وزارة التعليـــم العالـــي والبحـــــث العلمـــــي
جامعـــة حسيبـــة بن بوعلي الشلـــف
كليـــة الآداب والفنون
قســـم اللغة العربية

تخصص: علوم اللسان وتحليل الخطاب

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

العنوان:

استراتيجيّة الحجاج في الخطاب الهويّاتي عند البشير الإبراهيمـــــي عيون البصائر أنموذجاً

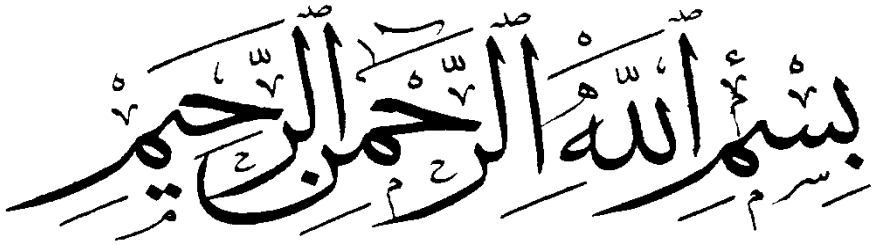
إعـــــداد:
هجيرة حاج هني

إشراف:
أ.د/محمد زيوش

أعضاء لجنة المناقشة

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة	الجامعة	الصفة
أحمد بن عجمية	أستاذ	جامعة الشلف	رئيسا
محمد زيوش	أستاذ	جامعة البليدة -2-	مشرفا ومقررا
عبد القادر توزان	أستاذ	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
عيسى بكوش	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
شارف لطروش	أستاذ	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا
محمد الصامت	أستاذ	جامعة البليدة -2-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2023/2022



﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ
عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨ ﴾

صدق الله العظيم

سورة طه الآيات: (25–28)

الإهـــــداء

أهدِي ثمرة هذا المجهود:

إلى والديّ الكريمين.....هذا غرسكما قد أثمر.

إلى زوجي وأولادي حفظهم الله

إلى الإخوة والأخوات

إلى كل الأهل والأحباب.

إلى كل من قرأ البحث واستفاد.

شكر وعرفان

امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾

وانطلاقا من قوله صلى الله عليه وسلم:" من لا يشكرُ النّاس لا يشكر الله"

أتوجه بشكري العميق إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور **"محمد زيوش"** لقبوله الإشراف على هذه الأطروحة ولصبره عليَّ، وحسن تعامله معي، وعلى ما أفادني به من توجيهات سديدة في البحث طيلة فترة الإشراف فجزاه الله عني كل خير، فقد كان ولا أزكي على الله أحدًا حريصًا كل الحرص على إبراز المادة العلمية بأجود صورة مع توجيهي إلى دقة العبارة، وسلامة التركيب.

و الشكر موصول أيضًا لأعضاء اللجنة العلمية المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، وعلى ما يقدموه لنا من ملاحظات تغني هذا البحث، وشكرهم على تحملهم عبء متابعة حقائقها.

ولا يفوتني تسجيل شكري ودعائي لجميع أساتذتي الذين أفادوني كثيرًا.

ولجميع إخوتي وزملائي ومَنْ أبدى لي منهم رأيًا أو مشورة أو مساعدة

أو أعارني كتابًا.

فللجميع منّي الشكر والعرفان، والدّعاء من الله أن يحفظهم ويرعاهم وأن يسدد على الحق خطاهم.

مقدمة

تعدّ نظرية الحجاج من أهمّ النظريات الحديثة في علم التخاطب، فهي تمكّن المتكلم من استمالة المتلقي والتأثير فيه لتغيير وجهة نظره أو تعديلها عبر عرض الحجج المناسبة.

كما أنها تولي أهمية لتلك الشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب ثم يتطور، وكذا رصدها للآثار الناجمة عن ذلك التطور، فتحتضن بذلك ما سماهُ القدامى "فن الجدل"، وأولت نظرية الحجاج عنايتها بشكل الخطاب باعتباره وسيلة للإقناع والاستمالة والتأثير، ولما كان الأمر كذلك لم تتوان الدراسات الحديثة عن إعادة قراءة النصوص العربية الكلاسيكية، وحتى الحديثة معتمدة في ذلك على المكوّنين: الحجاجي والتّداولي، وذلك بغية الكشف عن طاقتها الحجاجية، وذلك من خلال ما نراه من زخم كبير وسيل هائل من الدراسات الحديثة التي انصبت حول موضوع الدرس الحجاجي، وعرفت تطوراً كبيراً على المستويين التنظيري والإجرائي، وهو ما دفعنا إلى قراءة منتوج الشيخ البشير الإبراهيمي –رحمه الله–رائد النهضة الإصلاحية المبثوثة في عيون البصائر، وذلك بغية التنقيب عن الآليات الحجاجية أو تموقعها في مقالاته التي تعنى بخطاب الهوية الذي يمس جانب الدين والتاريخ والمصير المشترك والثقافة غير متناسين في ذلك فترة كتابتها، إذ كان الوطن الجزائري وقتئذ يعيش تحت وطأة المستعمر الغاشم وما خلّفه في ذهنيات الشعب من آثار سلبية وما فعل به وبمقوّماته. ولعلّ هذا ما دفع الشيخ البشير الإبراهيمي على أن يتدخل محاولا الإصلاح والنهضة والتغيير من خلال مقالاته، فاتخذ من الحجاج والإقناع سبيلاً له بغية التأثير وكان ذلك عليه لزاماً.

واتكاءً على ما سبق تناولتُ مقالات الشيخ البشير الإبراهيمي من منظور تداولي حجاجي، وذلك للوقوف على البنية الحجاجية التي ارتضاها الشيخ لمقالاته والتقنيات الخطابية التي وظفها لاستمالة المتلقي والتأثير فيه، وكذلك الإحاطة بالشروط التي سمحت للحجاج أن ينشأ في الخطاب مع رصد الآثار الناجمة عن ذلك التطور.

والإشكالية المطروحة تتجلى كالآتي:

فيم تمثّلت الآليات الحجاجية التي وظفها البشير الإبراهيمي في مقالاته الهوياتية؟

وإلى أي مدى تتكامل هذه الآليات لتحقيق الإقناع؟ وكيف تموقع الحجاج في مقالات البشير الإبراهيمي الهوياتية؟ وإلى أي مدى كان تأثيرها؟ .

وقد اقتضت هذه الإشكالية هيكلا وخطة استدعت تقسيما معيّنا، إذ كانت البداية بفصل أول تنظيري للحجاج يشمل تعريفه لغة واصطلاحاً، والتأصيل والتأريخ له في الفكر الغربي عند اليونان قديما، وكذا عند الغرب المحدثين أمثال (تولمان، بيرلمان وتيكاه وديكرو) من دون إغفال للحجاج في الفكر العربي، وما يمكن الإشارة إليه في هذا المجال المدرسة المصرية والمدرسة المغاربية والمدرسة التونسية التي كانت رحِماً لأولئك الذين هم اليوم أعمدة الفكر الحجاجي الحديث، وإليهم يرجع الفضل ومنهم حمادي صمود وعبد الله صولة، والمدرسة المغربية شملت طه عبد الرحمن ومحمد العمري.

فأما الفصل الثاني فقد عنونته بـ:" الحجاج من منظور تداولي" فقد تعرضت فيه للحجج المبينة للواقع، وشاهد الحال(الحقائق)، وكذا النموذج والاستشهاد، ثم سلطت الضوء على أفعال الكلام وذلك بالتعرض لها عند الغربيين، ومنهم: جون أوستين وسيرل.

وعند العرب القدامى، وقد اخترت الجاحظ أنموذجاً عن هؤلاء، ثم عند علماء الأصول وعند النحاة وصولا إلى العرب المحدثين واستعمالاتهم لأفعال الكلام.

تمثّل الجانب التطبيقي ههنا في أفعال الكلام ودورها في مقالات عيون البصائر مقسمة كالآتي: أفعال الكلام المتعلقة بصنف الأمريات، أفعال الكلام المتعلقة بصنف التعبيريات، أفعال الكلام المتعلقة بصنف الوعديات، أفعال الكلام المتعلقة بصنف الإيقاعيات.

وورد الفصل الثالث بعنوان: الآليات البلاغية الحجاجية عند البشير الإبراهيمي في مقالات عيون البصائر أين عرضتُ الصور البيانية التي تعرّض إليها الشيخ البشير الإبراهيمي لإقناع جمهوره ووظيفتها في الحجاج، كالتشبيه والاستعارة، والكناية، دون إغفال لجانب البديع وما اشتمل عليه من محسنات كالطباق، والسجع والجناس، والتي شكلت روافداً للحجاج.

وكان الفصل الرابع بعنوان: الرّوابط الحجاجية، حيث تناولت فيه بعض الروابط المبثوثة في مقالا الإبراهيمي، ومعنى كلّ منها وأهميته في إقناع المتلقي وحجاجيته، كما تعرّضت للسلالم الحجاجية ودورها في العملية الحجاجية واستمالة القارئ وحجاجيتها.

وختمنا هذا البحث وخلصنا فيه إلى عدد من النتائج:

وكان كل ذلك العمل وفق منهج فرضته طبيعة البحث، فقد كان في أوله تاريخياً، فذلك لمعرفة المسار التاريخي للحجاج، ثم وصفياً استند إلى التحليل الحجاجي في استخراج النماذج من المادة التي تتضمنها المقالات والتطبيق عليها، ثم تداولياً عنده ذلك التطبيق على الحجاج الذي يُعنى بدراسة اللغة في الاستعمال، وهذا يتطلب منهجاً يعتدّ بالسياق والمقام ومقتضيات الأحوال لما لها من أثر في الصناعة الحجاجية ، وهذا يوفره المنهج التداولي.

وقد استندتُ واتكأتُ في البحث عن أجوبة لموضوعي على الدراسات العربية المعاصرة للحجاج من مثل حمادي صمود وفريقه بجامعة منوبة بتونس، وتمثل مجهودهم في أهم دراسة في الحجاج جمعت أهم النظريات الغربية من أرسطو إلى اليوم، وكذا كتاب الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية لعبد الله صولة، واللغة والحجاج لأبي بكر العزاوي، كما استعنتُ بكتاب عندما نتواصل نغير لعبد السلام عشير، وأيضا كتابات شكري المبخوت ومحمد العمري، والحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وإشراف حافظ إسماعيل علوي.

وليس لي في الختام إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أهل الفضل، وإلى كل من قدّم لي يد العون وأخص بالذّكر الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور محمد زيوش على كل ما قدّمهُ من توجيه سديد ورأي رشيد.

وأتوجّه بخالص الشكر والامتنان والفضل والعرفان للأب الثاني الذي دفعني دفعاً لإتمام هذه الرسالة الأستاذ الدّكتور أحمد بن عجمية.

كما أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على إعطاء هذه الأطروحة جزء من وقتهم الثمين بقراءتها وتقويمها، وتقديم ملاحظاتهم العلمية القيّمة.

كما أشكر كل من أسهم في إنجاز هذا البحث.

وأخيراً فإن أصبتُ فمن الله وإن أخطأتُ فمن نفسي ومن الشيطان، والله أدعو ألا أحرم أجر المجتهد، وأسأله تبارك وتعالى أن يلهمنا الرشد والصواب ويجنبنا الزلل والخطأ، وييسر لنا سُبل الخيرات، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى أقوم سبيل.

الفصل الأول:

ماهية الحجاج ومساره التاريخـــي

أولا: تعريف الحجاج

ثانيا: تاريخ الحجاج

ثالثا: في مفهوم الهوية

أولا: تعريف الحجاج:

أ- لغة:

الحجاج في اللغة من حاج يقول ابن منظور:" حاجَجْته أحاجه حجاجاً، ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليتُ بها[...] وحاجه محاجة وحجاجاً: نازعه الحجّة[...] والحجة: الدليل والبرهان"[1].

وعليه فالحجاج في تعريف ابن منظور هو مقابلة الحجة بالحجة، ويؤكد هذا بقولـــــه: هو رجل حجاجٌ أي جدل[2].

كما ورد المصطلح أيضا في الصّحاح: "الحجة هي البرهان وحاجه فحجّه من باب رد أي غلبه بالحجة وفي مثل: لج فحج فهو رجل محجاج بالكسر أي جدل والتّحاج: التخاصم والحجة بفتْحتين: جادة الطريق"[3].

وبذلك يجعل الحجاج يرادف البرهان والغلبة الحجة والرّجل المحجاج هو الجَدِل.

كما تناول الزمخشري مصطلح الحجاج في معجمه أساس البلاغة يقول: "حجج: احتج على خصمه بحجة شهباء وبحجج شهب، وحاج خصمه فحجه، وفلان خصْمه محجوج وكانت بينهما محاجة وملاّجة"[4].

يؤكد الزمخشري من خلال هذ التعريف: أن الحجاج هو تقديم الحجج للخصْم المحجوج وغلبته بها.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، مج2، مادة حجج، ص27-28.

[2]- المصدر نفسه، ص27-28.

[3]- أبو الحسين أحمد فارس بن زكريا، مقاييس اللغة،ط1، مج2، دار الجيل، بيروت، 1991، ص27.

[4]- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1992، ص113.

يظهر لنا من خلال التعاريف السابقة للحجاج أن المعجميين القدامى اشتركوا في نقطة واحدة وهي: "أن الحجاج -بكسر الحاء-يكون أثناء المخاصمة بين شخصين حيث اعتبروا الحجة كوسيلة يستعملها المتكلم للتغلب على خصمه.

وقد فرق القرآن بين معنى الحجاج والجدل في الاستخدام، إذ أشار إلى ذلك محمد الطاهر ابن عاشور الذي قال بشأن (حاج) في قوله تعالى:﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ﴾ (البقرة/258) .ومعنى حاج: خاصم وهو فعل جاء على زنة المفاعلة، ولا يُعرف لـــ(حاجّ) في الاستعمال فعل مجرّد دال على وقوع الخصام، ولا تعرِف المادة التي اشتق منها"[1].

وقال في شأن الجدل تفسير قوله تعالى:﴿وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ﴾ (النساء/107) والمجادلة مفاعلة من الجدل وهي القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك[2]، وقال في موضوع آخر: والمُجادلة مفاعلة من الجدل وهي القدرة على الخصام والحجّة فيه وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك: وقال موضع آخر: والمجادلة المخاصمة بالقول وإيراد الحجة عليه، فتكون في الخبر كقوله تعالى:﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ ٧٤﴾(هود/74) وتكون في الشر كقوله تعالى:﴿ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ ﴾ (البقرة/ 197)[3]، فالجامع بين المعنيين الحِجاج والجِدال في القرآن هو: المُخاصمة لكنها في الحجاج قائمة على الباطل عادة.

كما أشار ابن عاشور في حين أن الجدل منه ما هو حق ومنه ما هو باطل كما يُفهم من شاهدي القرآن فيها ذُكر ضمن قول ابن عاشور .

[1]- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع والإعلان، دت، ج3، ص31-32.

[2]- المصدر نفسه، ص197.

[3]- المصدر نفسه، ج11، ص60.

ومهما يكن من أمر فإن الحجاج والجدال يكثر ورودهما مُترادفين في اصطلاح القُدماء، من ذلك أن أبا الوليد الباجي عنون كتابه وهو من علم أصول الفقه بـــ: سبيل المنهاج في ترتيب الحجاج، فقد استخدم في العنوان لفظة الحجاج لكنه في المقدمة ينعته بكونه كتابا في الجدل.

ب- الحجاج اصطلاحا:

يعدّ الحجاج مفهوما عاما ويتميز بالإنسيابية، لهذا يصعب تحديده تحديداً دقيقا فهو لم يبق ذلك المصطلح المحصور "في استعمالات خطابية ظرفية، بل صار بعداً ملازماً لكل خطاب على وجه الإطلاق، والسبب في ذلك أن كل خطاب جال في اللغة تمنحه هذه الأخيرة العناصر الأولية والقاعدية لكل حجاج، أي عناصر الاستدلال والتدليل"[1].

والحجاج علم من العلوم له أركانه وطرائقه ووجوهه المميزة له، والمحدّدة لماهيته، وقد أقر هذا أبو الوليد الباجيّ إذ يقول: وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، ويميز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة ولا عُلِمَ الصحيح من السقيم ولا المعوَج من المستقيم"[2].

إذن غاية هذا العلم إنما هي معرفة الحقيقة والتمييز الدقيق بين الحقّ والباطل والصواب والخطأ والمعوج والمستقيم، وما شابه ذلك من المتناقضات.

وقد اشتغل بالحجاج حديثا ثلة من الدارسين من بينهم على سبيـــل المثـــال لا الحصر –طه عبد الرحمن– في كتابه (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)، وقد عقد فيه بابا كاملا سمّاه: الخطاب والحجاج، واستعرض فيه أنواع وأصناف الحجج. وقد عرّف الحجاج فيه بقوله: "إن الحجاج هو كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض

[1]– حسن خمس الملخ، الحجاج في الدرس النحوي، مجلة عالم الفكر، ع2، م40، أكتوبر/ديسمبر2011، ص124.

[2]– أبو الوليد الباجي، المخارج في ترتيب الحجاج، تحق: عبد المجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، المغرب، 1987، ص8.

عليها"[1]، وهذا يعني أن لكل خطاب منطوق غاية إقناعية يحق الاعتراض عليها، وعندما يتحقق الإقناع يكون الفهم والإفهام على حدّ قول الجاحظ، كما يقول في موضع آخر: "وللحجة وجهان تختص بهما يتمثل الأول في إفادة الرجوع والقصد، فالحجة مشتقة من الفعل حجّ يعني رجع فتكون الحجة أمراً، نرجع إليه ونقصده لحاجتنا إلى العمل به...والثاني يتمثل في إفادة الغلبة، ذلك أن الفعل حجّ يدل أيضا على معنى غلب فيكون مدلوله هو التزام الغير بالحجة"[2].

يركز طه عبد الرحمن ههنا على المفهوم اللغوي للحجاج، ويرى أن له وجهين أولهما: القصد وثانيهما يتمثل في الغلبة بالحجة.

كما يتناوله الباحث عبد الهادي بن ظافر الشهري بالقول: "هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها، ويتجسد عبرها استراتيجية الإقناع"[3]، أي أنّ الشهري ههنا يُركزُ على أنّ الحجاج هو الأداة التي تُستعمل فيها اللغة ويتحقق من خلالها الإقناع.

ومن جهة أخرى عرّف أبو بكر العزاوي الحجاج فقال: "أنه يتمثل في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها، وهو بمثابة الحجج اللغوية وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها"[4].

نستنتج من تعريفه أن اللغة في حدّ ذاتها تحمل وظيفة حجاجية، أما فيليب بروتون Philip Proton فيرى أن الحجاج عملية تواصل مع الآخر من أجل التأثير وهذا التأثير ينتج من خلال استعمال وسائل مختلفة وذلك في قوله:" الحجاج وسيلة قوية يهدف إلى تقسيم وجهة النظر مع الغير "والذي يمكن أن تكون من نتائجه التأثير مستبعداً ممارسة العنف المقنع مستعينا بالأفواه والبرهنة العلمية"[5].

---

[1]–طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص226.

[2]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص137.

[3]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجية الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2004، ص456.

[4]– أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، منتديات الأزبكية، الدّار البيضاء، ط2، 2006، ص17.

[5]– المرجع نفسه، ص457.

من خلال هذه التعاريف نستنتج أن الحجاج نوع من الخطاب يكون بين طرفين متخاصمين حول قضية ما وهو محاولة إقناع كل طرف الآخر باستخدام آليات وأدوات من أجل ذلك ويعود الدور الكبير في هذه العملية إلى المرسل نظراً لما يبذله من جهود ذهنية للحصول على حجج مقنعة وعليه أن يكون بارعاً في اختياره لهذه الحجج نظراً لتفاوتها في درجة الإقناع، ونريد أن نشير إلى نقطة مهمة وهي أن مصطلح الحجاج أو الاحتجاج أو المحاججة في عدة مجالات وخصوصا في المسائل ذات الطابع الفكري والفلسفي التي كثيراً ما يعتريها الخلافُ في وجهات النظري، حيث يستعمل في علوم النحو واللغة والحديث والفقه والأصول وعلم الكلام....

ثانيا: تاريخ الحجاج:

1- الحجاج في الفكر الغربي:

لقد شهدت (أثينا) في القرن الخامس قبل الميلاد ولادة المنطق الصوري والجدل والبلاغة الإقناعية أو الخطابية، "ولم يكن مفهوم الفعل آنذاك يعني صناعة الأشياء أو تحويل الطبيعة، بل كان يعني بالأحرى التحكم في الناس وغايتهم والسيطرة عليهم، ففي إطار المحاضرة كانت الأداة الضرورية للفعل الأداة التي تمكن من السيطرة على الآخر وهي الكلام. إنّ فحص السوفسطائيين "تقنية الإنسانية ولوسائل بسط قوتها ولتطوير أدواتها لم يخلص إلى فكر ولا فلسفة تقنية، لقد خلص إلى البلاغة وأنشأ الجدل والمنطق[1].

وكان السوفسطائيون في الأصل معلمي الخطابة أي البلاغة الإقناعية التي تؤهل لاحتلال المراتب السياسية اللائقة في الحاضرة، وكان كبير السوفسطائيين بروتاغوس يطلب مبالغ كبيرة مقابل دروس في الخطابة[2]، واشتهر السوفسطائيون وهم حسب تسميتهم "محترفوا الذكاء

[1]- محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وسايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد 40، أكتوبر – ديسمبر، 2011، ص20.

[2]- المرجع نفسه، ص20.

والمعرفة وأصحاب الحكمة والكفاءة المتميزة في كل شيء باعتمادهم سلطة الخطابة لنشر آرائهم وإتقان الاحتجاج لها"[1].

اعتبر السوفسطائيون القول الخطابي يفوق المعارف البشرية الأخرى بما يمتلكه من قوة وفعالية، إذ هو أعلى سلطة لتحقيق الاعتقاد وبناء المعرفة ووصل الإنسان والمدينة بالخير والنّافع"[2].

لكن أفلاطون رفض بلاغتهم "باعتبارها تقوم على الرأي والآراء تقوم دوما وفق أفلاطون على وقائع مزعومة هي في الواقع وفي أغلبيتها ناتجة عن الأهواء والمصالح والرغبات والظروف، إن كل واحد يرى الواقع كما يشتهيه ويدعو واقعا ما يناسب أحواله الذاتية"[3].

ويبدو أن عوامل رفض أفلاطون لبلاغة السوفسطائيين عديدة منها: "كونها بلاغة الحشود الشعبية لأنه رفض الضغط الفكري وفرض الإقناع لمجرّد أن العامد تساند الفكرة(...) وفي رأيه لا ينبغي الاحتكام إلى العامة حينما يتعلق الأمر بالمعرفة ولهذا فليست المعرفة من اختصاص العامة"[4]، من هذه الزاوية رفض أفلاطون البلاغة القائمة على التأثير والحماسة وتشتيت تفكير المتلقي كما يبين أن المعرفة لأهل الاختصاص لا لعامة الناس.

لقد تباينت آراء أفلاطون حول البلاغة فلم ينف بداية أهميتها في المجتمع، ثم ذهب إلى الاعتقاد بالضرر الذي قد ينجم عن هذه البلاغة، مقترحاً شكلا خطابيا يقوم على الحوار الثنائي ويكون فيه المتخاطبان ندين ومختصين في المجال المطروح للنقاش"[5]، أيّد أفلاطون الحِوار الجدلي الذي يُحدّدُ موضوعا سلفا ويكون بين أهل الاختصاص وفي المقابل رفض بلاغة السفسطائيين لأنها بلاغة مداهنة وتشكيك وتضليل، وبهذا تستوقفنا بلاغتان: بلاغة جدلية قوامها المعرفة ولا

[1]- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص29.

[2]- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص29.

[3]- محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وسايم بيرلمان، ص21.

[4]- المرجع نفسه، ص22.

[5]- أنظر: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ص108.

تختص بالعامة، وبلاغة السوفسطائية السّفسطة التي تقوم على قوة الكلمة وشدة التأثير في عواطف المتلقين.

1-1-الحجاج عند اليونان(أرسطو):

أعاد أرسطو بعد أستاذه أفلاطون فتح ملف البلاغة وأراد وضع خطابة جديدة تستفيد مما قبلها ولكنها تأخذ الطابع الأرسطي، فقد تنبّه أن الخطابة قبله كانت خطابة إثارة فالتأثير هو مركز الخطابة ووجد أن هذا الأمر يشكل تهديداً للقيم التي يريد إرساءها" فمن الخطأ إفساد ذمة القاضي وإثارة مشاعر الغضب أو الرحمة فيه"[1]، إذن فالحل عنده هو الانتقال من مخاطبة الانفعالات وتحريكها إلى إضفاء نوع من المعقولية على هذه الممارسة، فحول بذلك المركز من التأثير إلى الإقناع.

وأشار أرسطو إلى أن مهمة "الخطابة ليست الإقناع بقدر ما هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجدة للإقناع..."[2]، فأهمية الإقناع عنده هي التي جعلته يبحث عن المسالك المختلفة القادرة على تحقيقه ولذلك كانت الخطابة معتمدة على ثلاث دعائم هي القائل وما يشترط فيه من أخلاق، وما يحدثه ذلك من انفعال لدى المُستمع والقول نفسه مع مراعاة مبدأ الموافقة موافقة القول للموضوع، وخلق القائل لموضوع القول وأن محطة التفاعل بين هذه الأبنية هي التي توفّر حسب أرسطو أكبر الحظوظ لتحقيق عمل التأثير بالقول.

من المفاهيم الضخمة التي بنى عليها الحجاج عند أرسطو نجد:

أ- المواضيع الخاصة: "وهي ما تلتقي فيه أغلبية الاستدلالات الخطابية أو هي بعض العناصر العامة التي يمكن أن ترجع إليها كل الأدلة المستعملة في مختلف المواد التي تعالجها"[3].

---

[1]- أرسطو، الخطابة الترجمة العربية القديمة، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979، ص24.

[2]-هشام الريفي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"الحجاج عند أرسطو"، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، ص142.

[3]- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، ص108.

ويرجع بارت أهمية الموضع بكونه عنصر تداعي الأفكار، هو استعداد وترويض هو وسيلة تذكّر، فالمواضع حينئذ ليست الحجج ذاتها بل هي الحجرات التي تحفظ فيها"[1].

ب- **الأقيسة الخطابية:Les enthymèmes** اعتبرها أرسطو حججا خاصة وهي القضايا التي تكون مقدمات للضمائر، وأما الحجج المشتركة فهي أشكال قولية استدلالية يُبنى عليها الحجاج في الخطب جميعا"[2].

فرّق أرسطو بين الحجج الصناعية والحجج غير الصناعية.

"فأمّا التصديقات فمنها بصناعة ومنها بغير صناعة، وقد أعني باللاّتي بغير صناعة تلك التي ليست تكون بحيلة منا لكن بأمور متقدمة كمثل الشهود والعذاب(أي الاعترافات المستخلصة بالتعذيب) والكتب والصكاك وما أشبه ذلك وأما اللاتي بالصناعة فما أمكن إعداده وتثبيته على ما ينبغي بالحيلة..."[3].

وبالنسبة للتصنيفات الصّناعية:" منها ما يكون بكيفية المتكلم وسمته ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر ومنها ما يكون بالكلام نفسه قبل التثبيت..."[4].

ولكن في هذه النقطة بالذات نلمحُ خللاً في بناء صريح خطابة أرسطو كيف يدعو إلى الحفاظ على القيم النبيلة في المدينة وهو في ممارسته يعتد بعض ما يعتمده السفسطائيون فقال: إذا كان القانون المكتوب يتعارض مع موقفنا فعلينا باللجوء إلى القانون العام والانصاف لأن هذا أقرب إلى العدل، وأن نبين أن القاضي حين أقسم على أن يحكم بأحسن الحكم ويقصد أنه لن يلتزم التزاما صارما بحرفية القوانين المكتوبة، لكن إذا كان القانون المكتوب يخدم وجهة

[1]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، إشراف حمادي صمود، ص156.

[2]- الريفي: المرجع نفسه، ص156.

[3]- أرسطو، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص138.

[4]- المرجع نفسه، ص9.

نظرنا فيجب أن تقول إن قسم القاضي بأن يحكم أحسن الحكم لا يخوّل له أن يحكم حكما مخالفا للقانون"[1].

ويمر القول الخطابي حسب أرسطو بثلاث مراحل مهمة هي:

- الأولى Invention مصادر الأدلة.
- الثانية: Disposition ترتيب أجزاء القول.
- الثالثة: Elocution الأسلوب[2].

قسّم أرسطو الخطابة إلى ثلاثة أقسام فكل جزء منها يخدم جانبا من الأهداف التي ينبغي إرساؤها في المدينة إلى ثلاثة أنواع:

أ- المواضيع المشاورية (Genre de Libératif) اختصت الخطابة المشاورية بفرعين الخير كبيره وصغيره، الأول موضوعه الأمور العظام، وهي السياسة، فبصلاحها يكون خير ونفع المدينة، ولهذا على الخطيب أن يكون عارفاً بالعدة، والحرب والشر، وحفظ البلد وفيما يدخل ويخرج وفي وضع السّفن(أي التشريع)[3]، والثاني غرضه النصيحة فيها يحصل الفرد على سعادته الخاصة، فالهدف الأسمى هو الخطر والخير عند أرسطو، الذي يختار من أجل نفسه لا من أجل شيء آخر"[4].

ب- المواضيع المشاجرية:(Genre Judiciaire): إن الخطب المشاجرية تتطلب معرفة شيئين أولا طبيعة الدوافع التي تدفع الناس إلى ارتكاب الظلم والخصائص العقلية والأخلاقية لمرتكبي الظلم وثانيها الحجج غير الصناعية الخاصة بالخطابة المشاجرية القوانين والشهود والعذاب والإيمان..."[5].

---

[1]- أرسطو، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص 10.

[2]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، إشراف حمادي صمود، ص259.

[3]- أرسطو، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص20.

[4]- المرجع نفسه، ص220-221.

[5]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، إشراف حمادي صمود، ص277.

ج- المواضيع التثبيتية: (Genre épidictique) : استخلص أرسطو أنها والمواضيع المشاجرية متشابهتان قال: المدح والنصيحة ذوا مظهر واحد لأن ما نُسْدِي من نصيحة يصير مدحاً بتغيير العبارة"[1].

ضمت خطابة أرسطو الأجناس الخطابية الثلاثة: "التشاورية والقضائية والاحتفاليـــة، وهي الأجناس التي كانت وليدة النظام الجديد في أثينا بمحافله الثلاثة: التجمّع الشعبي حيث يتشاور الشعب بشأن مستقبل المدينة وانعقاد المحاكم حيث يُحاكم كل من أخل بالأمن العام أو تعدّى على أملاك الغير أو طعن في معتقدات أهل المدينة والتجمهر العمومي في الاحتفالات وكانت هذه الأجناس الثلاثة تعتمد على المشافهة وتحث الإنسان على العمل، ويمكن القول أن الخطابة عند أرسطو هي جزء من مجال كبير هو الجدل.

نخلص إلى أن الحجاج عند أرسطو هو الوسيلة الناجعة لتحصين فضاءات التعامل القولي بين أهل المدينة حيث أن الحجاج الجدلي يكشف السفسطائيين ويفنّدهم والحجاج الخطابي يحصّن القيم المنشودة في المجتمع من الحجاج الزائف والمخادع والمقنّع.

- **الحجاج عند الغرب المحدثين:**

تعرف البلاغة الجديدة بأنها نظرية الحجاج التي تهدف إلى دراسة التقنيات الخطابية وتسعى إلى إثارة النفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتم البلاغة الجديدة-الحجاج- أيضا بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب، ثم يتطور، كما تفحص الآثار الناجمة عن ذلك التطور، إنها تحتضن ما يسميه القدامى بفن الجدل والبلاغة الجديدة على عكس الحديث لا تعني بشكل الخطاب من أجل الزخرف أو القيمة الجمالية، بل من جهة كون ذلك

[1]- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ص281.

وسيلة للإقناع، وخاصة وسيلة للإبداع أي "الحضور"، أي جلب أشياء إلى ذهن السامع ليست حاضرة في ذلك الحين، وذلك عبر تقنيات التمثل"-[1]

إن الدراسات المتعلقة بالبلاغة الجديدة تقدّم لنا تصورات حجاجية، مختلفة باختلاف تخصصات أصحابها واهتماماتهم وما يستلهمونه في دراساتهم من نماذج حجاجية[...] وهذا ما نلاحظه بوضوح إذا انتقلنا من قواعد البرهان والجدل والخطابة في الأغنون الأرسطي إلى النظرية الحجاجية الحديثة عند تولمان وبيرلمان وديكرو"[2].

1-2-الحجاج عند تولمان:

تزامن إخراج مؤلفه المعنون بـــ"استعمالات الحجاج أو استخدامات الحجاج" مع مؤلف بيرلمانPerlman وزميله تيتكاه Tyteca غير أنه ذهب خلاف ما ذهب إليه الباحثان في كتابهما المعنون بمصنّف في الحجاج(الخطابة الجديدة) لأن حافزه البحث عن منطق طبيعي ينسخ المنطق الصوري فبلاغته تستظل بظل المنطق، وإن كانت تأبى التقيد به"[3]، وقد جاء مفهوم الحجاج عند تولمان يستند في جوهره إلى صناعة البرهان في المنطق وإلى مجال القانون، فالحجاج والمنطق عنده ليسا في حالة تصادم(...) فهو لم يلق بالحجاج خارج المنطق وإنما قام بالأحرى بعتق المنطق من تشكيله الرياضي"[4] بمعنى أنه أراد إخراج المنطق من الحالة الصورية إلى الحالة التطبيقية أو العملية، ولذلك كان الحجاج ممارسة عقلانية ينحصر دوره في البناء والاستدلال النظري، وقد جعل تولمان من التعليل الوظيفة الأساسية للحجج وهذا من خلال عملية الانتقال

[1]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص15-16.

[2]- شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصور، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ-2005م، ص37.

[3]- أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1432هـ-2011م، ص7.

[4]- فيليب بروتون وجيل جوته، تاريخ نظريات الحجاج، تر: صالح ناجي الغامدي، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 2011، ص59، 60.

من المعطى إلى النتيجة والتي تذكّرنا في القياس بالمقدّمات والنتائج [1]، وقد علق عبد الله صولة في أطروحته على الطرح الذي تبناه تولمان بقوله: والحق أننا غير مطمئنين لنظرية تولمان الحجاجية هذه اطمئنانا كاملا لأسباب أهمها أن أركان تولمان الأساسية الثلاثة [م، ن، ص] يذكرنا عددها ونهج الاستدلال المتوخّى فيها بنهج الاستدلال الأرسطي في بناء الأقيسة المنطقية على طريقة صغرى كبرى، نتيجة وهو بناء يشير تولمان إليه صراحة ملاحظاً ببساطته وعدم قدرته على استيعاب كافة الحجج"[2]، وهو محق في ذلك لأن تولمان لم يبتعد كثيراً عن المنطق الصوري الذي تتحكم قواعده في إخراج القول.

ونجمل في مفهوم الحجاج عند تولمان من الرسوم التي صاغها عبد الله صولة وهي:

أ-الرسم الأول: وفيه نجد الرسم الحجاجي ذا ثلاثة أركان أساسية هي: المعطى (م) والنتيجة (ن) والضمان(ض) وتصاغ نظريا على النحو التالي:[3]

والمثل مقتبس من كتاب عبد الله صولة: الحجاج في القرآن مع بعض التغيير .

- م ⟵ إذن
- نظرا إلى أن: ص
- ص اللهم إذا
- والمكان هو تطوير للمثال السابق
- م(محمد جزائري) ⟵ إذن (هو ليس شيعيا)
- |
- نظراً إلى أن:
- ض (معظم الجزائريين ليسوا من الشيعة)

[1]-محمد طروس، النظرية الحجاجية، ص57.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال اهم خصائصه الأسلوبية، ص25-26.

[3]- المرجع نفسه، ص22-23.

ب–الرسم الثاني: وهو تكملة للرسم السابق وقد أضيف إليه عنصران هما:

- العنصر الموجه (Le qualification modal) ونصطلح عليه بـــ(ج) وعنصر الاستثناء (س) الذي يمثل شروط رفض القضية"[1].
- فأصبح كالتالي: دُم ← إذن: ج، ن.
- نظراً إلى أن: اللهم إذا
- ص س
- والمثال وهو تطوير للمثال السابق:
- م (محمد جزائري) ← إذن: ج (من شبه المؤكّد) ن (لأنه ليس شيعيا)
- نظراً إن أن: اللهم إلا إذا:
- من (أغلبية الجزائريين ليسوا شيعة) س (أصبح شيعيا عندما سكن إيران)

ج–الرسم الثالث: ويكون إدخال عنصر الأساس (أ) الذي يُبْنى عليه الضمان (ض) فيكون الرسم كالتالي:[2]

- م ← إذن ج، ن
- نظرا إلى أن: اللهم إلا إذا
- ض
- بحكم أن أ
- والمثال عليه:
- م (محمد جزائري) ← إذن: ج (من شبه المؤكّد) ن (إنه ليس شيعيا)
- نظـــرا إلـــى أن: اللهم إلا بإذا:
- ض (أغلبية الجزائريين ليسوا شيعة) س أصبح شيعيا عندما سكن العراق إيران

[1]– عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص25-26.

[2]– المرجع نفسه، ص25-26.

- (بحكم أن: نشبة الشيعة في الجزائر لا تكاد تذكر)

إن المتتبع لنظرية (تولمان) في الحجاج وخاصة الرسوم الممثلة في المعْطى (م) والنتيجة(ن) والضمان يدرك أن هذه النظرية قريبة إلى البرهان أو بعبارة اصح تماثل الاستدلال الأرسطي مما يجعلها تبتعد عن مفهوم الحجاج الذي يُبعد الصرامة والإلزامية ويسعى إلى الإقناع بالطرق الممكنة، فنظريته تروم الحقيقة وترسم كل ما هو عقلي ومنطقي مما يجعلها تحيد عن غاية الحجاج، ثم إن تولمان أهمل المتلقي الذي يُعتبر الركن الأساسي في العملية الحجاجية بالإضافة إلى المقام الذي كان غائبا في هذه النظرية.

1-3-الحجاج عن بيرلمان وتتيكاه:

تدين الدراسات الحجاجية في إطار البلاغة الجديدة إلى بحوث بريلمان وتتيكاه، إذ يُعدّ كتابهما Traite l'argumentation la nouvellerthetorique من أبرز المصادر المصنفة في الحجاج وقد لاقت أفكارهما عناية فائقة لدى الباحثين في خمسينيات القرن الماضي، وذلك للروح الإنسانية والتجديدية الناقدة التي تميز بها، فقد عرض الباحثان فيه وصفا عميقاً للحدث البلاغي في مجموع أعمال أرسطو، وأعمال السوفسطائية في الحجاج المغالطي إلى تصور البلاغيين من خلال تاريخ البلاغة العربية إلى بدايات القرن العشرين بغرض إنشاء مفهوم جديد لبلاغة الحجاج ترهن الفعل الحجاجي بالممارسة اللغوية البلاغية بعيداً عن الأثر المنطقي الأرسطي، وانطلاقا من ذلك يعرّف الحجاج بكونه دراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليه من طروحات، أو تزويد في درجة ذلك التّسليم[1] فالحجاج الحقيقي هو الذي وفق فيه المُحاجج إلى جعل درجة الإذعان تقوى عند السامع بشكل يبعث على تغيير السلوك نحو العمل المطلوب، وذلك من خلال المقدمات والمسلمات بناء سليما لتحقيق الغاية المنشودة، وفي هذا الإطار يميز الباحثان بين حجاج عقلاني دعامته العقل، وهو

[1]- ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج3، ص42.

الحجاج الفلسفي الذي يتوجه به إلى محاجج خاص يرمي من ورائه إلى إسكات صوت الهوى فيه، وإلى جعل العقل عماداً للاستدلال فهو حجاج لا شخصي ولا زمني.

والحجاج الثاني يقصد إثارة العواطف والأهواء.

من الأفكار الجادّة عند بيرلمان وتتيكاه علاقة الحجاج بالخطابة والجدل وهما لا يخرجان عمّا أورده أرسطو بخصوص أن موضوع الحجاج "يدور حيث يكون خلاف أو شكّ في صحة فكرة ما"[1].

حافظ من جاء بعد أرسطو على التقسيم الذي ارتضاه أرسطو للخطابة والمتمثلة في الثلاثة أنواع وهي: المشاجرية، المشاورية، والتثبيتية، ولكن بيرلمان وتتيكاه "يعتقدان أن هذا التقسيم شتّت شمل الخطابة ووزّعهما على علوم تتجاذب كل واحدة منها طرفا.

- النوع المشاوري ← اختصت به الفلسفة

والنوع المشاجري ← كان من نصيب الجدل

والنوع التثبيتي ← خلص إلى الأدب[2]

وقد كان عملهما جمع شتات الخطابة، بالتأكيد على أنّ التثبيتي هو واسطة الرّبط بين النوعين الآخرين لتحقيق الاقتناع فهذا النوع يزيد من درجة القبول لبعض القيم الجميلة، وهو يستعين بكل الطرائق الذي يوفرها الأدب فيضخّم من تلك القيم ويعظمها، فهو إذن المحطة الأولى في إنشاء الاستعداد للعمل وبالمقابل يعمل النوعان الآخران المشاوري والمشاجري على الانتهاء إلى العمل أو إنشائه فالخطيب يستعين بمجمل الوسائل التي يتيحها له فن الخطابة ليدفع المتلقي إلى تبني أفكاره، وبالتالي فالنوع التثبيتي هو النوع الوحيد القريب من الأدب لاعتماده

[1]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص287.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص305.

على الآليات الأدبية لنخلص إلى أن "الحجاج عندهما خلق للاقتناع جامعين بين الأجزاء الثلاثة لتُوَلّدَ الخطابة الجديدة[1].

- ركّز المؤلفان على أن نظرية الحجاج عندهما "أقرب للخطابة منها إلى الجدل وحد الجدل أنه لقياس المؤلف من مقدمات مشهورة بين الناس لا يختلفون فيها كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح، ومن أسباب الاختلاف بين الجدل والخطابة أنا الجدل مداره على النظر المحض في حين الخطابة همها الأساسي العمل الذي يمارسه الخطيب على الجمهور، ومن أسباب ذلك أيضا أن الجدل في نظر المؤلفين يتعلق بالآراء في عدم خصوصيتها فهي آراء غير شخصية Impersonnel في حين أن الخطابة مخصوصة دائما، إذ لا خطابة بدون مقام معيّن وجمهور معيّن يحمل الخطاب على إقناعه، فالغاية من تقريبنا بين الحجاج والخطابة أن نلح على أنه لا حجاج دون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويصادق على ما يعرض عليه[2] ، والجدير بالذكر أن الوقائع تحمل طابعاً عاما تنتشر بين جميع الناس، في حين أن الحقائق تحمل طابعا خاصا فليس جميع الناس على دراية بالمفاهيم العلمية أو الفلسفية إلا المختصون، كما يمكن للمتكلم أن يتخذ من الافتراضات Les présomptions مقدمات لحجاجه لأنها تحظى هي الأخرى بالموافقة العامة" إلا أن التسليم القوي بها في إطار الخطاب لا يكون كذلك ما لم تشفع بأدلة وأنساق برهانية تدعمها ثم إن الافتراضات ليست ثابتة بل متغيرة تتبّعا للوسط والمقام والمتكلم والسامعين[3] لأن مستويات الفهم لدى المستمعين تتباين وتختلف ولذلك وجب تدعيم الافتراضات بأدلة تؤكدها وتعضدها فهي وإن كانت من مقدمات الحجاج إلا أنها تتطلب فكراً واعيا للنجاح في توصيلها للسّامع.

---

[1]- فيليب بروتون وجيل جوته، تاريخ نظريات الحجاج أطره ومنطلقاته، تر: محمد ناجي الغامدي، ص42، 43.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص306.

[3]- محمد سالم الأمين، الطلبة الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م، ص112.

كما يمكن للمتكلم أن يستعين بالمواضع Les lieux لحمل المتلقي على الإذعان لما يطرح عليه من قضايا، والمواضع أعم من القيم فهي مستودعات الحجج منها تمنح ومن داخلها تستمد"[1].

والمعاني أو المواضع هي عند سيشرونCiceron في كتاب المواضع عبارة عن "مخازن الحجج وتنقسم المواضع إلى مواضع مشتركة Lieux communs يمكن تطبيقها على علوم مختلفة مثل الفيزياء والقانون كموضع الأكثر والأقل، ومواضع خاصة Spécifique lieux وهي صالحة لموضوعات محدّدة، وحقائق متميزة، واقتراحات خاصة مقبولة من طرف الجميع[2]، وهي أنواع نذكر منها:

أ- مواضع الكم :Lieux quantité وهي المواضع التي تبين على ان شيئا أحسن من شيء آخر لاعتبارات عددية أو كمية من ذلك أن الحرية أفضل من العبودية لأن كل البشر تسعى إلى التحرّر من كل أشكال التسلط.

ب- مواضيع الكيف: Lieux qualité :وهي عكس الكم لأن قيمتها لا تكمن في عددها، إنما في وحدانيتها مثال ذلك الحق لا يمكن إلا أن يعلو ولا يعلى عليه، مهما كثر الخصوم فالحق ظاهر لا محالة .

ج- مواضيع الترتيب: Lieu de classement: التي تعتبر أن السابق إلى الإنجازات أفضل من اللاحق كفضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن غيره من الرّجال في الدخول إلى الإسلام[3].

[1]- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص106.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته، ص311.

[3]-محمد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص113.

والمقدمات التي يقوم عليها الحجاج ليست ذات فعالية إذا غابت كفاءة المتكلم وقدرته على حسن اختيار المقدمة التي تناسب موضوع الخطاب لأنها اول ما يصادف السّامع وبالتالي تحدّد درجة القبول أو الرفض .

يقسم بيرلمان وتيتكاه الحجاج إلى صنفين إقناعي واقتناعي"يتوجه الإقناع إلى متلقٍ خاص وهو يعتمد على الخيال والعاطفة، أما الاقتناع فهو يرمي إلى أن يسلّم به كل ذي عقل فهو عام يعتمد بالأساس على العقل"[1].

ومن خلال هذين النوعين من الحجاج يضع المؤلفان الاقتناع أساس الحجاج وهدفه، لأنه يعتمد على الجدية والعقل ولذلك يقول الباحثان: "إن الحجاج غير الملزم وغير الاعتباطي هو وحده القمين بأن يحقق الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل: فأن تكون الحرية تسليما اضطراريا إلزاميا بنظام طبيعي معطى سلفا معناه انعدام كل إمكان للاختيار فإذا لم تكن ممارسة الحرية مبنية على العقل فإن كل اختيار يكون ضربا من الخور ويستحيل إلى حكم اعتباطي يسيح في فراغ فكري[2]، فالحجاج الاقتناعي يقوم إذن على الحرية ويسلم بآراء الآخرين ويتقبلها، لكن هذه الحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعقل وهو ذو طابع لا يميز بين مستوى المتلقين، في حين أن الحجاج الإقناعي يتميز بطابعه الخاص، فهو يتوجه فقط إلى الخاصة أمثال الشعراء والأدباء، ولقد اختار الباحثان الحجاج الاقتناعي نظراً لإصرارهما في نظريتهما على الحرية والعقل في العملية الحجاجية وكما نرى الحجاج الاقتناعي يتميز بهذه الشروط .

[1] -Champerelman, L’empire théorique : rhétorique et argumentation, 2eme édition , 2002, augmenter d’un index, Pris, P26.

[2] - Champerelman et Lucie olbrechts- Tytecaa : Traité de L’argumentation- le nouvelle rhétorique préface de Michel Meyer, 5 eme édition de l’université de Bruxelles, 1992,P6.

- **مقومات الحجاج عند بيرلمان وتتيكاه:**

بني الحجاج أساسا من مقدّمات يضعها المحاجج في خطابه لإقناع الجمهور، وهذه المقدمات هي بمثابة نقطة انطلاق للحجاج عند كل من بيرلمان وتتيكاه وهي تتكون من الوقائع، الافتراضات، القيم، الترقيات، المعاني أو المواضع.

1-الوقائع: تحيط بالمتكلم مجموعة من الوقائع القارة التي يلجأ إليها أثناء الاستدلال بها عن موضوع ما وهذه الوقائع تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس[1]، وليست خاصة بفرد معين فقط ويلجأ إليها المتكلم بكونها موضع اليقين والثقة لذلك فالوقائع تحمل معها أي موضع للشك، فهي نقطة الانطلاق الأولى للحجاج، كما أنها تنقسم إلى وقائع مشاهدة، ووقائع مفترضة، وكل من هذين النوعين هما بمثابة وقائع مطابقة للواقع يسلم بها الجمهور وهذا التسليم هو بمثابة تجاوب مع هذا الواقع[2] إلا أنه الرغم من مساهمة كل من النوعين في الاقناع فإن الوقائع المشاهدة أكثر تأثيرا في النفوس من الوقائع المفترضة، نظراً لشدة حضور الأولى في ذهن المستمع.

2-الحقائق:يربط الخطيب الحقائق بالوقائع من أجل تكوين بداية حجاجية قوية، والحقائق هي أنظمة أكثر تعقيداً من الوقائع وتقوم على الربط بينها الوقائع، ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية مفارقة للتجربة[3]، وتجدر الإشارة هنا إلى القول إن الوقائع تحمل طابعا عاماً تنتشر بين جميع الناس في حين أن الحقائق تحمل طابعا خاصا فليس جميع الناس على دراية بالمفاهيم الفلسفية والعلمية إلا المختصون فيها.

[1] - Op, cit, Perelman et Tytecaa : Traité de L'argumentation P 89.

[2]- Ibid, P90-92.

[3] -Ibid, P92.

3-الافتراضات:تعدّ الافتراضات كذلك من مقدّمات الحجاج فبالإضافة إلى الوقائع والحقائق، كل المستمعين يقبلون الافتراضات هذه الأخيرة تحظى بالموافقة العامة لكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قويين حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقويها[1].

والسبب في ضعف الإذعان والتسليم بالافتراضات أنها مُحتملة يُمكن ان تكون صحيحة فهي ليست ثابتة بل هي متغيرة تبعا للوسط والمقام والمتكلم والسامعين لأنها تقاس بالعادي Le normal والعادي مفهوم مجرّد يختلف باختلاف القدرات والإمكانات الفردية والجماعية[2].

4-القيم:تمثل القيم مدار الحجاج بكل أنواعه وتلعب دوراً فعالا فيه "وهي خالية من الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية وإنما حضورها الأساسي يكون في مجالات القانون والسياسة والفلسفة وهي التي يعتمد عليها في تغيير مواقع السّامعين، ودفعهم إلى الفعل المطلوب[3]، وهذه القيم تنقسمُ إلى نوعين مجرّدة كالعدل والصدق ومحسوسة مثل الوطن.

5-التّراتُبيات:تخضع القيم لتراتبيات تساهم في ترتيبها فلكل شيء درجات وهذه التراتبية تشبه السلم الحجاجي الذي تحدث عنه ديكرو والذي سوف نتطرق إليه لاحقا، حيث يشترك السلم الحجاجي وتراتبية القيم في ترتيب الحجج والقيم حسب قوتها.

وتنقسم هذه التراتبية حسب نوعية القيم إلى مجرّدة كاعتبار العدل أفضل من النافع ومحسوسة كاعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان.

---

[1] -Perelman et Tytecaa : Traité de L'argumentation, Op cit, P93-94.

[2] - سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 21.

[3] -Perelman et Tytecaa : Traité de L'argumentation, Op cit, p92.

كما أن تراتبية القيم تعد أهم من القيم نفسها لأن هذه الأخيرة تحظى بتسليم جماهير عدة، أما درجة التسليم مختلفة للقيم، فميزة كل جمهور ليس قيمه التي يسلم بها بل قدرته على ترتيب هذه القيم[1].

6-المعاني والمواضع: يستطيع الخطيب أن يستخدم مقدمات أعم وأشمل من القيم وتراتيبها، إنها المواضع وهو مصطلح عرف منذ العهد اليوناني، فمنها اشتقت كلمة Topiques وهي عبارة من المصنفات الخاصة بالاستدلال الجدلي: كما أن المعاني أو المواضع عند اليونانيين القدماء تعتبر كمخازن للحجج[2].

حيث يلجأون إليها للاستعانة بها من أجل إقناع الغير وهي بذلك تلعب دوراً كبيراً في الحجاج والدفع إلى الفعل وخلخلة العقبات التصورية التي تكون أحيانا راسخة لدى المحاججين والتي لا تنسجم مع البناء الحجاجي المقدم[3]، وكل هذه المواضع تتمحور حول هدف واحد وهو الإقناع.

1-4-الحجاج عند ديكرو:

تعدّ النظرية الحجاجية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أزفالد ديكرو" نظرية أساسية تهتم بالوسائل اللغوية التي يستخدمها المتكلم بصدد توجيه خطابه وجهة ما.

ولقد تحدث عن الحجاج في مؤلفه المشترك مع "أنسكومبر" « Anscombre » المعنون بـــ« L'argumentation de la langue » "الحجاج في اللغة" لنقرّ بأن الحجاج متجذر في اللغة؛ أي أنه لا يمكن فصل اللغة عن الحجاج والعكس صحيح، إذ يقولان

[1] -Ibid, p109.

[2] -Perelman et Tytecaa : Traité de L'argumentation, Op cit, P112.

[3] - سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص213.

في هذا الصّدد: "إن الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولا ق1 (أو مجموعة من الأقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر ق2 (أو مجموعة من الأقوال)[1].

حيث ق1 يمثل الحجة التي ينبغي أن تؤدي إلى ق2 ويكون ق2 قولا صريحا أوضمنيا.

ومن الأمثلة التي يضربها الباحثان على هذا الرأي: "إن في قولنا لنخرج إلى النزهة بما أن الطقس جميل أو في قولنا: الطقس جميل فلنخرج إلى النزهة؛ يكون ق1 هو الطقس جميل وق2 هو: فلنخرج إلى النزهة[2]، ويضيفان: "على أن بالإمكان أن يكون ق2 وهو النتيجة ضمنيا لكن بشرط أن يكون التوصل إلى هذه النتيجة سهلا يسيرا، والمثال على ذلك هذا الحوار:

هل ترغب في مرافقتي لمشاهدة هذا الشريط السينمائي؟

لقد شاهدته

حيث يكون الجواب "لقد شاهدته" دليلا متوصلاً إلى الجواب الضمني بـــ "لا"[3].

من هنا يكون الخطاب المبني على تتابع ق1 وق2 تتابعا صريحا أو ضمنيا.

لقد ركز ديكرو في بنائه للعملية الحجاجية على نموذج خاص به، الذي يساهم بقسط كبير في بلورة العملية الحجاجية، ومن ههنا يمكن أن نطرح السؤال التالي: ما هي النماذج والمنطلقات الأساسية التي اعتمدها "ديكرو" في نظريته؟

تنطلق نظرية ديكرو من ثلاث مبادئ رئيسية:

- الوظيفة الأساسية للغة هي الحجاج.

والمكوّن الحجاجي في المعنى أساسي والمكوّن الإخباري ثانوي.

وعدم الفصل بين الدلاليات والتداوليات[4].

---

[1]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص33.

[2]- المرجع نفسه، ص34.

[3]- المرجع نفسه، ص نفسها.

[4]- ينظر: خلية البحث التربوي: الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006، ص53.

كما بيّن أيضا أن الظواهر الحجاجية اللغوية تدعو إلى دراسة الحجاج على مستويين مستوى خارجي، حيث يشكل النص في كليته حجة.

"مستوى داخلي يمثل الحجاج في المعجم والروابط الحجاجية والأفعال اللغوية[1].

من هنا نستنتج أن "ديكرو" لا يهدف إلى اختيار المتلقي ولا يقصد تقديم المعلومات بل يسعى للتأثير في المتلقي ودفعه لاتخاذ موقف ما من القضية التي تشكل موضوع النص.

فالتأثير والإقناع يجب أن يفهم من خلال المنظور الجديد الذي تعتبر اللغة هي الأساس في بناء العملية الحجاجية.

كما ركز ديكرو وأنسكومبر في كتابهما السالف الذكر على التداوليات المُدمجة التي كانت تقوم على تصوّر خطي لعلاقة التركيب والدلالة والتداول عهد التصور الذي كان يعتمد في دراسة اللغة، كما يفيد أيضا "ديكرو" بجانب مهم وهو السلم الحجاجي بعدما لاحظ ان الأقوال الحجاجية ليست على درجة واحدة من القوة بل تتفاوت في قوتها الحجاجية.

- **الحجاج عند ميشال مايير:Michelle Mayer**

وعرّف الحجاج بقوله:" الحجاج هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه"[2] إذن فالحجاج عنده يقوم على الصريح والضمني، فالحجاج الضمني عنده هو الذي "يوجد في معنى الجملة الحر في إشارة حجاجية تؤدي إلى ظهوره وفق ما يمليه المقام وتلوح بنتيجة ما تكون مقنعة أو غير مقنعة[3].

ولكن أهم ما رصده في العملية الحجاجية هو ربطه نظرية الحجاج بنظرية المساءلة، "فالحجة هي عبارة عن جواب أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدر يستنتجه المتلقي ضمنيا

[1]- ينظر: خلية البحث التربوي: الحجاج في درس الفلسفة، ص53.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص37.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من ذلك الجواب أو يمكن أن نقول بأن الحجة هي عبارة عن جواب لسؤال ضمني يُستخرج من الجواب نفسه"[1].

والسؤال عنده هو عبارة عن مشكلة تتطلب إجابة، تكون هذه المشكلة موجودة فيها، فالمتلقي في هذه الحالة يعتبر هو الذي يطرح الأسئلة من خلال الجواب المصرّح به وهو الحجة ولكن بمساعدة معطيات مقامية وقد مثله كما يلي:

حجاج صريح ← الحجة(وهو جواب مصرّح به)

حجاج ضمني ← سؤال (يكتشفه المتلقي بمعطيات مقامية)

يعطي ميار أهمية قصوى لنظريته التساؤلية لما لها من آثار حجاجية لأنه بالنسبة إليه كل كلامنا قائم على التساؤل الذي ينتهي في الأخير بعملية الاستنتاج كما يقول محمد علي القارصي:"إن الحجاج متعلق لدى ميار بنظرية المساءلة وهو يشتغل باعتباره ضرورة تؤدي إلى نتيجة أو موقف، تحمل الغير على اتخاذه إزاء مشكل مطروح، في سياق يوفر للمتخاطبين مواد إخبارية ضرورية للقيام بعملية الاستنتاج المتصل بالزوج بسؤال وجواب"[2].

من خلال هذين المفهومين استطاع ميار أن يستنتج مفهوم الحجاج في كتابه" المنطق، اللغة والحجاج"، حيث قال: "الحجاج هو دراسة العلاقة بين الكلام الظاهر والضمني"[3]، بمعنى دراسة العلاقة القائمة بين السؤال والجواب وهذا ما ذكرناه سابقا وهو أن في السؤال والجواب يكون النقاش والجدال المرادفان للحجاج.

- **الحجاج والمجاز:** بالإضافة إلى اهتمام ميار بنظرية المساءلة، فإنه يتفق أيضا مع أستاذه بيرلمان حول أهمية الصور البلاغية في الحجاج وهي النقطة التي تهمّنا أكثر في هذه الدراسة، إذ أن ميار

[1]- ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص38.

[2]- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشل ميار ضمن كتاب نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، أشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون، العلوم الإنسانية، تونس،كلية الآداب، منوبة، ص394.

[3] -Michel Meyer, 1982, Logique Langage et argumentation, Hachette, Paris, P 112.

يعترف بالدّور الفعال الذي تلعبه البلاغة في الحجاج وخاصة المجاز، إلى درجة أنه يعتبر كل بلاغة حجاجاً والعكس، أي أنه بعبارة أخرى يطابق بين المفهومين إذ هما-الحجاج والبلاغة- يهدفان في نظره إلى تضييق شقة الخلاف بين المحاورين والمتخاطبين أو إلغائها"[1].

فبالنسبة إلى ميار الصور المجازية تعتبر مكونا أساسا في إقناع المتلقي وبالتالي تقريب المسافة بينه وبين المتكلم والإتفاق مع هذا الأخير حول وجهة نظره، وهذا ما عبر عنه ميار أثناء تعريفه للمجاز ودوره في الحجاج، حيث قال إنه –أي المجاز- ينشئ المعنى ويصدم كل من لا يشارك المتكلم وجهة نظره، وهو بذلك وسيلة التعبير عن الأهواء والانفعالات والأحاسيس التي تمثل صوراً من الإنسان، مثلما يمثل المجاز صورة من الأسلوب"[2].

وإذا ما بحثنا في الأعمال العربية لأصول الحجاج لوجدنا من يتفق مع ميار حول دور المجاز في الحجاج أمثال طه عبد الرحمن، الذي عبر عن هذه الفكرة في كتابه "اللسان والميزان" أو التكوثر العقلي، بقوله: "فلا حجاج بغير مجاز"[3].

أو الدكتور عبد السلام عشير الذي يقول:" واما المجاز فيؤدي إلى الافتراض يؤول إلى الجدل والنقاش وإلى التعارض الخصب الذي يترجمه الحجاج"[4]، وبهذا فإننا نجد ان المجاز هو أساسا الحجاج وهو ذو وظائف متعدّدة سواء من ناحية إقناع القارئ أو من ناحية تعبير المتكلم عن أحاسيسه، ومشاعره أو من ناحية تزيين الخطاب بالصورة المؤثرة.

إلى جانب أهمية الصور البلاغية في الحجاج يرى ميار أن هذه الأخيرة تخضع بدورها لنظريته في المساءلة، ذلك لأن الصورة البلاغية إذا ما طرحت في الخطاب فذلك يعني أن سؤالا طرح فيه، والسؤال يستدعي بالضرورة جوابا (بروميماتولوجيا: إشكالا) يستفهم السامع

[1]- سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص136.

[2] -Michel Meyer, Question de rhétorique, Paris, 1993,P 98.

[3]-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص232.

[4]- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص209.

ويدعوه إلى الإجابة عن السؤال المطروح وتتأتى الإجابة بتجاوز ظاهر اللفظ الحامل، فالجواب سؤال في حد ذاته لأنه يحدّد وجها واحدا من الجواب وتبقى بقية الوجوه متعلقة بأسئلة جديدة تطرح[1] .

ولعل هذه الأسئلة التي تطرح في كل مرة في الصور البلاغية سببها راجع إلى العلاقة غير الطبيعية التي تجمع بين أطراف هذه الصور، فالصورة البلاغية في مظهرها الأول تظهر غامضة وغريبة لكن بعد أن يتساءل المستمع عن العلاقة القائمة بين طرفي الصورة فإنه سيجد الجواب المقنع ومثال ذلك هذا السياق المجازي الذي أورده محمد علي القارصي: محمد أسد، فمن خلال هذا المثال يظهر لنا أن ظاهر اللفظ في هذه الجملة لا يفيد الحقيقة، وعندها يتساءل المخاطب عن العلاقة بين محمد والأسد، فالاختلاف بين محمد والأسد، أي بين المسند والمسند إليه هو أصل التساؤل ومصدره، ولا يكون الحل إلا في الجواب المفسر للعلاقة بين الطرفين، يرى ميار في هذه الحالة أن هناك ثلاثة مستويات: مستوى الإنسان الذي يراد وصفه(محمد) ومستوى الحيوان(الأسد) والمستوى المشترك (الشجاعة) إلا أن هذا المستوى المشترك الذي هو الشجاعة لم يذكر في هذا المثال لذلك ينهض السؤال للبحث من عوامل التشابه والاختلاف بين الطرفين (محمد) و(أسد).

ومن خلال ها المثال نجد أن تطبيق ميشال ميار لنظرية المساءلة على الصور البلاغية قد وصل إلى نتائج إيجابية من ناحية إقناع القارئ، فلولا تساؤلنا عن العلاقة بين محمد وأسد، لما توصلنا إلى المعنى الحقيقي الذي تهدف إليه هذه الصورة وهو أن محمد يشبه الأسد في الشجاعة، ومن هنا يظهر لنا أن تحليل ميار لظاهرة المساءلة المتصلة ببنية الوجوه البلاغية يتخلله تأكيد على ما تلعبه من دور حجاجي"[2]، وهو بهذه الفكرة يؤيد أستاذه بيرلمان في حجاجية الصور البلاغية.

[1]- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشل ميار، ص396.

[2]- المرجع نفسه، ص397.

2- الحجاج في الفكر العربي:

لقد كان نزول القرآن الكريم الدّافع الأساس لظهور العلوم عامة وعلوم اللغة خاصة فاتجه العلماء إلى بلاغة القرآن باحثين في فنونها، موضحين أقسامها لتكون لهم عونا على فهم القرآن وتأويل آياته، ومعرفة مواطن إعجازه ليكون أول مصدر يستنبطون منه القواعد التي تخضع لها البلاغة العربية.

ارتبطت الدراسات اللغوية العربية القديمة بالأسلوب ارتباطا وثيقا خاصة في المرحلة لتي بدأ ينظر فيها إلى البلاغة كوصف للكلام إذ امتاز بخصائص وسمات معينة، أصبحت هذه الخصائص فيما بعد أبواب على علوم البلاغة التي قامت بمحاولة لحصر كافة أساليب الكلام وضمها تحت كليات عامة.

كما التفت علماؤنا إلى السبل التي اعتمدها القرآن الكريم للإقناع والاحتجاج، فوضعوا شروطا يجب توفرها في المتكلم، وأولوا المتلقي عناية خاصة باعتباره المعني بهذا الخطاب، كما اهتموا بالسياق الذي يرد فيه الخطاب ثم وضعوا أسسا وقواعد يقوم عليها البيان العربي ويجدر بنا أن نقف عند أقطاب البلاغة القديمة الذين وظفوا الحجاج في مؤلفاتهم وشكل بنية أساسية في إبداعاتهم، ومنهم الجاحظ الذي نجده في كتابه البيان، ويمكن الوقوف على محاولتين مهمتين لكل من أبي الحسن إسحاق بن وهب وحازم القرطاجني، فأما ابن وهب فقد قدم في كتابه: "البرهان في وجوه البيان" تعريفا دقيقا للجدل والمجادلة" إذ جعل منه خطابا تعليميا إقناعيا وميز من خلاله بين أنواع الجدل وقسمه إلى جدل محمود وآخر مذموم، كما تحدث في بحث من مباحثه "أدب الجدل" واشترط مجموعة من الشروط التي يجب توفرها في الحجاج بأن لا يقبل قولا إلا بالحجة ولا يرد إلا لعلة، وألا يجيب قبل فراغ السائل من سؤاله وألا يستصغر خصمه ولا يتهاون فيه..."[1]، إذن فالقرطاجني يضع مجموعة من الشروط يجب توفرها في الحجاج.

[1]- حافظ إسماعيل العلوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الرابع، ص9.

وأمّا حازم القرطاجني فإن أهم ما يمكن أن يستخرج من نظريته العامة في التخيل والإبداع من خلال مؤلفه:" منهاج البلغاء وسراج الأدباء أنه ميز بين وجهتين للكلام، حيث يقول: لما كان كل الكلام يحتمل الصدق والكذب وإما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص، وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال، كما تحدث أيضا عن طريقتين لإقناع الخصم وهو يقول في ذلك: "التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال والاستدراجات تكون بتهيئة المتكلم بهيئة من يقبل قوله أو استمالته المخاطب واستلطاف له حتى يصيبه بذلك كلامه مقبولا عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول"[1].

وأمّا الجاحظ من خلال كتابه "البيان والتبيين" يعطي الأهمية للخطاب الإقناعي عندما يتكلم عن البلاغة فيقول:" أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة وذلك ان يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح قليل الحظ، متخير اللفظ لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوق"[2]، فهو هنا يعطي للبلاغة وظيفة إقناعية كما نجده قد قال أيضا إن صديقه سأل العتابي ما البلاغة فأجابه: "كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ، فإن أردت اللسان الذي يروق الألسنة، ويفوق كل خطيب فإظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق"[3].

والبلاغة بالنسبة للعتابي تُظهر الحق الذي كان غامضا، وتخرجُ الباطل في صورة الحق ونصل إلى هذا كله بفضل الغاية الإفهامية والإقناعية للبلاغة وتتجلى الوظيفة الإقناعية للبلاغة العربية كذلك ما أورد الجاحظ عن ابن المقفع أنه قال: "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون رسائل"[4]، فنظراً للأهمية

[1]- حافظ إسماعيل العلوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الرابع، ص9.

[2]- أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج1، ص74.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص113.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص115-116.

الكبيرة التي تحملها البلاغة فإنها تكتسحُ ميادين أدبية كبيرة، فلا خطاب ولا شعر ولا رسائل... إلا وتتجلى فيه لمسات بلاغية تُساهم في استمالة القارئ منذ الوهلة الأولى التي يتناول فيها ذلك الموضوع.

أما أبو هلال العسكري(ت395هـ) فقد ربط الحجاج بالشعر معناه أن الشعر له وظيفة كبيرة لأن الشاعر يقول كلاماً يحس ويشعر به دون غيره لذلك فهو يريد أن يصل إلى مرام وأهداف حجاجية من خلال شعره يقول أبو الهلال العسكري:

"وهو الذي يملك ما تعطِف به القلوب النافذة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العريكة الأبية المستعصية ويبلغ به الحجة وتُقام به الحجة"[1].

والشعر هو الفن الأساس الذي تُقام به الحجج؛ والشعر قد ينهضُ بوظيفة الحجاج وليس بوظيفة الجدل حسبه كما تكلم أيضا عن قضية المقام وكيف يتمظهر في الحجاج.

ونجد ابن حزم الأندلسي اشتغل كثيراً بالحجاج، وتجلى هذا في موسوعته الموسومة بـــ" الفصل في الملل والأهواء والنّحل" إذ في الكتاب فصول حجاجية بغض النظر عن ضُعفها وقوتها فقد زخرفت كتاباته الفلسفية بطابع حجاجي حتى أصبح يُلقب بالمفكر الحجاجي، ولقد تعلق مذهبه بعلم الكلام الذي عالج مشكلات العقيدة بالمناظرات التي أقامها مع بعض الطوائف، والمناظرة قائمة أساساً على الحجج "فلم يكن مناظراً من أجل المناظرة بل كان مُساهما في بناء الحقيقة، فقد تميز بنزعة عقلانية تتمسك بالنص"[2].

كما تصدى للخصوم في كثير من المسائل بكل ما يملكه من أدلة عقلية وهي المعوّل عليها في الكلام والمعتمد عليها عند المتكلمين لأنها هي التي تُرشد إلى الحق كما كان يعتمد كذلك خلال مناظراته على الأدلة العقلية وهي في نظره القرآن أو السنة أو إجماع الصحابة فهو يستبعد

[1]- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت، ط1، 2006، ص49.

[2]- ينظر: حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، عن محمد آيت حمو ابن حزم فارس الحجاج في الأندلس، ص127.

أي اشتراك إنساني في المسلك الديني، و يؤكد بكل وضوح "أن الله كلفنا إتباع القرآن وبيان الرّسول الكريم الذي نقله إلينا أولو الأمر منه على ما بينا فقط، ولأن أحكام الدين كلها من القرآن والسنن لا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما، إما وحيٌ مثبت في المصحف وهو القرآن، وإما وحي غير مثبت في المصحف وهو بيان رسول الله"[1].

ومن هنا يمكن القول أن الحجاج في الفكر العربي الإسلامي القديم انحصر في لونين خطابين هما:" خطابة الجدل والمناظرة فيما بين زعماء الملل والنحل وفيما بين النحاة والمناطقة، وفيما بين الفلاسفة والمتكلمين"[2].

أما عن المحدثين من العرب فقد أوجب لمن اهتم بالتاريخ وتناوله تقسيم المدارس العربية إلى مدرستين: المدرسة المصرية والمدرسة المغاربية.

المدرسة المصرية والمغاربية بدورها تنقسم إلى مدرستين: التونسية والمغربية، وجعلوا الأسبقية التاريخية في تطوير الدرس البلاغي عامة وبلاغة الحجاج خاصة للمدرسة المصرية، باعتبارها رائدة للنّزعة الإحيائية والتطورية إن على مستوى الإبداع (الشعري والنثري) أو على مستوى التنظير النقدي عامة والبلاغة خاصة[3].

2-1- المدرسة المصرية:

حاولت هذه المدرسة إعادة قراءة التراث البلاغي في ضوء المقولات النقدية المعاصرة في وقت مبكر، و"كانت تلك المحاولات متفاوتة بحسب الروافد المتوفرة من مقتضيات الأدبي والإبداعي في كل فترة[4].

---

[1]- حمو النقاري، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص129.

[2]-الدكتور جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، دط، 2000، ص126.

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص217.

[4]- المرجع نفسه، ص217.

ولعل المتتبع لحركة البحث في البلاغة المعاصرة داخل هذه المدرسة، يجد أن كتاب "بلاغة الخطاب وعلم النص" 1992 للدكتور صلاح فضل، يعد من بواكير المصنفات في حقل الدراسات النقدية العربية المُعاصرة داخل هذه المدرسة التي تهتم ببلاغة الحجاج وبرائدها بيرلمان[1].

يؤمن صلاح فضل بتعريف ريتشارد (Richards.I) للبلاغة بوصفها (علما فلسفيا) ينحو إلى السيطرة على القوانين الجوهرية لاستعمال اللغة"[2] وهو يقول فيما يشير به إلى البلاغة: من الواضح أن البلاغة القديمة ثمرة الجدل والمناظرة، وقد تطوّرت على أساس أنها بسط لمبادئ الدفاع ، فهي إذن نظرية المحاكاة اللفظية"[3].

