

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر - بسكرة-
كلية الآداب و اللغات
قسم الآداب واللغة العربية

فنّ المناظرة من منظور تداولي "الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي أنموذجا"

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الآداب واللغة العربية
تخصص: علوم اللسان العربي

إشراف الدكتور:
صلاح الدين ملاوي

إعداد الطالبة:
أسماء بن قلّح

السنة الجامعية: 1432هـ-1433هـ

2011م - 2012م

			<p> </p>
53	آل عمران	66	<p> </p>
51	آل عمران	159	<p> </p>
161	المائدة	44	<p> </p>

			<p> </p>
52	الأنعام	80	<p> </p>
44	الأعراف	59	<p> </p>
53	الأطفال	6	<p> </p>
44	هود	26.25	<p> </p>

<p>44</p>	<p>هود</p>	<p>27</p>	<p> 𐤆𐤁𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐾀𐾁𐾃𐾅𐾂𐾄𐾆𐾇𐾈𐾉𐾊𐾋𐾌𐾍𐾎𐾏𐾐𐾑𐾒𐾓𐾔𐾕𐾖𐾗𐾘𐾙𐾚𐾛𐾜𐾝𐾞𐾟𐾠𐾡𐾢𐾣𐾤𐾥𐾦𐾧𐾨𐾩𐾪𐾫𐾬𐾭𐾮𐾯𐾰𐾱𐾲𐾳𐾴𐾵𐾶𐾷𐾸𐾹𐾺𐾻𐾼𐾽𐾾𐾿𐿀𐿁𐿂𐿃𐿄𐿅𐿆𐿇𐿈𐿉𐿊𐿋𐿌𐿍𐿎𐿏𐿐𐿑𐿒𐿓𐿔𐿕𐿖𐿗𐿘𐿙𐿚𐿛𐿜𐿝𐿞𐿟𐿠𐿡𐿢𐿣𐿤𐿥𐿦𐿧𐿨𐿩𐿪𐿫𐿬𐿭𐿮𐿯𐿰𐿱𐿲𐿳𐿴𐿵𐿶𐿷𐿸𐿹𐿺𐿻𐿼𐿽𐿾𐿿𐀀𐀁𐀂𐀃𐀄𐀅𐀆𐀇𐀈𐀉𐀊𐀋𐀌𐀍𐀎𐀏𐀐𐀑𐀒𐀓𐀔𐀕𐀖𐀗𐀘𐀙𐀚𐀛𐀜𐀝𐀞𐀟𐀠𐀡𐀢𐀣𐀤𐀥𐀦𐀧𐀨𐀩𐀪𐀫𐀬𐀭𐀮𐀯𐀰𐀱𐀲𐀳𐀴𐀵𐀶𐀷𐀸𐀹𐀺𐀻𐀼𐀽𐀾𐀿𐁀𐁁𐁂𐁃𐁄𐁅𐁆𐁇𐁈𐁉𐁊𐁋𐁌𐁍𐁎𐁏𐁐𐁑𐁒𐁓𐁔𐁕𐁖𐁗𐁘𐁙𐁚𐁛𐁜𐁝𐁞𐁟𐁠𐁡𐁢𐁣𐁤𐁥𐁦𐁧𐁨𐁩𐁪𐁫𐁬𐁭𐁮𐁯𐁰𐁱𐁲𐁳𐁴𐁵𐁶𐁷𐁸𐁹𐁺𐁻𐁼𐁽𐁾𐁿𐂀𐂁𐂂𐂃𐂄𐂅𐂆𐂇𐂈𐂉𐂊𐂋𐂌𐂍𐂎𐂏𐂐𐂑𐂒𐂓𐂔𐂕𐂖𐂗𐂘𐂙𐂚𐂛𐂜𐂝𐂞𐂟𐂠𐂡𐂢𐂣𐂤𐂥𐂦𐂧𐂨𐂩𐂪𐂫𐂬𐂭𐂮𐂯𐂰𐂱𐂲𐂳𐂴𐂵𐂶𐂷𐂸𐂹𐂺𐂻𐂼𐂽𐂾𐂿𐃀𐃁𐃂𐃃𐃄𐃅𐃆𐃇𐃈𐃉𐃊𐃋𐃌𐃍𐃎𐃏𐃐𐃑𐃒𐃓𐃔𐃕𐃖𐃗𐃘𐃙𐃚𐃛𐃜𐃝𐃞𐃟𐃠𐃡𐃢𐃣𐃤𐃥𐃦𐃧𐃨𐃩𐃪𐃫𐃬𐃭𐃮𐃯𐃰𐃱𐃲𐃳𐃴𐃵𐃶𐃷𐃸𐃹𐃺𐃻𐃼𐃽𐃾𐃿𐄀𐄁𐄂𐄃𐄄𐄅𐄆𐄇𐄈𐄉𐄊𐄋𐄌𐄍𐄎𐄏𐄐𐄑𐄒𐄓𐄔𐄕𐄖𐄗𐄘𐄙𐄚𐄛𐄜𐄝𐄞𐄟𐄠𐄡𐄢𐄣𐄤𐄥𐄦𐄧𐄨𐄩𐄪𐄫𐄬𐄭𐄮𐄯𐄰𐄱𐄲𐄳𐄴𐄵𐄶𐄷𐄸𐄹𐄺𐄻𐄼𐄽𐄾𐄿𐅀𐅁𐅂𐅃𐅄𐅅𐅆𐅇𐅈𐅉𐅊𐅋𐅌𐅍𐅎𐅏𐅐𐅑𐅒𐅓𐅔𐅕𐅖𐅗𐅘𐅙𐅚𐅛𐅜𐅝𐅞𐅟𐅠𐅡𐅢𐅣𐅤𐅥𐅦𐅧𐅨𐅩𐅪𐅫𐅬𐅭𐅮𐅯𐅰𐅱𐅲𐅳𐅴𐅵𐅶𐅷𐅸𐅹𐅺𐅻𐅼𐅽𐅾𐅿𐆀𐆁𐆂𐆃𐆄𐆅𐆆𐆇𐆈𐆉𐆊𐆋𐆌𐆍𐆎𐆏𐆐𐆑𐆒𐆓𐆔𐆕𐆖𐆗𐆘𐆙𐆚𐆛𐆜𐆝𐆞𐆟𐆠𐆡𐆢𐆣𐆤𐆥𐆦𐆧𐆨𐆩𐆪𐆫𐆬𐆭𐆮𐆯𐆰𐆱𐆲𐆳𐆴𐆵𐆶𐆷𐆸𐆹𐆺𐆻𐆼𐆽𐆾𐆿𐇀𐇁𐇂𐇃𐇄𐇅𐇆𐇇𐇈𐇉𐇊𐇋𐇌𐇍𐇎𐇏𐇐𐇑𐇒𐇓𐇔𐇕𐇖𐇗𐇘𐇙𐇚𐇛𐇜𐇝𐇞𐇟𐇠𐇡𐇢𐇣𐇤𐇥𐇦𐇧𐇨𐇩𐇪𐇫𐇬𐇭𐇮𐇯𐇰𐇱𐇲𐇳𐇴𐇵𐇶𐇷𐇸𐇹𐇺𐇻𐇼𐇽𐇾𐇿𐈀𐈁𐈂𐈃𐈄𐈅𐈆𐈇𐈈𐈉𐈊𐈋𐈌𐈍𐈎𐈏𐈐𐈑𐈒𐈓𐈔𐈕𐈖𐈗𐈘𐈙𐈚𐈛𐈜𐈝𐈞𐈟𐈠𐈡𐈢𐈣𐈤𐈥𐈦𐈧𐈨𐈩𐈪𐈫𐈬𐈭𐈮𐈯𐈰𐈱𐈲𐈳𐈴𐈵𐈶𐈷𐈸𐈹𐈺𐈻𐈼𐈽𐈾𐈿𐉀𐉁𐉂𐉃𐉄𐉅𐉆𐉇𐉈𐉉𐉊𐉋𐉌𐉍𐉎𐉏𐉐𐉑𐉒𐉓𐉔𐉕𐉖𐉗𐉘𐉙𐉚𐉛𐉜𐉝𐉞𐉟𐉠𐉡𐉢𐉣𐉤𐉥𐉦𐉧𐉨𐉩𐉪𐉫𐉬𐉭𐉮𐉯𐉰𐉱𐉲𐉳𐉴𐉵𐉶𐉷𐉸𐉹𐉺𐉻𐉼𐉽𐉾𐉿𐊀𐊁𐊂𐊃𐊄𐊅𐊆𐊇𐊈𐊉𐊊𐊋𐊌𐊍𐊎𐊏𐊐𐊑𐊒𐊓𐊔𐊕𐊖𐊗𐊘𐊙𐊚𐊛𐊜𐊝𐊞𐊟𐊠𐊡𐊢𐊣𐊤𐊥𐊦𐊧𐊨𐊩𐊪𐊫𐊬𐊭𐊮𐊯𐊰𐊱𐊲𐊳𐊴𐊵𐊶𐊷𐊸𐊹𐊺𐊻𐊼𐊽𐊾𐊿𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄𐋅𐋆𐋇𐋈𐋉𐋊𐋋𐋌𐋍𐋎𐋏𐋐𐋑𐋒𐋓𐋔𐋕𐋖𐋗𐋘𐋙𐋚𐋛𐋜𐋝𐋞𐋟𐋠𐋡𐋢𐋣𐋤𐋥𐋦𐋧𐋨𐋩𐋪𐋫𐋬𐋭𐋮𐋯𐋰𐋱𐋲𐋳𐋴𐋵𐋶𐋷𐋸𐋹𐋺𐋻𐋼𐋽𐋾𐋿𐌀𐌁𐌂𐌃𐌄𐌅𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌪𐌫𐌬𐌭𐌮𐌯𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿𐍀𐍁𐍂𐍃𐍄𐍅𐍆𐍇𐍈𐍉𐍊𐍋𐍌𐍍𐍎𐍏𐍐𐍑𐍒𐍓𐍔𐍕𐍖𐍗𐍘𐍙𐍚𐍛𐍜𐍝𐍞𐍟𐍠𐍡𐍢𐍣𐍤𐍥𐍦𐍧𐍨𐍩𐍪𐍫𐍬𐍭𐍮𐍯𐍰𐍱𐍲𐍳𐍴𐍵𐍶𐍷𐍸𐍹𐍺𐍻𐍼𐍽𐍾𐍿𐎀𐎁𐎂𐎃𐎄𐎅𐎆𐎇𐎈𐎉𐎊𐎋𐎌𐎍𐎎𐎏𐎐𐎑𐎒𐎓𐎔𐎕𐎖𐎗𐎘𐎙𐎚𐎛𐎜𐎝𐎞𐎟𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯</p>
-----------	------------	-----------	---

44	نوح	3:2	

إهداء

إلى من خلق في نفسي روح التحدي، وغرس في قلبي حبّ العلم منذ نعومة أظفاري.....والدي.
إلى أمثلة التضحية والوفاء.....والدتي.
إلى زوجي العزيز الذي ساندني حتى أوصل مسيرتي العلمية وأضاء في دربي مشاعل الأمل....والعطاء....
إلى كل من وقف إلى جانبي في مشواري الدراسي....
أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

أسماء بن قلح



مقدمة

شهدت الحضارة العربية الإسلامية في قرونها الأولى نهضة فكرية عظيمة، أرسى دعائمها، ووطد أركانها حملة العلم و صنّاع الوعي في مشارق الأرض ومغاربها؛ إذ تعاقبوا على اختلاف أجناسهم وتباين أمصارهم على إعمال الفكر وإجالة النظر في مختلف علوم العصر، فكان من ثمار ذلك أن ازدهرت الحركة العقلية و الفلسفية و الأدبية في العصر العباسي، الذي عرف استقرارا سياسيا و حرية فكرية، تولّد عنها تباين الأنظار في مسائل شتى، كانت يومئذٍ مثار جدل و خلاف بين طوائف ونحل، انضوت تحت جناحي الخلافة الإسلامية. كلٌّ يزود عن أفكاره ويدافع عن معتقداته. فنشأت المناظرات بين علماء الأمة واتخذوها مجالا للغبّة، وإظهار البراعة، وإعلاء الكعب.

ومع انبعاث الدرس اللساني وتطوره في سياق الثورة التواصلية التي طبعت الحياة المعاصرة، برزت القيمة الكبرى التي كانت تمثلها مجالس المناظرة العربية القديمة، والأهمية النوعية للإسهام العربي الإسلامي المميز في التنظير والتفكير لطرق الجدل وأساليب المباحثة، وأصبح الدارسون اليوم يتوجهون بقدر بالغ من العناية إلى دراسة هذه الظاهرة في تاريخ الثقافة العربية، محاولين الكشف عن البعد التداولي لهذا الفن.

واللسانيات التداولية تخصص معرفي منبثق من مناخ فلسفي عام، هو الفلسفة التحليلية بما احتوته من مناهج وتيارات وقضايا، يركّز على دراسة اللّغة في طبقات مقامية مختلفة، بحسب أغراض المتكلّمين وأحوال المخاطبين بها؛ فيُعنى بدراسة معاني المنطوقات في علاقتها بالمتكلّم، ودراسة الاستلزام الحوارية، ودراسة كيفية كون الاتصال شيئا أوسع من مجرد القول، ودراسة الشروط التي تجعل المنطوقات مناسبة وناجحة إنجازيا، ودراسة العلاقة بين أفعال الكلام وسياقاتها غير اللغوية، ودراسة البلاغة الحجاجية وفق المقتضيات التخاطبية.

فالتداولية مقارنة للّغة لا من حيث هي بنية مكتملة مجردة، بل من حيث هي فعل يقوم به المتكلّمون وفق مقاصد معيّنة وقوانين تخاطبية محددة.

ولعلّ هذا ما جعلها تتقاطع مع بحوث الدرس العربي القديم، وآدابه وفنونه؛ كالشعر، والقصة، والأمثال، والمسرح، والمناظرة -موضوع هذا البحث-. وهذا البحث ينتزّل في دائرة البحوث التي تسعى أن تستأنف النظر من جديد في فن المناظرات، و تؤمُّ مقاربتة من منظور تداولي حدّاثي، يكشف الآليات الحجاجية فيه، ويجلي مدى انعكاس المقامات التواصلية على خصائصه الخطابية. وتحقيقاً لهذه الغاية جاء عنوان البحث موسوماً بـ:

« فن المناظرة من منظور تداولي-الإمتاع و الموائسة للتوحيدي أنموذجاً-».

وقد تعاورت دواعٍ عدّة على بسطه، مجملها فيما يلي:

1- إنّ حقول التراث المعرفية تشكّل مجالاً خصباً للدرس التداولي، الذي يتعيّن عليه استثمار المعطيات التراثية، والاستفادة من النتائج المحرزة فيه.

2- استثمار المنهج التداولي واستغلاله في قراءة الخطابات الأدبية ذات القيمة التداولية.

3- محاولة إبراز الآليات التواصلية التي كان يستخدمها العرب قديماً.

4- الرغبة في الكشف عمّا للعرب من سبق في مضمار الممارسات الحجاجية.

وإنّ بسط هذا الموضوع و تفصيل الحديث فيه لقاض بمواجهة التساؤلات

الآتية:

1- ما معنى المناظرة؟

2- وفي أي عصر ازدهرت وارتقت؟

3- وما الأصول التي تخلّقت منها المناظرة؟

4- وما موقف الأصوليين من هذا الفن؟

5- وما حظّ الدرس العربي القديم من المناهج اللغوية الحديثة؟

6- وكيف يتأتّى وصف الظاهرة التي تستلزم أن تحمل الجملة بالإضافة إلى معناها

المباشر المدلول عليه بصيغتها معنى جملة أخرى في سياق محدد؟

7- وما القيمة الحجاجية لهذا الفن؟

8- و كيف السبيل إلى مساءلة نص تراثي مساءلة تداولية حجاجية؟
وللإجابة عن هذه الإشكالات وغيرها وجب سوق الموضوع في ثلاثة فصول،
مصدرة بمقدمة، ومذيّلة بخاتمة.

فأما **الفصل الأول**، فمراد به تأصيل مصطلح المناظرة، وتتبع مراحل تطوره
في التراث العربي، وقد سبق تحت عنوان: **فن المناظرة: مفهومه ونشأته
و تطوره.**

وأما **الفصل الثاني**، فعنوانه: **مبادئ التخاطب في الإمتاع والمؤانسة**، ابتدأناه
بتقديم المدونة المدروسة، ثم استخرجنا ما يكتنف المناظرة من قوانين حوارية
وإبلاغية، متمثلة في مفهوم الاستلزام الحوارية، للكشف عن مدى احتمال الجملة
لمعنيين: صريح وضمني.

وأما **الفصل الثالث**، فقد حاولنا فيه استخراج الآليات الحجاجية المستخدمة على
اختلافها، وتبيان أثرها وأهميتها في الإبلاغ و الإقناع، وارتضينا له عنوان:
البعد التداولي للحجاج في الإمتاع والمؤانسة.
والبحت مذيّل بخاتمة راصدة نتأجه.

وقد استرشدت الطالبة في سبيل النهوض بهذا البحث بالمنهج التداولي الذي
اقتضى تتبع مبادئ التخاطب في المدونة المدروسة، ومحاولة تجلية المظاهر
الحجاجية فيها، فهو أصلح للأجناس الحوارية والتناظرية ذات الصبغة الإقناعية، كما
كان للمنهج التاريخي أيضا نصيب من الاسترشاد، فقد دعت إليه الحاجة حين
السعي إلى الوقوف على العوامل المنجبة لفن المناظرة في التراث العربي.

كذلك اختلفت الباحثة إلى مراجع شتى، أقامت عود البحث وتنوعت بين الوافد
و الموروث و القديم و الحديث أهمها: مدونة الدراسة المتمثلة في الإمتاع و المؤانسة
للتوحيدي، ومروج الذهب للمسعودي، و كتاب الأغاني للأصبهاني، ومفتاح
العلوم للسكاكي، وكتب الجاحظ، والمقدمة لابن خلدون، وجواهر الأدب في أدبيات

وإنشاء لغة العرب لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، وآداب البحث و المناظرة للأمين الشنقيطي، والمنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي.

ولا ننسى الإشارة إلى استعانة البحث بمراجع حديثة، أمّته بروح منهجية معاصرة أهمها: كتب طه عبد الرحمن، و الحوار ومنهجية التفكير النقدي لحسان الباهي، والتداولية و الحجاج لصابر الحباشة، وإستراتيجية الخطاب لعبد الهادي الظفري الشهري ، وتحليل الخطاب المسرحي لعمر بلخير، ومصنف الحجاج لعبد الله صولة ومجموعة من المؤلفين المكوّن من خمسة أجزاء.

وفي هذا المقام لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر و خالص العرفان للأستاذ الدكتور: صلاح الدين ملاوي، الذي رعى هذا البحث، حتى استقام على ما هو عليه، فلم يدخر جهدا في سبيل تقويم اعوجاجه، ودفع نقائصه. فله مني خالص العرفان، و جميل الثناء.

أسأل الله التوفيق و السداد، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و إليه أنيب.

الفصل الأول:

فن المناظرة: مفهومه

ونشأته وتطوره

1- مفهوم المناظرة لغة و اصطلاحا:

لا جرم أنّ الفنون تنشأ على التدرّج خاضعة لنواميس الطبيعة، فتأخذ في التكوّن والتطور شيئاً فشيئاً إلى أن تستوي على سوقها، ويستقيم عودها. وما فن المناظرة عن ذلك ببعيد، يحاول هذا الفصل ملاحظته تاريخياً، استجلاءً لحقيقته، وبياناً لمراحل تطوره.

1-1- المناظرة لغة:

المناظرة مصدر الفعل الرباعي (ناظر)، المزيد بحرف لإفادة المشاركة .
والمناظرة، أيضاً، أن تناظر أخالك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه.⁽¹⁾ ومنه النظر، وهو الفكر في الشيء.⁽²⁾

والتناظر: التراوح في الأمر، و النظير و المناظر: المثل.
ونظره: صار نظيراً له. ومنه قول الزهري: لا تناظر بكتاب الله، ولا بكلام رسوله (ص)، أي لا تجعل شيئاً نظيراً لهما.⁽³⁾

ويقال تناظر القوم: نظر بعضهم إلى بعض وفي الأمر تجادلوا وتراوضوا.
والمناظر: المجادل المحتاج.⁽⁴⁾

إذن المناظرة تتجلى فيما يلي:

1- الفكر.

2- التراوح.

3- الجدل.

(1) ينظر: الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: داود سلّوم و آخرين، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004، ص 832..

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، ط1، 1997م، 211/6.

(3) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1416هـ/1996م، ص623.

(4) ينظر: إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، مطابع الأوقست، القاهرة، ط3، 1405هـ، 1985م، 969/2.

1-2- المناظرة اصطلاحاً:

تعددت تعريفات العلماء للمناظرة وتباينت حدودهم، فترى ابن خلدون (ت808هـ/1406م) يسوقها ردفا للجدال، لما لها من آداب يجب الالتزام بها للوصول إلى الحقيقة والبيان؛ يقول: «وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم»⁽¹⁾.

ومن دواعي وضع شروط المناظرة عنده، أن كل واحد من المتناظرين يرسل عنانه في الاحتجاج، ويكون على صواب أو على خطأ، فاحتيج إلى وضع آداب وأحكام يقف عند حدودها المتناظران، متمثلة فيما يأتي:⁽²⁾

1- حال المستدل والمجيب، وكيف يكون الأول مُستدلاً، والثاني معترضاً مبيّناً محلّ اعتراضه أو معارضته.

2- متى يجب على المستدل السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال.

وينتهي ابن خلدون إلى تعريف عام للجدل والمناظرة قوامه: «إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب، في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره».⁽³⁾

كما يعرفها محمد الأمين الشنقيطي بأنها محاوراة بين شخصين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر، من أجل الوصول إلى الحقيقة والصواب.⁽⁴⁾

ويقتفي إحسان عباس أثر ابن خلدون، فيقرن مفهوم الجدل بالمناظرة، ولا يجعل بينهما فصلاً، فيرى أنه من حكم الجدل أن لا يكون إلا بين شخصين، طالبي الحقيقة ومريدي بيان، فإمّا أن يكون أحدهما على يقين يريد أن يوصل عند مناظره من الحقيقة ببرهان

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م، ص466.

(2) ينظر: خالد حربي، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية «رؤية جديدة في الأسس المعرفية»، تح، علي عبد المعطي، ماهر عبد القادر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص108.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 466.

(4) محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم بجدة، ص 3.

قاطع، ويكون الآخر متوهما لها، فالذي على يقين يريد أن يوصل عند مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها. (1)

أما غنيمي هلال فيقرن المناظرة بالحوار، ويسوقهما مساقا واحدا، فيقول عنه: وهو قالب فني عام تتغير أنواع مضمونه، ويرى أنه من الأجناس الأدبية التي تَدَقُّ فيصعب تحديد معالمها لتمييز مواطن التلاقي التاريخية فيها بين الآداب. ويرى أن موطن الاتفاق بين فن الحوار وفن المناظرة في كونهما ضربا من الخطابة بين شخصين أو أكثر، إلا أن الاختلاف بينهما، في أنّ المناظرة يقصد بها شرح وجهتي نظر مختلفتين، أو عرض صورتين متضادتين وذلك باستخدام الحجّة والبرهان، حتى يتم نقض حجة الخصم وإبطالها. (2)

المناظرة بهذا المفهوم تعلق الحوار لاحتمالها الأدلة العقلية، وإبداء قوة حجاجية حتى تفند حجة الخصم.

أمّا طه عبد الرحمن فيرى أن المناظرة هي النظر من جانبيين في مسألة معينة قصد إظهار الصواب، ويعرّف المناظر بعدة مصطلحات فهو العارض أو المعارض، ويجب أن يكون لعارضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يناظره، سعيا وراء الإقناع والاقنتاع برأي صائب. (3) فالمناظر مرید للحقيقة، مقيم لحد الصواب سواء أكان على يد المناظر أم على يد من يناظره.

ويعمد إلى اقتراح ثلاثة مفاهيم للمناظرة وهي: الحوار، والمحاورة، والتحاور، انطلاقا مما يسميه بمراتب الحوارية.

هذه المستويات الثلاثة مقابلة للمستويات الثلاثة الأخرى في التنظيرات التداولية الغربية:

(1) ينظر: إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الرئيسي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، 325/2.

(2) ينظر: محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001م، ص206.

(3) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2008، ص46،

العرض، والاعتراض، والتعارضية. (1)

فالعرض: « أن ينفرد « العارض » ببناء معرفة نظرية، سالكا في هذا البناء، طرقا

مخصصة يعتقد أنها ملزمة «للمعروض عليه» . (2)

فالعرض ادعاء يستند في نموجه النظري البلاغ و الصدق، ويكون منهجه الاستدلالي

البرهان القائم على شواهد نصية، تضم:

الحوار الحقيقي: الذي يقوم فيه « العارض » بإطلاع «المعروض عليه» على النتائج التي

توصل إليها، وفق مراحل متعددة وباستخدام آليات مختلفة.

أما **الحوار الشبهي:** فيكون فيه « العارض » متظاهرا بإشراك غيره في طلب المعرفة

وإنشائها، بينما هو في الحقيقة يحدد « للمعروض عليه » مسألة سبق أن تدبرها، ويعين طريقا

لبحث خبرها من قبل، و ينتهي إلى نتائج معلومة له. (3)

ويؤكد طه عبد الرحمن أن مراتب الحوارية ثلاثة: الحوار، و المحاورة، و التهاور،

ويختص كل منها بمنهج، وآلية خطابية، وبنية معرفية تميز بعضها عن بعض.

ويمكن توضيح ذلك في الجدول الآتي: (4)

(1) ينظر: وحيد بوعزيز، «التداولية في الخطاب العربي المعاصر، مفهوم المناظرة، الأسس و المساءلات»، اللغة

والأدب، ملتقى علم النص، العدد17، جانفي 2006م، جامعة الجزائر، ص230.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص38.

(3) ينظر: نفسه، ص 41.

(4) ينظر: نفسه، ص 57.

الشاهد النصي	النموذج النظري	البنية المعرفية	الآلية الخطابية	المنهج الاستدلالي	مكونات البنية الحوارية مراتب الحوارية
الحوار الحقيقي (العلمي) الحوار الشبيهي (الفلسفي)	نموذج البلاغ نموذج الصدق	النظر	العرض	البرهان	الحوار
المحاورة القريبة (المناظرة) المحاورة البعيدة (التناص)	نموذج الإبلاغ نموذج القصد	المناظرة	الاعتراض	الحجاج	المحاورة
التناظر الرأسي التناظر الأفقي	نموذج التبليغ نموذج التفاعل	التناظر	التعارض	التحاج	التحاور

و يتّجه حسان الباهي وجهة مميزة في تأسيسه لمفهوم المناظرة، فهو يرى أن التراث الإسلامي العربي يزخر بالدراسات التي انشغلت بمسألة النظر والتناظر، ويورد مسميات عدّة لعلم المناظرة وهي: علم آداب البحث، وعلم آداب الحوار، وعلم صناعة التوجيه، والحجاج وعلم الجدل أو الجدل. وغيرها من المصطلحات التي أدى بعضها إلى الاختلاف وتباين وجهات النظر.

ويذكر حسان الباهي ثلاث فرق تفسّر تلك الاختلافات الدقيقة في مفهوم الجدل والمناظرة؛ فأما الفرقة الأولى فتناصر الجدل، وترى أنه بالرغم من كونه يقوم على التنازع الرامي إلى الغلبة والإفحام، فقد اقترن بمعان تقتضي الإنكار والمنع، إلا أنّ المناظرة تقتضي التعاون للوصول إلى الصواب في الموضوع المختلف فيه. بينما الغرض

من الجدل⁽¹⁾ هو إفحام الخصم وتخطيئه، فهو يستعين بطرق غير مشروعة تقوم على الحيلة والمرادغة، بخلاف المناظرة التي تبتعد كل البعد عن النزاعات والخصومات.⁽²⁾

أما الفرقة الثانية فهي تورد المجادلة إلى جانب مفهوم المناظرة، والمحاورة والمعارضة⁽³⁾ والمناقضة⁽⁴⁾ والتفكير، والتدبر، والاعتبار، والتأمل، والاستدلال.

وبين هذين الموقفين برز موقف ثالث يصرّ على أنّ ما ذهبت إليه الفرقتان السابقتان ما هو إلاّ اختلافات اصطلاحية بين هذه المفاهيم، ويستدلون على موقفهم على أنّ المحاجة قد تبدأ بشكل صحيح وسليم، وذلك باحترام كل الشروط والضوابط الموضوعية، إلاّ أنّها في مرحلة ما قد تنزلق إلى استخدام الجدل، وأنواع من التسلط اللغوي، أو المادي وغيرها من الطرق غير المشروعة، فتقلب المناظرة مجادلة فمنازعة.⁽⁵⁾

ويذهب حسان الباهي أبعد من ذلك، حيث يضع سلماً ترتيبياً لهذه المفاهيم، فتعالي المناظرة أعلى السلم يليها الحجاج⁽⁶⁾، فالجدل ثم السفسطة التي تنزّل الترتيب.⁽⁷⁾

إنّ لحسان الباهي نظرة تأصيلية لهذا الفن، فيراه متأصلاً في التراث العربي الإسلامي، تحت مسميات عدّة أهمها: الجدل بنوعيه المحمود والمذموم.

(1) يعرف الجرجاني الجدل بأنه: القياس المؤلف من المشهورات، والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. أو هو دفع المرء خصمه في إسناد قوله بحجة أو شبهة.

- الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م، ص79.

(2) ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص18.

(3) المعارضة: إقامة الخصم الدليل المنتج نقبض الدعوى التي استدل عليها خصمه.

- ينظر، الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، ص71.

(4) النقض هو ادعاء السائل بطلان دليل المعلن مع إقامته الدليل على دعواه بطلانه.

- ينظر نفسه، ص65.

(5) ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص19.

(6) خصصنا فصلاً كاملاً للبحث عن الآليات الحجاجية في المدونة.

(7) ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص20.

نخلص من خلال هذه التعريفات إلى أن المناظرة فن قولي أدبي، يقوم بين شخصين يمتلكان قدرة عقلية إقناعية كبيرة، و أسلوب بلاغي مميز، وذلك من أجل إقناع الخصم وتصويب رأيه، والرقي بمجلس المناظرة حتى يلقى استحسانا لدى الجمهور.

2- شروط المناظرة:

تقوم المناظرة على عدة شروط، حددها كل باحث بحسب طبيعة بحثه، والأهداف المرجوة منه، فأحمد بن إبراهيم الهاشمي يذكر ثلاثة شروط: (1)

الأول: أن يجمع بين متضادين مختلفين في صفاتهما، لإظهار خواصهما بالمقابلة كالربيع والخريف والصيف والشتاء.

الثاني: أن يأتي كل من الخصمين في نصرته لنفسه، وتفنيد مزاعم قرنه بأدلة ثابتة تعلي من قدره وتحط من مقام خصمه، بحيث يميل بالسامع إليه.

الثالث: أن تصاغ المعاني بأسلوب محكم، وترتب على سياق حسن، ليزيد بذلك انتباه السامع وتنمي فيه الرغبة في حلّ المشكل.

أما طائش كبرى زادة فقد ضبطها في ثمانية منها ما يتعلق بالخطاب في ذاته، ومنها ما يتعلق بما يجب على المتناظرين وهي كالاتي: (2)

- تجنب الاختصار المؤدي إلى عدم الوضوح.
- تجنب الإطناب المضجر.
- تجنب الألفاظ والمصطلحات التي يستعملها سوقة الناس.
- عدم شرح أقوال الخصم دون فهمها واستيعابها حتى لا يؤدي ذلك إلى الغلط.
- تجنب الخروج عن الموضوع المتناقش فيه.

(1) ينظر: أحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1999م، 1/140.

(2) ينظر: مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في 2 و 3هـ)، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 2000م، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة اليرموك، إربد، الأردن، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، جدار للكتاب العالمي للطباعة والنشر، عمان، الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2/273.

- تجنب القهقهة والحركات غير الأخلاقية.
 - عدم التصادم مع الأشخاص المرموقين للحفاظ على مكانتهم.
 - تجنب احتقار واستذلال الخصم.
- في حين يضع أبو وليد الباجي (ت474هـ) مجموعة من الشروط والقوانين، التي يرى وجوب توفرها حتى تستقيم المناظرة، وتكون ذات فائدة، نذكر منها ما تعلق بالمناظر: (1)
- ينبغي للمجادل أن يقدم على جدله تقوى الله، ويقصد بنظره طلب الحق، ولا يقصد من ورائه المباهاة والمغالاة.
 - أن يتوقر المناظر في جلوسه، وألا يكثر من الصياح لأن ذلك يسبب الضرر، ولا يخفت صوته جدا، ولا يشغف بكلامه ولا يعجب بجداله.
 - أن يحسن الاستماع إلى كلام خصمه، وإن رأى في كلامه فسادا، فيجب أن يكون له عونا على نظره، ولا يثق بقوة وضعف خصمه، وأن يصبر عليه حتى يفرغ من كلامه.
 - ألا يتكلم على ما لم يعلمه، ولا يتكلم إلا في موضوع النقاش، فإن الكلام على ما لم يقصده عدول عن الغرض المطلوب.
 - وألا يناظر في حال الجوع والعطش، ولا في حال الخوف والغضب.
- ويحدد طه عبد الرحمن مجموعة من الشروط التي ينبغي توافرها في المناظرة، وهي كالتالي: (2)
- 1- التقارب المعرفي:** لابد لكلا المتناظرين أن يتمتعا بتقارب معرفي، حتى لا يستعظم شأن واحد على آخر، أو العكس كأن يحقر شأن شخص آخر.

(1) ينظر: أبو وليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ص9، 10.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص4.

2- **انتظار المهلة:** لا بدّ أن ينتظر المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، ولا يغالطه في كلامه ولا يسيء فهمه.

3- **الإساءة إلى الخصم:** يجب على المناظر عدم الإساءة إلى خصمه سواء بالقول أم الفعل، وعدم التناول عليه بالشتم وفضح أسرار شخصية، وهذا ما يحدث عادة في المناظرات التلفزيونية، حينما يحتدم النقاش فيخرج أحد المتناظرين عن قواعد المناظرة، إلى التناول الشخصي على خصمه.

4- **قصديّة الاشتراك:** أن يشارك المناظر خصمه في إظهار الحقيقة والصواب.

5- **اجتناب المضادة:** التي تقوم على المعارضة من أجل المعارضة لا غير، وليس لإظهار الحقيقة، فهذه المعارضة مذمومة. (1)

لكي نصف مناظرة معينة بأنها ناجحة، فإن معيار نجاحها الأساس يكمن في احترامها للشروط والضوابط التي تجعل منها خطاباً راقياً يسمو إلى الحقيقة والصواب، وهذه هي الغاية الكبرى التي تتغياها المناظرة.

3- الأصول المنجبة لفن المناظرة :

لاشكّ أنّ فن المناظرة لم ينشأ من هباء من هباء، وإنما هناك أصول أنجبتّه، فيما أن النصوص تتوارث، ويتناسل بعضها من بعض ، فهي تخضع لبعده تاريخي إذ تولد وتهرم ثم تتجدد لتتحول إلى نصوص جديدة.

وللمناظرة من خلال هذا التصور نصوص منجبة «Des génotexte» شفوية لا تزال آثارها لحد اليوم. (2)

ومن أهم الخطابات التي أنجبت المناظرة هي: الخطابية، والمنافرة، والمفاخرة.

(1) ينظر: السابق، ص75.

(2) ينظر: مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم، 258/2 .

3-1-الخطابة:

يطلق عليها أرسطو مصطلح الريطورية (Rhétorique) ⁽¹⁾، مميزا بين « الخطاب الجدلي »، الذي يتوجّه أساسا إلى إنسان مجرد، يشترك مع المتكلم في سننه اللساني، وبين « القول الخطبي » (Discours Rhétorique) الذي يتوجّه إلى إنسان واقعي يتمتع بملكة الحكم، وذي انفعالات و عادات ثقافية. ⁽²⁾

فالخطابة قوامها الإقناع والتأثير في المستمع، قصد إثبات أفكار وترسيخها في ذهن الجمهور، ولم تغفل عن مراعاة حال السامع، وقد سمّاه البلاغيون بمصطلح (مقتضى الحال)، ومعنى ذلك أن الخطيب يراعي المقام الذي يصاغ فيه كلامه.

وقد قسّم أرسطو الخطابة إلى ثلاثة أنواع، وذلك حسب معيار العلاقة بين الخطاب والمتقبل، لا حسب مضمون الخطاب : ⁽³⁾

الأول هو: المشوري (Délibératif) يشير إلى ما هو نافع أي ما هو أفضل، فمنه الإذن ومنه المنع.

الثاني هو: المشاجري (Genre judiciaire) - يدافع عما هو عدل - متعلق بالجدل، فمنه الشكاية ومنه الاعتذار.

الثالث هو: البرهاني (Epidatique) مداره المدح والذم، فلا يهتمّ إلا بما هو جميل أو قبيح متعلق بالأدب النثري، فالخطيب يسعى إلى إحداث الإجماع حول بعض القيم المتفق عليها من قبل الجمهور، حيث يستعين بمجمل الوسائل التي يتيحها له فنّ الخطابة لكي يضخم تلك القيم ويعضّمها.

(1) ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م، ص9.

(2) ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الجوار للنشر و التوزيع ، سوريا، ط1، 2007م، ص20، 21.

(3) ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة ، ص17. وعبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتينيكاه، ضمن أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب، مَنوبَة، تونس، ص 205.

وتلك هي الأعمال اللغوية الأساسية التي اشتغل عليها أوستين (Austin) وسورل (Searle)، حيث اهتمّا بالصلة القائمة بين اللغة و المنطق، و آثار الخطاب في السامع. أورد مختار الفجاري، رأي عمر السكّوني الذي جمع عيون المناظرات العربية في كيفية تشكل فن المناظرة، فيرى أن الخطابة هي الأصل الأول المساهم في تشكل هذا الفن، ويسهب في القول بأنها قديمة قدم الإنسان. وبما أن الإنسان عقل ولسان، كان الجدل مسلكه. وإنّ الجذور الجينية لمادة المناظرة العربية تعود إلى العقل (Logos) دون الأسطورة (Mythos)، فهي انحدرت من الأصل الغربي العقلي للخطاب دون الأصل الصوفي الإشرافي. (1)

ويقصد السكّوني من قوله هذا المنطق اليوناني، الذي انتهجه السفسطائيون ليزيد تأثيرهم في الناس، حيث اعتمدوا الفن الخطابي في نشر أفكارهم ودعواتهم، والمعروف أنهم لا يبحثون عن الحقيقة بشكل كبير وإنما كانت المنافع هي هدفهم الأساس، وهذا سبب كاف لاعتمادهم على الفن الخطابي بأسلوبه المنمق الجذاب، وبيانه المؤثر الأخاذ أكثر من اعتمادهم على الحجّة والبرهان. (2)

وقد عرف العرب هذا الفن منذ الجاهلية، حيث مضى حازم القرطاجني إلى أن الخطابة تتبني على العناصر الإقناعية، وتدخل العناصر التخيلية في خدمتها. (3)

إنّ من أسباب وجود الخطابة، ذلك الجمهور الذي يحمل الخطيب على إقناعه واستمالاته للتسليم بأفكاره، وذلك لا يقوم إلا بالأدلة والحجج، ولئن كانت الخطابة فنا شفويا تلزم وجود الجمهور، فالمناظرة أيضا خطاب من الخطابات الشفوية التي تلزم وجود طرفي النقاش على الأقل.

(1) ينظر: مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم ، 2 / 259.

(2) ينظر: نفسه .

(3) ينظر: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، افريقيا الشرق، المغرب، 2005، ص 57.

وقد عني الخطباء بهذا الفن عناية خاصة، فهي دعامة من دعائم الدعوة فلطالما لجأ المعتزلة إلى الخطابة والجدال في تأييد رأيهم وبيان مذاهبهم ومقالاتهم. (1)

3-2- المنافرة:

هي ثاني الفنون التي أسهمت بشكل واسع في إنشاء فن المناظرة، وهي من الفنون الجاهلية، فطبيعة حياة القبائل الجاهلية القائمة على الأصالة في المجد والسبق في المكرمات، وتصدر القبائل أدت إلى تحوّل الحوار الهادئ إلى منافرة. (2)

وقد عرفها محمد يونس عبد العال، بأنها مفاخرات، أو محاكمات في صفات الشرف وكرم الحسب. (3)

إذن المنافرة هي اعتداد واحتساب للمكرمات والأخلاق، فالقبيلة في الجاهلية تتباهى بسمو شرفها، وعلية مكانتها بين باقي القبائل.

وهي فضلا في ذلك من ألوان النثر، تتسم بالجدال والخصام، ذلك أنّ كلاً من الرجلين المتناظرين يحاول أن يظهر أنه أحق من الآخر بالسيادة، والجاه، ويحتكمان إلى حكم يفصل بينهما. (4)

ولعل من أسباب تسمية هذا الفن بالمنافرة، أنّ المنافر كان يقول لخصمه: أنا أعز منك

نفرأ⁽⁵⁾ ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذْ أَخْبَرُوا الْمُرْسَلِينَ أَنَّهُمْ رَسُولُ اللَّهِ فَاذْبَحْوا لَهُمْ سَبْعَ نِجَالٍ فَاذْبَحْوا لَهُمْ سَبْعَ نِجَالٍ فَاذْبَحْوا لَهُمْ سَبْعَ نِجَالٍ﴾

(1) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ، 1998م، 10/1.

(2) ينظر: مصطفى السيوفي، تاريخ الأدب في العصر الجاهلي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، ط1، 2008 م، ص250.

(3) ينظر: محمد يونس عبد العال، في النثر العربي قضايا وفنون ونصوص، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، 1996 م، ص218.

(4) ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، تاريخ الأدب في العصر الجاهلي، دار الكتاب الحديث، مصر، 1428هـ، 2008م، ص218.

(5) ينظر: محمد يونس عبد العال، في النثر العربي قضايا وفنون ونصوص، ص85.

ويظلّ المنافر يذكر الدليل إثر الدليل، وكذلك يفعل خصمه إلى أن يفصل قاض بينهما. (2)

وكان لهذا الفن خطباؤه، وحكامه المشهورون، وهم من سادة القبائل ورؤسائها مثل: ضمرة بن ضمرة، وهرم بن قطبة، والأفرع بن حابس، ونفيل بن عبد العزى، وربيعة بن حذار، وكانوا ينفرون بالأسجاع. (3).

فالمناظرة هي أول خطاب تضمن آثارا أولية للمعنى المناظري، فهي نمط نشأ بسبب الاستعداد للحرب، ومن أجل رفع معنويات المقاتلين، وقد تطورت اليوم إلى ما يعرف بالحرب النفسية والإعلامية.

وفي العصر الجاهلي نجد الشعر العربي، قام على ثنائية جدلية مركزية، هي المدح والهجاء، وباقي الأغراض الأخرى لا تخرج عن نطاق هاتين الثنائيتين. والعربي قديما لا تمنعه الحروب من التلطف بالشعر، والحكمة، بل إنّ المواجهة الجسدية لا تتم ولا تكتمل إلا بالتوازي مع المواجهة الكلامية و اللفظية، كما أنّ التفوق في ذلك يعتبر عاملا مهما من عوامل الانتصار الحربي. (4)

و سنذكر نموذجا لأشهر المنافرات التي حدثت في العصر الجاهلي، وقع بين عامر بن الطفيل، وعلقمة بن علاثة، و سنكتفي بذكر أجزاء منها توضّح صورة المنافرات في العصر الجاهلي: (5)

قال عامر لعلقمة: والله لأنا أكرم منك حسبا، واثبت منك نسبا، وأطول منك قسبا.

فقال علقمة: لأنا خير منك ليلا ونهارا.

فقال عامر: لأنا أحب إلى نساءك أن أصبح فيهن منك.

فقال علقمة: على ماذا تنافرنى يا عامر؟

فقال عامر: أنافرك على أنّى أنحر منك للقاح، وخير منك في الصباح، وأطعم منك في السنة الشياح.

(1) الكهف/ 34 .

(2) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ص158.

(3) ينظر: نفسه، ص169.

(4) ينظر: مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الشفوي القديم، ص263.

(5) ينظر: الأصفهاني، كتاب الأغاني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط6، 1404هـ، 1983، 216/6.

وهكذا تستمر المناظرة إلى إبداء محاسن المنافر، ومساوى خصمه إلى أن تصل به إلى القرح، ولذلك وجب أن يكون طرف ثالث-محايد- يفصل بين المتناظرين، فكان هرم بن قطبة الفزازي، الذي وقف موقفاً وسطياً، فلم يفضل أحداً على آخر بل ساوى بينهما في الفضائل، والمكرّمات وأقرّ لهما بحق السيادة . (1)

وعاش هرم حتى أدرك سلطان عمر بن الخطاب «رضي الله عنه»، فسأله عمر عن أي الرجلين كان مفضلاً؟ فأجاب هرم بأنه يفضل أن يبقى الأمر سرا حتى لا تعود الفتنة، فاستحسن عمر إجابته و أشاد له برفعة المقام وسداد الرأي. (2)

حاصل النظر مما سبق أنّ المناظرات أحد الأشكال الأولية، التي ساهمت بشكل كبير في تشكيل فن المناظرة، نظراً لما تحمله من خصوصية الحوار والتناظر، وهذا ما لمسناه في المناظرة السابقة الذكر، فكان كلّ واحد من المناظرين يبدي فضائله، ومكارمه، وشجاعته، وفروسيته على حساب غريمه، الذي يحاول أن يسقط مكانته، و يسفّه شجاعته، ويسمه بأبشع الأوصاف.

3-3-المفاخرة:

هي شكل تطوري للمناظرة، إلا أنّ المفاخرة تختلف عنها في أنّها ذات اتجاه سلمي هادئ، و الفخر عند العرب باب واسع من أبواب شعرهم، يعبر عن ميلهم الطبيعي إلى الأنفة و العزّة، والافتخار بالنفس، وقد يتعدى الفخر الحدّ الطبيعي إلى المبالغة في الافتخار بالنفس و القبيلة، و أكثر ما يتناوله الفخر الشجاعة، و البأس، و إجارة الجار، والكرم، والفروسية، وهي أكثر الصفات التي تميز بها العرب. (3)

وكان الشعراء دائمي التفاخر بقبيلتهم القوية، وبفرسانها التي يخشاها جميع القبائل الأخرى. (4)

ولقد عرفت المفاخرات خموداً في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين، لأنها تقوم على العصبية، والحمية القبلية الجاهلية، التي حاربها الإسلام، و لكنّها ما لبثت أن تأججت

(1) ينظر: عبد الرحمن علي، تاريخ الأدب في العصر الجاهلي، ص219.

(2) ينظر: نفسه، ص220.

(3) ينظر: عروة عمر، حياة العرب الأدبية، الشعر الجاهلي، دار مدني، الجزائر، ص121.

(4) محمد زغول سلام، مدخل إلى الشعر الجاهلي، دراسة في البيئة و الشعر، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر،

1995م، ص161.

مرة أخرى في أواخر عصر الخلفاء الراشدين، حيث أشعل فتيلها بنو أمية فأصبح تاريخهم حافلا بالمفاخرات. (1)

أمّا بنو العبّاس فلم تشتهر في عهدهم المفاخرات، ومرجع ذلك أنّ الخلفاء انصرفوا عنها إلى الحوار، و المناظرة، التي غلبت عصرهم، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً (2).
إنّ ظهور النثر في مستواه الشفوي الأول شجّع على تشكّل بنية حوارية تقابلية، إذ ظهرت المفاخرات أولاً بين الأشخاص، ثم تطورت و اتخذت أشكالاً مختلفة، كالمفاخرة بين الذهب والفضة. (3) ثم ارتقت بعد ذلك إلى أن صارت شكلاً أدبياً قائماً بذاته.

لو تأملنا جيداً المفاخرة لوجدنا أنها الرحم الذي يتخلّق فيه فن المناظرة، فإنّ المفاخرة تقوم على خطاب تفاخري، يقتضي أسلوباً محكماً، حتى يتمكنّ المفاخر من تبيان مآثر نفسه أو قومه، إضافة إلى أنّ المفاخرة تستدعي شخصين متقابلين حتى تتم، وهذا ما تتطلبه المناظرة أيضاً، فلا يمكن أن تتم العملية إلا بوجود طرفي الحوار و النزاع، و يستلزم ذلك وجود حكم يفصل هذا النزاع.

نستنتج أن الأصول الثلاثة (الخطابة، والمنافرة، والمفاخرة) أدّت دوراً كبيراً في إنجاب فنّ المناظرة، فمن الطبيعي أنّ لكلّ فن جذوراً وأصولاً أوجدته، فالمناظرة لم تكن لتنشأ لولا الخطابة التي اتخذت العقل نبراساً وسلاحاً لها في إقناع الغير، فلم تعدم الحجة، والدليل المنطقي، لتعزيز حكمها و تثبيت رأيها وإقامته على اليقين؛ أما المنافرة، فنقوم على الجدل و المخاصمة، فالمنافر من شدّة حماسته يخرج عن نطاق المسموح إلى اللامسموح، وهو الشتم والقذف والتطاول الشخصي، ونستطيع إسقاط هذا النوع على المناظرات التلفزيونية، التي قد يشتعل فتيلها حتى لا يستطيع المقدم -الذي يتّسم بالحياد- التحكم فيها، وتمثّل المفاخرة ذلك الحوار الهادئ.

إنّ اجتماع هذه الأصول على اختلافها، يؤدّي إلى نشأة فن يقوم على العقل، والجدال، والحوار الهادي، ألا وهو فن المناظرة.

(1) ينظر: حامد صادق قنبيبي، الأدب العباسي (النثر) محاضرات للطالب الجامعي في إطار متطلبات امتحان الكفاءة، دار ابن

الجوزي للنشر و التوزيع، الرسالة، عمان، الأردن، 2008م، ص182.

(2) البحث في عنصر المناظرة في العصر العباسي، ص22.

(3) ينظر: مختار الفجاري، من أجناس الخطاب الشفوي القديم، ص265.

4-تطور فن المناظرة:

عرف فن المناظرة عبر العصور الأدبية تطورا ورقيا، استنادا إلى مدى استجابة الواقع الفكري والثقافي لهذا الفن، الذي ما لبث أن استقلّ بنفسه، معتمدا قوانين وضوابط تحكمه وتسيره حتى يستقيم على أكمل وجه، وسيحاول هذا المبحث تتبع مراحل تطوره واكتمال نضجه.

4-1-إرهاصات المناظرة في العصر الجاهلي:

عرف العصر الجاهلي العديد من ألوان المساجلات الفنية، و المحاورات الأدبية، تدور معظمها بين الحبيب و حبيته، فيصف الاثنان شدة الاشتياق، ولوعة الهوى، ماثوثة في ثنايا القصائد،⁽¹⁾ منها هذه المحاورة لامرئ القيس(ت565هـ) في معلقته الشهيرة، حينما يتحدث عن مغامراته الطائشة مع ابنة عمه «عنيزة».

يقول الشاعر:⁽²⁾

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِدْرَ خِدْرَ عُنَيْزَةَ⁽³⁾

فَقَالَتْ: لَكَ الْوَيْلَاتُ!! إِنَّكَ مُرْجِلِي⁽⁴⁾

تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُ بِنَا مَعَا

عَقَرْتُ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَانزِلِ

(1) ينظر: محمد عبيد الحمزاوي، فن الحوار و المناظرة في الأدبين الفارسي والعربي في العصر الحديث دراسة مقارنة، تح: محمد زكي العشماوي، مركز الإسكندرية للكتاب، ط1، 2001م، ص 195.

(2) امرؤ القيس، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1404هـ، 1983م، ص34.

(3) عنيزة: اسم امرأة قيل هي فاطمة المذكورة في البيت 18، ويروى أن عنيزة هضبة أو قارة سوداء في بطن واد فلج من ديار بني تميم.

- ينظر، الأعلام الشنتمري، شرح ديوان امرئ القيس بن حجر الكندي، تح: الشيخ ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1394هـ، 1974م، ص66، 67.

(4) ارتجل الرجل ارتجالا إذا ركب رجليه في حاجته ومضى.

- ابن منظور، لسان العرب، 3/44.

فَقُلْتُ لَهَا: سِيرِي وَأُرْخِي زِمَامَهُ

وَلَا تَحْرِمِينِي مِنْ جَنَّاكَ (1) الْمُعَلَّلِ

إنّ الشاعر هنا يحاور ابنة عمّه عنيزة، متجاوزاً نطاق الآداب العامة، مازجاً للأخلاق الطيبة بالتصرفات الفدمة (2)، فعندما دخل عليها هودجها فجأة دعت عليه لأنها ستصبح راجلة لعقرة بغيرها، وبعد أن ركب معها طلب منها أن ترخي زمام الناقة حتى لا يحرم من حديثها العذب (3).

وفي حوار آخر ذهب الشاعر -امرؤ القيس- إلى محبوبته متخفياً يمشي على مهل، كحباب الماء في يسر وخفة، حتى لا يشعر به أحد من أهلها، الذين غلبهم النوم فقال: (4)

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَمَا نَامَ أَهْلُهَا	سُمُوَّ حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالٍ
فَقَالَتْ: سَبَّأَكَ اللَّهُ، إِنَّكَ فَاضِحِي	أَلَسْتَ تَرَى السُّمَّارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي
فَقُلْتُ: يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا	وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
حَلَفْتُ بِاللَّهِ حَلْفَةً فَاجِرٍ	فَنَامُوا فَمَا إِنْ مَنْ حَيْثُ وَلَا وَصَالٍ
فَلَمَّا تَنَازَعْنَا الْحَدِيثَ أَسْمَحْتُ	هَصَرْتُ بَعْضُنِ ذِي شَمَارِيخٍ (5) مِيَالٍ
وَصَرْنَا إِلَى الْحَسَنِ وَرَقِّ كَلَامِنَا	وَرَضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيَّ إِذْلَالٍ
فَصَبَحْتُ مَعْشُوفًا وَأَصْبَحَ بَعْلُهَا	عَلَيْهِ الْقَتَامُ سِيءَ الظَّنِّ وَالْبَالِ.

لقد أجبر الشاعر ابنة عمه عنيزة على التحاور، فأخبرته بقلب يعنوره الخوف بأنها

(1) الجني ما يجنى من الشجر.

