء الفعل للمجهول، وحذف المفعول لتسليط الضوء على حقيقة الحدث، ولفت الانتباه إليه، وحذف العناصر غير الضرورية في المشهد اللغويّ، مما أتاح المجال لحضور البؤرة الجديدة في الحديث دون مزاحمة لفظية، أو حضور لغويّ لا يتعلق الغرض به وغير ذلك من فوائد حجاجية ذُكرت في موضعها.

وهذه الأنساق السابقة جاءت ضمن أساليب متنوعة، درس البحث بعضًا منها، فدُرست أساليب الأمر والنهي والاستفهام بوصفها أفعالًا كلامية مباشرة أو غير مباشرة، مرتبطة بمقام الاستعمال، أدّت أغراضًا حجاجية متعددة.

ففي أسلوب الأمر والنهي كشف المبحث عن توافر كل صيغ الأمر والنهي المعروفة نحويًا في الحديث النبوي، وأن المقام التواصلي هو ما استدعى صيغة دون غيرها، وتبين أنه عندما تتوافق

1 - ينظر: عندما نتواصل نغير، ص 129.

مقصد التداولي مع منطوق الجملة دلّ الطلب على المعنى الحرفي (طلب الفعل، أو طلب الترك)، ولما كان هناك اختلاف بين منطوق الجملة وقصد المتكلم والسياق التداولي برز المعنى المستلزم للطلب المفضي إلى الغاية الحجاجية والتداولية المرادة.

وفي أسلوب الاستفهام ألقت الدراسة في هذا المبحث الضوء على الاستفهام الحجاجي في مدونة الدراسة الذي هو أحد أهم محاور الحجاج التي اهتمت بها نظريات الحجاج الحديثة، باعتباره يوجّه محتوى الخطاب، ويفرض على المخاطَب إجابة محددة يمليها المقتضى الناشئ عن الاستفهام، فضلًا عن أنه يجعل المتلقي شريكًا في إنتاج الحجة وصناعتها، وهو ما يلزمه بالتقيد بها دون شعور بالقسر والإكراه.

وقد كان للاستفهام في الحديث غايات حجاجية متنوعة، مثل التوكيد والتقرير واستدراج المخاطَب نحو النتيجة، وتهوين ما يبدو صعبًا أو مستحيلًا من الأمور، وإعداد الآخر وتهيئته، وغير ذلك.

وأنساق الجملة وأساليبها بما فيها من أبعاد حجاجية، قد تأتي ضمن التعبير الحقيقي، وقد تأتي ضمن التعبير المجازي، فيضاف إلى قوتها الحجاجية النابعة من نسقها وأسلوبها قوة حجاجية أخرى نابعة من حجاجية التصوير، وهو ما سيتناوله المبحث القادم إن شاء الله.

المبحث الثالث

الحجاج اللغوي على مستوى الصورة

أولًا : تعريف الصّورة لغة واصطلاحًا

التصوير لغة مشتق من الفعل (صَوّر) أي : جعل للشيء صورة مجسّمة، وصوّر الأمر : وصفه وصفًا يكشف عن جزئياته، وتَصَوُّر الشيء : تكوين صورة وشكل له، وتخيله واستحضار صورته في الذهن[1].

وعند الراغب الأصفهاني الصّورة هي : «ما ينتقش به الأعيان، ويتميّز بها غيرها، وذلك ضربان : أحدهما محسوس يدركه الخاصّة والعامّة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوان، كَصُورَةِ الإنسانِ والفرس، والحمار بالمعاينة، والثاني : معقول يدركه الخاصّة دون العامّة، كالصُّورَةِ التي اختصّ الإنسان بها من العقل، والرّويّة، والمعاني التي خُصّ بها شيء بشيء»[2].

وعند ابن الأثير الجزري «الصّورة ترد في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته»[3].

و(المصوِّر) من أسماء الله الحسنى، أي : الذي صَوّر جميع الموجودات ورتّبها، فأعطى كل شيء منها صورة خاصة، وهيئة مفردة يتميّز بها على اختلافها[4].

ووردت مادة (صَوّر) في القرآن الكريم في عدّة مواضع، تدور كلها حول معاني الخلق والإيجاد والتشكيل والتركيب. منها قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف /11]. جاء في تفسير الآية : «خلقنا أباكم طينًا غير مصوّر، ثم صوّرناه أبدع تصوير، وأحسن تقويم سار إليكم جميعًا»[5]، وقوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر : 24]، أي الذي إذا أراد شيئًا فإنه يقول له كن فيكون، على الصفة التي يريد، والصورة التي يختار»[6]، وغير ذلك من المواضع.

---

1 - ينظر : لسان العرب 4 ج، ص 473، والمصباح المنير، ج 1، ص 350، مادة (صور).

2 - المفردات في غريب القرآن، ص 292، مادة (صور).

3 - النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 58 - 59.

4 - ينظر : لسان العرب، ج 4، ص 473، مادة (صور).

5 - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د. ط، د. ت، ج 2، ص 325.

6 - تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير ت : 774هـ، تصحيح : لجنة من المختصين بإشراف الناشر، دار الجيل، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991م، ج 4، ص 363.

أما عن الصّورة عند المتقدمين من النقاد والأدباء العرب[1] فقد كان الجاحظ (ت : 255 هـ) أول من استعمل مصطلح الصورة في النقد العربي القديم، منوّهًا بأن : «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج،... فإنما الشعر صناعة وضربٌ من النسج، وجنس من التصوير»[2]، ويقصد الجاحظ بالتصوير هنا التجسيم، وإخراج المعنى في صورة حسيّة، وهو ما يقدّم شعرًا على آخر.

واقتفى أثره قُدامة بن جعفر (ت 337 هـ) فجعل الصورة الإطار الخارجيّ للمعاني قائلًا : «المعاني كلّها معرضة [كذا] للشاعر، وله أن يتكلم منها، فيما أحبّ وآثر، من غير أن يُحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة من أنه لابدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضّة للصياغة»[3].

أما عبد القاهر الجرجانيّ (ت : 471 هـ) فقد اهتم بالصّورة، ودرسها في إطار نظريّة النّظم والصّياغة في الدلائل، وفرّعها إلى أنواعها وأقسامها في الأسرار، وأعطى للصورة مفهومًا مقاربًا من مفهومها المعاصر، وأفاض في الحديث عن أنماطها وطبيعتها وخصائصها، واهتم بوظيفتها الجماليّة والنفسيّة والذهنيّة، ناظرًا لها باعتبارها تلاحمًا بين المبنى والمعنى، ومن شأنها أن تميّز مبنى عن آخر وإن كان ناظمي واحدًا، يقول : «واعلم أن قولنا : الصّورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فما رأينا البينونة بين أحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان تبيُّن إنسان من إنسان، وفرس من فرس، بخصوصيّة تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك الأمر في المصنوعات، فكان تبيُّن خاتم من خاتم، وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقًا، عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا : للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك»[4].

ويذهب إلى أن التصوير يزيد في قيمة الكلام، ويرفع من قدره، ويسمو بالمعنى وإن كان غير شريف في ذاته[5]. وأنّ جلّ محاسن الكلام، إنّ لم تكن كلّها، متفرّعة عن التشبيه، والتمثيل، والاستعارة،

---

1 - سبق الحديث بشيء من التفصيل عن التمثيل والاستعارة عند البلاغيين العرب القدامى في الفصل الأول. يراجع الفصل الأول ص 65 - 68.

2 - الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق : عبد السلام هارون. المجمع العلمي العربي الإسلامي. بيروت. ط الثالثة. 1969م. ج 3. ص 13.

3 - نقد الشعر، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج (ت : 337هـ). تحقيق وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. د. ط. د. ت. ص 65.

4 - دلائل الإعجاز، ص 508.

5 - ينظر : أسرار البلاغة، ص 26.

وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها[1]، مقررًا «أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة»[2]، كما هو الحال عند الجاحظ.

وأما حازم القرطاجنّي (ت : 658 هـ) فالصورة مرتهنة عنده بانفعال المتلقي بها، وقد تحدّث عنها في إطار مصطلح (التخييل) عنده، ومن ذلك قوله : «والتخييل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل، أو معانيه، أو أسلوبه، أو نظامه، وتقوم في خياله صورة، أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها، أو تصوّر شيء آخر بها، انفعالاً من غير رويّة، إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»[3].

وفي النقد العربي الحديث تباين مفهوم الصورة عند النقاد، بين من تبنّى أطروحات النقد الأوربيّ، وأنكر وجود الصورة في النقد العربيّ القديم مصطلحًا ومفهومًا. ومن انتصر لأصالة الصورة في التراث النقديّ العربيّ. ومن أعطاها مفهومًا مزج به بين التراث والحداثة[4]. ولا يعني البحث تتبع هذا الاختلاف والتباين، وتكفيه الإشارة إلى بعض ما جاء في تعريف الصورة حديثًا.

ومن هذه التعريفات – على سبيل المثال لا الحصر – ما جاء عند الدكتور عزّ الدين إسماعيل من أن الصورة «تركيبة عقلية، تنتمي في جوهرها إلى عالم الفكرة، أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع»[5]، فالناقد يرى أن الصورة في نفس الشاعر هي مجموعة من الأحاسيس والأفكار والتجارب، لا تعكس حقيقة الواقع بقدر ما تعكس انفعال الأديب به[6].

ويرى جابر عصفور أن الصورة تغيّر في طريقة عرض المعنى وتقديمه، لكنها لا تغيّر من طبيعة المعنى نفسه، فيعرفها بناءً على أهميتها بأنها : «طريقة خاصة من طرق التعبير، أو وجه من أوجه الدلالة، تنحصر أهميتها فيما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصية وتأثير»[7].

أما الباقي فيعرفها بأنها «وحدة تركيبية معقّدة حيوية، لا تقبل الاختصار»[8]. وينقل الدكتور العمري عن أوليفي ريبول تعريفه للصورة التي يمكن أن تكون حجّة، أو على الأقل عنصراً حجاجياً، بأنها :

1 - ينظر : السابق ص 27.

2 - دلائل الإعجاز ص 254.

3 - منهاج البلغاء ص 89.

4 - ينظر : الصورة الشعرية في تجربة الشاعر عز الدين ميهوبي " دراسة أسلوبية لرسالة ماجستير". عبد الرزاق بلغيث. الجزائر. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة بوزريعة. كلية الآداب واللغات. 2009 - 2010. ص 41- 43.

5 - التفسير النفسي للأدب. عز الدين إسماعيل. مكتبة غريب. القاهرة. د. ط. د. ت. ص 58.

6 - ينظر : السابق ص 57 - 58.

7 - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. الدكتور جابر عصفور. المركز الثقافي العربي. بيروت - الدار البيضاء. الطبعة الثالثة. 1992. ص 323.

8 - مقدمة لدراسة الصورة الفنية. نعيم اليافي. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. د. ط. 1982. ص 39.

«إجراءٌ أسلوبي، أي : طريقة في التعبير، حرّة ومقنّنة»[1]، ويقصد بكونها حرّة أي : أن المتحدث يلجأ إليها باختياره، بحيث يمكن أن يعوّضها بغيرها. ويقصد بكونها مقنّنة أي : أن كل صورة تنتمي إلى نسق، أو بنية معروفة، يمكن نقلها من محتوى إلى آخر، مثل : الاستعارة، والكناية[2].

أما الولّي محمد فقد اهتم بالصورة الشعرية على وجه الخصوص، حيث توحي كلمة الصورة عنده «بالشيء الملموس مُعبّرًا عنه باللغة»[3]، وهي عنده «العدة عن المعنى المراد توصيله»[4]، ومرتبطة بالحسّ الذي يعتبره جوهر الصورة الشعرية[5].

وينظر الباحث علي سلمان إلى الصورة من منظور تداولي، ويعتبر «أن الصورة الحجاجية نشاطٌ تداولي، تلحّ في تركيبها المجازيّ أو الاستبداليّ على حضور متزامن لأطراف التخاطب، والمقام، في حركة تفاعلية»[6].

ثانيًا : دور الصورة في الحجاج

تُعدّ الصورة من أهم التقنيات التي يتوسل بها الخطاب الحجاجيّ للتأثير في المتلقي وإقناعه[7]، وهي – كما استقرأها د. صولة عند بعض البلاغيين والمفسرين القدامى – قائمة : «على الاستدلال بمعنى على معنى، وإثبات معنى مُدّعى بواسطة معنى هو منه بمثابة البيّنة»[8].

ويرى بيرلمان وتيتكا أن الصور البلاغية ليست مجرد زخارف وتنميقات لتزيين الخطاب، وأنها ذات فعالية حجاجية، ومن شأنها أن تؤثّر في المواقف وتغيّرها[9]، وهي تهدف عندهما الى إبراز حضور ما، وتوكيده، أو تلطيفه، وتجلو للعيان ما قد لا نفهمه، أو نعتبره غير مفيد، وإلا كانت ضربًا من الحذلقات[10].

---

1 - البلاغة بين التخييل والتداول، ص 23.

2 - ينظر : السابق، ص 23.

3 - الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، الولي محمد، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط الأولى 1990، ص 19.

4 - ينظر : السابق، ص 20.

5 - ينظر : السابق، ص 21.

6 - كتابة المحاضرة في ضوء نظريات الحجاج، ص 240.

7 - ينظر : السابق، ص 242.

8 - الحجاج في القرآن، ص 490.

9 - ينظر : بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 92.

10 - ينظر : البلاغة والحجاج من خلال نظرية المسابلة لميشال ماير (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 397.

ويعتبر بيرلمان المماثلة «إحدى خصائص التواصل والاستدلال غير الصوري»[1]، وتقوم عنده على تأسيس علاقة بين ما يُراد الدفاع عنه، ويسميه (الموضوع)، وعنصر يجري البحث عنه في الواقع، ويسميه (المثيل)، الذي هو مقبول سلفًا عند المتلقي، فتقوم المماثلة بين الطرفين بنقل قيمة المثيل إلى الموضوع عن طريق هذه العلاقة التي أسستها المماثلة؛ التي تقوم على وجود تشابه في العلاقة، وليس علاقة تشابه بين الموضوع والمثيل، بمعنى أن هناك علاقة داخل الموضوع، وعلاقة أخرى داخل المثيل، والمماثلة هي تأسيس التشابه بين العلاقتين[2]، وهو ما جعل بيرلمان يُصنّف المماثلة ضمن الحجج المؤسسة لبنية الواقع، باعتبار أنها تُشكّل روابط غير مباشرة بين عناصر من الواقع.

أما ماير فللصورة عنده أهمية في الاستراتيجية الحجاجية بحكم طابعها المجازي، فهي تُبعد الجواب الصريح، وتخلط مسارات المعنى، مما يستوجب البحث عن إمكانات أخرى وراء ظاهر السؤال، وبذلك يتوسع التأويل وينشط، وهو ما يزيد من قوّة الحجاج[3]. ما يعني أنها تخضع عنده لمفهوم المساءلة ببعديها الصريح والضمنيّ، الذي هو لُبّ نظريته الحجاجية.

وقد أشار إلى دور المجاز في الحجاج بقوله إنه : «يخلق المعنى، ويصدم كل من لا يُشاطر المتكلم وجهة نظره، وهو إلى ذلك طريقة التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الانسان، مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب»[4].

وتحدث ج. روس عن فعالية الصورة في الحجاج قائلة بأن «الصور البلاغية هي عملية أسلوبية، تنشّط الخطاب، ولها وظيفة إقناعية»[5].

بينما تحاول آموسي إعادة النّظر في الوضع الاعتباري للصور البلاغية، وتعتبرها أشكالًا لفظية يتعلق الأمر بدراسة قيمتها الحجاجية في السياق، أي دراسة الصّورة من منظور يربط قدرتها على التأثير في السامع باشتغالها الخطابي، فالصّورة بحسب آموسي لا يظهر وزنها وأثرها إلا باستعمالها في مجرى تفاعل حجاجيّ خاص[6].

---

1 - تاريخ نظريات الحجاج. ص 55.

2 - ينظر: تاريخ نظريات الحجاج. ص 55 - 56.

3 - ينظر: بلاغة الاقناع في المناظرة. ص 108.

4 - البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير (مقال). ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص 395.

5 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 46.

6 - ينظر: حجاجية الاقناع والاستعارة (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 3. ص 171.

ويعتقد الدكتور أعراب أن الصور البلاغية - على أهميتها - لا تصمد ما لم تُدعم بالحجج العقلية، وأن الأسلوب البلاغيّ بعامّة مهمته عرض الحجاج في صور وتقنيات تقتضيها جمالية الإيصال والتلقي[1]، جامعًا بذلك بين الجانب الاستدلاليّ العقليّ للتصوير، والجانب الأدبيّ الجماليّ.

ويرى ريبول أن الصور المجازية تلعب دورين : خارجيًّا، وداخليًّا، يتمثل الدور الخارجيّ في تسهيل عملية الحجاج، من خلال ما تحدثه من شدّ للانتباه، بما فيها من خرق للمعتاد، ومن خلال الملاءمة بين الفكرة والمستمع. وأما الدور الداخليّ فيتمثّل في دخولها هي نفسها في صلب الحجاج. ولما كانت البلاغة تكمن في عدم التمييز بين الاحساس، والموافقة، والتسليم، فإن الصور البلاغية تكون بذلك أقوى من الحجّة التي تقوم بتكثيفها[2]، وهو ما يعني أن الدور الحجاجيّ للصورة كما يراه ريبول يقوم على الجانبين : الانفعاليّ، والعقليّ.

ويرى د. صولة أن القدماء عالجوا الصّورة من منظور عملية التعويض، التي يعوّض فيها المجاز عن الحقيقة، فهي تعويض للمعنى أو المفهوم، وإخراج له في صورة حسيّة[3]، بمعنى أن الصورة قائمة عندهم على الاستبدال، ومن ثم ربطوا بين الاستبدال والاستدلال، على اعتبار أن التصوير الحسيّ قادر على الإقناع[4].

كما يرى أن استخدام المجاز يؤدي إلى ظهور المفهوم حتمًا، من حيث هو دلالة لازمة على المعنى، وهذا المفهوم مُكوّن بلاغي، قد يكون مرتبطًا بالمقام، وقد يكون مغروسًا في كيان الملفوظ نفسه، وليس له معنى ثابت، والمتلقي هو المسؤول عنه[5]. ويرى أن شكل الصّورة يحتوي دائمًا على محل شاغر هو تاج الحجاج ومناطه، ودور المتلقي هو ملء هذا الشاغر من خلال المفهوم، وعلى ذلك فإن الصورة كلام، نصفه (وهو المصرح به) من صنع النصّ أو المتكلم، ونصفه (وهو الضمنيّ) من صنع المتلقي، وهو الوضع الذي يكفل للصورة قدرتها الحجاجية[6].

فالصّورة في الحجاج إذن تُعدّ صيغة من صيغ الاستدلال الحجاجيّ، حيث يستغل الحجاج طاقات اللغة، وما فيها من غنى وثراء لصنع هذا الاستدلال.

---

1 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

2 - ينظر : البلاغة الجديدة بين التحييل والتداول ص 24.

3 - ينظر : الحجاج في القرآن ص 481- 484.

4 - ينظر : السابق ص 489.

5 - ينظر : السابق ص 557.

6 - ينظر : السابق ص 562 - 563

وتتنوّع وظائفها داخل القول الحجاجيّ حسب الأهداف المتوخاة من استعمالها، فمنها ما هو متعلق بالقول الحجاجيّ نفسه، كالتكثيف، ومنها ماهو متعلق بالمتكلم، كتغييب المسؤولية الواضحة عن القول، (وهو سبب منتفٍ بالطبع بالنسبة إلى الحديث النبويّ)، ومنها ماهو مرتبط بالسامع، كتحريك مخيلته، ومنها ما هو متعلق بالمقام، كإبداع صور جديدة، لمعالجة بعض القضايا والوقائع[1].

ومن أنماط التصوير التي أفاض دارسو الحجاج في الحديث عنها، وعن دورها الحجاجي على وجه الخصوص (الاستعارة)، وأشار بعضهم إلى طاقتها الحجاجية بقولهم إنها «تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكريّ، أو العاطفيّ للمتلقي»[2]، ونظروا إليها على أنها : «تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشارًا، لارتباطها بمقاصد المتكلمين، وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية»[3].

ويفرق العزاويّ بين الاستعارة غير الحجاجية (ويسميها الاستعارة البديعيّة) والاستعارة الحجاجيّة، بأن الأولى تكون مقصودة لذاتها، ولا ترتبط بمقاصد المتكلمين، وأهدافهم الحجاجية، ويتخذها بعض الأدباء وسيلة لإظهار تمكنهم من اللغة، وسياقها هو سياق الزخرف اللفظيّ، والتفنن الأسلوبيّ، وليس سياق التواصل والتخاطب[4].

ويرى ميشيل لوجيرن أنه ليست كلُّ استعارة استعارةً حجاجيّة. وقابل بين نوعين من الاستعارة : الاستعارة الحجاجيّة، والاستعارة الشعريّة، فالأولى غايتها إقناعيّة، والثانية غايتها جماليّة، ولا يعني ذلك أن الاستعارة الحجاجيّة عنده عارية من كل قيمة جمالية[5]. ويرى أن الاستعارة الحجاجيّة تكون أكثر نجاحًا كلما كانت أشدّ خفاءً، وأن قوّتها في عمليّة الإقناع تتأتّى من أنها تستثمر ما تسعفها به البنيات الدلالية للغة[6].

أما الدكتور طه عبد الرحمن فقد اهتم بدراسة الاستعارة كما فهمها عبد القاهر الجرجاني، واستنتج أن مفهوم الادعاء هو قوام حجاجيّة الاستعارة عند عبد القاهر، ومن هذا المنطلق رأى أن المجاز

1 - ينظر : عندما نتواصل نغير ص 122.

2 - اللغة والخطاب. عمر أوكان. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. د. ط. 2001. ص 134.

3 - اللغة والحجاج. ص 110.

4 - ينظر : السابق ص 111.

5 - ينظر : الاستعارة والحجاج (مقال) ميشيل لوجيرن ترجمة د. الظاهر وعزيز مجلة المناظرة الرباط - المغرب السنة الثانية. العدد الرابع. ماي 1991. ص 89

6 - ينظر : السابق ص 90

هو الأصل في الحجاج، لما فيه من خاصيّة الالتباس، وأن لا حجاج بغير مجاز[1]، وأن نموذج العلاقة المجازيّة هو العلاقة الاستعاريّة، وأن العلاقة الاستعاريّة هي أدلّ ضروب المجاز على ماهيّة الحجاج[2]، ومن هنا اعتبر «الأسلوب الاستعاريّ أقدر الأساليب التعبيريّة على إمداد الخطاب بقوة التفرّع والتكاثر، فهو أشدها توغلًا في العمل بالآليات التشبيهيّة، التي هي عماد هذا الاستدلال الطبيعي»[3].

وبصفة عامة بالإمكان القول بأن الاستعارة من «زاوية نظر حجاجيّة راجعة إلى أصل واحد، وهو أن يُعدل عن (ب) التي هي معلومة جديدة، إلى (أ) التي هي معلومة قديمة، إذا كانت (ب) تمثل إجمالًا حكمًا هو موضوع اعتراض بطريقة أو بأخرى، أو هو يقدّر له أن يكون كذلك، كالحكم على شخص بأنه بليد، أو الحكم عليه بأنه شجاع، أو كريم، وكانت (أ) محل إجماع في عالم معتقدات المخاطبين بها. وعلى هذا تكون (أ) في قولنا : هو حمار، هو أسد، هو بحر، تثبيتًا لدعاوي بلادته، أو شجاعته، أو كرمه، وتأجيلًا لإمكان الاعتراض على الدعاوي المذكورة»[4].

وخلاصة الأمر في دور الصورة الحجاجيّ أن الحجاج لا ينظر إلى الصور البلاغية باعتبار تأثيرها الجماليّ فقط، ولا باعتبارها نمطًا أدبيًا في التعبير فحسب، وإنما ينظر إليها كتقنية من تقنيات الخطاب الإقناعيّ.

وعلى هذا الأساس سيتمّ النّظر إلى الصورة في الحديث النبوي في مقامها التداوليّ – دون إغفال مالها من جانب جماليّ – ومن منظور التفاعل الحاصل بين المتكلم ﷺ ، والمخاطَب، وتفاعل الطرفين مع المقام بما يبرز حجاجيتها وقدرتها على الإقناع.

ثالثًا : خصائص الصورة في الحديث النبويّ، وأنماطها

إن الغاية الحجاجيّة من الصورة في الحديث النبويّ هي إبراز الحقائق الفكرية المجرّدة، والمعاني الذهنيّة المبهمة في صورة محسوسة يستطيع العقل إدراكها وتصورها، وتجلية المعاني الحسّية في صورة أوضح، وأبهى. ولئن كان التصوير عند الأدباء والشعراء ضربًا من الخيال المحنّك، الجانح عن جادة الحقّ أحيانًا، فإن الصورة الحديثيّة صورة واقعية صادقة يمتزج فيها الجمال بالحقّ، وهي ليست مقصودة لذاتها، ولكنها عنصر مساعد للفكرة غير طاغٍ عليها، استدعاه المقام ورجّح

1 - ينظر : اللسان والميزان ص 231- 232

2 - ينظر : السابق ص 232 - 233

3 - السابق ص 295

4 - البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج (مفهوم) عبد الله صولة. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 1. ص 42.

الاستعانة به، فكانت الصورة بمثابة إضاءة رائعة متمكّنة من موقعها، متضامنة مع المحتوى الفكريّ للنصّ، ومسهمة في إيضاحه، وذات قدرة على التأثير المقنع[5].

والصورة في الحديث النبوي تشرح حقائق الدين شرحًا حجاجيًّا جماليًا هادفًا، وتسخّر عناصر اللغة لأجل القضايا السامية، وهي أصيلة في موقعها، ووسيلة مهمّة لإنتاج المعنى، وتأصيل ما جدّ من مفاهيم إسلامية، لم يكن للناس عهد بها من قبل، وليست غاية جماليّة متكلفة يمكن تجريد الفكرة منها، بل إنها «متمكّنة لا يمكن اقتلاعها، لا لأن انتزاعها يُخلّ بالمعنى فحسب، بل لأنها تبرز في النصّ على أنها المعنى ذاته»[6].

وإذا كان منظرو الحجاج قد أخرجوا الصورة التزيينية الزخرفية من باب الحجاج، فإن الصورة في الحديث النبوي مع بلاغتها وجمالها اللفظي لا تكون إلا لغرض يتعلق بالمعنى، وهي أصيلة في موقعها ولا يمكن تجريد المعنى منها، ولذا فإن كل صورة في الحديث الشريف هي صورة حجاجية، تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكريّ أو العاطفيّ للمتلقي، وتعمل على التمكين لمقتضى الرسالة، أو معالجة وضع قائم، أو شرح حقيقية غيبيّة، أو غير ذلك من الأغراض، باستخدام كل الوسائل اللغوية والمنطقية الممكنة التي يسمح بها المقام.

وقد استعمل الرسول ﷺ التصوير بكل أشكاله البلاغية (الاستعارة، والتشبيه، والكناية، والمجاز المرسل)، مستمدًا صوره من عناصر الطبيعة، ومن الفضاء الاجتماعيّ والثقافيّ للمتلقين، ومن العالم الغيبيّ، ومن تاريخ الأمم السابقة وأحوالهم، وغير ذلك.

والتصوير في الحديث النبويّ يستجيب بفضل غناه، ووفرة مادته لأكثر من طريقة في التصنيف، وقد اختار البحث تصنيف الصور الحجاجية بناءً على أشكال تمظهرها الحسيّ، وعلاقتها بالحواس، فالصورة أيًّا كان نمطها، أو شكلها البلاغي، أو وسيلتها تتمظهر في النهاية بمظهر حسيّ.

والتصوير الحسيّ له أهميته في الحجاج لما فيه من تنبيه بالشاهد على الغائب كما يقول ابن حجر[7]، ولما فيه من أنس للنفوس كما يقول عبد القاهر، إذ إنّ «أنس النفوس موقوفٌ على أن تُخرجها من خفيّ إلى جليّ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وأن تردّها في الشيء تُعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعمّا يُعلم بالفكر إلى ما يُعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من

5- ينظر: الصورة الفنية في الحديث، ص 112 - 117.

6- السابق ص 130 - 131.

7- فتح الباري ج 1، ص 156

جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة يفضّل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام»[1].

ومما ينسجم مع دور الصورة في نقل المعنى من التجريد إلى الحسّ النظر إليها باعتبارها «تمثيلًا حسّيًا مبنيًا بواسطة نشاط ذهنيّ، وهي عبارة عن توليفات جديدة بواسطة أشكالها أو قل عناصرها التي يفرزها الخيال الخلّاق والصورة بصفة خاصّة هي تمثيل ذهنيّ موظّف لتجسيم فكرة مجرّدة»[2]، بمعنى أن الحواس التي تُفرز الصورة تعيد تمثيل المعنى وفق قناة حسيّة بعينها، بما يمكن تسميته بإعادة الإنتاج البصري أو السمعيّ أو الذوقيّ... إلخ لمعنى من المعاني[3]. وقد لا يكون للمعنى علاقة حقيقية بالحاسة التي يعاد إنتاجه وفقًا لها، ويكون ذلك على سبيل التجوز فحسب.

والصورة الحسّية قد تكون بصريّة، أو سمعيّة، أو ذوقيّة، أو شميّة، أولمسيّة، وقد تتداخل في الصورة الواحدة أكثر من حاسة، فالصورة عادة ما تكون نتيجة تلاقح عدّة حواس في إنتاجها، وأساس الفصل بين هذه الحواس ودورها في ترسيخ الصورة قائم على غلبة حاسّة بذاتها على غيرها في إنتاج الصورة، وليس على انفراد هذه الحاسّة في إنتاج الصورة دون تأثير الحواس الأخرى[4].

وتتميّز الصورة الحسية باحتضانها لوازم وألفاظ وصيغ لغويّة تشير إلى حضور حاسة أو أكثر، على أن المقصود باستخدام الألفاظ الحسيّة في الصورة كما يقول الدكتور عز الدين إسماعيل ليس تمثيل صورة تُحشد فيها مجموعة من المحسوسات، بل المقصود تمثيل تصوّر ذهنيّ معيّن له دلالته وقيمته، وما الألفاظ الحسيّة فيه إلا وسيلة لتنشيط الحواس والهامها[5].

وبناء على ما سبق يمكن تصنيف الصورة الحسية في الحديث النبوي بحسب ارتباطها بالحواس، وبحسب الغرض الأظهر المراد إبرازه[6] إلى الآتي :

---

1 - أسرار البلاغة، ص 121.

2 - الأدب التونسي وسؤال الحداثة، د. أحمد الودرني، ابن زيدون للنشر، د. ط، 2007، ص 126.

3 - ينظر : السابق، ص 127.

4 - ينظر : النظرية الرومانتيكية في النقد سيرة أدبية، كولردج، ترجمة : عبد الحكيم حسان، دار المعارف، مصر، 1971، ص 256.

5 - ينظر : التفسير النفسي للأدب، ص 62.

6 - إذا كان الغرض الرئيس من الصورة إظهار الشكل أو اللون أو الحركة أو أي شيء يدرك بالبصر صُنّفت ضمن الصور البصرية. وإذا كان غرضها إبراز الصوت صُنّفت ضمن الصور السمعية. وهكذا. ينظر : الصورة الفنية في المفضليات أنماطها وموضوعاتها ومصادرها وسماتها الفنية، زيد بن محمد المهيني، عمادة البحث العلمي الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1425 هـ، ص 202.

أ/ الصورة البصرية

وهي الصورة المثيرة للمخيّلة البصريّة، التي تعيد إنتاج المعنى إنتاجًا مدركًا بواسطة البصر، وتتميز بذكر المدركات البصرية من حركة، ولون، وضوء أو غير ذلك، أو بذكر ألفاظ تدلّ على الرؤية البصريّة مثل : رأى، نظر، أبصر.. إلخ[1]، أو غير ذلك من اللوازم اللفظية. وهي صورة لها قدرة فائقة على إيقاظ الشعور وتنشيط الذهن.

ومن أمثلتها في الحديث النبويّ :

– قوله ﷺ : «مَثَلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهَا جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا، وَجَعَلَ يَحْجُزُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ فَيَتَقَحَّمْنَ فِيهَا، قَالَ فَذَلِكُمْ مَثَلِي وَمَثَلُكُمْ، أَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ، هَلُمَّ عَنِ النَّارِ، هَلُمَّ عَنِ النَّارِ فَتَغْلِبُونِي تَقَحَّمُونَ فِيهَا»[2].

يستثير الرسول ﷺ في هذا الحديث الشريف المخيّلة البصريّة عند المتلقي ليتابع معه هذه الصورة التي ربط فيها بين علاقتين متولدتين من نموذجين – إذ المماثلة كما يقول بيرلمان (مما سلف ذكره) تقوم على وجود تشابه في العلاقة، وليس علاقة تشابه بين الموضوع (المشبه)، والمثيل (المشبه به) –:

النموذج الأول : الرجل الذي أوقد نارًا، فجعل الفراش والدواب يتساقطن فيها، وهو يحاول منعها من الاقتراب من النار خوفًا عليها من الاحتراق، لكنّها تحمقها وجهلها تُقبل على النّار، لما يعجبها من الضياء، وفي ظنّها أنها لا تهلك، وهو لا يملك لها مع حالها تلك شيئًا.

النموذج الثاني : الرّسول ﷺ يدعو النّاس إلى الإسلام، المنقذ لهم من النّار، لكنهم يقدمون على مخالفة الرّسول ﷺ بقصد المنفعة، واتباعًا للشهوة والهوى والشيطان، فيتساقطون بسبب ذلك في نار الآخرة، والرّسول ﷺ لا يملك لهم إلا النّصح والإرشاد فإنما هو مبلغ عن ربه[3].

ومن هنا يبدو التشابه بين العلاقتين : علاقة الرجل الذي استوقد نارًا مع الفراش والدواب، وعلاقة الرسول ﷺ مع المخالفين.

وتكمن القيمة الحجاجيّة للصورة في تكثيف المعنى المقصود، وإظهار شفقته ﷺ البالغة على أمته، وحرصه الفائق عليهم، في حين أنه لا يملك هدايتهم ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص : 56]، كما إنّ الصورة فيها إقناع للمتلقين بعدم الاغترار بظاهر الأمور، فليست كل

---

1 – ينظر : الصورة الحسية في شعر فهد العسكر (مقال)، شيماء عثمان محمد، مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، المجلد 36، العدد (1)، 2011، ص 71.

2 – رواه البخاري، كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى : ﴿ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب﴾، ح 3426، ومسلم، كتاب الفضائل، باب شفقته على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم ح 2284، واللفظ له.

3 – ينظر : فتح الباري، ج 6، ص 535.

نار ضياء، فقد تكون نارًا مهلكة، وفيها النّصح بعدم الاستجابة للأهواء والشهوات التي فيها الهلاك، وفيها التحذير من مخالفة الرسول ﷺ. وهي صورة بصرية حركية حيّة، مستمدة من واقع المخاطبين وأحوالهم المعيشية.

وقد تمّ الاعتناء بالجوانب اللغويّة المسهمة في إبراز حجاجية الصورة، ومن ذلك التعبير بالفعل (استوقد) بزيادة السين والتاء للإشارة إلى أن الرجل عالج إيقاد النار وسعى في تحصيل آلاتها كما يقول ابن حجر[1]، وهو ما يضفي طابع الحركة على الصورة.

وفي الحديث التعبير بالفعل (أضاءت) بدلًا من أنارت مثلًا، لما فيه من الدلالة على فرط الإنارة، التي تقابل الهداية الواضحة التي جاء بها النبي ﷺ .

وفيه التعبير باسم الفاعل (آخذ) للدلالة على الثبات والدوام، والاستمرار في النّصح والتوجيه والدعوة، وهو ما يضفي صفة الديمومة على الصّورة.

وفيه الالتفات من الغيبة في (مثلي ومثل الناس)، إلى الخطاب في (فأنا آخذ بحجزكم)، وتكمن حجاجية هذا الالتفات في تحميل المتلقين (الحاضرين والكونيين) مسؤولية استخلاص العبرة، ومسؤولية اتباع الحقّ والهدى، وتحكيم العقل لا الهوى والشهوات.

والالتفات من الغيبة إلى الخطاب يترتّب عليه كما يقول د. صولة تغيير في طبيعة الإحالة، من الإحالة النصيّة المقالية في ضمير الغائب، إلى الإحالة المقاميّة في ضمير المخاطب[2]، وفيه صنع المقام (أنتم) القابل للتحدد الدائم والاتّساع والتعاظم إلى ما لا نهاية[3]، وهو مابرز جليًا في الحديث، فعند الالتفات للمخاطبين بالضمير أنتم ظهر ارتباط الحديث بمقامه الذي قيل فيه، وبرز التفاعل الحاصل بين طرفي الخطاب، وظهر أن الخطاب وإن قيل في مقام معيّن ولمخاطبين محضورين إلا أنه في حقيقته خطاب عام لعموم الناس في كل زمان ومكان.

وفي الحديث التعبير بالفعل (تقحّمون) الدالّ على الإقدام والوقوع في الأمور الشاقة من غير تثبيت[4]، بحذف التاء الثانية، وهو اختصار في بنية الفعل ربما دلّ الاندفاع السريع نحو المعاصي دون تحكيم العقل.

1 - ينظر: فتح الباري، ج 6، ص 534.

2 - ينظر: الحجاج في القرآن، ص 462.

3 - ينظر: السابق، ص 463.

4 - ينظر: لسان العرب، ج 12، ص 463، مادة (قحم).

ومما يدخل في إطار الصّورة البصرية، ويعتمد في إدراكه على حاسة البصر (الصور الإشارية). والصورة الإشارية : هي الصورة التي تعتمد على توظيف الإشارة الحركية للتعبير عن المعنى.

والإشارة نوع من أنواع الاتصال غير اللفظيّ التي اعتنى بها علم الاتصال الحديث، لما لها من قدرة على التأثير والإقناع والتعبير عن المعاني، والعواطف، والانفعالات، ولما لها من أهمية كبرى في التواصل الاجتماعي، حتى أصبح التعبير بالحركة وعلمًا جديدًا من علوم اللغة، ويسمى العلم الذي يسمى علم الكنيات، ويُطلق عليه أحيانًا لغة الجسم، ويقول الباحثون في هذا العلم بأن بعض المواقف الاجتماعية تكون الحركة الجسميّة فيها أصدق وأحسن تعبيرًا من الكلام»[1]، وهو ما نوّه به الجاحظ من قبل عندما جعل (النّصبة) من وسائل البيان[2]، إذ التعابير الإشارية توصل دائمًا أكثر مما يقال[3].

وقد استعان الرسول ﷺ بالإشارة لتقريب الصّورة إلى الأذهان وتحقيق التأثير والإقناع، ومن ذلك :

- قوله ﷺ : «أنا وَكافلُ اليتيم في الجنَّةِ هَكَذا. وأشارَ بالسَّبّابةِ والوُسطى، وفرّجَ بينَهما شيئًا»[4]، وفي رواية أبي داود : «أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة، وقرن بين أصبعيه : الوسطى والتي تلي الابهام»[5].

أراد الرسول ﷺ من خلال هذا الحديث إقناع المتلقين بفضل كفالة اليتيم والقيام على شؤونه، والترغيب في ذلك، والحثّ على التسابق في كفالة الأيتام. وقدّم لهم المحفّز على ذلك وهو الوعد والتبشير بمرافقته ﷺ في الجنة، وبقرب درجة الكافل من درجة النبيّ ﷺ. ولم يكن لأي كلمات أن تصف هذا القرب وتجسّمه وتبيّن درجته بأبلغ من الإشارة التي أتى بها النبي ﷺ ، وهذه الصورة الإشارية تحقق بلاشك الاستمالة النفسية المطلوبة التي تتجلى من خلالها حجاجية الصورة.

وربما يتبادر إلى الذهن سؤال عن سرّ هذا التشابه في المنزلة بين كافل اليتيم والرسول ﷺ (وهو ما يبيّن التشابه بين العلاقتين المتولدتين من طرفي التشبيه)، يجيب على ذلك شرّاح الحديث بقولهم : «لعلّ الحكمة في كون كافل اليتيم يشبه في دخول الجنّة أو شبهت منزلته في الجنّة بالقرب من النبيّ، أو منزلة النبيّ، لكون النبيّ شأنه أن يُبعث إلى قوم لا يعقلون أمر دينهم، فيكون كافلًا لهم، ومعلمًا، ومرشدًا، وكذلك كافل اليتيم يقوم بكفالة من لا يعقل أمر دينه، بل ولا دنياه، ويرشده، ويعلّمه، ويحسن أدبه، فظهرت مناسبة ذلك»[6].

---

1 - دراسات في علم اللغة - بحوث تطبيقية للغوية وقرآنية. فاطمة محجوب. دار النهضة العربية. القاهرة. د. ط. 1976. ص 159.

2 - ينظر : البيان والتبين. الجزء الأول. ص 57.

3 - ينظر : التداولية. جورج يول. ص 37.

4 - رواه البخاري. كتاب الأدب. باب فضل من يعول يتيما. ح 6005

5 - سنن أبي داود. كتاب الأدب. باب في ضمّ اليتيم. ح 4548.

6 - فتح الباري. ج 10. ص 451.

ومن قبيل الصور البصريّة أيضًا الصورة اللونيّة، فهي جزء لا يتجزّأ من الصورة البصريّة، لأن اللون مُدْرك حسيّ بصريّ، يدل على هيئة مرئيّة معيّنة، فـ «لألفاظ اللون أهميّة خاصة في علم الدلالة، لأنها إحدى المجالات القليلة التي يمكن فيها مقارنة لغويّ بنظام يمكن تحديده وتحليله بأسلوب موضوعيّ (مادي)»[1].

– ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ : «بادروا بالأعمال فتنًا كقطع الليل المظلم، يصبح الرّجل مؤمنًا ويمسي كافرًا، أو يمسي مؤمنًا ويصبح كافرًا، يبيع دينه بعرض من الدنيا»[2].

في الحديث دعوة إلى مسابقة الفتن بالأعمال الصالحة ، وقد شبّه الرسول ﷺ شدّة هذه الفتن بـ (قطع الليل المظلم) لما فيها من هول، وإبهام، وحيرة، تُشغل عن الأعمال الصالحة، وهذه الفتن تكثر وتتراكم كتراكم الليل المظلم الذي يغيب فيه القمر[3].

وفي الحديث توظيف للّون الأسود (لون الليل المظلم)، وتوظيف لكلمة (قطع) لما فيها من إيغال في حسيّة هذا الليل المظلم، و كأنه يُلمس بالأيدي. كما يبرز زمن الإمساء في الفعل (يُمسي)، بل إن الكفر الذي كان نتيجة للفتنة يغدو بقعًا سوداء تملأ أعماق الإنسان، وصيغة التشبيه (فتنًا كقطع الليل) بإثبات (الكاف) توحي بأنه سواد شديد، وهو ما يترك الذهن مشغولًا بسيطرة الفتنة السوداء، مما يعبّر عن ضياع الحقائق، واختلاط الأمور[4].

وهذا الإيحاء الشديد لمكونات الصورة يفضي إلى الغرض الحجاجيّ التداولي من الصورة وهو التحذير الشديد من الفتن، والحثّ على لزوم الطاعة، والمبادرة بما قبل الانشغال بالبلاء، في مخاطبة صريحة للعقل والوجدان.

ب/ الصورة السمعيّة

وهي الصورة المثيرة للمخيّلة السمعية، التي تعيد الإنتاج السمعي للمعنى، وتتميّز بذكر ما يدلّ على السمع أو الصوت من لوازم لفظية[5].

– ومن أمثلة ذلك أن الحارث بن هشام سأل النبي ﷺ : كيف يأتيك الوحي ؟ فقال : «أحيانًا يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه عليّ، ثم يفصم عنيّ وقد وعيته، وأحيانًا في مثل صورة الرجل، فأعي ما يقول»[6].

---

1 - علم الدلالة. أف. أر. بالمر. ترجمة محمد عبد الحليم المشطة. جامعة المستنصرية. بغداد. د. ط. 1985. ص 86 -87.

2 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن. ح 118.

3 - ينظر : صحيح مسلم بشرح النووي. ج 1. ص 133.

4 - ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي. ص 622 - 623.

5 - أفاد البحث مما سبق ذكره عن التصوير الحسي في إنشاء هذا التعريف. ينظر هذا المبحث ص 273 - 274.

6 - رواه البخاري. كتاب بدء الوحي. ح 2. ومسلم. كتاب الفضائل. باب عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي. ح 2333.

المسؤول عنه في الحديث الحال التي يأتي بها الوحي للرسول ﷺ ، فجاء جواب النبيّ ﷺ واصفًا حالين من أحوال الوحي : الحال الأولى : أن يأتي الوحي إلى قلبه مباشرة دون أن يراه بعينه ولا يسمع بإذنه إلا مثل صلصلة الجرس، والصلصلة : الصوت الذي فيه طنين واستمرار، والمقصود بذلك الصوت الشديد الذي يسمعه ولا يتبيّنه، حتى يُفهمه بعد ذلك[1]. وهي «في الأصل صُوت وقوع الحديد بعضه على بعض، ثم أُطلق على كل صوت له طنين، وقيل : هي صوت مُتدارك لا يُدرك في أوّل وهلة، والجرس : الجَلجَل الذي يُعلّق في رؤوس الدواب»[2].

وهي صورة سمعيّة استثيرت فيها المخيّلة السمعيّة للمتلقي، وعُضّدت هذه الصورة بمفردة (صلصلة) التي تشابه في جرس حروفها، والترديد الصوتي المتولّد من التضعيف صوت الجرس المتكرر. ووقع التشبيه بـ (صلصلة الجرس) دون غيره من الآلات لأن صلصلته تحصل متتابعة ومتصلة[3]، فالمشبّه وهو (الوحي) مجهول الكُنْه، وله صوت لا يدري المتلقون ما هو، فقرّب لهم ماهية الصوت بتشبيهه بمعلوم، وهو صوت الجرس، فهي إذن صورة يُدرك التشبيه فيها بحاسة السمع، نشأت حجاجيتها من دورها في إيضاح المعنى المراد، ومن دورها في تبرير تلك الحالة التي يكون عليها الرسول ﷺ وقت نزول الوحي عليه، حيث كان ﷺ يتغيّر لونه، ويتفصّد عرقه، ويعتريه مثل حال المحموم عندما يأتيه الوحي على هذا الصورة[4]. وقد ذكر النبيّ ﷺ أن ذلك أشدّ حالات الوحي عليه (وهو أشدّه عليّ)، لأن الفَهْم من كلام مثل الصلصلة أشكل من الفهم من كلام الرجل بالتخاطب المعهود[5]، والحكمة في تقدّم ذلك الصوت «أن يقرع سمعه الوحي فلا يبقى فيه متّسع لغيره»[6].

- ومن الأمثلة قوله ﷺ لأبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – : «لو رأيتني وأنا أستمعُ لقراءتك البارحة ! لقد أُوتيتَ مزمارًا من مزامير آل داود»[7].