ويستفيد صلاح فضل من جهود المدرسة البلجيكية التي جعلت من دراسة الحجاج ومتعلقاته مبحثا لغويا بلاغيا فلسفيا ابستمولوجيا، تسهم فيه أغلبية فروع العلوم الإنسانية والمكوّنات الثقافية والحضارية في مجتمع معين، لأن العملية الحجاجية ليست إجراءً بسيطا -ولا ينبغي أن ينظر إليها أنها كذلك-بل هي على العكس دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بإثارة تأييد الأشخاص للفروض التي تقدِّمُ لهم أو تعزيز هذا التأييد على تنوّعه كثافته"[4].

وهو يُشير إلى أنّ توجه المدرسة البلجيكية قد لفت النظر إلى أن مقياس التأثر والاقتناع من قبل المخاطبين ليس المعيار الوحيد لنفاذ الخطاب ونجاعته، إذ أن ثمة أبعاد عقلية ومنطقية لابد من الاهتمام بها في الأبنية الحجاجية"[5]، لأن هذه الأخيرة تتوجه إلى قراء لا يخضعون للإيحاءات والضغوط والمصالح والأهواء وبذلك يتضح لنا أن هذه التقنيات البرهنية (الحجاجية) تبدو على

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص220.

[2]- صلاح فضل، علاقة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 164 صفر 1413هـ/ أغسطس آب، 1992م، ص149.

[3]- آيفور أرمسترونغ ريتشارد، فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2002م، ص32.

[4]- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص74.

[5]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص229.

كل المستويات سواء كان الأمر يتعلق بنقاش عائلي أو بحوار جدلي في وسط مهني متخصص أو بمحاجة إيديولوجية"[1]، فالنظرية الحجاجية لديه-مما يدل به عن رأي المدرسة البلجيكية- تُزاوج بين التجريد الفلسفي وبين النزعة العلمية وذلك في سعي لاستخلاص قوانين أو مبادئ عامة تفيد في تعميق الحجاج من جهة، ودراسته دراسة توظف غالبية العناصر البلاغية سواء منها القديمة أو تلك التي دخلت في الحقل البلاغي بعد تطور وسائل التواصل من جهة أخرى "كتقنيات العرض والتقديم التي لقيت نجاحاً واضحا أدى بها إلى أن تنحصر في المجالات البلاغية"[2]، ويؤكد صلاح فضل أن هذه المباحث الجديدة –أي تلك البحوث المنجزة تحت مظلة الفلسفة أولا وعلمي الاجتماع والنفس المعرفيين ثانيا، منحت بلاغة الحجاج آفاقا واسعة ووثقت بمختلف المجالات المعرفية الحافة بها.

ونجد أنه فضلا عن تبيينه لمفاهيم النظرية الحجاجية وما تنبني عليه من أفكار، مما أورد أعضاء المدرسة البلجيكية قد أضاف بعض الملاحظات الهامة فيما يخص تمييزه بين البحثين البلاغي والأسلوبي وتوسيعه لدائرة البلاغة المعاصرة لتشمل إلى جانب الأصول القديمة قضايا علمية كالذكاء الاصطناعي وعلمي النفس والاجتماع المعرفيين وذلك في خطوة منه للتأكيد على أن ما أشار إليه فان دايك(T. Vandijk) من أن "علم النص" بمفهومه المعاصر هو الوريث الشرعي والقالب الجديد للبلاغة بمختلف توجهاتها واهتماماتها"[3].

ونخلص إلى أن الحجاج عند صلاح فضل ورد في ثنايا كتابه "بلاغة الخطاب وعلم النص" إذ عرض فيه عدداً من المفاهيم المتداركة بين أعضاء المدرسة البلجيكية، التي يبدو متأثراً بها ويراودها، إلا أن ذلك لم يغلب على رأيه، إذ بدا متميزا ببعض الإضافات التي أشرنا إليها فيما سبق.

[1]- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص76، 77.

[2]- المرجع نفسه، ص78.

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص234-235.

2-2- المدرسة المغاربية:

ويتلخص الحديث عن هذه المدرسة حول جهود المدرستين التونسية والمغربية في مجال البلاغة المعاصرة عامة، وبلاغة الحجاج بوجه خاص، حيث يمثل الأولى (حمادي صمود) صاحب البحوث الرائدة في هذا المجال، وكذا المرحوم عبد الله صولة في كتابه" الحجاج في القرآن" من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ويمثّل المدرسة الثانية كل من الناقد محمد العمري والمفكر طه عبد الرحمن.

2-2-1-المدرسة التونسية:

تكاد تكون الأشهر من حيث تناولها للبحث في بلاغة الحجاج، وكذا التوسع في موضوعاته واستعمالاته، وسنركز بحثنا في هذا العنصر على الحديث عن جهود كل من حمادي صمود والدكتور عبد الله صولة لما لها من زاد وافر في مثل هذه الدراسات.

2-2-1-1- حمادي صمود:

يعدّ حمادي صمود من الباحثين العرب المعاصرين القلائل الذين تبنّوا البلاغة بمفهومها الواسع(الشرقية والغربية، القديمة والمعاصرة) خياراً بحثيا منذ فترة السبعينات، خاصة فيما تضمنته أطروحته التي طبعت في شكل كتاب بعنوان "التفكير البلاغي عند العرب- أسسه وتطوره إلى القرن السادس"، والتي عدّها "مشروع قراءة"[1] كما وصفها غيره.

وتتحدد مرحلة اهتمام (حمّادي صمود) بالدراسات الحجاجية مع الفريق البحثي الذي شكله لتقصي بلاغة الحجاج في التقاليد الغربية، والذي نشر أول أعماله سنة 1998م[2].

وينطلق صمود في فكرته من اعتبار بلاغة الحجاج" أدق مواضيع الدرس البلاغي اليوم وأكثرها اهمية بالنسبة إلينا"[3]، لأنها تعد أهم مظهر تتجلى فيه خاصية التداخل المعرفي

---

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص272.

[2]- المرجع نفسه، ص276.

[3]-حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 1999، ص8.

Interdisciplinarité، إذ أن بلاغة الحجاج تقوم على استغلال جميع العناصر المجاورة/ المساعدة، في فهم الخطاب وتوصيله[1].

فالحجاج "علاقة بين طرفين (أو عدة أطراف] تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعلا، أو يثبت لديه اعتقادا أو يميله عنه أو يصنعه له صنعا"[2] .

ويرجع صمود تحقيق هدف التأثير، وما ينجر عنه في قوله السابق إلى مجموعة من الوسائل يسميها الوسائل المساعدة، وهي متعددة، منها ما هو متعلق بالمتكلم، ومنها ما يتعلق بالمخاطب ومنها الخاص بالمقام[3]، ومنها "وهو الأغلب الأعم ما يأتي من اللغة ذاتها"[4].

فهو-أي صمود- إذ يرسم للحجاج مساره مرتبطا بالخطاب ووسائله يجعل للخطابة الأساسية المتعلقة بالخطاب ثلاثة أقسام هي: البصر بالحجة، وتعني حسن الاختيار والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى، حتى يسد المتكلم السبيل على المسامح، فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة أو الخروج عن دائرة فعلها، وثاني هذه الأقسام هو تركيب الأقسام أي ترتيب الحجج التي اختارها المتكلم، بحيث يضع كل واحدة في مكانها المناسب الذي يمنحها الفعالية[5]، ويضيف أنّ للمقدمة بناءها الحجاجي، وللوسط كذلك لغته وحججه، وكل ذلك يصب في الخاتمة التي ينبغي أن تلخص كل ما سبق في لغة قوية متلاحقة مختصرة تدفع السامع إلى إنجاز مضامين الخطاب أو على الوقوف منها موقفا إيجابيا[6].

---

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص276.

[2]- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص102.

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص276.

[4]- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص103.

[5]- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص103-105 نقلا عن محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص272.

[6]- المرجع نفسه.

وينتقل بعدها إلى القسم الثالث وهو العبارة، حيث يعقب اختيار الحجج وترتيبها البحث عن الأسلوب الأمثل القادر على حمل تلك المضامين وتوصيلها على أكمل وجه، ويكتسي هذا القسم لذلك أهمية كبرى في تاريخ البلاغة[1]، إذ هذه الأخيرة التي تبني على حمل المعاني وحسن تأديتها للمتلقي وفهمها.

ويعرض صمود استغرابه من ان البلاغيين العرب القدماء وهم يدرسون إعجاز القرآن، إذ يرجعونه إلى الشكل والهيئة وتصريف الكلام، ولا ينتبهون إلى أن إعجازه ذلك ناشئ عن الحجج التي يبنيها والطريقة التي ينتهجها في ترتيبها، حيث تتظافر مع الشكل والهيئة فيتحقق للنص من هدفه بلوغ صاحبه وإصابة مقصده[2].

ويشير مرّة أخرى إلى تراث العرب القدماء، عندما يتطرق إلى مصنف "البيان والتبيين" للجاحظ، وهو من أهم النصوص المؤسسة للبلاغة العربية، وقد كتبه الجاحظ من منطلق حجاجي مناظراتي بهدف إقامة بلاغة للحجاج كانت الحاجة إليها ماسة أيام الصراعات المذهبية والفكرية، فيجده في كتابه يهتم بأطراف العملية الخطابية من متكلم وسامع ونص[3].

وينطلق صمود في فكرة جديدة ربما كان قد أخذها عن أرسطو حين يجعل الحجاج في باب المحتمل والممكن؛ إذ يُسمّيه بالاحتمالية، ويجعلها أخص خصائصه وأهم صفاته، ويدل على ذلك عنوان مقال" هل تكون البلاغة في الجوهر حجاجا؟"*،ويجيب عن هذا السؤال بالإيجاب من خلال تحليله نصا تراثيا لأبي حيان التوحيدي، إذ يخلص في نهاية تحليله إلى أن بلاغة الخطاب

[1]- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص103-105 نقلا عن محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص272.

[2]- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، ص109، 110.

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص277.

* للتوسع ارجع إلى كتاب: حمادي صمود: من تجليات الخطاب البلاغي، ص 86-100.

تتحقق بما فيه من أبنية حجاجية وأساليب للتأثير في المخاطب، إضافة إلى عناصر أخرى متضمنة في بنية الحجاج"[1].

ونخلص إلى أن القول في الحجاج خاصة والبلاغة المعاصرة عامة لا يقف في نظر صمود على دراسة آليات التأثير والتأثر، بل يتجاوز ذلك لدراسة التغيرات التي جدّت، والتي يمكن أن تجد على ثنائية النص والخطاب في علاقاتهما بالواقع وبالمخاطبين من جهة وعلاقتهما بالثورة التقنية والتواصلية السريعة الخطى من جهة ثانية[2].

2-2-1-2- عبد الله صولة:

هو باحث آخر في الحجاج من تونس، عرف واشتهر بأطروحته في الدكتوراه التي وسمها بـــ(الحجاج في القرآن- من خلال أهم خصائصه الأسلوبية-)، والتي طبعت لأول مرة سنة 2002م، وجاءت في جزءين، وكانت تطبيقا لنظرية الحجاج على كتاب الله العزيز، وقد نوقشت بكلية الآداب بمنوبة سنة 1997م، بإشراف الدكتور القدير حمادي صمود، زاوج فيها الباحث عبد الله صولة بين الحجاج والأسلوبية في غير تنافر[3].

وقد استفاد عبد الله صولة مما ورد عند القدماء من عرب وغيرهم، فقد عرض عدداً من مفاهيم الحجاج في تراث العرب، واقترانها باصطلاح الجدل عند من درسوها مرتبطة بجدل القرآن، ومثل لورود ذلك في كتاب الله بمفردات تدل على الحجاج بمختلف استعمالاته واشتقاقاته، وكذا ما أشار إليه دارسو القرآن وأساليبه من أمثال السيوطي الزركشي والباجي وغيرهم، ثم انتقل من منطلق ربط الحجاج بين الجدل والخطابة إلى ما أورده أرسطو في موضوع الحجاج، وكيف أنه يكون عنده تارة خطابيا وأخرى جدليا، وما قصد بكل نوع، وما كانت

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص281-283.

[2]- المرجع نفسه، ص281-283.

[3]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج –مداخل ونصوص، ص51.

ميزته عنده، ليخطو بعدها خطوة إلى الأمام، فيعتبر الحجاج مبحثاً لغويا فصل فيه الغرب من خلال آراء أنسكومبر وديكرو.

ويتطرق أيضا إلى جهود كل من "بيرلمان وتتيكاه" في كتابهما" مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة-"، وكذا "تولمين" في عدّ الحجاج مبحثا فلسفيا فضلا عن آراء أخرى لا يتسع المجال لذكرها كلها.

وعبد الله صولة حاول أن يجمع في باب تنظيره لاصطلاح الحجاج ضمن أطروحته السالفة الذكر عددا من المفاهيم التي أسندت لهذا المصطلح، ويبدو تعامله مع هذه المصطلحات تعامل الحاذق العارف بمدلولاتها، والمتشبع بمضامينها، إذ نجده يحلل وينقد ويربط المفهوم بغيره مما يتداخل معه، وإن تعارض سعى إلى تبيان وجه التعارض، ونراه يعلق ويعقب ويشرح كل ما يورده.

وعلى المستوى نفسه سار جانب التطبيق في الأطروحة، فتراه يطبّق بحذر وتركيز، فهو إذ يعالج مضمون كتاب الله من وجهة حجاجية أسلوبية نجده ينتقل من "المعجم(المفردات) إلى النحو(النظم) إلى البلاغة(البيان)، فيقسم دراسته إلى أقسام ثلاثة: الحجاج على مستوى الكلمة بعدها الحجاج على مستوى التركيب ثم الحجاج على مستوى الصورة"[1].

وأشار عبد الله صولة في بداية كتابه إلى أنّه إذ يبحث في حجاج القرآن إنما يريد أن يقف على غايات عدة يحدد أهمها قائلا" يمكن لنا الآن أن نضبط بناء على ما تقدم الغايات التي نرمي إليها في هذا العمل، وهي غايات ثلاث إحداها مترتبة على الأخرى ترتب النتيجة على السبب"[2]، ثم يبدأ بتعداد هذه الغايات فيقول: "أولاها وأهمها على الإطلاق ذات بعد تطبيقي وتتمثل في الكشف عن كون الكلام في القرآن حجاجيا في مجمله"[3].

[1]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج –مداخل ونصوص، ص52.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن- من خلال أهم خصائصه الأسلوبية-، ج1، ص58.

[3]- نفسه، ص58.

وينتقل بعدها إلى الغاية التي تليها ويقول:" وهي مترتبة على الأولى وبمثابة النتيجة الضرورية لها، فذات بعد نظري، وتتمثل في هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة في الغرب فهي اليوم بلاغتان: بلاغة الحجاج من ناحية، ومن أعلامها بيرلمان[...] وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى ومن أعلامها جون كوهين(J.Cohen) [1].

وللثنائية ذاتها يشير صولة أنها تتحكم في الدراسات القرآنية؛ لأنّ دراسته تلك تمثل عناصر إشكالية طريفة في مقاربة الحجاج، اعتمادا على منهج أسلوبي، أو قل في عبارة: أنّ الباحث قد زاوج بين الحجاج والأسلوبية في غير تنافر، على الرغم من الشبهات الكثيرة والمزالق الهائلة التي تحفّ بالأمر[2].

والغاية الثانية التي ذكرها، وعلى الرغم من ارتباطها بالأولى إلاّ أنها تشير إلى إضافة ربما لم تكن جديدة لدى عبد الله صولة، وهي أن جانب الجدل أو الحجاج في القرآن لا ينبغي أن يدرس معزولا عن الجانب الأسلوبي أو البلاغي في القرآن، وهو ما يذكّره (الهادي حمو) في كتابه(مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم) من أن الربط واجب بين الجدل أو الحجاج والأسلوب إذ يقول: "أرى أن تتبع مواضع الجدل[...] في القرآن، من غير التفات إلى نواحي البلاغة وخصائصها في التعبير القرآني هو ابتعاد عن المنهج القويم"[3].

ويذكر أن الغاية الثالثة التي يطمح إلى تحقيقها هي الإسهام في الكشف عن قدرة القرآن الحجاجية التي يتحقق له معها" التأثير في متلقيه تأثيرا حجاجيا ومن ثم عقليا، بالإضافة إلى ماله من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المتلقين ممن أذعنوا له وصدقوا به وانقادوا إليه عن حماس ديني..."[4].

---

[1]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن- من خلال أهم خصائصه الأسلوبية-، ج1، ص58، 59.

[2]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج –مداخل ونصوص، ص51.

[3]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن- من خلال أهم خصائصه الأسلوبية-، ج1، ص60.

[4]- المرجع نفسه،ج1، ص62.

لقد حاول صولة بذلك أن يرسم لنا استراتيجية متكاملة لدراسة هي الأفضل والأوسع بشهادة الكثير ممن تعرّضوا لها بالتثمين والتقييم، وهو بذلك قد وضع لنا خطة سير وأرضية متينة لمثل هذه الدراسات، وهو من جهة أخرى نبهنا إلى العديد من مجالات البحث التي ما تزال خصبة لهذا النوع من الدراسات.

ونجده كحال أستاذه صمود قد قرن الحجاج بالخطاب، والقرآن خطاب واسع ورفيع، ينتهج أوضح الطرق ويستعمل أرقى الآليات ليحقق أنفع الفوائد وأسمى الغايات.

وفضلا عن ذلك نجد (لعبد الله صولة) إسهامات ضمن كتاب" أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم"* بعنوان "الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته عند بيرلمان"، وقبل ذلك كان قد كتب في حجاجية كتاب الأيام في سيرة طه حسين الذاتية...[1].

2-2-2-المدرسة المغربية:

ونركّز بحثنا في هذا الجانب على كل من محمد العمري الناقد، وطه عبد الرحمن المفكر المتميز، إذ كان انتباه الأول مبكرا" إلى دور الحجاج في قراءة النصوص البلاغية والخطابيـــة، وهو انتباه ولده لديه اطلاعه المكثف على نصوص التراثين العربي والغربي، قد يمهلوا حديثهما"[2]، وتتميز نظرة الثاني بالفكر الفلسفي، ذلك أنه يبحث في أقوال المتكلمين والفلاسفة من وجهة نظر حجاجية، وله باع طويل في ذلك.

2-2-2-1- محمد العمري:

وتظهر جهود العمري من خلال ترجماته ومؤلفاته، وقد اهتمّ بالبلاغة العربية القديمة، باحثا في نصوصها الإبداعية الشعرية والنثرية وما يتصل بهما من خطابات نقدية، وعن علاقات التداخل والترابط بين هاتين الصناعتين ودورهما في بلورة مفهوم البلاغة العربية[3].

---

* كتاب بإشراف حمادي صمود بمشاركة فريق البحث فالبلاغة والحجاج.

[1]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج –مداخل ونصوص، ص51.

[2]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص243.

[3]- المرجع نفسه، ص255.

ويستعين العمري في عمليته البحثية بجهاز مفاهيمي يجمح إلى القديم وعيا جيدا بالبلاغة المعاصرة، وإحساسا مبكرا ببلاغة الحجاج، ويعرب عن ذلك الوعي كتابه" في بلاغة الخطاب الإقناعي 1986"، فضلا عن ترجماته المختلفة* وإدارته للعديد من المجالات المتخصصة، ونجد من أهم كتب العمري في البلاغة المعاصرة" البلاغة العربية- أصولها وامتداداتها" و"الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية"[1].

ويتلخص كتاب" الموازنات" في خمسة مستويات، يرى العمري أنها تشكل الإطار الشامل الذي استوعب الجهود البلاغية القديمة، وهذه المستويات الخمسة هي على الترتيب: البديع ونقد الشعر، البيان وبلاغة الإقناع، البلاغة العامة أو الصناعتان، نظرية المعنى أو بلاغة الإعجاز، نظرية النظم أو الوظيفة التوازنية[2].

أما الكتاب الثاني" البلاغة العربية- أصولها وامتداداتها"؛ فهو كتابة تاريخ جديد للبلاغة العربية، وهو بوجه أدق تتبع لأصولها وروافدها، ومحاولة قراءتها قراءة جديدة يتزايد الإلحاح عليها يوما بعد يوم، وهو يرى أن التراث البلاغي العربي لا يزال ممتدا في الراهن بقوة نظرا إلى عمق أسئلته، التي يطرحها وتماسك بنائه[3]، فهو إذن "محاور يثير الدهشة من جانبين: من حيث الشمول والعمق"[4].

ويركّز العمري في قراءته هذه على استكناه الأبعاد التداولية في البلاغة العربية القديمة وعلاقتها بالنحو والمنطق والنقد، وقبل ذلك نجده يتتبع مسيرة البلاغة العربية في اهتمامها بالحجاج من جهة، وفي علاقتها بالنصوص الأرسطية من جهة ثانية[5].

---

* لكل من: جون كوهين1986، وهنريش بليث1989 وفاركا كبيدي 1992 ومارسيلودا سكال 1997.

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص255.

[2]- المرجع نفسه، ص258.

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص259.

[4]- العمري، البلاغة العربية- أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1999، ص29.

[5]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص261.

ويشير إلى أن الحجاج قد زاد الاهتمام به وكثرت الحاجة إليه في فترة الاهتمامات الكلامية، حين صار التسلّح بالوسائل الحجاجية البلاغية اللغوية أمراً ضروريا للدفاع ضد مزاعم المشبهين والمتناولين للمتشابه من القرآن الكريم من جهة، ولمقارعة الفرضيات المضادة التي يقدمها الخصوم من جهة ثانية[1].

ويعرض عند الحديث عن الأبعاد التداولية في البلاغة العربية القديمة إلى ذكر مجموعة من أفكار القدماء وجهودهم، وما وظفوه مما يدل على هذه الأبعاد من مثل ما كشفه الجرجاني والسكّاكي وابن قتيبة والجاحظ، فالجرجاني مثلا اعتنى بالمعنى على حساب اللفظ، ورأى أن الخطاب الشعري مبني على المفارقة والانزياح، كما أول قضية الضرورات الشعرية تأويلا يربطها بالمقاصد لإظهار دورها الخطابي[2].

والسكاكي يهتم بما يسميه البلاغة المقصدية التداولية، ويجعل أساسها علم المعاني؛ لأن البديع هو أساس الشعر القائم على الإغراب والانزياح. أمّا التداول والتواصل فمحكومان بالفهم والإفهام والسياق والمقام.

بينما يتناول ابن قتيبة قضايا تتعلق أساسا بضبط النص من حيث الإعراب والقراءات، ثم انسجام النص من حيث ما ادّعى عليه من تناقض واختلاف، ثم أخيرا قضية المتشابه وما يتفرع عنه من بحوث متعلقة بالمجاز والاستعارة والحذف والتكرار، وقد عبّر الجاحظ عن دراسة مماثلة ترمي إلى ذات المترع في بعض رسائله حول (نظم القرآن)* [3].

---

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص261.

[2]- المرجع نفسه، ص260.

* إذ يقول:" فكتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان: فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا منافق مقموع، ولا أصحاب النظام..." (العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، ص154).

[3]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص262.

ويشير العمري إلى أن البيان العربي قد أفاد من البلاغة الأرسطية، إذ درس أرسطو علاقة الخطابة بالفنون المجاورة لها كالجدل والسياسة، كما اعتنى بالأحوال النفسية المؤثرة في المخاطبين والأقيسة الخطابية، وكذا بترتيب أجزاء الخطاب وطبيعة الأسلوب، وبما يحتاجه المحاجج في كل نوع خطابي، وأيضا الآليات النفسية والثقافية والاجتماعية الكفيلة بالتأثير في المخاطبين[1].

ويرى العمري أنه فضلا عن عوامل نشأة البلاغة وتطورها وروافدها، فإن ثمة مستويات ثلاثة* أساسية؛ لأنها تمثل النضج البلاغي النقدي والتداولي من جهة، وتوضح سعي البلاغيين العرب من أجل وضع نظرية بلاغية تستجيب للمتطلبات السياسية والفنية والاجتماعية من جهة أخرى[2].

ويمكن القول في آخر الحديث عن جهود العمري في الحديث عن بلاغة الحجاج إنه" قد وظف العديد من الدراسات البلاغية المعاصرة ليس بهدف إعادة صياغتها، وإنما ليتخذ منها آليات لقراءة البلاغة العربية والوقوف على مواطن الإبداع والوهن فيها، وليصنف اتجاهاتها ويقف على روافدها"[3].

وخلاصة القول إنّ العمري حاول أن يقيم جسراً تحاورياً بين البلاغة العربية القديمة والبلاغة المعاصرة، بتوظيف عدد من الآليات التي تضمن له ذلك، حيث عرض لمجموعة من بلاغي العرب القدامى موظفا مقولاتهم في عدد من القضايا التي كانت محط اهتمام بما يرتبط بقضايا الحجاج والجدل والخطاب، و لم يكن عرضه لها على سبيل ذكرها فحسب، إنما لمقابلتها بمثيلاتها، مما تبحث في القضايا نفسها أو تتقارب معها في البلاغة المعاصرة، وقد وفق في ذلك – بشهادة المختصين- إلى حد بعيد.

---

[1]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص263.

* هذه المستويات الثلاثة تتمثل في البدايات التداولية، ثم البلاغة المدعومة بالنحو، والمنطق، وأخيرا البلاغة النقدية أو النقد البلاغي(محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص264).

[2]- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص264.

[3]- المرجع نفسه، ص270.

2-2-2-2- طه عبد الرحمن:

نعرض لهذا المفكر المغربي بالحديث عمّا جاء في كتابيه" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، إذ أقام الأول على ضرورة الاستفادة مما تركه السلف من تراث، ووجوب إقامة حوار دعامته التشبع بمعرفة التراث ومعالجته وفق آليات حديثه، إذ قسّمه إلى فصول أربعة.

اختصّ الأول بالتنظير للحوارية، فجعل لها مراتب ثلاثا "الحوار" و"المحاورة" "والتحاور"، تتناسب مع تصنيف ثلاثي للنظريات الحوارية المتداولة في مجال البحث الخطابي، "النظرية العرضية" و"النظرية الاعتراضية" و"النظرية التعارضية"، وجعل لكل واحدة منها آلية خطابية معينة، مع تحديد نموذجها النظري ومنهجها الاستدلالي وشاهدها النصي، وتقويم الجوانب الإيجابية والسلبية فيها[1].

وركّز الفصل الثاني على معالجة المنهج الكلامي في ممارسة" المتكلمين" للحوار، فأثبت قضيتين أولاهما: أن الخطاب الكلامي والخطاب الفلسفي "التداولي" لا يختلفان من حيث شروطهما الاستدلالية الحجاجية، وثانيهما: أن علم الكلام يتّصف بخصائص تداولية لا تشاركه فيها الفلسفة "البرهانية"، كما درس هذا الفصل" المناظرة" أصولا وقواعد أخلاقية ومنطقية، وتناول تقويمها من زاوية "منطق الحوار الحديث"[2].

أما الفصل الثالث فعالج فيه الاستدلال الكلامي في صورة القياس من زاوية "التحليل الخطابي"، فحدّد مسلماته وعملياته وقواعده الخطابية، واستخرج خصائص العنصرين الأساسيين فيه وهما "الشاهد والمشابهة"، كما حلل مفهوم "المماثلة" واستخدام أدوات المنطق في عرض وتنسيق مختلف نظريات المماثلة عند المتكلمين[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2000، ص31.

[2]- المرجع نفسه، ص31.

[3]- المرجع نفسه، ص31.

في حين عقد الفصل الرابع لبحث الانشغال العقلي عند المتكلمين الذي وسمه "بالمعاقلة" فابتدأه بالاعتراض على دعاوى مستحدثة في دراسة الفكر الإسلامي، على الخصوص منها دعوى بيانية" العقل العربي ودعوى شرعانية للعقل الإسلامي، ثم انتقل إلى إثبات جملة من المبادئ العامة الأخلاقية والمنطقية التي تضبط السلوك الحواري للمتكلمين"[1].

وهو في كتابه "أصول الحوار وتجديد علم الكلام" يقرن حديثه عن الحجاج بحديث سابق له هو "الحوارية"(فيجعلها منهجاً من مناهجه) فيجعله منهجا من مناهجها، إذ هي تعتمد على الاستدلال والحجاج نوع من أنواع الاستدلال أو هو وصف كما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن بقوله: "إذا جاز أن المحاورة تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، جاز معه أنها تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من نبات البرهان الضيقة"[2]، ثم إنه يقيم علاقة بين الخطاب والحجاج في موضع الجزل، إذ يقول: "إن حقيقة الخطاب مقتضى الإدّعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدّد ماهية الخطاب، إنما هو العلاقة الاستدلالية وليس العلاقة التخاطبية وحدها، فلا خطاب بغير حجاج[3].

ويفرق طه عبد الرحمن بين الحجاج والبرهان، إذ يقول:"...الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما: (اعتبار الواقع) و(اعتبار القيمة) فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد"[4].

ويفصل الحديث في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" عن الحجاج ومراتبه وأنواع الحجج ومقاييسه وكل ما اتصل به من مصطلحات ومفاهيم من مثل: السلالم والمبادئ إلى غير ذلك تفصيلا مسهبا ويشرحها شرحاً وافيا لكل طالب معرفة.

---

[1]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص32.

[2]- المرجع نفسه، ص46.

[3]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص226.

[4]- المرجع نفسه، ص230.

ونؤكد من خلال محاولة تتبع هذه المدارس العربية- من خلال أهم روادها- أنها أفادت الدرس اللساني الحديث بدرجة واضحة، فقد عملت على توعية القارئ العربي بهذا التيار وأهم مفاهيمه وبدور النظرية الحجاجية في تحليل الخطابات المعاصرة وما يمكن أن تمدنا به من آليات لعصرنة التراث العربي وتفعيله.

ثالثا: في مفهوم الهوية:

ينطلق أمين معلوف في كتابه " الهويات القاتلة" من فكرة تحدد موقفه من كلمة "الهوية"، وهو موقف ليس بالجديد على مدمن الكتابة وساكن بيت اللغة – قائلا: « علمتني حياة الكتابة أن أحذر الكلمات، فتلك التي تبدو أكثرها شفافية هي في أغلب الأحيان أكثرها خيانة، أحد هؤلاء الأصدقاء المزيفين هو بالتحديد كلمة هوية، فجميعنا نعتقد معرفة ما تعنيه هذه الكلمة ونستمر بالثقة بها حتى عندما تبدأ هي بقول العكس بمكر »[1]، فالكلمة كذلك تقول، وليس تقال فقط، هذا القول منها هو الذي يجعلها ذات سلطة غير السلطة الأولى البسيطة التي نعتقد بامتلاكها إياها، إنما سلطة الخلخلة والتفكيك، وكسر «منطق الميتافيزيقا، منطق الحصر والحد»[2]، من أجل هذا فإن المهنة التي تروم القبض على مفهوم الهوية، والبحث في أبعاد هذا المصطلح ليست بالسهلة أو اليسيرة.

إن التعرض إلى مصطلح الهوية لابد سيضطرنا للحديث عن جملة من المفاهيم التي تشترك معه في عديد السياقات المفهومية والمعرفية التي يتأكد فيها حضوره وفاعليته، حيث يشير بعض الدارسين إلى اعتبار أن « مصطلح الهوية في حد ذاته لايمت بصلة إلى جوهر اللغة العربية، فهو طارئ عليها ومن منظومة أخرى. هذا ما يؤكده ابن رشد في كتابه (تفسير ما بعد

[1]- أمين معلوف، الهويات القاتلة ، تر: نبيل محسن، دار الحصاد / دمشق، ط1، 1999، ص 13.

[2]- عبد السلام بن عبد العالي ، لعقلانية ساخرة، ص 17.

الطبيعة) في معرض شرحه لهذا المفهوم، إذ يقول: لقد اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الحرف الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف "هو" في قولهم زيد هو إنسان »[1]، لتبرز أمامنا مفاهيم من مثل : المطابقة، الماهية، الوحدة الاختلاف، إلخ..

يقول الفارابي في كتاب التعليقات: « هُويَّة الشيء، وعينيته، ووحدته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته، ووجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك. والهوهو معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا زيد هو كاتب، معناه زيد هو موجود كاتب»[2] ، وهذا تأكيد على الواحدية في الهوية، والمساءلة، عكس الكثرة والمختلف، وكأنها الوجود الواحد للشيء حيث لا اشتراك لوجود واحدي آخر معه، وهذا ما يقصد به الفارابي بالهوهو. حيث تغدو هوي الشيء استقلالا بوجود عن أي وجود آخر له خصوصيته التي لا تماثله.

ونورد هنا- اختصار- بعض التعريفات التي يسوقها "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي[3]:

– للهوية عند القدماء عدة معان، وهي التشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجـــي: ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية .(أبو البقاء الكفوي)

–والهوية عند بعضهم هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في

[1]- رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء و تحولات الرؤية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت / لبنان، ط 1، 2002، ص 17.

[2]- الفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1346 ه، ص 21.

[3]- ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني / لبنان، دل، 1982، الجزء الثاني، ص 530.

الغيب المطلق (الجرجاني)

–الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي.

يلاحظ في هذه التعريفات السابقة أن الدلالة الميتافيزيقية واللاهوتية تنشط فيها بشكل كبير، وتكاد تكون الجامع بينها، وليس هذا من قبيل الصدفة، بل يحيلنا إلى ذلك التوجه المثالي لدى بعض فلاسفة المسلمين، بسعيهم إلى تأكيد فكرة الامتياز والواحدية في الهوية، سعيا منهم لإيجاد مسوغ معرفي لإضفاء الفرادة على الخالق سبحانه وتعالى وجعله هوية متميزة ومتفردة[1]، وهذا ما يؤكده تعريف أورده أبو البقاء الكفوي في (كلياته)، حيث يذكر أن « الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها، وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء[2].

هذا التوجه في مفاهيم الهوية كان دائم السعي إلى تأكيد فكرة التطابق والمماهاة ** – مسايرة للمنطق الأرسطي في مبادئ الفكر* – حيث يستغرق الشيء ذاته ويتماهي مع ذاته (عقليا أو حسيا)، الشيء هو، ليتأكد هذا في الوعي الإسلامي الذي يفترض مبدءً واحدا كليا وشاملا هو أصل الوجود والموجود، حيث تولى التماهي معه في جميع توجهاته وتطلعاته، لينسحب هذا الأمر إلى أمور الدنيا ومجالات الفكر والمعرفة، ويغدو السؤال دائما هو سؤال الماهية، الأمر الذي لم يسمح بفتح أفق مغاير يدرج الاختلاف.

لقد « بقي مفهوم الهوية يطرح فاعليته المعرفية في التراث الفلسفي والديني والمتوفي على

---

[1]– رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء و تحولات الرؤية)، ص 21.

[2]– –أبو القاء الكفوي ، الكليات، نقلا عن : رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص 22.

** يعرف لا لاند التماهي IDENTIFICATION بانه: عمل يغدو موجبه كائن متماهها بآخر، أو بمقتضاه يغدو كاليان متماهيين (في الفكر ، أو في الواقع، كلبا أو فرعبا). انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 21، 2001، ص 605.

*مبدأ الهوية (لا عل الشيء إلا ذاته أ = أ)– مدا عدم التناقض (لا يكون الشيء نفسه وغيره في نفس الوقت – مبدأ الثالث المرفوع (لا وسط بين الوجود واللأوجود / لا قيمة وسطى بين الصدق والكذب).

وفق تمثلات مفهوم الماهية والتماهي والبحث عن التطابق دونما أية محاولة لطرح فكرة الاختلاف داخل الهوية، لأن مصطلحي الماهية والتماهى كانا مهيمنين على مستويات الوعي المعرفي في دوائر الثقافة العربية الإسلامية»[1]. وفي هذا ما يذكرنا بالتفكر الفلسفي اليوناني الذي افتتح بالتساؤل حول ماهية الوجود حيث تصوروا الوجود مماثلا بطبيعته لشيء يبقى هو على الدوام، بمعزل عن الاختلافات الظاهرة (...) ومن هنا يبدو أن مفاهيم الوجود والمعقولية والفكر المحض قد تمثلها الفكر اليونان بدءا من فكرة الهوية»[2]، الأمر الذي تمثله الفكر الفلسفي الإسلامي إلى حين، وسعى إلى استعادته في رحلته المعرفية والفلسفية* ، ليتضح ، وانطلاقا من هذا، أن مفهوم الهوية – كما يذكر رسول محمد رسول – قد كان مفهوما مرجعيا في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أنه لا نجد في دائرتنا الثقافية العربية مفكرا أو فيلسوفا أو متصوفا قد كرس الاختلاف في الهوية.[3]

وأمّا في المعاجم الغربية، فمصطلح الهوية متعدد كثير المعاني، يعرفها معجم أكسفورد كالآتي«who or what somebody something is» :[4] من يكون الشخص أو ماذا يكون الشيء، أي الحقيقة الفعلية المتعينة للشخص أو للشيء، لذلك فبالإمكان القول هوية الشخص، أو هوية الشيء، و معنى المعنى أن الكل موجود هويته أيا كان هذا الموجود.

[1]– رسول محمد رسول ، محنة الهوية، ص 22

[2]– على حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار الشوير للطباعة والنشر، بيروت / لبنان، ط2، 2007، ص 198.

* للتوسع أكثر في هذه القضية يمكن الرجوع إلى مقال: الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي ضمن كتاب: التأويل والحقيقة لعلي حرب.

[3]– رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص23.

[4]-Oxford, Advanced Lemer's Dictionary of Current English Jonathan crowther, oxford university press,fifth edition, 1995p589.

وأمّا قاموس (LE Petit Robert) فيعرفها بكل ما يشير إلى : التشابه (التطابق)، أو "خاصية ما هو أصلي. الوحدة، أو خاصية ما هو واحد". الديمومة (الدوام)، "بمعنى خاصية ما يبقى مطابقا لذاته. "

التعرف والتفرد، أو "واقعة أن يكون شخص ما فردا بعينه، وقدرة الآخرين على التعرف عليه دون أي غموض أو تشويش أو خلط بفضل عناصره المتفردة".

لكن الهوية لا يمكن أن تختزل فقط في هذه الجوانب اللغوية والقانونية، فهي تشتمل على سلسلة من المعاني ما بين عمليات بناء الذات، وعمليات التعرف التي تتعلق مختلف سجلات العلاقات الإنسانية والروابط الاجتماعية ، إنها فكرة معقدة وسيكولوجية بشكل كبير، فهي تستدعي ديمومة الفرد في الزمن، هذا الفرد الذي لا ينفك محاولا السيطرة على مجرى وجوده[1]. وهذا ما نجده عند الكثير من الكتاب المعاصرين الذين يتناولون مفهوم الهوية درسا ونقاشا وتحليلا، فهي تعرف اليوم – مثلا – على أنها « نتيجة لمجموع بناءات واستراتيجيات، وهي في حالة تطور وإعادة تشكل دائمة على طول حياة الشخص »[2]. أما عند النفساني الاجتماعي PIEER TAP فهي: « مجموع التمثيلات والعواطف التي يطورها شخص ما عن ذاته، ويستعيد الخصائص التي وصفها سابقوه للهوية، وهي: العينية في الزمن، وحده وانسجام الأنا، التفرد أو أصالة الذات، ويضيف مفهوم التنوع تعدد الشخصيات في الشخص الواحد، وهي ميزة تفيد الفرد، ولكن أيضا أخطار التشتت، وأخيرا: الموضوعية التي تشير إلى فكرة تقدير الذات، والتي تدفع الشخص إلى تمثل تقييمي لذاته ».[3]

[1] - Vincent de gulejac: identité,in : braus -michel et autres , vocabulaire de psychosociologie- références et positions, paris,éres, 2002,p 174.

[2]– Kaspi, A, et Ruano-Borbalan: La dynamique identitaire. Sciences Humaines, Hors Série : Identité, Identités, 15(décembre 1996 janvier1997), 4.

[3]–Tap, P. (1997), Marguer sa diference. Sciences Humaines, Hors Série: Identité, Identités, 15, 9-10.

يستخدم مصطلح الهوية على المستوى المفاهيمي بشكل واسع، ولكنه نادرا ما يحدد بدقة، وهو ما يجعل منه مفهوما غامضا مبهما (فهذا كلود ليفي ستراوس يتحدث عنها في ختام ملتقى عقد في الكوليج دو فرانس سنة 1979 قائلا: إنها مثل ملجأ افتراضي، لابد لنا من العودة إليه لنفسر ونشرح عددا من الأشياء، لكن دون أن يكون لها أي وجود واقعي*) – وستكون لنا عودة إلى هذا التعريف لاحقا– فالهوية تقف في مفترق طرق عدة حقول معرفية: القانون –الأنتروبولوجيا – السوسيولوجيا والبسيكولوجيا، وذلك لكونها مصطلحا – لا مفهوما متعدد المرجعيات، جمعيا ومعقدا، كانت موضع شك من قبل بعض الكتاب الذين اعتبروها بدون أي اتساق مفهومي، والاحترازات الأكثر جدية قدمها علم التحليل النفسي، فإثبات دور اللاشعور في تطور الشخص يضع فكرة وحدة الفرد والوعي موضع تساؤل، فتنفجر الهوية لصالح تصور ديناميكي وطبوغرافي للجهاز التنفسي، المقسم تحت سلطات: الأنا – الهو – الأنا الأعلى.

وهنا يتم التركيز على العمليات غير الواعية لتشكل الهوية، والتي من خلالها تتشكل الشخصية عن طريق محاكاة أبعاد وصفات الأشخاص المحيطين بها، والتي تتخذهم كنماذج[1]

وفي معرض حديثها عن خصائص الهوية الفردية تشير : Nicole Giroux إلى أن الهوية ظاهرة علائقية زمنية تواصلية متعددة الأبعاد، ذات مسار، ومتناقضة، وعددت تلك الخصائص في شكل نقاط رئيسية، حتى خلصت في الأخير إلى أهم المفارقات والتناقضات التي يمكن أن تتشكل ضمن مفهوم الهوية:

1–الهوية تتضمن عدة لحظات أو مستويات (أدوار، علاقات، مسؤوليات).

* L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle".

[1]- Vincent de gulejac identité inbraus -michel et autres , vocabulaire de psychosociologie-références et positions, paris,éres, 2002.p 174.

2-وتفترض الهوية دائما العودة إلى الآخر من أجل التمايز، أو تأكيد ذاتها، فالآخر يعطي انطباعا جيدا عن الذات، أو أنه يحميها أيضا.

3-والهوية مرتبطة بالزمن، فهي بناء تراكمي للتاريخ، وتربط بين الماضي والمستقبل، فهي في لحظة ما، وفي إطار بعض الظروف وسياق معين تبني وتنشط وتتحول.

4-والهوية مرتبطة باللغة والتواصل (بما هي نشاط للتسمية، التصنيف، السرد، مقارنة، تأكيد أو نفي)، وهي كنمط من العلاقة مع الآخر، وكأسلوب للإنتاج الجماعي.

5- والهوية حقيقة متعددة الأبعاد: تاريخية، اجتماعية، نفسية تحليلية، أخلاقية، معرفية، عاطفية، ثقافية ، استراتيجية وسياسية.

6- وتقدم الهوية العديد من التوترات :

أ- الوحدة والانسجام ضد التعدد والتنوع الأنا المجزأة (المنشطرة).

ب- الاستقرار / الاستمرارية / البقاء في الماضي ضد التكيف والتحول ومشروع الأنا في المستقبل.

ج- إرادة التميز والأصالة ضد الحاجة إلى الانتماء وفرض التوافق مع الجماعة.

هذه التوترات ترسم الطبيعة المتناقضة لمفهوم الهوية:

1- الهوية كسعي للشعور بالوحدة رغم التعدد.

2- الهوية كرغبة للكينونة بالرغم من الحاجة إلى الانتماء.

3- الهوية كبحث عن تمثل مستقر ومثالي عن الذات، بالرغم من ضرورة التكيف مع

الظروف الخارجية، أو العوامل الداخلية الفوضوية.[1]

كذلك، تجدر الإشارة هنا إلى قضية التعريفات التي تجمع أحيانا بين مفهومي الهوية والشخصية، دون تفريق بينهما، حيث يتبادرنا تساؤل: هل الهوية هي الشخصية [2]. وخلخلة بسيطة في المصطلحين تجعلنا نلاحظ أن الهوية في أغلب تعريفاتها تشير إلى ذلك المتواري المختبي المضمر في داخل الشيء، والتي هي أقرب إلى مفهوم "الهو" عند فرويد*، بينما نجد أن كلمة "شخصية" تحيلنا إلى الشخوص والظهور والبروز (شخص ظهر / بان) بمعنى أن « ذاتي self هي الماهية التي أشعر أنها تمثلني عاطفيا وانفعاليا، في حين أن "شخص " personتشير إلى الهوية التي أعكس إلى الآخرين في أدواري المحددة اجتماعيا »[3]، ويتضح هذا الأمر في مقابلة بين الكلمة العربية ونظيرتها الأجنبية personality، حيث تحد –للوهلة الأولى – أن دلالتها مخالفة لدلالة الكلمة في اللغة العربية "شخصية"، فكلمة الشخصية" تحيل إلى الظهور والبروز كما قلنا، بينما personality تحيل إلى التغطية والحجب والستر، وذلك إذا علمنا أن من المعاني الإشتقاقية** لكلمة personality كلمة parsonate والتي تعني قناعي، أو على شكل قناع، وكلمة persona التي تعني شخصيات المسرحية، والشخصية المسرحية هي دائما وجه آخر يتبناه الممثل عدا وجهه الخاص به هو، وأحيانا قد يضطر إلى

---

[1]– Vincent de gulejac identité inbraus -michel et autres , vocabulaire de psychosociologie-références et positions, paris,éres, 2002.p 174.

[2]- Nicole Giroux: la Gestion discursivee des paradoxes de l'identité, Xième Conférence de! l'Association Internationale de Management Stratégique 13-14-15 juin 2001.

*(الهو) id هو ذلك القسم من النفس الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو ثابت في تركيب البدن، وما هو غريزي في الطبيعة الإنسانية، والهولا ينبع منطلقا ولا أخلاقا ولا يهتم بالواقع، إنه يهتم فقط بإشباع الدوافع الغريزية تبعا لمقتضيات مبدأ اللذة، وكل شيء في الهو غامض ولا شعورى، ينظر: اسيدمند فرويد: الأنا والهو، تر: محمد عثمان تعافي، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1، 1982، ص 41.

[3]– جون جوزيف، اللغة والهوية (قومية – إلية – دينية)، تر: عبد النور خرافي، دار المعرفة، الكويت، دل، 2007، ص 16.

** اعتمدنا في خريج شروح هذه المصطلحات ومعانيها على معجم larouss 2008، مادة parsonat .

ارتداء قناع ما يحجب وجهه عن الجمهور. لذلك فبين المصطلحين تعارض؛ فالأولى ظهر والثانية تحجب ، إلا أننا –للوهلة الثانية– نلاحظ أنه لا تعارض تم، بل التقاء، فشخصيتي هي القناع الذي أرتديه، وهي ما يظهر مني للآخر، أو بالأحرى ما أريد أن يظهر مني ويبرز ليراه ويعرفه الآخر حتى أتمكن من حجب داخلي الذي هو ملك لي أخشى أن يطلع عليه الآخرون، والذي هو دائما أقرب إلى الحيوانية من أي شيء آخر. فهذا الشخوص والبروز ما هو إلا حجب وستر كالقناع الذي يحجب شيئا ما بحضوره هو. لذلك ألا يدفعنا هذا إلى إعادة النظر في علاقة الهوية بالشخصية ؟، وهل هويتي تحدد من خلال شخصيتي وتشخصي ؟

إذن تجتمع أغلب التعاريف السابقة لتعطي أبسط مفهوم للهوية، وهو مجموعة الخصائص التي تجعل أي شيء أو شخص ذلك الشخص وذلك الشيء بعينه، وعلى أساس من هذا تكون « هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر، وبتحديد كلمة هوية على هذا النحو تصبح مفهوما دقيقا إلى حد ما، ولا يؤدي إلى أي لبس»[1]، إلا أن اللبس لا يغادرها مادام الجنس المحدد للهوية متغيرا، فمرة فرد، ومرة جماعة، ومرة أمة، وكيف يمكن لنا أن نحدد ما يميز الجماعة عن الجماعة لحظة عجزنا عن تحديد ما يميز الفرد عن الفرد، أو الشخص عن الشخص ؟، وتصير الهوية بذلك هويات باعتبارها « الامتياز عن الأغيار، أي ما يميز الشخص عن غيره، وهي هوية فردية، أما ما يميز الجماعة عن الجماعات الأخرى فهي هوية جمعية بينما ما يميز الوطن أو الأمة عن غيرها من الأوطان والقوميات فهي هوية وطنية أو قومية»[2]، لذلك فإن تغير الجنس والنوع أو الفئة المقصودة في أثناء الحديث عن قضايا الهوية كفيل بتغيير طبيعة تلك الهوية المتحدث عنها وعن طبيعة محدداتها .

[1]– أمين معلوف، الهويات القاتلة ، ص 14

[2]– عز الدين لمناصرة، الهويات والتعددية اللغوية، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2005، م 58

الهوية ثقافيا وفلسفيا: يشير "عزيز العظمة" إشارة لطيفة إلى مفهوم آخر للهوية يحدده، مفرقا بذلك بين "الهوية" (بضم الهاء)، وبين "الهوية" (بفتح الهاء)، هذا الأخير الذي شاع في الاستعمال العربي بدلالة أخرى غير دلالة الهوية، حيث يقول: « على أن حد الهوية (بضم الهاء) identite يترجم حرفيا (بالموجود هناك) مما يسمح بأن يقارن مقارنة غامضة مع المصطلح الهيدجري dasein* ، وينطق به المنافحون العرب على نحو خاطئ هوية (بفتح الهاء)، في حين أن الهوية (بضم الهاء) مصطلح ينتمي إلى المعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط، ويحيل في المنطق إلى مبدأ الذاتية أو الهوية (أ- أ) كمقولة ميتافيزيقية دالة على الماهية. والهوية (بفتح الهاء) تستخدم في الشرق العربي لتدل على بطاقة التعريف »[1] . إلا أن القضية في الحقيقة ليست مجرد نطق على نحو خاطئ للمصطلح، أو قضية مجموعة خصائص ومميزات تدون على بطاقة التعريف، بل هو انزياح مفهومي كبير حدث في مفهوم الهوية، بالانتقال من الدلالة الفلسفية إلى الدلالة الأنتروبولوجية، حيث تغدو الهوية هي ذلك "التحن" الثقافية التي حلت محل الهوية التي تشير إلى هذه "النحن" في بعدها الأنطولوجي، ولقد تعرض "فتحي المسكيني" إلى هذه القضية بالتفصيل في كتابه "الحرية والهوية" بمهارة بارعة وتناول جدي للمسألة، مؤكدا على الفصل بين ذلك الطرح الأنتروبولوجي والثقافي مسألة "الهوية" كما صار شائعا اليوم، وبين المعنى الأنطولوجي للهوية الدال على معنى الوجود كما استعمله كل من الفارابي وابن رشد. وحول هذه القضية يقول: « هذا الانزياح الطريف من

-*رام هيدغر بالوسم الا يفيد معنى الكينونة الملقاة هناك، المنطرحه كما ينملح الشيء»، على نحو ما أنت فاهمه من كينونة الكرمى مدلا حين نقول عنه: (إنه هناك) نابع مائل قائم موصد الكيان منغلق البناء، لا يسلك اتجاه الغر ولا يفعل .. كلا، ما كان الإنسان مرد كائى فابع هناك فروع الشيء، وإنما هذه المناك" في قولنا (الكينونة - هاك) (دا- زاين)، تعني الفسحة والفحوة والفتحة التي يعرض فيها الإنسان نفسه، ورى معد كينونه فيميزه عن كينونة الأشياء. ينظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في نكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 137.

[1]-مجموعة من الباحثين، مفاهيم عالمية (الهوية، من أجل حوار بين الثقافات)، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب روت، لبنان، مد1، 2005، ص 17.

المعنى الأنطولوجى الوسيط لمصطلح " الهوية " الدال على معنى الوجود، إلى المعنى الإبستمولوجي الحديث للأنا أو الذات بوصفها مصدرا لمعنى الوجود، كما صار معمولا به منذ ديكارت إلى كانط، هو واقعة فلسفية علينا إيضاحها، وذلك مطلب يزداد طرافة عندما نضع في الاعتبار أنه على أساس ميتافيزيقا الذات الحديثة وكنتيجة من نتائجها إنما أتي المعاصرون منذ هيغل ليس فقط إلى افتراع فلسفة في التاريخ تحذر معنى"الهو" الفينومينولوجي الذي استكشفه المحدثون، وتقذف به في استشكال الواقعة الحداثة لم يبصر به ديكارت، بل أيضا إلى الطرح الأنتروبولوجي والثقافي لمسألة "الهوية" كما صار شائعا اليوم »[1]، ومعنى هذا، أن مفاهيم هوية الأنا قد قيلت على ثلاث معان، تشكلت عن طريق انزياحات عفوية على مسار الدرس الفلسفي الحديث والمعاصر، حيث كانت "الذات" بمعناها الأنطولوجي موجودا يقيم في هذا الوجود، وبمعناها الفينومينولوجي بعدها مصدر الوعي بذاتها وبهذا الوجود، بالإضافة إلى معناها الثقافي كانتماء يحدد بسمات ثقافية واجتماعية ودينية معينة. ويضيف المسكيني قائلا: « إن قصدنا هو تحذير الدلالة السائدة للفظة الهوية identité "بإخراجها من مستوى اللغة العادية، أي اللغة العربية الحديثة، حيث تشير إلى "نحن" أنثربولوجية وثقافية، إلى مستوى اللغة الفلسفية، حيث يجدر بها أن تدل على معنى "الهوية ipseite "التي تثوي في قاع كل فهم عامي للهوية بمعناها المشار إليه، وذلك في ضوء النقد ما بعد الحديث النموذج الذاتية subjectivité " الحديثة".[2]

[1]- فتحي المسكيني، الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن")، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط1 ، 2001، ص8.

[2]- المرجع نفسه، ص8.

وقد واجه الفلاسفة إشكالا دائما حول مفهوم الهوية، إذ نجد أن الإستدلال في المنطق الصوري الأرسطي على وجود الأشياء أو الموجودات القائمة بذاتها في ذاتها، والبرهنة عليها يتم بواسطة الإعتماد على (مبدأ الهوية أو الذاتية)، الذي يعني أن الشيء "هو هو" إضافة إلى المبادئ الأخرى المعروفة في هذا المنطق. ومالقي هذا الإشكال حول مفهوم الهوية هو صفة الواحدية التي تقطن كيانها، باعتبار أن الوحدة داخلها تفضي إلى قضية الغيرية، لنتساءل عن موقع هذا الآخر / الغير من الوجود، فلقد وجدنا « أفلاطون في محاولته لتحديد الواحد من خلال الهوهو اعترضته معضلة الغيرية. حتى يكون زيد هو غير عمر، يجب أن نعطي للغير أرضية إيجابية ووجودية، وإذا قمنا بذلك سنكسر الوحدة في الهوهو. وقد كانت هذه المعضلة هي معضلة الفلسفة على مر الأيام، فيجيء من بعده ماركس والماركسيون لم يستطيعوا حلها، إذ أنهم حلوا (أقحموا الهوية في تنظير جدلي) القضية وبحثوا عن تركيب التركيب، وبذلك تجاوزوا الآخر [1] وأقحموه في النسق دون أن يحلوا المعضلة »، فالآخر حاضر مادام الهو يستبعده من خلال التأكيد على الواحدية أو الوحدة، وهذا الحضور قد يكون حضور عداء أو حضور منافسة، ولهذا يرى فتحي التريكي أن «كل تصور لفكرة الهوية إذا ما أراد ألا يقع في فخ هذه المعضلة يجب أن يخرج عن الهوهو، وأن يعمل في حقل التنوع بجانب ما كان يعتبر ضدها، أي محاذية للآخر وللغير، ولكن هذه الحدود بين الهو والآخر حدود متوترة، لأننا سنلاحظ حتما أن كل إقرار للهوية هو أيضا تعبير للآخر باعتباره عدوا أو على الأقل منافسا الله في الحياة »[2].

ثم ما هي طبيعة هذا التنوع الذي لابد أن يعمل فيه كل تصور للهوية حتى لا تقع في مشكل الواحدية وفخ الاستبعاد ؟، هل هو ضم الآخر / الغير داخل هذا التصور هكذا ضما كيفيا أو كما من غير معرفة بأن مفهوم الهوية لا يمكن أن يقوم إلا على مفهوم الوحدة، ثم إن هذا

[1]- فتحي التركي بالإشتراك مع عبد الوهاب المسري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، بيروت / دمشق، ط1، 2003، ص 198.

[2]- المرجع نفسه، ص 199.

الآخر سوف يعده حاضرا في الهوية التي تقوم على مفهوم الوحدة ولكن ليس عن طريق الاقتراح الذي يضعه فتحي التريكى، بأن يعمل كل تصور للهوية داخل حقل التنوع، بل إن طبيعة الهوية وحقيقتها يستلزمان ذلك وذلك ما جاء به الفتح الفلسفي الجديد حول مفهوم الاختلاف والتباين والسلب وغيرها من المفاهيم التي تشترك في تشكيل وإقرار مفهوم الهوية. لذلك يعود فتحي التريكي ليتساءل: «كيف يمكننا تحديد مفهوم الهوية دون السقوط في عملية استبعاد الآخر؟.[1]

إن مثل هذا التساؤل، والوقوف عنده يكشف لنا أن الإحاطة بمفهوم الهوية لازال مرتبكا غامضا، لم يستوعب بعد، وأن فكرة الاستبعاد هذه لا تلبث أن تزول إذا ما تتبعنا التطور الذي طرأ على المفهوم الفلسفي للهوية منذ هيجل، من خلال خلخلة عديد المفاهيم والتصورات التي ترتبط أشد الارتباط مفهوم الهوية والذاتية، كالاختلاف والتناقض والتباين والشلب وغيرها. فمع الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود " يكون قد عزز من هوية الذات والأنا أول مرة في التاريخ الفلسفي، فاتحا بذلك الأفق واسعا أمام الوعي الفلسفي بإعادة النظر مجددا في مسألة الهوية، هذه الرؤية التي تستبطن الاختلاف في بعدها المعرفي، على اعتبار الذات البشرية والأنا الإنسانية تحوز الاختلاف[2]، (...) « أي أن هوية الذات لم تعد ميتافيزيقية وذات طابع عقلي محض إنما فتحت لها أفقا على الخارج، ما يعني قابليتها للاغتناء والتشوف إلى التنوع والاختلاف»[3]، هذه الرؤية الجديدة إلى الذات الإنسانية أدت إلى تغيير مبحث الهوية من سجل الأنطولوجيا إلى محال نظرية المعرفة – كما يقول فتحي المسكيني – بمعنى أن «ما وقع في الفلسفة الحديثة هو الانزياح من "الهوية" (الوجود) إلى "الذات" أو "الأنا" أفكر، وذلك بجعل

[1]- فتحي التركي بالإشتراك مع عبد الوهاب المسري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص199.

[2]- رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص 26.

[3]- المرجع نفسه، ص 27.

"الهوية" – الوجود نفسه مستنبطا من واقعة "الأنا أفكر".[1]

يغدو مفهوم الوحدة الذي يشتمل عليه تصور الهوية ليس بالعائق الذي ينشأ عنه هذا الاستبعاد للآخر حيث يجعل منه عدوا يجب القضاء عليه وإقصاؤه، " فإذا كان مفهوم الهوية قد ارتبط دائما بمفهوم الوحدة، فذلك لا يعني أن هذه الوحدة هي الفراغ الذي يدوم في انسجام فاتر بعيد عن كل علاقة"[2]، فالوحدة التي يقوم عليها تصور الهوية ليست هي الوحدة المنسجمة بكيانها المستقل، والتي منح دوامها هكذا من غير ما علاقة تربطها بالآخر الذي يشكل معها منطق الاختلاف —ليس بمعنى التباين والذي به يتسنى للفكر الابتعاد عن ذلك التصور الذي يعتبر أن « الواحدية التي تقطن كيان الهوية هي التي تفرض الاستبعاد، وهي التي تحول الآخر إلى عدو يجب القضاء عليه »[3]. لقد تغير هذا المفهوم حول الوحدة وطبيعتها التي تؤسس وتكون تصورنا حول الهوية، وحدث اختراق لها (الهوية) بمنطق جديد يزيح الوحدة عن مجرد كونها انسجاما فاترا بعيدا عن كل علاقة، وعن هذا الاختراق يقول: عبد السلام بن عبد العالي: « لكي تتجلى علاقة الهوية مع نفسها، ولكي يفهم ذلك التوسط كتوسط، ولكي يتخذ ذلك التوسل الذي يخترق الهوية مكانه لزم الفكر الغربي مايزيد عن الألفي سنة، ذلك أن الفلسفة المثالية، بعد أن مهد لها الطريق كل من لايبنتز وكنط، هي التي أرست للهوية أسسها على يد فيشته وشيلنج وهيجل، ومنذ عصر المثالية التأملية لم يعد من حقنا أن نتمثل وحدة الهوية كمجرد انسجام، وأن عمل التوسط الذي يتأكد في صميم الوحدة. إن كانت الهوية ترد إلى الوحدة، فإنها الوحدة التي ليست هي ماهي عليه، الوحدة التي هي اختلاف وتغاير، منذ المثالية الألمانية، وهيجل على الخصوص، لم يعد بالإمكان طرح مسالة الهوية بعيدا عن مسألة

---

[1]– فتحي المسكيني، الهوية والزمان، ص8.

[2]– عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 89.

[3]– فتحي التريكى بالاشتراك مع عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 199.

الاختلاف ».[1]

تغير إذن مفهوم الوحدة الذي تقوم عليه الهوية، وصارت هي الوحدة التي تختلف عن ذاتها من داخل ذاتها، وهذا التغير لم ينشأ إلا من خلال التحول الذي طرأ على منطق الاختلاف ومفهومه، إذ نجد أن هيجل نفسه عندما طرح مسألة الهوية والاختلاف سعى إلى استبعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام، ويفهم الاختلاف كونه ذلك التباين بين وحدات مغلقة، ويدعو هذا الموقف بالموقف الاختباري، وهو الذي يرى بأن الأشياء المتباينة هي التي لا يبالي أحدها بالآخر، مادام كل واحد منها مطابقا لذاته، وهذا يعني أن الموقف الاختباري يرى إلى الشيء على أنه لا يخالف الآخر في ذاته، بل إن الاختلاف الذي يفصلهما هو اختلاف خارجي، وما هذا إلا التنوع، وتميز الأشياء بعضها عن بعض، فهو بذلك لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهري، ورغم هذا فهيجل لا ينكر هذا التنوع القائم واختلاف التميز بين الأشياء، إلا أن الاختلاف الذي يحكم منطق الوحدة، ويمنح الأشياء تنوعها التي الخارجي الذي يصل حد التناقض –، والذي يرى إليه هيجل هو الاختلاف الباطني الجوهري، الذي يصبح هو تعارض الشيء وتناقضه الداخلي، يقول هيجل : « الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهري، إنه الإثبات والنفي، الإيجاب والسالب، بحيث إن الإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات، بمعنى أنه ليس سلبا، أما السالب فهو المخالف من أجل ذاته، فليس هو الآخر، ولكن كل منهما يظهر في الآخر، ولا وجود له إلا بوجود الآخر. الاختلاف الجوهري إذن هو التعارض الذي لا يواجه في المخالف آخر بمعنى عام، وإنما آخره هو، وأعني أن أي مخالف لا يتحدد بتعيينه الخاص إلا بالنسبة للآخر، وكل ما هو آخر الآخر »[2]، وهكذا ينبغي للانعكاس الخارجي أن يدرك نقيضه في المحتوى ذاته، وهو يتمكن من ذلك بانتقاله من التنوع

[1]– عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص ص 89 – 90.

[2]– هيجل الموسوعة الفترة 119 نقلا عن عبد السلام بنعبد العالي: أسس التفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق ، ص

إلى التعارض.[1]

لم يعد الانعكاس إذن بمجرد انعكاس ذاتي لمظهر الأشياء الخارجي، وبذلك يتغير التنوع ولا يبقى مجرد تعدد كمي وتبعثر هنا وهناك، بل هو اختلاف الانعكاس، هذا الانعكاس الذي هو التعارض، حيث يمتزج الانعكاس الذاتي بالانعكاس الموضوعي. وهذا كله ينقل الاختلاف من مجرد تمايز خارجي إلى اختلاف باطني هو اختلاف الماهية. وعندها « حين يمارس الاختلاف داخل الهوية عمله فإنه، في الوقت ذاته ، يمارس ابتعاد الهوية عن كينونتها، ليس بقصد الإنفصام المطلق عنه والارتماء في الاختلاف المطلق، فذاك يؤدي إلى ولادة هوية أخرى، إنما يقصد إحداث حركة وزحزحة وانتقال العلاقة بين الهوية وكينونتها عبر الاختلاف، وهو فعل يؤدي إلى توليد دلالات جديدة داخل الهوية، أي يمارس نوعا من الإغناء والإثراء في صميم كينونة الهوية »[2]، وكل هذا وذاك، سوف يعمل على زحزحة تصور الهوية لأنه يحدث داخلها وفي طبيعتها هي، «فبينما كان الاختلاف الاختباري مجرد اختلاف كي لا يمس إلا سطح الكائن، ترى الاختلاف الهيجلي قد بلغ جوهر الأشياء، لأنه وضع داخل الهوية، فأصبح التعارض وحدة التطابق والتنوع. لا تقوم الهوية إذن إلا ب/ في معارضتها للأخر، ولا معنى للوحدة إلا كتركيب، ولا للتطابق إلا كاختلاف".[3]

وبهذا لم يعد مشكل الواحدية في الهوية عائقا أمام ذلك التحديد الذي يفترض الوحدة الأساس الذي تقوم عليه الهوية، إذ نحى مفهوم الاختلاف منحى مغايرا بأن أصبح هو التعارض مع الآخر، حيث لا يواجه المخالف آخر بمعنى عام وإنما آخره هو، حيث يتناقض الموجود

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص ص 92، 90.

[2]- رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء وتحولات الرؤية)، ص 34.

[3]- المرجع نفسه، ص 92.

المتعين* الذي لا يطابق ذاته إلا إذا خالفها، وذلك انطلاقا من تناقضه وتعارضه الداخلي، الأمر الذي يجعل الذات ذاتها آخر. إذن، « لم تعد الهوية تنشد التطابق والمماهاة، بل راحت تسعى وراء التكون في غير ذاتيتها وحضورها في ذاتها. ولقد انعكس ذلك على العقل الغربي برمته، وانعكس، فيما بعد، على مجمل أنظمة الفكر والثقافة والعلم، وأصبحت فكرة خروج الهوية عن ذاتها، أو الخروج عن الهوية ذاتها إلى غيرها، فكرة مدهشة ومنتجة علميا، وليس فكريا ومعرفيا فحسب ".[1]

وهنا نتبع مع رسول محمد رسول[2] مسارات تحول مفاهيم الهوية عبر مختلف محطات الفكر والمعرفة المعاصرين، وحتى لا نطيل التعرض إلى أهم مفاهيم كل هوية* على حدة نوردها هنا في شكل نقاط مختصرة:

- **هوية المنفعة:** لم تعد الحقيقة هي الصورة المثالية القبلية الطامحة إلى تأكيداتها المادية الواقعية، بل تحولت مع النزعة النفعية إلى عملية تتوخى غاية مختلفة. فما هو حقيقي هو النافع، وما هو نافع هو حقيقي. برعاية "وليم جيمس. "
- **الهوية النسبية:** مع آلبرت انشتاين و نظريته النسبية، حيث تم التخلص من اعتبار الهوية المطلقة سيدة المعنى والقيمة والعمل.

* العينية هي الهوية المطابقة بتعريف بول ريكور.

[1]- رسول محمد رسول، مهنة الهوية (مسارات البناء و تحولات الرؤية)، ص ص 34 -35.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 44-46.

* كل هذه التحولات في مفاهيم الهوية ما هي في الحقيقة إلا انعكاس على مستوى الحقيقة وطبيعتها، التي لم تعد تتحدد كموضوع للتمثل، حيث اعتبرت الذات أساسا لها مع الميتافيزيقا الحديثة منذ ديكارت إلى هيغل، إذ تغيرت مفاهيما في إطار ما سمي بـــ "مجاوزة الميتافيزيقا، أو نقد فلسفة الذاتية والحضور، لينتقل النظر إلى الحقيقة من منظور الحضور، إلى منظور الاحتفاء والتحلي، أو الاتحاب والانكشاف، ينظر : سالم بنوت، المناحي الحديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ما1 ،1999

- **هوية اللاشعور واللاوعي**: استكشاف عناصر قابعة وراء الشعور والوعي لدى الإنسان. وقد هيمنت هذه الرؤية على الوعي العلمي والفكري بل والفلسفي في القرن العشرين برمته مع سيجموند فرويد " .
- **الهوية الوجودية**: لقد كان لتواتر الرؤى النسبية في مختلف ميادين المعرفة وإنزالها إلى أرض الواقع وتداخلها مع المصالح أثرها في توتير التصادم بين الأمم والشعوب، خصوصا وأن التفاوت في وعي الهوية لم يكن هو ذاته بين ثقافة وأخرى؛ أو بين شعوب وغيرها. وهي الهوية التي تعبر عن أحوال الإنسان كموجود في العالم، ككائن تواصلي يجابه الأمل والخوف والولادة والموت والقلق والدهشة بإحساس من العزلة واليأس، هوية الإحساس بفقدان الثقة بالعالم والإنسان على حد سواء.
- **الهوية المادية**: وهي هوية تتجاور مع هوية الوجود في قواسم مشتركة؛ أهمها هو الإنسان في أحواله المادية والوجودية، ومصيره في أنساق الاستغلال والاستهلاك والاستلاب الذي تمارسه الأنظمة السياسية والاقتصادية الرأسمالية، خصوصا تلك التي انطوت تحت خيمة النفعية الأمريكية.
- **هوية البنية أو هوية النسق**: اعتبرت البنيوية الوجود بنية أو نسقا، وهوية البنية هي التي تتحكم في قدرة الإنسان وسلوكه اليومي ما يعني موت الذات.
- **هوية الما بعد**: مفهوم ما بعد الحداثة كنبش في الأسس وكسر للقوالب وخروج على النماذج، بل ثمة تفجير للأشكال وتدمير للأنساق على نحو خارق ومدهش، وخروج عن خط الصيرورة التاريخية في صيرورة طرح جديد يتخذ شكل الحدوث. وكذا شيوع عدد غير قليل من المفهومات النافية مثل: التفكيك، والاختلاف والتشتيت والاستمرارية. وفيها كذلك: مناهضة الآخر عبر مناهضة الذات ونقد المركز والعلاقة بين المعرفة والقوة والسلطة، وموت الإله، والنسبية المتمادية، ثم الخطاب والتأويل وصراع التأويلات والحسد والشهوة والجنون

وتمجيد الحدة، ومفاهيم من مثل: الموضة، الشكل، اللون، الحركة الخاطفة، السرعة الفائقة[1].

[1]- حول هذه النقاط السابقة بنظر: رسول محمد رسول، مهنة الهوية، ص ص 44 -46.

الفصل الثانـــي:

الحجاج من منظور تداولي

أولا: الحجج المبينة للواقع

ثانيا: أفعال الكلام

ثالثا: أفعال الكلام ودورها في عيون البصائر

أولا: الحجج المبينة للواقع:

تتأسس الحجج المبينة للواقع على التجارب والوقائع والأحداث المتعالقة بين الأشياء المكوّنة للعالم، وتستند في أساساها على الواقع وهي الأكثر قوة في تقريب المعنى إلى ذهن المتلقي نظراً لكونها ناتجة من وقائع متتابعة ومتعايشة،« فالمتكلم متى اعتمد هذا الصنف من الحجج إنما يذهب في الواقع إلى أن الأطروحة التي يعرضها تبدو أكثر إقناعاً، كلما اعتمدت أكثر على تفسير الوقائع والأحداث، وأن الخطاب الحجاجي يكون أنجع وأقدر على الفعل في المتلقي والتأثير فيه كلما انغرست مراجعه في الواقع وتنزلت عناصره فيما حدث وما يحدث»[1]، وإذا ما بحثنا عن هذه الحجج في مقالات الإبراهيمي المنشورة في عيون البصائر فإننا نجد منها:

1-شاهد حال (الحقائق):

لا يختلف رأيان في كون من عاش تجربة بنفسه، وعايش أحداثها ووقائعها كمن سمع عنها فيصف الأحداث بأكملها من غير نقصان ولا تفريط في بعضها.

وهذا المعنى مستخرج من شاهد حال كما يقول ابن الأثير: «يبتدعه مؤلف الكلام من غير أن يقتدي فيه بمن سبقه، وهذا الضرب ربما يعثر عليه عند الحوادث المتجدّدة ويتنبّه له عند الأمور الطارئة كالذي يصف حادث مرور قد وقع أمامه فجأة، فهذا الوصف ليس بمجرد ذكر حادث فحسب، وإنما هو وصف للحقيقة؛ لأن هذا الشخص قد لازم مكان الحادث، ودقق النظر في كل كبيرة وصغيرة، والمتلقي في هذه الحالة لا يتردّد أبداً في تصديقه»[2].

وقد أورد البشير الإبراهيمي بعضا من الأمثلة لهذه المعاني المستخرجة من شاهد حال، ونذكر منها ما جاء في مقال "التعليم العربي: «وجمعية العلماء التي تعد أشرف أعمالها تعليم العربية، قد أقامت خمسة عشر عاما تطالب في غير ملل بحرية التعليم العربي الذي هو أساس

[1]- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة نسبته وأساليبه، ص214.