- السابق، 476/1.

(2) ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب الجاهلي نصوص ودراسة، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2001م، ص 25.

(3) ينظر: محمد الحمزاوي، فنّ الحوار والمناظرة في الأدبين الفارسي والعربي، ص 198.

(4) امرؤ القيس، الديوان، ص 141.

(5) -الشماريخ: رؤوس الجبال وهي الشناخيب واحدها شنخوبية.

-ابن منظور، لسان العرب، 3/470.

تخشى الفضيحة والعار، حيث إن العيون ما تزال ساهرة يقظة، إلا أن الشاعر أبي ورفض الخروج بل أقسم بأغلظ الإيمان ألا يبرح مكانه حتى ولو قطعوا رأسه، وقد سرد بأسلوب قصصي حواري.

وهذه محاولة أخرى لعنترة بن شداد عندما خرج إلى العراق لطلب النوق العصافيرية مهرا لعلبة، فأسر فتذكر منازل أهله وأحبته وهو في سجن المنذر بن ماء السماء فيقول: (1)

جُفُونُ الْعَذَارَى مِنْ خِلَالِ الْبَرَاقِعِ	أَحَدُ الرَّقَّاقِ الْقَوَاطِعِ
إِذَا جُرِدَّتْ نَلَّ الشُّجَاعُ وَأَصْبَحَتْ	مَحَاجِرُهُ قَرَحَى بِفَيْضِ الْمَدَامِعِ
سَقَى اللَّهُ عَمِّي مِنْ يَدِ الْمَوْتِ جُرْعَةً	وَشَلَّتْ يَدَاهُ بَعْدَ قَطْعِ الْأَصَابِعِ
كَمَا قَادَ مِثْلِي بِالْمَحَالِ إِلَى الرَّدَى	وَعَلَّقَ آمَالِي بِذَيْلِ الْمَطَامِعِ
لَقَدْ وَدَّعْتَنِي عِبْلَةٌ يَوْمَ بَيْنِهَا	وَدَاعَ يَقِينٍ أَنَّنِي غَيْرُ رَاجِعِ
وَنَاجَتْ وَقَالَتْ: كَيْفَ تُصْبِحُ بَعْدَنَا	إِذَا غَبَّتَ عَنَّا فِي الْقِفَارِ الشَّوَاسِعِ
وَحَقَّكَ لَا حَاوَلْتَ فِي الدَّهْرِ سَلْوَةً	وَلَا غَيْرْتَنِي عَنْ هَوَاكَ مَطَامِعِي
فَكُنْ وَثِقًا مِنِّي بِحُسْنِ مُودَةٍ	وَعِشْ نَاعِمًا فِي غَيْبَةِ غَيْرِ جَارِعِ
فَقُلْتُ لَهَا: يَا عَيْلَ إِنِّي مُسَافِرٌ	وَلَوْ عَرَضَتْ دُونِي حُدُودُ الْقَوَاطِعِ
خُلِقْنَا لِهَذَا الْحُبِّ مِنْ قَبْلِ يَوْمِنَا	فَمَا يَدْخُلُ التَّقْيِيدُ فِيهِ مَسَامِعِي
أَيَا عِلْمَ السَّعْدِيِّ هَلْ أَنَا رَاجِعٌ	وَأَنْظُرُ فِي قَطْرِيكَ زَهْرَ الْأَرَّاجِعِ

تجسد هذه القصيدة ثورة الذكريات وهيجانها، ومحنة الغربة وشدتها، ولوعة الهوى وسطوته، كل هذه المحن أثرت في نفس عنترة التي باحت بسرها وعذابها، فاستهل قصيدته بذكر الديار التي خلت، وطيف حبيبته، ووصف حسن نظراتها، ثم تذكر عمه الذي كان سببا في حزنه وأساه فدعا له بالموت تارة ثم بالشلل تارة أخرى (2)، ثم انتقل إلى الحوار المباشر بينه وبين عبله.

(1) عنترة، الديوان، دار صادر، بيروت، للطباعة والنشر، بيروت، 1404هـ، 1984م، ص 163، 164.

(2) ينظر: محمد عبيد الحمزاوي، فن الحوار والمناظرة في الأدبين الفارسي والعربي، ص 196.

فالشاعر استخدم إستراتيجية حوارية، ليخرج ما في قلبه من حزن وألم، ورفض للواقع الذي أصبح عليه.

4-2- تشكّل المناظرة في العصر الأموي:

عرف العصر الأموي فنا شعريا جديدا، تمخض عن الحياة السياسية، والاجتماعية التي سادت العصر آنذاك، وهو فن النقائض⁽¹⁾، الذي عرف انتشارا واسعا وتطورا ملحوظا ونبغ فيه الكثير من الشعراء، كجرير والفرزدق والأخطل.

والنقيضة قصيدة يهجو فيها شاعر آخر، فيطعن فيه وفي قومه ويفتخر ويعتزّ بنفسه وبقومه، وسرعان ما ينهض له الشاعر الآخر بقصيدة، ينقض فيها ما جاء به الأول⁽²⁾ على نفس الوزن والقافية غالبا.⁽³⁾

ولقد عرف أسلوب المناقضة تطورا حتى جعل فن النقائض في العصر الأموي فنا قويا بدرجة كبيرة، فهو يجبر الشاعر الثاني أن ينقض كلام خصمه بالاعتماد على نفس الوزن والقافية ثم ينقض معاني القصيدة واحدا تلو الآخر.⁽⁴⁾

قال أبو عبيدة كان مُخَرَّقَ بن شُرَيْكٍ ضَلَعُهُ مع جرير فنهاه الفرزدق مرتين فلم ينته

فقال الفرزدق في ذلك: (بحر الكامل)⁽⁵⁾

وَلَقَدْ نَهَيْتُ مُخَرَّقًا فَتَخَرَّقْتُ بِمُخَرَّقِ شَطْنِ الدِّلاءِ شَغُورُ
وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ مَرَّتَيْنِ وَلَمْ أَكُنْ أَتْنِي إِذَا حَمِقَ ثَنَى مَغْرُورُ
حَتَّى يُدَاوِيَ أَهْلَهُ مَأْمُومَةً فِي الرَّأْسِ تُدْبِرُ مَرَّةً وَتَثُورُ

(1) يختلف فن النقائض عن المعارضة في كون الثانية تؤيد كل أفكار القصيدة المعارضة، وتخالف المناظرة أيضا.

-ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصرين الأموي والعباسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1410هـ، 1990م، ص 154.

(2) ينظر: قصي الحسين، تاريخ الأدب العربي، العصر الأموي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1998م، ص 141.

(3) محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصرين الأموي والعباسي، ص 154.

(4) ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، الأدب العربي في العصر الإسلامي والأموي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1426هـ، 2005م، ص 42.

(5) أبو عبيدة البصري، ديوان النقائض، نقائض جرير والفرزدق، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، 232/2.

فأجابه جرير فقال: (بحر الكامل) (1)

سَبَّ الْفَرَزْدَقِ مِنْ حَنِيفَةٍ إِنَّ السَّوَابِقُ عِنْدَهَا التَّبَشِيرُ
وَلَقَدْ نَهَيْتُكَ أَنْ تَسْبَّ مُخْرَقًا وَفِرَاشُ أُمَّكَ كَلْتَتَانِ وَكَيْرُ
يَا لَيْتَ جَارِكُمْ اسْتَجَارَ مُخْرَقًا يَوْمَ الْخُرَيْبَةِ وَالْعَجَاجُ يَثُورُ

لقد استطاع جرير والفرزدق أن يبتكرا فنا جديدا أقرب ما يكون إلى مناظرة بين الشعارين؛ فالفرزدق يدافع عن قبيلة تميم؛ وجرير يدافع عن قبيلة هذيل وهما خصمان لقبيلة الفرزدق وهكذا تستمر المناظرة بين الشعارين لمدة أربعين سنة. (2)

4-3- نضج فن المناظرة في العصر العباسي:

بلغت الحركة العلمية في العصر العباسي أوجها، فاتخذت الحركة أشكالا متنوعة من: نقل وتأليف وترجمة واختراع، نظرا للحرية الفكرية آنذاك، وظهور العديد من الفرق والنحل الكلامية، والمدارس النحوية، فاحتدم الصراع الفكري، وانتشرت المجالس العلمية والحلقات الأدبية، وعرفت هذه المجالس انتعاش حلقات الجدل التي أصبحت ضرورة مميزة لهذا العصر عن غيره، وذلك أن العصر يتسم بخصوصية لم يعرفها أي عصر قبله، وهي العقلانية في التفكير، وانتشار المنطق، والفكر الفلسفي العميق.

إذن وقبل أن نتعمق في هذا الجانب، يجب أن نبحث عن وجود الجدل والنقاش العلمي

داخل المجالس العلمية والحلقات الأدبية:

- فهل شهد المجتمع الإسلامي وجود الجدل والمناظرات؟

- وإن وجد، فما الأسس التي قام عليها والعلوم التي اختلفت بها؟.

إنّ لظهور فن المناظرة في هذا العصر ملامح وظروفا لازمت نشأته، أهمها:

(1) السابق.

(2) ينظر: محمد عبدة الحمزاوي، فن الحوار والمناظرة، ص 192.

• اتساع جذوة المناظرة بين طوائف المعتزلة، وطوائف المتكلمين وبين المسلمين وأصحاب الملل والنحل الأخرى.

• ظهور العديد من المناظرين في مجالات عدّة، خاصة مجالي العقل والدين.

• الوظيفة التي نصّب المعتزلة أنفسهم لها، وهي التصدي لأصحاب الملل والنحل والملاحدة.⁽¹⁾

• التشجيع المستمر للخلفاء العباسيين لهذا الفن، وإغداقهم الهبات والأموال على العلماء.⁽²⁾

هذه مجموعة من الأسباب التي هيأت لبروز فن المناظرة بشكل واسع وناضج في هذا العصر، حيث كانت تشغل الناس على اختلاف طبقاتهم، لسبب بسيط وهو أنها كثيراً ما كانت تتعدّد في المساجد⁽³⁾، كما أنها تتعدّد أيضاً في الدور والقصور بين العلماء في حضرة الخلفاء، في مسائل مختلفة سواء في الفقه أم النحو أم الصرف أم اللّغة أم المسائل الدينية. وكان من أبرز هذه المناظرات اهتمام الخلفاء بها وإجزالهم العطاء والهدايا، ومشاركتهم المتناظرين في تأييد رأي وتقنيده آخر، إضافة إلى الشغف العلمي لدى العلماء ورغبتهم في الشهرة وذيوع الصيت، و ذكي ذلك احتدام الصراع الفكري بين مختلف الفرق الكلامية، والمدارس المتعددة⁽⁴⁾.

ولقد كان للخلفاء العباسيين حضور لافت، بل أساس في مجالس المناظرة إذ كثيراً ما كان يرأس الخليفة المجلس، يبدي رأيه مؤيداً حيناً ومعتزلاً حيناً آخر.

(1) ينظر: مصطفى السيوفي، تاريخ الأدب في العصر العباسي، دار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص 141.

(2) ينظر: خالد حربي، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية، ص 115، 116.

(3) ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط17، ص 457.

(4) ينظر: حسن أحمد محمود، أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1995م، ص 205.

وسنورد نماذج لخلفاء عباسيين، اهتموا اهتماما بالغا بالمناظرات، خاصة الفكرية منها والديني فهذا أبو جعفر المنصور⁽¹⁾ يقول للإمام مالك وقد مرّ بدار الهجرة حاجاً: إنّ الناس يتخبّطون في أحكام شريعتهم ويجادلون في أحاديث الرسول (ص)، راجيا منه أن يتخيّر لهم من الأحاديث ما يكون الثريا التي يهتدون إليها، فلا يخطئوا في حكم ولا يتجادلون في حق، فألف مالك بن أنس «الموطأ» مستعينا بإرشادات وتوجيهات الخليفة، وكان المنصور يملك من العلم ما يؤهله لرئاسة الحلقات والفصل فيها.

أمّا المهدي⁽²⁾ فكانت أيامه موزعة توزيعا عادلا على العلوم والفنون، فكان يستقبل العلماء في يوم والأدباء في يوم آخر، ويعرضون عليه آخر ما انتهوا إليه وما حصلوا عليه، فيناقشهم مبديا رأيه عن سعة علم، وفطنة أمر، وعمق تفكير، ودراية واسعة، وإن رأى من أحد تقصيرا أو فتورا يحثه على الجدّ في البحث ويطلب منه المزيد.⁽³⁾

(1) هو عبد الله بن عباس، ولد سنة خمس وتسعين، بويغ بالخلافة بعهد من أخيه، كان فحل بني العباس هيبية وشجاعة وحزما ورأيا، كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، تولى الخلافة في أول سنة سبع وثلاثين ومائة، وهو أول من أوقع الفتنة بين ولد عبس وولد علي، ترجمت العديد من الكتب أثناء خلافته، ككتاب كليلة ودمنة، وإقليدس، وكان أعلم الناس بالحديث والأنساب، مشهورا بطلبه، ومن شعر المنصور وهو قليل:

إذا كُنْتَ ذا رأيٍ فَكُنْ ذا عَزِيمَةٍ فَإِنَّ فَسَادَ الرَّأْيِ أَنْ تَتَرَدَّدَا
وَلَا تُمَهِّلِ الْأَعْدَاءَ يَوْمًا بِقَدْرَةٍ وَيَادِرْهُمْ أَنْ يَمْلِكُوا مِثْلَهَا غَدَا

توفي في ذي الحجة ودفن بين الحجون وبين بئر ميمون، ومات في عصره من الأعلام: ابن المقفع، والعلاء بن عبد الرحمن، وعطاء ابن أبي مسلم الخراساني، ويونس بن عبيد، والأعمش، وأبو حنيفة، وحماد الراوية، ورؤبة الشاعر، وأبو عمرو بن العلاء، وآخرون.

-ينظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ، 2010م، ص184-192.

-أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1422هـ، 2001م، 375/4، 376، 516.

(2) أبو عبد الله محمد بن المنصور، ولد بأبجد سنة سبع وعشرين ومائة وقيل سنة ست وعشرين، كان جوادا ممدحا، حسن الاعتقاد، تتبع الزنادقة وأفنى منهم خلقا كثيرا، وهو أول من أمر بتصنيف كتب الجدل في الرد على الزنادقة والملحدين، توفي سنة تسع وستين، قيل إنه مات في رحلة صيد وقيل أيضا مات مسموما.

-ينظر، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 193-200.

(3) ينظر: إبراهيم علي أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، المصرية العامة للكتاب، ص219، 220.

وقد عقدت بعض المناظرات في عهد هارون الرشيد⁽¹⁾ منها مناظرات فقهية، كالتي حدثت بين الإمام الشافعي ومحمد بن الحسن بحضرة الرشيد، ونجد الرشيد يناظر الشافعي في بعض مسائل علوم القرآن.⁽²⁾

ومن المناظرات التي جرت في مجلس الرشيد ما كان بين الأصمعي (ت216هـ) والكسائي (ت189هـ) فسأل عن قول القائل:

قَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الْخَلِيفَةَ مُحْرِمًا

وَدَعَا فَلَمْ أَرِ مِثْلَهُ مَخْنُؤُلَا

فقال الكسائي: كان قد أحرم بالحجّ، فضحك الأصمعي وتهاتف، فقال الرشيد: ما عندك؟ فقال: والله ما أحرم بالحجّ، ولا أريد أيضا أنه دخل في شهر حرام، كما يقال أشهر وأعام إذا دخل في شهر وفي عام، فقال الكسائي إلا هذا وإلا فما معنى الإحرام، قال الأصمعي فخبّرني عن قول عدي بن زيد:

قَتَلُوا كِسْرَى بِلَيْلٍ مُحْرِمًا

فَتَوَلَّى لَمْ يُمْتَعِ بِكَفِّنٍ

أي حرام لكسرى؟ فقال الرشيد: فما المعنى؟

(1) هارون أبو جعفر بن المهدي بن عبد الله العباس، ولد بالرّي سنة ثمان و أربعين ومائة، استخلف بغداد من أبيه عند موت أخيه الهادي، ليلة السبت لأربع عشرة بقية من ربيع الأول سنة سبعين ومائة، كان يحب العلم وأهله، ويعظّم حرّمات الإسلام، ويبغض المراء في الدين، والكلام في معارضة النص. وبلغه عن بشر المريسي القول بخلق القرآن، فقال: لئن ظفرت به لأضربنّ عنقه، كان يبكي على نفسه وعلى إسرافه وعلى ذنوبه، سيما إذا وعظ، له العديد من الفتوحات، توفي الرشيد في الغزو، بطوس من خراسان، ودفن بها سنة ثلاث وتسعين ومائة، وله خمس وأربعون سنة.

- ينظر، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص201-210.

- ينظر: الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، ص 617-622.

(2) ينظر: مصطفى البشير قط، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، دار البازورري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009م، ص350.

فقال يريد أن عثمان لم يأت شيئاً يوجب تحليل دمه، وكلّ من يحدث مثل ذلك فهو في ذمة، فقال الرشيد: يا أصمعي ما تطاق في الشعر. (1)

أمّا المأمون (2) فقد أولى مجالس العلم في مختلف العلوم عناية فائقة واهتماماً بالغاً، ولا سيّما المجالس الكلامية والنحوية، فقد كان واسع الثقافة، يجيد فروعا كثيرة من العلوم وفي كلّها يناظر، إنّ المأمون رمى من مجالسه إلى غرض بعيد، وهو أن تثار بين يديه مسائل دينية فيدلي كل عالم ومفكّر برأيه مدعّم بالحجّة والبرهان، ثم يفصل في أوجه هذا الخلاف، في ضوء هذه الحجج، حتّى لا يتأجج الخلاف وتقع الفتنة بين مختلف الفرق. (3) وقد روى الدينوري في كتابه الأخبار الطوال أن المأمون كان نجما في العلم والحكمة، يكفي أنّه استخرج كتاب إقليدس من الروم وأمر بترجمته وتفصيله « وعقد المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات». (4)

(1) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، 114/2.

(2) المأمون عبد الله أبو العباس، ولد سنة سبعين ومائة، سمع الحديث من أبيه، وهشيم، وعبّاد بن العوّام، ويوسف بن عطية، وأبي معاوية الضرير، وإسماعيل بن عليّة وطبقهم، وأدبه اليزيدي، جمع الفقهاء من الآفاق، وبرع في الفقه والعربية وأيام الناس، ولما كبر عني بالفلسفة وعلوم الأوائل ومهر فيها، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن. وكان أفضل بني العباس حزما، وعزما، وعلماء، ورأيا، ودهاءا، وهيبه. في سنة اثنتي عشرة أظهر المأمون القول بخلق القرآن مضافا إلى تفضيل عليّ على أبي بكر وعمر، فاشمأزت النفوس منه، وكاد البلد يفتتن، فكفّ عنه إلى سنة ثمان عشرة. وفي سنة ثمان عشرة امتحن الناس بالقول في خلق القرآن، فكتب إلى نائبه على بغداد إسحاق بن إبراهيم الخزاعي في امتحان العلماء كتابا يسألهم فيهم عن هذه المسألة، فهناك من وافق وهناك من امتنع، فكان يحيى بن معين وغيره يقولون: أجبنا خوفا من السيف. توفي سنة ثمان عشرة بالبيدودون من أقصى الروم، ونقل إلى طرطوس، فدفن بها.

-ينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص218-222.

(3) ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ، 2005م، ص 315، 316.

(4) الدينوري، الأخبار الطوال، تصح: فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، لندن، ط1، 1988، ص 397.

وقد كان للمناظرات في مجلس المأمون تأثير واسع في الحركة العلمية والأدبية والفكرية، وهذا ما يرويه لنا المسعودي حينما تحدّث عن فضائل المأمون ومزاياه، وقد صارت مجالس المأمون في المناظرات مشهورة معروفة يؤمها الفلاسفة والعلماء من كل الأقطاب، فقد حدّد لهم يوماً يلتقون فيه للمناظرة والذاكرة، يقول المسعودي في هذا الأمر: إنّ المأمون كان يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فيأتيه الفقهاء من سائر البلاد فيصيبون من الطعام والشراب، ويجددون الموضوع، ثم يتبخرون بالبخور الطيب، بعدئذ يدعوهم للمناظرة، ويناظرهم أحسن مناظرة، خالية من التكلف والتجبر. (1)

وهكذا نجد المأمون يوفر كل أسباب الراحة للمتناظرين، فمجلسه يشبه إلى حدّ ما الندوة العلمية، تناقش فيها مختلف الأفكار، وتطرح العديد من المسائل فاسحة الحرية للفكر وصول ويجول، يساند فكرة وينقض أخرى بالدليل والحجّة والبرهان، وكان المأمون يقف حكماً يفصل بين الآراء ويؤيد أبلغها حجة وبرهاناً.

ولمّا كانت الحرية الفكرية آنذاك، كثرت المناظرات حتى وصلت حدود الزنادقة والملاحدة، الذين تعارض معتقداتهم تعاليم الإسلام، إلّا أنّ الغلبة للعقل الذي ينظر في مختلف الأفكار والآراء، سواء أكان زنديقا أم صحابيا، كما يسرد المسعودي هذا الخبر الذي يرويه ثمامة بن أشرس يقول: «كنا يوماً عند المأمون، فدخل يحيى بن أكثم، وكان قد ثقل عليه موضعي منه، فتذاكرنا شيئاً من الفقه، فقال يحيى مسألة دارت: هذا قول عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وابن عمرو وجابر، فقلت: أخطأوا كلهم، وأغفلوا وجه الدلالة، فأستعظم مني وأكبره، وقال: يا أمير المؤمنين، إنّ هذا يُخطئ أصحاب رسول الله (ص) كلهم [...]» (2)

(1) ينظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 4/ 22،

ولقد استمرت المناظرات بعد المأمون إذ نجدها في مجلس الواثق⁽¹⁾ الذي كان « محباً للنظر مكرماً لأهله، مبغضاً للتقليد وأهله، محباً للإشراف على علوم الناس وآرائهم، ممن تقدّم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين». (2)

لقد تميّز الواثق بحب الاطلاع والاستكشاف، حيث يأتيه العلماء بعلوم مختلفة من طب وفلسفة وعلم الفلك⁽³⁾، فيطلب منهم الواثق المزيد من المعرفة حتى يرضي شغفه العلمي وفضوله العقلي، لقد كان يستمع للمتناظرين بذهن متفتح ونفس مبهجة ورغبة علمية ملّحة، مما أدّى إلى إذكاء المجالس العلمية بروح الإبداع وانتصار الملكة العقلية والعلم.

كما نجد الواثق يعقد مناظرة بين قاضي البصرة أحمد بن رباح ووجوه من المعتزلة. وبانقضاء عصر الواثق، وانتهاء محنة القول بخلق القرآن، تقلّصت المناظرات حتى ضعفت تماماً. (4)

إذ ما كاد المتوكل⁽⁵⁾ يتولى الخلافة، حتى أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر المحدثين بالرواية فقط. (6)

(1) الواثق بالله هارون أبو جعفر، وقيل أبو القاسم بن المعتصم بن الرشيد، ولد سنة ست وتسعين ومائة، تبع أباه في مسألة خلق القرآن، ثم رجع في آخر أيامه، كان مثقفاً، شاعراً، وأعلم الخلفاء بالغناء، وقد أمر بقتل أحمد بن نصر الخزاعي، وكان من أهل الحديث، قائماً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فسأله عن القرآن، فقال ليس بمخلوق. توفي بسر من رأى سنة مائتين واثنين وثلاثين، ولما احتضر أنشد هاتين البيتين:

لَا سَوْقَةَ مِنْهُمْ يَبْقَى وَلَا مَمْلُوكٌ
وَلَيْسَ يُغْنِي عَنِ الْأَمْلَاقِ مَا مَلُكُوا

وحكي أنه لما مات ترك وحده، واشتغل الناس بالبيعة للمتوكل.

— ينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 241-244.

(2) المسعودي، مروج الذهب، 4/90.

(3) ينظر: نفسه، 4/94.

(4) ينظر: مصطفى البشير قط، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، ص 351.

(5) المتوكل على الله جعفر أبو الفضل بن المعتصم، ولد سنة خمس وقيل سبع ومائتين، أظهر ميلاً إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة، توفي في سنة سبع وأربعين ومائتين بعد مؤامرة من قبل ولد المنتصر وبعض الأتراك.

— ينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 245-250.

(6) ينظر: المسعودي، مروج الذهب، 4/98.

لقد كانت هذه المجالس والمناظرات، سببا قويا من أسباب رقي وازدهار العلم آنذاك، فقد كان كل عالم يبحث ويستقصي بدقة وثبات في مسألة معينة؛ حتى يظهر صواب رأيه ودقة أمره مزودا بالحجة والبيان فتعلو منزلته ويذيع صيته، وإن لم يستقم رأيه ينقضي أمره ويستصغر عقله.

إذن المناظرة كانت دافعا للازدهار الفكري، والرقي العقلي لما لها من تأثير في النشاط الأدبي والفكري؛ فأما الأول فلما أدخلته من أساليب جديدة؛ فالمناظر ينتقي أجود الأساليب ويصطفي العبارات التي لها وقع وتأثير في السامع، فيهبّ ينتقي الألفاظ المنمقة حتى يجد صدى عند الناس ليفحم خصمه.

أما التأثير الفكري فيتمثل في حث كل عالم على الاجتهاد، والتتقيب عن الحقيقة، والإتيان بالبراهين، حتى تظهر الحقيقة ويحكم له بالصواب، ويظهر بمظهر المتمكن العارف لا العاجز الذليل.

4-5-- المناظرات في البيئة الأندلسية:

شهدت البيئة الأندلسية رقيا أدبيا، ونموا فكريا نظرا للظروف السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك، حيث ما انفكّ الأمراء والخفاء يشجعون العلم، ويسطون الأسباب للشعراء والأدباء حتى يجودوا بما حملت قرائحهم من إبداعات فكرية وخيالات طيفية، بأسلوب يأسرك بشوق وقوة. وقد عرفت مجالس العلم والأدب رواجًا كبيرا، وإقبالا واسعا من قبل الناس، لأجل الاستماع والبحث في مسائل العلم واللغة والأدب.

وكان من أهل العلم والأدب، الوزراء والكتّاب، والقضاة والخلفاء، وقد كانت المجالس تضم الصفوة الراقية من أساطين العلم والأدب لعرض أفكارهم فكانوا قدوة جمهور الأدباء.⁽¹⁾

وقد وجد العرب في الأندلس حضارة ممهدة للرقي الأدبي، نظرا للطبيعة الخلابة التي تبعث في النفوس نفحات موسيقية تُؤخذ شعرا وتلفظ لحنًا، وبذلك حُبب إلى أهلها الأدب

(1) ينظر: فورار امحمد بن لخضر، الشعر الأندلسي في ظل الدولة العامرية دراسة موضوعية وفنية، منشورات مخبر أبحاث في اللغة و الأدب الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص60.

وطبعوا على هذه الشيمة⁽¹⁾، حتى وجد فن قولي أدبي جديد عرف لكتاب الأندلس في القرن الخامس الهجري.

ويرى مصطفى السيوفي أن فن المناظرة عرف نضجا وتطورا بحق عند الأندلسيين، وأنّ المشاركة قد أخذوا منهم تلك الطريقة.⁽²⁾

في حين يرى عبد العزيز عتيق أنّ هذا الفن ليس من مستحدثات الأندلسيين بل سبقهم إلى ذلك المشاركة من أمثال الجاحظ في رسائله، وذلك مثل رسالته في مناقب الترك، ورسالته في فخر السودان على البيضان.⁽³⁾

ونستطيع القول إنّ المناظرة في الأندلس تنقسم إلى قسمين: يضم القسم الأول المناظرات الخيالية وهي التي اشتهر بها ابن برد الأصغر (ت749هـ) في رسالته بين السيف والقلم، وتفضيله الورد على باقي الرياحين، ويضم القسم الثاني المناظرات غير الخيالية كالمناظرة بين بلدان الأندلس.⁽⁴⁾

فابن برد يمجّد في مناظرته «السيف» بتأكيد اعترافه بفضل كلّ من السيف والقلم وتساويها في الأهمية والمنزلة؛ فهما يجريان مع بعض على نسق واحد كنجمين مضيئين، أو جوادين أصيلين، أو سهمين نافذين وأنّ التحاسد بينهما مذموم ولكنه نشأ من محاولة كل واحد منهما العلو على صاحبه⁽⁵⁾، يقول ابن برد: «إنّ التسابق من جوادين سبقا في حلبة، [...] والتحاسد من نجمين أنارا في أفق، وسهمين صارا على نسق [...]».⁽⁶⁾

(1) ينظر: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2003م، 171/1، 178.

(2) ينظر: مصطفى السيوفي، تاريخ الأدب الأندلسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص124.

(3) ينظر: عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 470.

(4) ينظر: نفسه.

(5) ينظر: فوزي عيسى، الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، 2002م، ص 118.

(6) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1398هـ، 1978م، ق1، (523/1).

ويمضي ابن برد في الإلحاح على قيمة كل من السيف والقلم، يقول: « وإنّ السيف والقلم كما كانا مصباحين يهديان إلى القصد، من بات يسرى إلى المجد، وسلمين يلحقان بالكواكب، من ارتقى لساميات المراتب، وطريقتين يشرعان نهج الشرف لمن تقرى إليه، ويجمعان شمل الفخر لمن تأثب ووسيلتين يرشfan العلى فم عاشقها ويبسطان في وصال مجمعين لا يفرق تجميعها [...]». (1)

يكتنف الرسالة أسلوب حوارى يرقى للهدف المرغوب، فتزداد وتيرة الحوار كلما أفاض أحد المتناظرين في الإشادة بمناقبه ومحاسنه. وهكذا كانت الرسالة أفضل مثال لصورة المناظرة في البيئة الأندلسية التي شهدت نضجا أدبيا وتقدما فنيا على غرار البيئة المشرقية.

(1) السابق.

5-أنواع المناظرات:

لقد انتشرت مجالس المناظرة في الدور والقصور والمساجد بين العلماء وفي حضرة الخلفاء، في الفقه والنحو والصرف واللغة والمسائل الدينية، وكان يشد من أزر هذه المناظرات التشجيع الدائم للخلفاء، والتنافس الفكري بين مختلف العلماء في شتى العلوم.⁽¹⁾

1-5-المناظرات النحوية:

حينما نذكر المناظرة النحوية أول ما يتبادر للذهن «المسألة الزنبورية» المشهورة التي جرت بين أحد أهم قطبي مدرستي النحو (البصرة والكوفة)، سيبويه (ت180هـ) والكسائي (ت198هـ)، إذ: قدم سيبويه على البرامكة، فعزم يحي على الجمع بينه وبين الكسائي فجعل لذلك يوماً، فلما حضر سيبويه وجد كلاماً من الفراء⁽²⁾ والأحمر⁽³⁾ وجعفر والفضل ومن حضر بحضورهم، فسأله الأحمر عن عدة مسائل فما أجابه عنها إلا قال له: أخطأت، فتجهّم سيبويه قائلاً: هذا سوء أدب.⁽⁴⁾

ثم وافاه الكسائي فقال كيف تقول: كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو إياها، فقال سيبويه: فإذا هو هي ولا يجوز النصب.

فقال الكسائي: ثم سأله عن مسائل من هذا النحو: خرجت فإذا عبد الله القائم أو القائم، فقال سيبويه بالرفع دون النصب.

لم يتوقف الكسائي عن مساءلة سيبويه، بالرغم من أن الأخير قد لحن -حسب الكسائي- في المسألة الأولى، إلا أن الكسائي لازال يصرّ، وينظره، ويستقصيه لسبب ظاهر أو خفي.

(1) ينظر: حسن أحمد محمود، أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر الإسلامي، ص 205.

(2) هو أبو زكرياء يحي بن منصور الديلمي الفراء، كان أبرع الكوفيين في علمهم، وقد صنّفه الزبيدي في الطبقة الثالثة.

- ينظر: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، ص131.

(3) هو علي بن المبارك الأحمر، كان مؤدب محمد بن هارون توفي سنة 194هـ.

- ينظر: نفسه، ص 134.

(4) ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، 85/2.

ويجيب الكسائي عما مرّ: ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع ذلك كله وتنصبه، فدفع سيبويه قوله و أنكره، فقال يحي بن خالد: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بليديكما، فمن ذا يحكم بينكما؟! !

قال الكسائي: هذه العرب ببابك وقد جمعتهم من كل صوب وأوب، ووفدت عليك من كل صقع، وهم فصحاء الناس، وقد قنع بهم أهل المصريين، وسمع أهل الكوفة وأهل البصرة منهم فيحضرون ويسألون.

فقال يحي وجعفر: قد أنصفت وأمر بإحضارهم.(1)

فتابعوا الكسائي على قوله بإجازة النصب والرفع، فأقبل يحي على سيبويه فقال: قد تسمع أيها الرجل؟ فانصرف المجلس عن سيبويه، وانقطع هذا الأخير واستكان. وأقبل الكسائي على يحي طالبا منه ألا يرد سيبويه خائبا إلى بلده، فأمر له بعشرة آلاف درهم، فخرج وصيّر وجهه إلى فارس، وأقام هناك ولم يعد للبصرة.(2)

وقد قال أبو الحسن علي بن سليمان: وأصحاب سيبويه أنّ الجواب كما قال أستاذهم سيبويه «فإذا هو هي» أي فإذا هو مثلها، وهذا موضع الرفع وليس موضع النصب.(3)

وذكر الزجاج (ت399هـ) في أماليه، مناظرة أخرى مثيرة للجدل بين الكسائي و الأصمعي، تدور وقائعها بحضرة الرشيد فأنشد الكسائي:

أَنْسَى جَزُوعاً عَامِراً سَوْءَى بِفِعْلِهِمْ أَمْ كَيْفَ يَجْزُنَنِي السُّوءَى مِنَ الْحَسَنِ
أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ مَا تُعْطِي الْعُلُوقُ بِهِ رُئْمَانُ أَنْفٍ إِذَا مَا ضَنَّ بِاللَّبَنِ

فقال الأصمعي: إنما هو رئمان أنف بالنصب، فردّ الكسائي بأنه يجوز رئمان أنف بالرفع، ورئمان بالنصب، ورئمان بالخفض. أما الرفع فلأنها موضع رفع «بينفع» فالتقدير «أَمْ كَيْفَ يَنْفَعُ رُئْمَانُ أَنْفٍ». والنصب «بُتْعُطِي»، وخفض بالهاء التي في به، فسكت الأصمعي، ولم يكن له علم بالعربية، وكان صاحب لغة ولم يكن صاحب إعراب.

(1) الأعراب وهم أبو فقعه وأبو زياد وأبو الجراح وأبو ثروان.

(2) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ص70.

(3) الزبيدي، طبقات النحويين و اللغويين، ص70.

ومعنى هذا البيت؛ مَثَلٌ يضرب لمن يعذك بلسانه كلَّ جميلٍ ولم يفعل منه شيئاً، فهو يَعْدُ ولا يفي، وأصله أنَّ العُلوق هي الناقاة التي تفقد ولدها بِنَحْرٍ أو موتٍ، فيسلخ جلده ويحشى تبنا ويقدم إليها لترأمه - أي تعطف عليه - ويدرّ لبنها فيُنتقع به. فهي تشمه بأنفها وينكره قلبها فتعطف عليه ولا تعطي اللبن، فشبّه ذلك بهذا.⁽¹⁾

إذا تأملنا جيدا المناظرة التي جمعت سيبويه بالكسائي، لوجدنا أنها تتمتع بمبادئ المناظرة الجيدة، التي تتطلب وجود طرفي النزاع (سيبويه والكسائي)، والموضوع أو القضية محل النقاش (المسألة الزنبورية)، إضافة إلى الحكم الفاصل بينهما - المحايد - (الأعراب)، زيادة على ذلك استعمال كل منهما الحجة والبرهان، فهما يسعيان إلى إظهار الحقيقة وإجلاء الصواب، فالمناظرة هنا قامت على نية علمية لا لغرض خفي، والدليل على ذلك أن الكسائي قد طلب من يحي أن لا يرجع سيبويه خائبا ذليلا إلى بلده، على الرغم من أن الغلبة كانت لشيخ الكوفة ضدَّ سيدِّ البصرة، إلا أن الغاية الكبرى التي تصبو إليها هذه المناظرة الإفادة العلمية والتنافس الشريف، فمن غير المعقول أن يکید الكسائي مكيدة لسيبويه، فهو أحد مقرئي القرآن، الذين يمتلكون من الأخلاق الطيبة، ما يؤهلهم إلى هذا العلم الجليل، إضافة إلى ذلك ما الداعي إلى هذه المكيدة؟ فالكوفيون يملكون الحظوة عند الوزراء والخلفاء آنذاك، وبالتالي لا يسعون إلى تلك المكانة التي يملكونها أصلا.

5-2- المناظرات الكلامية والفقهية:

أخذ الفقهاء والمتكلمون نصيبا وافرا من هذه المناظرات، نظرا للمسائل الفكرية التي كانت مطروحة، فالمتكلمون يعتمدون على منهج البحث العقلي بأسلوب منطقي لإثبات العقائد، والبرهنة عليها بالحجة والدليل العقلي الذي يفهم الخصم،⁽²⁾ فظهرت العديد

(1) الزجاج، الأمالي، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ، 1987م، ص50، 51.

(2) ينظر: محمود الخالدي، العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ص22.

من الأطروحات أشهرها ما يسمى محنة القرآن.(1)

فكان هناك رأيان في مسألة قدم القرآن، يذهب الرأي الأول: إلى أزلية كلام الله، ويذهب الرأي الثاني: إلى أنّ القرآن حادث، أي أنه لم يوجد إلا وقت نزوله، وكان الإمام أحمد بن حنبل من مؤيدي الرأي الأول(2)، والمعتزلة(3) من أنصار الرأي الثاني.

أما الحنابلة فيصرون في أول الأمر أنهم ليسوا من علماء الكلام، وإنما من الفقهاء والمحدثين الذين يعتمدون كلام الله في القرآن، فيقولون القرآن كلام الله الأزلي القديم القائم بذاته، إلا أنّ قراءتنا تكون له بأصواتنا. ورفض أحمد بن حنبل أن لا يتجاوز إلى وصف لم يرد في كتاب الله.(4)

في حين ترى المعتزلة أن القرآن يحدث وقت سماعه، أي أنه يحدث في كل مرة يُقرأ فيها أو يسمع. والله وحده قديم و ما عداه فحادث، و من قال بقدم الكلام الإلهي فقد كفر.(5)

ويقدم المعتزلة أدلة عقلية منها قوله تعالى: ﴿لَا تَلْقَاوْنَ لَكَ أَهْلًا وَلَا مَوْلًى وَلَا تَلْمِزُونَ أَنَّمَا أُمُوتُوا بِمَدِينَةٍ لَّكُم مَّا تُبْغُونَ﴾ (6)، ثم وصف الذكر-أي القرآن- بأنه محدث: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُرْسِلُ بِهِ السَّمَاءَ﴾ (7).
﴿وَمَا يَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُرْسِلُ بِهِ السَّمَاءَ﴾ (8)

(1) يرى أصحاب المعتزلة أنّ كلام الله مخلوق وهو حرف وصوت، وهنا عارضهم الشهرستاني بقوله أن كلام الله يتجاوز ذلك، لأن الحرف والصوت يتضمنان جواز التقدم والتأخر وذلك مستحيل على القديم سبحانه. وما دلّ من كتاب الله على أنّ متعلقات الكلام لا نهاية لها دليل على أنه ليس بحرف ولا صوت لوجوب التناهي فيما صحّ وصفه به.

ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تصح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 39/38/1.

(2) يصادف أنّ المأمون يأخذ بالرأي الثاني فنكّل بأحمد بن حنبل.

ينظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1402هـ، 1982م، ص37.

(3) المعتزلة وهم أصحاب وأصل بن عطاء الغزال لما اعتزل مجلس الحسن البصري يقرر أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فطرده، فاعتزله وتبعه جماعة سمو بالمعتزلة.

ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 83/1.

(4) ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين «المعتزلة1»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط5، 1405هـ، 1985م، ص135. و ينظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، 1993م، ص 126 .

(5) ينظر: فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص329، 330.

(6) الحجر/9.

محدث فهو مخلوق، والقرآن قد سبقته كتب منزلة: ﴿...﴾⁽¹⁾، وكل
 ﴿...﴾⁽²⁾

وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديما.

ويرى المعتزلة أن الله قادر على تغيير القرآن كله أو بعضه أو أن يبدله بغيره أو يأتي

بمثله أو يزيد فيه: ﴿...﴾⁽³⁾

في حين لا يتراجع أهل السنة عن رأيهم، حيث يرون أن الصفات الموجودة في القرآن
 نوعان: صفات كمالية وصفات مجازية إنسانية، وكل هذه الصفات أزلية لأنها صفات الله عز
 وجل. (4)

رأينا كيف حمي وطيس المناظرات بين علماء الكلام من المعتزلة وأهل السنة على
 صفات الله وذاته، وكون الصفة أمرا زائدا، مستدلين على ذلك بالآيات القرآنية وسلطان
 العقل. (5)

ومن أشهر المعتزلة في الجدل والمناظرة أبو الهذيل العلاف⁽¹⁾ (ت230هـ)، المعروف
 بتغلبه على خصمه بذكائه وفطنته وحنكته في أمور الجدل و المناظرة، حيث أفحم وحدة ثلاثة

(1) الأنبياء/2.

(2) الأحقاف/12.

(3) الكهف/109.

(4) ينظر: محمد عابد الجابري وآخرون، الفكر الإسلامي، دراسة المؤلفات، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء،
 ط2، ص78،79.

(5) ينظر: إبراهيم علي أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، ص222.

آلاف من خصومه وحملهم على الدخول في الإسلام⁽²⁾. فقد ناظر صالح بن عبد القدوس وهزمه، فقال صالح:⁽³⁾

أَبَا الْهَيْذِيلِ جَزَاكَ اللَّهُ مِنْ رَجُلٍ فَأَنْتَ حَقًّا لَعَمْرِي مَعْضَلُ جَدَلٍ

رُوي أنه توفي لصالح بن عبد القدوس ولد، فذهب إليه أبو الهذيل فرآه جزعا فقال:

لا أعرف لجزعك وجهها، إذا كان الإنسان عندك كالزراع (إنكاره للبعث).

فقال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك.

قال: وما كتاب الشكوك.

قال صالح: كتاب وضعته من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن

حتى يظن أنه كان.

قال أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك وأفرض أنه لم يموت وإن كان قد مات، وشك

أيضا في أنه قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه.⁽⁴⁾

هذه مناظرة بسيطة لأبي الهذيل العلاف، فقد غلب خصمه بالفطنة والذكاء حتى لم يجد

الأخير بُدًّا من السكوت والرضوخ.

وكان النظام لا يقل عنه قوة في الجدل والإقناع وإفحام الخصوم، لقد أفحم أحد

المرجئيين وقطعه بالبراهين القوية حتى زحف إليه وأمسك بيديه ليسكت.⁽⁵⁾

وهو يعد أكبر من جادلوا الدهرية والمانوية وغيرهما من أصحاب النحل غير الإسلامية

لعصره، حتى يقول الجاحظ «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا

(1) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله العبدي المعروف بالعلاف المتكلم، كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات.

-ينظر: ابن نديم، الفهرست، ص209.

(2) ينظر: أحمد شوقي العمري، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1420هـ، 2000م، ص134.

(3) ينظر: محمد عبد الغني الشيخ، النثر الفني في العصر العباسي الأول اتجاهاته وتطوره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، 1/84.

(4) ينظر: نفسه.

(5) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، ص459.

مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، فإن لم أقل ولولا أصحاب إبراهيم (النظام) وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة». (1)

ويسهب الجاحظ القول في مجادلته وردوده على الدهرية والديسانية في الجزء الخامس من كتاب الحيوان، حيث يردّ على من يزعم أن أركان العالم تتكون من أرض وهواء وماء ونار وأن الحرارة والبرودة والألوان والأصوات والروائح إنما هي نتائج على قدر اختلاطها وامتزاجها، وهم يقفون عند حدود حاسة اللمس دون غيرها من الحواس. (2)

وهكذا فقد لعبت الظروف السياسية دورا حاسما في تميّز هذه الفرقة الكلامية (المعتزلة) وتفوقها الفكري، وذلك يعود للحرية الفكرية وسعة الثقافة وعمق النظر ورحابة الذهن، حيث حددوا هدفا ساميا يدافعون عنه ضدّ الهجمة الشرسة المعادية لتعاليم الإسلام وهو الدفاع عن الدين، ولتحقق ذلك اتخذوا أساليب راقية، تتسم بدقة اختيار الألفاظ، وحسن التركيب وجماليته، وعمق تفكير ذي حس فلسفي - ناتج عن ثقافتهم المكتسبة - بمعان غزيرة وفق صور بيانية قوية، واعتمدوا العقل نبراسا وقائدا لمسيرتهم العلمية حتى لا يتعثروا في سلطان - العاطفة الذاتية - التي قد تتجانف بهم عن الحقيقة والصواب.

ولم يقتصر الخلاف على أهل الكلام فقط بل شمل أصحاب الفقه، فكثرت المناظرات بينهم، حتى أفردت لها مصنفات؛ منها كتاب المناظرات لفخر الدين الرازي (ت606هـ) الذي جاء بست عشرة مناظرة ناظر بها الرازي علماء وفقهاء آخرين، ففي المناظرة الأولى ورد اسم الرضي النيسابوري ويبدو أنه كان من المعارضين للرازي في أفكاره، أمّا موضوع المناظرة ففي الفقه وقضية البيع والتوكيل والمدلولات اللفظية وما يتفرع منها. وفي المناظرة الثانية ورد اسم النور الصابوني، وموضوعها انتصار الرازي لأهل العراق وخرسان، لأن الصابوني نسبهم إلى الجهل.

(1) الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة مصر، ط2، 1385هـ، 1966م، 200/4.

(2) ينظر: نفسه، 40/5.

أما المناظرة الثالثة فقد وردت مع الصابوني، وانحصرت في موضوع كلامي عن الكون والمكون والتكوين، وهكذا إلى آخر مناظرة. (1)

وهناك مصنف آخر أفرد للمناظرات الفقهية للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، حيث ذهب إلى أنّ المناظرة من أكبر وسائل إدراك العلم وثبوته، والتمرن على الاستدلال والاحتجاج حتى يصير للشخص ملكة تامة يحسن الاستدلال بها، وأن يُعوّد نفسه على قبول الحق إن بان صوابه وتّضح رجحانه، وجعل مسائل الفقه على صورة مناظرة قائمة بين المستعين بالله والمتوكل على الله. (2)

قال المتوكل على الله: ليس على الصغير ولا على المجنون زكاة لأنهما غير مكلفين، كما لا صلاة عليهما ولا صوم ولا حج. حجيته في ذلك: وجوب التكليف تشترط التكليف وهو البلوغ والعقل، وهما ليس متوفرين فيهما.

يرد المستعين بالله قائلاً: بأنه تجب عليهما الزكاة إذا تمت شروطها.

حجيته: النبي (ص) كان يبعث سعاته لجمع الزكاة، ولم يقل لهم لا تأخذوا من أموال الصبيان والمجانين.

والزكاة حق مالي، لا فرق فيه بين الصغير وغيره ويزيد على ذلك أن العبادات والفرائض لا تلزم إلا المكلفين، فهذا مسلمٌ في العبادات البدنية (الصلاة، الصيام)، والمالية كالحج والجهاد، وأمّا الحقوق المالية فلا تدخل في هذا الحكم.

ويبرهن على ذلك أنّ الصحابة (رضي الله عنهم) قد ثبت عنهم وجوب الزكاة في مال الصبي. (3)

(1) ينظر، فخر الدين الرازي، المناظرات، تح: عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1412هـ، 1992م، ص 89، 91.

(2) ينظر: عبد الرحمان بن ناصر السعدي، المناظرات الفقهية، تح: أبو محمد بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، السعودية، ط1، 1420هـ، 2000م، ص9.

(3) ينظر: نفسه، ص73.

فقال عمر (رضي الله عنه): « اتَّجِرُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلُهَا الزَّكَاةُ ». (1)
فلولا وجوب الزكاة فيها لم يقل ذلك.

فقال المتوكل على الله: قد رجعت إلى هذا القول، لأنه ظاهر النصوص الشرعية ونظير النفقات الشرعية.

والمقصود من الزكاة واحد، وهو سدّ الحاجات، وقيام المصالح العامة، وذلك موجود سببه في مال المكف وغير المكف. (2)

5-3- المناظرات القرآنية:

تنوعت المناظرات في القرآن الكريم استنادا إلى الأطراف المتناظرة، وموضوع التناظر؛ منها مناظرة الأنبياء لأقوامهم في مواضع تتمحور حول العقيدة تصحيحا وترسيخا، ثم نشرها لها بعد ذلك، فدعوى الإيمان التي نادى بها الأنبياء لم تكن سهلة، بل واجهت الكثير من الرفض والتصدي، لكن الأنبياء لم يستسلموا ولم تكسر شوكتهم، بل اتخذوا كل السبل والوسائل لإقناع أقوامهم بالهداية والإيمان، فكثيرا ما يتخذ الرسل المناظرة أسلوبا من أساليب الإقناع وإقامة الحجة عليهم حتى لا يبقى لهم أدنى عذر للتولي عن الإيمان والعكوف على الضلال. (3)

والقرآن الكريم يزخر بمجموع من المناظرات التي جرت بين الرسل وأقوامهم، كقصة نوح وقومه، وقصة هود مع قومه، وقصة صالح مع قومه، وقصة شعيب مع قومه.

ولنأخذ قصة (سيدنا نوح مع قومه) على سبيل المثال، فهو ثاني نبي بعد آدم عليهما السلام، أرسله عزّ وجلّ ليدعو قومه لإفراد العبادة لله، بعد أن فسدت عقيدتهم، وابتعدوا عن عبادة الله، وخاطبهم قائلا:

﴿ يَا نوحُ اصْلُبْ لَكَ وَرَثَتَكَ الْبِطْرَ وَالْحُلَّاءَ وَالْمِزَابَ وَمِثْلَ مَا تُنَادِي بِهٖ ۗ وَلَا يَلْبَسُهُ الْمُؤْمِنُونَ ۗ ﴿١٠٠﴾

(1) مالك بن انس، الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 251/1.

(2) ينظر: عبد الرحمان السعدي، المناظرات الفقهية، ص74.

(3) ينظر: نفسه، ص165.

لَمَّا سَمِعَ سَيِّدُنَا رَدَّ قَوْمِهِ قَالَ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَعْيُنَ وَالْأَعْنَافُ وَالْخَبْرَةَ مَا وَعَدْتُكُمْ بِالسَّلَامِ فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ وَلَكِنَّكُمْ كَانْتُمْ فِيهَا كَافِرِينَ﴾⁽¹⁾

لقد استخدم سيدنا نوح (عليه السلام) إستراتيجية لغوية في هذه الآية، متمثلة في مجازة الخصم في دعواه؛ فقوم سيدنا نوح اعترضوا على نبوته لكونه بشرا مثلهم، فكانت إجابته أنه بشر ولا شك في ذلك، وحينما نعتوا الذين اتبعوه بأراذل الناس لا أختيارهم، كان جواب سيدنا نوح بالإيجاب، ثم بدأ في توضيح بطلان مزاعمهم؛ في أنّ البشرية لا تنفي أحقية الدعوة، وكون هذه الدعوة استجاب لها أراذل القوم لا يحطّ من قيمتها، لأنها موجهة إلى كافة الناس وليس إلى فئة معينة.

4-5 - المناظرة التعليمية:

اهتم العلماء والباحثون على اختلاف تخصصاتهم بالمناهج التعليمية، قصد تحسين مستوى التلاميذ وتنمية قدراتهم الابتكارية، وتشجيعهم الدائم على الاجتهاد والإبداع، فسخرت مختلف الوسائل، والخبرات في تنظيم الأنشطة، باختيار واع ودقيق لما يوافق قدرات التلميذ، استنادا إلى الفئة العمرية، وقدرة الاستيعاب والفهم عند التلميذ.

(1) هود/30،28.

وأدب المناظرة يحتلّ مكانة هامة بين الأنشطة الإبداعية الثقافية، إنه يوفر مناخا نفسيا واجتماعيا يراعي السمات الإبداعية، وينميها أثناء عملية التفاعل والاستيعاب، من حيث استثارة المواهب وتنميتها. (1)

وإن نجاح العملية التعليمية مرهون بعدة عوامل، لها أثر مباشر أو ضمني في الارتقاء بالتعليم أو النزول به، أهمها وضع خطة متكاملة لتنفيذ جزء أو أجزاء من المحتوى التعليمي، وفق مناخ تربوي ملائم، وقد تعددت طرق التدريس واختلفت استنادا إلى مدى اهتمامها بنشاط المتعلم.

والمناظرة من هذا المنطلق: « حوار متبادل بين جماعتين يمثلان اتجاهين مختلفين حول قضية واحدة، ويرتكز هذا المفهوم على محورين أساسيين، هما: قيادة واعية بالقضية لتوجيه الجماعتين بأسلوب تربوي، أن يكون لكل جماعة اتجاه، له أسانيده الموضوعية، حتى يتحقق الهدف من المناظرة ». (2)

تعدّ هذه الطريقة من الطرق الحديثة في التدريس، حيث تهتمّ بالتفاعل الصفي واللغوي بين المتعلمين أثناء الحوار، من طريق طرح الأسئلة والاستفسارات التي يوجهها الطلبة بعضهم إلى بعض أو إلى معلمهم، مما يترك مجالا من الحرية المتمثلة في إبداء الرأي واحترام الرأي الآخر، وبذلك تجعل من العملية التعليمية أكثر متعة و أقرب إلى الفهم والاستيعاب للطلبة.

وتتمثل أهداف جماعة المناظرة فيما يلي: (3)

1- تنمية مهارة التعبير الشفوي لدى المتعلمين.

2- تنمية مهارات الطلاب على التفكير والفهم، والدفاع عن الرأي.

(1) ينظر: علي إمبابي، نحو مفهوم جديد لتدريس المواد والأنشطة» الإعلام التربوي المسموع في المؤسسة التعليمية»، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2007، ص131.

(2) السابق، ص133.