---

1 - ينظر: فتح الباري، ج 1، ص 28.

2 - السابق ج1، ص 27.

3 - ينظر: السابق ج 1، ص 28.

4 - قالت السيدة عائشةُ رضي الله عنها تصف حال النبي ﷺ وقت نزول الوحي عليه : «فلقد رأيتُ رسول الله ﷺ ينزل عليه الوحيُ في اليوم البرد الشديد فيفصمُ عنهُ وإنّ جبينهُ ليتفصّدُ عرقًا» رواه الترمذي ح 3634.

5 - ينظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ج 10، ص 79.

6 - السابق الصفحة نفسها

7 - رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن ح 5048. ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن ح 793 واللفظ له.

المزمار هو الآلة المعروفة، والمراد حسن الصوت، وقد شبّه الرسول ﷺ حسن صوت أبي موسى - رضي الله عنه - بالمزمار، ونسب المزمار إلى داود عليه السلام الذي ذكر الله تعالى في القرآن حسن صوته في تلاوة الزبور في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ [ص : 18]، قال الأوزاعي : «أُعْطِيَ دَاوُدُ مِنْ حسن الصوت ما لم يعط أحد قطّ، حتى إن كان الطير والوحش ليعكف حوله حين يسمع صوته عطشًا وجوعًا، وحتى إنّ الأنهار لتقف»[1]. وهو تشبيه يتكئ على ما عُهد عند المخاطبين حسن صوته (المزمار، وداود عليه السلام)، ليرسم صورة سمعيّة تتردد فيها أصوات تلاوة حسنة مجوّدة.

والغرض الحجاجيّ من الصورة الترغيب في تلاوة القرآن، والتحبيب في ذلك، والحثّ على بذل الجهد في تجويده وأدائه على أحسن وجه، وضبط مخارج الحروف والإتيان بها على الوجه الصحيح، حتى يستجيب الفهم للإيقاع الناشئ عن التلاوة.

- ومن الأمثلة قوله ﷺ : «من خير معاش الناس لهم، رجلٌ ممسكٌ عنان فرسه في سبيل الله. يطيرُ على متنه. كلما سمع هيعةً أو فزعةً طار عليه. يبتغي القتلَ والموتَ مظانّه. أو رجلٌ في غنيمةٍ في رأس شعفةٍ من هذه الشعف. أو بطنِ وادٍ من هذه الأودية. يقيمُ الصلاةَ ويؤتي الزكاةَ. ويعبدُ ربّه حتى يأتيه اليقينُ. ليس من الناس إلا في خيرٍ». وفي روايةٍ : «في شعبةٍ من هذه الشعاب»[2].

يخبر الرسول ﷺ أن من خير أحوال عيش الناس كذا وكذا، وأول حال ذكرها هي لرجل ممسك بعنان فرسه، مستعدّ في كل حين لتلبية داعي الجهاد في سبيل الله، "كلما سمع هيعة طار إلى ساحات الجهاد، والهَيْعَة : هي الصوت الذي يُفزع منه، ويكون عند حضور العدوّ[3].

فيصوّر الرسول ﷺ حال هذا المجاهد بصورتين : صورة بصرية (يطير على متنه) حتى لكأن المتلقي يكاد يبصر هذا المجاهد وهو مسرع على فرسه كالطير، وصورة سمعيّة (كلما سمع هيعة) وهي صورة تجعل المتلقي يرهف سمعه مع هذا المجاهد بانتظار سماع صيحة الجهاد.

والغرض الحجاجيّ من الصورة الحثّ على الجهاد في سبيل الله، والتجرد في ذلك، والترفّع عن الدنيا، فليس المهم من الداعي، المهم صدق الطريق وصوابه.

1 - البداية والنهاية. ج 2. ص 304.

2 - رواه مسلم. كتاب الإمارة. باب فضل الجهاد والرباط. ح 1889.

3 - ينظر. صحيح مسلم بشرح النووي. ج 13. ص 35.

ج / الصورة الشميّة

وهي الصورة المثيرة للخيال الشميّ لدى المتلقي، والتي تبعث في أنف الخيال رائحة فيميزها عن غيرها[1]. وتتميز بوجود اللوازم اللفظية الدالّة على الشمّ في النسيج اللغويّ المختضن للصورة من أفعال، وصفات، ومواد، ورائحة،...إلخ.

ومن ذلك قوله ﷺ : «الصيامُ جُنَّةٌ فلا يَرْفُثْ ولا يَجهلْ، وإنِ امْرُؤٌ قاتلهُ أوْ شاتمَهُ، فليقُلْ إني صائمٌ - مرّتين - والذي نفسي بيدهِ لَخُلُوفُ فمِ الصائمِ أطيبُ عِندَ اللهِ تعالى منْ رِيحِ المِسكِ، يَترُكُ طعامَهُ وشرابَهُ وشهوتَهُ منْ أجْلِي، الصيامُ لي وأنا أجزي بهِ، والحسنةُ بعشرِ أمثالِها»[2].

تتمثّل الصّورة الشميّة في الحديث في قوله ﷺ : (لَخُلُوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك)، حيث مثّل النبيّ ﷺ طِيب الخُلوف عند الله بطيب رائحة المسك عند النّاس، بل وأطيب وأزكى، والخُلوف هو تغيّر طعم الفم ورائحته بسبب الصوم لخلوّ الجوف من الطعام[3]. وهي رائحة مستكرهة عند الناس، لكنّ الرسول ﷺ أراد أن يقيم حجّة مقصودها وتفخيم شأن الصائم، والترغيب في الصوم، والتنبيه على كونه محبوبًا عند الله تعالى... أو يُحمل على أنهم كانوا يتحرّجون عن الكلام مع الصائم لتغيّر فمه بالصوم، فمنعهم عن ذلك، ودعاهم إلى الكلام»[4].

فلا أحد يجادل في طيب رائحة المسك، وعلوق النّفوس بها، حتى أصبحت هذه الرائحة رمزًا للرائحة الطيبة عند العرب، وشُبّهت بها كل ريح طيبة. ولئن كانت رائحة الخُلوف مستكرهة عند الناس فإن هذه الصورة تقلب هذه المقاييس الدنيوية لمقاييس أخرى تُقاس فيها الأمور بمقياس قبول الأعمال عند الله، وما ينتج عن هذا القبول والرضا الإلهي من عطايا، فإن «من عبد الله، وأطاعه، وطلب رضاه في الدنيا بعمل، فنشأ من عمله آثار مكروهة للنفوس في الدنيا، فإن تلك الآثار غير مكروهة عند الله، بل هي محبوبة له، وطيّبة عنده، لأنها نشأت عن طاعته واتباع رضوانه، فإخباره بذلك للعاملين في الدنيا فيه تطييب لقلوبهم ، لئلا يُكره منهم ما وُجد في الدنيا»[5].

---

1 - ينظر : الصورة الفنية في شعر أبي تمام/ دراسة أدبية. عبد القادر الرباعي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت. الطبعة الثانية. 1999. ص 180.

2 - رواه البخاري. كتاب الصوم. باب فضل الصوم ح 1894. ومسلم. كتاب الصيام. باب فضل الصوم. ح 1151.

3 - ينظر. فتح الباري. ج 4. ص 127.

4 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. أبو بكر بن مسعود الكاساني ت 587. تحقيق : علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط الثانية. 1986. ج 2. ص 105.

5 - لطائف المعارف فيما لمواسم العام من وظائف. زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي ت 795. تحقيق ياسين محمد السواس. دار ابن حزم للطباعة والنشر. بيروت. ط الأولى. 2004. ص 162.

وقد أكّد الرسول ﷺ جمال رائحة الخُلوف عند الله بالقسم (والذي نفسي بيده)، وبلام التوكيد (لخُلوف)، وباسم التفضيل (أطيب). والتأكيد من العوامل اللغويّة المسهمة في حجاجيّة الصورة، ليحصل بذلك التأكيد الشديد على طِيب هذه الرائحة عند الله تعالى، وقبول الناس لهذه الرائحة بعد أن تحولت في حسّهم من رائحة مستكرهة إلى رائحة عطرة طيّبة.

ومن الأمثلة كذلك قوله ﷺ : «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنّة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عامًا»[1].

تثير الصورة الكنائيّة هنا المخيّلة الشميّة لدى المتلقي ليعمل فكره في رائحة الجنّة كيف تراها تكون ؟ وبأي عبير محمّلة ؟ وهي رائحة ممتدة عبر الزمان والمكان، لا يذكر الحديث شيئا من صفاتها، ليستمر الذهن في إنتاج الأوصاف المحتملة لهذه الرائحة.

وقدم الحديث بمقدمة خطيرة نفي فيها نوال هذه الرائحة لمن قتل معاهدًا بغير إثم، تنفيرًا وتحذيرًا من كل ما قد يحرم المسلم من الجنة، وبجعله يبعد عنها هذا البعد الشاسع، الذي عبّر عنه الرسول ﷺ بحساب الزمان الذي تنطوي تحته المسافات الشاسعة التي لا يعلم مداها إلا الله. والغاية الحجاجية هي التحذير من قتل المعاهد، وتوجيه القاتل إلى ما ينتظره من مصير في حال ارتكب الجرم.

- ومن الأمثلة كذلك قوله ﷺ : «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَّةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ، لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ»[2].

يقسّم الرسول ﷺ الناس من خلال علاقتهم بالقرآن إلى أربعة أصناف ممثلًا لكلّ صنف بمثل يجمع بين حواس البصر و الذّوق والشمّ واللّمس، ثم يعلّق على وجه الشبه في كل صنف ليوضّح ما غمض من الصورة، قال الطيبي : «التمثيل في الحقيقة وصف لموصوف اشتمل على معنى معقول صرف، لا يبرزه عن سكونه إلا تصويره بالمحسوس المشاهد، ثم إن كلام الله تعالى له تأثير في باطن العبد وظاهره، وإن العباد متفاوتون في ذلك، فمنهم من له النصيب الأوفر من ذلك التأثير، وهو المؤمن القارئ، ومنهم من لا نصيب له البتة، وهو المنافق الحقيقيّ، ومنهم من تأثّر ظاهره دون باطنه، وهو المرائي أو بالعكس، وهو المؤمن الذي لا يقرؤه، وإبراز هذه المعاني وتصويرها إلى

1 - رواه البخاري كتاب الجزية. إثم من قتل معاهدًا ح 1366.

2 - رواه البخاري كتاب الأطعمة. باب ذكر الطعام ح 5427 ومسلم كتاب. صلاة المسافرين وقصرها باب فضل حافظ القرآن ح 797.

المحسوسات ما هو مذكور في الحديث، ولم يوجد ما يوافقها ويلائمها أقرب ولا أحسن ولا أجمع من ذلك، لأن المشبّهات والمشبّه بها واردة على تقسيم الحاصل، لأن النّاس إما مؤمن، أو غير مؤمن، والثاني إما منافق صِرْف، أو ملحق به، والأول إما مواظب على القراءة، أو غير مواظب عليها، وعلى هذا فقس الأثمار المشبّه بها. ووجه الشبه في المذكورات منتزع من أمرين محسوسين : طعم، وريح[1].

وهي صورة تجمع بين الجميل في طعمه وريحه، وضدّ ذلك، إبرازًا لحسن الحسن، وقبح القبيح.

وتبدو حجاجيّة هذه الصورة من خلال تكثيفها للمعنى المراد تحسينًا وتقبيحًا، وماصاحب ذلك من تقريب للمعنى وتوضيحه، وما فيها من حثّ على قراءة القرآن، والتحذير من هجره، وتحقير أمر المنافق الذي يخالف ظاهره باطنه، ولا يفيد من عمله الذي ظاهره الصلاح والعبادة شيئًا.

د / الصّورة الذوقيّة

الصّورة الذوقيّة هي الصّورة التي تعتمد على إعادة الإنتاج الذوقيّ للصورة، وتتميز بذكر ما يدلّ على الذوق أو الطعم، أو ما يتعلق بالطعام والشراب من لوازم لفظية[2].

وهي مثل غيرها من الصّور الحسيّة تحوّل المفهوم والمعنى الذهنيّ إلى عنصر محسوس أقرب للفهم والتصور.

- مثال ذلك قوله ﷺ : «ذاقَ طعمَ الإيمانِ، من رضيَ باللّهِ ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمّدٍ رسولًا»[3].

وهي صورة استعارية، استعير فيها الطعم الذي هو في الأصل للطعام أو الشراب للإيمان، ولم يصف الرسول ﷺ في هذا الحديث ماهيّة الطعم، ليترك للمتلقي حرية التخيّل الذوقيّ، واستحضار كل الطعوم اللذيذة التي ذاقها من قبل. وقد أشرك هذا التعبير الاستعاريّ الحاسة الذوقيّة في الإحساس بالإيمان ليدلّ على معنيين مهمين : معنى مخالطة الإيمان لباطن الإنسان وظاهره، ومعنى شمول الإيمان لكل حواس المؤمن، وقد «خصّ الذوق في النصّ، لأنه حاسة شديدة الارتباط بالجانب النفسيّ»[4].

وتبدو فعالية الاستعارة الحجاجية هنا في توليفها علاقة تشابه بين العلاقتين المتولدتين من النموذجين (المستعار، والمستعار منه)، فالطعام أو الشراب عندما يباشران اللسان تحصل بهما اللذة الحسيّة أولا، ثم ينتقلان لأعضاء الجسم كلها ويسريان بها وينفعانها، والإيمان عندما يباشر القلب

1 - فتح الباري، ج 8، ص 133.

2 - لقد البحث ما سبق ذكره عن التصوير الحسي في إنشاء هذا التعريف. ينظر هذا المبحث ص 273 - 274.

3 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب الدليل على أن من رضي بالله ربًا وبالإسلام دينا وبمحمد نبيًا فهو مؤمن. ح 34.

4 - الصورة الفنية في الحديث النبوي، ص 557.

تحصل به اللذة الروحيّة، وتحصل به منفعة الإنسان الدنيويّة والأخرويّة. ووجه الشبه بين العلاقتين هو حصول اللذة و عموم الانتفاع. ويربط الحديث هذا التذوق العقليّ والقلبيّ والحسيّ أيضًا للإيمان الذي يجد به المؤمن لذة غير متناهية بعبادة قلبية هي الرضا والتسليم ، واليقين التام بالله ورسوله ودينه.

ويرتبط هذا الحديث من حيث معناه بحديث آخر قريب منه في المعنى، ويدور في السياق نفسه، يقول فيه الرسول ﷺ : «ثلاثٌ مَنْ كُنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوةَ الإيمان. أنْ يكونَ اللهُ ورسولُه أحبَّ إليه ممَّا سواهُما. وأنْ يحبَّ المرءَ لا يحبُّه إلَّا للهِ. وأنْ يكرهَ أنْ يعودَ في الكفرِ بعد أنْ أنقذَه اللهُ منه، كما يكرهُ أنْ يُقذَفَ في النَّارِ»[1].

فالحديث يربط الإيمان بطعم معيّن هو الحلاوة، المتوافقة مع الاستلذاذ النفسيّ والقلبيّ والروحيّ الذي يجده المسلم بعمل الطاعات، وتحمّل المشاق في سبيل هذا الدين.

وتكمن حجاجيّة الصّورة في الحثّ على تعهّد الإيمان، وعبادات القلوب التي يكون بها التلذذ بالطاعة كما يتلذذ اللّسان بالعسل وبكل طعام أو شراب حلو المذاق، وأن هذا التلذذ المعنوي لا يقلّ في متعته، وحصول التزود به عن التلذذ الحسيّ، وينتج عنه من الطاقة الدافعة للعمل الصالح ما ينتج عن الطعام الحلو من طاقة تدفع إلى المزيد من النشاط الجسماني[2].

كما إن فيها إقناعًا لمن يظنّ أن الإيمان مشقّة وتكاليف بأن من خالط الإيمان قلبه لن يجد هذه المشقة، بل سيجد من الراحة والسكينة واللذة ما يجده المتلذذ بأشهى أنواع الطعام والشراب.

ومثل هذه الأحاديث التي تتناول فكرة واحدة بصياغات متعددة (وهي كثيرة في مدونة الدراسة) توضح خصيصة مهمة من خصائص الحجاج في الحديث النبوي، وهي أن الإقناع يتأتى في الحديث النبوي من خلال الإلحاح على المعنى والفكرة الواحدة في عدد من مواطن القول ومناسباته، وفي قوالب تعبيرية مختلفة كالإخبار بضروبه المختلفة، أوالإنشاء بضروبه المختلفة، أو التصوير. حتى يتم تأصيل الفكرة، وإبلاغها إلى جميع أصناف المتلقين، والإقناع بها من خلال هذا النوع من التكرار المعنوي.

– ومن أمثلة الصور الذوقيّة أيضًا قوله ﷺ : «كل مسكرٍ حرامٌ. إنَّ على اللهِ، عزَّ وجلَّ عهدًا، لمن يشربُ المسكرَ، أن يسقيَه من طينةِ الخبالِ. قالوا : يا رسولَ اللهِ ! وما طينةُ الخبالِ ؟ قال : عرقُ أهلِ النارِ. أو عصارةُ أهلِ النارِ»[3].

1 - رواه البخاري. كتاب الأدب. باب من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقى في النار. ح 21 ومسلم. كتاب الإيمان. باب خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان. ح 43. واللفظ له.

2 - ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي. ص 558.

3 - رواه مسلم. كتاب الأشربة. باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام. ح 2002.

يقرّر الرسول ﷺ في هذا الحديث أن عقوبة شارب الخمر في الدنيا ستكون من جنس معصيته، وهي الشرب أيضًا، لكن من مادة كريهة سمّاها الرسول ﷺ (طينة الخبال)، والخبال في اللغة الفساد[1]، وفي الحديث فسّرها الرسول ﷺ بأنها عرق أهل النار أو عصارة أهل النار.

وقد استثمرت هنا المخيّلة الذوقيّة لدى المتلقي، ليستحضر كل طعم كريه مرّ به في حياته، ثم يقرّ بينه وبين نفسه أن لا شيء بماثل ما سيكون عليه هذا الطعم الذي بيّن الرسول ﷺ وصفه، ليتحقّق الغرض الحجاجي للصورة وهو التبشيع الشديد، والترهيب من شرب الخمر، والوعيد الشديد لمن فعل ذلك ولم يتب.

هـ / الصّورة اللّمسيّة

وهي الصّورة التي تثير المخيّلة اللّمسيّة لدى المتلقي، وتتميّز بوجود اللوازم اللفظيّة الدالّة على اللّمس، مثل أفعال اللّمس، أو وسائطه (الجلد، البنان، اليد...إلخ)، أوصفاته مثل : (اللين أو الصلابة، أو الخشونة أو النعومة، أوالحرارة أو البرودة أو الثقل أو الخفة...إلخ)[2].

- ومن ذلك قوله ﷺ في دعائه : «اللّهمّ اغسل عنّي خطاياي بماء الثّلج والبَرَد ونقّ قلبي من الخطايا كما نقّيتَ الثّوبَ الأبيضَ منَ الدّنس وباعِد بيني وبينَ خطاياي كما باعدتَ بينَ المشرق والمغرب»[3].

في الحديث الشريف توجُّه بالدعاء إلى الله بغسل الروح من الخطايا كما يَغسِل ماء الثلج والبرد ما يصيبه من ظاهر البدن، وخُصّ التطهير بماء الثلج والبرد لأنهما لم تمسّهما الأيدي، ولم يمتهنهما استعمال، فكان ضرب المثل بهما أوكد في بيان المراد من التطهير، أو كأن الخطايا بمنزلة نار جهنم، باعتبار أنها تؤدي إليها، فعبّر عن إطفاء حرارتها بالغسل بالماء البارد[4].

وتتجلّى في هذا الدّعاء صورة لمسيّة هي صورة البرودة، وما يلازمها من الاحساس المنعش، فالاغتسال بماء المطر والبرد وما يولّده من إحساس بالنقاء والانتعاش والراحة، والخفّة بعد النزق والحرارة (وهو أثر متعلق بالظاهر)، مشابه لما يجده من يتوب الله عليه، ويطهّره من الذنوب والمعاصي، من شعور بالطهر والنقاء والخفّة، فـ «الخطايا توجب للقلب حرارة ونجاسة وضعفًا، فيرتخي القلب، وتضطرم فيه نار الشهوة وتنحسه، فإن الخطايا والذنوب له بمنزلة الحطب

1 - ينظر : لسان العرب، ج 11، ص 197، مادة (خبل).

2 - ينظر : الصورة الحسية في شعر فهد العسكر (مقال)، ص 79.

3 - رواه البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ من المأثم والمغرم ح 6368

4 - ينظر : عمدة القاري، ج 23، ص 9

الذي يمد النار ويوقدها، ولهذا كلما كثرت الخطايا اشتدت نار القلب وضعفه، والماء يغسل الخبث ويطفئ النار، فإن كان باردًا أورث الجسم صلابة وقوة، فإن كان معه ثلج وبرد كان أقوى في التبريد وصلابة الجسم وشدته، فكان أذهب لأثر الخطايا... فاعلم أن هاهنا أربعة أمور: أمران حسّيان، وأمران معنويان. فالنجاسة التي تزول بالماء هي ومزيلها حسّيان، وأثر الخطايا التي تزول بالتوبة والاستغفار هي ومزيلها معنويان، وصلاح القلب وحياته ونعيمه لا يتمّ إلا بهذا وهذا»[1].

والغرض الحجاجيّ من الصّورة الترغيب في التوبة، لما يعقبها من شعور بالقوة والراحة، تماثل الشعور بالبرودة والقوة الحاصلة من غسل البدن النّجس بالماء البارد الطاهر.

واختيار التعبير عن المعنى بالصورة اللمسيّة – فضلا عما فيه من تقريب للمعنى – فيه إيقاظ للمشاعر الحسيّة عند المتلقي، مما يجعله أسرع استجابة للتوجيه.

– ومن الأمثلة على الصورة اللّمسيّة أيضًا قوله ﷺ : «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ : الْإِمَامُ الْعَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ بِعِبَادَةِ اللهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا، فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ»[2].

يذكر هذا الحديث سبعة أصناف من المحسنين في الدنيا عبّر عنهم الرسول بطريقة الجمع والتقسيم[3]، لما يفيده هذا الأسلوب من تقوية الحجاج، وتثبيت المعنى، وزيادة تلاحم الكلام، وترابط أجزائه.

هؤلاء السبعة اختلفت أعمالهم في صورها، واتفقت في معنى واحد، هو مجاهدة النفس، ومخالفة هواها، في حين أن الداعي إلى الهوى من شهوة أو غضب، أو طمع، أو نحو ذلك، يكاد يوقد في القلب نارًا وحرارة. فكان ثوابهم من جنس صنيعهم، وهو الوقاية من حرّ الشمس، حين يشتدّ الحرّ بأهل الموقف، فيستظلّ هؤلاء بظلّ عرش الرحمن، ومن أظلّه الله بظلّه كان في كنفه ورعايته[4].

---

1 - إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ت 751، تحقيق : محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف الرياض د. ط، د. ت، ج 1، ص 57.

2 - رواه البخاري كتاب الأذان باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد ح 660، ومسلم كتاب الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة ح 1031 واللفظ له.

3 - الجمع والتقسيم هو جمع متعدد تحت حكم واحد ثم تقسيمه أو تقسيمه ثم جمعه تحت حكم واحد ينظر الإيضاح ص 507، ودراسات منهجية في علم البديع الشحات محمد أبو ستيت، د. م، ط الأولى 1994، ص 251.

4 - ينظر: فتح الباري ج 6، ص 46.

وهي صورة حسيّة يحمل فيها الظلّ معاني الراحة والأمان والتكريم، ويثير المخيلة اللمسية التي تستشعر الإحساس باليرودة المتولد عن الظلّ، وهو ظلّ ليس كأيّ ظلّ في الدنيا، إنه ظلّ عرش الرحمن عزّ وجلّ، في ذلك الموقف العصيب الذي يكون العبد فيه أحوج ما يكون إلى رحمة الله ولطفه.

والغرض الحجاجيّ من الصّورة الحثّ على الاتصاف بصفات هؤلاء، وتهوين ما يلاقيه العبد من عنت ومشقّة في الموقف الهول في الدنيا، فإن عظم الجزاء ينسي عناء الدنيا القصير.

- ومن الأمثلة على ذلك أنه أُهْدِيَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ حُلَّةُ حَرِيرٍ، فَجَعَلَ أَصْحَابُهُ يَمَسُّونَهَا وَيَعْجَبُونَ مِنْ لِينِهَا، فَقَالَ : «أَتَعْجَبُونَ مِنْ لِينِ هَذِهِ ؟ لَمَنَادِيلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ خَيْرٌ مِنْهَا، أَوْ أَلْيَنُ»[1].

إنه سعد بن معاذ الذي اهتزّ عرش الرحمن لموته فرحًا بقدوم روحه، وقد أراد الرسول ﷺ أن يستغلّ الموقف الحادث ليشير إلى منزلة سعد العظيمة في الجنة، فبيّن للصحابة رضوان الله عليهم أن أدنى ثياب سعد في الجنة وهو المنديل الذي يُمتهن عادة، ويتّخذ للوسخ والقذر، ألين وأفضل وخير من هذا الثوب الحريريّ، فكيف الحال بما هو فوق ذلك منزلة من ثيابه.

قال الخطابيّ وإنّما ضُرب المثل بالمناديل، لأنها ليست من علية اللباس، بل هي تُبتذل في أنواع من المرافق، فتمسح بها الأيدي، ويُنفض بها الغبار عن البدن، ويُغطّى بها ما يُهدى في الأطباق، وتُتّخذ لفافًا للثياب، فصار سبيلها سبيل الخادم، وسبيل سائر الثياب سبيل المخدوم، أيْ : فإذا كانت مناديله، وليست هي من علية الثياب هكذا، فما ظنك بعِلْيَتِها ؟»[2].

وفي التدليل على هذه المكانة العليّة لسعد بن معاذ، وما هو فيه من نعيم وترف ورغد عيش، بإبراز جزء يسير من هذا الترف وهو صفة مناديل سعد، تدليل على عظم مكانة الشهيد عامّة. وفيه إثبات الجنّة لسعد بن معاذ - رضي الله عنه - ، والترغيب في كل عمل يقرّب إلى الجنة، وبخاصّة الشهادة في سبيل الله.

---

1 - رواه البخاري كتاب مناقب الأنصار باب مناقب سعد بن معاذ رضي الله عنه ح 3802. ومسلم كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل سعد بن معاذ ح 3468

2 - شرح السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (المتوفى : 516هـ) تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش المكتب الإسلامي، دمشق بيروت الطبعة الثانية 1983 م ج 14 ص 181 - 182

ويمكن إجمال ما سبق ذكره حول أنواع الصور في الحديث النبوي وأغراضها الحجاجية في الجدول التالي :

الصورة	نوعها	الغرض الحجاجي منها
"مثلي كمثل رجل استوقد نارًا... الحديث".	بصرية	تكثيف المعنى، والدليل على شفقة الرسول عليه السلام الدائمة على أمته وحرصه عليها، ونصح المتلقين بعدم الاغترار بظاهر الأمور، وعدم الاستجابة للشهوات والأهواء.
"أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا...".	بصرية /إشارية	الإقناع بفضل كفالة اليتيم، والترغيب في الأمر.
"بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم...".	بصرية /لونية	التحذير من الفتن، والحث على لزوم الطاعة والمبادرة بها قبل الانشغال بالبلاء.
"أحيانًا يأتيني في مثل صلصلة الجرس..."	سمعية	إيضاح للمعنى الغامض، وتبرير الحالة التي يكون عليها الرسول عليه السلام وقت نزول الوحي عليه.
"لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود...".	سمعية	الترغيب في تلاوة القرآن، وتجويد التلاوة.
"من خير معاش الناس لهم، رجل ممسكٌ عنانَ فرسه في سبيل الله. يطيرُ على متنه، كلما سمع هيعةً أو فزعةً طار عليه...".	بصرية + سمعية	الحث على الجهاد في سبيل الله، والإخلاص والتجرد في ذلك.

الصورة	نوعها	الغرض الحجاجي منها
"لَخُلُوفُ فم الصائم أطيبُ عند الله تعالى من ريح المسك...".	شبهة	تفخيم شأن الصائم، والترغيب في الصوم، وبيان فضله عند الله.
"من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة...".	شبهة	التحذير من قتل المعاهد، وتنبيه القاتل على المصير الذي ينتظره حال أقدم على ذلك.
"مَثَلُ المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة...".	ذوقية	تكثيف المعاني الواردة في الحديث تحسينًا لبعض الأصناف، وتقبيحًا لأخرى، والحث على قراءة القرآن، والتحذير من النفاق.
"ذاق طعم الإيمان، من رضي بالله ربًا...".	ذوقية	الإقناع بوجود لذة قلبية ونفسية للإيمان، والحث على تعهد الإيمان والعبادات القلبية التي تحصل بها هذا الالتذاذ، والإقناع بأن من حافظ الإيمان فلنه لن يجد في التكاليف غير الراحة والأنس.
"ثلاثٌ من كُنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوةَ الإيمان...".	ذوقية	الإقناع بحصول اللذة والحلاوة المعنوية لمن تحققت فيه الأمور الثلاثة.
"كل مسكر حرام... فمن يسقه من طينة الخبال...".	ذوقية	التشنيع، والترهيب.
"اللهمَّ اغسل عني خطاياي بماء الثلج والبرد...".	لمسية	الترغيب في التوبة

الصورة	نوعها	الغرض الحجاجي منها
"سبعة يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظلّه"[1].	لمسية	الحث على الاتصاف بصفات المذكورين، وتهوين ما يلاقيه العبد من مشاق في مخالفة الهوى ولزوم الطاعة.
"لمناديل سعد بن معاذ في الجنّة، خيرٌ منها وألين...".	لمسية	التدليل على مكانة سعد رضي الله عنه عند الله، ومكانة الشهيد بصفة عامة.

ومجمل القول أن الصورة في الحديث النبويّ لا تكون إلا حجاجيّة، مهما اختلفت صور تمظهرها. وأنها تهتم بالمتلقيّ، وبنجاح وصول الرسالة المرادة إليه، وتمكين المعنى وتقريبه، ودفع المتلقي إلى إعمال فكره وخياله ليكون شريكًا في إنتاج المعنى، ومن ثم تبنيه، والعمل به.

وأنها تهتمّ بتصوير المعنى بشكل كامل وصحيح، وأنها قد تأتي مفصّلة مثل حديث : «مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن... الحديث»، وقد تأتي موجزة مثل حديث : «أنا وكافل اليتيم...»، في استيفاء كامل للمعنى.

وقد تبيّن اختلاف أنماط الصور الحسيّة في الحديث النبويّ، وهو ما يتوافق مع اهتمامات خبراء تطوير الشخصية، وأنماط التعليم في العصر الحديث الذين يقسمون الأنماط التمثيلية للشخصيات إلى أنماط تمثيليّة بصريّة أو سمعيّة أو حسيّة، يختلف كل نمط عن الآخر في أسلوب تلقي المعلومة والتعامل معها، ولأنّ الحديث النبويّ موجّه لمخاطبين حاضرين وكونيين مختلفي الأنماط والتفكير والتوجّه، تنوّعت الصورة الحسيّة في الحديث لتركّز على مخاطبة نوع خاص من المتلقين في كل مرة، دون إغفال الباقين. وهو ما يفسّر اشتراك أكثر من حاسة غالبًا في الصورة مع بروز حاسة بعينها.

على أنه ينبغي التأكيد على أن علاقة الصورة النبويّة بالحواس ليست علاقة سطحيّة تعني مجرد الرؤية، أو السمع أو الشمّ، أو اللمس، أو التذوّق بل تهدف إلى استشعار المتلقي الصّورة بحاسة من حواسه أو أكثر[1]. وهذا الاستشعار هو أول مرحلة من مراحل الانفعال بالصورة، المفضي إلى العمل بمقصودها.

1 - ينظر: التصوير الفني في الحديث النبوي، محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى 1991، ص 085.

خاتمة الفصل الثاني

درس الفصل الثاني القول الحجاجي في الحديث النبوي باعتباره منجزًا لغويًا دراسة قائمة على التدرج من الجزء إلى الكل، مبتدئًا بدراسة الكلمة (صوتيًا، ثم صرفيًا، ثم معجمياً)، ثم دراسة الجملة، ثم الصورة.

وانتهى إلى أن الكلمة كانت موضع خلاف من حيث تعريفها بين الأقدمين والمحدثين، نظرًا لتعدد أبعادها (صوتيًا، وصرفيًا، ودلاليًا، ومعجميًا). وكان التعريف الأهم بالنسبة إلى البحث هو التعريف الحجاجي للكلمة كما ورد عند د.عبد الله صولة - رحمه الله - ، الذي ركز على انفعال الكلمة بكل حمولتها الدلالية والمعجمية والصرفية والثقافية بالمقام والمقال الذي ترد فيه وفعلها فيه.

فتمت دراسة الكلمة من الناحية الصوتية في الحديث النبوي، وتبيّن أن الصّوت رافد مهم من روافد الحجاج، وأن الألفاظ النبوية امتلكت قدرة فائقة على رسم صورة سمعية بالغة الدقة والانسجام، كان لها دور كبير في التأثير في السامعين، وأدّت دورًا حجاجيًا مهمًا بما تولد عنها من دلالة إيحائية نابعة من تركيبها الصوتي المتلائم مع معنى الكلمات، فكانت هذه الأصوات بما لها من اتصال وثيق بدلالة الكلمات ومعانيها عاملًا من عوامل الإقناع، ومن عوامل البيان والوضوح المؤثر في السياق، وتمكين معنى الكلام وإيقاعه في نفس السامع، واستخدمت باعتبارها جزءًا من استراتيجية الإقناع في الحديث الشريف.

ولم تقل الصيغ الصرفية أهمية عن الصّوت في تحقيق الإقناع، حيث كان استخدام صيغة صرفية دون غيرها مما استدعاه مقام القول النبوي الشريف، فحققت الصيغة بذلك غايات حجاجية وتداولية مهمة في سياقها، حيث دلت صيغة اسم الفاعل مثلًا في بعض السياقات على الملازمة والمداومة، وفي سياقات أخرى على تجدد الفعل وتكرره، وكانت المعاني المنبثقة من الصيغة عاملًا من عوامل الحجاج بما أدته من وظيفتي التبرير أو التوضيح.

وصيغة المبالغة أيضًا من الصيغ التي وردت كثيرًا في الحديث النبوي لتدل على رسوخ الصفة وتكثيرها إما تقبيحًا أو تحسينًا.

ولما كان المقام يستدعي الربط بين طرفين أو أكثر في علاقة مشتركة مع ترتيب الأشياء ترتيبًا معينًا في سلم الحجاج جاءت صيغة التفضيل لتؤدي هذا الدور الحجاجي.

وعلى المستوى المعجمي للكلمة تبيّن أن بعض الكلمات تحمل طاقة حجاجية بفضل معناها المعجمي وما يرتبط به من مقتضى معجمي شكّل هوية خاصة للفظة، بحيث كان استخدام كلمة بعينها يستدعي كل المعاني الدلالية والإيحائية المتعلقة بها. وقد وظف الرسول ﷺ بعض الكلمات – كما تبين – توظيفًا حجاجيًا، فكانت الكلمة بفضل تفاعل معناها المعجمي مع مقتضاها مرتكزًا من مرتكزات الحجاج في الخطاب، ولّدت فعلًا إقناعيًا قائمًا على ركن لغوي متين.

وتعرض المبحث الثاني من الفصل للحملة الحجاجية التي تحمل قيمة حجاجية بنفسها وتتميز بوجود مؤشرات لغوية وروابط وعلاقات حجاجية توجه المتلقي نحو وجهة حجاجية معينة بنفسها حينًا، وبتضافرها مع جمل أخرى حينًا آخر.

فتعرض المبحث للحملة الحجاجية من حيث نسقها، ومن حيث أسلوبها، وتبين أن الجملة في الحديث النبوي تنوعت في نسقها وأسلوبها، وتفاعلت عناصرها ومكوناتها تفاعلا حجاجيًا في إطار تداولي، وهو ما جعل هذه الاختيارات النسقية والأسلوبية تبرز بوصفها استجابة لحاجات المتلقين وانتظارهم كمًا ونوعًا، وتتغير بتغير هذه الحاجات، وباختلاف خلفيات المتلقين المعرفية والإدراكية.

فأما على مستوى النسق (الذي هو مخالفة للنمط الأصلي أو الدرجة الصفر من الكلام) فقد تعرض لتقديم والتأخير، والحذف والذكر. وانتهى إلى أن من أهم الغايات الحجاجية للتقديم والتأخير والذكر والحذف نقل بؤرة الاهتمام من أحد الطرفين إلى الآخر (المقدم والمؤخر) و(المحذوف، والمذكور).

وتبين أن من أهم غايات التقديم والتأخير الحجاجية في الحديث الاستجابة لأهداف الخطاب، ومقاصد المرسل، ومن هذه الأهداف التشويق، ومركزة الاهتمام حول أحد الطرفين، وإثبات موقف المتكلم من القضية موضوع الحديث، وتوكيد الفعل وإثبات حصوله بصورة قاطعة، وغير ذلك. وكان وراء كل تقديم وتأخير فعل إنجازي متحقق، مثل : التقرير، والتأكيد، والحث، والتحذير.

وينطبق الأمر ذاته على الذكر والحذف، فالحذف يحقق غاية حجاجية مهمة وهي الاختزال في المبنى، والاتساع في المعنى، فضلا عن نقل الاهتمام من المكوّن المحذوف إلى مكوّن آخر يقصده المتكلم. ومن خلال الحذف تحققت أفعال إنجازية مثل الترغيب، والتحذير، والتحقير، وغير ذلك. وهي أفعال إنجازية متغيرة بتغير المقام، ومفضية إلى غايات تداولية منسجمة مع الأفعال الإنجازية المتحققة من الملفوظ.

وعلى مستوى أسلوب الجملة عالج المبحث الثاني أسلوب الأمر والنهي وأسلوب الاستفهام، وتبين أن الرسول ﷺ كان ينوّع في استخدام صيغ الأمر والنهي المعروفة نحويًا بحسب المقام. وكان ﷺ يستخدم الأمر الصريح إلا إذا استدعى المقام ذلك، وغالبًا ما يكون ذلك في مقام التشريع.

كما كان تنوع الصيغ مستجيبًا لتنوع المحتوى ودرجات الإلزام به أو النهي عنه، فكان هناك الأمر والنهي الصريح، والأمر والنهي غير المباشر. وتبيّن أن معنى الطلب (الأمر والنهي) يختلف في الصيغة الواحدة تبعًا لاختلاف القرائن اللفظية والسياقية التي تتيح حمل صيغة على معنى دون الآخر. وتبين أنه عندما توافق القصد التداولي مع منطوق الجملة دلّ الطلب على المعنى الحرفي (طلب الفعل، أو طلب الترك)، ولما كان هناك اختلاف بين منطوق الجملة وقصد المتكلم والسياق التداولي برز المعنى المستلزم للطلب المفضي إلى الغاية التداولية المرادة.

وتبين كذلك أن التعليل - الذي هو من أبرز مظاهر الحجاج، ووظيفة الحجاج الأولى عند تولمين - كان مصاحبًا لكثير من الأوامر والنواهي الصريحة مما يدل على اهتمامه عليه السلام بالمخاطَب وبتهيئة عقله ووجدانه لتقبل الطلب، والعمل بموجبه في إطار تداولي خالص.

وقد اتخذ الطلب صيغًا وصورًا مختلفة، مثل الطلب الصريح، والطلب الخارج في صورة الخبر، والطلب في صورة القصة، مراعاة لمبدإ تداولي مهم، هو مبدأ التأدب، مع ما في ذلك من حملٍ للمتلقي على الاستجابة للطلب بألطف وجه.

وعالج المبحث الجملة الاستفهامية، واهتم بالاستفهام الحجاجي الذي هو أحد المحاور التي اهتمت بها نظريات الحجاج الحديثة، باعتباره حجة يوجّه بها محتوى الخطاب، وتفرض على المخاطَب إجابة محددة يمليها المقتضى الناشئ عن الاستفهام، فضلاً عن أن الاستفهام يجعل المتلقي شريكًا في إنتاج الحجة وصناعتها، وهو ما يلزمه بالتقيد بها دون شعور بالقسر والإكراه.

وقد كان للاستفهام في الحديث غايات حجاجية متنوعة، مثل التوكيد والتقرير واستدراج المخاطَب نحو النتيجة، وتحوين ما يبدو صعبًا أو مستحيلًا من الأمور، وإعداد الآخر وتهيئته، وغير ذلك.

وقد كان للروابط والعوامل الحجاجية في كل الأنساق والأساليب المذكورة دور كبير في توجيه محتوى الخطاب النبوي.

وتناول المبحث الثالث الحجاج على مستوى الصورة وتبين فيه أن الصورة في الحديث النبوي لا تكون إلا حجاجية، مع احتفاظها ببلاغتها وجمالها اللّفظي، وأنها تهدف إلى تغيير موقف المتلقي الفكري والعاطفي، والتمكين لمدلول الخطاب، أو معالجة وضع قائم، أو شرح حقيقة غيبية، أو غير ذلك بحسب المقام التداولي الذي استدعى الصورة.

وقد صنف المبحث الصورة بناءً على أشكال تمظهرها الحسي وعلاقتها بالحواس إلى صور بصرية، وسمعية، وشمية، وذوقية، ولمسية، تنبيهًا إلى دور الحواس في تلقي المعنى، واستشعار الصورة، ومن ثم الانفعال بها والعمل بمقصودها.

والصورة الحجاجية في الحديث -كما تبيّن - تنبع من بيئة المتلقين ومحيطهم الثقافي والمعرفي والاجتماعي، وإذا كان سيرل يرى أن المجاز يترك في المعنى ثغرات سماها الفراغات الدلالية[1]، فإنه قد تبيّن أن الصورة في الحديث النبوي تركت مجالًا واسعًا للمتلقي للربط بين عناصرها، واستشفاف المعنى غير المصرح به الذي هو المقصود التداولي والحجاجي للصورة، وبذلك جعلت المتلقي شريكًا في إنتاج المعنى، ومن ثم تبنيه والعمل به.

وما سبق يدل على أن الخطاب النبوي الحجاجي قد وظف الخطاب بكل مكوناته لأداء الوظيفة الحجاجية التداولية، فاهتم بانتقاء الكلمة المناسبة للمقام التداولي (صوتًا، وصرفًا، ومعجمًا)، واهتم بالجملة (نسقًا، وأسلوبًا)، واهتم بتوظيف الصورة عندما تطلب المقام المجاز أكثر من الحقيقة، فتحقق بذلك التأثير المطلوب في عقل المتلقي ووجدانه، ثم انتهاضه إلى العمل، والوصول إلى المرادات المطلوبة.

وهذه الأدوات الحجاجية اللغوية لم تكن بمعزل عن الأدوات المنطقية التي شكلت الجانب العقلي للحجاج (وهو موضوع الفصل الثالث من البحث)، وتضافرت معها في إنتاج خطاب حجاجي متفرد يستثمر بناء الخطاب اللغوي الداخلي، ويستثمر منطقه اللغوي بما يحقق الانتقال بسلاسة ويسر بين قضايا الخطاب الداخلية، وبين مكوناته اللغوية والمنطقية والقواعد والمبادئ الشمولية المتعلقة بها بوجه من الوجوه.

1 - ينظر: نظرية المعنى ص 731

الفصل الثالث

أدوات الحجاج في الحديث النبوي

المبحث الأول

منطق اللغة

الحجاج «عمل عقليّ في ممارسته، لكنه يعتمد على اللغة في تمثيله، مما يسهم في استثمار قالبيْ المنطق واللغة بالدرجة الأولى، وهما القالبان الأساسيان في كل عمليّة لغويّة، وفي ذلك ما ينزع إلى تغيير المعتقدات، بل وتوجيه الذهن صوب وجهة محددة»[1].

واللغة هي تعبير عن فكر الإنسان عن طريق الألفاظ والكلمات، وهي وسيلة التفاهم بين البشر في كل مكان وزمان، فهي ذات وظيفة اتصاليّة وتعبيريّة، وبدونها لا يكون هناك تفاهم ولا تخاطب ولا تعلم ولا تقدم[2]. والفكر هو المضمون الذي يحويه قالب اللغة. فاللغة هي وسيلة التعبير والتفاهم، والمنطق هو العلم الذي يضبط قواعد الفكر ليجنبه الزلل، ويصونه عن الخطأ[3].

وقد عبّر الألماني ماكس مولر (Max Muller) عن العلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة بقوله : «إن الفكر واللغة بمثابة وجهيْ قطعة العملة النقديّة»[4].

أما السوفسطائيون فقد أدّى اهتمامهم باللغة وبقوّة الكلام النابع من قوّة الفكر إلى الاهتمام بفنّ الإقناع، لما بين اللغة والفكر من علاقة وثيقة[5]، فصياغة الحجج المنطقيّة العقليّة تحتاج إلى لغة مؤثّرة قادرة على إيصال الفكرة والإقناع بها، فلا قيمة لفكرة صحيحة دون صياغة معبّرة، ولا عبرة بصياغة مؤثّرة دون فكرة صحيحة.

وكما يؤثّر الفكر في اللغة تؤثّر هي فيه، فاللغة تجسّم الفكر عندما تحتضنه الحروف والكلمات، ثم تنقله ثانية من المستوى التحسيميّ إلى المستوى المجرّد، واللّغة هي الفصل الأول في تحويل الفكر من فكر عيانيّ لصيق بإحساسات، إلى فكر مجرّد، وهذا والحقّ دور خطير»[6].

والواقع أن هناك علاقة مطّردة بين دقّة التفكير ووضوح التعبير، فكلما ارتقت العلوم ازداد الفكر تقدمًا، وزادت الحاجة إلى النّظر في اللغة من حيث هي أداة التعبير، لتؤدّي مهمّتها في نقل العلم وحفظه[7]. وقد عبّر أحد الفلاسفة المحدثين عن علاقة الفكر باللغة بقوله : إنّ «جميع العمليات الفكريّة مهما كانت درجة تعقيدها لا يمكن أن تُمارس إلا بواسطة اللغة»[8].

---

1 - استراتيجيات الخطاب. ص 242.

2 - ينظر : علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين. حسن بشير صالح. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية. الطبعة الأولى. 2003. ص 144.

3 - ينظر : المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة. د. محمد عزيز نظمي سالم الكتب العربي الحديث. الاسكندرية. د. ط. 2002. ص 46.

4 - السابق. الصفحة نفسها.

5 - ينظر : السابق. ص 152.

6 - المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة. ص 47.

7 - ينظر. السابق. ص 52.

8 - علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين. ص 142.

واللغة باعتبارها نظامًا متكاملًا لها القدرة على توجيه كل العمليات العقليّة، وهو ما حدا بماير إلى أن يعرّف القول الحجاجيّ بأنّه «كلام العقل الذي يدرك نفسه في كل أبعاده، دون أن يحدّه اتجاه مخصوص، إن اللغة هي العقل المتكلم»[1].