[2]-ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه:د. أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، ط2، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ج2، ص11.

التعليم الديني ومازالت تُصارع العوارض الحائلة، وهي عوارض القرارات الإدارية والقوانين الموضوعة لخنق العربية وقتلها، ومازالت الجمعية تنكر تلك القرارات وتقول عنها في صراحة: إنّها قرارات جائرة أنتجتها ظروف خالية من الرّحمة، ومن الكياسة، وأملتها أفكار خالية من الحكمة والسّداد، وبواعث من الغرض والهدى يؤيد ذلك كله وحي من شيطان الاستعمار المريد، فجاءت في مجموعها لا تسْتندُ على منطق ولا نظر سديد، وإنما تستند على القوة أولا، وعلى الحيلة ثانيا، وعلى العنصرية البغيضة ثالثا...»[1].

ومن الأمثلة المستخرجة أيضاً من شاهد حال كذلك «ابتلاع أوقاف المسلمين والاستيلاء على مساجدهم، وإحالة بعضها إلى كنائس ومتاحف ومستودعات، كل ذلك من أفعال الاستعمار، وكل ذلك وقع بالقطر الجزائري واحتكار التصرّف في المساجد والسيطرة على موظفيها، أسلوب من أساليب الإدارة حافظت عليه في عهودها لمعان معلومة ومقاصد مفهومة وكل ما كتب في عهد الاحتلال من عهود وكل ما بذل بعد ذلك من وعود فهو شيء يكذبه الواقع»[2].

نلاحظ من خلال هذا المثال كيف أنّ هذه الأوصاف التي أوردها الإبراهيمي هي أوصاف نابعة من نفس قد عايشت ذلك المشهد والحدث وتابعته بكل تفاصيله وتألمت له أيّما ألم، خاصة وأنها زامنت فترة الاستعمار فعانت ويلاته وجرائمه، وحاولت القضاء عليه بما أوتيت إلى ذلك سبيلا، فانساقت المعاني إلى ذهن المتلقي انسياقا لصدق المشاعر ودقة التصوير كيف لا، والموضوع عظيم يمس أحد رموز الهوية الوطنية وهو اللغة العربية وتعليمها.

وعليه فالمساجد والدّين رمز من رموز الهوية الوطنية يُقال أن لا مساس فيه من لدن أي مُواطن عربي مسلم، فما بالك بشيخ من شيوخ الأمة وفطاحلها وعالم من علمائها وعضو من أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين أبوا إلا أن يعيش هذا الوطن تحت شمس الحرية

[1]-البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص27، 28.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

والعروبة والإسلام، والتي يُحاول المستدمرُ القضاء عليها بكل ما أوتي من قوّة، فنجد الشيخ البشير يستنكر لذلك بأبلغ صورة وأصدق تعبير يؤثر في المتلقي ويترك أثراً في نفسيته، ومن ذلك قوله أيضا في مقال: "المعهد الباديسي": «فتح المعهد الباديسي في الشهر الماضي أبوابه واستقبل بالتبشير والترحيب مدرسيه وطلابه، ومدّته ثعاب القطر بسيل من التلاميذ ملأ رحابه، تعرف في وجوههم الرغبة في العلم والأمل في تحصيله وتستبين من صغر الأسنان، وطراوة الأفنان وتباعد الديار أن وراءهم نفوساً من الآباء والأمهات نذرتهم للعلم وقربتهم له وتحملت ألم البُعدِ والغربة في سبيل هذه القربة »[1].

إنّ الحقيقة التي لا تخفى على أحد من الدّارسين هي أن الشيخ البشير الإبراهيمي قد كان إبان فترة الاحتلال مدافعاً بروحه وقلمه من اجل توعية الشعب وإجلاء ظلمة الجهل عنه، بل ويُوقِظ الهمم فيه ويحضه على عدم الرضوخ للمحتل الغاشم والاستسلام له، ولّما كان هذا المُرشد شاهد عيان للوقائع والأحداث. فلا شك أنه سينقلها لنا بكل تفاصيلها وحقائقها، ولهذا نجده في هذا المثال الذي بين أيدينا يدعو دعوة المحامي الخائف على بلده وينادي نداء المؤذن أنْ حيّ على العمل والجهاد، يصف أولئك الطلاب وهم أمامه حسيا ومعنويا وحسيا، حيث قال عنهم أنهم صغار السن «صغر السن وطراوة الأفنان» ومعنويا، حيث استطاع أن يقرأ في وجوههم وعيونهم الرغبة في العلم والأمل في تحصيله رغم بُعدهم عن الدّيار وتحمّلهم لآلام البُعد والغربة. ولاشك في صدق تلك العواطف ولا في من نقلها، نلمَسُ من خلالها إقناعاً لا شك فيه.

أما المثال الآتي فنرى الإبراهيمي فيه لسان حال هذه الأمة، حيث يقول في مقاله "حدثونا عن العدل فإننا نسيناه"[2]:«كيف لا تنسى العدل أمّة لبثت في ظلمات الظلم أحقابا، وعقبت في ظل يحمومه أعقابا؟ ام كيف تذكره بعد أن محت آيته آية السيف، فلم تنعم منه بإلمامة الطيف؟،

[1]- البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص228.

[2]-المقال منشور في العدد119 من جريدة البصائر سنة 1950.

وكيف يجد العدل مجالا بين حاكم لا يسأل عما يفعل وبين محكوم يُسأل عما لم يفعل؟، وكيف يجد العدل سبيلا إلى نفوس زرع فيها الاستعمار أول ما زرع بذرة احتقار المسلم الجزائري، ثم ربّاها –أول ما ربى– على الاستعلاء على المسلم الجزائري، ثمّ علمها أول ما علم هضيمة المسلم الجزائري وتجريده من أسباب القوة والحياة بكل وسيلة..»[1].

والرجل ههنا يقف موقف الغيور على وطنه الرافض للفساد ولأسباب الفساد فيه، والذي لا يخشى إن قال مقولة حق لومة لائم، إنه يدافع عن الوطنية والهوية والدين ويأبى أن يعيش في أحضان أمّة نستْ أو تناست قيمة ربانية لا يجب أن تُنسى ألا وهي العدْلُ، حتى أصبحت لا تدرك معناه ولا تتذكّره لأنها لبثت في الظلم أحقاباً متواترة من الزمن بين حاكم لا يسأل عما يفعل وبين محكوم يُسأل عمّا لم يفعل، ولعلّ مرد ذلك كلّه إلى ذلك المُستعمر الذي زرع بذرة احتقار المسلم الجزائري في بعض النفوس، تعهدها بأن ربّاها على الاستعلاء عليه وعلّمها هضيمة المسلم الجزائري وإذلاله، فانقلبت الموازين وصار المُواطن إذا سَلِمَ مِنْ الضّرب إذا أخذت منه أمواله وانتُهبت ممتلكاته قد غنم غنيمة، وإذا ما تأوّه للألم النفسي أو البدني عدّ التأوّه منه جريمة، إن الإبراهيمي لو لم يكن الفسادُ يعم في البلاد في زمنه لما كتب عنه، لأنّه وكما هو معروف عنه كان حبر الأمة يذود عنها بقلمه، وبما يجز في نفسه وكما هو معروف عنه أنّه كان حالاً من أحوال الأمة آنذاك، وفي أيّ قضية من قضاياها.

ومن خلال كل الأمثلة السالف ذكرها نجد أنّ شاهد الحال من بين أهم الحجج الواقعية إقناعا للمتلقي وتأثيراً فيه، وذلك أن المخاطِب الشاهد للوقائع والأحداث التي يعرضُها يعرضها وينقلها بالتفصيل لأنه شاهدها وعاشها، على عكس المخاطب غير الشاهد الذي يكتفي فقط بذكر معاني مصوّرة.

[1]– البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص402.

2-النموذج:

يتأثر كثير من الأدباء والكتاب بسلوكات أشخاص وأفكارهم، فيتخذونها نموذجا لهم يمشون على منواله، وهؤلاء الأشخاص ليسوا بالعاديين، بل لهم مميزات وطرائق في الكتابة، جعلت من لحق بهم يحذو حذوهم وينسج على منوالهم، وقد ذكر ابن الأثير هذا في المثل السائر حين قال: «أن الكثير من المؤلفين المحدثين قد تأثروا بمعانٍ وأفكار مبتدعة للعرب القدامى فتبعوها ونسجوا مؤلفاتهم على منوالها»[1].

ومن الأمثلة التي سنسوقها عند الإبراهيمي قوله في قصيدة "هدية إلى حياة العروبة بالمغرب الأقصى":

وَلِـــي قَلَـــمٌ آلَيِـــتُ أَنِ لاَ أَمُـــدَّهُ بَقَتْلٍ مُـــوَارٍ أَوْ بِخَتْـــلٍ مُـــوَارِبٍ

ونجد هذا المعنى مطروق عند الشاعر العباسي ابن الرومي الذي قال:

وَلِي وَطَـــنٌ آلَيْـــتُ أَنْ لاَ أَبِيعَـــهُ وَأَلاَّ أُرِي غَيْرِي لَهُ الدَّهْرُ مَالِكًـــا[2]

فالإبراهيمي قد تأثّر بابن الرومي والمتلقي يقتنع أكثر إذا ما وجد المعاني مطروقة، فلا يجد صعوبة في فهمها، ويحْكم على كاتبها بالقوة والجزالة في الأسلوب.

أما في البيت الذي يقول فيه عن الإسلام:

قَـــدْ أَمَنُـــوا إلاَّ بَحـــقِّ سَـــيْفِكَ وَأَمَنُـــوا عَلَـــى الزَّمَـــانِ حَيْفُـــكَ[3]

وهذا المعنى لمعنى مطروق عند الأوائل مثل ذلك البيت الذي يقول فيه صاحبه:

أَمِنْتَ لَمَّا أَقَمْـــتُ العَـــدْلَ بَيْـــنَهُمْ فَنِمْتُ نَوْمَ قَرِيـــرَ العَـــيْنِ هَانِيهـــاَ

فالشاعر هنا إنما يتحدث عن عمر بن الخطاب والعدل الذي أقامهُ والعدل من الإسلام، والإبراهيمي في هذا المقام يربط الأمن بتطبيق تعاليم الإسلام، كما يربط من سبقه الأمن

[1]-ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص21.

[2]-ابن الرومي.

[3]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص550.

بالعدل. ولاشك أن من يقرأ البيت اللاحق يتذكر السابق فيكون أكثر اقتناعاً، كما أنه ومن جانب آخر إذا ما بحثنا عن الهوية الوطنية فيه وجدناها جلية من الجانب الديني، فالشيخ لا يشُكُّ في عقيدته وإسلامه الراسخ وإيمانه القوي الصّلب.

فنجده في موضع آخر يقول: «في مقال حدثونا عن العدل فإنّنا نسيْناه...كيف لا تنسى العدل أمة لبثت في ظلمات الظلم أحقاباً وعقبت في ظل يحمومه أعقابا؟ أم كيف تذكره بعد أن مَحَتْ آيته آية السّيف فلم تنعم منه بالمامة الطّيف؟»[1].

فبمجرّد قراءة هذه السّطور ومن الوهلة الأولى تتراءى لنا الآية الكريمة من سورة النبـــأ: ﴿لَّـٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابًا ﴾ »[2]،حيث أن ثقافة البشير الإبراهيمي الدينية زادت من صدق حديثه زيادة يحسُن بها الكلام وصِدْقاً لا يراوده الشك وقناعة واقتناعاً لا يُستفهم بعدها بسؤال، فالشعب الجزائري وهو المُخاطَبُ في تلك الفترة-فترة الاستعمار- كان جاهلا في معظمه، لكنه رغم جهله بالعلوم المعرفية المختلفة كان مثقفا بثقافة دينية قرآنية نقشها في عقله الجامع أو الكتاب وإذا ما خُوطِب بتلك اللّغة اقتنع وتأثر وصدّق المُخاطب في عاطفته وحديثه وخطاباته، لأنها مسّت هويته الدينية التي لا يُنازعهُ فيها منازع. يقول أيضاً إنّ الإيجابيات التي يفضي إليها النموذج مِنْ لفت انتباه السامعين والتأثير فيهم وإقناعهم بصور قد طرقها السابقون من الكتاب، إلاّ أنه يمكن أن يكون له سلبيات كذلك، كالنقص في التّجديد والابتكار حيث يبقى الكتاب المحدثون متقوقعين في المعاني القديمة ومستمسكين بها، خاصة ما إذا كان المُؤلّف المتَّبع غير مُحسن للكتابة فينفر جمهور القراء من القراءة للمتُبعْ.

3-الاستشهاد:

وممّا لاشك فيه أن معظم الكتاب والمؤلفين-أو جلهم- لا يستغنون عن ظاهرة الاستشهاد في كتاباتهم كي تكون أكثر إقناعاً ويُعْطُوا لحديثهم دليلا يستدلون به على صدقه وتأكيده

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص402.

[2]-سورة النبأ، الآية: 23، الجزء30، ص582.

وذلك باستخدام حجج وبراهين سواء كانت من القرآن الكريم أو الحديث الشريف، أو ما تواتر عن كلام العرب شعراً أو نثراً، حيث يقول عبد الهادي بن ظافر الشهري: «والملاحظ أن جميع الشواهد والحجج الجاهزة كما يسميها أرسطو تنتسب إلى ترتيب معين بوصفها حُججاً جاهزة وذلك حسب قوتها الحجاجية، فيكون ترتيبها القرآن فالحديث الشريف، وهكذا نزولاً»[1]، ومُدوَنتنا حافلة بالاستشهادات خاصة وأن ثقافة الإبراهيمي الدينية جعلته يكتب مجمل مقالاته بألفاظ من القرآن الكريم ويستوحي عباراته منه، ولهذا جاء أسلوبه جزلاً رصينا بليغا يقول في مقال الاستعمار: «مادة هذه الكلمة هي العبارة، ومن مشتقاتها التعمير، والعمران، وفي القرآن: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[2]، فأصل هذه الكلمة في لغتنا طيب وفروعها طيبة ومعناها القرآني أطيب وأطيب»[3]، وهو هنا يُرجع الكلمة إلى القرآن الكريم وهو الأصل والمنهل، فكان كلامه أكثر إقناعاً وإيصالا للمعنى والمتلقي يصدّقه، وبل لا يشك في كلامه دائماً أبداً.

ونجده في مقال "هجرة النبوة من مكة إلى يثرب"*. يقول: «من اللطائف أن القرآن ذكر قصة الهجرة المحمدية من مكة إلى يثرب بأسلوب ليس من نسق التاريخ فسمّاها إخراجاً من الذين كفروا ولم يُسمِّها هجرة بصريح اللفظ، وإن سمّى الصحابة المهاجرين، ونوّه بالهجرة وحضّ عليها وقرنها بالإيمان وجعلها شرطاً في الولاية. فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾»[4]، وشيخنا يستشهد بالقرآن ليترك أثره في

---

[1]– عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2004، ص544.

[2]–سورة هود، الآية: 61.

[3]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص.

*نشرت في العدد 14 من جريدة البصائر سنة 1947.

[4]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص535.

نفس مخاطبية، يُقنِعهم ويؤثر فيهم ويستميل أسماعهم، وذلك ينمُّ عن ثقافته الدينية وهويته التي لا يمكن لأحد إنكارها، ولا يزال الشيخ يجعل القرآن وسيلة للتعبير عما يريد التفوّه به وبثه في روح شعبه، لأنه حفظه في سن مبكّرة فأصبح جاريا على لسانه، ولهذا لا تكاد تقرأ مقالا من مقالاته إلا وتجد لغة القرآن تطغى على كل كتاباته، ومن ذلك ما نجده يقول: «وهذا الشمال قد أصبح أصله كأصحاب الشمال في سموم من الأشجار وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم»[1]، وكلامه هذا إنّما استوحاه كما هو معروف من سورة الواقعة، ومثل ذلك أيضا: «يا قوم: ما أخلف العبد وأخلفت من ربكم المواعيد، ولكنكم أخلفتم وأسلفتم الشر فجُزيتم بما أسلفتم،﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٥٥﴾ [النور:55] فلو أنكم آمنتم بالله حقّ الإيمان وعملتم الصّالحات التي جاء بها القرآن، ومنها جمع الكلمة وإعداد القوة ومحو التنازع من بينكم، لأنجز الله لكم وعْده وجعلكم خلائف الأرض، ولكنّكم تنازعتم ففشلتم وذهبت، ويحكم وما ظلمكم الله ولكن ظلمتم أنفسكم»[2]. من خلال المثال السابق تتراءى لنا هوية الكاتب الدينية التي طغت طغيانا واضحاً، فإنه وإن لم يستشهد بالقرآن لتوكيد كلامه جعل اللغة التي يكتب بها مُستقاةً من القرآن ولا غرابة في ذلك، فهو المُرشد الذي يستنهض همم شعبه وأبناء وطنه للجهاد ويعلمهم دينهم ويجمع شتاتهم ويوحد كلمتهم ويوحّد صفُوفهم فكأننا يه يقول لهم إذا اتبعتم القرآن حق الاتّباع وآمنتم به إيمان الناسك العابد لأنجز الله لكم وعْده وحقّق لكمْ ما ترجون وتبغون من

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص531.

[2]- المرجع نفسه، ص533.

النصر على العدوّ، لكنكم وما دمْتم متنازعين مُشتّتي الكلمة فإنكم ستبقون فيما أنتم فيه باقون، كما لم يغفل الإبراهيمي عن الاستشهاد بالحديث الشريف في مقال "أثر الصوم في النفوس"*، أما الوصف العبقري والوادي الذي طم على القرى فهو قول الحديث المُوحى: «الصّوم لي وأنا أجزي به»، وحديث الصادق: «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»، وحديث الصحيح: «للصائم فرحتان»[1]، ومن هنا نلاحظ أنّ الإبراهيمي لم يترك الحديث الشريف للاستشهاد به في خطبه حتّى تنساب في أذن السامعين انسيابا محموداً، وليس من استشهد بالحديث الشريف في كلامه كمن لم يستشهد، ذلك أن الأول أقرب للتصديق والجزم بصحة ما يقول فيكون أكثر إقناعاً وحجاجية من الثاني، ونجده في الموضع التالي أيضا يقول: «إن الصّدقات التي يتغالى فيها هؤلاء الحمقى يكتفي فيها الإسلام بأقل متمول، وقد زوّج رسول الله صلى الله عليه مسلمة مؤمنة على أن يعلمها زوجها سوراً من القرآن، واكتفى في تزويج أخرى بخاتم من حديد(لَوْ وُجِدَ) ليُرشِد إلى أن المال ليس له من الاعتبار في باب الزواج إلا ما الخاتم الحديد»[2]. إنّ الرّجل بصدد علاج قضية مهمة من قضايا الأمة الجزائرية، وتظهر هويته هنا جلية وهي من مشاكلنا الاجتماعية ألا وهي الشبان والزواج، حيث يُقِرُّ حقيقة كانت قائمة آنذاك مفادها أن سبب إعراض الفتية والشبان عن الزواج مرده غلاء المهور الفاحش الذي يُضيّع على شبابنا وشاباتنا ربيع العمر وإيراقه رغم أن الإسلام لا يحبذ هذا بل يكتفي بأقل ماتمول، وضرب لذلك مثلا المؤمنة التي زوجها رسول الله وجعل مهرها بان يُعلّمها زوجها سوراً من القرآن، والأخرى التي طلب من زوجها أن يلتمس لها ولو خاتما من حديد، إن كل تلك الأمثلة والضرب منها إنما ضربها الإبراهيمي ليقنع به إخوانه من بني وطنه واستدل بها على صدق وصواب حديثه، كما يستشهد في موضع آخر بالحديث أيضاً:« وقضية الواهبة –على كل

*نشرت في العدد 43 من جريدة البصائر سنة 1948.

[1]–البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص542.

[2]–المرجع نفسه، ص326.

حال- قضية عين لا تقوم بها حجة زيادة عن كونها خرجت مخرج التفسير في أسلوب بليغ من التعبير ومعتاد في كلام من أوتيَ جوامع الكلم كقوله في أحاديث الحث على الصدقة" "ولو يطلق محرق" "ولو يغرسن" شاة، "ولو بشق تمرة"»[1]. البشير الإبراهيمي رجل ديّن حافظ للكتاب المكنون مطلع على سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فلا غرابة أن تجري على لسانه أثناء حديثه أحاديث تسيّد الخلق يؤكده ويزيّنه بها.

كما لا يفوت على الشيخ أيضا الاستشهاد بكلام العرب السابقين بشعرهم، ومن ذلك نجده يقول في مقال له بعنوان" ويحهم...أي حمْلة حربية"*، و"رجعنا إلى الشعر نستلهمه العزاء والسلوى، وننتزع منه الشواهد والأمثال فذكرنا قول الأوّل:

وَمَا مِنْ يَـدٌ إِلَّـا يَـدُ اللهِ فَوْقَهَـا وَمَـا ظَـالِمٌ إِلاَّ سَـيُبلىَ بِظَـالِمِ

وقول الآخر:

أَيْنَ عَادَ؟ أَيْـنَ فِرْعَـوْن؟ وَمَـنْ مَلِـكُ الأَرْضِ وَوَلَّـى وَعَـزَل

وقول الأخير في نصوص هذه الشريعة:

قَتْـلَ امْـرِئٍ فِـي غَابَـةِ جَرِيمَـةٍ لاَ تُغْتَفَـرْ

وَقَتْـلَ شَـعْبِ كَامِـلٍ مَسْـأَلَةٌ فِيهَـا نَظَـر

وقول الآخر يخاطب عيسى:

خَلَطُوا صَلِيبَكَ وَالخَنَاجِرَ وَالَمـدَى كُـلّ أَدَاةِ لِلْـأَذَى وِحَمَـام

إذن فالشيخ لم يستغْنِ عن الشعر في كتاباته للاستشهاد به في المقام المناسب ولاستلهام العزاء والسلوى كما ذكر، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ثقافته الواسعة واطلاعه على أشعار العرب الأوائل، والشعر يأتي في المرتبة الثالثة من مراتب الاستشهاد.

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص563.

*نشرت في العدد 146 من جريدة البصائر لسنة 1950.

كما أشار إلى ذلك عبد الهادي بن ظافر الشهري، ونجده في موضع آخر يذهب إلى ما قال الشاعر أحمد شوقي وذلك من خلال مقالته "أثر الأزهر في النهضة المصرية": أبرز فروع النهضة المصرية التي كان للأزهر فيها أثر بارز هي: الدّين والأدب، والسياسة، ولا أبعد إذا قلت: إن النهوض بهذه الفروع الثلاثة بدأ من الأزهر وتدرج إلى الكمال فيه، ومن حسنات شوقي أنه يقرر هذه الحقائق في شعره فيقول في الأزهر على عهد المماليك الأخير:

ظُلُمَـــاتٌ لاَ تُـــرَى فِـــي جُنْحِهَـــا غَيْرَ هَذَا الأَزْهَرِ السَّـــمِحْ شِـــهَابَا

قَسَّـــمًا لَـــوْلاَهُ لَـــمْ يبْـــقَ بَهـــا رَجُـــلٌ يَقْـــرَأُ أَوْ يَـــدْرِي الكِتَابَـــا

ويقول في النهضة السياسية ونشأة القضية المصرية وهو يتحدث عن الأزهر:

ثَبَتَـــتْ قَضِـــيَّتُهَا عَلَـــى مِحْرَابِـــهِ وَحَبَتْ بِهِ طِفْلاَ وَشَـــبَّتْ مَعْصِـــرا[1]

إنّ حديث الشيخ الإبراهيمي عن الأزهر وخصه بمقال ينِمُّ عن هويته وثقافته الدينية غير المحدودة، والتي لا تنحصِرُ عند رقعته الجغرافية فقط بل تتعداها إلى الأمصار الأخرى، حيث يبيّن ما للأزهر من دور في النهضة المصرية، ولعلّه من ههنا يقرّ حقيقة مفادها أن للجامع والمسجد أهمية في التحصيل العلمي-آنذاك- لا يُستهان بها، ويمكن أن تنطلق النهضة من الجامع ولا ضرر، لأنه كان مركز إشعاع علمي وإن راج في مصر رأي سديد واضطلاع بالسياسة أو ارتفاع صوت جهير للإصلاحين الديني والاجتماعي أو ثبات للعقيدة فإن مصدره ومنبعه — لاشك- من الأزهر حسب الكاتب، ويستشهد بما قاله أحمد شوقي عن أبناء الأزهر:

هَزُوا القُرَى فِي كَهْفِهَا وَرَقِيمُهَـــا أَنْتُمْ لَعمْرُ اللَهِ أَعْصَـــابُ القُـــرَى[2]

حديث الإبراهيمي عن الأزهر وإفراده بمقال خاص لم يكُنْ هباءً منثوراً، بل كان استنهاضًا للهمم في نفوس إخوانه الجزائريين بعد أن صار الإقبال على التعليم فيها يزيد يوما بعد يوم

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص569.

[2]- المرجع نفسه، ص570.

وعاماً بعد عام، وكأني به يقول: يُمكنكم أن تُحدِثوا نهضة في كل المجالات ومنكم يبدأ الاستقلال ويستردّ الحق ما دمتم مطالبين به.

ولقد ورد نصّه مُفعماً بالحُجج دون أن ننسى هويته التي كانت حاضرة، بل لم تغب عن قارئ المقال من أوله إلى آخره.

ويستشهد البشيرُ الإبراهيمي في موضع آخر بالشعر في مقالة "الشاب الجزائري كما تمثله لي الخواطر"* «أحب منه ما يحب القائل:

أَحُبّ الفَتَى يَنْفِي الفَوَاحِشَ سَــمْعُهُ كَــأَنَّ بِــهِ كُــلُّ فَاحِشَــةٍ وَقْــرَا

وأهوى منه ما يهوى المتنبي:

وَأَهوى مِنَ الفِتيانِ كُــلَّ سَــمَيذَعٍ نَجيبٍ كَصَدرِ السَــمهَرِيِّ المُقَــوَّمِ

خَطَت تَحتَهُ العيسُ الفَلاةَ وَخالَطَت بِهِ الخَيلُ كَبّاتِ الخَميسِ العَرَمــرَمِ[1]

تتجلى هوية الشيخ الإبراهيمي في معظم مقالاته إن لم جلّها فهُوَ المُخْلصُ لوطنه والقلقُ على مستقبله من الظلم والاستبداد والطغيان والذل والهوان بحيث يرسم صورة للشباب تتمثل في خاطره الصناديد الذين يجب أن يتمثلوا في تلك الصورة، بحيث يكونوا كذلك أو لا يكونوا، إنّه يوجه خطاباً لقلب الأمة-وهو يعي جيداً من يُخاطب لأنّ الأمة بشبابها تكون ويستشهد في ذلك بمن نظم هذه الفئة المهمة -أهمية الملح في الطعام-في المجتمع، وإذا ما استشهد بأبيات كبار الشعراء كالمتنبي فهو يُحسن الوخز وتحريك الهمم وإيقاظها ويعلم بأي سهم سيُصيبً الهدف ويقدِّمُ الحجّة البالغة التي تؤثر في متلقيه وتقنعه وهو —الإبراهيمي- في مقاله عن عبد الحي الكتّاني يقول:«كأن الموصوف لكثرة ما ألحّت عليه الصّفة وغابت أصبح هو هي أو هو إيّاها وعند الخنساء الخبر اليقين حين تقول:

*نشرت في العدد 5 من جريدة البصائر سنة 1947.

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص569.

"فإنّما هي إقبالٌ وإدبار"

وعلى هذا يُقال في جواب ما هو عبد الحي؟ هو مكيدة مدبّرة وفتنة مُحضرة ولو قال قائل في وصفه:

شَـــعْوَذَةٌ تَخْطُـــرُ فِـــي حِجْلـــيين وَفِتْنَةٌ تَمْشِـــي عَلَـــى رِجْلَـــيْنِ»[1]

ويستحضر الشيخ شعر الخنساء في المقام المناسب لتوكيد كلامه وإيصال رسالته للمتلقي في حلة يكسوها الإقناع والجزم فيما يقول، فشعر الخنساء وما أدراك ما هو في ذلك الزمن إذا ما حفظه الشخص واستدل به كان كلامه جزلاً بليغاً صادقاً.

أمّا في مقاله الذي عنونه بـــ"إلى الزاهري" فيستحضر من الشعر ما يقول: «وهنيئا لك هذا الذوق اللطيف في أخذك بإحدى بيتي ابن الرومي في الحقد وهي قوله:

وما الحقدُ إلا توأم الشكر في الفتى وبعضُ السجايا ينتسبنَ إلى بعـــضِ

وتركك للبيت الثاني وهو قوله:

فحيثُ ترى حقداً على ذي إساءةٍ فثمَّ ترى شُكراً على حَسنِ القرض »[2]

يستشهد الشيخ الإبراهيمي بأبيات ابن الرومي ليصف الرّجل وذمام خُلقه فكان نصه حجاجيا مقنعاً بامتياز وبعض الكلام يحتاج إلى الإتيان بمثله لتوكيد صدقه أو لإقامة الحجة على من يُحاجج.

ومن أمثلة الاستشهاد في مدوّنتنا نجد أيضا أن الإبراهيمي وبثقافته وهويته الدينية الأصيلة قد اطّلع على أسجاع الكهان. بل قد خص مقالا في المجلة عنونه "بأسجاع الكهان" يعرضُ فيه كلام بعض الكهان ويستشهد بالشعر أيضاً يقول: «فإن عرفتموهُ فسلوه من ملكه، بعد مالاكهَ

[1]–الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص615.

[2]– المرجع نفسه، ص639.

وعلكَه، وفي خرت الإبرة سلكه؟ ومن صيّره غراب بين، وجالب حين؟ ومن اعجم تعريبه وأحكم على الشر تدريبه؟

أنشد ابن خلكان في القرن السادس هذا البيت:

كَنُسَورِ عَبْدَ اللَــهِ بِيــعَ بِــدِرْهَمٍ صَغِيراً فَلَمَّا شَبَّ بِيــعَ بِقِــيرَاطٍ»[1]

للشيخ الإبراهيمي اطّلاع واسع بالشعر يستدل به على صدق كلامه، ونريد أن ننوّه إلى أمر تجدر الإشارة إليه ههنا، وهو أن الشيخ الإبراهيمي شاعرٌ قرض من الشعر الكثير ولعل ثقافته القرآنية واطّلاعه الواسع على أشعار القدامى جعله يمتلك ناصية اللغة ويحوِّرها ويُحيكها في أبيات الشعر.

ومن باب آخر وإذا ما بقينا مع الاستشهاد –فإن الشيخ- يستشهد أيضا بضرب آخر من كلام العرب وهو الحكمة، فهو يقول: «إن الألقاب لا تزيد في قيمة محمد العيد إلا بمقدار ما زادت(الباشوية) في قيمة طه حسين على أننا نعتــناه بالنعت المفصّل على ذاته المفصّل لآياته وهو شاعر الحكمة والمثل، إذ هما قاعدة شعره، وخاصتا مقاطعه وقصائده، ويزيد على تناول الحكمة والمثل بأنه "صدّاح غير مدّاح»[2]، والإبراهيمي في هذا المقام بصدد الردّ على أولئك الذين انتقدوه بتجريده للشاعر محمد العيد آل خليفة من الألقاب التي هو أحق بها وأهلها واقتصاره على لقب شاعر الأمثال والحكم فراح يفصّل ويفسّر حكمه وذلك بأنه ردّ على أولئك المنتقدين بأنه جرّد الشاعر من تلك الألقاب لأنها صارت كألقاب الحكومة يتمجّد بها من لا يستحق التمجيد ليكمل بها نقصه وأن أمثال شاعرنا محمد العيد من المحسنين لفنونهم قد كبروا وشبوا على سماع هذه الألقاب الجوفاء، فزهدوا فيها زهداً كأنه طبيعي فيهم وأنهم لا يرونها بالعين التي يراها بها الناقصون، فهم كما قال ليست مكمّلة لهم ولا زائدة فيهم «فهم

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص602.

[2]- المرجع نفسه، ص676.

كالسّيوف أروع ما تكون مجرّدة»[1]، وأن الشاعر محمد العيد حسبه من اللقب أنه شاعر الحكمة والمثل ومن كان كمثله؟ وهو قوّال للحق من غير مُجاملة وليس يمدح من ليس أهلاً للمدح، ولهذا قال عنه إنّه صدّاح غير مدّاح، وقد حقق صاحب المدونة ههنا حجاجاً ما بعده حجاج فقد أقنع منتقديه وقدّم لهم الحجج التي تُسكتهم، وزاد على ذلك كله أنه أبرز هويته الوطنية بإبراز علم وشاعر من شعراء الجزائر وتلقيبه بشاعر المثل والحكمة.

ولقد لاحظنا كيف أن الشيخ البشير الإبراهيمي قد أكثر من الاستشهاد بحيث أنه ما إن يذكر فكرة إلا ويلحقها ويُردِفها ويثبتها بدليل سواء كان من القرآن الكريم أو الحديث الشريـــف أو من الشعر أو الحكم والأمثال، فانسابت له أفكاره وعباراته بذلك انسيابا وانقادت له انقياداً، ومن ههنا يتحقق الإقناع للمتلقي فلا يشك في صدق قوله بل يسافر معه صدقا إلى أبعد الحدود ولا ننسى مع كل ذلك هويته التي كانت حاضرة أيّما حضور في كل كتاباته وكأنها كانت بذرة غُرست فيه تعهّدها بالرّعاية في كل مقال من مقالاته حتى لكأن بداخله كان هو الوطن والدين والتاريخ واللغة مجتمعة في شخص واحد.

ثانيا: أفعال الكلام:

يُعدُّ الفعل الكلامي الأساس الجوهري والركيزة الأساسية التي انبنى عليها الاتجاه التداولي، فهو أحد المفاهيم التي جاءت بها التداولية. بل لعله يكون أهمها وقد وضعه "أوستين" وطوّره تلميذه "جون سورل"، حيث «يعدّ الفعل الكلامي أو نظرية الحدث الكلامي من النظريات التي قامت عليها التداولية، إذ أنه نواة مركزية في كثير من الأعمال التداولية، وفحواه أنه كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري»[2]، أي أن كل قول هو في الوقت ذاته عبارة عن فعل له قوة تأثيرية ويتوسّع الباحث مسعود صحراوي في توضيح هذا المفهوم بالقول:

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص675.

[2]-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء دراسات تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص40.

«بالرجوع إلى كاتبه الفيلسوف مسعود صحراوي وتلميذه "ج سيرل" حول هذا المفهوم اللساني التداولي الجديد فإن الفعل الكلامي يعني التصرّف (أو العمل) الاجتماعي أو المؤسساتي الذي ينجزه الإنسان بالكلام، ومن ثم فالفعل الكلامي يراد به الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرّد تلفظه بملفوظات معينة، ومن أمثلته الأمر والنهي والوعد والسؤال، والتعيين والإقالة والتعزية والتهنئة... فهذه كلها أفعال كلامية»[1]. ومن خلال ما سبق نجد أن الفعل الكلامي هو إنجاز ذو طابع اجتماعي يتحقق في الواقع بمجرد التلفظ به من أجل تحقيق التواصل بين الباث والمتلقي«وهو النطق ببعض الألفاظ والكلمات وذلك مما يحدث أصواتاً على أنحاء مخصوصة متصلة على نحو ما بمعجم معيّن، ومرتبطة به وخاصة لنظامه»[2]، فما يمكن أن نخلص إليه من ههنا هو أن مجرد التلفظ بأصوات يفهم فحواها المتلقي ويحدث من خلالها التواصل والإنجاز والإقناع والتأثير في المخاطب هو بشكلٍ من الأشكال ردة فعله.

1-الأفعال الكلامية عند الغربيين:

1-1-جون أوستين: (1911-1960)

تعود البدايات الأولى لظهور نظرية الأفعال الكلامية إلى فلاسفة اللغة جون أونغشاو أوستين واحد من أهم هؤلاء، «حيث كانت آراؤه محط اهتمام الفلاسفة وعلماء النفس واللغة والاجتماع وغيرها من العلوم الأخرى ذات الصلة المباشرة باللغة»[3]. فقد درّس الفلسفة بجامعة أكسفورد Oxford كما كانت له محاضرات بجامعة هارفارد Harvard 1955م، وتم نشر تلك المحاضرات بعد وفاته 1962م بعنوان: كيف ننجز الأشياء بالكلمات How to »

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء دراسات تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص10، 11.

[2]-جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة(كيف ننجز الأشياء بالكلام)، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1991م، ص116.

[3]-عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية الصرفية، دار صفاء للنشر والتوزيع، (عمان-الأردن)، ط1، 2006، ص193.

« do things with words هذا الكتاب ساهم بشكل كبير في وضع أهم الأسس التي قامت عليها نظرية أفعال الكلام، وترتكز نظرية أوستين على فكرة طالما نادى بها ومفادها أن القول هو أيضا فعل، حيث أن وظيفة اللغة الأساسية ليست إيصال المعلومات والتعبير عن الأفكار، وإنما هي مؤسسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صيغة اجتماعية مثل فُتِحت الجلسة، فهذا الفعل يحمل طابع اجتماعي وهو إعلان القاضي عن فتح الجلسة[1]، وهذا يعني أن اللغة إنما تلبس طابعاً اجتماعيا، وقد قام أوستين بالتمييز بين العبارات الإنجازية والعبارات غير الإنجازية (الوصفية)، حيث يقول أوستين في هذا المقام «قول شيء ما على وجه مخصوص هو إنجازه من أمثلة العبارات الوصفية التي تصف إحساسات أعتذر إني متأسف..الخ، أما العبارات الإنجازية: أدعم رأي، أتنبأ، أتوقع...وشروط العبارات الإنجازية هو ملاءمتها للواقع (الإنجاز الحقيقي)»[2]. أعطى أوستين أمثلة للعبارات الوصفية التي تصف الإحساسات مثل: أعتذر وإني متأسف، وكلتاهما تدلان على وصف الشعور الذي يراود وينتاب الشخص المعتذر والمتأسف، كما قدّم أمثلة عن العبارات الإنجازية ومنها: أدعم رأي، أتوقّع، أتنبأ.... وذكر شرط العبارة الإنجازية والذي هو ملاءمتها للواقع.

ذهب أوستين في تصنيفه لأفعال الكلام على أنها ثلاثة أصناف وهي:

1. فعل الكلام.
2. فعل أقوى الكلام (الإنجازي أو الغرضي).
3. لازم فعل الكلام (التأثيري).

فأمّا الصنف الأول فيتحقّق بمجرّد التلفظ بشيء ما، أي أن جميع الجمل اللغوية هي قول وعمل في نفس الوقت فالمتكلم يُنجز عملا بمجرّد أن يلفظ قولا ما أي أنه وبعبارة أخرى القول هو إنجاز لفعل ما في الوقت ذاته، وتلك هي أفعال الكلام.

[1]-عمر بلخير، الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص155.

[2]- جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة(كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ص100.

وأمّا الصنف الثاني فهو ذلك العمل الذي يتحقق عند قولنا شيئا ما، وما يميز هذا الصنف عن الصنف السابق هو كون هذه الأخيرة «لا يتصف واقعا خارجيا ولا تخضع لمعيار الصدق والكذب ومع ذلك لها معنى ودور تقوم به»[1]، فهي ملفوظات إنجازية لأنها تنجز فعلاً بمجرد التلفظ بها.

وأما النصف الثالث الذي هو لازم فعل الكلام فهو ذلك الفعل الذي يتحقّق نتيجة قولنا لشيء ما، ومثلما نجده في واقعنا إذ كما يقول الأب لابنه: "نظف أسنانك" ينجز فعلين بصفة متزامنة فهو ينجز فعلا قوليا يتمثل في نطقه بجملة نظف أسنانك، وينجز فعلا متضمنا في القول يتمثل في أمر ابنه بتنظيف أسنانه والابن وهو يجيب "لا أشعرُ بالنعاس"، ينجز ثلاثة أفعال هي: الفعل القولي: عندما ينطق بجملة (لا أشعر بالنعاس)، والفعل المتضمن في القول المتمثل في إخباره أو إثباته عدم الرغبة في النوم، وأخيراً ينجز الابن فعل التأثير بالقول المتمثل في الإقناع، بما أنه يسْعى إلى إقناع أبيه بإهماله تنظيف أسنانه بما أن النعاس لم يداعب أجفانه بعد[2]، وهذا القول يشمل الأصناف الثلاثة. كما وضع أوستين مجموعة من المعايير لضبط معيار نجاح أو فشل الفعل الكلامي، حيث يمكن تقسيم هذه المعايير إلى قسمين كبيرين وهما: المعايير المقامية والمعايير المقالية.

1.**المعايير المقامية**:وهي مجموعة من الشروط التي إذا توفّرت ضمنت نجاح الفعل الكلامي وصانته من الفشل، وقد حصرها أوستين في ثلاثة أنماط أساسية، كل نمط منها يحتوي على شرطين فتكون بذلك ستة شروط كما يلي:

1أ-يجب أن يكون هناك إجراء عرفي أو مؤسساتي مقبول ومحدّد ومتعارف عليه لدى التلفظ بجملة معينة، وبعدم توفر هذا الإجراء أو إذا لم تُنطق الكلمات على الوجه الصّحيح المفهوم

[1]- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص60.

[2]- جاك موشلار وآلان روبول، التداولة اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين لعموس، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليقة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، ص32/4.

الذي ينعقد به الإجراء إذا كان الشخص الذي يتولى الإجراء فاقدا الأهلية للقيام به، أو إذا كانت الظروف غير ملائمة فإن الفعل لا يُؤدّى[1]، كأبسط مثال لذلك إذا قال الشخص لزوجته أنت طالق يتحقق فعل الطلاق.

2أ-يجب أن يُنجز الفعل من قبل جميع المشاركين وأن يُؤدَّى أداءً صحيحاً بعيداً عن الغموض والالتباس، ومثال ذلك قول أب الفتاة المخطوبة للشخص القاصد خطبتها: أزوّجك إحدى بناتي.

1ب-يجب أن تتلاءم ظروف الاتفاق ولا يكون المشاركون متناسبين، ومثال ذلك جملة: أعلن رسميا عن افتتاح الجلسة، فإنه من الطبيعي أن يكون مفتتح الجلسة رئيس أو على الأقل سيّد أو مدير في مقام ما، فلا يمكن أن يفتتح الجلسة عامل نظافة أو حارس، وكذلك جملة إنني أهب مترلي لابني، حيث لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يهب شخص ما مترلاً لابنه وهو ليس له أبو لا يملك واحداً في الأصل.

2ب-يجب أن يكون الاتفاق مُؤدّى أداءً كاملاً، فإذا قال شخص ما لآخر أزوجك ابنتي و لم يقل الزوج قبلت فإن الأداء يكون ناقصا ولا يتم الزواج إلا بقبول الطرفين معا.

3أ-يشترط إنجاز الفعل الكلامي توفر أفكار ومشاعر ونية يتطلبها ذلك الاتفاق، ومثال ذلك أن يقول: شخص لآخر: أعدك أنني سأزورك غدا، وهو لا يقتصد الالتزام بوعده، أو إذا هنأ زميل ما زميله بنجاحه أو تفوقه وأظهر له سعادته، ولكنه يشعر في داخله عكس ذلك فإن أداء الفعل يكون غير مُرْضٍ.

3ب-من الضروري أن يبقى الموقف الذي يتخذه المشاركون على حاله إلى آخر مرحلة من مراحل إنجاز الفعل، ومثال ذلك أن يقول شخص ما لآخر "أدعوك لتناول العشاء معي وعلى حسابي"، لكنه يتراجع عن قوله ويأبى أن يأخذه لتناول العشاء أو يرفض دفع الفاتورة فيكون بذلك قد أساء أداء الفعل.

[1]- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص64. دار المعرفة الجامعية، 2002، ص60.

ويبين (أوستين) أن أي إخلال بالشروط الأربعة الأولى(1أ.ب)و(2-أ،ب) يؤدي بالضرورة إلى فشل الفعل وعدم أدائه، في حين أنه إذا حُذف الشرطان الأخيران(3-أ،ب) فتتم تأدية الفعل لكن بطريقة سيئة، وقد أطلق أوستين على تلك الأفعال المخالفة للشروط الأربعة الأولى مصطلح "الإخفاقات" وعلى الأفعال المخالفة من الشرطين الأخيرين مصطلح الإساءات.

2-المعايير المقالية: لقد حصر الدارسون المعايير المقالية في مجموعة من الشروط الضامنة لنجاح الفعل الكلامي بمجرّد التلفظ به وهي:

1. أن ينتمي الفعل الإنجازي إلى فئة الأفعال الإنجازية مثل: أمر، حذر، وعد، راهن وغيرها.
2. أن يكون الفاعل هو نفسه المتكلم.
3. وأن تكون مبنية للفاعل.
4. وأن يكون زمن الفعل هو زمن المتكلم، أي أن يكون الفعل مُتصرفاً في الحاضر.

ويوضح أوستين أن خرق هذه الشروط كفيل بتحويل الجملة إلى عبارة وصفية .

لقد اقترح أوستين فيما بعد خمسة أصناف للأفعال الكلامية:

1. «**الحكمية**: وتقوم على الإعلان عن حكم وتتأسس على بداهة أو أسباب وجيهة تتعلق بقيمة أو حدث مثال: إخلاء الذمة واعتباره مثلا: وعد ووصف وحلل وقدر وقوّم...
2. **التمرسية**: وتقوم على إصدار قرار لصالح سلسلة أفعال مثل: أمر، قادر، دافع عن وترجى وطلب وتأسّف ونصح وكذلك: عين وأعلن عن بداية الجلسة، وأغلق، ونبّه وطالب
3. **التكليف**: ويلزم المتكلم بسلسلة أفعال محددة مثال: وَعَدَ وتمنّى والتزم بعقد وضمن وأقسم القيام بمعاهدة والاندماج في حرب»[1].
4. **السلوكيات**: وهي أفعال تتفاعل مع أفعال الغير نحو الاعتذار والشكر والتهنئة والرأفة والنقد والتصفيق والترحيب والكره والتحريض.

[1]-فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، ص62.

5. **الفرضيات**: وهي أعمال تختص بالعرض مثل: التأكيد والنهي والوصف والإصلاح، والنكر والمحاجة والقول والتأويل والشهادة والتفسير والإحالة...[1].

وخلاصة القول عن تصنيف أوستين هو أن الفعل المتعلق بممارسة توكيد لنفوذ أو ممارسة سلطة مهنية والفعل الإلزامي هو اتخاذ تعهد أو إعلان عن قصد، والفعل السلوكي هو اتخاذ موقف والفعل التفسيري هو توضيح مبرّرات وحجج ومعلومات[2].

1-2-أفعال الكلام عند سورل:

لقد قام جون.ر.سورل ببناء نظريته الجديدة وذلك من خلال مؤلفه "الأفعال الكلامية"، الذي ظهر في سنة 1969،حيث انطلق من الأسس التي قام بوضعها أستاذه أوستين وأعاد صياغة أفكاره وجددها، من خلال بعض التعديلات والإضافات التي اقترحها ج.سورل، فالتلميذ أتى ليطوّر ما جاء به أستاذه ويتفقده ويكمل ما جاء به من أفكار، وقد مست أبحاثه شروط إنجاز الفعل الكلامي وكذا تصنيف الأفعال الكلامية فأدى ذلك إلى ظهور نظرية منتظمة قامت على مبتدأ القصدية لأن «الكلام من وجهة نظر سورل محكوم بقواعد مقصدية ويمكننا تحديد هذه القواعد وفق أسس منهجية واضحة ومتصلة باللغة»[3].

ويقسم جون سورل الأفعال الكلامية ويصنفها إلى خمسة مجموعات كبرى وهي:

1. **الإخباريات**: حيث أن الغرض الإنجازي من الإخباريات هو جعل المتكلم مسؤولا عن وجود وضع الأشياء، وتحتمل هذه الأفعال الصدق كما تحتمل الكذب، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في النقل الأمين للواقعة والحادثة، وكذا التعبير عنها بصدقٍ وتشمل الإخباريات التأكيد والوصف.

---

[1]-فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى قوفمان، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا الاذقية، ط1، 2007، ص26.

[2]-صالح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص224.

[3]- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص71.

2. **التوجيهات**: الغرض الإنجازي من التوجيهات حمل الشخص على القيام بفعل مُعيّن وجه المطابقة فيها يكون من العالم إلى الكلمات، أما شرط الإخلاص في هذه المجموعة فيتمثل في الرغبة الصادقة، وهي تضم كل من الأمر، النهي، الطلب...الخ.

3. **الاتزاميات**: الغرض الإنجازي منها هو وجوب أن يلتزم المتكلم بالقيام بشيء في المستقبل وإيجاد المطابقة فيها يكون من العالم إلى الكلمات، أما شرط الإخلاص فيها فهو القصد، وتشمل الوعد والوصفية...الخ.

4. **التعبيرات**: وغرضها الإنجازي هو الكشف عن الحالة النفسية، وهذا الصنف ليس له اتجاه المطابقة، أي أنه لا وجود دلالي علاقة بين الكلمات ولعالم وشرط الإخلاص فيها هو الصّدق، وهي تضم كل ما له علاقة بالمساواة والاعتذار..الخ.

5. **الإعلانيات**: وغرضها الإنجازي يتمثل في إحداث تغيير عن طريق الإعلان، واتجاه المطابقة فيها زمن الكلمات إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمات ولا يُشترط فيها الإخلاص، وهي تشمل الإعلام والإخبار والإعلان...الخ.

ومنه يمكن تلخيص تصنيف سير ل كما يلي: «أخذنا الهدف العرض، وصفه فكرة محورية تصنف بها استعمالات اللغة لوجود محدود إلى حدّ ما الأشياء أساسية نفعلها باللغة، نخبر الناس كيف توجد الأشياء ونحاول التأثير عليهم ليفعلوا أشياءً ونلزم أنفسنا بفعل أشياء ونعتذر عن مشاعرنا ومواقفنا ونحدث تغييرات بواسطة منطوقاتنا، وفي أحوال كثيرة نفعل أكثر من واحد من هذه الاستعمالات منطوق بعينه في آن واحد»[1].

[1]-صالح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص237، ى238.

ومن جهة أخرى فقد اهتم (سورل) من خلال أبحاثه ونظرياته بالأفعال المتضمنة في القول ووضع قاعدتين، وهما القواعد التأسيسية والتي تضبط الفعل على نظام معين والقواعد الضابطة و"هي التي تقوم على تنظيم العلاقات ما بين الأفراد"[1].

إن هاتين القاعدتين تضمنان نجاح الفعل الكلامي عند الالتزام بالشروط (الشروط الملائمة) وهي كالآتي:

- «**الشروط التمهيدية**: مرتبطة بالمتكلم وما يرغب فيه وما يعتقده وبالسامع وما يقصده.
- شرط مضمون القضية (المطابقة) ويصف ما يتضمنه الفعل.
- شروط الصدق(الإخلاص) ومتعلق بالمتكلم وحالته النفسية عند القيام بالفعل.

الشروط الجوهرية: للتأثير في المُخاطب وجب على المتكلم الانسجام مع تصرفاته[2].

هذه الشروط الأربعة التي وضعها سيرل تدل على أن الفعل الكلامي مرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغوي وما هو متعارف عليه في المجتمع، ومن ثمَّ وجد سورل أنه عند تحقق الفعل الكلامي تنتج أربعة أفعال وهي:

1- **فعل التلفظ**: وهو ما ضمّ الجانب الصوتي والتركيبي.

2- **الفعل القضوي**: وعند أوستين الفعل الدّلالي ويضمّ الحمل وهو تطابق المحمول مع الموضوع كما يضم الإحالة التي تتصل بالمُتخاطبين.

3- **الفعل الإنجازي**: وهو القوة الإنجازية التي يحملها الفعل (تهديد، وعيد، شكر...).

4- **الفعل التأثيري**: وهو التأثير الذي ينتج عن المخاطب[3].

---

[1]-حافظ إسماعيل علوي، التداوليات(علم استعمال اللغة)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011، ص101.

[2]-العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري(من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2011.

[3]-أبوبكر الزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص121.

وبعد هذه المرحلة من البحث قام سورل بإعادة تصنيف الأفعال الكلامية التي وضعها أستاذه أوستين، وذلك تبعاً لقوتها الإنجازية فكان هذا التقسيم كما يلي:

1- **التقريريات**: تعهد المرسل بشيء ما مثل: سآتي غداً.

2- **الأمريات**: إقناع المرسل إليه بفعل شيء ما مثل: النصح، الإغراء، التحذير، الأمر.

3- **الوعديات**: الإلزام بفعل شيء ما في المستقبل كالوعد والقسم....

4- **البوحيات**: التعبير عن الحالة النفسية مثل الشكر، الاعتذار...

5- **الإيقاعيات**: مطابقة الكلام بالواقع كتسمية شيء ما[1].

يُعدُّ هذا التصنيف كمرحلة أولى عند سورل، وهي التي عُرفت بمرحلة الفعل الكلامي المباشر، وتليها مرحلة الفعل الكلامي غير المباشر، حيث يكون للفعل قوة إنجازية حرفية مباشرة وقوة أخرى حرفية إنجازية غير مباشرة (مستلزمة) وذلك مثل:

- لنذهب إلى السينما هذا المساء⟵ الطالب(1)
- عليّ أن أتهيأ للامتحان ⟵ الطالب(2)

فقد طلب الطالب(1) من الطالب(2) الذهاب إلى السينما، لكن الطالب(2) رفض، قد فهم المتكلم رفضه، فقوله يحمل قوة إنجازية حرفية متمثلة في تصريحه أنه يراجع للامتحان، والقوة الإنجازية المستلزمة غير المباشرة متمثلة في رفضه بالذهاب[2].

يحمل الفعل الكلامي غير المباشر قوتين إنجازيتين الأولى منه تتحدد ظاهريا، وتتحد الثانية من خلال القوة الإنجازية الخفية وذلك مع اللطافة والتأدّب في الكلام، ويبقى الفعل عاملا مشتركا بين المرسل والمرسل إليه ومن ثم يحدّد سياق المقام فائدة الكلام.

[1]-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ص158.

[2]- حافظ إسماعيل علوي، التداوليات(علم استعمال اللغة)، ص113.

1-3-أفعال الكلام عند ليتش:

لقد قام (ليتش) بتصنيف الأفعال الكلامية إلى درجات سامية، وذلك وفقا لكل وظيفة وكل صنف وعلاقته بهدف الخطاب الاجتماعي الأساسي الذي هو تأسيس المجاملة المحافظة عليها من خلال استحضار "مبدأ التأدب" أثناء أداء الوظيفة الإنجازية، فقسمت الأفعال الكلامية إلى أربعة درجات هي:

1- **أفعال التنافس:** حيث يغلب في هذه الأفعال الهدف الإنجازي والهدف الاجتماعي مثل: الأمر والاستفهام.

2- **أفعال المناسبات:** يتطابق في هذه الأفعال الهدف الإنجازي والاجتماعي مثل: التهنئة والدعوى والشكر والتحية وغيرها.

3- **أفعال التعاون:** وهي التي لا تتأثر أهدافها الخطابية بالأهداف الاجتماعية مثل التبليغ والتصريحات والتعليمات...

4- **أفعال التعارض:** وهي التي تتعارض أهدافها مع الأهداف الاجتماعية مثل التهديد والاتهام[1].

2-أفعال الكلام في التراث العربي:

2-1-أفعال الكلام عند الجاحظ:

عني الجاحظ بأفعال الكلام خاصة في كتابه "البيان والتبيين"، حيث خصّص فصولا للخطابة بيّن من خلالها المضامين المطروقة وصفات الخطيب، وركز أيضا على المخاطبين وضرورة مراعاة أحوالهم وطبقاتهم السياسية والاجتماعية أو ما يُسمّى "بمراعاة الحال" فغاية الخطيب ليس فقط أن يوصل كلامه إلى ذهن المتلقي فحسب، وإنما يجب أن يحصل الإفهام ثم الإقناع وبذلك تتجسد الأفعال الإنجازية في "الإفهام"، وتتجسّد الأفعال التأثيرية في الإقناع.

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ص2-4.

1- الإفهام: لابدُّ على الخطيب أن يراعي حال المرسل إليه ومترلته، حيث يقول الجاحظ في هذا: «ومدار الأمر على إفهام كل قومٍ بمقدار طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم وأن تواتيه آلاته وتتصرف مع أداته»[1]، ونجد أن الجاحظ قد اهتم بالمتلقي أو المُخاطب وركز عليه أكثر من المُخاطِب دون أن يغفل جانب هذا الأخير من الاهتمام لأن به يتم إفهام المخاطب، وقد قال عندما سئل عن معنى البلاغة: «أنك إذا أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتحقيق المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الأذان المقبولة عن الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فعل الخطاب، واستحببت على الله جزيل الثواب»[2]، فإذا ألقى المُلقي كلامه ببلاغة وزيّن معانيه بألفاظ مستحسنة سوف يلقى سرعة استجابة المتلقي ويستميل قلوبه فيجد منهم آذانا وأذهانا مستمعة فيفهم مُراده أي يتحقق الإفهام، كما يضيف الجاحظ في السياق نفسه: رب قليل يغني عن الكثير...بل رب كلمة تغني عن خطابه وتنوب عن رسالة[3]، فالعبرة من خلال هذا الكلام بالمعاني والمقاصِد وليس بطول الخطابات وحجمها وكثرتها، بمعانيها ومقصدياتها، وكم من كلمة توصل الرسالة ويتحقق من خلالها الإفهام كأنها تعادل بحجمها نصا وكم من نص طويل لا يقول صاحبه من خلاله شيئا ولا يُحقق الإفهام رغم طول حجمه وما تجدر الإشارة إليه هنا في هذا الموضع أنّ الجاحظ لم يعب الإطالة في بعض المواقع يقول: «فأما الخطب بين السماطين وفي إصلاح ذلك البين، فالإكثار من غير خطل والإطالة في غير إملال وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك»[4]، أي أنّه لا يعيب إطالة الكلام والمهم عنده هو إيصال المعنى إلى ذهن المتلقي وإفهامه ما يكن بصدره، كما نجده يقول: «إنه لا خير في كلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك وإلى

[1]-الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1418هـ، 1998م، ص119.

[2]- المرجع نفسه، ص117.

[3]- المرجع نفسه، ص7.

[4]- المرجع نفسه، ص116.

العمود الذي قصدت والغرض الذي إليه نزعت قال: فقيل له فإن مل السامع الإطالة التي ذكرت أنها حق لذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كل مقام حقه وقمت بالذي يجب من ذلك المقام وأرضيتَ من يعرف حقوق الكلام فلا تهتم لما فاتك من رضا الحسود والعدو...»[1].

2- الإقناع: يشرط الجاحظ شروطا وصفات في الخطيب حتى يُوصف بالبليغ والمُقْنِع في الكلام يقول: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح، قليل الحظ متخيّر اللفظ، لا يُكلم سيّد الأمّة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة، ولا يدقق المعاني كل التدقيق ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ولا يصفيها كل التصفية ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفا عليما، ومن قد تعوّد بحذف فضول الكلام، وإسقاط مشتركات الألفاظ»[2] هته معظم الصفات التي يشترطها الجاحظ في الكلام البليغ، فعلى الخطيب أن يُخير ألفاظه حيث يعطي لكل فرد من أفراد الأمة منزلته الكلامية التي يجب أن يخاطبهم بها فلا يكلّم سيّد الأمة بلغة الأمة بل عليه أن يخاطبه بلغة أرقى وأعلى، وهكذا يرفع مستوى بلاغة كلامه كلما ارتفعت منزلة المثقفين في الأمة وارتفع مقامهم، بحيث لا يمكنه خطاب الملوك بلغة عامة الناس فيحترم طبقات المجتمع في لغة الكلام، بحيث لا يبقى يتخيّر وينتقي من الألفاظ أعذبها.

كما أن الجاحظ لم يُغْفِل الصفات الجسدية والملكات الذهنية للخطيب بل وأدخل كل ماله علاقة بجذب المستمع ولفت انتباهه من صفات خلقية كالطول والقصر والحسن والدّمامة قبل أن يقنعه بلغته ونوردُ في هذا المقام ما أورد الجاحظ عن قول سهل بن هارون: «لو أنّ رجلين خطبا أو تحدثا أو احتجا ووصفا، وكان أحدهما جميلا بديهيا، ولباسا نبيلا، وكان الآخر قليلا قمينا، وباد الهيئة دميما، وخامل الفكر مجهولا، ثم كان كلاهما في مقدار واحد من البلاغة وفي وزن واحدٍ من الصّواب لتصدع عنها الجمع وعامتهم تقضي القليل الدميم على النبيل

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين ، ص116.

[2]- المرجع نفسه، ص7.

الجسم، وللباد الهيئة على ذي الهيئة، ولشغلهم التعجب من مساواة حاجته ولصار منه سببا للعجب به، ولصار الإكثار في نشأته على الإكثار في صحته لأن النفوس كانت له أحقر ومن بيانه أيأس »[1].

فالجاحظ في هذا المقام يبين لنا كيف أن الناس والنفس بطبعها تميل إلى الجميل والنبيل والرصين البليغ والحكم لا يكون للدّميم، ومن هنا يتجلى كيف أن لشخصية المتكلم الأثر البالغ في نفسية السامعين ونظرهم وحكمهم، ونجد الباحث حلمي خليل في نفس المقام يحلل ويعلق حيث يقول: «إنّ أهمّ ما يلفت النظر أن الجاحظ كان يتعامل مع الحدث الكلامي (Speech event) على أنه رسالة (Message) تبلغ إلى المخاطب وهو ينطلق في ذلك الخطاب القرآني الذي يمثل النموذج المثالي لأنواع الخطاب عند العرب...ثم يندرج من هذا المثال إلى ألوان الخطاب الأخرى لما لها من صلة بفنون القول في العربية أو الصفات الاجتماعية أو كلاهما، مما أدى به إلى الغوص في قضايا الاتصال (Communication) وشروطه وكذا الأداء (Performance) وطرقه المختلفة من لفظ وإشارة وغير ذلك، وقد ساعد الجاحظ في كل هذا ثقافته الموسوعية، وانغماسه في البيئة البصرية التي قدمت له نماذج متنوعة من اللغة العربية المنطوقة (Spoken Arabic) وكذا بعض اللغات الأخرى مما هيأ له مجالا واسعا للملاحظة والاستقراء ورصد القوانين التي تحكم مثل هذه الاستعارات والاستعمالات اللغوية»[2].

- تقسيم الجاحظ للكلام:

يرى الجاحظ على عكس العرب القدامى الذين يرون أن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء وأن الخبر محصور في الصدق والكذب، أن الخبر يكون محصوراً في ثلاثة أقسام وهي:

1- إما أن يكون صادقا وبالتالي فهو مطابق للواقع مع اعتقاد المخبر بأنه مطابق له.

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين الجاحظ، ص100.

[2]-حلمي خليل، دراسة اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، 2016، ط1، ص155.

2- إما أن يكون كاذبا وبالتالي فهو مطابق للواقع مع اعتقاد المخبر بمطابقته له.

3- إما أن لا يكون صادقا ولا كاذبا وفيه أربع حالات:

أ- أن يكون مطابقا للواقع مع اعتقاد المتكلم أنه غير صادق.

ب- مطابق للواقع دون اعتقاد المتكلم أنه مطابق أصلاً.

ج- غير مطابق للواقع مع اعتقاد المتكلم أنه مطابق.

د-غير مطابق للواقع دون اعتقاد المتكلم أنه مطابق أصلا.

ونلاحظ أن الجاحظ يعتمد في حكمه صحة الخبر أو كذبه على عنصرين مُهمّين وهما: مطابقة الخبر للواقع وقصد المتكلم واعتقاده لهذه المطابقة، «والملاحظ في تقسيم الجاحظ هذا أنه اعتمد على بعض المعايير التداولية الحديثة في حكمه على صحة الخبر أو كذبه، فهو يتغلغل في نفسية الغير أثناء كلامه(قصده واعتقاده)، وهذا ما يركز عليه التداوليون أثناء دراستهم وتحليلهم للغة لهذا يتميز اتجاه الجاحظ برؤية تحليلية عميقة ذات طابع تداولي»[1].

هذا فيما يخص الخبر وتقسيم الجاحظ له، أما بالنسبة للإنشاء فإن الجاحظ يذهب في مذهب العلماء القدامى في تقسيمهم له إلى طلبي وغير طلبي و لم يخالفهم إلا في المسائل الكثيرة المتفرعة عنه كالاستفهام والدعاء والأمر والنهي والتمني.

ويذكر الجاحظ أن: «جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواقع الفرصة»[2].

ويرى الجاحظ أن البلاغة في مفهومها عنده ترتبط بالحجاج، إذ أن هذا الأخير يستميل القلوب، إذ في الحجاج دعم وتناسق لما يقول المتكلم وهو ما تقوم عليه البلاغة.

كما يرى الجاحظ أنه «إذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع بعيداً عن الاستكراه ومترّهاً من الاختلال مصوناً عن التكلف صنع في القلوب صنع الغيب في التربة»[3].

---

[1]-آمنة لعور، الأفعال الكلامية في سورة الكهف دراسة تداولية، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب، ص65.

[2]-الجاحظ، البيان والتبيين، ص16.

[3]-المرجع نفسه، ص65.

ومن هنا نرى أن الجاحظ يركز اهتمامه بالمتلقي الذي يفك شفرة الرّسالة الشريفة المعنى والبليغة اللفظ أو بمعنى آخر أن الكلام إذا كان بليغاً أثّر في السامعين واستمال قلوبهم وأروى ظمأهم، وأقنعهم لا محالة.

2-2-أفعال الكلام عند علماء الأصول:

ترتبط دراسة الأصوليين في نظريتي الخبر والإنشاء بالنصوص الدينية، فلقد استفاد علم أصول الفقه من علم المعاني ووظف معطياته واستثمرها في دراسة النصوص الشرعية والقرآنية من منظور تداولي، ويرى الباحث (مسعود صحراوي) «أنه نظراً لأن الاعتبارات اللغوية في البحث الأصولي كثيرة ومتعددة المناحي وجب تصنيفها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول وهو الذي يتناول القضايا الدّلالية الصريحة في كتب الأصوليين وأمرُ هذا النوع يسيرٌ لوضوحه ولتعبير العلماء عنه صراحة وعقدهم له فصولاً في أمهات الكتب الأصولية، ويتمحور هذا النوع حول القضايا الدلالية المتعلقة بألفاظ القرآن والسنة النبوية كالبحث في ما يدل عليه سياق الخطاب من إيماء وإشارة وتنبيه وفحوى ومفهوم...»[1]، وكم من المسائل فاتت علم النحو فاهتم بها علما المعاني والأصول وتداركها، بالإضافة إلى بعض الظواهر والعلاقات الدلالية في نصوص القرآن والسنة والتي تدخل ضمن قانون التقابل مثل: العام والخاص والمقيد والمطلق والمحكم والمتشابه والمُجمل والمفصّل.

أما النوع الثاني «فيشمل القضايا والمسائل النحوية كما تصوّرها الأصوليون وخالفوا بها آراء النحاة المعتادة، أو وافقوها واهتدوا إلى كثير من الحلول الموفقة والناضجة لبعض المسائل النحوية ولاسيما تلك التي فاتت النحاة، وقد اعتبر بعضهم نحو الأصوليين هذا نحو دلالة»[2].

[1]-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص131.

[2]- المرجع نفسه، ص131.

ويتناول النوع الثالث-والذي قلّما يعنى به الدارسون بالمنحى التداولي في البحث الأصولي- أي الطريقة التي يستثمر بها الأصوليون المفاهيم والمقولات التداولية كنظرية أفعال الكلام التي نجدها ضمن نظرية الخبر والإنشاء أثناء بحثهم عن الدّلالات وعن الطرق التي يتخذها النص لإعادة معنى أو لصناعة أفعال دينية فردية كانت أو اجتماعية بالكلمات[1].

وقد تمكن الأصوليون من خلال ذلك من اكتشاف أفعال كلامية فرعية جديدة منبثقة عن الأفعال الكلامية الأصلية لم يتعرّض لها المُعاصرون عرباً كانوا أو غربيين، وهم بهذا قد تعرّضوا لما فرّط فيه كثير من النحاة بالبحث.

- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الخبر:

لقد استثمر الأصوليون مفهوم "الأفعال الكلامية" من الأسلوب الخبري في تحليلهم للنصوص الدينية فانجرّ عن هذا التفاعل بين البعدين النظري والتطبيقي ظواهر أخرى من تلك الأفعال قد انبثقت عن الأسلوب الخبري فتم من ههنا الربط بين الخبر وغيره من الأغراض والتجليات الأسلوبية المكتشفة في مجال بحثهم الخاص، مثل الشهادة والرواية والدعوى والإقرار والوعد والوعيد...الخ وهي الظواهر الخبرية التي لخصها شهاب الدين القرافي(ت684هـ) في قوله: «الشهادة خبر، والرواية خبر والدعوى خبر، والإقرار خبر والمقدمة خبر، والنتيجة خبر...فمالفرق بين هذه الأخبار »[2].

والمُلاحظ على الأصوليين أنهم سلكوا في أبحاثهم مسلكا تداوليا في تحليل هذه المسائل و لم يقتصر استثمارهم للأسلوب الخبري على هذه الجوانب فقط بل تعدّاها إلى التقسيم، حيث مسّ التقسيمات التي أتى بها الفقهاء والأصوليون في بحثهم للنصوص والقضايا الشرعية ومنها تقسيم سيف الدين الآمدي.

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص132.

[2]- المرجع نفسه، ص133.

تقسيم الآمدي:

يرى الآمدي أن الخبر ينقسم إلى قسمين: متأثراً في ذلك بمن تقدّمه من العلماء وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهما:

- مطابقة الواقع.
- اعتقاد المخبر(أو قصده).

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الآمدي تأثر بقسمة الجاحظ الثلاثية واستدل بها على تقسيماته لبعض الأحكام، غير أنه لم يقلد تلك القسمة تقليداً مُطلقا بل اتخذها منطلقاً شكّل من خلاله أو أضاف إليه قسمة جديدة فقسّم الأخبار المتعلقة بالآثار النبوية الشريفة إلى ثلاثة قسم:

«**القسمة الأولى:** الخبر الصادق هو المطابق للواقع والكاذب غير المطابق.

القسمة الثانية: ما يُعلمُ صدقه وما يُعلمُ كذبه وما لا يُعلمُ صدقه ولا كذبهُ.

القسمة الثالثة: الخبر المتواتر وخبر الآحاد»[1].

نلاحظ من خلال هذه القسم أن الآمدي قد وضعها متأثرة بالاعتبارات المنطقية والتداولية مثل مراعاته لـــ "علاقة الكلام بالواقع الخارجي" في قسمته الأولى المتمثلة في مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته له.

وتندرج الأخبار بأنواعها ضمن ما عُرِفَ عند سيرل بـــ"التقريريات"، ولقد ربط الآمدي الخبر بمطابقته أو عدم مطابقته للواقع أو صدقه وكذبه، أو الذي يصدر من شخص أو عدة أشخاص يعني تحمل صفة التقرير، وقد وضّح سيرل إدراج مسؤولية المتكلم عن صحة ما يتلفظ به[2].

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص135.

[2]-الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، د.ط، ج1، د.ت، ص16.

- أهم الظواهر الكلامية المنبثقة عن الخبر:

لقد صنف شهاب الدين القرافي بين الأصناف الكلامية المذكورة آنفا تمييزاً يقوم على أساس تداولي في كثير من الأحيان، وهو ما نجده عنده ولا نجده عند كثير من العلماء، ومن ذلك ما يلي:

أ- الشهادة والرواية: حيث اعتبر شهاب الدين القرافي وبعض الأصوليين أن كلاّ من "الشهادة" و"الرّواية" خبر، غير أنّ هناك فرق دقيق بينهما*، وفعل الشهادة عنده فعل كلامي أيضا وإن أخْرجهُ عن حيّز الخبر وادخله في حيز الإنشاء فهو فعل كلامي لا يفقد هذه الهوية سواء كان خبراً أم إنشاءً، غير أنه يندرج في صنف الإيقاعيات بطبيعته، ويكون حينئذ مكافئاً إنجازيا لفعلي الطلاق والبيع وإن اختلف عنهما من بعض الجهات: كالصيغة اللغوية[1]. ففعل الشهادة حينئذ فعل كلامي وجب تصنيفه ضمن إيقاعيات سيرل دون غيرها.

ب- الدّعوى والإقرار: لقد فرّق الأصوليون والمتكلمون بين "الدعوى" و"الإقرار" كتفرقتهم السابقة بين "الشهادة و"الخبر"، فالدعوى خبر عن حقّ بالمخبر على غيره، وأما الإقرار فهو خبر يتعلق بالمخبر ويضربه به وحده[2].

إنّ ما يُلاحظ على هذين الفعلين هو التشابه الكبير بين تعريفهما، ولا يُدرك إلا بدقة التركيز وشدة الانتباه، إذ أن الإقرار هو شهادة على النّفس، والشهادة هي شهادة على الغير.

كما تعودُ التفرقة بينهما إلى مبدأ نمط الإنجاز إذا ما عُيِّرَ بمعايير سيرل.

ج-الوعد والوعيد: يُعتبرُ كل من الوعد والوعيد من الأخبار، وقد أقر بذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ) وعرّف الوعد بأنه «هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضر عنه في المستقبل»، وأما الوعيد فهو :«كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو

---

* ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص136-142.

[1]- المرجع نفسه، ص143.

[2]- المرجع نفسه، ص143.

تفويت نفع عنه في المستقبل»، ويشترط القاضي عبد الجبار في الصنفين معاً أن يكونا في المستقبل لأنه إن نفعه في الحال أو ضره مع القول لم يكن واعداً ولا متوعداً[1].