(3) ينظر: نفسه، ص133. وينظر: صالح نصيرات، طرق تدريس العربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006، ص213.

- 3- احترام لرأي الآخرين في إطار تربوي موجّه.
 - 4- تعلّم مهارة الاستماع الجيد، وانتظار انتهاء الآخر من الكلام.
 - 5- إذكاء روح المنافسة الشريفة بين الطلاب.
 - 6- تعلّم مهارة الإيجاز في الحديث، مع الاحتفاظ بالقدرة على التعبير الجيد.
 - 7- إثراء الثروة الفكرية، واللغوية، باستخدام اللغة الفصحى على طريق التناظر.
- للمناظرة أثر إيجابي في التعليم، فهي تتمي قدرات المتعلّم على الخطاب في مختلف المناسبات، وتعزز من ثقته بنفسه وبأفكاره، وتدرّبه على الاستماع الجيد والمتعمّن لأفكار الغير.

ويتمّ الإعداد للمناظرة على الشكل الآتي: (1)

- 1- اختيار الطلاب موضوع المناظرة، بشرط أن يحتمل وجهتي النظر، ويناسب المرحلة العمرية والقدرات الفكرية، ويتناقش الطلاب فيما بينهم عن مدى اقتناعهم بالموضوع، ويتمّ اختيار الموضوع نسبة إلى الأحداث الراهنة، أو قضية تاريخية، أو مشكلة تعليمية، أو محلّية، أو قومية، أو أية قضية أثارت اهتمام الطلبة للتداول والتناظر فيها.
 - 2- تقسيم الطلاب إلى مجموعتين، قسم يؤمن بالقضية وقسم يخالفه تماما.
 - 3- وضع شخص محايد لتسيير مجريات المناظرة، حتّى لا تخرج عن نطاقها الأخلاقي والعلمي، يقوم بتدخلات من حين لآخر، من خلال تصحيح الأخطاء اللغوية للمتناظرين، ومراعاة الزمن المحدّد للمناظرة.
- وهناك عدّة شروط وضوابط يجب توفّرها في المناظرة، حتّى تتسم بالدقّة والصواب نذكر منها: (2)

- 1- التحدّث بلغة عربية سليمة؛ لأنّه هدف تحرص عليه المناظرة.

(1) ينظر: السابق، ص214.

(2) ينظر: علي إمباي، نحو مفهوم جديد لتدريس المواد والأنشطة، ص137، 138.

2- أن يلتزم كل مناظر بموضوع التناظر، وأن يتدرّج في طرح المعطيات والعناصر، وبالمقابل على الطرق التقيد بهذا الترتيب.

3- عدم الاعتماد الكامل على الأوراق في طرح الانشغالات، وإنما هي وسيلة مساعدة للتذكير بالأفكار.

4- الالتزام بالوقت والتقيد به من قبل المتناظرين.

5- يجب أن لا يحدث أي تعليق أثناء التناظر، إلا على طريق الاستئذان.

6- مقدّم المناظرة شخص محايد لا يؤيد فريقا على آخر، وعمله يقتصر على التقديم والربط بين المتناظرين، والتعليق في نهاية المناظرة بما حدث ودار في المناظرة دون إبداء رأيه في الموضوع.

7- أن يكون المحاور مقتنعا بما يقول، حتى يستطيع أن يقنع الآخر بآرائه، وأن يكون مستعدا لمناقشة هذه الآراء في إطار تربوي.

تعدّ المناظرة أحد الأساليب الحديثة المعتمدة في المدارس والجامعات في التدريس، ذلك أنّها تمكّن المتعلّم من اكتساب مجموعة من الخبرات اللغوية والكتابية والانتباهية، يستحضرها كلّما واجهته معوقات في فهم الدرس واستيعابه، وبالتالي تنمو قدرته الإبداعية والإبتكارية، إضافة إلى ذلك أنّ المناظرة تخلق جوا من المناقشة والمطالبة الفكرية، تجعل المتعلم تواقا إلى الخوض فيها، وبالتالي تغرس التحدي في نفوس الطلبة، وتحثهم على الاجتهاد والمواظبة على الحضور الدائم، مما يكون داعيا إلى نفور الطلاب، وتدفع ذلك الملل الذي يتسلل إلى نفوسهم.

وهناك عدّة شروط يجب توفرها حتى تنجح العملية التناظرية، أهمها: اختيار موضوع جاد للتناقش، حسب مسار المقرر، أو الأحداث الراهنة، ويجب وجود شخص محايد (المعلّم)، يحفظ سير المناظرة بشكل جيّد من خلال ضبطه سلوك الطلبة إن تجاوزت نطاق الأدب، وتصحيح الأخطاء اللغوية للمتناظرين، لأنّ هدف المناظرة لا يتمحور فقط في الناحية الفكرية، بل يشمل الناحية اللغوية أيضا، إضافة إلى دوره في ضبط الوقت، فلا يجب أن

يتوقف عند حماسة المتناظرين، بل أن يحدد الوقت لكل تفصيل، حين طرح الانشغال، وحين السؤال والجواب.

6- موقف الأصوليين من المناظرة:

لقد انطلق الأصوليون من مقام المناظرة الشفهية التي تتعد في إطار مجلس يضم المتناظرين بالإضافة إلى جماعة من المشاهدين يكونون شهودا على مجريات المناظرة ومآلها. وقد حددوا شروطا و ضوابط سواء أكانت أدبية أم خلقية. (1)

ولا يمكن أن ينعقد مجلس المناظرة دون مجموعة من القواعد و القوانين الضابطة له، وذلك حتى لا تخرج عن نطاق العلمية، و أن لا تخلّ بالسير الطبيعي للمناظرة، ومن هذه الضوابط:

- الدعوة إلى عقد المناظرة في خلوة لا أمام حضور.
- الأمر بترك المجالس التي تعوق الجريان الطبيعي للمناظرة، كأن يكون مجلس لهو أو خوف. (2)
- الالتزام بالقصد إلى إظهار الحق، ولا ينبغي لأي طرف من طرفي المناظرة أن يكون متوخيا من مناظرته بيان فضيلته على صاحبه.

(1) ينظر: حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ، 2010م، ص367.

(2) ينظر: حمو النقاري، منطق الكلام، ص375.

... (1) ...

وقوله تعالى: ... (2) ...

تعالى: ... (3) ... (4) ...

لما تجتمع كل هذه الأسباب، تستمدّ منها المناظرة مشروعيتها، وأحقية العمل بها، ويمكن إضافة شروط أخرى، تزيد ضبطا وتقنينا لهذا الفن، وهي :

(1) غافر/ 5.
(2) الكهف/ 54، 55، 56.
(3) الأنفال/ 6.
(4) آل عمران/ 66.

1- إذا قصد الاستفادة من دراسة العلم، ومذكراته، ومعرفة أساليب الاستدلال، وطرق الاستنباط ومعرفة الحق، لا بقصد مغالبة ولا ظهور ولا خصومة، بل إن صواب قرينه أحب إليه من صواب نفسه.

2- ما تدعو إليه الضرورة من ردّ باطل عظم أمره وكثر شره وخيف الفتنة به.

3- أن يفتن سلطان جائر الناس على قول باطل، فتتعين المناظرة لإظهار الحق ورد الباطل، ودرء الفتنة عن الخلق، وهذا هو الذي سلكه السلف عند مناظرتهم لأهل البدع وهو الجدل المباح الذي دلّت عليه النصوص الشرعية⁽¹⁾ - كما أسلفنا الذكر -.

خلاصة الفصل:

* يعدّ فن المناظرة من الفنون الأدبية التراثية المعبر عن مدى تفوق العرب في أفكارهم، وعلوّ أقدارهم وسمحة أخلاقهم التي سمحت لهم ببسط سبل الحوار الذي يبتعد عن المجادلة والمرء.

* لما كانت الفنون متداخلة مترابطة، وجد الباحثون صعوبة في تحديد مفهوم المناظرة مفصّولا عن مفهوم الحوار والجدل، وذلك يعود إلى أن الذي يفصلهم تلك الفروق الدقيقة في الوظيفة، ولقد عرفت المناظرة تطورا وازدهارا في العصر العباسي نظرا للظروف المتاحة، وتعددت واختلقت باختلاف أطروحاتها، فالمناظرة -حقيقة- ترقى عن الجدل لكونها تقوم على بيان الصواب و الانتصار للحقيقة، وهذا ما أقرته الشريعة الإسلامية.

* فن المناظرة ليس وليد نفسه، وإنما هو نتيجة تراكم مجموعة من الفنون، حيث تخلّق من الخطابة و المناظرة والمفاخرة، التي باجتماعها نتج علم يأخذ من كل واحدة منها بنصيب.

* عرفت المناظرة تطورا كبيرا في العصر العباسي، حيث كثرت الترجمة والنقل، واختلط غير العرب بالبيئة العربية، وانتشرت الفرق والنحل الكلامية، تبعا للحرية الفكرية آنذاك، وكثر الجدل والمناظرة في علوم شتى كالنحو، وأصول الفقه.

(1) ينظر: حمدي عبد الله، مصادر التشريع ومنهج الاستدلال و التلقي بين أهل السنة ومخالفهم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط1، 1425هـ، 2004م، ص: 271.

* للمناظرة أثر بالغ في العملية التعليمية، إذ تساعد على تنشئة المتعلم، تنشئة تربوية علمية سليمة، لأنها تساعد في تنمية مهاراته المختلفة، وفي بناء شخصيته، من خلال تهيئته على المناقشة والمناظرة، وإبداء الرأي، استنادا إلى شروط وضوابط، فالمناظرة لم تقتصر فقط على الجوانب الأدبية بل تعدتها إلى الجانب التعليمي.

وسنقوم في الفصل الثاني بعرض مفصل للمدونة المتمثلة في «الإمتاع و الموانسة» للتوحيدي من خلال إبراز القوانين التخاطبية التداولية المتضمنة إليه، ومعرفة مدى غنى تراثنا العربي بالأساليب الحوارية المختلفة، ومدى براعة العالم الإسلامي بأسرار اللغة العربية .

المدونة:

كتاب «الإمتاع والمؤانسة» مجموعة من الرسائل والمناظرات، ألفها أبو حيان التوحيدي⁽¹⁾ بحضور صديقه أبي الوفاء المهندس، والوزير أبي عبد الله العارض، فسامر التوحيدي الوزير سبعا وثلاثين ليلة يحادثه فيها، وي طرح عليه الوزير مسائل عدّة فيجيب عنها أبو حيان.

إنّ المناظرات التي حوّاها الكتاب تعكس تطور الحياة الفكرية وارتقاء العقل،⁽²⁾ إلا أنّ الجو السياسي كان فوضويا ومضطربا، ففي القرن 4هـ عرفت الدولة العبّاسية انقسامًا فذاعت الفتنة وانشطرت الخلافة إلى دويلات يحكمها أمراء.

وفي خضمّ الانحطاط السياسي كان هناك رقي في الحياة العقلية، وكانّ العلوم والفنون لا ترقى إلا في عصر الفوضى والاضطراب، فقد نتج عن تفكك الدولة العبّاسية، أن عمد أمراء الدول الصغيرة، سواء لأسباب سياسية، أم بدافع حب الظهور إلى تشجيع العلماء، وتقريب الفئة الممتازة من الأدباء والشعراء والعطف والجود عليهم. واستمرت الحركة

(1) هو علي بن محمد بن العبّاس التوحيدي، المعروف بأبي حيان التوحيدي، شيرازي الأصل، وقيل نيسابوري، قدم بغداد فأقام بها مدة، ومضى إلى الريّ وصحب صاحب أبا القاسم إسماعيل بن عبّاد وقبله أبا الفضل ابن العميد، كان متفنا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، كان جاحظيا، وهو شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء، وعمدة لبني ساسان، يتسم بالذكاء والفطنة والفصاحة، كثير التحصيل للعلوم في كلّ فن حفظه، واسع الدراية والرواية، إلا أنه لم يذكره أحد من أهل العلم في كتاب ولا دمجّه ضمن خطاب.

ولأبي حيان تصانيف كثيرة منها: كتاب رسالة الصديق والصدّاق، وكتاب الردّ على ابن جني في شعر المبرد، كتاب الإمتاع والمؤانسة، وكتاب الإشارات الإلهية، وكتاب الزلفة، وكتاب المقابسة، وكتاب رياض العارفين، وكتاب تقريظ الجاحظ، وكتاب ذم الوزيرين، وكتاب الرسالة البغدادية، وكتاب الرسالة الصوفية، وكتاب البصائر، وكتاب المحاضرات والمناظرات، توفي سنة 414هـ.

- ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، 5/1923، 1925.

- ينظر: إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، دار المعارف مصر، ط2، ص97.

(2) ينظر: فوزي سعد عيسى، فوزي محمد أمين، في الأدب العربي من القرن الرابع حتى القرن السابع، دار المعرفة الجامعية، 2007م، ص60.

الفصل الثاني: مبادئ التخاطب في الإمتاع والمؤانسة

العلمية-التي ظهرت زمن المأمون- سيرها المطرد، وظلّ العرب عاكفين على الإفادة من التراث الضخم الذي خلفته جهود العلماء والمترجمين في العصور السابقة. (1)

وشكّل القرن 4هـ آخر حلقات الترجمة، إذ تمّ التعرف على ما تبقى من روافد الفكر من تراث الفرس والهند و اليونان، وقد هدأت بعد ذلك عواصف الترجمة، لتتصرف العقول إلى استيعاب ما تناقلته الأجيال من ذلك التراث. (2) نظراً للظروف السياسية المتقلبة، والحياة الاجتماعية المضطربة التي سادت الدولة العباسية في هذا القرن، إلا أنّ ذلك لم يمنع من ميلاد تحفة فنية ألفتها التوحيدي، الذي شاع نجمه بالرغم من أفول دولته، وكان العظماء لا يولدون إلا في أوقات تراجع سلطة دولهم، فقد شهد ق 4هـ تقلبات عدّة، إلا أنّ الرقي الفكري والعمق الفلسفي لم تشبهه شائبة.

« فالإمتاع والمؤانسة » وليد نفس مفكرة، وعقل فلسفي، ونظرة متبصرة للحياة، استنقت مصادر معرفتها من تفاصيل الحياة المعيشة، والشريعة الإسلامية، والمنطق.

وورد «الإمتاع والمؤانسة» في ثلاثة أجزاء، ويعدّ بحق من أهم كتب التوحيدي، وأجلّها خطراً، وتولى طبعه وتحقيقه أحمد أمين، وأحمد الزين، وقد ضمّ أحاديث شتى سامر بها التوحيدي الوزير البويهى ابن العارض، وقد قسم كتابه إلى أربعين ليلة على شاكلة ألف ليلة وليلة، مع الفرق بين الكتابين ذلك أنّ موضوعات الإمتاع عقلية وواقعية، وموضوعات ألف ليلة و ليلة قصصية خيالية. (3)

ويتألف «الإمتاع» من مجموعة مواضيع، تتحصر أغلبها وتتردد بين مسائل أدبية ولغوية وفلسفية أو علمية، وهي نتاج لمساءلات الوزير للتوحيدي، الذي وجب عليه الإجابة والارتجال و الاستغوار في ذاكرته حتى يقيم المناظرة ويأتي بالحجة ويدعم بالبرهان الذي

(1) ينظر: إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص 7، 8.

(2) ينظر: عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1999م، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40، ص 343.

(3) ينظر: إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص 97.

يؤكد أطروحته ويفند رأي الآخر، وإنما يكون ذلك بالمنطق البرهاني، وبمبدأ المحاجة، واعتماد مبادئ الخطاب المختلفة، التي تحقق للخطاب مصداقيته وقيمه.

وقد قسم أبو حيّان كتابه إلى ليال، فكان يدون في كل ليلة ما دار فيها بينه وبين الوزير على طريقة «قال لي» و«سألني» و«قلت له» و«أجبتة». وكان الذي يقترح الموضوع دائماً هو الوزير ابن العارض.⁽¹⁾ ويجيب أبو حيّان على أسئلته، ويستطرد الوزير في السؤال والتوحيد في الإجابة حتى ينتصر الرأي الصواب.

وفي الغالب كانت أسئلة الوزير مباحثة لأبي حيّان، الذي استعان بثقافته، ورجحان رأيه، في الإجابة عن أسئلة الوزير. كما طلب منه مرة المفاضلة بين العرب والعجم مما دعاه إلى الخوض في قضايا الحضارات القديمة، والفلسفة التاريخية، وأخرى إلى البحث في موضوع الإرادة والاختيار والحساب والبلاغة، والنظم والنثر، وقد يطلب ابن العارض من محدثه أن تكون فاتحة الحديث منه، أو يدفع له إليه برقعة فيها أسئلة تقتضي التفكير واستشارة أرباب المعرفة.⁽²⁾

وكان التوحيدي يرسل هذه الأحاديث إلى صديقه أبي الوفاء، طالبا منه أن تبقى طي السرّ حتى لا يؤذيه أشخاص من رجالات الدولة، الذين وردوا في كتابه، فقال: «وأنا أسألك ثانية على طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصونةً عن عيون الحاسدين العيّابين، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قائل سيلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدم»⁽³⁾.

(1) أبوحيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط1، 2005م، 1/29.

(2) ينظر: الكيلاني، أبو حيّان التوحيدي، ص38.

(3) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، 161/2.

و«الإمتاع» ناحية أدبية لا تقلّ متعة من الناحية العقلية، تتجلى في الأحاديث التي جرى فيها ذكر حوادث وقعت في بغداد، أو التي وصف فيها التوحيدي ما رأى وسمع في الشعبية، أو التي انتقد فيها معاصريه وذوي السلطان نقدا التزم فيه أبعد حدود الصراحة بعد سقوط الكلفة بينه وبين الوزير.⁽¹⁾ إنّ هذه المناظرات تدلّ على شيئين:

أولهما: اتساع ثقافة الوزير ابن العارض وعمق تفكيره، ورأيه الحكيم، ونظرته العقلية للحياة، فعلى الرغم من تولّيه منصبا سياسيا إلا أنّ ذلك لم يصرفه عن تلبية احتياجاته الفكرية.

ثانيهما: حدّة نكاء التوحيدي، والحضور القوي لبديته، وغازاة ثقافته، وقوة ذاكرته.

جمع «الإمتاع و المؤانسة» بين مواضيع شتى بين العلم و الجهل وبين الفطنة والغفلة وبين الجدّ و الهزل. ويمكننا إرجاع هذا التعدد إلى الخصوصية المميزة لهذا العصر، حيث ازدهرت الحياة الثقافية، و انتعشت حركة التأليف، و انتشرت المجالس العلمية والأدبية، في بلاطات الأمراء و الوزراء التي ضمت العديد من الفلاسفة و الشعراء و النحويين و الفقهاء، فشهد المجلس مختلف المعارف، و علت الأصوات فكلّ عالم يدافع عن فكرته و يصرّ عليها حتى يثبتها أو يقتنع برأي خصمه وذلك بعد أن يفصل بينهما حكم، غالبا ما يكون صاحب المجلس.

قبل أن نشرع في تحليل «الإمتاع والمؤانسة»، وتفصيل الحديث فيه، نحدد أولا المسار التواصلي للمناظرة من خلال طرفي الخطاب ويتمثل في:

(1) ينظر: الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، ص38.

1- المرسل (العارض):

هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب، لأنه هو الذي يتلفظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معينة، و بغير تحقيق هدف فيه. (1) ويتجسد ذلك من خلال بناء استراتيجيه خطابية وفق قرائن معينة وملكة فكرية تمكنه من تعزيز خطابه الموجّه للمرسل إليه قصد إقناعه والتأثير فيه.

ولا يمكن للغة الطبيعية أن تتجسد إلا من خلال المرسل، فبعدها كان وجودها بالقوة أصبحت موجودة بفعل المرسل. فاللغة لا تتجلى فاعليتها إلا إذا أنجزها المتكلم في سياق معين قصد التواصل والإبلاغ و التفاعل والتعامل، فهو يخرج اللغة في مستوياتها المتميزة وفق ما يقتضيه الخطاب.

و بعدما كانت تدرس اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها ارتقت إلى دراستها في الاستعمال والتواصل، ولا يتأتى ذلك إلا بفعل المرسل الذي ينقلها من المستوى الصوري إلى المستوى التداولي. (2) إضافة إلى قدرته على إنجاز الخطاب استنادا إلى وضعيته الاجتماعية.

والمرسل هنا هو أبو حيان التوحيدي الذي سجّل كلّ مسامراته مع الوزير ابن العارض في كتابه «الإمتاع و المؤانسة»، و بعثها إلى صديقه أبي الوفاء المهندس، الذي طلب من التوحيدي بإلحاح أن ينقل له كلّ ما دار من حوار و أنس بينه وبين الوزير، و ذكره بنعمته عليه في وصله بالوزير، مع أنّ التوحيدي ليس أهلا لمصاحبة الوزراء «لقبح هيئته و سوء عادته و قلة مرانته و حقارة لبسته، و هدده إن هو لم يفعل أن يغضّ عنه، و يستوحش منه و يوقع به عقوبته، و ينزل الأذى به». (3)

(1) ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1،

2004م ص45.

(2) ينظر: نفسه، ص46.

(3) ينظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 24/1.

ذلك أنّ أبا الوفاء كان صديقا لأبي حيّان و للوزير أبي عبد الله العارض، فقرب أبو الوفاء أبا حيّان من الوزير، ووصله به، و مدحه عنده، حتى جعل الوزير أبا حيّان من سمّاره، فسامره سبعا و ثلاثين ليلة كان يحادثه فيها، و يطرح الوزير عليه أسئلة في مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيّان، فأجاب التوحيدي (المرسل) طلب أبي الوفاء، « و نزل على حكمه، و فضل أن يدون ذلك في كتاب يشتمل على كلّ ما دار بينه و بين الوزير من دقيق و جليل و حل و مر، فوافق أبو الوفاء على ذلك، و نصحه أن يتوخى الحق في تضاعيفه و أثنائه، و الصدق في إيراده، و أن يطنب فيما يستوجب الإطناب، و يصرّح في موضع التصريح» . (1) و المرسل هنا لا يملك من السلطة شيئا فهو الخادم الشكور و السامع المطيع. و التوحيدي لم يرد معارضة أبي الوفاء لسببين متباينين وهما:

* أنه لا يريد أن يكون جاحدا لنعمة أبي الوفاء وكرمه، بعدما قرّبه من الوزير أبي العارض وجعله من سمّاره الدائمين، بالرغم من أنّ التوحيدي لا يصلح لمثل هذه المجال؛ وذلك لا يعود لقلّة علمه و حكمته، وإنما مردّه إلى سوء عادته و قبح هيئته، فهو لم يعتد على التعامل مع الخلفاء و الوزراء، و بذلك فهو قليل المران و الدربة على هذه الحياة.

* خوفه من أبي الوفاء أن ينزل به العقاب إن لم يمتثل لأوامره، و يتجسد ذلك في صيغ التهديد المتواصلة التي لم تبرح كلامه، فلزم عنه إجابة طلب أبي الوفاء دون تردد.

2- المرسل إليه (المعترض):

المرسل إليه هو الطرف الثاني الذي يتلقى الخطاب من قبل المرسل، فهو دائم الحضور في ذهنه عند إنتاج الخطاب، سواء أكان حضورا عينيا أم استحضارا ذهنيا. (2) و يعدّ من العناصر المهمّة في العملية الخطابية، التي تنهض أساسا بمجموعة من العناصر التي لا يمكن الاستغناء عنها، و المرسل إليه هنا هو الوزير ابن العارض أبو عبد الله الحسن بن

(1) السابق.

(2) ينظر، ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 48.

سعدان (ت375هـ) وزير صمصام الدولة البويهية. الذي تميّز بسعة الاطلاع في مختلف فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة وإلهيات وأخلاق⁽¹⁾، فهو يسأل أسئلة عميقة، وينقد الإجابة إن لم تلق استحسانه، و يظهر ذلك جليا من خلال الأوامر التي وجهها للتوحيدي بصيغة الاستعلاء و التهديد.

وإنّ الهدف من هذا الفصل، هو معرفة مدى التزام أبي حيّان التوحيدي بقوانين الخطاب الصريح وقواعده مع الوزير، وبيان كيفية خرق بعض القوانين المتعارف عليها، بالانصراف من القول المباشر (الصريح) إلى اللامباشر (الضمني)⁽¹⁾ وهل كان استخدامه الضمني بغرض تمرير بعض متضمنات القول المقصودة؟ وسنحاول أن نوضح هذه القوانين في ضوء قوانين الخطاب التي يسميها « غرايس » « grice » « بديهيات المحادثة. ⁽²⁾ ولكن قبل أن نبدأ التفصيل في حيثياتها عند «غرايس» وجب علينا أولا النظر في هذه الظاهرة في التراث اللغوي القديم، متمثلا في نموذج السكاكي.

(1) ينظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 14/1.

(2) ترى أوركيني أنه عند القول يمكن إنجاز شيء معين بمعاني أخرى، و هي تقصد بذلك المعاني الضمنية، التي تخرج عن المعنى المباشر إلى الغرض المنشود و المعنى المقصود.

- C.k.orecchioni, les actes de langage dans le discours, Edition Nathan, veufs, 2001, p33.

(3) ولد هيربرت بول غرايس في برمنجهام بإنجلترا، في الخامس عشر من عالم 1913، وعمل أستاذا في جامعة أكسفورد من عام 1938 حتى عام 1967. وفي عام 1967 انتقل إلى جامعة كاليفورنيا، وظلّ يعمل بها حتى بلغ سنّ التقاعد في عام 1979، ولكنه واصل التدريس حتى عام 1986، وتوفي سنة 1988. واشتهر غرايس بإسهاماته في فلسفة اللّغة وخاصة النظرية القصدية للمتكلّم، ومشروع علم الدلالة، ونظرية الاقتضاء التخاطبي، إضافة إلى ذلك إسهامه في فلسفة الأخلاق، وله عدّة مقالات نذكر منها: محاضرات في اللّغة والواقع عام 1971 ولم ينشر من هذه المحاضرات سوى محاضرة بعنوان « الافتراض المسبق والاقتضاء التخاطبي » في كتاب « دراسات في طريق الكلمات »، و« القصد واللايقين » عام 1971م، وفي هذا المقال يعرض غرايس أفكاره في القصد والإرادة والاعتقاد، و« المنطق والتخاطب » عام 1975م، وهذا البحث يناقش الاقتضاء التخاطبي.

- ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007م، ص12، 13، 14.

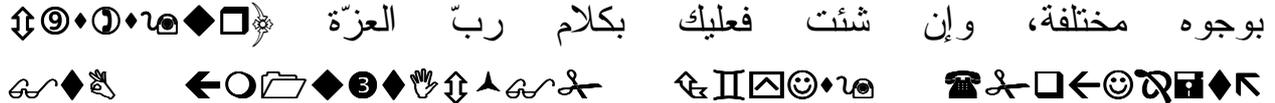
3- الاستلزام الحوارى فى التراث اللغوى القديم:

لقد تتبّه العلماء العرب إلى ظاهرة الاستلزام الحوارى فى تاريخ الفكر اللغوى القديم، ليس من حيث كونها مفهوماً، وإنما باعتبارها إشكالا دلاليا، يبرز من لآخر أثناء الخطاب؛ لذلك طرحت مجموعة من الاقتراحات لوصفه وضبطه خاصة فى علمى البلاغة والأصول. (1) ومن النماذج الجادة التى دأبت على وصف هذه الظاهرة، نموذج « السكاكى » من خلال مصنّفه « مفتاح العلوم »، ويتجلّى ذلك بوضوح فى علمى المعانى والبيان.

أمّا علم المعانى - كما حدّده السكاكى - فيمكن من دراسة المعنى فى علاقته بقائله أولا، ثم بالمقام الذى ينجز فيه ثانيا، ليتم التمييز بين المعنى الصريح والمعنى المستلزم (2).

واقترح بذلك ثنائية « الخبر والطلب »، التى تجسّد مفهومه للاستلزام الحوارى، يقول: « والسابق فى الاعتبار فى كلام العرب شيئان : الخبر والطلب المنحصر بحكم الاستقراء فى الأبواب الخمسة التى يأتى ذكرها ». (3) ثمّ يقوم بتفريع كلّ قسم إلى عدّة أغراض تحكمها ضوابط وشروط وفق مقتضى الحال، وإن خالفت اقتضاء المقام، تتولّد أغراض أخرى فرعية تناسب المقام.

فالخبر يمكن فى حال إجرائه على خلاف أصل استعماله، أن يخرج إلى معان فرعية مستلزمة من مقتضيات المقام، أو اعتقادات المتكلّم، يقول: « ثم إنك ترى المفلقين السحرة فى هذا الفن ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيرا، وذلك إذا أحلو المحيط بفائدة الجملة الخبرية، وبلازم فائدتها علما محل الخالى الذهن عن ذلك لاعتبارات خطابية مرجعها تجهيله بوجوه مختلفة، وإن شئت فعليك بكلام ربّ العزّة



(1) ينظر: العياشى أدرابى، الاستلزام الحوارى فى التداول اللسانى، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، ط1،

1432هـ، 2011م، ص25.

(2) ينظر: نفسه، ص28.

(3) السكاكى، مفتاح العلوم، ص251.

وآخره ينفيه عنهم، حيث لم يعلموا بعلمهم». (2)

(1) كيف تجد صدره يصف أهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القسمي

فهذا النمط من التعبير يضاهي ما دعاه «بول غرايس» بـ «الاستلزام الحوارية»، يراه السكاكي من اختصاص علماء البلاغة المفلقين، فالخروج على المقتضى لا يتم إلا بقرائن مقامية، يراعونها في توجيه الخطاب إلى الغرض المنشود منه، نحو ما ورد في الآية السابقة، التي أنزل فيها الله أهل الكتاب منزلة الجهلاء في نهاية الآية، على الرغم من أن الكلام مؤكد في بدايتها، وقد سوّغ هذا الخروج عدم عملهم بما يعلمون. (3)

وإن احتمال الخبر للصدق والكذب مقترن بمطابقة ذلك الحكم للواقع أو عدم مطابقته له. (4)

ويختلف الخبر باختلاف المقامات المنجزة فيه، «فلكلّ مقام مقال»، بناء على ذلك قسم السكاكي الخبر إلى ثلاثة أنواع: (5)

1- الخبر الابتدائي: وهو يلقي إلى مخاطب خالي الذهن، ويقصد من ورائه الإفادة مستغنيا عن القرائن التأكيدية.

2- الخبر الطلبية: يلقي لمخاطب طالب للمعلومة، لتزول حيرته، ويستدعي مؤكداً لتقوية المعنى.

(1) البقرة / 102.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 260/259.

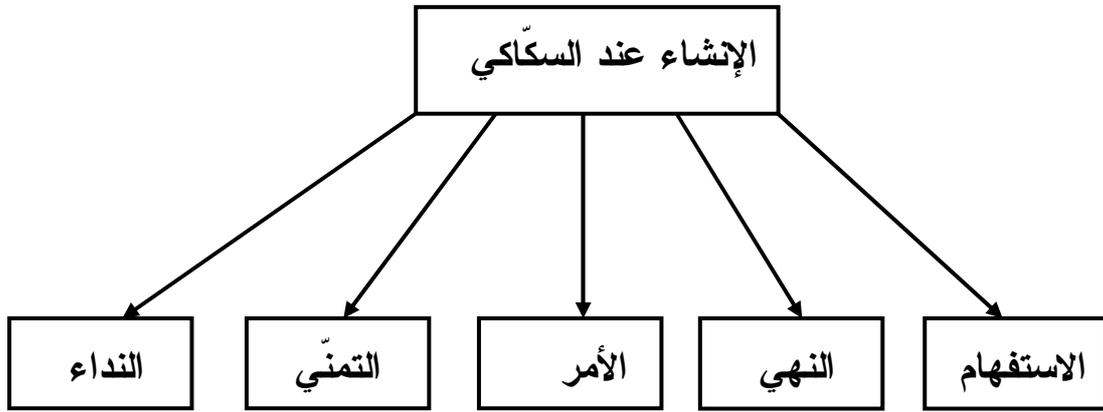
(3) ينظر: لهوئيل باديس، مظاهر التداولية في مفتاح العلوم للسكاكي، مذكرة ماجستير، في تخصص علوم اللسان العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، سنة 1433هـ، 2012م، ص 209.

(4) ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص 29.

(5) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 258.

3- الخبر الإنكاري: ويلقى لمخاطب منكر للخبر، ومعترض عليه، فوجب استخدام المؤكدات لترسيخ الحكم.

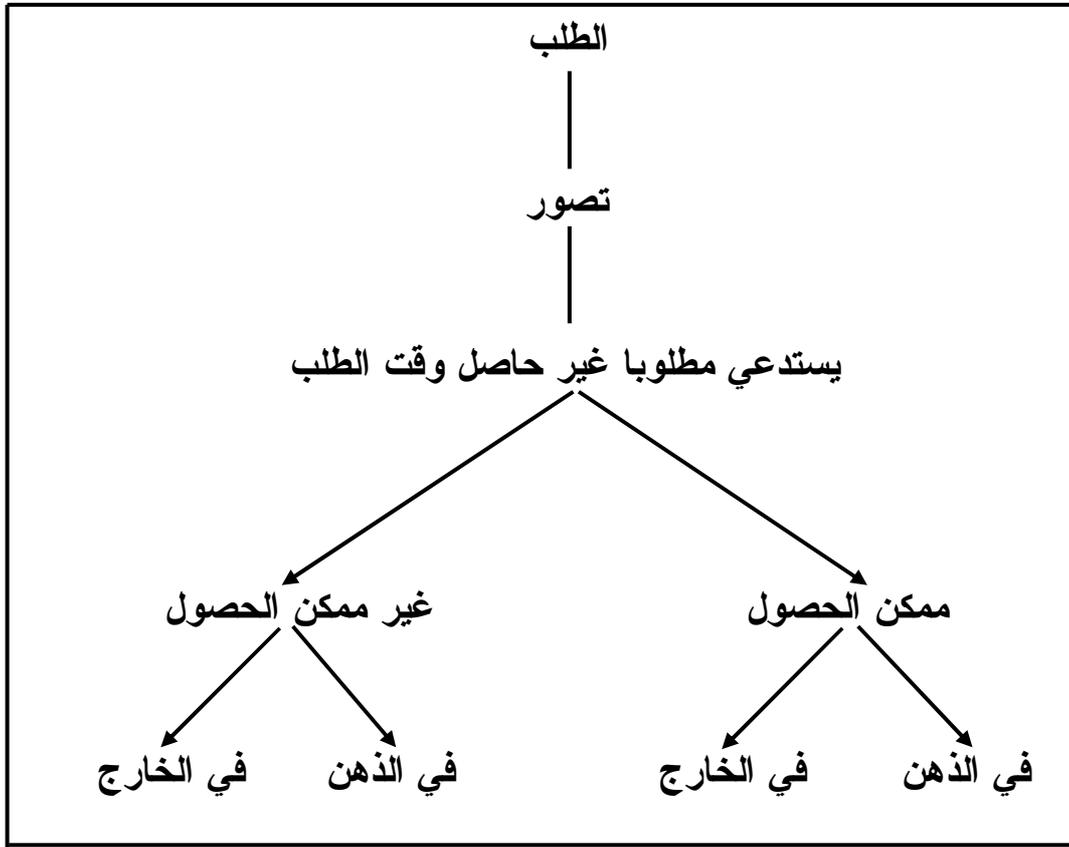
أمّا الطلب عند السكاكي فعام يشمل الإنشاء الطلبي وغير الطلبي، ويرتكز في خمسة أبواب بوصفها أغراضاً أصلية وهي: الاستفهام والنهي والأمر والتمني والنداء. ويمكن تمثيله على الشكل الآتي:



نستنتج أنّ إجراء معاني الطلب الخمسة على أصلها، يرد بصيغتها الصورية، وقد تخرج عن أصلها، حين يمتنع إجراؤها على الأصل، إلى معانٍ أخرى يحددها السياق. يقول السكاكي: « والطلب إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي فيه إمكان الحصول [...] ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول، والمطلوب بالنظر إلى أنّ لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصور، وحصول انتفاء متصور، وبالنظر إلى كون الحصول ذهنياً وخارجياً، يستلزم انقساماً إلى أربعة أقسام: حصولين في الذهن، وحصولين في الخارج ». (1)

(1) السابق، ص 414.

و نوضّح ذلك في الشكل الآتي: (1)



قسّم السكاكي الطلب إلى قسمين:

* **قسم يكون لطلب حصول في الذهن** ويتمثّل: في الاستفهام «فإنك 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». (2)

* **وقسم يكون لطلب حصول في الخارج** ويشمل: الأمر والنهي والنداء، ويتفرّع إلى قسمين: طلب ثبوت تصوّر في الخارج، وطلب انتفاء تصوّر؛ فالأول يشمل الأمر والنداء، ويعني

(1) ينظر: أحمد المتوكل، «الاستلزام التخاطبي بين البلاغة العربية والتداوليات الحديثة»، التداوليات علم استعمال اللّغة،

عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م، ص298.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص415، 416.

بالتالي النهي. (1) ففي الأمر مثلا فإننا نطلب وقوع شيء غير حاصل، فلو قلنا لأحد «اجلس» فمعلوم أن فعل الجلوس غير حاصل وقت النطق بالفعل، وإنما هو طلب القيام بالجلوس، وهذا ما ذهب إليه «أوستين» في قوله: « العبارة الإنشائية [...] لا يقصد بها قول شيء ما، بل يقصد بها إنجار هذا الشيء ». (2)

وللطلب أغراض أصلية وأخرى فرعية، تتغير بحسب الغرض التواصلي، ف « متى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل، تولد منها ما ناسب المقام ». (3)، فليس مقام الأمر الحقيقي في أسلوب الأمر كمقام الالتماس، أو الدعاء، وهذا ما نلمسه في الأمثلة الآتية:

أ- قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا وَإِنَّمَا آلِ اللَّهِ عَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأُمُورُ﴾
 ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾
 ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْكُمْ كَثْرَتُهُمْ شَيْئًا وَهُمْ يُفْتَنُونَ﴾
 ﴿إِنَّمَا أَدْعُوا وَإِنَّمَا آلِ اللَّهِ عَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأُمُورُ﴾
 ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾
 ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْكُمْ كَثْرَتُهُمْ شَيْئًا وَهُمْ يُفْتَنُونَ﴾
 حقيقي. (4)

ب- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ لِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 التضرع والدعاء. (5)

ج- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ لِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾
 ﴿وَلِكُلِّ مَسْجِدٍ﴾

(1) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، " دراسة نحوية تداولية"، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، منوبة، تونس، ط1، 1421هـ، 2001م، ص332.
 (2) أوستين، نظرية أفعال الكلام « كيف ننجز الأشياء بالكلام»، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 1991م، ص39.
 (3) السكاكي، مفتاح العلوم، ص304.
 (4) البقرة/ 43.
 (5) إبراهيم/ 41.

الالتماس. (1)

وخروج هذه الجمل عن الغرض الأصلي، يكون بحسب مقاصد المتكلم، وبحسب الفعل المراد إنجازها من خلال القول، على اعتبار أنّ الإنشاء لا يحتمل الصدق أو الكذب وإنما هو فعل القول.

ويميز السكاكي في حديثه عن المعنى بين ثلاثة مستويات من الدلالة: (2)

1- دلالة بالوضع أو المطابقة.

2- دلالة بالعقل أو التضمن.

3- دلالة بالعقل أو الالتزام.

و يؤكد وجود علاقات يتم بواسطتها الانتقال من الواحدة إلى الأخرى على طريق أعمال العقل.

لقد حدّد السكاكي مستويين من الكلام: ما جرى على الأصل وهو المعنى المباشر الصريح، وما خرج عن إجراء المواضعة وهو الذي عبّر عنه بمصطلح الثواني أي المعاني المتولدة من مقتضيات المقام. يقول: «متى امتنع إجراء هذه الأبواب على الأصل، تولد منها ما ناسب المقام، كما إذا قلت لمن همّك همّه: لبيتك تحدّثني، امتنع إجراء التمني، والحال ما ذكر على أصله، فتطلب الحديث من صاحبك غير مطموع في حصوله، وولد بمعونة قرينة الحال معنى السؤال». (3)

(1) يوسف /42.

(2) ينظر: ليلي كادة، «ظاهرة الاستلزام التخاطبي في التراث اللساني العربي»، علوم اللغة العربية و آدابها، منشورات المركز الجامعي، الوادي، العدد 1، 1430هـ، مارس 2009 م، ص108.

(3) السكاكي، مفتاح العلوم، ص416.

إنّ تحليل السكاكي قائم على مبدأ الخروج عن الأصل (إلى معاني مستلزمة باصطلاح «غرايس») استنادا إلى شرط المقام، فالمعاني الثواني تتولد عند خرق أحد شروط إجراء المعنى على أصله، بالنظر إلى المقامات التي تؤدي فيها، بمعونة قرائن الأحوال، وبالتالي أولى المتلقي حرية المشاركة في إنتاج الخطاب، من خلال توجهه إلى قصد المتكلم وما يرميه من الخطاب.

وبذلك افترض وجود تعاون بين أطراف الحوار على تحقيق المطلوب. (1) وهذه القاعدة تحمل معنى صريح، ومعنى ضمني، فنشأت عنده فكرة الاستلزام الحوارية.

5- مفهوم الاستلزام الحوارية (conversational Implications):

تحمل العديد من الجمل دلالات غير التي دلّت عليها ألفاظها، و بالتالي فالحمولة الدلالية للعبارة يمكن أن تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : يشمل المعاني الصريحة وهي المقصودة بألفاظها.

القسم الثاني: يشمل المعاني الضمنية وهي التي لا تظهرها صيغة الجملة، وإنما تتولد وفقا للمقامات و السياقات التي تتجز فيها.

فما معنى الاستلزام الحوارية؟ وما حظّ الدرس اللغوي العربي القديم من هذه الظاهرة؟ و كيف يتعاون المتحاوران لإبلاغ المعنى المستلزم؟ وهل التزم التوحيدي بقواعد الخطاب الصريح مع الوزير أم هل عمد إلى خرقه؟.

يعدّ الاستلزام الحوارية من أهمّ المفاهيم التي تقوم عليها التداوليات (pragmatiques)، وضعه الفيلسوف الأمريكي « غرايس » « Paul Grice » (2). وقد لاحظ أنّ جمل اللغات

(1) ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص98.

(2) الذي عمد الى اشتقاق مصطلح جديد من المصدر (Implicate)، وتخصيص عملية الاستدلال التي تجري في التداول اللغوي باسم (Implicateur) التي تعني الاستلزام، تميزا لها عن (Implication) التي تعني اللزوم. وقد حاول أن يضع نحوًا قائمًا على أسس تداولية للخطاب.

- ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص17.

الطبيعية، في بعض المقامات، تدلّ على معنى غير محتواها القضيوي⁽¹⁾. يعني ذلك أنّه أثناء عملية التخاطب، ومع مراعاتنا لمقامات الجمل وسياقاتها، لا ينحصر المعنى في الصيغة الصورية (اللفظية) للجمل بل يتعداها إلى معنى ضمني غير مصرّح به، فالاستلزام الحواري يعني ما يرمي إليه المتكلّم بأسلوب غير مباشر، جاعلا المستمع يتجاوز المعنى السطحي إلى المعنى الضمني للجمل.

4- مبدأ التعاون principe de coopération :

وقد بلوره «غرايس» في كتابه «المنطق والحوار» «logique et conversation»⁽²⁾ سنة 1967م، ومفاده أنّه يجب على أطراف التخاطب أن تتعاون فيما بينها حتى يحصل الغرض المطلوب : الفهم والإفهام.⁽³⁾

إنّ مبدأ التعاون يقوم على شرط أساس، مؤداه أن يتعاون كل من المرسل والمرسل إليه، حتى تحصل الإفادة الخطابية (التواصل)، وذلك أن يسعى المرسل إلى إيضاح قصده للمرسل إليه، وأن يعمد المرسل إليه بدوره إلى فهم قصد المرسل من خلال تأويل كلامه. « فإنّ التداولية ، وبحسب بعض الاعتبارات هي دراسة الطرق التي تتجلى بها المقاصد في الخطاب، ومن أبرز الخطابات التي تدلّ على ذلك، تلك الخطابات التي تشتمل على الأفعال اللغوية سواء أكانت تقف عند المستوى الإنجازي أم تتجاوزه إلى المستوى التأثيري».⁽⁴⁾

(1) ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر ص 33.

(2) ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص96.

(3) ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص126.

(4) ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص198.

فالقصد يقوم على تمثيله العملي المتجلي في أفعال الكلام، التي تكون بقصد إنجازي أو بقصد التأثير في اعتقادات الغير.

و الكلام لا يكون إلا مع وجود القصد، وصيغته هي: «الأصل في الكلام القصد». (1)
 فقول القائل لا يمكن أن يفيد إلا إذا قصد القائل الأمور الثلاثة الآتية: (2)

1- أن يدفع قوله إلى نهوض «المقول له» بالجواب.

2- أن يتعرف «المقول له» على هذا المقصد.

3- أن يكون انتهاض «المقول له» بالجواب مستندا إلى تعرفه على قصد «القائل».

فطه عبد الرحمن يشترط في إفادة قصد قول القائل ثلاثة أمور هي: أن يقصد المرسل بسؤاله إجابة من المرسل إليه، وأن يحاول المرسل إليه معرفة ما رمى إليه المرسل من سؤاله للإجابة عنه، وأن يتعاون كل من المرسل و المرسل إليه لفهم كل منهما قصد الآخر، وهذا ما أشار إليه «غرايس» في نظريته التخاطبية التي تقوم أساسا على التعاون بين قصد طرفي الخطاب أثناء التخاطب، حتى تتحقق الفائدة الكلامية و هي الإبلاغ . و يتوجب على المرسل انتقاء استراتيجيات معينة تكون كفيلة بنقل قصده إلى المرسل إليه حتى يتوضح المقصد و يفهم الخطاب .

يقول إدريس مقبول: « [...] ولمّا كانت القصود و الاعتقادات من البنية النفسية

structure psychique للمتكلم بها و هي لا تظهر إلا بالقول سميت قولا إذ كانت سببا له و كان القول دليلا عليها [...]، وكما لا يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يفهم المخاطب قصده، لا يستطيع هذا القصد نفسه من غير عبارة، فهو مفتقر إلى ما به يكون ظهوره، فيكون " معنى الشيء " هو ما يقصد به و يراد منه». (3)

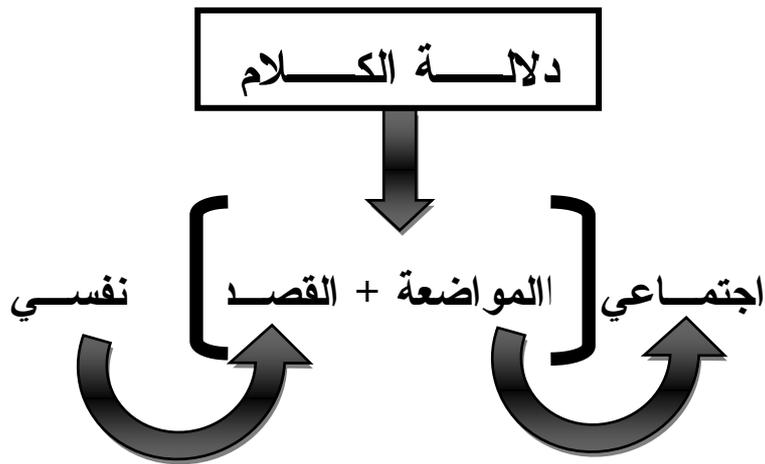
(1) طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م ص103.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص45.

(3) إدريس مقبول، «الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية»، عالم الكتب الحديث، اردب، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م، ص28 .

فالقصد يتم وفق مستويين: مستوى باطني نفسي، و مستوى قولي ظاهر، وإن هذين المستويين متصلان متلازمان يحققان التواصل، فلا يمكن فصل القصدية عن الملفوظية؛ و لا يستقيم القصد و لا يكون إلا في شكله المادي الملفوظ، وهذه العلاقة مبنوثة في الإنسان منذ الأزل، فالقصد يبدأ في القلب (في مستوى نفسي) ثم يظهر في شكل مادي (ملفوظ) من طريق ألفاظ و عبارات .

و يمكن تمثيل ذلك في المخطط الآتي: (1)



إن معرفة المرسل باللّغة وأنظمتها، لا تغني المرسل إليه في فهم قصد المرسل بمعزل عن السياق؛ لأنّ مدار الأمر ما يقصده المرسل من خطابه وليس ما تعنيه اللّغة، و لا يتأتّى ذلك إلا من خلال السياق. (2)

(1) السابق، الأسس الابدستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيوييه، جدار للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006م، ص 358 .

(2) يونسى فضيلة، «مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب(تداولي للخطاب الثوري)»، الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد6، جانفي2010، ص 285 .

فمعرفة المرسل باللّغة وتفصيلها، و كفايته اللّغوية لا تكفي في إيلاغ مقصده بشكل واضح، وإنما يكون ذلك وفق السياق، فاللّغة وحدها لا تبليغ قصد المرسل بل سياق الخطاب. ويجب أن يمتلك المرسل القدرة التداولية على استعمال الأدوات و الآليات اللغوية و توظيفها في الخطاب بمستوى واع حتى يتحقق القصد و المبتغى من وراء الخطاب.

والاهتمام بالقصد هو أساس نظرية «غرايس» لتأسيس مبدأ التعاون، فيعبر المرسل عن قصده بما يتلاءم و تلك القواعد تارة، و بخرقها و تجاهلها تارة أخرى، وعبر عنه «غرايس» «بمعنى المتكلم»، ويمكن أن يتأوله المرسل إليه من طريق الافتراض بأن المرسل تلفظ بالخطاب وفق ما يقتضيه مبدأ التعاون. (1)

وقد صاغ « غرايس » المبدأ على النحو التالي:

* ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلبه السياق الحوارى، وبما يتوافق مع الغرض الذي يرمى إليه الحوار. (2)

طبقا لهذا المبدأ ينبغي على المتخاطبين التقاسم أو المشاركة في إنجاز العملية التواصلية، بحيث يعترف كل واحد منهما بنفسه، مثلما يعترف بما للآخر من حقوق وواجبات. (3)

إنّ التبادلات الحوارية، تحصل وتبلغ مقاصدها، وفق مبدأ التعاون الذي يقوم بين أفراد الخطاب.

« فغرايس » يرى أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل هدفه الأكبر إيضاح الاختلاف بين ما

(1) ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص197.

(2) ينظر: نفسه، ص96.

(3) ينظر: ذهبية حمو الحاج، «قوانين الخطاب في التواصل الخطابى»، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة النشر، تيزي وزو، العدد الثاني، ماي.2007م، ص225.

يقال وما يقصد، فما يقال يتحدد في القيمة اللفظية،⁽¹⁾ وما يقصد وهو ما يريد أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر، وذلك من طريق بعض القرائن الاستدلالية، التي يستعين بها حتى يصل إلى قصد المتكلم.

فالتفاعلات الحوارية تبلغ مقاصدها بمقتضى التعاون القائم بين أطراف الحوار، وهو ما يتطلب أن يكشف المتحاورون عن مقاصدهم أو على الأقل التوجه العام لهذه المقاصد. يرى مسعود صحراوي أنّ إخفاق التواصل، في حالة الاستدلالات المضمنة، في الاستلزمات الحوارية يعود في الأساس إلى أنّ المتخاطبين يشتركون في هذه المقدمات ويسندون إليها قيمة الصدق والكذب،⁽²⁾ بحسب مرجعياتهم الفكرية والاجتماعية وبعد تحديد غرايس للمبدأ العام (التعاون) عمد إلى تقييئه إلى أربعة مبادئ **Maximes** هي:

1- مبدأ الكم: **Quantité** :

وتخص كمية الإخبار الذي يجب أن تلتزم به المبادرة الكلامية وتتفرع⁽³⁾ إلى:

* لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.

* لا تجعل إفادتك تتجاوز حدّ المطلوب.⁽⁴⁾

2- مبدأ الكيف: **Qualité** :

* لا تقل ما تعتقد أنه كاذب، ولا تقل ما ليس عندك دليل عليه.

3- مبدأ المناسبة: **Relation**⁽⁵⁾:

* اجعل كلامك ذا علاقة مناسبة بالموضوع.

(1) ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2006م، ص33.

(2) ينظر: السابق، ص63.

(3) آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص33

(4) ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص126.

(5) يطلق عليها حسان الباهي اصطلاحاً آخر هو مبدأ العلاقة.

-ينظر، نفسه، ص127.

4- مبدأ الطريقة: Modalité (1):

* كن واضحا ومحددا، فتجنب الغموض، وتجنب اللبس، وأوجز رتب كلامك.

إذا احترمت هذه المبادئ بالإضافة إلى المبدأ العام، سارت العملية التواصلية بخطى ثابتة وحقت التواصل، دون أي التباس أو عدول عن القصد، وإن خرق إحدى القواعد الأربع، ينقل الخطاب من معناه الصريح إلى معناه الضمني والمجازي، وهو الاستلزام. إن الشركاء في العملية التخاطبية يتقاسمون في العادة هدفا مشتركا، إذا انعدم، لن يكون هناك تواصل على الأرجح. (2)

إن احترام هذه القواعد هو السبيل الكفيل بجعلنا نبلغ مقاصدنا، و إن الحياد عنها أو عن إحداها يفضي إلى اختلال العملية الحوارية، وفي هذه الحالة على المتكلم أن ينقل مستوى خطابه من معناه الظاهر إلى معناه الخفي الذي يقتضيه المقام. (3) وللإلتزام الحوارية عند «غرايس» خواص تميزه عن غيره من أنواع الإلتزام الأخرى، وتتمثل فيما يلي: (4)

1- الإلتزام ممكن إغاؤه defeasible:

ويكون ذلك عادة بإضافة قول يسدّ الطريق أمام الإلتزام أو يحول دونه، فحينما تقول قارئاً لكاتب مثلاً: لم أقرأ كل كتبك، فهذا يستلزم أنها قرأت بعضها، فإذا أعقبت كلامها بقولها: الحق أنني لم أقرأ أي كتاب منها، فقد ألغت الإلتزام.

2- الإلتزام لا يقبل الانفصال non detachable عن المحتوى الدلالي:

(1) يصطلح عليها بالجهة مع أنّ التعريف نفسه.

- ينظر: نفسه، ص 126.