والبشر يشتركون فطريًا في استعمال عدة آليات منطقيّة واعتباطيّة في إنشاء الكلام وتأويله، وبذلك يحصل التفاعل والتفاهم والتواصل، وكلما كان المتكلم قادرًا على اختيار ما يناسب المتلقين من هذه الآليات كان لخطابه وقع أكبر عليهم، استمالة، أو إقناعًا، أو تعديلًا لموقف، أو تغييرًا لسلوك، أو دفعًا إلى عمل، أو نحو ذلك[2].

«وإذا صحّ أنّ اللغة هي مادة الحجاج، صحّ معها أن الفكر هو الآلة التي تقوم بتحديد المبادئ والقواعد، داخل أنساق تصوريّة تعبّر عن العلاقات التي تنتظم تلك المبادئ والقواعد... وأيًا كانت الآراء التي تُصاغ باللغة فإنها جميعًا تخضع لنفس قوانين الفكر ولنفس مبادئ المنطق، وكما تُستخدم اللغة للتعبير عن الآراء المختلفة، تستخدم هي أيضًا نفس قوانين الفكر والمنطق»[3]. وهو ما يعني أن اللغة تخضع لبنية استدلاليّة داخليّة[4] تستعمل قواعد المنطق وقوانينه نفسها، فيتولّد عن ذلك منطق خاص باللغة يستثمر ثراء اللغة بمكوناتها اللسانيّة، والسياقيّة، والمنطقيّة لإنتاج منطق خاص بها هو (منطق اللغة).

والمنطق علم يبحث في المبادئ العامّة للتفكير الصحيح الذي يتمّ بواسطته الانتقال من قضايا يُفترض صدقها إلى النتائج اللازمة عنها. ومجاله الفكر الإنساني من حيث الشروط التي تجعل الفكر صحيحًا، وخاليًا من التناقض في جميع عملياته[5].

وقد أُطلقت على علم المنطق العديد من الألقاب، مثل : علم الميزان، وخادم العلوم، ورئيس العلوم[6]، وكانت أكثر التسميات دورانًا على الألسنة، وأكثرها استقرارًا (علم المنطق).

وكلمة المنطق في العربيّة مصدر ميميّ مشتق من النّطق أي : الكلام[7]، وهو التكلّم بأصوات وحروف تُعرف بها المعاني[8].

1 - عندما نتواصل نغير، ص 206.

2 - ينظر : السابق، ص 88.

3 - السابق، الصفحة نفسها.

4 - ينظر : السابق، ص 88.

5 - ينظر : مدخل إلى المنطق الصوري، محمد مهران، دار الثقافة للنشر، القاهرة، د. ط، 1994، ص 7.

6 - كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 44.

7 - ينظر، لسان العرب، ج 10، ص 453، مادة (نطق).

8 - القاموس المحيط، ج 1، ص 926، مادة (نطق).

وفي اللغة اليونانيّة تدل كلمة (لوغوس) على الفكر والعقل، وشاع استعمال الكلمة عند اليونان للدلالة على علم الجدل والحجاج[1].

وقد تناول الفلاسفة المسلمون المنطق بالشّرح والتبسيط والنّقد والتّصويب، وأضافوا إليه الكثير بعد أن نقلوه وترجموه عن اليُونانية[2]. وقد اتّصل المنطق في الفكر الإسلامي بالعلوم الإسلاميّة والشرعيّة واللغويّة والعلوم الكلاميّة[3].

ومن تعريفاته عند الفلاسفة العرب ، ما عرّفه به ابن سينا بأنّه : «علم يُتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مُستحصلة»[4]، وعرّفه الغزالي بأنّه : «القانون الذي يميّز صحيح الحدّ والقياس عن فاسدهما، فيتميّز العلم اليقيني عمّا ليس يقينيًّا، وكأنّه الميزان والمعيار للعلوم كلها»[5]. وعرّفه الشريف الجرجاني بأنّه «آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذّهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عمليّ آليّ، كما أن الحكمة علم نظريّ غير آليّ، فالآلة بمنزلة الجنس، والقانونيّة مخرج الآلات الجزئيّة لأرباب الصنائع»[6]. وعرّفه التهانوي بأنّه : «علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر»[7].

ويُلاحظ أن هذه التعريفات كلّها تنطلق من وظيفة المنطق، ومن اعتباره وسيلة تفكير، وقناة لنقل المعلومات.

أما عن وجه المناسبة بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ للمنطق في العربية، فقد لخّص التهانويّ رأي المناطقة في ذلك بقوله : «إنما سُمّي المنطق لأنّ النّطق يُطلق على اللفظ، وعلى إدراك الكليّات، وعلى النّفس الناطقة، ولما كان هذا الفنّ يقوّي الأول (أي اللفظ) ويسلك بالثاني (أي الإدراك) مسلك السداد، ويحصل بسببه كمالات الثالث (أي النّفس) اشتق له اسم منه»[8]، وهو ما يعني أن النّطق يتعلّق بالإدراك الذي هو أمر عقليّ خالص، فيكون المدلول اللغويّ لكلمة المنطق في العربية بذلك دالًا على العقل والكلام، كما هو مدلول كلمة (اللوغوس) عند اليونان.

---

1 - ينظر : علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين ص 27.

2 - ينظر : مدخل إلى المنطق الصوري، ص 11.

3 - ينظر : المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، ص 49.

4 - الإشارات والتنبيهات، أبو علي ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 3، د. ت، ج1، ص 127.

5 - مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق : محمد بيجو، مطبعة الصباح، دمشق الطبعة الأولى 2000، ص 13.

6 - التعريفات، مادة (المنطق)، ص 185 - 186.

7 - كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 44.

8 - السابق، ج 1، ص 44.

أما عند غير العرب فقد وضع أرسطو علم المنطق في صورته الكاملة، لكنه لم يعرّف كلمة (المنطق)، ولم ترد في كتاباته، وإنما أطلق عليه اسم (العلم التحليلي)[1] أي: الذي يحلّل العلم إلى مبادئه وأصوله.

وأوّل من وضع مصطلح (المنطق) هم الشرّاح المشّاؤون من أتباع أرسطو، حيث انتشرت في كتاباتهم كلمة (المنطق)، ثم أخذت تدخل في لفظ كلّ العلوم، باعتبار أن المنطق علم كلّ العلوم، وأن عناصره ومبادئه تنطبق على كلّ العلوم[2].

وقد ساق المناطقة والفلاسفة الكثير من التعريفات لهذا العلم، نظرًا لتداخله مع كثير من العلوم، فتعددت تعريفاته بتعدد حقوله وزوايا النّظر إليه، ومن هذه التعريفات تعريف كينز للمنطق بالنّظر إلى طبيعته وموضوعه، وبكونه علمًا يهتمّ بوضع معايير التفكير الصائب بأنّه «العلم الذي يبحث في المبادئ العامة للفكر الصحيح، وموضوعه على الأخصّ البحث في تحديد الشروط التي بواسطتها يصحّ الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام أخرى تلزم عنها»[3]. وعرّفه الفيلسوف الألماني (كانط) باعتباره صناعة نظريّة بأنّه «علم القوانين الضروريّة للذهن والعقل بوجه عام»[4]. وعرّفه جيفونز بأنّه «علم قوانين الفكر»[5].

وتتجلى وظيفة علم المنطق من خلال اهتمامه بالتفسير الكيفيّ للإشارات والتصورات[6]، وقيامه «بإنتاج القوانين التي تُعرف بها الحجج صحيحها من فاسدها، وهو بالنّظر إلى علاقته بالعالم الخارجي ميزان الصدق والكذب»[7].

وتبدو مهمته الرئيسة – كما ذكر ابن سينا – في عصمة الفكر عن الخطأ، والإعانة على التفكير الصحيح، وفي كونه يبحث عن صحيح الفكر وفاسده، ويبحث في قوانين الفكر وإشكاله[8].

---

1 - ينظر: المنطقية لأرسطو، ترجمة عبد الغفار القنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د. ط، 2008، ص 26. ومدخل إلى المنطق الصوري، ص 4.

2 - ينظر: مدخل إلى المنطق الصوري، ص 4.

3 - السابق، ص 18.

4 - المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة، ص 32.

5 - السابق الصفحة نفسها.

6 - ينظر: السابق، ص 11.

7 - علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، 152.

8 - ينظر: السابق، ص 30 - 31.

كما يعين على تكوين ملكة التفكير الناقد، والقدرة على الحكم على صواب التفكير أو خطئه، والتعرّف على مستويات الاستدلال، والانتقال بواسطته من المعلوم إلى المجهول[1]، والكشف عن الحقائق، وإقامة البراهين عليها.

والمنطق ضربان : صوري، ومادي. أما المنطق الصوري : فهو الذي يبحث في الأحكام والبراهين من حيث صورتها، بصرف النظر عن مادتها. ويُطلق عادة على منطق أرسطو، أو على المنطق القياسيّ بوجه عام.

ومن ضروب المنطق الصوريّ (المنطق الرمزيّ) لأنّه يبحث في القواعد العامة، والرموز الدالّة عليها، ويُسمى أيضًا (المنطق الرياضيّ)، لأنّه يمزج بين المنطق والرياضة. والمنطق الرياضيّ منطق يعتمد على طائفة من الرموز والإرشادات لأداء المعاني والأحكام، بدلًا من الألفاظ والعبارات، اتّقاءً لغموضها والتباسها. وهو لا يخضع لقوانين معينة.

أما المنطق الماديّ : فهو الذي يُعنى بالبحث عن مادة البرهنة كالفرض والتجربة[2].

أولًا : المقصود بمنطق اللغة

يرى الدكتور أبو بكر العزاويّ أن النصّ أو الخطاب يشتمل على عدّة علاقات منها العلاقات المنطقيّة، فالنصّ أو الخطاب منطقه الخاص وبنيته الاستدلاليّة، فالخطاب عبارة عن متوالية من الأقوال والجمل، أو بتعبير آخر مجموعة من الحجج والنتائج التي تقوم بينها أنماط مختلفة من العلائق، فالحجّة تستدعي حجّة مؤيّدة أو مضادة، والدليل يفضي إلى نتيجة، والنتيجة تفضي إلى دليل آخر، وكل قول يرتبط بالقول الذي يسبقه، ويوجه القول الذي يتلوه. بمعنى أن هناك علاقات منطقيّة ودلاليّة تكوّن البنية المنطقيّة للنصّ مثل : علاقات الشرط، والسببيّة، والاستلزام، والاستنتاج، والتعارض. أي أن هناك مايُسمّى بمنطق الخطاب أو منطق اللغة الطبيعيّة، وهذا المنطق تتّضح وظيفته الحجاجيّة من خلال ربطه بالمتكلم، والمخاطَب، وملابسات السياق التخاطبيّ والاجتماعيّ العام[3].

وقد أكّد الباحث حبيب أعراب هذه المنطقيّة اللغويّة بقوله «أنه مهما حاولت الأنساق البرهانيّة أو الاستدلالات العقليّة أن تبتعد عن نموذج النسق اللغويّ أو المعقوليّة اللفظيّة، فإن هذه الأخيرة

1 - ينظر : المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لتطورية القياس وفلسفة اللغة، ص 40 - 41.

2 - ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بمصر، ص 194.

3 - ينظر : الخطاب والحجاج ص 18 - 19.

تبقى هي المرجعيّة الأولى لاشتغال العقل وعملياته، وهي الأكثر شيوعًا رمزيًّا وتواصليًّا»[1]. ويتمّ ذلك بطريقة عفويّة وتلقائيّة غير واعية[2].

فالأفكار والمعاني يمكن التعبير عنها بواسطة منطق اللغة على شكل مقدّمات ونتائج حجاجيّة فيتقاطع بذلك «استدلال العقل مع حجاج التلفظ والتخاطب بوجه عام»[3].

فمنطق اللغة إذن يمكن استشفافه من خلال النّظر في التلاحم الحاصل بين الدالّ والمدلول، وبين الصريح والضمنيّ، وبين الحقيقة والمجاز، أيًّا كان شكل العلاقة التي تنتظم منطق الخطاب (استلزاميّة، أو سببيّة، أو استنتاجيّة، أو قضويّة، أو غير ذلك).

وقد استخدم الرسول ﷺ الحجاج اللغويّ بالاعتماد على قواعد المنطق من حيث هي قواعد التفكير الصحيح، على أن هذا لا يعني أن الحجاج انبنى هنا على حجّة عقليّة خالصة، وفق المفاهيم التي سادت في نظريات الحجاج الأرسطي[4]، وإنّما هو حجاج يتكئ على اللغة الحاملة للحجج والبراهين، فالإقناع – كما يقول أرسطو يحدث «من قبل الكلام نفسه، فحين نثبت حقًّا أن ما نرى حقًّا من الإقناعات في الأمور المفردة»[5]. أي أن الإقناع يحدث بواسطة القول نفسه بعيدًا عن أية أدلّة خارجية، إذا أثبت المتكلم الحقيقة كما يراها بالحجج المقنعة النابعة من القول، والمناسبة للحالة المطلوبة في إطار ما يُعرف عند علماء الخطاب من اللسانيين بالمنطق الدّاخليّ.

وهو حجاج مفاد من المنطق اللغويّ الذي يمكن للمخاطَب إدراكه بيسر وسهولة إذا ما طبّق قواعد التفكير الصحيح، وامتلك الكفاية اللغويّة اللازمة. ويتمّ الانتقال فيه من مستوى لغويّ دلاليّ منطقيّ إلى مستوى لغويّ دلاليّ منطقيّ آخر في استرسال للنتائج والأسباب.

---

1 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 55.

2 - ينظر: الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية (مقال)، بحيرش رمضان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي و مجلة إسلامية المعرفة، العدد

http://www.iiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_articles.asp?adad=78&catID=17, 73

3 - الحجاج والاستدلال الحجاجي (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 69.

4 - ينظر: السياق وتوجيه دلالة النص، ص 216.

5 - الخطابة الترجمة العربية القديمة، ص 10.

ثانيًا : مسالك منطق اللغة في الحديث النبوي

تعددت مسالك هذا المنطق الموصول بالحجاج في مدوّنة الدراسة، ومن هذه المسالك :

أ / منطق الانتقال من الخاصّ إلى العام

الخاص عند الأصوليين هو : «كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد»[1]. وهو عند المنطقيين: كون أحد المفهومين أقل شمولًا من الآخر، إما مطلقًا أو من وجه واحد، ويسمّى ذلك المفهوم خاصًّا. والشيء قد يكون خاصًّا بشخص واحد، أو يكون خاصًّا بعدّة أشخاص. فالخاصّ إذن نقيض العام، وهو ما يشمل نوعًا واحدًا، أو فردًا واحدًا، أو عددًا محدودًا من الأفراد. والخاصّ أيضًا هو : ما يصدق على حالة واحدة أو على عدّة حالات من نوع واحد»[2].

أما العام فهو في اللغة الشامل، وهو خلاف الخاص[3]. وهو عند الشريف الجرجاني : «كون اللفظ موضوعًا بالوضع الواحد لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له»[4].

ويُطلق على كلّ ما يتناول أفرادًا متفقة الحدود على سبيل الشمول. وتُوصف به الألفاظ والمعاني، والقضايا والأحكام[5].

والعامّ عند المنطقيين قسمان : «جمعيّ واستغراقيّ. فالجمعيّ هو الذي يُطلق على جملة أفراد متشاجين يؤلفون كلًا واحدًا. كجيش، وشعب. والاستغراقيّ : هو الذي يدلّ على كلّ فرد من هؤلاء الأفراد على حدة، مثل كلّ جنديّ، أو كلّ مواطن»[6].

وفي هذا المسلك الحجاجيّ ينطلق الرسول ﷺ باستخدام منطق اللغة الحجاجيّ من عيّنة خاصّة باتجاه العام، ليؤسّس لقاعدة عامة يصحّ الاحتكام إليها في كل العيّنات المشابهة.

ويمكن بيان هذا الانطلاق من المعنى الخاص إلى القاعدة العامة من خلال الجدول التالي :

---

1. التعريفات، ص 82.
2. ينظر : المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 1، ص 514.
3. المعجم الوسيط، أخرج الطبعة : إبراهيم أنيس وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، د. ت، ج 2، ص 629، مادة (خص).
4. ينظر : التعريفات، ص 120.
5. ينظر : المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 2، ص 49.
6. السابق، الصفحة نفسها.

المعنى الخاص	القاعدة العامة
1- قوله ﷺ :"إني لأقوم إلى الصلاة، وأنا أريدُ أن أُطوّل فيها، فأسمعُ بُكاءَ الصبيّ، فأتجوّز في صلاتي، كراهيةَ أن أشقّ على أمّه" [1] .	وجوب مراعاة أحوال الناس والرفق بهم، وعموم شفقته ﷺ بأمته.
2- قوله ﷺ :"لا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا تَأْذَنَ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَمَا أَنْفَقَتْ مِنْ نَفَقَةٍ عَنْ غَيْرِ أَمْرِهِ فَإِنَّهُ يُؤَدَّى إِلَيْهِ شَطْرُهُ" [2] .	أداء حقوق الزوج مقدم من التطوع بالخير، فالأول واجب، والثاني مندوب.
3- قوله ﷺ : "ما أكلَ أحدٌ طعامًا قطُّ خيرًا من أن يأكلَ من عملِ يدِه، وإنَّ نبيَّ اللهِ داودَ عليه السلامُ كان يأكلُ من عملِ يدِه" [3] .	نفع النفس والناس (العمل) خير من سؤال الناس ، والأخذ بالأسباب لا ينافي التوكل.
4- قوله ﷺ : "من ظلمَ قيدَ شبرٍ من الأرضِ طُوِّقَه من سبعِ أرضين" [4] .	الجزاء من جنس العمل
5- قوله ﷺ :"يا نساءَ المسلماتِ، لا تحقِرَنَّ جارةٌ لجارتِها ولو فِرسنَ شاةٍ" [5] .	القليل خير من العدم
6- قوله ﷺ : "من سألَ الشَّهادةَ بصدقٍ، بلَّغه اللهُ منازلَ الشُّهداءِ، وإنْ مات على فِراشِه" [6] .	النيّة الصادقة سبب في حصول أجر الأمر المطلوب وإن لم يُفعل.
7- قوله ﷺ : "من أكلَ ثومًا أو بصلًا فلْيعتزِلْنا، أو قال: فلْيعتزِلْ مسجدَنا، وليقعُدْ في بيتِه" [7] .	مضايقة المسلم ولو بأقل أنواع المضايقة مكروهة.
8- قوله ﷺ :"لو يعلمُ المارُّ بين يدَيِ المصلِّي ماذا عليه، لكان أن يقفَ أربعين خيرًا له من أن يمرَّ بين يدَيه" [8] .	مضايقة المسلم والتشويش عليه أثناء أداء العبادات من سيء الأعمال.

1 - رواه البخاري كتاب الأذان باب انتظار الناس قيام الإمام العالم. ح 868. ومسلم كتاب الصلاة باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام ح 470 .

2 - رواه البخاري كتاب النكاح باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه ح 5195 .

3 - رواه البخاري كتاب البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده ح 2072 .

4 - رواه البخاري كتاب المظالم والغصب باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض ح 2453. ومسلم. كتاب المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها ح 1612 .

5 - رواه البخاري كتاب الأدب باب لا تحقرن جارة لجارتها ح 6017. ومسلم. كتاب الزكاة. باب الحث على الصدقة ولو بالقليل ح 1030

6 - رواه مسلم كتاب الإمارة باب استحباب طلب الشهادة في سبيل الله تعالى ح 1909 .

7 - رواه البخاري كتاب الأذان باب ماجاء في الثوم النيئ والمطبوخ والكراث ح 855.ومسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب نهي من أكل ثوما وبصلا أو كراثا ونحوها ح 564 .

8 - رواه البخاري كتاب الصلاة باب إثم المار بين يدي المصلي ح510. ومسلم. كتاب الصلاة باب منع المار بين يدي المصلي ح 507 .

في الشواهد السابقة كانت الدلالة التداوليّة للحديث خاصّة، وتعالج معنًى مفردًا، وحالة خاصّة، لكنّه ينطبق في الحقيقة على كلّ المعاني والحالات المشابهة، بحيث يصحّ استخلاص معنى عام وشامل في شكل قواعد سلوكية للفرد والجماعة.

وهذا المعنى العام أمكن تحديده من خلال الاحتكام إلى السياق، وليس بواسطة مفهوم الدلالة اللفظية وحدها. فالحديث الأول على سبيل المثال قيل في سياق التخفيف عن المسلمين والمسلمات أثناء الصلاة، والحديث الثاني قيل في سياق التنبيه على حقّ الزوج، والحديث الثالث قيل في سياق الحثّ على العمل والكسب الشريف.

والمعنى يحتكم أولًا و آخرًا إلى قصد المتكلم ﷺ ، فمقصوده ﷺ في الحديث الأول تعليم الناس وإرشادهم إلى الترفق بالنّاس حتى في أمر العبادة، وفي الحديث الثاني قصد ﷺ الحفاظ على أواصر الأسرة المسلمة من التفكك والانهيار بسبب الإهمال أو الشكّ أو الغفلة عن مراعاة الحقوق. وفي الحديث الثالث قصد ﷺ إلى تكوين مجتمع مسلم عامل مكافح، ينهض باقتصاد أمته، ولا يكون عالة عليها، ويعلم في الوقت نفسه أن العمل من الإيمان.

ب / منطق الانتقال من الذاتيّ إلى الموضوعيّ

يقصد بالذاتيّ : ما يخصّ الشخص دون غيره، ويطلق على معانٍ : منها : الفرديّ : وهو مايخصّ شخصًا واحدًا. ومنها : الداخليّ : وهو الموجود في الذهن، ويقابله الخارجيّ والتجريبيّ. ومنها : الظاهر والوهميّ، كالإحساسات الذاتيّة التي يتوهمها الشخص من غير أن يكون لها في العالم الخارجيّ سبب يحدثها. ومنها : ما يخصّ العقل دون سواه ، كالأمور النفسيّة والمعنويّة[1].

أما الموضوعيّ : فيقابل الذاتي، ويدلّ على ما يكون صحيحًا بالنسبة إلى جميع العقول، لا بالنسبة إلى عقل دون آخر[2].

والمقصود بالذاتيّ في هذا المبحث الحديث الذي وُجّه إلى فرد أو أفراد دون غيرهم لمعالجة تجربة ذاتيّة، وموضوع ذاتيّ يهمّ المتلقي خاصّة. غير أن هذه التجربة الذاتيّة يمكن الانتقال منها بواسطة منطق اللغة إلى تجربة نموذجيّة تقع في دائرة الاهتمام العام من قبل كل المسلمين، ويُفاد منها حكم موضوعيّ يهمّ جميع المسلمين.

---

1 - ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 1، ص 582.

2 - ينظر: السابق، ج 2، ص 448.

ومن الشواهد على ذلك :

التجربة الذاتية	التجربة الموضوعية المستفادة منها
1- أن رسولُ اللهِ ﷺ قبّل الحسنَ بنَ عليٍّ وعندَه الأقرعُ بنُ حابسٍ التميميُّ جالسًا، فقال الأقرعُ : إن لي عشرةً من الولدِ ما قبّلتُ منهم أحدًا، فنظر إليه رسولُ اللهِ ﷺ ثم قال : "من لا يرحم لا يُرحم" [1] .	الجزاء من جنس العمل : (مبدأ الرحمة)
2- عن أبي ذر – رضي الله عنه – قال : قال لي رسول الله ﷺ : "يا أبا ذرٍّ ! إذا طبختَ مرقةً، فأكثرْ ماءَها، وتعاهدْ جيرانَك" [2] .	مراعاة حقوق الجار، ومكارم الأخلاق تخلق الألفة بين المسلمين، وتحصل بها منفعة المجتمع: (مبدأ الإحسان)
3- أنّ رسولَ اللهِ ﷺ دخل على أمِّ السائب، أو أمِّ المسيَّب. فقال "مالكِ ؟ يا أمَّ السائب ! أو يا أمَّ المسيَّب ! تُزمْزِمين ؟ "قالت : الحمّى، لا بارك اللهُ فيها. فقال : "لا تسبّي الحمّى فإنها تُذهبُ خطايا بني آدم، كما يُذهبُ الكيرُ خبثَ الحديد" [3] .	قد يكون الخير فيما ظاهره الشرّ، وفي كل محنة منحة، والأمور يُحكم عليها بنتائجها وآثارها لا بظواهرها. والمرض تخفيف من الذنوب : (مبدأ الصبر)

1 - رواه البخاري. كتاب الأدب. باب رحمة الولد وتقبيله. ح 5997. ومسلم. كتاب الفضائل. باب رحمته ﷺ بالصبيان. ح 2318.

2 - رواه مسلم. كتاب البر والصلة والآداب. باب الوصية بالجار والإحسان إليه. ح 2625.

3 - رواه مسلم. كتاب البر والصلة والآداب. باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك. ح 2575.

التجربة الذاتية	التجربة الموضوعية المُفادة منها
4- عن صفية أم المؤمنين رضي الله عنها أنها جاءت رسولَ الله ﷺ تزورُه، وهو مُعتكِفٌ في المسجد في العشر الغوابر من رمضان، فحدثته عنده ساعةً من العشاء، ثم قامت تنقلب، فقام معها النبيُّ ﷺ يقلبها، حتى إذا بلغت باب المسجد، الذي عند مسكن أم سلمة زوج النبيِّ ﷺ، مرَّ بهما رجلان من الأنصار، فسلَّما على رسول الله ﷺ ثم نفذا، فقال لهما رسولُ الله ﷺ: "على رسلكما، إنما هي صفيةُ بنتُ حُيَيّ. قالا: سبحان الله يا رسول الله، وكبُرَ عليهما ما قال، قال: "إنَّ الشيطانَ يجري من ابن آدمَ مجرى الدم، وإني خشيتُ أن يقذفَ في قلوبكما شرًا"[1]	يجب التحرّز من التعرّض لسوء الظن، والتحفّظ من كيد الشيطان. (مبدأ التوقي)
5- عن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجلٌ من القوم، فقلت: يرحمك الله! فرماني القومُ بأبصارهم، فقلت: واثكلَ أُمِّيه! ما شأنكم تنظرون إليّ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكتُّ. فلما صلّى رسولُ الله ﷺ. فبأبي هو وأمي! ما رأيتُ مُعلِّمًا قبله ولا بعده أحسنَ تعليمًا منه. فوالله! ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني. قال: إنَّ هذه الصلاة لا يصلُحُ فيها شيءٌ من كلام الناس. إنما هو التسبيحُ والتكبيرُ وقراءةُ القرآن"[2]	الحلم في عرض الحق، والرفق في تعليم الجاهل مدعاة للاستجابة: (مبدأ الموعظة الحسنة)

1 - رواه البخاري. كتاب الأدب باب التكبير والتسبيح عند التعجب. ح 6219. ومسلم. كتاب السلام باب بيان أنه يستحب لمن رُؤي خاليا بامرأة وكانت زوجة أو محرما له أن يقول هذه فلانة ح 2175.

2 - ينظر: صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. مج 7. ج 14. ص 156.

3 - رواه مسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة. باب تحريم الكلام في الصلاة ح 537.

التجربة الذاتيّة	التجربة الموضوعيّة المُفادة منها
6- أن رسولَ الله ﷺ مرّ على رجلٍ من الأنصار وهو يَعِظُ أخاه في الحياء فقال رسولُ الله ﷺ : دعْه فإن الحياءَ من الإيمان"[1] .	الأخلاق الكريمة دليل الإيمان، والإيمان سبيل إلى الجنّة : (مبدأ الإيمان)

كل الشواهد السابقة كان لها سبب ورود، وقيلت في مقام تداوليّ معين، وكانت الحادثة خاصة بأفراد بعينهم، غير أن توجيه الرسول ﷺ وإرشاده لم يكن مقصورًا على الحادثة، بل يمكن استخلاص تجربة موضوعيّة منه يستفيد منها كل أحد، من خلال جملة من المبادئ السلوكية العامة التي تنظم علاقة الفرد بنفسه، وعلاقته بغيره، مثل : الرّحمة، والإحسان، والصّبر، والتوقّي، والموعظة الحسنة، والحياء. وهي كلها غايات حجاجية يهدف إليها خطاب الرسول ﷺ في تشكّله من الذاتيّ باتجاه الموضوعيّ.

فكان ﷺ يقصد في كل مرة إلى معالجة التجربة الذاتيّة للمتلقي الأول، لكنّه كان يُضَمّن حديثه ما يخرج بالخطاب من نطاق الذاتيّة الضيّق، إلى نطاق الموضوعيّة المتسع، وهو ما يتناسب مع عالميّة الخطاب النبويّ، وإنسانيته، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

ج / منطق التتابع اللزومي

ويُقصد به أن يكون الحديث الشريف مشتملًا على قضايا متعددة، تتتابع تتابعا خطيًّا منطقيًّا، في مقدّمات متسلسلة أخذ بعضها برقاب بعض، بحيث تفضي كل مقدّمة إلى الأخرى، وصولًا إلى النتيجة. وقد تكون هذه النتيجة مذكورة في أول الحديث، أو آخره، أو غير مذكورة صراحة، لكنها مُستلزمة عقلًا عن كل المقدّمات المذكورة.

1 - رواه البخاري. كتاب الأدب. باب الحياء. ح 6118. ومسلم. كتاب الإيمان. باب بيان عدد شعب الإيمان. ح 36.

ومن الشواهد على ذلك :

- قوله ﷺ : «لا تَدخُلونَ الجنَّةَ حتَّى تُؤمنوا. ولا تؤمنوا حتَّى تَحابُّوا. أوَلا أدلُّكُم علَى شيءٍ إذا فعلتُموهُ تحابَبتُم ؟ أفشُوا السَّلامَ بينَكُم»[1].

الحديث مقسّم إلى عدّة قضايا تتابعيّة تنتظم فيما بينها في علاقة تدرجيّة منطقيّة تصاعديّة، في تسلسل منظّم، وتحقُّقُ كلّ قضيّة منها يتوقّف عليه تحقُّق الأخرى، وبذلك تترابط القضايا بطريقة مقنعة ومؤثّرة، تؤدّي إلى النتيجة التداوليّة المقصودة من الحديث.

فدخول الجنة متوقّف على الإيمان، وكمال الإيمان منوط بالتحابّ، وإفشاء السلام سبب للمحبّة، والمحبّة سبب لكمال الإيمان. فهو «انتقال من مرحلة مسلّمة، إلى مرحلة أخرى مسلّمة، لا يكون بعدها إلا التسليم والإذعان»[2].

والحديث غنيّ بالروابط الحجاجية، مثل : (حتى) التي هي بمعنى (إلاّ)[3]، والواو، و(ألا) التحضيضيّة، و(إذا) الشرطية.

إضافة إلى بنية الاستفهام الحجاجيّة (ألا أدلكم...)، مما خلق تماسكًا نصيًّا داخليًّا للحديث الشريف.

ومن الشواهد قوله ﷺ : «يقول الله تعالَى : أنا عندَ ظنِّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكَرَني، فإن ذكَرَني في نفسِه ذكرتُه في نفسي، وإن ذكَرَني في ملإٍ ذكرتُه في ملإٍ خيرٍ منهم، وإن تقرَّبَ إليَّ شبرًا تقرَّبتُ إليه ذراعًا، وإن تقرَّبَ إليَّ ذراعًا تقرَّبتُ إليه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيتُه هرولةً»[4].

تتصدّر الحديث قضيّة كلّيّة هي (الدعوة إلى حسن الظنّ بالله تعالى)، ثم انبعثت من هذه القضيّة قضايا شرطيّة متتابعة فيما بينها بروابط سببيّة، تفضي كل قضية إلى الأخرى :

ق 1 : معيّة الله تعالى للذاكر.

ق 2 : إذا ذكر العبد الله في نفسه، ذكره الله في نفسه[5].

1 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون ح 54

2 - الحديث النبوي من الوجهة البلاغية. ص 246.

3 - ينظر : فتح المنعم شرح صحيح مسلم. موسى شاهين لاشين. دار الشروق القاهرة. ط الأولى 2002 ج 1. ص 201.

4 - رواه البخاري. كتاب التوحيد. باب قول الله تعالى : (ويحذركم الله نفسه) آل عمران / 28. ح 7405. ومسلم. كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار. باب الحث على ذكر الله تعالى ح 2675.

5 - هذا الحديث من أحاديث الصفات الذي يستحيل إرادة ظاهره. ومعناه من تقرب إلى الله بالطاعة تقرب الله إليه بالرحمة والتوفيق والإعانة. وإن زاد العبد زاد الرب. فإن أسرع في الطاعة. سبقه الله بالرحمة وسنها عليه صبًّا. والمقصود أن جزاءه يكون تضعيفه على حسب تقربه. (ينظر : صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. مج 9. ج 17. ص 3 - 4)

ق 3 : إذا ذكر العبد الله في ملأ، ذكره الله في ملأ خير منه.

ق 4 : إذا تقرّب العبد إلى الله شبرًا، تقرّب الله إليه ذراعًا.

ق 5 : إذا تقرّب العبد من الله ذراعًا، تقرّب الله إليه باعًا.

ق 6 : إذا أتى العبد ربه يمشي، أتاه هرولة.

فالحديث كما يتضح ينطلق من الكلّ نحو تفريع الأجزاء المتعلقة بهذا الكلّ. وهذا هو المنطق اللغوي الذي يحكم الحديث من خلال تأليفات بين الأجزاء، أي القضايا الفروع، وإذ بالعلاقة بين العبد وربه تتطوّر اتساعًا إلى أن تبلغ أعلى درجات قوّتها.

- ومن الشواهد قوله ﷺ لمعاذ بن جبل – رضي الله عنه – لما بعثه لأهل اليمن : «إنك تَقْدُمُ على قومٍ مِن أهلِ الكتابِ، فليَكُنْ أولَ ما تدعوهم إلى أن يُوَحِّدوا الله تعالى، فإذا عَرَفوا ذلك، فأخبِرْهم أن الله فرَضَ عليهم خمسَ صلواتٍ في يومِهم وليلتِهم، فإذا صَلَّوْا فأخبِرْهم أن الله افترَضَ عليهم زكاةً في أموالِهم، تُؤخَذُ مِن غنيِّهم فتُرَدُّ على فقيرِهم، فإذا أقرُّوا بذلك فخُذْ منهم، وتوقَّ كرائمَ أموالِ الناسِ»[1].

تنتظم الحديث مجموعة من المسائل العملية في تدرج منطقيّ سببيّ، بحيث لا يتمّ الانتقال من مسألة إلا بعد تحقّق التي قبلها، بدءًا من الإقرار بالتوحيد (شهادة أن لا إله إلا الله)، ثم الصلاة، ثم الزكاة، في مراعاةٍ واضحة لقاعدة التدرّج والمرحليّة، لا سيّما أن القوم من أهل الكتاب، مما يدلّ على أن الحديث يتضمّن استراتيجيات الإقناع.

وقد تولّدت عن مبدأ التتابع في الأحاديث الشريفة السابقة حجج براغماتية قوّمت القضايا والأحداث، من خلال ما أفرزته من نتائج عملية، فأصبح من السهل بناءً على ذلك حمل المتلقي على التسليم والإذعان.

فالحديث الأول انبنى على حجّة براغماتية مفادها (أن إفشاء السلام سبب في التحابّ، الذي هو سبب في كمال الإيمان، المتسبّب (أي كمال الإيمان) في دخول الجنة.

والحديث الثاني كانت الحجّة البراغماتية فيه هي (حسن الظن بالله)، المتحقّق من خلال الإيمان بحسن الجزاء، في مقابل حسن العمل في كل مسألة.

1 - رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تعالى، ح 7372.

والحديث الثالث كانت الحجّة البراغماتية فيه هي التأكّد من وقور التوحيد في القلب، ثم الانتقال إلى الأركان العمليّة في الإسلام بدءًا بالأهمّ ثم المهمّ.

وهو ما يؤكد اشتمال الحديث النبوي في جانبه الحجاجيّ على خصيصة مهمة من خصائص الخطاب الحجاجيّ وهي خاصيّة الانتهاض للعمل، فالقول الحجاجيّ غالبًا ما يدفع إلى القيام بعمل أو الكف عنه، أو تحويل مساره، وهذه النتائج هي ما تؤكّد حصول الاقتناع بالمطلوب[1].

والخلاصـة

أن هذا المبحث عالج منطق اللغة مؤكدًا أنّ النصّ أو الخطاب له منطقه اللغويّ الخاص، وأن الاستدلالات العقلية والبرهانية لا تستطيع العمل بعيدًا عن المعقولية اللفظية التي هي المرجعية الأولى لاشتغال العقل وعملياته.

وتبيّن أن الرسول ﷺ اعتمد على المنطق الداخلي للغة الحديث لتحقيق غايات حجاجية مرتبطة في معظمها بالقواعد السلوكية التي تهم الفرد المسلم بخاصة، والإنسان بعامة، مما يؤكد البعد التداولي للخطاب النبوي.

وهذا المنطق اللغوي الموصول بالحجاج في الحديث النبوي اتخذ مسارات ومسالك متعددة فكان هناك الانتقال من الخاص إلى العام الذي يؤسّس مبادئ وقواعد عامة تهم جمهور المتلقين في كل زمان ومكان. فمعالجة مسألة بعينها بموجب المنطق الداخلي للغة يفضي في الحديث النبوي إلى مبادئ وقواعد سلوكية عامة يمكن استنتاجها من خلال الاحتكام إلى السياق والمقام التداولي.

وفي مسلك ثانٍ كان الحديث النبوي يعالج تجربة ذاتية لمتلقٍ أو مجموعة من المتلقين غير أن هذه التجربة يتم الانطلاق منها بواسطة منطق اللغة إلى تجربة نموذجية تسوق المتلقي إلى مبدأ موضوعي يمثل غاية حجاجية وتداولية هي مقصد الخطاب غير المصرح به.

وفي مسار ثالث استخدم الرسول ﷺ منطق التتابع اللزومي فكان هناك الحديث الشريف الذي يتكون من عدد من القضايا المنتظمة في تسلسل تدرجي وترابط مقنع ينمو به المعنى ويتسع تدريجيًا وصولًا إلى النتيجة المرادة.

وتبيّن أن المنطق اللّغويّ النّبويّ قام على عدد من استراتيجيات الإقناع، مثل : التتابع، والتدرج، والتعميم، وغيرها.

---

1 - ينظر : نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلام) جون أوستين ترجمة : عبد القادر قنيني أفريقيا الشرق الدار البيضاء ط الثانية، 2008، ص 141 - 142. و عندما يتواصل نغير ص 134.

وبجانب هذا المنطق اللغوي كانت هناك أنواع من الاستدلالات العقلية التي اهتمت بمخاطبة عقل المتلقي، وإقناعه، مع مراعاة تامة لمخاطبة الوجدان، والتأثير في المشاعر في الوقت نفسه. وهو موضوع المبحث القادم.

المبحث الثاني

الاستدلال العقلي

يُعدّ الاستدلال آليّة من أهم آليات العقل، يتفاعل الإنسان بواسطته مع محيطه الخارجيّ، وربما مع ذاته أيضًا، وهو من الآليات التي دخلت في كل المجالات والاختصاصات المعرفيّة القديمة والحديثة، ولازمت التطوّر المعرفيّ في كل زمان بوصفه أداة للمعرفة[1].

و الحجاج يتوسّل بكل ما من شأنه إثبات الرأي المطروح، والدفع للاقتناع به. ومن ذلك اعتماده الآليات وتقنيات عقليّة، مما يصله بالاستدلال والمنطق.

فالنصّ أو الخطاب الحجاجيّ عمومًا ذو طبيعة استدلاليّة وحواريّة وسجاليّة، يرمي الاستدلال فيه إلى غاية تداوليّة متولّدة عن الإقناع المتحصّل عن الحجاج، وهي تغيير موقف المتلقي، أو تعديل سلوكه، أو إنهاضه إلى الفعل المنشود في الوقت المناسب[2]. والحجاج بالاستدلال العقليّ هو : «استنباط يُراد منه التدليل على صحّة نتيجة، اعتمادًا على مقدّمات مُعترف أو مسلم بصحتها»[3].

والاستدلال لغة : طلب الدليل ، ومعنى طلب الدليل : التفكّر في حال ذلك الدليل وطلب وجه الدلالة فيه، وبيان وجه دلالة قول على قول آخر[4]. ويفترض الاستدلال وجود ثلاثة معطيات على الأقل، هي : الدليل المطلوب، والنتيجة، وعملية الاستدلال التي تمثّل العلاقة الرابطة بين الدليل والنتيجة[5].

والاستدلال اصطلاحًا : هو «تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر... أو من أحد الأثرين إلى الآخر»[6]. وهو في عرف الأصوليين والمتكلمين : «النّظر في الدليل»[7]، وعند المنطقيين والفلاسفة : «قول معيّن عن لزوم شيء من شيء، وهذا القول مؤلّف من مُقدّم، ونالٍ، وأداة اللزوم الرابطة بين المُقدّم والنالي»[8].

---

1 - ينظر : الاستدلال اللغوي عند الأصوليين : مقاربة تداولية (مقال)، مرجع سابق.

2 - ينظر : الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 361.

3 - الأساليب المغالطيّة مدخلاً في نقد الحجاج (مقال)، محمد النويري، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 431.

4 - ينظر : شرح الورقات في أصول الفقه، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي (ت : 864 هـ)، تحقيق : حسام الدين عفانة، جامعة القدس، فلسطين، الطبعة الأولى، 1999، ص 83. والاستدلال البلاغي، شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، ص 5.

5 - ينظر : الاستدلال البلاغي، ص 14.

6 - التعريفات، ص 24.

7 - المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 1، ص 67.

8 - المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط 5، 2007، ص 50 - 51.

وقيل الاستدلال هو: «استنتاج قضية مجهولة من قضية أو عدة قضايا معلومة»[1].

كما يُعرّف الاستدلال بأنه : «عملية تفكيريّة تتضمّن وضع الحقائق والمعلومات بطريقة منظّمة، بحيث يؤدّي إلى استنتاج، أو قرار، أو حلّ مشكلة»[2].

والموسوعات العلمية، ومراجع علم النفس المعرفيّ تشير إلى أن لفظ الاستدلال يُستخدم للدلالة على معانٍ مختلفة منها :

- التعقل أو التفكير المستند إلى قواعد معينة، مقابل العاطفة والإحساس والشعور.
- الدليل أو الحجّة أو السبب الداعم لرأي أو قرار أو اعتقاد.
- العملية العقليّة، أو الملكة العقليّة التي يتمّ بموجبها التوصل إلى قرار أو استنتاج.
- توليد معرفة جديدة باستخدام قواعد واستراتيجيات معيّنة في التنظيم المنطقيّ لمعلومات متوافرة[3].

«ويُعرّف بايير الاستدلال بأنه مهارة تفكيريّة تقوم بدور المسهّل لتنفيذ أو ممارسة... ويُصنّف الاستدلال ضمن مهارات فرعيّة، هي : الاستدلال الاستنباطيّ، والاستدلال التمثيليّ»[4].

«ويعرف نيكرسون الاستدلال بأنه : مجموع العمليات العقليّة المستخدمة في تكوين وتقييم المعتقدات، وفي إظهار صحّة الادعاءات والمقولات، أو زيفها»[5].

ويلاحظ أن التعريفات السابقة للمتقدمين والمتأخرين تشترك في التصريح أو التلميح بأن الاستدلال عملية عقليّة، تتم على مستويات بسيطة أو معقدة، وهذه العمليات العقليّة قصرها بعضهم على علاقة التعلي، وبعضهم على علاقة اللزوم، وبعضهم على علاقة الإستنتاج، ووسّع بعضهم الآخر مجالها لتشمل كل العلاقات العقليّة الممكنة بين الدليل والنتيجة.

أما الاستدلال العقليّ في الحديث النبوي فيمكن تعريفه بأنه : **العمليّة العقليّة التي يتمّ بموجبها مخاطبة الفكر والمنطق عند المتلقي، مع عدم إغفال الجانب التأثيريّ الوجدانيّ، وهو استدلال يتّخذ آليات مختلفة تتنوع بتنوع المقام ومجال الاستدلال والوظيفة المتوخاه منه، ونوعيّة المتلقين.**

1 - ضوابط المعرفة، ص 148

2 - تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، د. فتحي عبد الرحمن جروان، دار الفكر الأردن - عمان، الطبعة الثالثة 2007، ص 256

3 - ينظر : السابق الصفحة نفسها

4 - السابق، ص 256

5 - السابق، ص 257

والغرض من الاستدلال هو معرفة كيفيّة إقامة الحجج وبنائها، وبحث طرق الحجج، وقواعد هذه الطرق وضوابطها، وصورها وأشكالها[1]. فالاستدلال إذن عمليّة عقليّة منطقيّة يتمّ فيها الانتقال من قضيّة أو عدّة قضايا إلى قضيّة أخرى تُستخلص منها مباشرة، دون اللجوء للتجربة[2]. وهو من أهمّ موضوعات المنطق، وشكل من أشكال تثبيت الاعتقادات[3]، يهدف إلى إثبات صدق القضايا أو كذبها، من خلال العلاقات المنطقيّة التي تربطها بقضايا سبق ثبوت كذبها أو صدقها[4].

غير أنّ المنطق ليس إلا مظهرًا واحدًا من مظاهر الاستدلال، فالاستدلال بمعناه الواسع لا يقتصر على استخدام قواعد المنطق، بل يتعدّى ذلك إلى أشكال عديدة، وأساليب متنوّعة. فالمنطق لا يقدّم الكثير في موضوع الكشف عن صحّة الأشياء والادعاءات أو زيفها، بينما يُعنى الاستدلال بالتوصّل إلى الحقيقة، وإقامة الدليل عليها ، متحاوزًا ما هو متاح من معلومات. ولذلك فإنّ المنطق يمثّل فعلًا أحد الجوانب المهمّة في عملية الاستدلال، ولكن معرفة قواعده في حدّ ذاتها لا تضمن الوصول إلى استدلال صحيح[5].

أولًا : أنواع الاستدلال المنطقي

يقسّم الفلاسفة المتقدمون الاستدلال إلى : القياس والاستقراء والتمثيل، فإذا حُكم على الجزئيّ لثبوت ذلك في الكليّ فهو القياس، وإذا حُكم على الكليّ لثبوته في الجزئيّ فهو الاستقراء، وإذا حكم على الجزئيّ لثبوت الحكم في جزئيّ آخر فهو التمثيل[6].

وعموما ينقسم الاستدلال المنطقي قسمين :

القسم الأول : الاستدلال المباشر (أو الاستدلال الفوري) : وهو نوع من الاستدلال الاستنباطيّ، ينتقل فيه الذهن من قضيّة واحدة مسلم بها (مقدّمة)، إلى قضيّة أخرى تلزم عنها (نتيجة)، ويُحكم على هذه القضيّة الجديدة بالصدق أو الكذب تبعًا لصدق القضية الأصليّة أو كذبها، بمقتضى التقابل العقليّ، أو بمقتضى أحكام عكس القضيّة التي يستلزمها هذا العكس، أو بمقتضى التلازم العقليّ الذي يكون في القضايا الشرطيّة. ويندرج ضمن هذا القسم : التقابل، والعكس، وتلازم الشرطيات[7].

---

1 - ينظر : ضوابط المعرفة، ص 147.

2 - ينظر : السابق ص 149.