إذن فالوعد حسب القاضي عبد الجبار هو خبر يحمل في طياته منفعة إلى الغير أو دفع ضرر في المستقبل، وأما الوعيد فهو –حسبه– أيضا خبر غير أنه يحمل ضررا إلى الغير أو تفويت نفع في المستقبل، وهو يشترط في كليهما أن يكونا في المستقبل لأنه إن كانا في الحال لم يحملا معنى الوعد ولا الوعيد فأنت إذا وعدت أو توعدت أمراً كان ذلك وبلا شك في المستقبل، فهذان الأسلوبان يتفقان في كون كليهما فعل مستقبلي للمتكلم، غير أنهما يختلفان في النتائج والآثار المترتبة على كل منهما، ففي الفعل الأول –الوعد– نفع وفي الفعل الثاني –الوعيد– ضررٌ للمخاطب.

وأمّا بمعايير (سورل) فإنّ الفرق بين "الوعد" و"الخبر" ليس في شرط المحتوى القضوي، ولكن في الغرض المتضمن في القول، وأما الفرق بين الوعد العادي الذي يشبه الكلام الخبري كما أوضح القاضي عبد الجبار بأنه يخبر عن وقوع الفعل منه مستقبلا لا عن إيقاع الفعل منه مستقبلاً[2].

كما تعرض القاضي عبد الجبار لثنائية شبيهة بثنائية "الوعد" و"الوعيد" ألا وهي ثنائية الكذب والخلف، فالكذب في رأيه هو كل خبر لو كان له مخبَر لكان مخْبره لا على ما هو به، أما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله، وعلى هذا التحديد يكون "الخلف" متعلقا بالوعد وأما الكذب فخبر عادي لا يطابق مخبره[3].

فالكذب لو كان له مخبرا لورد على نحو آخر أو ورد ليس كما ورد عليه، أما الخلف فهو أن يُعبر الشخص أو المتكلم فعل أمر في الزمن المستقبل، غير أنه لا يفعله، وكلاهما فعل كلامي

[1]– مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص143.

[2]– المرجع نفسه، ص145.

[3]– المرجع نفسه ، ص145، 146.

محض، بيد أن الخلف يختلف عن الكذب في خاصية تتمثل في كونه يكون كلاميا أحيانا وغير كلامي في احيان أخرى، ومثل ذلك كأن يعد شخص بأن لا يحْضر ثم يحْضُر يكون بالتالي فعله كلاميا، أما إذا وعد شخص ما بألا يتكلم ثم يتكلم ففعله ههنا هو فعل كلامي، إذن فالمثال الثاني يندرج ضمن صنف الأفعال الكلامية، أما المثال الأول فلا يُدْرجُ ضمنها وهذه هي الجهة التي يختلف فيها الخلف عن الكذب.

وإذا ما نقبنا عن "الكذب" و"الخلف" في نصوص العلماء القدامى فإننا لا نجد حديثا مستقلا أُدْرجَ لهما خصيصاً ونستثني من ذلك ما كان من حديث سورل عن "الوعيد غير المخلص".

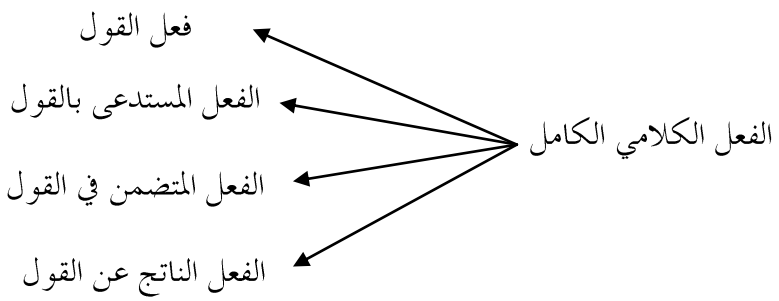
- **الأفعال الكلامية المنبثقة عن الإنشاء:**

لم يغفل الأصوليون "الإنشاء" في دراساتهم بل وأوْلوهُ المكانة التي أوْلوْها للخبر وراحوا يستثمرون ظواهره ويستنبطون أفعالا كلامية جديدة منبثقة عن الأصلية فيه، ولعل مبتغاهم في ذلك وباعثهم على ذلك هو رغبتهم الشديدة وحرصهم على فهم النصوص الشرعية وإدراك مقاصدها وأحكامها.

لقد كانت أولى خطوات البحث عند الأصوليين أنهم قدموا تعريفا لظاهرتي الأمر والنهي، وعدّلوا التعريف الذي قدمه علماء المعاني، وحقيقة الأمر الدعاء إلى الفعل وحقيقة النهي الدعاء إلى الكف، وكما ذكر الشيرازي في شرح اللمع فإن جمهور الأصوليين متفقون على أن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول ممن دونه، «وعلى أن النهي هو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب»[1]، والملاحظ من خلال هذا التعريف أنه يجانب جادة الصواب لأي عاقل أو باحث لأن الأمر هو أن تدعو بالقول شخصا لعمل شيء ما شريطة أن يكون من أعلى مترلة إلى أدنى مترلة، فلا يمكن أن يحدث العكس وأما النهي هو دعوة شخص ما إلى الكف عن عمل شيء أو قوله ويكون بالقول، فقد كان تعريف الأصوليين صدقا جامعا شافياً وافياً، والذي لم

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص148.

يستعمله حتى علماء المعاني إلا القليل منهم كالسكاكي، وقد عبّروا عنه –النهي – بقولهم: «استدعاء الترك بالقول وهو ما سماهُ أوستين بـــ"الفعل بالقول"، وفي الخلاف بين التسميتين تفرّعَ صنفٌ آخر من الأفعال الكلامية وهو ما سمي بالأفعال المتضمنة في القول، ومن ههنا تصبح أصناف الفعل الكلامي أربعة بدلا من ثلاثة أصناف وهي»[1]:



وقد أدى تشقق الفعل الكلامي عند الأصوليين إلى نشأة مفاهيم وفروع كلامية جديدة مثل: الوجوب والإباحة والحرمة والكراهية والتّنـــزيه، حيث تجتمع هذه الفروع من صنفي "الإذن" في حالة الأمر والمنع في حالة "النهي" وكل ذلك إنما يرتبط بإرادة المتكلم التي سمّاها المعاصرون "القصدية".

ومن الوجوب يضربون مثل قوله تعالى:﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨﴾[2]، فإن في الآية الكريمة أمر ظاهر في الفعل "أقم" يدل على الوجوب بمعنى وجوب إقامة الصّلاة ،وأمّا الندب فنجدهم يضربون له مثلاً في قوله تعالى:﴿وَلۡيَسۡتَعۡفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغۡنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ

[1]– مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص139.

[2]– سورة الإسراء، الآية: 78.

وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ ﴾[1] ففي الآية أمر لكنه يدل على الندب.

وكذلك في قوله تعالى:﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيۡنَيۡكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّنۡهُمۡ زَهۡرَةَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا لِنَفۡتِنَهُمۡ فِيهِۚ وَرِزۡقُ رَبِّكَ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰ ١٣١ ﴾[2]. والأمر هنا خرج عن معناه الأصلي ليفيد الكراهية والتحقير، أما في قوله تعالى:﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ ٨ ﴾[3]. فالأمر هنا أيضا خرج عن معناه الأصلي ليفيد الدّعاء.

1-ألفاظ العقود والمعاهدات:

وألفاظ العقود يعني بها تلك الصيغ الإنشائية التي تصاغ بها العقود والمعاهدات، إلا أنّ هذه الصيغ لم تنل حقها من الدراسة والاهتمام سواء في التراث النحوي أو البلاغي العربي، والدليل على ذلك أنها لم تأت مفصّلة إلا فيما طُبِّقَ على ظواهر الخبر والإنشاء، وفي هذا الشأن يقول الباحث مسعود صحراوي: «يكفي أن نتصفّح أي كتب بلاغي أو نحوي من عصر أبي يعقوب السكاكي وابن الحاجب (توفيا في القرن الهجري السابع) حتى عصر السيوطي (توفي في القرن العاشر الهجري) لندرك الإهمال الكبير الذي تعرّضت له الصيغ، لولا أنّ نفراً من الفقهاء والأصوليين كالقرافي والإسنوي وابن رشد والآمدي قد تناولوا بالبحث ظواهر من هذه الأفعال الكلامية في ثنايا تنظيراتهم الأصولية ومناقشاتهم الفقهية، ومن بين القضايا التداولية التي نجدها مبثوثة في كتب هؤلاء ما يتعلق بإجراء المعاملات من إبرام للعقود أو فسخ لها، وتلك هي

[1]- سورة النور، الآية: 33.

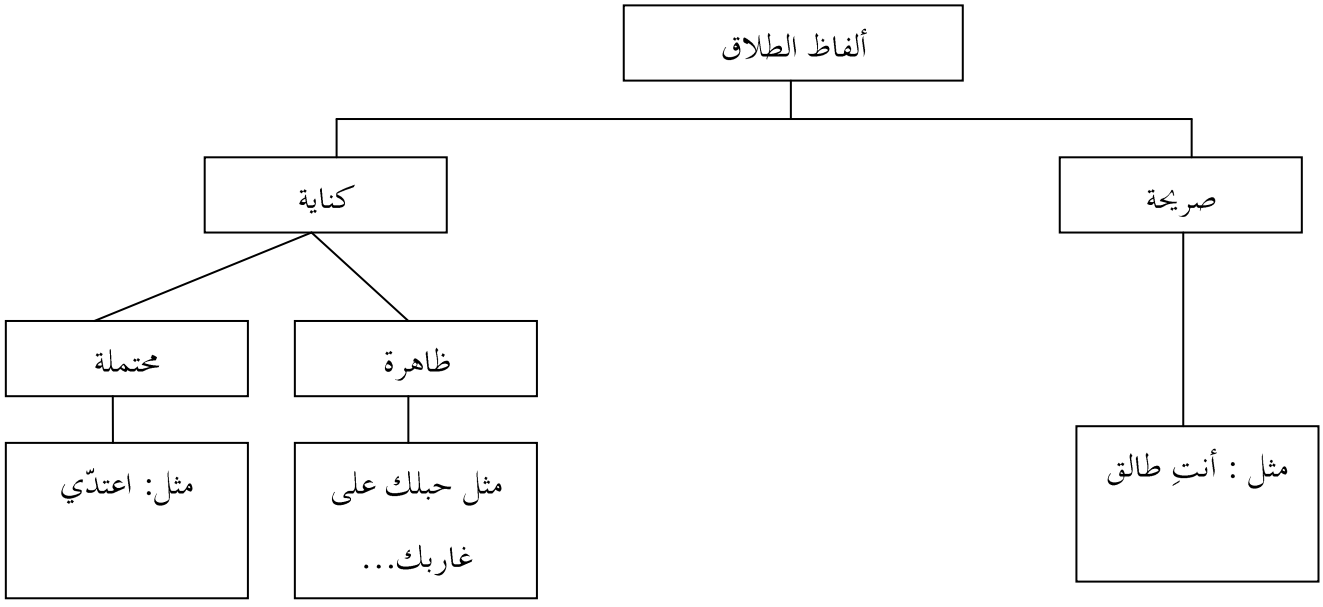
[2]- سورة طه، الآية: 131.

[3]- سورة آل عمران، الآية:08.

الظواهر التي نتخذها موضوعاً صالحاً لبحث الجوانب التداولية في كتب أصول الفقه الإسلامي»[1].

2-ألفاظ (أو صيغ) الطلاق:

فمن بين أهم الصيغ التي نالت الحظ الوافر من البحث في كتب الفقهاء والأصوليين ألفاظ الطلاق وصيغه التي بها يقع فعل الطلاق، وهم يرون أن الطلاق لا يقع إلا إذا كان بنية وبلفظ صريح، غير أنهم لم يتفقوا في وقوع الطلاق من عدمه إذا كان بلفظ صريح، وكان بنية فقط دون لفظ أو بلفظ فقط دون نية، ولهذا الغرض فإنهم قسموه إلى مبدأين أساسين هما: "مبدأ القصد" أو "النية" ومبدأ الصراحة أو "الكتابة" كأن يقول الرجل لزوجته: أنت طالق، حبلك على غاربك، إلحقي بأهلك، اعتدي، استبرئي، تقنعي...الخ فكل هذه الألفاظ إنما تُعدُّ أفعالاً كلامية وهي التي صنّفها سورل ضمن الإيقاعيات، وذلك باعتبار أن المتكلم يريد من التلفظ بها إيقاع فعل وسلوك اجتماعي معيّن وإيجاده بالكلام والخطاطة، أعلاه توضحُ ذلك[2].



[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص166.

[2]- المرجع نفسه، ص169.

3-ألفاظ (أو صيغ) البيع:

اتفق الأصوليون في كتبهم على ألفاظ وصيغ تتم بها عقود البيع ويكون بذلك فعل "البيع" خاضعا لألفاظ خاصة لا يصحُّ إلاّ بها «وهي الألفاظ التي وصفها ابن رشد بأنها تلك التي صيغتها ماضية مثل أن يقول البائع قد بعتك هذا الشيء»[1]، بل ويركزون على أن يكون الفعل في الزمن الماضي فقط، ولو لم يكن كذلك لما كان إنشاءً بل كان إخباراً ولا ينعقد البيع بالإخبار، كما أنه لا تتم عملية البيع إلا إذا قال المشتري: "قد اشتريتُ منك "كأنه يقول له بعبارة أخرى قد قبلت شراء كذا وكذا منك فيحصل ما يسمونه: الإيجاب والقبول.

وما يمكن استخلاصه من خلال تطبيقات الأصوليين التداولي أنهم قد عالجوا أساليب النصوص الدينية ومعانيها علاجا تداوليا، والتي لم تتمكن اللسانيات التداولية من بلورتها إلا حديثا بل واستخلصوا أفعالا كلامية من خلال الجمع بين المنطلقات والمفاهيم النظرية، وكذا النصوص التطبيقية وأعطوا الاعتبار في كل ذلك للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني[2].

4-أفعال الكلام عند النحاة:

لقد اهتمّ النحويون بكل جوانب ومُستويات تحليل اللساني للكلام، إذا اهتموا بمعاني الكلام وأغراض الأسلوب ومقاصده، وكذا طرق وأحوال الاستعمال اللغوي وبطبيعة العلاقة بين المتكلّمين والمخاطبين، وكذا بملابسات وأغراض ودلالات الخطاب، فقد اهتموا بالشكل وصولاً إلى مقامات وأحوال استعمالات الجُملة ثم إلى المعاني والدلالات أحيانا يقول الباحث مسعود صحراوي في هذا المقام: «بل لعل من مظاهر العبقرية عند بعضهم لم يفهموا من اللغة انها منظومة من القواعد المُجرّدة فحسب وإنما فهموا منها أيضا أنها "لفظ "معين" يؤدّيه متكلم معيّن "في مقام معين لأداء غرض تواصلي مُعيّن»[3]، فالغرض والهدف يبقى دائما يتمثل في

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص169.

[2]- المرجع نفسه، ص169.

[3]-المرجع نفسه، ص174.

توصيل الرّسالة والحصول على الفائدة، فقد عرّف السكاكي النحو بقوله: «اعلم أن علم النحو هو أن تنحُو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا بمقاييس مستنبطا من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليه»[1].

وبذلك يكون النحو حسب السكاكي هو البحث في كيفية وطريقة تركيب الجمل للوصول إلى المعنى، وهذا المعنى يكون وفق قواعد وقوانين، ولهذا نجد النحاة يهتمون بالجوانب الصوتية والشكلية والمحكية كما يعرفه في موضع آخر: «معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى...بمقاييس مستنبطة من كلام العرب»[2]، فالهدف من الكلم ووضعه في التركيب إنما حصول الفائدة لدى المخاطب وإيصال الرسالة الإبلاغية إليه.

كما صرّح السيوطي بأن صناعة النحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني، وقد تكون مخالفة لها، إذا فهم السامع المراد، فيقع الإسناد في اللفظ إلى شيء وهو في المعنى شيء آخر إذا عِلِمَ المخاطبُ غرض المتكلم، وكانت الفائدة في كلا الحالَيْن واحدة[3]، حيث يوضح لنا السيوطي أنه في النحو قد تكون الألفاظ مطابقة للمعاني، كما أنه قد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المُراد والمهم في كل من هذا وذاك حصول الفائدة في كلتا الحالتين. هذا وقد أدخل بعض النحويين البعض من مقولات ومفاهيم "علم المعاني" وطبقوها في بحوثهم النحوية على مستوى الجملة و لم يكن البلاغيون وحدهم من تعرضوا لذلك، وبذلك قبلوا التقسيم المشهور للجملة وللكلام فهو إما خبر أو إنشاء، إلا أنهم أحلوا تقسيم الجملة محل تقسيم الكلام، وقسموا الجملة إلى قسمين جملة خبرية وأخرى إنشائية، وقد أخذ بهذا التقسيم معظم جمهور النحاة إلا القليل وأجمعوا على أن الجملة إنما تدل على معنى محوري يتمثل في نسبة مضمون المسند إلى المُسْند إليه.

---

[1]-السكاكي، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1973م، ص75.

[2]-المرجع نفسه، ص75.

[3]-جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح: محمد عبد الله، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1986م، ج3، ص173.

فالجملة الخبرية هي ما كانت محتملة التطابق مع الواقع، فتكون صادقة أو تتنافى مع تطابق الواقع فتكون كاذبة، وأما إذا قصد المتكلم إيجاد البنية الخارجية وإنشائها في الواقع، فتكون جملته بذلك جملة إنشائية ولا تستوي الجملة الخبرية مع الإنشائية في طبيعة التركيب والقواعد والتحليل النحوي، ولذلك فإن النحاة يشترطون في بعض الجمل أن تكون خبرية، وفي أخرى أن تكون إنشائية، وهم في ذلك يرتكزون على أسلوب الجُملة بمعانيه وأغراضه.

- **تقسيمات النحاة للخبر والإنشاء:**

لقد تعدّدت تقسيمات العلماء للكلام دون ذكر المعايير التي قسم الكلام على أساسها، وسنقتصر في دراستنا هذه على المشهور منها دون ذكر الخلاف في التقسيم، ومنها أوْرده القزويني: «ووجه الحصر أن الكلام إمّا خبر أو إنشاء؛ لأنه إما أن يكون له خارج يطابقه أو لا يطابقه، أو لا يكون له خارج الأول: الخبر والثاني: الإنشاء»[1]، فالقزويني في هذا المقام يُقسّم الكلام حصراً إلى خبر وإنشاء فالأول ما كان له خارج سواء طابقه أو لم يطابقه، والثاني لا يكون له خارج.

كما يرى ابن الحاجب أن الكلام في النفس على وفق العلم والحسبان فهو الخبر، أما الإنشاء فهو كذلك كلام في النفس لاعتبار تعلق العلم والحسبان، مثل طلبت من عمر كذا، فهذا طلب في النفس، أما ارحل، اذهب، فهذا أمر لاعتبار تعلق العلم به[2].

وإذا ما قلنا السّماء ممطرة، جملة خبرية يصح أن يقال لناطقها إنه صادق إن كان المطر واقعا بالفعل، وأنه كاذب إن لم يكن واقعا بالفعل، أمّا قولنا: قل الحق، فلا يصح اني قال لقائلها إنه صادق أو كاذب، لأن قول الحق لم يقع قبل النطق بالجملة[3].

[1]-الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، ص15.

[2]-محمد حسن مصطفى، الخبر والإنشاء بين المفهوم اللغوي المنطقي والدلالة.

[3]-عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2001/5، ص13.

ومن ههنا نرى أن النحاة لم يقتصروا في بيان مقابلتهم بين الخبر والإنشاء في الرّجوع إلى الخارج أو الواقع والاحتكام إليه، بل وتنبّهُوا أيضا إلى قصدية المتكلم ونيته.

ولعل ما يلفت الانتباه من تحديد العلماء للخبر أنّه غير دقيق وفيه لبسٌ بيّنٌ وذلك أنّهم حصروا وربطوا معناه وصدقه من عدمه بالتطابق مع الواقع أو الخارج، غير أن الأخبار المستقبلة ليس لها واقع تطابقه فهي لم تحدث بعد يقول الباحث محمود نحلة في الأمر: «الأخبار المستقبلة ليس لها واقع تطابقه أو لا تطابقه، سواء كانت مصدرة بالسين وسوف ولن، أو غير مصدرة كالأخبار التي تحمل حكما شرعيا، مثل: يعيد صلاته، في جواب من سأل عمن صلى بغير وضوء، ومثل يصوم شهرين متتابعين، في جواب من أفطر عمدا، فالأخبار التي تحمل معنى الطلب، مثل: آمرك بكذا، أو أنهاك عن كذا، أو أرجوك أن تفعل، أو يجب أن تفعل، فهي عندهم من الخبر وليس لها واقع تطابقه أو لا تطابقه»[1].

نلاحظ من خلال القول السالف الذكر، أنّ الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب يتنافى مع تطابقه بالواقع أو عدمه فهناك أخبار تصنّف ضمن الخبر، بيد أنها لا تطابع الواقع.

وأمّا الإنشاء فتحديدهُ أحسن حالا إذا ما قورن بالخبر، وقد تناوله النحاة عن طريق إسناد الجملة، ودرسوا الأمر في أبواب كثيرة وصيغته هي "أفْعل" للمخاطب و"ليفعل" لغير المخاطب، فهذا سيبويه قد أفرد بابا خاصا بالأمر والنهي عنونه بـــ "باب الأمر والنهي" وأثبت أن الأمر يكون بالفعل مثل اذهب وأغلق الباب، وبيّن أنه قد يخرج الأمر إلى أغراض أخرى منها: الدّعاء مثل: اللهم عمر فرج همّه أو الطلب...أو ...[2]، كما أن النحاة يقولون أن «الطلب هو ارتفاع فعل بلفظ يقارنه في الوجود فطلب الضرب مقترن بلفظ في الوجود وعندئذ تسقط الحدود بين الخبر والإنشاء والطلب »[3].

[1]-محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص95.

[2]-قيس إسماعيل، أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، بغداد، دط، 1988، ص83، 84.

[3]- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص97.

أسلوب آخر عدّه النحاة ضمن الأساليب الإنشائية ألا وهو "الاستفهام" ويتعلق بتحقق أو عدم تحقق نسبته الخارجية، ومن أدواته: هل والهمزة، أما الأسماء مثل: أي، متى، كم، ما، وهو طلب المعرفة عن شيء مجهول[1].

إذاً فالاستفهام يصنّف الأساليب الإنشائية مثله مثل أي أسلوب آخر من الأساليب الإنشائية كالأمر والنهي والنداء...كما تطرّقوا أيضا إلى دراسة النهي فهو طلب الكف عن القيام بشيء ما وصيغته: "لا تفعل" كأن تقول لطفل يلعب بالنار: لا تلعب بالنار، كما أدخل النحاة بعض الإفادات والمعاني في الأفعال الكلامية لأنها ترمي إلى صناعة الأفعال والمواقف الاجتماعية أو الذاتية بالكلمات للتأثير في المخاطب، فهي تحمل قوة إنجازية مثل: العرض وأداته (ألا) والتحضيض وأداته(هلا) والتوبيخ والتنديم (لولا، لوما)[2].

وقد توصل النحّاة إلى تبيان أن الخصائص الشكلية وحدها غير كافية من خلال التفرقة بين الخبرية والإنشائية والطريقة التي تبين بها الجملة أو إلى ما تتضمنه من عناصر كلامية خاصة أو إلى الصيغة.

كما توصّل النحاة في دراستهم للجملة أن الأصل فيها أن يتفق لفظها مع معناها فتكون خبرية لفظا ومعنى أو إنشائية لفظا ومعنى، بيد أن الأصل خُولف في الاستعمال ومن هذا المنبر قالوا بوجود جملة إنشائية لفظا خبرية معنى وأخرى خبرية لفظا وإنشائية معنى .فقولنا:

- أنت المنصور إنشاء إذا أردت به الدعاء
- انا جائع، إنشاء إذا أردت به طلب الطعام
- الثور في الحديقة: إنشاء إذا أردت به التحذير[3]

[1]-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص196.

[2]-المرجع نفسه، ص217، 218.

[3]-محمد حسن عبد العزيز، علم اللغة الاجتماعي، ص332.

وقد بذت من ههنا علاقة الخروج من الأصل بمفهوم المقام، حيث يقول السكاكي «ومتى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل تولد منها ما ناسب المقام كأن تقول لمن همّك همّه: ليتك تحدثني، امتنع إجراء التمني وولد بمعونة قرينة المجال معنى السؤال، أو كما إذا قلت: هل من شفيع؟ في مقام لا يسع التصديق بوجود الشفيع، امتنع إجراء الاستفهام على أصله مُولد بمعونة قرائن الأحوال معنى التمني »[1]. وتكون دراسة النحاة من هذا المنطلق محكمة ومضبوطة في تحليلهم للجملة وتقسيمهم للكلام.

3-أفعال الكلام عند العرب المحدثين:

لم يغفل الدارسون والنقاد اللسانيون في المدارس الحديثة عن دراسة أفعال الكلام بل وأولاها أصحابها من العناية ما بلغوا به الذروة في الدراسة اللسانية الحديثة، حيث اتسمت بحوثهم بالدقة والصّرامة العلميتين، ولعلّ من بينها الدراسة التي أنجزها الدكتور أحمد المتوكّل لنيل شهادة الدكتوراه بجامعة محمد الخامس، والتي تتسم بالتنظير والمقارنة، وهذا التنظير إنما ينطلق من أساسين: استقصاء نظرية المعنى عند العرب في سبيل إعادة قراءة التراث، ثم العمل على إرساء الأسس المنهجية التي تسمح بذلك، وكان الهدف من دراسته وضع نحو بمفهومه الكافي الذي يتكفل بوضع اللغة العربية وضعا شاملا معتمداً على نظريات لغوية وسيميائية.

وقد وجد تقسيمين للأفعال الكلامية وذلك من خلال تأويلها، فأمّا المذهب الأول فيعتمد على عدم مطابقته لمقتضى الحال وهو المتسبب في انتقال دلالة الفعل المباشرة إلى دلالة أخرى. وأما المذهب الثاني فذاك الذي يعتبر أن البنية المنجزة تمثل الفعل المباشر والفعل غير المباشر.

كما لا يمكن إغفال عمل آخر للدكتور "خالد ميلاد" بعنوان "الإنشاء في العربية" بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، وكأنه يرمي من خلال دراسته هذه إلى تقصي مفهوم الإنشاء في الدرس اللغوي العربي وتبيان حدوده وأصوله وفروعه في مدها أو جزرها وتولد بعضها البعض، وذلك للوقوف على الخصائص الدلالية للكلام الإنشائي وما يرتبط بينهما من

[1]-السكاكي، مفتاح العلوم، ص304.

تراكيب إعرابية، مستنداً في ذلك على نصوص من التراث النحوي والبلاغي والأصولي، سعيا منه وراء ضبط مفهوم الإنشاء في مختلف المصنفات التي اعتنت بدراسة وتحديد مباحثه، وبيان ما يتصل به من دلالات وما يتصل بتلك الدلالات من أبنية مجردة ومصرفة ومنجزة...، وضبط مجال الإنشاء وتحديد دلالته النحوية المولدة من دلالات الأبنية الإعرابية المجردة لدى التقائها بالمقولات الدلالية للوحدات الصرفية والمعجمية، ويدخل عمله هذا على غرار عمل المتوكل نفي ومشروع إعادة قراءة التراث اللغوي العربي، لكنه ركز مجهوده في هذا البحث على علاقة الإنشاء بالدرس النحوي، حيث أفرد لذلك باباً من الأبواب الأربعة للبحث.

كما يعد كتاب التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي للباحث " مسعود صحراوي" إنجازاً مهما لظاهرة الأفعال الكلامية، حيث درس من خلاله أفعال الكلام من منظور علماء الأصول والنحاة، حيث أشار إلى أن علماء كلا المجموعتين يشتركان في تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، وقام بتقديم نماذج عديدة للأفعال الكلامية من القرآن الكريم ومن التراث العربي وقارن بينها، وبين ما توصل إليه علماء الغرب مثل"سورل وأوستين"، وتوصل إلى أن الفعل الكلامي يتشعب إلى أربعة شعب أساسية لا إلى ثلاث كما فعل "سورل وأوستين"، وتلك الشعب هي: فعل القول، الفعل المتضمن في القول والفعل المستدعي بالقول والفعل الناتج عن القول.

ويندرج في شعبة الفعل المتضمن في القول ألفاظ العقود والمعاهدات (كالبيع والشراء والإدلاء بالشهادة)[1] .

ومن الأعمال التي لا يمكن إغفالها وتجاهلها عمل الدكتور "تمام حسان" المعنون بـ(اللغة العربية، معناها ومبناها) فقد تطرق فيه صاحبه إلى جهود النحاة البلاغيين وعلماء الأصول في مجال أفعال الكلام، علاوة على الفلاسفة والمناطقة الأدباء والنقاد وجهودهم واهتماماتهم لدراسة المعنى، وقد ذكر في مقدمة كتابه "وإذا كان مجال هذا الكتاب والفروع

[1]- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص224.

المختلفة لدراسة اللغة العربية الفصحى فلابد أن يكون المعنى والموضوع الأنقى لهذا الكتاب لأن كل دراسة لغوية –لا في الفصحى فقط بل في كل لغة من لغات العالم- لذا لابد أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة، فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو الصرف وهو صلة المبنى بالمعنى[1].

وقد قدم في كتابه المعنى على المبنى-ويظهر ذلك من خلال العنوان- ودرس قضية المعنى على مستوى الصوت، الصرف، النحو، التركيب، المعجم، الدلالة والمقام.

كما يعدُّ "طه عبد الرحمن" أحد المفكرين المحدثين الأوائل الذين عرفوا الفكر التداولي وتأهيله الثقافة العربية الإسلامية.

ففي كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" تحدث عن أفعال الكلام في مبحث أسماه: "العلاقة التخاطبية وتكوثر الكلام". فيرى أن لفظ الكلام في حد ذاته دال على معنى التواصل حتى أن ما سواه من وسائل التواصل المعلومة إن حركات ملفوظة أو إشارات مبثوثة أو رهون منظومة: تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومه على مقتضاه أو قل إن الكلام أصل في كل تواصل، كائنا ما كان[2]. ويقصد من كلامه هذا أن كل رسالة تؤدي إلى متلقي هي ضرب من الكلام سواء كانت رموزاً أو إشارات أو إيماءات ولا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير ويشترط في الكلام وجود متلقي يتلقاه يفهم مقصود متلقيه، ويضع "طه عبد الرحمن" شروطا لما أسماه بالتداول اللغوي، وهي أربعة:

النطقية والاجتماعية والإقناعية والاعتقادية، وسنركز هنا على شرط الإقناعية باعتبار أن الإقناع أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه، لأن الغير إذا اقتنع برأي ما كان، كالقائل به في الحكم، وإذا لم يقتنع مطلقاً إياه على رأي غيره، ومطالب إياه مشاركته القول

[1]-تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص9.

[2]-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص213.

به[1]، وإقناع المتلقي والتأثير فيه وقد لا يحصل في جميع الحالات، أما إذا اقتنع المخاطب برأي ما كان كمن قاله. أما عن الجديد الذي أتى به طه عبد الرحمن هو صياغته لمبدأ (التصديق واعتبار الصدق والإخلاص)، فبعد مراجعته للمبادئ الأربعة مبدأ: التعاون (بول غرايس)، مبدأ التأدب (روبين لانكوف)، مبدأ التواجه(بنلون بران)، مبدأ التأدب (جوفري ليشش). والتي كانت تشكو من بعض الثغرات، فقد سعى إلى صناعة مبدأ يسد به بعض القصور الذي بدا واضحا على المبادئ السابقة، فأضاف مبدأ التصديق الداعي إلى وجوب ربط القول بالفعل والنظم بالعمل، ويمكن صياغة هذا المبدأ كما يلي: (لا تقل لغيرك قولاً لا يصفه فعلك) وقوام هذا المبدأ عنصران اثنان:

- **أحدهما:** نقل القول(ويتعلق بجانب التبليغ من المخاطبة).
- **الثاني:** (تطبيق القول) الذي يتعلق بالجانب التهذيبـــي[2].

ثالثا: أفعال الكلام ودورها في عيون البصائر:

إن الأفعال الكلامية الكامنة في أعماق مقالات البشير الإبراهيمي المبثوثة في مجلة عيون البصائر تتراوح بين خبرية وإنشائية، تمثلت الخبرية في تقرير الشيخ البشير الإبراهيمي للحقائق التي لابد منها مع مراعاة الفترة الزمنية التي كتبت فيها، والإنشائية تنوّعت بين استفهام وأمر ونهي، ونداء... لأن الشيخ بصدد إيقاظ الشعب وتوعيته وشحذ همه. يقول في مقاله: "الحقائق العريانة": «في هذا الوطن الجزائري شعب عربي مسلم ذو ميراث روحاني عريق، وهو الإسلام وآدابه وأخلاقه، وذو ميراث مادي ساده أسلافه لحفظ ذلك التراث، وهو المساجد بهياكلها وأوقافها وذو نظام قضائي مصلحي لحفظ تكوينه العائلي والاجتماعي، وذو منظومة

[1]- طه عبد الرحمن، في صول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص45.

[2]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص249.

من الفضائل العربية الشرقية منتقلة بالإرث الطبيعي من الأصول السامية إلى الشروع النامية لحفظ خصائصه الجنسية من التحلل والإدغام..» [1].

والتقرير هنا يدل على الحيوية والإخبار عن الواقع، وقد جاء الفعل الكلامي هنا مباشراً يحمل قوة إنجازية تتمثل في تقرير هذا الشيخ في فترة الاستعمار، يتقمّص دور الحامي والواعظ المربي والمُصلِح لما أفسده المستعمر الغاشم، الغيور على هويته الوطنية والعربية الإسلامية، ولهذا فقد كان الإخبار مطابقاً للواقع، أما الافتراض المسبق فتمثل في سيطرة المُسْتدمر على مبادئ الهوية التي لطالما كانت مغروسة في الوطن وأبنائه. يقول في مواصلة مقاله: «لبثت عوامل الاستعمار تهدم من هيكل الإسلام ولا تبني وترمي المقوّمات الإسلامية والخصائص العربية في كل يوم بفاقرة من المسخ، إلى أن تكوّنت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ خمسة عشر عاماً تكوّناً طبيعياً كأنه نتيجة لازمة لتلك الحالة، وقامت تعمل لإصلاح الإسلام بين المسلمين وللمطالبة بحقوقه المغصوبة وبحرية لغته المسلوبة، وسمع الاستعمار لأول مرة في حياته بهذه الدّيار، نغمة جديدة لم تألفها أذناه تدعو إلى الحق في قوّة وتطالب بالإنصاف في منطق»[2].

حاول المستدمر طمس معالم الهوية الجزائرية المسلمة برميها في مقوّماتها وخصائصها، وكان كل يوم يأتي بفاقرة من المسخ، وفي خضم هذه الظروف نشأت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لتصلح ما أُفْسِد وتقوّم كل اعوجاج مسّ اللغة أو الدّين، فسمع الاستعمار بذلك نغمة لم تألف أذناه سماعها، لقد كانت نغمة مدوية تدعو إلى استرجاع الحق المسلوب والملك المغصوب، فرآهُ المستعمر كشذوذ في قاعدة وخرق في إجماع فهو لم يعهد ذلك من شعب راضخ لا يفكر إلا في قتات يقتاته ويسدّ رمقه ورمق أبنائه، إنّ كلّ ذلك مطابق للواقع الخارجي، فهو خبر لا شك في صدقه بل إنه لا يحتمل الكذب، وحقق كلام البشير هذا قوّة إنجازية تمثلت في التأكيد والفعل الدلالي. هنا يكمن في العمل إصلاح وتقويم المجتمع الذي لطالما

[1]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص21.

[2]– المرجع نفسه، ص22.

أفسده المستعمر، أما شرط الإخلاص فواضح بيّن لاشك فيه لأنه نابع من لسان ناصح غيور على هويته وعروبته المضروبة بسهام العدوّ.

أما في قوله: «والحقيقة التي يجب أن تفهمها الحكومة، هي أن المدارس التي تشرفُ عليها جمعية العلماء وحدة لا تتجزأ، والجمعية هي المسؤولة عن جميعها من حيث التعليم، فمن حسن الذوق، إن لم يكن من حسن النظام أن تعتبرها الحكومة على حقيقتها، فإذا حدث ما يوجب تدخلها، خاطبت في ذلك الجمعية، لا المعلم ولا الجمعية المحلية»[1].

يريد الشيخ من خلال هذا الكلام أن يوصل رسالة مفادها أن جمعية العلماء هي لسان حال الأمة، وأنها تتحدث باسمها وإذا ما حدث ما يُوجب تدخّل الحكومة فإنه لا حديث إلا مع الجمعية، وقد استعمل الشيخ الإبراهيمي أفعالا مضارعة (يجب، تعتبرها، يوجب، يمكن)، وكلها دالة على الحال واستمرارية العمل، والفعل الإسنادي ههنا هو الضمير "هي" الذي يعود على الجمعية، أما الأفعال الماضية فهي تفيد التقرير مثل: خاطبت، كثرت، فهمت،...فقد أفادت الأفعال الماضية التقرير، أما الأفعال المضارعة فهي للحال والاستقبال[2].

ويقول في موضوع آخر:«إن جمعية العلماء ترى أن النوادي الإسلامية التي تؤسسها، أو تشرف عليها، هي وسط جامع، بين المدرسة وبين الجامع، لأن هناك طائفة عظيمة من شباب الأمة لا تجد الجمعية وسيلة لتبليغه دعوة الدين والعلم إلا في تلك النوادي وأن وضعية النوادي تعتمد على دخل مالي خاص من المشروبات المباحة التي تباع فيه، فكان من حلقات تلك السلسلة الموضوعة لتطويق التعليم العربي من جميع نواحيه-ذلك القرار الغريب- الذي يمنع بيع المشروبات المباحة في النوادي، ونتيجته هي إفقار النوادي من روّادها لعدم ما يجذبهم إليها وما

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص26.

[2]-حورية رزقي، الأحاديث القدسية من منظور اللسانيات التداولية، باب الذكر والدعاء، جامعة محمد خيضر، رسالة ماجستير، بسكرة، 2006/2005، ص8.

يحببهم فيها؛ وجمعية العلماء تعد ذلك القرار في غايته ملحقا بالقرارات الموضوعة للتضييق في التعليم العربي»[1].

وقد أكد الشيخ البشير الإبراهيمي إنجازية لفعل الكلام حين أخبر أن جمعية العلماء ترى أن النوادي الإسلامية التي تؤسسها أو تشرف عليها هي وسط جامع بين المدرسة وبين الجامع لأنها كانت وسيلة لتبليغ دعوة الدين والعلم، وهي تعتمد على دخل مالي خاص من المشروبات المباحة التي تباع فيه، لكن الغريب في الأمر هو إصدار ذلك القرار الذي يمنع بيع المشروبات في النوادي ففقرت النوادي من روادها، والجمعية ترى أن هذا القرار قرارٌ مُجحِفٌ في حقها وحق التعليم العربي، ومن خلال ذلك فقد أنجز البشير الإبراهيمي أفعالا صريحة وضلمية واصفة ومقررة وموجهة فيكون قد وصف ونبّه ونفى وأثبت وأخبر وأرشد وأكد، وتتحقق منها هنا القوة الإنجازية والفعل التأثيري وحجاجية الإقناع. ويقول أيضا: «تتجاور في الجزائر أديان ثلاثة أصلها من السماء وإن أخلد أتباعها إلى الأرض، وأساسها التوحيد، وإن شأنها لأهلها بالتثليث أو الوثنية، وكتبها وحي إلهي ولكن وصمها بعض التحريف والتبديل، وخالطها بعضهم بالأجنبي والدخيل، وعاملها بعضهم بالتأويل والتعطيل. أما الإسلام فهو أوثقها اتصالا بالأصول السماوية، وأوسعها امتداداً مع التاريخ وأبقاها أثراً في صحائفه، وأعمقها تأثيراً في نفوس معتنقيه لملاءمة روحه روحهم ولمناسبة الفطرة فيه وفيهم...»[2].

يشتمل هذا الكلام على أفعال كلامية مطابقة للواقع –لا محالة– كما أنها أتت لتسهم في إقناع المتلقي وإيصال رسالة قوية إليه يفك شفرتها متلقيه من بني وطنه ولغته ودينه، والمقصود من ذلك إنما هو بث روح الوعي واليقظة في نفوسهم واتباع دينهم الإسلامي دون تحريف أو تزييف لأنه أكثر ملاءمة لمعتنقيه بالتأثير في نفوسهم، وإن كل من تسول له نفسه بأي تبديل فيه فسوف يلقى خسرانا مبينا، والفعل الكلامي ههنا متنوع متعدد مثل: تتجاور، خلطها، عاملها.

[1]–البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص27.

[2]– المرجع نفسه، ص61.

أما الفعل الإسنادي فيتمثل في تتابع الجمل الاسمية وكلها تدل على التقرير والمطابقة للعالم الخارجي، حيث يتشكل الفعل الدلالي من القضية التي يحملها الشيخ البشير على عاتقه، فهو يحمل هم الأمة والوطن جميعا سواء ويدعو بني وطنه إلى التوحيد والإلتزام بعبادة الله كما أرادها الإسلام، وهذا جاء وحيا على المصطفى صلى الله عليه وسلم، وليس كما يريده أعداء الدين .

نلاحظ من خلال ما سبق أن الأساليب الخبرية قد تنوعت ما بين الأفعال الماضية والمضارعة، لذلك فهذه التقريرات تمثلت في الإبلاغ عن حقائق للتأثير في المخاطبين، وهذا ما تطمح إليه التداولية[1]،كما أن هذه الأفعال لما كانت مطابقة للواقع الخارجي رغم أن الواقع يفرض ذلك فأحدثت أثرا فعالا في كتاباته، وتمت عملية تبليغ المقاصد والتأثير في المخاطب وهو يستعمل في مقام المقال المناسب، فمقام الشكر يباين مقام الشكوى ومقام التعزية، ومقام المدح يباين الذم، ومقام الترغيب بيان مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار والإنكار[2].

1-الأفعال الكلامية المتعلقة بصنف الأمريات:

تُعرفُ الأمريات بالتوجيهات أيضا، ولعل الهدف منها واضح وبيّن من خلال اسمها وذلك أن الغرض منها هو توجيه المتكلم رسالة إلى المخاطب لفعل من شيء ما، واتجاه المطابقة «واتجاه المطابقة من العالم إلى الكلمات، شرط الإخلاص فيها يتمثل في الرغبة الصادقة، ويدخل في هذا الصنف: نصح، أمر، استفهام، استعطاف...»[3].

المدوّنة التي بين أيدينا حافلة بالأساليب من هذا الصنف، لأن الشيخ البشير يقف مقام الواعظ الناصح لبني أمته فيستعمل النصح والوعظ ويناديهم أن أفيقوا من غفلتكم وافتحوا أعينكم فناقوس الخطر يطرق بابكم ويستعمل من خلال ذلك النداء والأمر والنهي، ويحدثهم

[1]- حورية رزقي، الأحاديث القدسية من منظور اللسانيات التداولية، ص73.

[2]-السكاكي، مفتاح العلوم، ص168.

[3]- حورية رزقي، الأحاديث القدسية من منظور اللسانيات التداولية، ص62.

عما آلت عليه هويتهم وأوضاعهم فيستعمل الاستفهام وسأحاول أن أقدم نماذج لكل ماسبق من المُدوّنة مع استخراج وتبيان معانيها وأغراضها:

أ-الأمر:

يُعْرف الأمر بأنّه صيغة وضعت لطلب فعل أو طلب بها فعل على وجه الاستعلاء[1].

كما يعرفه ابن يعيش بأنه: «طلب الفعل بصيغة مخصوصة ولصيغته أسماء بحسب إضافاته، فإن كان من الأعلى من دونه قيل له أمر، وإن كان من النّظير قيل له طلب، وإن كان من الأدنى إلى الأعلى قيل دُعاء»[2] ، وقد يخرج هذا الأمر من معناه الأصلي ليفيد أغراضا أخرى مثل: التهديد أو التحقير أو الالتماس...ونجده في قول الإبراهيمي: «ثم ماذا كانت العاقبة؟ فساد أخلاق وتهور في الفسق وأول الغيث فطرة أيها الآباء! يسروا ولا تعسروا! وقدروا لهذه الحالة عواقبها وارجعوا إلى سماحة الدين ويسره، وإلى بساطة الفطرة ولينها »[3] .

توالت أفعال الأمر (يسّروا، قدّروا، ارجعوا..) وكُلّها تدعو إلى النصح والإرشاد بغية إصلاح المجتمع من عاداته الفاسدة التي ورثها عن الاستعمار، ومنها ظاهرة غلاء المهور وفرض الآباء على من يتقدم لخطبة بناتهن صداقا يكلف ثروة وإفلاسا معاً بحيث يعجز الشباب أن يوفّرها ونتيجة ذلك كانت بقاء أولئك الشبان عزابا، وفي مقابل ذلك كان لتلك الفتيات مُزاحِمات في السوق على أبنائكم لهن ما يضمن لهن الغلبة في الميدان، وقد أفنت هذه الحرب ملايين من الشبان، فهو هنا يذكرهم ويدعوهم إلى الرجوع عن القرار الجائر الذي اتخذوه وأن ييسروا من مهور بناتهم، ويرجعوا ويتراجعوا عن ذلك، ويقدّروا الوضع الذي هم فيه يتخذون. وإنّه كم من رجل زوّج ابنته ولم يُراعِ في زوج ابنته إلا جانب المال فأفلس الزوج وأخذ من نفقة زوجته فأفلسا معاً، أو غني زوج ابنته لسكّير عربيد فأذاقها من الحياة مراراةً لا لشيء لأنه

[1]-السكاكي، مفتاح العلوم، ص172.

[2]-د.ليلى كادة، أسلوبا الأمر والنهي في النظرية اللسانية العربية- مقاربة تداولية-، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة تبسة، الجزائر، ص3.

[3]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص331.

يملك مالاً وثروة ألهته عن شبع تعاليم دينه فكان عاقبتهما (الأول والثاني) الطلاق، وقد حقّق الكاتب بتوظيفه أفعال الأمر –ههنا– قوة إنجازية واستطاع بها أن يصيب سهماً في عقول أولئك الجهلة من أبناء شعبه وإقناعهم والتأثير في تفكيرهم الأعوج.

كما نجده يقول في: «احفظوا كل ما يقوّي مادتكم اللغوية، وينمّي ثروتكم الفكرية، ويغذي ملكتكم البيانية، والقرآن القرآن! تعاهدوه بالحفظ وأحيوه بالتلاوة، وربوا ألسنتكم على الاستشهاد به في اللغة والقواعد...اتركوا المناقشات الحزبية والخلافات السياسية لأهلها المضطلعين بها، المنقطعين لها ودعوا كل قافلة تسير في طريقها...واعلموا أن كل ما يدعوكم إلى ذلك إنما يدعوكم ليضلكم عن سبيل العلم فهو مضل، وكل مضل مضرّ»[1].

يرتَسِمُ الإبراهيمي في هذا المقطع وفي سائر المقال ككل في صورة الأب الدّين المثقّف الحريص على تربية أبنائه تربية دينية وتنشئتهم تنشئة قوية على مبادئ الحق والهدى والعلم، فيختار بذلك أفعالا تؤدي له مُراده وتحقق قوّة إنجازية كبيرة. ولاشك أن أمْره بـــ:" احفظوا، تعاهدوا، أحيوا، ربوا، اتركوا، دعوا، اعلموا" في فقرة واحدة دليل على حرصه على تقويم أبناء وطنه وغيرته عليهم وإرادة الصلاح لهم، ويلفت انتباههم إلى عدم حفظ المتون وحدها والاكتفاء بذلك، بل يحفظ كل يقوّي ما مادّتهم ويقوي ثروتهم اللغوية ويغذّي ملكتهم البيانية، ويدعو كل متعلم من أبناء وطنه إلى تدارس القرآن وتعهّده بالحفظ والاستشهاد به في اللغة والقواعد والدين والأخلاق، وكذا الاستظهار به في الجدل والاعتماد عليه في الاعتبار بِسُنن الله في الكون، كما يأمرهم أيضا بترك المناقشات الحزبية والسياسية لأهلها المضطلعين بها، وعدم التدخل في كل شيء، وقد تعدّدت الأفعال الكلامية إلا أنّ الغرض منها واحد هو النصح والإرشاد وتقويم الإعوجاج.

فأمّا في رسالته إلى المعلمين الأحرار فيقول:«...قفوا عند هذه الحدود، واجعلوها مقدّمة على البرنامج الآلي في العمل والاعتبار، وفي السّبر والاختبار، واحرصوا كل الحرص على أن

[1]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص218.

تكون التربية قبل التّعليم واجعلوا الحقيقة الآتية نصب أعينكم واجعلوها حاديكم في تربية هذا الجيل الصغير وهاديكم في تكوينه...ثمّ احرصوا على أن يكون ما تلقونه لتلامذتكم من الأقوال منطبقا على ما يرونه ويشهدونه منكم من الأعمال»[1].

لقد ساهم الفعل الكلامي المُجسّدُ في أفعال الأمر في التأثير في نفوس المخاطبين وهم هنا فئة المعلّمين في الأمّة الذين يأمرهم ويدعوهم إلى الحرص على التربية قبل التعليم وأن يساهموا في تربية النشء قبل تعليمه وأن يُراعوا ويضعوا في حسبانهم أن هذا الجيل الذي هم منه لم يُؤْتَ في خيبته في الحياة من نُقْصٍ في العلم وإنما أكثر ما خاب من نقص في الأخلاق، فكما يقول: منها كانت الخيبة ومنها كان الإخفاق، وتبقى دائماً الغرض منه النصح والإرشاد والتوجيه والدّعوة إلى الإصلاح وتتحقق بذلك القوة الإنجازية.

ب–والنهي:

وهو "طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء، فهو كالأمر في الاستعلاء، ومطلوب في النهي الكفّ عن إتيان فعل ما في الخارج كقولك للمتحرّك لا تتحرّك، وله صيغة واحدة هي المضارع المجزوم بـــ"لا" الناهية، كما في قوله تعالى:﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ۝٣٢﴾[الإسراء:32][2].

ومن أمثلة النهي في مدوّنتنا: «لا تعتمدوا على حلق الدروس وحدها واعتمدوا معها على حلق المذاكرة، إن المذاكرة لقاح العلم...لا تقنعوا بالكتاب المعزّز واقرأوا غيره من الكتب السّهلة المبسوطة في ذلك العلم...لا تقطعوا الفاضل من أوقاتكم في ذرع الأزقة إلا بمقدار»[3].

لقد تمكّن الإبراهيمي من إنجاز أفعال كلامية " لا تعتمدوا، لا تقنعوا، لا تقطعوا"، وقد وظف النهي بالأداة "لا"، ولعلّ الغرض الذي يرمي إليه – لا محالة- هو توجيه المتعلّمين إلى

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص291.

[2]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص170.

[3]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص217، 218.

الطريق القويم وإعطاؤهم الدافعية للسير في برّ الأمان وهو في هذه المقالة يأمرهم وينهاهم لما فيه صلاحهم في أمور دينهم ودنياهم لأنه المجرب الخبير بالحياة التي سبر أغوارها فتعلم منها الضار والنافع وراح يُعلمها لمن هم دونه، وهو فيما ههنا يخاطب فئة المتعلمين في المجتمع فيبين لهم على ما يعتمدوا في الدراسة وأن لا يقنعوا بالكتاب المقرّر وأن لا يقضوا كل أوقاتهم في الأزقة إلاّ بمقدار، ولقد استطاع بذلك أن يحقّق قوّة إنجازية أثر من خلالها في مخاطبيه وأقنعهم، كما نجد للنهي مقاما آخر حين يقول مخاطبا الطلبة المهاجرين في سبيل الله:«لا تستشعروا الغربة فأنتم في وطنكم وبين أهليكم وفي وطنكم الجامع وإنّ دم الجيل ومزاجه ليتعاطفان بالإلهام، فأجروا على إلهام الخير مع إخوانكم الشبان تنمُ المحبة وتَقْوَ بواعث الخير»[1].

يخاطب الشيخ في هذه المقالة التي عنوانها" إلى أبنائي الطلبة المهاجرين في سبيل الله" أولئك الطلبة الذين هاجروا إلى الشرق العربي أو إلى أطراف المغرب العربي أو حتى إلى أوربا، ويخص بالذكر المهاجرين منهم إلى تونس لأنهم كثرة، ولأن في أحْوالهم لغيرهم عبرة فهم قد رحلُوا والوطن كله آمال وتطلعات إلى ما يعودون به من غنيمة وأجر فوقف ينصحهم نصيحة الأم التي تخاف على أبنائها ولا تتمنى لهم إلا كل خير وتريدهم أن يكونوا دائما في الطليعة وتوجههم إلى ما عليهم فعله وما يتركون، وفي الأخير يطلب منهم عدم استشعار الغربة في "تونس" فاستعمل صيغة النهي "لا تستشعروا" ،والغرض منه النصح وبث الإطمئنان في النفوس لأنهم في وطنهم وبين أهليهم، وفي وطنهم الجامع قد استطاع من خلال عباراته أن يحقق قوّة إنجازية وأن يؤثر في قلوب ونفوس وعقول متلقيه ومُخاطبيه.

كما يُوظف الشيخ الإبراهيمي النهي دائما بما أنه يقف في مقام الناصح الواعظ والمربي المرشد «أيها المسلمون: عيدكم مبارك إذا أردتم سعيد إذا استعددتم، لا تظنوا أن الدعاء وحده

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص220.

يردّ الاعتداء، إن مادّة ما يدعو، لا تنسخ مادة عدا يعدو، وإنما ينسخها أعدّ يُعدُّ، واستعدّ يسْتعِدُّ، فأعدوا واستعدوا تزدهر أعيادكم، وتظهر أمجادكم»[1].

لقد كتب الشيخ هذه المقالة بمناسبة عيد الأضحى الذي تتشوّق الأمم إلى هلاله وتتطلع إلى إقباله وتنتظر منه ما ينتظر المُدْلج من تباشير الصُّبح لتبتسم رغم غرقها في دياجي الظلمات وغياهب الاحتلال وسموم الاستعمار الذي فرّق وشتّت وفعل ما يريد فرضخت له الأمة العربية لأنها –حسب رأيه- لم تؤمن بالله حقّ الإيمان و لم تعمل الصالحات التي جاء بها القرآن، والتي من بينها جمع الكلمة وإعداد القوة ومحو التنازع ولو أنّهم فعلوا ذلك لأنجز الله لهم وعده وجعلهم خلائف الأرض، ولكنهم تنازعوا ففشلوا فذهبت ريحهم وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم كانوا يظلمون، يخاطبهم ويدعوهم للعمل والتضامن والتكاتف وعدم الاعتماد على الدعاء فقط، فعبارة "لا تظنوا أن الدعاء وحده يردّ الاعتداء" تدل على أن الشيخ يريد استنهاض هممهم ودعوتهم للعمل من أجل استرجاع الحق المسلوب والوطن المغصوب، يوبّخهم ليسترد إليهم عزمهم واستعدادهم لمواجهة الخطر، وقد حقّق قوة حجاجية لا محالة يمكن من خلالها التأثير في متلقيه وإقناعهم.

ج–الاستفهام:

يشيع مفهوم الاستفهام في كتب البلاغة، وقد عرفه السكاكي:«والاستفهام طلب حصول في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن إما أن يكون محكما بشيء على شيء أو لا يكون، والأول هو التّصديق ويمتنع انفكاكه من تصوّر الطرفين والثاني هو التصوّر، ولا يمتنع انفكاكه من التصديق ثم المحكوم به إما أن يكون نفس الثبوت أو الانتقاء كما تقول: الانطلاق ثابت أو متحقق أو موجود كيف شئت أو: ما الانطلاق ثابتا، فتحكم على الانطلاق بالثبوت أو الانتقاء بالإطلاق أو ثبوت كذا أو انتقاء كذا بالتقييد كما تقول الانطلاق قريب، أو ليس بقريب، فتحكم على الانطلاق أو بثبوت القرب له أو بانتقائه عنه، لا مزيد للتصديق على

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص533.

هذين النوعين، والنّوع الأول لا يحتمل الطلب إلا في التّصديق، والمسند إليه لكون المسند فيه نفس الثبوت والانتقاء مستغنيا عن الطلب والثاني في التصديق وطرفيه »[1].

كما يعتبره آخرون من الآليات اللغوية التوجيهية بوصفها توجه المرسل إليه إلى خيار واحد، وهو ضرورة الإجابة عليها، ومن ثمّ فإن المُرسِل يستعملها للسيطرة على ذهن المرسل إليه، وتسيير الخطاب اتجاه ما يريده المرسل لا حسب ما يريده الآخرون[2].

وأصل الاستفهام أن يقع من السائل طلبا للفهم إذا كان جاهلا لما يسأل عنه بهذا الشكل مرتبطا بمعنى السؤال، إذ أن بين الاستفهام والسؤال بعض الفروق، وأبو هلال العسكري في كتابه عقد مقارنة دقيقة بين السؤال والاستفهام، حيث يقول: «إن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه، وذلك أن المستفهم طالب لأن يفهم، ويجوز أن يكون السائل يسأل عمّا يعلم وعما لا يعلم، فالفرق بينهما ظاهر...والسؤال هو طلب الإخبار بأداته في الإفهام، فإن قال ما مذهبك في حدوث العالم، فهو سؤال لأنه قد أتى بصيغة السؤال، وإن قال: أخبرني عن مذهبك في حدوث العالم فمعناه معنى السؤال ولفظه لفظ الأمر»[3].

وللاستفهام كلمات موضوعة وهي: الهمزة وأم، وهل، وما، ومن، وأيّ وكم، وكيف، وأين، وأنى ومتى وأيان بفتح الهمزة وبكسرها، وهذه الكلمات ثلاثة انواع:

- أحدها يختص طلب حصول التصوّر.
- وثانيها يختص طلب حصول التصديق.
- وثالثها لا يختص.

وتكون الهمزة من النوع الثالث، أي يستفهم بها عن التصّور والتصديق فتقول في طلب التصديق بها: «أحصل الانطلاق؟ وأزيد منطلق؟ ونقول في طلب التصوّر بها في طرف المسند

[1]-السكاكي، مفتاح العلوم، ص415.

[2]-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب-مقاربة لغوية تداولية-، ص123.

[3]- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم،ط.ت، دار العلم والثقافة، ص37.

إليه أدِبْسٌ في الإناء أم عسل؟ وفي طرف المسند: أفي الخابية دبسك أم في الزق فأنت في الأول تطلب تفصيل المسند إليه والظروف، وفي الثاني تطلب تفصيل المسند وهو الظرف»[1].

وأما بقية الأدوات ما، من، وأي وكم وأين وكيف، وأنّى، ومتى وأيان، فمن النوع الأول من طلب صحول التصّور.

وأما عن أنواع الاستفهام فلقد تعدّدت الآراء وتضاربت في تحديد أقسامه، فمنهم من يقسّم الاستفهام إلى حقيقي، وهو أصل الباب ومجازي وهو دلالته على معاني بلاغية فيقسّمون بموجب هذه المعاني، وذلك كما فعل ابن القيم الجوزية في الفوائد، إذ يقول: «الاستفهام: وهو على قسمين: استفهام العالم بشي مع علمه به ومراده ذلك معان ستة»[2]، ويواصل كلامه بعد ذكر المعاني الستة عن الاستفهام الحقيقي ويقول أنه أصل الباب ويقدّم الاستفهام المجازي على الاستفهام الحقيقي رغم أصله.

كما قسموا الاستفهام أيضا إلى دال على التصوّر ودال على التّصديق، حيث أن لكل نوع أداته الخاصة عدا الهمزة، فإنها لهما جميعا وهو نفس التقسيم الذي يقدمه السكاكي الذي يرى أن اتجاه المطابقة هو المعيار الأساسي لتحديد أنواع الاستفهام ذلك أنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق.

وعلى هذا الأساس يقسم السكاكي الاستفهام إلى أربعة أقسام:

1. طلب حصول تصور وهو ماعدا الهمزة وهل.
2. وطلب حصول تصديق مثل هل.
3. وطلب انتقاء تصور مثل الهمزة لعراقتها في الاستفهام.
4. وطلب انتقاء تصديق: مثل الهمزة لعراقتها في الاستفهام.

[1]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص419.

[2]-ابن القيم الجوزية أبو عبد الله، بدائع الفوائد، بيروت، د.ت، دار الكتاب العربي، ص158.

وسأحاول فيما يلي أن أستخرج بعض أساليب الاستفهام مع التحليل واستخراج الغرض والشرح من بعض مقالات البشير الإبراهيمي المبثوثة في عيون البصائر، والتي تدل على الهوية حيث يقول: «فقال له قائل: (احلف بربك)...أم تظنون أن سكان المغربين: الأقصى والأدنى يصدقونكم إذا قلتم: إنّ جمعية العلماء تخدم الاستعمار؟ أتظنونهم يتركون يقينهم لافترائكم؟ وهم يكادون يطيرون إعجاباً بأعمالها وحملاتها الصادقة على الاستعمار»[1].

يخاطب الإبراهيمي في هذا المقال "الزاهري الذي انتحل لجريدته اسما واسعا لم يسعه إلا للتحرش بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين والتعريض بها وبرجالها فشبهه الشيخ بذلك الذي كان يحلف بالقرآن وهو لا يحفظ إلا رُبعه وطلب منه أن يتزّل نفسه مترلته ثم أخذ يخاطبه بالاستفهام" أم تظنون أن سكان المغربين الأقصى والأدنى يصدقونكم إذا قلتم: إن جمعية العلماء تخدم الاستعمار؟ أتظنونهم يتركون يقينهم لافترائكم؟"، ويستعمل أداة الاستفهام الهمزة التي تدل على طلب انتقاء التصديق والغرض منه السخرية والاستهزاء وذلك لأنّ سكان المغربين الأقصى والأدنى يكادون يطيرون إعجاباً بأعمالها وحملاتها الصادقة على الاستعمار وهم على يقين أن الجمعية تحارب الاستعمار لا تخدمه، ولقد استطاع تحقيق قوة إنجازية من خلال الفعل الكلامي، وتمكن من غير شك أن يؤثر في تلقيه ويقول: «أيتها البحيرة، مالك في حيرة؟ لقد شهدت لبدر بن عمار بالفتوة، فهل تشهدين لأبي الطيب بالنبوة؟...وحدثي الولي يا (ولية) أيهما كان على سلبية ذاك الذي وردك زائرا، أم هذا الذي وردك خائراً؟ إنّهما لا يستويان»[2].

يحمل هذا المقال فعلا كلاميا بأسلوب الاستفهام الذي تتصل به (الهمزة، هل، أيهما، أم) إذ أكثر من أدوات الاستفهام في الفقرة ذاتها وكثرة الاستفهام هنا تدل على الحيرة وطلب معرفة الجواب رغم استحالة الإجابة عنه أحيانا، فهو يكلم بحيرة طبريّة واتجاه المطابقة فيه من العالم إلى الكلمات، أما شرط الإخلاص هو الرغبة في المعرفة وكذا التهكم أحيانا، كما قد

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص543.

[2]- المرجع نفسه، ص597.

يخرج إلى التنديم والحسرة كما جاء في قوله: «من لي بمن يسجلها ويجعلها لعنة خالجة على الاستعمار؟ ومن لي بمن يزجيها ولا يرجيها سبة تالدة له ولأنصاره في العالمين؟ ومن لي بمن يصبها ولا يغبها دموعا سخيفةً على جدث الإنصاف وعلى رفات المنصفين؟ ومن لي بمن يرسلها صارخة صاخة في آذان أدعياء الديمقراطية ودعاتها والمدعين لها، أينما حلوا أن يتصدّقوا علينا مشكورين... بالكف من هذه الدّعوة الدعية، فقد غثت ورثت، وسُمجت و(خَمَجَتْ)؟ ، ويواصل قضية لا بسيطة أساسها ظلم، وحائطها بغي، وسقفها عدوان، وأصلها الأصيل "فتح مكتب قرآني بدون رخصة حكومية" تتدحرج من محكمة إلى محكمة، ومن حاكم إلى حاكم، حولا كاملا: أفي الحق هذا؟....كلا وفي كل دور من أدوارها يتجشّم المتهمون فيها قطع مائتي ميل ذهابا وإيابا وإنفاق ما هم في حاجة إليه لقوت عيالهم في الركوب وأجور المحامين، أمن الإنصاف هذا؟...كلا»[1].

ومن الأفعال الكلامية في هذه الفقرة من المقال نجد: من لي بمن يسجاها؟ من لي بمن يُزجيها؟ من لي بمن يصبُّها، من لي بمن يرسلها؟ وكلها أساليب استفهام تحمل هذه الأفعال، فعلا إسناديا تمثّل في الضمائر(أنا، هو) بحيث يرتبط الفعل الإحالي بضمائر تعود على (اللعنة) وتمثّل الفعل الإنجازي في الاستفهام الذي يحمل أسلوباً مباشراً لطلب حصول تصور عن الفكرة إنه يريد أن يسجل حيرته ويروي ظمأه بتسجيل لعنة خالدة على الاستعمار اللعين فيبقيها دائمة سرمدية له ولأنصاره في العالمين، كما يودّ أن يجد أحداً يذرف دموعاً سخية على قبور الإنصاف ورفات المنصفين، أما في قوله: "أفي الحق هذا؟" فهو استفهام الغرض منه الحسرة لأنه يعلم أنه ليس بحق وليس بإنصاف وللسياق المقامي دور مهم في خروج الاستفهام عن الغرض الأصلي الموضوع له، وذلك بإظهار الحسرة والتذمّر، وغرض الاستفهام هو الإخبار عن شيء وهذا ما يدلّ على حيرة المتكلم، أما اتجاه المطابقة في هذه الحال فمن العالم إلى الكلمات وشرط الإخلاص هو تحقيق الفعل الكلامي.

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص243، 244.

وتتوالى الاستفهامات في كلام البشير ومقاماته، فهو يريد إحقاق حق وإنكار باطل. يقول: «وما ذنبنا إذا كانت كلمة الله لا كلمتنا ومن عند الله لا من عندنا؟ وما ذنبنا إذا كان الحكم لذي نحكمه هو حكم محمد بن عبد الله؟ بل ما ذنبنا إذا رضي بعض الأشخاص أن يكون تفسيراً لتلك المبادئ ودريئة لوقاية الخصم؟!

أمن الحق أن يكون التصرف في ديننا بجميع أركانه موكولا إلى غيرنا فنسكت عنه ثم نرتقي إلى أسفل فنعينه على ذلك؟ أمن البرّ بأمتكم أن تسجلوا عليها السفه والعجز حتى في أخص مميزاتها؟ أمن الشرف أن ترْضوا لدينكم ولأمتكم بهذه المهانة؟ أمن كرامة الموظف الديني أن يكون تابعا لحكومة لايكية، ومسخراً لشركاء متشاكسين؟ إن هذه –والله– هي الدنية التي أبَاها عُمر يوم الحديبية»[1].

يحمل هذا الكلام قوة إنجازية تمثلت في توالي وتتابع أساليب الاستفهام الغرض منه الإنكار والتوبيخ وحتى الاستبطاء والتحضيض، كما يقول السكاكي:«إذا قلت لمن بعثت إلى مهم وأنت تراه عندك أما ذهبت بعد؟ امتنع الذهاب عن وجه الاستفهام إليه لكونه معلوم الحال، واستدعى شيئا مجهول الحال مما يُلابس الذهاب: أما تيسّر لك الذهاب؟ وتولّد منه الاستبطاء والتحضيض»[2]. وهو هنا يرى ويعلم أنّ قومه قد رضخوا للذل والمهانة ويستعمل الاستفهام للاستبطاء والتحضيض، وقد حمل أسلوبا مباشراً لطلب حصول تصور عن الفكرة –الفكرة التي يضعها شعبه في أذهانهم– ولعلّ هذا الفعل الكلامي قد عمل على تغيير نفسية المتخاطبين من حال إلى حال، أما عن السياق الاجتماعي فقد عمل على بيان العلاقة بين المُتخاطِبين من خلال سياق الكلام الواضح فـــ(الشعب) محكوم عليه أن يعيش تحت أرجل المُستعمر ورحمته وتبعاته، وقد ساهم هذا الفعل الكلامي في تحقيق شرط الفائدة والتأثير في المتلقي .

[1]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص139.

[2]– السكاكي، مفتاح العلوم، ص416، 417.

د–النّداء:

النداء هو إقبال المدعو على الداعي بحرف مخصوص، ويصحب في الأكثر الأمر والنّهي[1]، ويعد أسلوب النداء أسلوبا توجيهيا لأن يحفّز المرسل إليه لردّة فعل اتجاه المرسل[2].

أدواته: يا والهمزة وأي وآي وأيا وهيا ووا وآ.

يتجلى النداء في مقالات البشير بكثرة، وذلك إن دل على شيء فإنّما يدلّ على أن الخطاب الموجه من الشيخ هو خطاب للشعب والأمة فهو يناديهم للفت انتباههم أو لنصحهم وتوجيههم وإرشادهم تارة وتوبيخهم تارة أخرى ولهذا تعدّدت أغراضه ونجد منها: «أيها المسلمون: إنه لا أشقى من ابن المطلقة، وإن أباه يشقيه أولا، ويشقى به أخيراً، فإذا ربى في حضن أمه المطلقة شقى ببعده عن أبيه، وقبله أيضا: "أيها المسلمون فإنّ عقدة الزواج عقدة مؤكّدة، يحافظ عليها الأحرار ويتلاعب بها الفجّار»[3].

ولقد أنجز البشير الإبراهيمي هنا فعلا كلاميا إنشائيا وهو النّداء ليخبر المتلقي أن عقدة الزواج عقدة مؤكّدة كما يريد لفت انتباههم إلى أنه لا أشقى من ابن المطلقة وكأنه يريد أن يقول لهم إياكم وعزم الطلاق، وقد شرح لهم عواقبه، أما الفعل الإنجازي فتمثل في لفت الانتباه، والقوة الإنجازية تمثلت في النّداء وغرضه التنبيه، والفعل الكلامي يحمل أسلوب النداء المقترن بـــ"أيها" إذ يتحقق مبدأ التأدّب في الكلام، فاتجاه المطابقة هو حصول النّداء وتحقّقه.

أمّا في قوله: "يا قبر ما عهدنا قبلك رمسا، وأرى شمسا، ولا مساحة، تكال بأصابع الراحة، ثم تلتهم فلكا دائراً، ويحبس كوكباً سائراً.

يا قبرُ، قد فصل بيننا وبينك خط التواء، لا خط استواء فالقريب منك والبعيد على السواء.

---

[1]–الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص430.

[2]–عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص360.

[3]–الإبراهيمي، عيون البصائر.

يا قبر، أتدري من حويت؟ وعلى أيّ الجواهر احتويت؟ إنّك احتويت على أمّة، في رمة وعلى عالم في واحد.

يا قبر، أتدري من خطّك، وقارب شطك، أي بحر ستضم حافتاك؟ وأي معدن ستزن كفتاك[1].

إن الأفعال الكلامية الممثلة في كثرة النداءات مثلت قوّة إنجازية فعلية حقيقية وأداته "يا" إنه ينادي القبر ويتحسّر على من ضمّه وسكنه لأنه ليس ككل الناس، حيث كان الغرض منه التحسّر على ساكن القبر، والفعل الإنجازي يتمثل في الجملة الطلبية التي أسلوبها النّداء.

ويقول في موضع آخر من مقال "فلسطين، العرب واليهود في الميزان عند الأقوياء: "أيها العرب، أيها المسلمون!".

إن فلسطين وديعة محمّد عندنا وأمانة عمر في ذهننا، وعهد الإسلام في أعناقنا، فلئن أخذها اليهود منا ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون".

يخاطب الشيخ في هذا المقال العرب عامّة والمسلمين خاصة ويحملهم وديعة هي فلسطين فلئن أضعناها ونحن عصبة إنا إذا لفي خسران مبين، فالفعل الدلالي يتكوّن من القضية التي يحملها الشيخ إلى الأمة، وهي القضية الفلسطينية التي هي أمانة في أعناق العرب والمسلمين وتتكوّن من الاقتضاء: اقتضاء استعمار صهيوني محتل للأراضي الفلسطينية الحبيبة واغتصابها.

استلزام منطقي: دخول الأرض المقدّسة وانتزاعها وتحريرها من الأيادي الغاصبة وإبقائها عربية، روحانية الشرق لها بشاشة النبوّة، الفعل الإنجازي يتمثل في الجملة، أيها العرب، أيها المسلمون التي تحمل صيغة النداء.

القوة الإنجازية: تتمثل في بعث روح التحرّر واستنهاض الهمم.

أما الغرض منه فهو لفت الانتباه.

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص558.

هـــ-التمنّي:

التمني « هو أن تطلب كون غير الواقع فيما مضى واقعيا فيه مع حكم العقل بامتناعه ومثال ذلك قوله: ليت الشباب يعود فتطلب عود الشباب مع حزمك بأنّه لا يعود»[1]. ويقول أيضا: «أن التمني هو طلب حصول الشيء بشرط المحبة ونفي الطماعية في حصول ذلك الشيء»[2]، وذلك أن في جميع الطلبيات يكون الطالب طامعا أي أن المطلوب محتمل الحصول على عكس التمنّي الذي يكون يائسا من حصول مطلوبه، كما تجدر الإشارة إلى أن التمنّي قد يخرج عن معناه الأصلي ليفيد معانٍ اخرى تُستخرجُ وتفهمُ من خلال سياق الكلام الدّعاء أو الالتماس، أو التهديد.

