

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



كلية الآداب واللغات

جامعة محمد خيضر بسكرة

قسم الآداب واللغة العربية

التداولية في الدراسات العربية المعاصرة؛
دراسة في الأطر المفاهيمية والأدوات
الإجرائية.

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية

تخصص: اللسانيات واللغة العربية.

إشراف الأستاذ الدكتور: محمد خان

إعداد الطالب: يعرب جرادي.

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
1	عبد الرحمن تيرماسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	رئيسا
2	محمد خان	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	مشرفا
3	السعيد هادف	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مناقشا
4	محمد بوعمامة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مناقشا
5	حمدي منصور جودي	أستاذ محاضراً	جامعة بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية: (1438هـ-1439هـ/2018م-2019م).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ:

﴿ لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا ۙ اِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا

مَا اَكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ

عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلٰی النَّبِیْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا

طَاقَةَ لَنَا بِهٖ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا اَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا

عَلٰی الْقَوْمِ الْكٰفِرِیْنَ ﴿

شكر وتقدير:

الحمد لله الذي ساقني إلى أستاذ الدراسات اللغوية والقرآنية بجامعة بسكرة؛ أستاذ النحو والقراءات والبحث اللهجي؛ الأستاذ الدكتور محمد خان... شكرا على عنايتكم ورعايتكم لهذا البحث.

والحمد لله أن رزقني والدين فاضلين كريهين محتسبين، ربياني صغيرا، واحتلاني كبيرا... فاللهم أوزعني أن أشكر نعتك التي أنعت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريّتي إنني تبت إليك وإنني من السليين.

ثم الحمد لله أن يسر لي من احتلت مشاق هذا البحث... زوجتي.

ثم الحمد لله أن أنعم عليّ بصحبة العزيزين الدكتور علي دغمان والدكتور بوبكر

زروقي؛ والطيب الدكتور إبراهيم بشار والعصامي الشاعر الدكتور عادل مغناحي.

اللهم لك الحمد حدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى.

المقدمة

غَدَتِ التداولية تياراً بحثياً ذا بالٍ في اللسانيات المعاصرة، زاد الاهتمامُ بها أكثر فأكثر منذ ثمانينيات القرن العشرين، اهتمامٌ لم يكن ملاحظاً في الدراسات العربية، أو معتدّاً به في بحوث الدارسين، طيلة العشرين سنة الأخيرة من القرن الماضي، كانت اللسانيات حينها؛ في صورتها العربية؛ تجادل عن نفسها ، وتُحاججُ لوجودها، بين العلوم اللغوية الأصلية، حتى إذا أُلقت البنيوية المنشقة بعد تشومسكي، ولم يُعد لهذا الاتجاه مكانته السابقة في الغرب، وتغيرت معالم عصرنا؛ ممثلة في الثورة الإعلامية الحديثة، تنبّه الباحثون العرب للتداولية، وتَداعت هممهم للتأليف فيه، و تسابقت الجامعات لتوجيه طلبتها في البحث عن الأبعاد التداولية؛ في كل نص عربي قديم أو حديث؛ علمي كان أو أدبي.

هذه النزعة البحثية التي أوقفنا أمام سؤال مهم مفاده: هل اهتمَّ اللسانيون العربُ بالبحث عن أطر مفاهيمية؛ وأدوات إجرائية؛ عربية خالصة، بلوروا انطلاقاً من التراث الإسلامي، وقدموها لنا وسيلةً للنظر في النصوص والخطابات المعاصرة؟ أين هي هذه الدراسات؟ وكيف تناول كلُّ منها موضوعَ التداولية؟ وما مدى استفادته من اتجاهاتها؟ وما مدى إفادته للباحث العربي في هذا الباب؟ ثم كيف يخدم ذلك كله المسارَ التّحديثيَّ لعلوم اللسان العربي، الذي بدأ مع الحاج صالح؛ وتمام حسان، والمسدي، والفهري وغيرهم من الأعلام؟

افترضنا في البداية؛ أن أهمَّ البحوث التداولية التي يمكن أن تقدّم لنا إجابات شافية؛ هي تلك التي قصّدت إلى هذا الموضوع مباشرة؛ أي البحثُ عن أطر مفاهيمية؛ وأدوات إجرائية، أو في الملتقيات والمؤتمرات العلمية التي جعلت منها موضوعاً للبحث، فلم نجدها تتحدّث عن ذلك مباشرة لكنها تُسدّدُ إليه فتقاربُ أحياناً وتُباعِدُ في أحيان أخرى.

وقد كنا في مرحلة الإجازة لا نعرف من البحث اللساني غير أعلامه البنيويين؛ انطلاقاً من سوسير وصولاً إلى تشومسكي، ومن موضوعات البحث في المعنى غير علم الدلالة، الذي لم تكن التداولية بالنسبة إليه إلا منهجاً من مناهج البحث؛ لا نُلقي له بالاً، حتى إذا أتممنا مرحلة الماجستير تَبَّهنا لضرورة التَّعَرُّفِ أكثرَ على هذا الموضوع، والبحث فيه، حتى يتكامل تَعَرُّفنا على مناهج البحث اللساني المعاصر، بما يُزيحُ عن كاهلنا العقبةَ المعرفيةَ المعاصرة، ويُفَرِّغنا أكثرَ للنَّظَرِ في النصِّ القرآني؛ وبيمَكِّننا من استثمار مناهج البحث؛ الأصيل منه والغربي.

فكان هدُفنا من البحث عن أطر مفاهيمية وأدوات إجرائية للتداولية العربية المعاصرة، استثمار تلك الآليات؛ وتطبيقها على النصوص والخطابات المختلفة، والوقوف -إن أمكن- على جواهر التُّراث العربي، بما يزيل عَنَّا عناءَ الإحكام المُتَعَيِّفِ للثقافة اللسانية الغربية. إقحاماً أقلُّ ما يُميِّزه؛ التضاربُ الواضحُ في تقديم المفاهيم اللسانية، واضطرابُ مؤسِّف في المصطلح اللساني.

لأجل ذلك؛ كانَ الفضاءُ الزمنيُّ المحدِّدُ لموضوع الدراسة؛ هو نهاية الثمانينات من القرن العشرين إلى غاية يوم الناس هذا، نَقصدُ إلى كل كتاب أُلِّف في الموضوع؛ نَطَّلَعُ عليه قراءةً ورسداً وتحليلاً لأهمِّ المنجزات التي قدَّمها، اخترنا في ذلك -بما فرضته علينا طبيعة الموضوع- المنهج الاستقرائي، الذي مَكَّننا من تَتَبُّعِ أطرافِ المفاهيم والإجراءات الموجودة هنا وهناك، المُصَرِّحِ بوجودها، أو المذكورة عَرَضاً، أو تلك التي وجدنا طرفها ولم نجد آخرها.

اعتمدنا في بحثنا على المنهج الوصفي التحليلي؛ بحيث نعرض أهمِّ المباحث أو الورشات التي اشتغل عليها الدارسون العرب في موضوع التداولية، ثم نحلل منجزهم مُتَحَسِّسِينَ الأَطْرَ والإجراءات التي يمكنُ الاستناد عليها في التَّأصيل لاتجاه تداولي عربي، وقد كان ذلك مُجْهِدًا

مثمرا أحيانا، وغير مثمر في أحيان كثيرة، لأسباب موضوعية سنوضحها بعد حين. أما المنهج التاريخي فلم نعتمده إلا حينما عدنا للتراث البلاغي الغربي، نبحت فيه عن الأبعاد البلاغية التداولية كما تُقدِّمه التّأصيلات الغربية المعاصرة، نبدأ بسرد التطورات التاريخية لمفهوم البلاغة وتمظهراتها المختلفة، ثم نلتمس قربها أو بُعدها من البلاغة بمفهومها الذي تكامل في ثقافتنا الحاليّة.

وقد كانت المكتبة العربية حينها تشخّ بمراجع تتناول الموضوع مباشرة، إن من جهة التعريف أو التنظير، سبب ذلك أن أيدينا لم تطلّهُ، أو أنه لم يولد بعد؛ حتى وقفت على دراسات مهمة في الموضوع قربت إلينا موضوع التداولية؛ من بينها دراسة الدكتور خليفة بوجادي، (في اللسانيات التداولية)، ثم موسوعة (التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل) لأن روبول وجاك موشليير بترجمة الجامعة التونسية، ثم (المقاربة التداولية) لفرانسواز أرمينكو ترجمة إبراهيم علوش، ثم (التداولية من أوستين إلى غوفمان) ترجمة الجماعي والحباشة، وهي مراجع لم توقفنا على ما نريده من البحث لكنها عرّفتنا أكثر بالبحث التداولي، وأوقفتنا على مدى ضعف الانسجام بين مباحثه، أو لأنّ البحث التداولي كان يجمع إليه دوما مخلفات البحث اللساني، فعيرنا بعدها من استراتيجيتنا في البحث بعد أن التقينا بعض الباحثين ممن سبقونا للنظر في التداولية، فعدنا للمراجع الأجنبية نريد منها فهما أوضح، وقد كان ذلك أيسر من النظر في الكتب المترجمة، لأن الكتاب العربي المترجم لا يخلو من الإقحام والشطط في الترجمة، إلى أن بدأنا نقرأ كتبنا ذات بال في الموضوع، من بينها دراسة الدكتور مسعود صحراوي (التداولية عند العلماء العرب)، و(علم التخاطب الإسلامي) لمحمد محمد علي يونس، و (البلاغة بين التخيل والتداول) لمحمد العمري، وأخيرا (الخطاب والتخاطب ضمن نظرية الوضع والاستعمال) لعبد الرحمن الحاج صالح، فالذي يجمع هذه المراجع أنّها عادت كلّها للتراث الإسلامي تنهل منه،

للتأصيل للبحث التداولي المعاصر، وتقديم أهم النظريات العربية القديمة التي قاربت موضوع التداولية، فأمعنا النظر فيها نبحت عمًا من شأنه أن يُسعفنا في بحثنا.