3 - ينظر : عندما تتواصل تغير ص 46.

4 - ينظر : الاستدلال، روبير بلانشي، ترجمة محمود اليعقوبي، الجزائر، دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت، ص 61.

5 - ينظر : تعليم التفكير ص 261.

6 - ينظر : المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج 1، ص 68.

7 - ينظر : ضوابط المعرفة، ص 150، ومدخل إلى المنطق الصوري، مهران، ص 171.

القسم الثاني : الاستدلال غير المباشر : وهو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضيّة واحدة حتى يتوصّل إلى النتيجة المطلوبة. ويكون هذا في صحيح القياس، والاستقراء، والتمثيل[1].

ثانيًا : طبيعة الاستدلال العقلي في الحديث النبوي، وأنماطه

إن الحديث النبوي باعتباره خطابًا تواصليًّا يتفاعل فيه ثلاثة مكوّنات رئيسة لا ينفكّ بعضها عن بعض : (اللغة، والمنطق، والسياق)، وعليه يمكن القول بأن الاستدلال العقليّ في الحديث النبويّ ليس خاضعًا لطرق المنطق واستدلالاته، وأن الحجّة العقليّة فيه – كما سبق القول – ليست حجّة منطقيّة محضة[2]، فهو ليس بالاستدلال الأرسطيّ البرهانيّ، فبينما يقوم الاستدلال البرهاني على قواعد صوريّة محدودة ومضبوطة، ولا يراعي وضع المتكلم ولا المستمع، ولا يلتفت إلى الظروف التي حدث فيها التعبير، ولا إلى باقي المقتضيات المحيطة به[3]، فإن الاستدلال في الحديث النبويّ لا تنفصل فيه صورة الاستدلال عن مضمونه، ولا يُغيّب فيه أيّ طرف من أطراف الخطاب، ولا من مقتضيات الحال المقاليّة أو المقاميّة. وهو استدلال يعرض الحقيقة العقليّة عرضًا لغويًّا فكريًّا متماسكًا مطابقًا للفطرة المنطقيّة السليمة، آخذًا في اعتباره المتلقي ومقام الخطاب. وتواكب هذا العرض العقليّ إجراءات حجاجيّة متصلة بإنجازات لسانيّة وبلاغيّة وتداوليّة[4]. فهو أقرب لأن يكون استدلالًا منطقيًّا تداوليًّا طبيعيًّا، يمتاز بالحيويّة، والمرونة، وينفتح على أشكال غير محدودة

يعني التقابل بين القضايا أن «كل قضية موجبة أو سالبة باستطاعة المفكر أن يشتق منها مباشرة قضية أخرى مخالفة لها في الكيف الإيجاب أو السلب. أو في الكم (الكلية والجزئية)» (ضوابط المعرفة، ص 153) ويقسم المناطقة التقابل أربعة أقسام : الأول التناقض. ويعني أن «صدق إحدى القضيتين ينقض احتمال صدق الأخرى. ويجعلهما كاذبة حتمًا. والعكس صحيح» (ضوابط المعرفة، ص 156). والثاني التضاد : «وهو أن صدق إحدى القضيتين يقتضي كذب الأخرى حتمًا. لكن كذب إحدى القضيتين لا يقتضي صدق الأخرى حتمًا. لاحتمال أن يكون الواقع على خلافهما جميعًا. فتكونا عندئذ كاذبتين» (ضوابط المعرفة، ص 168). والثالث : الدخول تحت التضاد. وهو «التقابل بين القضيتين الجزئيتين المختلفتين في الكيف» (المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، عوض الله حجازي، دار الطباعة المحمدية بمصر، ط 6، د. ت، ص 128). والرابع : التداخل «وهو التقابل بين القضيتين المتحدتين في الكيف المختلفتين في الكم» (المرشد السليم، ص 121).

أما العكس المستوي فهو «جعل الجزء الأول من القضية ثانيًا، والثاني أولًا، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما» (المرشد السليم، ص 130).

ولما كان الاستدلال المباشر لا يفيد في التوصل إلى جديد، أو الكشف عن مجهول، أو الربط بين شيئين لم يتضح الرابط بينهما، ينظر : طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، الرسائل، مكتبة الرشد، ط الثانية، 2001، ص 223). وكان هذا النوع من الاستدلال مما يدركه العقل مباشرة دون الحاجة إلى تعقيدات المناطقة التي فيها نوع من التكلف والاصطناع الذي لا جدوى منه برأي الباحثة. فإن البحث يرى تجاوز هذا النوع من الاستدلال، والاهتمام ببيان أنواع أخرى من الاستدلال هي أكثر تميزا في مدونة الدراسة.

1 - ينظر : مدخل إلى المنطق الصوري، مهران، ص 171.

2 - ينظر : الفصل الثالث، المبحث الأول، ص 304.

3 - ينظر : الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص 99 - 100.

4 - يُعد بعضهم من الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ع 3، ص 67 - 68.

من الاستدلال، بهدف الإقناع، وتغيير الأفكار والمعتقدات والسلوكيات، أو توجيهها، أو لتحقيق أغراض تداولية أخرى، ولذلك يُلاحظ أنّ الاستدلال (كما هو الحجاج بعامة في مدونة الدراسة) لم يقتصر على موضوع معين من موضوعات المدونة، فهو موجود في أبواب العقائد، والأخلاق والآداب، والعبادات، والمعاملات، وغيرها.

ومن أهم أشكال الاستدلال في المدونة ما يلي :

أ / الاستدلال بالقياس

القياس من أهم أنواع الاستدلال غير المباشر، لأن الغرض الأساس من المنطق هو الانتقال من معلوم إلى مجهول بواسطة معيّنة، وهو ما يوفّره القياس[1].

والقياس في اللغة التقدير، فـ «قِسْتُ الشيء بغيره، وعلى غيره، أَقِيسُ قَيْساً وقِياساً فانقاس، إذا قدَّرته على مثاله»[2].

وفي الاصطلاح عرّفه أرسطو بأنّه : «قول يوضع فيه شيء فيلزم شيء آخر»[3]، وعرّفه الجرجاني بأنّه «قول مؤلّف من قضايا إذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر»[4]، ومعنى أنّه (قول) أي : يشمل الكلام الملفوظ، والتصورات الذهنيّة كذلك، ومعنى أنه (مؤلف) يعني : أن القياس لكي يكون منتجًا لابدّ فيه من تركيب القضايا، والتركيب هنا يعني دمج مقدمتين تشمل كل منهما قضيتين.تُسمّى الأولى منهما مقدّمة أولى، والثانية مقدّمة ثانية، و(إذا سُلّمت) أي : سُلّم مضمون المقدمتين، (لزم عنها لذاتها) أي : أن القضايا في القياس يلزم من تسليمها — دون حاجة لعلاقة خارجية — قول آخر، وهذا القول الآخر هو النتيجة المطلوبة في القياس[5].

والقياس عند الأصوليين «حَمْل فرع على أصل في بعض أحكامه، بمعنى يجمع بينهما»[6]. وهو التمثيل عند المناطقة - كما سيأتي -.

---

1 - ينظر: مدخل إلى المنطق الصوري، ص 201.

2 - لسان العرب، ج 6، ص 186، مادة (قوس).

3 - تلخيص الخطابة لأرسطو، ص 36.

4 - التعريفات، ص 147.

5 - ينظر: المباحث المنطقية في علم أصول الفقه (مثال: خالد والد أحمد)، شبكة الألوكة
/http://www.alukah.net/publications_competitions

6 - اللمع في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت : 476، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، 2003، ص 96.

وعند المناطقة المحدثين القياس «صيغة شكلية لإثبات حقائق سبق العلم بها، ولكن حصلت الغفلة عن جوانب فيها، إذ يأتي القياس منبهًا عليها، أو ملزمًا للخصم بالتسليم بها إذا هو أنكرها»[1]. ومعنى ذلك أن القياس المنطقيّ يهتمّ بصورة القياس أكثر من الاهتمام بمادته، وهو ما يصمه بالجمود الذي عابه به منتقدوه[2].

وعرّف طه عبد الرحمن القياس بأنه : «آليّة أساسيّة من آليات الذهن البشريّ، تقوم بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، للوصول إلى استنتاج ما، بألفاظ فيها شيء من الالتباس والاشتراك»[3]. ولعل طه عبد الرحمن يقترب بتعريفه هذا من القياس الأصوليّ القائم على المشابهة والاشتراك في العلة، أكثر من اقترابه من القياس المنطقيّ.

ويتألف القياس من جزأين : مقدّمات القياس، ونتيجة القياس. والنتيجة هي القضية التي تلزم بالضرورة عن تلك المقدمات، فمتى تم التسليم بالمقدّمات (صادقة، أو كاذبة)، لزم التسليم بالنتيجة[4]. وقد تُذكر جميع أركان القياس (مقدمتين : كبرى وصغرى، ونتيجة) فيسمى قياسًا منطقيًا كاملًا، وقد تُحذف إحدى المقدمتين – وهي عادة المقدمة الكبرى – فيسمى قياسًا مضمرًا[5]. والقياس «حجّة في إثبات الأحكام العقليّة، وطريق من طرقها»[6].

❖ القياس التام

من شواهد القياس في مدونة الدراسة :

– قوله ﷺ : «كلُّ مُسكرٍ خمرٌ. وَكُلُّ خمر حرامٌ»[7].

قرّر الرسول ﷺ في هذا الحديث حرمة الخمر عن طريق حجّة عقليّة قائمة على القياس، منطلقًا من مقدّمة كبرى (كلّ مسكر خمر)، تلتها مقدّمة صغرى (كل خمر حرام)، وتُركت النتيجة (كلّ مسكر حرام) لاستنتاج المتلقي.

---

1 - ضوابط المعرفة، ص 227.

2 - ينظر : على سبيل المثال بعض النقد الموجه إلى القياس المنطقي «المنطق الحديث ومناهج البحث» د. محمد قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر الطبعة الثانية، 1953م ص 31- 35.

3 - في أصول الحوار، ص 111.

4 - ينظر : مدخل إلى المنطق الصوري، ص 203.

5 - ينظر : النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 4، ص 26.

6 - اللمع في أصول الفقه، ص 69.

7 - رواه مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام، ح 2003.

وهذه النتيجة ذُكرت صراحة في حديث شريف آخر رواه أبو موسى الأشعري -رضي الله عنه - قال : بعثني النبيُّ ﷺ أنا ومعاذ بنَ جبلٍ إلى اليمن. فقلتُ : يارسولَ الله ! إنّ شرابًا يُصنَعُ بأرضنا يقال له المِزرُ من الشعير، وشرابٌ يقال له البِتعُ من العسل. فقال : «كلُّ مسكرٍ حرامٌ»[1].

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «إنَّ الله كتب الإحسانَ على كلّ شيءٍ. فإذا قتلتم فأحسِنُوا القِتْلَةَ. وإذا ذبحتم فأحسِنُوا الذبحَ، وليُحِدَّ أحدُكم شفرتَه. فليُرِحْ ذبيحتَه»[2].

الإسلام دين قائم على الرحمة التي تتجاوز التراحم بين الناس إلى التراحم بين البشر والبهائم، ومن هذا التراحم هذا التشريع الذي قرّره الرسول ﷺ في هذا الحديث لصورة من صور الإحسان في الإسلام، وهو الإحسان في الذّبح، والإحسان في القتل - وإن كان قصاصًا -. و من هنا عدّ الإمام النوويّ هذا الحديث من الأحاديث الجامعة لقواعد الإسلام[3].

وفي الحديث صورة من صور القياس، أوجب الرسول من خلالها الإحسان في الذبح والقتل، بدأها الرسول ﷺ

بمقدّمة كبرى : (إن الله كتب الإحسان على كل شيء).

ثم مقدّمة صغرى : (إحسان القتل، وإحسان الذبح من الإحسان).

والنتيجة : (كتب الله الإحسان عند القتل والذبح).

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «إنّما الأعمالُ بالنيات، وإنّما لكلّ امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها، أو إلى امرأةٍ ينكحها، فهجرتُه إلى ما هاجر إليه»[4].

بهذا الحديث الشريف بدأ البخاري جامعه الصحيح، وقال معلقًا عليه : «ليس في أخبار النبيّ ﷺ شيء أجمع ولا أغنى ولا أكثر فائدة من هذا الحديث»[5].

وقال الشافعي : يدخل في سبعين باباً (أي من الفقه)[6]، وعدّه الإمام أحمد ثلث الإسلام، وثلثه الثاني حديث النعمان بن بشير : «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مُشتَبِهات»[7]، والثالث حديث

1 - رواه مسلم. كتاب الأشربة. باب بيان أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام. ح 1733.

2 - رواه مسلم. كتاب الصيد والذبائح. باب الأمر بإحسان الذبح والقتل. ح 1955.

3 - ينظر : صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. مجلد 7. ج 13. ص 107.

4 - رواه البخاري. كتاب بدء الوحي. باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. ح 1. واللفظ له. ومسلم. كتاب الإمارة. باب قوله ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات» وأنه يدخل في الغزو وغيره. ح 1907.

5 - فتح الباري ج 1. ص 17.

6 - السابق. الصفحة نفسها

7 - رواه البخاري في كتاب الإيمان. باب فضل من استبرأ لدينه. ح 52. واللفظ له. ورواه مسلم في كتاب المساقاة. باب أخذ الحلال وترك الشبهات. ح 1599.

عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – : «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو ردّ»[1]. واستفتح به النوويّ كتابه المعروف بـ (الأربعين النوويّة). وبدأ به كثير من أصحاب الحديث مصنّفاتهم دلالة على أنّ معيار قبول الأعمال عند الله تعالى إنما هو صلاح النيّة، وصدق القصد، فالنيّة هي ميزان قبول العمل، فإنّ الله لا يقبل من العمل إلا ما خلصت فيه النيّة، وأريد به وجهه الكريم، وعلى حسب الإرادة والقصد يكون الجزاء.

ويؤكّد الرسول ﷺ هذه القاعدة من خلال القياس الذي بدأه

بمقدّمة كبرى : إنما الأعمال بالنيّات (أي صلاح العمل وفساده تبع لنيته).

ثم المقدّمة الصغرى : إنما لكلّ امرىء ما نوى (أي أن من نوى شيئا يحصل له بحسب نيته).

والنتيجة المستلزمة عن المقدمتين : وجوب تمحيص النيّات عند كل عمل.

❖ القياس المضمر

وهو أحد أنواع القياس المنطقيّ. سماه أرسطو الضمير[2]. والقياس المضمر أو ما يُسمّى بالقياس الخطابيّ هو قياس يقوم على الرأي و الاحتمالات[3]، وهو قياس حُذفت بعض أجزائه، ودلّ عليها السياق المذكور[4]. وهو من أكثر الأقيسة استخدامًا في اللغة الطبيعية[5].

ومن الشواهد عليه :

– قوله ﷺ : «من نسيَ وهو صائمٌ، فأكلَ أو شربَ، فليُتمَّ صومَهُ. فإنّما أطعمَهُ اللهُ وسقاهُ»[6].

يقرّر الرسول ﷺ في هذا الحديث حكمًا شرعيًّا يتعلق بعبادة الصيام عن طريق القياس الإضماريّ، على النحو التالي :

المقدّمة الكبرى (مضمرة) : الأكل والشرب للصائم ناسيًا لا يُفسد الصيام.

المقدّمة الصغرى (مذكورة) : من نسيَ وهو صائم، فأكل أو شرب، فليُتمَّ صومه.

النتيجة (مذكورة) : لا حرج على الناسي، فإنّما أطعمه الله وسقاه.

---

1 - رواه مسلم في كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ح 1718.

2 - ينظر : الخطابة. أرسطو. ترجمة عبد الغفار مكاوي. ص 154.

3 - ينظر : السابق. ص 19. وفي بلاغة الخطاب الإقناعي. ص 71.

4 - ينظر : مدخل إلى المنطق الصوري. ص 300.

5 - ينظر : السابق. الصفحة نفسها

6 - رواه البخاري. ح 1933. و مسلم. كتاب الصيام. باب أكل الناسي وشربه. ح 1155.

– ومارواه أبو هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ مرَّ على صُبرةِ طعامٍ. فأدخلَ يدَهُ فيها. فنالت أصابعُهُ بللًا. فقالَ ما هذا يا صاحبَ الطَّعامِ ؟ قالَ أصابتهُ السَّماءُ يا رسولَ اللَّهِ ! قالَ أفلا جعلتَهُ فوقَ الطَّعامِ كي يراهُ النَّاسُ ؟ ومن غَشَّ فليسَ منِّي»[1].

تفقّد الرسول ﷺ أحوال البيع والشراء في السوق، ومرّ على بائع تبيّن أنّه يخفي الطعام المبتل الرديء أسفل من الطعام الجيّد، فلم يفهمه الرسول ﷺ ، بل سأله مستفهمًا، فأبان الرجل عذره، فاتّخذ النّبيّ ﷺ من هذا الموقف فرصة لتقرير قاعدة عامّة مغلّظة الحكم في شأن معاملات البيع والشراء بين المسلمين. وهي قاعدة تجري في كل شأن قد يكون فيه تدليس وغش.

وكانت الحجّة عقليّة على صورة قياس مضمر كالتالي :

مقدّمة كبرى (مذكورة) : غِشّ النّاس في أي مجال ليس من هدى النبي ﷺ (من غَشّ فليس مني).

مقدّمة صغرى (مضمرة) : التدليس في البيع غشّ.

نتيجة (مضمرة) : التدليس في البيع ليس من هدي النبي ﷺ.

❖ قياس الخلف أو (العكس)

«وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه»[2]، «وذلك لأن الحقّ لا يخرج عن الشيء أو نقيضه، فإذا بطل النقيض تعيّن الأصل وهو المطلوب. وسُمّي هذا القياس خُلفًا أي : باطلًا لا لأنّه باطل في نفسه، بل لأنّه يُنتج الباطل، على تقدير عدم حقّية المطلوب، أو لأنّه يثبت المطلوب بإبطال نقيضه، فكأنّه يأتي مطلوبه لا على طريق الاستقامة، بل من خلفه، ولذلك يسمى مُقابِلُه (وهو القياس الذي يثبت المطلوب بنفسه مباشرة) بالمستقيم»[3].

ومن الشواهد عليه في مدونة الدراسة :

– قوله ﷺ «... وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللهِ، أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ قَالَ : أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»[4].

---

1 - رواه مسلم. كتاب الإيمان. باب قول النبي ﷺ : «من غشنا فليس منا». ح 102.

2 - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. أبو البقاء الكفوي (ت 1094 هـ) تحقيق : عدنان درويش. ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط الثانية. 1998. ص 715.

3 - المرشد السليم. ص 177.

4 - رواه مسلم. كتاب الزكاة. باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف. ح 1006.

جاء في شرح الحديث عند الإمام النوويّ : في الحديث «دليل على أن المباحات تصير طاعات بالنيّات الصادقات، فالجماع يكون عبادة إذا نوى به قضاء حقّ الزوجة ومعاشرتها بالمعروف الذي أمر الله تعالى به، أو طلب ولد صالح، أو إعفاف نفسه، أو إعفاف الزوجة، ومنعهما جميعًا من النّظر إلى حرام، أو الفكر فيه، أو الهمّ به أو غير ذلك من المقاصد الصالحة»[1].

وقال عن القياس المذكور في الحديث : «قوله : (قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر) فيه جواز القياس... وهذا القياس المذكور في الحديث هو من قياس العكس»[2]، فقد ذُكر في الحديث المطلوب ونقيضه صراحة، كالتالي :

النقيض : وضع الشهوة في الحرام يُورث الوزر.

المطلوب : وضع الشهوة في الحلال يُورث الأجر.

وبذلك ثبت المطلوب، وهو حصول الأجر على المعاشرة في الحلال، بإبطال حصول الأجر وإثبات نقيضه وهو (الإثم) للمعاشرة في الحرام (وهو نقيض الحلال)، وبذلك قامت الحجّة العقليّة على المتلقين.

- وما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «من مات يشركُ بالله شيئًا دخل النّار. وقلتُ أنا : (أي ابن مسعود) ومن مات لا يُشركُ بالله شيئًا دخل الجنّة»[3].

في الحديث ترهيب من الشرك، ومن عاقبته الوخيم ؛ غلّب فيه الرسول ﷺ جانب التخويف والوعيد، على جانب الرّجاء، غير أن ذلك لم يمنع راوي الحديث - وهو ابن مسعود رضي الله عنه - من أن يقيس على المذكور حكمًا آخر هو نقيضه «قال الكرماني : من أين علم ابن مسعود هذا الحكم ؟ قلت : من حيث إن انتفاء السبب يوجب انتفاء المُسبَّب، فإذا انتفى الشّرك انتفى دخول النّار، وإذا انتفى دخول النّار يلزم دخول الجنّة، إذ لا ثالث لهما، أو مما قال الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء : 48].

---

1 - صحيح مسلم بشرح الإمام النووي المجلد 8 ج 7. ص 92.

2 - السابق الصفحة نفسها

3 - رواه البخاري كتاب الجنائز باب ما جاء في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله ح 1238. ومسلم كتاب الإيمان باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة ح 92.

الآية ونحوه»[1]. وجاء في فتح الباري «وفي حديث ابن مسعود دلالة على أنّه كان يقول بدليل الخطاب، ويحتمل أن يكون أثر ابن مسعود أخذه من ضرورة انحصار الجزاء في الجنّة والنّار»[2].

فالحديث ذكر المطلوب وهو : من مات يشرك بالله شيئًا دخل النّار، واستنبط الراوي نقيضه : (ومن مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنّة) على سبيل قياس الخلف.

وفي رواية أخرى للحديث : رجلًا أتى النّبيّ ﷺ فقالَ : يا رسولَ اللهِ ! ما الموجبتانِ ؟ فقال : «من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنّة، ومن مات يشرك بالله شيئًا دخل النّار»[3]، وهذه الرواية جمعت بين النقيضين رفعًا إلى رسول الله ﷺ ، من باب إثبات كل منهما بإثبات نقيضه.

- وقوله ﷺ : «من لبس الحريرَ في الدنيا لم يلبسْه في الآخرة»[4].

في الحديث تحريم لبس الحرير للرجال، وقد أثبت المطلوب بالتنصيص عليه وهو : من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة. ويُستدَل من خلال القياس على نقيضه : من لم يلبس الحرير في الدنيا، لبسه في الآخرة.

ب / الاستدلال بالتمثيل

التمثيل من طرق الاستدلال غير المباشر، «وهو الاستدلال بحكم جزئيّ على جزئيّ آخر»[5].

وهو عمليّة فكريّة تقوم على تشبيه أمر بأمر آخر في العلّة التي كانت هي السبب في حدوث ظاهرة من ظواهره، واعتبار هذا الشبه كافيًا لقياس أمر على آخر[6].

---

1 - عمدة القاري ج 8، ص 8.

2 - فتح الباري ج 3، ص 134.

3 - رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، ح 92.

4 - رواه البخاري، كتاب اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه للرجال، ح 5833. ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة، ح 2073.

5 - المرشد السليم، ص 253.

6 - ينظر : ضوابط المعرفة، ص 289.

ويُسمّى هذا النّوع من الاستدلال عند المناطقة بالتمثيل، وعند المتكلمين بالاستدلال بالشاهد على الغائب، وعند الفقهاء والأصوليين بالقياس[1]، قال ابن بطال : «التشبيه والتّمثيل هو القياس عند العرب»[2].

وهو من الحجج القائمة على الاتصال المؤسِّس لبنية الواقع عند بيرلمان[3]، وهي الحجج التي تسعى بإقامة قاعدة عامة، أو حكم، أو نموذج مثاليّ حول الواقع أو الموضوعات انطلاقًا من مثال، أو حالة خاصّة[4].

وللتمثيل أركان :

الركن الأول : الأصل، وهو المُمَثَّل به، أو المشبّه به، أو المَقِيس عليه.

الركن الثاني : الفرع ، وهو المُمَثَّل، أو المشبّه، أو المَقِيس.

الركن الثالث : العلّة الجامعة التي هي سبب التمثيل.

الركن الرابع : الظّاهرة، أو الحكم الذي في الأصل، ويعمّ على الفرع بدليل التمثيل[5].

والاستدلال بالتمثيل كثير الورود في مدونة الدّراسة، وذلك لما في هذا النّوع من الاستدلال من التبيين والتوضيح، وتقريب المعاني، والدفع إلى الاقتناع بالحجّة.

---

1 - ينظر : السابق. ص 289. والمرشد السليم. ص 253.

هناك من يفرق بين التمثيل والقياس ويرى بأن التمثيل يعتمد على المشابهة والتشبيه. وأن المستدل ينتقل فيه من حكم الجزئي إلى التعميم في علة الحكم، ثم يدخل تحت هذه العلة جزئيًا آخر يخالف الأول في حقيقته. وأن التمثيل فرضي «لأنه بخلاف القياس، فإنه يعتمد على الاستقراء، والاستقراء قد يفيد اليقين إذا اعتمد على مبدأ العلة، أو الضرورة العلمية، ويفيد اليقين «أيضًا إذا اعتمد على الأوليات والبديهيات». (ينظر : المرشد السليم. ص 256) وهناك من يرى أن القياس المنطقي لا يختلف عن القياس الأصولي «التمثيل» إلا بفوارق لفظية لا تغير شيئاً في جوهر البرهان.يقول ابن تيمية : «ولما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات. كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين» (مجموع الفتاوى. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. تحقيق : عبد الرحمن محمد قاسم. المدينة المنورة. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1995. ج 9. ص 184) موضحين أن القياس يكون ظنياً إذا كانت مقدماته ظنية سواء في ذلك القياس المنطقي والقياس الأصولي وأنه لا عبرة بالإطار الخارجي في سبيل اليقين «الظّنّ حصل من المادة لا من صورة القياس فلو صوّروا تلك المادة بقياس الشمول لم يُفِدْ إلّا الظّنّ لكن هؤلاء ظنوا أن الضّعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينيًا وصورة قياس الفقهاء ظنيًا» (السابق ج 9. ص 205. وينظر : المباحث المنطقية في علم أصول الفقه (مقال) / مرجع سابق).

2 - فتح الباري. ج 13. ص 310.

3 - ينظر : في نظرية الحجاج. ص 56.

4 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج. ص 52.

5 - ينظر : ضوابط المعرفة. ص 291. والمرشد السليم. ص 254.

ومن الشواهد عليه :

– أنَّ امرأةً من جُهينةَ، جاءت إلى النبيِّ ﷺ فقالت : إنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أنْ تَحُجَّ، أفَأَحُجُّ عَنْهَا ؟ قَالَ : نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ ؟، قَالَتْ : نَعَمْ، فَقَالَ : اقْضُوا اللَّهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[1].

استخدم الرسول ﷺ صورة استدلال بسيطة لإقناع السائلة، وهي صورة يمكن إدراكها بسهولة ودون تكلف، تقيم الحجّة المُرادة، وتؤدّي إلى النتيجة العمليّة المرجوّة. وقد تنبّه ابن حجر إلى حجّة القياس (التمثيل عند المناطقة) المضمّنة في الحديث، فقال في شرحه : «فيه مشروعية القياس وضرب المثل، ليكون أوضح، وأوقع في نفس السامع، وأقرب إلى سرعة فهمه، وفيه تشبيه ما أختلف فيه وأشكل بما أتفق عليه، وفيه أنه يستحبّ للمفتي التنبيه على وجه الدليل إذا ترتبت عليه مصلحة، وهو أطيب لنفس المستفتي، وأدعى لإذعانه»[2].

وأركان التمثيل المذكور في الحديث كالتالي :

– الأصل (الممثل به أو المقيس عليه) : الدَّيْن.

– الفرع (الممثل أو المقيس) : النّذر.

– العلّة الجامعة : وجوب القضاء وعدم سقوطه عن المكلفين.

– الظاهرة : النّذر واجب القضاء كما أن الدين واجب القضاء.

ويمكن قراءة المثال باعتباره قياسًا على النّحو التالي :

مقدّمة كبرى : النّذر دين.

مقدّمة صغرى : الدّين واجب القضاء.

النتيجة : النّذر واجب القضاء.

– ومن الشواهد أن أعرابيًا أتى النّبيّ ﷺ ، فقال يا رسولَ اللهِ ! إنَّ امرأتي ولدت غلامًا أسودَ. وإني أنكرتُه. فقال له النّبيُّ ﷺ : هل لك من إبلٍ ؟ قال : نعم. قال : ما ألوانُها ؟ قال : حُمْرٌ. قال : فهل فيها من أورَقَ ؟ قال : نعم. قال رسولُ اللهِ ﷺ : فأنّى هو ؟ قال : لعلّه، يا رسولَ اللهِ، يكون نزَعَه عِرْقٌ له. فقال له النبيُّ ﷺ : وهذا لعلّه يكون نزَعَه عِرْقٌ له»[3].

1 - رواه البخاري. كتب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب من شبّه أصلًا معلومًا بأصل مبيّن قد بين الله حكمهما ليفهم السائل ح 7315.

2 - فتح الباري. ج 4. ص 78.

3 - رواه البخاري. كتاب الحدود. باب ماجاء في التعريض ح 6847. ومسلم. كتاب اللعان ح 1500. واللفظ له.

هذا الأعرابيّ البسيط في تفكيره، وقع في نفسه شيء من لون ابنه الذي لم يشبه لون أبيه ولا لون أمه، وكاد أن ينكره، وهو موقف يحتاج إلى بيان وتوضيح لدفع الشبهة، والتحرز مما قد يقع من ظلم على المرأة وشتات للأسرة، فمثّل له الرسول ﷺ بهذا المثل من بيئته، ومن شيء يراه بعينه ولا ينكره، فاقتنع، وزال ما في نفسه من ريب[1]. قال ابن حجر : «في الحديث ضرب المثل، وتشبيه المجهول بالمعلوم، تقريبًا لفهم السائل، واستدلّ به لصحّة العمل بالقياس، قال الخطابيّ : هو أصل في قياس الشبه، وقال ابن العربيّ : فيه دليل على صحّة القياس والاعتبار بالنظير»[2].

وأركان التمثيل في الحديث كالتالي :

- الأصل (الممثل به أو المقيس عليه) : الإبل الحمراء يكون فيها الأورق.
- الفرع (الممثل أو المقيس) : الغلام الأسود لأبوين أبيضين.
- العلّة الجامعة : الإبل قد ينزعها عرق، والغلام قد يكون نزعه عرق.
- الظّاهرة : لا شبهة في اختلاف لون الولد عن والديه، كما أنه ليس هناك خلاف في أن الإبل قد يكون فيها المفارق للونها.

وقد احتج ابن بطّال بالحديثين السابقين على من أنكر القياس، إذ يرى أنهما أصل في باب القياس واستخدام الرسول ﷺ له[3].

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «ما من مولودٍ إلا يولَدُ على الفطرَة، فأبواه يُهَوِّدانِه أو يُنصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه، كما تُنتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاءَ، هل تُحِسُّونَ فيها من جَدعاءَ. ثم يقولُ أبو هُرَيرَةَ رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم : 30]»[4].

يقرّر الرّسول ﷺ أن المولود يولد على الفطرة السليمة وهي التوحيد والبراءة من الشرك، ويكون متهيئًا لقبول الحقّ والهدى، ثم يأتي دور البيئة والتربية في تثبيت هذا الأصل والمحافظة عليه، أو تشويهه وتحريفه. وليبيّن الرّسول ﷺ ذلك ضرب هذا المثل المنتزع من بيئة العرب. بتشبيه المولود بالبهيمة التي تولد مُجتمعة الخِلقة، ثم يعدو عليها أهلها فيجدعونها ويشوّهونها.

أركان التمثيل :

- الأصل (الممثل به أو المقيس عليه) : البهيمة التي تولد سليمة، مجتمعة الخلقة والسلامة في أعضائها من كل عيب، ثم يعدو عليها أهلها فيجدعونها، ويغيرون خلقتها.

1 - فتح الباري، ج 9، ص 353.

2 - ينظر : السابق ج 3، ص 310.

3 - رواه البخاري، كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، ح 1358.

– الفرع (الممثل أو المقيس) : المولود يولد على فطرة الإسلام، ثم يغيّر أبواه فطرته من الحقّ إلى الضلال.

– العلّة الجامعة : التغيير من السلامة إلى الأذى.

– الظّاهرة : إنّ الفطرة السليمة كالخلقة السليمة صفة كمال في الإنسان، والانحراف عن هذه الفطرة نقص، كجدع جزء من أعضاء البهيمة، وتشويه خلقتها بعد أن خلقها الله سليمة في أتمّ صورة، فكما أن جدع البهيمة نقص فيها، فكذلك تغيير الفطرة الدينية تمويهًا أو تنصيرًا أو تمجيسًا نقص في الإنسان.

ج / الاستدلال بالاستقراء

الاستقراء : «لغة التتبّع من استقريت الشيء إذا تتبّعته، وهو عند المنطقيين قول مؤلّف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلّيّ»[1]، وهو «عمليّة فكريّة وحسيّة معًا»[2].

وينطلق الاستدلال الاستقرائيّ من الجزء إلى الكل، أو من الخاص إلى العام، ومن حالات جزئية إلى قاعدة كليّة أو قانون عام[3].

ومجالات الاستدلال الاستقرائيّ واسعة، حيث يمكن أن ينطلق من الأمثلة، والوقائع (طبيعيّة أو اجتماعيّة أو تاريخيّة)، ومن الشهادات، والتجارب والمعطيات الإحصائية، والحالات الخاصة، وهو ما يمنح الخطاب حيويّة أكثر، ويجعله أكثر تشخيصًا، ويساعد على جلب اهتمام المتلقي[4].

وينقسم الاستدلال الاستقرائي قسمين :

– الاستدلال الاستقرائيّ الناقص : وينتقل فيه الذهن من الحكم على الجزئيات إلى الحكم على الكليّ.

– الاستدلال الاستقرائيّ التّام : وينتقل فيه الذهن من جميع الجزئيات ليعمّم الحكم على ما هو كليّ[5].

---

1 - كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 172.

2 - ضوابط المعرفة، ص 188.

3 - ينظر : دروس في الحجاج الفلسفي، إدريس أوهلال، مجلة الشبكة التربوية فيلو مرتيل الالكترونية، ص 23.

4 - ينظر : السابق، ص 23 - 25.

5 - ينظر : السابق، ص 24.

ومن الشواهد على هذا النوع من الاستدلال :

– ماروواه ابن عمر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إنَّ منَ الشَّجرِ شجرةً لا يَسقُطُ ورقُها، وإنَّها مثلُ المسلمِ، فحدِّثوني ما هيَ ؟ فوقعَ النَّاسُ في شجرِ البَوادي. قالَ عبدُ اللَّهِ : ووقعَ في نفسي أنَّها النَّخلةُ، فاستحيَيتُ، ثمَّ قالوا : حدِّثنا ما هيَ يا رسولَ اللَّهِ ؟ قالَ : هيَ النَّخلةُ»[1].

– وما رواه أبو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «لَا عَدْوَى. فَقَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ : أَرَأَيْتَ الإِبِلَ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ أَمْثَالَ الظِّبَاءِ، فَيَأْتِيهَا الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَتَجْرَبُ ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ ؟!»[2].

– وما رواه جابر بن عبد الله أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بالسُّوقِ، دَاخِلًا مِنْ بَعْضِ الْعَالِيَةِ، وَالنَّاسُ كَنَفَتَهُ (أي : حانبَه)، فَمَرَّ بِجَدْيٍ أَسَكَّ مَيِّتٍ (أسكّ : أي صغير الأذنين)، فَتَنَاوَلَهُ فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ، ثُمَّ قَالَ : «أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنَّ هَذَا لَهُ بِدِرْهَمٍ ؟ فَقَالُوا : مَا نُحِبُّ أَنَّهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ ؟ قَالَ : أَتُحِبُّونَ أَنَّهُ لَكُمْ ؟ قَالُوا : وَاللهِ لَوْ كَانَ حَيًّا، كَانَ عَيْبًا فِيهِ، لِأَنَّهُ أَسَكُّ، فَكَيْفَ وَهُوَ مَيِّتٌ ؟ فَقَالَ: فَوَاللهِ لَلدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ»[3].

في الأحاديث الشريفة السابقة انتقل الرسول ﷺ بالمتلقين من الجزئيات لاستخلاص قانون عام وقاعدة كلية، وهو ما يمكن إيضاحه في الجدول التالي :

المثال (المعاني الجزئية)	المعاني الكلية المستنبطة
إنَّ منَ الشَّجرِ شجرةً لا يَسقُطُ ورقُها، وإنَّها مثلُ المسلمِ، فحدِّثوني ما هيَ ؟... قالَ : هيَ النَّخلةُ".	أن المؤمن ثابت لا تزعزعه المصائب، وهو شاكر، صابر، نافع في كل حين، جميل الأخلاق، طيب الكلام، وطيب العمل، كثير النفع، ومستمر العطاء.
"لا عَدْوَى....".	أن الأشياء لا تؤثر بنفسها، بل تأثيرها يكون بإرادة الله تعالى، فهو وحده الضار النافع.
"أيُّكُمْ يُحِبُّ أنَّ هذا لهُ بدرْهَمٍ؟...".	العيشة الهنية الراضية الباقية هي عيش الآخرة، أما الدنيا فإنه مهما طاب عيشها فمآلها إلى الفناء، وإذا لم يصحبها عمل صالح فإنها خسارة.

1 - رواه البخاري، كتاب العلم، باب قول المحدث حدثنا وأخبرنا وأنبأنا، ح 61، ومسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب مثل المؤمن مثل النخلة، ح 2811.

2 - رواه البخاري، كتاب الطب، باب لا عدوى، ح 5775، واللفظ له، ومسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ح 2220.

3 - رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، ح 2957.

وقد استطاع ﷺ الانتقال بالمتلقين إلى هذه المعاني الكلية من خلال شحذ أذهانهم بواسطة الأسئلة الجزئيّة المحدّدة، المترابطة فيما بينها منطقيًّا، والتي تستدعي مهارات التفكير، والفحص، وملاحظة أوجه الشبه والاختلاف، رابطًا ذلك ببيئة المتلقين، وبالمواقف العمليّة، ومعتمدًا على خبرات المتلقين، ومعارفهم السابقة، وصولًا إلى النتيجة المنطقيّة التي يتّفق عليها الجميع.

د / الاستدلال السببي

من أنواع الاستدلال العقليّ في مدونة الدراسة الاستدلال السببيّ، وهو حركة فكريّة تقوم على ربط الأسباب بالمسبّبات، و بالاستدلال بالعلّة على المعلول، أو بالسبب على النتيجة، أو بالوسيلة على الغاية[1].

والاستدلال السببيّ من أبرز الاستدلالات الحجاجيّة، وأقدرها على التأثير في المتلقي، إذ يقوم على وجود علاقة سببيّة يربط بها المتكلم بين أجزاء الكلام، وبين الأفكار والقضايا والأحداث بجعل بعضها سببًا لبعض[2]. ويكثر في الخطابات الرامية إلى الإقناع، التي تستخدم الاستدلال العقليّ وسيلة لتثبيت الحقائق، وجعلها أمورًا متمكّنة وراسخة لا تتبدل[3]، فيغدو بذلك كل مضمون حجاجيّ رُدّ إلى سببه المحدث – كما يقول بيفون – «حقيقة كليّة، ومنتهى مآليًا متعاليًا، تمكّن واستقرّ بفعل قانون عقليّ خلّصه من العموم، وأدمجه في دائرة الخصوص، إذ ردّه إلى أصله، وأنهاه إلى سببه»[4].

وتكمن أهمية هذا النّوع من الاستدلال – إضافة إلى ما سبق ذكره – في الحجّة البراغماتية المتولّدة عنه، والمترتبة عليه، فرَبْط النتيجة بالسبب المؤدّي إليها، والشارح لوجودها من شأنه أن يبرز الطابع النفعيّ لهذا الاستدلال[5]، إذ إن تقويم الحدث في الاستدلال السببيّ يقوم على اعتبار نتائجه السلبيّة أو الإيجابيّة، وهو ما يؤثّر مباشرة في توجيه السلوك والمعتقدات، وهو المقصود من هذا النّوع من الاستدلال[6].

وإذا كان ربط الأسباب بالنتائج مظنّة الاختلاف، وتعدد وجهات النّظر، وكثرة الأخذ والردّ، فإنّ هذا الاختلاف غير وارد في الحديث النبويّ، فالمتلقون يستجيبون طواعية لصحّة الأسباب المعلنة

1 - ينظر: الحجاج في الشعر العربي، ص 327.

2 - ينظر: السابق الصفحة نفسها.

3 - ينظر: الحجاج والمغالطة وآفاق التأويل، ص 284.

4 - السابق ص 285.

5 - ينظر: عدة الأدوات الحجاجية لفعال، ليونيل بلنجر، ترجمة: فضيلة قونال، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 141.

6 - ينظر: في نظرية الحجاج، ص 50.

باقتناع ورضى ، مع ما قد يكون من استيضاح لجزئيّة مشكلة - وهو ما يجعل الاستدلال السببيّ في الحديث النبويّ ذا طابع خاص لا يشاركه فيه غيره.

والاستدلال السببيّ كثير الورود في مدونة الدراسة، ومن ذلك :

- ما رواه زيد بن ثابت رضي الله عنه أنّ النبيّ ﷺ اتّخذ حُجرةً في المسجدِ من حصيرٍ، فصلّى رسولُ اللهِ ﷺ فيها ليالِيَ حتى اجتمَع إليه ناسٌ، ثم فقَدوا صوتَه ليلةً، فظنُّوا أنه قد نام، فجعَل بعضُهم يتنحنَحُ ليخرُجَ إليهم، فقال : «مازال بكمُ الذي رأيتُ من صَنيعِكم حتى خَشيتُ أن يُكتَبَ عليكم، ولو كُتِب عليكم ما قُمتُم به، فصلُّوا أيُّها الناسُ في بُيوتِكم، فإنَّ أفضلَ صلاةِ المرءِ في بيتِه إلا الصلاةَ المكتوبةَ»[1].

- وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: مرَّت جنازةٌ. فقام لها رسولُ اللهِ ﷺ. وقُمْنا معه. فقلنا : يا رسولَ اللهِ ! إنها يهوديّةٌ. فقال : «إنَّ الموتَ فَزَعٌ. فإذا رأيتُم الجنازةَ فقوموا»[2].

- وقوله ﷺ : «إذا كنتُم ثلاثةً فلا يتناجى اثنانِ دون صاحبِهما. فإنَّ ذلك يُحزنُه»[3].

- وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال : خَلَّفَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ تُخَلِّفُنِي فِي النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ؟ غَيْرَ أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»[4].

استخدم الرسول ﷺ في الأحاديث الشريفة السابقة الاستدلال السببيّ لما يتميّز به هذا النّوع من الاستدلال من الوضوح، والدّعوة إلى النّظر إلى الآثار المترتبة على حدث ما[5]، وهو ما يجعل المتلقين يستجيبون إلى النتيجة بيسر وسهولة، فضلًا عن البرهان العقليّ المستفاد من هذا التراتب السببيّ القائم على ثنائية (نتيجة / سبب)، فكان هذا الاستدلال السببيّ سبيلًا إلى إقامة حجّة عقليّة ووجدانيّة في الوقت نفسه، مكّنت للاستجابة إلى النتيجة. فالحجة السببية ترمي -كما يقول بيفون - «إلى ربط حدثين بعضهما ببعض، وتحديدًا ربط حدث مُعطى، كما تهدف الحجة السببيّة إلى إقامة السبب أو تحديد الغاية التي تتضمنها»[6].

---

1 - رواه البخاري. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه. ح 7290. ومسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد. ح 781.

2 - رواه البخاري. كتاب الجنائز. باب من قام لجنازة يهودي. ح 1311. ومسلم. كتاب الجنائز. باب القيام للجنازة. ح 960.

3 - رواه البخاري. كتاب الاستئذان. باب إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمسارة والمناجاة. ح 6290. ومسلم. كتاب السلام. باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث بغير رضاه. ح 2183.

4 - رواه البخاري. كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ. باب مناقب علي بن أبي طالب. ح 3706. ومسلم. كتاب فضائل الصحابة. باب فضائل علي. ح 2404. واللفظ له.

5 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 140.

6 - الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل ص 509.

ويمكن إبراز ثنائية (النتيجة / السبب) وما يتولد عنها من مبادىء حجاجية في الأحاديث من خلال الجدول التالي :

النتيجة	السبب
عدم خروج النبي ﷺ ليصلي بالناس صلاة القيام.	- خشيت أن تفرض على الناس فلا يستطيعون القيام بها. - أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة (مبدأ التيسير).
قيام الرسول ﷺ لجنازة اليهودي	للموت فزع (احترام النفس الإنسانية). (مبدأ الإنسانية).
النهي عن تناجي الاثنين دون الثالث.	إن ذلك يحزنه. (مبدأ التصافي بين المسلم وأخيه).
خلّف الرسول ﷺ علي – رضي الله عنه – على المدينة في غزوة تبوك	أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ (مبدأ المسؤولية).

إذن : كل تلك المبادئ العالية المتولدة عن الأسباب تمثل غايات حجاجية يجنيها المسلم باعتبارها منافع تفيده في دنياه وأخراه.

هـ / الاستدلال بتقسيم الكلّ إلى أجزائه

الاستدلال بتقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له من أنواع الاستقراء التّام المفيد لليقين[1]، وهو من الحجج شبه المنطقية عند بيرلمان[2]، وهو استدلال يفيد بأنّ الحكم الذي ينطبق على كلّ جزء من أجزاء الكلّ ، ينطبق تبعًا لذلك على الكلّ[3]، وبذلك يتمّ توظيف كل جزء ليكون بمثابة الدليل على القضيّة المرادة من الكلام.

1 - ينظر : الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 28.

2 - ينظر : الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 129.

3 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي، ص 207.

ومن أمثلته في مدونة الدراسة :

- قوله رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : «الشُّهَدَاءُ خَمْسَةٌ : المطْعُونُ، وَالمبْطُونُ، وَالغَرِقُ، وَصَاحِبُ الهَدْمِ، وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[1]

صدّر ﷺ الحديث ببداية مجملة للفت الانتباه، وتهيئة الأذهان لتلقي الخبر، ضمنها حكم عام يفيد حصول ثواب الشهادة لعدد من الحالات، ثم فصّل في بيان الأصناف عن طريق التقسيم، معممًا الحكم على ميتات وحالات يصح أن يوصف أصحابها بالشهداء لما فيها من شدة، قال ابن التين : «هذه كلها ميتات فيها شدة تفضّل الله على أمة محمد ﷺ بأن جعلها تمحيصًا لذنوبهم وزيادة في أجورهم يبلغهم بها مراتب الشهداء»[2].

وقد استخدم التقسيم في الحديث باعتباره نوعًا من أنواع الاستدلال، كان له أثره في استدعاء الحكم عند ذكر كل قسم، فكان ذلك دليلًا على أن الشهادة بفضل الله ورحمته لا تنحصر في القتل في ساحة الجهاد. فكل قسم من هذه الأقسام يعود للحكم الأول (الشهادة)، ويدفع إلى التأمل في أسباب استحقاق هؤلاء لأجر الشهادة، وينتهي إلى غاية حجاجية وتداولية وهي الحث على الصبر على الشدة المصاحبة لهذه الحالات، لما يعقب ذلك من الأجر الكبير. وتعميق الرجاء برحمة الله وواسع فضله.