(2) فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2007، ص 84.

(3) ينظر: العياشي أدراوي، الإلتزام الحوارية في التداول اللساني، ص 100.

(4) ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 38، 39، 40.

ويقصد من ذلك أن الاستلزام الحواري متصل بالمعنى الدلالي لا بالصيغة اللغوية، فلا يتغير بتغير المفردات.

3- الاستلزام متغير:

والمقصود بالتغير أن التغير الواحد يمكن أن يؤدي إلى استلزمات مختلفة في سياقات مختلفة.

4- الاستلزام يمكن تقديره calculability:

والمراد به أن المخاطب يقوم بخطوات محسوبة، يتجه خطوة خطوة للوصول إلى ما يستلزمه الكلام، فإذا قيل مثلا: هذه امرأة حديدية، فإن القرينة تبعد السامع عن قبول المعنى اللفظي، فيبحث عن المعنى الضمني، فيرد في نفسه أن هذه المرأة صلبة كالحديد، ولها قوة تحمل، فهذا تعبير استعاري.

إذا لم يحمل المعنى اللفظي معنى حقيقيا مقبولا، يتقبله ذهن المتلقي وفق هذه الصورة، يذهب للبحث عن المعنى الضمني الذي حمله، حتى يتوضح الخطاب ويفهم، ويكون بذلك قد خرج من مستواه اللفظي إلى مستواه البلاغي، الانزياحي، الذي يتحدد وفق قرائن مصاحبة، يستعين بها المتلقي لفهم الخطاب الموجه له.

ومن خلال ما سبق، قسم «غرايس» الحمولة الدلالية للعبارة إلى: معان صريحة ومعان ضمنية:

1- فالمعاني الصريحة: هي المدلول عليها بصيغة الجملة ذاتها، وتشمل ما يلي:

* المحتوى القضوي: (1) وهي العلاقة الإسنادية التي تربط بين مفردات الجملة.

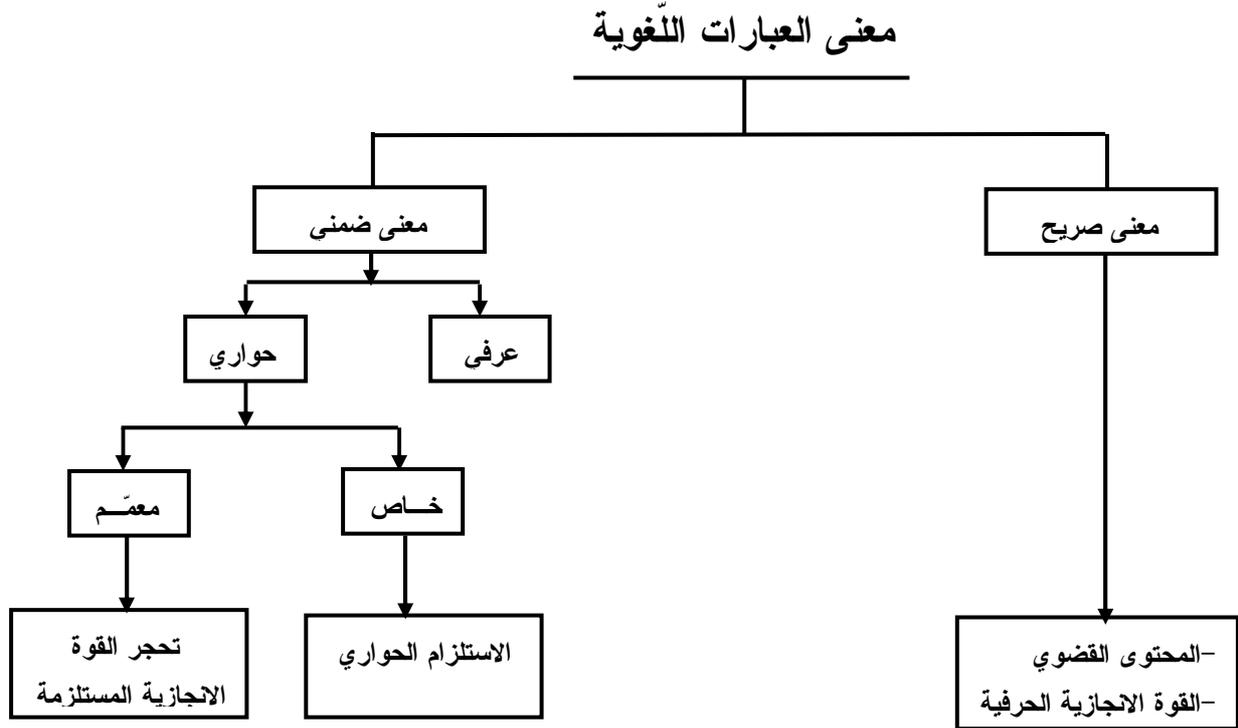
(1) ينظر: السابق، ص40.

* **القوة الإنجازية الحرفية:** وهي القوة الدلالية ذات الأساليب المختلفة: كالاستفهام، والأمر، والنهي، والتوكيد، والنداء.

2- **المعاني الضمنية:** هي المعاني التي تفهم من خلال السياق، وتشمل ما يلي:

* **معاني عرفية:** وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطاً أصيلاً وتلازم الجملة ملازمة في مقام معين . فهي قائمة على ما تعارف عليه علماء اللّغة من استلزام بعض الدلالات مفردات معينة لا تنفك عنها مهما اختلفت السياقات.

* **معاني حوارية:** وهي التي تتولد طبقاً للمقامات التي تنجر فيها الجملة، مثل الدلالة الاستلزامية. (1) فهي متغيرة دائماً بحسب السياقات التي ترد فيها. و يمكن التعرف على تصنيف «غرايس» بالرسم الموالي: (2)



(1) ينظر: مسعود صحراوي، «الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي المعاصر»، مجلة الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد 06، جوان 2007، ص 59 .

(2) يحي بعطيش، «الفعل اللغوي بين الفلسفة والنوع عرض و تأصيل لمفهوم الفعل اللغوي لدى فلاسفة اللغة و نظرية النحو الوظيفي»، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م، ص 111 .

وسنحاول أن نستجلي مبادئ المباحثة التي استخدمها التوحيدي، في بعض من لياليه، منها السادسة التي فحواها أفضلية العرب على العجم أو العكس؟.

يسأل الوزير التوحيدي: «أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب».(1)

لو تأملنا جيدا هذا السؤال، لوجدناه يحمل معنى خفيا في نفس الوزير، حيث إنه ساق سؤاله بذلك، حينما جعله عاما ولم يخص أي أمة من العجم، لقد أراد أن يفرض على التوحيدي نوعا من السلطة بطريقة حوارية، وذلك أنه ليس للتوحيدي من حيلة إلا الإجابة، غير أن التوحيدي استطاع بفضل حنكته وذكائه أن يراوغ في إجابته، فلم يعط رداً صريحا ومباشرا حينما قال: «الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع مالها، وتفاريق ما عندها».(2)

لقد تمّ خرق لمبدأ من مبادئ الخطاب في هذه المقولة، فالوزير لم يفصح عن نيته الحقيقية وراء طرح السؤال، ربّما كانت بقصد معرفة مدى اعتزاز التوحيدي بهذه الأمة، أو اختبار سعة ثقافته حيث إنّ التوحيدي يعول على ذاكرته في ذكر أخبار الأمم وأيامهم، أو أنه أراد أن يعرف إن كان التوحيدي يحنّ إلى فارس - باعتبارها على حسب بعض الروايات موطن نشأته - ويفتخر بها ويجلّها ويعليها على أمة العرب.

أمّا التوحيدي فاعتمد المراوغة في الإجابة، فلم يكن رده واضحا على سؤال الوزير، وهذا يكون لسببين: إمّا لأنّ التوحيدي أدرك قصد الوزير، فخاف أن يجيب إجابة واضحة قد تكون محل انتقاده، أو أنه أراد أن يطيل مجلس المسامرة فأخذ يستغور ذاكرته حتى يسهب في الكلام عن الأمم الأربع، وبالتالي فإجابته تعدّ خرقا لأحد مبادئ المحادثة الغرايسية وهو

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 70/1 .

(2) نفسه.

مبدأ الطريقة، فالتوحيدي لم يكن واضحاً ومحدداً في إجابته، فقد تجاوز القدر المطلوب للإجابة عن السؤال، حيث أطال الكلام، والإجابة قد تكون بسيطة لا تتطلب هذا القدر والجهد من الشرح، بل زاد على ذلك حينما أورد سؤالاً ضمنياً في إجابته للوزير، وتوضّح ذلك من خلال إجابته أنه يريد من سؤاله الفرس.

ثمّ يعرض التوحيدي رأي ابن المقفع في هذه المسألة، بما أنه فارسي الأصل عريق في العجم، ويقوم بسرد قصة ابن المقفع حينما طرح سؤاله على الجماعة « أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربتة، ونتوخى مصانعتة». (1)

نلاحظ مباشرة أنّ القصد لم يفهم من قبل المرسل إليه (الجماعة) فحدث خرق لمبدأ التعاون - الذي يقوم على التعاون بين قصد المرسل والمرسل إليه لفهم الخطاب - فالمرسل (ابن المقفع) حين طرح السؤال لم يقصد أمة الفرس، وإنما قصد كل الأمم المعروفة آنذاك، إلا أنّ المرسل إليه (الجماعة) لم يفهم ما رمى إليه المرسل - سواء عن قصد أو دونه - فأعطى رداً ظناً منه أنه ما عناه المرسل من سؤاله. فكان خرق لمبدأ الكيف، إذ إنّ الردّ قام دون أي حجة، بل عن تخمين من قبل المرسل إليه، فكانت إجابة ابن المقفع بالنفي.

واستكملت المسألة في ذكر مجموعة من الأمم (الروم، الصين، الترك، الهند، الزنج) في ذكر فضائلهم ومساوئهم، حتى عجزوا عن الأمر، فتركوا له الخيار فكانت أمة العرب، حيث أسهب في ذكر محاسنها ومكارمها وصفاتها المميزة عن سائر الأمم، لكن هذا لم يمنع الوزير من إعادة السؤال للتوحيدي بصيغة أخرى قال: « ما أحسن ما قال ابن المقفع وما أحسن ما قصصته وما أتيت به ! هات الآن ما عندك من مسموع ومستنبط » (2).

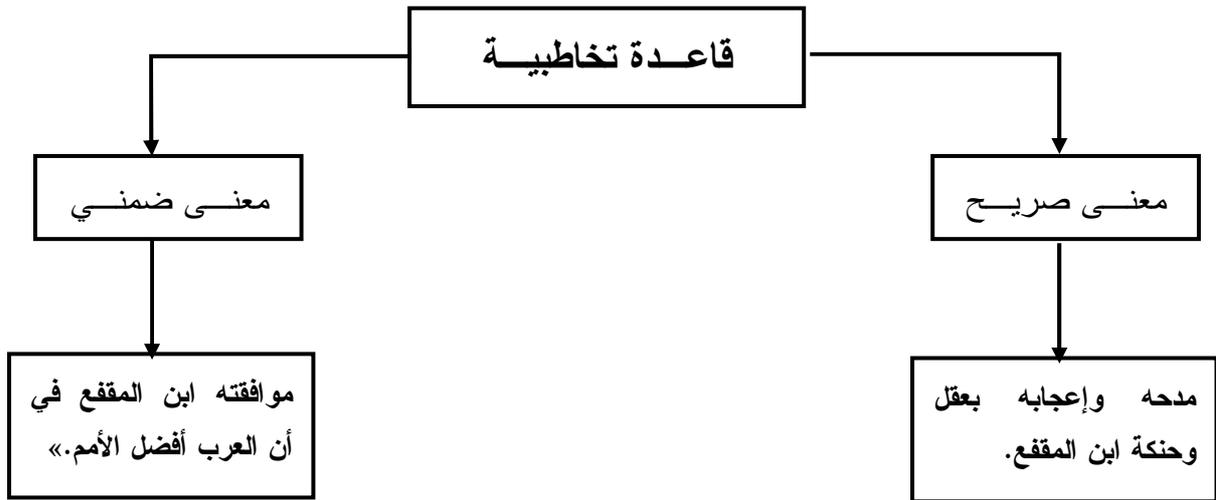
(1) السابق .

(2) نفسه .

فكان جواب التوحيدي على الشكل الآتي : « إن كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه

المقدم بعقله كافياً فالزيادة عليه فضلٌ مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة فيه ». (1)

فالتوحيدي يتهرّب مجدداً من الإجابة الصريحة عن السؤال الرئيس للوزير، وهنا خرق لمبدأ الطريقة، فالتوحيدي كان يكفيهِ أن يقول إنه يوافق رأي ابن المقفع وهو أنّ العرب أفضل الأمم، وإذا نظرنا إلى هذا القول في ضوء تحديد مبادئ الحوار الأخرى، فلا بدّ أنّ المتكلم يحاول به وجهاً غير ما يظهر، قد يؤاخذ على ما يتميز به من مراوغة وعدم الوضوح. إلاّ أنّ التوحيدي لا يجد بداً إلاّ الإجابة عن سؤال الوزير فذهب يسهب ويسترسل في الكلام عن محاسن ومساوئ كل أمة وإن التفاضل نسبي بين أمة وأخرى، وسنعرض لمشجر توضيحي يمكننا من فهم هذا التصور بشكل واضح:



يمكن للمتخاطبين أن يخرقوا إحدى القواعد الفرعية مع احترامهم القواعد الأخرى والمبدأ العام.

نستطيع القول إنّ التوحيدي استخدم أسلوب المراوغة للهروب من سؤال الوزير، الذي لم يترك له مجالاً للتملّص من الإجابة، فالتوحيدي عارف باللّغة ودقائقها، وهو يعتمد على ذلك في الهروب من الإجابة الصريحة، ويقوم بعرض موقف موافق لرأيه، في أنّ أمة

(1) نفسه.

العرب أفضل الأمم وأشرفها، لما لها من مزايا وخصائص تميّزها عن سائر الأمم، وهو رأي ابن المقفع، وبعرض رأي آخر مغاير تماما لما ذهب إليه، وهو موقف الجيهاني الذي يسبّ العرب، ويراهم أقرب للحيوان منهم إلى الإنسان، فهم مستوحشون يأكلون السباع وينامون في العراء، إلا أنّ ذلك لم ينقص من قيمة العربي بل زاده فخرا وعلوا، إذ إنه طوع الطبيعة لصالحه، فاستأنس بالحيوانات، وركب مخاطر الطبيعة حتى تأقلم معها، فهو يأكل ليبقي على حياته، وليس للترف والتباهي.

فالتوحيدي يكون بذلك قد خرق المبدأ العام إضافة إلى بعض المبادئ الفرعية، وذلك يعود لسببين:

* إمّا بقصد إطالة السمر مع الوزير ليُدلي بما في جعبته من آراء وأفكار خاصة به أو يعرض آراء مجموعة من العلماء، بما يوافق رأيه أو يخالفه.

* أو لأنه خائف من عقاب الوزير إن هو أدلى برأيه ويكون مخالفا لما يقرّه الوزير، فاعتمد الحيلة والذكاء في تمرير رأيه.

أمّا الليلة الثامنة فقد جمعت المناظرة بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتّى بن يونس المنطقي، في مجلس الوزير أبي الفتح بن فرات، سنة ست وعشرين وثلاثمائة للهجرة، في مجلس ضمّ عددا كبيرا من أعلام ذلك العصر، ومنهم الكندي (1) وقدامة بن جعفر، (2) وأبو فراس ويحي العلوي والمزرباني (1) وغيرهم. وقد نقلها التوحيدي

(1) علي بن ثروان بن الحسن الكندي أبو الحسن، أصله من خابور، اشتهر في دمشق بالمعرفة بين الجمهور، كان أدبيا فاضلا، أتقن اللغة وقرأ الأدب على أبي منصور بن الجواليقي، توفي في دمشق سنة خمس وستين وخمسمائة.

—ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأديباء، 4/1667.

(2) قدامة بن جعفر بن قدامة الكاتب أبو الفرج، كان نصرانيا وأسلم على يد المكتفي بالله، وكان أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء، وممن يشار إليه في علم المنطق، له عدد مصنفات منها: كتاب الخوارج، كتاب نقد الشعر، كتاب الرد على ابن معتز فيما عاب به أبا تمام، توفي سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة.

—ينظر: نفسه، 5/2235.

في الإمتاع المؤانسة عن السيرافي وعلي بن عيسى الرّماني⁽²⁾.
والمناظرة طويلة ممتعة، تحوي قضايا عديدة ومختلفة⁽³⁾، وسنحاول أن نستشهد بما نراه مفيدا لهذا الجانب من البحث.

واجه السيرافي متى بن يونس قائلاً: «حدّثني عن المنطق ما تعني به؟»⁽⁴⁾.
قال متى: «أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفساد المعنى من صالحه، كالميزان، فإنني أعرف به الرّجحان من النقصان والشائل من الجانح»⁽⁵⁾.
قبل أن نبدأ التحليل علينا أولاً أن نتفق على أمر، وهو أنّ الانزياح ينضوي تحت المعاني المضمرّة غير الصريحة التي تستدعي استلزماً حوارياً، وتلحّ على المخاطب حلّ شفرة الخطاب من خلال الاستعانة بمجموعة من القرائن الدالة، التي تسهّل عليه عملية الفهم والقراءة الجيدة للخطاب لضمان التواصل الصحيح.

إذن جواب متى بن يونس يحتوي استلزماً حوارياً، فقد حاول أن يجيب عن سؤال السيرافي بمنطقية وعقلانية حتى شبّه المنطق بالميزان، فالقارئ هنا سيقوم بجهد فكري ليحدد العلاقة بين المنطق والميزان، وهذا خرق لمبدأ الطريقة التي تنصبّ أساساً على التزام

(1) محمد عمران بن موسى بن سعيد بن عبد الله المزرباني، كان راوية، صادق اللهجة واسع المعرفة بالروايات، كثير السماع، روى عن البغوي وطبقته، وكان ثقة صدوقاً من خيار المعتزلة، صنف كثيراً في أخبار الشعراء والأمم والرجال والنوادر، وله من التصانيف: أخبار الشعراء المشهورين، أخبار أبي تمام. توفي سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة .
-ينظر: نفسه، 2582/6، 2583.

(2) علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرّماني أبو الحسن الوراق، كان إماماً في علم العربية، علامة في الأدب في طبقة أبي علي الفارسي، وأبي سعيد السيرافي، ولد سنة ست وسبعين ومائتين، أخذ عن ابن السّراج وابن دريد والزجاج، وله تصانيف في جميع العلوم من النحو، واللغة، والنجوم، والفقه، والكلام على رأي المعتزلة، وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق، توفي سنة أربع وثمانين وثلاثمائة في خلافة القادر بالله.
-ينظر: السابق، 1826/4 .

(3) ينظر: بنعيسى أزيبيط، «البعد التداولي في الحجاج اللساني، استثمار التداولية المدمجة، مناظرة متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي نموذجاً»، ضمن كتاب الحجاج، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010، 306/4 .

(4) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 90/1.

(5) نفسه.

الوضوح في الكلام و تجنب الالتباس و الغموض ، إضافة أنه خرج عن حيز المعنى الصريح إلى الضمني، فالقارئ عليه أن يستعين بقريئة المشبه حتى يفهم ما يرمي إليه متى، وهو أنه شبه المنطق بالميزان، وذلك لما يتصف به هذا الأخير من العدل ورجحان الكفة وعدم الخطأ، فهو يجعل المنطق ميزانا يعرف به صحيح الكلام من خاطئه، والمنطق علم عرفه العرب من طريق ما ترجموه من آثار الفكر الفلسفي اليوناني، وقد كان هذا العلم أداة منهجية في يد النزوعات العقلانية التي أخذت على عاتقها تجديد الفكر الديني، ومدّ جسور التوافق بين النقل والعقل⁽¹⁾، وقد خطأ ذلك السيرافي، إذ يرى أنّ صحيح الكلام من سقيمه، يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذ كان الكلام بالعربية، وفسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل.

كما أنّ واضع المنطق يوناني فالتزم باللغة اليونانية، وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم، وعليهم ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكروه رفضوه⁽²⁾.

ويرى السيرافي أنّ المنطق وضعه رجل من اليونان، على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، فكيف يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب، أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما

⁽¹⁾ ينظر: محمد حسن عبد الله، «المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي»، مجلة البيان، رابطة الأدباء، الكويت، العدد 368، مارس 2001، ص 37.

⁽²⁾ ينظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 90/1.

لهم وعليهم، فما يصلح لأمة ليس بالضرورة أن يصلح لأمة أخرى، فالليونان معروفة بالحركة الفلسفية الواسعة، وبالتالي فالمنطق عنصر رئيسي في حياة أهلها.

العلوم، وأن لا يكتفي بتخطيئه، بل يعرض البديل وهو النحو على أنه أشرف العلوم.

إنّ السيرافي قد خرق مبدأ الكم والطريقة، حيث استفاض في الإجابة، وراح يتحدث عن النظم والوزن في المبدأ، وكان الأجدى أن ينقض ما جاء به متى، في أنّ المنطق أفضل العلوم، وأن لا يكتفي بتخطيئه، بل يعرض البديل وهو النحو على أنه أشرف العلوم.

ومن ثمّ يسأله متى في قوله: « إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم ». (1)

يرى السيرافي أنّ ما يصلح للغة اليونان لا يمكن أن ينسحب على باقي اللغات، وهذا رأي صائب إلى أبعد الحدود، فلكلّ لغة خصائص تميزها عن سائر اللغات، بحسب ثقافة أهلها والفنون المتداولة عندهم، وهذا أمر مفصول فيه. بحيث أقيمت العديد من الدراسات اللغوية الحديثة للبحث عن أصول اللغات بل تعدّوا إلى محاولة وضع قانون عام يشمل كل اللغات، وهذا ما لم ينجح، حيث اكتشفوا أخيرا أنه لا يمكن تحديد الأصل الأول للغة إذ توقفوا عند حدود اللغة السنسكريتية (الهندية القديمة)، وتوصلوا إلى أنّ لكلّ لغة سمات تميزها عن الأخرى سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، كخصائص الحروف والأسماء والأفعال، أو النبر والتنغيم المخصوصة بالإنسان. وإن قال معترض: إنّ الأمر مغاير، فالمنطق يخضع للعقل والعقل لا يخطئ، وهو صفة إنسانية غير مخصوصة في أمة معينة وفي لغة بعينها؛ « [...] لأنّ المنطق بحثٌ عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة،

(1) السابق، 91/1.

وتصفح للخواطر الساذجة والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواءً ألا ترى أن أربعة و أربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه»⁽¹⁾.

هنا خرق لمبدأ الكيف، فمتى اقتصر في جوابه على المحسوسات والمعقولات ومبادئ الرياضيات، ولكن اللغة لا تختص فقط بهذا الجانب، فهو يبتعد عن تعريفه الأول للمنطق، من حيث هو ميزان يعرف به فاسد الكلام من صالحه.

والكلام لا ينحصر في الرياضيات فقط، بل يتجاوزها إلى الشعر والنثر، والخطابات العادية، وهذا ما سنستشفه من رد السيرافي: « لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البينة في أربعة و أربعة وأنها ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موّهت بهذا المثال، ولكم عادة بمقل هذا التمويه»⁽²⁾.

حتى وإن كان الأمر كذلك، فإن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف. وبذلك يوجب السيرافي ارتباط المنطق باللغة، ويقرّ بذلك متى.

ويسأل السيرافي متى: « أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تقي بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية، فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟»⁽³⁾.

(1) نفسه.

(2) السابق.

(3) نفسه.

إنَّ السيرافي يسأل متى أسئلة منطقية، تتمثل في أنه كيف يدعونا إلى معرفة المنطق وهو علم اليونانيين الذين انقضوا ولغتهم منذ زمن طويل، بل يدعونا إلى معرفة لغة اليونان وهو لا علم له بها، وكيف ينسحب المنطق على معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية إلى اللغة العربية، إن خطاب السيرافي لم ينقض مبدأ التعاون ولم يستدع خطابا استلزاميا، فكانت أسئلته واضحة مباشرة.

فأجابه متى قائلا: « يونان وإن باءت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق»⁽¹⁾.

إنَّ إجابة متى تستلزم خرق مبدأ الكم، فهو لم يجب عن كافة الأسئلة الموجهة إليه، بل اكتفى بجواب واحد وهو أن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، ولم يجب عن الشق الثاني من السؤال؛ الذي يتمحور في كيفية انسحاب المنطق على باقي اللغات المحولة المعاني بالنقل، لعله لم يجد الإجابة المقنعة وهو المنطقي المؤمن بأهمية المنطق عن باقي الفنون. وفي موضع آخر يسأل السيرافي متى عن حرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج أحكامه ومعانيه ومواقعه بمنطق أرسطو؟

فبهت متى وقال: « هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأنَّ المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإنَّ مرَّ المنطقي باللفظ فبالعرض، وإنَّ عثرَّ النحوي بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى»⁽²⁾.

هنا خرق لمبدأ الكيف، فمتى يرى أنَّ المنطقي لا حاجة له بمعرفة النحو، في حين النحوي تشتد حاجته بالمنطق، فالمنطق يختص بالمعنى، والنحو يختص باللفظ. لقد أطلق حكما عاما دون أن يستدلَّ عليه ويبرهن على كلامه، ودون أن يعرض أمثلة توضيحية لذلك.

(1) السابق.

(2) نفسه، 93/1.

إنّ السيرافي يرفض أن يتّسم المنطق بالمعنى والنحو باللفظ، والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أنّ اللفظ طبيعي والمعنى عقلي.

فالسيرافي رمى من سؤاله التعجيز المعرفي؛ حيث أراد أن يثبت نتيجة مفادها جهل متى بعلم النحو وقواعده، فكيف يناظر في علم يجهل أبسط تفاصيله؟. قال متى: « يكفيني من لغتكم هذه الاسم و الفعل والحرف، فإنّي أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هدّبتها لي يونان»⁽¹⁾.

إنّ إجابة المنطقي لهي خرق لمبدأ الكيف، فمتى يقول كلاما ليس له دليل عليه، فهو جاهل بعلم النحو، ويرى أنّ تمييزه بين الاسم والفعل والحرف، يكفيه لمعرفة العلوم والأغراض، التي أسست لها اليونان، فهو أجاب إجابة على غير دراية كافية بالنحو. لقد خطّاه النحوي وعاب عليه إجابته المقتضبة غير الصائبة، لأنّ النحو لا يقوم على البناء فقط بل الإعراب أهم ما فيه، فإنّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات. و« أنّ لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسماءها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وتشديدها وتخفيفها، وسعتها، وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره»⁽²⁾.

هنا خرق لمبدأ الكم، لقد أطال السيرافي في إجابته على متى، بل زاد جملاً ليست الأساس في نقده كقوله: « ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس، مع من عادته التمويه والتشبيه »⁽³⁾.

(1) السابق.

(2) نفسه، 94/1 .

(3) نفسه، 96/1.

لقد أسهب السيرافي في نقد متّى ومنطقه الذي فضّله، بل أعطى فضل السبق والشرف للنحو، حيث غلبته الحماسة في الدفاع عن العلوم العربية، حتّى خرج أحيانا عن آداب المناظرة، فقد اغتاض من فكرة أهميّة المنطق على النحو، والذي زاد من احتدام المناظرة احتقار متّى للنحو الذي هو أجل العلوم العربية، دون حجة دامغة، أو أي تبرير معقول، وهذا ما يجعلنا نطرح التساؤلات الآتية: هل معرفة متّى بالمنطق اليوناني كفيّل بأن يجعله أهم العلوم على الإطلاق؟، ولم يقارنه بالنحو وليس بعلم آخر؟، وهل هو على دراية كاملة بالنحو، حتّى رأى فيه هذا النقص والقصور؟.

لقد رفض السيرافي (النحوي) ثنائية اللفظ والمعنى، وثنائية (النحو والمنطق) لأنّ كل منهما يحتاج للآخر، فإدعاء متّى (المنطقي) بأنّ النحوي ينظر في اللفظ دون المعنى، والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ، إدعاء باطل، وربما يصحّ ذلك لو أنّ المنطقي كان يسكت ويجيد فكره في المعاني، ويرتّب ما يريد بالوهم السانح، والخاطر العارض، فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون موافقا لقصده.

قال ابن الفرات لأبي سعيد: «تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكييت عاملا في نفس أبي بشر». (1)

فأجابه السيرافي قائلا: «ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلاّ ملّ الوزير، فإن الكلام إذا طال ملّ». (2)

هنا تمّ خرق مبدأ الكم، فالسيرافي لم يخبر الوزير ولا المجلس تمام المسألة، بل تهرّب من الإجابة خوفا من ملّ الوزير في إطلاته للشرح، وكان بإمكان السيرافي الإجابة المباشرة على طاب الوزير، دون تقديم الأعذار واختلاق المبررات، ولا أظنه تهرّب من الإجابة وإنّما

(1) السابق.

(2) نفسه.

قصد لفت الانتباه لأهمية وجدية المسألة، ومعرفة مدى تجاوب المجلس ورغبتهم في تتبع طرحه وفكرته.

ولقد خرق مبدأ الكمّ في موضع آخر، حينما أجاب المنطقي عن سؤال النحوي في قوله: «ما تقول في رجل يقول: لهذا عليّ درهم غير قيراط، ولهذا الآخر عليّ درهم غير قيراط»⁽¹⁾. والخرق تمّ في إجابة متى: «مالي علم بهذا النمط»⁽²⁾.

لقد أجاب إجابة مقتضبة غير مفيدة للمخاطب، تتمّ عن جهل تامّ بمسائل النحو وقواعده، فالمخاطب لم يفد المخاطب بقدر كاف من الإجابة، وبالتالي كان يستلزم قصر الخطاب على أداء فائدته الأساسية وهو التواصل والإفادة.

لم يكتف السيرافي في مناظرة متى، بذكره الدليل وراء الآخر، لتفنيده رأيه، بل اتخذ استراتيجية لغوية تمكّنه من الحقيقة، والمتمثلة في استدراج (متى) إلى الاعتراف بالخطأ أو الاستسلام.

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافي (النحو) على متى (المنطق) أي بانتصار علوم العرب وتعظيمها على علوم اليونان، والحاضرون يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت، ولسانه المتصرف⁽³⁾.

بطبيعة الحال أن يكون الانتصار والغلبة لعلم النحو على المنطق، لأنّ السيرافي في إيراده للمقدمات والحجج استند إلى قاعدة منطقية في ترتيب الجزئيات ووضع الكليات، إضافة إلى ذلك، أنّ السيرافي كان على علم - ولو النزر القليل - بالمنطق وحدوده العامة، في حين أنّ متى كان على جهل تامّ بالنحو وقواعده، وهذا ما سهّل المسألة على النحوي في إفحام خصمه.

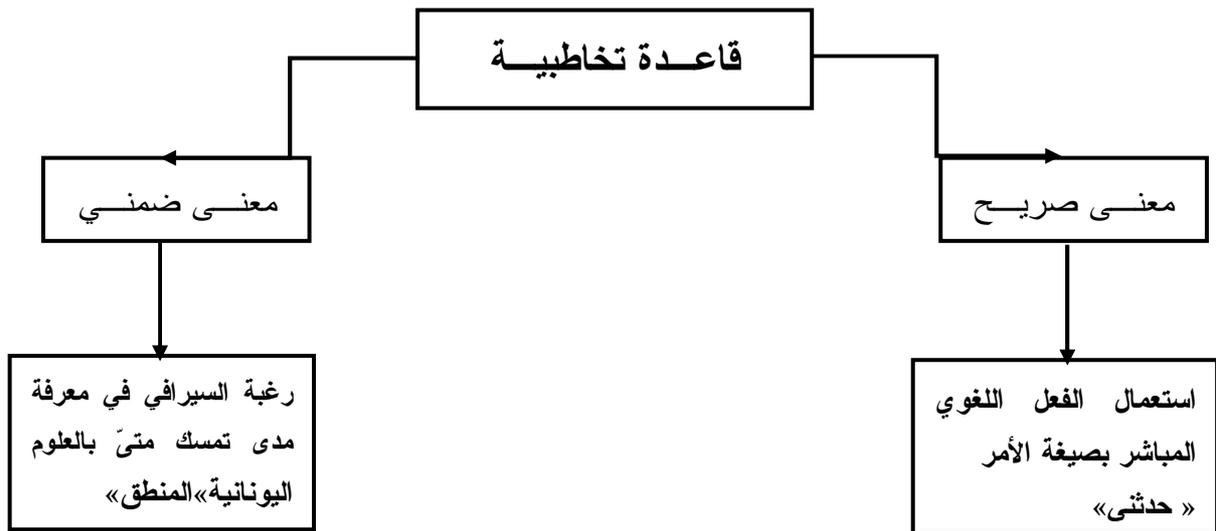
(1) السابق، 97/1.

(2) نفسه.

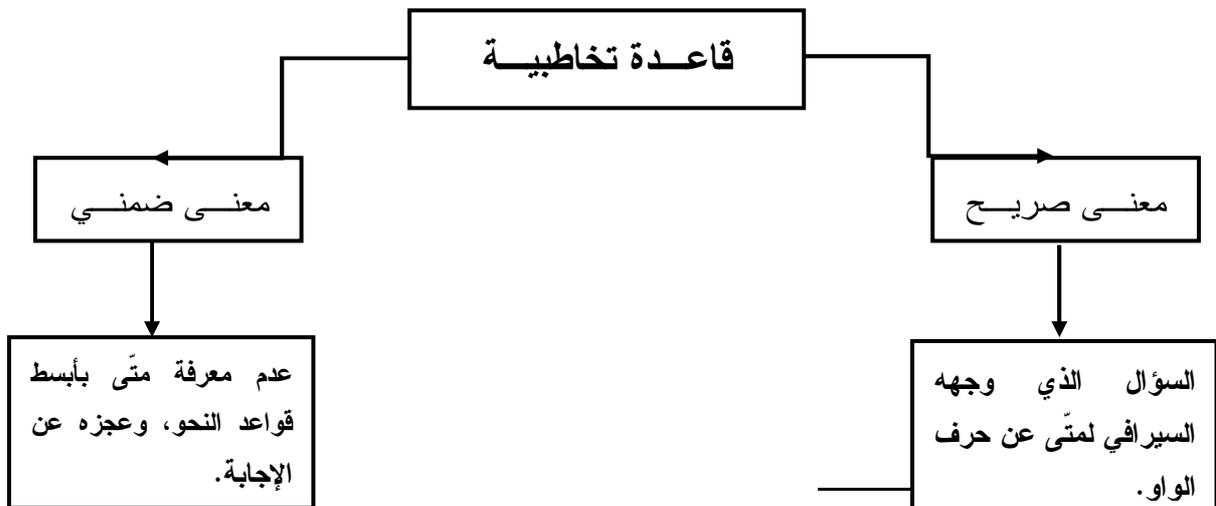
(3) ينظر: خالد حربي، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية، ص 139.

ويذكر لنا في هذا المقام محمد حسن عبد الله، أنّ هذه المناظرة التي تذكر دليلاً على ظفر السيرافي وتمكنه وقوة عارضته في النحو واللغة، تكشف لنا عن بعد آخر يدل على أزمة آداب الحوار، حتى في هذه المجالس الخاصة التي ينبغي أن تكون نموذجاً للالتزام بالموضوعية، وطلب الحقيقة، والحرص على سلامة الذوق، وسمو الإشارة، وإن غياب هذه المعاني ليعطي مؤشراً لنوع من أزمة الفكر، واستدعاء الثقافة، مهما بدت مجلبة للانحدار، بعوامل التآكل الداخلي.⁽¹⁾

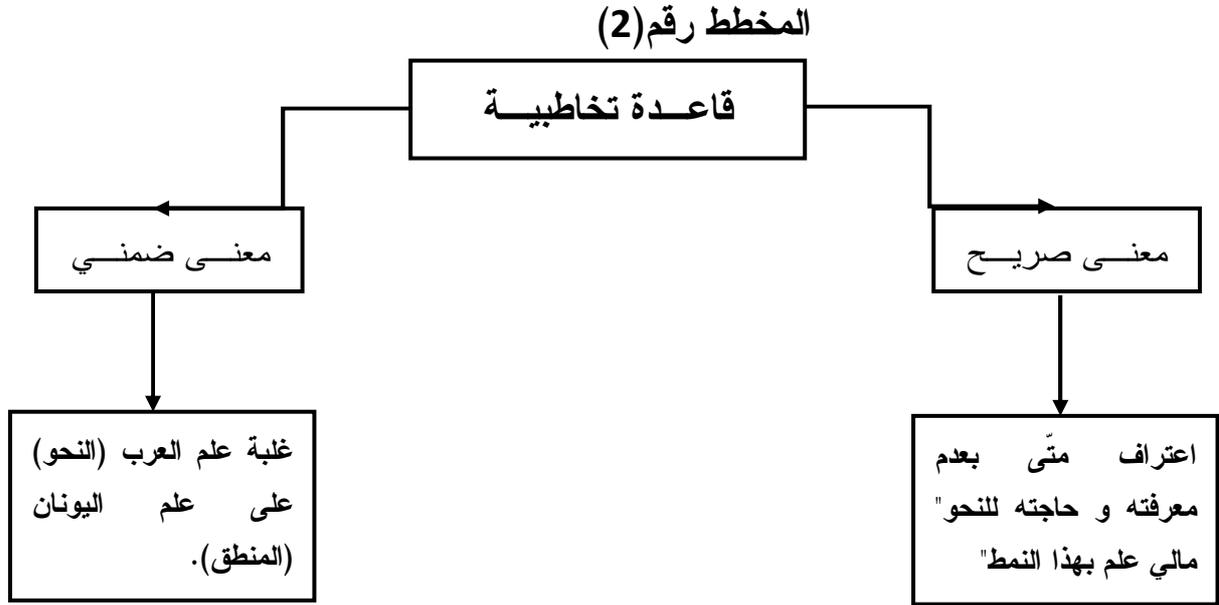
ويمكن تحديد المسار الخطابي لهذه المناظرة في المخططات الآتية:



المخطط رقم (1)



⁽¹⁾ ينظر: محمد حسن عبد الله، المنهج وأدب الحوار، ص 48 .



المخطط رقم (3)

لم يقتصر الأمر على هذه الليلة فقط بل شمل عدّة ليالٍ من الإمتاع و المؤانسة، فالتوحيدي خبير باللّغة العربية و متقنها، لن يجد صعوبة في بسط أفكاره و آرائه دون أن يعرّض نفسه للإجراج و الخطر، فهو متقن في فنون اللّغة و الأدب.

ففي ليلة من الليالي سأل الوزير التوحيدي قائلاً: « أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النّظم و النثر، وإلى أي حدّ ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، و أيهما أجمع للفائدة، و أرجع بالعائدة، و أدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟»⁽¹⁾.

فكان جواب التوحيدي على الشكل الآتي: « إنّ الكلام على الكلام صعب»⁽²⁾.

الملاحظ أنّ أحد المبادئ قد تمّ خرقها وهو مبدأ الطريقة، فالتوحيدي لم يلتزم الوضوح والدقّة في الكلام، فهو لم يجب الوزير الإجابة الكافية عن سؤاله، بل كان أسلوبه مراوفاً إلى

(1) التوحيدي ، الإمتاع و المؤانسة، 249/2.

(2) نفسه.

حدّ ما، ومرّد ذلك أنّ الموضوع مختلف فيه بين العلماء والأدباء، خاضع للذوق والخاص، منهم من يميل إلى الرونق اللفظي، ويطرب له لما فيه من استثارة للعواطف، وجنوح للخيال، يبعث في القلب راحة نفسية، وصفوة عقلية، والنظم كما لا يخفى أنّه سهل للحفظ لسلاسته ولطافته، وفي ذلك يقول ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ): « وأما التفضيل بين النظم والنثر فالذي يصلح أن يقوله من يفضّل النظم أن الوزن يحسّن الشعر، ويحصّل للكلام به من الرونق ما لا يكون للكلام المنثور، ويحدث عليه من الطرب في إمكان التلحين والغناء به ما لا يكون للكلام المنثور، ولهذه العلة ساغ حفظه أكثر من حفظ المنثور، حتى لو اعتبرت أكثر الناس لم تجد من حفظ فصلا من رسالة غير القليل». (1)

وأما إذا فضّل النثر ذلك أنه تعلم فيه أمور لا تعلم في النظم كالخطابات، والمجاملات، والتهنئات، والمراسلات، والعلوم المختلفة.

وفي موضع آخر طلب الوزير من التوحيدي أن يحدثه عن أبي سليمان المنطقي قال: « حدّثني عن درجته في العلم والحكمة، وعرفني محلّه فيهما من محلّ أصحابنا ابن زرة و ابن الخمار وابن السمع و القومسي و مسكويه و نظيف و يحي بن عدي و عيسى بن علي». (2)

فأجابه التوحيدي قائلاً: « وصف هؤلاء أمر متعذّر، وباب من الكلفة شاق، وليس مثلي من جسر عليه، وبلغ الصواب منه، و إنّما يصفهم من نال درجة كلّ واحد منهم، وأشرف بعد ذلك عليهم، فعرف حاصلهم و غائبهم، و موجودهم و مفقودهم». (3)

إنّ إجابة التوحيدي غير صريحة، بل اعتمد المراوغة و الهروب من إعطاء ردّ صريح للوزير، وبذلك يكون قد اكتنف المقولة خرق لأحد المبادئ الغرايسية و هو مبدأ الطريقة،

(1) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1402هـ، 1982م، ص 287.

(2) نفسه، 49/1 .

(3) نفسه.

فالتوحيدي لم يكن واضحا و محددًا في إجابته، فهو يعتذر من الوزير في أنّ هذا الأمر شاق عليه ولا يستطيع أن يبيّن رأيه فيهم، ويتذرّع بأنّه لا يرقى إلى منزلة هؤلاء حتى يستطيع وصفهم و يبدي رأيه فيهم، إلا أنّ الوزير تفتّن لحيلة التوحيدي و رآه تحايل لا يرتضيه له و لا يحتمله منه.

وفي ليلة أخرى من ليالي السمر طلب الوزير من التوحيدي أن يحدثه عن حديث الجماعة التي تجتمع برسل سجستان أيام الجمعة فقال: « ما الذي حفظت من حديث عنهم، وما يجوز أن يُلقَى إلينا منهم؟». (1)

فكان ردّ التوحيدي على الشكل الآتي: « سمعت أشياء، ولست أحبّ أن أسم نفسي بنقل الحديث و إعادة الأحوال فأكون غامزا و ساعيا و مفسدا». (2)

إنّ إجابة التوحيدي لهي خرق لمبدأ الطريقة، فهو تهرّب من الإجابة المباشرة، بل عمد إلى التحايل على الوزير في أنّه لا يريد أن يوصف بأنه ناقل للحديث، فهذا عيب و نقص لا يرتضيه، إلا أنّ الوزير رأى في ذلك رشدا و خيرا، وصلاحا للخاص و العام، بل دعوة عامة للحثّ على قبول النصيحة.

وفي مقام آخر، يستأنف الوزير التحكّم في زمام سير المسار التخاطبي، حينما يسأل التوحيدي عن زيد بن رفاعه، و يطلب منه أن يستطرد القول في مذهبه الذي لا يعلمه، فيقول: « فما حديثه؟ و ما شأنه؟ و ما دخلتُهُ؟ ».

فكان جواب التوحيدي على المنوال الآتي: « أيها الوزير، هو الذي تعرفه قبلي قديما و حديثا بالتربية و الاختبار و الاستخدام، وله منك الأخوة القديمة و النسبة المعروفة ». (3)

(1) السابق، 1/54.

(2) نفسه.

(3) نفسه، 2/162، 163.

اعتمد التوحيدي المراوغة والتحايل، حتى لا يجيب عن سؤال الوزير، وهذا راجع لخوف التوحيدي أن لا يعطي الرجل حق وصفه، وذلك للعلاقة القديمة التي جمعت بين الوزير و زيد بن رفاعه، فتم خرق لمبدأ الطريقة، فالتوحيدي تنبّه إلى أن الوزير لم يسأله جهلاً بشخصية زيد بن رفاعه، وإنما ليعرف مدى اطلاعه على أيام ندمائه وأخبارهم، فحاول أن يستدرج التوحيدي بسؤاله.

و حينما سأله إلى أي المذاهب ينتمي زيد بن رفاعه؟

فأجابه قائلاً: « لا ينسب إلى شيء، و لا يعرف برهط، لجيشانه بكل شيء، و غليانه في كل باب [...] و قد أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم و أنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي، و يعرف بالمقدسي، و أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، و أبو محمد المهرجاني و العوقي و غيرهم، فصحبهم و خدمهم؛ [...] فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله و المصير إلى جنته، و ذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، و اختلطت بالضلالات؛ و لا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة، و ذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، و المصلحة الاجتهادية». (1)

التوحيدي لم يذكر المذهب الذي ينتمي إليه زيد بن رفاعه، بل ذكر أصحابه من جماعة العلم الذين جمعت بينه و بينهم صداقة، و هم يتبعون مذهباً فلسفياً يرمون من ورائه التقرب إلى الله عزّ وجلّ و يرون أن الشريعة اختلطت بالضلالات، و لا سبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة، التي تتسم بالعقل و المنطق في قياس المسائل و تحليلها، و متى اجتمعت الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية حصل الكمال. و هذا يقودنا إلى نتيجة لا مرأى فيها، إن زيد بن رفاعه ينتمي إلى المذهب الفلسفي، فالتوحيدي لم يبيّن ذلك صراحة و إنما استدللّ على ذلك بذكر أصحابه و المذهب الذي ينتمون، وهذا خرق لمبدأ الطريقة.

(1) السابق، 2 / 163.

« وقال-أدام الله أيامه- في ليلة أخرى: كنت أحب أن أسمع كلاماً في كُنه الاتفاق وحقيقته، فإنه مما يحارُّ العقل فيه، ويَزَلُّ حزمُ الحازم معه، وأحبُّ أيضاً أن أسمع حديثاً غريباً فيه؛ فكان الجواب: إنَّ الرواية في هذا الباب أكثر وأفشى من الاطلاع على سرِّه، والظفر بمكنونه»⁽¹⁾.

خصص الوزير هذه الليلة لسماع آراء وروايات في ما يخص الاتفاق وحقيقته، بل يريد أن يسمع غريب الحديث فيه، لأنَّ الموضوع حيرَّ عقله، وأثار دهشته واستغرابه، من حيث الحزم، كيف لسيدِّ أمة أن يتفق مع أعدائه على أمر مختلف فيه؟، أو كيف السبيل إلى الثقة في كلام الطرف الآخر الذي عقد معه الاتفاق؟، لذلك اعترت الوزير الرغبة في سماع الروايات والأحاديث عن كنه الاتفاق، حتى يستتير وتزول حيرته، وذلك أن طباع الناس ومبادئهم مختلفة حسب طبيعة الحياة الفكرية السائدة، وبالتالي تكون أحكامهم متفاوتة و متباينة بين الصحة والخطأ، وعلى الوزير أن يتفق أو يعترض على ما سمع من آراء.

كان جواب التوحيدي مراوفاً -كالعادة-، إذ يرى إنَّ الرواية في هذا الباب أوسع وأهل من الإطلاع على سرِّه ومعرفة حقيقته، فهو يوهم الوزير في أن سماع الروايات عن هذا الموضوع أفضل من البحث والتدقيق في معرفة ماهيته، وهذا خرق لمبدأ الطريقة، فالتوحيدي أراد أن يوجِّه السير المحادثي حسب اطلاعه على الموضوع، ولكن بشكل ضمني، حتى لا ينكشف أمره عند صاحب السلطة، الذي يملك من الثقافة الشيء الكثير.

إنَّ البحث عن قوانين الخطاب، يعني البحث عن إنجاز العملية التواصلية، فغرايس خلال وضعه لهذه القوانين أراد تحقيق مبدأ التواصل، الذي يقوم على الفهم والإفهام، إلا أن هذه القوانين لقيت انتقاداً لكونها تركز فقط على الجانب التبليغي من التخاطب، وتهمل الجانب التعاملية الذي أشار إليه غرايس نفسه، والمتمثل في الجانب الاجتماعي أو الأخلاقي.

(1) السابق، 262/2.

ويرى طه عبد الرحمن أنّ غرايس لم يتفطن إلى الجانب التهذيبي، الذي قد يكون سببا في خروج المعاني الصريحة إلى معان أخرى. (1)

أمّا جون لاينز فيقر أنّ مبادئ غرايس جديرة بالاهتمام من حيث المبدأ، إلاّ أنّها لم تلق بعد بقبول عام (2).

وأدرك غرايس أنّ هناك حالات كثيرة يخفق فيها الإنسان في مراعاة وتتبع هذه القواعد، وقد ينشأ هذا الإخفاق إلى تعمد الكذب، وخداع الآخرين، أو عدم القدرة على التعبير عن المقاصد من الكلام بشكل واضح، وناقش غرايس مثل هذه الحالات، ولكنه أولى جلّ اهتمامه على الحالات التي يعجز فيها المتكلم تماما عن الاهتمام بالقواعد، رغبة منه أن يحث المستمع على البحث عن ما يقصده من وراء كلامه. (3)

لقد أعاد غرايس صياغة تلك المبادئ على شكل قوانين وتتمثل فيما يلي: (4)

1- مبدأ الكم	- قانون الإخبارية.
2- مبدأ الكيف	- قانون الصدق.
3- مبدأ المناسبة	- قانون الإفادة.
4- مبدأ الطريقة	- قانون الشمولية.

لقد خصّص غرايس لكلّ مبدأ قانونا عاما يشملها و يحتويه، و ذلك بالاعتماد على الخصائص العامة لكلّ مبدأ.

(1) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص239.

(2) ينظر: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق تر: عبّاس صادق الوهاب، مر: يوثيل غريز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987م، سلسلة المائة كتاب، ص239 .

(3) ينظر: صلاح اسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ص88، 89 .

(4) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003م، ص103.

6- قانون الإفادة:

يعتبر المركز الذي تدور حوله القوانين الأخرى، ذلك أنّ الخطاب تتحدد أهميته من خلال استفادة المتلقي من كلام المخاطب. (1)

يعدّ قانون الإفادة ما يرمي إليه المخاطب، وهو أن يجعل خطابه ذا فائدة يجنيها المخاطب، فتزيد ثقافته وتتوسع مداركه وتنقشع جهالته بالموضوع، والخطاب الجيد هو الذي ينجرّ عنه نتائج علمية يعمل بها المتلقي ويستفيد منها.

ونستطيع القول إنّ هذا القانون جلّ ما ترمي إليه اللّغة وهي: الفهم والإفهام، ولا يكون ذلك إلاّ باحترام مجموعة من الشروط والالتزام بمبادئ المحادثة الصحيحة، التي تهدف إلى التواصل، واجتئاء الفائدة مما ورد في الخطاب، سواء أكانت الفائدة عامة أم خاصة.

فالإنسان حينما يتلفظ عليه أن يحدّد هدف خطابه، حتى لا يجانب الصواب، وتكون رسالته واضحة جلية مفهومة، ويجب أن يكون كلامه ذا علاقة مناسبة بالموضوع، حتى لا يحدث تشويش واستفزاز لدى المتلقي، الذي يبذل جهدا كبيرا في فهم ما يرمي إليه المخاطب. وهذا ما أراده الوزير في شروطه، أي الاستزادة القصوى بالأخبار والأحاديث المسندة والمدعومة بالحجج التي تجيب عن أسئلته، وتبني استنتاجاته. وهنا تتحقق الفائدة العلمية، التي يمكن للمستمع أن يستخلص بعض الاستدلالات. (2)

لقد عمل الوزير جاهدا على الاستفادة من الأحاديث والمسامرات التي وقعت في مجلسه، وذلك لأهمية المواضيع المطروحة وجدّيتها وتنوعها، من علمية إلى فكرية ففلسفية فأدبية،

(1) ينظر: ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلّفظ وتداولية الخطاب، ص 174 .

(2) ينظر: كاميلة واتيكى، الإمتاع والمؤانسة بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، ص 263 .

فكان يحثّ التوحيدي أن يبحث في ذاكرته، ويتفنن في رصد المعلومات بدقة وموضوعية، بل كان يلحّ على التوحيدي الذي حاول مرات عدة المراوغة والهروب من الإجابة، أن يعمل عقله ويشهر ذكائه ويستنفر فطنته، في الإجابة الشافية الكافية.

إنّ الهدف الذي رسمه الوزير ليس التفاضل بين العلماء والأدباء أيهم أعلى شأنًا وأجلّ شأنًا، بل هدفه يتوقف على المناظرة العلمية التي تتبني على حقائق وشروط، تُسَلَّم في نهايتها إلى الحقيقة والصواب، فتكون بذلك الإفادة العلمية التي تزيد الفكر العربي ثراء.

ويضع الوزير شروطًا للمحادثة حينما قال للتوحيدي: « فأجبنى عن ذلك كلّه باسترسال وسكونٍ بال؛ بملء فيك، وجَمَّ خاطرك، وحاضر علمك، ودع عنك تفنن البغداديين [...] مع عفوّ لفظك، وزائد رأيك، وربح ذهنك؛ ولا تجبن جبن الضعفاء، ولا تتأطر تأطر الأغبياء، واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وأفضل إذا حكمت، إلا ما عرض لك ما يوجب توقّفًا أو تهاديًا ». (1)

يعني ذلك أنّه على التوحيدي الالتزام بالموضوع، وعدم الاستطراد في الكلام والخروج عن الغرض المنشود، وأن لا يحتبس ويتثني كالغبي الذي لا يملك جوابا فيما يسأل عنه، لقد وضع الوزير شروطًا صارمة، وذلك مردّه أنّ مقصده الحقيقي من المحادثة والمؤانسة ليس الترفيه فقط بل الاستفادة والاطلاع على ما فيه شكّ في نفسه وما جهله، حيث يقول: « لذلك تاقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس، ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردّد في نفسي على مرّ الزمان، لا أحصيها لك في هذا الوقت، لكنني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح ويعرض » (2).

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 43/1.

(2) نفسه .

ولم يكتف الوزير بهذا القدر من الدقة، بل ذكر الوزير بأنه سيستدلّ عن جوابه إن كان صادقا أو كاذبا، وهذه قمة العلمية، فالعالم لا يجامل في العلم، مهما كانت صفة الممتحن أو قربه منه، وذلك للأمانة العلمية ولكل الأطراف.