لم يكن الأمر طيعا ميسورا، بل اكتنفته عديد الصعوبات، في مقدمتها خوضنا تجربة أولى في العمل الجامعي، عضوا في هيئة تدريس قسم اللغة العربية، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وقد كان المرء ممزقا بين أداء مهامه البيداغوجية، وكان الحل والترحال الأسبوعي عائقا في سبيل التفرغ للبحث، خاصة أننا لم نستقد من منحة تفرغ، رغم وعورة البحث، سواء أكان ذلك التفرغ داخليا أم خارجيا، ما سبب انقطاعات كثيرة، أنهكتنا حينًا وأوقفتنا حينًا آخر، ودعّتنا للعودة من نقطة البداية أحيانا أخرى. كما كان الموضوع في حد ذاته أصعب مما تصورناه في البداية، إذ وجدنا أنفسنا مأسورين بالانتظير المجرد الذي لا يستحضر التطبيقات العملية بقدر ما يغوص في خلفيات فكرية وإجراءات تجريبية غير متجانسة، ما صعّب علينا مهمّة التخطيط المحكم للبحث أو جمعه في رسالة واحدة، وقد دعانا ذلك للتفكير في تغيير الموضوع أو تحويله، منعنا من ذلك عزم يلوح لنا مرّة، يُبيّره رأينا سبحانه، وتشجيع من أستاذنا المشرف وأحبابنا يلوح لنا مرّة أخرى، كما أن الأهداف التي وضعناها لأنفسنا في البداية؛ كانت على ما يبدو أكبر من أن تستوعبها رسالة الدكتوراه، لكنها في الحقيقة ورشة بحث مفتوحة، وهذه لازمة لطالما أصابت كثيرا من الباحثين.

اتسمت هيكلية البحث بالتغير والتجدد في مراحل كثيرة من القراءة، إذ كانت التداولية في البداية لا تعني بالنسبة إلينا إلا نظرية الاستعمال أو أفعال الكلام، حتى إذا ما تعمقنا في القراءة أكثر وجدناها أعسر من أن تجمع، لعدم تجانس أنصفت به هي نفسها في اللسانيات الغربية، وكذا عدم اتضاح أطرها المفاهيمية؛ أو وجود أدوات إجرائية مباشرة وأصيلة نثبتها في بحثنا، ثم استقر أمر البحث في النهاية على أن يأتي في بابين؛ يضم كل منهما فصلين،

يتقدّمهما مدخلٌ مفاهيميٌّ، أما المدخلُ فقد حَصَّنناه للتعريفِ بالتداوليةِ في الدراسات الغربية؛ كما استقرَّ أمرُها، وفي اللسانيات العربية، كما نَصَّجت في الاتجاهات التي تفاعلت والمصطلحُ تفاعلا مختلفا، وأما البابُ الأولُ فموضوعه التداولية في الدراسات التخاطبية العربية، نعني بذلك الاتجاهَ الذي عاد للتخاطب بوصفه إطارا نظريا مفاهيميا، ضمَّ فصلين أوَّلها قدَّم للخلفية التواصلية التي أنعشت البحثَ التداوليَّ؛ وخصصنا الفصلَ الثاني للتخاطبِ بوصفه إطارا نظريا وللإجراء الحملي بوصفه إجراء عريبا أصيلا. ثم خصصنا الباب الثاني بفصليه للتداولية في الدراسات البلاغية المعاصرة، قدَّمنا في فصله الأول للبلاغة بثشكُّلاتها المختلفة في التراث الغربي، التي كانت خلفيَّةَ البحوث البلاغية الجديدة، ذات الارتباط المباشر بالبحث التداولي، وخصصنا فصله الثاني للبيان بوصفه إطارا نظريا عريبا؛ مصحوبا بالمقام إجراءً يمكنُ استثماره في الدراسات التداولية المعاصرة، حَتَمنا كلَّ ذلك بخاتمة تضمنت أهم النتائج، نسأل الله أن نكون قد وُفِّقنا في ما أردناه؛ وضحنا فيه مُبهمًا أو جمَعنا فيه مُتفرِّقا، أو أعددنا لُبُوحٍ أكثر تفصيلا فيما يأتي بإذن الله.

المدخل

التداولية: المصطلح والدلالات والموضوعات.

يُعالج هذا المدخل دلالات مصطلح "التداولية"؛ بالنظر إلى مصدره الأعجمي ابتداءً؛ حتى نَضِبَ المفاهيم الأولى التي حملها، ثم نَعْبُرُ به إلى اللسان العربي من خلال انتقاء مادة (دول)؛ من بين كل مواد المعجم العربي للدلالة على مفهوم "البراغماتية" (هي المقابل المعرَّب للفظي Pragmatique بالفرنسية و Pragmatic بالإنجليزية). وعليه اخترنا المحور التاريخي لِيُنظِمَ الدلالات اللغوية للمصطلح، فَتَتَبَّعْنَا اشتقاقه في اللغات الأجنبية، فدلالات المصطلح كما وضعه علماء "البراغماتية"، ثم دلالات الاصطلاح العربي عليه بـ "التداول اللغوي" أو "التداولية".

أردنا -من خلال هذا التتبع التاريخي- ضبط المفاهيم، وفرز الدلالات، حتى نُحَدِّدَ من البداية مجالَ البحثِ بِدِقَّةٍ، دون السقوط في مَعَبَّةِ التَّيِّهِ الاصطلاحي، أو التعميم أو التعويم أو التمييع أو الحصر، أو القصر لمفهوم المصطلح على دلالة أو دالتين، تَشْتَتُّ بِدَلالاته وميادين اشتغاله الحقيقية.

علينا أن نَعْتَرِفَ، أن مصطلح التداولية-ككَلِّ المصطلحات اللسانية-تَحْكُمُهُ صيرورات تطوُّريَّةٌ، لها أسبابها الموضوعية؛ في اللسانيات الغربية أو العربية، فالبراغماتية لم تكن ميداناً جاهزاً محدَّداً المعالم؛ بين اللسانيين الغربيين، بل تجاذبَتْها التَّأصيلات الفكرية والفلسفية؛ وكذا الإسهامات المتتالية في تطوير مفهومها، كلُّ بحسب مدرسته التي ينتمي إليها.

أما بين اللسانيين العرب فكان الإشكالُ الأولُ يتمثَّلُ في البحث عن مادة لغوية مطابقة لدلالات البراغماتية، ثم يقع السِّجَالُ بين اللسانيين عن أحمية مادة دون أخرى، إما بسبب اجتهاد اللسانيين في الترجمة، أو لمحاولتهم تطوير المصطلح نفسه بعد المرور بمراحل استيعاب الميادين التي اختصَّ بالبحث فيها... وإن كُنَّا ندينُ -بالفضل- للفلاسفة مرةً أخرى في وضع

المصطلح؛ إذ وضع طه عبد الرحمن هذا المصطلح للمرة الأولى سنة 1970م، في أثناء بحثه في التمييز بين التركيب والدلالة والتداول على المستوى المنطقي¹.

1. التداولية لغة واصطلاحاً:

1.1. التداولية لغة:

1.1. أ. في اللغات الأجنبية:

يَعُودُ مصطلح البراغماتية إلى اللَّفْظِ الإغريقي "بِرَاغْمَاتِيكُوس" (Pragmatikos) المَشْتَقُّ من الجذر "بِرَاغْمَا" (Pragma)؛ وتعني بصفة عامة-كل ما تعلق بـ: "الفعل" أو "العمل"² الذي يأتي بمعنى المجهودات المبذولة، التي تؤدي إلى النجاح المحسوس (نتائج ملموسة)، في مقابل النَّظَرَةِ المِثَالِيَّةِ... للأشياء.³

¹ ينظر: (أحمد المتوكل، البحث اللساني والسيميائي، 2، 3، 4 رجب 1401هـ/7، 8، 9 ماي 1981م، صفحة 299)؛ وقد استَقَادَ ذلك من أعمال تشارلز موريس الذي بيَّنَ أبعادَ "الرَّمْزِيَّةِ" الثلاث:

-البُعد التركيبي(التركيبات): الذي ينطلق من كون الرمز "علاقة" فيدرس فيه العلاقات الصُّورية بعضها ببعض.

-البُعد الدلالي (الدلالات): الذي ينطلق من كون الرمز "دلالة" فيدرس فيه علاقة الرموز بالموضوعات التي تدل عليها.

-البُعد التداولي (التداوليات): الذي ينطلق من كون الرمز "محلًا للتأويل" من لدن المستمع، فيدرس فيه علاقة الرموز بالمؤولين لها، ينظر: (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 1424هـ-2003م، صفحة 77، 78)

² (TsvetanTodorov, Oswald Ducrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du language, 1972, p. 430)

³ (Doniah, N.S, و (Russ, Jacqueline, Dictionnaire de la Philosophie, 1995, p. 252) و (The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage, 1972, p. 960)

1.1.ب. في اللسان العربي:

تأتي مادة الدال والواو واللام في اللسان العربي بمعنيين¹:

1. التحول من مكان إلى مكان.

2. الضعف والاسترخاء.

وفي المعنى الأول تقول العرب:

«أَنْدَالَ الْقَوْمِ، إِذَا تَحَوَّلُوا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ. وَمِنْ هَذَا أَلْبَابِ تَدَاوُلِ الْقَوْمِ الشَّيْءَ بَيْنَهُمْ: إِذَا صَارَ مِنْ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ»².

و: «تَدَاوُلَ الْقَوْمِ الشَّيْءَ تَدَاوُلًا وَهُوَ حُصُولُهُ فِي يَدِ هَذَا تَارَةً وَفِي يَدِ هَذَا أُخْرَى»³.

و «...وتداولته الأيدي: أَخَذْتَهُ هَذِهِ مَرَّةً وَهَذِهِ مَرَّةً، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَتَلَكَّ الْأَيَّامُ نُدَاوِلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁴ أَي: نُدِيرُهَا، مِنْ دَالَ: أَي دَارَ»⁵.

¹ (ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 1399هـ - 1979م، صفحة (2/314)

² (ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 1399هـ - 1979م، صفحة (2/314)

³ (الفيومي، أحمد بن محمد أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، د ت ن، صفحة 1/203)

⁴ سورة آل عمران، الآية 140

⁵ (الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، د ت ن، صفحة 28/507)

«قَالُوا: دَوَالِيكَ: أَي مُدَاوِلَةٌ عَلَى الْأَمْرِ قَالَ سَيَبِيويه: وَإِنْ شئتَ حَمَلْتَه عَلَى أَنه وَقَعَ فِي هَذِهِ الْحَالِ. أَوْ تَدَاوُلٌ بَعْدَ تَدَاوُلٍ».¹

فالتحول والدوران، والأخذ من هذا إلى ذلك، والوقوع في الحال، كلها من الدلالات التي تدخل في المعنى الأول لمادة (دول)، وهي كلها مواد لمعانٍ، من الممكن استخدامها في المعنى الاصطلاحي للتداولية.