أدواته: ليت، لعل، هل، لو.

ونجد التمنّي في مُدوّنه البشير الإبراهيمي في قوله:

«ليت شعري!...لو لم تصنع مصر ما صنعت، فماذا كانت تصنع؟ أكانت تستخذي للغاصب، فتبقى مقيّدة به، يعادي فتعادي لا سبب، ويحارب فتحارب بلا أجر ولا غنيمة، ويرضى فترضى بلا موجب، ويواصل فتواصل على مضض؟».

أنجز البشير الإبراهيمي فعلا كلاميا إنشائيا تمثل في التمنّي، حيث وظّف الأداة "ليت" و"لو" وقد حقّق به قوة إنجازية.

3-الأفعال الكلامية المتعلقة بصنف التّعبيريات:

الأفعال الكلامية المتعلقة بنصف التعبيريات هي أفعال كلامية يعبّر بها المتكلم عن مشاعره في حالات الرّضا والغضب والسُّرور والحزن والنجاح والفشل...الخ، وليس من اللازم أن تقتصر هذه الأفعال على ما هو خاص بالمتكلم من أحداث بل تتعدّاه إلى ما يحدث للمشاركين في الفعل وتنعكس آثاره النفسية والشعورية على المتكلم. ويدخل فيها أفعال الشكر، الاعتذار،

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص657.

[2]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص415.

التهنئة، المساواة، إظهار الندم والحسرة، والتمني والشوق والحب والكره، وليس لهذا النوع اتجاه المطابقة، إذ يغني عنه شرط الإخلاص، فإذا تحقق أنجز إنجازاً ناجحاً[1].

ونلتمس هذه الأفعال في مدوّنتنا وذلك بقول الشيخ:

«كنّا نرجو أن يكون المجلس أكمل من الدستور، ينتخب أعضاؤه انتخابا حراً، وتظهر فيه النيابة عن الأمة بمظهرها الحقيقي ويكون النواب نوابا حقيقيين يُؤثرون مصلحة الأمة على مصلحة الحكومة ولو وقع ذلك لكانت جمعية العلماء أول المطمئنين إلى أعمال النواب في مطالبها الدينية، كيفما كانت أعمالهم الأخرى»[2].

يتمثل هذا القول في رجاء الشيخ أن يكون المجلس الجزائري أكمل من ذلك الدستور الذي قد جعل فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية أحد بنوده. الفعل الكلامي تمثل في القول: « كنّا نرجو أن يكون المجلس أكمل من الدستور» يحمل هذا الفعل ضمير المتكلم "نحن" يعود على البشير وبني وطنه، فالفعل الكلامي جملة طلبية يحمل قوة إنجازية دلالتها الرجاء، الندم، أمّا الافتراض المسبق بيّن أن المتكلم كان يعيش في حالة تعفن وفساد سياسي والغرض الإنجازي هو محاولة التعبير عن هذه الحالة والطموح إلى إصلاحها، أما اتجاه المطابقة فيراه سيرل اتجاه فارغ، أي ليس لهذا النّوع اتجاه مطابق إذ يغني عنه شرط الإخلاص الذي يؤول إلى إنجاح الفعل.

كما يقول: «داوِ الكلوم يا شرق، فمازلنا كلما استشفيناك نجد الراحة والعافية وتظفر بالأدوية الشافية، وما زلنا كلما استنشقنا ريحاً اسْتَنْشَيْنَا رندك وعرارك، وكلما استوينا زندا استمجدنا مرخك وعفارك، وما زالت أفئدتنا تهوي إليك فتصافحها حرارة الإيمان، وبرد اليقين، وروح الأمان، وما زلت تتحفنا مع كل بازغة منك بالنّور اللائح والشعاع الهادي، وما

[1]-أحمد محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المُعاصر، ص104.

[2]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص99.

زال يتبلج علينا من سناك في كل داجية فجر، وتسري إلينا من صباك في كل غماء نفحات منعشة»[1].

نجد في هذه الفقرة أفعالا كلامية بفعل مضارعٍ مثل نجد، نظفر، تصافح وهي أفعال تدل الاستمرارية وحتى كلمة ما زالت التي تدل على الحال والاستمرار، يحمل الفعل الكلامي ضميراً يعود على الشرق وهو "أنت"، والفعل القضوي يتمثل في التصريح بما يجوده الشرق على الجزائر بأسباب الرّاحة والعافية، والقوة الإنجازية تمثلت في الشكر والامتنان للشرق وكل المقال يحمل نفس القوة الإنجازية لأنه «قد نجد أحيانا أن النص مهما كان طوله فإنه يؤدي فعلا كلاميا واحداً ولو تعددت فيه الأفعال الكلامية»[2].

ويقول أيضا:

بُورِكْتَ يَا دِينَ الهُدَى مَا أَثْبَتَــك حَقُّكَ بُــتّ الُمــبْطِلِين وَبَتَــكْ

مَنْ ذَا يُجَارِيكَ وَأَنْــتَ السَّــيْلُ وَالسَّــيْلُ فِيــهِ غَــرْقٌ وَوَيْــلٌ

مَنْ ذَا يُسَارِيكَ وَأَنْــتَ الــنَّجْمُ وَالنَّجْمُ نُورُ الُهــدَى، وَرَجْــم

شِــعَارُكَ الرَّحمَــةُ وَالسِّــلاَمُ لِلْعَــالَمِين، وَاْسُــمكَ الإِسْــلاَمُ

الَحُــق مِــنْ سِــمَاتِكِ الجَلِيَّــةِ وَالعَدْلُ مِــنْ صِــفَاتِكِ العَلِيَّــةِ

وَالعَقْلُ –مُنْذُ كُنْتُ– مِنْ شُهُودِكِ وَالفِكْرُ بَعْدَ العَقْلِ مِنْ جُنُــودِكِ[3]

إن الفعل الكلامي في هته الأبيات يحمل قوّة إنجازية تتمثل في الشكر والتهنئة للإسلام والفعل هو "بوركت"، حيث أن الشيخ يمنح الإسلام في أبيات من الرّجز وغرضها الإنجازي هو المدح وشرط الإخلاص فيها هو الوفاء للدين الإسلامي والتمسك بحبله المتين خاصة وأنها فترة

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص551.

[2]–عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، ص186.

[3]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص549.

الاستعمار لأنه لا يُجارى ولا يُسَارى، والمحتوى القضوي هو بوركت، من ذا يجاريك، من ذا يساريك.

تتوفرّ المقالات على صنف التعبيريات بكثرة، فهو يحمل عما يدور في نفسية المُخاطِب، مع الإخلاص في التعبير وصراحته لأن المقام يدفعه دفعاً لذلك.

4- الأفعال الكلامية المتعلقة بصنف الوعديات:

والأفعال الكلامية المتعلقة بصنف الوعديات هي «أفعال كلامية يقصد بها المتكلم الإلزام طوعا بفعل شيء للمخاطب في المستقبل، بحيث يكون المتكلم مخلصا في كلامه، عازما على الوفاء بما التزم به: كأفعال الوعد، الوعيد، والمُعاهدة، والضّمان، والإنذار..الخ، واتجاه المطابقة في هذا النوع من العالم إلى الكلمات والمرجع فيها هو المتكلم»[1].

ومن الوعديات الموجودة في المُدوّنة:

«ويحكم! إنّكم لسائرون بهذه القوافل إلى الدّمار، وإن حاديكم إليه هو الاستعمار، فعاملوه بالقطيعة تتواصلوا، واقضوا عليه قبل أن يقضي عليكم ويحكم! إن هذا العارض الذي تسمونه الاستعمار ليس ذاتيا في زمنكم ولا هو من طبيعته، فإن تركتموه حتى يلبس العصر الجديد لبوسه كان عونا عليكم، إن الزمان لا تؤمن غوائله وتقلباته، أم أنتم في أمانٍ من الزمان؟!

ويحكم! إنّ هذا الاستعمار الذي تؤيدون، وهذه الديمقراطية التي تنوون إقرارها في العالم، أو إقرار العالم عليها ضدان لا يجتمعان، فلماذا تغشون أنفسكم، وتغشون العالم، وتكذبون على الحق؟

ويحكم! أحيوا العدل وانشروه وأميتوا الاستعمار واقبروه، تكن الأمم كلها معكم بقلوبها، وعقولها، وأبدانها وأموالها»[2].

---

[1]- أحمد محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المُعاصر، ص104.

[2]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص415، 416.

يحمل هذا القول قوة إنجازية تتمثل في التوبيخ في عبارة "ويحكم" إنه يخاطب تلك الفئة المنساقة من شعبه إلى قوافل الاستعمار ويُبيّن لها حقيقة الأمر لأنها سائرة إلى الدّمار.

ويقول في موضع آخر: «لم تبق لكم فرنسا شيئا تخافون عليه، أو تداروها لأجله، و لم تُبق لكم خيطا من الأمل تتعللون به أتخافون على أعراضكم وقد انتهكتها؟ أم تخافون على الحرمة وقد استباحتها! لقد تركتكم فقراء تلتمسون قوت اليوم فلا تجدونه؟ أم تخافون على الأرض وخيراتها وقد أصبحتم فيها غرباء حفاة عراة جياعاً، أسعدكم من يعمل فيها رقيقا زراعيا يباع معها ويشترى وحظكم من خيرات بلادكم النظر بالعين والحسرة في النفس؟ أم تخافون على القصور، وتسعة أعشاركم يأوون إلى الغيران كالحشرات والزواحف؟ أم تخافون على الدين؟ ويا ويلكم من الدين الذي لم تجاهدوا في سبيله، ويا ويل فرنسا من الإسلام: ابتلعت أوقافه وهدمت مساجده، وأذلت رجاله، واستعبدت أهله، ومحت آثاره من الأرض وهي تجهد في محو آثاره من النفوس»[1].

حقّق الشيخ من خلال هذه المقولة قوة إنجازية تمثلت في قوله: أتخافون على القصور وأتخافون على الدين؟ وليس المقصود ههنا الاستفهام، بل هو القصد والإلزام أي إلزامه بعدم تصنيف المخاطب وهو متأكد من عدم الخوف لا على القصور ولا على الدين، ثم بعد ذلك يتوعدهم وهو فعل كلامي آخر يدل على الوعيد ويقصد به وعيد يوم الحساب، بحيث أنهم يستحملون وزر عدم الجهاد في سبيل الدين ويتوعّد فرنسا أيضا بجرمة دوْسِها على حُرُمات الدين بهدم المساجد وإذلال المسلمين ونزع شوكتهم ومحو آثار الإسلام من الأرض ومن نفوس حامليه واتجاه المطابقة هنا من العالم إلى الكلمات وقد تحقّق، أمّا المحتوى القضوي فتمثل في رغبة المتكلم على القيام بشيء اتجاه المخاطب وهو استنهاض همم ودعوته إلى الالتزام بتعاليم الدين

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 573..

وتحمّل عواقب من يهزأ به وقوله: «لم تنهض الصلاة عن الفحشاء والمنكر، و لم يهذب الصوم النفوس و لم يكفكف من ضراوتها و لم يزرع فيها الرّحمة، و لم يغرها بالإحسان»[1].

هذا النفي هنا جاء لتبيان أن مسخ العبادات، وكون أنها صارت عادمة الضمير وذلك لتفسيرها بمعاني الدنيا وتفصيلها على مقياسها وذهاب آثار العبادات مع بقاء صُورها، فالقوة الإنجازية هنا تمثلت في النفي الذي أكّد كلام المُخاطِب أما في قوله: خاطبُ المستعمر: «ولتعلم اننا نفهم الإسلام على حقيقته، وأنت لا تسترزل عن ذلك الفهم برقية راق ولا بتهديد مهدّد ولتعلم سلفا، ولتسلم منطقيا وواقعيا أننا حين تختلف الأنظار بينك وبين الإسلام فنحن مع الإسلام، لأننا مسلمون، ولتعلم أنّ تلك الأعمال تزيدنا مع جلال العلم جلال العمل»[2].

يتضمن هذا القول تهديداً ووعيداً ضمنيين لأن المخاطبُ إنما يخاطب عدواً مبيناً قد مسّه في دينه وفي مقوماته وهويته، لهذا كان الغرض من هذا الفعل الإنجازي هو الوعيد، أما الفعل التأثيري فتمثل في محاولة التأثير في المُخاطَب فاتجاه المطابقة فيه من العالم إلى الكلمات، أما شرط الإخلاص فهو الصّدق والإخلاص.

لم تكن الوعديات بنسبة كبيرة في المقالات مقارنة مع الأمريات إلا أنها مبثوثة هنا وهناك، وقد ساهمت في قوة إقناعية المتلقي والتأثير فيه.

5- الأفعال الكلامية المتعلقة بصنف الإيقاعيات:

إنّ الأفعال الكلامية المتعلقة بصنف الإيقاعات هي تلك الأفعال التي يكون إيقاع الفعل فيها مُقارنا للفظها في الوجود، فأنت توقع بالقول فعلا ويجب أن تتسع لتشمل أفعال البيع والشراء، والهبة والوصية والوقف والإجارة...والزواج والطلاق، والإقرار والدّعوةُ والإنكار

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص573.

[2]- المرجع نفسه ، ص42، 43.

والقذف والوكالة، هذه كلها يقع الفعل فيها بمجرّد النطق بلفظها فاتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات أو من الكلمات إلى العالم[1].

يظهر من خلال إطلاعنا على مدونة "عيون البصائر للبشير الإبراهيمي" من صنف الوصية إن اعتبرت في مقام الوصية كوصاياه للأبناء الطلبة وإن كانت في مجموعها مجموعة من النصائح.

[1]- أحمد محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المُعاصر، ص98.

الفصل الثـــــالـــــث:

الآليات البلاغية عند البشير الإبراهيمـــي في "عيون البصائر"

أولا: التشبيه

ثانيا: الاستعارة

ثالثا: الكناية

رابعا: البديع

لاشك أن الخطاب الحجاجي يسعى دائما لتحقيق الاستمالة والتأثير في المتلقي، وللغة دور كبير في ذلك، فهذه الأخيرة هي التي تحدّد تصوّر المتكلم وموقفه اتجاه أي قضية يودّ إيصالها، وتستخدم من الأدوات اللغوية أيضا ما يحدّد الموقف الذي سيتخذه المتلقي تجاه القضية ذاتها.

وتشتمل اللغة أيضا على ما يمكن اعتباره حججا منطقية، ممثلا فيما يمكن تسميته (قياس التمثيل) من استعارة وتشبيه، وكناية، وتقنية قياس التمثيل تعتمد مبدأ (الاتساق) التي تقوم على ضرورة معالجة الحالات المتشابهة على السواء، لذلك كانت هذه التقنية محور بحث (بيرلمان) وغيره لفاعليتها الحجاجية، وأهمية قياس التمثيل تكمن في قيامه على فكرة المشابهة وهي أساس عمليات القياس في الأبنية البرهانية في برنامج بيرلمان الحجاجي، فالوقوف على أوجه التشابه بين قضية وأخرى من شأنه إقامة الحجة وتحقيق التأثير والإقناع[1].

والخطاب المكتوب قبل أن يكون كذلك كان خطابا شفويا وذاك من طبيعة الخطاب، وهو يعتمد قياس التمثيل أو الصورة للتأثير في المتلقي ومقاومة نسيانه، والنص المكتوب شيء حاضر أمامنا يمكننا أن نعيد قراءته وتحليله حسب ما نريد الأمر الذي يتيح نقده، لكن هذه الإمكانيات تنعدم مع الكلام الشفوي، فالرسالة حدث يواكب اختفاؤه عملية إنتاجه: فما لا نسمعه أو نحتفظ به يضيع إلى الأبد، فعلى الخطيب أن يقاوم عروض عدم الانتباه والنسيان وليس في وسعه تحقيق ذلك إلا عن طريق إجراءات بلاغية. أما المستمع فهو لا يملك أبدا إمكانيات النقد، إذ عليه أن يُتابع: ولكنه لا يستطيع من جهة أخرى أن يتحرّر باللجوء إلى عدم الانتباه، وعليه يصعب تصوّر كيف يستطيع حجاجاً شفويا الاستغناء عن البلاغة، وهذا ما

[1]-عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنفي في الحجاج-الخطابة الجديدة لبيرلمان وتتيكاه- ص338.

تؤكّده الثقافات المدعوة: ثقافات شفوية؛ صحيح أنها تحتج وتعلم ولكن بواسطة التكرار والتجنيس والاستعارة والتمثيل والألغاز..الخ[1].

والشاهد في هذا القول هو أن الخطاب الشفوي لابد له من الآليات البلاغية، وخاصة الصورة منها، بل لا غنى له عنها، ثم يستثمر الخطاب الحديثي هذه الآليات بما يوفر له الإقناع والتأثير. كما قد يتم عزل هذه الأساليب عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة لا جمالية إنشائية(...) وهي الوظيفة الإقناعية الاستدلالية، ومن هنا يتبين أن معظم الأساليب البلاغية تتوفّر على خاصية التحوّل وللإنجاز مقاصد حجاجية ولإفادة أبعاد تداولية[2]، لذلك نقول أن الآليات البلاغية المختلفة لها آثار حجاجية وجماليات تستولي على ذهن المرسل إليه وتستثيره بقول محمد العمري «إن البلاغة هي علم الخطاب الاحتمالي الهادف إلى التأثير أو الإقناع أو هما معا إيهاما أو تصديقا»[3]، وقد قام الباحث محمد ميشال في مشروعه الحجاجي بتبنّي نظرية البلاغة الحجاجية ونظرية البلاغة الأدبية، فالبلاغة الحجاجية تهتم بالوظيفة التواصلية الإقناعية التي تنطوي عليها الخطابات التداولية، بينما تهتم البلاغة الأدبية بالوظيفة الجمالية التي تقوم عليها الخطابات التخييلية، ولقد اقترح الباحث محمد العمري من أجل الوسطية بين المفهوم الأدبي للبلاغة الذي يُعنى بالأسلوب والتزيين والإمتاع وكذا المفهوم الحجاجي الذي يُعنى بالجانب الإقناعي "المفهوم النسقي" الذي يجعل للبلاغة جناحين إحداهما التخييل والآخر الحجاج، وبهما ترتقي البلاغة من خلال المنطقة التي يتقاطعان فيها مُوسِّعاً هذه المنطقة أقصى ما يمكنه التوسع، بعد أن تقلّص البعد النسقي التداولي للبلاغة وتوسّع البعد الأسلوبي حتى صار الموضوع الوحيد

[1]–أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ ترجمة: محمد العمري ضمن كتاب البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص223.

[2]–صابر حباشة، التداولية والحجاج –مداخل ونصوص–، ص50.

[3]–ميشال محمد، في بلاغة الخطاب، ص15.

لها فكانت نهضة البلاغة حديثا منصبة على استرجاع البُعد المفقود في تجاذب بين المجال الأدبي الذي يهيمن التخييل، والمجال الفلسفي المنطقي واللساني، حيث يهيمن "التداول"[1].

كما يرى أيضا الباحث حافظ إسماعيل علوي «البلاغة الجديدة لا تتأتى لمن يمتلك فقط سحر البلاغة بل لمن يمتلك إلى جانب ذلك، فن الجدال وقوّة الإقناع والتأثير وسلطة الحجاج»[2]، ويمكن القول من كل ما سبق إن البلاغة ليست بلاغة صور ومحسنات جمالية فقط، وإنما هما بلاغة حجاج أيضا، إذ أن لها جناحين أحدهما هو التخييل والجمال والثاني: هو الإقناع والاستمالة والتأثير.

وتنقسم البلاغةُ كما هو معلوم إلى ثلاثة علوم متمايزة علم المعاني وعلم البيان، وعلم البديع. وسنحاول أن نتعرض إلى أهم الآليات الموجودة في المدونة ونستخرج ما فيها من طاقات حجاجية من أجل نفي قول أو إثباته، أو كما يقول أبو هلال العسكري(ت395هـ) عن أهمية هذه الآليات« هي ما تعطِفُ له القلوب المتناثرة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العربكة الأبيّة المستعصية ويبلغ به الحاجة من غير أن تهيجه وتقلقه وتستدعي غضبه وتستثيرُ حفيظته»[3]. وسأكتفي بدراسة تلك الآليات المتوفّرة في المُدوّنة دونما استعراض كل الأساليب البلاغية.

والمتأمل في مقالات البشير الإبراهيمي يسجّل اهتمامه بالإقناع-إذ الحاجة تدعو لذلك- وحرصه على تبليغ مقاصده إلى سامعيه مستنداً إلى وسائل إقناعية بلاغية كالاستعارة والطباق والجناس...

[1]-محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، ص12.

[2]-حافظ إسماعيل علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص11.

[3]-أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص62.

أولا: التشبيه:

التشبيه أسلوب يدل على إحداث علاقة بين طرفين من خلال جعل أحدهما مشابها للطرف الآخر في صفة مشتركة بينهما أو أكثر. وقد عرفه ابن رشيق بقوله: «صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إيّاه، ألا ترى أن قولهم (خدّ كالورود)، إنما أرادوا حمرة أوراق الورد وطراوتها، لا ما سوى ذلك»[1]، كما يعرّفه الجرجاني بقوله: «ممّا اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صوره الأصلية إلى صورته كساها أبهة(...) فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور سلطانه أقهر وبيانه أبهر»[2].

والتشبيه عند الجرجاني يكسو المعاني برداء جميل ويلبسُها حلة ما كانت لتبدو عليها لوما ازدانت به، كما يرى أنه أكثر إقناعاً وتأثيراً وحجاجاً، فهو يكون إذن« بعقد صلة بين صورتين ليتمكّن المرسل من الاحتجاج وبيان حججه»[3]،ويقوم التشبيه على أربعة أركان هي: المشبه، والمشبه به وهما طرفا التشبيه وأداة التشبيه ووجه الشبه.

ولقد فرّق علماء البيان بين مصطلحي التشبيه والتمثيل، ولكن ابن الأثير يرى أن المصطلحين هما في الأصل لمسمى واحد. يقول: «وجدت علماء البيان قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل جعلوا لهذا بابا مفرداً ولهذا باباً مفرداً، وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع»[4]، غير أن من يخالفه يرى غير هذا، فهذا عبد القاهر الجرجاني يقول: «فاعلم أن التشبيه عامّ والتمثيل أخصّ منه، فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا»[5].

---

[1]– ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: صلاح الدين هواري، هدى عودة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1996م، ص455.

[2]–عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الفاصلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط2، 1999، ص80.

[3]–عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب–مقاربة لغوية تداولية–، ص497.

[4]–ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص115.

[5]–الجرجاني، أسرار البلاغة، ص105.

الشاهد في القول أنّ الجرجاني يفرق بين المصطلحين ويرى أن التشبيه أعم من التمثيل، حيث يمكن للتمثيل أن يكون تشبيها والعكس لا يصلح.

أما عن حجاجية التشبيه وطاقته الإقناعية يقول أبو هلال العسكري(ت395هـ) :«يأتي بمعنى تم يؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأوّل والحجة على صحته...وتدخل أكثر هذه الأمثلة في التشبيه»[1]، كما نجد الجرجاني يقول:« أن تثبت لهذا معنى من معاني ذاك أو حكما من أحكامه كإثباتك للرّجل شجاعة الأسد، وللحجة حكم النور في أنك تفصل بها بين الحق والباطل، كما يفصل بالنور بين الأشياء أمثلة ذلك قول الأعشى:

كَأَنَّ مِشيَتَها مِن بَيتِ جارَتِهـــا مَرُّ السَحابَةِ لا رَيثٌ وَلا عَجَـــلُ

وتشبه المرأة بالسحابة لتهاديها وسهولة مرها»[2]، أما ابن الأثير فيرى أن أهداف التشبيه تكمن في «إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه أو التنفير عنه»[3]، إذ أن الخيال يثبت في النفس عن طريق صورة المشبه به الذي يقرّب المعنى إلى ذهن المتلقي ويرسخه «يحسن الألفاظ واختلافها على المعنى الواحد ترصّع المعاني في القلوب، وتلتصق بالصدور ويزيد حسنه حلاوة وطلاوته بضرب الأمثلة والتشبيهات المجازية»[4].

إن ما يرسخ المعاني في الصدور هو مجازيتها وضرب الأمثلة لها فيكون بذلك الكلام أكثر إقناعاً وأشد وقعاً وتأثيراً وحجاجية في نفوس المخاطبين.

والتشبيه أنواع بحسب حذف الأداة أو طرفي التشبيه، فهو إما مُجمل أو مؤكّد أو بليغ، ويعدّ التشبيه البليغ أكثر بلاغة وإقناعاً للمخاطب.

---

[1]–أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص416.

[2]–عبده عبد العزيز فليفلة، البلاغة الاصطلاحية.

[3]–ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص123.

[4]–السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، صححه فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1998م، م1، ص37، 38.

كما أن التشبيه ينقسم إلى أقسام باعتبار وجه الشبه، فقد يكون تمثيليا وهو ماكان وجه الشبه فيه منتزع من متعدّد أو ضمنيا يفهم من خلال سياق الكلام وبالتّلميح له فقط دون تصريح.

ومن خلال كل ما سبق ذكره من تعاريف للتشبيه نخلص إلى أن «التمثيل أسلوب يتوخّاه المتكلم في الاحتجاج فيقدّمه على أنه دليل أقوى لصالح النتيجة المتوخّاة وهذه الخاصية المميزة للقول التشبيهي» [1].

ولّما كان التشبيه يقرب الصورة والفهم إلى ذهن المتلقي عن طريق عقده بصورة أخرى ويربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدّماتها ويشحذ همم المتلقي ويستنهض عقله لم يغفل الشيخ البشير الإبراهيمي عن توظيفه في خطبه ومقالاته، لأن المقام أنسب بل أكثر مناسبة لذلك خاصة، والجزائر في وضع لا تُحسد عليه فأبناؤها قد خيّم الجهل على عقولهم ونسجت فيها العناكب خيوطها والوضع المُزري الذي كان يعيشه الشعب أنساه التحلي بمعالم الدين الحنيف فسار نحو الانحطاط أكثر فأكثر، ولهذا كان لزاماً على المتعلّمين من أبناء الأمة والوطن إيقاظ الهمم وبعث الروح وإحياء الدين ومبادئ الهوية الوطنية من جديد، وكذا القضاء على الجهل ومحاربة الاستعمار بكل ما أوتوا من قوة ولو كان ذلك بوسائل بدائية والكأس لا يمتلئ بقطرة قطرة فقطرة إلى أن جاء السيل الذي حرّر الوطن والوطنية، وكان ذلك بإلقاء خطب وكتابة مقالات تقع في النفس موقعا بالغاً واستعمال الصورة هنا وتوظيفها في هذا المقام كان ضرورة لابد منها، ومن ذلك قول السكاكي:«من أتقن أصلا واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل» [2].

[1]– سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص264.

[2]– السكاكي، مفتاح العلوم، ص435.

والشاهد من هذا القول أن توظيف المجاز والصورة الحجاجية بسائر أنواعها أبلغ من الحقيقة والتصريح، ويكون الكلام أكثر حجاجاً وتأثيراً وإقناعاً، وهذا ما نجده عند البشير الإبراهيمي الذي اشتغل على منظومة الصناعة الحجاجية بتوظيف آلية التشبيه .

وفيما يلي استجلاء نماذج للصورة التشبيهية في مقالاته المبثوثة في "عيون البصائر" والتي منها:

«جاء الاستعمار الفرنسي إلى هذا الوطن كما تجيء الأمراض الوافدة، تحمل الموت وأسباب الموت، فوجد هذه المقوّمات راسخة الأصول، نامية الفروع على نسبة من زمنها، فتعهد في الظاهر باحترامها، والمحافظة عليها وقطع قادته وأئمته العهود على أنفسهم وعلى دولتهم ليكوننّ الحامين للوجود المشهود من عقائد ومعابد وعوائد، ولكنهم عملوا في الباطن على محوها بالتدريج، وتمّ لهم- على طول الزمن- بالقوة وبطرائق من التضليل والتغفيل جزءٌ مما أرادوا، والاستعمار سلّ يحارب أسباب المناعة في الجسم الصحيح؛ وهو في هذا الوطن قد أدار قوانينه على نسخ الأحكام الإسلامية، وعبث بحرمة المعابد»[1].

ما يلاحظ على هذا القول إنه يشتمل على حجتين:

الحجة الأولى: الأمراض الوافدة.

والحجة الثانية: سلٌّ يحارب أسباب المناعة.

النتيجة: الاستعمار (الاستدمار)

وقد شبه الشيخ الاستعمار الفرنسي ومجيئه إلى الوطن الجزائري بمجيء الأمراض الوافدة إلى جسم الإنسان، حيث تحمل تلك الأمراض الموت وأسبابه وتنخر الجسم وتهده هدّاً إلى أن تقضي عليه، وقد وظّف أداة التشبيه "الكاف" كأنى به يريد أن يقول أن صورة الاستعمار ومجيئه إلى الجزائر، وقد قضى عليها بالقضاء على هويتها بصورة الإنسان السليم الجسم الذي تتوافد عليه الأمراض فتحمله إلى الموت بنخر جسمه وإضعاف قوته.

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص22.

أما في الحجة الثانية فقد شبه الإبراهيمي الاستعمار بمرض السلّ الخبيث، وقد حذف أداة التشبيه ليكون التشبيه أبلغ وأقرب فلا حائل يحول بين المشبه والمشبه به حتى يعدو كأنه هو وذلك لتبيان خبث المستعمر الذي أتى إلى البلد فأدار قوانينه على نسخ الأحكام الإسلامية وإفشاء الأمية والإلحاد والرذائل ورمي المقوّمات والهويات، وكذلك يسري السل إلى الجسم الصحيح فيحارب أسباب المناعة فيه، ويودي به إلى الهلاك لا محالة بإتلاف الجهاز التنفّسي، ولقد زادت هذه الصورة المعنى قوة ووضوحاً وجمالا وتأثيراً ووقعا في نفس المتلقي، وفي قوله: «إن الأمة الإسلامية ترى أن المساجد والأوقاف هما مسألة واحدة، لا يمكن الفصل بينهما كالشخص وظله، وإن الأمة لا ترضى أن تستلم مساجدها فقيرة عريانة، ولا ترضى أن يتولى المفاوضة عنها شخص ولا هيئة تختارها الحكومة»[1].

الحجة: الشخص وظله

النتيجة: المساجد والأوقاف

شبه الإبراهيمي رؤية الأمة الإسلامية للمساجد والأوقاف على أنهما مسألة واحدة ولا يفصل بينهما بالشخص وظله، إذ أن الظل يتبع صاحبه ولا يبرحه ولا يكون هذا، إلا حيث يكون ذاك ولا يمكن الفصل بينهما، ولاشك أن آلية التشبيه هنا عملت على حجاجية المعنى والكلام وإقناعية المتلقي بتقريب الصورة إلى ذهنه«يا هؤلاء !إن الاستعمار شيطان وإن الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدواً وإن الاستعمار شرّ، ومحال أن يأتي الشرّ بالخير ومحال أن يُجنى من الشوك العنب »[2].

الحجة الأولى: الاستعمار شيطان

الحجة الثانية: الاستعمار شر.

النتيجة: لا ينتظر من الاستعمار إلا الشرّ والكيد ومحال أن يأتي بالخير.

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص29.

[2]– المرجع نفسه، ص321.

يشبه الشيخ الاستعمار بالشيطان وبالشر نفسه ولا يصدر السر إلا من شيطان، ولا يمكن أن يُضمر خيراً وكأنه به يريد أن يقول إن الاستعمار شيطان ونحن أمة لا تهوي مع الشيطان، حيث يهوي، فلا تتبعوه إنه يريد لكم شرًّا ويتربص بكم ويغويكم ليجذبكم إلى طريقه المعوج ويزيغكم* عن كل صراط مستقيم فلا تتبعوه مهما وسْوسَ في صدوركم أيها الناس، فهو يريد ضرب هويتكم ودينكم الحق المبينُ، وقد جاءت صورة التشبيه هنا قوية بليغة مقنعة وأشد تأثيراً في نفس المتلقي ويقول:«.... وقديماً أفضى إليك الشعراء بشجونهم، وائتمنوك على جدهم ومجونهم، فاحتملت غثاً وسمينا، وكنت على الأسرار أمينا، فكأنك كنت لهم محطة إرسال واستقبال معا يحمّلونك الرّسائل تخيلا، ويتلقون أجوبتها إحساسًا، وما عرف واش ولا شعر رقيب، وما كنت لديهم الثقة الأثير إلا لأنك "ابن الأثير" وكأن محطات الحقيقة اليوم وضعت بإشارتك وتأثرت بإثارتك وكأن شأنك وشأنهم في ذلك إرهاص بحقيقة حوّموا عليها و لم يردوا وجمجموا عنها و لم يفصحوا، وادّخر الله تحقيقها لهذا الزمان، ولا عجب فكل حقيقة مبدؤها خيال»[1].

الحجة الأولى: محطة إرسال واستقبال معا

الحجة الثانية: محطات الحقيقة اليوم

الحجة الثالثة: شأنك وشأنهم.

النتيجة: الصِّبا الذي يحمل التحية والسلام إلى الجزائر.

يخاطب الشيخ الإبراهيمي من خلال هذا القول الصِّبا ويطلب منه أن يحمل سلاماً لطيفا له كلطافته ويشبهه بمحطة إرسال واستقبال معاً وذلك تخيُّلاً ويشبهه بمحطات الحقيقة اليوم إلى أن

* يزيغ: يميل (وزاغت الأبصار).

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص482.

يصل بالقول إلى "أنت يا صبا ريح، وكأن فيك قطعة من كل روح"[1]، حيث يشبهه هنا بالريح الذي لا تلبث أي روح إلا وتجري فيها قطعة منه.

ويقول:«إن الاستعمار غشاوة على الأبصار، ورين على البصائر، فهو كما يرى فاعله بالعمى عن الحقائق. يرمي المبتلى به بالعمى عن المحاسن، فلو أن فرنسا خلعت ثوب الاستعمار، ومحت رسومه لزالت هذه الغشاوة عن بصرها فعرفت لنا حقوقنا ».

الحجة الأولى: غشاوة على الأبصار

الحجة الثانية: رين على البصائر

النتيجة: الاستعمار

أعطى الإبراهيمي فيما ههنا صورة للمستعمر المستدمر، هي صورة الغشاوة على الأبصار والرّين على البصائر، فكما أن الأعمى أو المبتلى بالعمى لا يرى المحاسن والمَجامل فإن المستدمر لا يرى الحقائق فهو في العمى سيان.

ويقول مخاطبا الطلبة المهاجرين في سبيل الله:

«إنكم يا أبناءنا مناط آمالنا، ومستودع أمانينا....وإن الوطن...وهو أبو الجميع يتطلع إلى إحياء وتعمير وإعادة مجد وبناء تاريخ»[2].

الحجة1: مناط الآمال

الحجة2: مستودع الأماني

النتيجة: الشباب الطالب للعلم

الحجة 3: أبو الجميع.

النتيجة: الوطن.

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر ، ص482.

[2]- المرجع نفسه، ص215.

يشبه الشيخ الشبان الطلبة المهاجرين في سبيل الله من أجل تحصيل العلم بمناط الآمال ومستودع الأماني والأمر بين- لا شك- كيف لا ومستقبل الأمّة بين أيديهم فإن تعلموا حرّروا وطنهم من تبعات الجهل والأمية التي غرسها المستدمر فيه، وكذا إيجاد حلّ للقضاء على الغاصبين وكسر شوكتهم وليس العالم كمن لا يعلم، ثم إنه بعد ذلك يقدّم حجة أخرى وهي قوله: «الوطن أبو الجميع فقد شبه الوطن بالأب، أي بالإنسان فجرّد الكلمة من معناها التجريدي إلى المعنى الحسّي ليقرّب صورة كلامه إلى ذهن المتلقي وما أراه إلا وقد فعل، فلئن كان آباء أولئك الشباب ينظروهم عائدين ويرقبونها كمن ينتظر المدلج في الظلام من تباشير الصبح، لأنهم ينظروهم وهم عائدين بما يعود به التاجر المخاطر من أرباح وطرائف وعلم وغنيمة فيكنون لهم فخراً ونصراً وكذلك ما ينتظر الأب الأكبر منهم ألا وهو الوطن، عملت هذه الصورة التشبيهية على قوة المعنى وإيضاحه وتأكيده وتقريبه إلى ذهن المتلقي فكانت حجاجية بامتياز تنبئ عن هوية تدخل ضمنها كل الهويات».

وفي قوله: «وواجب شعوب الشرق العربي أن تندفع كالسّيل، وتصبح صهيون وأنصاره بالويل، وأن تبذل لفلسطين كل ما تملك من أموال وأقوات، وما قيمة الأموال المدّخرة لنوائب الزمن إذا لم تُبذل في نائبة النّوائب»[1].

الحجة: السيل المندفع

النتيجة: الشعب العربي يقوم ويندفع لتحرير فلسطين.

يأمل الشيخ من شعوب الشرق العربي أن تندفع لتحرير فلسطين وتصبح يداً واحدة فتبذل كل ما تملك من المال والقوت بل وما قيمة المال المُدخّر إن لم يُستعمل لمثل هذا، فالأموال تُدخّرُ للنوائب وهذه نائبة النوائب فكيف لا تُبذل فيها ولو أن هذه الجهود تظافرت وتوافت على فلسطين وتوافرت لدفعت كيد الصهاينة دفعا ودفنت مطامعهم وأحلامهم إلى الأبد، ولقد شبّه صورة التظافر هذه بالسيل المُندفع الذي لا يلبث أن يترك شيئا أمامه فيقهر كل شيء وتلك هي

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص517.

الغاية، ولاشك أن هذا الخطاب قد أقنع وأثّر، وكيف لا يقتنع عقل كان مشاركاً لهذه الصناعة الحجاجية، فتصوير الأمر بهذه الصورة الحسية البديعة يقتحم ينفس المناهي ليترك أثراً حيا ورغبة جامحة في فعله، لقد حقق من التشبيه ووقعت مزيته إذ تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه[1].

ومهما يكن من أمر فإن الشيخ البشير الإبراهيمي قد وظف التشبيه كآلية بلاغية ساق من خلالها الكلام ونسج معنًى مُحكماً إلى ذهن المتلقي فانساب لها رقراقا عذبا وسائغاً، فقد قرّب الصورة عن طريق التمثيل وهو ما زاد مقالاته حسنا وجمالا وتأكيداً، والأكثر من ذلك حجاجاً وإقناعاً فكان خطابه هوياتيا بلاغيا حجاجيا إقناعيا بامتياز.

ثانيا: الاستعارة:

تُعدّ الاستعارة من أهم الآليات البلاغية الحجاجية التي يمارس المُخاطِب أو الباث بها شكلا من أشكال الضغط على المتلقي، وذلك بغية إقناعه والتأثير فيه، ولذلك فهي قديمة المبحث في التراث العربي والغربي، فهذا أرسطو قد تناولها من خلال تناوله شكل الكلمة من ناحية البناء في اللغة الشعرية، ولقد اهتم بذلك الانتقال من حقيقة المعنى إلى معنى آخر في الاستعمال اللغوي للكلمة.

إذ يقول: «هي التي نقلت من معانيها الأصلية إلى معانٍ أخرى لم تُوضع لها».

وذكر أرسطو أن النقل يتم بين الجنس إلى النوع وقال: «إن أعظم شيء هو القدرة على الاستعارة، ثم مضى يقول: وهذا وحده لا يمكن أن ينقل إلى الآخر، لأنه علامة العبقرية، ذلك أن صياغة استعارات جديدة يعني القدرة على رؤية التشبيهات»[2]، والرؤية نفسها نجدها عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي يقول: «التشبيه كالأصل في الاستعارة وهي تشبيه

[1]-الجرجاني، الإعجاز، ص69.

[2]-ريتشاردز، في الاستعارة، ترجمة ناصر حلاوي، مقال منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع9، 1974.

بالفرع له صورة مقتضبة من صورة»[1]، ويؤكّد أرسطو أن القدرة على رؤية التشبيهات موهبة يمتلكها البعض دون البعض الآخر، فهي تقتصر على فئة من البشر، وليست سمة مشتركة لدى الجميع، مما يجعلها سمة فردية لا يمكن نقلها إلى الآخر كونها علامة العبقرية، وما صياغة استعارات جديدة إلا تبريراً للقدرة على رؤية التشابهات[2]، وإذا ما بحثنا في كتب البلاغة عن مفهوم الاستعارة نجد أنها تشبيه حُذِف أحد طرفيه، غير أن الأداة يمكن أن توجد في التشبيه ولكنها تغيب في الاستعارة.

يتأسس مفهوم الاستعارة عند أرسطو على فكرة النقل والاستبدال إذ نعثر في مؤلف "أرسطو" "فن الشعر" أن المجاز نقل اسم يدل على شيء آخر، والنقل يتم إما من جنس إلى نوع أو من نوع إلى جنس ومن نوع إلى نوع، أو بحسب التمثيل ووفق هذا الأساس تغدو الاستعارة تحويل اسم شيء إلى شيء آخر بواسطة القياس، وبالتالي قيام الاستعارة على محور استبدالي جَدّي وانعزالي، كما أنها تنقسم عند أرسطو إلى أربعة أقسام، يمكن اختصارها فيما يلي:

أ- النقل من الجنس إلى النوع: (مجاز مرسل من النوع إلى الجنس)، ذكر الجزء وإرادة الكل: قدم أرسطو مثالا لهذا النوع ويكمن في هنا توقفت سفينتي.

ب- النقل من النوع إلى الجنس: (مجاز مرسل من النوع إلى الجنس)، ذكر الكل إرادة الجزء، قدم أرسطو لهذا النوع مثالا يكمن في قام او ليس بالآلاف من الأعمال المجيدة.

ج-النقل من النوع إلى النوع (ذكر الكل وإرادة الكل) وهو ما يمكن تسميته بالاستعارة ذات العناصر الثلاث وقدّم أرسطو مثالا مزدوجا.

يكمن في:

- ثم قضى على حياته بواسطة السّيف البرونزي.

[1]-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص253.

[2]-أيخور أرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص91.

- ثم قطع مجرى الماء بقدحه البرونزي.

د-النقل بالتناسب: الاستعارة التناسبية، يتم فيها نقل الطرف الرابع بدلا من الثاني والثاني بدلا من الرّابع وإنها استعارة ذات أربعة عناصر أ/ب=ج/د، أي نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د، وفي هذا السياق يقدّم أرسطو مثالا يكمن في نسبة الكأس إلى ديونيزوس كنسبة الحلقة إلى أريس، فالنسبة الموجودة بين الكأس وديونيزوس هي نفسها النسبة الموجودة بين الترس وأريس، فنحن نتعرّف على الترس بكونه/كأس أريس ويمكننا تعريف الكأس بكونها/ الترس أريس.

ولا تبنى الاستعارة السابقة على مجرّد المشابهة فقط وإنما الاختلاف دوره في ذلك، فكل من الكأس والترس مقعرين ومستديرين بشكل مختلف ومختلفين من حيث الوظيفة لأن ديونيزوس هو رب البهجة والسرور، أي إله الطقوس والمسالمة، بينما أريس إله الحرب والموت ويكمن الاشتراك بينهما في كون كليهما إله، ويختلفان من حيث الوظيفة فكل من التماثل والاختلاف حاضر داخل التجلي النصي[1].

و لم يغفل البلاغيون القدامى الاستعارة من درسهم وأبحاثهم فنجد أبا هلال العسكري يُعرّف الاستعارة على أنها نقل العبارة عن موضع استعمالاها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى أو الإبانة عنه أو تأكيده والمبالغة فيه[2]. وتكون الاستعارة بهذا المعنى نقل المعنى عن موضع استعماله الأصلي والذي وُضِعَ له أصلا إلى معنى آخر وذلك بغية شرح المعنى أو تأكيده أو المبالغة فيه ويأتي بعد ذلك عبد القاهر الجرجاني الذي رفض مفهوم النّقل واستبدله بمفهوم الإدّعاء إذ يقول: «فقد تبيّن من غير وجه أن الاستعارة إنما هي ادّعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم للشيء وإذا ثبت أنها ادّعاء معنى الاسم للشيء علمت أن الذي قالوه من أنها تعليق للعبارة على غير ما وضعت له في اللغة، ونقل لها عمّا

[1]- لخذاري سعد، الاستعارة وحدة في التسمية واختلاف في الحدود والمفاهيم، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، العدد18.

[2]-أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص268.

وَضِعت له كلام قد تسامحوا فيه لأنه إذا كانت الاستعارة ادّعاء معنى الاسم لَمْ يكن الاسم مُزِلا عمّا وُضِعَ له بل مُقِرّاً عليه»[1].

وأصّل الجرجاني للاستعارة الحجاجية إذ صبغ تعريفها بصبغة جديدة إذ يقول: «الاستعارة طريقة من طرائق إثبات المعنى وتأكيده...وأنّ المعنى الذي نحصّله من الاستعارة ليس هو المعنى الأصلي المزعوم وإنّما هو معنى جديد نبع من تفاعل كلا الطرفين اللذين يكوّنان الاستعارة»[2]، المفهوم من قول الجرجاني هو أن الاستعارة توكيد للمعنى وتدعيم له وتقويته، وهذا المعنى ليس هو الأصلي الحقيقي، بل جديد تولد عن طريق تفاعُل الطرفين المكوّنين للاستعارة ويقول: «هي نقل للفظ ما وُضِعَ له في أصل اللغة من معنى إلى آخر نقلا غير لازم فهي كالشيء المُستعار لقضاء حاجة ثم يُردُّ إلى صاحبه، تؤدي الاستعارة المعنى الجديد، دون أن تتخلى عن المعنى الأصل»[3]، حيث أن المعنى المستعار يبقى دائما مرتبطا بالمعنى الأصلي الذي أخذ منه وإذا ما بحثنا عن مفهوم الاستعارة عند الجاحظ وجدنا أنّها «تسمية الشيء باسم غيره، إذ قام مقامه»[4].

فكأنك تسمي الشيء الذي أنت تعرف أن اسمه كذا باسم آخر فيقوم مقامه ويـــــؤدي ما عليه، وتبقى روحه حاضرة دائما، وكما يقول الجرجاني «فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقليا صحيحا ويدعي دعوى لها شبح في العقل»[5]، ولذلك فإنها تحدث إقناعاً للمتلقي وتأثيراً في نفسه ومن الدعائم المؤسسة لحجاجية الاستعارة أيضا ما أرساه السكاكي عندما وقف على أسباب قوة الاستعارة، في قوله: «أنّ في ترك التصريح بالتشبيه إلى الاستعارة التي هي مجاز مخصوص الفائدة التي سمعت في المجاز

---

[1]–عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص437.

[2]–جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م، ص226.

[3]–ليلى جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين، مذكرة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، تخصّص علوم اللسان، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2013/2012، ص149.

[4]– الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخناجي، القاهرة، ط7، 1998م، ص153.

[5]–عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، لبنان(د.ت)، ص239.

آنفا من دعوى الشيء ببيّنة»[1]، وقوله أيضا: «الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التّشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به» [2]، فتبقى دائما تلك العلاقة أو اللازم بين المشبه والمشبه به قائم يدل على المعنى الأصلي الذي وضع له، أما ابن الأثير فقد وضع حدّ الاستعارة بالقول: «حدّ الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما، مع طي ذكر المنقول إليه، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة وكان حداً لها دون التشبيه، وطريقه أنك تريد تشبيه الشيء مظهراً ومضمراً وتجيء إلى المشبه فتعيره اسم المشبه به وتجربه عليه»[3].

والمشاركة عند نقل المعنى من لفظ إلى لفظ تلعب دوراً مهما عند ابن الأثير حيث يوضح المعنى ويقربه إلى ذهن المتلقي، وتلك الصفة التي تربط بين اللفظين هي التي تعمل على الإبانة والكيف عن غرض المتكلم وما يريد إيصاله إلى المتلقي، كما يفرق ابن الأثير بين التشبيه والاستعارة، فحين يذكر المنقول والمنقول إليه فإن الأمر يتعلق بالتشبيه، وحين يُذكر المنقول والذي هو المُستعار ويُحذف المنقول إليه والذي هو المستعار له فإن الأمر يتعلق بالاستعارة.

يُورِدُ بدر الدين الزركشي تعريفه للاستعارة على أنّها «حقيقتها أن تستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها، وحكمة ذلك إظهار الخفي، وإيضاح الظاهر الذي ليس بجلي، أو بحصول المبالغة أو للمجموع» [4]، فالزركشي يرى أن الاستعارة تُسهمُ في فك الغموض وإجلائه وإظهار المعنى الخفي للقارئ، وتوكيده عن طريق المبالغة و«القول الاستعاري يُعدُّ آلية حجاجية بامتياز، ويتميز عن القول الحرفي في الحجاج بكونه يؤدي عدّة وظائف في

[1]–السكاكي، مفتاح العلوم، ص523.

[2]–المرجع نفسه، ص196.

[3]–ابن الأثير، المثل السائر، ص83.

[4]–بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ص433.

عملية التخاطب وعمليتي الفهم والتأويل بين المتكلم والمستمع، محوّلا البناء الحجاجي بكامله إلى بناء استعاري»[1].

وتكمن أهمية القول الاستعاري عن القول العادي أن الأول يحمل آليات حجاجية من شأنها أن تؤدي عدة وظائف في العملية التواصلية كإقناع المتلقي والتأثير فيه وتقريب المعنى المُراد إيصاله إلى ذهنه، ويرى طه عبد الرحمن أن «القول الاستعاري قول حواري وحواريته صفة ذاتية فيه، وأنه قول حجاجي وحجاجيته من الصنف التفاعلي نخصّه باسم الحجاج وهو مرتبة ثالثة من الاستدلال بعد البرهان والحجاج»[2]، ولقد بنى طه عبد الرحمن من خلال مقاربته التداولية نظرته التعارضية للاستعارة من خلال الافتراضات التالية:[3]

أ- أن القول الاستعاري في قول حواري، وحواريته صفة ذاتية له.

ب- القول الاستعاري قول حجاجي، وحجاجيته من الصنف التفاعلي نخصّه باسم الحجاج.

ت- أن القول الاستعاري قول عملي وصفته العملية لازم ظاهره البياني والتخييلي.

ترتكز الاستعارة أساساً على المستعار منه، حيث «يظهر هذا التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه سواء أصرّح به أم لم يُصرّح به، وغالبا ما يقترن هذا الطرف فيها، حاليا أو مقاميا بنسق من القيم العليا، إذ يترل مترلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل»[4]؛ أي أن المستعار منه هو الذي يوجهنا إلى المراد من الاستعارات دائما سواء أصرّح به أو لم يصرح به وتدخل الاستعارة عند أبي بكر العزاوي ضمن الوسائل اللغوية التي يستعملها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وتحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشاراً لارتباطها بمقاصد المتكلمين وسياقاتهم التخاطبية والتواصلية، حيث نجدها في اللغة اليومية وفي

[1]–عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغتر، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص120، 121.

[2]–طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص310.

[3]– المرجع نفسه، ص310.

[4]– المرجع نفسه، ص310.

الكتابات الأدبية والسياسية والصحفية والعلمية، أما الاستعارة غير الحجاجية أو البديعية، فإنها تكون مقصودة لذاتها ولا ترتبط بالمتكلمين وبمقاصدهم وأهدافهم الحجاجية[1] .

نستنتج من خلال هذا القول إنّ الباحثين ميزوا بين نوعين من الاستعارة، استعارة بديعية لا تكون إلا مقصودة لذاتها، ولا ترتبط بمقاصد المتكلمين وأهدافهم واستعارة حجاجية وهي الأكثر انتشاراً، إذ أنها ترتبط بمقاصد المتكلمين وسياقاتهم التخاطبية وهي تعرّف «بكونها تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي للمتلقي»[2].

«وأما الأولى فتعد وسيلة لغوية جمالية تراد لذاتها ليس إلا، أما الاستعارة الحجاجية فتقصد إلى الإقناع والتأثير ومنه إلى الحجاج»[3]، وفي المقام نفسه يرى الشهري أن الاستعارة الحجاجية تُعرّف بكونها «وسيلة من الوسائل التي يستغلها للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جداً، ما دمنا نُسلم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية»[4].

وقد أجمع الباحثون على كثرتهم واختلاف آرائهم على أن الاستعارة الحجاجية تصنع قوة وطاقة حجاجية بامتياز لا قبل للاستعارة الجمالية عليها وذلك أنها تتوفر في الخطابات الأدبية والسياسية والصحفية والعلمية، وحتّى في اللغة العادية، وهذا يكفيها أن تكون أكثر انتشاراً، فالمخاطبة بالجمال لا تكون دائما بل قلّما تكون لهذا أصبح يُنظرُ إلى الاستعارة كونها وسيلة مميزة للتواصل.

لم يغفل علماء الغرب عن دراسة الاستعارة وتحديد مفاهيمها وجماليتها في إرساء المعنى، حيث يربط إيكو الاستعارة بالعالم الممكن ويرى أن النظر إلى الاستعارة باعتبارها ظاهرة مضمونية، معناه القول أن علاقتها بالمرجع علاقة غير مباشرة، وبهذا لا يمكن لهذا المرجع أن يكون معياراً لتأكيد صحتها، إذ أن الأخذ بها في حرفيتها ستبدو عبثية وزائفة، فليس من

[1]–أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص108، 109.

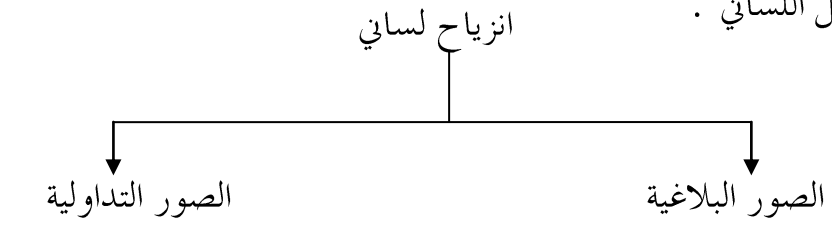
[2]–عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص495.

[3]–جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة، طبعة جديدة صحيحة ومنقّحة، دت، ص40.

[4]–عبد الهادي بن ظافر الشهري، مقال آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص134.

الضروري أن يكون الزيف زيفا مرجعيا ولكنه زيف موسوعي ويضرب لذلك العبارتين "تسيل الوردة" وهذا الرّجل وحش، حيث تظهر كل بنية غير مقبولة إذا اعتمدنا على الخصائص التي تسندها الموسوعة لـــ"الوردة" و"الرجل". ولهذا يرى أنه من الوسائل التي تجعلنا نعالج الاستعارة معالجة مرجعية وجوب النظر إليها في بعدها الحرفي والقيام بعد ذلك بإسقاط مضمونها على عالم ممكن. إن تأويل الاستعارات عند إيكو يرتكز على تخيل عوالم ممكنة حيث "تسيل الورود" وحيث يكون "الرّجل وحشا" ولا يمكن أن تؤخذ بشكل منافٍ للمعنى الواقعي، ولا يمكن أن نفرض شروطا خيالية نستند إليها في القول «بأن المؤول لا يقصد قول الحقيقة، فمن خلال الفعل التأويلي، نقرّ أن قراءة الملفوظ يجب أن تكون استعارية وليس النظر إليها من حيث تطابقها مع الواقع»[1].

ويرى هنريش بليث في كتابه: البلاغة والأسلوبية أن الصُّور البلاغية والصور التداولية تعتبر كل واحدة منها انزياحا أو نسقا من الانزياحات اللسانية أو انزياح بالقياس إلى معيار التواصل اللّساني[2].



أما ريتشارد فيرى أن الاستعارة قائمة على التفاعل بين طرفيها ليشكلا الصورة الاستعارية. يقول: «جمع لفكرتين مختلفتين تعملان معاً وتسندان إلى كلمة واحدة وعبارة واحدة يكون حاصل معناها ناتج عن تفاعل هتين الفكرتين»[3].

[1]–لخذاري سعد، مقال الاستعارة وحدة في التسمية واختلاف في الحدود والمفاهيم، ص

[2]–عمر أوكان، اللغة والخطاب، ص173.

[3]–كمال الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية من الحجاج في الصور الحواميم، مذكرة ماجستير، ص102.

ويربط (سورل) القصدية بالاستعارة عند غرايس ويرى أن الاستعارة لا تتعلق بمعنى الجملة بل بمقصد المتكلم، ويميّز في تحليله نمطين للاستعارة النمط الأول دلالي يركز على معنى القول، أما النمط الثاني فتداولي يركز على تأويل الاستعارة ضمن إجراء مقارني لا يختلف عن الإجراء الذي يحقق مقارنة ملائمة، كما تطرح جوليا كريستفا مسألة الاستعارة من خلال تحديد مفهومها للنص والذي تعتبره كإنتاجية، فهو لا يكتفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه وإنما يشارك في تحريكه وتحويله وهو ما يعني أن الاستعارة عند كريستفا تحمل كل الشحنات التي تفرضها البنية العائلية والاجتماعية وهي علامة لركود الاندفاعات والميولات التي يتلفظ بها المتكلم تتابعيا إما عن طريق الانزلاق أو عن طريق التكثيف مما تسمح له باقتصاد ميولاته، إذ أن قسر العائلة وإرغامات البنية الاجتماعية والبيولوجية تعمل على ركودها وعزلها فتطرح كل شكل استعارات تجنبا لرقابة المجتمع وهو ما تطلق عليه تسمية (La chora) باعتبارها مجموعة معتبرة متكونة عن طريق كبت النزوات والميولات وركودها[1].

تُحدث الاستعارة في الخطاب جمالاً وذلك عن طريق التشخيص، وتحويل المحسوس إلى ملموس سواء كانت حجاجية أو شعرية، وهذا ما دفع سامية الدريدي إلى القول: «إنّ الاستعارة وإن لم تكن حجاجية يأتي بها الشاعر احتجاجاً لفكرة فإنها تظل مع كونها زينة للكلام وتوشية للقول فاعلة في المتلقي، ففي مقابل الغاية الجمالية للاستعارة الشعرية مطمحا إقناعيا للاستعارة الحجاجية، فالاستعارة الشعرية قدرة على الفعل بجمالها والتأثير في المتلقي بسحرها، كما أن هذا التفريق لا يعني أن كل استعارة حجاجية عارية بطبيعتها من كل قيمة جمالية، فالجمال مقترن بالإقناع»[2]، ومن العلماء من ردّ شرط نجاعة الاستعارة إلى عدم ظهور التشبيه على سطحها، ومن ذلك قول الجرجاني: «واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما

[1]– لخذاري سعد، مقال الاستعارة وحدة في التسمية واختلاف في الحدود والمفاهيم.

[2]–سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، ص121، 122.

زدت إرادتك التشبيه إخفاءاً ازدادت الاستعارة حسناً»[1]، فالجرجاني يرى أن لجمالية الاستعارة سرٌّ يكمن في إخفاء التشبيه وعدم إظهاره على سطح الاستعارة، أما طه عبد الرحمن فيرى أن "أفضل أنواع العلاقات المجازية هي العلاقة الاستعارية"[2]، ويبقى نجاح الاستعارة مرتبط بالمتلقي، إذ هو الذي يدرك الاتساع الدلالي للكلمة المجاز أو المستعارة.

ومن العلماء والبلاغيين من يدرج الاستعارة ضمن مباحث المجاز ويقارن بينهما، ومنهم من يرد أصلها إلى التشبيه وهو المتعارف عليه، وليس هذا مبلغنا في هذا المقام، بل سنحاول استخراج بعض الاستعارات التي وظفها البشير الإبراهيمي في المدوّنة مع الشرح والتحليل، وذلك خدمةً لمسعاه الإقناعي، ومنها قوله:« ثم قرأت الأمة في آخر المنشور أمر السلطات الحكومية بأن تدفع الناس إلى تأسيس الجمعيات الدّينية، وأن يوقظوا الجمعيات النائمة ..الخ »[3]، شبه الكاتب الجمعيات الدينية التي لا عمل لها و لم تعد في الخدمة وأوقفت لأي سبب من الأسباب بالإنسان النائم وجميعنا يعلم أن: النائم يكون في حالة إعفاء كلية من الخدمة وغيرها مثله مثل الميت وحتى في شريعتنا السمحاء فقد جعله "رسول الله صلى الله عليه وسلم" ضمن الثلاث الذي رُفِع عنهم القلم، فهو جامدٌ لا عمل له ولا لوم عليه حتى يستيقظ، فإذا استيقظ زال عنه كل ذاك وكذلك حال تلك الجمعيات فإذا ما عادت لعملها دخلت حيّز الخدمة صِيرَ ينتفع بها وبأعمالها التي تقدمها فشبه الجمعيات بالإنسان النائم وحذف المشبه به الذي هو وتراك لازماً الإنسان من لوازمه وأبقى على المشبه وهو الجمعيات على سبيل الاستعارة المكنية وهي حجة قوية الإقناع.

وفي قوله:« في الإدارة الجزائرية العليا مطبخة-ليست كالمطابخ- تطبخ فيها الآراء والأفكار في كل ما دقّ وجلّ من شؤون المسلمين، والقائمون على هذا المطبخ طهاة يُحسنون الفنّ»[4].

---

[1]-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص402.

[2]-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص232.

[3]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص20.

[4]- المرجع نفسه، ص72.

*الحجة: تطبخ فيها الآراء والأفكار، استعار الكاتب في هذه العبارة لفظة تطبخ فلم تعد تعبر عن معناها الحقيقي المعروف الذي هو في الأصل أن نضع خضراً أو غيرها في قدر أو نحوه فوق النار لتنضج، وهذا ما يشير إليه معنى الطبخ، بيد أن الشيخ في هذه العبارة لم يكن يقصد ذلك، فالشيء المطبوخ يختلف تماما عما يمكن تصوّره من طبْخ، هو بعيد كل البعد عنه، ولقد صدق عندما قال مطبخة ليست كالمطابخ فهي تطبخ الأفكار وتنضجها، بل وتعمل على ان يتم كل ذلك في أحسن وجه، ولهذا فقد شبه الكاتب الآراء والأفكار بالأكل الذي يتم طبخه وانضاجه، وقد حذف المشبه به وهو الأكل وترك لازما من لوازمه وهي كلمة تطبخ على سبيل الاستعارة المكنية، ولقد أضافت هذه الاستعارة إلى المعنى حلاوة وزادت فهمه طراوة بل وأكسبته حلة وزينة إلى جانب الإقناع والتأثير في المتلقي ولمس هويته وإيقاظها وتبنيها، ويقول في موضع آخر: «يا رئيس الجمهورية الفرنسية نُحييكم -على كثرة الحوائل بيننا- كما يحي العربي الكريم ضيفهُ ويسوءنا ويسوء الحقيقة أن تزوروا الجزائر فتروا كل شيء إلا الجزائر...يسوء الحقيقة أن تزوروا الجزائر زيارة تعدّ من أعمالكم وتسجل في تاريخكم وتشغل نقلة الأخبار ومستمعيها أياما»[1].

الحجة: يسوء الحقيقة

استخدم الإبراهيمي هذه الحجة لإقناع المتلقي بأن الرؤية التي سيراها زائفة والحقيقة التي يشاهدها مزيفة، بل وهي عكس الواقع المعيش إذا ما قدمت إلى الجزائر يا رئيس فرنسا فإنك سوف تجد كل شيء غير الجزائر لأنها مدفونة تحت أقدام وتراب أبناء شعبك الذي استعبدها وغيّر صورتها وذل أبناءها وحرمهم من حقوقهم وجرّدهم من ممتلكاتهم، ولهذا فإن الحقيقة مستاءة من ذلك، مستاءة من أولئك الذين يمرّون في موكبك ولم يحفزهم إلى لقائكم ضمير حي، ويسوء الحقيقة أنكم لم تزوروا الجزائر الحقيقية وسبقت إلى لقائكم زمر من شعب جُنِّد إجباريا بأسباب من الترغيب والترهيب ليس فيها إيمان ولا وجدان، شبه الحقيقة بالإنسان الذي

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص77.

يسْتاءُ من أمر ما وحذف المشبه به وهي كلمة "إنسان" وأبقى على المشبه وهو كلمة الحقيقة على سبيل الاستعارة المكنية، وأسهمت هذه الصورة في تفجير طاقة حجاجية وصناعة إقناعية لا ينكرها المنكرون وليس للمتلقي ههنا إلا التسليم والامتثال والإقتناع بهذا القول.

أما في قول الشيخ: «تغيّر الكون ومافيه، ولم تتغير الحكومة الجزائرية في نظرها إلى الدين الإسلامي والمسلمين، فالدين الإسلامي مملوك للحكومة الجزائرية تحتكر التصرّف في مساجده ورجاله وأوقافه وقضائه، وقضية فصل الدين عن الحكومة معلقة بين السّماء والأرض لا يهبط بها إنصاف، ولا يصعد بها عدل، وواقفة بين حكومة فرنسا وحكومة الجزائر موقف التنافس، تلك تحكم بالفصل قولا، وهذه تحكم بالوصل عملا، وهي تماطلُ في الفصل لأنها لا تريده، وهي تُهيءُ الوسائل لتعطيل تنفيذه، أو لجعله صورة بلا حقيقة وجسداً بلا روح....والتعليم الديني في هذا الوطن المسلم معطل بتعطيل المساجد»[1].

ينبني هذا القول على عدّة حجج تمفصلت كالآتي:

الحجة الأولى: قضية فصل الدين عن الحكومة معلقة بين السماء والأرض

الحجة الثانية: لا يهبط بها إنصاف

الحجة الثالثة: لا يصعد بها عدل

الحجة الرابعة: القضية واقفة بين حكومة فرنسا وحكومة الجزائر

الحجة الخامسة: التعليم الديني في هذا الوطن المسلم معطل.

تتضمن الحجة الأولى قولا استعاريا تمثل في كلمة معلقة، حيث شبه الكاتب القضية التي هي قضية فصل الدين عن الحكومة وهي شيء مجرّد غير ملموس بالشيء المادي الملموس المعلق بين السماء والأرض ليُبرهن ويستدل على أنه ليس في السماء ولم يرتقي إليه ولا هو موجود في الأرض ويترل إليها فهو بين بين، وكذلك هي قضية فصل الدين عن الحكومة فليست هي للجزائر ولم تتبناها فرنسا كامل التبني، ولقد حذف الكاتب المشبه به وهو الشيء الذي وأبقى

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص78.

على المشبه وهو كلمة "قضية" مما يحمل المتلقي على المشاركة في الحجاج بعمل ذهني يمد به النظر في أبعاد هذه الاستعارة وليكمل المشهد بالوصول إلى المشبه به، وقد استلهم الصورة من خزان حجاجي مشترك[1]، أما الحجة الثانية فقد صوّر الكاتب فيها صورة مستوحاة من مخيّلة مبدعة إذ جعل الإنصاف كالإنسان أو الطير الذي يهبط فحذف المشبه به وترك لازما من لوازمه وهي كلمة "يهبط" على سبيل الاستعارة المكنية وذلك ليصوّر لنا عظم القضية التي يُدافع عنها، وكيف لا، وهي تمسّ شيئاً من هويته وجانبا من روحه ودواخله فهو عربي مسلم وطني لا يقبل من تلك القضية ولو كان مثقال ذرة، وتليها الحجة الثالثة والتي تسير معها في نفس المسير والطريق وهي "لا يصعد بها عدل"، إذ صوّر لنا العدل في صورة كائن حي أو إنسان يصعد فحذف المشبه به وهي كلمة "الإنسان" وأبقى على المشبه وهي كلمة "عدل"، إذ لا تهاون مع الدين من رجالاته ولا مع العدل، إنه الوطن يا سادة به تظهر المروءة والهوية والكرامة، ولقد تمكّن الكاتب من رسم تلك الصورة البديعة بأنامل من ذهب بريشة لا تضاهي فاكتملت الصورة واستقام المعنى كما يكتمل البدر في ليلته الأربعة عشر، وصنع من كل ذلك قولا حجاجيا إقناعيًا يضاهي الحجة الرابعة تكمن في كلمة "واقفة" لقضية رجلان تقف عليهما بين حدّين واحد على يمينها والآخر عن شمالها، فأما الذي على اليمين فهو الجزائر إذ لا فصل، فالدين يمثل الحكومة وتستقي هي منه مبادئها وتعاليمها، وأما الذي على الشمال لفرنسا إذ لا تريد الالتفات، فقضية فصل الدين عن الحكومة لا يناسبها ولا هو منها ولا هي منه، غير أن فرنسا تريد ذلك وبيد فرنسا الحل والعقد، إنه وقوف بين جنة ونار، ولقد حذف الكاتب المشبه به وهو الإنسان وأبقى على لازم من لوازمه، وذكر المشبه وهو كلمة والقضية مما مهّد إلى الإقناع والاقتناع.

وإذا ما عرجنا إلى الحجة الخامسة وهي "التعليم الديني معطل"، فإننا نجد أن الكاتب يقارب الحقيقة بالابتعاد عن التجريد وملامسة الواقع، إذ خرجت كلمة التعليم من مقامها المعنوي إلى

[1]–البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان، أطروحة دكتوراه، ص116.

المقام الحسي الذي تتوفر فيه كل صور الإقناع. قامت فرنسا بإغلاق المساجد وخنقها وخنق دوْرِها وحرمان أبناء الوطن من تعلّم دينهم مع حبّهم ورغبتهم في ذلك، إذ كان الدور موقوف عليه في التعليم، ولهذا استعمل الكاتب كلمة مُعطّل، لأن التعليم الديني في المساجد كان فعلا معطلاً آنذاك، وذلك لطمس معالم الدين وبث الجهل والجهالة، ومحو الهوية الوطنية في نفوس أبناء الوطن. ولقد استعار الكاتب كلمة "معطل" حينما شبه التعليم بآلة تتعطل وتتوقف عن العمل فحذف المشبه به وهو كلمة آلة وأبقى على لازم من لوازمه وهي مُعطّل على سبيل الاستعارة المكنية.

ولا شك أن اعتماد الآلية الاستعارية في هذا المقام فجّر قوة حجاجية لا سبيل فيها إلى سبيل الإذعان والاقتناع والإقناع عن طريق التشخيص، وذلك ما يجعل المتلقي ينقاد انقياداً للمتلقي وخاصة إذا ما مسّ الأمر جانب العقيدة، وتبني آرائه والإذعان إليه.

وفي المقام نفسه، حيث يدافع الشيخ عن الهوية الوطنية يتطلب منه الأمر يقول:«وماظن النّاس؟ أيظنون أننا نقصد فيما كتبنا ونكتب من هذه الأسماء والألقاب أصحابها المعروفين؟ لا والله، فهم عندنا أقل من أن يجول لنا فيهم خاطر، أو يثور لنا فيهم اهتمام، وإنما نقصد من هذه الأسماء والألقاب التي تجري على أقلامنا -في هذه المواضيع-معاني خبيثة، وفكراً شيطانية أصبحت هذه الأسماء دوال عليها وأعلاماً لها، ومرتبطة بها ارتباط اللفظ بمدلوله الوضعي»[1].

الحجة الأولى: يجول لنا فيهم خاطر.

الحجة الثانية: يثور لنا فيهم اهتمام.

الحجة الثالثة: الأسماء والألقاب التي تجري على أقلامنا في هذه المواضيع.

إن التجوال يكون كما جرت العادة للإنسان، غير أنّ الكاتب استعار اللفظ للخاطر فحذف المشبه به وهو الإنسان وأبقى على لازم من لوازمه وهي كلمة "يجول" وذكر المشبه كلمة "خاطر" وعندما يجول الشخص فإنه ينتقي ما يشاء من لوازم أو أشياء وكذلك خاطر

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص104.

الشيخ ينتقي من الأسماء والألقاب ما يشاء ويريد فيما يظن ويزعم الناس، وقد أسهمت هذه الصورة الاستعارية في تبليغ المراد والتأثير في السامعين وإقناعهم، أما في الحجة الثانية فيشبه الكاتب الاهتمام بالإنسان الذي له عقل وحواس ويتأثر فيثور أو يهدأ وحذف المشبه به الذي هو الإنسان وأبقى على لازم من لوازمه وهي كلمة "يثور" وذكر المشبه: "الاهتمام" على سبيل الاستعارة المكنية، وهنا يريد أن ينفي قضية أن أولئك الأشخاص الذين ذكرهم هو في مسمى الأسماء والألقاب والذين يخصهم بالكتابة في صفحات من المجلة ليسوا بمقام الاهتمام عنده بل هم أقل من ذلك لأنهم لقبوا أنفسهم بألقاب لمعان استعارية، ولقد جاءت الصناعة الحجاجية ههنا محكمة الصُنع مما جعل المتلقي لا يملك إلا الإذعان والتسليم والامتثال لما يلقى عليه والاقتناع به، وفي الحجة الثالثة يشبه الشيخ الأسماء والألقاب بالإنسان قلما الاسم وحده بدون صاحبه بشحمه ولحمه وعظمه وروحه يستطيع الجري ولا اللقب والجري يختص بالإنسان أو غيره لا باسمه ولقبه وعلى أي شيء على أقلامنا-كما يقول هو- يسهّل هذا المعنى الولوج في نفس المتلقي فيقتنع ويتأثر به.

وتبقى الاستعارة تنال حظها الوافر في مقالات الشيخ الإبراهيمي، ومنها قوله:«لا تقطعوا الفاضل من أوقاتكم في ذرع الأزقة إلا بمقدار ما تستعيدون به النشاط البدني ولا في الجلوس في المقاهي إلا بقدر ما تدفعون به الملل والركود ولا في قراءة الجرائد إلا بقدر ما تطلعون به على الحوادث الكبرى وتصلون به مجاري التاريخ»[1].

الحجة الأولى: لا تقطعوا الفاضل من أوقاتكم

الحجة الثانية: تدفعون به- الجلوس- الملل والركود.