- ومن الشواهد قوله ﷺ «مَفَاتِحُ الغَيْبِ خُمسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ : لاَ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا اللَّهُ، وَلاَ يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ، وَلاَ يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي المطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلاَ تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، وَلاَ يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ». وفي رواية «مفاتيح الغيب خمس ثم قرأ : ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان : 34]»[3].

صُدّر الحديث بحكم عام، وهو أن هناك علمًا اختصّ الله تعالى به نفسه، ثم قسّم هذا العلم إلى أقسام خمسة، وفصّل في بيانها، ليكون كل قسم دليلًا قائمًا بذاته على اختصاص الله سبحانه وتعالى بعلم الغيب. فذكر الحديث أنواعًا من الغيوب تتعلق بحياة الإنسان ورزقه ومصيره لا يعلمها إلا الله. فذكر اختصاصه بعلم السّاعة التي تمثّل بداية حياة الإنسان في الدّار الآخرة، وبعلم وقت نزول المطر الذي

1 - رواه البخاري. كتاب الجهاد والسير. باب الشهادة سبع سوى القتل ح 2829. ومسلم. كتاب الإمارة. باب بيان الشهداء ح 1914.

2 - فتح الباري. ج 6. ص 52.

3 - رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن. باب الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام..، الرعد/8. ح 4697.

هو سبب في رزق الإنسان وحياته على الأرض، وذكر اختصاصه بعلم ما اشتملت عليه الأرحام، وما ينقص من الخلقة وما يُزاد فيها، وما يكون من أحوال الأجنّة من سعادة، وشقاء، ورزق، وأجل. وذكر اختصاصه سبحانه بعلم ما يكتسبه الإنسان في غده من مال أو علم أو عمل، وذكر اختصاصه بعلم موعد الأجل ومكانه. وهي مفاتيحُ الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله، المتعلّقة بحياة الإنسان منذ أن كان جنينًا في بطن أمه إلى أن يتوفاه الله، ومن ثم يبعثه[1].

وكل قسم من هذه الأقسام دليل قائم بذاته على قدرة الله وعلمه الغيب، وبذلك تتمّ تقوية الحكم الأول بتعداد الأدلّة الدالّة عليه، وتفصيل المعنى المتقدم، فالأجزاء كلها منسجمة في التعبير عن الكلّ وهو (علم الله).

وهدف هذا النوع من الاستدلال - بحسب بيرلمان - البرهنة على وجود المجموع، بمعنى الإشعار بوجود الشيء موضوع التقسيم من خلال التصريح بوجود أجزائه[2]. ففي الحديث السالف تمّت البرهنة على وجود أمور غيبية لا يستطيع البشر أن يحيطوا بعلمها - وإن ظنّ بعضهم ذلك - والدليل وجود كذا وكذا وكذا... من أمور الغيب التي مهما ادّعى بعضهم العلم بها أو بطرف منها فإنما تظلّ علمًا محجوبًا عن البشر لا يعلمون منه شيئًا إلا بأمر الله.

و / الاستدلال بالمعاينة

من أنواع الاستدلال العقليّ في مدونة الدراسة الاستدلال بالمعاينة، والموقف الحيّ. حيث يستثمر الرسول ﷺ حادثة ما ويجعل منها دليلًا وتنبيهًا على أمر عقديّ أو تشريعيّ أو أخلاقيّ، أو غير ذلك، فيكون الدليل أبلغ في الاحتجاج العقليّ والوجدانيّ، لتأسّسه على موقف تواصليّ، ينطلق الاستدلال فيه من واقع خبرة حسيّة حيّة إلى استدلال عقليّ مجرّد.

ومن الشواهد على ذلك :

- ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قدم على رسول الله ﷺ بسَبي. فإذا امرأةٌ من السَّبي، تبتغي، إذا وجدتْ صبيًّا في السَّبي، أخذتْه فألصقَته ببطنها وأرضعتْه. فقال لنا رسولُ الله ﷺ : «أترون هذه للرأة طارحةً ولدَها في النار ؟ قلنا : لا. والله ! وهي تقدر على أن لا تطرحَه. فقال رسولُ الله ﷺ : «اللَّهُ أرحمُ بعباده من هذه بولدها»[3].

---

1 - ينظر : فتح الباري، ج 13، ص 377، وعمدة القاري، ج 7، ص 87.

2 - ينظر : في نظرية الحجاج، ص 48.

3 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ح 5999، ومسلم، كتاب التوبة، باب سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه، ح 2754.

استدل الرسول ﷺ بهذا الموقف الحيّ المعبّر الملىء بالرحمة على رحمة أكبر وأوسع وأعظم هي رحمة الله تعالى بعباده المؤمنين، فهي رحمة لا يشبهها شيء. وقُدّم هذا الدليل القائم على المعاينة لصالح فوائد، منها :

الأولى : تبشير المؤمنين بسعة رحمة الله تعالى، ليعظم رجاؤهم في الجنّة، ويدخل عليهم السرور.[1]

الثانية : أن الرحيم من البشر الله أرحم منه، فمن كانت له حاجة فليقصد لحاجته من هو أرحم من أرحم البشر[2].

الثالثة : أن المؤمنين مدعوون للعمل بموجب صفات الله عز وجل وأسمائه الحسنى، ومن صفاته – سبحانه – الرحمة، وبذلك تكون الحجّة البراغماتية المقامة على المتلقين هي الدعوة إلى التراحم.

– ومن الشواهد ما رواه زَيْد بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلاَةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلَةِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ : «هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ؟ قَالُوا : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ : «أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ : مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ : بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا، فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ»[3].

استثمر الرسول ﷺ هذه الظاهرة الكونيّة التي عاينها الجميع ليقيم الدليل بواسطتها على مسألة عقديّة مهمة، ويستأصل من النفوس رواسب الجاهليّة، من مثل اعتقاد أن نزول المطر يكون بواسطة النّوء، وأن الأنواء فاعلة له من دون الله. فقطع الحديث هذه العلاقة بين القلوب والكواكب، ليصلها بخالق الكواكب وعالم الغيب، المنفرد بالقدرة، المتفضّل برحمة عباده بالمطر[4].

1 - ينظر : فتح الباري، ج 10، ص 445.

2 - رواه البخاري، كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، ح 846، ومسلم، كتاب الإيمان، باب كفر من قال مُطرنا بالنوء، ح 71

3 - ينظر : فتح الباري، ج 2، ص 608 - 609.

والجدول التالي فيه مزيد من التوضيح للاستدلال بالمعاينة :

التجربة	المعنى	الغاية الحجاجية
المرأة من السبي التي فرحت بوجود ولدها وسارعت إلى إرضاعه.	أن كل رحيم من البشر الله أرحم منه.	إذكاء الرجاء في سعة رحمة الله، والدعوة إلى الاتصاف بالرحمة التي هي من صفات الرحمن عز وجل.
نزول المطر بعد شدة العطش	أن النعم هي من الله وحده ولا شريك له في ذلك.	تمحيص التوحيد، وتطهير القلوب من الاعتقادات الفاسدة.

ثالثًا : خصائص الاستدلال العقلي الحجاجي في الحديث النبوي

تبيّن مما سبق أن الاستدلال العقليّ الحجاجيّ في الحديث النبويّ في مدونة الدراسة يتميز بعدد من الخصائص، منها :

- أنه استدلال لا يستجيب بالضرورة لمقاييس المنطق وآلياته، بقدر ما هو استدلال ناجح يستجيب لأهداف التواصل، والتداول والتعامل الاجتماعي[1].

- أنه استدلال تتفاعل فيه عناصر اللغة والمنطق والسياق، ويراعي أطراف الخطاب والظروف المحيطة به.

- أنه استدلال ثريّ من حيث مادته، وواسع من حيث آلياته، ومتغيّر بحسب وظيفته ومقامه[2].

- أنه يجمع بين الإقناع العقليّ، والتأثير الوجدانيّ، ففيه الحجّة العقليّة المقنعة، والبلاغة الآسرة، ومخاطبة المشاعر والأحاسيس واستثارتها.

- أنه استدلال لا يقوم على الجدل، ولكنه يخاطب الفطرة السوية، والعقول السليمة.

- أن المقدّمات الاستدلاليّة فيه ليست عقليّة صِرْفة، ولكنّها مقدّمات في أغلبها واقعيّة، ومشاهدة، ومما تقع عليه الحواس.

1 - مفاد من الاستدلال البلاغي، ص 16.

2 - مفاد من السابق، ص 15 - 16.

- أنها استدلالات سهلة وواضحة، بعيدة عن التعقيد الفلسفيّ، والحذلقة المنطقية.

- أنها استدلالات ذات غايات تداوليّة، تسعى إلى الإرشاد، وتغيير المعتقدات والمفاهيم، وأساليب التفكير، والسلوكيات.

- أنها استدلالات شاملة لكل مجالات الحياة.

- أنها تتنوع بما يناسب الموقف، والموضوع، والمخاطب.

- أنها تراعي كفايات المتلقين الإدراكيّة، والمعرفيّة، والثقافيّة، والظروف الزمانيّة والمكانيّة.

- أنه يجتمع في الحديث الواحد أحيانًا أكثر من وجه للاستدلال، فمثلًا في حديث (الجدي الأسكّ) اجتمع الاستدلال بالمعاينة، والاستدلال بالتمثيل، وفي حديث (إن من الشجر شجرة...) اجتمع الاستدلال بالاستقراء، والاستدلال بالتمثيل ، وفي حديث (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى) اجتمع الاستدلال بالقياس، والاستدلال السببيّ، وغير ذلك.

والخلاصـــة

أن ورود بعض أشكال الاستدلال العقليّ في الحديث النبويّ على صورة الاستدلال المنطقيّ المعروف عند المناطقة، أو قريبًا منه، لا يعني أن الحديث الشريف خضع في حججه واستدلالاته لقواعد المنطق بالمعنى اليوناني للمصطلح، لكن للحديث النبوي منطقه الداخلي، فهو خطاب نبوي يخاطب الفكر الإنسانيّ بما أودعه الله فيه من قدرات على التفكير، والربط، والاستنتاج، والقيام بالعديد من العمليات العقليّة بصورة فطريّة.

فالرسول ﷺ جاء كلامه فصيحًا بليغًا كأفصح وأبلغ ما يكون في لغة العرب، وجريًا على عاداتهم في الكلام والمحاورة، متناغمًا مع بيئتهم، ومراعيًا لمستواهم الفكريّ والمعرفيّ.فكان الاستدلال العقليّ في مدوّنة الدراسة -كما تبيّن – سهلًا يسيرًا، ليس فيه تعقيد ولا صرامة، ولا تقعر ولا تحذلق، يخاطب الوجدان كما يخاطب العقل، ويفهمه الأميّ كما يفهمه المتعلم في كل زمان ومكان.

وهو استدلال متنوع الأشكال والطرق، اقتصر المبحث على شيء من صوره من باب الاختصار، إذ البحث في أنواع الاستدلال العقليّ في الحديث النبوي متسع جدًا، ويحقّ أن تفرد له المصنّفات.

وقد تبيّن أن الرسول صلى الله عليه وسلم استخدم القياس بجميع أشكاله : (التام، والمضمر، وقياس العكس)، فكان هناك الانتقال السلس من المقدمات إلى النتائج في كل شكل من الأشكال.

فقرر الرسول ﷺ من خلال القياسيْن التام والمضمر مثلًا بعض القضايا الشرعية المهمة مثل تحريم الخمر، وبعض القضايا الأخلاقية مثل الترغيب في الإحسان في كل شيء، وبعض قضايا المعاملات المالية مثل تحريم الغش.

وأثبت بعض الأمور من خلال إبطال نقيضها في القياس بالخلف، الذي يستدعي حجة عقلية ويثبت المطلوب من خلال إبطال نقيضه، مثل إثباته دخول الجنة للموحدين بإبطال دخولها للمشركين.

كما استخدم عليه السلام الاستدلال بالتمثيل، وعالج بواسطته بعض القضايا المهمة من خلال الربط بين ركنيْ التمثيل (المُمَثَّل، والمُمَثَّل به)، وإشراك المتلقي في إدراك العلة، ومن ثم الوصول إلى النتائج. ولاحظ البحث من خلال شواهد الاستدلال بالتمثيل التي ساقها أن الرسول ﷺ اعتمد هذا النوع من الاستدلال في مخاطبة المتلقين البسطاء لإقناعهم بواسطة حجة عقلية سهلة الإدراك، عظيمة الأثر. فأجاب السائلة التي جاءت تسأل عن قضاء النَّذر بتشبيه النَّذر بالدين، لتدرك السائلة مباشرة أن قضاء النَّذر واجب. وأجاب الرَّجل الذي شكّ في نسب ابنه إليه عندما وُلد مختلف اللون عنه بأن شبّه اختلاف لون ابنه عن لونه بالإبل الحمراء يكون فيها الأورق، ففهم الرجل المغزى، واقتنع، وزال ما في نفسه من شكّ.

واستخدم ﷺ الاستدلال بالاستقراء لينتقل بالمتلقين من حالات ومعانٍ جزئية إلى قاعدة كلية أو قانون عام. وكان يأتي بهذا النوع من الاستدلال في إطار المجاز أحيانًا، مثل تشبيهه للمؤمن بالنخلة، ليحثّ المتلقي على إدراك الجزئيات المتشابهة بين الطرفين، ثم يتوصل إلى قواعد عامة، ومعانٍ كلية تفيده في أمر دينه ودنياه وأخراه.

واستخدم كذلك نوعًا من أهم أنواع الاستدلال الحجاجي وأقدرها على التأثير في المتلقي وهو الاستدلال السببي، الذي يربط الأسباب بالمسبَّبات، فينجم عن ذلك نتائج حجاجية وتداولية توجّه الفكر والسلوك. فربط مثلًا قيامه لجنازة اليهودي بسبب مهم هو احترام النفس الإنسانية مهما كانت ملّتها، تقريرًا لمبدأ مهم من مبادئ الإسلام هو مبدأ الإنسانية.

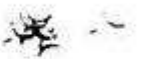
واستخدم كذلك الاستدلال بتفريع الكلّ إلى أجزائه لتوظيف كلّ جزء من أجزاء الكلام للتدليل على القضية المرادة من الكلام، وإظهار الكل الذي يسعى الحديث إلى تثبيته. فقرر ﷺ مثلًا اختصاص الله بعلم الغيب بذكر أجزاء هذا الغيب التي لا يجادل أحد في كونها غيبًا لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ.

ولما كان الاستدلال بالمواقف الحية من شأنه أن يكون أكثر تأثيرًا، وأشدّ إقناعًا من غيره استخدم الاستدلال بالمعاينة، فاستدلّ مثلًا على سعة رحمة الله سبحانه وأنها رحمة تفوق التوقعات برحمة تلك الأم من السبيّ بابنها الذي أضاعته في أرض المعركة، ثم لما وجدته سارعت إلى إرضاعه بلهفة وشوق وحبّ في موقف مؤثّر.

ولا تقتصر أدوات الحجاج النبوي في مدونة الدراسة على استخدام الحجج العقلية، فقد يكون الشرح والتفصيل أحيانًا بصوره المختلفة أفضل وسيلة للحجاج. وهو موضوع المبحث القادم إن شاء الله.

المبحث الثالث

الحجاج بالشّرح



أفرد البحث مبحثًا كاملًا للحديث عن الشّرح باعتباره أداة حجاجيّة لأهميته، وشدّة بروزه في مدوّنة الدّراسة، نظرًا لمناسبته للوظيفة الإبلاغيّة التي جاء بها الرّسول ﷺ ، وتلاؤمه مع طبيعة الحجاج النبويّ الساعي إلى تغيير المفاهيم، والأفكار، والسلوكيات لمتلقين لهم قابليّةٌ للتفاعل الإيجابي مع خطاب النبي ﷺ ، الذي يخاطب عقولهم وقلوبهم في آنٍ معًا، ويهدف إلى إقناعهم واستمالتهم.

الشّرح شكل من أشكال البرهنة[1] وآلية من آليات الحجاج، يقوم على القاعدة الاعتبارية، غير أنه يتميّز بكونه يسعى إلى الإفهام، وتوضيح بعض الظواهر ضمنيّة كانت أو تصريحيّة[2]، والغرض منه هو «التمكّن من استبدال قول مكان قول آخر يعبّر عن نفس المعنى، لكن بصيغة مختلفة»[3]. فقد تحتاج القضيّة المطروحة إلى الشّرح، لتوضيح أبعادها ودلالاتها لغرض الإقناع، أو التبرير، أو الإفهام، أو غير ذلك من الأغراض الحجاجية.

ويقوم الحجاج بالشّرح عند شارودو على أساس من العلاقة السببيّة الموجّهة من السبب إلى النتيجة[4]، ويتمثّل عنده في عدد من النماذج مثل :

- الشّرح عن طريق القياس المنطقيّ.
- والشّرح الذرائعيّ.
- والشّرح الحسابيّ.
- والشّرح الفرضي[5].

أما عند بلنجر فيتلاءم الحجاج بالشّرح مع حالة المتكلم الذي يسعى إلى نقل قناعاته إلى المخاطَب الذي يرغب في استمالته، أو الذي يرغب في مشاورته من أجل الوصول إلى رأي أو قرار. والشّرح عنده حجّة على تمهيد ومعرفة وثمرة خبرة، وهو علامة على بذل جهد من أجل فهم ينمّ عن دراسة ومعرفة، ولذلك هو أثر الموضوعيّة، والمصداقيّة الفكريّة. وتبدو أهمية الشّرح في الحجاج – بحسب بلنجر – في كونه يحثّ على الإنصات والاستيعاب الذي يسبق الاستمالة، إذ كثيرًا ما يفشل الجهد الإقناعيّ بسبب عدم الفهم[6].

1 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب. ص 40.

2 - ينظر : الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار (مقال). مجلة التراث العربي. ص 230.

3 - الحوار النقدي. ص 112.

4 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب. ص 40.

5 - ينظر : السابق. ص 40 - 42 (وقد سبق الحديث عن القياس المنطقي والاستدلال السببي باعتبارهما آليتين من آليات الاستدلال مما يغني عن إعادة ذكرهما في هذا المبحث).

6 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 122.

والشّرح بهدف الإقناع يستثمر خمس وسائل عند بلنجر، هي :

- الوصف أو السرد.
- التعريف.
- المقارنة.
- التشبيه.
- المثال باستحضار الأحداث[1].

وسيأخذ البحث بهذا التقسيم مكتفيًا بدراسة بعض الوسائل التي لم يتمّ التطرق لها من قبل، وهي : الوصف والسرد، والتعريف، والمقارنة، والمثال باستحضار الأحداث.

أولاً : الشّرح بالوصف أو السرد

أصل الوصف في اللغة : الكشف والإظهار، وذكر الشيء بحليته ونعته[2]. يقول ابن القيم : «والوصف أصله الكشف والإظهار... وأحسنه ما يكاد يمثل الموصوف عيانًا»[3].

وعرّفه النّقاد العرب بأنه «ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات»[4]، وفي دائرة المعارف الكبرى للقرن الثالث عشر عُرّف الوصف بأنّه «شكل من أشكال التفكير بواسطة التفصيل، يجعل الشيء مرئيًا بوجه من الوجوه، بدلًا من تعيينه ببساطة، وذلك بالعرض المتحرك لأكثر الخصوصيات والملابسات أهمية»[5].

وتعريفه بأنه شكل من أشكال التفكير يضعه في دائرة الاتصال اللغويّ، وما يحدث فيه من رصد لسمات الموصوف، ووصف للمواقف والمشاعر والانفعالات. ومن هنا جعل جاكبسون الوصف والتفسير وظيفة من وظائف اللغة الست[6].

---

1 - ينظر: السابق ج 5، ص 122.

الحجاج بالشّرح باب واسع يندرج تحته كل ما يُعدّ وسيلة لإيضاح وإفهام وبيان. ويتخذ أساليب عدة في مدونة الدراسة. منها ما سبق الحديث عنه مثل: التمثيل والقياس والتعليل والعلاقات السببية. وعليه سيقتصر البحث على دراسة بعض الوسائل التي لم يتمّ التطرق إليها من قبل وهي: الوصف والسرد، والتعريف، والمقارنة، والمثال واستحضار الأحداث.

2 - ينظر: لسان العرب، ج 9، ص 356، مادة (وصف)، والمعجم الوسيط، ج 2، ص 1036، مادة (وصف).

3 - الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ص 189.

4 - نقد الشعر، ص 41.

5 - في الوصفي، فيليب هامون، ترجمة : سعاد التريكي، بيت الحكمة (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون)، قرطاج - تونس، الطبعة الأولى، 2003، ص 22.

6 - يستند التواصل اللساني حسب رومان جاكبسون (Roman Jakobson) إلى ستة عناصر أساسية، وهي : المرسل والمرسل إليه، والرسالة، والقناة، والمرجع، واللغة، ولكل عنصر من العناصر الستة المذكورة وظيفة : فالمرسل وظيفته انفعالية، والمرسل إليه وظيفته تأثيرية، والرسالة وظيفتها جمالية، والمرجع وظيفته مرجعية، والقناة وظيفتها انتباهية.

والوصف من المنظور الحجاجيّ نوع من الإثبات والاستدلال، وعمل لاقوليّ يرمي إلى غاية حجاجيّة، لا ينفكّ فيه الوصفيّ عن الذاتيّ، بمعنى أنه يستحيل أن ينفصل المحتوى الوصفيّ عن موقع تلفظيّ مُوجّه حجاجيًّا، كما لا ينفصل عن وجهة نظر المتكلم[1]، فالوصف لا ينفكّ عن القصد، ولذلك يوسم بأنّه «ممارسة نصيّة منمّطة مُوجّهة إلى غاية»[2].

وهناك من يُدرج الوصف ضمن التعريف «بوصفه نوعًا من أنواعه، وفي هذا المجال تعدّ الأوصاف صالحة جوهريًّا للتعريف بالمفردات والأفراد»[3]، حيث يمكن تعريف الشيء بذكر أوصافه.

على أن هناك من يخرج الوصف من دائرة التعريف، خاصّة إذا ما نُظر إلى التعريف من الوجهة المنطقيّة، بمعنى أن يكون التعريف مشتملًا على مقوّمات الشيء كلّها، ودالًا على ماهيّته[4].

وقد استعمل الرسول ﷺ الوصف بكثرة باعتباره وسيلة حجاجيّة تهدف إلى بيان حقائق الدين، وشرائعه، وأخلاقه وآدابه، سواء اتّكأ هذا الوصف على لغة الحقيقة، أو لغة المجاز.

وفي مدوّنة الدراسة شواهد كثيرة وُظّف فيها الوصف توظيفًا حجاجيًّا.

– ومن ذلك قوله ﷺ في وصف شيء من نعيم الجنة : «الخيمةُ دُرّةٌ مجوفةٌ، طولها في السماء ثلاثونَ ميلًا، في كلّ زاويةٍ منها للمؤمن أهلٌ لا يراهمُ الآخرونَ»[5].

فالخيمة المعدّة لأهل الجنّة كما وصفها الرسول ﷺ لؤلؤة مثقوبة، عظيمة الارتفاع، مما يشي بعظم اتساعها أيضًا، وهي مزودة بأنواع التّرف والنّعيم، وفيها من الحور العين، ونساء الدنيا من أهل الجنة أعداد كثيرة تتناسب مع اتساعها، مما يوحي بروعة النعيم الحسيّ والمعنويّ المعدّ للمؤمن[6].

وقد ركّز الوصف في الحديث على وصف المساحات، فذكر ما يتعلّق بالطول الهائل لهذه الخيمة، وأغفل ذكر عرضها، اكتفاء بالإيحاء المتولّد عن ذكر ما يتعلّق ببُعد المسافات بين أهل المؤمن في الجنّة، وهو ما يجعل المتلقي شريكًا في التأويل، ومن هنا تتولّد وظيفة الوصف الحجاجيّة، حيث

واللغة وظيفتها وصفية وتفسيرية. ينظر : اللغة والخطاب، ص 50 - 53، وقضية اللفظ والمعنى، ج 2، حاشية ص 921.

1 - ينظر : معجم تحليل الخطاب، ص 163.

2 - في الوصفي، ص 27.

3 - السابق، ص 39.

4 - ينظر : المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص 198.

5 - رواه البخاري كتاب بدء الخلق باب ماجاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ح 3243، ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب في صفة خيام الجنة، ح 2838.

6 - ينظر : إكمال المعلم بفوائد مسلم، الإمام عياض بن موسى بن عياض (ت : 544هـ) تحقيق : يحيى إسماعيل، دار الوفاء - دار الوفاء، الرياض- المنصورة، ط الثانية، 2004، ج 8، ص 331، وعمدة القاري ج 15، ص 209.

يتأوّل المتلقي بخياله صورة ذهنية ممتدّة لهذا العرض والاتساع، كما يتأوّل سيلًا من المشاعر الحسيّة المرتبطة بهذا النعيم الممتزج بالرضا الإلهي عن أهل الجنة، فيتحقّق لأهل الجنة بذلك النعيمان : المعنويّ، والحسيّ.

وابتدأ الوصف بإرساء الموصوف من خلال ذكره في مطلع الحديث (الخيمة...)، ثم بدأ بإسباغ النعوت على الموصوف والخيمة (درّة)، وهي (مجوّفة)، طولها (ستّون ميلًا في السماء)، فيها (أهلون للمؤمن)... إلخ.

وهذه الصفات تمثّل بعض خصائص الموصوف، وتترك للمتلقي -كما سلف- تأوّل باقي الصفات، وما يلازمها من مشاعر.

ولم يكن الوصف في الحديث من أجل الوصف فقط، ولكنه وُجّه توجيهًا حجاجيًّا من أجل تشويق المتلقين إلى هذا النعيم الأخرويّ الذي لا يُعرف نظيره في الدنيا، والذي لا يكون مستحقًّا إلا بالاستجابة إلى مقاصد الدين ومراميه، وأوامره ونواهيه. فالوصف إذن متضمّن لفعل قوليّ يرمي إلى الحثّ على العمل الموصل لهذا النعيم (وهي الغايات الحجاجية للوصف في الحديث).

- ومن الشواهد قوله ﷺ في وصف المؤمن المبتلى بالمحن والمصائب في الدنيا، ونظيره الكافر : «مَثَلُ المؤمنِ كمَثَلِ الخامَةِ مِنَ الزَّرعِ، من حيثُ أتتها الرِّيحُ كفأتها، فإذا اعتدلت تكفَّأ بالبلاءِ. والفاجرُ كالأُرزَةِ، صمَّاءَ معتدلةً، حتَّى يقصِمَها اللَّهُ إذا شاءَ»[1].

قال العلماء معنى الحديث أن المؤمن كثير الآلام في بدنه وأهله وماله، وذلك مكفّر لسيئاته ورافع لدرجاته، وأما الكافر فقليلها، وإن وقع به شيء لم يكفرّ من سيئاته[2]، وقال ابن القيم : «هذا المثل ضُرِب للمؤمن، وما يلقاه من عواصف البلاء والأوجاع والأوجال، وغيرها، فلا يزال بين عافية وبلاء، ومحنة ومنحة، وصحّة وسقم، وأمن وخوف، وغير ذلك، فيقع مرة، ويقوم أخرى، ويميل تارة، ويعتدل أخرى، فيُكفَّر عنه بالبلاء، ويُمحَّص، ويُخلَّص من كدره، والكافر كلّه خبث، ولا يصلح إلا للوقود، فليس في إصابته في الدنيا بأنواع البلاء من الحكمة والرّحمة ما في إصابة المؤمن، فهذه حال المؤمن في الابتلاء»[3].

1 - رواه البخاري. كتاب المرضى. باب ما جاء في كفارة المرض. ح 5644. واللفظ له. ومسلم. كتاب صفة القيامة والجنة والنار. باب مثل المؤمن كالزرع ومثل الكافر كشجرة الأرز. ح 2810.

2 - ينظر : صحيح مسلم بشرح النووي. مج 9. ج 17. ص 153.

3 - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. غير محقق. منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية. بيروت. د. ط. 1998. ج 1. ص 127.

فالحديث إذن يقدّم وصفًا مجازيًّا للمؤمن والكافر في حال البلاء، فيصف المؤمن بوصف عجيب ينطوي على الكثير من المعاني، ذكر الحديث بعضها، وترك للمتلقي استشفاف بعضها الآخر. فوصفه بالنبتة الصغيرة اللّيّنة التي تشتدّ عليها الريح فتقلبها مرة، وتميلها مرة، ولا تكاد تعتدل حتى تهبّ عليها الريح مرّة أخرى، والمؤمن هكذا كلما اختبره الله بالبلاء لانَ وصبر، فإذا اندفع عنه اعتدل قائمًا بالشكر، أما الكافر فوصفه الله بالشّجرة الضخمة الصلبة غير الجوفاء، لا تعصف بها الريح، ولا تتأثر بالعوارض، حتى إذا شاء الله لها الهلاك قصمها وكسرها مرة واحدة، وهكذا الفاجر يمهله الله في الدنيا، وييسّر له في المال والصحّة والولد، حتى إذا أخذه لم يفلته[1].

ويعتمد الوصف في الحديث على التشبيه القائم على حركة النبتة اللّيّنة المرنة في مواجهة الريح، وحركة الأرزة العنيفة المباشرة أمام الريح مما يؤدّي إلى كسرها، والصبر – وهو العمل اللاقولي المتضمن في الوصف، والذي سيق الوصف من أجله – ومتحسّم في التكيّف الشّاق المتعب مع الريح، وقد اختار ﷺ الانحناء (لوصف التكيّف والصبر) لأنه حركة مؤقّتة، والابتلاء مؤقّت، كما اقتضت الحكمة الإلهيّة والربوبيّة الراجحة»[2].

فكان الوصف بالتّشبيه[3] في هذا المقام والسياق دليلًا وحجّة تصّب في صالح الدعوة إلى التحلي بالصبر، بعيدًا عن الكلام التقريريّ.

ويُلاحظ أنّ الوصف تضمّن بُعدًا تقييميا لكلٍّ من المؤمن والكافر، متناسبًا مع التوجيه الحجاجيّ المتولّد عن الوصف، فوُصف المؤمن من خلال التشبيه وصفًا إيجابيًّا مرغبًا، ووُصف الكافر وصفًا سلبيًّا منفّرًا.

ويتداخل مع الوصف في كثير من المواضع أسلوب آخر من أساليب الشّرح وهو السّرد.

والسّرد في اللغة يدور حول معنى التتابع والاتساق، وسَرَد الحديث سردًا إذا تابعه، وفلان يسرد الحديث سردًا إذا كان جيّد السياق له[3]، و(السين والراء والدال) عند ابن فارس «أصلٌ مطّرد منقاس، يدلّ على توالي أشياء كثيرة يتّصل بعضها ببعض»[4].

---

1 - ينظر: المنهل الحديث في شرح الحديث، موسى شاهين لاشين، دار الشروق القاهرة، ط الثالثة، 2003، ج 4، ص 128.

2 - الصورة الفنية في الحديث النبوي، ص 152.

* من وسائل الحجاج بالشّرح الشّرح بالتشبيه، والحديث يمثل أحد نماذجه، حيث أتى الشّرح في قالب تشبيهي.

3 - ينظر: لسان العرب، ج 3، ص 211، مادة (سَرَدَ).

4 - معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 157، مادة (سَرَدَ).

أما في الاصطلاح فعُرّف بأنه «نقل الفعل القابل للحكي من الغياب إلى الحضور، وجعله قابلًا للتداول، سواء كان هذا الفعل واقعيًا أو تخييليًا، وسواء تم التداول شفاهًا أو كتابة»[1]. وقيل السرد : الحديث أو الإخبار لواقعة حقيقيّة أو خياليّة أو أكثر من واقعة، من قبل واحد أو أكثر من السّاردين، وذلك لواحد أو أكثر من المسرود لهم[2].

ويشمل السرد كلًا من : الأخبار، والتراجم، والروايات وغيرها من الأجناس الأدبيّة، ومختلف الخطابات[3].

ويرد السرد كثيرًا في مدوّنة الدّراسة على شكل أخبار، أو قصص قصيرة غالبًا، ويتداخل غالبا مع الوصف، حيث يجد المتلقي وصفًا للشخصيات أو لحالاتها النفسيّة، أو للمواقف. وهو (أي السرد) لا يأتي في الحديث بقصد الإمتاع والتسلية، بل يحمل دائمًا مقاصد ضمنيّة، وغايات تربويّة ودينيّة، ولذلك يبعد عن الخيالات المجنّحة، ويلتزم بالواقع (وإن حكى الواقع عن طريق المجاز)، أو بالإخبار عمّا سيكون من أحداث في علم الغيب هي في حكم الواقع لصدقها، وثبوت وقوعها بوحي من الله تعالى.

ومن الشواهد على السرد :

– قوله ﷺ : «بَيْنَا رَجُلٌ بِطَرِيقٍ، اشْتَدَّ عَلَيْهِ العَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْرًا، فَنَزَلَ فِيهَا، فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ، يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ العَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ : لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الكَلْبُ مِنَ العَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي، فَنَزَلَ البِئْرَ فَمَلأَ خُفَّهُ مَاءً، فَسَقَى الكَلْبَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ»، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي البَهَائِمِ لَأَجْرًا ؟ فَقَالَ : فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ»[4].

يسوق الرّسول ﷺ هذا الخبر عن رجل نكّره، ولم يسمّه للمتلقي، للدلالة على أنه يمكن أن يكون نموذجًا متكررًا في أي زمان أو مكان، وللدّلالة على أن العبرة بالحدث نفسه، وما يحمله من مضامين فكريّة وعقديّة، شُرحت من خلال الصياغة السرديّة، ليتحقّق للمتلقي بذلك الإقناع والإمتاع معًا، إذ السرد يتميّز بخاصيّة الجذب التي تضع المتلقي في حالة افتقاد لما سيأتي، وتحيره ضمنًا على الإنصات منذ تلفظ المتحدث بالعناصر الأولى للخبر أو القصة[5].

---

1 - الشرد العربي مفاهيم وتجليات. سعيد يقطين. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الأولى. 2006 م. ص 72.

2 - ينظر : المصطلح السردي. جيرالد برنس. ترجمة : عابد خزندار. مراجعة وتقديم : محمد بريري. المجلس الأعلى للثقافة والفنون (ضمن المشروع القومي للترجمة. بإشراف الدكتور جابر عصفور). القاهرة. العدد 368. الطبعة الأولى 2003. ص 145.

3 - ينظر : بلاغة الخطاب وعلم النص. ص 255.

4 - رواه البخاري. كتاب المظالم والغصب. باب الآبار على الطرق. ح 2466. ومسلم. كتاب السلام. باب فضل سقي البهائم. ح 2244.

5 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية لفعال. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 124.

هذا الرجل أخذته الرحمة بكلب منقطع عطشان، فبادر بإنقاذه على غير انتظار منه لأجر ولا شهرة، فهو - كما في الحديث - قد عطش عطشًا شديدًا، فهيّأ الله له بئرًا فنزل إليها وشرب ثم خرج، وإذ به يرى كلبًا وُصف في الحديث بأنه (يلهث)، و(يأكل الثرى من شدّة العطش)، إشباعًا لصفة العطش الشديد الذي بلغ بالكلب مبلغه، فتذكر الرجل عطشه السابق، وأقبل يحاور نفسه ويقيس حالة الكلب على حالته السابقة. ولم يكن معه إناء، فنزل إلى البئر رغم تعبه من النزول الأول، ونزع خفّه، وملأه ماءً وأمسك الخفّ بفيه حتى صعد البئر، وسقى الكلب. فأثنى الله تعالى عليه وشكر صنيعه، وغفر له ذنوبه. وبذلك تمّ ربط الفعل الدنيويّ بالجزاء الأخرويّ مباشرة، وكأنّه لا فاصل بين الحدثين.

وقد برزت حجاجيّة السرد في الحديث الشريف من خلال التأثير الذي تولّد في نفوس المتلقين، والذي ظهر من خلال التساؤل والتشوّق الذي أبدوه لمعرفة هذا الفضل، هل هو خاصّ لهذا الرّجل فقط أم عامّ لكلّ أحد يفعل مثل فعله ؟؟ فبادروا يسألون : «وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا ؟»، مما يعني أن الهدف من سرد الأقصوصة أو الخبر قد تحقّق، وأن الخبر تحوّل من مجرّد سرد حكائيّ إلى سرد حجاجيّ تداوليّ يظهر فيه التواصل بين أطراف الحوار، وتتبدى فيه المقاصد الفكريّة والتشريعيّة واضحة جليّة، ويتبدّى فيه التوجيه إلى التزام سلوك متوافق مع المضمون الفكريّ للحديث بطريق غير مباشر.

- ومن الشواهد ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : «كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ قَالَ لِبَنِيهِ : إِذَا أَنَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي، ثُمَّ اطْحَنُونِي، ثُمَّ ذَرُّونِي فِي الرِّيحِ، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِّي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا، فَلَمَّا مَاتَ فُعِلَ بِهِ ذَلِكَ، فَأَمَرَ اللَّهُ الْأَرْضَ فَقَالَ: اجْمَعِي مَا فِيكِ مِنْهُ، فَفَعَلَتْ، فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ، فَقَالَ : مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ ؟ قَالَ : يَا رَبِّ خَشْيَتُكَ، فَغَفَرَ لَهُ». وَقَالَ غَيْرُهُ : «مَخَافَتُكَ يَا رَبِّ»[1].

يسرد النبي ﷺ في هذا الحديث الشريف خبرًا عن رجل عاش في زمن قبل زمن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهو رجل أنعم الله عزّ وجلّ عليه بالمال والولد، ولكن هذا الرّجل رغم هذه النّعم أسرف على نفسه في المعاصي، فلما شعر بدنوّ أجله وعلم أنه لابدّ سيُبعث من جديد، ويُحاسب على أفعاله، تذكّر معاصيه وإسرافه على نفسه، ففكّر في طريق للنجاة، فجمع أولاده وأوصاهم أن يحرقوا جسده بعد الموت حتى يصير فحمًا، ومن ثمّ يطحنونه حتى يصير رمادًا، ومن ثم يذرّوا هذا الرّماد في البرّ والبحر. وبعد هذه الأحداث يتقبل رسول الله ﷺ المتلقين

1 - رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ح 3481، ومسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله، ح 2756.

إلى ما سيحدث في المستقبل من أنّ الله تعالى يبعث هذا الرّجل، ويسأله عن السبب الباعث له على هذا الفعل، فيجيب : مخافتك يارب. فيغفر الله له معاصيه، ويتوب عليه، ويدخله الجنّة بتلك الخشية من الله التي استقرّت في قلبه.

والحديث يظهر فيه -كما الشاهد السابق- وسائل السرد الإقناعيّة ومنها ترتيب الأحداث وفق تسلسل زمنيّ، وقد تصاعد في هذا الترتيب استعمال الرّابط المفيد للربط والترتيب والتراخي (ثُمّ)، كما تمّ ضبط كلّ الأحداث، وذكر بعض التفاصيل وطيّ بعضها الآخر[1].

وقد تمّ الانتقال من زمن إلى زمن في السرد بسلاسة ويسر، وبرزت الشّخصيّة الرئيسة في الأقصوصة وهو الرّجل المسرف على نفسه بذكر أحواله النفسية، كما كثر استخدام الأفعال لرسم صورة حركيّة حيّة للأحداث، واستُعمِل الوصف بجانب السرد، فوُصف الرّجل بأنّه (يسرف على نفسه)، ووُصف عذاب الله على لسان الرجل بقوله : (عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا) .

وقد اتّخذ الحديث من الوقائع والأحداث السابقة وسيلة لشرح مفهوم دينيّ وقيمة عقديّة، انتقل بها من التخصيص إلى التعميم، مما يعني أن هذا السرد سرد حجاجيّ يرمي إلى غاية تبليغيّة. ويخلص إلى نتيجة تداوليّة وهي التنبيه على أهمية الأعمال القلبيّة ومنها الخشية، وأنها قد تكون سببًا في النّجاة يوم القيامة، وإن كثرت المعاصي.

وقد قيل إن والحكي هو إقناع بالدرجة الأولى، حتى إن كان المنطلق إغراءً أكثر منه برهانًا[2]، وهو ما تحقّق في الحديث النبويّ، حيث اجتمع الإقناع والإمتاع، وكان السرد وسيلة من وسائل التواصل الغنيّ بأساليب التأثير والاستدلال.

1 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية لمقال، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 123.

2 - السابق، ج 5، ص 126.

والجدول التالي يلخص ماسبق :

أداة الشرح	المثال	الغاية الحجاجية
الوصف	"الخيمةُ دُرَّةٌ مجوفةٌ..."	تشويق المتلقين إلى النعيم الأخروي، والحثّ على العمل للوصول لهذا النعيم.
	"مَثَلُ المؤمنِ كمَثَلِ الخامَةِ مِنَ الزَّرعِ..."	الدعوة إلى التحلي بالصبر، ومدح الصابرين.
السرد	"بَيْنَا رَجُلٌ بِطَرِيقٍ، اشْتَدَّ عَلَيْهِ العَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْرًا، فَنَزَلَ فِيهَا، فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ ...".	إقناع المتلقين بالأجر المترتب على رحمة الحيوانات.
السرد	"كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ المَوْتُ قَالَ لِبَنِيهِ...".	الدعوة إلى الاهتمام بالأعمال القلبيّة ومنها الخشية، وأنها قد تكون سببًا في النّجاة يوم القيامة، وإن كثرت المعاصي.

ثانيًا : الشّرح بالتعريف

التعريف في اللغة : الإعلام[1]، وهو عند الشريف الجرجاني : «عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر»[2]، وعند التهانويّ «هو الطريق الموصل إلى المطلوب التصوريّ»[3]. وهذا الأمر المطلوب حصول صورته في الذّهن قد يكون معنًى من المعاني، أو شيئًا من الأشياء – كما هو في مدونة الدراسة –.

1 - ينظر : لسان العرب، ج 9، ص 236، مادة (عَرَفَ).

2 - التعريفات، ص 55.

3 - كشاف اصطلاحات الفنون ج 1، ص 482.

والتعريف عند أرسطو : «قولٌ دالٌ على ماهيّة الشيء»[1]، و «عند هاملتون التعريفات ثلاثة أنواع : لفظيّة : وهي أقوال شارحة تعبّر عن خواص المعرَّف. وحقيقيّة : تفترض وجود مفهوم يسبق التعريف. ونشوئيّة: تنظر إلى ناحية صيرورة الشيء وتغيّره»[2].

ويُعدّ التعريف شكلًا حجاجيًّا ونمطًا برهانيًّا يلجأ إليه المتكلم لامتلاك قواعد الابتداء البرهانيّ التي يتقوّم بها الاعتقاد، ويُصنع من خلالها مآل الاقتناع[3]، ذلك أن التعريف يجعل من الحقيقة الشيء وصفاته وخصائصه حجّة ودليلًا على الحكم المراد إثباته أو نفيه[4].

وهو يمثّل حجّة عند بيرلمان كونه يوجّه الاستدلال، «وكونه يوجّه الاستدلال يجب إذن تبريره»[5]، فاستخدام التعريف باعتباره استراتيجيّة توجيهيّة توجب تبرير هذا التعريف حتى يكون مقبولًا عند المتلقي، وحتى يمكن طرحه باعتباره بديلًا عن تصور ذهنيّ سابق.

وقد ربط روبرو التعريف بمجال الاستدلال والإقناع الحجاجيّين، وجعل منه دليلًا حجاجيًّا في الإقناع، ووسيلة ناجحة في بناء القول[6]، فأن نعرّف - كما يقول روبرو - «يعني أن نقيم علاقة تعادل وتكافؤ بهدف إعطاء معنًى لمفهوم ما، ويشكّل التعريف في الغالب مدخلًا للحجاج، لأننا نحتاجه حينما نريد تحديد مفهوم، حتى تكون هناك أرضية تقوم على قواعد مشتركة بين المخاطبين من أجل إقناع أحسن»[7].

❖ مستويات التعريف الحجاجيّ

يميّز ليونيل بلنجر بين ثلاثة مستويات للتعريف في أقوال من يسعى إلى الشّرح من أجل الإقناع[8]:

- أولًا : تعريف كلمة لأنّها ليست معروفة من قبل المتلقين، لكون الكلمة غريبة، أو مُستحدثة، وذلك عن طريق الرجوع إلى كلمات أخرى معروفة.

1 - المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص 198.
2 - السابق ص 199.
3 - ينظر : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل ص 414.
4 - ينظر : الحجاج، بلانتان، ص 96.
5 - تاريخ نظريات الحجاج، ص 48.
6 - ينظر : عندما نتواصل نغير، ص 141.
7 - السابق ص 142.
8 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 121.

ثانيًا : تعريف مفهوم أو فكرة، ويتمّ ذلك بطريقة حجاجيّة عن طريق انتقاء الكلمات، والتأويل، واستعمال النعوت من أجل الوصف، والتبسيط، والتعزيز، ومناقشة الالتباس، والشّرح والتفصيل.

ثالثًا : التلفظ في بداية الحوار بفكرة تشتمل على شرح لكلمة ما، أو مفهوم، أو شيء، أو تجمّع، إضافة إلى الأحكام التي تستند إليها، فيكون هذا التلفظ مقدّمة للبرهنة والاستدلال والإثبات[1].

وتبدو هذه المستويات الحجاجيّة واضحة في مدوّنة الدراسة :

• ففي المستوى الأول (تعريف كلمة لأنّها ليست معروفة من قبل المتلقين) يتنزّل قوله ﷺ :

– «لا تقومُ السّاعةُ حتّى يَكثرَ الهَرْجُ، قالوا : وما الهَرْجُ يا رسولَ اللّهِ ! قالَ «القَتلُ. القَتلُ»[2].

عرّف الرسول ﷺ كلمة الهرج التي استغربها المتلقون بلفظ مرادف، هو القتل. والهرج في اللغة الاختلاط، وأصله كثرة المشي والاتساع، ومن ذلك قيس عليه القتل فقيل للقتل هرج[3].

والكلمة وإن كانت ليست غريبة لغويًا بالنسبة إلى المخاطبين، إلا أنها اكتسبت غرابتها من السياق الذي وردت فيه، وهو ما استدعى تعريفها بمرادف معروف.

– ومن الشواهد قوله : «ألا أُنبّئُكُمْ ما العَضْهُ ؟ هِيَ النّميمَةُ القَالّةُ بَيْنَ النّاسِ»[4].

يُطلق العَضْه في لغة العرب على السّحر والكهانة، وهو ما جرت عليه لغة قريش. ذلك أن السّحر فيه كذب وتخييل لا حقيقة له، وبذلك يتناسب معنى العضه لغويًا مع الإفك والبهتان[5].

وقد استحدث لها النبيّ ﷺ دلالة جديدة رجّح خفاءها عن بعض المتلقين، فعرّفها عن طريق مرادف أكثر دورانًا على الألسنة بقوله : هي النميمة القالّة بين الناس.