وفي المعنى الثاني:

«قَالَ أَبُو زَيْدٍ: دَالَ النَّوْبُ يَدُوْلُ، إِذَا بَلِيَ. وَقَدْ جَعَلَ [وُدُهُ] يَدُوْلُ، أَي يَبْلَى. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ انْدَالَ بَطْنُهُ، أَي اسْتَرْخَى».² و «اتَّسَع وَدَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَفِي الْعُبَابِ: اسْتَرْخَى».³

وأما في العصر الحديث؛ فقد فرَّق مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بين إضافة هذه المادة إلى جماعة من الناس، أو شيء أو إلى الأيدي:

«(اندال) الْقَوْمُ تَحَوَّلُوا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَالشَّيْءُ تَعَلَّقَ وَبَطْنُهُ دَالَ وَمَا فِي بَطْنِهِ مِنْ مَعِي أَوْ صَفَاقٍ طَعَنَ فَخَرَجَ ذَلِكَ (تداولت) الْأَيْدِي الشَّيْءَ أَخَذَتْهُ هَذِهِ مَرَّةً وَهَذِهِ مَرَّةً وَيُقَالُ تَدَاوَلَ الْقَوْمُ الْأَمْرُ»⁴

¹ (المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها)

² (ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 1399هـ - 1979م، صفحة

(2/314)

³ (الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، د ت ن، صفحة 28/507)

⁴ (إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، د ت ن، صفحة 2/314)

كما فصّل المستشرق دوزي في معاني "تداول"، وعرض استعمالاته المختلفة، في التراث العربي، إذ يذكر إنَّ:

«تداول على أمر: تفاوض، وتحادث، وتذاكر معه على أمر.

تداول معه على الأمر: تشاور معه على الأمر»¹

يحيينا استقراء الوضع العربي الأول لهذه المادة اللغوية (دول)، أو استعمالاتها في التراث العربي؛ يحيينا إلى حقل دلالي ثري، بإمكاننا استخدامه في الاصطلاح المعاصر لعلم التداول أو التداولية، فإذا ما رتبنا هذه الاستعمالات وجدناها تأتي بالمعاني التالية:

- 1- التَّحَوُّلُ.
- 2- الصَّيْرُورَةُ.
- 3- الحُصُولُ (الْحُدُوثُ) فِي مَكَائِنٍ.
- 4- الْأَخْذُ مِنْ هَذَا إِلَى ذَلِكَ.
- 5- الْوُقُوعُ فِي الْحَالِ.
- 6- التَّدْوِيرُ.
- 7- تَوَلَّى السُّلْطَةَ بِالذَّوْرِ.
- 8- تَكَرَّرَ الْمَجِيءُ إِلَى مَكَانٍ فِي أَوْقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ.

¹ (دوزي رينهارت بيتر آن، تكملة المعاجم العربية، 2000م-1979م، صفحة 4/448)

- 9- تَكَرُّرُ إِسْتِعْمَالِ الشَّيْءِ .
- 10- التَّقَاوُضُ وَالتَّحَادُثُ وَالتَّذَكُّرُ عَلَى أَمْرٍ .
- 11- التَّشَاوُرُ مَعَ الْعَنِيِّ عَلَى الْأَمْرِ .
- 12- أَمَّا التَّدْوُلُ فَهُوَ التَّفْسِيرُ وَالشَّرْحُ .

1. 2. التداولية اصطلاحاً:

تُعْتَبَرُ التَّدَاوِلِيَّةُ حَقْلًا عَضًا طَرِيًّا، لَا يَزَالُ يَبْحَثُ عَنْ هُويَّةٍ لَهُ بَيْنَ الدِّرَاسَاتِ اللِّسَانِيَّةِ، نَظَرًا لِكُونِهِ يَتَمَيَّزُ عَنْهَا بِانْفِتَاحِهِ عَلَى عُلُومٍ وَمَجَالَاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ.

لَقَدْ اِنْتَهَى عَهْدُ انْغِلَاقِ اللِّسَانِيَّاتِ عَلَى نَفْسِهَا، وَقَدْ كَانَ هَذَا الْانْغِلَاقُ أَهَمَّ أَسْبَابِ تَأَلُّفِهَا، إِذْ فَرَّقَتْ بِحُكْمِ التَّزَامِيهِ الصَّارِمِ بِالْبَحْثِ فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ هُوَ اللِّسَانُ، انْطِلَاقًا مِنَ اللِّسَانِ نَفْسِهِ، فَمِنْهُجُ اللِّسَانِيَّاتِ مَصْدَرُهُ اللُّغَةُ نَفْسُهَا، كَمَا رَافَعَتْ عَلَى ذَلِكَ الْبُنْيَوِيَّةُ رُذْحًا مِنَ الزَّمَنِ.

ثُمَّ مَا فَتَتَتْ الْبَحُوثُ وَالدراسَاتُ؛ فِي هَذَا الْمِيدَانِ تَلْقَى رَوَاجًا وَازْدِهَارًا، حَتَّى نَسِيَتْ أَصُولَهَا وَأَصْبَحَ مِنَ الْضَّرُورَةِ بِمَا كَانَ التَّأَصُّيْلُ لِبَحْثٍ أَتَسَمُّ بِالِاتِّسَاعِ وَالْغَزَاوَةِ الَّذِينَ أَخْفَى حُدُودَهَا الْعِلْمِيَّةَ.¹

نَعَم لَابِدٌ مِنَ التَّأْسِيسِ لِاتِّجَاهَاتٍ بَحْثِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تَمْنَحُ حَيَوِيَّةَ تَمَكُّنٍ مِنَ الْاِسْتِلْهَامِ مِنْ رَوَافِدِ فِلْسَافِيَّةٍ وَلِسَانِيَّةٍ² مَخْتَلِفَةٍ، غَيْرَ أَنَّ هَذَا التَّوَسُّعَ قَدْ يَفْقَدُ الْبَحْثَ اللِّسَانِيَّ مَلَاحِمَهُ وَيَضْعَعُنَا فِي حَيْرَةٍ.

¹ ينظر: (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، صفحة 19)

² ينظر: (المرجع السابق نفسه، الصفحة 11)

1. 2. أ. في الدرس الغربي:

يعد أقدم تعريف للتداولية يمكننا الانطلاق منه، قول شارلز موريس (Charles Morris):

«هي جزء من السيميائية (السيمولوجيا) تدرس علاقة العلامات بمسئولياتها»¹؛

وقد كانت دراسته لها ضمن عرض مختلف التخصصات التي تعالج علم اللغة التي هي:

- علم التركيب: الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات؛
- وعلم الدلالة: الذي يدرس المعنى القائم بين العلامات وما تدل عليه؛
- والتداولية: التي تدرس العلاقة بين العلامات ومستخدِميها.²

نظر موريس إذن للتداولية على أنها إحدى مكونات السيمولوجيا، غير أنها أوسع من مُكوّنِي التركيب والدلالة؛ تختص بمعالجة مظاهر حياة السيميوزيس؛ النفسية والعضوية؛ التي ترتبط بعلم العلامات. هذا التّقسيم الثلاثي الذي حَلَّ بِه موريس الرمز؛ منح أفقا جديدا لعلم اللسان الغربي؛ مَكَّنُهُ من المرور من التحليل البنيوي للنظام اللغوي إلى مستوى آخر من العمليات الإجرائية؛ التي تمكن من بلوغ المعنى.

ولذا استفاد كارناب من هذا التّقسيم؛ لينقله إلى ميدان اللغة فيوّسع البحث التّداولي لسانيا إلى ثلاثة أبواب:

¹ ينظر: (المرجع نفسه، الصفحة ن)

² ينظر: (جاك موشليير و آن روبول، التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل، 2003م، صفحة 29)

- -التداوليات الإشارية: التي تبحث في أسماء الإشارة وغيرها من الضمائر التي تتغير دلالته بتغير ظروف استعمالها أو مقامها أو زمان النطق بها أو مكانه.
- -تداوليات المعنى المفهوم: الذي يُعَوَّلُ فيه على جملة المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع، وعلى قدرة المستمع استخلاص هذا المعنى من المقام.
- -تداوليات الأفعال اللغوية: الذي يدرس أغراض المتكلم من إثبات وسؤال ونهي ووعيد ووعد واعتذار وتحذير وغيرها.¹

يمكننا القول في هذا المقام إلى أن كارناب يتكلم هنا عن تقنية أو منهج في التعامل مع اللغة، يُسميه البراغماتية أو التداولية؛ تهتم بالمشيرات التركيبية من ضمائر وأسماء للإشارة، ثم بالمعنى الحاصل من المتفق عليه بين المتخاطبين؛ وأخيرا مراد المتكلم من خطابه.

تستحضر التداولية اللغة لا بوصفها نظاما نظريا، بل تنظر في استعمالها أثناء الخطاب، لذلك تقول كل من ماري ديير (Diller Anne-Marie) وفرانسوا ريكاناتي (Recanati François) عن التداولية إنها:

«دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية»²

وفي نفس الإطار ترى فرانسيس جاك (Francis Jacques)؛ أن التداولية:

¹ ينظر: (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 1424هـ-2003م، صفحة 76، 77)

² (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، صفحة 12)

«تتطرق... إلى اللغة، كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معا»¹

أو أنها: «مجموع شروط إمكانية الخطاب»².

من هنا نستنتج أنه قد أصبح للتداولية أدواتها في التحليل والتنظير للغة، من وجهة نظر جديدة؛ بمعنى أصبحت التداولية توفر مفاهيم نظرية، وأدوات إجرائية مختلفة عن سابقتها في البحث البنيوي؛ الذي يهتم بوصف المكونات والخصائص الداخلية. فنحن أمام اتجاه لساني جديد.

لن نبسط القول في مقدمة هذا البحث عن اختلاف مفهوم التداولية، لأن المقام لا يتسع له، ولأن ذلك من العسر بما كان، بسبب تشعب مجالات التداولية، وبحثها المستمر عن ذاتها في الدراسات اللسانية، حتى أنها -كما قالت-أرمينكو:

«لقد ازدهرت التداولية بما فيه الكفاية لحد نسيانها لأصولها»³.

ولما كان الأمر كذلك اكتفينا بتقديم تعريفات عامة، تكون مدخلا لعرض التجربة العربية المعاصرة في هذا الميدان المتسع باستمرار.

1. 2. ب. في الدرس العربي:

نريد في هذا الموضوع من البحث؛ متابعة مصطلح "البراغماتية" عند الدارسين العرب، وكيفية اشتغالهم على المضامين التي تندرج تحته، وغرضنا في ذلك إيضاح العلاقة بين ترجماتهم للمصطلح-وقد كانت متنوعة-والمفاهيم المختلفة التي ربطوها بتلك الترجمات، إذ لم يكن

¹ (المرجع السابق نفسه، الصفحة 13).