إن الشيخ الإبراهيمي حين كتب هذه المقالات كان في مقام وعظ ونصح وإصلاح وإرشاد وتوجيه وإيقاظ همم للمجتمع وأبناء وطنه –خاصة- لذا كان لزاما عليه إقناعهم فضرورة الوعي واستبدال عصر الجهل والظلمات بعصر العلم والتعلم والأنوار، ولكي يتأتى له ذلك عليه

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص218.

بتقريب الصورة إلى ذهن متلقيه عن طريق التشخيص وغيره فأخذ بأسباب الرقي ومكافحة الاستعمار، حيث نجده في الحجة الأول –وهو يخاطب ويوجه الطلبة المهاجرين للدراسة- يشبه الوقت هذا الشيء بشيء مادي يقطع وقد حذف المشبه به، وهو الشيء وأبقى على لازم من لوازمه كلمة" تقطعوا" وأبقى على المشبه، وهو كلمة "الوقت" أو أوقاتكم على سبيل الاستعارة المكنية يريد أن يعظهم بأن ينكبوا على تحصيل العلم في معظم أوقاتهم أو جلها لأنهم السبب الذي هاجروا من أجله وأما الوقت الذي يقضونه في درع الأزقة فلا يكون إلا بمقدار ما يُذهِبُ عنهم عناء الجهد في التحصيل، فهم لم يذهبوا للتنزّه والاستجمام والجلوس في المقاهي للدردشة ووطنهم يعاني من ويلات المحتل الغاشم، ويئن من وقع الذل والاستعباد والاستبداد، ويصرخ ويناديهم لتحريره وفك أغلاله وقيوده فعبارة "لا تقطعوا الفاضل من أوقاتكم"، إذا ما نظرنا إليها بنظرة مادية نجد أن قطع الوقت بالفعل، فهم ذهبوا للدراسة والتحصيل، وإذا ما أفنوا أعمارهم في غير ذلك فإن الوقت الذي قضوه في ذلك الإفناء يُعدُّ مقطوعاً من حياتهم ولا يعُد، إن الوقت الفعلي بالنسبة إليهم يُقضى في طلب العلم وما غير ذلك من الوقت فهو مقطوع، ولكم كانت هذه الاستعارة حجاجية وساهمت في الإقناع والتأثير وبث الروح الجمالية الإقناعية.

وكذلك في قوله: تدفعون به الحال والرّكود وهو يقصد تدفعون بالجلوس الملل، فقد شبه الملل والركود بالشيء المادّي الذي يمكن دفعه، فحذف المشبه به وهو "الشيء المادي "وذكر المشبه" الملل" على سبيل الاستعارة المكنية، فهو يطلب منهم عدم الجلوس في المقاهي واللهو إلا بما يمكنهم من الترويح عن النفس في وقت يسير وتوفير الوقت كله للدرس النافع والمطالعة المثمرة ووطنكم يفتقر لذاك وتلك ويريدكم أن تكونوا اليوم جنوداً للعلم لتصبحوا في الغد جنود العمل، ولاشك أن هذه الاستعارة قد وصلت إلى أبعد نقطة في نفسية كل واحد من أولئك وتغلغلت إلى روحه، وانتشرت في كامل أنحاء جسمه وسرت فيه كما يسري الدم في كل عرق وتلكم هي الغاية.

ونجد الاستعارة أيضا في قوله: «وإن الوطن –وهو أبو الجميع- ويتطلع من وراء هذه الهجرة إلى إحياء وتعمير وإعادة مجد وبناء تاريخ»[1].

الحجة الأولى: إحياء وتعمير وإعادة مجد

الحجة الثانية: بناء تاريخ.

إنّ الوطن ليرجو من أولئك الطلبة المهاجرين للدراسة وتحصيل العلم في الخارج ما يرجوه المريض من تماثل للشفاء ويعوّل عليهم مثلما تعوّل الأرملة على وحيدها الذي رعتْهُ حتى كبر، والأمل كبير والحلم أكبر يريد من أولئك أن يأخذوا العلم ليعودوا ويحوّلوه إلى عمل، عمل يكمن في تحرير الوطن وتخليصه من تبعات المحتل وفك قيوده وتحطيم أغلاله وإعادة بعث الروح فيه من جديد وكذلك عبر عنها الشيخ حينما قال: «إحياء وتعمير وإعادة مجد، ولقد استعار كلمة إحياء وتعمير وإعادة للمجد الذي شبهه بالإنسان فحذف المشبه به وأبقى على لازم من لوازمه وذكر المشبه وهو كلمة المجد على سبيل الاستعارة المكنية، فكأنما الوطن ميّت إذ يعيش تحت أقدام المستعمر الغاشم وعودة الطلبة بعلمهم الذي يُرجى منه أن يتحوّل إلى عمل يتمثل في حمله من تحت الأقدام وهو إحياءٌ له من جديد، ولكم عملت هذه الاستعارة على تقوية المعنى وتمتين حبله وتوكيد فحواه وزيادته إقناعاً وحجاجاً وكذلك الثاني، إذ شبه التاريخ هذا الشيء المعنوي بما يُبنى من بيت ونحوه فحذف المشبه وأبقى على لازم من لوازمه وهي كلمة بناء، وذكر المشبه وهو التاريخ على سبيل الاستعارة المكنية. فإن تاريخ الوطن ميّت متوقف نبضه ومهدّم بنيانه ولا يعود إلى ما كان من بناء وإعادة تشغيل رواية إلا بتحريره من العدوان الظالم، فيكون التاريخ لصالحه يذكره للأحسن وهو قائم على قدميه وليس ميّتًا كما هو الحال في ذلك الوقت، وقد عمل التشخيص هنا على تبليغ المراد والتأثير في المتلقي وإقناعه وحجاجيته أكثر من أن لو ذكر على حقيقة.

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص216.

ويقول أيضا:«واخيبتاه! أبعد مُداورات دامت سنوات يُفرض على الأمة الجزائرية دستور أعرج أبتر، لا يسمع ولا يبصر، لم يُؤْخذ رأيها في وضعه، و لم يسمع صوتها في دفعه»[1].

الحجة الأولى: دستور أعرج أبتر

الحجة الثانية: لا يسمع ولا يُبصر

يشبه الكاتب في الحجة الأولى الدستور بالإنسان غير أنّه يحذف المشبه به ويترك لازما من لوازمه كلمة أعرج أبتر وأبقى على المشبه وهو الدستور على سبيل الاستعارة المكنية، حيث أنه وفي انتظار تعديل الدستور والتطلع إلى الاستقلال التام أرسل رئيس وزراء فرنسا صيحة إنذار بأن لا حق للشعب في استقلال دينه، وبعد مضي سنين في المداورات قدّمت فرنسا دستوراً مجحفا في حقّ الشعب لم تأخذ برأي الشعب والأمة الجزائرية في وضعه، كان ذلك الدستور يحمل قوانين تمليها فرنسا، وأي قوانين تلك، قوانين لا تخدم المصلحة الجزائرية البتّة، ولهذا شبه الشيخ هذا القانون أو الدستور بالأعرج والأبتر، وجميعنا يعلم أنّ من كان كذلك كان ناقصا –ناقص الخِلقة طبعاً– وكذلك في قوله: لا يسمع ولا يبصر حيث شبهه بالإنسان الذي يُبصر ويسمع وقد مكّن تشخيص هذه الصورة من إضافة لمسة جمالية وإقناعية عليها ما كانت لتكون لولاه.

وتحدث عن الانتخابات فقال: «فكلما جهد المصلحون جهدهم في جمع كلمتها وكادوا يفلحون جاءت هذه الانتخابات فهدمت ما بنوْا وتيرته تتبيراً كان هذا كله قبل أن تقف الحكومة مواقفها المعروفة في السنة الماضية»[2].

الحجة الأولى: جاءت هذه الانتخابات

الحجة الثانية: هدمت ما بنوْا

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص322.

[2]– المرجع نفسه، ص382.

يشبه ههنا الانتخابات بالإنسان الذي يجيء ويغْدُو فحذف المشبه به "الإنسان" وأبقى على لازم من لوازمه "جاءت" على سبيل الاستعارة المكنية.

وفي "هدمت" ما بنوا أيضا شبه الانتخابات بالإنسان الذي يهدم فحذف المشبه به وأبقى على لازم من لوازمه على سبيل الاستعارة المكنية.

وأغلب الاستعارات الحجاجية التي وظفها الشيخ الإبراهيمي كانت مكنية، وكذلك هي الاستعارة في كلام العرب المكنية منها أكثر شيوعاً من التصريحية، ومهما كان نوعها فهي يبقى مسمّاها استعارة تقوي المعنى وتؤكده وتمتنه وتحسّن نسجه وتقنع المتلقي وتؤثر فيه وذاك المبتغى والرّجاء فضلا عن جماليتها، إذ تنمّق المعنى وتحسنه بألوان الرّبيع.

ويقول: «إن العروبة لفي حاجة إلى ذلك الطراز العالي من بطولة العرب، وإنّ الإسلام لفي حاجة إلى ذلك النوع السامي من الموت في سبيل الحق ليحيا الحق»[1].

الحجة: يحيا الحقّ

لقد مات الحق ظلما على أيدي الغاصبين الذين أردوه قتيلا وأقاموا الباطل مكانه، ففسدت البلاد بانتشار كل أنواع الظلم والطغيان والاستبداد والاستعباد، لكن العروبة تحتاج نخوة وبطولة تهز الأرض هزاً لتعيد بعث الأمل من جديد وتحيي الحق الميّت، ولقد شبه الكاتب الحق بالإنسان الذي يموت ويحيا فحذف المشبه به وهو الإنسان وأبقى على لازم من لوازمه "يحيا" على سبيل الاستعارة المكنية، وفي هذا دلالة توحي بتقريب الصورة إلى ذهن المتلقي وتوقع أثرا بالغاً في إقناعه.

وما يمكن استخلاصه من خلال هذه الأبنية الاستعارية هو أنها قامت بتجسيد المعنوي في صورة حسية، أي بنقل اللامحسوس إلى المحسوس الملموس والتّشخيص يزيد الاستعارة بلاغة وحجة مما يسهّل الإدراك والفهم، و«الاستعارات تتجلى إما كضرورة وإما عن طريق المدلول لكي تضيف الكلمات التي تفتقر لها اللغة التي تعجز عن التعبير عن بعض الآراء أو كاختيار

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص500.

للتعبير بالصور بغرض تمثيل الأفكار بصورة حية ومؤثرة أكثر من علاماتها الخاصة»[1]، ولقد استعمل الشيخ الإبراهيمي الاستعارة كآلة لتأكيد أفكاره ودعمها من غير أن تكون مقصودة في حدّ ذاتها ومقام خطابه يستدعي ذلك، فإيقاظ الأمة وشحذ همم أبنائها ونصحهم وإرشادهم والدفاع عن الهوية يستوجب صناعة حجاجية من ذلك القبيل، ومن ذلك قول الجرجاني: «من الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدّة تزيد قدرة نبلها وتُوجب له بعد الفضل فضلاً تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ...فإنك لترى بها الجماد حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً والأجسام الخرسة مبينة والمعاني الخفية بادية جلية...إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسّمت حتى رأتها العيون»[2].

ثالثا: الكناية:

تعدّ الكناية آلية من الآليات البلاغية التي يعتمد عليها في التحاجج «وهي عند أهل البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له من اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلا عليه فيدل على المُراد من طريق أولى»[3]، وهي إذن بمثابة الدليل الذي يلجأ إليه المتكلّم لإثبات معانيه ويستدل به عليه وهي تعلّم النباهة والفطنة في فهم المعاني دون اللجوء إلى التصريح والإفصاح، إذ يقول الجرجاني: «أما الكناية فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية، لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم-إذا رجع إلى نفسه- أن أثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجادها بما هو شاهد في وجودها أكد وأبلغ في الدعوى من ان تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفالاً»[4].

[1]-بريجيت نيرليخ، الاستعارة والكتابة الأصول البلاغية الحديثة، ترجمة حسين خالفي،, مجلة الخطاب، دار الطباعة للنشر والتوزيع، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد 3، ماي 2008، ص400.

[2]-عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص33.

[3]-بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص301.

[4]-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص52.

والشاهد أن من قول الجرجاني هو أن الكناية لا تكون للتصريح والإعلان، بل إنّ إثباتها بالتلميح أبلغ وأقنع، ويقول أيضا «هي إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى عن طريق المعقول دون طريق اللفظ، أترى إنك إذا نظرت إلى قولهم (هو كثير رماد القدر) عرفت منه أنهم أرادوا كثير القرى والضيافة»[1]، وكانت العرب قديما تُومئ إلى ما تريد قوله وتتفنن فيه، وأما السكّاكي فيعرف الكناية بأنها «لفظ أطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى»[2]، وذلك أنه يجوز إرادة المعنى المصاحب للفظ ويجوز إرادة معنى آخر بعيد عنه يقول العسكري: «وهو أن يكنّى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح به»[3]، ولابد ههنا من حضور ذهن المتلقي وإثارته واستدراجه من أجل الحصول على المعنى الذي يختفي ويتخفى وراء الصورة.

ويفرّق ابن الأثير بين مصطلحي الكناية والتعريض الذي أخلطه علماء البيان وذلك نظراً للتشابه الكبير بينهما ووضع حداً لكليهما وأعطى لكل واحد منهما مفهوماً خاصاً به، ومن ذلك قوله: «فحدّ الكتابة الجامع لها أنها كل لفظ دل على معنى يجوز حمله على الحقيقة والمجاز بوصْفٍ جامع بين الحقيقة والمجاز والدليل على ذلك الكناية في أصل الوضع أن تتكلم بشيء تريد غيره، قال: كنيت بكذا عن كذا، فهي تدل على تكلمت به وعلى ما أردته في غيره»[4]، وانطلاقاً من هذا المفهوم نجد أن ابن الأثير يرى أن الكناية هي أن تتلفظ بشيء وأنت تريد شيئاً آخر، غير أنّ هذا الملفوظ له علاقة بالمعنى.

ويعرّف التغريض بقوله: «هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم بالوضع الحقيقي والمجازي، فإنك إذا قلت لمن تتوقع صلته ومعروف بغير الطلب والله إني لمحتاج، وليس هذا اللفظ موضوعاً في مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازاً وإنّما دلّ عليه من طريق المفهوم»[5].

---

[1]-الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص431.

[2]-السكاكي، مفتاح العلوم، ص439.

[3]-أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص407.

[4]-ابن الأثير، المثل السائر، ج3، ص62.

[5]- المرجع نفسه، ج3، ص66-67.

وقصد التفريق بين المصطلحين فقد وضع ابن الأثير بعض الخصائص التي تميز كل واحد منهما وذلك لئلا يقع المتلقي في اللبس.

ولا جرم أن للكناية دوراً فعّالاً في الحجاج والمحاجة، فهي بمثابة الدّليل الذي يستدل به المتكلم لإرساء معاني وتثبيتها وإقناع متلقيه، وهي تضغيط المعنى الكثير في اللفظ القليل وهذا ما يميّزها عن الصور الأخرى لأنها صعبة الإنشاء، ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الإتساق له، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمزية أولى، فكان موقعه منح النفس أجل وألطف وكانت به أضن وأشغف[1]، وذلك أنّ النفس تميل إلى إزالة الغموض وكشف المستور وسبر أغوار الخبايا، فإذا تأتى لها ذلك حصل لها إعجاب وشغف للصورة الكنائية جمالية في الخطاب الحديثي، فهي تتميز بالطابع التهذيبي التربوي وذلك لقدرتها على التعبير عما لا يمكن التصريح به تأدبا وكذا مُراعاةً للعادات والتقاليد والدين، كما أن لها مقدرة وطاقة حجاجية لا توجد في غيرها. يقول عبد القاهر الجرجاني: «فإذا جعلوا الكناية مزية على التصريح وهذا ما ذهب إليه الجرجاني حين قال: لا يجهل المزية إلا عديم الحسن، ميت النفس، وإلا من لا يكلم لأنه من مبادئ المعرفة التي من عدمها لم يكن للكلام معه معنى »[2]، فقد جعل الجرجاني الغموض قيمة في الحجاج إذا كشف المتلقي عن المعنى المقصود وإذا حصل عليه بسهولة لم يقع في نفسه و لم يجد فيه تلك الحلاوة التي نجدها وعند كشف المعنى المكنى عنه، ولهذا فإن التلميح بالصورة حجاج بالتأثير الوجداني والإقناع العقلي ومثال حجة الكناية عند البشير الإبراهيمي قوله: « أتمثله واسع الوجود، لا تقف أمامه الحدود، يرى كل عربي أخا له، أخوّة الدم»[3]، والشاهد هنا قوله: واسع الوجود، لا تقف أمامه الحدود إذ يريد من الشباب أن يكون في كل مكان يطلب حاجته أنى كانت ولا يبقى حكراً على بلده، يخالط الناس فمن لم

[1]-الجرجاني، أسرار البلاغة، ج4، ص139.

[2]-الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص386.

[3]-المرجع نفسه، ص586.

يكن أخا له من أب وأم فهو أخ بالعروبة والدّم من لم يكن كذلك فهو أخ له بالإنسانية وكل مسلم أخ له بالإسلام ولا تقف أمامه الحدود حدود العرق أو الدين أو النّسب....، ولقد قدّم الكاتب الحجة بالصورة الكنائية التي زادت المعنى قوة وإقناعاً.

ويقول أيضاً: «أتمثله حَلِفَ عمل، لا حليف بطالة، وجليس معمل، لا جلس مقهى، وبطل أعمال، لا ماضغ أقوال، ومرتاد حقيقة لا رائد خيال»[1].

الحجة الأولى: حلِفُ عمل لا حليف بطالة

الحجة الثانية: جليس معمل لا جلس مقهى

الحجة الثالثة: بطل أعمال لا ماضغ أقوال مرتاد حقيقة لا رائد خيال

ففي الحجة الأولى يتمثل الشباب الجزائري شبابا عاملاً مشمّراً على سواعده مهما كانت طبيعة ذلك العمل، وألا يتحجّج بالبطالة فتصير حليفة له لا تفارقه ولا يفارقها ويكتب بينها ميثاق في ذلك، بل عليه أن يفجّر طاقته وشبابه في العمل الصغير أو الوضيع الذي يتقنه فيرقى به، وكم من نجار هنا بدأ عمله في كوخ طوّره إلى أن صار النّاس لا يذكرون النجارة إلا وقد حضر وتبادر إلى أذهانهم ذاك النجار أو الحداد أو المزارع أو...أو...وفي الحجة الثانية يتابع نفس الطموح إذ يريده أن يكون جلس معمل يتردّد عليه طوال اليوم والوقت لا جليس مقهى لا يرى إلا في المقاهي ولا يمرّ مارٌّ وقد رآه حتى يصير لئن ذكر يقال إنه في المقهى دون تخمين، ويواصل في الحجة الثالثة قوله وتمثله عنه بأن يكون بطل أعمال لا ماضغ أقوال فتكون أقواله كالعلكة التي يمضغها، وما إن تذهب حلاوتها ويمل منها يرميها وقد نسي أنه مضغها، فإذا قال عمل بما يقول بما يوافق الحق والحقيقة والواقع لا بما يتخيّل وما يرتسم في خياله ويوظف الصورة الكنائية أيضاً، إذ يقول أتمثله براً بالبداوة والتي أخرجت بأس من أجداده أبطالا مزوراً عن الحضارة التي رمته بقشورها فأرخت أعصابه وأنشت شمائله وخسّت طباعه وقيدته بخيوط

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص586.

الوهم ومحت في نبعه الطاهر السموم، وأذهبت منه ما يذهب القفص من الأسد من يأس وصولة"[1].

والملاحظ في هذه الفقرة بل والمقال بأكمله أن الشيخ الإبراهيمي قد أردف الكنايات واتبع بعضها بعضاً فجاءت متوالية كحبات العقد التي لا يكون جمالها إلا بتوالفها وتتابعها وهو ما ينمّ عن مقدرته في الكتابة وتمكنه منها، ومن جهة رغبته في الإقناع والمحاجة دون تصريح من جهة أخرى، إذ يريد من الشباب أن يخالطوا البداوة حتى صنعت المجد والبطولة لأسلافهم وأجدادهم ويُجافوا الحضارة لم يروا منها إلا القشور فرمتهم بها، لأنهم لم يفهموها على حقيقتها ورأوا ظواهرها دون البواطن وأغرقهم وأذهبت أخلاقهم وأزاغتهم عن جادة الصّواب وعن كل طريق مستقيم، فأصبح مخنّث الطباع ولا تظهر من رجولته إلا الذكورة و لم تكتف بذلك بل وقيّدته بخيوط الوهم والعيش في الأحلام فلكأنها غرزت فيه سموما تجرّعها ولا سبيل منها إلا الموت أو المرض المزمن، وأذهبت عنه ما يذهب القفص من الأسد من بأس ومهابة والتي لو كان خارجه لما كان ذلك ولعاد إلى مهامه وهيبته، دون شك وتتلاحم الحقيقة مع المجاز في هذه الصور الكنائية التي أضفت بعداً حجاجياً إقناعياً تأثيريا جمالياً يقرأه المتلقي فترتسم صورته في الذهن وترسخ ويُذْعِن إذعان المقتنع الذي يحز في نفسه أن لا يكون إلا كما تمثل في خواطر الشيخ وتلكم هي الغاية.

ويواصل الإبراهيمي صناعة الكناية في المقال نفسه، إذ يقول: «أتمثله محدي الشمائل غير صخاب ولا غياب، ولا مغتاب ولا شباب، عفّا عن محارم الخلق ومحارم الخالق، مقصور اللسان إلا عن دعوة الحق أو صرخة في وجه الباطل، متجاوزاً عما يكره من إخوانه لا تنطوي أحناؤه على بغض ولا ضغينة»[2].

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص586.

[2]- المرجع نفسه، ص588.

يأمل الشيخ من أولئك الشباب أن يسيروا على نهج السنة النبوية الشريفة التي تستمد تعاليمها من كتاب الله المبجّل الذي لا يخالطه زيغٌ ولا تشوبه شائبة، ولئن اتبع هذه فلقد تبع ذاك، والقاعدة تقول أن من أطاع الرّسول فقد أطاع الله والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «من رغب عن سنتي فليس منّي» وذلك هو المعنى الكامن المختبئ وراء ما عبّر عنه بـــ"محمّدي الشّمائل" ومن المعلوم أنّ السنة تنبذ أن يعيب المسلم أخاه المسلم أو يغتابه أو يسبّه ويبعد نظره ويغضّ بصره عن محارم الخلق ومحارم الخالق يمسك لسانه ولا يطلقه ولا ينطق به إلا عن دعوة إلى الحق أو أمر بالمعروف أو نهي عن المنكر أو صرخة في وجه الباطل ولا يكون في دواخله وبين ثناياه حقد ولا غلّ للذين آمنوا بل ويتجاوز عن سيئاتهم وما يكره منهم، وهذه الكنايات أسهمت في إرساء دعائم المعنى وتثبيت خيوطه وأوتاره وتأكيده وتوكيده، و لم يكتف الشيخ الإبراهيمي خاصة في هذا المقال بكناية واحدة بل جاءت كحبات العقد واللؤلؤ متتالية يشد بعضها بعضاً ويُردفه ولا يكتمل جمال الواحدة منها إلا بالأخرى التي تليها وتتبعها، ولقد أردف عن الكنايات السابقة قوله: «ما قيمة الشباب؟ وإن رثّت أنداؤه، وتجاوبت أصداؤه، وقضيت أوطاره وغلا من بين أطوار مقداره وتناغت على أفنان الأيام والليالي أطياره، وتنفّست على مثل أزهار الربيع أزهاره، وطابت بين انتهاب اللذات واختطاف المسرّات أصائله وأسحاره».

بل ما قيمة الكهولة؟ وإن استمسك بنيانها واعتدل ميزانها، وفرّت عن التجربة والمراس أسنانها ووضعت على قواعد الحكمة والأناة أركانها، بل ما قيمة الشيب؟ وإن حلّله الوقار بملاءته، وطواه الاختبار في عباءته، وامتلأت من حكمة الدهور، وغرائب العصور حقائبه ووُصلت بخيوط الشمس، لا بفتائل البرس جماته وذوائبه[1].

يقصد الشيخ الإبراهيمي بقوله: «رقّت أنداؤه بأن مرحلة الشباب مرحلة يكون الإنسان فيها طريا ويافعا ينضح بالقوة والجمال كأغصان الأشجار التي تجاوزت مرحلة الفتوة وأصبحت طرية غضّة تتساقط على قطرات الندى فلا تزيدها إلاّ جمالاً ورقّة كما يكون لنبرات الصّوت

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص588-589.

فيها صدى عاليا يجوب الآفاق "وقضيت أوطاره" يعني بها أن الإنسان يحقّق أو يرْسم ما يريد أن يحقق أو يحقّق النصف من أمانيه وأهدافه في شبابه التي يمكن تحقيقها في الطفولة ولا الشيخوخة والمسرات وهي مرحلة وطورٌ من العمر غالٍ يبلغ فيه أحدنا منتهاه وذروته من القوة والصلابة ما لا يكون في سواها، أما في قوله "استمسك بنيانها" وهو يقصد هنا مرحلة الكهولة، فإن تلك الطراوة التي كانت في الشباب فهي في الكهولة تستند وتستوي على سوقها، وإن ذلك الطيش الذي كان يصبح عقلاً راجحاً وذلك التذبذب وعدم الاتزان وإنما يعتدل ويتزن بل ويصبح أكثر خبرة وممارسة وتجربة بعد كل ما مرّ به أو رآه وهو المعنى من قوله: "ففرّت من التجربة والمراس أسنانها" فيتحوّل الطيش إلى حكامة مستقاة من تجارب الليالي أو كما قال وُضِعت على قواعد الحكمة والأناة أركانها لينتقل إلى المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّر العمر وهي المشيب أو الشيخوخة التي يصل إليها الإنسان مُشتعل الرأس شيبا، وقد بلغ من الكبر عتيا وامتلأ حكمة أكثر من ذي قبل، وكساهُ الوقارُ وطواه الاختبار في عباءته لأنه اختبر الحياة وخبرها وسبر أغوارها وما زاده ذلك إلا حكمة بالغة ورأى الحقيقة واليقين بل بين اليقين بعينه وبأم عينه، وكان توظيف الكناية في هذا الخطاب أليق وأنسب وأبلغ وأنجع، إلا أنها تأتي في أعلى السلم الحجاجي وذلك لقوتها وفعاليتها في الإقناع واعتمادها على الإستراتيجية التلميحية والتي تجعل المتلقي يعمل فكره ويشغله لأجل فهمها والتوصل إلى معناها، وهي في قوله: «سنت للانتخابات الجزائرية دستوراً عنوانه الحيف والسيف" وارتكبت فيها تلك الفضائح التي يسدى لها الجبين خجلا والتي يأنف الفرد المستبد من ركوبها فضلا عن حكومة جمهورية في مظهرها، ديمقراطية في دعواها–فإن الانتخاب أصبح وبالا على الأمة ووباءً، وذهب بالبقايا المدخرة فيها من الأخلاق الصالحة هباءً، وأصبحت هذه الكراسي عاملا قويا في إفساد الرجولة والعقيدة والدين وأمراض العزائم والإرادات »[1]. يكني الشيخ عن الخجل من ارتكاب الفضائح بتندي الجبين أي تعرقه المعلوم الشائع عند الإنسان العاقل أنه يتعرّق ويحمر إذا ما خجل، ولهذا فإنه

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص382.

ينْدى وذلك جراء تلك الانتخابات التي سنّت دستوراً عنوانه الحيف والسيف وهو ما كان جوراً وظلماً أكثر منه نفعا للأمة وصلاحاً لها.

كما أن الكراسي هي كناية عن الحكم والسلطة والرئاسة، فهي كناية عن صفة، إذ أن الكرسي يعبّر عن صاحبه الذي يترأس ويحكم وفي الحكم إفساد للعقيدة والدين والرجولة وما فيها من تبديد للمال وكثرة المطامع وكانت هذه الكناية حجة واضحة لتوكيد المعنى وزيادة الإقناع وجعل المشهد حيّاً ومؤثّراً كان الملتقي يراه رأي العين وهو ما جعلها أكثر حجاجاً. ولقد أسهمت الصورة الكنائية بصفة عامة في مقالات الشيخ في بناء لبناتها وزيادة حجاجيتها وإضفاء الجمال عليها فضلا عن إعمال عقل المتلقي للكشف عن المعنى المستور وراء اللفظ، وتجدر الإشارة ههنا إلى أن "الكناية" مبثوثة بثا في خطابات الشيخ وهو ما ينمّ عن مقدرة في الكتابة وتضلع ودراية بالعربية وتمكّنه منها ولربّما كانت الفترة التي كتب فيها تلك المقالات وهي فترة الاستعمار دافعه إلى استعمال الصورة الكنائية وتوظيفها، وذلك لعدم التصريح بالكلام والأشياء والاكتفاء بالتلميح له فقط واللبيب بالإشارة يفهمُ.

رابعا: البديع:

يعدّ البديع أحد فروع علم البلاغة، وهو العلم الذي يعرف به وجوه حسن الكلام، وذلك بعد رعاية المطابقة ووضح الدّلالة، كما يعرّف بأنه النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق من خلال تفصيله بالسجع أو استخدام الجناس أو الترصيع أو تورية المعنى، أو الاستعانة بالطباق وما إلى ذلك"[1]، ولاشك أنّ استخدام وتوظيف وصناعة مثل تلك الآليات البديعية يُسهم في الإقناع والمحاجة ومحسّنا له وحجاجياً إذا كان استعماله، وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتاداً في علاقته بالحال الجيدة المقترحة، وعلى العكس من ذلك فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب، فإن المحسّن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة أي محسّن أسلوب:

[1]- عبد العزيز عتيق، علم البديع، بيروت، دار النهضة العربية، ج1، ص7.

وجود ذلك لتقصير عن أداء دور الإقناع[1]. والشاهد في هذا القول هو أن توظيف محسن من المحسنات البديعية في الخطاب هو الحجاج ويؤدي دور الإقناع، وفي هذا الشأن يقول الشهري: «أن لها –المحسنات البديعية- دوراً حجاجياً لا على سبيل زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع بالبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد»[2]، وذلك أن لهذه المحسنات فضلا عن جانبها الشكلي والجمالي دوراً حجاجياً يبلغ من مترلة المتلقي أيّما بلوغ إذا ما تم توظيفها لأن لها مجموعة من الدلالات والتأويلات التي تجعل العقول تذعن والنفوس تستميل جمالاً وإقناعاً، ومن تلك المحسنات التي وظفها الشيخ الإبراهيمي في مقالاته تجد:

1-الطباق:

يعد الطباق أحد المحسنات البديعية التي تجعل الخطاب منمّقا ومقنعاً في الآن ذاته، إذ يعرّف بأنه «الجمع بين الشيء وضدّه في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة مثل الجمع بين السواد والبياض، والليل والنهار، والحر والبرد...»[3]، ولا شكّ أن للجمع بين الشيء وضدّه فائدة وزيادة للإفهام والعرب قديما قالت بأضدادها تفهم الأشياء ذلك أن المعاني تترسخ في ذهن المتلقي ومن أمثلة توظيف الشيخ البشير الإبراهيمي من الطباق في مقالاته نذكر:«...وما هذه المسيحية المستظلة بلواء الاستعمار في وطننا؟ وأي جامع جمع بينهما؟ الخير أم الشر؟ وهل تعمل منفصلة عنه أو مؤتمرة بأمره؟ وماذا صنعت في قضية الإسلام مع الاستعمار في الجزائر؟ وهل أمرت بمعروف أو نهت عن منكر في هذه القضية كما هو شأن الأديان السّماوية الصّحيحة النسبة إلى السماء، التي لا تختلف في معنى المعروف والمنكر؟ »[4].

وإنّ كلّ من ثنائيات التضاد (المسيحية، الإسلام) الخير والشر، المعروف والمنكر شكلت حجة وعملت على إقناع المتلقي والوصول به إلى أهداف حجاجية خاصة إذا كانت القضية

[1]- صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص51.

[2]-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص498.

[3]-أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص16.

[4]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص120.

قضية فصل الحكومة عن الدين، فالكاتب يقف موقف المُدافع عن الحق الرافض لكل مساس بالدين أو الهوية.

وقوله أيضا :«إنّ لدهاة المعارب بداً خفية المسارب، قرأوكم سطوراً لا رجالاً وعرفوكم بطاءً عن الجليّ لا عجالاً، وخفظوكم شعراً بلا بلد روي، وفكراً بلا روية فأخذوكم ارتجالا، وخالوكم على البعد أعمالا فوجدوكم على القرب أقوالا وحبسوكم عمداً في التركيب الأممي فألفوكم مفاعيل وأحوالا، فأعربوكم إعراب الفضلات وعاملوكم معاملة المهملات، أو راضوكم على المهانة حق ذل جانبكم، ووطئت مناكبكم، فأصبحوا لا يبالون برضاكم لأنه لا ينفع ولا يأبهون لسخطكم لأنه لا يضر إن الغضبة لا تعقبها وثبة هي خطية الذليل العاجز ولو افترّت كل بارقة منكم عن صاعقة، لما حمد شاتموها القطر إن غضبة العاجز لا تبكي ولا تنكي تشتعل في الحنايا ولا تهدم الحنايا، تحرق صاحبها ولا تحرق الناس، وتلك هي غضبتكم حين تغضبون»[1].

من خلال هذه الفقرة نلحظ الاستعمال المكثف لهذا الجنس البلاغي في المقالات، وذلك لما له من أهمية في التأثير والإقناع فكل من: بطاء، عجالا، روية ارتجالاً البعد، أعمالا، أقوالا وعمدا، فضلات، والمهانة، الرضا، السخط، ينفع، يصير، بحرق لا يحرق، وصاحبها الناس وهي طباقات ومتضادات ما اجتمعت إلا لتوضّح وتفسّر كل مُبهم وتؤكد الخطاب وتدعمه ولا يجهل ما لهذه الفترة من فترات الجزائر من خصوصية، فهي مرحلة استعمار وغزو نجم عنها فقر وجوع وجهل وأمية بشعبها الذي وجب إيقاظه من غفلته ونومه وتوعيته، والأهم غرس روح الجهاد وتحرير الوطن والدفاع عن الدين والهوية واسترجاع الحق المسلوب، لذا فقد احتاج الكاتب إلى توظيف الأضداد ويؤكد كلامه ويزيد من إقناع متلقّيه والحاجة تدعوه إلى ذلك بعدما أصبح المحتل الغاشم يذل الشعب الجزائري في عقر داره ويهينه وأعربوه إعراب الفضلات

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص601.

لا إعراب العمدة وكأنه هو الغريب في وطنه، وعدوّه هو صاحب الدّار وما عساه يفعل حتى وغن غضب فإنّ غضبته غضبة العاجز الذي لا يمكنه فعل شيء لأنه ذليل عاجز.

يقول في موضع آخر موظفاً الطباق دائما «تصنيع ليل فلسطين الداجي عن فجر كاذب العيان وتمخّض مورد الطامعين في إنصاف أوربا القديمة وأوربا الجديدة عن آل لماع يرفع الشخوص ويضعها في عين الرائي لا في لمس اللامس وباءَ الظانون ظن الخير بالضميرين الأوربي والأمريكي بما يستحقونه من خيبة تعقبها حسرة، تعقبها ندامة، وتكشف ذلك اللبس الذي دام عشرات السنين عن الحقيقة البيضاء وهي أن حق الشرق لا ولي له فما الغرب ولا نصير، وجاء بها هذا المجلس الذي يسمونه-زورا- مجلس الأمم المتحدة شنعاء لا تُوارى من أحكام القاسطين وأحلام الطامعين»[1].

ويمكن أن نعتبر كل ثنائية من ثنائيات الطباق في هذه الفقرة حجة لجأ الكاتب إلى توظيفها ليؤكد كلامه ومنها:

الليل ≠ الفجر، القديمة ≠ الجديدة، الرائي ≠اللامس، اللبس ≠ الحقيقة، الشرق ≠ الغرب، القاسطين ≠الطامعين

أسهم توظيف هذا المحسّن البديعي في توضيح المعنى وتقويمه وخلق جوّ من التأثير الإيجابي . ونجد منه أيضا يقول:

سَكَتٌ، فَقَالُوا :هُدْنَةٌ مِــنْ مُسَــالِم * وقلتُ فقالوا: ثَــوْرَةٌ مِــنْ مُحَــارِبٍ**

وَبَيْن اخْتِلاَفِ النُّطْقِ وَالسَّكْتُ لِلنَّهْيِ * مَجَالٌ ظُنُــون، وَاشْــتِبَاهُ مَسَــارِب**

وَمَا أَنَا إِلاَّ كَالبَحْرِ: يَلْقَــاكَ سَــاكِنًا * وَيَلْقَــاكَ جَيَّاشَــا مُهُــولَ الغَــوَارِبِ**

وَمَا فِي سُكُونِ البَحْرِ مَنْجَاةُ رَاسِــبٍ * وَلاَ فِي ارْتِجَاجِ البَحْرِ عَصْمَةُ سَارِب**[2]

ونجد الطباق في هذه الأبيات التي كتبها من مقال: أرحام تتعاطف:

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص496.

[2]- المرجع نفسه، ص475.

سكت≠ قلتُ، هدنة ≠ ثورة

النطق ≠ السكت، ساكنا، مهول، سكون ≠ ارتجاج

يتوخّى الشيخ الإبراهيمي من خلال هذا المقال جمع شتات وشمل المسلمين والشرقيين منهم خاصة وشرح أسباب التواصل والتراحم والتقارب الكامنة في الدين الإسلامي، والدعوة إلى جامعة واسعة لا تضيق بتزيل ولا تشابُ بدخيل، إذ في فرقتهم وشتاتهم منبع شقائهم ومبعث بلائهم، إذ يصيرون لقمة سائغة للاستعمار الذي ما عليه سوى القصْم ثم الهضم، وما كان توظيفه لهذه المتضادات إلا لجعل كلمته تخترق نفوسهم وقد عملت فعلا على توكيد الكلام وتقويته وصبغه بصباغة حجاجية ناظرة وقوة إقناعية باهرة فضلا عن جمالية المعنى وتحسين شكله.

2-السجع:

السجع فن من الفنون البديعية اللفظية اشتهر به العرب القدامى الذين عُرفوا بفصاحتهم واجتهادهم وبلاغتهم في فن القول، كما أنه انتشر على نطاق واسع في الفنون العربية القديمة كالخطب والمقامات، وهو أن يكون الجزآن متوازيين متعادلين لا يزيد أحدهما على الآخر مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه[1]، بمعنى أن يكون الكلام متفقا في الفواصل وذلك بانتهائه بنفس الحرف، إذ يقول ابن الأثير: «هو تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور على حرف واحد»[2]، وتتغير الفواصل بحسب الحرف، إذ يمكن أن تكون في الفقرة الواحدة حرفان تنتهي الفواصل بحرف واحد ومن ثم بالثاني.

ويقول القزويني: «السجع بقوله: تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد وهذا معنى قول السكاكي الأسجاع من النثر كالقوافي في الشعر»[3]، إذن فالسجع في النثر يوافق السجع في

[1]- أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص262.

[2]- ابن الأثير، المثل السائر، ج4، ص5.

[3]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989، ص222.

الشعر بحسب رأي القزويني، وهو الرأي الغالب عند جمهور البلاغيين "وهو ما اتفقت فيه الفاصلتان في الحرف الأخير، والفاصلة في النثر كالقافية في الشعر وتسمى كل من الجملتين فقرة، وأحسن السّجع ما تساوت فقره، فهو الكلام المُقفّى والسجع هو التسجيع"[1].

ينقسم السجع إلى نوعين اثنين:

1- **السجع القصير**: وهو ما كانت ألفاظ فواصله قليلة، إذ لا تطول القافية وهو أفضل النوعين لأنه يدل على قوة قائله وتمكّنه من النظم، ولاشك أن حياكة المعنى بألفاظ قليلة ليس سهلا حصول السجع فيه، فهذا النوع من أوعر أنواع السجع مسلكا، وأصعبها مدركاً وأخفها على القلب وأطيبها على السمع، فإن الألفاظ إذا كانت قليلة، فهي أحسن وأرق، ولأنها إذا كانت أطرافها متقاربة لذّت على الأذان، لقرب فواصلها ولين معاطفها[2]، ولهذا كان هذا النوع وارداً في القرآن الكريم دليلا على إعجازه وقوة بيانه وعدم تمكن منكرين على الإتيان بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

2- **السّجع الطويل**: وهو عكس النوع الأول، لاشك إذ تطول فواصله وهو سهل التناول وكلما زادت سهل قوله وورده "وإن أمكن أن تكون إلى التكلف"[3]، وهذا النوع أكثر شيوعاً واستعمالاً من الأوّل لسهولته.

وآما شرط حسن السجع هو اختلاف قرينته في المعنى، إذ يقول في هذا المقام الخطيب القزويني: «وشرط حسن السجع هو اختلاف قرينته في المعنى وأحسن السجع ما تساوت قرائنه كقوله تعالى: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الواقعة:28-30] ، ثم ما طالت قرينته الثانية كقوله تعالى﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ

[1]- فهد خليل زايد، البلاغة بين البيان والبديع، دار يافا العلمية، عمان، ط2007، ص188.

[2]-يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الأعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، ج3، ص03.

[3]-العسكري، الصناعتين، ص263.

صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ ﴾[النجم:1-3]أو الثالثة كقوله تعالى:﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ ٱلۡجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١ ثُمَّ فِي سِلۡسِلَةٖ ذَرۡعُهَا سَبۡعُونَ ذِرَاعٗا فَٱسۡلُكُوهُ ۝٣٢﴾[الحاقة:30-32]، ولا يحسن أن تولى قرينة أقصر منها كثيراً لأن السجع إذا استوفى منه من الأولى لطولها، ثم جاءت الثانية أقصر منها كثيراً يكون كالشيء المستور، ويبقى السامع كمن يريد الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها والذوق يشهد بذلك ويقضي بصحته »[1].

وأما عن أقسام السجع فهي خمسة السجع المطرّف، والسجع الموازي، والسجع المرصّع، والسجع المسطّر، والسجع المتوازن.

وما تجدر الإشارة إليه عن السّجع أول ما يذكر لفظه إلا ويتبادر إلى الأذهان سجع الكهّان الذي هو ضرب من الخطاب الديني الشفهي الذي يقوم أساسا على نسيجه اللغوي وبنيته الأسلوبية على الأسجاع وهو فنّ قائم بذاته، ظهر في العصر الجاهلي وقد وصل إلينا مقترنا بأحاديث الكهّان وأقوال المتنبئين الذين كانوا في زعم العرب آنذاك، على اتصال وثيق بعالم الجن والقوى السحرية والغيبية الأخرى التي كانت تساعدهم في أداء ما يناط بهم من وظائف كالتنبؤ والكهانة ودرء الأخطار وصب اللعنات على الأعداء والتزلف إلى الآلهة وما شابه ذلك بمثل هذه الأسجاع[2].

لقد ألف الكهان النطق بالسجع حتى غلب على كلامهم واختص بهم كما اختص الشعر بالشعراء، فعرف لذلك بسجع الكهان لما قضى النبي صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة ضربتها الأخرى فسقط ميتا بغرة على عاقلة الضاربة قال رجل منهم كيف ندي من لا شرب

[1]-القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص222.

[2]-مالك محمد بني عطا، السجع في العصر الجاهلي، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتا، 2011

ولا أكل ولا صاح فاستهل، ومثل دمه يطلّ؟ قال صلى الله عليه وسلم: «أسجع كسجع الجاهلية»[1].

ويقول الجاحظ في أثناء حديثه عن السجع وما نقل عن سبب تحريمه:

«والذي كرّه الأسجاع بعينها أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم وكانوا يدّعون الكهانة وأن مع كل واحد منها رأيا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع...قالوا: فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم وفي صدور كثير منهم، فلما زالت العلة زال التحريم»[2].

ومن الكهان المشهورين في الجاهلية سلمة بن أبي حية الذي يقول عنه الجاحظ أنه «أكهن العرب وأسجعهم سلمة بن أبي حية، وهو الذي يقال له عزى سلمة ومن سجعه قوله: والأرض والسماء والعقاب والصعقاء واقعة ببقعاء، لقد نقر المجد بني العشراء للمجد والسناء»[3].

كما نجد شق بن الصعب وسطيح بن ربيعة إلى جانب كاهنات من النساء اللاتي وهبن أنفسهن للآلهة ومعابدها كالشعثاء وكاهنة ذي الخلصة والكاهنة السعدية والزرقاء بنت زهير والغيطلة القرشية، وزبراء كاهنة بني رئام.

ونلاحظ أن الكهان لم يكونوا يسجعون فحسب، بل كانوا يعمدون أيضا إلى ألفاظ غامضة مبهمة حتى يتركوا الفرصة لدى السامعين كي يؤوّل كلّ منهم ما يسمعه حسب خصمه وظروفه، ومن ثمّ دخل الرّمز في كثير من أقوالهم، إذ يؤمنون إلى ما يريدون إيماءً وقلما صرّحوا وأوضحوا، بل دائما يأتون المعاني من بعيد، ولجوء الكهان في سجعهم إلى الألفاظ العامة المبهمة المعماة إلى تكوين الجمل الغامضة ليمكن تأويلها تأويلات متعددة، وتفسيرها

[1]-الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص279-280.
[2]- المرجع نفسه، ج1، ص290.
[3]- المرجع نفسه، ص290.

بتفاسير كثيرة لا تلزم الكاهن فيقع في حرج، كالذي يقع لو تكلم بكلام واضح صريح، فيظهر بمظهر الجاهل الكاذب، كما أن سجع الكهان قصير الفقرات، يلتزم التقفية وتساوي الفواصل من كل فقرتين أو أكثر يختلف عن السجع المنسوب إلى الخطباء، ففقره أطول وكلمُهُ أوضح، طويل النفس، فتحرّر نوعاً ما من قيود سجع الكهان[1].

ولا شكّ أن للسجع بلاغة اكتسبها باعتباره زخرفاً لفظيا فهو يضفي على الأسلوب والكلام حسنا وجمالاً، فيسحر النفوس ويلعب بالأفهام، إذ يحدث نغمة موسيقية عذبة قوية تطرب لها الآذان فتميل إليها النفوس دون استئذان وخاصة ذلك الذي يأتي منه عفويا من غير تكلف وصنعة. يقول القزويني: «وشرط حسنه اختلاف قرينته في المعنى[...] وأحسن السجع ما تساوت قرائنه[...] أو ما طالت قرينته الثالثة»[2].

كما أن بواسطة السجع «يصبح النثر مشابها للشعر من حيث حلاوة الإيقاع وعذوبة الموسيقى وسلامة المخارج والمقاطع»[3].

وعن بلاغة السجع في القرآن الكريم يقول حازم القرطاجني:«كيف يُعاب السّجع، وقد نزل القرآن على أساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بإزاء ورود الأسجاع في كلامهم، و لم يأت القرآن على أسلوب واحد، لأنه لا يستحسن الكلام إذا جاء مستمراً على نمط واحد، لأن ذلك فيه تكلف وملل»[4]، ولو لم يكن كذلك لما ورد في القرآن الكريم.

وفي مدونتنا الكثير الكثير من الأسجاع، فالشيخ الإبراهيمي يوردها بكثرة وإفراط في مقالاته والتي نجد منها:«أتمثله واسع الآمال إلى حد الخيال ولكنه يُزجيها لأعمال إلى حدّ

[1]– مالك بن محمد بن عطا، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتا، ص17.

[2]–القزويني، الإيضاح في علم البلاغة، ت. عبد القادر حسن، مكتبة الآداب، ط1، 1992، ص443.

[3]–الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1957، ص54.

[4]–حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الجبيلي خلوجة، دار الكتاب الشرقية، ص389-389.

الكمال، فإن شغف بحب وطنه شغف المشرك بحب وثنه، غدره الناس في التخيل لإذكاء الحب، و لم يعذر فيه لتغطية الحقيقة.

أتمثله مُصاولا لخصومه بالحجاج والإقناع لا باللجاج والإقذاع مرهبا لأعدائه بالأعمال، لا بالأقوال أتمثله بانيا للوطنية على خمس كما بني الدين قبلها على خمس السباب آفة الشباب، واليأس مُفسدا لليأس والآمال لا تُدْرك بغير الأعمال، والخيال أوله لذة وآخره خبال، والأوطان لا تخدم بإتباع خطوات الشيطان»[1].

نلاحظ أن البشير الإبراهيمي يستعمل السجع في خطبه ومقالاته إلى حدّ كبير، مما يضفي عليها جرسا موسيقيا رنّاناً تطرب له الآذان وتنساق إليه الأسماع، ولعلّ الدافع من وراء هذا التوظيف المفرط-فيما نرى وحسب اعتقادي- أن الوطن فيما هو معلوم كان في تلك الفترة تحت نِير الأجنبي الغاشم الذي فرض طغيانه واستبداده على البلاد والعباد محاولا القضاء عليها وعلى أسباب قوتها ومقوّمات دينها وهويتها، و لم ينجح فكانت تلك الفئة المتعلّمة من الأمة تحاول إيقاظ الشعب ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، فجعلت من أحلامها وكلماتها الواعظة ملاذا إلى ذلك، لذا فإنها أعطت تلك الكلمات والمقالات جرسا عذباً يخترق الآذان والأسماع ويذهب إلى أكثر من ذلك، يقع في النفوس فتلبي نداءه ويعمل بما جاء فيه وتنصاع لأوامره وتبتعد من نواهيه وجميعنا يعلم أن النفس تميل إلى الموزون المسجوع أكثر من غيره فكيف إن كانت تلك النفوس قد استشعرها الملل وخيّم عليها الحزن لما فقدت من فلذات أكباد أو صلات قرابة أخرى والأكثر من ذلك أن نسجت العنكبوت على عقولها وأفكارها، إذ لم تعد تفكر إلا بما تسدّ به رمقها من جوع وطوى، فهل يعقل أن نخاطبها بكلام علمي جاف ونصوص يتيمة الإيقاع والبيان؟ فلا تقرأ أو نسمع منه إلا المقدمات، هذا إن قرأته أو سمعته

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص594.

أصلا إنها تحتاج لما يؤنس النفس أولا فإذا أنسته وجدت فيه ما يشدّها ويدعوها إلى الالتزام بتعاليمه وفحواه.

ثم إنّ المخاطب المقصود فيما ههنا هم أولئك الفتية المهاجرون خارج الديار لتحصيل العلم، وقد عُلقت عليهم الآمال والأماني ليعودوا بما هو أكثر من ذلك والشيخ يوصيهم وصية الأب لابنه الذي يرجو أن يكون سببا في صلاح الوطن وتحريره، وقد أخذ وغرف من العلم ما يحاجج به خصمه فيقنعه ومن العمل ما يحارب به أي أعداءه فيرهبهم ويأخذ بالخمس توصيات، كما يأخذ بأركان الإسلام الخمس يبتعد عن السباب لأنه آفة الشباب ويترك اليأس لأنه يُفسِدُ البأس وإن الأماني والآمالي تدرك بالأعمال لا بالأقوال وأن يدع الخيال لأنه يوقعه في المتاهات وأن الوطن لا يخدم بإتباع خطوات الشيطان.

ومنه يمكن القول أن توظيف الشيخ الإبراهيمي للسجع في هذه الفقرة فضلا عن جماليته وإيقاعه وجرسه العذب تمكن من التغلغل في النفوس والتأثير في المتلقي وإقناعه، كما نجد من السجع عنده أيضا ما يقول: «أيها الأعارب، هل فيكم بقايا من حرب أو مُحارب دبت بينكم العقارب، وأنتم أقارب، فتكدّرت المشارب، وتقوّضت المضارب وكهُمت المضارب وغاب المتشدّد في الرأي والمقارب، ولم تُغنِ النُّذر والمثلاتُ والتجارب إن لدهاة المغارب يدا خفية المسارب قرأوكم سطوراً لا رجالاً، وعرفوكم بطاءً عن الجُلّى لا عجالاً، وحفظوكم شعراً بلا روي فكراً بلا روية فأخذوكم ارتجالا، وخالوكم على البعد أعمالا، فوجدوكم على القرب أقوالاً، وحسبوكم في التركيب الأممي فألقوكم مفاعيلا وأحوالا فأعربوكم إعراب الفضلات، وعاملوكم معاملة المهملات، وراضوكم على المهانة حتى ذل جانبكم ووطئت مناكبكم وأصبحوا لا يبالون برضاكم لأنه لا ينفع ولا يأبهون لسخطكم لأنه لا يضرّ إنّ الغضبة لا تعقبها وثبة »[1].

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص604.

يخاطب الشيخ الإبراهيمي من خلال هذا المقال الأعاريب ككل مشارفه كانوا أو في المغرب، وقد بدأت تسقط شوكتهم، وتذهب ريحهم لما آل إليه أمرهم وصار، فقد نشبت العداوة بين الأقارب فتشتتوا وتفرّقوا وإن تفرّقوا ذهبت وحدتهم لأن في الاتحاد قوة وفي التفرّق ضعف وقديما قال الشاعر:

وَظُلمُ ذَوي القُــربى أَشَــدُّ مَضاضَــةً * عَلى المَرءِ مِن وَقعِ الحُســامِ المُهَنَّــدِ**

وصار يحارب بعضهم بعضا عوضا عن محاربة العدوّ فغاب من كان للرأي سديداً، وإن كانت كل المثلات والتجارب تضرب في ذاك وتُغنى على أن يكونوا كذلك ولقد استشعر العدوّ فيهم هذه الخصلة فمصيرها لصالحه لا لصالحهم أن الإعراب وأعربه في الفضلات وعاملوهم معاملة المهملات وذلوهم وأهانوهم و لم يعد يبالي برضاهم لأنه لا ينفع ولا يأبه لسخطهم لأنه لا يضرّ لأنهم إذا ما غضبوا لذلك لم يسارعوا لضرب السيوف وطلق الرّصاص فهي غضبة ذليل عاجز لا حول له ولا قوة، شكل هذا التناغم العذب موسيقى تطرب لها النفوس فتستنهض هممهم وعزائمهم وتدعوهم إلى استعادة مجدهم ومجد آبائهم بطريقة هي الأروع والأليق بما، هم فيهم ويقول في ذات المقام «جاء النّصر من مصر، فلماذا تخلفت البصرة عن النّصرة؟ قلب وجف بالنّجف، بعدما رأى الدم وجفّ، وآخر خفق، بالمنتفق بعد مغيب الشفق وافتراق الرّفق، ما أغنى الخفوق، من قلب الشقوق؟ وما أجدى الوجيف بعدما سدّ الباب وأحيف.

أيها العرب بعضكم أبرار وجلكم أشرار، وكلكم أغرار...

بارق في برقة، شمنا من بعيد برقه، فإذا أصوات رجعها في الآذان خلاف وفرقة، ووقعها في النفوس أسًى وحرقة، وإذا فرق من رفاق الجهاد تُعادي فرقة فرقة، وإذا إنتاج ذلك كله ليذقي خرقة وقابلة تجهد في الأهباط وتقول: ارْقه وإذا الغرب من ذلك الهيكل الملموم يُزايل

شرقه، وإذا الوتد مفروق والقاعدة فروق والحمى بالشعواء الصامتة مطروق، وصواع في الأب بأيدي بني الأم مسروق»[1].

يدعو الشيخ العرب جميعا ليكونوا يداً واحدة، إذا اشتكى منها ظفر أو أصبع تداعت سائر له اليد بالسهر والحمى، ويستنصر بعضهم بعضا ولا يحيدوا عن العقيدة ويمكر بعضهم ببعض لأن ذلك مما يريده العدو منهم ويجتمعوا لما هو أعظم من ذلك ألا وهو فك قيود وأغلال الاستعمار وانتزاع الحرية المسلوبة والاهتمام بالوطن الذي هو الهم والأم في آن، ولقد شكل هنا التناغم الموسيقي جرساً وإيقاعاً يجذب انتباه السامع ويجعل للتعبير قوّة وتأثيراً ووضوحاً ويساعد على ترسيخ الفكرة في ذهن المتلقي، وله أيضا: «في رثاء رفيق دربه الإمام عبد الحميد بن باديس: قولا لصاحب القبر عني يا ساكن الضريح، نجوى نضو طليح، صادرة عن جفن قريح، وخافق بين الضلوع جريح يتأوبه كل لحظة خيالك وذكراك، فيحملان إليه على أجنحة الخيال من مسراك، اللهب والريح؛ وتؤدي عنه ما تَسُؤْنه المُنْسَرِبَةُ وشجونه الملتهبة، وعليهما شهادة التجريح. إن من تركت وراك، لم يحمد الكرى فهل حمدت كراك؟ وهيهات، ما عان كمستريح!

يا ساكن الضريح، أأكني؟ أم أنت كعهدي بك تؤثر التصريح؟ إن بُعدك، أتعب من بعدك، لقد كانوا يلوذون من حياتك الحية بكنف حماية؛ ويستذرون من كفاءتك للمهمات بحصن كفاية»[2].

كان من الصعب على الشيخ أن يفقد رفيق دربه وصديق عمره في مسيرته النضالية الإمام عبد الحميد بن باديس-رحمه الله- فراح يرثيه ويتفجع على فقده، وحزنه بهذه الكلمات التي تستشعرها صادقة صدق إيمانه ورغبته في التوجيه والإصلاح والتحضير للقيام بثورة جارفة

[1]- البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص611.

[2]- المرجع نفسه، ص658.

تكتسح الاستعمار الفرنسي وتنتزع بها منه حريتها واستقلالها فيناديه ويناجيه كما ناجت العرب قديما موتاها، إذ يقول: قولا لصاحب القرب عني «يريد أن يخبره أنه ترك من بعده جفنا قريحاً وخافقا بين الضلوع جريحاً حيث يلوح في كل لحظة خيالك وذكراك وذاك ما جعلني لا أطيق نسيانك فقد أتعبني واتعب الوطن بُعدك وفراقك لأننا كنا نعيش في حمايتك ونستفيد من كفاءتك بالمهمات فنكتفي بك والله أن من أراد أن يحل محلك فيكفينا شرّاً لمهمة إلا وعاد بالخيبة والخذلان»، وما زال يكلّمه ويتأسف ويصرّ على فقده ويعده أن يكمل مسيرته مع إخوانه العلماء العاملين فيقول: «وهنيئا لك ذخرك عند الله مما قدمت يداك من باقيات صالحات، وعزاء لك فيمن كنت تستكفيهم وتضع ثقتك الغالية فيهم، من إخوانك العلماء العاملين، الصالحين المصلحين، فهم كعهدك بهم رعاةٌ لعهد الله في دينه، وفي كتابه، وفي سنة نبيّه، دعاة إلى الحق بين عباده، يلقون في سبيله القذى كحلا، والأذى من العسل أحلى.

وسلام عليك في الأولين، وسلام عليك في الآخرين وسلام عليك في العلماء العاملين، وسلام عليك في الحكماء الربانيين وسلام عليك إلى يوم الدين» [1].

وجّه الإبراهيمي هذه الكلمات إلى إمام النهضة عبد الحميد بن باديس وكله أسى على فراقه، غير أنه يهنئه بنصيبه في الآخرة لما عمل لها من الدنيا من جهاد ونصرة للدين ويعده أن يضع ثقته الغالية فيه وفي إخوانه العلماء العالمين المصلحين الذين يلقون الأذى في سبيل الحق أحلى من العسل ويلقي عليه السلام في الدنيا والآخرة وإلى يوم الدين.

ولقد شكل هذه الصناعة البديعية من السجع جرسا عذبا تنساق له النفوس فتتأثر وتذعن فتقتنع وذلك لب القصيد.

[1]- البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص659.

وينبغي التنويه إلى أن الأسجاع في كلام البشير الإبراهيمي كثيرة متنوعة، غير أنها لم تخلّ بالمعنى ولم تشنه ولم تكن على حسابه للصنعة اللفظية فقط أو لجرس الكلام فحسب بل أكسبت المعنى قوة وحجاجاً ومقدرة على إيصال الأفكار إلى ذهن المتلقي بأسلوب عذب، ولعل ذلك هو المقصود –كما أسلفت الذكر– من استعمالها، إذ عبارات وفواصل هذه الأسجاع تعلق وترسخ بالذهن وتخترق النفوس فتؤثر فيها وتقنعها.

3–الجناس:

الجناس أحد المحسنّات اللفظية ويطلق عليه بعض علماء البلاغة اسم التجنيس، وهو أن يتشابه اللفظان في النطق ويختلفان في المعنى. يقول ابن منظور: «الجناس والمجانسة والتجنيس والتجانس كلها ألفاظ مشتقة من الجنس ومصدر جانس والتجنيس مصدر جنس والتجانس مصدر تجانس، والجنس في اللغة الضرب وهو أعم من النوع نقول: هذا النوع من ضرب هذا أي من جنسه، فالجنس من كل شيء ما ترجع إليه، قال ابن سيده والجمع أجناس وجنوس»[1].

ويقول السكاكي «أن التجنيس هو تشابه الكلمتين في اللفظ والجناس بين اللفظين هو تشابههما في اللفظ»، وأما ابن الأثير فيرى أن «حقيقة التجنيس أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً»[2].

وقد ألف الأصمعي كتاباً سماه "الأجناس"، وقد أشار إليه ابن المعتز لما قال: «التجنيس هو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي ألّف الأصمعي كتاب الأجناس عليها»[3].

وقال الخليل: «الجنس لكل ضرب من النّاس والطّير»[4].

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، (مادة جنس)، وجنان الجناس، 27 ، 26، ط1، ص57.

[2]–محمود أحمد حسن المراغي، في البلاغة العربية: علم البديع، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999، دط، ص109.

[3]– محمود أحمد حسن المراغي، في البلاغة العربية: علم البديع، ص109.

[4]–ابن معتز، البديع، تحقيق كراتشكوفسكي، دط، ص25.

أما في البلاغة والاصطلاح فإن الأجناس فن من فنون البديع اللفظية، ومن أوائل من فطنوا إليه عبد الله بن المعتز فقد عده في كتابه ثاني أبواب البديع الخمسة الكبرى عنده وعرفه ومثل للحسن والمعيب منه بأمثلة شتى ويعرفه بقوله: «التجنيس أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام ومجانسته بها أن تشبهها في تأليف حروفها».

فالجناس هو تشابه الكلمات في تأليف حروفها من غير إفصاح عما إذا كان هذا التشابه يمتد إلى معاني الكلمات المتشابهة الحروف أم لا[1].

ومنه نستنتج أن الجناس عند ابن المعتز هو أن تتشابه الكلمات في تأليف الحروف وفي المعاني أيضا.

والجناس عند الخليل بن أحمد الفراهيدي هو الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو فمنه ما يكون الكلمة تجانس أخرى في تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها مثل قول الشاعر: **يوم حلجت على الخليج ففو سلم**

أو يكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى لقوله تعالى:﴿ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾ ﴾[النمل: 44].وهذا يستنبط أن للجناس كلا من أحمد الفراهيدي وابن المعتز يشمل الكلمات المتجانسة الحروف سواء تجانست معنى أم اختلفت[2].

والواقع أن الجناس من أكثر فنون البديع التي تصرّف فيها العلماء من أرباب هذه الصناعة، فقد ألفوا فيه كتباً شتى وجعلوه أبوابا متعددة واختلفوا في ذلك وأدخلوا بعض تلك الأبواب في بعض، ومن هؤلاء ابن المعتز، والقاضي الجرجاني، وقدامة بن جعفر والحاتمي وغيرهم، كما يعني أن فن البديع هناك من سمّاه تجنسا ومن يسمّيه مجانسا، ومن يسمّيه جناساً

[1]- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، دار النهضة العربية، لبنان، بيروت، دط، ، ص196.

[2]- المرجع نفسه، ص196.

فالأسماء مختلفة والمسمى واحد وسبب هذه التسمية راجع إلى أن حروف ألفاظه يكون تركيبها من جنس واحد.

فالجناس عند ابن الأثير هو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفا وذلك يعني أنه هو اللفظ المشترك وما عداه، فليس من التجنيس الحقيقي شيء، فالجناس هو تشابه اللفظين في النطق واختلافهما في المعنى، وهذان اللفظان المتشابهان نطقا المختلفان معنى يسميان "ركني الجناس" ولا يشترط في الجناس تشابه جميع الحروف، بل يكفي في التشابه ما نعرفه به المجانسة[1].

والتجنيس أو التجانس أو المجانسة كلها ألفاظ ومسميات للجناس «الذي لا يستحسن إلا إذا ساعد اللفظ المعنى ووازى مصنوعه مطبوعةً مع مراعاة نظيره أو تمكن القرائن فينبغي أن ترسل المعاني على سجيتها لتكسي من الألفاظ ما يدينها حتى لا يكون التكلف في الجناس مع مراعاة الالتئام موقعا صاحبه في قول من قال:

وَاضِحُ المُجَنّسِ بَـــيْنَ نَـــوْعِ قِيَـــادَة * أَوْ مَـــا تَـــرْى تَأْلِيفُـــه لِلْـــأَحْرُفِ»**[2]

ومن هذه التعاريف يمكن القول أن العلماء والبلاغيين قد اختلفوا في مفهوم الجناس فمنهم من تحمّس له ومجّده ودعا إليه كالصفدي ومنهم من هجنه وقبّحه كابن حجة وغيره، وأما ما دون ذلك فلقد وقفوا موقف وسط وهم الأغلبية من علماء البلاغة كالذين رأوا فيه محسنا لفظيا يحمل في تضاعيفه ألوان البراعة والافتنان ولاسيما إذا جاء منقاداً للمعنى أي في الكلام عفواً من غير كدّ ولا استكراه، ولا بعد ولا ميل إلى جانب الحركة وهو يؤلف في مكوّنه البنائي مظهراً من مظاهر الموسيقى الناجمة عن تجانس اللفظين وانسجامهما معاً فإنه يؤدي دلالة تعبيرية تسهم في تقرير المعنى في ذهن المتلقي وتجعله مقبولاً.

[1]– عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، ص196.

[2]–أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، د.ط، ص243.

كما يشهد لصاحبه بتمكنه من اللغة والبصر بدقائق أسرارها، وقدرته على التصرف في معطياتها[1]، إذن فالجناس أثر في المعنى ووقع في النفس خاصة إذا كان من غير تكلف ولا تصنُّع وجرى في الكلام على السجية وما كان غير ذلك فهو ثقيل «وإن ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى باد لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن...فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا، ولا سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه»[2].

وإذا ما نقبنا عن أهمية الجناس في الخطاب، إذ أنه يضفي على النص الذي يرد فيه «رونقا وطلاوة يرفده بتجانس موسيقي دقيق بوصفه ضرب من ضروب التكرار المؤكد النغم من خلال التشابه الكلي أو الجزئي في تركيب الألفاظ»[3].

وما يؤكد ذلك هو وروده في القرآن في مواضع كثيرة، كما أن عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ) قد أشار إلى أهمية الجناس وأولاه عناية عندما قال: «ومن ههنا كان أحلى تجانس تسمعه وأحقه بالحسن وأولاه ما وقع من غير قصد من المتكلم إلا من اجتلابه، وتأهب لطلبه، أو ما هو لحسن ملاءمته إن كان مطلوبا بهذه المنزلة في هذه الصورة»[4].

ونظرا للجانب الصوتي الذي يقع مع الجناس من موسيقى ونغم فإن الجانب الدّلالي يأتي بسهولة وانقياد فيدرك المعنى وهو ما يثير الانفعال في النفوس.

ويقول علي الجندي في معرض حديثه عن الجناس «فبينما هو يريك أنه سيعرض عليك معنى مكرراً ولفظا مُردّداً لا تجني منه غير التطويل والانقباض والسآمة إذا هو يروغ منك فيجلو عليك معنى مستحدثا يغاير ما سبقه كل المغايرة، وإن حكاه في نفس الصورة وذات المعرض

[1]-حسين عبد العالي اللهيبي، ظاهرة الجناس في خطب الإمام علي ورسائله دراسة بلاغية، جامعة الكوفة، مركز دراسات الكوفة.

[2]-الجرجاني، أسرار البلاغة، ص5-6.

[3]-جرس الألفاظ، ص254.

[4]- الجرجاني، أسرار البلاغة، ص7.

فتأخذك الدهشة لهذه المفاجأة السارة اللذيذة التي أجدت عليك جديداً لم يقع في حسابك ولا ريب في أن كل طريف يفجأ النفس ويباين ما كانت تنتظره وتسبقه بالبشر وبالفرح»[1].

إذن فالجناس صورة من صور الإيقاع المتناغم الذي يكسو النص الذي يرد فيه جمالا ويزيده قوة في الرنين بسبب تعاقب المقاطع على نحو منتظم فيشتد وقعها ويتلاحق تأثيرها ولا تعرف قيمته إلا إذا جاء منقاداً للمعنى، وفي ذلك يكون الجناس قد بلغ غايته في التأثير والإثارة[2]، ولاشك أن ذلك يجعل النص أكثر إقناعاً وحجاجية من غيره.

أقسام الجناس:

وينقسم الجناس إلى قسمين: تام وغير تام أو ناقص:

1- الجناس التام:

الجناس التام هو ما يحقق فيه اللفظان في أربعة أمور هي أنواع الحروف وأعدادها، وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيبها، فهذا هو أكمل أنواع الجناس إبداعاً وأسماها رتبة[3]، كما انه ما تفق فيه اللفظان في أربعة أشياء، نوع الحروف وعددها، وهيآتها أو ترتيبها مع اختلاف المعنى[4]، ويكون بذلك الجناس التام حسب ما سبق أنه تشابه للكلمتين وتوافقهما في أمور أربعة هي نوع الحروف وعددها وهيئتها وترتيبها مع اختلافها في المعنى وكأنك بذكر الكلمة نفسها لفظا غير أنك تريد معنى آخر غير المعنى الذي سيق في الأولى.

والجناس التام بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي المماثل والمستوفى بفتح الفاء وجناس التركيب.

---

[1]-حسين عبد العالي اللهيبي، ظاهرة الجناس في خطب الإمام علي، ص14 نقلا عن فن الأجناس، ص29-30.

[2]- حسين عبد العالي اللهيبي، ظاهرة الجناس في خطب الإمام علي، ص14.

[3]-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص197

[4]-أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة العربية، ص200.

1- الجناس المماثل:

الجناس المماثل هو ما كان ركناه أي لفظاه من نوع واحد من أنواع الكلمة، بمعنى أن يكونا اسمين أو فعلين أو حرفين، ومن أمثلته بين اسمين قوله تعالى:﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾[الروم:55][1].

الشاهد: الساعة الأولى، تتفق مع الساعة الثانية في قوله تعالى لفظا غير أنهما تختلفان معنىً، إذ المقصود بالساعة الأولى: يوم القيامة والمقصود من الساعة الثانية: الوقت المعلوم.

2- الجناس المستوفى:

الجناس المستوفى هو ما كان ركناه، أي لفظاه من نوعين مختلفين من أنواع الكلمة بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلا أو بأن يكون أحدهما حرفا والآخر اسما أو فعلا مثل الجناس بين الاسم والفعل قول محمد بن كناسة في رثاء ابن له:

وَسَمَّيْتُهُ يْحَي لِيَحْيَا وَلَمْ يَكُنْ إِلَى رَدِّ أَمْرَ اللَهِ فِيهِ سَبِيلُ

تَيَمَّمْتُ فِيهِ الفَأْلَ حِينَ رُزِقْتُهُ * وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الفَأْلَ فِيهْ يَفِيلُ**[2]

وقد وقع الجناس في قول الشاعر بين "يحي" اسم العلم المتعارف عليه و"يحي" الفعل الذي يعني يعيش، فاللفظ نفسه غير أن المعنى يختلف.

وينقسم الجناس المستوفي بدوره إلى أقسام:

1- قسم على مستوى الكلمة:

وهو أن يكون بين كلمتين منفصلتين كقول الشاعر:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ * يَحْيَا لَدَى يَحْيَ بَنْ عَبْدُ اللَهِ**

[1]-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص200.

[2]- المرجع نفسه، ص200.

2- قسم على مستوى الجملة أو العبارة:

ويكون الجناس في هذا القسم متكوّنا من عبارة أو جملة كاملة مثل:

فَـــدَارُهُمْ مَـــا دُمْـــتَ فِـــي دَارِهِـــمْ * وَأَرْضِهِمْ مَا دُمْـــتَ فِـــي أَرْضِـــهِمْ**

فدارهم الأولى جملة مكوّنة من فعل وفاعل ضمير مستتر ومفعول به وهو الضمير "هم"، وأما دارهم الثانية فهي بيتهم أو مترلهم، وكذلك أرضهم فهي جملة مكونة من فعل وفاعل ضمير مستتر "أنت" ومفعول به، وهو الضمير "هم" و"أما أرضهم" الثانية فهي تعني الأرض.

ومن العلماء من جعل إمكانية هذا النصف من الجناس أن يتفرد بذاته ويستقلّ.

3- قسم على مستوى بين الفعل والحرف:

ومعنى هذا القسم واضح، حيث يكون الجناس فيه بين الفعل والحرف، ومنه قول الشاعر:

عَلاَ نَجْمُهُ فِي عَـــالَمِ الشِّـــعْرِ فَجْـــأَةً * عَلَى أَنَّهُ مَا زَالَ فِي الشِّـــعْرِ شَـــادِيًا**

ووقع الجناس في هذا البيت بين كلمتي "على" الأولى والتي تعني سما وارتفع، والثانية التي هي حرف من حروف الجر.

3-جناس التركيب:

جناس التركيب قسم من أقسام الجناس التام، وهو ما كان أحد ركنيه كلمة واحدة والأخرى مركبة من كلمتين، وهذا الجناس ثلاثة أضرب تأتي على النحو التالي:

أ- **المتشابه:** وما تشابه ركناه، أي الكلمة المفردة والأخرى المركبة لفظا وخطا.