– ومن الشواهد قوله ﷺ : «من عاد مريضًا، لم يزلْ في خُرفَةِ الجنّةِ. قيل : يا رسولَ اللهِ ! وما خُرفَةُ الجنّةِ ؟ قال : جناها»[6].

---

1 - ينظر : السابق، ج 5، ص 126 - 127.

2 - رواه البخاري، كتاب الأدب، باب حسن خلق المسلم، ح 7306، ومسلم، كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، ح 2888.

3 - ينظر : معجم مقاييس اللغة، ج 6، ص 49، ولسان العرب، ج 2، ص 389، والقاموس المحيط، ج 1، ص 210، مادة (هرج).

4 - رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم النميمة، ح 2606.

5 - ينظر : لسان العرب، ج 13، ص 515، مادة (عضه).

6 - رواه مسلم في كتاب البرّ والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ح 2568.

الخَرْفة في اللغة : اسم ما يُخترف من النّخل حين يُدرك، وحتى الشيء[1]. فاللفظة معروفة عند المتلقين، لكنها لما أضيفت خفي معناها على بعضهم، «فالخَرْفة وإن كانت معلومة عندهم إلا أنها لما أضيفت في الحديث إلى الجنّة جهلوا المُراد منها فسألوا بما ذُكر»[2]، فعُرّفت بالمرادف المشهور (جناها).

فالتعريف في الشواهد السابقة من نوع التعريفات الشّارحة، حيث تحيل كلمة إلى كلمة أو كلمات أخرى أكثر شهرة[3]. وتبرز وظيفته الحجاجيّة الاستدلاليّة في الجلاء والوضوح الذي أضفاه التعريف على المعرَّف، وما أفاده من تصوّر ذهنيّ له عن طريق تعريفه «بلفظ آخر مرادف معلوم عند المخاطَب، ومرادف الشيء خاصّة من خواصه»[4].

وهذا النّوع من التعريف يشرح المعنى المراد بطريقة مختصرة ومباشرة، ويُحدث نوعًا من التبادل الدلاليّ والانفعاليّ بين طرفي التعريف، وهو ما يدفع المتلقي إلى التأمّل في العلاقة الكامنة بين الطرفين، والفكرة المتولّدة عن هذا التعريف. فتعريف (الغَضْه) – على سبيل المثال – بأنّه (النميمة القالّة بين الناس) يدفع المتلقي إلى الربط بين المعنى اللغويّ المتعارف عليه للغَضْه، والمعنى الآخر المرادف الذي طرحه الرسول ﷺ ، فيحصل من جرّاء ذلك تأثير انفعاليّ قويّ متولد من تبادل موقعي الدلالة بين الطرفين، فتتأكد الدلالة على البهتان وقلب الحقائق الذي يحصل من جرّاء النميمة.

• وفي المستوى الثاني من مستويات التعريف كما جاءت عن بلنجر (تعريف مفهوم أو فكرة عن طريق انتقاء الكلمات، والتأويل، واستعمال النّعوت من أجل الوصف، والتبسيط، والتعزيز، ومناقشة الالتباس، والشّرح والتفصيل).

– يتنزل قوله ﷺ : «أتدرون ما المفلس ؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال : إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاةٍ وصيامٍ وزكاةٍ، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، فيُعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أُخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار»[5].

يتعرّض الحديث لمفهوم مألوف، مستقرّ في الأذهان بمعنى معيّن هو الإفلاس، ويعرّفه تعريفًا آخر، موجّهًا الأذهان إلى معنى جديد له هو أشدّ وأخطر. فالمفلس معروف عند المتلقين بأنه

1 - ينظر : العين ج 4، ص 252.

2 - دليل الفالحين ج 3، ص 377.

3 - ينظر : عمدة الأدوات الحجاجية لمقال، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته ج 5، ص 128.

4 - ضوابط المعرفة، ص 66.

5 - رواه مسلم في كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الظلم ح 2581.

من نفد ماله، وخلت يداه من متاع الدنيا، ولذلك افتتح الرسول ﷺ حديثه بالاستفهام لاستثارة المتلقين، ودفعهم إلى التأمّل في المعنى، واستحضار المفهوم الذي يعرفونه. ثم نقلهم إلى بعد آخر للإفلاس أشدّ أهمّيّة وخطورة ، وهو الإفلاس من الحسنات يوم القيامة، حين تتراكم المظالم على العبد، ويقف بين يدي الله للحساب، فيأتي أصحاب الحقوق ليقتصّوا ممن ظلمهم، ويؤتى بحسنات العبد، فتوزّع بين أهل الحقوق، وربما نفدت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، فيؤخذ من سيئاتهم فتُطرح عليه، ثم يُلقى في النار.

وجاء التعريف معزّزًا بعدد من العوامل الحجاجيّة منها : أداة التأكيد (إنّ)، والقصر بتعريف الطرفين بقصر صفة الإفلاس على مدلول الصلة (من يأتي يوم القيامة بصلاة...)، كما عُزّز بحجّة الاستعارة التصريحيّة، المتمثّلة في تشبيه المؤذي بالمفلس، وكل ذلك في إطار الحوار الحجاجيّ الهادف الذي يناقش المفهوم ويفنّده، ويهدم صورته المستقرّة في الأذهان، ليبني له صورة جديدة موازية للمعنى الأصلي، متناسبة مع التقييم الشرعي للمفلس.

– وفي حديث «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ ؟ قَالُوا : اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ : ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ. قِيلَ : أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ ؟ قَالَ : إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ، فَقَدِ اغْتَبْتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ»[1].

تعريف لمفهوم آخر هو مفهوم (الغيبة)، وهو معروف عند المتلقين من حيث معناه اللغويّ، مما جعلهم مترددين في الإجابة على الاستفهام في صدر الحديث، فردّوا العلم الحقيقيّ بها إلى الله ورسوله، وكان الاستفهام الحجاجيّ هنا مفيدًا لفعل كلاميّ مؤداه التقرير، وتنبيه المتلقين إلى ضرورة مراجعة فهمهم للغيبة، ليتفكّروا في حقيقتها وماهيتها، وليلتفتوا إلى السياق المصاحب للاستفهام، فيستوعبوا خفاياه ودقائقه[2].

واتّخذ التعريف أسلوب الحوار الحجاجيّ، الذي يمتزج فيه السؤال بالجواب، والتصحيح والتوضيح والمناقشة، مما يؤكّد السمة التداوليّة للحديث النبوي الشريف عامّة.

– وفي حديث : «ما تَعُدُّون الرَّقُوب فيكم ؟ قَالَ قُلْنَا : الَّذِي لَا يُولَدُ لَهُ، قَالَ : لَيْسَ ذَاكَ بِالرَّقُوبِ وَلَكِنَّهُ الرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يُقَدِّمْ مِنْ وَلَدِهِ شَيْئًا. قَالَ : فَمَا تَعُدُّونَ الصُّرْعَةَ فِيكُمْ ؟ قَالَ قُلْنَا : الَّذِي لَا يَصْرَعُهُ الرِّجَالُ، قَالَ : لَيْسَ بِذَلِكَ، وَلَكِنَّهُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»[3].

1 - رواه مسلم، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، ح 2589.

2 - ينظر : التعريفات النبوية في صحيحيْ البخاري ومسلم لمال المقامسي، جامعة طيبة، المدينة المنورة، رسالة ماجستير غير منشورة، 2009، ص 107.

3 - رواه مسلم، كتاب البرّ والصلة، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، ح 2608.

يعالج الرسول ﷺ مفهومين متعلقين بقوة الصبر، وقدرة النّفس على مدافعة انفعالاتها تطلعًا للثواب[1]، الأوّل مفهوم (الرُّقُوب) الذي يُطلق في كلام العرب على من لا يعيش له ولد، فهو ذو مصيبة لفقد بنيه، كثير الأسف على ذلك، فحوّل الرّسول ﷺ هذا المعنى من خلال التعريف إلى معنًى آخر ومفهوم مختلف، ونفى عن الرُّقُوب الوصف الذي وُصف به، وأثبت له مفهومًا شرعيًّا جديدًا وهو من لم يمت له أحد من أولاده في حياته، فيحتسبه ويصبر على فقده، فيكتب الله له ثواب المصيبة، وثواب الصبر، ويكون له فَرَطًا وسلفًا في الآخرة، فليست حقيقة فقد الأولاد فقدهم في الدنيا، وإنما فقد أجر الاحتساب على فقدهم في الآخرة حيث رجاء النّفع بهم أكبر[2].

والمفهوم الثاني مفهوم (الصُّرَعة)، والصُّرَعة عند العرب من يصرع الرجال كثيرًا ولا يصرعونه لقوته الجسمانيّة[3]، فحوّل الرسول ﷺ هذا المفهوم إلى مفهوم آخر، ونفى عن الصُّرَعة ما وُصف به، وأثبت له تعريفًا آخر متساوقًا مع الشريعة وهو مجاهدة النّفس، وإمساكها عن الشرّ، ومنازعتها لهوى الانتقام ممن أغضبها[4]، وهي الشدّة المعنويّة المطلوبة التي تتطلّب قوّة فائقة قلّ من يمتلكها. والمقصود الحجاجيّ التداوليّ في الحديث الحثّ على مجاهدة النّفس والنهي عن الغضب لغير الحقّ. وقد توصّل عليه السلام إلى طرح التعريف الشرعيّ الجديد للمفهومين : (الرُّقُوب، والصُّرَعة) من خلال الاستفهام الحجاجيّ في صدر الحديث، الداعي إلى التأمّل والتفكّر في أوصاف كلّ منهما عند المتلقين.

ويُلاحظ أنّ الأحاديث الشريفة السابقة اعتمدت الاستفهام الحجاجيّ إطارًا عامًّا للتعريف لأن المراد استبدال مفاهيم سابقة بمفاهيم جديدة، والاستفهام من شأنه إثارة الذهن لاستحضار المعاني المعروفة، فإذا تمّ تذكّر المعنى المعروف يجيء النفي لطرحه واستبداله بمفهوم جديد، فيكون ذلك أدعى إلى رسوخه وتمكنه من النفس[5]، ومن شأن الاستفهام أن يفتح المجال للحوار والنقاش والاستيضاح، وتداول المفهوم والنّظر إليه من عدّة زوايا، حتى يتمّ الاقتناع به اقتناعًا كاملًا دون شك أو لبس.

1 - ينظر : من الخصائص البلاغية واللغوية لأسلوب الحديث الشريف. ص 54.

2 - ينظر : غريب الحديث لابن سلام. القاسم بن سلام الهروي ت : 224 هـ. تحقيق : محمد عبد المعيد خان. دار الكتاب العربي. بيروت. ط الأولى. 1396 هـ. ج 3. ص 411. ولسان العرب. ج 1. ص 427. مادة (رقب). والتعريفات النبوية. ص 110.

3 - ينظر : لسان العرب. ج 8. ص 198. مادة (صرع).

4 - ينظر : إكمال المعلم. ج 8. ص 83. ودليل الفالحين. ج 1. ص 189. والتعريفات النبوية. ص 110 - 111.

5 - ينظر : من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث. ص 53.

• وفي المستوى الثالث من مستويات التعريف (التلفظ في بداية الحوار بفكرة تشتمل على شرح كلمة ما، أو مفهوم، أو شيء...) يتنزل :

- ما رواه أبو هريرة – رضي الله عنه – قال : كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ، يَسِيرُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ فَمَرَّ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ جُمْدَانُ، فَقَالَ : سِيرُوا هَذَا جُمْدَانُ سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ. قَالُوا : وَمَا الْمُفَرِّدُونَ ؟ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ : الذَّاكِرُونَ اللهَ كَثِيرًا، وَالذَّاكِرَاتُ[1].

حيث عرّف الرسول ﷺ المفرّدين من خلال إسناد حكم إليهم مشعر بأهميتهم وعظيم شأنهم في صدر الحديث، وذلك باستخدام الفعل الماضي (سَبَقَ)، الدالّ على الفوز والظّفر بالمراد، وكون ذلك أمرًا مفروغًا منه، ومتحقّقًا لا محالة[2]، وهو ما استدعى سؤالًا عن صفاتهم، فكان ذكر الصّفة الدالّة على استحقاقهم هذا الفوز وهي كثرة ذكرهم لله تعالى، وبذلك تحقّقت الحجّة البراغماتية والغاية التداوليّة من الحديث وهي الحثّ على كثرة الذّكر، والترغيب في التّشبه بهذه الفئة الذّاكرة التي حقّقت قصب السّبق في الآخرة.

- ومن الشواهد أيضًا قوله ﷺ : «لا طِيَرَةَ، وخيرها الفَأْل. قالوا : وما الفَأْل ؟ قال الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم»[3].

أراد الرّسول ﷺ في هذا الحديث الشريف تحرير العقول من بعض الاعتقادات الفاسدة التي تؤثّر في الفكر والسلوك والشعور، والتي تشكّل ركامًا من التصوّرات الجاهليّة الموروثة، ومنها التطيّر، وأراد استبدال التطيّر بنوع من الكلام الحسن يسمونه (الفأل)، فأسند الفأل إلى حكم الخيريّة باستخدام إسم التفضيل (خيرها) الدالّ على المدح والاستحسان[4]، وعرّفه بأنّه (الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم)، وهو دليل على اهتمام الإسلام بالكلمة الطيبة النّافعة الدّافعة إلى العمل والأمل.

وعُضد التعريف بالاستدلال بواسطة التّضاد المتحصل من الوصل بين جملتي (لا طِيَرَة) و(خيرها الفأل)، فالأولى فيها نهي عن التشاؤم، والثانية في أمر بالتفاؤل، والتشاؤم والتفاؤل ضدّان. والتّضاد يُظهر التباين بين الضّدين، حيث الاطمئنان والسكينة للمتفائلين، والقلق والاضطراب والضّيق والتوجّس للمتطيرين. وبذلك تكون الغاية التداوليّة من الحديث الحثّ على التفاؤل والنهي عن التشاؤم.

1 - رواه مسلم. كتاب الذكر والدعاء. باب الحث على ذكر الله تعالى. ح 2676.

2 - ينظر : التعريفات النبوية. ص 195.

3 - رواه البخاري. كتاب الطب. باب الطيرة. ح 5753. واللفظ له. ورواه مسلم. كتاب السلام. باب الطيرة والفأل. ح 2224.

4 - ينظر : التعريفات النبوية. ص 196.

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرّحمن - عز وجل - وكلتا يديه يمين - الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وُلّوا»[1].

في الحديث تعريف للمقسطين من خلال تسليط الضّوء على هذه الفئة بإسناد حكم مشعر بالمدح، وعظيم مكانتهم وحظوتهم عند الله عزّ وجلّ، حتى تتطلّع النفوس إلى التعرّف على صفات هؤلاء الذين استحقّوا التشريف والتكريم، فيتأسّون بهم، ويفعلون كما فعلوا.

وقد عزّز الرسول ﷺ التعريف بعدد من العوامل الحجاجيّة مثل : التأكيد في صدر الحديث بـ (إنّ)، والاسم الموصول (ما) المفيد للعموم في قوله : (وما وُلّوا)، وكذلك استخدام الظرف المكانيّ (عند) للدلالة على عنديّة الشّرف والمكانة (عن يمين الرحمن)[2].

ويتجلّى البعد الحجاجيّ في تعريف المفاهيم عمومًا بأن «التعريف بالمفهوم يتجّه نحو اختيار مركّز ومستوعب لكل التفاصيل، بحيث يؤثّر على المستمع، ويوقعه... في شراك الموضوع الذي يطرحه المتكلم»[3]، وبكون تعريف المفاهيم يستعمل في الحجاج لغايات استراتيجية، ويحدث تأثيرًا من البداهة والمعرفة[4]، وهو ما تبيّن من الأحاديث الشريفة الثلاثة السالفة، فلذكر صفات كل من: (المقرّدين، والقُرّاء، والمقسطين) بدقّة وتركيز، دمج المتلقين في هذه الصفات، وجعلهم معنيين بها بشكل أو بآخر على مستوى الفكر والسلوك.

ويُلاحظ أن بعض التعريفات السابقة ضمن المستويات الثلاثة تندرج ضمن ما سمي بالتعريف الموّجه[5]، الذي جعله روبرتو أحد أهم تقنيات الحجاج. وهو عنده تعريف جديد لمفاهيم معروفة عن طريق اللعب بالكلمات، وترتيبها في قالب جديد، وفي صورة قوليّة لامعة، تغطّي بها صورتها الحقيقيّة أو القدحيّة[6].

أما بلانتان فقد جعل التعريف المُوجّه لبّ التعريف الحجاجيّ، حيث يرى أن التعريف الحجاجيّ «يتمثّل في تعريف لفظ بطريقة تجعل منه تعريفًا يعبّر عن أحد موقف مناسب، أو غير مناسب

1 - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ح 1827.

2 - عن يمين الرحمن الفراء منها : أي في الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة. فالعرب تنسب الفعل الجميل والإحسان إلى اليمين (ينظر : لسان العرب، ج 13، ص 458 - 459، مادة (يمن)

3 - عندما نتواصل نغير، ص 142.

4 - ينظر : الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 86.

5 - ينظر : نهاذج الاستدلال المغالط (مقال)، حسان الباهي ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 357.

6 - ينظر : عندما نتواصل نغير، ص 145.
ينتقل الحجاج الموجه بهذه الصورة عند روبيرتو ضمن الحجاج المغالطي وفي الحديث النبوي يتم توجيه التعريف ليس على أساس مغالطي يزوّر الحقيقة، ولكن على أساس ديني يعيد تعريف المفاهيم وفق الحقيقة الدينية ذات البعد الشمولي الواسع الذي يتخطى الإطار الدنيوي الضيق ويتيح المجال للمتلقي إلى بعض المفاهيم وفق منظور أخروي أوسع وأشمل

للشيء المعرَّف»[1]، فهو تعريف مشفوع بالحكم، بحيث لا يتمكّن المتلقي من الإفلات من النتيجة المسطرة في التعريف صراحة أو ضمنًا، استحسانًا أو استقباحًا، مدحًا أو ذمًّا. وعليه يُلاحظ أنّ تعريف (المفلس، والغيبة، والعَضْه) مُوجّه لاستقباح المُعرَّف، والتنفير من الاتّصاف بشيء من صفاته، وتعريف (الفأل، والمقسطين، والشُّرعة) مُوجّه لاستحسان المُعرَّف ومدحه، والترغيب بالاتّصاف بصفاته.

كما يُلاحظ أن التعريفات السابقة بصفة عامة امتازت بتوظيف الجمل القصيرة، فاتّخذت بذلك صفة التعريف المكثّف، وهذا النوع من التعاريف البعيد عن الإطناب له سلطة قويّة في تحريك مشاعر المتلقين، وله قدرة عالية على الإقناع، وتحفيز رد فعل قوي وسريع[2]. فمثلًا في تعريف (الفأل) افتتح الرسول ﷺ تعريفه بجملة (يعجبني الفأل) ليمهّد بها للتعريف، ثم عرّفه بجملة قصيرة مكثّفة (الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم) وهو ما جذب المتلقين نحو هذا الفأل. كما عرّف (العَضْه) بجملة قصيرة مكثّفة (النميمة القالّة بين النّاس) مما أثار مشاعر الاستهجان، وأقنع المتلقين بقبح هذه الصفة، وحفّز لديهم ردّ فعل رافض لهذا الخلق الذميم.

ثالثًا : الشّرح بالمقارنة

ومن أساليب الحجاج بالشّرح، أسلوب المقارنة وهو من الأساليب الشّائعة في المحادثة الإقناعية[3].

والمقارنة هي : «القدرة على فحص التّشابهات، أو الاختلافات في الوقت نفسه»[4]، فهي تسعى إلى إبراز أوجه التّشابه، وأوجه الاختلاف بين موقفين، أو عبارتين، أو مفهومين، أو مثالين، أو واقعتين، أو غير ذلك[5].

و «تلعب المقارنة دورًا مهمًا في الحجاج، حيث يكون من الضروريّ الموازنة بين فكرتين أو أكثر، للانتصار لهذه الفكرة أو تلك، كما أنها مهمّة من جهة حاجة المحاجج إلى هذه الآليّة لإبراز أوجه التّشابه بينه وبين مخاطَبه (نفس القيم، أو نفس الرّهان، أو أهداف مشتركة، أو موقف واحد) وأوجه الاختلاف بينه وبين خصمه»[6].

---

1 - الحجاج بلانتان، ص 96.

2 - ينظر: عندما نتواصل نغير، ص 145.

3 - ينظر: عدة الأدوات الحجاجية (مقال)، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 131.

4 - السابق، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 5، ص 129.

5 - ينظر: الحجاج الفلسفي من التأطير النظري إلى التطبيقات الصفية، مارلين سعيد الجامعة اللبنانية، كلية التربية، العمادة 2007 - 2008، منتديات تخاطب.

6 - السابق

والمقارنة من الحجج شبه المنطقية عند بيرلمان التي يكون تأثيرها الإقناعيّ متشكّلًا من الفكرة الضمنيّة التي تدعمها المقارنة[1]، وتكمن فعاليتها - باعتبارها وسيلة من وسائل الحجاج بالشّرح - في مدى قبول المتلقي لمجال المقارنة، وفي تدعيم المقارنة بالحقائق والدراسات[2]. وعليه يمكن اعتبار المقارنة «نقطة انطلاق للاحتجاج»[3]، ذلك أنّها تسهّل عمليّة الاستنباط والتعميم وغيرها من الإجراءات المنطقيّة للاستدلال[4].

أما أوليفي ريبول فيرى أنّ المقارنة من الحجج التي تبني الواقع، وليس بالضّرورة أن تُعقد بين طرفين من الواقع، بل قد تكون مبتدعه وخياليّة[5].

ويرد أسلوب المقارنة بأشكال مختلفة في مدونة الدراسة، نظراً لدوره في التوضيح والإفهام، ولأهميته في إرساء المعايير والقيم التي ينبغي الاحتكام إليها في الأفكار والوقائع والمواقف المختلفة، ولكونه من الأساليب سهلة الاستيعاب، التي يسهل على المخاطبين استيعابها، على اختلاف ثقافتهم ومشاربهم وكفاياتهم المعرفيّة والإدراكيّة.

ومن الشواهد على ذلك :

- ما رواه زيد بن خالد الجهني - رضي الله عنه — قال : صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية، على إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف النبيّ ﷺ أقبل على النّاس، فقال : هل تدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، قال : أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مُطِرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال : بنَوْء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب»[6].

يستثمر الرسول ﷺ في هذا الحديث الشريف واقعة من الوقائع التي عايشها مع الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم- ليبيّن لهم مسألة مهمة من مسائل الدين، تتعلق بالاعتقاد، ذلك أن النّاس أصابهم العطش الشديد في صحراء الحديبية ثم ساق الله إليهم المطر رحمة منه، فاستبشروا وفرحوا بعد العناء الذي تكبّدوه، فلما صلى ﷺ معهم الصبح أقبل يذكّرهم بنعمة الله، ويستأصل من

1 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج. ص 49.

2 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 130 - 131.

3 - السابق. ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 131.

4 - ينظر : السابق. الصفحة نفسها

5 - ينظر : الحجاج في الشعر العربي. ص 248.

6- رواه البخاري. كتاب الاستسقاء. باب قول الله تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) الواقعة 82.ح 1038. ومسلم كتاب الإيمان. بيان كفر من قال مطرنا بالنوء. ح 71.

نفوس بعضهم ما قد يكون فيها من رواسب الجاهلية، واعتقاداتها الفاسدة حول تأثير النجوم في نزول المطر[1]، وذلك من خلال هذه المقارنة التي أجراها في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربه عزّ وجلّ بين المؤمن الشاكر الذي ينسب فضل هذه الرحمة إلى الله عزّ وجلّ، والكافر بهذه النّعمة الذي ينسب رحمة الله إلى شيء من مخلوقاته.

وهي مقارنة حجاجيّة مؤثّرة وبليغة للحجّة على كل من ينسب شيئًا من أفعال الله إلى غير الله. والمقارنة وإن وردت في نعمة محدّدة وهي نزول المطر غير أنّها عامّة في كلّ نعمة حادثة، إذ لا يزال في الخلق إلى يوم الدين مؤمن بنعم الله وكافر بها.

ويتبيّن هنا كيفيّة اشتغال المقارنة القائمة على التقسيم والمقابلة حجاجيًّا من خلال الرّبط بين الطرفين (المؤمن بنعم الله / والكافر بها) في مواجهة حادثة واحدة، ومن خلال تسليط الضّوء على تباين المواقف والاعتقادات، والتركيز على الوصف الإيجابيّ في طرف المؤمن، والوصف السلبيّ في طرف الكافر، وبذلك يتولّد حجاج تقييميّ يتجّه بالمتلقي نحو النتيجة المحدّدة التي يريدها الرسول ﷺ، وهي تصحيح الاعتقاد في مسألة نزول المطر.

- ومن الشواهد ما رواه أبو واقد الليثيّ - رضي الله عنه - أن رسولَ الله ﷺ بينما هو جالسٌ في المسجدِ والنّاسُ معه، إذْ أقبلَ ثلاثةُ نفرٍ، فأقبلَ اثنان إلى رسولِ اللهِ ﷺ وذهبَ واحدٌ، قال: فوقفا على رسولِ اللهِ ﷺ، فأمّا أحدُهما: فرأى فرجةً في الحلْقةِ فجلَسَ فيها، وأمّا الآخرُ: فجلَسَ خلفَهم، وأمّا الثالثُ فأدبرَ ذاهبًا، فلما فرغ رسولُ اللهِ ﷺ قال: ألا أخبرُكم عن النّفرِ الثلاثةِ؟ أمّا أحدُهم فأوى إلى اللهِ فآواه اللهُ، وأمّا الآخرُ فاستحيَا فاستحيَا اللهُ منه، وأمّا الآخرُ فأعرضَ فأعرضَ اللهُ عنه»[2].

في الحديث مقارنة قائمة على التقسيم أيضًا، وتحديد عاقبة كل قسم بأسلوب المشاكلة[3] بين الفعل والجزاء، وباستخدام الجمل الشرطية. وتندرج هذه المقارنة أيضًا ضمن الحجاج التقويميّ الذي يوجّه إلى بيان السلوك الصحيح في تلك الواقعة التي احتاجت إلى شرح وبيان، بعد أن تطلعت نفوس الحضور إلى سماع رأي رسول الله ﷺ في النّفر الثلاثة. والنتيجة التداوليّة التي تُفاد من الحديث هي استحباب الاجتهاد في الإقبال على طلب العلم والخير.

1 - ينظر: دليل الفالحين، ج 4، ص 561.

2 - رواه البخاري، كتاب العلم، باب من قعد حيث ينتهي به المجلس ومن رأى فرجة، ح 66، ومسلم، كتاب السلام، باب من أتى مجلسًا فوجد فرجة فجلس فيها، ح 2176.

3 - المشاكلة «هي أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته» مفتاح العلوم، ص 533.

– ومن الشواهد قوله ﷺ : «إنَّ اللهَ تبارك وتعالى يقولُ لأهلِ الجنَّةِ : يا أهلَ الجنَّةِ، فيقولون : لبَّيْك ربَّنا وسعدَيْك، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضَى وقد أعطيتَنا ما لم تُعطِ أحدًا من خلقِك ! فيقولُ : أنا أُعطيكم أفضلَ من ذلك فالوا : يا ربِّ، وأيُّ شيءٍ أفضلُ من ذلك ؟ فيقولُ : أُحِلُّ عليكم رضواني، فلا أسخَطُ عليكم بعده أبدًا»[1].

في هذا الحديث القدسيّ العظيم يلفت الله عزّ وجلّ على لسان رسوله ﷺ أنظار أهل الجنّة إلى نعيم معنويّ، هو أكبر وأعظم وأنفس وأشرف وأعلى من النعيم الماديّ الذي يُمتّع به أهل الجنّة، وهو رضوان الله تعالى الأبديّ عليهم.

وهي مقارنة تفضيليّة، توجّه إلى اختيار الأفضل بين أمرين كلاهما فاضل. ويبرز فيها شرح أنواع النّعيم الذي يُنعّم به أهل الجنة، ومنه النّعيم المعنويّ الأعلى، وهو رؤية الله عزّ وجلّ، وإحلاله الرّضوان على أهل الجنّة. وهو ما يجعل المتلقي ينتقل عند تصوّر هذا النّعيم من عالم المحسوسات إلى عالم المعنويات، الذي فيه من اللذة والسعادة ما يفوق النعيم الحسيّ. وكل ذلك على سبيل التشويق إلى الجنة، والحثّ على إتيان كل ما يقرّبُ إليها من قول أو عمل.

– ومن قبيل هذه المقارنة التفضيليّة قوله ﷺ : «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا، وَإِنْ قَلَّ»[2].

في الحديث نوع من المقارنة الخفيّة التي تعمد إلى إضمار الطرف الآخر في المقارنة[3]، حيث ذُكر الفاضل (وهو العمل القليل الدائم)، وأُضمر المفضول وهو (الكثير المنقطع). وهي مقارنة معياريّة على سبيل الاستدلال والبرهنة، تقوم على مبدأ المفاضلة في الكيف، تذكر شيئًا، وتخفي أشياء أخرى كأنّه لا وجود لشيء آخر يقوم مقام الشيء المذكور[4].

وتبدو قوة هذه المقارنة الحجاجيّة الخفيّة[5] في أنّها تعمل على تبئير الطرف الأول الذي يريد المتكلّم استمالة المتلقي إليه، ليصبح مركز الاهتمام والعناية، والنّجم الأوحد المتفرّد في المقارنة، فضلًا عما يكون فيها من الاقتصاد في الشّرح، وتكثيف المقارنة في جمل قصيرة قويّة التأثير.

---

1 - رواه البخاري. كتاب الرقاق. باب صفة الجنة والنار. ح 6549. ومسلم. كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها. باب إحلال الرضوان على أهل الجنة فلا يسخط عليهم أبدًا. ح 2829.

2 - رواه مسلم. كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره. ح 783.

3 - ينظر : عدة الأدوات الحجاجية (مقال). ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 131.

4 - ينظر : عندما تتواصل تغير. ص 149.

5 - من أمثلة المقارنة الفيّة التفضيلية في مدونة الدراسة قوله ﷺ : «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل. وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم» رواه البخاري. كتاب الأدب. باب ما يجوز من الشعر والرجز ح 6147 / وقوله ﷺ : «أفضلُ دينارٍ ينفقُه الرجلُ. دينارٌ ينفقُه على عياله. ودينارٌ ينفقُه الرجلُ على دابته في سبيل الله ودينارٌ ينفقُه على أصحابه في سبيل الله» رواه مسلم. كتاب الزكاة. باب فضل النفقة على العيال. ح 994. وقوله ﷺ : «إن أحبّ الكلام إلى الله. سبحان الله وبحمده» رواه مسلم. كتاب الذكر والدعاء. باب فضل سبحان الله وبحمده. ح 2731

وتأتي المقارنة بأسلوب آخر وهو أسلوب ضرب المثل، ومن ذلك :

- قوله ﷺ : «مَثَلُ الجَلِيسِ الصالِحِ والجَلِيسِ السُّوءِ، كمَثَلِ صاحِبِ المِسْكِ وكِيرِ الحَدَّادِ، لا يَعْدِمُكَ من صاحِبِ المِسْكِ : إما تَشْتَرِيهِ أو تَجِدُ رِيحَهُ، وكِيرُ الحَدَّادِ : يَحْرِقُ بَدَنَكَ أو ثَوْبَكَ، أو تَجِدُ منه رِيحًا خبيثةً»[1].

تؤدي المقارنة القائمة على ضرب الأمثلة في هذا الحديث الشريف دورًا مهمًّا في الترغيب في اصطفاء الجليس الصالح، الذي يكون في صحبته في جميع الأحوال نفع وخير ومغنم، والتحذير من مصاحبة جليس السوء، الذي يكون منه في كل الأحوال الضرّ والمأثم و المغرم. وفي الكلام لفّ ونَشْر مرتّب[2]، فقد ذكر عليه السلام المشبه وهو (الجليس الصالح، والجليس السوء)، والمشبه به وهو (حامل المسك، ونافخ الكير)، ثم وضّح ذلك بالترتيب بادئًا بالجليس الصالح ثم جليس السوء. ولم يأت هذا الترتيب اعتباطًا، بل كان لغاية حجاجيّة، وهي تقديم النموذج الإيجابيّ الحقيق بالاحتفاء والتقدير والمصاحبة، على النموذج السلبيّ الذي يجب تجنبه، وإقصاؤه من حيّز العلاقات.

وتؤدي هذه المقارنة التمثيلية دورًا حجاجيًّا توجيهيًّا مهمًّا يتعلق بأمر العلاقات، إذ الإنسان ميّال بطبعه إلى مخالطة الناس ومجانستهم، وهو ما يؤثّر حتمًا في فكره ومنهجه وسلوكه في أمر دينه ودنياه. وفي النّاس الصالح والطالح، والخيّر والرديء، والعاقل والسفيه، والمرء كما قال ﷺ : على دين خليله[3]. وقد يتهاون بعض النّاس في التدقيق في تخيّر جلسائهم، ويقلّلون من تأثير قرنائهم عليهم، فأتى هذا الشّرح القائم على المقارنة والتشبيه ليبيّن أنّ التأثير حاصل لا محالة، وأقله التأثير في سمعة المخالط إيجابًا أو سلبًا. وهو تمثيل لتقريب المعاني وبيان درجات الانتفاع أو المضرّة في كلا الحالين، وبذلك يتحقّق الحجاج من خلال إبراز نقاط الاختلاف بين الطرفين. وقد شكّلت الأوصاف جزءًا مهمًّا من هذا التمثيل لتوجّه نحو اختيار المثال الأنفع والأحسن دون ضغط أو إجبار.

رابعًا : الشّرح بالمثال واستحضار الأحداث

المثال في اللغة هو المقدار. والقالب الذي يقدّر على مثله. وصورة الشيء التي تمثل صفاته. ومقابلة شيء بشيء هو نظيره. ووضع شيء ما ليُحتذى به فيما يفعل[4].

---

1 - رواه البخاري. كتاب البيوع. باب في العطار وبيع المسك. ح 2101. ومسلم. كتب البر والصلة والآداب. باب استحباب مجالسة الصالحين ومجانبة قرناء السوء. ح 2628.

2 - اللف والنشر من فنون البديع عند السكاكي، وهو : «أن تلف بين شيئين في الذكر ثم تنسبهما كلامًا مشتملاً على متعلق بواحد أو باخر من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد كلا منهما إلى ما هو له» (مفتاح العلوم ص 534).

3 - جاء في الحديث : «الرجلُ على دين خليله فلْينظر : أحدُكم من يخالِلْ». رواه أبو داود. ح 4833. والترمذي. ح 2378.

4 - ينظر : المفردات. مادة (مثل). ص 466.

ويشمل المثال : المثال التمثيليّ، والقصصيّ، والنّموذج الحيّ. ويكثر استخدامه بأشكاله المختلفة في الخطاب الحجاجيّ وغير الحجاجيّ، إذ إنّ وظيفة المثال تتباين بتباين دواعي استدعائه، والدور الذي يُناط به في الخطاب[1].

«والمثل حجّة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويُراد استنتاج نهاية أحديهما بالنّظر إلى نهاية مماثلتها»[2]. فهو يقوي أطروحة المتكلم من خلال تعليقها بمرجع تاريخيّ، أو تمثيليّ، أو نموذج من الواقع، يعضد المسار الحجاجيّ، ويُحدث التماثل بين الآليات الاستدلاليّة، والمقاصد المآليّة[3]، ومن خلاله ينقل المتكلم أطروحته من حالة خاصّة يقبلها المتلقي إلى قاعدة خاصّة أو عامّة تحتوي الرأي المدافع عنه[4].

والمثال شكل من أشكال الاستدلال الثلاثة عند أرسطو، وهي : القياس، والاستقراء، والمثال[5]. وهو عنده نوعان : المثال الواقعيّ المستمدّ من الماضي، والمثال التخييليّ الذي يخترعه الإنسان، مثل الحكايات، والقصص، والأمثال[6].

واستحضار الأمثال والأحداث يعني جعلها حاضرة في الذهن[7] ماثلة للعيان. والاستعانة بها في الحجاج يعني «البحث في الواقع عن المادة التي تطلق الاتفاق والقبول تحت لواء الحقيقة»[8].

وقد وظّف الرّسول ﷺ الأحداث، واستدعى الوقائع التاريخيّة والنماذج الحيّة، للتدليل على القضايا، ودعم سياق الاحتجاج. ومن ذلك :

- ما رواه خبّاب بن الأرتّ، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الكَعْبَةِ، قُلْنَا لَهُ : أَلاَ تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ لَنَا ؟ قَالَ : كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهِ، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِاثْنَتَيْنِ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ مِنْ عَظْمٍ أَوْ عَصَبٍ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ

1 - ينظر : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل. ص 307.

2 - في بلاغة الخطاب الإقناعي. ص 82.
ولذلك كان المثال نوعًا من أنواع الاستقراء عند أرسطو. وتبعه في ذلك بيرلمان فجعله من أنواع الاستدلال الاستقرائي (ينظر : في بلاغة الخطاب الإقناعي. ص 82. وتاريخ نظريات الحجاج. ص 53).

3 - ينظر : الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل. ص 309.

4 - ينظر : تاريخ نظريات الحجاج. ص 53.

5 - ينظر : الحجاج عند أرسطو (مقال) ضمن أهم نظريات الحجاج. ص 100.

6 - ينظر : السابق. ص 681. والحجاج بين المنوال والمثال. ص 51.

7 - ينظر : المعجم الوسيط. ج1. ص 181. مادة (حضر).

8 - عمدة الآليات الحجاجية (مقال) ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته. ج 5. ص 134.

لَيُتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرَ، حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ، لاَ يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ، أَوِ الذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»[1].

يستدعي الرسول ﷺ في هذا الحديث الشريف مثالًا تاريخيًا من الأمم السابقة، دون أن يحدد الزمان والمكان (غير أنه من الأمم السابقة)، إذ العبرة في هذا المقام بالفاعل نفسه الذي يمثل أنموذجًا للمؤمن الصابر على البلاء في ذات الله.

ويتوجّه بالخطاب إلى السائل، الصحابيّ الجليل خبّاب بن الأرتّ، ومن خلفه من المسلمين المستضعفين الذين عُذِّبوا في ذات الله عذابًا شديدًا، فجاءوا إلى رسول الله ﷺ يستنصرونه، خوفًا على دينهم قبل أنفسهم. وكان بإمكان الرسول ﷺ أن يدعو لهم وهو في ذلك الوقت في أشرف مكان، في ظلّ الكعبة، وما كان الله ليعجزه أن ينصر دينه وعباده المؤمنين بكن فيكون، ولكنّه ﷺ أراد أن يوجّه إلى الأمة درسًا عظيمًا في وجوب الصبر على البلاء في سبيل العقيدة، والتّحلي بالعزيمة، والاستمرار في العمل لهذا الدين، لأنّ الأمر لا يتعلق بحياة أفراد ولا بمماتهم، ولكنّه يتعلق بنشر دين، وبناء أمّة، وصناعة حضارة.

وقد قدّم هذا الدرس العظيم الدليل والحجّة على شكل مثال مستدعى من حِقَب التاريخ، لمؤمن موحّد تعرض لأبشع أنواع العذاب الجسديّ، فما صدّه ذلك عن دينه حتى هلك. وتخيّر عليه السلام الأفعال المضارعة لعرض المثال، إمعانًا في التصوير الحيّ لما عاناه ذلك المؤمن وأمثاله، وما قدّمه من تضحيات، وكأنّه يريد أن يقول للصحابة – رضوان الله عليهم – إن هناك مشقة قادمة قد تكون أشدّ وأنكى، ولم يكن ليزور لهم الحقائق، بل حدثهم من خلال هذا المثال وشرح لهم بشفافية ووضوح أحداثًا متوقعة في قابل الأيام، إذ إن سنّة الله في الكون أن التمكين لا يكون إلا بعد البلاء والتمحيص، وقد يطول البلاء، ثم يأتي النّصر، ولذا بشرهم ﷺ ببشارة النّصر مستهلّة بالقسم (والله ليتمنّ الأمر)، ليلفت أنظارهم مرة أخرى إلى هدف كبير يجب أن يكون نصب أعينهم، غير غائب عنهم، متصدرًا لأولوياتهم، وهو نشر الدين، والعمل على أن تكون له السيادة في الأرض، لكن هذا الهدف له شرط حتى يتحقّق، وهو الصبر وعدم الاستعجال.

إنّ القضية المطروحة في الحديث قضية بالغة الأهميّة، تتعلق بالعقيدة، وبحال من أحوال الأمة تتكرر عبر التاريخ، فجاء المثال حجّة متناسبة مع نوع القضية المطروحة، إذ المثال يجعل الخطاب «منغرسًا في بيئة راسخة، ذات مراجع تقويمها، وأركان تعضدها، لذلك فإنّ مخاطبة كيانات الجمهور به يضمن للخطاب النّفوذ الواجب، والقوّة المرجوّة، حتى يحصل الاقتناع، ويتولّد اليقين بتلك

1 - رواه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح 3612.

الأفكار التي صاغها المحاج صوغًا حدث عنه واقع جديد، هو واقع الخطاب، وعالم الكلام، وهو مستحصل يبعث في الفكر حركة، وفي الكيان هزّة، تصيّر الفرد أو الجماعة كلاهما (؟) يعتقد في صدقية ذاك العالم المنحوت، والكون المنعوت بالنمام والاستقامة، تحشر فيه الذوات، وتسكن في حضرته الكيانات»[1]، فلم يعد بعد استدعاء هذا المثال معنى للشكوى، ولا وجه للاستعجال، ولا سبيل إلى استعظام البلاء، ولا منطق للخوف والقلق.

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «ما أكل أحدٌ طعامًا قطُّ، خيرًا من أن يأكل من عملِ يديه، وإنَّ نبيَّ اللهِ داودَ عليهِ السلامُ كان يأكلُ من عملِ يدِه»[2].

يعالج الحديث الشريف وضعًا اقتصاديًا متعلقًا بالفقر، ويطرح حلًا عمليًا لهذه المشكلة، ويرغّب في السعي والكفاح والعمل، وترك السؤال والاستجداء، والاستسلام للبطالة. ويستدعي لذلك أنموذجًا من أشرف النماذج، لنبيّ من أنبياء الله عليهم وعلى نبينا السلام جمع الله له بين الملك والنبوة، وهو داود عليه السلام، ومع ذلك اختار أن يأكل من كسب يده، فكان يصنع الدروع، ويبيعها، ويأكل من ثمنها. جاء في التنزيل الحكيم ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سبأ 10 - 11]، فكان ذلك حجّة بالغة مقدمة لصالح الدعوة إلى العمل، والحرص على ما فيه نفع الإنسان و الآخرين.

وهذه الحجّة يصحّ أن تُسمّى مثالًا أو نموذجًا، إذ «الاحتجاج اعتمادًا على المثال لايبعد كثيرًا عن الاستدلال بواسطة النموذج، ولعل النموذج ضرب خاص من المثال، إذ يعرّفه أوليفي ريبول بكونه المثال الذي يظهر بمظهر يستوجب تقليده، ومن هنا يتّضح لنا بيسر أن أنسب المجالات لتوظيفه مجال التوجيه والقيادة، توجيه المتلقي إلى سلوك معين وقيادته نحو هدف محدد، إذ حين يتعلق الأمر بالقيادة فإن سلوكًا خاصًا لا يؤسّس أو يذيع قاعدة عامّة فحسب، بل يمكنه أن يحرّض على فعل يُستلهم منه – على حدّ تعبير بيرلمان – »[3]، وهو ما كان في الحديث الشريف، فالرسول ﷺ قدم نموذجًا حريًا بالاقتداء، موجّهًا من خلاله إلى سلوك معين، وهو العمل والتكسّب من الحلال، ومؤسّسا لقاعدة عامة مؤدّاها أن الإسلام دين العمل والإنتاج، لا دين التواكل والعجز. وأن هذه الأمة حريّة بأن تتصدّر الأمم على مستوى الاقتصاد إذا ما اتبعت المنهج الربانيّ في العمل، فـ «النموذج لا يصلح فقط

1 - الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 308 - 309.

2 - رواه البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، ح 2072.

3 - الحجاج في الشعر العربي، ص 245

لتأسيس أو بلورة قاعدة معينة... بل يدفع إلى فعل شيء مُستوحى من النموذج، لوجود سلوكيات عفويّة للاقتداء في الإنسان»[1].

- ومن الشواهد قوله ﷺ : «كان رجلٌ يُداينُ النَّاسَ، فكان يقولُ لِفَتاه : إذا أتيتَ مُعْسِرًا فتجاوَزْ عنه، لعلَّ اللهَ أن يتجاوَزَ عنَّا، قال : فلقِيَ اللهَ فتجاوَزَ عنه»[2].

وهو مثل تاريخيّ آخر، ونموذج آخر يقدمه الرسول ﷺ امتدادًا لسلوك معيّن، وهو إيثار المعسر، والمسامحة في الاقتضاء والاستيفاء، والمساهمة في تنفيس كربات المسلمين، ويربط ﷺ ذلك مباشرة بالجزاء الأخرويّ المترتب على هذا العمل، وهو استحقاق عفو الله، تأسيسًا لقاعدة (الجزاء من جنس العمل).

وقد أستخدم المثال هنا باعتباره قيمة رمزيّة تدلل على قضيّة مهمّة، وهي إشاعة مبدأ المسامحة والتيسير في المعاملات الماليّة بين المسلمين، لما يولّده ذلك من التكاتف والتحابّ في المجتمع المسلم.

ولمّا كانت النّفوس مجبولة على حبّ المال والحرص عليه، احتاج الأمر إلى توظيف مثل تاريخيّ، في قالب قصصيّ يولّد الإقناع كما يحقّق الإمتاع، ويجعل المتلقي يستغرق في بنيات المثال والنموذج، ويتعايش معه، ويتقمصه، وينخرط في أداء مشابه لأدائه، فتتحقّق بذلك الغاية الحجاجيّة والتداوليّة من سَوْق المثال.

إنّ الشّرح في مدوّنة الدراسة باعتباره مسلكًا حجاجيًّا اتّخذ أساليب عدّة، مثل : التعريف، والوصف والسّرد، والمقارنة، والمثال واستحضار الأحداث. واتّخذ صورًا مختلفة داخل كل نمط من هذه الأنماط. وهو (أي الشّرح الحجاجيّ) قابل لأن يستوعب أنماطًا أخرى كثيرة في الحديث النبويّ، غير أن المجال لا يتسع لذكرها كلها، فما ذُكر هو من قبيل التمثيل لا الحصر، ولا غرو في ذلك إذ المهمّة الأساس التي بعث بها الرسول ﷺ هي الإبلاغ والبيان، وعِدّة البلاغ والإبلاغ الشّرح والتوضيح، وتنويع الوسائل في ذلك حتى تصل مبادئ العقيدة والشّريعة والأخلاق إلى المتلقين على اختلاف مستوياتهم وكفاياتهم المعرفيّة والإدراكيّة على أتمّ صورة.

1 - عندما نتواصل نغير ص 95 - 96.

2 - رواه البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء. باب (54). ح 3480. ومسلم. كتاب المساقاة. باب فضل إنظار المعسر ح 1562.