² (المرجع نفسه، الصفحة نفسها).

³ (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، صفحة 19)

اختلافهم هذا سببه- في تصورنا- مجرد حرصٍ على التَّميُّز الأكاديمي؛ بقدر ما كان سببُه اختلاف منطلقاتهم؛ في التَّعامل مع "البراغماتية"- وهو ما افترضناه واشتغلنا عليه- بوصفها علما معاصرا؛ يمكن الإفادة منه لخدمة اللسانيات العربية، إذ دَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى إِدْمَاجِ الْمُصْطَلِحِ فِي الْمُدَوَّنَةِ الْأَكَادِيمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ، حَتَّى يَتَسَنَّى التَّعَامُلُ مَعَهُ؛ تَرْجَمَةً وَبَحْثًا، نَقْدًا وَإِضَافَةً.

لا بأس أن ننتقل من "البراغماتية" التي تُعرَّفُ عادةً بقولهم:

«دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم، أو المعنى السياقي، أو كَيْفِيَّةُ إِيْصَالِ أَكْثَرِ مِمَّا يُقَالُ.»¹ وهو تعريفٌ جامعٌ؛ نَحْنُناهُ من تعريفات تعليمية ثلاثية؛ تُقدِّمُ للطلبة في الجامعات الأنجلوساكسونية، وإن كان الدارسون العرب قد اعتمدوا في صياغتهم للتعريف؛ على الدراسات الأصلية التي أسست للبراغماتيك في الغرب، وإنطلاقاً من هذه العنبة التعريفية ننظر في تفاعل اللسانيات العربية مع هذا الاتجاه البحثي الجديد، بالوقوف على أهم أعمال اللسانيين العرب في هذا الميدان. ولا بأس من التذكير هنا بدلالة التعريف كما يراه ساكر (J SAGER) إذ يقول: «التعريفُ وصفٌ لغويٌّ للمفهوم قوامه ذِكْرُ عددٍ من الخصائص التي توصل معنى المفهوم.»² فتتبع خصائص المصطلح الذي يدلُّ عليه لفظ "البراغماتية" لدى المتخصصين؛ سيقدِّمُ تعريفاً مفهوماً لها،

¹ (جورج يول، التداولية، 1431هـ-2010م، صفحة 19)؛ بتصرف يسير، و(أو) هنا للتخيير الذي يظهر اتجاهات البحث المتكاملة لا المتفارقة، استعنا بها هنا لجمع ما تفرق من تعريفات هذا المصطلح.

² (Sager, Juan, A Pratical Course in Terminology, 1990) نقلاً عن: (محمد خطابي، المادة المصطلحية الحديثة في المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي، 1419هـ-1998م، صفحة 98)

ومن الحاجات الأساسية التي يُلبّيها التعريفُ تثبيتَ الرابطِ بين المصطلح والمفهوم¹، وهي عملية متنامية ينبغي تَقَبُّلها، خاصةً وأننا نتعامل مع مفاهيمٍ متسارعة التكوّن والتطوّر في عالم اللسانيات الذي نعيشه، ما يدعونا للتّحقّق أولاً من (ماصِدَقِيَّة) التعريف لتثبيت المعنى الخاصّ بالمصطلح² لأجل تحديد الإحالة الدّقيقة له، ثمّ النَّظَرُ بعد ذلك في جدوى البحث، أو غاياته، أو التّقيُّبُ عن مجالاته التراثية؛ التي تُمكِّننا من إعادة ربطه بأصولِ الدّرس العربيّ.

وعليه نفترض أن يكون اختلافُ المصطلح -المقابل لـ: "البراغماتية"- سببُه؛ إما نقله إلى العربية ترجمة أو تعريباً، أو إعادة صياغةٍ للمصطلح بما يندرجُ ضمن توجّهاتٍ جديدة؛ تطرأ على هذا الميدان، أو يتعلّق الأمر بالاصطلاح بما يتوافق وأصول اللسانيات العربية. ولما كان الأمر كذلك تَنَبَّعنا المقابلات العربية لمصطلح البراغماتية، وما يندرج تحتها من مفاهيم؛ حتى يتسنى لنا ضبطُ الرّوابط العُضوية؛ بين المصطلحات التي تدرج تحت مسمى "البراغماتية".

يُوصِلنا استقراء مفهوم التّداوليّة في الدّراسات العربيّة المُعاصرة، أنّها خُلصت إلى وجهتَي نَظَرٍ استحوذتَا على البُحوث الأكاديميّة العربية على مدى السنوات العشرين الماضية، وأخرى ثالثة لا تزال في طور تشكّلها:

¹ (محمد خطابي، المادة المصطلحية الحديثة في المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونسي، 1419هـ - 1998م، صفحة 99)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 100).

1. 2. ب. 1. الاتجاه الأول: الذين نقلوا المصطلح الغربي من "البراغماتية" أو

"البراغماتية" إلى مصطلح عربي جديد هو "التداولية":

وذلك بالعودة للمادة اللغوية العربية (د، و، ل) التي تعني: التّواصل والتّفاعل¹

وأما من جهة الاصطلاح فيُعْتَوَّنَ به:

«العلم الذي يبحث في اللغة من جهة الاستعمال والتخاطب»².
فهي بهذا المعنى نظرية استعمالية-من جهة-؛ إذ تدرُسُ اللغة في استعمال الناطقين بها،
ونظرية تخاطبية-من جهة أخرى-؛ إذ تُعالِجُ شروط التّبيُّغ والتّواصل الذي يقصدُ إليه
الناطقون من وراء هذا الاستعمال للغة.³

هذا التفسير- الذي قدّمه طه عبد الرحمن- للتداولية⁴ يَمُنَحْنَا من النّاحية الإجرائية فِدْرَةً على تحليل
النصوص اللغوية من خلال مَحَيِّين أَحَدُهُمَا استعماليّ والآخر تخاطبيّ؛ يبحثُ الأولُ في الجوانب
الاستعمالية في النص، التي استقرت من خلال الممارسات اللغوية التي ترسّخت في البيئات اللغوية
المختلفة، والآخر يبحث في تلك الجوانب التّواصلية التي يُنشئها المتخاطبون عند ظهور ظروف جديدة
للتّواصل، أم أنّها ظروفٌ استحصّروها حين قصّدا إلى أغراضٍ مُعيّنة.

¹ (طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، د ت ن، صفحة 244)

² (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 1424هـ-2003م، صفحة 75، 76، 77)

³ (المرجع نفسه، ص 77)

⁴ وإن كان هذا غير مجمع عليه في المغرب الشقيق نفسه، فقد ترجم عبد القادر الفاسي الفهري مصطلح
(pragmatique) إلى ذريعات، وهذا تناغما مع (pragmatisme) التي ترجمها (مذهب ذريعي)، وبينهما ترابط سببيني
في حينه لاحقا-بإذن الله-يراجع: (عبد القادر الفاسي الفهري، بمشاركة نادية العمري، معجم المصطلحات اللسانية،
إنجليزي-فرنسي-عربي، 2009، صفحة 259)

فَتَكُونُ الاسْتِعْمَالِيَّةُ وَالتَّخاطِبِيَّةُ داخِلَةً فِي مَفْهُومِ التَّدَاوُلِيَّةِ-من وَجْهَةِ نَظَرِ طه عبد الرحمن-من النَّاحِيَةِ الإِصْطِلَاحِيَّةِ، ما جَعَلَهُ يَقُولُ بِكَوْنِ المَنْهَجِ التَّدَاوُلِيِّ مُنَاسِبًا لِلْبَحْثِ فِي المَيْدَانِ الأَدْبِيِّ، وَهُوَ ما يُخَالَفُهُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنَ اللِّسَانِيِّينَ العَرَبِ.¹

كانت المفاهيم التداولية مُحَرَّكَةً للبحث في النحو العربي من منظور مغاير؛ في إطار "النحو الوظيفي" الذي اقترحه سيمون ديك، والذي كان في فترة الثمانينيات حديث عهد بالظهور، فهو في تصوّر أحمد المتوكل أكثر نظريّة وظيفيّة تداوليّة إستجابةً لشروط التّظهير، ولمقتضيات "النّمذجة" للظواهر اللّغويّة. وقد كان التركيز على ظروف الاستعمال في اللغات الطبيعية في إطار وظيفتها الأساسية التي هي وظيفة التواصل.² لم يَشَأْ المُتَوَكِّلُ آنذاك المساسَ بالمبادئ المنهجية للنحو الوظيفي، لكنّه قدّم مقترحات للنحو والبلاغة العربيين؛ وهي مُقَابَلَةٌ فِيهَا مِنْ هَضْمِ حَقِّ هَذَيْنِ العِلْمَيْنِ ما فِيهَا؛ إذ يَعُسرُ مُقَابَلَةُ نَمذَجَةِ اللُّغَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ التي قَدَّمَهَا "ديك" براديجمًا (أَنموذَجًا)؛ لِتَقْدِيمِ مُقْتَرِحَاتِ تَمَسُّ نَمادِجَ قَدَّمَهُما عِلْمانَ عَرِيقانِ مِنْ عِلْمِ اللِّسَانِ العَرَبِيِّ هُما النُّحُو وَعِلْمُ المَعَانِي؛ غَيْرَ أَنَّ الإِجْرَاءَ الَّذِي تَابَعَهُ المُتَوَكِّلُ يُوحِي بِإِسْقَاطِ مَفَاهِمِ الوَظِيفِيَّةِ عَلَى النُّحُو العَرَبِيِّ، أو أُرِيدَ قَوْلُهُ النُّحُو العَرَبِيِّ بِالوِظِيفِيَّةِ، لِإِضْفَاءِ شَيْءٍ مِنَ الجِدَّةِ لا التَّجْدِيدِ.³

¹ ينظر: (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 1424هـ-2003م، صفحة 77، 78)

² ينظر: (أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، 1405هـ-1985م، صفحة 8، 9)

³ لأن التجديد كما نفهمه مشروع نظري كامل لتغيير كيفية نظرنا للموضوع المدروس، وأما استتساخ نموذج واستبدال الأمثلة من غير نظرة أصيلة فهي محاولة إسقاط اختبارية لمشروع جاهز هو مشروع النحو الوظيفي لسيمون ديك، على أنني لا أضرب عمل المتوكل -المتمسم بالجدّة كما وصفته- من أساسه بقدر ما كنت أطمح أن أجد فيه بديلاً نظرياً وعملياً لا بديلاً أكثر تعقيداً.