ومن أمثلته قول الشاعر:

إِذَا مَلَـــــــــكٌ ذَا هِبَـــــــــة * فَدَعْـــــهُ فَدَوْلَتُـــــهُ ذَاهِبَـــــه**[1]

ومن ذلك نجد أن الكلمة الأولى الجناس قد وقع بين "ذاهبه" و"ذاهبة" فالأولى في هذا البيت هي عبارة تعني صاحب هبة بمعنى هدية، وأما الثانية فهي تعني زائلة.

ب- **المفروق**: وهو ما تشابه ركناه، أي الكلمة المفردة والأخرى المركبة لفظا لا خطاً، ومن أمثلة هذا النوع كقول الشاعر:

لاَ تَعْرِضْـــنَ عَلَـــى الـــرُّوَّاةِ قَصِـــيدَةٌ * مَا لَمْ تَكُنْ بَالَغَـــتْ فِـــي تَهْـــذِيبِهَا**

وَإِذَا عَرَضْتَ لِشِـــعْرِ غَيْـــر مُهَـــذَبٍ * عَدُوُّه مِنْكَ وَسَاوِسًا تُهـــذِي بَهـــا**[2]

والجناس في هذا القول قد وقع بين كلمة "تهذيبها" والتي المقصود منها "حسن حبكها" وعبارة "تهذي بها" المتكونة من الفعل والفاعل ضمير مستتر والجار والمجرور، والتي هي بمعنى الهذيان بمعنى "الأنين".

ومنه يمكن القول إن الجناس المفروق ينتمي إلى الجناس التام، بحيث يكون لفظا متشابهاً في اللفظ وليس في الخط أو الرسم ومختلفين في المعنى، وكذلك نجده في قول الشاعر:

غـــدونـــا بـــآمـــــالٍ وَرحـــنـــــا * أَماتَـــت لنـــا أفهامَنـــا وَالقرائِحـــا**

قُلْتَ لِلْعَـــاذِلِ المِلْـــحُ عَلَـــى الـــدَّمِ * وَإِجْرَائِـــهِ عَلَـــى الَخِـــد نِـــيلاَ**

سَلْ سَبِيلاَ إِلَى النَّجَـــاةِ وَدَعْ دَمْـــــ * ـــعَ عُيُونِي يَجْرِي لَهُـــمْ سَلْسَـــبِيلاَ**[3]

[1]-عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص202.

[2]- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص203.

[3]- المرجع نفسه، ص203.

وقع الجناس في هذين البيتين بين "سل سبيلا" و"سلسبيلا" وهما متشابهان في اللفظ ومختلفان في الخط والأولى هي عبارة مكوّنة من فعل الأمر "سل" والفاعل ضمير المستتر والمفعول به "سبيلا" أي "اسأل سبيلا" بمعنى ابحث لك عن طريق للنجاة، وأمّا "سلسبيلا" الثانية فهي كلمة واحدة وهي تعني العين ونطقهما واحد غير أنهما يختلفان في الخط والرّسم.

ج-المرفو: يكون ركنا الجناس في هذا النوع أحدهما مركب من كلمة وجزء من كلمة والآخر مركب من كلمة ومثال ذلك قول الحريري:

وَالمَكْــرُ مَهْمَــا اسْــطَعَتْ لاَ تَأْتِــهِ * لِتُقِتْنِــــي السُّــــود وَالمَكْرُمَــــة**[1]

ركن الجناس الأول مكوّن من كلمة وجزء من الكلمة في قوله: "المكرمه " أي كلمة المكر والحرف الأول والثاني من كلمة "مهما"، وهو يقصد بالمكر هنا الخداع والحيلة والركن الثاني مكوّن من كلمة واحدة تتمثل في "المكرمة".

ولعلّ هذا النوع من الجناس يدخله بعض التعقيد إذا ما قورن بالنوعين الآخرين.

الجناس غير التام:

الجناس غير التام هو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور الأربعة السابقة التي يجب توافرها في الجناس التام، وهي أنواع الحروف، وأعدادها، وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيبها، وإن اختلف اللفظان في أنواع الحروف يشترط ألا يقع الاختلاف بأكثر من حرف واحد[2]. أي أن الجناس غير التام هو ما اختل فيه شرط من الشروط الأربعة الواجب توفرها في الجناس التام، وهي نوع الحروف، عددها، هيئتها وترتيبها، فإن اختلف عدد الحروف فقط يسمى ناقصا ويكون ذلك على وجهين أحدهما أن يختلفان بزيادة حرف واحد في الأول كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ۝٢٩ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمَسَاقُ ۝٣٠﴾[القيامة:29-30] أو في الوسط كقولهم جدّ جهدي أو في الأخير كقول أبي تمام:

[1]- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص204.

[2]- المرجع نفسه، ص204.

يَمُدُّونَ مِنْ أَيْـــدٍ عَـــواصَ عَوَاصِـــمَ *** تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَـــوَاضٍ قَوَاضِـــبَ[1]

وزيادة الحرف في عواصم فدل على أنّ الجناس غير تام وهو يختلف عن الجناس التّام بزيادة الحروف هنا أو ما اختل فيه شرط من الشروط الأربعة المذكورة، ونؤكّد ذلك بأمثلة:

1- الشَّعر والشِّعر ← اختلاف شرط الشكل

2- الساق والمساق←اختلاف شرط العدد(عدد الحروف).

3- فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر ← اختلاف شرط العدد (نوع الحروف).

4- قال تعالى حكاية عن هارون يخاطب موسى عليهما السلام:﴿ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ← اختلاف شرط الترتيب[2].

ومنه يكون الجناس الناقص ما اختل فيه شرط أو وقع فيه خلل في حروفه سواء في العدد أو الترتيب أو الشكل أو الحروف.

أضرب الجناس التام:

أ- إن اختلاف اللفظين في أنواع الحروف ويشترط ألا يقع الاختلاف بأكثر من حرف واحد ويأتي هذا النوع من الجناس على وجهين:

1- جناس المضارع:

وهو ما كان فيه الحرفان اللذان وقع فيهما الاختلاف مُتقاربين في المخرج، سواء كانا في أول اللفظ نحو قول الحريري: بيني وبين كن ليل دامس وطريق طامس، أو في الوسط نحو قول

[1]-القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص435.

[2]-عبد المؤمن أبو العسل، مستويات اللغة العربية، الثقافة العامة، ط1، 2000، 1420هـ، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ص35.

تعالى:﴿وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ وَيَنۡـَٔوۡنَ عَنۡهُۖ﴾ أو في الآخر نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «الخيل معقود بنواصيها الخير»[1].

ويكون جناس المضارع حسب ما سبق ما اختلفت ألفاظه في المخرج سواء كان ذلك في الأول أو في الوسط أو في الأخير.

2- جناس لاحق:

وهذا النوع من الجناس يكون فيه الحرفان متباعدين في المخرج سواء أكان أول اللفظ مثل قوله تعالى:﴿ وَيۡلٞ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ۝١ ﴾ أو في الوسط نحو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمۡ تَفۡرَحُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَبِمَا كُنتُمۡ تَمۡرَحُونَ ۝٧٥ ﴾ أو في الآخر نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ﴾[2]. والملاحظ من خلال هذا التعريف أن هذا النوع-الجناس اللاحق- هو عكس جناس المضارع.

ب- إن اختلف اللفظان في أعداد الحروف سمي الجناس ناقصاً وذلك لنقصان أحد اللفظين عن الآخر: وهو يأتي كذلك على ضربين:

1- ما كانت الزيادة في أحد لفظيه بحرف واحد، سواء كان ذلك الحرف في أول اللفظ نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ۝٢٩ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمَسَاقُ ۝٣٠ ﴾، أو في الوسط نحو جدّي جهدي أو في الآخر كقول الشاعر أبي تمام:

يَمُدُّونَ مِنْ أَيْــدٍ عَــواصَ عَوَاصِــمَ * تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَــوَاضٍ قَوَاضِــبَ**[3]

إذ تكلم الشاعر هنا عن الجناس في حال كانت الزيادة في أحد لفظيه في قوله: يمدون من أيْدٍ فقد تكون "من" زائدة فيكون المعنى يمدون أيديا، ويصح أن تكون للتبعض أي يمدون بعض

[1]-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، ص202.

[2]- المرجع نفسه، ص202.

[3]-القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص435.

أيد وعواص: جمع عاصية من عصاه ضربه بالعصا وأما عواصم جمع عاصمة من عصمه أي حفظه ورعاه، وقاض: جمع قاضية من قضى عليه قتله وأما قواضب: جمع قاضيب منقضبه قطعه.

2- إذا كانت الزيادة في أحد اللفظين بأكثر من حرف واحد في آخره قد يسمى مذيّلاً كقول الخنساء:

إِنَّ البُكَـــــاءْ هُـــــوَ الشِّـــــفَاءُ * مِـــنَ الَحـــوَى بَـــيْنَ الَجـــوَانِحِ**[1]

حيث نلاحظ من خلال هذا القول أن الجناس المطبق أو المذيل فيه اكتفاء من وجه واختراق من وجه آخر.

ج-إن اختلف اللفظان في هيئة الحروف الحاصلة من الحركات والسكنات والنقط، فإن الجناس يأتي فيه لا على ضربين محرّف مُصحّف.

1-الجناس المحرّف:

وهو ما اتفق ركناه، أي لفظاه في عدد الحروف وترتيبها واختلفا في الحركات فقط، سواء كانا من اسمين أو فعلين أو من اسم وفعل أو من غير ذلك، فإن القصد اختلاف الحركات[2].

أو "هو اختلاف في هيئات فقط سمي منحرفا أي الحركة"[3].

ومن أمثلة هذا النوع نذكر قوله تعالى:﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا فِيهِم مُّنذِرِينَ ٧٢ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُنذَرِينَ ٧٣﴾[4] والمقصود من كلمة "المنذرين "الأولى إنما هم الفاعلون وهم الرسل ومن الكلمة الثانية "المنذرين"، هم المفعولون أي أولئك الذين وقع عليهم الإنذار،

[1]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص208.

[2]- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص208.

[3]- المرجع نفسه، ص208.

[4]-القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية: 72-73. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص436.

فاللفظان إذن غير متفقين في المعنى، واختلاف المعنى ظاهره مما يعني أن الجناس المحرّف إذا اختلفت حركاته فقط أصبح محرّفاً لا داعي لأسباب أخرى.

2-الجناس المصحّف:

وهما تماثل ركناه وضعاً واختلفا نقطا، بحيث لو زال إعجام أحدهما لم يتميز عن الآخر كقول بعضهم: غرّك عِزّك، فصار قصارى ذلِك ذُلك فاخش فاحش فعلك، فعلّك بهذا تهتدي، وكقول أبي فراس:

مِـــنْ بَحْـــرِ شِـــعْرِكْ أَغْتَـــرِفْ * وَبِفَضْـــلِ عِلْمِـــكِ أَعْتَـــرِفْ**[1]

فالجناس المصحّف في القول السابق بين "غرّك" وعزك" "وذلك" و"ذُلّك"، "فاخش" و"فاحش"، "فِعْلك" فَعَلك"، وفي قول الشاعر وقع بين، أغترف واعترف فهما متفقان في أركانه ولكن مختلفين في النطق، وهذا ما جعل من الجناس مصحّفاً.

د-إن اختلفا اللفظان في ترتيب الحروف سمي جناس القلب وسماه قوم "جناس العكس"، وهذا الجناس يشتمل كل واحد من ركنيه على حروف الآخر من غير زيادة ولا نقص ويخالف أحدهما الآخر في الترتيب وهو يأتي على أربعة أضرب:

1-**قلب كل**: وذلك إذا كان أحد اللفظين عكس الآخر في ترتيب كل حروفه وذلك مثل: حسامه فتح لأوليائه وحَتْفٌ لأعدائه وهذا المعنى مأخوذ من قول العباس بن الأحنف:

حُســـامُك فِيـــهِ لِلأَحْبَـــابِ فَـــتْحُ * وَرُمْحُـــكَ فِيـــهِ لِلأَعْـــدَاءِ حتْـــفٌ**

ومن بديع هذا النوع من الجناس قول جمال الدين بن نباتة في مدح الأمير شجاع الدين بهرام:

قِيـــلَ كُـــلُّ القُلُـــوبِ مِـــنْ * رَهَـــبِ الْحَـــرْبِ تَضْـــطَرِبُ**

قُلْـــتَ هَـــذَا تَخَـــرُصُ * قَلْـــبَ بِهـــرَامِ مَـــا رَهَـــبَ**[2]

[1]-أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص328.

[2]- عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص211.

وقد وقع الجناس في القول الأول بين "فتح "وحتف" والقلب فيهما واضح.

أما في بيتي جمال الدين نباتة فقد وقع الجناس بين "بهرام" "ومارهب" وكلاهما عكس الآخر في ترتيب حروفه كلها.

2-قلب بعض: وهو ما اختلف فيه اللفظان في ترتيب بعض الحروف مثل:

إِنَّ بَـــيْنَ الضُّـــلُوعِ مِنِّـــي نَـــاراً * تَتَلَظَّـــى فَكَيْـــفَ لِـــي أَنْ أُطِيـــقَ؟**

فَبِحَقِّـــي عَلَيْـــكَ يَـــا مَـــنْ سَـــقَانِي * أَرَحِيقًـــا سَـــقَيْتَنِي أَمْ حَرِيقًـــا[1]**

والجناس بين كلمتي "رحيقا" وحريقا" وقد وقع الاختلاف في ترتيب الحرفين الأولين منهما.

3- **قلب مجنّح:** وهو ما كان فيه أحد اللفظين الذين وقع بينهما القلب في أول البيت والثاني في آخره، كأنهما جناحان للبيت، ونجد من أمثلة هذا النوع قول الشاب الظريف شمس الدين محمد بن العفيف:

أَسْـــكَرَنِي بِـــاللَّفْظِ وَالمَقَالَـــةِ الـــ * كَحْـــلاَءِ وَالوَجْنَـــةُ وَالكَـــاسُ**

سَـــاقٌ يُرِينِـــي قَلْبُـــهُ قَسْـــوَةً * وَكُـــلُّ سَـــاقٍ قَلْبُـــهُ قَـــاسِ[2]**

والجناس هنا إنما كان بين "ساق" التي كان محلها أول البيت وأما الكلمة قاسٍ، فقد جاءت في آخره ولذلك فإنه سمي جناس "قلب مُجنّح".

4- **مستوٍ:** وسمي أيضا عند بعض العلماء بالمقلوب وسماه السكاكي مقلوب الكل، وعرفه الحريري في مقاماته بما لا يستحيل بالانعكاس وهو أن يكون عكس لفظي الجناس كطردهما، بمعنى أنه يمكن قراءتهما من اليمين والشمال دون أن يتغير المعنى كقوله تعالى:﴿ **كُلٌّ فِي فَلَكٍ**﴾ فإنك لو عكست هذا التركيب فبدأت من الكاف في "ذلك" إلى الكاف في "كل كان هو بعينه

[1]- عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص212.

[2]- المرجع نفسه، ص212.

وكذلك في قوله: ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[1] فهذا النوع من الجناس لو غيّرت قراءته فإنّ المعنى لا يتغيّر، ولهذا سماه بعض العلماء جناس عكسي، كما أن هناك نوع آخر من الجناس غير تلك الأنواع السابقة المذكورة ويسميه العلماء البديع بالجناس الملفق ويكون بتركيب الركنين جميعا كقوله:

وَلَيْتَنَ الْحُكْمَ خَمْسًا وَهِـيَ خَمْسٌ * لِعُمْـرِي وَالصِّـبَا فِـي الْعُنْفُـوَانِ**

فَلَمَ تَضَـعْ الأَيَـادِي قَـدْ رَشَـانِي * وَلاَ قَـالُوا فُـلانُ قَـدْ رَشَـانِي**[2]

والجناس في البيت الثاني بين "قد رشاني" السطر الأول والتي تعني: قدر شأني بمعنى بمثل شأنه وهمته وعلوّ مترلته فهي مضاف ومضاف إليه، أما قد رشاني الموجودة في الشطر الثاني فهي مكوّنة من قد والفعل "رشاني" المأخوذ من الرشوة.

أما إذا كان أحد المتجانسين مواليا للآخر وتاليا له يسمى مزدوجا ومكرّرا ومُردّداً مثل قوله تعالى:﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ ﴾[النمل:22] ونحو قولهم: «من قرع بابا ولج ولج»[3] وذلك

يعني أن هذا النوع خاص بالجناس الموالي للجناس في الموقع الذي يليه مترلة في الجملة.

ومن أمثلة الجناس عند الشيخ البشير الإبراهيمي في عيون البصائر نجد قوله: «يا قبر ما عهدنا قبلك رمسا، وأرى شمساً، ولا مساحة، تكال بأصابع الرّاحة، ثم تلتهم فلكاً دائراً، وتحبس كوكبا سائراً.

يا قبر، قد فصل بيننا وبينك خط التواء، لا خط استواء، فالقريب منك والبعيد على السواء وعلى عالم في واحد. يا قبر أيدري من خطك وقارب شطك، أي بحر ستضم حافتاك؟

[1]- عبد العزيز عتيق، علم البديع ، ص214.

[2]-أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص329.

[3]- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص215.

وأي معدن ستزن كفتاك؟ وأي ضرغامة غاب ستحتل كفتاك؟ وأي شيخ كشيخك؟ وأي فتى كفتاك؟ فويح الحافرين ماذا أودعوا فيك حين أودعوا؟ وويح المشيعين من ذا شيعوا إليك يوم شيّعوا؟ ومن ذا ودعوا منك إذ ودّعوا؟ لا يدرون أنهم أودعوا بناء أجيال في حفرة، وودّعوا عامر أعمال بقفرة، وشيعوا خدن أسفار وطليعة استنفار إلى آخر سفرة »[1].

والشيخ ههنا قد أفرط من توظيف الجناس، إذ الضرورة تدعو إلى ذلك والمقام خطاب الهوية وخطاب التأسّي على المفقود وأي مفقود ذلك الذي ضحى بروحه وبكل ما أوتي من قوة في سبيل أن تعلو شمس الحريّة بلاده، وقد خاطب الشيخ هنا القبر الذي حواه، وأي محمول يضمّ، وقد جانس بين كلمتي قبر وشبر وهو جناس ناقص بنقصان حرف وكذلك بين كلمتي: "رمسا" وشمسا" و"دائرا" وسائرا" وبين "التواء" و"استواء" وكلها تنتمي إلى الجناس الناقص بنقصان حرف واحد، وكذلك بين "أمة" ورُمة" مما زاد في عمق المعنى وإيحائه وجعل النص أحسن وقعا في السّمع، وأكثر تأثيراً في النفس.

كما جانس الشيخ الإبراهيمي بين "خطك" وشطك" و"كفتاك" و"كفتاك" حيث تعني "كفتاك" الأولى ما مفرده كفة وهو يقصد كفتي الميزان وهي كلمة واحدة، أما "كفتاك" الثانية فهي تعني مثل فتاك؛ الفتى وهو الشاب فهي تتكون من "الكاف" أداة التشبيه و"فتاك" وهو الفتى الموضوع بداخلك –وهو يخاطب القبر– وهو جناس ناقص أيضا ولكم زاد هذا النوع من الجناس عند توظيفه معنى قويا صلبا وجرسا تأنس نفوس السامعين، وتتأثر له ونجد من الجناس في هذه الفقرة أيضا بين كلمتي "حفرة" و"قفرة" وهو جناس ناقص أضفى على النص رونقا وطلاوة والأهم من ذلك يزيد من استقرار المعنى في النفس والتأثير فيها بسبب تعاقب المقاطع على نحو منتظم فيشتد وقعها، ويتلاحق تأثيرها وتلكم هي الغاية المنشودة.

ويقول أيضا في موضع آخر: «ولا نحذو في الدعاء حذو الشريف الرضي، فنستعير للنبات جنسا ترضعه المراضع، من السحب الهوامع، تلك أوربة هامت فيها أودية الشعراء، فنبذتهم

[1]–الإبراهيمي، عيون البصائر، ص657.

بالعراء، وزاغوا بها عن أدب الإسلام، ومنهاجه، وراغوا عن طينته ومزاجه، بل تلك بقية من بقايا الجهل، ما أنت ولا صاحبك لها بأهل » [1].

وقد وظف الشيخ الجناس ههنا بين كلمتي "شعراء" و"عراء " وكذا بين "زاغوا" و"راغوا" وبين "أهل" و"جهل" وكل منها جناس ناقص قد ربط بين المستويين الدلالي والصوتي. مما أثار الانفعال وشحذا الذهن على إدراك المعنى وذلك لأن مناسبة الألفاظ تحدث ميلا وإصغاءً إليها، ولأن اللفظ المذكور إذا حمل على معنى، ثم جاء المراد به معنى آخر كان للنفس تشوق إليه[2]، حيث ندرك لا محالة من خلال هذا القول أهمية الجناس في الكلام ودوره في التأثير في نفوس السامعين، وتلك غاية الحجاج بل وكيف إذا كان خطابا هوياتيا من الهوية وإلى الهوية.

كما نجد الجناس الذي نال حظه الأوفر عند الشيخ الإبراهيمي في قوله: «أيها الأعارب، هل فيكم بقايا من حرب أو من محارب، دبت بينكم العقارب، وأنتم أقارب، فتكدّرت المشارب، وتقوّضت المضارب، وكهمت المضارب، وغاب المسدّد في الرأي والمقارب، ولم تُغنِ النذر والمثلات والتجارب، إن لدهاة المغارب، يداً خفية المسارب، قرأوكم سطوراً لا رجالا وعرفوكم بطاءً عن الحُلي لا عجالا وحفظوكم شعراً بلا روي، وفكراً بلا روية فأخذوكم ارتجالاً وخالوكم عن البعد أعمالا»[3].

يخاطب الشيخ الإبراهيمي من خلال هذا الخطاب النخوة العربية والهوية القابعة في مكنون كل عربي عله يستفيق من غفلة عمياء ومن سبات عميق فقد من خلاله أعز ما يملك؛ هويته وحريته دون أن ينبس ببنت شفة أو يتحرك من مكانه، إذ غلبت عليه شقوته وصار يحارب من هو عربي مثله فتشتت الرأي بعد اجتماع وتلكم هي غاية الغرب لا محالة يريد الشتات ليتمكن له الأمر حتى صار يستصغر من أمركم ولا يأبه لخطكم وأنتم حينئذ تقولون ولا تفعلون فتيقن

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص658.

[2]-بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق د.خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 142هـ/2007م، ج2، ص377.

[3]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص601.

أن الأمر كله بيده وقد استعان الشيخ في الإيقاظ من هذه الغفوة بجرس موسيقي عذب تتأثر به النفس فعلها تستفيق وتنهض فتعزم وتحزِم، وقد جانس بين لفظي "عقارب" وأقارب" و"مضارب" ومشارب" "ومقارب" ومغارب" "ومسارب"، ولاشك أن توظيف هذا التجنيس ههنا جاء بمحض الصدفة–وهو جناس ناقص– بل إن الشيخ جانس في نصه إلا ليزيد كلامه قوة في المعنى والرنين وليلحق تأثيره في النفس ولإيصال المعنى إلى ذهن المتلقي بسهولة ويسر ويخلق نوعاً من الانسجام بين موسيقى للفظتين ومعنيهما فيتعلق بالذهن ويقع في السمع ويحدث التأثير والإقناع وذلك مبلغه الحجاج. ويقول أيضا:«آمال فساح، في الفوز والنجاح، وتباشير صباح باليسر والإسجاح وتوق وطماح إلى السؤدد اللماح وكدر إلحاح، من أصلاء في العز أقحاح، وعزمات صحاح، في الذياد والكفاح، ومعنى ومراح في الحق الصراح وشباب نضاح، عن الشرف الوضاح، ومليك مسماح في العلم والإصلاح، وإمامة تاجها العمامة، صدفت عن المظاهر، وعزفت عن المزاهر، لتخط الأسوة، وتحط الجبرية والقسوة، وأعلام من علماء الإسلام حافظوا على الإرث، وطهروهن من الدّم والفرث، تلك هي حلية الصدور، وزينة المجالس في عيد العرش المحمدي العلوي وذكريات من المجد التليد تُثار، وآفاق من الفخر الطريف تُنار، وسمات من مخايل البطولة تُشْهر، وصفحات من تاريخ العظمة تنشر ولمحات من الشرف العلوي الفاطمي تشع فتشيع، ونفحات من الغر الجلائل من أعمال الأوائل تصوغ وتذيع، وذخائر من أخلاق الطيبين الأخاير»[1].

يعطي الشيخ تباشير الحرية وبث الأمل في نفوس أبناء شعبه ويذكّر بمجد تليد للعروبة والأعارب كتب على صفحاتها فخُلّد وكأني به يعدهم بمجد محقق سيخلدهم إذا ما حققوا الانتصار وتغلبوا على الاستعمار باتخاذ الأسباب المعروفة والتكتل يداً واحدة وهو يعزم على الشباب منهم بأن يتبعوا سيرة سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم وسوف يتأتى لهم ما يرجون لا محالة.

[1]– الإبراهيمي، عيون البصائر، ص442.

وقد لجأ الشيخ الإبراهيمي إن لم نقل عمد إلى تجنيس ألفاظه وتوظيف الجناس فيها، إذ لاشك أنّ موسيقى خطاب كهذا إنما تستدعي ذلك والأمل يكون بطرب السماع والموسيقى العذبة التي تتغلغل إلى النفوس وتخترقها دون استئذان فيتأثر المتلقي طوعاً أوكرها ويكون بين اليسير وإقناعه وقد جانس بين كلمتي "إلحاح "وأقحاح" وبين "نضاح " ووضّاح" "إمامة" وعمامة" ومظاهر و"مزاهر" "أسوة" و"قسوة" و"إرث" و"فرث" وكل ذلك من الجناس الناقص لنقصان حرف، ونجد أيضا "تثار" و"تُنار" إذ مكان الثاء في الكلمة الأولى صار نوناً وبين شع تشيع.

وقد ساهم توظيف هذه الجناسات في زيادة قوة المعنى وتأكيده وفي خلق جرس موسيقي تأنس له النفس فتنصاع لما قيل تطلب منها دون أن تشعر وكأنه يخترقها دون استئذان فتطوع له وتتأثر به والخطاب فهذا يستوجب ذلك، إذ الناس في حال انهيار وسقوط وضعف ولا يصح أن يكون الخطاب الموجّه إليهم خطاباً جافاً خالياً من المحسنات والصور والموسيقى تجعله حيا يخترق السمع ويصل إلى النفس بأسهل طريق، وغاية الإبراهيمي كانت كذلك حين وظف الجناس في كثير من مقالاته التي تخاطب الهوية وتستنهض الهمم وتدعو إلى الوعي القومي، ولعله نجح في ذلك إلى حد بعيد إذ مازالت تلك المقالات تؤثر في قارئها حاليا ويشعر كل قارئ لها وكأنها موجهة إليه مهما طال الزمن بين كتابتها وقراءتها وبَعُد، وهذه النماذج التي أوردتها هي قليل من كثير مما هو مثل واضح على أنماط جناس أخرى لا يمكن حصرها ككل في كل خطابه .

ومن خلال ما سبق يمكن القول:

- إن الجناس فن من فنون البديع التي عرفتها البلاغة العربية منذ زمن مبكّر يؤلف في مكوّنه البنائي ظاهرة أسلوبية معينة تدل دلالة قوية على شدة التمكن من اللغة وبدقائق معانيها.
- وأنه محسّن لفظي تنقاد ألفاظه للمعاني، إذ أتى من غير تكلف طبعا تنقاد ألفاظه للمعاني مطابقة لمقتضى الحال.

- لا تنحصر قيمة الجناس بالدّلالة الصوتية المتمثلة بتجانس الألفاظ فيما بينها، وإنما من خلال تآزرها بالدلالة التعبيرية التي تسهم في تقرير المعنى في ذهن المتلقي من خلال تحسين صورة اللفظ وجعلها مقبولة، فيبلغ بذلك الجناس غايته في التأثير والجمال وذلك بسبب هذا التوافق الموسيقي الذي يوافق الجانب الدّلالي.

- للجناس أهمية في إثارة الانفعال، وشحذ الذهن على إدراك المعنى.

- ورد الجناس كثيراً في مقالات الشيخ الإبراهيمي وهو متأتٍ من فطرة نقية تستجيب لمقتضى الحال.

الفصل الرابع:

الرّوابط الحجاجية عند البشير الإبراهيمي

أولا: الروابط المدرجة للحجج

ثانيا: السلالم الحجاجية

تعدّ الرّوابط الحجاجية من أهمّ الآليات اللغوية التي يرتكز عليها ويقوم عليها التّحليل الحجاجي للخطاب، وقد ارتبط مفهومها بالروابط في دراسات عديدة بالمباحث النّحوية والدّلالية دون النظر إلى وظيفتها الحجاجية والتّداولية، ولقد اعتبر أحد الباحثين أن دورها لا يتجاوز الربط بين الجمل والقضايا، أما بعدها الحجاجي فقد برز مع ديكروفي في إطار صياغته للتداولية المدمجة وهي النظرية التداولية التي تشكّل جزء من النظرية الدّلالية"، فدور الرّوابط الحجاجية إذن مصاغ ضمن التداولية المدمجة التي عُدّت جزءً من النظرية الدّلالية، كما أنّ ديكرو وزميله ركزاً أثناء صياغتهما للنظرية الحجاجية في اللغة على هذه الروابط وذلك بوصفها ظاهرة لغوية مهمّة جدّاً لها ارتباط بطريقة مباشرة في توجيه الحجاج، وذلك من خلال إحداث الانسجام داخل الخطاب والدّفع باتجاه تحقيق الإقناع عبر استمالة المتلقي وتوجيهه نحو الغاية التي يريدها المتكلم بمعنى أنها عناصر لغوية تلعب دوراً أساسياً في اتساق النص وانسجامه وربط أجزائه شكلاً ومضموناً من أجل تحقيق الوظيفة التّوجيهية الحجاجية للملفوظات، بذلك تكون الرّوابط الحجاجية حسب ديكرو عناصر فعالة تُسهم في انسجام النصّ أو الخطاب واتساقه وتربط بين أجزاء هذا النص شكلاً ومضموناً، وهو ما ذهب إليه الباحث شكري المبخوت الذي دعا إلى تنويع أشكال الربط الحجاجي حين قال: "إذا كانت الوجهة الحجاجية محدّدة بالبنية اللّغوية فإنها تبرز في مكوّنات ومستويات مختلفة من هذه البنية فبعض هذه المكونات يتعلق بمجموع الجملة، أي هو عامل حجاجي في عبارة ديكرو فيقيدها بعد أن يتم الإسناد فيها، ومن هذا النوع نجد النفي والاستثناء المفروغ والشرط والجزم وما إلى ذلك، مما يغير قوة الجملة دون محتواها الخبر، ونجد مكوّنات أخرى ذات خصائص معجمية محدّدة لا تؤثر في التعليق النّحوي وتتوزع في مواضيع متنوعة من الجملة الحجاجية اللغوية، ومن هذه الوحدات المعجمية حروف الاستثناء بمختلف معانيها والأسوار (بعض، كل، جميع) وما اتصل بوظائف نحوية مخصوصة كحروف التّعليل أو ما تخوض لوظيفة من الوظائف مثل (قط) و(أبدًا)[1]، ممّا

[1]- حمادي صمود، نظرية الحجاج في اللغة العربية ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج)، ص377.

يعني أنه إذا كانت الغاية الحجاجية مرتبطة بالبنية اللغوية فإنها تكمن في مستويات مختلفة من هذه البنية، كما أن مكوّنات هذه البنية يتعلق بمجموع الجملة وهو ما يُدعى عند ديكرو بالعامل الحجاجي الذي يقيد المكوّنات الموجودة داخل هذه البنية بما يتوافق مع محتواه النّحوي الذي يتحكم بدوره في قوة المعنى والجملة بشكل عام، كما توجد مكوّنات أخرى لها دورها في الجانب النّحوي، غير أنّها لا تتعدى أن تكون ذات خصائص معجمية محدّدة تتوزع عبر مواقع مختلفة من الجملة الحجاجية طبعا، ومنها حروف الاستئناف بمعانيها المختلفة وحروف التقليل، ومن ههنا فقد قام أبو بكر العزاوي بالتمييز بين الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية ويكون بذلك معنى العامل يختلف عن معنى الرّابط الحجاجي، فالروابط الحجاجية تربط بين قولين أو بين حجتين على الأصح(أو أكثر) وتسند لكل قول دوراً محدّداً داخل الاستراتيجية الحجاجية العامّة". فالروابط الحجاجية بالإضافة إلى كونها تربط بين حجتين، فإنها تقوم بإسناد الدّور المحدّد لكل قول ضمن البنية الحجاجية العامة، كما يمكن حدّها على أنها مكوّنات لغوية تداولية تربط بين قولين أو أكثر داخلين في استراتيجية حجاجية واحدة، حيث تسمح بالربط بين المتغيرات الحجاجية، بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة من الحجج[1]، أي أنها تقوم على الربط بين الحجج والنتائج، وتمثل شرطاً أساسياً لتحقيق الحجاج مع العلم أن هذا الربط يكون أحيانا ظاهراً، كما يمكن أن يكون ضمنيا، ويتم استخلاص ذلك حسب السياق، أي أن المتلقي يتحمل على استنتاجها خلال سياق الكلام، كما ينبغي على المتكلم أن ولكي يتوصل إلى هدفه الإقناعي من خلال خطابه، فإنه يستعين بروابط حجاجية في ترتيب حججه، وذلك بوضع كل رابط في مكانه المناسب، من أجل بناء خطابه بناءً حجاجيا. وعند توظيف الروابط الحجاجية ينبغي مراعاة دلالة القول وقصد المتكلم وذلك لصياغة الكلام صياغة سليمة، وذلك أن الرّبط بين القضايا إنما يتحدّد بنوع من تجانس وتعلق الأحداث مما تشير إليه تلك القضايا"[2]، بحيث

[1]-عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص100.

[2]-فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص76.

تُرتّب الجمل الفرعية والجمل الأصلية فيحدث التجانس وبالتالي تتحقق الغاية الوظيفية ، كما أن هذه الضوابط تعطي الانطلاقة للتضمينات المتواضع عليها، وهي علامات تتدخل على مستوى الوصف الدلالي للغة الطبيعية وهي لا تتعلق باستعمال نظام اللغة في الخطاب والتواصل فقط، ولكنها تتعلق باستعمالات أخرى، ذلك أن مضمون الخطاب لا يحدّد باعتباره مضموناً ثابتا، ولكن باعتباره متغيراً، فهذه الروابط تفرض قيوداً دلالية على التأويل التداولي، ويعتبر قيداً ذا طبيعة استدلالية، ومن هنا يحقق الوصف اللساني بنية دلالية عامة، في حين يقترح الوصف التداولي تأويلات تقترن بطبيعة هذه الروابط[1]، وما يتّضح من ههنا أن التّداولية قد أعطت وظيفة لتلك الروابط قد تعدّت دورها اللغوي التقليدي الذي كان منوطاً بها هذا وبدون أن ننكر اهتمام النحاة العرب بدور تلك الروابط، فقدموا معاني للحروف وأسموها بحروف المعاني "وتسمية أهل العربية أدوات المعاني من وقد حروفا لأنهم زعموا أنهم سموها بذلك لأنها تأتي في أول الكلمة وآخرها صارت كالحروف والحدود"[2]، ويرى ابن جني أن الحرف "ما لم تحسن فيه علامة من علامات الأسماء ولا علامات الأفعال، وإنما جاء لمعنى في غيره"[3]، بمعنى أن الحرف والذي هو الرّابط هوما تجرّد من علامات الأسماء والأفعال ودلّ على وظيفة في غيره، إذ أنّ أحد حروف المعاني وهو الذي يلتمسه النحويون هو أن يُقال الحرف ما دل على معنى في غيره، ننحو من وإلى وثم وما أشبه ذلك، وشرحه أن (من) تدخل في الكلام للتبعيض، فهي تدل على تبعيض غيرها لا تبعيض نفسها وذلك إن كانت لابتداء الغاية كانت غاية غيرها وكذلك سائر وجوهها وكذلك (إلى) تدل على المنتهى، فهي تدل على منتهى غيرها لا منتهى نفسها،

[1]–عبد السلام عشير، عندما نتواصل بغيره، مقاربة تداولية معرفية لآليات الحاج والتواصل، ص82.

[2]–عبد الرحمن بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، كتبه محمد بن إسماعيل بن بكر الحميدي الشافعي، مكتبة مشكاة الإسلامية، 2004، ص14.

[3]– أبو الفتح ابن جني، اللمع في اللغة، كتبه ميلود عبد الرحمن، مكتبة مشكاة الإسلامية، 1426هـ-2005م، ص10.

وكذلك سائر حروف المعاني[1]، إذ الملاحظ من هذا القول أن سائر حروف الرّبط تدلّ على وظيفة غيرها لا على وظيفتها هي لأنها تربط بين الكلام، بين الفعل والفعل أو بين الاسم والاسم أو بين الاسم والفعل فغايتها تبقى بين هذا وذاك وليس وحدها، أي ليس لها غاية في نفسها وليست مستقلة بذاتها، وكما يقال أنّ "المهمة الأساسية للروابط هي التعبير عن العلاقات بين الأحداث"[2].

ومهما يكن من أمر إذ قامت هذه الروابط بالرّبط النّحوي أو الدّلالي أو التداولي فإنها تؤدي وظيفة جوهرية داخل الخطاب، فهي تعمل على ربط بنية النص وتضمن تماسكه وانسجامه، وبذلك فهي تعد أهم العناصر الحجاجية في الحجاج من خلال جعلها للنص الحجاجي نصا مترابطاً منسجماً، أذ أن ربط الحجج بالنتائج بروابط لغوية يجعلها متعلقة ببعضها البعض مما يجعل من النص نصاً متماسكاً منسجماً يؤدي دوره الإقناعي الذي وضع له أصلا وهو العمل على إقناع المتلقي.

ولقد قام الباحث أبو بكر العزاوي بالفصل في طبيعة هذه الروابط وقسمها إلى أقسام هي:

- الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن).
- الروابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، بالتالي).
- الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما).
- روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك).
- روابط التساوق الحجاجي(حتى، لاسيما).

[1]- الجرجاني، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، ص54.

[2]-فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي، ص133.

ومن أبرز الروابط وأكثرها انتشارا في الخطاب الهوياتي عند البشير الإبراهيمي في عيون البصائر ما يلي:

أولا: الروابط المدرجة للحجج:

الروابط المدرجة للحجج هي روابط تُستعمل لتبرير الفعل وتقديم التعليل له، ومن المعلوم أن تقديم التعليل والتبرير إنما يؤثر في المتلقي ويجعله يقتنع بما تُقدمَ له من خلال الإفصاح عن العلة التي كان وقع الفعل بسببها سواء أكان ذلك الفعل بالإثبات والنفي، كما يصطلح على هذه الروابط أيضاً بألفاظ التعليل، فالمخاطب لا يستعمل أي أداة من هذه الأدوات إلا تبريراً لفعله أو تعليلاً له بناءً على سؤال ملفوظ به أو سؤال مفترض[1]، أي أن المتلقي يلجأ إلى توظيف هذه الروابط كإجابة على سؤال مفترض أو ملفوظ بالفعل، ومن بين هذه الأدوات:

1- الرّابط الحجاجي "لأن":

يعدّ "لأنّ" من أهم ألفاظ التعليل، وذلك كونها تدلُّ على غاية التعليل وتستعمل لتبرير الفعل، كما تستعمل لتبرير عدمه"[2]، ونجد هذا الرّابط في المُدونة في قول الشيخ الإبراهيمي" ومن المعروف عند أهل الأديان أصحاب القوانين، أن رجال الدين إنّما يستمدون سلطانهم ويرجعون في تصرفاتهم إلى سلطة دينية تكون هي مرجعهم الوحيد، كما أن رجال الجندية والحكم والأمن يستمدون سلطتهم من مراجع تناسب وظائفهم وتتصل بها لأن كل سلطة مرجعا من جنسها، يكون أصلا لها، وتكون هي مكملة له"[3]

تُمثل "لأن" شرطاً أساسياً لتحقيق الحجاج وهي كغيرها من الروابط تربط المقدمة بالنتيجة، ويمكن تخريج القول السابق على نحو ما يلي:

---

[1]-عبد الهادي بن ظافر الشهري، آليات الحجاج وادواته، ص80.

[2]-المرجع نفسه، ص80.

[3]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص116.

- **الرابط**: لأن
- **الحجة**: رجال الدين يستمدون سلطانهم ويرجعون في تصرفاتهم إلى سلطة دينية.
- **النتيجة**: كل سلطة لمرجع من جنسها يكون أصلا لها.

يعالج الكاتب في هذا المقال قضية فصل الحكومة عن الدين فيحاول إقناع الشعب والحكومة أن لا مجال لذلك ولا إمكان، لأن الغاية من ذلك غاية بعيدة يأملها المستعمر لطمس تعليم الدين، والعمل بقوانينه ويحاول الدفاع عن قضيته بالتمثيل والتعليل من الواقع، إذ أنه من المعروف أن لكل سلطة مرجع من جنسها، فكما أن لرجال الجندية والحكم والأمن مرجع يناسب وظيفتهم، فإن رجال الدين يستمدون سلطانهم ويرجعون في تصرفاتهم إلى سلطة دينية وهو تحليل معقول، جعل النص يحوي طاقة حجاجية تساعد على فهم المقصود من القول والوصول إلى المراد.

كما نجد الترابط أيضا في قوله: "دعونا هذه الأمة بعد تحققنا للقابلية فيها إلى التعليم العربي الابتدائي، لأنه الخط الذي تبتدئ منه النهضات العلمية فلبّت لا وانية ولا عاجزة، وشادت له من المدارس ما يفخر به الفاخر، ويخص به الشاني الساخر وتمكنت منه الرغبة في هذا النوع من التعليم إلى درجة أمنا معها الانتكاس والرجوع إلى الوراء، ولكن هذا العدد من المدارس لا يتناسب مع النسبة العددية للأمة ولا مع طول الركود السابق للنهضة، ولا يفي بالحاجة اللازمة، ولابد من مضاعفة السّير لمن تأخّر كثيراً عن القافلة ثم خطونا بها خطوة ثانية ثابتة إلى الأمام، لأن التعليم الابتدائي وحده لا يكفي هما ولا يشفي ألما، وإنما هو مفتاح للعلم وارتفاع عن الأمية وان وراءه لدرجات إن لم يؤد إليها كان عقيما وكان عاطلا وإن الوقوف عنده والقناعة به لآفات، منها زهد الجيل في العلم، وفتور همه فيه وفساد تصوره له فكانت هذه الخطوة هي المعهد الباديسي"[1].

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص280.

يتّضح دور الرّابط "لأن" في قول الشيخ الإبراهيمي "لأنه الخط الذي تبتدئ منه النهضات العلمية، حيث يتألف هذا القول من نتيجة وحجة، فالشطر الأول من القول: "الدعوة إلى التعليم العربي الابتدائي هو الحجة، وأما الشطر الثاني والذي ورد بعد "لأن" الخط الذي تبتدئ منه النهضات العلمية هو النتيجة فيكون:

- **الرابط:** لأن.
- **الحجة:** الدعوة إلى التعليم الابتدائي.
- **النتيجة:** تبتدئ منه النهضات العلمية.

ولاشك أنّ هذا الرابط "لأن" قد عمل على توضيح المعنى وجعله أكثر حجاجية، فالكاتب ههنا يدعو الأمة إلى التعليم العربي الابتدائي ذلك أنه بداية النهوض والنهضة من منطلق أن أي نهضة لا يكون أساسها العلم هي بناء بلا أساس ولا دعامة، بحيث استطاع إقناعهم والتأثير فيهم كما قدّم لهم الحجّة البالغة، فراحت الأمة ملبية النداء من غير توان ولا عجز، فشيّدت المدارس، غير أنّ هذه المدارس لا يتناسب مع النسب العددية للأمية خاصة وأنها كانت تعاني سباتاً تعليمياً صعبا، إذ وجب مضاعفة السير لمن كان للأمة في تأخير عن القافلة والتي كانت كلها في أمية، حيث يرى الكاتب أن الحل في كل ذلك إنما يكمن في الالتحاق بعد ذلك بالمعهد الباديسي، ذلك أن التعليم الابتدائي وحده لا يفي بالغرض لأنه إنما يزيل غبار وغمام الأمية فقط ولا ينبغي التوقف عنده ولا الإكتفاء بتعليمه، بل عليهم بمواصلة التعليم إلى الرتب الأعلى منه والالتحاق بالمعهد الباديسي الذي يعدّ معهداً تجهيزياً يحتضن المتخرّجين من السنة الخامسة الابتدائية فيقويهم في الدينيات علماً وعملا ويعلمهم القرآن وعلومه ويدربهم على الكتابة والإنشاء وعلى النهل من كتب القدامى قراءة وخطابة، ويزودهم من الرياضيات والطبيعيات ما يروّض عقولهم على التفكير الصحيح السليم فلا يتخرجون منه إلا عن كفاءة وبيان وأخلاق لا نظير لها، وما أحوج الشباب في تلك الفترة إلى كل ذلك لكبح طغيان المستعمر الغاشم الذي أرضعهم جهلا وخمولا.

والرّابط الحجاجي الثاني "لأن" في هذه الفقرة قد عمل على إظهار الحجة وإقناع المتلقي وتعليل ما قدّم له من آراء فما عليه إلا الاقتناع والعمل بما جاء به.

من خلال عبارة "لأن التعليم الابتدائي وحده لا يكفي همّا ولا يشفي ألما"

- **الرابط:** لأن
- **الحجة:** التعليم الابتدائي وحده لا يكفي
- **النتيجة:** يجب ربطه بالمعهد الباديسي والالتحاق به بعده.

كما يوظّف الرّابط "لأن" في قوله: "والحكومات الإسلامية وجماعة المسلمين لا تكيد لدينها بل تنصح وتسدّد وتقارب، ولا تختار للوظائف الدينية إلا أصحاب المؤهلات العلمية المستكملين للشروط الدينية، لأن وراء الجميع رقيبٌ عتيدٌ من الدّين، وأمام الكل حسابا شديداً يوم الدين"[1]، وتكون على هذا الأساس:

- **الرابط:** لأن
- **الحجة:** اختيار أصحاب المؤهلات العلمية للوظائف الدينية
- **النتيجة:** وراء الجميع رقيب عتيد من الدين.

يقرّ الشيخ من خلال هذا المقال حقيقة مفادها أنّ الحكومات الإسلامية تختار أصحاب المؤهلات العلمية المستكملين للشروط الدينية وللوظائف الدينية، وذلك لأنهم أعرف بالدين وفقهه وما لزم منه وما لم يلزم فإن أصدروا قراراً أو حكموا حكماً يكون مرجعه منهم إلى الدّين وفيهم مخافة الله، وإن زاغ أحدهم عن جادة الصواب فإنه يعلم جيّداً ما هو ملاقيه يوم الحساب، غير أنه في بلادنا فإن أصحاب هذه الوظائف أو ما يدعون برجال الدين فقد اختارهم حكومة لائكية متسلطة ذلك لما ارتضته من أعمالهم ووزنتها بميزانها هي لا بميزان الإسلام فتحقق مبتغاها من خلالهم من غير أن يرفض لها طلبا أو شرطا فتأتيهم وظائفهم من غير عناء وهم نائمون في بيوتهم، وذلك لا شيء بل لأنهم يحققون لتلك الحكومة ما تريد أو تحقق هي من

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص75.

خلالهم ما تشاء من طمس للدين والإسلام والقضاء على الهوية، ولقد استطاع الشيخ من خلال هذا الرابط أن يقنع متلقيه ويؤثر فيه ويقدم له الحجة البالغة المناسبة لمثل هته الخطابات التي لها وزنها دينيا ووطنياً.

2- الرابط الحجاجي "لكن":

المعروف عن الرابط الحجاجي "لكن" أنه يكون للاستدراك في الغالب "لكن" هي للاستدراك، توسطها بين كلامين مُتغايرين نفيا وإيجابا فنستدرك بها النفي بالإيجاب والإيجاب بالنفي[1]، معنى ذلك أنها تتوسّط الكلام ولا تقع في أوله بل يأتي قبلها كلام وبعدها كلام تتوسّطهما على أن يكون الكلام الثاني مغايراً للأول ويستدركه سواء بالنفي أو بالإيجاب" ومعنى الاستدراك لما أضربت عن الأوّل بخبر خفت أن يتوهم من الثاني مثل ذلك فتداركت بخبر إن سلبا أو إيجابا، ولابد أن يكون خبر الثاني مخالفاً لخبر الأول لتحقيق معنى الاستدراك، ولذلك لا تقع إلا بين كلامين متغايرين في النفي والإيجاب"[2]، ويكون بذلك الكلام قبل "لكن" مغايراً بعد لكن متداركاً إيّاه، فهذه الأداة تقيم علاقة ربط بين قولين متناقضين ، ومن ههنا يستشفّ البعد الحجاجي لها من منطلق أن الإتيان برأي ثان يخالف الأول هو عمل حجاجي، وهو ما جاء في القاموس الموسوعي للتداولية ولـــ(mais » أي(لكن) الخاصية الحجاجية العجيبة المتمثلة في أنها تؤلف بين علاقة القوة الحجاجية، وعلاقة التناقض الحجاجي وتجمع بينهما"[3]، فهذه القوة الحجاجية ناتجة عن علاقة التناقض القائمة بين الطرفين وتقديم كل رأي الحجج الخاصة به فهو ربط حجاجي تداولي بين المعطى والنتيجة، وتدل الخطاطة الحجاجية الموضحة التي قدّمها أصحاب النظرية الحجاجية للأداة (لكن) إلى أن التلفظ بأقوال من نمط(ألكن ب) يستلزم أمرين:

[1]-الزمخشري، شرح المفضل، ج4، ص560.

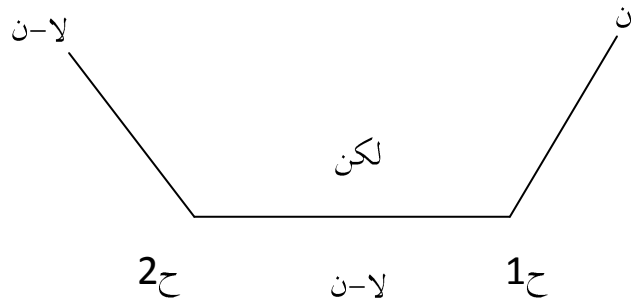
[2]-المرجع نفسه، ج4، ص561.

[3]-القاموس الموسوعي للتداولية، ص301.

1- إن المتكلم يقدم(أ) و(ب) بوصفها حجّتين، الحجة الأولى موجهة نحو نتيجة معينة (ن) والحجة الثانية موجهة نحو النتيجة المضادة لها أي (لا–ن).

2- إن المتكلم يقدم الحجة الثانية بوصفها الحجة الأقوى، وبوصفها توجه القول أو الخطاب برمّته[1].

ومن ذلك يمكن القول إنّ الخطاب قبل دخول "لكن" وبعد دخولها ليسا سيّان، إذ يُصبح بعد دخولها أقوى وذلك بتقديم حجج أكثر تسقط ما كان قبلا، وبذلك تعمل (لكن) على قلب الفرضية بين ما يتقدم الرابط وما يتبعه، فما يسبق الرابط "لكن" يتضمن حجة "أ" (ظاهرة) تخدم نتيجة (ضمنية) متوقعة (ن) وما بعد الرّابط يتضمن حجة (ب) ظاهرة تخدم نتيجة (ضمنية) مضادة (لا–ن) للنتيجة السّابقة (ن)، وهنا يكون دور الرابط الحجاجي (لكن) في الربط بين قولين منفيين من جانب وإعطاء الحجة الثانية التي تأتي بعده بالقوة اللازمة التي تجعلها أقوى من الحجة الأولى التي سبقت الرّابط على توجيه القول بجملة نحو النتيجة المضادة (لا–ن)، "فلكن" يعمل على إقامة التعارض الحجاجي بين ما قبل لكن وما يرد بعدها، ويمكن تلخيص عمل الرابط الحجاجي بالخطاطة الآتية:



وقد ورد هذا الرابط الحجاجي في مدونتنا في كثير من المواضع، ولعلّ مردّ ذلك إلى أن الشيخ الإبراهيمي يورد الرأي أو الحجة أو القول الذي كان سائداً آنذاك سواء من الشعب أو

[1]–أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص58.

من العدوّ الغاشم، ثم يورد نقيضه ويرد عليه بما هو أصلح وما ينبغي أن يكون بما يعتقده هو، فقد نجده يقول: "نعتقد أن المثقفين من أعضاء المجلس المسلمين كانوا يعتقدون في القضية خلاف ما يعتقده زملاءهم، كانوا يعتقدون أن هذه المسألة دينية، يجب الرجوع فيها إلى أهل العلم بالدين، ولكن صوت الحق في هذا المجلس تعلوه أصوات الباطل والجهل، فلا تدع قائل الحق يقول، ولا تسمعه إذا قال، لأن المجلس كان مأخوذاً بسحر الوحي ورهبته فلم يُفق من غشيته حتى نزل الوحي الثاني بالمجلس"[1].

يحاول الشيخ إقناع متلقيه بفكرة ثمينة لها مكانتها عند المسلمين، إذ أن فصل الدين عن الدولة ليس بالأمر الهيّن الذي يسهل السكوت عنه، وهي قضية تمس الهوية أيضا، لذلك فهو يقول أن المثقفين من أبناء هذه الأمة يعتقدون أن هذه المسألة مسألة دينية ويجب الرجوع فيها إلى أهل الدّين والعلم، وقد أورد هذا الرابط بقول "لكن" وهو يورد خلافا لهذا الرأي، إذ أن صوت الحق عند المجلس مجلس المسلمين تعلوه أصوات الجهل والباطل، فهي تحول إذن بين الحق وسماعه، وتحركها أيادي الجهل والطغيان التابعة للمحتل الغاشم الذي يدخل يده ويقحم نفسه في كل كبيرة وصغيرة من قريب أو بعيد بصفة مباشرة أو غير مباشرة، غير أن الشيخ يتساءل كيف لم يُحسب لكل هذا حساب من قبل ألم يكن معروفاً وهل كان هذا مجهولا يوم وضعت القضية في جدول الأعمال، غير أنه لا حياة لمن تنادي، ولقد تمكن المحاجج ههنا من حجاج وإقناع متلقيه بفكرته، بل وما زال يورد البراهين والحجج التي لا غنى فيها عن إمكانية فصل الدين عن الدولة أو الحكومة، إذن فقد عمل الرابط الحجاجي "لكن" الوظيفة المنوطة به ونجده يوظفه في الموضع الآتي أيضا يقول: "يُعذَر هذا الجيل الذي نحن منه، بأنه استلم التركة العامة أدوات معطلة، وأسلحة مغلولة وأجهزة بالية من جيل انتهى به زمنه إلى درجة من الإفلاس المادي والأدبي صيّرته في غير زمنه ولكنه لا يعذر إذا سلمها-كما هي- إلى الجيل الآتي ويقترف

[1]-البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص132.

جريمة غش لا تغتفر إذا حمل أوزاره وأوزار أجيال قبله على الجيل الآتي بعد أن كشف عددها، وتبيّن ضررها"[1].

في هذا المقام يقدّمُ الشيخ الإبراهيمي حقوق الجيل الناشئ على مثقفي الأمة وكبار أئمتها، وهو واحد منهم في ذلك الوقت، زامن الاستعمار المستدمر، إذ يقول: "ما ذا ورثنا عن آبائنا وأجدادنا فنحن لم نرث شيئاً نافعا من الأخلاق والآداب والأفكار والإحساسات والاتجاهات العامة والمشخصات الخاصة هي "الأمتعة" التي يرثها جيل عن جيل فيتكوّن المزاج فكله صحة واعتلالاً، نحن لم نرث حتى نُورّث أبناءنا، لقد وجدنا آباءنا على فقر فعشنا فقراً قد أودى بأخلاقنا نحو الفساد وبالآداب التي لا تستقيم علها الحياة، وجدناهم يفكرون أفكاراً بدائية لا تجول في المجال الواسع من الحياة، لهم عقول تقدّر فتخطء، وتدبر فتبطئ، وإحساسات مذبذبة، واتجاهات خاطئة ولعل مردّ ذلك كله إلى ذلك الفقر الذي لا يدع الرجل يفكر إلا في بطنه كيف سيملؤها ويشبع ويرتاح من صوت قرقرتها الذي يتعبه، بل وكيف له أن يستقيم تفكيره وهو على طوى وبكاء أطفاله قد ملأ الفضاء، فلا غرابة –إذن من يكون ناقص- التفكير بل قد تعطل فكره ويستمر الشيخ في القول أن لا يحسن بهم ان يورّثوا هذا السقط من الأمتعة بعد شعورهم ويقينهم بعدم كفايتها الحياة لذلك فقد وصل إلى القول أن هذا الجيل يعذر، لأنه استلم من التركة العامة أدوات معطلة وأسلحة مغلولة وأجهزة بالية حتى أصبح مفلساً من الجانبين المادي والأدبي، ومتأخراً عن زمنه، هذه الحجة قد أوردها الشيخ قبل العامل "لكن"، غير أنه يرى من جانب آخر حجة أخرى مخالفة للأولى مفادها أن هذا الجيل الذي عقد عذر سابقًا لأسباب ما غير معذور أن يورث ما وجده لأبنائه لأنه يورث مساوئ وأوزار أجيال قبله لمن جاء بعده، وقد علم ضررها وهو يقول بعبارة أخرى ماذنب الجيل الصاعد الآتي أن يفتح عينيه في ظلمات بعضها فوق بعض ويقدّم الحجج القاطعة ويكون الرابط "لكن" هنا قد عمل عمله وقدم حجتين متنافيتين وحقق بهما إقناعا هائلاً، ونجد ذلك عنده أيضا في مقالته

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص301.

التي يقول فيها: "تبني الأمم ما نبني من القصور، وتشيد ما تشيد من المصانع وتنسق ما تنسق من الحدائق، وتحقق ذلك كله بالسوار المنيع، فإذا ذلك كله مدينة ضخمة جميلة؛ ولكنها بغير المدرسة عقد بلا واسطة، أو جسم بلا قلب وإذا ذلك كله إرواء للغرائز الحيوانية، وإرضاء للعواطف الدنيا بالمتع واللذات والتباهي وطلب الذكر أما إرْء والعقل والروح وإرضاء الميول الصاعدة بهما إلى الأفق الأعلى، فالتمسهما في المدرسة لا في القصر ولا في المصنع..."[1].

يتحدث الشيخ في هذا المقال عن مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فيصفها بأنها نجوم متألقة في ليل الجزائر الحالك لأنها قد أعادت بعث الحياة في الوطن الذي خيم عليه الجهل وسادت فيه الأمية وغان عليها الفساد وطال عليها الأمد في الرّق، أعادت بعث الحياة بنشر العلم والتعليم وحرصها على تلقينه والحياة إنما تكون بالعلم الذي تعدّ المدرسة منبعه وراح الشيخ يقدّم الحجج التي من شأنها أن ترفع من قيمة العلم والمدرسة، لأن الأمم مهما بلغت من بناء القصور وتشييد المصانع وتنسيق الحدائق فتنبي بذلك مدينة جميلة فخمة، ثم يقدم بعد ذكر الرابط "لكن" حججا أخرى تبين أن لا فائدة من كلّ ذلك المتشبّثات بغير المدرسة؛ لأنها بغيرها عقد بلا واسطة وجسم بلا قلب وما فائدة الجسم إذا لم ينبض القلب فيه، فيبعث فيه الحياة وكأنه جثة هامدة وتكون تلك الأمم بذلك قد أرضت عواطفها باللذات ومُتع الدنيا وأروت غرائزها الحيوانية وتباهت بمنجزاتها، غير أنها قد نست أو تناست الجانب الروحي وغذاء العقل الكامن في المدرسة لا في القصر ولا في المصنع، ولو أنها عكست مشيداتها لتباهت بغاياتها وتفاخرت بمعانيها وأسكتت كل منافس، ويضرب الشيخ مثالا لذلك عن خلفاء بني العباس الذين تغالوا في تشييد القصور ووسائل اللذات الجسمانية وأسبغوا عليها كل ما يستهوي من جمال وفن، حيث باهت بغداد بتلك القصور أمصار العالم كله، ولكنهم لم يهتدوا إلى البِنية التي تحمل كل بناء، فلم ينفقوا في تشييد المدرسة بعض ما ينفقون في تشييد القصور من مال وعناية وذوق حتى جاء أحد وزرائهم فسبق إلى المنفية التي تغطي المناقب وشاد المدرسة النظامية، وبهذا

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص283.

فقد حازت بغداد ما حازته من جمال، إذ كانت تنقصه نقطة الجمال وسر العظمة وكان بناؤها تنقصه لبنة التمام، ولقد عمل هذا الرابط "لكن" فيما سبق على إجلاء الحجج التي من شأنها أن تتناقض بين ما قبل لكن وما بعدها فحققت عنصر الإقناع الذي يرمي إليه الكاتب.

3- الرّابط الحجاجي "بل":

إنّ أهمّ ما يمكن استنتاجه من هذا الرابط أنه حرف من حروف المعاني، وبالتحديد حروف العطف التي تعمل على الرّبط بين أجزاء القول وكذا إيجاد علاقة بين هذه الأجزاء، ولهذا الرابط وجهان:

- **الأوّل**: أن سقع بعد مفرد.

- **الثاني**: أن يقع بعده جملة ما فإن وقع بعده مفرد دخله حالان:

أ- أن يتقدمه أمر أو إيجاب نحو (أضرب زيداً بل عمرا) و(قام زيد بل عمرو)، فإنه يجعل ما قبله كالمسكوت عنه ولا يحكم عليه بشيء، ويثبت الحكم لما بعده.

ب- أن يتقدمه نفي أو نهي نحو: (ما قام زيد بل عمرو) و(لا تضرب زيداً بل عمراً)، فإنه يكون لتقرير الحكم الأول وجعل ضده لما بعده أي إثبات الثاني ونفي الأول، أما إذا وقع بعد بل جُملة فتحمل معنى الإضراب:

أ- أما الإبطال نحو قوله تعالى:﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴿٧٠﴾﴾[المؤمنون:70].

ب- وأما الانتقال من غرض إلى غرض نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾﴾[الأعلى:14-16].

ومن ذلك يكون عمل بل ضمن عمل "لكن" في المنحى الحجاجي الذي يصفها بالاستدراك والتوكيد والقصر والإضراب والإبطال[1].

ويذهب بعض العلماء إلى أن "بل" إنما تفيد الإضراب عن الأول منفيا أو موجباً(...) وأن ما بعدها مخالف لما قبلها، وما بعدها قد يكون جملة أو مفرداً، فإن كان جملة إضراباً عما قبلها، أما على جهة الإبطال، وإما على جهة الترك للإنتقال من غير إبطال[2]، وذلك أنّه إذا ذكر الكلام الأول فإنه يفيد الإضراب فإذا ذكر ما بعدها فإنه يُخالف ما جاء في الأول سواءً كان جملةً أو مفرداً، ومن ذلك ما نجده في كلام الشيخ البشير، إذ يقول: " ولو أنهم فعلوا ذلك لانحلت المشكلة في لحظة ولجرّدوا هذه الحكومة من سلاح طالما جردته في وجوه العاملين لخير هذا الدين، ولتحرّر الإسلام من هذا الاستعباد الذين هم أحد أسبابه، ولكنهم لا يفعلون لموت الكرامة الدينية في نفوسهم ولاستمرائهم هذا المطعم الخبيث المصدر" الذي لا يأكله إلا الخاطئون وما هو والله بالحلال ولا بالطيب، فالرابط الحجاجي "بل" يربط حجتين عندما يبين الشيخ أولئك العملاء الذين رضوا بالعيش الدّون وهم أكبر أسباب الاستعمار، وهل يعقل ذلك-حسب رأيه- ولو أنهم استعفوا من هذه المناصب لكان أجدى وانفع والحجة التي بعد "بل" تقوى من الحجة التي قبلها، كما نجدها الرابط عنده في قوله: "وهذا الجدل الشاتم السباب وهذا الافتنان المزري بالأشخاص وكل ذلك نراه على أقبح صُوره في المجتمع الجزائري، في حين أن ذلك كله ليس من مصلحة الأمة الجزائرية ولا في فائدة قضيتها، بل هو كله في مصلحة الاستعمار"[3]، وهنا كان الكاتب بصدد الحديث عن جمعية العلماء وموقفها مع السياسة والسّاسة، إذ يرى أن السياسيين الجزائريين في ذلك الوقت كانوا كلهم يتسابقون إلى غاية

[1]- الروابط الحجاجية في توقيع....

[2]- الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ-1992م، ج1، ص235.

[3]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص161.

واحدة ألا وهي كراسي النيابات وما يتبعها من ألقاب ومراتب، وهو يرى أن كل شيء مبدؤه السياسة فنهايته التجارة والأعمال بخواتمها، وقد عمل الرابط الحجاجي "بل" في هذا المنحى الربط بين حجتين كانت ثانيهما هي الأقوى، وهي العمل في مصلحة الاستعمار، والحجة التي قبل "بل" تقول أن عمل السياسيين الجزائريين إنما كانت في عمل الأمة الجزائرية، والواقع لا يقول ذلك، وفي ذات المقال نجده يوظف "بل" هذا الرابط الحجاجي الذي خدم له المعنى وربط له الحجج ببعضها، إذ يقول: "ثم يلتقي هؤلاء جميعاً مع الاستعمار في نقطة اتصال تلجئهم إليها الضرورة إلجاءً حتى يصير المختار فيها كالمكره وهي حرب الجمعية، لا لأنها سياسية، ولا لأنها تدخلت في السياسة، بل لأنها أثبتت للعروبة حظها في ألسنة بنيه، وأثبتت للإسلام سلطانه على مهجهم وأرواحهم"[1].

ولقد عمل الرابط الحجاجي "بل" في هذا القول على الربط بين حجتين كانت الأولى عمل السياسيين مع الاستعمال والتقاؤهم معه في نقطة اتصال ألا وهي حـــرب الجمـــعية، وأما الحجة الثانية وهي إثبات العروبة حقها في الوطن، كما يوظفه في موضع آخر إذ يقول: "...فأوحت إلى حكومة فرنسا أن تنص على الفصل وتكل في تنفيذه إلى المجلس الجزائري الذي ولده الدستور، لتصل عن طريقه إلى فائدتين: الأولى إبقاء ما كان على مكان، والثانية إفهام العالم بأن نواب المسلمين هم الذين رضوا بل طلبوا إبقاء ما كان على ما كان"[2]، والإبراهيمي في هذا المقام يتحدث عن قضية فصل الدين عن الدولة أو الحكومة كما يسميها هو، ولما جاءت فكرة دستور الجزائر الذي طالبت فيه الحكومة الجزائرية حكومة فرنسا بالفصل، غير أنها ما فعلت ذلك إلا لاعتمادها على نفسها وعلى وسائلها المعروفة في تضمن لها ما تريد، فعمل الرابط الحجاجي "بل" فيما ههنا على الربط بين حجتين كانت الثانية هي الأقوى والتي حدّدت

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص41.

[2]- الإبراهيمي، نفسه، ص70.

عمل نواب الحكومة الجزائرية الذين طالبوا في الظاهر بالفصل وفي الباطن بإبقاء ما كان على ما كان وهو عمل "بل" الرابطة بين حجتين لا تكونان منتميتين إلى قسم حجاجي"[1].

4- الرابط الحجاجي "حتى":

الرابط الحجاجي "حتى" من أدوات السلم الحجاجي نظراً لدورها في ترتيب مترلة العناصر، ولما لمعانيها واستعمالاتها من سلمية فأولها هو (حتى الجارة) التي تعني انتهاء الغاية على أن يراعي المرسل تحقق شروط مجرورها في التركيب"[2]، والتي هي "الأول أن يكون ظاهراً في الغالب، والثاني أن يكون آخر جزء أو ملاق لآخر جزء، وأن يكون المجرور بها داخلا فيما قبلها على الغالب وأن يكون الانتهاء به أو عنده"[3]، وتستعمل حتى كحرف عطف بحيث يراعي المرسل هنا شروط المعطوف، وهي شرطان الأول: أن يكون بعض ما قبلها أو كبعضه، والثاني: أن يكون غاية لما قبلها في زيادة، والزيادة تشمل القوة والتعظيم والنقص يشمل الضعف والتحقير[4]، أي أن عملها عاطفة يراعى فيه شرطان ويرى الباحث عبد الهادي ظافر الشهري أنه هذين الصنفين يجتمعان في البيت التالي:

قَهَرْنَاكُمْ حَتَّى الكُمَاة فَــإِنَّكُمْ لتَخْشَوْنَنَا تَنَاجي بَنِينَا الأَصَــاغْرَا

ويمكن تصوير ذلك كما يلي:

- ن/ قوتنا
- قهرنا كماتكم
- حتى (رابط حجاجي)
- قهرناكم

[1]-عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ط1، 2011، تونس، مكتبة علاء الدين ، ص140.

[2]-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2004، ص518-519.

[3]-الحسن بن قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص543-544.

[4]- الحسن بن قاسم المرادي، نفسه، ص547-548.

فالشطر الأول من البيت يشتمل على حجتين هما: (قهرناكم، قهرنا كماتكم) وهما تخدمان النتيجة الواردة في الشطر الثاني من البيت، غير أن السؤال الذي تطرحه هنا هو: هل سترد هاتان الحجتان في نفس الدّرجة من درجات السلم الحجاجي؟ هل لها قوّة حجاجية متماثلة: إن الجواب سيكون بالنفي طبعا، فالحجة التي جاءت بعد (حتى) هي الحجة الأقوى، وإذا كان الشطر الأول من البيت قد اشتمل على حجج تؤكد قوتنا وبطولتنا، فإن الشطر الثاني منه تضمن حججا تؤكد ضعف الخصوم وهو أنهم وهما تؤديان إلى نتيجة ضمنية مضمرة من قبيل (أنتم ضعفاء) أو (أنتم جبناء) أو غيرهما من النتائج المحتملة. إن الحجة الأخيرة (بنينا الأصاغرا) هي الحجة الأقوى والدليل الناصع على ضعف الخصوم وهوانهم[1].

- ن/ ضعفهم وهوانهم
- تخشون بنينا الأصاغرا
- حتى (رابط حجاجي)
- تخشوننا

أي أن الحجة التي بعد (حتى) هي الحجة الأقوى، وقد قدّم (ديكرو وأسكومبر) وصفا للأداة mêmeالمقابلة لـــ "حتى" الحجاجية في اللغة العربية، لذلك رأى أن " الحجج المربوطة بواسطة هذا الرابط ينبغي أن تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، أي أنها تخدم نتيجة واحدة، والحجة التي ترد بعد هذا الرابط تكون هي الأقوى، لذلك فإن القول المشتمل على الأداة "حتى" لا يقبل الإبطال والتعارض الحجاجي[2]، فالحجج المربوطة بواسطة الرابط الحجاجي "حتى" تنتمي لفئة حجاجية واحدة، فهي بالتالي تخدم النتيجة ذاتها، غير أن الحجة التي تأتي بعد الرابط تكون أقوى من الجهة التي قبله، ومن ذلك ما نجده في قول الشيخ الإبراهيمي في مسألة فصل الدين

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص518-519.

[2]-أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، دار الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1426هـــ-2006م، ص73.

عن الحكومة "إن المسألة خطيرة، وأنها مسألة تهم تسعة ملايين من المسلمين وأن النواب مسؤولون عنها عند الله، محاسبون عليها من الأمة وأن حجة الأمة فيها أوضح من الشمس، وإننا سنشرحها للنواب حتى يكونوا على بصيرة وحتى لا يغتروا بالآراء المسخرة من الطوائف المسحرة"[1]، وهنا يُشير الإبراهيمي إلى مسألة خطيرة مفادها أنه لو كانت الحكومة الفرنسية صادقة في فصل الدين الإسلامي عن حكومة الجزائر واجتهدت فيه غير مقلدة للإدارة الجزائرية ولا غير متأثرة بأفكارها الاستعمارية الضيقة لكانت تولّت بنفسها ذلك الفصل قبل تقرير دستور الجزائر، ويمكن تمثيل ما سبق على السلم الحجاجي كما يلي:

- ن/ عدم الاغترار بالآراء المسخرة والطوائف المسحرة
- يكونوا على بصيرة
- حتى (رابط حجاجي)
- شرح القضية للنواب

كما نجد هذا الرابط الحجاجي عنده في موضع آخر حين تعلق الأمر بقضية الأديان الثلاثة في الجزائر يقول:...وجدوا في القرآن في الوصايا النبوية وفي عهود الخلفاء الراشدين ما يرد عنهم الشرور والغوائل؛ حتى أصبح هذا الشمال ملاذا عاصما لكل من ترجف به راجفة في أوربا من اليهود"[2]. يذهب الشيخ الإبراهيمي إلى أن الإسلام إلى هذا الشمال وجد فيه من اليهودية عرقا ناشزاً متتبراً، ومن النصرانية عرقا سائساً نخِراً فقضى عليهما سماحه و لم يقض على أهلهما لسماحته، وكان للتشريع الإسلامي المتعلق بمعاملة أهل الكتاب ورعايتهم أكبر الأثر في الإبقاء على الكتابيين واحترام ما يدينون به فعاشوا آخذي كل حقوقهم متمتعين بها معفين من الواجبات حتى أنهم كانوا كلما أحسوا بظلم أو جور من أمير وجدوا في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف وفي عهد الخلفاء الراشدين ما يرد عنهم كل شر وغل، وقد ربط الرابط

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص68.

[2]- الإبراهيمي، نفسه، ص68.