وإنّ البحث عن الحقيقة هي جوهر ما تصبو إليه مختلف العلوم، وذلك باستغلال كلّ الوسائل الممكنة وبسطها، واستخدام المناهج المتعددة حتى يتحقق المراد. ولما كان التوحيدي أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء حاول الوزير أن يستفيد من كلّ ذخيرة علمية اختزنها التوحيدي حتى تعمّ الفائدة، ولذلك حينما نطّلع على ليالي المؤانسة نجد أنّ المواضيع مختلفة متباينة.

وإنّ من أهم وسائل تحقيق الإفادة، أن يكون المتكلم أكثر تركيزا في كلامه وذلك بمراعاة السياق، لكي لا يفتح المجال لاستنتاجات أخرى مغايرة لمقصوده. (1)

7- قانون الصدق:

يلجّ غرايس على أهمية الصدق في الخطاب، ويتمثل في قول الحقيقة كما هي موجودة في الواقع أو كما يتصورها المتكلم انطلاقا من إدراكه للواقع. (2) ويكون ذلك عادة متعلقا بالأوامر أو بالاستفهامات، وذلك أنّ من يسأل يرغب دائما في معرفة الحقيقة. ويعدّ مفهوم الصدق والكذب، مقياسا من المقاييس العامة التي تطبّق على جميع اللغات، وذلك لأنّه يحدّد العلاقة بين المتكلم واللغة والأشياء، وهي علاقة أولية. (3) والصدق أنّ يعتقد الإنسان حتى وإنّ خالف الواقع، وتعتبر هذه الصفة أصلا وعرفا في الخطاب. (4)

(1) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 106 .

(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، ص 237.

(4) ينظر: زهية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص 175.

إذ يعتبر «غرايس» و« مور» الكذب هو أصعب شيء في عملية الخطاب. (1) أي: من الطبيعي أن يقول الإنسان الصدق، ولكن من الاستثناء أن لا يصدق في كلامه، فالصدق يؤدي إلى نتائج سليمة ذات أسس صائبة، أمّا الكذب فيؤدي - بطبيعة الحال - إلى نتائج خاطئة. وإن اعتبر الكذب أصعب شيء في عملية التخاطب، فيتعذر على اللغة الاستغناء عنه.

إذا نظرنا إلى الخطاب من جانب جمالي لا قيمي، لوافقنا قول النقاد إنّ أعذب الشعر أكذبه - مثلاً -، لما يتميز به من خصيصة خيالية تجنح به إلى عوالم ميتافيزيقا، ولا بدّ التنبيه إلى أمر أنّ الخطاب لا يبنى أساساً على الصدق المطلق، إذ إنّ المقام يفرض على المتكلم في أحيان كثيرة أن لا يكون صادقاً تماماً، لأنه « لكل مقام مقال» وليس كل ما يعرف يقال.

ولكي تؤدّي اللغة وظيفتها بالشكل السليم، علينا أن نحمل كلام المتكلم على الصدق ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. (2)

يقول أبو حامد الغزالي: « الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً، فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً، وواجب إن كان المقصود واجباً». (3)

يعدّ الصدق معياراً أساسياً في تمييز ما هو كاذب، وهناك ما يسمى بالصدق الخيالي والذي يأتي مقابل الصدق الواقعي، يقول السكاكي: « الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب،

(1) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 106 .

(2) محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص102.

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تح: الإمام حافظ العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، 185/3.

أو التصديق والتكذيب، وكقولهم هو الكلام المفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا»⁽¹⁾ والوزير حين مساءلته التوحيدي شدّد عليه قول الصدق والحقيقة، لأنّ ما ينشده المعرفة التي يجب أن تتبني على حقائق علمية ومقدمات صادقة، بل ذهب أبعد من ذلك حينما هدّده أنّه سيتحرى الجواب إن كان صادقًا أو كاذبًا، وذلك في قوله: « وكن على بصيرة أنّي سأستدل بما أسمع منك في جوابك عمّا سألك عنه على صدقه وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه»⁽²⁾.

فالتوحيدي حينما أجاب الوزير، كان يقول ما يعتقد صدقًا، وما يضمن أنّ كلامه صادق.

8- قانون الإخبارية وقانون الشمولية:

إنّ أول وظيفة تؤديها البنية اللغوية هي الوظيفة الإخبارية، التي تعبّر عن أفكار المتكلم وتصويراته، إذن الإخبار هو تزويد المخاطب بكمّ من المعلومات التي لم يسبق معرفتها، وعدم احتكار المعلومات من قبل المخاطب.

فالمخاطب يتوسّل الإخبار من أجل تمرير ما يختلج فكره، ويلوح في نفسه، من أفكار وتصورات قد تكون ذات فائدة للمخاطب، فيلقئها إليه، ويحاول المتكلم قدر - المستطاع - أن يعطي للمتلقى قدرة على استنتاج دلالات قد لا يظهرها صريح الخطاب.

وهناك طريقتان لخرق قانون الشمول: الأولى تتمثل في الصمت، والثانية تتمثل في إخفاء نصيب من المعلومات عن الموضوع.⁽³⁾

ومما يلاحظ، أن قانون الإخبارية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقانون الشمولية، ويتلخص ذلك في منح المستمع الخبر بقدر كبير من المعلومات، حتى تعمّ الفائدة.

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 252 .

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 43/1.

(3) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص 110 .

وهكذا نرى أنّ القوانين متداخلة مترابطة، يستلزم أحدها الآخر، وإن كان قانون الإفادة أهم هذه القوانين لاتساعها.

إنّ الوزير يطلب حقائق يجهلها بقدر وفير من المعلومات، حتى إنه قد أذن للتوحيدي بخرق بعض آداب المحادثة، التي تقوم لصاحب الملك، لأن خطاب السوقة يختلف عن خطاب الملوك، قال التوحيدي: « يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقيّة ولا تحاش ولا محاوشة ولا انحياش»⁽¹⁾.

فأذن له الوزير، لأنّ غايته لا تكمن في تمجيده ومدحه وإنما تقصي الحقائق، والبحث عن المعرفة.

ومما يدلّ على أنّ الوزير ينشد المعرفة بأكثر عدد من المعلومات، في قوله: « قال: هذا كلام تام، وسأسألك بعد هذا عن النفس وما تحفظ عنهم فيها لكن تمّم لي ما كنا فيه»⁽²⁾. وفي موقع آخر في الليلة الثالثة دار الحوار بين التوحيدي ورجل من خراسان، فسأله الوزير عمّا دار بينهما من حوار وأراء من حضر من الجماعة. فقال الوزير: « ما الذي حفظت من حديث عنهم، وما يجوز أن يُلقى إلينا منهم؟». الوزير يطلب من التوحيدي أن يأتيه بأحاديث الجماعة وأخبارهم. إلا أنّ التوحيدي لم يشأ ذلك والسبب في ذلك، أنه يراهم لا يستحقون عناء الكلام عنهم، لأنهم من الرجال المفسدين المزهوبين بالنفس.

إلا أنّ رأي الوزير عكس ذلك، فهو يرى أن من الإفادة نقل أخبار هؤلاء حتى يتعظ غيرهم، وتصلح النفوس، في قوله: « معاذ الله من هذا، إنما تدلّ على رشد وخير، وتضلّ

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 44/1.

(2) نفسه، 52/1.

عن غي وسوء». (1) إلا أن التوحيدي في موضع من المواضع يخلّ بقانون الشمولية، لتعبه الشديد من استلاب الأفكار من ذاكرته، حينما قال: « قلت: أيها الوزير، قال أبو سليمان: سنقول لك كلاما لا يكون فيه كل الرضا». (2)

فالتوحيدي أراد أن يكون كلامه مقتضبا، مقتصرا، موجزا، وذلك في قوله: « فقل له عند ذلك: إنك سألت عن العالم بأسره، فلا طاقة لأحد أن يعرض عليك العالم بأسره، ولولا عجلة رسولك في المطالبة، وإدلاله بالإلحاح، وقوله: المراد التقريب والإيجاز، لا التطويل والإسهاب، لكان النسج على غير هذا المنوال، والعمل على غير هذا الوشي، قال: ومن المعالم ليس لها ناظر، ولا بها خابر، أنّ السائل يحضّ على التلخيص المفهوم، ولعلّ ذلك يزيد الشيء إغلاقا، فإذا امتثل ما يرسم قال: ما شفاني القول، وإن زيد على ذلك قال: غرق المراد في حواشي التكثير، فليس للعالم تخلص من استزادة المتعلم، ولا عند المتعلم شكر على مبذول جهد العالم، وهذا أمرٌ قد تقدّمت الاستغاثة منه على مرّ الدهور، والأولى فيما لا حيلة فيه الرضا بالميسور منه». (3)

لقد عبّر التوحيدي عن رأيه من خلال كلام أبي سليمان، ليعرب عن صعوبة خضوعه لهذا القانون، لأنّ هناك مواضع تستدعي الإشباع والإيجاز، وأخرى الإطناب، فيستعمل الإطناب لإلحاح السائل وإزالة الغموض المكتنف، وقد يعمد إلى الاختصار لطلب السائل من المجيب ذلك. (4)

نرى أنّ التوحيدي قد تبنّى قواعد وقوانين خطابية، لضمان سير توجّهه المحادثي، فقد التزم في مواقف قليلة بمبدأ التعاون، وخرقها في مواضع عدّة. فاستدعى ذلك استلزاما حواريا يقوم وفق أحكام أربعة، ما يلبث أن يخرق أحدها، وهذا لم يقلل من إيلاغية العملية

(1) نفسه، 54/1.

(2) نفسه، 359/3 .

(3) السابق.

(4) ينظر: كاميلة واتيكي، الإمتاع والمؤانسة بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، ص 267 .

التخاطبية، وقد حاول «غرايس» أن يضع شروطاً خطابية تتضمن قوانين محادثيه تتمثل في قانون الإفادة والصدق والإخبارية والشمولية التي تضمن سير العملية الخطابية بنجاح. لقد أريد بقواعد «غرايس» الحوارية أن تنزل منزلة الضوابط التي تضمن إفادة تبلغ الغاية بوضوح، إلا أن الملاحظ أن المتحاورون بإمكانهم خرق هذه القواعد وعدم الالتزام بها، وبالتالي ينتقل الحوار من معناه السطحي إلى المعنى الضمني، وعليه يتولد الاستلزام الحوارية.⁽¹⁾

وإنّ هذه الخروقات التي يقوم بها المتكلم توضح قصور النظرية الغرايسية على الجانب التبليغي للخطاب فقط دون مراعاة الجانب التهذيبي منه، ومن ثمّ كان لزاماً اقتراح قوانين وقواعد بديلة أو مكملّة لمبدأ التعاون، نذكر أهمها:

9- مبدأ التأدب:

صاغت روبين لأكوف هذا المبدأ في مقالها «منطق التأدب»، حيث تعيب على الباحثين الوقوف عند حدّ الشكل اللغوي، والاكتفاء به للحكم على صحة التركيب، وهو أمرٌ في تقصير من قبل الباحثين، ولذلك تدعو إلى ضرورة الاهتمام بسياق التلفظ، بما في ذلك من افتراضات منطقية وأخرى تداولية.⁽²⁾ وقد صاغت هذا المبدأ على الشكل الآتي:

- لتكن مؤدباً.⁽³⁾

ويفرضي هذا المبدأ إلى أن يلتزم كل من المرسل و المرسل إليه بمبدأ التأدب حتى يتحقق التواصل.

(1) ينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، ص 117 .

(2) ينظر: أمانة بلعلی، «المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن و تطبيقاته»، ملتقى علم النص، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، العدد 17، جانفي 2006، ص 281 .

(3) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ص 240.

ترى لأكوف أن العلاقة بين طرفي الخطاب هي التي تعطي الخطاب معناه، وتبرز قصد المرسل. (1)

وقد فرعت ثلاث قواعد عن مبدأ التأدب سمتها قواعد التهذيب وهي: (2)

9-1- قاعدة التعفف وهي:

- لا تفرض نفسك على المرسل إليه، أي لا تتطفل على شؤون الآخرين.

9-2- قاعدة التشكك وهي:

- لتجعل المخاطب يختار بنفسه، ودع خياراته مفتوحة.

9-3- قاعدة التودد وهي:

- لتظهر الود للمرسل إليه.

ومقتضى قاعدة التعفف، هو تجنب الإلحاح والضغط على المتلقي، ويتحقق ذلك باستعمال صيغ لغوية تتأى عن الطلب المباشر، الذي قد يسبب الإحراج والخوف لدى المرسل إليه، خاصة إن كان المرسل ذا سلطة و قوة. ويجب أن لا يتدخل المخاطب في الشؤون الخاصة للمخاطب، إلا بعد الاستئذان منه.

ولمّا كان الوزير ابن العارض صاحب سلطة، لم يحترم هذه القاعدة فكان في أكثر

حواراته يطلب باستعمال صيغ لغوية مباشرة، مثال ذلك:

- أريد أن أسمع منك.

- هات ما عندك من مسموع ومستتبط.

- حدثني.

(1) ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص98،99.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص240،250.

فالوزير مارس سلطته على التوحيدي في عدة مواضع، حينما ألح عليه في الإجابة، ويتجلى ذلك حين سأله عن أفضلية العرب والعجم، فالتوحيدي حاول أن يتجنب الجواب المباشر، وقد أورد العديد من الآراء و الأقوال التي تقضي إلى رأيه، إلا أنّ الوزير لم يرض عن ذلك، بل زاد إصراراً على أن يجيب التوحيدي إجابة مباشرة عن سؤاله، وأن يورد رأيه بوضوح، حينما قال: « ما أحسن ما قال ابن المقفع إوما أحسن ما قصصته وما أتيت به إ هات الآن ما عندك من مسموع و مستنبط». (1)

أما قاعدة التشكك فتقضي بأن يتجنب المتكلم أساليب التقرير و يتخذ الاستفهام مطيته كما لو كان مشككا في مقاصده، بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتخاذ القرارات، كأن يقول له: «ربما ترغب في تحصيل ما في الكتاب»، بدل أن يقول له: «ينبغي عليك تحصيل ما في هذا الكتاب».

يلاحظ أن الوزير احترم هذه القاعدة، إذ إنه استخدم أسلوب الاستفهام في الاستفسار عن قضايا مدعاة للشكّ عنده، أو في اختبار مدارك التوحيدي لمعرفة مدى سعة ثقافته وقوة صبره، مثال ذلك ما يلي:

« قال : أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟».

إنّ سؤال الوزير للتوحيدي ليس لجهله بموضوع الشعوبية، و إنّما أراد معرفة رأي التوحيدي في أمة العرب و مدى اعتزازه و افتخاره بالإنسان العربي الذي ركب الصعاب وصحب الطبيعة و جعلها طوع أمره يستأنس بها و يستعين بها لقضاء حاجاته و متطلباته الفيزيائية و النفسية؛ فهو يبحث عن الطعام و الشراب حتى يبقى على قيد الحياة، وهو الشاعر المتألم من بعد حبيبته الساهر الليلي الطوال يبكي فراق حبيبته شوقاً ولوعة.

(1) التوحيدي، الإمتاع و المؤانسة، 1/ 71.

فعرض التوحيدي لرأي ابن المقفع الذي فضّل أمة العرب على باقي الأمم، حتّى على أمته فارس، وهذا دليل ضمّني على أنّ التوحيدي يوافق رأي ابن المقفع في أفضلية أمة العرب وتفوقها على باقي الأمم في الشرف و المكرومات.

وفي ليلة أخرى من ليالي المؤانسة في موضوع المفاضلة بن المنطق و النحو، سأل السيرافي متى بن يونس قائلاً: «حدّثني عن المنطق ما تعني به؟».

من خلال صيغة سؤال السيرافي نستنتج أنّه مشكك في كلام متى عن أفضلية المنطق وأهميته على علم النحو، فهو لم يسأل عن جهل بالمنطق، وإنما أراد أن يعرف الحجج و البراهين التي استند إليها متى لإقناع المجلس بجدوى المنطق في الحياة، وشرفه على باقي العلوم خاصة علم النحو.

وقد لاقى هذا المبدأ نقداً يندرج في القوة، فقاعدة التشكك أقوى من قاعدة التعفف، وقاعدة التودد أقوى من قاعدة التشكك. فإن قيام قاعدة التودد يسقط قاعدة التشكك، وحيث تفيد قاعدة التعفف فقد لا تفيد قاعدة التشكك، كما أنّه حيث تنفع قاعدة التشكك فقد لا تنفع قاعدة التودد. (1)

يمكن إدراج قواعد التعاون لغرايس تحت قاعدة التعفف؛ حيث إنّ المراد من هذه القواعد المطالبة بوضوح المضامين المبلّغة، ولا يمكن استيفاء ذلك إلاّ إذا اقتصرنا على حاجة المخاطب من الفائدة، و تجنبنا كل ما يمكن أن يعيق إرادته أو يعوق رغائبه، وهذا بالضبط ما توجبه قاعد التعفف. (2)

10- مبدأ التواجه: المبدأ الثالث الذي ينضبط به الحوار، وهو مبدأ تداولي ورد عند كل من «براون» (Brown.P) و «ليفنسن» (Levenson.S) في عملهما المشترك «الكليات في الاستعمال اللغوي: ظاهرة التأدب» ويصاغ على الشكل التالي: «لتصن وجه غيرك».

(1) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص241/242.

(2) ينظر: نفسه.

يقوم هذا المبدأ على مفهومين رئيسيين: مفهوم الوجه ومفهوم التهديد؛ أما الأول هو عبارة عن الذات التي يدعيها المرء لنفسه و التي تحدد قيمته الاجتماعية، وهو على نوعين: وجه سلبي ووجه إيجابي؛ أما السلبي: يتحدّد في إرادة دفع الاعتراض، وأما الإيجابي: فيتمثّل في إرادة جلب الاعتراض، و عليه تكون المخاطبة هي المجال الكلامي الذي يسعى فيه المتحاور إلى حفظ وجهه بحفظ وجه مخاطبه . (1)

ينبني مبدأ الوجه على خاصيتين؛ الأولى سلبية: تتمثل في إرادة الشخص ألاّ يعترض أحدا سبيل أفعاله، و الثانية إيجابية: وتلزم الشخص على اجتلاب اعتراف الغير بأفعاله، وكلاهما يمتازان بالقوّة.

و بخصوص المفهوم الثاني المتعلق بالتهديد، يرى الباحثان أن من الأقوال التي تنزل في التداوليات منزلة أعمال، ما يهدد الوجه تهديدا ذاتيا، و هي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادات المتكلم أو المستمع في دفع الاعتراض و جلب الاعتراف. (2)

و يذكر «براون» و «ليفنسن» بعض الخطط الحوارية للتخفيف من آثار هذا التهديد، يختار منها المتكلم ما يراه ملائما لقوله ذي الصبغة التهديدية، وهذه الخطط هي: (3)

- أن يمتنع عن أداء القول المههد.
- أن يصرّح بالقول المههدّ من غير تعديل يخفّف من جانبه التهديدي.
- أن يصرّح بالقول المههدّ مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الايجابي.
- أن يصرّح بالقول المههدّ مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه السلبي.
- أن يؤدي القول بطريق التعريض، تاركا للمستمع أن يتخير أحد معانيه المحتملة.

(1) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص243. وينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص120.

(2) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ص243.

(3) ينظر: نفسه، ص244.

و يرد كل من «براون» و «لفنسن» قواعد التعاون لـ«غرايس» إلى الخطة التخاطبية الثانية، التي تقتضي التصريح بالقول المهذب من غير تعديل، كما ردتها «لايكوف» إلى قاعدة التعفف. (1)

11- مبدأ التأدب الأقصى:

عدّه «جورج ليش» (Leech.G) في كتابه «مبادئ التداوليات» (2) مكملاً و متمماً لمبدأ التعاون، ويقدمه في صورتين إحداهما سلبية و الأخرى إيجابية:

- قلّ من الكلام غير المهذب.

- أكثر من الكلام المهذب.

يقوم مبدأ «ليتش» في الدعوى إلى التزام بقانون التأدب، حيث يلزم طرفي التخاطب التأدب التام في الحوار، تجنباً للمخاصمة و سوء الفهم، حتى يحصل التعاون، و بذلك التواصل.

و تنفرع عن المبدأ قواعد ذات صورتين إيجابية و سلبية، يرى «ليتش» أنها تجنبنا الوقوع في النزاع أو ما يمنع التعاون، و هذه القواعد هي: (3)

- قاعدة اللباقة:

أ- قلّ من خسارة الغير.

ب- أكثر من ربح الغير.

- قاعدة السخاء:

أ - قلّ من ربح الذات.

ب- أكثر من خسارة الذات.

(1) ينظر: نفسه.

(2) ينظر: نفسه، ص246.

(3) السابق، ص246، 247.

- قاعدة الاستحسان:

- أ- قَلل من ذم الغير.
- ب- أكثر من مدح الغير.

- قاعدة التواضع:

- أ- قَلل من مدح الذات.
- ب- أكثر من ذم الذات.

- قاعدة الاتفاق:

- أ- قَلل من اختلاف الذات و الغير.
- ب- أكثر من اتفاق الذات و الغير.

- قاعدة التعاطف:

- أ- قَلل من تنافر الذات و الغير.
- ب- أكثر من تعاطف الذات و الغير.»

وإنّ مراعاة هذه القواعد وتطبيقها تطبيقاً تاماً من شأنه أن يبعد أي نزاع أو خصومة أو تعارض تعيق المسار التخاطبي، أو التعاون .

ويذهب « لينتش » إلى تقديم مبدأ التأدب الأقصى على مبدأ التعاون في حالة حدوث تعارض بينهما، لأنه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط التعاون. (1)

غير أنّ الخاصية التناظرية التي لاحظها طه عبد الرحمن على قواعد هذا المبدأ، مقتضاها أنّ ما كان مؤدّباً للمتكلّم لا يكون مؤدّباً للمتلقّي والعكس صحيح، فإذا أفاد منه طرف لم يفد

(1) ينظر: السابق، ص247.

منه الآخر. الأمر الذي يجعله قائماً على التظاهر وتحصيل الأغراض⁽¹⁾، ولذلك يقترح مبدأ آخر وهو:

12- مبدأ التصديق:

يعدّ المبدأ التداولي الخامس، و قد اتخذ هذا المبدأ الراسخ في التراث الإسلامي صوراً متعددة منها « مطابقة القول للفعل » و « تصديق العمل للكلام »، وصيغته كالاتي:

* « لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك ». (2)

يرى طه عبد الرحمن بضرورة مطابقة القول للفعل، وتصديق الفعل للقول، فلا يكفي القول وحده حتى يتسم بالصدق، وإنما العمل هو مصداقية القول.

و تنفرع عن مبدأ التصديق في جانبه التبليغي جملة قواعد مضبوطة نجدها مجتمعة و مفصلة عند الماوردي في كتابه « أدب الدنيا و الدين » وهي: (3)

- ينبغي أن يكون الكلام لداع يدعو إليه إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.
- ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته .
- يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم.
- ينبغي أن يأتي به المتكلم في موضعه ، و يتوخى به إصابة فرصته.

كما تنفرع على مبدأ التحقيق في جانبه التهذيبي قواعد تتعلق بالقصد و الصدق و الإخلاص. (4)

(1) ينظر: أمانة بلعلی، المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن وتطبيقاته، ص 283.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، ص 249.

(3) ينظر: السابق، ص 249.

(4) ينظر: نفسه، ص 250.

وعلى الإجمال فإن أهم ما نستشفه من خلال بسط هذه المبادئ في أنها تتفاضل فيما بينها بحسب الهدف والغاية المنشودة من الخطاب.

خلاصة الفصل:

* ينشأ الاستلزام الحواري حينما نربط بين المعنى الصريح و المعنى الضمني، وهو الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الضمني لمفوض ما في سياق تواصل معين، فالتوحيدي اعتمد المعنى الخفي أكثر من الظاهر في أكثر حواراته، وذلك لسبب أن المتلقي أكثر سلطة منه، وبذلك لم يجد التوحيدي الحرية الكاملة في إعطاء رده الواضح والصريح، على الرغم من أن الوزير ترك له المجال في مرات عدة للقول وإبداء رأيه.

- إن التزام المتكلم بمبدأ التعاون، واحترامه للأحكام المتفرعة عنه يؤدي إلى نتيجة مفادها أن كل ما يقوله المتكلم يقصده، إلا أن قطبي التناظر (التوحيدي والوزير) في الإمتاع والمؤانسة، تعديا المقاصد الصريحة إلى الضمنية، سواء أكان ذلك من قبيل الاختبار والفضول وهذا الذي قصده الوزير، أو من قبيل الخوف والرضوخ والاستسلام وهذا ما حصل مع التوحيدي.

- إذا لم يحترم المتكلم هذا المبدأ و خرق إحدى هذه القواعد ينحى إلى الاستلزام .
و سنتبع في الفصل الثالث الأبعاد الحجاجية في المدونة، وكيف استعان التوحيدي بالحجج والبراهين في دعم أطروحاته .

الفصل الثالث:

البعد التداولي للحجاج في

«الإمتاع و المؤانسة»

1- مفهوم الحجاج:

يعدّ الحجاج إستراتيجية لغوية، تتجسد ماهيته في الأحوال المصاحبة للخطاب⁽¹⁾، إذ كثيراً ما يُلجأ المتكلم المستمع إلى الإذعان، وذلك باستحضاره مختلف الحجج المتعددة البنية.

إنّ القضية أو الفرضية الخلافية التي تكون بين المتكلم والمستمع، هي المحور الرئيس التي تقوم عليه العملية التخاطبية، فحضور الحجاج داخل الخطاب مردهُ الأول إلى دور المتلقي في قبول ما وجّه إليه من كلام، و إن كان المنقول من البديهيات أو المدركات فإنّ المتكلم لا يجنح إلى التبرير و التدعيم. فالحجاج ينطلق مما هو بديهي و مسلم ليصل إلى بناء دعائم مقاصد المتكلم المحاجج.⁽²⁾

و بما أنّ التحوار يقوم على ركيزتي الإبلاغ و التفاعل، فيجب -حسب رأي طه عبد الرحمن- أن يتسع لأساليب استدلالية، تمثل طرق التحاج، و ذلك أن يثبت المتحوار قولاً من أقاويله بدليل ثم يعود ليثبته بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر.⁽³⁾

وقد عرفّ الحجاج بأنه: « كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق الاعتراض عليها». ⁽⁴⁾

أمّا صابر الحباشة فيقرّ أن الحجاج ليس فناً يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة، لذلك ليس من الصعب اندماج الحجاج مع البلاغة في الكثير من الأساليب، والأساليب البلاغية تستطيع التحول لإنجاز مقاصد حجاجية وإفادة أبعاد تداولية.⁽⁵⁾

(1) ينظر: ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلطف و تداولية الخطاب، ص125.

(2) ينظر: حمدي منصور جودي، خصائص الخطاب الحجاجي و بنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، دراسة لنماذج نصية مختارة، مذكرة ماجستير في تخصص علوم اللسان العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، 2008/2007، ص49.

(3) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص51.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص226.

(5) ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنشر، سورية، 2008م، ص50.

ويرى محمد العمري أنّ الحجاج برغم استناده أساساً إلى الاحتمال، فقد يتضمن عناصر برهانية لا يرقى إليها الشك. (1)

في حين يفصل محمد سالم الطلبة بين الحجاج والاستدلال، فالحجاج يتّصل بالعلاقات بين الأقوال في النصوص والخطابات، أمّا الاستدلال فيتّصل بالعلاقات التي نحكم عليها إمّا بالصدق وإمّا بالكذب.

وبما أنّ الحجاج وليد علاقة بين خطابين لغويين فلا بدّ من وجود تلازم بين القول والحجّة، وهو تلازم قد يكون صريحاً أو مضمرًا، وإضماره في الخطابات الأدبية أكثر تأثيراً وإبلاغاً. (2)

فالحجاج هو الآلية البارزة التي تتجسد من خلالها إستراتيجية الإقناع، وذلك باستحضار مختلف الروابط ودراسة مختلف الظواهر الحجاجية في أي خطاب. وبالتالي فإن الإطار التداولي للحجاج يكمن في أنه يتدخل في آراء المتكلم و المستمع وسلوكهما على طريق التأثير فيهما، وذلك بحملهما على الوصول إلى النتائج المتوصل إليها والاعتناع بها. (3)

وإنّ الحمل على الإذعان يكون بواسطة الاقتناع، وهناك فرق دقيق بين الإقناع والاعتناع، ففي حالة الاعتناع يكون المرء قد أقنع نفسه من طريق أفكاره الخاصة، أمّا في حالة الاقتناع فالمرء يكون قد أقنع على طريق الغير. (4)

وترتبط النتيجة الحجاجية عادة باستنتاجات خاضعة لمقدمات تمثيلها في الشكل التالي:

مقدمة ← استنتاج (ذهني) ← نتيجة (كلامية). (5)

(1) ينظر: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداولية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م، ص2.

(2) ينظر: محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008م، ص194.

(3) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص123.

(4) ينظر: عبد الله صولة، " الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتكاه"، ضمن أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، تونس، ص301.

(5) ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص123.

وللحجاج أساليب عديدة تختلف باختلاف الخطابات أهمها: النقض والمعارضة والتسليم الجدلي والتفريق، وتقدير اعتراضات الخصم، واستخراج الشبه وإثارة الشكوك. (1)

2- الموجّهات الحجاجية:

حصر المؤلفان برلمان وتيتكاه الموجّهات الحجاجية في أربعة هي: (2)

1- التوجيه الإثباتي: **modalité assertive** : وهي تصلح للاستخدام في أي حجاج.

2- التوجيه الإلزامي: **modalité injonctive** : وصيغته اللغوية الأمر، لكن ليس لهذه الصيغة قوة إقناعية في الصيغة، وإنما إقناعيته مستمدة من الذات الأمرة.

3- التوجيه الاستفهامي: **modalité interrogative** : وهي ذات قيمة خطابية بارزة،

إذ يفترض السؤال شيئاً يتعلق به ويوحي بحصول إجماع على وجود ذلك الشيء.

4- التوجيه بالتمني: **modalité optative**: المتمثل في صيغ التمني التي يستفاد منها

الاعتماد على رأي ما تقرّ به المجموعة.

وتذهب سامية الدريدي أبعد من ذلك، حيث تفرد مصنفاً للحجاج في الشعر العربي

القديم تدرس فيه أهم مباحث الحجاج، فتقسم النصوص استناداً إلى خصائصها المميزة كالاتي: (3)

1- النص الخبري **informatique** : يقوم على الإعلام والإخبار.

2- النص التحليلي **analytique** : يقوم على الشرح والتحليل.

3- النص التوجيهي **editorial** : مسنده إيضاح محاسن موقف ما ومساوئه مثيراً

للمبادئ والقيم مذكراً بالتاريخ.

4- الدراسة **essai** : فالدارس مفكر، فمن الطبيعي أن ينشغل بهذا الصنف من النصوص.

5- نص الرأي **texte d'opinion** : جوهره تقويم لفكرة ما.

6- النص الحجاجي **argumennté** : هدفه برهاني يحرص كل الحرص على الإقناع

والحمل على الإذعان.

(1) ينظر: إدريس مقبول، الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، الأردن، جدار الكتاب العالمي، الأردن، 2007م، ص100، 101.

(2) ينظر: عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطقاته وتقنياته، ص321.

(3) ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 1428هـ، 2008، ص25.

وعلى هذا النحو يمكن تعريف النص الحجاجي بأنه مترابط الأجزاء (مقدمة، استنتاج، نتيجة) يقوم وفق تقنيات حجاجية مهامها إقناع الغير وحمله على الإذعان والتسليم.

3- أصناف الحجاج :

يتحقق الهدف الحجاجي في إقناع المستمع واستمالاته بنوع الحجّة المقدّمة وطريقة توظيفها في النص الحجاجي، فالمحاجج عادة ما يبني حجاجه من مقدمات معروفة أو مسلمات لدى المستمع، ثم ينشد الدعامات التي توجه مقاصده الحجاجية، ويمكن تصنيف الحجج على الشكل الآتي:

- 1- **حجّة التبرير:** وأداتها «بما أن».
- 2- **حجّة الاتجاه:** غرضها التحذير من انتشار شيء ما.
- 3- **الحجّة التواجدية:** تبنى على علاقة الشخص بعمله.
- 4- **الحجّة الرمزية:** للرمز قوة تأثيرية في العلاقة بين الرامز والمرموز إليه كدلالة الهلال إلى الحضارة الإسلامية.
- 5- **حجّة المثل:** إنّ الغاية من استخدام المثل حجاجيا هو التأسيس للقاعدة والبرهنة على صحتها.

6- **حجّة الاستشهاد:** غايتها توضيح القاعدة، وتكثيف حضور الأفكار في الذهن. (1)

أمّا عبد الهادي الشهري فيستند في تصنيفه للحجاج إلى اعتبار استحضر حجاج المرسل إليه من عدمه وقد صنّفه إلى نوعين:

* **حجاج توجيهي:** فالمرسل يوجه اهتمامه إلى مقاصده في تكوين حججه وتنظيم خطابه، فلا يتوقع اعتراضات المرسل إليه ليستبقه بالحجّة ليصل إلى إقناعه.

* **حجاج تقويمي:** يبني المرسل خطابه الحجاجي على خطاب متوقع من المرسل إليه، فيستحضر العديد من الحجج تحسبا لأي اعتراضات قد يواجه بهذا الخطاب. (2)

(1) ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 48، 49.

(2) ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 470، 473.

ولقد سعى التوحيدي في حواراته إلى إقناع الوزير بشتى الوسائل، وذلك بالاستعانة بالحجج والبراهين التي قدمت سواء ضمناً في النص أو ظاهرياً وذلك تبعاً لقصدية المرسل، وسنحاول أن نستجلي هذه الطريقة في الليلة السادسة من ليالي المؤانسة، حيث حاول التوحيدي الوصول إلى غايته المرجوة، وهي دعم الأطروحة المقدمة للوزير على لسان ابن المقفع المتعلقة بتفضيل أمة على أمة أخرى.

وقبل التطرق إلى تفاصيل هذه الليلة، يجب أولاً أن نستنتج المسار التواصلي في المناظرة، انطلاقاً من عمليات التواصل المختلفة مثل الإخبار والإبلاغ والقصد دون إغفال أهم عناصر العملية التواصلية وهما المرسل والمرسل إليه اللذان يتواصلان وفق قناة⁽¹⁾. ويتحدد مسار التواصل في المناظرة من خلال الأهداف التواصلية التي يرمي إليها المتخاطبان إن كانت بهدف الإخبار أو الإبلاغ أو الإقناع.

إنّ هذا السؤال يحمل مقصداً ضمناً، فالوزير يسأل التوحيدي قصد الوصول إلى نتيجة مفادها لأي الأمتين (فارس والعرب) يكنّ الولاء. إلاّ أن التوحيدي لم يستجب لمقصد الوزير فعرض رأي ابن المقفع على الوزير بعدما سأله: «أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب»⁽²⁾.

فالتوحيدي لم يجب الوزير بطريقة واضحة، بل قام بعرض مساءلة بين ابن المقفع وجماعة في المربد، حتى يجيب إجابة ضمنية وفق حجج موضوعية مدعومة في المناظرة. ونلاحظ أنّ الآلية الحجاجية المستخدمة في بداية هذه المناظرة هي التوجيه الاستفهامي؛ الذي يعدّ أهم وسيلة إقناعية مؤسسة للحجج والبراهين، فالوزير عند طرح سؤاله لم يكن جاهلاً للموضوع، ولم يكن مقصده الاستعلام أو الاستخبار، وإنما قصد معرفة التوجّه الفكري للتوحيدي، وقد استعمل أداة الاستفهام (الهمزة)، فورود السؤال مقدمة موضوعية وحقائقية موجهة؛ - في أن موضوع التفاضل مطروح لا محال - يجلب به ذهن المتلقي لينعم النظر في فحوى هذه المسألة، ويقدم السؤال - أيضاً - حجة وتدعيماً على أنّ التفاضل بين الأمم أمر محتوم لا مفر منه، سواء أاستند إلى مرجع عقلي أم ديني أم غير ذلك.

(1) ينظر: يمينه تابتي، الحجاج في رسائل ابن عباد الرندي، مجلة الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات

مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، العدد الثاني، ماي 2007، ص 289.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 70.

ويمكن رصده على السلم الحجاجي على الشكل الآتي:

مقدمة → الاستفهام ← التدعيم

يمثل السلم الحجاجي علاقة ترتيبية للحجج، فهو فئة حجاجية موجّهة، يصنف الحجج وفق النتيجة المعطاة إن كانت صريحة أو ضمنية.⁽¹⁾

وحيثما سأل ابن المقفع الجماعة «أي الأمم أعقل؟».⁽²⁾

فأجابته قائلة: «فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربتة، ونتوخى مصانعتة، فقال: كلاً، ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علّموا فتعلموا، ومثّل لهم فامنتلوا واقتدوا وبدئوا بأمر فصاروا إلى إتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج، فقلنا له الروم. فقال: ليس ذلك عندها بل لهم أبدان وثيقة وهم أصحاب بناء وهندسة، لا يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما. قلنا: فالصّين، قال: أصحاب أثاث وصناعة، لا فكر لها ولا روية، قلنا: فالترك، قال: سباع للهراش. قلنا: فالهند، قال: أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة، قلنا: فالزّنج، قال: بهائم هاملة»⁽³⁾.

إنّ طرح الجماعة لهذه الأسئلة على ابن المقفع عن أعقل الأمم يمثل استدراجاً له حتى يعرف رأيه⁽⁴⁾، فسئل عن مجموعة من الأمم ابتداءً بالفرس فالروم فالصّين فالترك فالهند والزّوج. إلّا أنّهم استبعدوا من ذكرهم أمّة العرب، وكأنّهم يقدّمون إجابة ضمنية في أنّه لا يمكن أن تفضّل العرب على باقي الأمم، فإنّ تدرّج الأسئلة يمثل دعماً وتعزيراً للتوحيد من أجل إقناع الوزير، وذلك باعتماده حجج ابن المقفع، حيث بنى حججه على قصد متوقع من قبل المرسل إليه⁽⁵⁾، وكان ابن المقفع حينما يجيب عن سؤال يتوقع سؤالاً آخر، فيقدم ضمناً مجموعة من الحجج المنطقية والعقلية التي استقاها من واقع تاريخي لهذه الأمم أفضل، ابتداءً بتوضيح مقياس التفاضل بين الأمم -حسب رأيه- الذي بنى عليه إجابته،

(1) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، منتديات سور الأزبكية، ط1، 1426هـ، 2006م، ص20، 21.

(2) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 70/1.

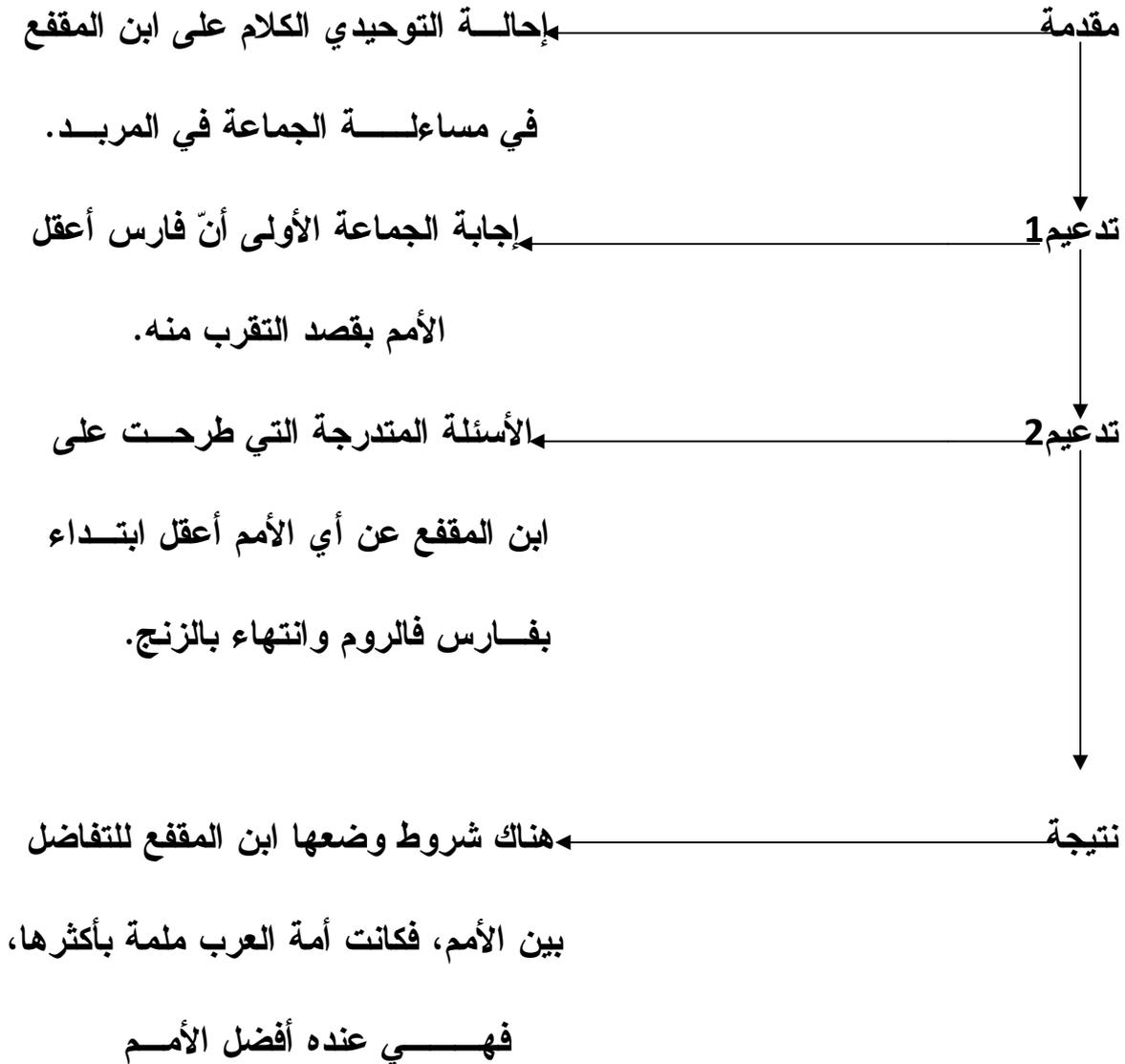
(3) نفسه.

(4) ينظر، كاملية وايتكي، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، ص289.

(5) هذا الذي ذكره الشهري في تصنيفه للحجاج، وهو الحجاج التقويمي حيث يبني المرسل خطابه الحجاجي على خطاب متوقع من المرسل إليه، فهو يهتم بقصديته فلا يتوان في تقديم الإجابات المدعمة بالحجج والبراهين حتى يقنع المرسل إليه.

حين أجاب إجابته الأولى عن الفرس: وذلك أنّ العلم وحده لا يؤسس أمة فضلى بل يجب أن يستحضر مجموعة من الشروط لتعتلي أمة ما عرش الأمم، وهذه الأسباب رأها متوفرة في أمة العرب.

ويمكن رصد هذه الحجج على السلم الحجاجي كالاتي:



يقول: «فرددنا الأمر إليه، قال: العرب». (1)

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة/70.

إلا أن الجماعة تلقت الجواب عن سوء خاطر وامتعضت لذلك، وقالت: «فتلاحظنا وهمس بعضنا إلى بعض فغاضه ذلك منا، وامتقع لونه». (1)

إن الجماعة لم تتقبل حكم ابن المقفع ومرجع ذلك إلى سببين إماماً أن الجماعة لا تعرف عن أمة العرب شيئاً، فأطلقت حكماً مسبقاً عن جهل، وإماماً أنها حكمت هذا الحكم عن سابق قصد، فهي لا ترى في أمة العرب ما يجعلها أفضل الأمم.

ولم يتوقف ابن المقفع عن الاسترسال في تقديم حججه وذلك بعدما فصل في أن العرب أفضل الأمم وكأنه كان ينتظر السؤال: «ما الذي جعلك تعتقد ذلك؟». فبدأ في تبرير رأيه بإيداع العديد من الحجج التي تدعم أطروحته قال: «كأنكم تظنون في مقاربتكم، فوا لله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب، ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لم قلت ذلك، لأخرج من ظنة المداراة وتوهم المصانعة». (2)

4-المثال التاريخي:

يقوم التوحيدى باستعراض الحجج والبراهين التي جعلته يقر بأن العرب أفضل أمة، قال: «إن العرب ليس لها أول تؤمّه ولا كتاب يدلّها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء باسمته، ونسبوه إلى جنسه وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسسه، وأوقاته وأزمنته، وما يصلح منه في الشاة والبعير، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه فجعلوه ربيعياً وصيفياً، [...] كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته [...]. بل نحائز مؤدبة، وعقول عارفة، فلذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم». (3)

ويمكن تمثيل هذه الحجج على السلم الحجاجي كما يلي:

نتيجة ← العرب أفضل الأمم.



تدعيم ← وصف أمة العرب، وذلك بتقديم مثال تاريخي.

(1) السابق.

(2) نفسه، 71/1.

(3) نفسه.

تتجسد هذه الحجج في المثل التاريخي الذي قدّمه ابن المقفع في أنّ العرب لم تكن لها قيمٌ تستند إليها، بل كانت أرضها فقيرة لا تكاد تثبت شيئاً، وأنّ آراءهم كانت متفرقة لم يجتمعوا يوماً على رأي واحد، إلاّ أنّهم بذكائهم وفطنتهم عرفوا كيف يستغلون الطبيعة القاسية، ويطوعوها حتى يتمكنوا من التكيف معها، إلاّ أنّ نبراس العقل هداهم إلى التعايش معها بسلام.

فالمثل التاريخي أفضل وسيلة للإقناع لأنه يكسب مصداقيته من خلال توافق الناس عليه.

حيث يرى محمد العمري أنّ المثل: «حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية أحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها»⁽¹⁾. فكلّ هذه الحجج التي أدرجها ابن المقفع على أنّ العرب أعدل الأمم بالفطرة، تستند على المثل التاريخي.

ومن خلال هذه الحجج المقدّمة، يبدو لنا أنّ رأي التوحيدي هو نفسه رأي ابن المقفع، إلاّ أنّه لم يصرّح به علنية، بل تعدّد استخدامه ليتوارى من خلاله ويقنع الوزير بذلك، حينما قال: «إن كان ما قال هذا الرجل البارع في أدبه المقدّم بعقله كافياً فالزيادة عليه فضلٌ مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة منه»⁽²⁾.

لقد طالب الوزير من التوحيدي الحجج التي تجعل أمة أفضل من أمة، وذلك استناداً إلى رأيه الشخصي واستنتاجه الفكري، فالرجل فيلسوف ذو نظرة عقلية فلسفية في الحياة، فمن المنطقي أن يستخدم آليات حجاجية كالتمثيل والبرهنة للتأثير في موقف الوزير وسلوكه⁽³⁾.

وقبل أن يصرّح التوحيدي برأيه، انطلق من مقدّمة موضوعية قوامها عدم اعتراف أيّ أمة بأفضلية أمة أخرى، وهذا أمر بديهي، فالفارسي ليس في فطرته أن يقرّ بتفوق أمة العرب عليه، ولا من دين العربي أن يعترف بفضل الفارسي، وكذلك الهندي والرومي والتركي

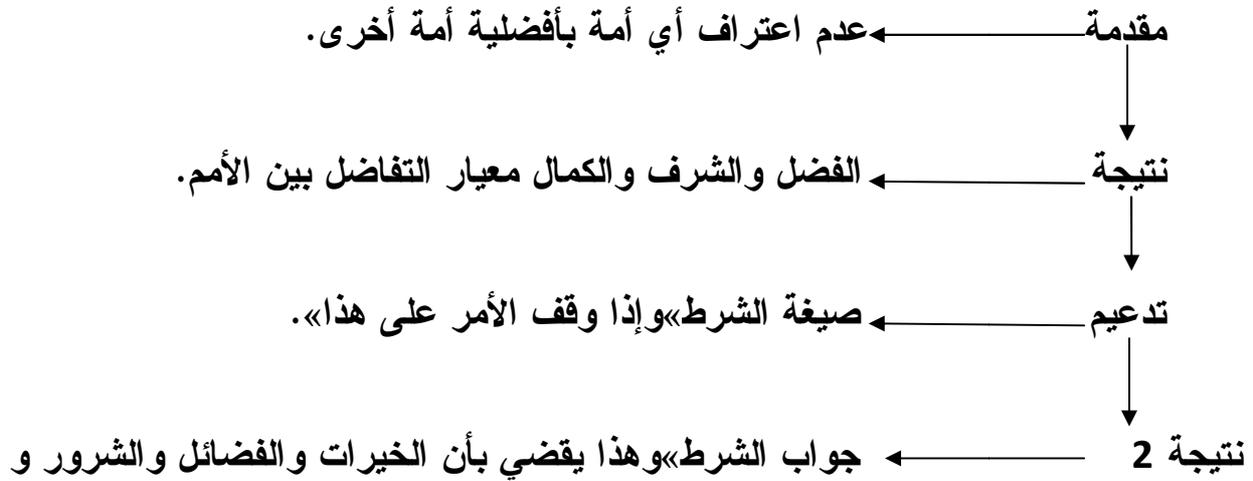
(1) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري و تطبيقي في دراسة الخطابية العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء 1406هـ، 1986م، ص 23.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 71/1.

(3) ينظر: كاميلة واتيكي، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، ص 213.

والديلمي، إلا أنه لم ينف حقيقة التفاضل لأنها واقع لا محال. ولكن ذلك لا يكون إلا وفق شروط ومعايير مضبوطة هي: مقادير الفضل والشرف والدنوّ من الكمال، ويعرض حجّته الأولى قائلاً: «وبعد، فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين، أحدهما ما خصّ به قوم دون قوم في أيام النشأة بالاختيار للجيد والرديء والرأي الصائب والفائل، والنظر في الأول والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا فلكل أمة فضائل وريذائل ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلّهم»⁽¹⁾.

ويمكن تمثيلها على السلم الحجاجي كالآتي:



النقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلّهم.

5- العوامل والروابط الحجاجية:

تقوم النظرية الحجاجية في جوهرها على روابط تحيل مباشرة على التحليل الحجاجي، فهي ترسم علاقات خاصة داخل الخطاب الحجاجي خصوصاً وداخل الخطاب عموماً.⁽²⁾ فالمقصود من الروابط الحجاجية هو ما يربط بين الأقوال من عناصر نحوية مثل أدوات الاستئناف: كالواو والفاء ولكن وإذن.

(1) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 72، 71/1.

(2) ينظر: علي الشعبان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008، ص56، 57.

فـ«لأن» تعرّف على اعتبار كونها تقدّم الحجّة.

و«إذن» تقدّم النتيجة، وكلّهما تحدد المسار الذي سوف يتخذه الخطاب.⁽¹⁾

لا يرتقي الخطاب إلى مصّاف الإقناع، إلاّ إذا احتوى روابط حجاجية تجعل منه خطابا حجاجيا لا يتسرب الشك إليه.

أمّا العوامل الحجاجية فهي ما تكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد مثل الحصر والنفي، أو مكونات معجمية ذات إحالة غير مباشرة في الغالب.⁽²⁾

ويميز أبو بكر العزاوي بين أنماط عديدة من الروابط بحسب قوة تأثيرها في الخطاب الحجاجي وتتمثل في:

1- الروابط المدرجة للحجج وهي: بل، لكن، مع ذلك، لأن...، والروابط المدرجة للنتائج وهي: إذن، لهذا، وبالتالي...

الروابط التي تدرج حججا قوية وهي: حتى، بل، لكن، لاسيما...
وهناك روابط تدرج حججا ضعيفة.

2- روابط التعارض الحجاجي وهي: بل، لكن، مع ذلك،... وروابط التساوق الحجاجي وتتمثل في: حتى، لاسيما.⁽³⁾

5-1- روابط التعارض الحجاجي: اخترنا رابطتين قويتين يمثلان التعارض الحجاجي، هما «لكن» و«بل» وسنبسط الكلام فيهما بعد عرض لمقطع يبرز خاصيتهما الحجاجية.
يقول التوحيدي: «كأنكم تظنون فيّ مقاربتكم، فوا لله لوددت أنّ الأمر ليس لكم ولا فيكم ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب».⁽⁴⁾

فالرابط الحجاجي هنا هو «لكن» التي تربط بين حجتين، الأولى تخدم نتيجة ضمنية من قبيل تمنى لو كان المجلس من غير العرب حتى يفصح ما يدور في خاطره؛ أما الثانية والتي وردت بعد «لكن» «كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب»، فهي تخدم نتيجة ضمنية

(1) ينظر: بن أعراب زهرة، «دور الأساليب والروابط اللغوية في العملية الحجاجية من خلال "البيان والتبيين" الجاحظ»، مجلة الخطاب، العدد السادس، جانفي 2010، ص 185.

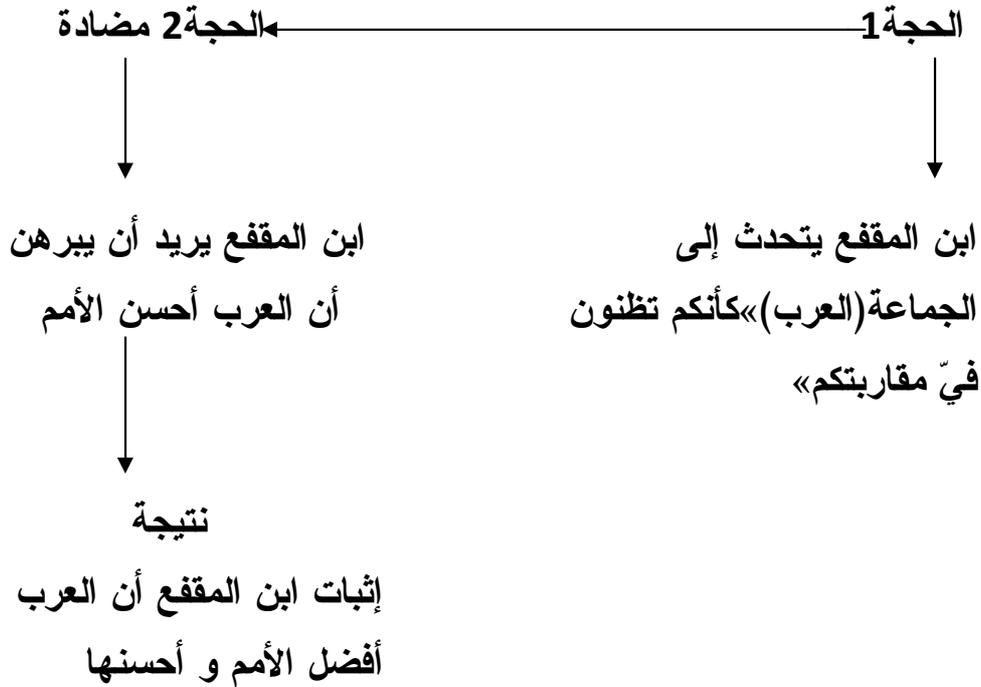
(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 30.