وأما التداولية ضمن هذا المقترح فهي تداوليتان:

- تداوليةٌ وظيفيةٌ بحتة: هي نتاج النحو الوظيفي لسيمون ديك.
 - وأخرى مُعَرَّبَةٌ: مُقْتَرِضَةٌ مِنْ عِلْمِ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ نَحْوًا وَبِلاغَةً وَفقهَ لُغَةٍ وَأَصُولِ فقهٍ؛ بما يخدم النحو الوظيفي دائما -وبما يقترحه هذا النحو أيضا باستقراء المتوكّل - على العلوم اللسانية العربية، ثم أعاد ترتيبها ضمن نظرية النحو الوظيفي.
- فالمفاهيم التداولية التي كانت ضمن مصطلحه استثماراً أوروبياً - ضمن تطورات اللسانيات البنيوية-النظرية اللغوية الأمريكية التي تمثلت في نظرية أفعال الكلام، في إطار دراساته لأعمال سيمون ديك، ولم يكن ذلك إنطلاقاً من نظرية أفعال الكلام مباشرة.
- وقد اقترض لأجل ذلك من الفكر اللغوي العربي القديم-على حدّ تعبيره-نحوه وبلاغته؛ بإدراجه في الفكر اللساني الحديث وإستثماره في وصف اللغات الطبيعية بما فيها اللغة العربية. كما رأى أنّ التداولية نظرية ثوّت خلف مختلف العلوم اللغوية (النحو، واللغة، والبلاغة، وفقه اللغة) قابلة للتبادل قرصاً واقتراضاً.¹

انطلاقاً من الجانب الاستعمالي يُمايز مسعود صحراوي بين التداولية -بوصفها "علم الإستعمال اللغوي"² كما ذهب إليه أوريكيوني (Catherine Kerbrat Orechhéoni) -واللسانيات؛ إذ تزيد

ومع ذلك تعتبر مثل هذه المنجزات النظرية طريقاً نحو استئناف تجديد العلوم اللسانية العربية، وهو الأمر الذي تطمح إليه اللسانيات العربية المعاصرة.

¹ ينظر: (أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، 1405هـ-1985م، صفحة 10)

² ينظر: (مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، 2005م، صفحة 17)

التداولية بالبحث في تعلق البنية اللغوية بمجال استعمالها، فموضوعها الأساس " التّواصل اللّغوي وتفسيره " من خلال البحث عن:

• القوانين الكليّة للاستعمال اللّغويّ.

• القدرات الإنسانيّة للتّواصل اللّغويّ.¹

كانت مقاربة صحراوي المفاهيميّة للتّداوليّة-مقتصرة على نظرية أفعال الكلام فحسب-بالعودة إلى مفهومي الخبر والإنشاء؛ فقدّم لأجل ذلك نماذج تمثليّة لمقاربتّها من النّاحية الإجرائيّة بما يمنح للباحث في هذا المجال أرضيّة عملٍ ينطلق منها.²

كما اعتدّ صحراوي بالمرجع التّراثيّ وما يُحيلُ إليه-من علوم تقارب المعنى غير الحرفيّ؛ معيارًا في تقديم مفهوم عربيّ لمصطلح التّداولية، فاستحضّر علوم البلاغة خاصّة منها علم المعاني، وأصول الفقه وأصول التّفسير؛ التي قدّمت أبعادًا جديّة وأدوات إجرائيّة أصيلةً تُمكن الباحث في التّداولية عامّة، وفي اللسانيات خاصّة؛ من مقاربة الدليل اللّغويّ والتّعامل معه من حيث كونه تواصليةً بالأساس لا نظامًا مجردًا.

يُعتبر هذا الاتجاه مؤسسًا للمصطلح؛ وما تضمّنهُ من مفاهيم في اللسانيات العربية، فلم يحفل بالبحث عن مقابل عربيّ له وراح يُركّز على وظيفة هذا المنهج لا على دلالات المصطلح فحسب، وهو ما نجدُهُ عند أصحاب الاتجاه الثاني.

¹ (المرجع السابق نفسه، صفحة16).

² ينظر: (مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، 2005م، صفحة 47)

1. 2. ب. 2. الاتجاه الثاني: الذين غيروا المصطلح إلى "علم التخاطب":

هُمُ الَّذِينَ اتَّكَأُوا عَلَى الثَّرَاثِ الْأُصُولِيِّ وَكَذَا الْبَلَاغِيِّ وَالنَّحْوِيِّ، وَهَؤُلَاءِ يَحْتَقِنُونَ بِالْخِطَابِ وَالِاسْتِعْمَالِ-كَمَا فَعَلَ الْأُصُولِيُّونَ وَالْبَلَاغِيُّونَ مِنْ قَبْلُ-وَيَجْعَلُونَهُ مُقَابِلًا لِلْوَضْعِ، وَيُحَاوِلُونَ مَعَ ذَلِكَ-إِسْتِحْضَارَ التَّدَاوُلِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ فِي التَّاسِيْسِ لِهَذَا الْمُصْطَلِحِ، بِالْمَرْجِ بَيْنَ أُصُولِ الْفَقْهِ وَالتَّدَاوُلِيَّةِ.

يرى محمد يونس أن علم التخاطب يتراوح بين الدارسين الأصولي منهم واللساني، غايته «حُصُولُ التَّفَاهُْمِ بَيْنَ الْمُتَخَاطِبِينَ، وَتَشْمُلُ مَسَائِلَهُ كُلَّ الْعُنَاصِرِ الَّتِي تُسَهِّمُ فِي إِحْدَاثِ التَّخَاطِبِ، مِنْ وَضْعِ وَاسْتِعْمَالِ وَقَرَائِنٍ [...]»، وكل النظريات الدلالية ذات الصلة بالاستعمال والسياق.¹

ضمن هذا الاتجاه أيضا قام عبد الرحمن الحاج صالح بدراسة مقارنة في استقراء متأن ودقيق، نقد فيها منهج البراغماتيك²، وانتصر لمنهج البحث الإسلامي، إذ تتبّع هذه الثنائيات من سيبويه إلى غاية من جاء بعده من النحاة والمفسرين والبلاغيين والأصوليين. ليثبت أن ثنائية (وضع /استعمال) استأثرت بها النحاة دون غيرهم، وإن كان الأصوليون قد استخدموا مصطلح الخطاب بدل الاستعمال. فهو يرى أنه لا توجد كلمة عربية تؤدي معنى "براغما" بالتّمام إلا الاستعمال كما يُقَابِلُ الْوَضْعُ الْخِطَابَ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ.³

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 8)

² ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 211)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن، الهامش 2.)

وأما بالنسبة إلى العمريِّ فالتداوليَّة بلاغةٌ جديدةٌ يركِّزُ فيها الدَّارِسُونَ على الجانبِ التَّأثيريِّ في المخاطَبِ (المُتلقِّي)؛ بإعدادِ كلِّ ما مِنْ شأنِهِ تحقيقُ نِجاعةِ الخِطابِ لدى المخاطَبِ (المُرسل)؛ فيكونُ هذا الفنُّ الجديداً ذا صلةٍ أكيدةٍ بالبلاغةِ، بل مُجدِّداً لها مُراعياً لجوانبها الإنشائيَّة. كما ينطلقُ في إدراجِهِ للتداوليَّة في الدِّراسات العربيَّة المعاصرة؛ باستحضارِ البُعدِ التَّواصلِيِّ أو الجِواريِّ للنُّصوصِ، عندما ينتسبُ "نصُّ" ما إلى "مقام" ما، فيستحضرُ الخِطابُ الذي أنتجَهُ تفاعلٌ بين مُتخاطِبِيْن حَقِيقِيْن أو افتِراضِيِيْن بدرجاتٍ مُتفاوتةٍ¹، لكل ذلك يقول:

«البلاغةُ هي علمُ الخِطابِ المؤثِّرِ القائمِ على الاحتمالِ.»² وهي - بعبارة أكثرِ إسهاباً -: «علم يهدفُ للتأثيرِ والإقناعِ أو هما معاً إيهاماً أو تصديقاً.»³ فالبلاغةُ إذن قائمةٌ على ركنين: أحدهما تخييليٌّ يعتمدُ على افتراضِ احتمالاتِ توهيميَّة، والثاني تداوليٌّ قائمٌ على افتراضِ احتمالاتِ تَرجيحيَّة.⁴

يَظْهَرُ مِنْ أَعْمالِ العمريِّ؛ عَدْمُ اعتِدادهِ بالتداوليَّةِ مصطلحاً، وإن كان شارك في إثرائها مفهوماً، إذ مَرَكَزَ اهتماماته البَحْثِيَّةَ على مُصْطَلَحِ البِلاغَةِ، وهو العِلْمُ الذي يَنبَغِي إِشْرَاؤُهُ وتوسيعُهُ أو

¹ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 18)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 6)

⁴ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 15،6)؛ هذا التوجيه من العمري يُوصَلُهُ بالعودة إلى أرسطو في التفريق بين الشعرية والخطابية؛ إذ الشعر كذب يحتمل الصدق، والخطابة صدق يحتمل الكذب، وبهذا المعنى يكون الشعر خطاباً تخييلياً يُوهَمُ المخاطَبُ إذ ينطلق من اللاوجود الذي يحتمل الوجود، وأما الخطابة فهي خطاب تداولي "حجاجي" يقنع المخاطَبُ إذ ينطلق من الوجود الذي يحتمل اللاوجود؛ فالشعر ينقل المخاطَبَ إلى عالمه اللاموجود بواسطة الصورة (المبنية من الوجود)، والخطيب ينقل المخاطَبَ من عالمه الموجود بواسطة الحجاج إلى اللاوجود الذي يريد تحقيقه في الواقع. ينظر: (المرجع نفسه، ص 15-21.)

إعادة بنائه حتى يصير طَيِّعًا لِمُنْتَطَبَاتِ الدَّرْسِ الْمُعَاصِرِ، فَلَعَلَّهُ تَأَثَّرَ فِي ذَلِكَ بِالْمَدْرَسَةِ الَّتِي تُنَادِي بِأَسْبَقِيَّةِ مَفْهُومِ الْبَلَاغَةِ الْجَدِيدَةِ. يَلْتَقِي هَذَا التِّيَّارُ مَعَ التِّيَّارِ الْأَوَّلِ فِي الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْمَفْهُومِ وَإِنْ تَغَيَّرَ الْإِصْطِلَاحُ؛ فَعَلِمُ النَّحَّاطُ بَعْدَهُمْ أَيْضًا عِلْمَ الْإِسْتِعْمَالِ اللَّغَوِيِّ، وَقَدْ كَانَ سَبَبُ تَغْيِيرِهِمُ الْمَصْطَلِحَ إِسْتِنَادُهُمْ عَلَى الْإِجْرَاءَاتِ الْأَصُولِيَّةِ فِي مَقَارِبَةِ النِّصْنِ وَالْخَطَابِ وَاعْتِدَادُهُمْ بِالتُّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ.