الحجاجي "حتى" بين حجتين تخدمان نتيجة واحدة وهي غدو الشمال ملاذاً لكل من ترجف به راجفة في أوربا من اليهود.

كما نجد هذا الرابط –حتى- في كثير من مقالاته، ومن ذلك ما يقول في موضوع المعهد الباريسي:"...وكأن فترة الصيف كانت كلها تهيئة وإعداداً لم تقرأ إدارة المعهد حسابه، حتى فاض عليها السيل، والمتتبع لهذه النهضة العلمية التي هبت ريحها عاتية في القطر الجزائري يحسن به أن يؤرخ لأطوارها بهذه الفواصل الزمنية التي يسبقها الفتور..."[1]، إذ أنه منذ فتح المعهد الباريسي أبوابه حتى تهاطلَ عليه وابل من التلاميذ راحوا يملأون رحابه، وقد أبدوا رغبة في العلم والمعرفة رغم فتوتهم وطراوتهم التي انسابت من صغر أسنانهم وتحملهم آلام البعد والغربة في سبيل هذه القرية، وكأن تلاميذ العام المنصرم أذنوا في جهات القطر آذانا متواليا مفادُه أن حيّ على المعهد، حيّ على خير العمل فتضاعف العدد وكأن فترة الصيف اتي هي فترة عطلة كانت بمثابة تهيئة وإعداد لم تقرأ إدارة المعهد حسابه حتى فاض عليهم السيل الذي لم يكن متوقّعًا، ولم يحسب له حساب وقد ترابطت الحجتين ترابطاً صحيحاً خدم المعنى وجعله أكثر تماسكاً وصلابة وحجاجية أكثر كانت واضحة أكثر بعد الرابط الحجاجي "حتى".

5- الرابط الحجاجي "إِذن":

الرابط الحجاجي "إِذن" والذي يكتب أحيانا بدون نون بهذا الشكل "إِذا" حرف نصب واستقبال، تنصب الفعل المضارع بثلاثة شروط شرطان متعلقان بموقعها، فيجب أن تكون مصدرة، وألا يفصل بينها وبين الفعل فاصل، وشرط متعلق بالفعل، بأن يكون مستقبلاً، وليس حالا، وتكون جوابا لمتحدّث وتكون استقبالا، لأنها تجعل حدوث الفعل بعدها في زمن المستقبل"، فإن فقدت أحد هذه الشروط أبطل عملها، فتصبح حرف جواب وجزاء واستقبال،

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص228.

وتكتب بالتنوين "إذا" للتفريق بينهما وتتمثل وظيفة الرابط الحجاجي في سوق النتيجة وإدراجها[1]، حيث تعمل حجاجيا بالربط بين الحجة والنتيجة.

وقد ورد هذا الرابط الحجاجي في مقالات الشيخ الإبراهيمي في عدة مواضع نذكر منها في موضوع التعليم العربي والحكومة"...ويرى القارئ لهذه المواد التي نشرناها بنصها من المشروع أنها تذكر المدير والمعلم وتذكر الجمعية مع أن مدارسنا كلها تديرها جمعيات لا أفراد، والجمعية أقوى على تحمل المسؤولية وأقرب للقيام بالتعهدات والشروط، وأدنى أن تحقّق النظام المطلوب في مصلحة اجتماعية كهذه، ولكن الحكومة لا تعنيها المصلحة ولا النظام، وإنما يعنيها ان تذكر من أسباب التعطيل وما يُسهل أسباب التعطيل"[2]."فإذن" في هذا الموضع قد ربط بين حجتين، كانت الأولى أن ما يراه القارئ للمواد المنشورة هو تذكير للمدير والمعلم وليس تذكيراً للجمعية، والجمعية أقوى على تحمل المسؤولية من الفرد وحده لأنها تحقق النظام المُراد في مصلحة اجتماعية، وأما الحجة الثانية فكانت أن الحكومة لا تعنيها المصلحة ولا النظام، بل على عكس من ذلك إنما يعنيها أن تكثر من التعطيل وما يسهل أسبابه، لذلك فهي تعترف بالفرد دون الجماعة لتكون مساومته واستهواؤه وقلعه أهون وأسهل وأمكن، ويمكن تمثيل ذلك على السلم الحجاجي بالشكل الآتي:

- مساومة الأفراد وقلعهم بالترغيب والترهيب
- "إذن"(رابط حجاجي)
- الجمعية أقوى على تحمل المسؤولية وأجْدى

[1]- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص30.

[2]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص260.

كما نجدها في موضع آخر إذ يقول: "إذا لم يُجبْ عامل العالة أو رئيس المنطقة في ظرف شهر من يوم الإخبار، فللطالب أن يفتح المدرسة. إذن فهو استئذان وترخيص لا إخبار ولو كان إخباراً فقط لما توقّف على إذن ولا تأجيل"[1]. ويشير صاحب هذا القول هنا إلى وجوب الإخبار بفتح المدرسة وذلك مجرّد أمر بسيط، غير أن هذا القبول يكون ويحقق إذا كان مجرّد إخبار مقرون بالشروع في التعليم والحكومة في ظرف شهر من يوم الإخبار، فللطالب أن يفتح المدرسة وما ذلك بالإخبار بل هو استئذان وترخيص ولو كان إخبار فقط لما توقف على إذن وتأجيل، وبما أن هذا الخطاب خطاب هو يأتي إقناعي حجاجي، فقد عمل الرابط الحجاجي على تقوية المعنى وصلابته والربط بين حجة ونتيجة، ويمكن تمثيله كما يلي:

- استئذان رئيس المنطقة وترخيصه
- الرابط الحجاجي "إذن"
- إخبار رئيس المنطقة بتاريخ فتح المدرسة

كما يقول في موضع آخر "جمعية العلماء هي التي حققت للجزائري تشبه العربي الصريح، فإذا هي صريحة، وسكبت من سرّ البيان العربي في تلك الأسنة، فإذا هي فصيحة، وأجللت الأقلام في كشف تلك الكنوز فإذا هي ناصعة بيضاء، لم يزدها تقادم الزمان إلا جدّة"[2]، والشيخ في هذا المقال الذي يتحدث فيه عن جمعية العلماء التي جاءت على عبوس من الدهر ونفخت في تلك الأنساب روح العربية، فهي إذاً صريحة، وهي نتيجة تلك الحجة كما سكبت من سرّ البيان العربي في تلك الألسنة، وهذه الحجة نتيجة أن جاءت فصيحة وأجالت تلك الأقلام في كشف تلك الكنوز نتيجتها أن كانت ناصعة بيضاء جديدة رغم تقادم الزمان، ويمكن توضيح هاته الحجج كما يلي:

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص261.

[2]- الإبراهيمي، نفسه، ص36.

- صريحة
- رابط حجاجي "إذا"
- سكبت من سر البيان العربي في الألسنة

- فصيحة
- رابط حجاجي "إذا"
- نفخت من روح العروبة في الأنساب

- ناصعة بيضاء
- رابط حجاجي "إذا"
- أجالت الأقلام في كشف الكنوز

ولقد عمل هذا الرابط الحجاجي "إذا" على الربط بين الحجة والنتيجة وحققت تقدير حصول الشرط، كما أن تواليها زاد المعنى حجاجية وإقناعاً.

6- الرابط الحجاجي "الفاء":

"الفاء" من الروابط الحجاجية التي تفيد في ترتيب الحجج وربط النتائج بالمقدّمات أي عبر الربط بين السبب والنتيجة، وهو من حروف العطف التي تضطلع بمهمة حجاجية، إذ أنها تربط بين النتيجة والحجة من أجل التعليل والتفسير، فهي أداة ربط تفيد التعليل والاستنتاج في الخطاب الحجاجي التداولي، ومن ثم فهي تجمع بين قضيتين متباعدتين في الثلاثة على التقارب

بين الأحداث[1]، وهو من الروابط الحجاجية التي لها نفس الوظيفة التي يؤديها الرابط الحجاجي "الواو" فهو يضْطلعُ بدور الجمع بين الحجج ويدعّم الحجج ويقوي بعضها ببعض بغية تحقيق النتيجة المتوخاة، وبذلك يكون من رابطا حجاجيا مدعماً للحجج المتساوقة والمتساندة، وأكثر ورودها كون ما بعدها أو المعطوف مُتسبباً عمّا قبله، ويقوم هذا الرابط أيضا بحصر المعنى وتحديد الفكرة وهو ما يسمح بإقامة بنية حجاجية مركبة من علاقات حجاجية بين الحجج والنتائج تقوم أساساً على التتابع "ولذا تعد هذه العلاقة الحجاجية من أقدر العلاقات التي تفيد في بناء النص وتوالده وانسجامه، فهي تقوم بالربط بين الأحداث مما يجعل الفعل الحجاجي عند المتلقي مُقنِعاً، وبالتالي تسهم في توجيه سلوكه لأنها ضربٌ مخصوص من العلاقات التتابعية يحرص فيه المُحاجِجُ على ربط الأحداث والأفكار ربطاً سببياً فيتولد عن ذلك استدلال مباشرٌ للنتيجة، وأما ما يتميز به هذا النوع من الترابط التتابعي عن غيره من الترابطات المنطقية الأخرى هو خاصية الترتيب الزمني فهو الأساس، وهو من المتعارف عليه في عرف اللغويين أنها تفيد الترتيب، وبالإضافة إلى ذلك فإنها تتوفر على طاقة حجاجية عالية، لكونها تدخل ضمن ما يُسمى بالسبيل التفسيري في الحجاج وهي تقنية في الحجاج تثير الانتباه وتستجلب الإصغاء وتيسر، وبالتالي قبول الحجة القاطعة".

ومن أمثلة الرّابط الحجاجي "الفاء" في مقالات عيون البصائر ما نجده في قوله:" كان الدين الإسلامي بطبيعته لا يتأثر بالمصالح الدنيوية، فلم تزالي برجاله حتى أفسدت فطرتهم الدينية وصيرت الإمام في المحراب كالجندي في الميدان والبوليس في الشارع، والقائد في الدوار، يُسابق في الخدمة وينافس في الزلفى، ويُزاحم على الدرجة ويتطلع إلى النيشان تلوحين بالمطامع والوظائف لطائفة فتلتف حولك، وتمدين لها في جاه زائف ورتب نازلة فتزداد تعلقاً بك، وتنقضين شروط الكفاءة الدينية بالكفاءة الإدارية، فتنفضين بذلك أصلا من أصول الإسلام...وآمنوا بأن الأمر إليك فكفروا بجماعة المسلمين، فلما انتهى الأمر إلى هذا الحد،

[1]-دواة، مجلة فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات اللغوية والتربوية، ص43.

وآلت أعمالك ثمارها المرة، سلطت بعضا على بعض...هذه هي الحقيقة فإذا كان في بيانها إغضاب الحكومة فإن فيه إرْضاء الحق"[1].

في هذا الخطاب الهوياتي الحجاجي الذي يقدمه الشيخ البشير الإبراهيمي وهو بصدد الحديث من قضية فصل الحكومة عن الدين وهي قضية شائكة تحمل في طياتها ما تحمل من تموقعات حجاجية للرابط الحجاجي "الفاء" الذي توالى ذكره في أكثر من ثمان مواضع غير متباعدة يخاطبُ فيها الحكومة خطابا صريحاً جريئاً ويتهمها بأنها هي أصل الشقاق ومنبع الخلاف، فكيف يمكن قطع خلاف الحكومة مُسبّبه أسبابه، بل إنه ما اختلف المسلمون في قضية دينية محضة إلا وكانت لها يدٌ في بذر الشقاق بينهم، ولقد كان الدين لا يتأثر بمصالح الدنيا طبيعة وبقيت تتربّص برجاله حتى أفسدتهم وأفسدت فطرتهم الدينية فصار الإمام كالجندي والبوليس والقائد ينافسان في الزلفى ويتطلعان إلى النيشان ولكم مدت تلكم الحكومة جاهً مزيفاً ورتباً مخدوعة فيلتف أصحابها ويزدادون تعلقاً بها، ونقضت شروط الكفاءة الدينية واستبدلتها بالكفاءة الإدارية فانتقض بذلك شرط من شروط الإسلام وأشعرت أولئك ان الأمر كل الأمر موكول لها، إذ شدّدت في اعتبار الشهادة العلمية والقيمة الأخلاقية فساءت الأخلاق وتروّض المسلمون على أسوء ما يُرمى عليه رجال الدين لأن رزقهم كله بيد تلك الحكومة والتوجه إليها والوقوف ببابها وتروّض الناس على ذلك حتى وصلوا أسباب لها وقطعوها من الدين، وهنا حدثت الكارثة والطامة إذ كفروا ولما بلغ الأمر إلى الحد وحدث المُبتغى والمتوخى من وراء ذلك سلطت بعضاً على بعض لينشغلوا ببعضهم وتستريح هي، وإن لم يكن خلاف خلفته هي لإضرام نار الفتنة أو على الأقل إبقاء ما كان على ماكان، ويرى الشيخ أنّ هذه حقيقة مرة عليه إقرارها إن كان في بيانها إغضابٌ للحكومة، فهو إرضاءٌ للحقّ المبين الذي عليه أن يقوله ولو كان شراً ولا يخشى فيه لومة لائم. ولقد ربط الرابط الحجاجي "الفاء" بين متغيرات كثيرة جاءت قبله وبعده، ففي قوله "فلم تزالي برجاله" ربطت بين معنى ما قبلها إلى ما بعدها وكذلك

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص145.

في "فتلتف حولك "ربط "الفاء" بين متغيرين حجاجيين فكان ما بعدها استئنافاً وجوابا لما قبلها، وكذلك في "فتزداد تعلقاً إذا ربطت بين حجتين تمدين الرتب وتزداد تعلقا بك ربْطاً تراتبياً خدم المعنى وكذلك في تنقضين شروط الكفاءة فتنقضين أصلا من أصول الإسلام، إذ ربطت السبب والنتيجة أي ما كان قبلها وما بعدها، وكذلك في قوله "وتفاقم الأمر فوصلوا لقد ربطت بين ما قبلها وهو السبب مع بعدها وهي النتيجة، وفي "آمنوا بأن الأمر إليك فكفروا ربطت بين السبب أو الحجة الأولى قبل الرابط الحجاجي "الفاء" وبين كفروا التي هي النتيجة الواقعة بعد هذا الرابط الحجاجي، "فلما انتهى الأمر إلى هذا الحدّ أيضا هي نتيجة لما وقع وتفاقم ويستخدم الشيخ الإبراهيمي هذا الرابط أيضاً في قوله: "هذه هي الحقيقة فإذا كان في بيانها إغضاب الحكومة فإن فيه إرضاء الحق للربط بين حجتين جاءت كل منها جوابا واستئنافاً لما قبلها وربطت الشرط بجوابه "إذ كان ...فإن..."أي بين المسببات والنتائج ربطا منطقياً، فإرضاء الحق سبب نتيجته غضب الحكومة، ويمكن التمثيل لهذه العلاقات السببية التراتبية في السلم الحجاجي كما يلي:

ح1:
- ن:إفساد الفطرة الدينية
- -رابط حجاجي "الفاء"
- ح: التأثّر بالمصالح الدنيوية وبذر الشقاق

ح2:
- ن:تلتف حولك
- -رابط حجاجي "الفاء"
- ح: تلوحين بالوظائف والمطامع لطائفة

ح3: ن: تزداد تعلقا بك

-"الفاء" رابط حجاجي

ح: تمدين لها في جاه زائف ورتب نازلة

ح4: ن: تنقضين بذلك أصلا من أصول الإسلام

-"الفاء" رابط حجاجي

ح: تنقضين شروط الكفاءة الدينية

ح5: ن: وصلوا أسبابهم بك وقطعوها من الدين

-"الفاء" رابط حجاجي

ح: تفاقم الأمر

ح6: ن: كفروا بجماعة المسلمين

-"الفاء" رابط حجاجي

ح: آمنوا بأن الأمر إليك

ح7: ن: انتهى الأمر إلى هذا الحدّ

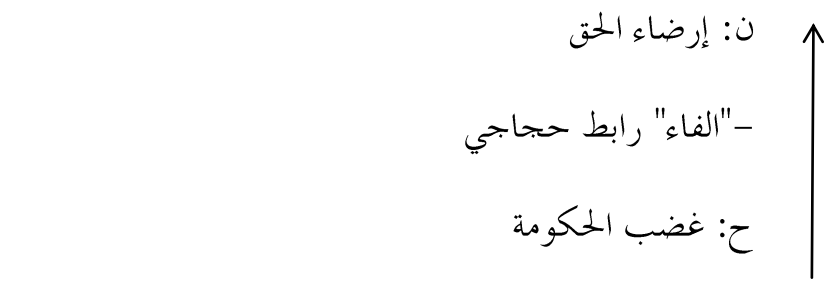
-"الفاء" رابط حجاجي

ح: كفروا بجماعة المسلمين

ح8: ن: هذه هي الحقيقة في بيانها إغضاب الحكومة

-"الفاء" رابط حجاجي

ح: هذه هي الحقيقة



وبذلك نرى كيف ربط "الفاء" بين الحجج والنتائج وعمل على الترتيب والاتصال والسببية من أجل التعليل والتفسير والاضطلاع بمهمة حجاجية.

ونجد هذا الرابط الحجاجي أيضاً عنده في قوله عن قضية الدين المظلوم: "كان يُدافع عنه جندٌ من أبنائه، عرضهم على ميزانه فرجحوا، واستعرضهم فنجحوا، وامتحن قلوبهم للتقوى فتكشفوا عن الطيب والطهر، وتلاقت العقائد الصريحة والقواعد الصحيحة على إنارة غسق الأرض بإشراق السماء، فظلّ الإسلام الكون بعدله وسماحته، وكان له في المشارق والمغارب مستقرّ ومستودع، وعلا بذلك على الأديان فجللها بالأمان وأجارها من النسيان، وجاورها بالإحسان فلما ضعف سلطانه على نفوس أبنائه ضعف سلطانهم على الأرض فاختل فتلاشى"[1].

خطاب البشير الإبراهيمي هذا الذي بين أيدينا خطاب هوياتي يلمس الجانب الديني فيدافع عنه لأنه يراه مظلوما بعد ما كان عزيز الجانب منبع الحمي يدافع عن نفسه ولا يحتاج من يُدافع عنه لأنه يحمل في ثناياها حقائق واضحة وروحانية قوية وعقائد صافية وأحكام سمحة وآداب قويّة وحكما ترتسخ بالعقول كان أبناء هذا الدين يدافعون عنه، فلما عرضهم على ميزانه رجحُوا ولما استعرضهم في الميادين نجحوا، ولما امتحن قلوبهم للتقوى لم يظهروا إلا طيباً وطهراً، فلما كانت كل هذه القواعد الصحيحة تظلل الكون بعدل وسماحة الإسلام بالتقاء نوري السماء والأرض حتى كان له في المشارق والمغارب مستقرٌّ ومستودع وألقى ستره على

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص130.

الأديان الأخرى فآمن من كل خوف، غير أنه لما ضعفت شوكته ضعف سلطانه على نفوس أبنائه فتلاشى، ويمكن تمثيل ذلك على السلم الحجاجي كما يلي:

ح7: ↑ -ن: اختل
- رابط حجاجي "الفاء"
-ح: ضعف سلطانه

ح8: ↑ -ن: تَلاشى
- رابط حجاجي "الفاء"
-ح: اختل

نلاحظ مما سبق أن استعمال الشيخ الإبراهيمي للرابط الحجاجي الفاء بكثرة وبتوالٍ، وذلك للربط بين الحجج وترتيبها وإيصال المقاصد الحجاجية التي يريدها.

7- الرابط الحجاجي: "الواو":

يُعدّ "الواو" رابطا حجاجياً مهمّاً في الحجاج، وذلك لأنه يجمع بين دورين مهمين:

أولهما: الجمع بين الحجج ورصفها وربط المعاني.

وثانيهما: تقوية هذه الحجج وزيادة تماسكها بعضها ببعض وتقوية كل منها بالأخرى من أجل تحقيق النتيجة المبتغاة. "وينتج عن الربط بالواو علاقة التتابع التي تجعل المخاطب يلقي حججه بطريقة متسلسلة ومُرتّبة، فالرّبط الحجاجي بواسطة هذه الأداة يسهم في بناء هيكلية مُكوّنات الخطاب وضبط منهجه بربط المقدّمات بالنتائج داخل الخطاب الواحد، وتعمل الواو على الرّبط النّسقي أفقياً على عكس السلم الحجاجي[1]، إذن فهو يُسهِم في ربط الحجج بعضها ببعض ويقوّيها ويمتّنها حتى تؤدي الدّور المنوط بها وتقنع المتلقي وذاك هو المراد، ونجده من استعمال لهذا الرابط الحجاجي في مقالات الشيخ من قبيل ما يقول في مقال قضية فصل الدين:"...ثم

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص472.

نرجع إلى هذه القضية ولا يقعدنا عنها بسكوت الساكتين ولا تخذيل المخذّلين، ولا جهل الجاهلين بقيمتها وبالآثار السيئة التي غرستها في الأمة، منذ كانت، وبالآثار الحسنة التي تكون لها يوم تستَقِرُّ في نصاب الحق، ونحن قوم خلقنا لهذا، وأخذ علينا عهد الله أن نقف فيه المواقف الصادقة، وأن لا نزال به حتى نثبت حقّه الأصيل، وننفي باطله الدخيل، وأن لا تَغْلب ضعفنا فيه قوة الشيطان، لأننا أقوياء بالحق، أشداء بالإيمان، أعزّه بالله، وإننا إذا لم نوف بعهد الله بؤنا بتبعة التقصير، ومهدنا للباطل سبيل التمكن والاستمرار، ومازلنا – منذ هدانا الله لهذا- نتلمح بعناية الله بهذا الدين، وتكفله بحفظه، نجما يسايرنا في ظلمات الظلم، ونتنوّر منها نوراً يهيدنا السبيل ويكشف لنا عن نيات السوء المبيتة، ويعرفنا بشياطين الشر الرّاصدة، وثير لنا جوانب العدل، حتى كأنّنا منه في نهار ضاح، ومازال لله جند ميسر لنصر دينه، تجهزه العناية الإلهية لحين الحاجة إليه، فكلما بسط العادون أيديهم إليه بالسوء وظنوا أنه لا يتراءى إلا حين تزيغ الأبصار وتبلغ القلوب الحناجر، ولا تظن[1] نفس بنفس خيراً، ومن آيته أنه هو الذي يستولي على الأمد ويظفر بالعافية فتوالي الرابط الحجاجي في هذه الفقرة قام بالوصل بين الحجة والأخرى، كما قام بترتيب هذه الحجج ورصْفِها لشكل البنية العامة، وبالتالي تقوية وتدعيم النتيجة، حيث أنه وقد تناول هذه القضية يعود ويرجعُ إلى تناولها وعلاجها دون ان يأبه لسكوت الساكتين عنها ولا تخذيل المخذلين، ولا حتى جهل الجاهلين بقيمتها وبالآثار السيئة التي غرستها في الأمة، وعلى العكس فإن لها آثاراً حسنة يوم تستقرُّ في نصاب الحق، والشيخ البشير يضع نفسه موضع الواقف موقف الحق في وجه الباطل، وقد أخذ عهد الله أن يقف المواقف الصادقة وان لا تغلبه قوة الشيطان لأنه قوي بالحق، ويقول أيضا أنه مازلنا نتلمح مُذ هدانا الله لهذا من عناية الله بهذا الدين، بأن لنا نجما يسايرنا في ظلمات الظلم، ويكشف لنا عن نيات السوء المبينة ويعرّفنا بشياطين الشر الراصدة وينير لنا جوانب العمل، لأن الله يبعث جنداً من جنده دائما لنصرة الدين والحق وتهيئة الطريق لمن يدافع عنه ويرفع صداه عالياً فوق كل ذي عال، وكلما بسط

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص163-164.

العادون إليه بالسوء قاموا بنصرته والدفاع عنه، ويمكن تمثيل الرابط الحجاجي على السلم الحجاجي كما يلي:

ح1: -ن: الرجوع إلى القضية
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: يقعدنا عنها سكوت الساكتين

ح2: -ن: رجوعه إلى قضية فصل الدين عن الحكومة
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: تخذيل المخذلين

ح3: -ن: حديثه عن قضية فصل الدين
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: جهل الجاهلين

ح4: -ن: الآثار السيئة التي غرست في الأمة
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: جهل الجاهلين بقيمتها

ح5: -ن: الآثار الحسنة يوم تستقرّ في نصاب الحقّ
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: الآثار السيئة التي غرست في الأمة

ح6: -ن: نحن قوم خلقنا لهذا
- رابط حجاجي "الواو"
-ح: استقرار الآثار الحسنة في نصاب الحق

ح7:
- -ن: الوقوف في المواقف الصادقة
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: أخذنا عليها عهد الله

ح8:
- -ن: نبت حقه الأصيل
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: لا تزال به

ح9:
- -ن: تنفي باطله الدخيل
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: تثبت حقه الأصيل

ح10
- -ن: لا تغلب ضعفنا فيه قوة الشيطان
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: ينفي باطله الدخيل

ح11
- -ن: بؤنا تبعة التقصير
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: إذا لم نوف بعد الله

ح12
- -ن: مهدنا للباطل سبيل التمكن
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: إذا لم نوف بعد الله

ح13
- -ن: الاستمرار
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: مهدنا للباطل سبيل التمكن

ح14
- -ن: تكفله بحفظه
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: نتلمح بعناية الله بهذا الدين

ح15
- -ن: نتنور منها نوراً
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: نجماً يسارنا في ظلمات الظلم

ح16
- -ن: يهدينا السبيل
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: نتنوّر منها نوراً

ح17
- -ن: يكشف لنا عن نيات السوء المبيتة
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: يهدينا السبيل

ح18
- -ن: يعرفنا بشياطين الشر الراصدة
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: يكشف لنا عن نيات السوء المبيتة

ح19
- -ن: ينير لنا جوانب العمل
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: يعرفنا بشياطين الشر الراصدة

ح20
- -ن: ما زال الله جند ميسر لنصر دينه
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: حتى كأننا منه في نهار ضاح

ح21
- -ن: قام بنصره منهم معشر خشن
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: ظنوا أنها الفاقرة

ح22
- -ن: لا يتراءى إلا حين تزيغ الأبصار
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: من آية الله في هذا الجند

ح23
- -ن: تبلغ القلوب الحناجر
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: حين تزيغ الأبصار

ح24
- -ن: لا تظن نفس بنفس خيراً
- - رابط حجاجي "الواو"
- -ح: تبلغ القلوب الحناجر

ح25
- –ن: من آياته أنه هو الذي يستولي على الأمد
- – رابط حجاجي "الواو"
- –ح: لا تظن نفس بنفس خيراً

ح26
- –ن: يظفر بالعافية
- – رابط حجاجي "الواو"
- –ح: هو الذي يستولي على الأمد

والمُلاحظ في الحجج السابقة أن الشيخ الإبراهيمي يكثر من استعمال الرّابط الحجاجي "الواو" في مواضع كثيرة متوالية، وحجج غير منفصلة تقوم كل واحدة بتقوية الأخرى بغية الوصول إلى إقناع المتلقي، والتأثير فيه تأثيراً كبيراً.

ثانيا: السلالم الحجاجية:

السلم الحجاجي هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

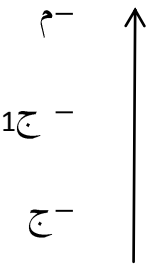
1- كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم من القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

2- كل قول كان في السلم دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه[1].

أي أن الحجج الواردة في الأقوال أو الأفعال يجب أن تخضع إلى ترتيب منطقي بحسب القوة والضعف، وهو الأمر الذي ينبغي عليها الخضوع لمنطق الصدق والكذب.

[1]–طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص277.

كما حاول (ديكرو) من خلال كتابه السلالم الحجاجية ومؤلفه "الحجاج في اللغة" بالاشتراك مع (أنسكومبر) رصد مفهوم جامع للسلالم الحجاجية، فهو يعتبرها نظاماً للحجج قائماً على معيار التفاوت في درجات القوة، وعلى سلمية ممكنة بين الحجة الأكثر قوة وبين الحجة الأكثر ضعفا، إذ يمكن أن تقول عن متكلم أنه وضع فئة حجاجية، حين يعتبر (ج1) حجة أعلى أو أقوى من (ج) بالنسبة لـــ(م)؛ إذا قبل أن استنتاج (م) من (ج) يتضمن قبول استنتاج (م) من (ج1) والعكس غير صحيح...أي أن استنتاج (م) من الحجة الأكثر قوة يقصي إمكانية اللجوء إلى الحجة الأقل قوة بهذا المعنى تنتظم الفئة الحجاجية بواسطة علاقة سلمية، أسماها ديكرو (السلم الحجاجي "س.ح" وقد عبّر عنه بالصياغة الآتية:



وما ذهب إليه (ديكرو) وأثبته الباحث عبد الهادي بن ظافر الشهري، فقد مثل الأخير للسلم الحجاجي بما يعرضه الإنسان في سيرته الذاتية من تراتبيات في حياته؛ منها نموّه المعرفي وأعماله، وهذه التراتبيات هي عبارة عن حجج، ولهذه الحجج مراتب مختلفة كل مرتبة منها ترتبط مع غيرها بقوانين مخصوصة[1].

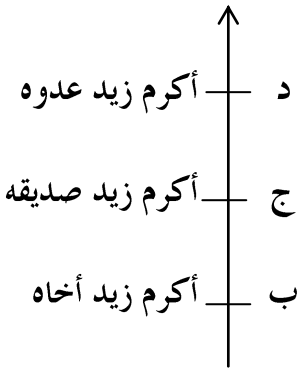
إذن هذه القوانين هي ما يسمى بقوانين السلم الحجاجي، فالحجاج اللغوي كفعل إنجازي تأثيري يتمثل صلبه في تدافع الحجج وترتيبها حسب قوتها، إذ لا تثبت غالباً إلا الحجة التي تفرض ذاتها على أنها أقوى الحجج في السياق[2].

وقد وضّح طه عبد الرحمن هته المفاهيم من خلال الرسم الآتي:

[1]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص273.

[2]–عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص499-500.

نا:[زيد من أنبل الناس خلقاً]



فصفة الكرم هي صفة حميدة من مكارم الأخلاق، وإذا قلنا "زيدٌ من أنبل الناس خلقاً(نا) وهي النتيجة، فذلك يعني أنه أكرم عدوّه(د)، وهي أقوى حجة تلزم عنفاً بإكرامه لصديقه (ج) وهي حجة متوسطة تلزم عنها "أكرم زيد أخاه" (ب) وهي أضعف حجة في السلم، وعليه حاول طه عبد الرحمن استنتاج قوانين مخصوصة للسلم الحجاجي.

1- أهم قوانين السلم الحجاجي:

حاول الدارسون استخلاص جملة من القوانين تسهم في ضبط السلم الحجاجي معتمدين في إيرادها على الصور العامة لها، وهي في مجملها ثلاثة: قانون الخفض، وقانون تبديل السلم(النفي)، وقانون القلب .

أ- قانون الخفض: يعتمد هذا القانون على النقيض المتعلق بالأقوال الواردة في السلم الحجاجي، ومقتضى هذا القانون أنه: "إذا صدق القول في مراتب معينة من السلام فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها أي أن تراتبية الأقوال إذا كانت من الأسفل(الضعف) إلى العلى (القوة) فإن نقيضها يكون من الأعلى (القوة) إلى الأسفل(الضعف)، وهو ما أكده أبو بكر العزاوي لما حد مفهوم قانون الخفض بقوله: «يوضح قانون الخفض (Loi D'abaissement) الفكرة التي ترى أن النفي اللغوي الوصفي يكون مساويا لعبارة

(moins que) وقد مثل له بقولنا: الجو ليس بارداً، ففي هذا المقال-تستبعد التأويلات التي ترى أن البرد قارص وشديد وستؤول: إذا لم يكن الجو بارداً، فهو دافئ أو حار.

فالخفض الناتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي، فلا يندرج القولان الجو بارد (مثبت)- الجو ليس بارداً (منفي) في فئة حجاجية واحدة وسلم حجاجي واحد، أما في قولنا: "حصل محمد على شهادة الليسانس"، و "حصل محمد على شهادة الماجستير"، و"حصل محمد على شهادة الدكتوراه"، فهذه الحجج كلها تؤدي إلى نتيجة واحدة مضمرة مؤداها كفاءة محمد العلمية، وحصوله شهادة دكتوراه أقول دليل على ذلك، وترد في أعلى درجة السلم الحجاجي.

ب- **قانون تبديل السلم النفي**: يقوم هذا القانون كذلك على مبدأ النقيض، ومقتضاه هو دليل على نقيض مدلوله»[1]، ومعنى ذلك أن أي قول يؤدي إلى نتيجة معينة فإن نقيضه (نفيه) يؤدي إلى نتيجة مضادة، وبعبارة أخرى فإذا كان "أ" ينتمي إلى الفئة الحجاجية بواسطة "ن" فإن "أ" تنتمي إلى الفئة الحجاجية المحدّدة بواسطة "لا-ن" كما يصدق كذلك في النفي أيضا "كأن يسوق المرسل الخطاب الذي يتضمن أكثر من دليل على بخل أحد الناس: فلان بخيل: يقرض أحداً ولا يتصدق، ولو طلبته: ذنبا من ذنوبه، فلن يعطيك إياه.

وقد رتب الشهري هذه الأدلة عموديا كما يأتي:

[1]-أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة.

فالحجج الواردة في السلم تبدأ من الضعيفة في الأسفل والممثلة في عدم الإقراض، لأن القرض عملية طوعية بين الناس، في حين أن للصدقة أجراً عظيما من الله سبحانه وتعالى، ومن لا يتصدق فهو بخيل، أما الذنب فمستحيل أن يطلبه أحد من الآخر، فهو دليل على شدة البخل وهو أقوى الأدلة، وعليه يكون في الأعلى.

ج–قانون القلب: يعتمد هذا القانون القلب كمبدأ في ترتيب الحجج ومقتضى هذا القانون الثالث أنه «إذا كان أحد القوانين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول»[1].معنى ذلك أن الأقوال المنفية في سلم حجاجي ما هي عكس الأوّل المثبتة في السلم الحجاجي الآخر، أو بعبارة أخرى «إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة، فإن نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة»[2].فلهذا القانون صلة وثيقة بقانون النفي، ويعدّ مكملا له، وقد مثل العزاوي لذلك بما يأتي:

حصل زيد على الماجستير، وحتى الدكتوراه.

لم يحصل زيد على الدكتوراه، بل لم يحصل زيد على الماجستير، فحصول زيد على الدكتوراه يستدعي حصوله على الماجستير أولا وهو دليل أقوى على مقدرته العلمية وكفاءته، في حين عدم حصوله على الماجستير يثبت عدم نيله لشهادة الدكتوراه، وهو أقوى حجة على عدم كفاءته العلمية.

يؤكد الباحث شكري المبخوت انطلاق نظرية السلالم الحجاجية من "إقرار التلازم في عمل المحاجة بين القول الحجة(ق) ونتيجة(ن) ومعنى التلازم هنا هو ان الحجة لا تكون حجة بالنسبة إلى المتكلم، إلا بإضافتها إلى النتيجة مع الإشارة إلى أن النتيجة قد يصرح بها وقد تبقى

[1]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص278.

[2]– أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ص175.

ضمنية"[1]، فنظرية السلالم الحجاجية التي تدعم هذه النتيجة قد تكون إذن متفاوتة في درجة قوتها، إذ تشكل سلماً ينطلق من أضعف حجة حتى يصل إلى أقواها، فقد تكون إذن متفاوتة في درجة قوتها، إذ تشكل سلما ينطلق من أضعف حجةً حتى يصل إلى أقواها، ولذلك سميت بالسلالم الحجاجية، أما بالنسبة للنتيجة فقد تكون ضمنية وقد تكون صريحة، وقد أعطى شكري المبخوت مثالا حول النتيجة الضمنية في قوله:

أ:ماذا تريد أن تفعل اليوم؟

ب:ألا ترى أن الطقس جميل؟

فالاستفهام في قول (ب) يمثل حجة لفائدة نتيجة ضمنية هي الخروج للنزهة مثلا، وإن لم يقع التصريح بهذه النتيجة؟"، ولكن على الرغم من أن هذه النتيجة ضمنية لم يقع التصريح بها، إلا أن شكري المبخوت في هذا المثل قد أعطى مفتاحاً يمكن لنا أن نتنبأ بهذه النتيجة وهي قوله: ألا ترى أن الطقس جميل، لأن النزهة تكون في الطقس الجميل[2].

وبما أن الحجة التي تدعم النتيجة يمكن ان تكون مجموعة من الحجج نتيجة واحدة، لكنها متفاوتة في درجة قوتها، ومن أجل توضيح هذه الفكرة أكثر نوردُ المثال الآتي: إذا أعطينا مثلا ثلاثة أوصاف للجو: دافئ، ساخن، حار، فإننا نقول:

1- الجو دافئ
2- الجو ساخن
3- الجو حار

[1]-شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ص362.

[2]- المرجع نفسه، ص363.

وإذا افترضنا أن أحد هذه الأقوال، قدم حجة لنتيجة هي البقاء في البيت بدل الخروج فإن الحجة رقم 3 هي أقوى الحجج فنقول: البقاء في البيت بدل الخروج أفضل لأن الجو حار، أما الحجة رقم 1 فهي أضعف الحجج، لذلك لا يمكن أن نقول: إن الحجج لا تتساوى ولكنها تترتب في درجات، قوة وضعفا ومأتى هذا الترتيب هو أن الظواهر الحجاجية التي تتطلب دوما وجود طرف آخر، تقيم معه علاقة استلزام، فالقول 3موجود ضمن قائمة لوصف الجو، فإذا كان الجو حاراً يستلزم أنه ساخن.

وكي يتم استيعاب المفاهيم الأساسية للسلم الحجاجي أكثر يورد شكري المبخوت المثال الآتي:

1-زيد ذكي (=ن) فقد نجح في البكالوريا بامتياز (=ق) وتحصل على جائزة رئيس الجمهورية(ق).

نلاحظ من خلال هذا المثال أن النتيجة (ن) دعمتها حجتان (ق) و(ق) فهذين القولين (ق) و(ق) يدعمان نتيجة واحدة هي ذكاء زيد، وبالتالي فإنهما –القولين (ق) و(ق) ينتميان إلى قسم حجاجي واحد يحدّد القول (ن). فالقسم الحجاجي إذن هو أن يقدم المتكلم قولين (ق) و(ق) معتبراً إياهما حجتين لفائدة النتيجة، مع اعتبار إحدى هتين الحجتين أقوى من الأخرى بالنسبة إلى (ن) كأن نقول:

2-زيد ذكي فقد نجح في البكالوريا بامتياز، بل تحصل على جائزة رئيس الجمهورية. هناك فرق بين 1 و2 ففي المثال الأول قدمت الحجتان (ق) و(ق) لفائدة (ن)، لكن في المثال 2 هناك تفاوتن من حيث قوة هذه الحجج، حيث إن (ق) أقوى من (ق) فالقبول بـ(ق) يستلزم القبول بـ(ق) لكن العكس غير صحيح، ومن خلال هذا يكون الترتيب في الحجج سلما حجاجياً يمثله ديكرو بالوسم الآتي:

ونستنتج من خلال هذا المثال أن السلم الحجاجي يتكون من حجتين (ق) وق) تدعمان الحجة (ن) وان هتين الحجتين يجب أن تنتميا إلى قسم حجاجي واحد أي يجب أن تدعما نتيجة واحدة، وأن تكون هذه الحجج متفاوتة، حيث أن (ق) أقوى من (ق)، وهذا ما توصل إليه ديكرو كنتيجة للسلالم الحجاجية.

وسأعرض بعضاً من تقنية السلالم الحجاجية في مقالات الإبراهيمي، هذه التقنية التي تبناها الإبراهيمي في مقالاته والتي حوتْ قدراً كبيراً من التقنيات الحجاجية بمختلف أشكالها، فنجده يقول في مقال "معهد عبيد الحميد بن باديس": "ولو أن آباءنا وأجدادنا الأدنين بنوا لنا المدارس لأراحونا من هذه المتاعب التي نلقاها في بناء المدارس ولصرفنا هذه الجهود في ما بعد البناء من تثمير وتعمير، ولكنهم-عفا الله عنهم- عاشوا لأنفسهم في شبه غيبوبة عن زمنهم، يتعللون بالخيال ويلوذون من الحرور بالظل الزائل، و لم يعيشوا لنا ولا فكروا فينا، ولا أقرضونا شيئاَ يذكرنا بهم، فماتوا غير مذكورين ولا مشكورين وتركونا نمشي بأجرد ضاح، ولو لا بقية من مساجد القدماء في الأمصار لوجدنا آباءنا يصلون في الشوارع والأسواق؛ إن أسلافنا الصالحين كانوا مسلطين على هلكة أموالهم في المصالح العامة وفي بناء المآثر للأعقاب وكانوا كلهم بمقربة من قائلهم:

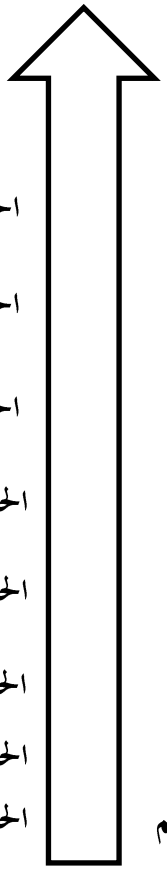
إِذَا حَالَ حَوْلَ لَمْ يَكُنْ فِي بُيُوتِنَا مِنَ الَمالِ إِلاَّ ذِكْرُهْ وَفَضَـــائِلُه[1]

[1]-الإبراهيمي، عيون البصائر، ص278.

من المعلوم أن الشعب الجزائري عاش الذل والحرمان والاستعباد، ورضع الأمة وتغذى على الجهل أيام المستعمر الفرنسي الغاشم، فلا غرابة من يورث أبناءه ما يملك، ومن حالته تلك التي لم يستطع أن يفيق منها والكاتب ههنا يقدم لوماً على آبائه وأجداده-عفا الله عنهم- الذي لم يبنوا المدارس و لم يشيدوا دوراً للعلم وتعليمه لأنهم كانوا في شبه غيبوبة عن زمنهم و لم يفكروا ألا في أبنائهم اللاحقين بهم، واستشهد بقول الشاعر ليدعم حجته ويثبتها.

ويمكن أن نمثل السلم الحجاجي بالشكل التالي:

النتيجة: ماتوا غير مذكورين ولا مشكورين لولا بقية من مساجد الأمصار لوجدنا آباءنا يصلون في الشوارع والأسواق.



أعلى السلم

الحجة الثامنة: لا أقرضونا شيئا يذكرنا بهم

الحجة السابعة: لم يعيشوا لنا ولا فكروا فينا

الحجة السادسة: يلوذون من الحرور بالظل الزائل

الحجة الخامسة: يتعللون بالخيال

الحجة الرابعة: عاشوا لأنفسهم في شبه غيبوبة عن زمنهم

الحجة الثالثة: يصرفنا هذه الجهود في ما بعد البناء من تثمير وتعمير

الحجة الثانية: أراحونا من هذه المتاعب التي نلقاها لافي بناء المدارس

الحجة الأولى: لو أن آباءنا بنوا لنا المدارس

أسفل السلم

وبذلك استطاع الإبراهيمي أن يوظف هذا السلم الحجاجي بما يحوي من حجج متسلسلة ومترابطة بعضها ببعض على مختلف طاقاتها الحجاجية ابتداء من تلك التي تقع في أسفله

ووصولا لتلك التي تتربع على قمته بطريقة احترافية فذّة ليجعل القارئ يستنبط من تلقاء نفسه النتيجة التي أراد أن يوصلها إليه عبر هذه التدرجية وصولا لقمة هذا السلم وجعل المتلقي يتفاعل مع القضية المطروحة وأشركه فيها من أجل الوصول إلى شعور الانتماء واستنطاق نتيجتها بنفسه.

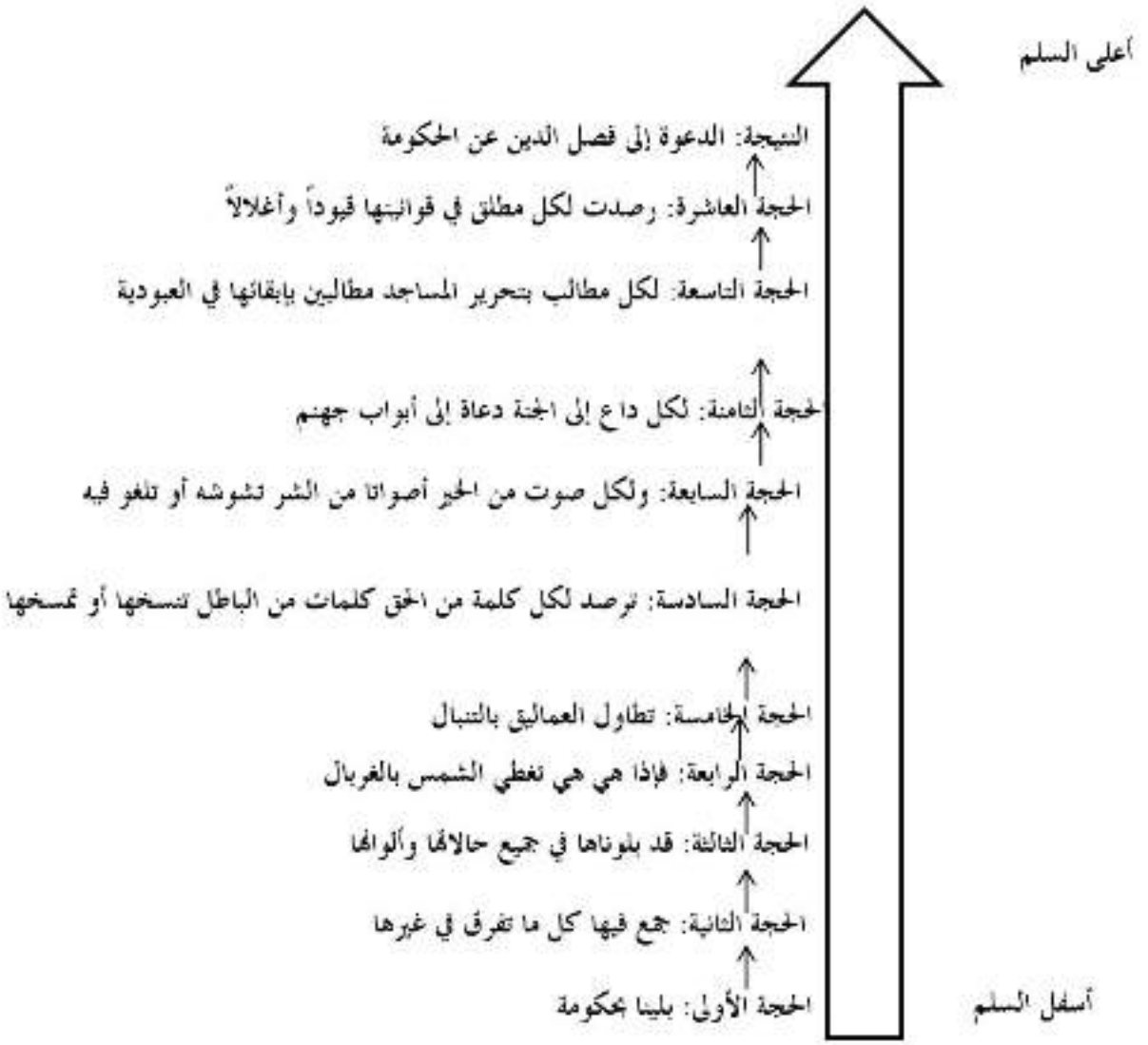
ويقول في موضع آخر ضمن مقاله: فصل الدين عن الحكومة: "قد بلينا بحكومة، جُمِعَ فيها كل ما تفرق في غيرها...وقد بلوناها في جميع حالاتها والوانها، فإذا هي هي تغطي الشمس بالغربال وتطاول العماليق بالتنبال، وترصد لكل كلمة من الحق كلمات من الباطل تنسخها أو تمسخها، ولكل صوت من الخير، أصواتاً من الشر تشوشه أو تلغو فيه، ولكل صلاة إلى الله، مكاء وتصدية من الشيطان، ولكل داع إلى الجنة دعاة إلى أبواب جهنم، ولكل طالب بتحرير المساجد، مطالبين بإبقائها في العبودية، وقد رصدت قبل ذلك لكل مطلق في قوانينها وسلاسل وأغلالا، فلا يطمع الطامع في فتح باب إلا أوجدت له قفلاً...."[1].

يعالج الإبراهيمي قضية من قضايا الهوية ويكتب عنها لتوعية بني قوه وإفاقهم من غفلة الغافلين وإيقاظهم من نوم النائمين للدّفاع والذّود عن حمى وطنهم المسلوب ووازعه الديني هو الدافع لذلك، فبعد إعلان رئيس الحكومة قانون الفصل الذي تضمنه الدستور الجزائري الأعرج وحِياد الحكومة التام في تأسيس الجمعيات الدينية التي تنتخب المجلس الإسلامي الأعلى. غير أن ابتلاعها للأوقاف الدينية ظلم لا يدوم، ولصوصية واللصوصية لا تتأتى إلا في الغفلة أو النوم أو الظّلام، وأما في الانتباه واليقظة والنور فافتراس تبرّره القوة والعتو على حدّ تعبيره، وبعد قضاء الدستور على جميع القرارات التي كانت تُحدّد سلطة الحكومة على المساجد حيناً وتمدّدها أحياناً أصبح لابد من إعادة النظر فيه.

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص98.

فالحجة الأولى هي هنا قد بلينا بحكومة، طبعا هذه الحكومة ليست على الحق السديد لأن أيادي المحتل تديرها، والحجة الثانية جُمِع فيها كل ما تفرق في غيرها... الحجة الثالثة وقد بلوناها في جميع حالاتها وألوانها، الحجة الرابعة فإذا هي تغطي الشمس بالغربال، والحجة الخامسة تطاول العماليق بالتنبال، الحجة السادسة ترصد لكل كلمة من الحق كلمات من الباطل تنسخها أو تمسخها الحجة السابعة؛ ولكل صوت من الخير أصواتا من الشر تشوشه أو تلغوا فيه الحجة الثامنة، ولكل صلاة إلى الله، مكاء وتصدية من الشيطان الحجة التاسعة، ولكل داع إلى الجنة دعاة إلى أبواب جهنم، الحجة العاشرة: ولكل مطالب بتحرير المساجد، مطالبين بإبقائها في العبودية، الحجة الحادية عشر: رصدت قبل ذلك لكل مطلق في قوانينها قيوداً وأغلالاً، فلا يطمع الطامع في فتح باب إلا أوجدت له قفلا.

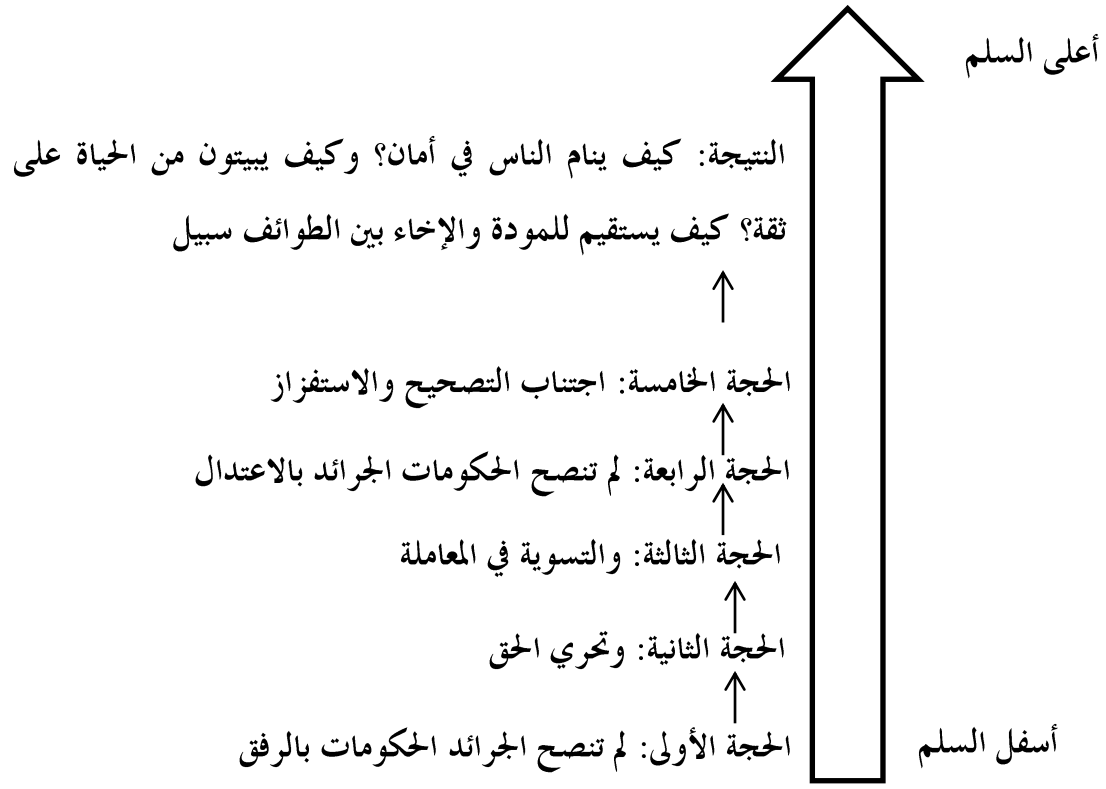
ويمكن أن نمثل السلالم الحجاجية الواردة في الفقرة السابقة بالشكل التالي:



أكسب السلم الحجاجي النص طاقة حجاجية مفعمة بالإقناع جعلت المتلقي يُذْعِن ويسلم بصدق القول .

ونلفي عند الإبراهيمي أيضا قوله في مقال "ويح المستضعفين" ليست شعري إذا لم تنصح الجرائد الحكومات بالرفق وتحري الحق والتسوية في المعاملة، ولم تنصح الحكومات الجرائد بالاعتدال، واجتناب التهيج والاستفزاز، فكيف ينام الناس في أمان؟ وكيف يبيتون من الحياة على ثقة؟ وكيف يستقيم للمودّة والإخاء بين الطوائف سبيل؟ وكيف يجد المتساكنون في الوطن الواحد الراحة والاطمئنان"[1].

ويمكن تمثيل القول السابق بالمخطط التالي:



جاء هذا السلم الحجاجي ليبيّن الجملة الاستبدادية التي شنها المستدمر على الجزائريين من خلال أعمال مباغتة، تمثلت في تفتيش المنازل وترويع النساء والأطفال، والاعتقال العشوائي للمئات من شباب الأمة وسخرت الصحف والجرائد التي تنطق بلسانها تبالغ في رسم الحروف

[1]- الإبراهيمي، عيون البصائر، ص399.

الكبيرة وتحاول إقناع أولي السلطة بأن في الجزائر خطرٌ حقيقيُ على الاستعمار مع أنها مستبدة تفتري على الله الحق.

وقد أكسب بهذه السلالم الحجاجية للنص طاقة حجاجية هائلة تقنع المتلقي ترفيه فلا يملك إلا التسليم والإذعان.

خاتمة

خاتمة:

سعينا من خلال هذا البحث تسليط الضوء على تموقعات الحجاج وآلياته في الخطاب الهوياتي عند البشير الإبراهيمي في مقالاته المبثوثة في مجلة عيون البصائر، وذلك بغية استمالة المتلقي والتأثير فيه، وقد أفضى هذا البحث بشقيه التنظيري والإجرائي إلى جملة من النتائج والنقاط، والتي يمكن تلخيصها كما يلي:

1. تعدّ مقالات البشير الإبراهيمي حقلا خصباً للصناعة الحجاجية بآلياتها المختلفة.
2. تعدّد الآليات الحجاجية عند البشير الإبراهيمي وتنوّعها فمنها اللغوية مثل التكرار والتوكيد...وبلاغية البيان والبديع، كالاستعارة والتشبيه والجناس والطباق.. ومنها التداولية كأفعال الكلام والروابط الحجاجية والسلالم الحجاجية...، وكل منها تضفي على المقالات طاقة حجاجية عالية لتؤدي إلى الإقناع والتأثير.
3. لقد ظهر من خلال هذا البحث بأن نصوص البشير الإبراهيمي ومقالاته تحلّي النصوص التواصلية بشكل من الأشكال بموقف اجتماعي، أي أن هدف الحجاج ههنا قائم على تشكيل المنتقدات والآراء والتحريض على الفعل وكذا تحسين مستوى الوعي بالآخر.
4. حاول الدرس اللساني العربي المعاصر الاستفادة مما يشهده الدرس الحجاجي من تمدّد وثراء، الأمر الذي أدّى إلى ظهور الكثير من الأعمال التي تتناول الحجاج على مستوى التنظير أو الممارسة.
5. لعلّ اتباع البشير الإبراهيمي رائد مدرسة الصنعة اللفظية جعلته يستعمل لغة جزلة قويّة حتى وصف جاحظ العصر، مفرداته مستوحاة من القرآن الكريم والحديث الشريف، الأمر الذي جعلها أكثر إقناعاً وتأثيراً.
6. اعتماده على القول الاستعاري لأنه يمثل الجانب الجمالي الذي تضفيه على المقالات فتكسبها طاقة حجاجية عالية تؤدي إلى التأثير والإقناع.

7. اهتمام البشير الإبراهيمي بالنص في علاقته الداخلية، وفي علاقته بالمتلقي والمقام باعتبار الحجاج ينظر إلى ما ينتجه من آثار في المتلقي، لذا لم يغفل الشيخ اهتمامه بالمتلقي (ميوله، رغباته، أحاسيسه، قدرة استيعابه، لغته...)

8. اعتناء الإبراهيمي من خلال مقالاته بتسلسل الأفكار وترابطها فأبدى مقدرة على ربط الكلام بالسياق الذي ورد فيه وفرضت لغته منطقها على مستوى التلقي باعتبارها حجاجية في ذاتها، ذلك أنها حوت كل الأساليب التي من شأنها أن تستميل المتلقي وتؤثر فيه .

9. احتفاؤه بالأشكال الاتصالية الواردة في المقالات، كما أنه استدعى مختلف النصوص والأشكال التعبيرية كالقرآن والحديث والشعر والأخبار والأمثال، والحكم، مما يدلّ على حرصه المكثّف بالمزايا والقيم.

10. اعتماده على الآليات اللغوية من تكرار لاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة، والتوكيد والاعتراض وإيرادها بدلالات مختلفة من أجل الإفهام ولفت الانتباه.

11. ورود الأفعال الكلامية وإسهاماتها في توجيه القول سواء الخبرية منها أو الإنشائية كالتمني والاستفهام والأمر والنداء كلها ساهمت في توجيه القول توجيها حجاجياً.

12. امتلاك الكاتب قدرة واضحة على حسن توظيف الشواهد ووضعها في سياقاتها المناسبة.

13. ينمّ توظيف البشير الإبراهيمي للشواهد المختلفة عن ثقافة واسعة وإلمام بالتراث، وتمكن من الثقافة العربية الإسلامية.

14.اشتمال الخطاب الهوياتي في المقالات عناصر الهوية من لغة ودين وتاريخ وثقافة فيستنهض به الهمم لأمة كانت تعيش تحت وطأة الاستعمار، فيتغلغل إلى الأعماق ويؤثر أيما تأثير في متلقيه، فيحدث الإقناع وتلك غاية الحجاج.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المراجع بالعربية:

1) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه: د. أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، ط2، منشورات دار الرفاعي، الرياض.

2) أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلمية، د.ط.

3) أرسطو، الخطابة الترجمة العربية القديمة، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979.

4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، د.ط، ج1، د.ت، ص16.

5) أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1432هـ-2011م.

6)بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

7) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، دار الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1426هـ-2006م.

8) بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق د.خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 142هـ/2007م.

9) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994.

10)جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992م.

11) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1418هـ، 1998م.

12) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح: محمد عبد الله، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1986م.

13)جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة، طبعة جديدة صحيحة ومنقّحة، دت.

14) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني / لبنان ، دل ، 1982 .

15) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، دط، 2000.

16) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الجبيلي خلوجة، دار الكتاب الشرقية.

17) حافظ إسماعيل علوي، التداوليات(علم استعمال اللغة)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.

18) الحسن بن قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ-1992م.

19) أبو الحسين أحمد فارس بن زكريا، مقاييس اللغة،ط1، مج2، دار الجيل، بيروت، 1991.

20) حسين عبد العالي اللهيبي، ظاهرة الجناس في خطب الإمام علي ورسائله دراسة بلاغية، جامعة الكوفة، مركز دراسات الكوفة.

21) حلمي خليل، دراسة اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، 2016، ط1.

22) حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 1999.

23) ابن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3.

24) خلية البحث التربوي: الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006.

25) رسول محمد رسول، محنة الهوية (مسارات البناء و تحولات الرؤية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت / لبنان، ط 1، 2002.

26)ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: صلاح الدين هواري، هدى عودة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1996م.

27) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1957.

28) سالم بنوت، المناحي الحديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ما1 1999،

29) السكاكي، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1973م.

30)السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، صححه فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1998م.

31) شوقي المصطفى، المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصور، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1426هـ-2005م.

32) صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008.

33) صالح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

34) صلاح فضل، علاقة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، 164 صفر 1413هـ/ أغسطس آب، 1992م.

35) طه عبد الرحمن:

- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.

36) عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع والإعلان، دت.

37) عبد الرحمن بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، كتبه محمد بن إسماعيل بن بكر الحميدي الشافعي، مكتبة مشكاة الإسلامية، 2004.

38) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.

39) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

40) عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2001/5.

41) عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم البديع، دار النهضة العربية، لبنان، بيروت، دط.

42) عبد القادر عبد الجليل، المعجم الوظيفي لمقاييس الأدوات النحوية الصرفية، دار صفاء للنشر والتوزيع، (عمان- الأردن)، ط1، 2006.

43)عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الفاصلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط2، 1999.

44) عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.

45) عبد المؤمن أبو العسل، مستويات اللغة العربية، الثقافة العامة، ط1، 2000، 1420هـ، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان.

46) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2004.

47) أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.

48) عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ط1، 2011، تونس، مكتبة علاء الدين .

49) عز الدين لمناصرة، الهويات والتعددية اللغوية، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2005م.

50) على حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار الشوير للطباعة والنشر، بيروت / لبنان، ط2، 2007.

51) علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

52) عمر بلخير، الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.

53) العمري، البلاغة العربية- أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1999.

54) العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري(من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1.

55) الفارابي، التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1346 ه .

56) أبو الفتح ابن جني، اللمع في اللغة، كتبه ميلود عبد الرحمن، مكتبة مشكاة الإسلامية، 1426هـ-2005م.

57) فتحي التركي بالإشتراك مع عبد الوهاب المسري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، بووت / دمشق، ط1، 2003.

58) فتحي المسكيني، الهوية والزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن")، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط1 ، 2001.

59) فهد خليل زايد، البلاغة بين البيان والبديع، دار يافا العلمية، عمان، ط2007.

60) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1992.

61) القزويني:

- الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989.

- الإيضاح في علم البلاغة، ت. عبد القادر حسن، مكتبة الآداب، ط1، 1992.

62) قيس إسماعيل، أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، بغداد، دط، 1988.

63) ابن القيم الجوزية أبو عبد الله، بدائع الفوائد، بيروت، د.ت، دار الكتاب العربي.

64) محمد الشيخ، نقد الحداثة في نكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

65) محمد سالم الأمين، الطلبة الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م.

66) محمود أحمد حسن المراغي، في البلاغة العربية: علم البديع، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999، دط.

67) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002.

68) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء دراسات تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

69) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

70) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت، ط1، 2006.

71) الوليد الباجي، المخارج في ترتيب الحجاج، تحق: عبد المجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، المغرب، 1987.

72) يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الأعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت.

ثانيا: المراجع المترجمة:

73) اسيدمند فرويد: الأنا والهو، تر: محمد عثمان تعافي، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط1، 1982.

74) أمين معلوف، الهويات القاتلة ، تر: نبيل محسن، دار الحصاد / دمشق، ط1، 1999.

75) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 21، 2001.

76) آيفور أرمسترونغ ريتشارد، فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2002م.

77) جاك موشلار وآلان روبول، التداولة اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين لعموس، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليقة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1.

78) جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة(كيف ننجز الأشياء بالكلام)، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 1991م.

79) جون جوزيف، اللغة والهوية (فومية – إلية – دينية)، تر: عبد النور خرافي، دار المعرفة، الكويت، دل، 2007.

80) فيليب بروتون وجيل جوته، تاريخ نظريات الحجاج، تر: صالح ناجي الغامدي، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 2011.

81) فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى قوفمان، ترجمة: صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا الاذقية، ط1، 2007.

82) مجموعة من الباحثين، مفاهيم عالمية (الهوية، من أجل حوار بين الثقافات)، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب روت، لبنان، مد1، 2005.

ثالثا: المجلات:

83) بريجيت نيرليخ، الاستعارة والكتابة الأصول البلاغية الحديثة، ترجمة حسين خالفي، مجلة الخطاب، دار الطباعة للنشر والتوزيع، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد 3، ماي 2008.

84) حسن خمس الملخ، الحجاج في الدرس النحوي، مجلة عالم الفكر، ع2، م40، أكتوبر/ديسمبر2011.

85) دواة، مجلة فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات اللغوية والتربوية.

86) ريتشاردز، في الاستعارة، ترجمة ناصر حلاوي، مقال منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع9، 1974.

87) لخذاري سعد، الاستعارة وحدة في التسمية واختلاف في الحدود والمفاهيم، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، العدد18.

88) محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وسايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، العدد2، المجلد 40، أكتوبر – ديسمبر، 2011.

رابعا: المذكرات والأطروحات الجامعية:

89) آمنة لعور، الأفعال الكلامية في سورة الكهف دراسة تداولية، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب.

90) حورية رزقي، الأحاديث القدسية من منظور اللسانيات التداولية، باب الذكر والدعاء، جامعة محمد خيضر، رسالة ماجستير، بسكرة، 2006/2005.

91) كمال الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية من الحجاج في الصور الحواميم، مذكرة ماجستير.

92) ليلى جغام، الحجاج في كتاب البيان والتبيين، مذكرة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، تخصّص علوم اللسان، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2013/2012.

93) ليلى كادة، أسلوبا الأمر والنهي في النظرية اللسانية العربية- مقاربة تداولية-، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة تبسة، الجزائر.

94) مالك محمد بني عطا، السجع في العصر الجاهلي، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتا، 2011.

95) محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشل ميار ضمن كتاب نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون، العلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب، منوبة.

خامسا: المراجع الأجنبية:

1) Champerelman et Lucie olbrechts- Tytecaa : Traité de L'argumentation- le nouvelle rhétorique préface de Michel Meyer, 5 eme édition de l'université de Bruxelles, 1992.

2) Champerelman, L'empire théorique : rhétorique et argumentation, 2eme édition , 2002, augmenter d'un index, Pris.

3) Kaspi, A, et Ruano-Borbalan: La dynamique identitaire. Sciences Humaines, Hors Série : Identité, Identités, 15(décembre 1996 janvier1997), 4.

4) **Michel Meyer** :

- Logique Langage et argumentation, Hachette, Paris, 1982.
- Question de rhétorique, Paris, 1993.

5) Nicole Giroux: la Gestion discursivee des paradoxes de l'identité, Xième Conférence de! l'Association Internationale de Management Stratégique 13-14-15 juin 2001.

6) Oxford, Advanced Lemer's Dictionary of Current English Jonathan crowther, oxford university press,fifth edition, 1995p589.

7) Tap, P. (1997), Marguer sa diference. Sciences Humaines, Hors Série: Identité, Identités, 15, 9-10.

8) Vincent de gulejac identité inbraus -michel et autres , vocabulaire de psychosociologie- références et positions, paris,éres, 2002..

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ-د
الفصل الأول: ماهية الحجاج ومساره التاريخي	
أولا: تعريف الحجاج	6-2
ثانيا: تاريخ الحجاج	45-6
ثالثا: في مفهوم الهوية	64-46
الفصل الثاني: الحجاج من منظور تداولي	
أولا: الحجج المبينة للواقع	80-66
ثانيا: أفعال الكلام	112-80
ثالثا: أفعال الكلام ودورها في عيون البصائر	135-112
الفصل الثالث: الآليات البلاغية عند البشير الإبراهيمي في "عيون البصائر"	
أولا: التشبيه	148-140
ثانيا: الاستعارة	167-148
ثالثا: الكناية	174-167
رابعا: البديع	207-174
الفصل الرابع: الروابط الحجاجية عند البشير الإبراهيمي	
أولا: الروابط المدرجة للحجج	244-213
1. الرّابط الحجاجي "لأن"	217-213
2. الرابط الحجاجي "لكن"	222-217
3. الرّابط الحجاجي "بل"	225-222
4. الرابط الحجاجي "حتى"	228-225
5. الرابط الحجاجي "إذن"	231-228
6. الرابط الحجاجي "الفاء"	238-231
7.الرابط الحجاجي: "الواو"	244-238

ثانيا: السلالم الحجاجية	257-245
خاتمة	260-259
قائمة المصادر والمراجع	271-262
فهرس الموضوعات	274-273
ملخص الرسالة	278-276

ملخّص الأطروحة

الملخص بالعربية:

الحجاج كطريقة في التّواصل غايتهُ الاستمالة والإقناع والتأثير يقوم على بنية لغوية تواصلية تقوم بين طرفين: (المتكلم والمتلقي)، وتعتمد في الأساس على الحجة التي تهدف إلى الإقناع، ولهذا اهتمت نظرية الحجاج بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب من لغة وبراهين وحجج، كما أنها لم تغفل اهتمامها بوظيفة النص وبتواصله وارتباطه بالسّياق.

وقد ارتكز موضوع الدراسة حول استراتيجية الحجاج في الخطاب الهوياتي عند البشير الإبراهيمي في مقالته المتنوعة في "عيون البصائر"، وذلك بغية الوقوف والكشف على أهم الآليات الحجاجية التي وظّفها الإبراهيمي لإقناع متلقيه واستمالتهم بغية شحذ هِممهم والوصول إلى عقولهم وقلوبهم، وذلك لأنهم كانوا يعيشون فترة استعباد وجهل.

وقد تبيّن من خلال فصول هذه الأطروحة أن البشير الإبراهيمي وظّف كل أنواع الإقناع من آليات بلاغية وتداولية وفلسفية ولغوية ضمن خطاب هوياتي مُفعمٍ بالدينامية. كما أنه ربط حججه فاستخدم روابط وعوامل حجاجية لم تزد المعنى إلاّ إقناعاً و لم تكسبه إلا قوةً.

ومن هنا يمكن القول أن لمقالات البشير الإبراهيمي دورا بارزا في إقناع المتلقي والتأثير فيه.

الكلمات المفتاحية: استراتيجية، الحجاج، الخطاب، الهوياتي، البشير الإبراهيمي، عيون البصائر.

Résumé :

En tant qu'une méthode de communication visant à convaincre, à persuader et à influencer, l'argumentation est basée sur une structure langagière et communicationnelle qui inclut un locuteur et un récepteur. L'argumentation dépend sur l'argument qui vise à convaincre, c'est la raison pour laquelle, la théorie argumentative s'intéresse aux conditions comme la langue, les preuves et les arguments qui permettent à l'acte argumentatif de se placer dans le discours. Elle se focalise sur la fonction du texte, sa relation avec le contexte ainsi que sa dimension communicationnelle.

La présente étude a pour objet la stratégie de l'argumentation dans le discours identitaire chez Bachir El Ibrahimi dans ses articles publiés dans la revue « Oyoun Elbassair ». Son objectif est de révéler les mécanismes argumentatifs employé par Bachir El Ibrahimi afin de convaincre ses récepteurs, les persuader, les motiver et influencer leurs esprits et leurs cœurs puisqu'ils vivaient une période d'esclavage et d'ignorance.

Selon les chapitres de notre mémoire, il s'avère que Bachir El Ibrahimi a employé tous les types de persuasion y compris les procédés rhétoriques, pragmatiques, philosophiques et linguistique dans un discours identitaire plein de dynamisme. Il a en outre lié ses arguments en employant les connecteurs et les éléments argumentatifs qui renforcent le sens et le rendent plus persuasif et convainquant. De ce fait, il convient de dire que les articles de Bachir Elibrahimi ont un rôle majeur dans la persuasion et l'influence sur le récepteur.

Mots-clés : Stratégie, pèlerins, rhétorique, identités, Bashir Brahimi, Oyoun Elbassair .

Abstract :

Rhetoric as a means of communication aims at persuasion and influence, based on a communicative linguistic structure between the speaker and the recipient. It relies primarily on argumentation aimed at persuasion, which is why the theory of rhetoric focuses on the conditions that allow for the creation of language, evidence, and arguments in discourse. It also takes into account the function of the text and its relationship to the context. The subject of this study is the rhetorical strategy in identity discourse by Bashir al-Ibrahimi in his various articles in « Ayun al-Basair ». The aim is to examine and uncover the most important rhetorical mechanisms that al-Ibrahimi employed to persuade his audience and stimulate them to raise their aspirations and reach their minds and hearts, especially since they lived in a period of enslavement and ignorance. Through the chapters of this thesis, it becomes clear that al-Ibrahimi employed all types of persuasion techniques, including rhetorical, transactional, philosophical, and linguistic, in a dynamic identity discourse. He linked his arguments and used rhetorical links and factors that only increased their convincing power. Thus, it can be said that al-Ibrahimi's articles played a prominent role in persuading and influencing his audience.

Keywords : strategy,argumentation, rhetoric, identity discourse, Bashir al-Ibrahimi, Ayun al-Basair.