(4) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 71/1.

معارضة للنتيجة الأولى التي جاءت قبل الرابط الحجاجي «لكن»، وهذه النتيجة تظهر أنّ ابن المقفع يبرهن أنّ العرب أفضل الأمم. وتأتي الحجة الثانية أكثر قوة من الأولى، فالنتيجة المضادة هي نتيجة الكلام كلّها.

ويمكن أن نمثلها بهذا الشكل:



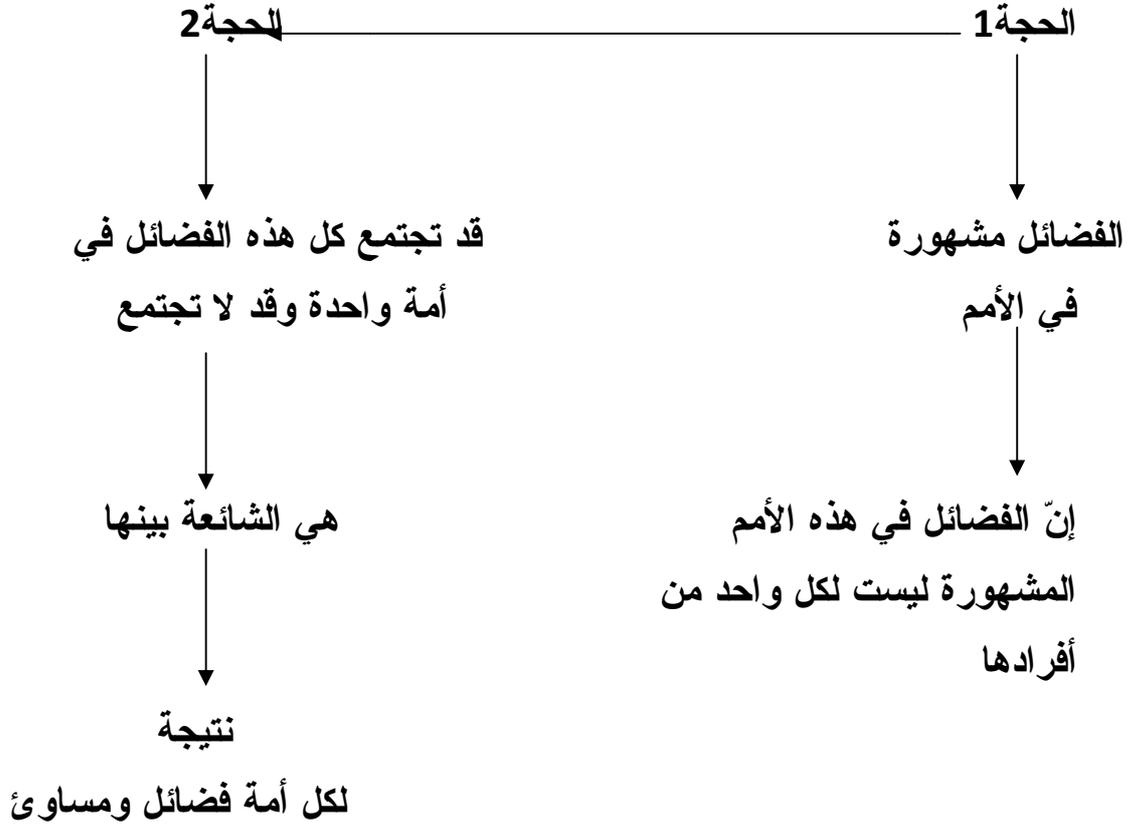
تمثل الحجة المضادة نتيجة الكلام كلّها، فابن المقفع أراد في حقيقة أمره أن يثبت أفضلية العرب على باقي الأمم، فلما أرادت الجماعة مقاربتة حينما أجابته أنّ الفرس أفضل الأمم غاضه الأمر، وامتنع لونه، فهو لم يرد أنّ تسايره الجماعة لمجرد أنه فارسي بأحقية أمته في الريادة، بل أراد حكمهم العادل النابع عن فطنة وذكاء.

قال التوحيدي: «ثم إنّ هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها»⁽¹⁾.

فالرابط الحجاجي الوارد هنا هو «بل»، فهو يقيم علاقة حجاجية مركبة من علاقتين حجاجيتين، علاقة بين الحجة الأولى والتي ترد قبل الرابط الحجاجي «بل» وهي: «إنّ هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكل واحد من أفرادها»، والتي تحمل نتيجة مفادها أنّ هذه الفضائل المذكورة ليست متوفرة ومخصوصة في أمة معينة. وعلاقة

(1) السابق، 72/1.

حجاجية ثانية ترد بعد «بل» وتتمثل في «هي الشائعة بينها»، وتحمل نتيجة ضمنية مفادها أنّ هذه الفضائل قد تجتمع في أمة وقد لا تجتمع، فقد يكون في الفرس جاهل بالسياسة، خال من الأدب، وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل، فهذه النتيجة وردت في اتجاه مضاد للنتيجة ويمكن توضيحها كما يلي:



فالحجة التي تلي الرابط تكون أقوى من الحجة التي ترد قبله.

من خلال تحليلنا للرابطين الحجاجيين «لكن» و«بل» نستنتج ما يلي: أنهما يربطان بين حجتين متعارضتين، وتكون دائما الحجة التي تلي الرابط أكثر قوة وتأثيرا في النتيجة النهائية.

5-2- روابط التساوق الحجاجي :

يقول التوحيدي: « وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر، ويرغبهم في الجميل، ويتجنبون به الدناءة ويحضهم على المكارم، حتى إنّ الرجل منهم وهو في فجّ من الأرض يصف المكارم، فما يبقي من نعتها شيئاً». (1) والرابط الحجاجي هنا يتمثل في «حتى»، الذي له دور في إدراج حجة جديدة، أقوى من الحجة المذكورة قبله، والحجتان تخدمان نتيجة واحدة لكن بدرجات متفاوتة من حيث القوة الحجاجية. (2)

فالرابط الحجاجي «حتى» قد جمع بين مجموعة من الحجج.

الحجة 1 _____ جعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر.

الحجة 2 _____ يرغبهم في الجميل.

الحجة 3 _____ يتجنبون به الدناءة.

الحجة 4 _____ يحضهم على المكارم.

الحجة 5 _____ الرجل منهم يصف المكارم فما يبقي من نعتها شيئاً.

فكلّ هذه الحجج جاءت تخدم نتيجة واحدة مفادها أنّ العرب أفضل الأمم وأحسنها، وقد وردت متساوقة أي أنها تخدم نتيجة واحدة أساسية.

وقد وردت الحجج الأربعة قبل الرابط «حتى» وأمّا الخامسة فبعده، فكانت أكثر الحجج قوة تأثيراً لأنها زادت في تأكيد ما سبقها من حجج.

نستنتج أنّ «حتى» رابط من روابط التساوق الحجاجي، أي أنّ مجمل الحجج تخدم حجة رئيسية واحدة.

إنّ الحجة التي ترد بعد «حتى» يكون لها أثر حجاجي أقوى من الحجج التي ترد قبلها.

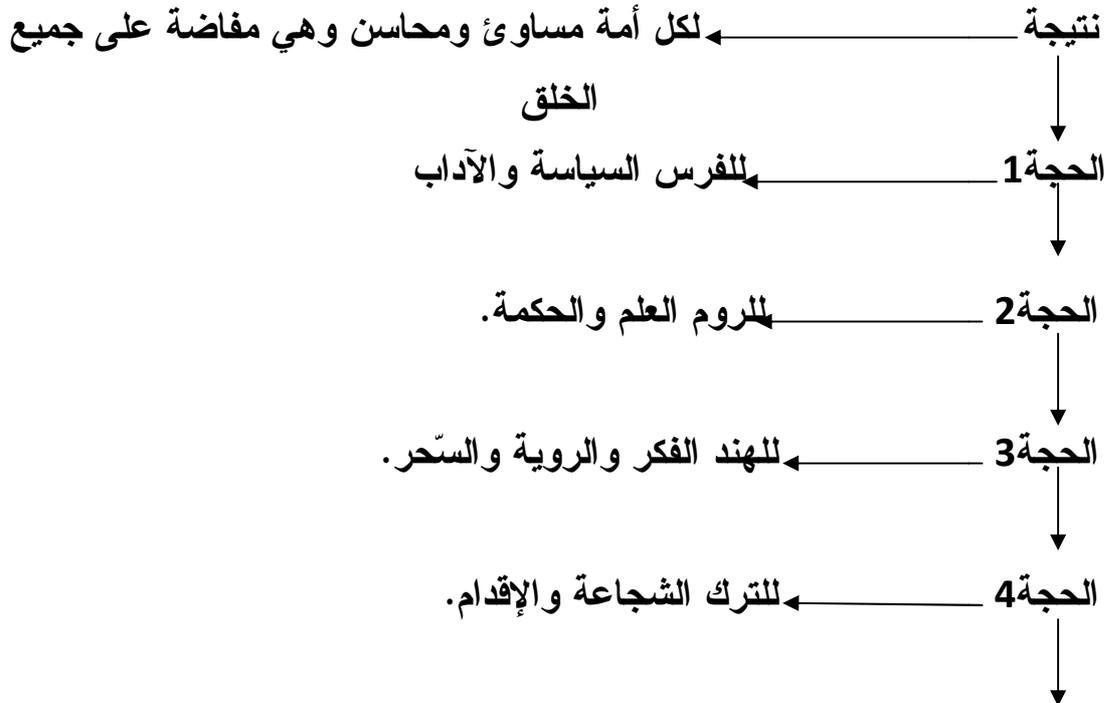
(1) السابق.

(2) ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 27.

لقد توصل التوحيدي إلى النتائج باستخدام روابط حجاجية، تحتوي معاني ضمنية تحمل المتلقي على الاستنتاج وفق ترتيب معين، قد يبتدئ بنتيجة ثم يعززها ويدعمها بالحجج حتى يصل إلى نتيجة مبتغاة، وبالتالي يقنع المتلقي بصحة كلامه ورجحان رأيه، وإنّ الحجة التي ترد بعد الرابط تكون أبلغ وأقوى تأثيراً، لأنها تخدم وتثبت الحجج الواردة قبل. ويتجسد التوجيه الحجاجي لأطروحة التوحيدي في أنّ لكلّ أمة فضائل ورتائل، ومحاسن ومساوئ، لأنّ القوم يختلف من مهد نشأته بالرأي الصائب، والنظر في الأول والآخِر. (1)

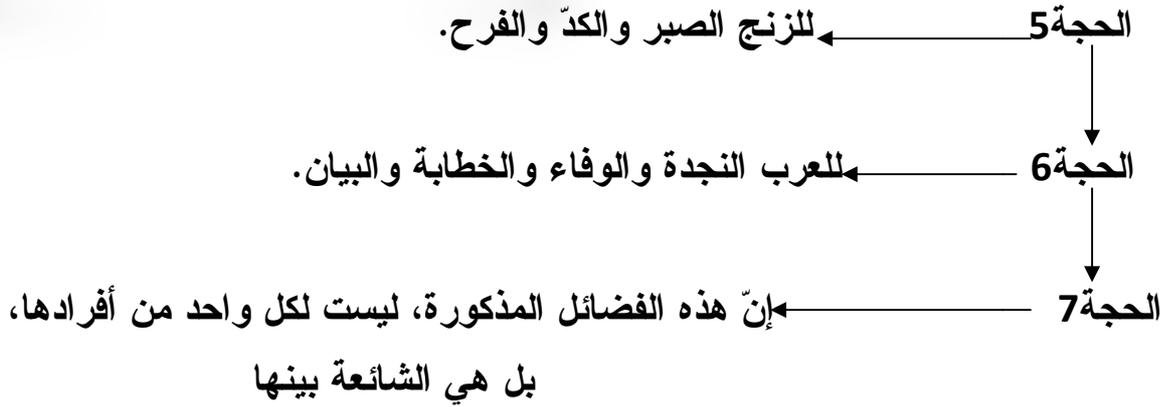
ويستمر التوحيدي في تقديم الحجج، انطلاقاً من نتيجة ساقها في الأول، أنّ الخيرات والفضائل والشور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بينهم، ويبرهن على كلامه بمجموعة من الحجج ذات البعد التاريخي المؤسس لواقع الأمم، قال: «فلنفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان». (2)

ويمكن تمثيل ذلك كالآتي:



(1) ينظر: كاميلة واتيكي، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي بين السلطة والخطاب وقصدية الكتابة، ص 296 .

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 72.



فالتوحيدي هنا يسوق مجموعة من الحجج المنطقية التي تخدم النتيجة، فبعد أن أورد فضائل ومحاسن الأقوام من سياسة وآداب للفرس وفكر وروية للهند وعلم وحكمة للروم وشجاعة وإقدام للزنج، وشجاعة وخطابة للعرب، تراه يستعمل فارقة لغوية تدعم نتيجته الرئيسية، أنّ الفضائل والمساوئ تختلف من قوم إلى قوم بحسب طبيعته البشرية والفكرية والجغرافية، فهذه الحجج التي استوحاها من واقع تاريخي أعطت دعماً وقوة لأطروحته الرئيسية. ليضيف بعد ذلك رأياً هاماً مفاده «أنّ كلّ أمة لها زمان على ضدها».⁽¹⁾ أي أنّ الأمة إذا غلبت وحكمت سادت العالم ونسب إليها الفضائل والشجاعة كأمة اليونان والروم والفرس سابقاً، لما كانت تعتلي عرش الأمم لما بسطته من نفوذ فلسفية عقلية وقوة عسكرية وحنكة سياسية، فيما صغرت باقي الأمم عن إدراكها ومواكبتها.

ويحيل الكلام إلى أبي مسلم صاحب الدولة حين قيل له: «أي الناس وجدتم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان»⁽²⁾، وهذا مردّه أنّ الأمة في بداية نشأتها تحاول توفير أسباب الراحة والاستقرار السياسي والتطور الاقتصادي حتى تعتلي القمة فيكون تباعاً رقي أخلاقياً ونمو اقتصادي وتحضر فكري وقيمي.

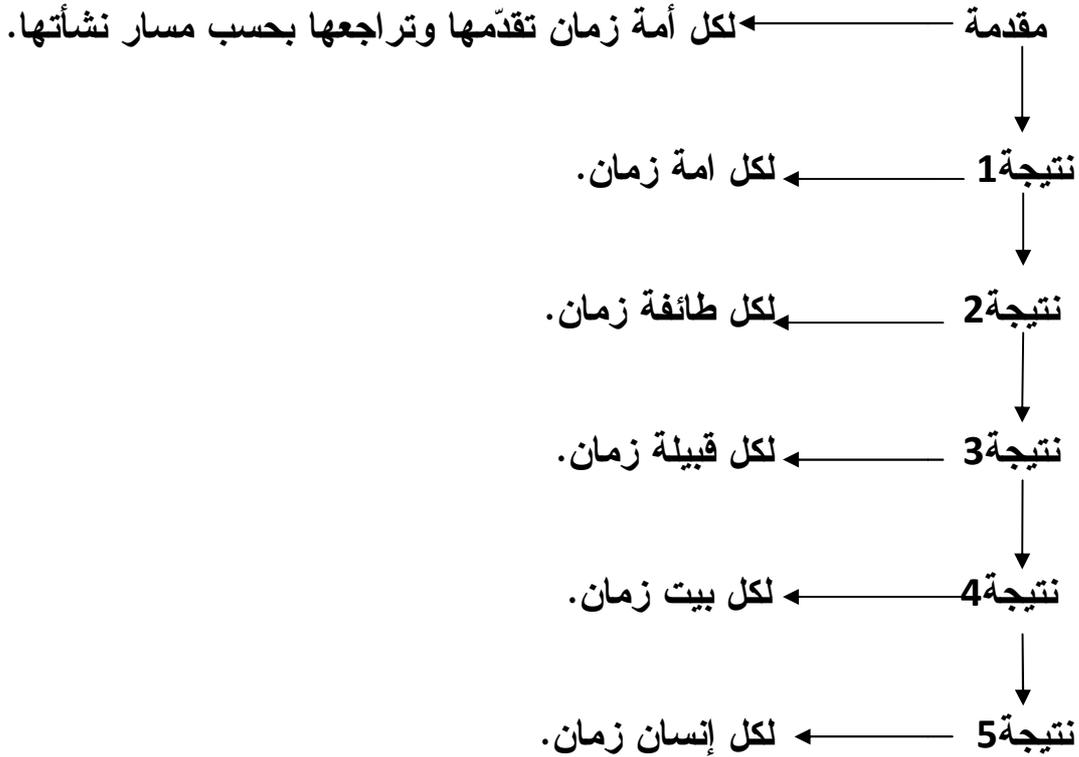
فالأمة لا يمكن أن تزدهر دون تضافر كل هذه الأسباب، حتى تجعل منها سيّدة الأمم.

ويذهب التوحيدي إلى تعميم الحكم من الخاص إلى العام، وسنبين ذلك وفق الجدول

التالي:

(1) السابق.

(2) نفسه.



وتؤكد سامية الدريدي في هذا المقام أنّ التوحيدي خرج عن النمط الحجاجي إلى السفسطائي، لأنّ الباث يغالط المتلقي حين يوهمه بأنّ النتائج المتوصل إليها إنما قامت على مقدّمة قياسية، إلاّ أنّ ما يصحّ على دولة لا يصحّ بالضرورة على المجموعات الصغيرة وخاصة الأفراد⁽¹⁾، وتذهب أبعد من ذلك حينما تطلق حكماً قاسياً على التوحيدي، فتري كلامه في هذا الموضوع يتسم بالسطحية وخروج عن موضوع الخطاب.⁽²⁾

إنّ التوحيدي ذو عقل فلسفي يتسم بالحكمة والفتنة، ولا نظنه أورد كلاماً عشوائياً أو استطراداً سفسطائياً دون هدف رسمه من البداية، لعلّه انطلق من مبدأ أنّ لا صلاح لأمة إلاّ بصلاح أفرادها، ولا تقام الأمم إلاّ بتكاتف طوائفها، وتفاهم قبائلها وتماسك بيوتها، وبتقافة أشخاصها وحكمتهم.

(1) ينظر: سامية الدريدي، حين ترقّ الفوارق بين الحجاج والسفسطة، تحليل لليلة من ليالي الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي، ضمن أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، تونس، 353/4.

(2) نفسه.

انطلق التوحيدي من مقدمة عامة منطقية مردّها إلى الواقع التاريخي، في أن لكل أمة زمانها المرهون بمدى استجابتها لمطالب الحياة المريحة، وبمدى قوتها الفكرية والأخلاقية والسياسية، فلطالما شهدنا نهضة أمم تبعاً لتماسك مجتمعاتها وللقيم الثابتة بين أفرادها، وشهدنا أيضاً انهيار أمم لأن أسس بناءها ضعيفة غير متراصة، وهي المجتمعات التي أفرادها ذوو طبائع مختلفة وأمزجة متغيرة، ولا نغفل أمراً أنه من الممكن جداً أن يسطع نجم في زمن أفول دولته، ولكن هذا الشخص لن يذيع صيته ويشتهل بمؤلفاته إلا بعد مرور حقبة طويلة من زمن وفاته، حينما يأتي جيل جديد يبحث ويستكشف التراث، وهذا واقع لا مرأى فيه.

فإنّ تماسك الأمم يستلزم تماسك أفرادها ويشير التوحيدي إلى رؤية الفيض التي ينطلق منها ليعزز أطروحته، فهو يؤكد أنّ الله يفيض على جميع خلقه بالمساوئ والمحسن، والفضائل والشرور، فهو ينطلق من خطاب ضمني يتمثل في ملامح التفكير الفلسفي التراثي الإسلامي، الذي يرتكز على وحدة الوجود، وعلى مبدأ الاختلاف، وإنّ الله هو المصدر الحق ومصدر هذا الفيض⁽¹⁾، حيث يقول: «وهذا التحول من أمة إلى أمة، يشير إلى فيض جود الله تعالى على جميع بريّته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله، واستعدادهم على تطاول الدهر في نيل ذلك من فضله ومن رقي إلى هذه الرتبة بعين لا قذى بها، أبصر الحق عياناً بلا مريّة، واجبر عنه بلا فرية، ومتى صدق نظرك في مبادئ الأحوال وأوائل الأمور وضح لك هذا كلّه كالنهار إذا متع، واستنار كالقمر إذا طلع، ولم يبق حينئذ ريب في عرفان الحق وحصول الصواب، إلا ما يلتاث بالهوى، ويسمح بالتعصب، ويجلب اللجاج، ويخرج إلى المحك، فهناك يطيح المعنى ويضل المراد». (2)

يؤكد التوحيدي على خاصية تفاضل الأمم بتقديم مثال ديني عقدي يمسّ حياة الفرد. ويحيل التوحيدي الخطاب إلى العباس بن مرداس السلمي القائل: «يا بني سليم، إنني رأيت أمراً، وسيكون خيراً، رأيت بني عبد المطلب كأنّ قدودهم الرّماح الردينية، وكأنّ وجوههم بدور الدجّة وكأنّ عمائمهم فوق الرجال ألوية، وكأنّ منطقتهم مطر الوبل على المحل، وإنّ الله إذا أراد ثمرًا غرس له غرساً، وإنّ أولئك غرس الله، فترقبوا ثمرته وتوكّفوا غيثه، وتقيّوا ظلاله، واستبشروا بنعمة الله عليكم به». (3)

(1) ينظر: كاميلة واتيكى، الإمتاع والمؤانسة بين سلطة الخطاب و قصديّة الكتابة، ص 297.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 73/1.

(3) نفسه.

فابن مرداس السلمي قد قرع باب الغيب، فهو يرى أن العربي أفضل من الأعجمي لأنه واحد منهم، وهم أهل فكر وفطرة واعتدال وذكاء، واللافت أنه يطيل القول في فضائل العرب اللغوية والعربية بحماسة شديدة، بل يعتمد إلى حجة مقارنة فيقارن بينها وبين لغات سائر الأمم. (1) فضلا أن اللغة العربية أفضل اللغات، وإن كانت للغات الأخرى سمات وخصوصيات تميّزها، قال: «وهذا شيء فاش في العرب، لطول وحدتها، وصفاء فكرتها، وجودة بنيتها واعتدال هيئتها، وصحة فطرتها، وخلاء ذرعها، وانتقاء طبعها، وسعة لغتها وتصاريف كلامها في أسماءها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقاتها، ومآخذها البديعة في استعاراتها، وغرائب تصرفها في اختصاراتها، ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها، وفنون تحبها في أكناف مقاصدها، وعجيب مقاربتها في حركات لفظها، وهذا وأضعافه مسلم لهم، وموفرّ عليهم، ومعروف فيهم ومنسوب إليهم، مع الشجاعة والنجدة والذمام والضيافة والفتنة والخطابة والحمية والأنفة والحفاظ والوفاء، والبذل والسخاء والتهاك في حبّ الثناء والنكل الشديد عن الذمّ والهجاء، إلى غير ذلك مما خصت به في جاهليتنا قبل الإسلام، مما لا سبيل إلى دفعه وجوده، والبهت فيه والمكابرة عليه». (2)

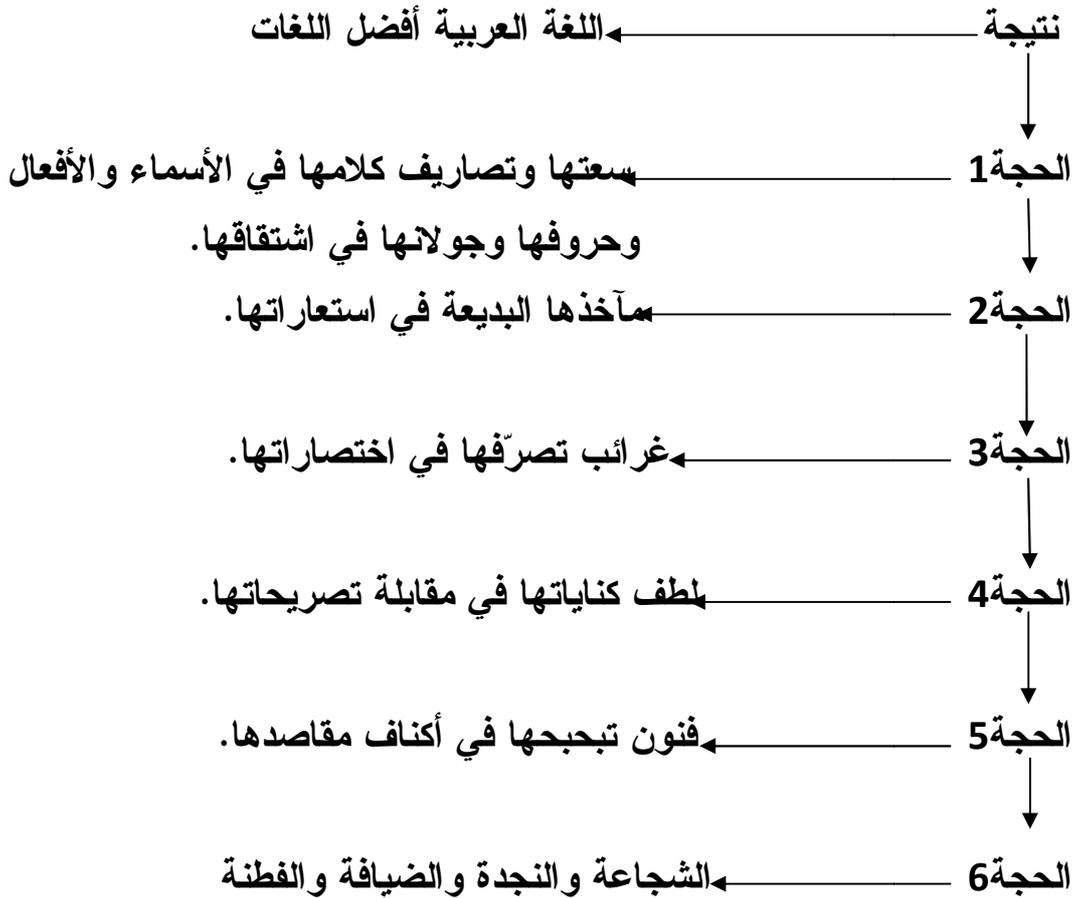
وبعد عرض مزايا وخصائص اللغة العربية من جودة بنيتها وسعة لغتها وتصاريف أسماءها وأفعالها وحروفها، ومحاسنها البديعة من استعارات وكنايات ومقاربة، وخطاباتها الحماسية إلى غير ذلك لا يغفل لغات أخرى وإن كان لا يستوعبها كلّها كلغة العجم والروم والهند والترک وخورازم و صقلاب وأندلس والزنج. فما وجد أفضل وأنصع من العربية، ولم يقتصر على ذلك بل زاد وصفا لخصائص اللغة العربية لمن يشك في أفضليتها وسموها على باقي اللغات قائلا: «وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالحظ عرض اللغات الذي هو بين أشدها تلابسا وتداخلا، وترادفا وتعاضلا وتعسرا وتعوصا، وإلى ما بعدها مما هو أسلس حروفا، وأرقّ لفظا، وأخف أسما، وألطف أوزانا، وأحضر عيانا، وأحلى مخرجا، وأجلى منهجا وأعلى مدرجا، وأعدل عدلا، وأوضح فضلا، وأصحّ وصلا إلى أن تنزل لغة بعد لغة، ثم تنتهي إلى العربية، فإنك تحكم بأنّ المبدأ الذي أشرنا إليه في

(1) ينظر: سامية الديردي، حين ترق الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 354/4.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 73/1.

العوائص والأغماض، سرى قليلا قليلا حتى وقف على العربية في الإفصاح والإيماض»⁽¹⁾. ترى سامية الدريدي أنّ التوحيدي وبالرغم من استخدامه لحجة المقارنة وهي من الحجج القوية، التي تؤدي غالبا إلى الإقناع فإنها هنا لا تخلوا من المغالطة، لأنّ التوحيدي لا يملك معرفة تامة بباقي اللغات التي يجري عليها المقارنة، فهو يعترف بهذا القصور في قوله: « وإن لم نستوعبها» أي أنه على علم بخصائص العربية تنظيرا وإجراء، ولكن معرفته بسائر اللغات دون ذلك بأشواط، فكيف له أن يقيم المقارنة وأن يقر بأفضلية العربية وتقدمها على سائر اللغات؟ ولهذا عززت « حجة المقارنة» عنده بالخطابة والحماسة والسجال⁽²⁾.

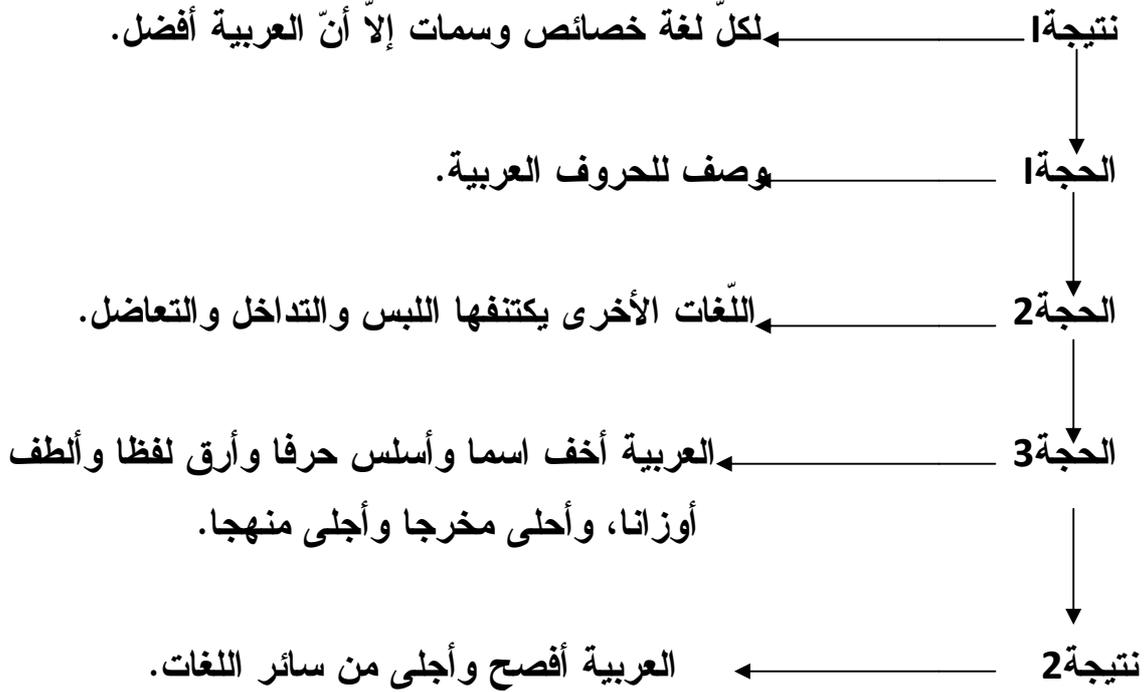
ويمكن تمثيل ذلك في الخطابة الآتية:



(1) السابق، 74/1.

(2) ينظر: سامية الدريدي، حين ترقى الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 354/4.

إضافة إلى مخطط ثاني يوضح المقصد أكثر:



ولمّا كان التوحيدي صاحب نظرة عميقة للحياة، وفكر فلسفي ينأى عن سطحيات الأمور، فقد أعطى حكما بذكاء وبديهة متقدة في أنّ من يخالفه في الحكم إنّما هو ليس بصحيح البنية، بريئا من الآفة، منتزها عن الهوى والعصبية، بل هو محب للخصومة، متبع لهوى الحكومة، محكوم بالتقليد، مخدوع بالعادة. ويذمّ في هذا المقام رأي الجيهاني في كتابه وهو يسب العرب، ويتناول أعراضها ويحط من أقدارها، حيث شبههم بالحيوان الذي يفتقد لآداب الإنسانية، ويسمهم بالهمجية، وأنهم أدنى منزلة من البشر بل يضعهم في خانة الحيوانات التي تتبع الغريزة لا العقل ولا المنطق. إلا أنّ التوحيدي قدّم حجة قوية تفنّد رأي الجيهاني حينما قال إنّ البيئة التي عاش فيها العرب أجبرتهم على هذه الحياة، فهم يأكلون ما وجد، ويشربون ما قدروا عليه، حبا للحياة وطلبا للبقاء وجزعا من الموت، وهربا من الفناء.

قال: «أترى أنو شروان إذا وقع إلى فيافي بني أسد وبرّ (وبار) وسفوح طيبة، ورمّل بيّرين وساحة هبّير، وجاع وعطش وعري، أما كان يأكل اليربوع والجرذان، وما كان يشرب بول الجمل وماء البئر، وما أسنّ في تلك الوهّادات؟ أو ما كان يلبس البرّجّد والخميصة والسّمّل من الثياب وما هو دونه وأخشن؟ بلى والله، ويأكل حشرات الأرض ونبات الجبال، وكلّ ما حمض ومرّ، وخبثّ وضرّ، هذا جهلّ من قائله، وحيف من منتحلّه، على أن العرب - رحمك الله - أحسن الناس حالا وعيشا إذا جادتهم السماء، وصدقتهم الأنواء،

وازدانت الأرض، فهذلت الثمار، واطردت الأدوية، وكثر اللبن والأقط والجبن واللحم والرطب والتمر والقمح، وقامت لهم الأسواق، وطابت المواجه وفشا الخصب [...]»⁽¹⁾.

إنّ التوحيدي اعتمد حجة رئيسة مفادها أنّ البيئة لها أثر كبير في طريقة العيش وسبل الحياة، فلما كانت العرب تسكن شبه الجزيرة التي غلبت عليها الفيافي وقلّ فيها الخصب وندر الرزق قسا عيشتهم ولم يراعوا في مآكل ومشرب إلا ما يضمن لهم البقاء. ويعمق حجته ويثبتها بافتراض مفاده أنّ كسرى ذاته لو أقام في أرض العرب وحلّ محلّهم لأكل ما يأكلون وعاش ما يعيشون.⁽²⁾ ثمّ يعمد إلى حجة مقارنة مفادها أنّ العرب أصبحوا أحسن حالا وأفضل عيشا حينما جادت عليهم السماء بغيثها عمّ الخصب أرضها وازدهرت أسواقهم وذلك في الجاهلية المتأخرة ثم يقارن بين حالهم الأول والثانية معا والثالثة حين ظهر الإسلام وسادوا وغلبوا سائر الأمم فيؤكد أنهم في الحال الثالثة أرفع الأمم وأفضلها قيما وسلوكا وطرائق عيش.⁽³⁾ فلما انتشرت الدعوة المحمدية، واتبع الناس تعاليم الإسلام ومسائل الشريعة، تغيّرت أمور دنياهم من جهل ووحشة وظلمة إلى علم بأمور الدنيا من طريق مسالك الشريعة التي تنير قلوب وعقول المسلمين، و تحوّلت محاسن الأمم إليهم، دون طلبها والسعي إليها فما هذا إلا بتوفيق من الله، فالعرب عند التوحيدي قوم اصطفاهم الله واختارهم من باقي الأقوام، لأنهم يستحقون فضله وعنايته.

6- الأدلة الجاهزة:

ويأتي بحجة جاهزة تمثّل دعوات الحجاج القوية، إذ يضعها ويسوقها المحاجج في المكان المناسب، وهنا تتبدّى أهليته وبراعته في توظيفها بحسب ما يتطلبه السياق. وهي ليست من إنتاج المخاطب بقدر ما هي منقولة على لسانه الذي ينبىء عن كفاءته التداولية، وبهذا فهي تعلو الكلام العادي درجة.⁽⁴⁾

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 1/74، 75.

(2) ينظر: سامية الدريدي، حيث ترق الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 4/355.

(3) ينظر: نفسه، 4/356.

(4) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، آليات الحجاج وأدواته، ضمن أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، تونس، ص128.

ويصنفها طه عبد الرحمن على أنها محاوراة بعيدة أو تناص، وفق طريقتين أبرزها الطريقة الظاهرة التي يعرض فيها المحاور شواهد من أقوال الغير مثل النقل والتضمين والاقْتَباس⁽¹⁾.

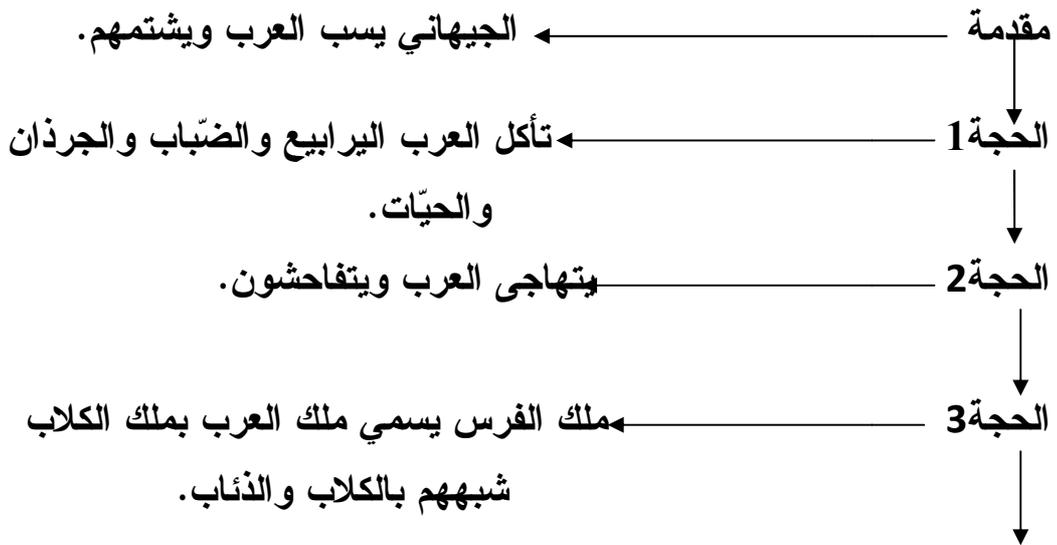
وتتمثل الأدلة الجاهزة في النصوص الدينية، والحكم، والأمثال.

ومن أبرز الأدلة الجاهزة المستخدمة بكثرة الآيات القرآنية، كما في المثال التالي الذي استعمل فيه التوحيدي آية من القرآن الكريم، ليحاجج بها الجيهاني الذي أنزل بالعرب أسوأ الأوصاف وأرذل الأخلاق، حيث أورد التوحيدي آية من القرآن الكريم نبين أن الله يؤتي

الملك من يشاء وينزعه من يشاء فهو على كل شيء قدير، قال تعالى : ﴿لَهُ مَلِكٌ مِّنْ شِئْءٍ وَيُنزِلُ مِمَّا يَشَاءُ مَنَاقِبَ الَّذِينَ يَرْضَىٰ لِيَتَّبِعُنَّهَا مِثْلَهُنَّ وَيَتْلُوَهُنَّ عَلَيْهَا بِالنَّجْمِ الْمُرْتَضَىٰ وَيَنْزِلُ عَلَيْهَا الرِّسَالُ وَالْحِطَّةَ سَائِجِسَاطًا مَّكِينًا﴾⁽²⁾.

لقد استعان التوحيدي بالأدلة الجاهزة ليدعم أطروحته، وليرد على الجيهاني أفضل رد حتى يفحمه بالحجة والدليل، ففي هذا المقام استعان بآية من القرآن الكريم، حتى يظهر له خطأ رأيه، و بطلان ادعائه.

ويمكن تجسيد ذلك في الجدول التالي:



(1) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 47.

(2) آل عمران/26.

نتيجة ← الغرب أخطّ الأقوام على الإطلاق.

ويمكن رصد رأي التوحيدي وردّه على الشكل التالي:

نتيجة ← من جاع أكل ما وجد، وطعم ما لحق، وشرب ما قدر
عليه، حباً للحياة، وطلباً للبقاء، وجزعاً من الموت
وهرباً من الفناء.

الحجة 1 ← لو وقع أنو شران في فيافي الصحراء، وجاع وعطش
لأكل اليربوع والجرذان، وشرب بول الجمل وماء البئر.

الحجة 2 ← لو عري للبس البرجّد والخميصة والسمل من الثياب وم
هو دونه أحسن.

الحجة 3 ← سيأكل حشرات الأرض ونبات الجبال، وكلّ ما حمض
ومرّ، وخبث وضرّ.

ويقرّ التوحيدي ويلحّ على أفضلية العرب بين الأمم:

نتيجة 1 ← الغرب أحسن حالا وعيشا.

الحجة 1 ← إذا نزل الغيث وخصبت الأرضى.

الحجة 2 ← كثرت الثمار، واطردت الأدوية.

الحجة 3 ← كثرت الخيرات من لبن وجبن ولحم وتمر وقمح.

الحجة 4 ← أقيمت الأسواق وتلاقت القبائل على المحاضر.

الحجة 5 _____ لَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ أَزْدَانَتْ حَالَهُمْ وَتَرَفَعُوا إِلَى مَعَالِي الْقِيَمِ.

نتيجة 2 _____ الْعَرَبُ أَفْضَلُ حَالًا بِمَجِيءِ الْإِسْلَامِ.

ويسترسل التوحيدي في ذكر حسنات العرب، وكيف أنهم طوّعوا الطبيعة لصالحهم وفي خدمتهم، وما هذا إلا دليل فطنة فطرية في العربي، وذكاء متناه يجعله يستبعد باقي الأمم، فبعد ما كان العرب يرزحون تحت الجاهلية، يفترشون الأرض ويتغطون النجوم يستأنسون بالكلاب والذئاب، ويأكلون كل ما جادت به الأرض، أرسو بمجيء الإسلام دعائم قوتهم من دعوة الرسول (ص) واستمدوا مشروعية استمراريتهم من مبادئ الشريعة الإسلامية التي كانت نبراس المسلمين إلى طريق الصلاح واليقين، بعدما ساد الشك وغلب الظن وناحت النفوس بين متناقضات الحياة المختلفة.

إنّ للتوحيدي نظرة متبصرة في الحياة، فالإنسان يستقيم عوده ويتزن عقله برجحان رأيه، بعد أن يكون قد فهم طبيعة الحياة، وذلك باختبار مساوئها وتجنب مطباتها وهذا ما يكسبه خبرة يستخدمها أثناء مواجهته المعوقات القبلية، فيجد نفسه لها بالمرصاد، ولما كان العربي ابن بادية كانت حياته صعبة، وشاقة نظرا للظروف الجغرافية المحيطة به، من قفار وجفاف، إلا أنه استطاع بقدرته أن يرسم لنفسه فلسفة حياتية وهي أنه يأكل طلبا للحياة لا العكس، حتى يؤتي الله هذه الأرض المطر الوفير والثمر الكثير وبذلك العيش الكريم، فالله يرزقهم بعد صبرهم ويشكرونه بعد أن رزقهم من فضله.

قال التوحيدي: « وهذا لأنهم مع توحشهم مستأنسون، وفي بواديهم حاضرون، فقد اجتمع لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات، ومن أخلاق البادية أظهر الأخلاق». (1)

فالعرب على حدّ تعبير التوحيدي متوحشون مستأنسون في آن واحد، وهم بدو متحضرون، فقد جمعوا أحسن ما في الحضرة، وأحسن ما في البدو من عادات وأخلاق.

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 76/1.

ويرى أنّ أصحاب المدن وأرباب الحضر شر خالص؛ حيث اجتمعت فيهم الدناءة والخداع والكذب والمكر فهم عكس البدو في الأخلاق تماما فقد قال: «وهذا المعنى على هذا النظم قد عدمه أصحاب المدن وأرباب الحضر، لان الدناءة والرفقة والكيس والهيبن والخلابة والخداع والحيلة والمكر والخبّ تغلب على هؤلاء وتملكهم، لأنّ مدار أمرهم على المعاملات السيئة، والكذب في الحسّ، والخلف في الوعد».(1)

فالتوحيدي يرى أنّ الفضائل والمكرمات مجتمعة عند العرب، فهم أهل بدو يرضون بالقليل، ويصبون إلى العيش الكريم لا البذخ وحياة الترف عكس أهل المدن الذين يرغبون في ملذات الدنيا فتغلب على طبائعهم الكذب والخيانة والكياسة حتى يحققوا مبتغاهم. وتتقد سامية الديردي خطاب التوحيدي حيث تراه سفسطة، لأن التوحيدي جمع بين المتناقضات تأكيدا لرأيه ودعما لأطروحته، فالعرب عنده متوحشون مستأنسون في آن واحد، وأنه انتقى أحسن ما في الحضر وأحسن ما في البدو، وجمعه للعرب دون تعليل أو أدنى تبرير، وأمّا الفرس باعتبارهم أصحاب المدن فقد اجتمعت فيهم كل نقائص الحضر.(2) و لكي تتوضح الصورة بشكل أفضل رصدت لنا هذا المخطط:(3)

النتيجة

مقدمة 1

العرب فيهم فضائل البدو
و فضائل الحضر.

أخلاق البدو فيها الفضائل والنقائص
أخلاق الحضر كذلك فضائل ومعائب

(وهي نتيجة مغلوبة إذ من

مقدمة 2

المفروض أنّ
النتيجة

مقدمة 1

الفرس فيهم كل نقائص
الحضر

أخلاق البدو فيها الفضائل والنقائص
أخلاق الحضر كذلك فضائل ومعائب

(وهي نتيجة مغلوبة إذ من

مقدمة 2

المفروض تكون على النحو التالي: الفرس فيهم فضائل الحضر ونقائصهم)

(1) السابق.

(2) ينظر: سامية الديردي، حين ترق الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 356/4.

(3) نفسه، 357/4.

إنّ التصوّر الذي قدّمته سامية الدر يدي منطقي إلى حدّ بعيد، وذلك أنّ لكل قوم محاسن ومساوئ، والإنسان موسوم بالنقص وعدم الكمال، فمن غير المعقول أن تنفرد العرب بالأخلاق الفاضلة للبدو ومحاسن الحضرة دون أن تأخذ نصيبها من العيوب والنقائص، وهذا أمر طبيعي لا مرأى فيه، فالتوحيدي في هذا المقام كانت نظريته مثالية أفلاطونية، فالعرب على أخلاقها وسمو فضائلها وسلامة ألبابها إلاّ أنها لا يمكن أن تخلو من أي عيب حتى وإن اختارها الله أفضل أمة.

ويستمر التوحيدي في ذكر مزايا العرب، فيذكر أهمية أسواقها في الجاهلية، ولما سكنوا القصور والقلاع والمدن، لم تتبدّل أخلاقهم ولا نزلت فضائلهم، بل لم يقعدوا عن شأو من تقدّم بآلاف سنين. (1)

ثم يردّ على الجيهاني بأن يستحي مما قاله في حق أمة العرب، من قذف وسفه، حشا بهما كتابه، وأنّ هذا لا يليق بصاحب العلم الرصين والأدب المكين.

وقد أورد مثالا جاهزا يتمثل في الحكمة حيث قال: «ولهذا يقال: عيب الغنى أنّه يورث البلادة، وفضيلة الفقر أنّه يبعث الحيلة، وهذا معنى كريم، لا يقرب به إلاّ كل نقاب عليم». (2) إنّهُ يذكر فضل الفقر الذي يبعث على الفطنة والحيلة، فالفقير يكتسب خبرة من تجارب حياته لأنّه يصارع من أجل البقاء فهو مجبر على استخدام عقله وجسمه حتى يستطيع الصمود، وهذا ما يجعله أكثر حكمة وفطنة في مواجهة الصعوبات لأنّه من اللاشيء خلق شيئا، في حين أن الغني لا يستخدم عقله بكثرة فكلّ متطلبات الحياة متوفرة لديه بذلك لا تتكون عنده خبرة حياتية، و لا ذكاء باهر، فهو يعتمد على غيره في تجاوز الصعوبات وإن كانت هينة، وبذلك يتسم بالبلادة و الحمق. و يستحضر التوحيدي حجة أخرى قدمها الجيهاني ليؤكد تقدم الفرس عن سائر الأمم، وهي حجة الإفاضة، يرى الجيهاني أن الله أفاض النعم و المكرمات على الفرس و حرّمها العرب، فبجّل بذلك الفرس و أهان العرب و حطّ من قيمتهم حين نفاهم إلى جزيرة مهجورة، قفار لا حياة فيها.

(1) ينظر: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 77/1.

(2) نفسه.

إنّ الحجة التي قدمها الجيهاني لا تخلو من المغالطة و هي ضعيفة في فحواها، إلا أنّ التوحيدي لم يتوان في الردّ عليها ودحضها. فيؤكّد أنّ الفرس ليسوا أشرف الأمم و إنّما الشرف في العقل و الدّين لا في الغنى و اليسر، وبذلك عدّ قول الجيهاني السابق حماسة و طيشاً.⁽¹⁾

قال: « فليسكن من الجيهاني جأشه، وليفارقه طيشه، وليعلم أنّ من أنصف أعطى بيده وسلم الفضل لأهله، فان الواضع للحق رفعة، و الترفع بالباطل صنعة». ⁽²⁾

وقد قدم التوحيدي في هذا المثال حجة قوية تفند حجة الجيهاني، وحينما فصل في نعم الله فجعلها على ضربين: الأول عام « أحدّ الضربين عمّ به عباده، و غمر بفضله خليقته، بدءاً بلا استحقاق وذلك أنّه خلق و رزق و كفل و حفظ و نعش و كلاً و حرس و أمهل و أفضل و رهّب و أجزل؛ وهذا هو العدل المخلوط بالإحسان، و التسوية المعمومة بالتفضّل و القدرة المشتملة على الحكمة» ⁽³⁾.

و الثاني خاص: «هو الذي يستحق بالعمل و الاجتهاد و السعي و الرياد، و الاختيار و الاعتقاد، ليكون جزاءً و ثواباً». ⁽⁴⁾

و هذا التفضيل يقتضي أنّ نعم الفرس كانت هبة من الله بلا استحقاق، في حين أنّ نعم العرب بعد الإسلام عن جدارة و استحقاق، و شتان بين الأمرين، فقد قلب التوحيدي الحجج التي قدّمها الجيهاني لصالحه.

(1) ينظر: سامية الدريدي، حين ترق الفوارق بين الحجاج و السفسطة، 4/358.

(2) التوحيدي، الإمتاع و المؤسسة، 1/78.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

والحجة الموائية التي يستعرضها التوحيدي نقلا عن الجيهاني، هي علاقة سببية⁽¹⁾ في أنّ الأعاجم أفضل من العرب لأنهم أهل علم ومعرفة فهم ألفوا الكتب وأسسوا نظريات، وطوروا الفلاحة والطب.

وهي حجة من القوة بحيث يصعب دحضها، فالجيهاني اعتمد حجة تعديدية⁽²⁾ وذلك على النحو الآتي: ⁽³⁾

-العجم أهل معرفة وعلم والعرب لا علم لهم.

-العجم أفضل من العرب.

-الفرس عجم.

-الفرس أفضل من العجم.

قال التوحيدي في هذا الشأن: «فإن قال: هو لليونان، ويونان من العجم، والفرس من العجم، فأنا أخرج هذه الفضيلة من العجم إلى العجم فهذا منه حيفٌ على نفسه، وشهادةٌ على نقصه، لأنه لو فآخر يونان لم يستطع أن يدعيَ هذا للفرس، ولا يمكنه أن يقول: نحن أيضاً عجم، وفضيلتكم في هذه الكتب والصناعة متصلةٌ بنا، وراجعةٌ إلينا. ومتى قال جُبهَ بالمكروه

(1) العلاقة السببية من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على التأثير في المتلقي، إذ يحرص المتكلم أن يجعل الأحداث أسباباً لأحداث أخرى ويسم فعلاً ما بأنه نتيجة متوقعة لفعل سابق ويجعل موقفاً معيناً سبباً مباشراً لموقف لاحق، فهي علاقة شبه منطقية، لأنها مستمدة من عالم المنطق وأدواته، وهي تقنية في الحجاج تثير الانتباه وتستجلب الإصغاء وتيسر بالتالي قبول الحجج القاطعة، ولذا درس القدامى هذا النوع ضمن ما أسموه "بحسن التفسير" حسن التعليل".

-ينظر: سامية الديردي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 327، 334.

(2) هي حجة شبه منطقية تعتمد العلاقات الرياضية، وهي تعتمد على معادلة رياضية $\frac{X^A}{X^B} \Leftarrow A \times B$ فالعنصر "أ" في

علاقة مع العنصر "ب" تربطه نفس العلاقة بالعنصر الثالث "ج" وأفضل مثال لتوضيح ذلك هو القول بأن صديق صديقي صديقي، أو عدوّ صديقي عدوي.

-ينظر: نفسه، ص 203، 204.

(3) ينظر: سامية الديردي، حين ترق الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 358/4.

وقوبل بالقذع، وقيل له: صه، كما يقال للجاهل - إن لم تقل له «اخساً» كما يقال - في كل الأحاديث»⁽¹⁾.