كما أنهما-أي المنتسبون للتيارين-ينطلقان من أدبيات المنهج اللغوي للتداولية في صياغة المصطلح -مع العودة راغمين للتراث الإسلامي نحوه وأصوله وبلاغته وتفسيره- للاستعانة به في المصطلحات الإجرائية، وهو ما يتقاده الاتجاه الثالث الذي يقصدُ دون النقاتِ البلاغَةَ الْعَرَبِيَّةَ خَالِصَةً؛ لِيَقْتَبَسَ مِنْهَا مُصْطَلِحًا جَدِيدًا بِاعْتِبَارِهَا عِلْمًا يَحْتَلُّ مَوْقِعًا مَهْمًا فِي تَقَاتِنَا الْعِلْمِيَّةِ وَمِخْيَالِنَا الْحَضَارِيِّ.

1. 2. ب. 3. الاتجاه الثالث: هو ما نزع إليه رشيد يحيوي «التبالمغة والتبالمغة»:

إِذْ أَسَّسَ لِعِلْمٍ مُسْتَقِلٍّ لَا هُوَ الْبَلَاغَةُ وَلَا التَّدَاوِلِيَّةُ، لَكِنَّهُ بَلَاغَةُ الْكَلَامِ أَوْ بَلَاغَةُ الْكَلَامِ لَا اللَّغَةَ، تَسْتَبْدُ عَلَى فِكْرَةِ التَّوَاصُلِ -الَّتِي هِيَ الْوِظِيْفَةُ الْأَسَاسُ لِلُّغَةِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِهِ-، وَهُوَ رَأْيٌ فِيهِ مِنَ الْجُرْأَةِ وَالْجَهْدِ قَدْرٌ بَالِغٌ؛ وَظَّفَ لِأَجْلِهِ عَدَدًا وَافِرًا مِنَ الْمَصْطَلِحَاتِ التُّرَاثِيَّةِ الَّتِي عَالَجَتْ الْكَلَامَ. انْطَلَقَ يَحْيَاوِي مِنْ دَعْوَى مَرَكْزِيَّةِ مَفَادُهَا أَنَّ «الْكَلَامَ فِعْلًا تَبَالُغِيًّا»¹، انْطَلَقًا مِنْ كَوْنِ الْوِظِيْفَةِ الْمَرَكْزِيَّةِ لِلْكَلَامِ هِيَ الْوِظِيْفَةُ

¹ (رشيد يحيوي، التبالمغة والتبالمغة، نحو نظرية تواصلية في التراث، 1435هـ-2014م، صفحة 11)

التَّوَاصُلِيَّة¹، وأنها هي التي جعلت له دورًا مُتزايدًا في عصرنا المَعِيشِ، فالكلامُ-بالنِّسْبَةِ إليه-، مَوْضُوعٌ ووسيلةٌ و غايةٌ².

لم يلتفت رشيد يحياوي إلى التَّداوُلِيَّةِ المعاصرة؛ من حيث كونها جهازًا مفاهيميًا ومنظومةً اصطلاحيةً، وإن كانت حاضرةً في دراساته حُضُورًا حِجَاجِيًّا، إذ إنطلق من التُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ في جوانبه التي دَرَسَتْ الكَلَامَ، ثم أسَّس-بالنَّظَرِ فيه-من جديدٍ علمًا "جديدًا" هو "علم التَّبَالُغِ" انطلاقًا من إعمالِ نظريَّةِ التَّوَاصُلِ المعاصرة. والتَّبَالُغِيَّةُ -بمعنى علم التَّبَالُغِ-في تَصَوُّرِ رشيد يحياوي علمٌ معاصرٌ يَخْتَلِفُ تمامًا عن التَّداوُلِيَّةِ، وإن لم يَكُنْ قد ذَكَرَ ذلك صراحةً، وأعلَّنه على مُؤَلَّفِهِ إِلَّا أَنْ دَرَسَتْهُ "التَّبَالُغُ والتَّبَالُغِيَّةُ" تَتَضَخُّ بذلك.

فالتَّداوُلِيَّةُ والتَّبَالُغُ يلتقيان من حيثُ يَفْتَرِقَان؛ إذ يَنْطَلِقُ كِلَاهُمَا من نظرية التَّوَاصُلِ، ويفترقان في خلفيَّاتِهِمَا المعرفيَّةِ وأُطْرُهُمَا المفاهيميَّةِ، وبالتالي في جِهَازِيَهُمَا المفاهيمي الذي أسَّسَ لِكُلٍِّ منهما، كما أن تقديمه لهذا العلم يوحى بأن إطاره الزمني والنظري ينحصر بين طرفي الاتِّصالِ، فالكلام ظاهرةٌ ثنائِيَّةٌ بهذا الاعتبار أو قُلْ فرديَّةٌ تُحَرِّكُهَا الجَوَارِيَّةُ بين الطَّرْفَيْنِ.

هذا الاتجاه بحاجةٍ لمزيدِ البحثِ والدِّرَاسَةِ والتَّعَمُّقِ حتى تُحْتَبَرَ كُموُنَاتُهُ التَّطْبِيقِيَّةُ، وإن كان قد استدعى زَحْمًا من المصطلحات التَّراثِيَّةِ بما تَكْتَنِزُهُ من دلالات مفاهيميَّةِ وأدوات إجرائيَّةِ.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص10).

² ينظر: (المرجع نفسه، ص12).

الباب الأول: التداولية في الدراسات التخاطبية المعاصرة.

الفصل الأول: الخلفية التواصلية للدرس التداولي.

المبحث الأول: التواصل: الماهية والمفهوم.

المبحث الثاني: نماذج التواصل المعاصرة.

تمهيد:

سنعمل في هذا الفصل على التعريف بنظرية التواصل؛ بوصفها نظريةً حديثةً أسهمت بقوة في تطوير الفكر اللغوي، لتكون رافدًا مهمًا من روافد التداولية المعاصرة؛ إن لم نقل إنها كانت الفكرة المحركة للبحث التداولي، والتي أخرجته من رتبة النظرة البنوية الضيقة؛ التي حصرت نفسها في التنظير للنظام اللغوي؛ بدل البحث عن الوظيفة الحيوية لهذه اللغة؛ وقد أدى توسع الاتجاه التواصلية -في تفاعله مع البحث اللغوي- إلى كون بعض المؤسسات الأكاديمية العربية؛ تكتفي بهذا المصطلح وسمًا للدراسة التداولية¹.

يُعدُّ "التواصل" اليوم انشغالا يكتسي أهمية بالغة في مختلف ميادين الحياة المعاصرة؛ كالعامل أو العائلة أو المنشورات الجماهيرية التي تزخر بالحلول السحرية؛ قم بكذا حتى تكون مقنعا أو بكذا حتى تؤثر أو بكذا حتى تتال وظيفة. فلم يعد "التواصل" وسيلة للظفر بتلك النتائج بل أصبح ينزع لأن يكون إيديولوجيا (عقيدة) معاصرة.²

وتعود جذور هذه النظرية -في نهاية القرن 18 الميلادي وبداية القرن 19- إلى فكرة اقتصادية هدفها التبادل الحر للبضائع التجارية؛ تستند فيها على عنصرين مهمين:

1-الأجهزة الموصلة: وهي طرق النقل البرية والبحرية والجوية.

¹ كما وجدناه في المملكة المغربية في جامعة عين الشق بالدار البيضاء.

² ينظر: (DORTIER, JEAN- FRANÇOIS, LA COMMUNICATION, Des relations interpersonnelles, 2016, p. 78)

2-الموزّع أو المنظّم: نظام التبادل الحر؛ الذي يُعدُّ التواصل فكرته المركزية، من حيث كونه يعملُ على إدماج المجتمع الإنساني من الناحية المادية، فيما يتعلق بوسائل النقل وطرقه، ثم ما يتعلّق بالعقائد والتواصل العقائدي، وقد ظهرت هذه الفكرة في نهاية القرن العشرين.¹

خرّجت فكرة التّواصل-أو قُل التّوصيل في هذه المرحلة-من رَجَم الفكر الرأسمالي؛ وانطلاقاً من نَفْسِه النّفعي، وتطوّرت إنطلاقاً من مبدأين أساسيين هما:

1-نظرية تقسيم العمل لأدم سميث.

2-اعتبار التّبادل قوة [مُبدَعة]، تَمُدُّ الأماكن التي تصل إليها المنتجات الموزّعة بالطاقة.²

كما كان لُبُروزِ نظرية الإعلام الأثر المُهمُّ في تطوير نظرية التواصل؛ إذ يركّز الإعلام على حركة المعلومات والأخبار وكيفية نقلها بالسرعة المطلوبة وإيصالها إلى المُهتَمِّين أو إذاعتها.

ثم جاءت اللسانيات لتجمّع عقَد الإعلام بالتواصل، لتَهتَمَّ أكثر بأغراض نقل المعلومة وما يُصاحب ذلك من ظروف، كل ذلك أدى فيما بعدُ إلى بروز التداوليات كتيّار من تيارات الفكرة التواصلية.³ تكمن أهمية التواصل في تعزيز العلاقات داخل المجتمع والمؤسسة، بتفعيل الحوار الذي يرفعُ رأساً بقيمة الإنسان ليدفعه إلى إنشاء علاقة إيجابية وبالتالي مُثمرة، وكذلك يعملُ التواصل على تقوية اللّحمة بين فئات المجتمع وتجاوزِ التّزايدات الناتجة عن التّعصّب للأفكار والآراء الخاصة.⁴

¹ ينظر: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 100)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)، وقد رأيت هنا استبدال لفظة خلاقة بلفظة مبدعة، لأنها أنسب.