خاتمـة الفصـل الثالث

تناول البحث في فصله الثالث الخطاب النبوي من حيث أدوات الحجاج، فعالج في المبحث الأول منطق اللغة مؤكدًا على أن النصّ أو الخطاب له منطقه اللغويّ الخاص، وأن الاستدلالات العقلية والبرهانية لا تستطيع العمل بعيدًا عن المعطيات اللفظية التي هي المرجعية الأولى لاشتغال العقل وعملياته باعتبار أنّ اللغة هي واجهةُ التفكير.

وقد استخدم الرسول ﷺ الحجاج اللغوي بالاعتماد على قواعد المنطق من حيث هو قواعد التفكير الصحيح معتمدًا على المنطق الداخلي للخطاب، وكان لهذا المنطق اللغوي الموصول بالحجاج في الحديث النبوي مسارات ومسالك متعددة فكان هناك الانتقال من الخاص إلى العام الذي يؤسس مبادئ وقواعد عامة تهم جمهور المتلقين في كل زمان ومكان. فمعالجة مسألة بعينها بموجب المنطق الداخلي للغة يفضي في الحديث النبوي إلى مبادئ وقواعد سلوكية عامة يمكن استنتاجها من خلال الاحتكام إلى السياق والمقام التداولي.

وفي مسار ثانٍ كان الحديث النبوي يعالج تجربة ذاتية لمتلقٍ أو مجموعة من المتلقين غير أن هذه التجربة يتم الانطلاق منها بواسطة منطق اللغة إلى تجربة نموذجية تسوق المتلقي إلى مبدإ موضوعي يمثل غاية حجاجية وتداولية هي مقصد الخطاب غير المصرح به.

وفي مسار ثالث استخدم الرسول ﷺ منطق التتابع اللزومي فكان هناك الحديث الشريف الذي يتكون من عدد من القضايا المنتظمة في تسلسل تدرجي وترابط مقنع ينمو به المعنى ويتسع تدريجيا وصولًا إلى النتيجة المرادة.

وتبين أن المنطق اللغوي النبوي قام على عدد من استراتجيات الإقناع، مثل : التتابع، والتدرج، والتعميم.

واهتم المبحث الثاني بالاستدلال العقلي في الحديث، وتبيّن فيه أنه استدلال من نوع خاص لا ينبني على الحجة العقلية فقط، بل يخاطب فكر المتلقي ومنطقه، ويسعى في نفس الوقت إلى إيقاع التأثير الوجداني. وقد تنوعت آلياته بتنوع المقام، ومجال الاستدلال، والوظيفة المتوخاة منه، ونوعية المتلقين. وتبيّن أن صورة الاستدلال في الحديث النبوي لا تنفصل عن مضمونه، وأنه استدلال لا يغيّب أيًا من أطراف الخطاب، ولا من مقتضيات الحال المقالية أو المقامية وأنه استدلال يراعي الفطرة المنطقية السليمة، تواكبه إجراءات حجاجية متصلة بإنجازات لسانية وبلاغية وتداولية.

كما إن الاستدلال النبوي -كما تبين- ينفتح على أشكال غير محدودة من الاستدلال فكان منه الاستدلال بالقياس بأشكاله المختلفة، والاستدلال بالتمثيل، والاستدلال بالاستقراء، والاستدلال السببي، والاستدلال بتفريع الكلّ إلى أجزائه، والاستدلال بالمعاينة. وكان الاستدلال في كل صوره السابقة التي ساق المبحث شواهد عليها؛ استدلالًا مُثْمِرًا مستجيبًا لأهداف التواصُل والتداول، تتفاعل فيه عناصر اللغة والمنطق والسياق.

وتبيّن أنه استدلال ثريٌّ من حيث مادته، وواسع من حيث آلياته، ومتغير بحسب وظيفته ومقامه، وهو استدلال واضح سهل الإدراك، ليس فيه تعقيد ولا صرامة، يخاطب الوجدان كما يخاطب العقل، ويفهمه جمهور المتلقين على اختلاف مشاربهم، ومداركهم.

وتناول الفصل في مبحثه الثالث الحجاج بالشرح باعتباره شكلًا من أشكال البرهنة وآلية من آليات الحجاج، وكان من وسائل الشرح التعريف الذي ساهم في تحديد بعض الألفاظ والمفاهيم التي احتاجت مزيدًا من الشرح والبيان.

وكان التعريف يتخذ أحيانًا طريقة التعريف بالمرادف الأشهر، فيشرح ذات المعنى بطريقة مختصرة ومباشرة، تحدث تفاعلًا دلاليًا وانفعاليًا قويًا بين أطراف التعريف، يفضي إلى الغاية الحجاجية منه.

وغالبًا ما كانت تُعضد التعريفات النبوية بالعوامل والروابط الحجاجية والأساليب البلاغية المتنوعة، وأتى غير قليل منها في إطار أسلوب الاستفهام، لكونه الأنسب لاستبدال المفاهيم والأفكار وإثارة الأذهان، وفتح مسارات الحوار والنقاش والاستيضاح، وصولًا إلى الاقتناع الكامل.

كما اندرجت شواهد التعريف ضمن التعريف الموَجّه الذي هو أحد أهم تقنيات الحجاج عند روبرو، ولبّ التعريف الحجاجي عند بلانتان. حيث كانت التعريفات توَجّه إلى اتخاذ موقف ما من المعرَّف، هذا الموقف مسطر في التعريف نفسه صراحة أو ضمنًا، بحيث لا يتمكن المتلقي من الإفلات منه.

كما امتازت بعض التعريفات بتوظيف الجمل القصيرة، فاتخذت بذلك طابع التعريف المكثف الذي يمتاز بسلطته القوية في تحريك المشاعر وإثارة ردود الأفعال السريعة ومن ثم الاقتناع.

وكان من وسائل الشرح الشرح بالمقارنة، الذي يهدف إلى إبراز أوجه التشابه والاختلاف بين موقفين أو عبارتين أو مفهومين أو مثالين أو واقعتين، وله أهميته الكبرى في إحداث الموازنة والمفاضلة الحجاجية. وقد استخدمت المقارنة -كما تبين- بكثرة في الحديث النبوي، لأنها من الأساليب الحجاجية المشوقة، سهلة الاستيعاب. فكان الرسول ﷺ يستثمر أحيانًا الوقائع والمواقف

الحية، ليعقد مقارنة حجاجية ما، لا تخلو من التقييم في كثير من الأحيان، وكانت المقارنة الحجاجية في الحديث تعتمد أحيانًا أسلوب التقسيم، أوالمقابلة، أو استخدام الجمل الشرطية، أو غيرها.

وتبين أن هناك عدة أنواع من المقارنة في الخطاب الحجاجي النبوي، فكانت هناك المقارنة التفضيلية، التي تقارن بين شيئين في الفضل والمنزلة والمكانة.

هناك أيضًا المقارنة الخفية، التي تظهر أحدهما من أطراف المقارنة، وتجعله محور الاهتمام، وتضمر الطرف الآخر لمزيدٍ من تكثيف المبنى، وتوسيع المعنى.

وهناك كذلك المقارنة التمثيلية التي تعتمد على التمثيل والمجاز بأنواعه للمقارنة بين طرفين فتجمع بذلك بين قوة التمثيل الحجاجية وقوة المقارنة الحجاجية.

وكان من وسائل الشرح أيضًا الشرح بالمثال واستحضار الأحداث، الذي يكون باستدعاء الأمثال والأحداث، والاستعانة بها في الحجاج. وقد تبين أن الرسول ﷺ استدعى الوقائع التاريخية والنماذج الحية لتحصيل الاقتناع، وتأسيس قاعدة عامة توجّه الفكر والسلوك. وبصفة عامة كان الشرح مسلكًا من مسالك الحجاج النبوي اتخذ صورًا وأشكالًا متعددة، ذكر المبحث شيئًا منها على سبيل التمثيل لا الحصر.

وبعد، فقد حاول هذا الفصل الإحاطة بأدوات الحجاج المنطقية في الحديث النبوي، سواء ما تعلق منها بمنطق اللغة الداخلي، أو ما مزج بين الحجة اللغوية والعقلية.

الخـاتمـة العامّـة

رصد البحث من خلال فصوله الثلاثة الحجاج في الحديث النبوي، فعرض في الفصل الأول لمفهوم الحجاج وتطوره التاريخي، وفصّل في الحديث عن مفهوم الحجاج عند اليونانيين وعند اللغويين العرب، وعن مفهومه في الدراسات الحديثة، وتأكدت له نتائج منها المباشرة التي ترتبط بالخطاب الإقناعي، ومنها الخاصّة بطبيعة الحِجاج النّبويّ :

• فمن النتائج المباشرة

– أن الحجاج عند اليونان كان قاسمًا مشتركًا بين الجدل والخطابة، والتبس مفهومه عند العرب بمفهوم الجدل خاصة. أما في الدراسات الحديثة فقد تم تخليصه من صناعتي الجدل والخطابة، وأصبح يُدرس باعتباره بلاغة عامّة من شأنه الحضور في كل خطاب يتوخّى الإقناع مهما كان حقله أو موضوعه.

– أن الحجاج يقوم على التواصل، ويشتغل في محيط اجتماعي، ولذلك اقتضت دراستُه مقاربةً تداولية يتم الوقوف من خلالها على تفاعل مكونات الخطاب الحجاجي في مقام التواصل.

– أكد البحث أن البلاغة (العربية، والغربية) وثيقة الصلة بكل من الحجاج والتداول، وأنها بمثابة المنطقة المشتركة بينهما باعتبارها أداة للفهم والإفهام، والتأثير والاستمالة في الآن نفسه.

– اتفق البحث مع القائلين بأن هناك نوعًا من التقارب بين بُنى الحجاج والتداول في التراث اللغوي العربي و بُنى الحجاج في الدرس اللساني الحديث ، غير أنه يرى أن التناول مختلف في الثقافتين بحكم التطور المعرفي من جهة، وبحكم اختلاف المشاغل المعرفية من جهة أخرى، لذلك قد يكون من الإسراف الحديث عن نظرية حجاجية أو تداولية متكاملة الأركان في التراث اللغوي العربي حسبما يرى البحث.

– لما انتهى البحث من تأسيسه النظري انطلق للبحث في الحجاج النبوي مستفيدًا من الأدوات المنهجية التي خرج بها من الفصل الأول، وأكّد على أن الرسول ﷺ قد وظّف ما هو لغويّ ومنطقيّ للوصول إلى المنفعة التداولية التي تحقق الفلاح للمتلقين في الدنيا والآخرة.

– عرض البحث لحجاجية الكلمة المفردة باعتبارها أولى لبنات الخطاب الحجاجي، أي باعتبارها عنصرًا لغويًا قادرًا على الحجاج بنفسه حينًا، وبالتضافر مع عناصر الخطاب الأخرى حينًا آخر، وأكّد على أن الصّوت إحدى الأدوات الداخلة في بنية الخطاب الحجاجي النبوي، وأن الأصوات تشكل عبر تضامها، وانسجامها في المفردة الواحدة صورة صوتية سمعية تتجاوز حدود المعنى الدلالي للكلمة، وتأخذ بالمتلقي إلى عوالم أخرى من المعاني الإيحائية المتولدة عنها، وبذلك كان الصوت عاملًا مهمًا من عوامل الحجاج في الحديث الشريف.

- خلص البحث إلى أن الأبنية الصرفية على اختلافها كانت أداة مؤثرة من أدوات الحجاج بفضل دقة اختيارها وتوظيفها في السياق الذي استدعى صيغة دون أخرى. وقد أدت كل صيغة من الصيغ وظيفة حجاجية معينة، وأفضت إلى الغاية التداولية المرجوة.

- أكّد البحث أن المستوى المعجمي للكلمة في الحديث النبوي وما يتعلق به من مقتضى يمثل هويتها الخاصة المؤثرة بمعناها، وأن الكلمة في الحديث النبوي مرتبطة أشد الارتباط بواقع المتلقين ورصيدهم الثقافي والفكري والعقدي والاجتماعي، وهو ما جعلها شديدة الرسوخ والأصالة في موضعها، ومرتكزًا قويًا من مرتكزات الحجاج في الحديث، تتضمن فعلًا إقناعيًا قائمًا على ركن لغوي متين.

- كشف البحث عن أن بناء الجملة في الحديث الشريف كان يتم بناء على مراعاة مقامات القول ومواطنه، وأطرافه، ومقاصده سواء من حيث النسق، أو من حيث الأسلوب.

- أن التقديم والتأخير والحذف واختيار أسلوب بعينه مثل الاستفهام أو الأمر أو النهي هو في الأصل اختيار حجاجي، القصد منه اختيار البناء اللغوي المناسب للمقام بقصد التأثير في المتلقي، ودفعه إلى الفعل أو الترك على مستوى الفكر أو السلوك أو الاعتقاد، وبذلك كان ناتج الحجاج فعلا كلاميا إنجازيا تأثيريا.

- أن من مقاصد هذا الاختيار (العدول) الملاءمة بين الأسلوب، والموقف، وحال المتلقي الفكري والنفسي، وجذب انتباه المتلقي لمتابعة الخطاب.

- توصل البحث إلى أن التقديم في الحديث النبوي كانت له مقاصد حجاجية مثل إثبات المعاني، وتأكيد الدلالات، وإيضاح القضايا المهمة، وجذب الانتباه للمقدَّم.

- توصل إلى أن الحذف في الحديث كان عاملًا من عوامل تحقيق انتشار المعنى وشموله، وتصعيد مدلول الحجة.

- وقف البحث على معاني الطلب وصيغه في الحديث الشريف، وتوصل إلى أن اختيار صيغة بعينها من صيغ الطلب كان اختيارًا حجاجيًا تداوليًا في المقام الأول، وليس اختيارًا أسلوبيًا وأنه ﷺ كان يستخدم صيغ الطلب والاستفهام على أنها حجج بنفسها، وأفعال حجاجية بالقصد المضمر، وفق ما يقتضيه السياق. وأن كلًا من الطلب والاستفهام في الحديث كان يفضي إلى استجابة على شكل فعل قولي متحقق.

- توصل أيضًا إلى أن الاستفهام اعتمد على تفعيل الجانب الضمني من الكلام، وكان يوجه المتلقي نحو إجابة محددة، وهو ما جعل منه استفهامًا حجاجيًا في المقام الأول. وأن الاستفهام في الحديث كان يولد حوارًا خارجيًا أو داخليًا (في ذهن المتلقي) في مواضع كثيرة. والحوار من منظور النظريات الحجاجية الحديثة من أهم آليات الحجاج.

- أما في جانب الصورة فقد أبرز البحث مقاصد الصورة الحجاجية في الحديث النبوي، واتضح له أن الصورة لها مقاصد حجاجية عديدة، منها ما يعود إلى المعنى نفسه مثل الشرح والتوضيح وتقوية المعنى وتأكيده، والتدليل على صحته. ومنها ما يعود إلى المتلقي مثل استمالته نفسيًا وفكريًا وتغيير موقفه الفكري أو العاطفي.

- تميزت الصورة في الحديث النبوي بالفراغات الدلالية التي تخللتها، والتي أفسحت المجال للمتلقي لملئها بالمعاني الثواني التي قد تختلف من متلقٍ إلى آخر بحسب كفاية المتلقي المعرفية والتداولية دون الإخلال بالمعنى الأصلي للمقصود.

- كشف البحث في فصله الثالث عن أن المنطق الداخلي للغة في الحديث النبوي اتخذ مسارات ومسالك متعددة، توقف البحث عند بعضها على سبيل التمثيل، فتبيّن أن من هذه المسالك الانتقال من الخاص إلى العام، ومن الذاتي إلى الموضوعي، إضافة إلى مسلك التتابع اللزومي للقضايا والجزئيات. وفي كل مرة كان هذا المنطق يفضي إلى مبادئ وقواعد عامة تمثّل غايات حجاجية وتداولية.

- توصل البحث فيما يخص الاستدلال العقلي في الحديث النبوي إلى أن الاستدلال في الحديث لا ينبني فقط على الحجة العقلية المنطقية، وإنما يجمع بين الإقناع العقلي، والتأثير الوجداني، وتتفاعل فيه عناصر اللغة والمنطق والسياق.

- أنه استدلال له صور وأشكال كثيرة كان من الصعب استقصاؤها وحصرها في مبحث واحد، وما جاء في البحث منها هو على سبيل التمثيل فقط.

- أكد البحث أن للموقف التواصلي هو ما استدعى صورة من صور الاستدلال دون غيرها، وهو ما يظهر البعد التداولي في الحديث.

- كشف البحث كذلك عن أن الوصف باعتباره آلية من آليات الحجاج بالشرح كان يمتزج بالسرد غالبًا، وأنه امتاز بقدرته الفائقة على الجذب والتشويق وخلق التفاعل بين أطراف الخطاب.

- وقف البحث على أساليب التعريف الحجاجي، وكشف عن أن من أنواع التعريف الحجاجي في الحديث التعريف المكثف المباشر، الذي يتميز بما يحدثه من تفاعل دلالي بين طرفي التعريف، وتعريف المفاهيم والأفكار الذي يرتسم ضمن أطر حجاجية متنوعة.

- أن التعريف في مدونة الدراسة كان من التعريفات الموجهة، التي توجه المتلقي إلى تبني موقف ما من المعرَّف.

- اتضح أن المقارنة نوع من أنواع الشرح الحجاجي، وأن من أنواعها في الحديث المقارنة التفضيلية التي ترجح كفة طرف على طرف، وتمحور الاهتمام حول المفضَّل، وتعبر عن موقف الرسول ﷺ منه، ومن ثم تحدث تواصلًا نفسيًا وفكريًا بين المفضَّل والمخاطَب، بحيث يتبنى موقف الرسول عليه السلام من التفضيل. ومنها المقارنة الخفية التي تعتمد على الإضمار والتكثيف، والمقارنة التمثيلية التي تستثمر قوة التصوير الحجاجية في المقارنة.

- حفل الحديث الشريف بالشرح عن طريق استدعاء الأمثال والنماذج والأحداث، وهو ما يعد وسيلة فعالة من وسائل الحجاج.

• ومن النتائج الخاصة بطبيعة الحجاج النبوي بصفة عامة التي توصل إليها البحث بناء على عينة الدراسة

- أن الحجاج في الحديث النبوي له خصوصيته النابعة من خصوصية المحاجِج ﷺ، ومقام النبوة، والفصاحة اللغوية العالية التي أوتيها النبي الكريم والتي فاقت كل فصاحة بشرية. والنابعة كذلك من مقصدية الخطاب النبوي، وكونه خطاب تشريع في المقام الأول، ومن طبيعة العلاقة بين طرفي الخطاب القائمة على قاعدة التفاعل الإيجابي والاستجابة الناتجة عن الفهم.

- أنه حجاج لا ينبني فقط على الحجة العقلية، ولكنه حجاج يحتكم إلى المقام التواصلي الذي يحدد نوع الحجج ومقدارها.

- أنه حجاج امتزج فيه الإقناع بالإمتاع، وتميز بالمرونة والحيوية.

- أنه حجاج تداولي يعنى بملاءمة الملفوظ لمقاصد المتكلم ﷺ من جهة، ولحال المخاطب من جهة أخرى، وللظروف المقالية والمقامية المصاحبة لإنجاز الخطاب.

- أنه حجاج جمع بين المنطق والوجدان والأخلاق.

– أن الحجاج في الحديث النبوي كان حاضرًا في جميع الموضوعات (العبادات، والمعاملات، والأخلاق والآداب، والرقائق...) بحسب ما يتضح من تخريج الأحاديث، مما يشير إلى أن الحجاج منهج أصيل راسخ في الخطاب النبوي وموصول بما يعيشه المسلم في يومه وغده.

– أنه حجاج اعتمد على محوريْ الصريح/الضمني من الكلام، وحرص على إشراك المخاطب في إنتاج الحجج، وفي تبنيها.

– أن الحجاج النبوي كان يتعامل مع المتلقين باعتبارهم طرفًا فاعلًا مشاركًا في إنتاج الخطاب، وبذلك استطاع الاستحواذ على انتباههم، وتجاوبهم، وتمكن من انتهاضهم إلى العمل أو الترك.

– أن الرسول ﷺ رغم امتلاكه السلطة التشريعية والاجتماعية التي تمكنه من التوجيه المباشر كان يستخدم استراتيجية الإقناع للوصول إلى استجابة المتلقين الطوعية المتدبرة الواعية، فالبلاغة النبوية بلاغةُ موعظةٍ وإقناعٍ ولا تنحصر فقط في بلاغة البيان السّاحر الّذي يأخذ بمجامع القلوب.

– أن الحجاج النبوي من حيث وظيفته حجاج يهدف إلى الإقناع، وإلى بيان الحقيقة وتعديل السلوك، وترسيخ القيم والمعتقدات، واستبدال الأفكار والمفاهيم، وإثبات القضايا، والتدليل عليها، وسوق الحجج اللغوية والعقلية المناسبة لمقام الحجاج، وتقويم المواقف والنماذج باعتبار جوانبها السلبية والإيجابية أي هو يهدف بالأقوال إلى تحقيق أعمالٍ لاقوليّةٍ يتضح أثرها على نحو مباشر في سلوك المرء اتّباعًا وانتهاءً.

• **وأما أهم التوصيات فهي**

– إبراز الحجاج النبوي في الدراسات المعاصرة باعتباره حجاجًا متفردًا يجمع بين بلاغة الإقناع في توجّهٍ إلى العقل، وسحْر البيان في استمالةٍ للقلب.

– تَمثُّل الحجاج النبوي في آدابه وآلياته ومفاهيمه وغاياته في جميع مجالات الحياة باعتباره منهجًا فاعلًا في التواصل الاجتماعيّ.

– قراءة المظاهر الحجاجيّة والتداوليّة في التراث العربيّ سُنّةً وفقْهًا قراءة معاصرة على ضوء آخر ما توصلت إليه النظريّات اللّسانية الحديثة.

– العناية بترجمة مصنفات الحجاج والتداوليّة ترجمة دقيقة تحرر المصطلحات بدقة بعيدًا عن الخلط والتداخل وفوضى المصطلحات.

- العناية بصورة محمد النبيّ الإنسان في مدوّنة الحديث، فكثيرةٌ هي الأحاديث التي ترسم صورة النبيّ المتسامح الّذي ينتهج التيسير على درب الإقناع القائم على قاعدة المرونة ؛ ويستدعي إبرازُ هذه الصّورة للنبيّ الإنسان حَشْدَ جهودِ فِرَقٍ من الباحثين والمترجمين حتى يُتاحَ لهم الردُّ على المزاعم التي تهدف إلى تشويه شخصيّة الرّسول من خلال نبْشِ الصّورة الحقيقيّة لصاحب الرّسالة، ومِن ثَمّ بقع التعريف بالإسلام في جوهره القائم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إليه بالموعظة الحسنة على قاعدة التسامح والعفو عند المقدرة ، وهي القيم التي جاء بها النبيّ ﷺ للناس كافّة.

والحمد لله رب العالمين

الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس أطراف الأحاديث النبوية

فهرس الآيات القرآنية

- بحسب ورودها في البحث -

الآية	رقمها	السورة	رقم الصفحة
﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾	159	آل عمران	7
﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾	125	النحل	25
﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾	5	غافر	25
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾	258	البقرة	25
﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾	107	النساء	26
﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾	74	هود	26
﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾	197	البقرة	26
﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾	103	النحل	62
﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾	103	النحل	62
﴿قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (10) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾	11 - 10	إبراهيم	63
﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾			63
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾	49	الدخان	146
﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ﴾	69	النساء	187
﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾	71	المؤمنون	196
﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾	5	الأنعام	196
﴿فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ﴾	22	ص	196

الآية	رقمها	السورة	رقم الصفحة
﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾	32	يونس	197
﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾	38	القصص	199
﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾	114	النساء	201
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾	60	التوبة	201
﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾	45	المائدة	202
﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾	280	البقرة	202
﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾	13	لقمان	205
﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ﴾	42	الشورى	205
﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾	118	النحل	205
﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾	82	الأنعام	205
ليس كما تقولون ﴿لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾	82	الأنعام	205
﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾	13	لقمان	205
﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾	102	هود	208 - 207
﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾	178	آل عمران	208
﴿وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾	28	النساء	232
﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾	37	الأنبياء	232
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾	16	ق	232
﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾	2	العلق	232
﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾	39	مريم	234
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾	233	البقرة	240
﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾	1	المطففين	240

الآية	رقمها	السورة	رقم الصفحة
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾	23	النساء	240
﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾	229	البقرة	240
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾	233	البقرة	252
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾	228	البقرة	252
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾	233	البقرة	252
﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾	1	المسد	255
﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾	33	الأنعام	256
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	1	الإخلاص	258
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾	11	الأعراف	265
﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾	24	الحشر	265
﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾	56	القصص	275
﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾	18	ص	280
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾	48	النساء	326
﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾	30	الروم	330
﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	34	لقمان	336
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾	11 - 10	سبأ	368

فهرس أطراف الأحاديث النبوية

أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ ؟ 257, 259, 357

أتدرون ما المفلس ؟ 257, 259, 356

أترون هذه المرأةَ طارحةً ولدَها في النار ؟ 337

أتريد أن تكون فتانا يا معاذ ؟ 224, 228

أَتَعْجَبُونَ مِنْ لِينِ هَذِهِ ؟ لَمَنَادِيلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ 287, 290

اتقِ دعوةَ المظلوم 241

اتَّقُوا الظُّلْمَ. فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ 206

أتكلّمني في حدٍّ من حدودِ اللهِ 224, 228

أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا 364

أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس 278, 298

أترون هذه المرأةَ طارحةً ولدَها في النار ؟ 337

ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله 202

إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه 242

إذا كنتُم ثلاثةً فلا يتناجى اثنانِ دون صاحبِهما 334

إذا مضى شَطرُ اللَّيلِ. أو ثُلُثاه. ينزل اللهُ تبارك وتعالى إلى السماءِ 232, 237

إذا وقع الذُّبابُ في شَرابِ أحدِكم 243, 251

أرأيتُم لو أخبَرتُكم أنَّ العدُوَّ يُصَبِّحُكم أو يُمَسِّيكم. أما كنتُم تُصَدِّقونَني ؟ 255, 259

أرأيتم لو أنَّ نهرًا بباب أحدِكم يغتسلُ منهُ كل يومٍ خمسَ مراتٍ 256, 259

أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر 338, 362

اقرَؤوا القرآنَ. فإنه يأتي يومَ القيامةِ شفيعًا لأصحابه 242, 252

أَكُلَّ ولدِك أعطيتَه هذا ؟ 224, 228, 256, 259

أَلاَ أُخبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ ؟ 176
أَلا أُنَبِّئُكُمْ مَا الْعَضْهُ ؟ 355
ألا أخبرُكم عن النَّفرِ الثلاثةِ ؟ 363
أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ؟ 334
إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة 364
إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته 207
إِنَّ اللَّه يُحِبُّ الْعَبْدَ التَّقِيَّ الْغَنِيَّ الْخَفِيَّ 175
إنَّ اللَّهَ كتب الإحسانَ على كلِّ شيءٍ 323
إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرّحمن ..... 253، 360
إنَّ الموتَ فَزَعٌ. فإذارأيتُم الجنازةَ فقوموا 334
إن امرأتي ولدت غلاما أسود 329
إن أمي ماتت وعليها صوم شهر 197
إنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ 329
إنَّ شدّة الحرّ من فيح جهنم 241
إن شَرَّ الرِّعَاءِ الْحُطَمَةُ 176
إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى 176
إنَّ منَ الشَّجرِ شجرةً لا يَسقُطُ ورقها. وإنَّها مثلُ المسلِمِ 332
إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس 309
إنَّ اللَّهَ حرَّمَ عليكم عقوقَ الأمَّهاتِ. ومنعًا وَهاتِ 247
إنَّ رجالًا يَتَخَوَّضُونَ في مالِ اللهِ بغيرِ حقٍّ 247
أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ..... 221، 227
أنا عندَ ظنِّ عبدي بي. وأنا معه إذا ذكَرَني ..... 221، 227، 311
أنا أولُ الناسِ يَشفعُ في الجنةِ 222

أنا وَكافلُ اليتيمِ في الجنَّةِ هَكَذا 277, 288
إنك تَقْدُمُ على قومٍ مِن أهلِ الكتابِ، فلْيكُنْ أولَ ما تدعوهم إلى أن يُوَحِّدوا اللهَ تعالى 312
إنما الأعمال بالنيات 323
إنما الإمامُ - أو إنما جُعِل الإمامُ - ليؤتَمَّ به، فإذا كبَّر فكبِّروا 241, 248, 249
إني لأقوم إلى الصلاة، أنا أريد أن أطول 306
إني لَأقومُ إلى الصلاةِ، وأنا أُريدُ أن أُطَوِّلَ فيها، فأسمَعُ بُكاءَ الصبيِّ 306
إيَّاكُمْ وَالجُلُوسَ فِي الطُّرُقاتِ 200
آيةُ المنافقِ ثلاثٌ 236, 238
أيعجِزُ أحدُكم أن يقرأ في ليلةٍ ثُلُثَ القرآنِ ؟ 258, 259
أيعجزُ أحدُكم أن يكسبَ كل يومٍ ألفَ حسنةٍ ؟ 258, 259
أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنَّ هَذَا لَهُ بِدِرْهَمٍ ؟ 332
بادروا بالأعمال فتنًا كقطع الليل المظلم 278, 288
البيِّعانِ بالخيارِ ما لم يتفرَّقا 235, 238
بَيْنَا رَجُلٌ بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ العَطَشُ 350, 353
بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك 245, 253
بينما رجلٌ يجرُّ إزارَه من الخُيلاءِ خُسِف به 246, 253
التثاؤبُ من الشيطانِ 243
ثلاثٌ من كُنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوةَ الإيمانِ 284, 289
ثلاثةٌ أنا خصمهم يومَ القيامةِ 236, 238
ثلاثةٌ يؤتَون أجرهم مرتين 224, 228
حقّ المسلمِ على المسلمِ خمسٌ 200
الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور مُشْتَبِهات 323
الخيمةُ دُرَّةٌ مجوفة، طولها في السماءِ ثلاثون ميلًا 347, 353

دعْه فإن الحياءَ من الإيمان ____ 310
دَعوهُ فإنّ لصاحبِ الحقّ مَقالاً ____ 198
ذاقَ طعمَ الإيمانِ من رضيَ باللهِ ربًّا ____ 283، 289
الذي يشربُ في آنيةِ الفضةِ إنّما يُجرجرُ في بطنِه نارَ جهنمَ ____ 246
رويدًا يا أخشةُ ! لا تكسرِ القوارير ____ 244
سبعةٌ يُظِلُّهمُ اللهُ في ظِلّه يومَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّه ____ 223، 228، 286، 290
سِيرُوا هَذَا جُمْدَانُ سَبَقَ الْمُفَرِّدُونَ ____ 359
الشهداء خمسة : المطعون والمبطون ____ 336
الصيامُ جُنَّةٌ. فلا يَرْفُثْ ولا يَجهلْ ____ 281، 289
عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كلّه خير ____ 175
على رِسْلِكُما. إنّما هي صَفيَّةُ بنتُ حُيَيٍّ ____ 309
عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ. فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ ____ 186
الغُسلُ يومَ الجُمُعةِ واجبٌ على كلّ مُحتَلِم ____ 244
فأبْشِروا وأمّلُوا ما يَسُرُّكم. فواللهِ ما الفقرَ أخشَى عليكم ____ 225، 229
فإذا ضُيِّعَت الأمانةُ فانتظِرِ الساعةَ ____ 233، 237
كَانَ الرَّجُلُ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ ____ 366
كان رجلٌ يداين الناس ____ 369
كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ ____ 351، 353
الكبائر : الإشراك بالله. وعقوق الوالدين ____ 186
كل سلامى من الناس عليه صدقة ____ 202
كلُّ مسكرٍ حرامٌ ____ 228، 323
كلُّ مسكرٍ حرامٌ وما أسكرَ كثيرُه فقليلُه حرامٌ ____ 223
كل مسكرٍ حرامٌ... أن يسقيَه من طينةِ الخبالِ ____ 284، 289

كلُّ مُسكرٍ خمرٌ. وَكُلُّ خمر حرامٌ ____ 322
كلُّ مَعروفٍ صَدَقةٌ ____ 202، 223، 228
كلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِق له ____ 223، 228
كلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته ____ 223، 228، 244، 252
لا أحدَ أصبرُ على أذى يسمَعُه من اللهِ عزَّ وجلَّ ____ 234، 237
لاَ تَبَاغَضُوا، وَلاَ تَحَاسَدُوا، وَلاَ تَدَابَرُوا ____ 245
لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ ____ 198
لا تشد الرحال ____ 252
لا حسَدَ إلاّ في اثنَتين ____ 197
لا طِيَرة، وخيرها الفأل ____ 359
لا عدوى ____ 332
لاَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ____ 306
لا يدخلُ الجنَّةَ مَن كان في قلبِه مثقالُ ذرَّةٍ من كِبرٍ ____ 225، 228، 246
لا تأكلوا بالشِّمالِ ____ 246، 251
لا تَدخُلونَ الجنَّةَ حتَّى تُؤمِنوا، ولا تؤمِنوا حتَّى تَحابُّوا ____ 311
لا ترجعوا بعدي كفارًا، يضربُ بعضُكم رقابَ بعضٍ ____ 246
لا تقومُ السَّاعةُ حتَّى يَكثرَ الهرْجُ ____ 355
لا يَتمنَّينَّ أحدُكمُ الموتَ مِن ضُرٍّ أصابَهُ ____ 246
لا يحلُبنّ أحدٌ ماشيةَ أحدٍ إلا بإذنِهِ ____ 245
لله تعالى على كلّ مسلم حق ____ 197
لمناديلُ سعدِ بنِ معاذٍ في الجنَّةِ، خيرٌ منها وألْيَن ____ 287
اللَّهمَّ اغسل عنِّي خطاياي بماءِ الثَّلجِ والبَرَدِ ____ 258، 289
اللّهمَّ إني ظَلمتُ نفسي ظلماً كثيراً ____ 206

اللّهمّ لكَ الحمدُ أنتَ قيّمُ السماواتِ والأرضِ ومن فيهنّ 198
لو رأيتني وأنا أستمعُ لقراءتِكَ البارحةَ 279, 288
لو يَعلَمُ المارُّ بين يدَيِ المصلّي ماذا عليه 306
ليس فيما دون خمس أواقٍ صدقة 202
لَيْسَ مِنْ بَلَدٍ إلّا سَيَطَؤُهُ الدَّجّالُ 181
ليسَ الشّديدُ بالصُّرعةِ 245
ما أنا بقارئ 225, 229
ما تَعدُّون الرَّقوب فيكم 257, 259, 357
ما من يومٍ يصبحُ العبادُ فيه، إلا ملَكان ينزلان 242
ما من مولودٍ إلا يولَدُ على الفِطرَة 330
مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ، وَلاَ نَصَبٍ 175
ما أكَلَ أحَدٌ طعامًا قطُّ خيرًا من أن يأكلَ من عملِ يدِه 306, 368
مازال بكمُ الذي رأيتُ من صَنيعِكم حتى خَشيتُ أن يُكتَبَ عليكم 334
مالَكِ ؟ يا أمَّ السائبِ ! أو يا أمَّ المُسيَّبِ ! تُزَفْزِفينَ ؟ 308
مَثَلُ الْبَخِيلِ وَالْمُنْفِقِ 183
مَثَلُ المُؤمنِ الَّذي يَقْرَأُ القُرآنَ كَمَثَلِ الأُتْرُجَّةِ 282, 289
مَثَلُ الجَلِيسِ الصالِحِ والجَلِيسِ السُّوءِ، كمَثَلِ صاحِبِ المِسْكِ وكِيرِ الحَدَّادِ 365
مَثَلُ المؤمنِ كمَثَلِ الخامَةِ مِنَ الزَّرعِ 282, 348, 353
مثَلي كمثَلِ رجلٍ استوقدَ نارًا 275, 288
المسلمُ أخو المسلمِ لا يَظلمُه ولا يُسلِمُه 205
مَطْلُ الغَنيِّ ظُلمٌ 205
مَفَاتِحُ الغَيْبِ خَمْسٌ لاَ يَعْلَمُهَا إلَّا اللهُ 336
من اتبع جنازة مسلم إيمانا واحتسابا 244

من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو ردّ 324
مَنْ أَخَذَ شِبْراً مِنَ الأَرْضِ بِغَيْرِ حقّهِ 198
مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ 182
مَن سأل الشَّهادَةَ بصِدقٍ. بلَّغه اللّهُ مَنازِلَ الشُّهَداءِ. وإنْ مات على فِراشِه 306
مَنْ ظلَمَ قِيدَ شبرٍ مِن الأرضِ طُوِّقه مِن سبعِ أَرَضِينَ 306
مَن ظَلَمَ مِنَ الأرضِ شيئاً طُوِّقهُ مِن سبعِ أرَضينَ 205, 306
من غشَّ فليسَ منّي 325
مَنْ قاتَلَ لِتَكونَ كلمةُ اللّهِ هي العُلْيا 190
من لا يرحم لا يُرحم 235, 238, 308
من مات يشركُ باللّهِ شيئًا دخل النّارَ 326
من نسِيَ وهو صائمٌ. فأكلَ أو شرِبَ. فليُتمَّ صومَهُ 324
مَن أكَلَ ثومًا أو بصلًا فليعتَزِلْنا 306
من خيرِ معايشِ الناسِ لهم. رجلٌ ممسكٌ عنانَ فرسِه في سبيلِ اللّهِ 280, 288
من عاد مريضًا. لم يزلْ في خُرفَةِ الجنَّةِ 355
من قتل معاهدًا لم يرح رائحة 282, 289
من كانت له مظلمةٌ لأحدٍ من عرضِه أو شيءٍ فليتحلَّلْه منه اليومَ 206, 243
من لبس الحريرَ في الدنيا لم يلبسْه في الآخرة 327
المُؤْمِنُ القَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللّه مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعِيفِ 189
نِعمتان مغبونٌ فيهما كثيرٌ من النَّاسِ 223, 228
واللّه لا يؤمن واللّه لا يؤمن. قيل : ومن يا رسول اللّه 247, 253
وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ 325, 326
يا أبا ذرٍّ ! إذا طبَخت مرَقةً. فأكثِرْ ماءَها 308
يا حَكيمُ. إنَّ هذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوَةٌ 231, 237

يا رسولَ اللهِ ! ما الموجبتانِ ؟
يَا رَسُولَ اللّٰه، ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالأُجُورِ
يَا عَائِشَةُ أَفَلاَ أَكُونُ عَبْداً شَكُوراً ؟
يا عبدَالرَّحمنِ بنَ سَمُرَةَ ! لا تسألِ الإمارةَ
يا نساءَ المسلماتِ، لا تحقرنَّ جارةٌ لجارَتِها ولو فِرسِنَ شاةٍ
يا غلامُ، سمِّ اللّٰهَ، وكُلْ بيمينِكَ
يأيها الناسُ ! عليكم من الأعمالِ ما تُطيقون 243
يُجاءُ بالموتِ يومَ القيامةِ كأنَّهُ كبشٌ أملَحُ
يدنو أحدُكم من ربِّه حتى يضعَ كنفَه
يُصْبِحُ عَلَى كُلِّ سُلاَمَى

المصادر والمراجع

- الإتقان في علوم القرآن. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي المتوفى : 911هـ). تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1974م.
- إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام. ابن دقيق العيد. مطبعة السنة المحمدية. (د .ط). (د .ت).
- إحياء النحو. إبراهيم مصطفى. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. الطبعة الثانية. 1992م.
- الأدب التونسي وسؤال الجمالية. د. أحمد الودرني. ابن زيدون للنشر. (د .ط). 2007م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. محمد بن محمد العمادي أبو السعود (ت : 982هـ). تحقيق : عبد القادر أحمد عطا. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. (د.ط). (د.ت)
- أساس البلاغة. جار الله محمود بن عمر الزمخشري. تحقيق : محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1998م.
- الأساليب المغالطيّة مدخلًا في نقد الحجاج (مقال). محمد النويري. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.
- الاستدلال البلاغي. شكري المبخوت. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. الطبعة الثانية.2010م.
- الاستدلال. روبير بلانشي. ترجمة : محمود اليعقوبي. دار الكتاب العربي. الجزائر. (د.ط). (د .ت).
- استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية. عبد الهادي بن ظافر الشهري. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. 2004م.
- الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية. محمد الولي. دار الأمان. الرباط. الطبعة الأولى. 2005م.

- أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق : محمود شاكر. دار المدني. جدة. الطبعة الأولى. 1991م.
- الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجيّة (مقال). عبد العزيز لحويدق. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث (الحجاج وحوار التخصصات).
- أسس علم اللغة. ماريو باي. ترجمة وتعليق : أحمد مختار عمر. عالم الكتب. القاهرة. الطبعة الثامنة. 1998م.
- الأسلوبية والأسلوب. عبد السلام المسدي. الدار العربية. تونس. ط 3. (د. ت).
- الإشارات والتنبيهات. أبو علي ابن سينا (ت : 427هـ). مع شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق : سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثالثة. (د. ت).
- الأصوات اللغوية. إبراهيم أنيس. مكتبة نهضة مصر. مصر. (د. ت). (د. ط).
- أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. دار المعارف. مصر. 1976م.
- أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة. حمد بن إبراهيم العثمان. مكتبة ابن القيم. الكويت. الطبعة الأولى. 2001م.
- الأصول - دراسة أبستمولوجية للفكر اللغوي العربي. تمام حسان. دار الثقافة. الدار البيضاء. (د.ط). 1981م.
- الأطر الإيدلوجية لبعض نظريات الحجاج. (مقال). عبد الرزاق بنور. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).
- أعلام الموقعين عن ربّ العالمين. ابن قيم الجوزية (ت : 751هـ). تحقيق : محمد عبد السلام إبراهيم. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1991م.
- الأعلام. خير الدين بن محمود الزركلي (ت : 1396هـ) دار العلم للملايين. بيروت. ط 15. 2002م.
- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت : 751هـ). تحقيق : محمد حامد الفقي. مكتبة المعارف. الرياض. (د.ط). (د. ت).

- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. محمود أحمد نحلة. دار المعرفة الجامعية. مصر. (د.ط). 2002م.

- أفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي. أحمد المتوكل. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس. الرباط. سلسلة بحوث ودراسات (5). (د .ط). 1993م.

- إكمال المعلم بفوائد مسلم. الإمام عياض بن موسى بن عياض (ت : 544هـ) تحقيق : يحيى إسماعيل. دار الندوة - دارالوفاء. الرياض- المنصورة. الطبعة الثانية. 2004م.

- آليات الحجاج وأدواته (مقال). عبد الهادي الشهري. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الأول (الحجاج : حدود وتعريفات) .

- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. عبد الله جمال الدين بن هشام (ت 761هـ). المكتبة العصرية. بيروت. (د .ط). (د .ت).

- الإيضاح في علوم البلاغة. الخطيب القزويني (739هـ). تحقيق : محمد عبد القادر الفاضلي. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت.الطبعة الأولى. 2001م.

- الباتوس : من الخطابة إلى تحليل الخطاب - من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف - . (مقال). حاتم عبيد. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الرابع (الحجاج والمراس).

- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. الحافظ ابن كثير (ت : 774هـ). تحقيق : أحمد محمد شاكر. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. مصر. الطبعة الثالثة. (د.ت).

- البداية والنهاية. أبو الفداء إسماعيل بن كثير. تحقيق : عبد الله عبد المحسن التركي. دار هجر للطباعة والنشر. القاهرة. الطبعة الأولى. 1997م.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 587). تحقيق : علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط 2. 1986م.
- بدائع الفوائد. ابن قيم الجوزية. دار الكتاب العربي. بيروت. (د .ط). (د .ت).
- بديع القرآن. ابن أبي الأصبع المصري (ت 654هـ). تحقيق : حفني محمد شرف .دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. (د .ت). (د .ط).
- البديع بين البلاغة واللسانيات النصية. جميل عبدالمجيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. د. ط. 1998م.
- البرهان في علوم القرآن. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت : 794هـ). تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا -بيروت- لبنان. (د .ط). 2009م.
- البرهان في وجوه البيان لابن وهب (المعنون خطأ بنقد النثر. والمنسوب خطأ لقدامة بن جعفر). تحقيق : عبد الحميد العبادي. دار الكتب العلمية. بيروت. (د.ط). (د.ت).
- البلاغة الاصطلاحية. عبده عبد العزيز قلقيلة. دارالفكر العربي. القاهرة. الطبعة الرابعة. 2001م.
- بلاغة الإقناع في المناظرة. د. عبد اللطيف عادل. منشورات ضفاف. بيروت- لبنان. منشورات الاختلاف- الجزائر. دار الأمان- الرباط. الطبعة الأولى. 2013م.
- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول. محمد العمري. أفريقيا الشرق. المغرب. (د .ط). 2005م.
- بلاغة الخطاب وعلم النص. صلاح فضل. سلسلة عالم المعرفة عدد (164). تصدر عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1992م.
- البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجاج تهافت المعنى وهباء الحقيقة. (مقال). أحمد يوسف. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).
- البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج (مقال). عبد الله صولة. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة

الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الأول : (الحجاج : حدود وتعريفات).

- البلاغة والاتصال. جميل عبد المجيد. دار غريب. القاهرة. (د .ط). 2000م .
- البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النصوص. هنريش بليث. ترجمة : محمد العمري. أفريقيا الشرق. المغرب. (د .ط). 1999م.
- البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير. (مقال). محمد علي الفارصي. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.
- البناء الموازي : نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة. عبد القادر الفاسي الفهري. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء - المغرب. الطبعة الأولى. 1990م.
- البيان والتبيين. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق : درويش جويدي. المكتبة العصرية. بيروت - صيدا. لبنان. (د .ط). 2006م.
- البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف. السيد الشريف إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني (ت : 1120هـ). حققه وعلق عليه : الحسيني عبد المجيد هاشم. مكتبة الثقافة الدينية. مصر.(د .ط). 1999م.
- تاريخ نظريات الحجاج. فيليب بروتون وجيل جوتييه. ترجمة : محمد صالح محمد الغامدي. مركز النشر العلمي. جامعة الملك عبد العزيز - جدة. الطبعة الأولى. 2011م.
- التجاجح طبيعته ومجالاته ووظائفه. تنسيق : حمو النقاري. نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط طبع مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 2006م.
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت : 1393هـ). الدار التونسية للنشر. تونس. 1984هـ.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي. محمد بن عبد الرحمن المباركفوري (ت : 1353هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1990م.
- تحليل حجاجي لظاهرة بديعية. (مقال). شكري المبخوت. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد

وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الرابع : (الحجاج والمراس) .

■ التداولية اليوم علم جديد في التواصل. آن روبول. وجاك موشلار. ترجمة : سيف الدين دغفوس. و محمد الشيباني.(مراجعة : لطيف زيتوني. نشر وتوزيع دار الطليعة للنشر والتوزيع. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2003م.

■ التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي. مسعود صحراوي. دار الطليعة. بيروت. الطبعة الأولى. 2000م.