ثم يستدعي التوحيدي سلطة أخرى لدعم أطروحته، وهو أبو حامد المروروذني، الذي اعتمد حجة أساسية مفادها أن العرب أكثر رفعة وشأناً من الفرس، فهم أكثر الأقسام انحطاطاً لإقدامهم على نكاح ذوات الأرحام كالأم والأخت والبنات. ويستمر في التشنيع بهم في قوله: «فإن هذا شيء كرهه بالطباع، وضعيف بالسماع، ومردود عند كل ذي فطرة سليمة، ومستبشع في نفس كل من له جبلة معتدلة»⁽²⁾. وتزيد القوة الحجاجية ويقوى السجال حينما زعم الفرس أن هذا الأمر بإذن من الله تعالى كما أخبرهم نبيهم زرادشت، فيسففهم القاضي وينكر كون زرادشت نبياً، ولو كان نبياً لذكره الله تعالى في عرض الأنبياء، فمثل هذه الخطيئة لا تقرّ بها الكتب السماوية ولا تصدر عن الله عزّ وجل، ولو كان زرادشت أقام الحجة وأتى بكل آية وبرهان على هذا الفعل الذميم، لكان من العقل والواجب على الناس أن يحتكموا إلى العقل ويتشبهوا بالأنفة والعزة والحمية والغيرة، فمن المفروض أن يقتلوه وينكلوا به لما أثاره من فتنة وأحلّه من موبقات.⁽³⁾

ثم يعقد القاضي مقارنة بين الفرس والعرب مؤكداً على أن العرب أفضل، فبالرغم من عشقهم للنساء، وقوة شهوتهم لم يفعلوا ذلك، فقد اعتمد هنا حجة المقارنة، فهو يرى أن ما منع العرب من الإتيان في ذلك الأمر هو « النفس الكريمة، والطباع المعتدلة والشكائم الشديدة، والأرواح العفيفة، والعادات الرضية، والضرائب الطيبة»⁽⁴⁾.

وبعد إيراد الحجج القريية التي تدعم أطروحته، يقع في خلل حينما ذكر أمراً ظنّه يخدم فكرته إلا أنه على العكس تماماً عندما تحدث عن وأد البنات، إذ لا يقل وأد البنات شناعة وفضاعة من نكاح المحارم. وهنا المنعرج السلبي الذي وقع فيه القاضي أولاً ثم التوحيدي الذي استدللّ به لدعم رأيه، فكان من الأفضل أن يغيب هذا الأمر لأنه لا يخدم قضيته بأي وجه من الوجوه، فبعدما قويت حججه ضعفت بهذا الرأي الأخير. فكان الأجدى للتوحيدي عدم استخدام هذا المثال.

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1/ 79.

(2) نفسه، 1/ 80.

(3) ينظر، نفسه.

(4) نفسه، 1/ 81.

ويستدرك التوحيدي ذلك بإيراد رأي أبي الحسن الأنصاري؛ حينما يسم الفرس بأن عقولهم موهومة، وأنهم إلى السحر والوهم أميل.

ويستعمل أبو الحسن الأنصاري حجة مقارنة بين الفرس والعرب، في أن الفرس قبلت بالفعل ما هو ناتج عن نقص عقل وسوء قريحة، في حين العرب تميزوا بعقل صاف وروح عزيزة أبت هذا الفعل المخلّ بالحياء وبالقيم الإنسانية وبالأعراف السماوية، ويستشهد بقولهم المأثور « اغتربوا ولا تُضوّوا»، واستفاض في تفسير ذلك حتى صارت قاعدة إنسانية، والفرس عن ذلك بغافلين، ثم يستشهد بقول الأصمعي وبشاعر آخر عن صحة مقولته.

وفي خاتمة هذا الكلام يطرح سؤالاً فحواه: « فما ظنك بقوم يجهلون آثار الطبيعة، وأسرار الشريعة؟ »⁽¹⁾.

تراه سامية الديردي مصنفا ضمن الأسئلة المغالطية، لأنه لا يعطي للمتلقى احتمالات الإجابة، بل لا يملك أدنى جواب، ويغدو ذلك إثارة سافرة ويلوح السجّال واضحا لا لبس فيه⁽²⁾ وذلك في قوله: « ما أنلّهم الله باطلا ولا سلبهم ملكهم ظلما، ولا ضربهم بالخزي والمهانة إلاّ جزاءً على سيرتهم القبيحة، وكذبهم على الله بالجرأة والمكابرة، وما الله بظلام للعبيد »⁽³⁾. فالتوحيدي يرى أنّ العقاب نزل بفارس لغيّهم الشديد وجهلهم المتعمد، وانتهاكهم لحرّمات الله. والحقيقة أنّ الله يعاقب كل ظالم مستبد خالف أوامره وتعديّ محارمه، بغض النظر عن هوية هذا الإنسان سواء أكان أعجميا أم عربيا، فلطالما أنزل الله العقاب على أقوام عربية، فأباد منها قبائل، ومسحت وأزيلت بوادي لذلك سميت بالعرب البائدة.

(1) السابق، 1/ 82.

(2) ينظر: سامية الديردي، حينما ترق الفوارق بين الحجاج والسفسطة، 4/ 360.

(3) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1/ 82.

7- الحجاج البلاغي في الإمتاع والمؤانسة:

سنحاول في هذا الفصل أن نبين كيف أن البلاغة تدعم الخطاب الحجاجي، وتمنحه بعدا إقناعيا، وفي هذا الصدد يقول صابر الحباشة: « إنَّ الأساليب البلاغية قد يتم عزلها عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة لا جمالية إنشائية، بل هي تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية. ومن هنا يتبين أن معظم الأساليب البلاغية تتوفر على خاصية التحول لأداء أغراض تواصلية وإنجاز مقاصد حجاجية وإفادة أبعاد تداولية»⁽¹⁾.

ولا شك أن « الإمتاع والمؤانسة » يعجّ بالأساليب البلاغية، لكون التوحيدي يمتلك ناصية اللغة وله أسلوب بلاغي مميز، ونحاول تحليل بعض النماذج منه مستثمرين مجموعة من الآليات البلاغية الحجاجية كالمقام، وبعض المحسنات البيعية كالطباق والمقابلة والسجع مبرزين كيفية عمل هذه الآليات حجاجيا، والدور الذي أدته في الخطاب الحجاجي، ومدى تأثيرها في حجة الخطاب، وكيف للبلاغة أن توجه غرضا تداوليا حجاجيا؟.

7-1-المقام:

لقد أولى العرب عناية كبيرة للمقام فخصصوا له بحوثا و تصانيف كثيرة، فالسكاكي خصّ بابا بعنوان كبير « لكلّ مقام مقال»، فهو يرى أنّ مقامات الكلام متفاوتة فمقام الشكر باين مقام الشكاية، و مقام التهئة يباين مقام التعزية إلى غير ذلك، فكلّ كلمة مع صاحبها مقام، و لكلّ حدّ ينتهي إليه الكلام مقام، و ارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول و انحطاطه في ذلك بحب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي يسمى مقتضى الحال.⁽²⁾

وتختلف المقامات و تتباين بحسب المواضيع المطروقة، قد يكون المقام مقام هزل، وقد يكون مقام فخر، وقد يكون مقام تفحّش، وقد يكون مقام إفحام، وهي أمور تناط بالمنظرة، ومن ثمّ كانت بلاغتها مرتبطة بسرعة إيرادها، ويتباين المتكلمون على قدر ما أتيح لهم من عقل وواع، وبصيرة نافذة، وذهن حاضر.⁽³⁾

(1) صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، ص 50.

(2) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

(3) ينظر: محمد بدري عبد الجليل، تصور المقام في البلاغة العربية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2005م، ص 23.

كما تحدّث أبو هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» عن المقام قائلاً: « [...] لا يكلم سيّد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، لأنّ ذلك جهل بالمقامات، وما يصلح في كلّ واحد منهما من الكلام، و أحسن الذي قال لكلّ مقام مقال». (1)

تختلف المقامات باختلاف الطباقات، فالكلام يرتبط بطبقات السامع أي مقامه الاجتماعي، فطبقة السامعين تحدد المعاني والألفاظ التي يستخدمها المتكلّم «فيخاطب السوّقي بكلام السوقة، والبدوي بكلام البدو، ولا يتجاوز به عمّا يعرفه إلى ما لا يعرفه؛ فتذهب فائدة الكلام وتعدم منفعة الخطاب». (2)

تكشف لنا هذه المقولات أنّ بلغاء العربية قسموا المقام إلى قسمين: مقام الخاصة (الملوك)، ومقام العامة (السوقة والأعاجم) (3)، ولكل مقام قاموس مفرداتي يناسبه ويلائمه، موضوع تبعاً لمقامات المتلقي المختلفة، «فالسباق البلاغي يتّجه إلى الملفوظ على مستويين: مستوى حال المخاطب، ومستوى مقام القول». (4)

ولا شك أنّ التوحّيدي حاول في كتابه الإمتاع والمؤانسة أن يمزج بين مجموع من الموضوعات التي تضم الجدّ والهزل، حتى لا يشعر الوزير بالثقل والملل وينأى عن سماع أحاديثه ومسامراته، وبالتالي تعددت المقامات، نذكر منها ما يلي:

7-1-1-1-مقام الخضوع:

قال أبو حيان التوحّيدي : « [...] أمّا بعد؛ فإنّي أقول منبها لنفسي، ولمن كان من أبناء جنسي : من لم يطع ناصحه بقبول ما يسمع منه، ولم يملك صدقه كلّه فما مثله كلّه، ولم نقد لبيانه فما يريغه (5) إليه و يطلعه عليه؛ ولم ير أنّ عقل العالم الرشيد، فوق عقل المتعلم البليد؛ و أنّ رأي المجرب البصير، مقدّم على رأي الغمر الغرر فقد خسر حظّه في العاجل، ولعلّه أيضا يخسر حظّه في الآجل؛ [...] و أنا أعوذ باللّهِ الملك الحق الجبار العزيز الكرم الماجد أن أجهل حظّي، و أعمى عن رشدي، و ألقى بيدي إلى التهلكة، و أتجانف إلى ما يسوءني أو لا

(1) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص27.

(2) نفسه، ص29.

(3) ينظر: منال سعيد نجار، نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1،

1432 هـ، 2011م، ص26.

(4) صابر الحباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطة للنشر، تونس، سلسلة الكوثر، ط1،

1430 هـ، 2009م، ص181.

(5) يريده ويطلبه.

ولا يسرنى آخراً، هذا وأنا في ذيل الكهولة و بادئة الشيخوخة، [...] فإلى الله أفزع من كل ريث وعجل، وعليه أتوكل في كل سؤال و أمل، و إياه أستعن في كل قول و عمل.»⁽¹⁾

التوحيدي يقرّ في بداية كتابه بسلطة «ابن العارض»، الذي ما لبث يهدده ويتوعده إن هو لم يخضع لأمره، وينفذ ما أمره به دون تأطّر أو تردّد، ولما كانت مكانته أعلى شرفاً من التوحيدي، كان لزاماً عليه طاعته والرضوخ لأمره، فهو يخاطب نفسه و يذكرها دائماً بالعواقب الناجمة عن مخالفة العالم الراشد و المجربّ البصير. إنّه يقرّ برضوخه لسلطة «ابن العارض» المطلقة التي لا يمكن تجاوزها، فهو السامع المطيع، و الخادم الشكور، فهذا المقام يبين سلطة المرسل إليه على المرسل.

7-1-2-مقام العلم والمعرفة :

يقول التوحيدي: « ثم إنّي أيها الشيخ ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متىّ واختصرتها. فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التمام فإنّ شيئاً يجري في ذلك المجلس النبيه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يغتم سماعه، وتوفى فوائده، ولا يتهاون بشيء منه.

[...] لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة [...] ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متىّ في حديث المنطق، فإنّه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشرّ والحجّة من الشبهة والشكّ من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به، [...] قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته [...] فرفع أبو سعيد رأسه [...]»⁽²⁾.

نستخلص أنّ المقام هنا هو مقام علم ومعرفة من خلال طبيعة الموضوع وهو المناظرة بين السيرافي ومتىّ، إضافة إلى جموع العلماء الحاضرة.

ويتلخّص موضوع المناظرة في أفضلية علم المنطق أو علم النحو إذ جلس كل من السيرافي ومتىّ يعرض حججه بطريقة متسلسلة حسب مسار الخطاب وتوجّهه ولاشكّ أنّ قطبي التناظر (السيرافي ومتىّ) يتمتعان بعلم وفير، ورأي حكيم، وفكر عميق، وحكم بصير، ودراية واضحة في مختلف العلوم والفنون، وإن كان السيرافي قد انتصر في نهاية الأمر

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 33/1.

(2) نفسه، 90/1.

بأفضلية وأحقية علم النحو على علم المنطق وبالتالي غلبة علوم العربية على علوم اليونان، فالتوحيدي توفرت له الحرية - إلى حد ما - في عرض آراء كلام من «العارض» و«المعترض» في المسألة، وأخذ يعرض بالتفصيل ما ورد في هذه المناظرة، والوزير بدوره يطلب الإفاضة والاسترسال من التوحيدي دون ملل أو كلال، حتى تتوضَّح معالم الحقيقة والصواب، فالمرسل إليه (الوزير) في هذا المقام لا يهدد ولا يخضع التوحيدي لسلطته، فهو رجل علم مثقف يبحث عن ما يسدّ رمق حاجته للمعرفة والعلم، وبالتالي وردت أوامره على سبيل الاستعلاء بحكم مكانته، لا لغرض آخر.

7-1-3- مقام الهزل :

قال التوحيدي: « وقال مرة: تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، ونال من قوانا، وملأنا قبضاً وكرباً هات ما عندك. قلت: قال حسنون المجنون بالكوفية يوماً - وقد اجتمع إليه المجان يصف كل واحد منهم لذات الدنيا. فقال: أما أنا فأصف ما جربته، فقالوا: هات، فقال: الأمن والعافية، وصنع الصلح الزرق، وحكّ الحرب، وأكل الزمان في الصيف، والطلاء في كل شهرين، وإتيان النساء الرعن والصبيات الزعر، والمشى بلا سروال بين يدي من لا تحتشمه، والعريضة على الثقيل، وقلة خلاف من تحبه والتمرس بالحمقى ومؤاخاة ذوي الوفاء، وترك معاشره السفلة». (1)

فهذه الليلة التي جرت بين الوزير والتوحيدي هي ليلة مجون، وهذا بعد طلب الوزير ذلك، حيث إنه أصابه الملل والجهد من المواضيع الجدّية والعلمية، فأراد أن يريح فكرة، بل يطرب نفسه بمواضيع هزلية تُروح على النفس، وتطرد الكآبة، وتذهب الملل والنقل على القلب. والتوحيدي هنا لبّى دعوة الوزير بأن ترك الجدّ والعلمية إلى الهزل والمزاح. ومن الواضح جداً أن المقام هنا هو مقام هزل ومزاح، حينما تحدث التوحيدي عن حسنون المجنون.

ولم يبخل التوحيدي بإيراد الشواهد والأمثلة في هذه الليلة، بأسلوب هزلي بسيط، لا يدعو إلى التفحص الدقيق في مكنوناته، لأنّ الموضوع لا يتطلب ذلك، وإنما هو حديث للترويح على النفس ونسيان المشاكل والبعد عنها.

(1) السابق، 191/2.

من خلال هذه الأمثلة نخلص إلى أنّ المقام يختلف من قضية إلى أخرى، ومن أطروحة إلى أخرى، بحسب طبيعة الطرح ومدى استجابته للدقة العلمية، أو أنه بسيط لين للفهم لا يتطلب إمعاناً في النظر أو إعمال فكر. وما هذا إلا دلالة على غنى هذا المؤلف بمواضيع شتى متنازعة، ومدى تفوق التوحيدي وسعة علمه وثقافته التي شملت مختلف العلوم والمعارف.

وللمقام دور حجاجي يتمثل في مراعاة حال المتلقي وكل الظروف والملابسات المحيطة به، حتى يستطيع المتكلم التأثير فيه وإقناعه، والتوحيدي (المتكلم) استطاع مراعاة ذلك، فوجب عليه البصر بمقامات الخطاب وأحواله ومطابقة المقال للمقام، وإنزال الكلام على قدر أحوال المتلقي النفسية، حتى يتحقق مقتضى الحال، فالمقام مراعاة للحالة النفسية والاجتماعية للمتلقي، وهذا ما جعل لياليه مختلفة ومتعددة المواضيع وبالتالي المقامات، فهو بهذا يستطيع أن يودع حججه بسلاسة وترتيب حتى يقنع الوزير ويؤثر فيه.

7-2- الصور البيانية:

لقد اهتم الباحثون بدراسة علم البيان، وذلك من خلال تحديد مفاهيمه وأنماطه وأساليبه، وكان أهم كتاب يبحث في قضاياها كتاب البيان والتبيين للجاحظ، الذي يعرف البيان بأنه: « اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محموله له كائن ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»⁽¹⁾

من خلال هذا التعريف نستخلص الغاية من البيان، إذ يحدده الجاحظ في الفهم والإفهام، وقد شغلت هذه القضية تفكير الجاحظ؛ لأنها أساس نظرية البيان في مفهومها العام الذي يشير إليه بقوله: « والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى» وقوله: « فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع».

ويحدد الجاحظ الدلالات على المعاني التي يبلغ بها الإنسان الفهم والإفهام، في خمسة أشياء: « أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة، والنصبة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف»⁽²⁾.

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، 1/76.

(2) نفسه.

7-2-1- الاستعارة:

تعدّ الاستعارة الوسيلة الأولى في الحجاج، لأنّ المرسل غالباً ما يلجأ إليها لتحقيق أهدافها، وهي مقياس فعّال تقاس به مدى جودة الإبداع، ومن ثم تفوق المبدع في عمله الإبداعي.

وقد عرفها عبد القاهر الجرجاني كما يلي: «أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشتبه به فتعيره المشبه وتجره عليه»⁽¹⁾. معنى أن الاستعارة، تشبيه حذف أحد طرفيه .

والمرسل لا يستعمل الاستعارة، إلاّ لثقله بأنّها أبلغ من الحقيقة حجاجياً.⁽²⁾

ويفترض طه عبد الرحمن عدداً من الافتراضات لبناء النظرية التعارضية بالاستعارة في الحجاج وهي:

أ- إنّ القول الاستعاري قول حوارى، وحواريتته صفة ذاتية له.

ب- إنّ القول الاستعاري قول حجاجى، وحجاجيته من الصنف التفاعلى نخصّه باسم التحاج⁽³⁾.

ج- إنّ القول الاستعاري قول عملي، وصفته العملية تلازم ظاهره البياني والتخيلي⁽⁴⁾.

إذ تتحدّد حوارية الاستعارة في تعدد الذوات المشتركة في اختيار البناء الاستعاري انطلاقاً من النظر في المعنى الحقيقي الظاهر والمؤول، والمعنى المجازى المضمّر والمبلغ، ويترتب على ذلك أنّ الذوات التي تشترك في بناء القول الاستعاري أربع، وهي الذات المظهرة، والذات المؤولة، والذات المضمرة، والذات المبلّغة.⁽⁵⁾

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، اعتنى به علي محمد زينو، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م، ص66.

(2) ينظر، ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص494.

(3) تتبوأ المرتبة الثالثة من الاستدلال بعد البرهان والحجاج، ينظر، طه عبد الرحمن في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص16، 47.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، ص310.

(5) يرى طه عبد الرحمن أنّ المعنى الاستعاري يتألف من مستويين: مستوى المعنى الحقيقي القائم على الإظهار والتأويل، وأمّا الأول فيثبت وجود المعنى الحقيقي للجملة، وأمّا الثاني فينكره. و مستوى المعنى المجازى .

-ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، ص310، 311.

أما حجاجيتها فتمكن في تدخل آليتي « الادعاء » والاعتراض»، وذلك من طريق الرضى بشروط كل منهما، وبلورتها من قبل الذوات الأربع:

أولاً: الذات المظهرة: تظهر المعنى الحقيقي للجملة، أي تدعي المطابقة بين المستعار له والمستعار منه.

ثانياً: الذات المؤولة: فتقوم بإنكار المطابقة بين المستعار له والمستعار منه؛ فهي تعترض على وجود المعنى الحقيقي للجملة، بما أن المعنى المؤول هو أولى بالخفاء من المعنى المضمر.

ثالثاً: الذات المضمرة: هي من ذات المستعير، تكمن وظيفتها الحجاجية في أن تدعي وجود المعنى المجازي للجملة.

رابعاً: الذات المبلّغة: وظيفتها الحجاجية أن تعترض على وجود المعنى المجازي للجملة، بما أن المبلّغ هو أولى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلّغ. (1)

ويلاحظ أن التوحيدي وظّف أنواعاً مختلفة من الاستعارات و هذا بيانها:

قال التوحيدي: « فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابة العظماء، ليتفق على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم، [...] وهاهنا يعلمون أن كل ملك سوى ملك الله زائل، [...] ويتنبهون من رقدة الغفلة، ويكتلون باليقظة من سنة السهر والبطالة ». (2)

يحتوي هذا القول على استعارة حجاجية، تتمثل فيما يلي:

ح1: يتنبهون من رقدة الغفلة.

ح2: يكتلون باليقظة من سنة السهو والبطالة .

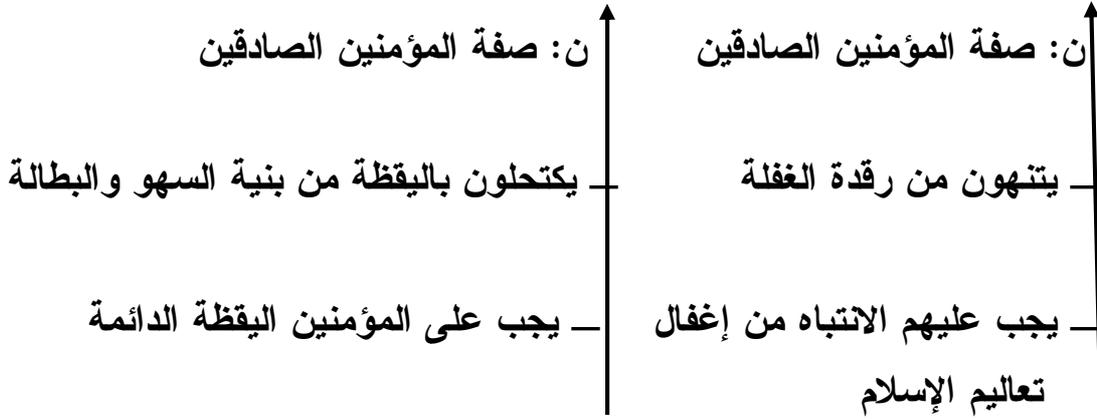
النتيجة: صفة المؤمنين الصادقين.

فالحجة الثانية حجة قوية تدعم الطرح أو النتيجة التي جاءت على شكل استعارة مكنية؛ حيث شبه يقظة الطائفة بالكحل، فحذف المشبه به « الكحل » وأبقى بما يدلّ عليه « يكتلون»، والكحل يستعمل لسببين: الأول: من أجل الزينة والبهاء، أما الثاني: فيستعمل من أجل أن تبصر العين بشكل أفضل، فهو بمثابة الدواء لها، وهو بذلك ينبّه المؤمن إلى اليقظة الدائمة من السهو والبطالة، حتى لا يقع في غياهب الكفر والردّة عن دين الله عزّ وجلّ.

(1) ينظر: السابق، ص 311.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 342/3.

نلاحظ أن المتكلم لجأ إلى القول الاستعاري كونه أبلغ وأقوى الآليات اللغوية، فيحاول أن يؤثر في قرار ورأي المستمع، في تقويم الواقع أو السلوك. ويمكن رصد ذلك على السلم الحجاجي على النحو الآتي:



قال التوحيدي: « [...]»، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات، و اختلطت بالضلالات؛ ولا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة، و ذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، و المصلحة الاجتهادية». (1)

في هذا المثال تحتجّ الجماعة في أنّ الشريعة قد أصابتها الجهالات، ونالت منها الضلالات، والسبيل الوحيد لتخليصها وتطهيرها بالفلسفة، التي تحوي العقل والحكمة والمنطق، هذه الأمور مجتمعة توصل الشريعة إلى الكمال، وتسموا بها عن المغالطات والأخطاء والتدنيس، فوظفت الصورة الاستعارية في قولها « ولا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة»، إذ شبّه الشريعة بالثوب المتسخ، الذي يجب غسله وتنظيفه، من قبيل الاستعارة المكنية، حيث ارتسمت أمامنا صورة الشريعة المدنّسة الخارجة عن الحكمة الفلسفية، التي يجب تطهيرها بالفلسفة لتزيل عنها الآراء الفاسدة، وغير المنطقية، لتحتمك إلى الحكمة والمنطق اليوناني، فهذه الجماعة تحتمك إلى علم واحد وهو المنطق اليوناني، الذي يعدّ في توجههم الأساس الذي لا بدّ أن تنهض به الشريعة الإسلامية، فحاولوا تصوير الفلسفة على شكل الثوب المتسخ الذي يجب تنظيفه، فهم إذن يحاولون التأثير في المستمع، والانتقال بأذهانهم ببسر إلى الاقتناع بضرورة الفلسفة في حياة الناس، وبيّنوا ذلك في صورة مجازية،

(1) السابق، 2/163.

حتى يكون التأثير أبلغ، والحجّة في هذه الصورة تبرز من المعنى المضمّر فيها، الذي يملاه المتلقّي بالاستنتاج.

ويمكن تمثيل ذلك على السلم الحجاجي بالشكل الآتي:

ن: يجب أن تحتكم الشريعة إلى تعاليم الفلسفة.

لا سبيل إلى تطهير الشريعة سوى بالفلسفة.

الشريعة اختلفت بالضلالات والجهالات.

نلاحظ أن القول الاستعاري ارتقى إلى أعلى درجات السلم الحجاجي كونه الأقوى حجاجيا، فهو ينهض بوظيفة تأثيرية اقناعية، وذلك بتحريك خيال المتلقّي، وإثارة انتباهه. قال التوحيدي: «فأما أنفسُ أصناف الحيوان كالفرس والحمّار فإنّها أنفس ناقصة غير كاملة، [...]، لم يشعّ فيها نور النفس الشريفة، ولم ينبت فيها شعاع العقل الكريم»⁽¹⁾. لقد ميّز التوحيدي بين الأنفس، فنفس الحيوان ناقصة غير كاملة، وذلك أنّ النفس لا تكون ولا تكتمل إلاّ بالعقل، الذي يفتقر إليه الحيوان، وقد رسم لنا صورتين استعارتين لتوضيح ذلك، حيث شبّه الحكمة بالنور الذي يشعّ في النفس الشريفة، و العقل بشعاع الشمس الذي ينير الحياة، فحذف المشبّه وترك ما يدلّ عليه، على سبيل الاستعارة التصريحية، فالتوحيدي يصور لنا مدى ارتباط العقل بالنفس حتى ترقى إلى النفس الشريفة، وبما أنّ الحيوان تابع للغريزة، التي تؤدي - في الغالب - إلى التهلكة والفساد، غابت عنه النفس الحكيمة الشريفة، التي تقوم أساسا بالعقل، فنفسه خاضعة لغريزته وشهوته، دون أي ضابط أو سلطان، وهذا أساس يميّز الحيوان عن الإنسان.

ويمكن رصدها على السلم الحجاجي بالشكل الآتي:

(1) السابق، 3/356.

ن: نفس الحيوان ليست شريفة لافتقارها للعقل والحكمة.

لم يشع فيها نور الحكمة والنفس الشريفة.

لم ينبث فيها شعاع العقل الكريم .

نفس الحيوان ناقصة غير كاملة.

الملاحظ أنّ الاستعارتين تصدّرا السّم الحجاجي، لكونهما الأكثر قوة في التأثير والإقناع، فوظيفة الاستعارة ليست الإخبار فقط، وإنما هي ذات وظيفة بنائية؛ تقوم ببناء معنى جديد، يختلف قليلاً أو كثيراً عن المعنى الحرفي، لها قدرة في إثارة المشاعر وتوجيهها الوجهة التي يرمي إليها منتج الخطاب، ومن هنا أصبحت ذات وظيفة معرفية، أو بنائية⁽¹⁾، فـ« القول الاستعاري يحتمل تخريجه على المعنى الظاهر، فضلاً عن احتمال الدلالة على المعنى المجازي». ⁽²⁾

تعدّ الاستعارة من الوسائل الحجاجية التي يستخدمها المرسل للتأثير في المرسل إليه، وذلك باستثارة خيال المتلقّي حين الخروج عن الكلام العادي المألوف إلى الكلام المجازي، الذي يتطلّب الانتباه والتركيز في صورة الجملة، التي تحمل صورتين : الصورة اللفظية، والصورة الدلالية، حيث يسعى القارئ الباحث عن المعنى المكتنف في الصورة، وبالتالي الاستعارة ارتقت من كونها مجرد صورة خيالية جمالية، إلى اعتبارها قوة تأثيرية وإقناعية و حجاجية للمتلقّي، وهي تبين مدى امتلاك المرسل للملكة اللغوية والتداولية في تبليغ مقاصده للمرسل إليه، في صور متعددة ومختلفة، ترقى عن الكلام العادي، حتى تحقق حجاجيته المنشودة، إذن الاستعارة حجّة في القول، بل أقوى الحجج.

(1) ينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظرية الحجاج (رسائله نموذجاً)، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص278.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص305.

7-2-2- التشبيه:

يمكن أن نعتبره آلية من آليات الحجاج البلاغي، التي اعتمدها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة. ويعرفه الجرجاني بقوله: « اعلم أن الشيين إذا شبة أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما: أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج إلى تأول. والآخر: أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول، فمثال الأول تشبه الشيء بالشيء من جهة الصورة و الشكل، نحو أن شبه الشيء إذا استدار بالكرة في وجهه، وبالحلقه في وجه آخر. [...] ومثال الثاني: وهم الشبه الذي يحصل بضرب من التأول، كقولك: هذه حجة كالشمس في الظهور، وقد شبت الحجة بالشمس من جهة ظهورها [...]»⁽¹⁾

عرّف السكاكي التشبيه بقوله: « لا يخفى عليك أن التشبيه مستدع طريقتين: مشبها ومشبها به، واشتركا بينهما، من وجه، وافتراقا من آخر، مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة أو بالعكس»⁽²⁾.

يعمل التشبيه على تقريب المعاني البعيدة، و إجلاء الخفي إلى الجلي، فيزيد المعاني رفعة ووضوحا، وتأثيرا ف النفس.

أما التشبيه عند الجرجاني فعلى ضربين: الأول: «تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة في وجهه، [...] وكالتشبيه من جهة اللون كتشبيه الخدود بالورد، والشعر بالليل، [...]، أو جمع الصورة واللون معا، كتشبيه الثريا بعنقود الكرم المنور، [...]، وكذلك التشبيه من حيث الهيئة، نحو أنه مستو منتصب مديد، كتشبيه قامة الرجل بالرمح، والقذ اللطيف بالغصن، [...] وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فينا يدخل تحت الحواس، نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره، كتشبيه صريف أنياب البعير بصياح البوازي»⁽³⁾. فهذه التشبيهات بيّنة لا يجري فيها التأول.

والثاني: «هو الشبه الذي يحصل بضرب من التأول، كقولك: هذه حجة كالشمس في الظهور، وقد شبت الحجة بالشمس من جهة ظهورها، كما شبت فيما مضى الشيء بالشيء

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ميسر عقاد، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1428هـ، 2007م، ص، 70، 71.

(2) السكاكي، مفتاح العموم، ص439.

(3) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص، 70، 71.

من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما. إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتم لك إلا بتأول⁽¹⁾.

وللتشبيه ضروباً مختلفة منها: (2)

1- المرسل: ما ذكرت فيه الأداة .

2- المؤكّد: ما حذف فيه الأداة.

3- المجمل: ما حذف منه وجه الشبه.

4- المفصل: ما ذكر فيه وجه الشبه.

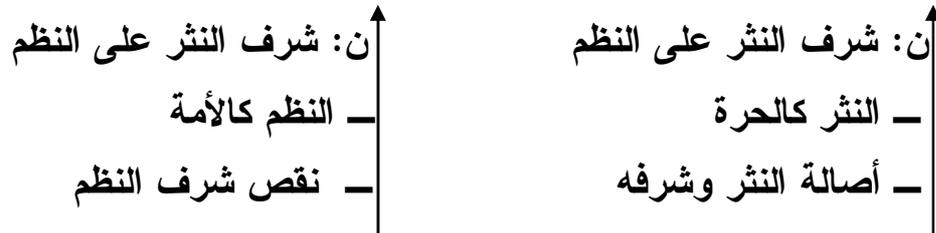
5- البليغ: ما حذفته منه الأداة و وجه الشبه.

6- التمثيل: وجه الشبه مأخوذ من متعدد.

« قال ابن طرارة: النثر كالحرّة، والنظم كالأمّة، والأمة قد تكون أحسن وجهها، وأدمت شمائل، وأحلى حركات، إلا أنّها لا توصف بكرم جوهر الحرّة ولا بشرف عرقها وعتق نفسها وفضل حيائها». (3)

لقد شبه النثر بالحرّة (توصف بالكرم، وأصالة عرقها...)، والنظم بالأمّة (التي تكون أحسن وجهها وأدمت شمائل...)، وهو تشبيه مرسل مجمل، فقد أعطى الشرف والسبق للنثر على النظم الذي مهما كان كلامه مؤتلفاً منظماً متوخّاة معانيه، إلا أنّه لا يصل مرتبة النثر. وقد أورد هذه التشبيهات على شكل حجج لأن الصور البيانية المجازية أقوى وأبلغ تأثيراً على المستمع من الكلام العادي.

ويمكن رصد ذلك على السلم الحجاجي بالشكل الآتي:



(1) السابق، ص71.

(2) علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، البيان والمعاني والبديع للمدارس الثانوية، دار المعارف، 1999م، ص25، 35.

(3) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 251/2.

قال التوحيدي: « قال أفلاطون: مثل الحكيم كمثل النملة تجمع في الصيف، وهو يجمع في الدنيا للأخرة.»⁽¹⁾

يكتنف هذا القول تشبيه تمثيلي، حيث استدلّ التوحيدي برأي الفيلسوف الحكيم أفلاطون مثالي النزعة، الذي وصف ومثّل للرجل الحكيم بالنملة في النشاط والسعي الدائم، فإن كانت النملة تشقى وتكدّ في جمع زادها في الصيف حتى تعتكف في جحرها مطمئنة في الشتاء، كذلك الحكيم فهو دائم العمل والاجتهاد والتفكير والنصح للبشرية، أنه لا يدخر جهد في سبيل السعادة والراحة العامة، ولا ينتظر الشكر ولا العرفان من الناس وإنما ينتظر جزاءه في الآخرة، فهو يطمح للسعادة الأبدية لا الدنيوية، فهذه صورة تشبيهية غاية في التأثير والإبلاغ. قال التوحيدي: « فإن قيل: العقل أيضا شمس أخرى»⁽²⁾.

يعدّ التوحيدي العقل شمس تضيء درب الإنسان، فقد حذف أداة التشبيه ووجه الشبه على سبيل التشبيه البليغ، حيث رسم لنا صورة مجازية، لتوضيح وتقريب الفكرة، في أنّ العقل أساس تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، التي تتعدم عندها هذه الخاصية، وبالتالي تكون أدنى مرتبة من الإنسان، فالعقل هو شعاع من النور يهدي إلى السبيل الصحيح، والحياة السعيدة، فالتوحيدي استخدم التشبيه لتقريب الفكرة من ذهن المتلقّي وتأكيدّها، والتشبيه البليغ « حجّيته تكمن في ادّعاء المنتج أنّ المشبّه عين المشبّه به، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنّ المتلقّي لا يهنأ ولا يطمئنّ حتى يظفر بوجه الشبه الذي سكت عنه المنتج، وظفره به ظفر بالحجّة.»⁽³⁾

إنّ التشبيه يعمل على تقريب المعاني البعيدة، و إيضاح الأفكار الصعبة والمعقدة لتحقيق الفهم و الإفهام.

(1) السابق، 187/1.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 65.

(3) علي محمد علي سليمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، " رسائله نموذجاً"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص261.

7-2-3-الكناية:

اعتمد التوحيدي في كلامه التكنية أكثر من الإظهار، لكي يمرر أفكاره وآراءه بسهولة وسلاسة للمتلقى، حتى يتلقاها في قالب جمالي، يحثه على الفهم والتأويل.

ويعرفها الجرجاني بما يلي: «أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ إليه ويجعله دليلاً عليه»⁽¹⁾.

ومن أمثلة ذلك في «الإمتاع والمؤانسة» ما يلي:

«تغذى أبو العيناء عند ابن مكرم، فقدم إليه عُرَاقاً⁽²⁾ فلما جسّه قال قدركم هذه طبخت بشطرنج»⁽³⁾.

هذه العبارة تحمل صورة بيانية تتمثل في الكناية، يتمثل معناها في البخل الشديد الذي يتصف به ابن المكرم، والدليل على ذلك تشبيه أبي العيناء العظام المطبوخة ببيادق الشطرنج في بيوستها.

فأبو العيناء ساق حجته على شكل كناية، حتى يؤثر في المتلقي ويقربه للفهم بطريقة التكنية، فهو لم يرد أن يظهر رأيه علانية وبأسلوب مباشر، بل تعدى على جانب ضمني يوضح مقصده وفق قرينة دالة ليصل إلى أهدافه الحجاجية والمتمثلة في نتيجة مفادها «بخل العرب»، فهذه صفة موجودة في أمة العرب بقدر ما هو موجود الكرم، فالتوحيدي من خلال إيراد هذا المثال أراد أن يقنع الوزير بوجود هذه الصفة في العرب، والأمثلة على ذلك كثيرة، بل ألفت كتب طوال لوصف هذه الظاهرة بأسلوب هزلي مشوق على غرار كتاب البخلاء للجاحظ.

ولعل اقتناع الوزير بوجود هذه الظاهرة عند العرب، جعله يقول مسبقاً «صدق القائل في العرب، منعوا الطعام وأعطوا الكلام»⁽⁴⁾.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 65.

(2) العظم الذي أخذ ما عليه من اللحم.

(3) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3 / 327.

(4) نفسه.

يقول التوحيدي: «قلت: إنَّ شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصدر، لا يغلق عليه في الأمور الروحانية و الأنباء الإلهية و الأسرار الغيبية، وهو طويل الفكرة، كثير الوحدة.» (1)

تحتوي هذه العبارة على ثلاث كنايات حجاجية تتمثل فيما يلي:

ح1: غزير البحر.

ح2: واسع الصدر.

ح3: طويل الفكرة.

النتيجة: أبو سليمان صاحب علم و حكمة.

ساق التوحيدي حجته على شكل كناية، فهو يمدح شيخه أبا سليمان، العالم والحليم والحكيم، الذي لا يستعصى عليه أيّ مسألة أو قضية مهما اختلفت وتشعبت. ويمكن أن نمثلها على السلم التالي:

↑ ن: أبو سليمان صاحب علم وحكمة.

غزير البحر.

واسع الصدر.

طويل الفكرة.

فالعبارة تشتمل على ثلاث كنايات متماثلة في القوة والأهمية في تدعيم النتيجة، فهي حجج تخدم نتيجة واحدة مفادها نعت أبا سليمان بأحسن الصفات، وهذا دليل على إعجاب التوحيدي بهذه الشخصية الفذة التي لا يشق لها غبار.

يقول التوحيدي: «تأكل أصبعك أسفا، وتزدرد ريقك لها.» (2)

تحتوي العبارة على كنايتين: تتمثل الأولى في المبالغة في تحقير التوحيدي.

أمّا الثانية فهي تصوّر التوحيدي الذي يزدرد ريقه من شدة الخوف والتحسّر على ما فاتته من شدة الحوطة لنفسه، والنظر في يومه لغده.

للكناية أثر حجاجي في فهم الخطاب باعتباره حجة قوية من رتب الحجاج، تستند على التضمين لا التصريح، التكنية لا التوضيح، فتحت بذلك المتلقي على التأويل والفهم.

(1) السابق، ص174.

(2) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 36/1.

7-3-المحسنات البديعية:

إنّ المحسنات البديعية بدورها يمكن أن تؤدي دورا حجاجيا، فالبديع: «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة، وهذه الوجوه ضربان: ضرب يرجع إلى المعنى، وضرب يرجع إلى اللفظ»⁽¹⁾.

ويقول في هذا الصدد « صابر الحباشة »: « إنّ محسنا لهو حجاجي إذا كان استعماله، وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتادا في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة، وعلى العكس من ذلك، فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب، فإنّ المُحَسَّنَ سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره مُحَسَّنَ أسلوب؛ ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع»⁽²⁾.

نستنتج أنّ هناك نوعين من المحسنات: محسنات زخرفية متعلّقة بالأسلوب، ومحسنات حجاجية متعلّقة بالإقناع.

وقد استعان التوحيدي بمجموعة من المحسنات الحجاجية، لأداء دور بارز في الخطاب وهو الإقناع والتأثير في المتلقي، وهي:

7-3-1-الطباق: وهو من المحسنات المعنوية، « ويقال له التضاد، والتكافؤ، والطباق، وهو أن يؤتى بالشيء وضده في الكلام»⁽³⁾ وينقسم إلى نوعين: طباق الإيجاب: وهو الجمع

بين الشيء وضده في الكلام، وطباق السلب: وهو الجمع بين فعلي مصدر واحد مثبت

ومنفي، أو أمر ونهي، كقوله تعالى: ﴿

﴿

﴿

﴿

﴿

﴿

(1) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، تح: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي

بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م، ص255.

(2) صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 51.

(3) العلوي، الطراز، دار الكتب الخديوية، مصر، 1222هـ، 1912م، 2/377.

(4) الروم/ 7،6.

لقد دعم التوحيدي فكرته بمجموعة من الحجج (على شكل طباق)، ليقنع المتلقي أن يختار أي الأمرين أميل، إلى سمو الأخلاق ورفعتها أم إلى انحطاطها ودناءتها. ولقد وظف ذلك وفق ثنائية ضدية التي هي مبحث من مباحث الدراسات اللسانية الحديثة، التي تؤكد أن الكلمة لا تتضح ولا يتحدد معناها بشكل واضح إلا بوجود ضديتها في الكلام، فالكون قائم على ثنائيات متضادة.

7-3-2-المقابلة:

يعرفها العسكري بقوله: « المقابلة: إيراد الكلام، ثم مقابله بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة».(1) ومنها ما كان مقابلة في المعنى، وما كان مقابلة في اللفظ. ويذكر القزويني تعريفا لها: « وهو أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة، ثم بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب، بالتوافق خلاف التقابل».(2) قال التوحيدي: « وقال الأوزاعي: المؤمن يقلُّ الكلام، ويكثر العمل، والمنافق يكثر الكلام ويقلُّ العمل».(3)

اعتمد المتكلم على تدعيم فكرته بحجة أوردتها على شكل مقابلة ليقنع المتلقي، بأن المؤمن يستمر وقته وجهده في العمل لا في كثرة الكلام غير المجدي، في حين تجد المنافق يكثر من الكلام ولا يجتهد في عمله. ولتوضيح الصورة أكثر يمكننا رصد ذلك على السلم الحجاجي:

↑	ن: المؤمن يعمل أكثر مما يتكلم.
	- المؤمن يقلُّ الكلام.
	- ويكثر العمل.
	ن: المنافق يتكلم أكثر مما يعمل.
	- المنافق يكثر الكلام.
	- ويقلُّ العمل.

نلاحظ أنّ طريقة المقابلة أقوى حجاجيا من الطرق العادية في الكلام، لذلك استعان بها المتكلم لبلوغ أهدافه الحجاجية، وهي الإقناع فوجد لغرض حجاجي لا لغرض جمالي.

7-3-3-السجع:

(1) العسكري، الصناعتين، ص337.

(2) القزويني، في علوم البلاغة، ص259.

(3) نفسه، 243/2.

يقول العسكري في هذا الباب ما يلي: «والسجع على وجوه: منها أن يكون الجزآن متوازنين متعادلين، لا يزيد أحدهما على الآخر، مع اتفاق الفواصل على حرف بعينه، وهو كقول الأعرابي: سنة جردت وحال جهدت، وأيد جمدت، فرحم الله من رحم، فأقرض من لا يظلم. فهذه الأجزاء متساوية لا زيادة فيها ولا نقصان، والفاصل على حرف واحد». (1) هذا النوع الأول من السجع، الذي يتساوى طرفاه من حيث العدد ويتفقان في الفاصلة.

أما النوع الثاني: «[...]» ومنها أن يكون ألفاظ الجزأين المزدوجين المسجوعة، فيكون الكلام سجعاً في سجع، وهو مثل قول البصير: حتى عاد تعريضك تصريحاً، وتمريضك تصحيحاً. فالتعريض والتعريض سجع، والتصريح والتصحيح سجع آخر، فهو سجع في سجع، وهذا الجنس إذا سلم من الاستكراه فهو أحسن وجوه السجع». (2)

قال التوحيدي: «وكانت العرب بهذا الخلق الذميم، وهذا الفعل اللئيم[...]»، وأوثب على النساء بذلك على هذا غزلهم وعشقهم ونظمهم ونثرهم وفراغهم وشهوتهم». (3)

لقد وردت الحجج في هذا المثال مسجوعة، لتخدم نتيجة عامة في أن العرب أفضل الأمم.

فالتوحيدي يرد على الفرس الذين نصبوا أنفسهم - خاصة زرادشت - أفضل الناس، فهم يرتكبون فاحشة المحاور، دون أدنى وازع أو حرج، ويرى أنه بالرغم من أن العرب يحبون النساء ويتغزلون بهنّ ويعشقنهنّ، إضافة إلى فراغهم وشهوتهم العظيمة، إلا أنهم لم يأتوا هذه الفعلة، بل أبوا ونأوا عنها. فالحجتان التشبيهيتان جاءتا لتخدم نتيجة صريحة وهو أن النثر أشرف من النظم.

خلاصة القول: أن البلاغة لا تعتمد فقط الجانب الجمالي، بل لها وظيفة حجاجية إقناعية لها دور فعال في التأثير في المتلقي، لأن الكلام المجازي من أقوى المظاهر الحجاجية.

8- البعد التداولي الحجاجي من خلال أفعال الكلام:

(1) العسكري، الصناعتين، ص 337.

(2) نفسه.

(3) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1 / 81.

تعد نظرية أفعال الكلام من الركائز الرئيسية للسانيات التداولية، وقد أثار اهتمام الكثير من باحثي العلوم المختلفة، فهي تجسد الغاية من الاهتمام التداولي من خلال التأثير الذي يحدثه الخطاب في المتلقين فتتحقق بمقتضى ذلك الفائدة.⁽¹⁾

وفي ضوء هذا التصور تحاول التداولية الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المهمة: من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ ما هو مصدر التشويش والإيضاح؟ كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟⁽²⁾.

ولكي يكون الحديث عن أفعال اللغة وافيا وملما بكل جوانب الموضوع، وجب علينا التطرق إلى جهود كل من أوستين (Austin) أو سورل (Searle) في هذا المجال فقد كان نقد « أوستين » لنظرة فلاسفة الوضعية المنطقية للغة منطلقة في إبراز هذه النظرية التداولية، فلاسفة الوضعية المنطقية يرون أن: « اللغة وسيلة لوصف الوقائع الموجودة في العالم الخارجي بعبارات إخبارية ثم يكون الحكم بعد ذلك على هذه العبارات بالصدق إن طبقت الواقع وبالكذب إن لم تطابقه، فإذا لم تطابق العبارة واقعا فليس من الممكن الحكم عليها بصدق أو كذب، وهي من ثم لا معنى لها».⁽³⁾

غير أن « أوستين » يعتبر ذلك مغالطة وصفية، فهناك عبارات لا تطابق الواقع، وبذلك لا يمكن الحكم عليها بصدق أو كذب وهو ما « يشبه العبارات الوظيفية في تركيبها لكنه لا يصف وقائع العالم ولا يوصف بصدق ولا كذب »⁽⁴⁾. فهي لا تنشئ قولاً، بل تؤدي فعلاً، وهي بالتالي أفعال كلامية.⁽⁵⁾

إن ربط « أوستين » الكلام بالفعل أو الإنجاز قاده إلى وضع تصور جديد للغة من خلال تقسيمه الأفعال الكلامية إلى:

أ- أفعال خبرية: وهي أفعال تصف حدثاً ما يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب.

(1) ينظر: نعمان بوقرة، التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون، قراءة في المفاهيم والمنطقات، مجلة الرافد،

الإمارات العربية المتحدة، 2006م، ص 83.

(2) ينظر: فرانسوا أرمينكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 1986م، ص 5.

(3) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 42.

(4) نفسه، ص 42.

(5) ينظر، نفسه.

ب- **أفعال أدائية**⁽¹⁾: لا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب، وتتفرد بمجموعة من سمات منها: أنها تستند إلى ضمير المتكلم في زمن الحال وتتضمن فعلاً من قبيل أمر أو وعد يراد منها إنجاز فعل ما، لذا تسمى الأفعال الإنشائية⁽²⁾.

ومن أجل أن تكون هذه الأفعال موفقة، وضع لها «أوستين» مجموعة من الشروط التكوينية والقياسية. فأما التكوينية فتتعلق بالفعل في حد ذاته، من خلال إمكانية تنفيذه وإجرائه بالكامل، وذلك وفق نطق مجموعة محددة من الكلمات. وأما القياسية فيتمثل في صدق المشاعر والأفكار والنوايا.⁽³⁾

وقد قسّم «أوستين» الفعل الكلامي إلى ثلاثة أفعال فرعية على النحو الآتي:

أ- **فعل القول (أو الفعل اللغوي) Actes locutoire**: ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة.

ب- **الفعل المتضمن في القول Acte illocutoire**: وهو الفعل الإنجازي الحقيقي فهو يمثل « عملاً ينجز بقول ما»، وهو الذي يتحقق بقولنا شيئاً ما، ويشمل السؤال، و إجابة السؤال، وإصدار تأكيد أو تحذير، و وعد، وأمر.

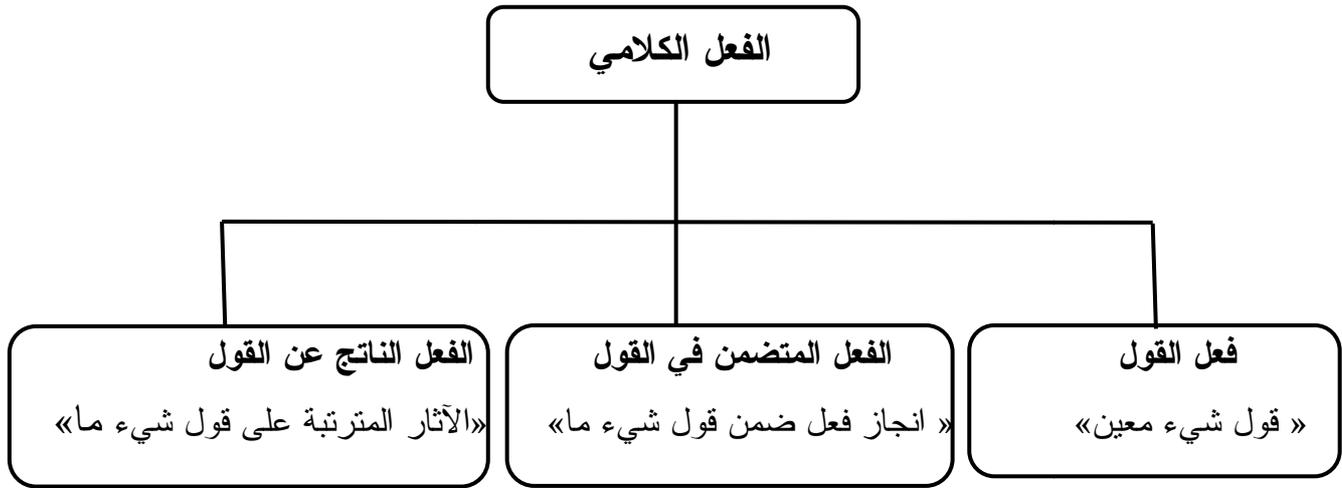
ج- **الفعل الناتج عن القول Acte perlocutoire**: وهو التسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر. وهو فعل إقناعي، فالفاعل يسعى إلى إقناع المتلقي، وذلك باستثارة مشاعره وفكره، وفق أفعال لغوية منتظمة صوتية ودلالية، حتى يكون التأثير أقوى. ويمكن توضيح ذلك أكثر في الخطاطة التالية.⁽⁴⁾

(1) السابق، ص 44.

(2) آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 31.

(3) ينظر، نفسه، ص 44، 45.

(4) ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة، الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 43.



لقد ركز أوستين في تصنيفه على الفعل الإنجازي الذي كان أساس نظريته على النحو الآتي⁽¹⁾:

1. **أفعال الأحكام Actes verdictifs**: هي أفعال تصدر عن شخص ذي سلطة معترف بها، كحكم صدر من قاض، أو وزير.
 2. **أفعال القرارات Actes Exercitifs**: هي الأفعال التي تمثل إصدار قرار بعينه، كالإذن والطرْد، والحرمان والتعيين.
 3. **أفعال التعهد Actes promissifs**: وتتمثل في تعهد المتكلم بفعل شيء مثل الوعد، والضمان، والتعاقد والقسم.
 4. **أفعال السلوك Actes comportatifs**: هي الأفعال التي تمثل ردود فعل لحدث ما كالاعتذار، والشك، والمواساة، والتحدي.
 5. **أفعال الإيضاح Actes Expositifs**: وتستخدم لإيضاح وجهة النظر أو بيان الرأي مثل الاعتراض، والتشكيل، والإنكار، والموافقة، والتصويب، والتخطئة.
- إن جهود «أوستين» في هذا المجال كانت موجهة في دراسة الألفاظ وليس الأفعال، أي دراسة لفظ الفعل، وليس الفعل منجزا بكل ما يحمله من حركية ومادية.⁽²⁾

(1) ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 46.

(2) ينظر، نعمان بوقرة، «نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية»، مجلة اللغة و الأدب، ملتقى علم النص، العدد 17، جانفي 2006م، جامعة الجزائر، ص 173.

وهذا ما تفتن إليه « سورل » حيث إنه أعاد اقتراح تقسيم آخر للأفعال الكلامية بلغ خمسة أصناف، يحقق المرسل بكل منها هدفاً معيناً، فتصبح أهداف الأفعال اللغوية كما يلي: (1)

- 1- الأفعال التأكيدية أو التقريرية **Actes Assertives**: والهدف منها هو تعهد المرسل، بدرجات متنوعة، بأن شيئاً ما هو واقعة حقيقية، وتعهده كذلك بصدق قضية له.
- 2- الأفعال التوجيهية **Directives**: وهدفها جعل المرسل إليه يفعل شيئاً ما، ويحاول المرسل تحقيق هذا الهدف بدرجات مختلفة تتراوح بين اللين وذلك بالإغراء أو الاقتراح أو النصح، وبين العنف والشدة، وذلك بالإصرار على فعل الشيء.
- 3- الأفعال الالتزامية **commissives**: وهدفها التزام المرسل بدرجات متنوعة، بالقيام بأفعال في المستقبل، وهي مبنية على شرط الإخلاص.
- 4- الأفعال التعبيرية **Expressives**: غرضها التعبير عن حالة نفسية معينة، مع عقد النية و الصدق في محتوى الخطاب الموجّه.
- 5- الأفعال التصريحية **Déclaration**: وهدفها جعل العالم يطابق الخطاب، والخطاب يطابق العالم.