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 103)

لتواصل إلى هذا الحد وبهذا المفهوم مجرداً ربطاً للعلاقات وتجاوزاً للخلافات، وأما عند هابرماس¹ فهو أوسع من ذلك؛ إنه تبادل للأراء والأفكار والثقافات بين الحضارات.²

إذن يدعو هابرماس إلى الاجتماع بغرض تحريك الأفكار بين الحضارات لتمتلك المعارف وتتعرف على خيارات أفضل وبدائل أنسب عندما نهتم باتخاذ القرارات المناسبة، وذلك بدمج المعلومات ما أمكن ذلك. كما أن أطراف التواصل حين تفعل ذلك تشعر بوجودها وبالتالي حياتها، فتبادل المعارف والمعلومات، وتسهم في صنع الوقائع والأحداث.³

حَفَزَ مفهومُ التواصل عديدَ الأسئلة المرتبطة بمباحث فلسفية كثيرة: كالحقيقة، والدوافع، والعلاقة الاجتماعية، والمتخيل، وإمكانية التعلم، والعدل، والتوافق وغيرها من المشكلات الفلسفية التي جعلت الموضوع ينتقل من كونه من اهتمامات اللغة إلى وصفه اهتماماً عقلياً، هذا العقل ينتقل من الذي يدرك العالم المحيط به ويتلقى عنه معلوماته إلى ذاك الذي يحدث التواصل معه، ثم ينظم تلك المعارف ليعمل على اتخاذ القرارات المناسبة بهدف التكيف مع ظروف الحياة.⁴

¹ جورج-يورغن هابرماس؛ (بالألمانية Jürgen Habermas) : « وريث مدرسة فرانكفورت، نقد العقل الغربي في كتابه نظرية التصرف التواصلية سنة 1987م، Théorie de l'agir communicationnel، فحاول البحث عن شروط لفضاء اجتماعي شرعي، فرأى من الأهمية بما كان توضيح أسس اللغة-بما أنها أداة تعبير لأفعالنا- لأنها تعتبر من الأسس الأولى للمجتمع وللمعارف، إعادة بناء قواعد اتصال (أو حاجة) حرّ، غير "مرضيّ" هو إعادة بناء قواعد مجتمع أكثر حرية، يسمح التصرف التواصلية ببناء جسور بين عوالم ذهنية (ثقافات، قيم، تصورات للعالم) مختلفة دونما استعانة بأسطورة عقل مؤسس كونيّ.» يراجع: (جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، فلسفات عصرنا، 1430هـ-2009م، صفحة 499) بتصرف يسير.

² ينظر: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 100)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص 116.)

هذه الأسئلة والإشكالات جعلت التواصل يستدعي مقارنة علوم شتى؛ كالتربية والأنطولوجيا واللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع، أضف إليها ميادين معرفية واسعة الآفاق على غرار الفلسفة... كل ذلك قدم تصورا أرحب لموضوع التواصل¹ من جهة علاقة الإنسان بالأشياء، فالإنسان حاول التأثير في الأشياء من جهة وفي الإنسان من جهة ثانية، وهو عندما يسعى للتأثير في الأشياء يقوم بما يسمى البراكسيس²، وعندما يدخل في علاقة إنسانية من أجل إحداث التأثير فيه، بوساطة الفعل الكلامي أو المادي يسمى ذلك تواصلًا (Communication) أو البراقماتيقا (Pragmatique)³.

هذا التأثير لن يكون بطبيعة الحال قَطْعيا أو ميكانيكيا، إذ هذه العلاقات ليست آلية، فالتواصل ينطلق من قاعدة مشتركة نتجت عن الامتزاج والتحويلات التي عرفتتها الإنسانية في تاريخها الطويل، والتي أدت بالإنسان إلى الارتقاء بهامش حرّيته ليتوسّع مجال إبداعه الفكري والعلمي⁴. فاللغة وسيلة من وسائل التواصل؛ تدخّل في إطار النشاط الإنساني الذي يعمل على مواجهة ما يعترضنا من مشاكل وأسئلة في الطريق لبناء منظومة أفكارنا وقيمنا وقواعد تعاملنا، حينها

¹ ينظر: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 18)

² (Praxis) كلمة يونانية جذرا يعنى بها ما هو عملي، و تستعمل اصطلاحا للدلالة على الممارسة الإنسانية التي تؤدي إلى تغيير التنظيم الاجتماعي، وتجاوز شروط مادية معينة تجاه نهاية حرة لمشروع منظم. ينظر: (Russ, Jacqueline, Dictionnaire de la Philosophie, 1995, p. 253)

³ ولذلك يترجمها بعضهم بـ: البراغماتيك، أو البراجماتيك، وقد أثبت في متن الرسالة الحرف "ق" الذي هو ترجمة حرفية للحرف اللاتيني في اللغتين الفرنسية والإنجليزية حتى لا يقع لبس، خاصة وأن الاختلاف موجود في المراجع العربية التي ترجمت المصطلح، ثم نزع الأمر الآن إلى تعريب المصطلح انطلاقا من جذور عربية بالتداولية أو غيرها من المصطلحات، ونذكر في البحث هنا لفظ البراغماتيك عند الإشارة للمصطلح بأصله الأعجمي لأنه الأكثر تداوليا في دول المغرب الإسلامي...

⁴ ينظر: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 11)

يصبح لكل سلوك قيمة ورسالة، كما يفترض التواصل التزاماً من الأطراف المشاركة فيه وعلاقة ناتجة عن هذه العملية التواصلية.¹

المبحث الأول: التواصل؛ (الماهية والمفهوم):

المطلب الأول: التواصل لغة:

يعتبر المفهوم المعاصر لكلمة تواصل-والذي سنناقشه بعد حين-مُشتقاً من الجذر اللاتيني (Communication)، ويُقدَّر أن كلمة التواصل ظهرت في فرنسا منذ النصف الثاني من القرن الـ 14 الميلادي، للدلالة على المشاركة (participation)، وهو قريب جداً من الجذر اللاتيني (Comunicare) وتعني الوضع داخل وحدة الوجود في علاقة.²

ثم تطور مفهوم اللفظ ومادته حتى أصبح يستعمل في القرن الـ 17 الميلادي، بمعنى النقل فيقال: "Moyens de communications"؛ للدلالة على القطارات والتليفونات ووسائل الإعلام أو النقل من نقطة انطلاق إلى نقطة وصول.³

وأما في الإنجليزية فقد ظهرت في القرن الـ 15 الميلادي واشتقت من الجذر اللاتيني communise بمعنى المشاركة مرادفاً لـ communion وتوحدُ mettre en commun، لتصبح في نهاية القرن نفسه communication مادة لفعل توحدُ.⁴

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص116؛ بتصرف يسير جدا.)

² ينظر: (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 21)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

المطلب الثاني: التواصل مفهومًا عامًا:

في القرن 18م وبتطور وسائل النقل أصبح المراد منه طرق النقل المختلفة، ثم أصبح يعني في العالم الأنجلوساكسوني مصانع الطباعة والسينما والراديو والتلفزيون في الثلث الأول من القرن العشرين. ليمتد إلى فرنسا فيصير سنة 1970م إلى المعاني التالية:

- إرسال شيء لشخص ما.
- التحدث عن شيء ما.
- التحاور مع شخص ما
- الانتقال من مكان إلى آخر.
- تدخل العلاقة الديناميكية في عمل ما، أو هي نظرية التواصل والضبط الآلي، أو السيبرنطيقا (La cybernétique) أي (التواصل مع الآلات)¹.

ليقطع بعد ذلك كله دلالاته بالمفاهيم السابقة ويستقر عند الإعلام والتواصل² وهو المفهوم الذي نقل إلى اللسان العربي. فقد اشتق الدارسون العرب له من المادة (و/ص/ل) التي هي خلاف الفصل والهجران وعدم الانقطاع.³

وأما من جهة المفهوم الاصطلاحي له فيجتمعون على أنه:

¹ ينظر: (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 21، 22)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص22).

³ ينظر: (جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 1414هـ، الصفحات ج1، 726-728)

«تبادل الأفكار، والمعلومات بين شخصين أو أكثر، ويكون عادة أثناء عملية التواصل متكلم أو مرسل واحد على الأقل، ورسالة مرسلة، وشخص أو أشخاص ترسل لهم هذه الرسالة.»¹.

المطلب الثالث: التواصل مفهومًا في العلوم الإنسانية:

لا بد من التعرّيج على مفهوم التواصل في العلوم الإنسانية، لشديد ارتباط تلك العلوم بالتواصل عموماً وبالتداولية بصفة خاصة، فالتواصل ومعه التداولية لم يقتصر على ميدان اللغة الذي هو وسيلة التواصل الأساس؛ أو موضوع التداولية الأهم، بل انفتحا على تلك الميادين، انفتاحاً يُمكن من تتبع الأسباب الخارجية غير اللغوية؛ التي توصل إلى التفاهم وبلوغ المعنى بين المتواصلين أو المتحاورين أو قل المتخاطبين، فكان من الأنسب في هذا المقام من البحث تتبع مفهوم التواصل في مختلف العلوم الإنسانية التي تشربت منها التداولية ومعها التواصل كمدخل مهم من مداخله، هذا وقد بدأنا ذلك من اللسانيات نفسها؛ فالعلوم المرتبطة بها ارتباطاً مباشراً؛ فالعلوم المتميزة عنها بما لها من علاقة بالموضوع الذي ندرسه.

يتحدث جون دوبوا (J Dubois) عن التواصل فيعرفه بقوله:

«تبادل كلامي بين (متكلم-محدّث) لملفوظٍ موجّه إلى متكلم آخر، وهذا المخاطب (Interlocuteur) يلتمس الاستماع إليه أو جواباً ظاهراً أو باطنياً وذلك حسب ملفوظه²، فيوصّف بكونه بيّناً.»³.

¹ (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 17، 18)

² (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 22) بتصرف يسير.

³ (المرجع نفسه، ص نفسها.)

فالتواصل كما عرفه جون دوبوا؛ تبادل يتم بين طرفين طلبا للإنصات أو الجواب الواضح أو المضمّر بحسب الملفوظ الأول المنتج من المتكلم، وهو متأثر هنا في تعريفه للتواصل بالنظرية اللسانية الوظيفية، فكأنه يعرف التّواصل من منظورٍ وظيفيٍّ، ذلك أن دوبوا نفسه سليلُ المدرسة الفرنسية في اللسانيات.

ف: «عملية التواصل هي أن يربط المتكلم الدلالة بأصواتٍ، ثم يتم عكس ذلك بالنسبة إلى المستمع؛ بحيث يربط هذه الأصوات المنطوقة بدلالاتها»¹. فمن منظور اللسانيات النفسية؛ التواصل عملية داخلية لا خارجية، يتم فيها وصل الصوت بدلالته؛ ليتشكّل الصوت الوظيفي، فالمفهوم هنا أقرب ما يكون إلى البراكسيس (، خلافا للبراغماتيقا) أي الممارسة اللسانية التي تصل بين الصوت والدلالة بغض النظر عن الإنسان الناطق لها، لأنها تواصل بين الإنسان والأشياء لا بين الإنسان والإنسان، فالإنسان منح الصوت "الشيء" من "إنسانيته" بالدلالة ليصير له معنى... فكأن الصوت الوظيفي بحسب دوبوا هو تواصل داخلي للإنسان-أصبح له معنى.