■ التداولية من أوستين إلى هوفمان. فيليب بلانشيه. ترجمة : صابر الحباشة. دار الحوار والنشر والتوزيع. اللاذقية - سوريا. الطبعة الأولى. 2007م.

■ التداولية والحجاج مداخل ونصوص. صابر الحباشة. صفحات للدراسات والنشر. سورية - دمشق. الإصدار الأول. 2008م.

■ التداولية واللّسانيات والعرفان.(مقال). جاك موشلر. ترجمة : شكري المبخوت. ضمن كتاب : القاموس الموسوعي للتداولية. جاك موشلر. وأن ريبول. ترجمة : مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجدوب. مراجعة : خالد ميلاد. دار سيناترا. تونس. 2010م.

■ التداولية. جورج يول. ترجمة : قصي العتابي. الدار العربية للعلوم. بيروت. الطبعة الأولى. 2010 م.

■ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت : 911هـ). تحقيق : نظر الفاريابي. دار طيبة. الرياض. (د .ط). (د .ت) .

■ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد. محمد بن عبد الله. ابن مالك (ت : 672هـ). تحقيق : محمد كامل بركات. دار الكتاب العربي. بيروت. 1967م.

■ التصوير الفني في الحديث النبوي. محمد الصباغ. المكتب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. 1988م.

■ التعريفات. علي بن محمد الجرجاني. تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. (د. ط). 2002م.

■ تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات. فتحي عبد الرحمن جروان. دار الفكر. الأردن -عمان. الطبعة الثالثة. 2007م.

- تفسير البحر المحيط. أبو حيان التوحيدي (ت : 745هـ). تحقيق : صدقي محمد جميل. دار الفكر. بيروت. 1420هـ.
- تفسير البغوي «معالم التنزيل في تفسير القرآن». أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (ت : 516هـ). تحقيق : عبد الرزاق المهدي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الأولى. 1420هـ.
- التفسير البياني للقرآن الكريم. عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ (ت 1419هـ) دار المعارف - القاهرة. الطبعة السابعة. (د.ت).
- تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن». محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (ت : 310هـ). تحقيق : عبد المحسن التركي بالتعاون مع دار هجر للطباعة. دار هجر للطباعة والنشر. القاهرة. الطبعة الأولى. 2001م.
- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت : 774هـ). تصحيح : لجنة من المختصين بإشراف الناشر. دار الخير. دمشق /بيروت. الطبعة الثانية. 1991م.
- التفسير النفسي للأدب. عز الدين إسماعيل. مكتبة غريب. القاهرة. (د.ط). (د.ت).
- تلخيص الخطابة. أبو الوليد بن رشد. تحقيق وشرح : محمد سليم سالم. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة. (د.ط). 1967م.
- تهافت الاستدلال المغالط (مقال). حسان الباهي. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).
- تهذيب الأسماء واللغات. محي الدين بن شرف النووي (ت : 676هـ). عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله : شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ط). (د.ت).
- التواصل نحو مقاربة تكاملية للشفهي. الحسين زاهدي. أفريقيا الشرق. المغرب. 2011م.
- التواصل والحجاج. طه عبد الرحمن. المملكة المغربية. جامعة ابن زهر. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير. سلسلة الدروس الافتتاحية. الدرس العاشر 1993 /1994. مطبعة المعارف الجديدة. الرباط.
- التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم. محمد غاليم. دارتوبقال. الدارالبيضاء - المغرب. الطبعة الأولى. 1987م.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت : 1376هـ). تحقيق : عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة. القاهرة. الطبعة الأولى 1420هـ - 2000 م.
- الجامع لأحكام القرآن. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت : 671هـ). تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية - القاهرة. الطبعة الثانية 1964 م.
- جدل حول الخطابة والحجاج. عبد الرزاق بنّور. الدار العربية للكتاب. تونس. 2008.
- الجدل في القرآن فعاليته في بناء العقلية الإسلامية. محمد التومي. شركة الشهاب. الجزائر. (د.ط). (د.ت).
- الجمل. عبد القاهر الجرجاني. حقّقه وقدم له : علي حيدر. دار الحكمة. دمشق. (د.ط). (د.ت).
- الجنى الداني في حروف المعاني. أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم المرادي (ت : 749هـ). تحقيق : فخر الدين قباوة. ومحمد نديم فاضل. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1992م.
- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. محمد بن علي الصبّان. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1997م.
- الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة - لبيرلمان وتيتكا. (مقال). عبد الله صولة. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.
- الحجاج الفلسفي وإشكالية المشترك اللفظي. (مقال). عبد الجبار أبو بكر. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).
- الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري. علي الشبعان. مسكيلياني للنشر والتوزيع. تونس. الطبعة الأولى. 2008م.
- الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى. باتريك شارودو. ترجمة : د. أحمد الودرني. دار الكتاب الجديدة المتحدة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2009م.

- الحجاج عند أرسطو (مقال). هشام الريفي. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.
- الحجاج عند ببرلمان. (مقال). محمد الأمين الطلبة. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).
- الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر. محمد سالم الطلبة. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2008م.
- الحجاج في التواصل. فيليب بروتون. ترجمة : محمد مشبال وعبد الواحد التهامي. المركز القومي للترجمة. القاهرة. 2013م.
- الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة - بنيته وأساليبه. سامية الدريدي. عالم الكتب الحديث - جدارا للكتاب العالمي. الأردن. الطبعة الأولى. 2008م.
- الحجاج في الفلسفة وفي تدريسها. (مقال). محمد اعبيدة. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).
- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. عبدالله صولة. دار الفارابي. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2001 - الثانية 2007م.
- الحجاج في المناظرة : مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس. (مقال). أحمد انزكنرمت. ضمن كتاب : الحجاج والاستدلال الحجاجي دراسة في البلاغة الجديدة،مجموعة باحثين. إشراف : حافظ إسماعيلي علوي. دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.2011م.
- الحجاج في خطابات النبي إبراهيم عليه السلام. سعدية لكحل. مذكرة لنيل شهادة الماجستير. جامعة مولود معمري تيزي وزو. كلية الآداب واللغات. الجزائر. بدون تاريخ.
- الحجاج مبحث بلاغي فما البلاغة. (مقال). محمد العمري. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد

وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الأول : (الحجاج : حدود وتعريفات).

■ الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م.

■ الحجاج والاستدلال الحجاجي دراسة في البلاغة الجديدة. مجموعة باحثين. إشراف : حافظ إسماعيلي علوي. دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2011م.

■ الحجاج والاستدلال الحجاجي «عناصر استقصاء نظري». (مقال). الحبيب أعراب. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).

■ الحجاج والبرهان. (مقال). رشيد الراضي. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الأول : (الحجاج : حدود وتعريفات).

■ الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل في نماذج ممثلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال والاستراتيجيات). علي الشبعان. دار الكتاب الجديدة المتحدة. بيروت. الطبعة الأولى. 2010م.

■ الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال). أبو بكر العزاوي. ضمن كتاب : التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه. تنسيق : حمو النقاري. نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط طبع مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 2006م.

■ الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار. رشيد الراضي. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2010م .

■ الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة. أمينة الدهري. شركة النشر والتوزيع المدارس. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 2011م.

■ الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث أموسي : الحجاج في الخطاب (مقال). علي الشبعان. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في

البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).

■ الحجاج في المقام المدرسي. كورنيليا فون راد-صكوحي. منشورات كلية الآداب. منوبة. تونس. 2003م.

■ الحجاج. كريستيان بلانتان. ترجمة عبد القادر المهيري. دار سيانترا. تونس. 2010م.

■ الحجاجيات اللسانية والمنهجية والبنيوية. (مقال). رشيد الراضي. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).

■ حجاجية المجاز والاستعارة. (مقال). حسن المودن. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).

■ الحديث النبوي من الوجهة البلاغية. عز الدين السيد. دار اقرأ. بيروت. ط الأولى. 1984م.

■ حقوق الإنسان وحريته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة. عبد الوهاب الشيشاني. مطابع الجمعية العلمية الملكية. الطبعة الأولى. 1980م.

■ الحوار وخصائص التفاعل التواصلي. دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية. محمد نظيف. أفريقيا الشرق. المغرب. 2010م.

■ الحوار ومنهجية التفكير النقدي. حسان الباهي. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء - المغرب. (د.ط). 2004م.

■ الحيوان. عمرو بن بحر الجاحظ (ت : 255هـ). تحقيق : عبد السلام هارون. المجمع العلمي العربي الإسلامي. بيروت الطبعة الثالثة. 1969م.

■ خزانة الأدب وغاية الأرب. ابن حجة الحموي (ت : 837هـ). تحقيق : عصام شعيتو. دار ومكتبة الهلال. بيروت. الطبعة الأولى. 1987م.

■ الخصائص. أبو الفتح عثمان بن جني (ت : 392هـ). تحقيق محمد علي النجار. عالم الكتب. بيروت. الطبعة الأولى. 2012م.

- الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية مقاربة تداولية. عبد الهادي الشهري. الانتشار العربي. بيروت. الطبعة الأولى. 2013م.
- الخطاب والحجاج. أبو بكر العزاوي. مؤسسة الرحاب الحديثة. بيروت -لبنان. الطبعة الأولى. 2010م.
- الخطابة. الترجمة العربية القديمة. أرسطو طاليس. حققه وعلق عليه : عبد الرحمن بدوي. الكويت. وكالة المطبوعات. بيروت - دار القلم. (د .ط). 1979م.
- الخطابة. أرسطو. ترجمة عبد القادر القنيني. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. (د.ط). 2008.
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية - قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر- مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية. عبدالله الغذامي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت. ط السادسة. 2006.
- دراسات في علم الصرف. عبد الله درويش. مكتبة الطالب الجامعي. مكة المكرمة. الطبعة الثالثة. 1987م.
- دراسات في علم اللغة - بحوث تطبيقية لغوية وقرآنية. فاطمة محجوب. دار النهضة العربية. القاهرة. (د .ط). 1976م.
- دراسات منهجية في علم البديع. الشحات محمد أبو ستيت. د. م. الطبعة الأولى. 1994م.
- دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية. مقصود محمد عبد المقصود. الدار العربية للموسوعات. بيروت. الطبعة الأولى. 2006م.
- دروس في البلاغة العربية : نحو رؤية جديدة. الأزهر الزناد. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت. الطبعة الأولى 1992م.
- دفاعًا عن علوم الحكمة وعلوم الملة (مقال). عبد المجيد الصغير. ضمن كتاب : التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه. تنسيق: حمو النقاري. نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط طبع مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 2006م.
- دلالة الألفاظ. إبراهيم أنيس. طبعة مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. (د .ت).
- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث. دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق. عبد الفتاح البركاوي. دار المنار. القاهرة. الطبعة الأولى. 1991م.

- دلالة السياق. ردة الله الطلحي. جامعة أم القرى. مكة المكرمة. الطبعة الأولى. 1423هـ.
- دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجاني (ت : 471هـ). تحقيق : محمود شاكر. مكتبة الخانجي. القاهرة. الطبعة الأولى. 2004م.
- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين. محمد بن علان الصديقي الشافعي (ت : 1057هـ). علق عليه وراجعه : محمود حسن ربيع. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر.
- دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي. (مقال). حسن المودن. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الأول : (الحجاج : حدود وتعريفات).
- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان. ضبطه وصححه : مطصفى السقا. وآخرون. دار المعرفة. بيروت. (د. ط). (د.ت).
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت : 1270هـ). تحقيق : علي عبد الباري عطية. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1415هـ.
- السبيل إلى البلاغة البانوسية الأرسطية. (مقال). محمد الولي. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام)
- سر صناعة الإعراب. أبو الفتح عثمان بن جني. دراسة وتحقيق : حسن هنداوي. دار القلم - دمشق. الطبعة الثانية. 1993م.
- سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي (ت : 466هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1982م.
- السّرد العربي مفاهيم وجلبات. سعيد يقطين. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الأولى. 2006م.
- السفسطات في المنطقيات المعاصرة : التوجه التداولي الجدلي نموذجا. (مقال). رشيد الراضي. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية

في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى 2010م. الجزء الثالث : (الحجاج وحوار التخصصات).

■ السوفسطائية وسلطان القول نحو أصول لسانيات سوء النية. (مقال). محمد أسيداه. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى 2010م. الجزء الثاني : (الحجاج : مدارس وأعلام).

■ شذا العرف في فن الصرف. أحمد الحملاوي. دار الكيان. الرياض. (د .ط). (د .ت).

■ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. ابن عقيل. تحقيق : هادي حسن حمودي. دار الكتاب العربي. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 1999م.

■ شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب. رضي الدين الاستراباذي. (ت 686هـ). تحقيق وتصحيح وتعليق : يوسف حسن عمر. جامعة قار يونس. ليبيا. 1975م.

■ شرح السنة. أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (ت : 516هـ). تحقيق : شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي. دمشق. بيروت. الطبعة الثانية. 1983م.

■ شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير. صدر الأفاضل الخوارزمي. تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. 1990م.

■ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف. أبو محمد. جمال الدين. ابن هشام (ت : 761هـ). تحقيق : عبد الغني الدقر. الشركة المتحدة للتوزيع. سوريا. (د .ط). (د .ت).

■ شرح الورقات في أصول الفقه. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي (ت : 864هـ). تحقيق : حسام الدين عفانة. الطبعة الأولى. 1999م.

■ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت : 751هـ). دار المعرفة. بيروت. لبنان. (د. ط). 1978م.

■ الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. أبو الحسين (ت : 395هـ) الناشر : محمد علي بيضون. بيروت. الطبعة الأولى 1997م.

- صحيح البخاري. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت : 256هـ). ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي. تقديم : أحمد محمد شاكر. دار ابن الجوزي. القاهرة. الطبعة الأولى. 2010م.
- صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. 2001م.
- صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. الإمام يحيى بن شرف النووي (ت : 631هـ). مكتبة الرياض الحديثة. الرياض. (د.ط). (د.ت).
- الصوت اللغوي في القرآن. محمد حسين الصغير. دار المؤرخ العربي. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2000م.
- الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي. الولي محمد. المركز الثقافي العربي. بيروت - الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1990م.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. الدكتور جابر عصفور. المركز الثقافي العربي. بيروت - الدار البيضاء. الطبعة الثالثة. 1992م.
- الصورة الفنية في الحديث النبوي. أحمد زكريا ياسوف. دار المكتبي. دمشق. الطبعة الثانية. 2006م.
- الصورة الفنية في شعر أبي تمام. عبد القادر الرباعي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. الطبعة الأولى. 1999م.
- الصورة الفنية في المفضليات أنماطها وموضوعاتها ومصادرها وسماتها الفنية. زيد بن محمد الجهني. عمادة البحث العلمي. الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة. الطبعة الأولى. 1425هـ.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة - صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي. عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني. دار القلم. دمشق. الطبعة الرابعة. 1993م.
- طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771هـ). تحقيق : محمود محمد الطناحي. وعبد الفتاح محمد الحلو. هجر للطباعة. القاهرة. الطبعة الثانية. 1413هـ.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. يحي بن حمزة العلوي (ت : 745هـ). تحقيق : عبد الحميد الهنداوي. المكتبة العصرية. بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ.

- طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين. يعقوب عبد الوهاب الباحسين. مكتبة الرشد. الرياض. الطبعة الثانية. 2001م.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. طاهر سليمان حمودة. الدار الجامعية للطباعة والنشر. الاسكندرية. (د .ط). 1998م.
- عدة الأدوات الحجاجية (مقال). ليونيل بلنجر. ترجمة : فضيلة قوتال. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الخامس : (نصوص مترجمة).
- العقد الفريد. شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت : 328هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1404هـ.
- علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين. حسن بشير صالح. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الاسكندرية. الطبعة الأولى. 2003م.
- علم التخاطب الإسلامي. دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص. محمد يونس علي. دار المدار الإسلامي. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. 2006م.
- علم الدلالة. أف. آر. بالمر. ترجمة محمد عبد الحليم المشطة. جامعة المستنصرية. بغداد. (د. ط). 1985م.
- علم اللّغة العام. فردينان دي سوسير. ترجمة : يوئيل يوسف عزيز. مراجعة : مالك يوسف المطلبي. دار آفاق عربية. بغداد. الطبعة الثالثة. 1985م.
- علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني. بسيوني عبد الفتاح فيود. مؤسسة المختار. القاهرة. الطبعة الثانية. 2004م.
- علم المعاني. عبد العزيز عتيق. دار الآفاق العربية. القاهرة. الطبعة الأولى. 2006م.
- علم النص مدخل متداخل الاختصاصات. فان دايك. ترجمة وتعليق : سعيد حسن بحيري. دار القاهرة للكتاب. القاهرة. الطبعة الأولى. 2001 م.
- علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح). ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت : 643هـ). تحقيق : نور الدين عتر. المكتبة العلمية. المدينة المنورة. 1386هـ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (ت 855هـ). تحقيق : عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 2001م.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. ابن رشيق القيرواني. تحقيق : عبد الحميد هنداوي. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت - لبنان. (د .ط). 2007م.
- عندما نتواصل نغير - تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج. عبد السلام عشير. طبعة أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 2006م.
- العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربية. عز الدين الناجح. مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع. صفاقس - تونس. الطبعة الأولى. 2011م.
- غريب الحديث لابن سلام. القاسم بن سلام الهروي (ت : 224هـ). تحقيق : محمد عبد المعيد خان. دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة الأولى. 1396هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر. تحقيق : محب الدين الخطيب. ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي. مراجعة : قصي الخطيب. القاهرة. دار الريان للتراث. الطبعة الثانية. 1988م.
- فتح القدير. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ). دار ابن كثير - دار الكلم الطيب. دمشق- بيروت. الطبعة الأولى - 1414 هـ
- فتح المنعم شرح صحيح مسلم. موسى شاهين لاشين. دار الشروق. القاهرة. الطبعة الأولى. 2002 م.
- الفروق. شهاب الدين القرافي (ت : 684هـ). تحقيق : عبد الحميد هنداوي. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. (د .ط). 2003م.
- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان (مقدمة تفسير ابن النقيب) والمنسوب خطأإلى ابن قيم الجوزية. صححه السيد محمد بدرالدين النعساني. مصر. مطبعة السعادة. الطبعة الأولى. 1327هـ.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. طه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي. الدر البيضاء - المغرب. الطبعة الرابعة. 2010م.
- في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث. مهدي المخزومي. القاهرة. الطبعة الأولى 1966م.
- في النحو العربي نقد وتوجيه. مهدي المخزومي. دار الرائد العربي. لبنان. الطبعة الثانية. 1986م.
- في الوصفي. فيليب هامون. ترجمة : سعاد التريكي. بيت الحكمة (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون). قرطاج - تونس. الطبعة الأولى. 2003م.

- في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية في القرن الأول نموذجا. محمد العمري. أفريقيا الشرق. المغرب. الطبعة الثانية. 2002م.
- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات. عبدالله صولة. مسكيلياني للنشر والتوزيع. تونس. الطبعة الأولى 2011م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير. زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداد ثم المناوي القاهري (ت : 1031هـ). المكتبة التجارية الكبرى. مصر. الطبعة الأولى. 1356هـ.
- القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الثانية. 1987م.
- القاموس الموسوعي للتداولية. جاك موشلر. وآن ريبول. ترجمة : مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجدوب. مراجعة : خالد ميلاد. دار سيناترا. تونس (د.ط). 2010م.
- قراءة جديدة للبلاغة القديمة. رولان بارت. ترجمة : عمر أوكان. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الأولى. 2011م.
- قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب من الأصول إلى القرن 7هـ/13م. أحمد الودرني. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. 2004م.
- قوانين الخطاب. حِكَم الحادثة. وفرضيات الحادثة. (مقال). جاك موشلر. ترجمة : محمد الشيباني. ضمن كتاب : القاموس الموسوعي للتداولية. جاك موشلر. وآن ريبول. ترجمة : مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجدوب. مراجعة : خالد ميلاد. دار سيناترا. تونس. 2010م.
- القيمة الحجاجية في النص الإشهاري. (مقال). نعمان بوقرة. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الرابع (الحجاج والمراس).
- كتاب الصناعتين. أبو هلال العسكري. تحقيق : علي محمد البجاوي. ومحمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية. صيدا - بيروت. 1986م.
- كتاب العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت : 170هـ). تحقيق : مهدي المخزومي. وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال. بيروت. (د.ط). (د.ت).

■ الكتاب. عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه (ت : 180هـ). تحقيق : عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. الطبعة الثالثة. 1988م.

■ كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجا). علي محمد سليمان. وزارة الثقافة والإعلام الثقافة والتراث الوطني. مملكة البحرين. الطبعة الأولى. 2010م.

■ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. محمد بن علي التهانوي (ت 1158هـ). تقديم : رفيق العجم. تحقيق : علي دحروج. مكتبة لبنان. بيروت. الطبعة الأولى. 1996م.

■ كشف الظنون من أسماء الكتب والفنون. حاجي خليفة. دار الكتب العلمية. بيروت. (د.ط). 1992م.

■ كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجة. أبو الحسن الحنفي الشهير بالسندي. دار الجيل. بيروت. (د.ط). (د .ت).

■ الكلمة دراسة معجمية. حلمي خليل. دار المعرفة الجامعية. مصر. الطبعة الثانية. 1998م.

■ الكلمة في التراث اللساني العربي. عبد الحميد عبد الواحد. مكتبة علاء الدين. صفاقس. الطبعة الأولى. 2004م.

■ لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري. (ت : 711) دار صادر - بيروت. الطبعة الثالثة. 1414هـ.

■ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. طه عبد الرحمن. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - المغرب. الطبعة الثالثة. 2012م.

■ لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة - نظام الخطاب وشروط الثقافة. عبد الفتاح أحمد يوسف.الدار العربية للعلوم. بيروت - منشورات الاختلاف - الجزائر. الطبعة الأولى. 2010م.

■ اللسانيات العامة اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. نعمان بوقرة. عالم الكتب الحديث. إربد. الطبعة الأولى. 2009م.

■ اللسانيات الوظيفية مدخل نظري. أحمد المتوكل. دار الكتاب الجديدة. بيروت- لبنان. الطبعة الثانية. 2010م.

- لطائف المعارف فيما لمواسم العام من وظائف. زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت : 795). تحقيق : ياسين محمد السواس. دار ابن حزم للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. 2004م.
- لغة الخطاب السياسي دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال. محمود عكاشة. دار النشر للجامعات. القاهرة. الطبعة الأولى. 2005م.
- اللغة العربية معناها ومبناها. تمام حسان. عالم الكتب. القاهرة. الطبعة الثالثة. 1998م.
- اللّغة والحجاج. أبو بكر العزاوي. مؤسسة الرحاب. بيروت. (د .ط). 2009م.
- اللغة والخطاب. عمر أوكان. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. (د .ط). 2001م.
- اللّغة والمنطق والحجاج الباب الثاني : اللّغة والسياق. (مقال). ميشيل مايير. تقديم وترجمة : محمد أسيداه. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الخامس (نصوص مترجمة).
- اللمع في أصول الفقه. أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت : 476). دار الكتب العلمية. لبنان. الطبعة الثانية. 2003م.

مبادئ التداولية. جيوفري ليتش. ترجمة : عبد القادر قنيني. أفريقيا الشرق. المغرب. 2013م.

- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ضياء الدين ابن الأثير. قدم له وعلق عليه : أحمد الحوفي. وبدوي طبانة. دار نهضة مصر للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الثانية. (د .ت).

مجموع الفتاوى. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. تحقيق : عبد الرحمن محمد قاسم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة. 1995م.

محاضرات في الألسنية العامة. فردينان دي سوسير. ترجمة : يوسف غازي. ومجيد النصر. المؤسسة الجزائرية للطباعة. 1986م.

المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت : 392هـ). تحقيق : علي النجدي ناصف وآخرون. وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة. (د .ط). 1999م.

- مختار الصحاح. زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي (ت : 666هـ). تحقيق : يوسف محمد الشيخ. المكتبة العصرية - الدار النموذجية. بيروت - صيدا. الطبعة الخامسة. (د .ت).
- المدخل الصرفي تطبيق وتدريب في الصرف العربي. علي بهاء الدين بوجدود. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. الطبعة الأولى. 1988م.
- مدخل إلى اللسانيات. محمد محمد يونس علي. دار الكتاب الجديد المتحدة. بيروت. الطبعة الأولى. 2004 م.
- مدخل إلى المنطق الصوري. محمد مهران. دار الثقافة للنشر. القاهرة. (د .ط). 1994م.
- مدخل إلى علم لغة النص. فولفجانغ ديترفيهفجر. ترجمه وعلق عليه : سعيد حسن بحيري. مكتبة زهراء الشرق. القاهرة. 2004م.
- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم. عوض الله حجازي. دار الطباعة المحمدية. مصر. الطبعة السادسة. (د .ت).
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جلال الدين السيوطي. تحقيق : فؤاد علي منصور. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1998م.
- مستقبل التداولية (مقال). آن ريبول. ضمن كتاب : القاموس الموسوعي للتداولية. جاك موشلر. وآن ريبول. ترجمة : مجموعة من الباحثين بإشراف عز الدين المجدوب. مراجعة : خالد ميلاد. دار سيناترا. تونس. 2010م.
- المصطلح السردي. جيرالد برنس. ترجمة : عابد خزندار. مراجعة ونقديم : محمد بريري. المجلس الأعلى للثقافة والفنون (ضمن كتاب : المشروع القومي للترجمة. بإشراف الدكتور جابر عصفور). القاهرة. العدد 368. الطبعة الأولى. 2003م.
- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. سعد الدين التفتازاني (ت : 792هـ). تحقيق : عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الثانية. 2007م.
- معاني الأبنية في العربية. فاضل السامرائي. دار عمار. عمّان - الأردن. الطبعة الثانية. 2007م.
- معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءًا من كتاب السيد نور الدين الجزائري. تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي. الطبعة الأولى 1412هـ.

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني -بيروت- لبنان /مكتبة المدرسة. بيروت - لبنان. (د.ط). (د.ت).
- المعجم الفلسفي. مجمع اللّغة العربية بمصر. القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1983م .
- المعجم الفلسفي. مراد وهبة. دارقباء الحديثة. القاهرة. الطبعة الخامسة. 2007م.
- معجم اللسانيات الحديثة. سامي عياد حنا وآخرون. مكتبة لبنان. بيروت. 1997م.
- المعجم الوسيط. أخرج الطبعة : إبراهيم أنيس وآخرون. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الثانية. (د .ت).
- معجم خليل الخطاب. بإشراف : باتريك شارودو - دومينيك منغنو. ترجمة : عبد القادر المهيري - حمادي صمود. دارسيناترا. المركز الوطني للترجمة. تونس. (د.ط). 2008م
- معجم مقاييس اللّغة. أحمد بن فارس (ت : 395). تحقيق : عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت. 1979م.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. أحمد مطلوب. مطبعة المجمع العلمي العراقي. العراق. (د.ط). 1983م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين ابن هشام (ت : 791هـ). تحقيق : مازن المبارك. و محمد علي حمد الله. دار الفكر. دمشق. الطبعة السادسة. 1985م.
- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت : 606هـ). دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الثالثة. 1420هـ .
- مفتاح العلوم. أبو يعقوب السكاكي. تحقيق : عبد الحميد هنداوي. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 2000م.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. غير محقّق. منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية. بيروت. (د .ط). 1998م.

- المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني. ضبطه وراجعه : محمد خليل عيتاني. دار المعرفة. بيروت. الطبعة الأولى. 1998م.
- المقاربة التداولية. فرانسواز أرمينكو. ترجمة : سعيد علوش. مركز الإنماء القومي. المغرب. (د.ت) .
- مقاصد الفلاسفة. أبو حامد الغزالي. تحقيق : محمد بيجو. مطبعة الصباح. دمشق. الطبعة الأولى. 2000م.
- مقالات في اللغة والأدب. (مقال تشقيق المعنى). تمام حسان. عالم الكتب. القاهرة. الطبعة الأولى. 2006م.
- المقتضب. محمد بن يزيد أبو العباس. المعروف بالمبرد (ت : 285هـ). تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة. عالم الكتب. بيروت. الطبعة الأولى. 1996م.
- مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (مقال). حمادي صمود. ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود. كلية الآداب منوبة - تونس. 1999م.
- مقدمة في نظرية البلاغة النبوية السياق وتوجيه دلالة النص. عيد بلبع. بلنسية للنشر والتوزيع. الرياض. الطبعة الأولى. 2008م.
- مقدمة لدراسة الصورة الفنية. نعيم اليافي. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. (د.ط). 1982م.
- من أسرار اللغة. إبراهيم أنيس. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. الطبعة السادسة. 1978م
- من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص - حجاجية المفردة القرآنية - (مقال). صابر الحباشة. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الرابع : (الحجاج والمراس).
- من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث الشريف. د. فتحية العقدة. مطبعة الأمانة. القاهرة. الطبعة الأولى. 1993م.
- من تجليات الخطاب البلاغي. حمادي صمود. دار قرطاج للنشر. تونس. الطبعة الأولى. 1999م.

- المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي. حسين الصديق. الشركة المصرية العامة للنشر. لونجمان. القاهرة. الطبعة الأولى. 2000م.
- مناهج البحث في اللغة. تمام حسان. مكتبة النسر للطباعة. القاهرة. (د.ط). 1989م.
- مناهج الجدل في القرآن. زاهر عواض الألمعي. مطابع الفرزدق. الرياض. (د.ط). (د.ت).
- المنطق الحديث ومناهج البحث. د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية. مصر. الطبعة الثانية. 1953م.
- المنطق الصوري والرياضي دراسة تحليلية لنظرية القياس وفلسفة اللغة. د. محمد عزيز نظمي سالم. المكتب العربي الحديث. الاسكندرية. (د.ط). 2002م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء. حازم القرطاجنيّ (ت : 684هـ). تقديم وتحقيق : محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي. بيروت. الطبعة الثالثة. 1986م.
- المنهل الحديث في شرح الحديث. موسى شاهين لاشين. دار الشروق. القاهرة. الطبعة الثالثة. 2003م.
- الموافقات. إبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي (ت : 790 هـ). تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. القاهرة. الطبعة الأولى. 1997م.
- موسوعة السياسة. عبد الوهاب كيالي. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. (د.ط). (د.ت).
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف ومراجعة : مانع الجهني. الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثالثة. 1418هـ
- النحو الوافي. عباس حسن. دار المعارف. مصر. الطبعة الخامسة عشرة. (د.ت).
- نحو منهج جديد في البلاغة والنقد. سناء البياتي. جامعة قار يونس. بنغازي - ليبيا. الطبعة الأولى. 1998م.
- النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (مقال). محمد العبد. ضمن كتاب : الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. إعداد وتقديم : حافظ إسماعيلي علوي. عالم الكتب الحديث. إربد - الأردن. الطبعة الأولى. 2010م. الجزء الرابع : (الحجاج والمراس).

- النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي، فان دايك، ترجمة : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د .ط)، 2000م.
- النص والخطاب والإجراء، روبرت بيوجراند، ترجمة : تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.
- نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلام)، جون أوستين، ترجمة : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008م.
- نظرية الحجاج في اللّغة، (مقال)، شكري المبخوت، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، من إصدار فريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف : حمادي صمود، كلية الآداب منوبة - تونس، 1999م.
- النظرية الحجاجيّة من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، محمد طروس، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.
- النظرية الرومانتيكية في الشعر سيرة أدبية، كولردج، ترجمة : عبد الحكيم حسان، دار المعارف، مصر، 1971م.
- نظريّة المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، أحمد الودرني، مركز النشر الجامعي، تونس، الطبعة الأولى، 2007م.
- النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2004م.
- نقد الشعر، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج (ت : 337هـ)، تحقيق وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د .ط)، (د .ت).
- النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله، ومحمد زغلول إسلام، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، (د .ت).
- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت : 606هـ)، تحقيق : طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م.
- هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي، (مقال)، أوليفي روبول، ترجمة : محمد العمري، ملحق بكتاب : البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول.

- همع الهوامع في شرح الجوامع. جلال الدين السيوطي. تحقيق : عبد العال سالم مكرم. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1992م.
- الوظائف التداولية في اللغة العربية. أحمد المتوكل. دار الثقافة. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1998م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان. (ت 681هـ). تحقيق : إحسان عباس. دار صادر. بيروت. الطبعة الأولى. 1971م.

الرسائل العلمية :

- الأمثال في صحيح البخاري دراسة لغوية دلالية. هاني طاهر حسين. رسالة ماجستير. جامعة النجاح. نابلس - فلسطين. 2004م.
- بناء الجملة العربية دراسة نظرية تطبيقية على ديوان البهاء زهير. سيد راضي علي عبدالرازق. رسالة ماجستير. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة. 1981م.
- التعريفات النبوية في صحيحي البخاري ومسلم- دراسة بلاغية. أمال يوسف المغامسي. جامعة طيبة. المدينة المنورة. رسالة ماجستير غير منشورة. 2009م.
- الحجاج في خطابات النبي إبراهيم عليه السلام. سعدية لكحل. مذكرة لنيل شهادة الماجستير. جامعة مولود معمري تيزي وزو. كلية الآداب واللغات. الجزائر. بدون تاريخ.
- الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة- دراسة تداولية. رسالة دكتوراه. ابتسام بن خراف. جامعة الحاج لخضر باتنة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. قسم اللغة العربية وآدابها. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. الجزائر. السنة الجامعية 2009 - 2010م.
- الصورة الشعرية في تجربة الشاعر عز الدين ميهوبي - دراسة أسلوبية (رسالة ماجستير). عبد الرزاق بلغيث. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة بوزريعة. كلية الآداب واللغات. الجزائر 2009 - 2010م.

الدوريات والمجلات :

- استراتيجيات الحجاج في المناظرة السياسية - مناظرة التنافس على الرئاسة بين نيكولا ساركوزي وفرانسوا هولاند -. سلسلة دراسات. أنور الجمعاوي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة - قطر. 2013م.

- الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج. (مقال). طه عبدالرحمن. مجلة المناظرة. العدد أربعون. السنة 2. مايو 1991م.
- الاستعارة والحجاج (مقال). ميشيل لوجيرن. ترجمة د. الطاهر وعزيز. مجلة المناظرة. الرباط - المغرب. السنة الثانية. العدد (4). مايو 1991م.
- الاقتضاء التداولي وأبعاده الخطابية في تراكيب القرآن الكريم (مقال). د.عماد الحيالي. ود. أشواق النجار. مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية. المجلد (15). العدد (1). كانون الثاني (2008م).
- الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار (مقال). د. آمنة بلعلي. مجلة التراث. مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق. السنة الثالثة والعشرون. العدد (89). 2003م.
- البلاغة العربية وآلية الحجة. (مقال). بلقاسم حمام. الأثر. مجلة الآداب واللغات. جامعة ورقلة. الجزائر. العدد الرابع. مايو 2005م.
- التداولية (مقال). عبد الحفيظ قريشي. حوليات جامعة بشار. الجزائر. العدد (12). السنة 2012م.
- التداولية وتحليل الخطاب الأدبي - مقاربة نظرية (مقال). راضية خفيف بوبكري. مجلة الموقف الأدبي. دمشق. اتحاد الكتاب العرب. العدد (399). السنة الرابعة. تموز 2004م.
- الجملة في نظر اللسانيين العرب (نظرة تقويمية نقدية) (مقال).د. الشريف مهيوبي. دراسة منشورة بمجلة الدراسات الإسلامية والعربية. دبي. العدد 39.
- الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو. (مقال).د. رشيد الراضي. مجلة عالم الفكر. العدد (1). المجلد (34). يوليو - سبتمبر 2005 م.
- دراسة الأفعال الكلامية في القرآن الكريم - مقاربة تداولية (مقال). أ. بو فرومه حكيمه. مجلة الخطاب. منشورات مخبر تحليل الخطاب. جامعة مولود معمري تيزي-وزو -. منشورات دار الأمل. العدد 3. ماي 2008م.
- الصورة الحسية في شعر فهد العسكر (مقال). شيماء عثمان محمد. مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية). المجلد 36. العدد (1). 2011م.
- العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة - التأسيس والتجديد (مقال). الزواوي بغورة. مجلة عالم الفكر. مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. مج 35. العدد (3). يناير/مارس 2007م

■ العمل النحوي - مشكلة ونظريات للحل (مقال). مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية. دبي - الإمارات العربية المتحدة. العدد السادس عشر 1998م.

■ اللّغة ودلالاتها. تقريب تداولي للمصطلح البلاغي (مقال). محمد سويرتي. مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. مجلد (8). عدد (3). يناير/مارس. 2000 م.

■ المبدأ الحواري عند ميخائيل باختين (مقال). منيرة شرفي. مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية. مركز جيل البحث العلمي. الجزائر. العدد الثالث. أيلول / سبتمبر 2014م.

■ المبني للمجهول بين اختزال البنية واسترسال المعنى (مقال). د. مزوز دليلة. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة محمد خيضر - بسكرة. العدد الخامس. جوان 2009م.

■ نظريات المحاجة اكتشاف جديد خصب. إيف جانري. ترجمة : محمد يحياتن. مجلة اللّغة والأدب. جامعة الجزائر. العدد (11). محرم 1418/ماي 1997.

المواقع الإلكترونية :

■ الاستدلال اللغوي عند الأصوليين : مقاربة تداولية (مقال). يحي رمضان. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مجلة إسلامية المعرفة. العدد 73

http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_articles.

■ أهم نظريات الحجاج المعاصرة. (مقال). سليمة محفوظي. أبحاث ودراسات. موقع مجلة دليل الكتاب www.dalilalkitab.net.

■ «البعد الحجاجي في البلاغة العربية». (مقال). مسعود بودوخة. مجلة فكر ولغة إجراءات التحليل التداولي للخطاب (مقال). عمر بلخير

http://omarbelkheir.wordpress.com

■ بلاغة السرد والترتيب (مقال). محمد الولي. مجلة علامات مجلة ثقافية محكمة تصدر في المغرب. العدد (6). 1996. موقع د. سعيد بنكراد

http://aslimnet.free.fr/

■ البلاغة والاستدلال عند السكاكي. (مقال). د. عبد القادر حمدي. موقع الكاتب والأكاديمي عبد القادر حمدي

/http://hamdi.arabblogs.com.

- التحولات الصرفية في بنية الكلمة العربية دراسة في باب الإعلال (عرض للكتاب). أحمد محمد الصغير. موقع الدكتور الصغير

/http://kenanaonline.com

- التداولية ومنزلتها في النقد الحديث والمعاصر (مقال). رخرور أحمد. منتديات تخاطب : ملتقى اللسانيين واللغويين والأدباء والمثقفين والفلاسفة. منتدى اللغة والنحو والبلاغة. منتدى اللغة العربية وأصول الفقه

- تعليمية الخطاب الحجاجي المفهوم والإجراء (مقال). د. روقاب جميلة.

http://attanafous.univ-mosta.dz

- تعليمية اللّغة العربية في ضوء النظرية الحجاجيّة.الموقع الإلكتروني

/http://attanafous.univ-mosta.dz

- التقديم والتأخير في النحو العربي (مقال). د. صالح الشاعر. موقع شبكة صوت العربية. بحوث نحوية.

/http://www.voiceofarabic.net

- الخطاب وبعض مناهج تحليله(مقال). عمر بلخير. مدونة الكاتب.

omarbelkheir.wordpress.com

- دروس في الحجاج الفلسفي. إدريس أوهلال. مجلة الشبكة التربوية فيلو مرتيل الالكترونية.

- المباحث المنطقية في علم أصول الفقه (مقال). خالد ولد أحمدو. شبكة الألوكة

//http://www.alukah.net/publications_competitions

- المقاربة التداولية في الأدب والنقد. جميل حمداوي. ديوان العرب

http://www.diwanalarab.com/spip.php?rubrique

- ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين (مقال). نعمان بوقرة. مجلة إسلامية المعرفة. تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بيروت. العدد 54.

http://www.taatub.com/t-topic

- نظريات الحجاج. جميل حمداوي. شبكة الألوكة

/http://www.alukah.net/library

فهرس الموضوعات

مقدمة ____ 7
تمهيد : مفهوم الحجاج وغاياته ____ 17
أولًا : المفهوم المعجمي والاصطلاحي للحجاج ____ 20
ثانيًا : المرادفات الدلالية للحجاج ____ 24
أ/ الحجاج والجدل ____ 24
ب/ الحجاج والبرهان ____ 27
ج/ الحجاج والمناظرة ____ 29
د/ الحجاج والإقناع ____ 30
ثالثًا : خصوصية الحجاج في الحديث النبوي وطريقة تناول البحث له ____ 32
الفصل الأول : علاقة الحجاج بالبلاغة والتداولية ____ 35
المبحث الأول : الحجاج في الدرس البلاغي القديم ____ 37
أولًا : البلاغة والحجاج ____ 39
ثانيًا : الحجاج عند اليونان ____ 41
أ/ الحجاج عند السوفسطائيين ____ 42
ب/ الحجاج عند أفلاطون (427 ق.م / 347 ق.م) ____ 45
ج/ الحجاج عند أرسطو (384ق.م - 321ق.م) ____ 48
ثالثًا : الحجاج عند العرب قديمًا ____ 54
أ/ القائلون بافتقاد البلاغة العربية لنظريّة حجاجيّة ____ 54
ب/ القائلون بأصالة الحجاج درسًا وممارسة في البلاغة العربية ____ 59
ج/ صور من البنى الحجاجيّة في البلاغة العربية ____ 63
المبحث الثاني: الحجاج في الدرس البلاغي الحديث ____ 73

أولًا : مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتيتكا 78
أ/ علاقة الحجاج عند بيرلمان وتيتكا بالجدل والخطابة 81
ب/ نظرية الحجة عند بيرلمان 82
ج/ منطلقات الحجاج ومقدماته عند بيرلمان 85
د/ تقنيات الحجاج عند بيرلمان 86
هـ/ مأخذ على النظرية 89
ثانيًا : مفهوم الحجاج عند تولين 89
ثالثًا : مفهوم الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر 91
أ/ موضوع نظرية الحجاج في اللّغة 94
ب/ مفاهيم النظرية 95
ج/ بيْن ديكرو وأنسكومبر وبيرلمان وتيتكا 99
د/ مأخذ على النظرية 100
رابعًا : مفهوم الحجاج عند ميشال ماير وفلسفة الاستشكال 102
أ/ علاقة البلاغة بالحجاج في نظرية المساءلة 103
ب/ نظرية المساءلة والحجاج 105
المبحث الثالث : التداوليّة وعلاقتها بمفهوم الحجاج 109
أولًا : نشأة التداوليّة 112
ثانيًا : مفهوم التداوليّة 114
ثالثًا : أعلام التداوليّة 118
رابعًا : أهميّة المنهج التداوليّ 118
خامسًا : مفاهيم التداوليّة 120
أ/ الفعل الكلامي 120
ب/ مبدأ القصدية 124
ج/ نظرية الملاءمة 125

هـ/ الاستلزام الحواري 126
و/ الإحالة 127
ز/ الافتضاء 127
سادسًا : علاقة التداوليّة بالبلاغة 128
سابعًا : علاقة التداوليّة بالحجاج 129
أ/ مستوى أفعال الكلام 132
ب/ مستوى السياق 133
ج/ المستوى الحواري أو التحاوري 136
ثامنًا : التداوليّة عند العرب 138
أ/ أفعال الكلام 138
ب/ الخطاب ومقتضى الحال 141
خاتمة الفصل الأول 149
الفصل الثاني : مستويات الحجاج اللغوي في الحديث النبوي 153
مدخل : التعريف بمدونة الدّراسة (نبذة عن الإمامين : البخاري ومسلم، وصحيحيهما) 155
أولًا : التعريف بالإمام البخاري، وصحيحه 157
ثانيًا : التعريف بالإمام مسلم، وصحيحه 159
المبحث الأول : الحجاج اللغوي على مستوى الكلمة المفردة 163
أولاً : الحجاج على المستوى الصوتي للكلمة 171
ثانيًا : الحجاج على المستوى الصرفي للكلمة 178
أ/ اسم الفاعل 180
ب/ صيغ المبالغة 184
ج/ اسم التفضيل 188
ثالثًا : الحجاج على المستوى المعجميّ للكلمة 193
أ/ كلمة (الحقّ) 195

ب/ كلمة (الصدقة) 201
ج/ كلمة (الظلم) 204
المبحث الثاني : الحجاج اللغوي على مستوى الجملة 211
أولًا : الحجاج على مستوى نسق الجملة 218
أ/ التقديم والتأخير 218
ب/ الحذف والذكر 229
ثانيًا : الحجاج على مستوى أسلوب الجملة 238
أ/ جملة الأمر والنهي 239
ب/ الجملة الاستفهامية 253
المبحث الثالث : الحجاج اللغوي على مستوى الصورة 263
أولًا : تعريف الصّورة لغة واصطلاحًا 265
ثانيًا : دور الصورة في الحجاج 268
ثالثًا : خصائص الصورة في الحديث النبويّ وأنماطها 272
أ/ الصورة البصرية 275
ب/ الصورة السمعيّة 278
ج/ الصورة الشميّة 281
د/ الصّورة الذوقيّة 283
هـ/ الصّورة اللّمسيّة 285
خاتمة الفصل الثاني 291
الفصل الثالث : أدوات الحجاج في الحديث النبوي 295
المبحث الأول : منطق اللغة 297
أولًا : المقصود بمنطق اللغة 303
ثانيًا : مسالك منطق اللغة في الحديث النبوي 305
أ/ منطق الانتقال من الخاص إلى العام 305
ب/ منطق الانتقال من الذاتيّ إلى الموضوعيّ 307

ج/ منطق التتابع اللزومي 310
المبحث الثاني : الاستدلال العقلي 315
أولًا : أنواع الاستدلال المنطقي 319
ثانيًا : طبيعة الاستدلال العقلي في الحديث النبوي وأنماطه 320
أ/ الاستدلال بالقياس 321
ب/ الاستدلال بالتمثيل 327
ج/ الاستدلال بالاستقراء 331
د/ الاستدلال السببي 333
هـ/ الاستدلال بتقسيم الكلّ إلى أجزائه 335
و/ الاستدلال بالمعاينة 337
ثالثًا : خصائص الاستدلال العقلي الحجاجي في الحديث النبوي 339
المبحث الثالث : الحجاج بالشّرح 343
أولًا : الشّرح بالوصف أو السرد 346
ثانيًا : الشّرح بالتعريف 353
ثالثًا : الشّرح بالمقارنة 361
رابعًا : الشّرح بالمثال واستحضار الأحداث 365
خاتمة الفصل الثالث 371
الخاتمة العامّة 375
الفهارس العامة 383
فهرس الآيات القرآنية بحسب ورودها في البحث 385
فهرس أطراف الأحاديث النبوية 389
المصادر والمراجع 397
فهرس الموضوعات 427