لقد اعتمد « سورل » في تصنيفه للأفعال الكلامية على قصد المرسل، وما يرمي إلى إنجازه، من خلال استعماله اللغوية في سياق تواصل معين، فوجد أن هناك أفعالاً لغوية طابق ملفوظها مقصد المرسل، وهناك من يكون مقصده مختلفاً كلياً عن المنطوق والمفوظ. نفرق بذلك بين الأفعال الإنجازية المباشرة، و الأفعال الإنجازية غير المباشرة. فالأفعال الإنجازية المباشرة هي « التي تطابق قوتها الإنجازية مراد المتكلم ». (2) أي أن ما يتلفظ به المتكلم هو نفسه ما يقصده ويهدف إليه، أما الأفعال الإنجازية غير المباشرة هي التي لا يطابق ملفوظها مقصدها، بل يتعدى المعنى السطحي إلى المعنى العميق، « فالمضمّر يقوّي الحجاج المعروض بطريقة غير مباشرة ». (3)

تناول فكرة (أفعال الكلام) لسانيون عدّة بعد « أوستين » و « سورل »، وطرحوا الكثير من قضاياها، خاصة الأفعال الإنجازية، منهم « أوزوالد ديكرود » « Oswald Ducrot » الذي

(1) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، ص 158.

(2) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 80.

(3) Ruth Amossy : l'argumentation , dans le discours, édition Nathan ther, paris, 2000 ,p152.

حدّد في كتابه «القول واللاقول» «Dire et ne pas dire» نوعاً من الأفعال سمّاه أفعال الرأي، وهي: «ما يتعلّق بالمتكلّم، ويعلم به السامع يقينيات، مثل: فكر، علم، تيقن، تخيل، شكّ، جهل، تعلّم [...]».⁽¹⁾

وسنقوم بتحليل بعض النماذج من «الإمتاع والمؤانسة» الذي يتوفر على مجموعة كثيرة من الأفعال الكلامية، فالجانب التداولي للحجاج يظهر من خلال استعمال بنية لغوية معنوية، تجعل المتلقي يقوم بفعل معين سواء على مستوى انكساره أو سلوكاته.⁽²⁾

وقد أفضى تتبعنا للأفعال الكلامية في المدونة إلى الوقوف على عدّة صور، نذكر منها:

8-1- الاستفهام:

يعدّ الاستفهام من الأفعال الإنجازية الطلبية التوجيهية، بوصفها توجه المرسل إليه إلى خيار واحد وهو الإجابة عن الأسئلة، ويتخذها المرسل وسيلة لتسيير مجريات الخطاب.⁽³⁾ يقول سيبويه: «ألا ترى أنهم يقولون: هل زيدٌ منطلقٌ، وهل زيدٌ في الدار، [وكيف زيدٌ آخذٌ]، فإن قلت: هل زيدا رأيتَ، وهل زيدٌ ذهب، قَبَحَ ولم يُجَزَّ إلا في الشعر، [لأنه لما اجتمع الاسمُ والفعلُ حملوه على الأصل فإن اضطرَّ شاعرٌ فقدّم الاسمُ نصب كما كنت فاعلاً ذلك بقَد ونحوهما]. وإنما فعلوا ذلك بالاستفهام لأنه كالأمر في أنه غير واجب، وأنه يريد به من المخاطب أمراً لم يستقر عند السائل».⁽⁴⁾

وإنّ الاستفهام يبني على عنصرين أساسيين يتمثلان في المتكلّم والمخاطب؛ بغرض بحث استقرار الأمر المستفهم أو عدم استقراره في ذهن كل منهما. «فالاستفهام طلب مجاله الإرادة، إذ يريد به المتكلّم من المخاطب أمراً لم يستقر عنده».⁽⁵⁾

أمّا الاستفهام عند السكاكي فيختلف عن باقي أنواع الطلب (الأمر والنهي والنداء) في كونه طلب لحصول شيء في الذهن يقول: «والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر والنهي والنداء واضح، فإنّك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج؛ ليحصل في

⁽²⁾ Oswald Ducrot: dire et ne pas dire (principes de sémantique linguistique linguistique) collection savoir: sciences ,Hermann, paris, France, Octobre ,1991 ,p266.

⁽²⁾ ينظر: حمدي منصور جودي، خصائص الخطاب الحجاجي وبنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، دراسة لنماذج نصية مختارة، مذكرة ماجستير، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، سنة 2009، 2010م، ص 174.

⁽³⁾ ينظر: ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 352.

⁽⁴⁾ سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ، 1988م، 99/1.

⁽⁵⁾ خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، ص 113.

ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق». (1)

إنّ شروط إجراء الاستفهام على الأصل تكمن فيما يلي: طلب حصول يهّم المستفهم الشاك والجاهل للمعلومة، يطلب ارتسامه في الذهن.

وهو في الأصل نوع من الطلب، يتعلق بحالة معينة للمتكلم (الجهل بأمر يطلب تحصيل العلم به) (2).

ويخرج الاستفهام عن مقتضى الظاهر، وذلك لتحقيق مقصد الأطروحة، ولطبيعة السؤال الموجّه الذي قد يمثّل استدراجاً للخصم في الوقوع في الإجابة المتناقضة، وبالتالي تفنّد حجّته.

وقد وردت صيغ الأفعال الاستفهامية بمعاني متعددة تبعا للمقام الذي وردت فيه، نذكر ما يأتي:

« قال: فأين الدين من الفلسفة؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟ » (3).

إنّ الفعل الإنجازي بصيغة الاستفهام يحمل معنى ضمنياً يتمثل في تعظيم الدين عن الفلسفة، ويمكن تمثيل ذلك كما يلي:

1- الدين ← من وحي الله عزّ وجل.

2- الفلسفة ← من صنع الإنسان.

3- الشيء المأخوذ بالوحي النازل ← كلام الله المنزل بواسطة سيدنا جبريل عليه السلام.

4- الشيء المأخوذ بالرأي الزائل ← كلام الإنسان الذي مآله الموت والفناء.

فالتوحيدي يرى أنّ الشريعة لا تخضع للفلسفة، وذلك أنّ الحقّ والباطل في الدين واضح معلوم وبيانه ميسور، بالاستناد إلى الأدلة الشرعية وأحكام العلماء والفقهاء. أمّا الفلسفة فترتكز أساساً على الشك في كل الموجودات، وعد التصديق، وإن اعتمدوا على العقل في رؤيتهم العالم، فهو موهبة من الله عزّ وجلّ لكل البشر، بقدر مدركاتهم.

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 415، 416.

(2) نواري سعودي، في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء بين الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص 89.

(3) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1/ 166.

ويمكن رصد ذلك كما يلي:

- النبي أعلى منزلة من الفيلسوف ↔ الفيلسوف أدنى من النبي.
- ليس على النبي أن يتبع الفيلسوف ↔ على الفيلسوف أن يتبع النبي.
- النبي مبعوث ↔ الفيلسوف مبعوث إليه.

إنّ الموجّه الاستفهامي ذو قوة حجاجية دامغة، يحمل معاني ضمنية، يتلقاها المرسل إليه وفق خطاب استفهامي، فيجتهد هذا الأخير في تفسير ما رمى إليه المرسل. لقد عنى الفعل الإنجازي الاستفهامي تقديم الحجة تلوي الأخرى في تأكيد علو مكانه الدين والشريعة من الفلسفة، وهو تأكيد ضمني على رفض التوحيدي آراء الفرق الكلامية ذات التوجه الفلسفي كالمرجئة والشيعة والخوارج عموماً والمعتزلة خصوصاً. وفي موضع آخر يقول التوحيدي: « ما نظن أنه اجتمع هذا كله إلا لجعفر بن يحي فإن كتابته كانت سوادية، وبلاغية سحبانية، وسياسية يونانية وآدابه عربية، وشمائله عراقية، أفلا ترى كيف غرق الحساب في غمار هذه الأبواب؟ ». (1)

إنّ الفعل الإنجازي، بصيغة الاستفهام الإنشائي، على شكل أمر يحمل معنى ضمناً، يتمثل في التقرير والتأكيد على أن كل العلوم تتبوأ منزلة رفعي، يكمل بعضها البعض، ولا يصح أن نفاضل بينها، فهي أحوج لبعضها، ولا يمكن أن تأتي صناعة ونشقا نصفين ويشرف أحد النصفين على الآخر. فهذا المثال يخدم نتيجة مفادها أن علم الحساب لهو بحاجة إلى حسن القول، وبلاغة الرأي، حتى يثبت كلامه بالحجة القوية التي لا تقبل الشك. يقول التوحيدي: « قال: ما هذا الاسترسال كله إلى ابن شاهويه؟ وما هذا الكلف ببهرام؟ وما هذا التعصّب لابن مكيخا؟ وما هذا السكون إلى ابن طاهر؟ وما هذا التعويل على ابن عبدان ». (2)

إنّ الأسلوب الاستفهامي في هذه العبارة يحمل معنى الإنكار، فابن برمويه ينكر على الوزير معرفته بهؤلاء الأشخاص، لما يتصفون به من صفات مذمومة ومنحطّة، وإنّ مجالستهم والاستماع إليهم ضرب من الرياء وقلة الحكمة، وينصح الوزير أن يتخلّص منهم حتى يكون مجلسه أشرف ودولته أعزّ وأيامه أدم.

(1) السابق، 2 / 85.

(2) نفسه، 1 / 55.

وورد الاستفهام على صيغة التقرير في المثال الآتي: «ألا ترى أنّ البدن كان قوامه ونظامه وتمامه بالنفس؟» (1).

فامتنع الاستفهام عن المجيء، وولد التقرير؛ فالمتكلم (أبي سليمان) يقرّ أنّ البدن والنفس متلازمان، فصلاح البدن مرهون بصلاح النفس، ولا يمكن الفصل بينهما، فلا يقوم البدن دون النفس، ولا تكون النفس دون البدن، والإنسان دونهما ليس بإنسان، فهو يأخذ بنصيبه من النفس أكثر من البدن، لشرف النفس في جوهرها.

فورود العبارة على صيغة الاستفهام كان أبلغ وأكثر تأثيراً وإقناعاً في نفس المتلقي، فلو جاءت على أصلها: إنّ البدن كان قوامه ونظامه وتمامه بالنفس، لما جلبت انتباه المتلقي، و لما لاقت ذلك الصدى التأثيري والإقناعي، فالقصد من السؤال ليس الإجابة بنعم أو لا، بل القصد أن يجسّد الإجابة في عمل فعلي، وذلك بأن البدن والنفس وجهان لعملة واحدة تكون الإنسان.

يقول التوحيدي: «من أين دخلت الآفة على أصحاب المذاهب حتى افترقوا هذا الافتراق، وتباينوا هذا التباين، وخرجوا إلى التكفير والتفسيق وإباحة الدّم والمال وردّ الشهادة وإطلاق اللسان بالجرح وبالقذع والتهاجر والتقاطع؟» (2).

في هذا المثال امتنع إجراء الاستفهام على أصله، لاستدعائه التعجّب من أمر أصحاب المذاهب الذين اختلفوا في الآراء والأحكام، كلّ يدلّوا بدلوهم ويقنن ويسنّ نواميس مخصوصة به، فالوزير احتار وتعجّب ممّا وصل إليه هؤلاء، من الكفر والفسق وإباحة الدم والمال وردّ الشهادة، والتطاول على أعراض الناس، فهذه آفة خطيرة في المجتمع الإسلامي، وخاصة إن نبعث من الطبقة المثقفة العالمية، فهو لم يقل كافة الناس وإنما خصص طبقة بعينها وهي العالمية، التي من المفترض أن تكون السراج المنير الذي يهتدي بهم الناس في ضالتهم؛ في أن يوجهوا دعوتهم إلى خدمة الدين الإسلامي والبشرية جمعاء، حتّى تتحقق السعادة ويعمّ الرخاء، إلا أنّ هذه الفئة خالفت أفق التوقع فأخذت تتفهيق وتتشدق فيما بينها، ساعية إلى مصالح خاصة.

(1) السابق، 1 / 142.

(2) نفسه، 3 / 392.

وهكذا يتبين أنّ الاستفهام في المناظرة، يقوم بإنجاز وظائف تواصلية إذا ما جرى على حقيقته، وقد ينزاح إلى دلالات متعددة تقتضيها الوضعية التواصلية والمقاصد التداولية للخطاب، وبالتالي تختلف الحجج المتضمنة فيه حسب اختلاف المقامات المنجز فيها.

8-2- النهي:

يعدّ النهي من الأفعال الإنجازية التوجيهية، وهو طلب الكفّ عن شيء، ويعرّفه السكاكي قائلاً: « والنهي محذو به حذو الأمر في أنّ أصل استعمال : لا تفعل أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور، فإن أفاد الوجوب، وإلاّ أفاد طلب الترك فحسب». (1) بمعنى أنّ النهي من أفعال الطلب، وهو يجري مجرى الأمر في الغرض الأصلي وهو الاستعلاء، وله صيغة أصلية وهي «لا تفعل»، فإن توفر ذلك الشرط أفاد وجوب ترك الفعل وإلاّ ترتب عنه ترك الفعل فقط، إلاّ أنّ مكنم الاختلاف بين النهي والأمر من حيث؛ إن ما يقصد حصوله في الخارج في حالة النهي هو انتفاء مصور، وما يقصد حصوله في الأمر هو ثبوت مصور. (2)

ويمكن أن نمثل له كالاتي:

« وقد رأينا مصلياً إلى القبلة وقلبه معلق بإخلاص العبادة، وآخر إلى جانبه أيضاً يصلي على القبلة وقلبه في طرفاً في كمّ الآخر، فلا تتظروا من كلّ شيء إلى ظاهره إلاّ بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه». (3)

ففي هذا المثال نجد الفعل الإنجازي التوجيهي « فلا تتظروا» وهو حجة يحمل دلالة ضمنية بصيغة النهي مفادها أنّ أبا الحسن العامري الشيخ المتصوف، يميّز بين نوعين من البشر، شخص مخلص في نيّته لله، خاشع في صلاته، متوكل على الله، زاهد في ملذات الدنيا ومتاعها، وشخص آخر يصلي صوب القبلة إلاّ أنّ حواسه وأفكاره وقلبه، بعيدة كلّ البعد عن الخشوع وإخلاص النيّة.

فالشّرخ صور لنا مشهداً ليوضح الفرق بين الأمرين، فاستعمل الفعل الإنجازي « النهي » « لينبّه الغافلين على خطورة الموقف، فبالرغم من أنّ كلا الرجلين يصليان صوب القبلة، إلاّ

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص429.

(2) إدريس سرحان، " التأوّل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول"، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م، ص173.

(3) التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، 3/ 343.

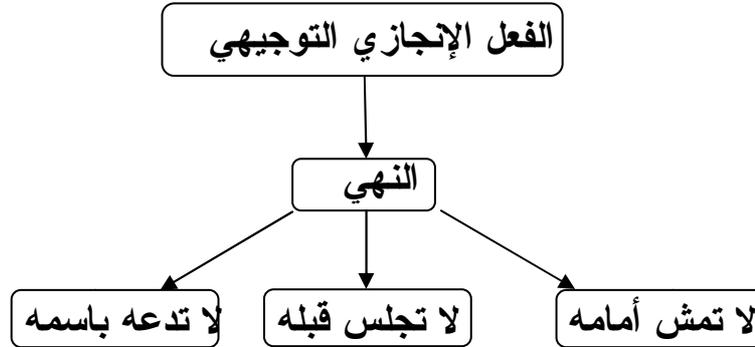
أنه وقع اختلاف جذري بينهما، فالأول صادق ورع تقي والثاني كاذب منافق مخادع، ويطلب من مستمعيه أن ينظروا في بواطن الأمور لا ظاهرها، فالمظاهر تكون مخادعة أحيانا، فليس كل ما يلمع ذهباً، وليس كل ما يبطن الإنسان يظهره.

نستطيع القول أن مذهب هذا الشيخ يعتقد بالباطنية لا الظاهرية، فهو لا يرى في الفعال الصادرة من قبل الناس صدقا إلا إذا اقترن بصدق داخلي، ونية واضحة.

إن الفعل اللغوي الإنجازي الناهي يحمل قوة حجاجية تلزم الشخص الإنعام في التفكير لترك ذاك العمل، أو الحياد عن ذلك الفعل، وتحمل المتلقي على التفكير العميق لبحث سبب نهيه عن القيام بذلك الفعل، ويحاول بدوره المتكلم إقناع المتلقي بضرورة ذلك، بأسلوب حجاجي يختلف من شخص لآخر، بحسب مستوى ثقافته وقدرته الحجاجية، وقد يوعز على سلطة المتكلم.

وفي مقام آخر ورد النهي ليعزز خطاب التوحيد بالحجج، رأى أبو هريرة رجلا مع آخر فقال: « من هذا الذي معك؟. قال: أبي. قال: فلا تمش أمامه، ولا تجلس قبله، ولا تدعه باسمه ». (1)

تضمن المثال ثلاثة أفعال انجازية توجيهية بصيغة النهي ويتمثل في:



فالفعل اللغوي الأول « لا تمش أمامه » وهو حجة تحمل دلالة ضمنية مقتضاها لا تمش أمام أبيك احتراما ووقارا له، بل يجب أن تمشي خلفه طاعة وحباً. والفعل اللغوي الثاني « لا تجلس قبله » حجة تحمل دلالة ضمنية مقتضاها لا تجلس قبل والدك احتراما.

(1) السابق، 223/2.

والفعل اللغوي الثالث « لا تدعه باسمه » حجة تحمل دلالة ضمنية مقتضاها أنه من مجانية الصواب أن تدعو الولد والده باسمه، وذلك أن الأدب أكثر هيبية وأجلّ قدراً وأعلى شأنًا عند الله من أن يناديه ابنه باسمه.

إنّ هذه الأفعال اللغوية الانجازية الناهية تتحمل دلالة ضمنية تقرّها الأصول الدينية والآداب العامة، والأخلاق الاجتماعية، وهي وجوب الطاعة والبرّ بالوالدين.

وقد حملت هذه الأفعال قوة حجاجية تتمثل في صيغة النهي التي تلزم الإنسان على ترك ذلك السلوك والابتعاد عنه، لما فيه من مضرّة وخرق للقيم الإنسانية.

8-3-الأمر:

يعدّ الأمر من الأفعال الإنجازية الصريحة، وهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء.⁽¹⁾ وقد يخرج عن ذلك إلى مقاصد أخرى، بحسب وروده المقامي، وما يقصده المتكلّم من وراء إجرائه.

وقد عرفه السكاكي كما يلي: « للأمر حرف واحد وهو اللامّ الجازم في قولك ليفعل[...]. والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها أعني استعمال نحو: لينزل، وانزل، ونزال، وصه، على سبيل الاستعلاء ». ⁽²⁾

يوضّح السكاكي أنّ للأمر عدّ صيغ اسمية وفعلية وحرفية هي:

1- المضارع المقرون بلام الامر « لينزل ».

2- فعل الأمر « انزل ».

3- المصدر النائب عن فعل الأمر « نزال ».

4- اسم فعل الأمر « صه ».

ويقول: « أما أن هذه الصور، والتي هي من قبيلها، هل هي موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء أم لا؟ فالأظهر أنّها موضوعة لذلك، فهي حقيقة فيه، لتبادر الفهم عند استماع نحو: قم وليقم زيد، إلى جانب الأمر، وتوقف ما سواه من الدعاء، والالتماس والندب، والإباحة والتهديد، على اعتبار القرائن. وإطباق أئمة اللغة على إضافتهم نحو « قم، وليقم،

(1) نعمان بوقرة، «النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي، قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاد المعرفية»،

منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق، 2004م، ص 75.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 428 .

إلى الأمر بقولهم: صيغة الأمر، ومثال الأمر، ولام الأمر، دون أن يقولوا صيغة الإباحة، ولام الإباحة»⁽¹⁾.

إن جرى الأمر على صيغته الأصلية يستعمل للاستعلاء، و بذلك تنتفي باقي الأغراض الأخرى كالدعاء، و الالتماس، والندب، والإباحة، والتهديد. التي ترتبط بالقرائن، وهذه القوانين هي ما يجب أن يستثمره المرسل -إذا كان ذو سلطة-، في معرفة القدرة اللغوية، والتداولية للمرسل إليه أثناء تلقيه الخطاب، لفهمه وتأويله.

والأمر حسب تصنيف «سورل» و «براون وليفنسون» و «باخ» من الأفعال الإنجازية التوجيهية⁽²⁾، يخضع لسلطة المرسل ومرتبته الاجتماعية، وبالتالي فهو خاضع لتوجيه المرسل وقصده، للتأثير في سلوك المرسل إليه، « فالطلب يسمّى أمراً إذا صاحبه استعلاء المتكلم على المخاطب، ويسمّى التماساً إذا تساوى المتكلم مع المخاطب، ويكون دعاءً أو سؤالاً إذا خضع المتكلم للمخاطب، فمنزلة المتكلم مقارنة بمنزلة المستمع هي التي تحدد غرض الطلب»⁽³⁾.

ولنأخذ المثال الآتي:

قال: « فاذا ذكر لي جماعة منهم»⁽⁴⁾.

إنّ الفعل الإنجازي التوجيهي « اذكر » بصيغة الأمر على سبيل الاستعلاء، يبيّن سلطة الوزير، وعلو مكانته الاجتماعية، فهو يأمر ليلبّي طلبه، فالوزير طلب من التوحيدي أن يذكر له أسماء بعض من اشتهر في التصوف، حتى يرتاح باله ويطمئن قلبه، ويزداد معرفة وعلماً بهذه الطائفة، فهو لم يدرك أنّ للصوفية باعاً في العلم ونصيبياً من الحكمة، وأنهم لبواطن الأمور أنظر.

إن القول: « فاذا ذكر لي جماعة منهم » هو حجة يحمل نتيجة ضمنية من قبيل أنّ الوزير ليس له معرفة بهذه الفئة، أو أنه يحمل فكرة مغلوبة وسطحية عنها، ويريد التعرف عليها أكثر.

ويمكن أن نمثّل لها كما يلي:

(1) السابق، ص 428 .

(2) عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 336، 337 .

(3) ينظر، مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، ص 106 .

(4) التوحيدي، 3/ 343.

فاذكر لي جماعة منهم ← جهل الوزير بهذه الفئة المتصوفة ويريد التعرف عليهم. فالصيغة الغوية المستعملة تدل على أن المرسل أنتج خطابه بناء على موقعه السلطوي، فهو وجه الأمر للمرسل إليه بصيغة مباشرة.

قال التوحيدي: « ومتى لم تفعل هذا فانتظر عقبي استيحاشي منك، و توقع قلة غفولي عنك ». (1)

فالجملته التي بين أيدينا، تحتوي على أمرين (انتظر، توقع) من قبيل الاستعلاء، وهذا الشرط يحدد طبيعة العلاقة بين الأمر والمأمور، وهذين الفعلين يحملان دلالة ضمنية تتمثل في التهديد والوعيد، فأبي العارض ذي مكانة ورفعة وسلطة، وهو بذلك يستعمل الصيغة التوجيهية الأمرية على سبيل الاستعلاء و التهديد وعدم الرضا عن التوحيدي، فهو يخاطبه بلغة آمرة تحمل نبرة التهديد والوعيد بسوء العاقبة إن هو خالف أمره، ولم يمتثل لرغبته، فأبو العارض من قرب التوحيدي إلى الوزير، وهو بذلك صاحب فضل ونعمة كبيرة عليه، فاستعمل صيغة التهديد ليذكره بذلك الفضل، ويطلب من التوحيدي أن يسرد عليه كل ما دار في مجلس الوزير من مسامرات ومناظرات على اختلافها.

يقول التوحيدي: « وحدثني ابن ضبعون الصوفي قال: قال لي أبو عمر الشاري صاحب الخليفة: انهض بنا حتى نتغدى ». (2)

ورد الأمر في هذا المثال للالتماس، فأبو عمر الشاري يطلب من ابن ضبعون الصوفي إتيان الأكل، ليس على سبيل الاستعلاء، وإنما لكرمه ورغبته في أن يشاركه الأكل، وهذه صفة مثبتة في أخلاق العربي، وكلاهما يحظيان بنفس المكانة الاجتماعية، ويتضح ذلك من خلال الورود المقامي لفعل الأمر.

وهذا مثال آخر في خروج الأمر عن إجراءاته الأصلي، إلى معنى ثاني، اقتضاه المقام المنجز فيه:

« قال الأعمش: كان الربيع بن خيثم يصنع لنا الخبيص ويقدمه ويقول: اللهم اغفر لأطيبهم نفسا، وأحسنهم خلقًا وارحمهم جميعًا ». (3)

(1) السابق، 36/1.

(2) نفسه، 3/330.

(3) نفسه، 2/203.

ينتزل هذا الأمر منزلة الدعاء والتضرّع لله سبحانه وتعالى، في طلب المغفرة، لمن حسنت أخلاقه، وطابت نفسه، وأن يرحمهم جميعا، فالمرسل هنا أدنى سلطة من المرسل إليه، وبالتالي لا يتوفر شرط السلطة والاستعلاء، وإنما تتعالى سلطة المرسل إليه في هذا المثال، وهو الله الذي لا تعلو بعده سلطة، وبالتالي تغيّر المسار التوجيهي للأمر من الاستعلاء إلى الدعاء والتضرّع.

إن امتناع إجراء الأمر على أصله، يتولّد منه ما يناسب مقام الحوار، من معاني ثواني.

خلاصة الفصل:

* تحمل بعض الصيغ التداولية عند استعمالها معنى تداولي خلافا للمعنى النحوي المباشر، وبذلك تنشئ جملا ذات بعد حجاجي.

* لقد استخدم التوحيدي المثال التاريخي لتدعيم الحجّة، فهو ينزل منزلة الدليل، الذي يبيّن فساد دليل الخصم ويقوّضه، فابن المقفّع أورد مثال عن حقيقة حياة أمة العرب القاسية، إلا أنّها بذكائها وفطنتها أن تطوّع الطبيعة وتسخرها لخدمتها.

* للعوامل والروابط الحجاجية أثر قوي في دعم الحجج وتصنيفها حسب قوة تأثيرها، وقد اعتمد التوحيدي هذه الخاصية، حيث استعان بمجموعة من العوامل الحجاجية كالمكونات المعجمية ذات الإحالات المباشرة، وبمجموعة من الروابط المختلفة، مثل «لكن» و«بل» اللذان يعدّان أقوى الروابط الحجاجية، ولهما تأثير مباشر وقوي في النتيجة النهائية.

* كما أنّ للسلم الحجاجي أهمية في ترتيب الحجج وذلك قياسا إلى مدى تأثيرها في المتلقّي، فالتوحيدي ضمّن خطابه بمجموعة من الحجج، تختلف حسب السياق الكلامي وأهميّة الموضوع الذي اختلف من ليلة إلى أخرى، فكما كانت ليالي الإمتاع والمؤانسة تضمّ مواضيع علمية، وأدبية، وفلسفية، تخللتها أيضا مواضيع الهزل، والترفيه.

* للبلاغة أثر حجاجي بارز، تتمثّل في آليات الإقناع من: صور بيانية ومحسنات بديعية خرجت من الدور الجمالي إلى التداولي لإقناع المتلقّي، وقد ازدخرت المدونة بالصور البيانية من تشبيه وكناية واستعارة، تجلّت بصمتها في قوتها المجازية، الأكثر تعبيرا وتأثيرا في نفس المتلقّي الذي بجنح إلى الخيال ويميل إلى التشويق، ولا يمكن أن يستغنى عن البديع الذي يزيد الخطاب قوة وإقناعا، من خلال تعدّي وظيفته الزخرفية إلى الوظيفة الإقناعية .

* لأفعال الكلام أثر في إقناع المتلقي بحجاجية الخطاب من خلال الأفعال الإنجازية، والإمتاع والمؤانسة يزخر بالأساليب الإنجازية من مثل: الاستفهام، والنهي، والأمر، إذ أدوا دورا حجاجيا بارزا وذلك يتمثل في القوة الإنجازية لكل واحد منهما، فقد يؤدون معنى حقيقي؛ كالاستعلاء و النهي، أو معاني ومضامين أخرى كالتعظيم والطلب.

خاتمة

يستطيع قارئ هذا البحث أن يظفر بالملاحظات الآتية :

- ❖ لقد ارتبطت المناظرة بمصطلحين الجدل والحوار، فهناك من الباحثين من يقرن المناظرة بالجدل، وهناك من يسوق الحوار والمناظرة مساقا واحدا، إلا أن الناظر والمتعمق في المصطلحات يجد فروقا دقيقة بينهما، فالحوار يكون هادئا ولا يستدعي شخصين متقابلين للتجاوز؛ أما الجدل فقوامه الإفحام، والغلبة، والتباهي، والتفاخر، ولا يؤمّ الحقيقة دوما، في حين تنشأ المناظرة الوصول إلى الحقيقة في الموضوع الذي اختلفت فيه أنظار المتنافسين، مدعّمة بالحجّة والدليل .
- ❖ لفن المناظرة أصول منجبة، تتمثل في الخطابة والمنافرة والمفاخرة ، فالخطابة تقوم على العقل والمحااجة، في حين تقوم المنافرة على الجدل والمخاصمة، أما المفاخرة فتمثّل ذلك الحوار الهادئ، وإنّ هذه الأصول مجتمعة تؤسس لفن المناظرة.
- ❖ نشأ فن المناظرة عبر عصور تاريخية ممتدّة، فالعصر الجاهلي عرف العديد من المحاورات الأدبية والمساجلات الفنية، تدور معظمها بين الحبيب وحببيته، حيث يعمد الشاعر إلى استخدام إستراتيجية حوارية ليخرج ما في قلبه من حزن وألم.
- ❖ أما العصر الأموي فقد عرف فنا شعريا جديدا، تمخّض عن الحياة السياسية والاجتماعية التي سادت العصر آنذاك، وهو فن النقائض، الذي يعدّ البداية الحقيقية لنشأة فن المناظرة.
- ❖ لقد عرف فن المناظرة رقيا وتطورا في العصر العباسي، حيث اكتمل نضجه واستوى على سوقه، لما يتّسم به العصر من حركية فكرية، جرّاء ظهور العديد من الفرق الكلامية، والمدارس النحوية، فاحتدم الصراع الفكري، وانتشرت المجالس العلمية والحلقات الأدبية.

- ❖ كانت المناظرة دافعا للازدهار الفكري، والرقي العقلي، لما لها من تأثير على النشاط الأدبي والفكري.
- ❖ عرفت المناظرة في البيئة الأندلسية نضجا وازدهارا، متجلية في قسمين: يضم أولهما المناظرات الخيالية كرسالة السيف والقلم لابن برد، ويضم ثانيهما المناظرات غير الخيالية كالمناظرة بين بلدان الأندلس.
- ❖ بني الإمتاع والمؤانسة على قواعد وقوانين خطابية، لضمان سير توجهه الخطابى، بداية بتحديد قطبي التناظر، والمواضيع المتناظر فيها.
- ❖ التزم التوحيدي في هذا البحث بقوانين الخطاب الصريح، وقواعده مع الوزير في مواضع قليلة، وعمد إلى خرق بعض هذه القوانين المتعارف عليها، فجعله ينصرف من القول الصريح إلى الضمني، قصد تمرير آرائه وأفكاره، دون انتباه الوزير، والهروب من الإجابة المباشرة في مواضع كثيرة.
- ❖ فرض الوزير في محادثته ومساءلته شروطا وقوانين على التوحيدي، يسير وفقها وتتمثل في الاسترسال والوضوح والدقة.
- ❖ لقد اعتمد التوحيدي المراوغة في إجابته للوزير، وبذلك يكون قد خرق المبدأ العام (التعاون) وبعض القواعد الرئيسية الأربع (الكم والكيف والطريقة والمناسبة)؛ ذلك أنّ المبدأ العام يقوم أساسا على التعاون بين قصد المرسل والمرسل إليه لفهم الخطاب.
- ❖ إنّ كل قاعدة خطابية يتفرع عنها معنى صريح وآخر ضمني، أمّا الصريح فيحمل قيمة لفظية، وأمّا المعنى الضمني فيستدعي استلزاما حواريا، وهذا ماتعجّ به المدونة، فالتوحيدي يتخذ المراوغة دوما أسلوبا للتهرب من الجواب الصريح إلى الجواب الضمني، ويتجسد ذلك في استعانته بمواقف وآراء كلامية متباينة.
- ❖ اعتمد غرايس في نظريته التخاطبية على قواعد مخصوصة، يلتزم بها كلا المتخاطبين في حوارهما، حيث توجه السلوك التخاطبي وتجعله أكثر إيجابية ونجاحا.

❖ ينشأ الاستلزام الحواري حين الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى الضمني لمفوض ما في سياق تواصل معيّن، تحدده طبيعة الموضوع محلّ النظر، و«الإمتاع والمؤانسة» كتاب غني بمواضيع عدّة، تختلف بحسب المقامات المنجزة فيها، وبالتالي يتولّد الاستلزام الحواري تبعاً لهذه المتغيرات.

❖ يعدّ الاستلزام آلية من آليات إنتاج الخطاب، يعطي نظرة لقدرة المتكلّم على أن يعني أكثر ممّا يقوله، أو أكثر ممّا تستوعبه العبارات المستعملة.

❖ لقد تحقق قانون الإفادة في «الإمتاع والمؤانسة» - من خلال ما درسناه-، وذلك أنّ الوزير كان يطلب من التوحيدي تزويده بالأخبار والأحاديث، التي تجيب عن أسئلته، وهنا تتحقق الفائدة العلمية.

❖ إنّ الهدف الذي رسمه الوزير ليس المفاضلة بين العلماء، بل هدفه يتوقف عند حدود المناظرة العلمية، التي تتبني وفق حقائق وشروط، تؤدي في النهاية إلى نتائج علمية محكمة، من خلال صدق ما قاله التوحيدي في إجابته، ويظهر ذلك من خلال السياق.

❖ الوزير يطلب من التوحيدي تقديم الأخبار بأكثر عدد ممكن من المعلومات، حتى تعمّ الفائدة، وهذا دليل على ارتباط قانون الإخبارية بقانون الشمولية، وارتباطهما معاً في قانون أكبر هو قانون الفائدة.

❖ تمثل لغة الحجاج الوسيلة التلغظية الإقناعية، بما تحمله من مضامين ودلالات، تتراوح تأثيراتها الإنجازية قوة وضعفاً، وذلك بحسب العوامل والروابط الحجاجية، فالتوحيدي وصل إلى النتائج باستخدام روابط حجاجية، تحتوي معاني ضمنية تحمل المتلقي على الاستنتاج وفق ترتيب معيّن، فقد يبدأ بنتيجة ثم يعززها ويدعمها بالحجج حتى يصل إلى النتيجة المبتغاة.

- ❖ تتمثل القدرة الكلامية للمخاطب، في توظيف أنواع الحجج في تعليق الكلام بعضه ببعض، بواسطة روابط مختلفة ومتعددة، من مثال تاريخي، إلى مسلّمات، إلى روابط حجاجية، تختلف درجة قوتها وضعفها بحسب وظيفتها.
- ❖ للبلاغة أثر حجاجي بارز، فبعدما كانت مرتبطة بجمالية اللّغة، أصبحت تؤدي دور حجاجي المتمثّل أساسا في الإقناع، وبذلك تكون قد تجاوزت الإطار الكلاسيكي لها إلى إطار حدثي فرضته التطورات اللسانية، والتواصلية، والتداولية.
- ❖ يسمح نص المناظرة، باعتباره نصا لغويا مكتوبا، بعدة قراءات، تثبت تعقد بنية النص وغناها في الوقت نفسه.

أولاً- المصادر والمراجع باللّغة العربية:

- 1- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.
* أن (ربول) ، جاك (موشلار) :
- 2- التداولية اليوم، تر: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
*أرحيلة (عبّاس):
- 3- الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40.
* الأصفهاني (أبو فرج):
- 4- كتاب الأغاني، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط6، 1404هـ، 1983.
* إمبابي (علي):
- 5- نحو مفهوم جديد لتدريس المواد والأنشطة» الإعلام التربوي المسموع في المؤسسة التعليمية»، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2007م.
* امرؤ القيس (حجر بن الحارث بن عمرو):
- 6- الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1404هـ، 1983م.
* أمين (أحمد):
- 7- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ، 2005م.
* أنس (بن مالك) :
- 8- الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، لبنان.

* أنيس (إبراهيم) وآخرون:

9- المعجم الوسيط، ، مطابع الأوقست، القاهرة، ط3، 1405، 1985م

* أوستين (جون لانجشو):

10- نظرية أفعال الكلام « كيف ننجز الأشياء بالكلام»، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 1991م.

* الباجي (أبو وليد) :

11- المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي .

* ابن بسام (أبو الحسن علي):

12- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1398هـ، 1978م، ق1.

* البصري (عبدة) :

13- ديوان النقائض، نقائض جرير والفرزدق، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

* بعطيش (يحي):

14- الفعل اللغوي بين الفلسفة و النحو» عرض و تأصيل لمفهوم الفعل اللغوي لدى فلاسفة اللغة و نظرية النحو الوظيفي «، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م.

* بلخير (عمر) :

15- تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.

* بلعلی (آمنة) :

16- «المنطق التداولي عند طه عبد الرحمن و تطبيقاته»، ملتقى علم النص، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، العدد17، جانفي2006.

* بلانشيه (فيليب) :

17- التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2007م.

* الباهي (حسان) :

18- الحوار ومنهجية التفكير النقدي، افريقا الشرق، المغرب، 2004.

* بوقرة (نعمان) :

19- التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون، قراءة في المفاهيم والمنطلقات، مجلة الرافد، الإمارات العربية المتحدة، 2006م.

20- نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، ملتقى علم النص اللغة و الأدب، ملتقى علم النص، العدد17، جانفي 2006م، جامعة الجزائر.

21 - النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي، قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاد المعرفية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2004م.

* تابتي (يمينة) :

22- الحجاج في رسائل ابن عبّاد الرندي، مجلة الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، العدد الثاني، ماي 2007.

* التوحيدي (أبو حيان) :

23- الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط1، 2005م.

* الجابري (محمد العابد) :

24- محمد عابد الجابري وآخرون، الفكر الإسلامي، دراسة المؤلفات، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط2.

* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

25- البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخاتجي للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ، 1998م.

26- الحيوان، تح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة مصر، ط2، 1385هـ، 1966م.
* الجرجاني(الشريف علي بن محمد):

27- التعريفات ، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000.
* الجرجاني(عبد القاهر):

28- أسرار البلاغة، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ميسر عقاد، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1428هـ، 2007م.

29- دلائل الإعجاز، اعتنى به علي محمد زينو، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م.
* جودي(حمدي منصور):

30- خصائص الخطاب الحجاجي وبنياته الإقناعية في أعمال البشير الإبراهيمي، دراسة لنماذج نصية مختارة، مذكرة ماجستير في تخصص علوم اللسان العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة ، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، 2007، 2008 م.

* الحباشة(صابر):

21- الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطة للنشر، تونس، سلسلة الكوثر، ط1، 1430هـ، 2009م

32- التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنشر، سورية، 2008م.

*حربي (خالد):

33- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية "رؤية جديدة في الأسس المعرفية"، تح، علي عبد المعطي، ماهر عبد القادر، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.

* الحسين (قصي):

34- تاريخ الأدب العربي، العصر الأموي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1998م.

* حمدي (عبد الله):

35- مصادر التشريع ومنهج الاستدلال و التلقي بين أهل السنة ومخالفهم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط1، 1425هـ، 2004م.

* الحمزاوي (محمد عبيد):

36- فن الحوار و المناظرة في الأدبين الفارسي والعربي في العصر الحديث دراسة مقارنة، تح: محمد زكي العشماوي، مركز الإسكندرية للكتاب، ط1، 2001م.

* حمو الحاج (ذهبية):

37- قوانين الخطاب في التواصل الخطابي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة النشر، تيزي وزو، العدد الثاني، ماي. 2007.

* الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت):

38- معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

* الخالدي (محمود):

39- العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، مكتبة الرمال الحديثة، الأردن.

* أبو الخشب (إبراهيم علي):

40- تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، المصرية العامة للكتاب .

*خفاجي (عبد المنعم):

41- الأدب الجاهلي نصوص ودراسة، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2001م.

*ابن خلدون (عبد الرحمن) :

42- المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2007م.

*الدريدي (سامية):

43- الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة بنيته

وأساليبه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، 1428هـ، 2008م.

44- «حين ترقّ الفوارق بين الحجاج والسفسطة، تحليل لليلة من ليالي الإمتاع والمؤانسة

للتوحيدي»، ضمن أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، تونس.

*الدينوري (أبو حنيفة احمد بن داود):

45- الأخبار الطوال، تصح: فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، لندن، ط1، 1988م.

* الرازي (فخر الدين):

46- المناظرات، تح: عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1412هـ،

1992م.

* الرافعي (مصطفى صادق):

47- تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2003م.

* الزبيدي (ابوبكر):

48- طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2.

* الزجاج (أبو القاسم عبد الله بن اسحاق):

49- الامالي، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ، 1987م.

* زهرة (بن أعراب):

50- دور الأساليب والروابط اللغوية في العملية الحجاجية من خلال "البيان والتبيين"

الجاحظ، مجلة الخطاب، العدد السادس، جانفي 2010.

* سرحان (إديس):

51 - « التآويل الدلالي - التداولي للمفوضات وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول»،
التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م.

* السعدي (عبد الرحمن بن ناصر):

52 - المناظرات الفقهية، تح: أبو محمد بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف،
السعودية، ط1، 1420هـ، 2000م.

* سعودي (نواري):

53 - في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء بين الحكمة للنشر والتوزيع، ط1،
2009م.

* سعيد نجار(منال):

54 - نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،
ط1، 1432هـ، 2011م.

* السكاكي(أبو يعقوب):

55 - مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،
2000.

* سلام (محمد زغلول):

56 - مدخل إلى الشعر الجاهلي، دراسة في البيئة و الشعر، منشأة المعارف بالإسكندرية،
مصر، 1995م.

* سليمان (علي محمد علي) :

57 - كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، " رسائله نموذجاً"، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

* سيوييه (عمرو بن عثمان بن قنبر):

58 - الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ، 1988م.

* السيوطي(جلال الدين):

59- الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3.

60- تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1،

1432هـ، 2010 م.

* السيوفي (مصطفى):

61- تاريخ الأدب في العصر الجاهلي،الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، ط1،

2008.

62- تاريخ الأدب في العصر العباسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، القاهرة،

مصر، ط1، 2008م.

63- تاريخ الأدب الأندلسي، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ش.م.م، القاهرة، مصر،

ط1، 2008.

* ابن شداد(عنتره):

64- الديوان، دار صادر، بيروت، للطباعة والنشر، بيروت، 1404هـ، 1984م.

*الشعبان (علي):

65- الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياتي

للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008.

* الشنتمري (الأعلم):

66- شرح ديوان أمريء القيس بن حجر الكندي، تح: الشيخ ابن أبي شنب، الشركة

الوطنية للنشر والتوزيع، 1394هـ، 1974م.

* الشنقيطي(محمد الأمين):

67- آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم بجدة.

*الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):

68- الملل والنحل، تصح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

* الشهري (عبد الهادي بن ظافر):

69- استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

70- آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب الحجاج، كلية الآداب، منوبة، تونس.

* الشيخ (محمد عبد الغني):

71- النثر الفني في العصر العباسي الأول اتجاهاته وتطوره، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.

* صبحي (أحمد محمود):

72- في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "المعتزلة1"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط5، 1405هـ، 1985م.

* صحراوي (مسعود):

73- الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي المعاصر، مجلة الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط، الجزائر، العدد 06، جوان 2007.

74- التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر.

* صولة (عبد الله):

75- الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتكاه، أعمال فريق البحث في البلاغة والحجاج، كلية الآداب منوبة، تونس.

* ضيف (شوقي):

76- تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط17.

* طاليس (أرسطو):

77- الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م.

* الطبري (أبو جعفر):

78- تاريخ الطبري تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1422هـ، 2001م.

* الطلبة (محمد سالم):

79- الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008.

* عباس (إحسان):

80- رسائل ابن حزم الأندلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الرئيسي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

* عبد الجليل (محمد بدري):

81- تصور المقام في البلاغة العربية، دار المعارف الجامعية، مصر، 2005م.

* عبد الحق (صلاح إسماعيل):

82- نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007م

* عبد الرحمن (طه):

83- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2008. *عتيق (عبد العزيز):

84- الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان. * عروة (عمر):

85- حياة العرب الأدبية، الشعر الجاهلي، دار مدني، الجزائر.

* العزاوي (أوبكر):

86- اللغة والحجاج، منتديات سور الأزيكية، ط1، 1426هـ، 2006م.

* العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله) :

87- الصناعتين، تح:محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،

ط1.2006.

* عبد العال (محمد يونس):

88- في النثر العربي قضايا وفنون ونصوص، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية

العالمية للنشر لونغمان، 1996 م.

* عبد الله (محمد حسن):

89- المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي، مجلة

البيان، رابطة الأدباء، الكويت، العدد 368، مارس 2001.

* العلوي (يحي بن حمزة بم ابراهيم):

90 - الطراز، دار الكتب الخديوية، مصر، 1222هـ، 1912م.

* العمرجي (أحمد شوقي):

91- المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة،

ط1، 1420هـ، 2000م.

* العمري (محمد) :

92- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداولية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م.

93- في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري و تطبيقي في دراسة الخطابية

العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، الدار

البيضاء 1406هـ، 1986م.

* عون (فيصل بدير):

94- علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

* عيسى (فوزي):

95- الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، 2002م.

96- في الأدب العربي من القرن الرابع حتى القرن السابع، دار المعرفة الجامعية، 2007م.

* العياشي (أدراوي):

97- الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 1432هـ، 2011م.

* الغزالي (أبو حامد):

98- إحياء علوم الدين، تح: الإمام حافظ العراقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون.

* الفجاري (مختار):

99- من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في 2 و3هـ)، تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر الند الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 200م، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة اليرموك، اربد، الأردن، مؤسسة عبد الحميد شومان، الأردن، جدار للكتاب العالمي للطباعة والنشر، عمان، الأردن، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن.

* الفراهيدي (الخليل بن أحمد):

100- كتاب العين، تح: داود سلوم وآخرين، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2004.

* الفضلي (عبد الهادي):

101- خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، 1993م.

* فورار (أحمد بن لخضر):

102- الشعر الأندلسي في ظل الدولة العاقرية دراسة موضوعية وفنية، منشورات مخبر أبحاث في اللغة و الأدب الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

* الفيروز (آبادي):

103- القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1996/1416.

* قط (مصطفى البشير):

104- مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009م.

* القزويني (الخطيب):

105- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، تح: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م.

* قنبيبي (حامد صادق):

106- الأدب العباسي (النثر) محاضرات للطالب الجامعي في إطار متطلبات امتحان الكفاءة، دار ابن الجوزي للنشر و التوزيع، الرسالة، عمان، الأردن، 2008م.

* كادة (ليلى):

107- ظاهرة الاستلزام التخاطبي في التراث اللساني العربي، علوم اللغة العربية و آدابها، منشورات المركز الجامعي، الوادي، العدد 1، 1430هـ، مارس 2009 م.

* ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي):

108- تفسير القرآن العظيم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.

* الكيلاني (إبراهيم):

109- أبو حيان التوحيدي، دار المعارف مصر، ط2.

* لاينز (جون):

110- اللغة والمعنى والسياق تر: عباس صادق الوهاب، مر: يوثيل غريز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1987م، سلسلة المائة كتاب.

*لعساكر(يوسف عمر):

111- الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته(جدال بعض الأنبياء مع أقوامهم نموذجاً)،
دراسة لغوية دلالية، رسالة ماجستير، تخصص دراسات لغوية نظرية، جامعة الجزائر بن
يوسف بن خدة، كلية الآداب واللغات، سنة 2004، 2005م.

* لهويل (باديس):

112- مظاهر التداولية في مفتاح العلوم للسكاكي، مذكرة ماجستير، في تخصص علوم
اللسان العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة
العربية، سنة 1433هـ، 2012م.

*المتوكل (أحمد):

113- «الاستلزام التخاطبي» بين البلاغة العربية والتداوليات الحديثة، التداوليات علم
استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م.

* مجاهد (محمود أحمد ناصر):

114- منهج القرآن الكريم في إقامة الدليل والحجة، أطروحة ماجستير، كلية الدراسات
العليا، جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين، 1424هـ، 2003م.

* محمود (حسن أحمد)، والشريف (أحمد إبراهيم):

115- العالم الإسلامي في العصر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1995م.

* محمود (زكي نجيب):

116- تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1402هـ، 1982م.

*المسعودي(أبو الحسن علي بن الحسين):

117- مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان.

* مقبول (إدريس):

118- الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبيويه، عالم الكتب الحديث، الأردن، جدار الكتاب العالمي، الأردن، 2007م.

119- الأفق التداولي « نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية»، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 1432هـ، 2011م.

* ميلاد (خالد) :

120- الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، " دراسة نحوية تداولية"، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، منوبة، تونس، ط1، 1421هـ، 2001م.

* نصيرات (صالح):

121- طرق تدريس العربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006. *النقاري (حمو):

122- منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ، 2010م. *الهاشمي (أحمد بن براهيم):

123- جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، منشورات محمد بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1999م. *هلال (محمد غنيمي):

124- الأدب المقارن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001م.

*واتيكي (كاملة):

125- كتاب الإمتاع والمؤانسة بين سلطة الخطاب وقصدية الكتابة، مقاربة تداولية، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ، 2004م.

*يونس علي (محمد محمد):

126- علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار

المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

* يونس (فضيلة):

127- مفهوم المقاصد وعلاقتها بالخطاب (تناول تداولي للخطاب الثوري)، الخطاب،

منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، العدد6، جاتفي2010م.

ثانيا-المصادر والمراجع باللّغة الأجنبية :

* Amossy (Ruth):

128- l'argumentation , dans le discours, édition Nathan ther, paris, 2000.

* Ducrot (Oswald) :

129- dire et ne pas dire (principes de sémantique linguistique linguistique) collection savoir: sciences ,Hermann, paris, France, Octobre ,1991.

* oreccioni (Chatherine.kerbrat) :

130- les actes de langage dans le discoure, Edition Nathan, veufs ,2001.

Résumé

Cette étude aborde, selon une approche pragmatique, une question patrimoniale importante à savoir l'art de la polémique, en prenant pour exemple Imtaa et Mouanassa de Abu Heine Taouhidi.

L'art de la recherche et de la polémique est une discipline qui a beaucoup retenu l'attention des chercheurs musulmans. Ces derniers ont étudié cet art de manière approfondie et exhaustive, ils l'ont pratiqué théoriquement et pratiquement et ce afin de développer leurs talents, d'élargir leurs capacités intellectuelles et de convaincre autrui par leur opinions ainsi que par leurs efforts intellectuels.

C'est dans le sillage de la révolution scientifique moderne qu'a apparu la valeur des séances de polémique des arabes, ainsi que leurs contributions théoriques dans divers sciences et arts.

Après la linguistique structurale dont l'intérêt s'est focalisé sur la dimension structurale et générative de la langue, la pragmatique s'est intéressée à l'usage concret de la langue. De fait, la pragmatique est une science qui dépasse la description formelle de la langue en étudiant sa réalisation concrète dans le cadre d'un ensemble de règles communicatives et conversationnelles. Elle prend en compte tout ce qui entoure l'acte communicatif en vue d'aboutir à un sens : le destinataire qui produit un message dans un contexte communicatif particulier, le destinataire qui cherche la visée du message.

الملخص

هذا البحث يتناول قضية تراثية بمنهج تداولي حديثي، وهي فن المناظرة من منظور تداولي الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي أنموذجاً:

إنّ فنّ البحث و المناظرة و ما يقتضيه من آداب خاصة، يعدّ من الفنون العلمية التي عنى بها علماء الإسلام قديماً و حديثاً، و درسوها بعمق و استوعبوها من خلال التنظيم لها و العمل بها، و ذلك لتوسيع مداركهم العقلية و الإقناع بآرائهم و أفكارهم المتعددة، فلا يكاد يخلو عصر من العصور الإسلامية، من وجود محاورات و مناظرات في مختلف العلوم، من: شعر، و علم كلام، و أصول، و نحو، و غير ذلك . فلئن كان العلماء العرب ذوو فكر متبصر ناقد حكيم بحثوا في مختلف العلوم، و الآداب، و تقصوا الحقائق بدقة و علمية، و يتناظرون في مختلف العلوم، بأسلوب علمي دقيق، و بحث رصين، وفق آداب و قوانين أقرتها مشروعية المناظرة في تاريخ الفكر الإسلامي.

وفي ظل تطوّر الدرس اللساني في سياق الثورة التواصلية التي طبعت الحياة المعاصرة، برزت القيمة الكبرى التي كانت تمثلها مجالس المناظرة العربية القديمة، و هذا ما يسعى إليه البحث، وهو محاولة إبراز الخصائص التناظرية و الحوارية التي تقوم وفق آليات حجاجية و قوانين خطابية، في الإمتاع و المؤانسة.

وجاء البحث مقسماً الى ثلاثة فصول مصدرة بمقدمة و مذيلة بخاتمة.

أما الفصل الأوّل: فيسعى إلى تتبّع مصطلح المناظرة، عبر العصور التاريخية للعالم الإسلامي، وكيف نهض فنا له شروطه وقوانينه وضوابطه؟ .

في حين يبحث الفصل الثاني: عن القوانين الخطابية التي اكتنفت المدونة، وهل وفقّ التوحيدي في تأدية المسار الخطابي.

ويستخرج الفصل الثالث: الآليات الحجاجية في الإمتاع و المؤانسة، باختلافها من بلاغية و لغوية.