أما من الناحية الاجتماعية فالتواصل كل شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية؛ التي توجد فيها مشاركة واعية للأفراد والجماعات، ويمكننا التمييز فيها بين:

- قنوات التواصل.
- شبكات التواصل التي تخضع لبنية الأفراد أو الجماعات التي تربطها علاقة ما.
- أنماط التواصل التي تخضع للتفاعل بين الشبكات والبنية الاجتماعية.²

¹ (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 23)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن، بتصرف يسير).

فهو نوع من أنواع التبادل عند علماء الأنثروبولوجيا¹ تعتبر اللغة أحد قنواته أو شبكاته أو أنماطه بحسب نوعية الوضعية التواصلية التي يفرضها الطرف المقامي أو المقالي ولذلك يرى أحد الدارسين مفهوم "أن نتواصل" في الفرنسية (communiquer) تعني أن تحول ما هو فردي إلى ما هو جماعي² فاللغة من هذه الناحية نقل لما يريده الفرد من فكرة تأتي في خلقه أو يؤمن بها، إلى الجماعة التي يتشارك معها العملية التواصلية، لينقل لها فكرته أو عقيدته أو النقطة التي يريد إيضاحها، وقبل ذلك لم يكن كل ذلك إلا حالة خاصة بالفرد لا الجماعة.

أدرك المتخصصون في العلوم المعاصرة؛ خطر ومركزية التواصل؛ وأثره في غيره من الظواهر الاجتماعية؛ بسبب التطور السريع لوسائله المادية، التي سيطرت على حضارة اليوم.³ وهو ما يؤكد سبب جعلنا التواصل من أهم المداخل المفهومية للتداولية، وكذا تبيننا فكرة أن التواصل هو الذي جعل من اللسانيات أكثر حيوية؛ من جهة عودتها إلى البحث عن وظيفة اللغة في الحياة الإنسانية؛ أكثر من التركيز على وصفها أو تفسيرها.

التداولية إذن علم يتشرب من التواصل انفتاحه على الأشياء والأفكار، والإنسان في هذه النظرية هو الذي يمنحها من مركزية المعنى.

يرى شارل كولي (Charle colley) أن التواصل هو:

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص 26).

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.).

³ ينظر: (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 24)

«الميكانيزم الذي تتواجد من خلاله العقبات الإنسانية، فيضم تعبيرات الوجه، والمواقف والحركات، وتنغيم الصوت والكلمات، والكتابات والمطبوعات...والرادار والتلغراف والهاتف، وكل ما يبحث فيه من خلال الزمان والمكان إلى ما لا نهاية...»¹

فكل ما يربط الإنسان بالإنسان ويزيل العقبات التي تحول دون ذلك، هو تواصلٌ سواء أكانت الوسيلة لغوية أم غير ذلك، وسواء أكانت رسالة بحدّ ذاتها أم قناة موصلة لهذه الرسالة، كل ذلك يدخل في فكرة التواصل عند كولي، لكن التواصل بهذا المفهوم يفنقر إلى الاستثمار الفعلي، والتطبيق العملي، ويبقى في حدود الأحلام الفكرية، والجنة الأفلاطونية، حتى ينزل من المثالية إلى الواقعية، ومن اللاآنية إلى الآنية، لذلك وصل جون لوهيس (J lohiss) إلى قاعدة مفادها، أن «فكرة التواصل هي الأساس الوجودي للعلاقة الإنسانية، فتصبح العلاقة بين البشر فعلا من الأفعال»² ويصبح بذلك الترميز اللغوي وغير اللغوي وسائل لنقل المعلومات³.

هذه الفكرة لم تنتظر قدوم لوهيس حتى يخبرنا بها لكنها فكرة قرآنية أصيلة، ألم يقل الله سبحانه وتعالى؟ في كتابه العزيز:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليمٌ خبيرٌ﴾ (الحجرات الآية 13).

¹ (المرجع ن، ص 27)

² (نور الدين رايس، اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل، 2014م، صفحة 27)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

فأنظمة التواصل من أهم مكونات الحياة الاجتماعية، التي تشكل الفئات والجماعات الإنسانية،

ومن دونه ينتكس أفرادها إلى الانعزال النفسي إذا لم يتوفر أقل قدرٍ مُمكنٍ من التبادل الدال.¹

نختم بهذا التعريف الذي نراه جامعا للأفكار السابقة إذ التواصل-كما لخصه أحد الباحثين-هو:

«العملية التفاعلية التشاركية التي تحدث بين شخصين أو أكثر لتحقيق عدة أهداف ومرامٍ منها؛

تبادل المعلومات وتقاسم المعرفة حول موضوعٍ أو عدّة مواضيع معينة، أو فقط لمجرد المتعة

والترفيه.»²

في ختام هذا المبحث نصل إلى كون التواصل فكرةً طريفةً؛ أوسعَ أفقًا من اللسانيات الداخلية،

تحاول أن تُنقذها من حَيَّياتها وأن تُوطِّرها بتوجُّهاتها، إذ اللغة موضوع اللسانيات؛ وسيلةً من

وسائل التواصل الذي يهدف للتقريب والربط، والاستفادة ما أمكن من خبرات الآخر، وإشاعة

المعارف وتداولها، وقد نازعت اللسانيات هذا التوجُّهَ زمنها الأول؛ حتى أذعنّت لهذه النظرية و

أسلمت لها نفسها، لتصير جزءاً لا يتجزأ من فكرة التواصل العام، كما يدعيه التواصليون إذ

يروون نظريتهم زعيمةً بهذا، وهو ما انقاد إليه بعض اللسانيين.

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

² (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 19)

المبحث الثاني- نماذج التواصل المعاصرة:

نظرا للتطور الذي حصل في نظرية التواصل بما قدمته لها علوم اللسان، وبما انفتحت به على علوم بينية مختلفة كالنفس والاجتماع وعلوم المعرفة اللغوية، والاقتصاد، وكذا التطور الذي حدث في وسائل الاتصال الفردية منها أو الجماهيرية، بدءا بالهاتف فالمذياع فالتلفاز، فوسائل التواصل الاجتماعي المعاصرة، فكان لكل هذا التنوع أثره على البحث التواصلية بصفة عامة واللساني منه بصفة خاصة، وقد أدى ذلك بتسلسل ظهور نماذج للتواصل تقارب الظواهر الاتصالية الجديدة محاولة التنظير لها من زوايا مختلفة، ما أدى لاختلاف هذه النماذج كل بحسبه.

وسنكتفي في دراستنا هذه بتلك النماذج التي نرى أن لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، من جهة التمهيد لنظرية التواصل، أو تلك التي أدمجت هذه النظرية في البحث اللساني، فخرّجت نموذجا لسانيا أسس لنماذج أخرى ذات علاقة بالتداولية فيما بعد، هذا وقد أجلنا الحديث عن بعض تلك النماذج التي لها علاقة بالجانب الأصولي من التراث اللساني الإسلامي، لتكون أكثر قربا من المباحث المتعلقة بها حتى لا يحدث ذلك اضطرابا في تأصيل الفكر التداولي العربي المعاصر.

المطلب الأول: النموذج التلغرافي للتواصل؛ (نموذج نظرية الإعلام):

في نهاية سنوات 1940م؛ ابتكر المهندس والرياضي كلود شانون (Claude E. Shannon) (1916-2001) ووارين ويفر (Warren Weaver) وهو رياضي أيضا؛ ما عُرف "بالنموذج التلغرافي

للتواصل¹ أو النموذج "باث-مستقبل"² فأرخ ذلك لميلاد علوم الإعلام والاتصال؛ بمقالة تأسيسية عنوانها: (النظرية الرياضية للتواصل)، نشرت سنة 1948م³. وقد اهتمنا-من خلال نموذجهما-بنقل المعلومة في الخطوط الهاتفية⁴؛ إذ اقترحا خطاطة خطية للتواصل؛ تركز على سلسلة من العناصر:

(1) مصدر المعلومات (المُرسل): وهو الباث الذي يحول الإشارة إلى شفرة؛ كتحوّل الكلام إلى ذبذبات كهربائية في الهاتف.

(2) قناة النقل: هو المستقبل الذي يحلل الشفرة.

(3) مُستلم الرسالة (المُرسل إليه).

يحيانا هذا النموذج بكيفية مجازية على التلغراف، بحيث يرسل باث ما رسالة مشفرة؛ ثم تنقل في الخط التلغرافي إلى الطرف الآخر؛ أين يتلقّى المستقبل الرسالة ويُحلّلها بفكّ تشفيرها، وبذا يتبيّن أنّ هذا النموذج يركّز على كل من المحتوى ونقل المعلومة، وقد كان الانشغال الأهم آنذاك ينصبّ حول عدم تشوّه دلالة الرسالة الموثقة؛ أو تعرّضها لأقلّ تشوّهٍ ممكن، أثناء نقلها إلى الطرف الآخر.⁵

¹ هناك التباس في ترجمة مصطلح "Communication" في المراجع العربية بين التواصل والاتصال، وقد اخترنا هنا أن نجعله تواعلا انسجاما مع سياق الدراسة.

² ينظر: (DORTIER, JEAN- FRANÇOIS, LA COMMUNICATION, Des relations interpersonnelles, 2016, p. 55)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 11)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 55).

⁵ ينظر: (DORTIER, JEAN- FRANÇOIS, LA COMMUNICATION, Des relations interpersonnelles, 2016, p. 55)

هذه الخطاظة التي قدّمها شانون حينما كان يعمل في هواتف "بل"؛ مثّلت حلا رياضيا لمشكل مفاده:

كيف ننقل-في ظروف أفضل-رسالة؛ بواسطة وسيلة اتصال (كالهاتف أو التلغراف...)? في الواقع، سمحت نظريته حساب عدد المعلومات التي تمرّ في قناة معينة (خط الهاتف)؛ حينما تُحوّل الرّسالة إلى إشارات كهربائية.¹

عندما نستعمل هذا النموذج سنطرح بداهة الأسئلة التالية:

- ما هي المعلومات المبتوثة؟
- ما هي شفرة المعلومات (الإرسال)؟
- هل المعلومة مشوشة؟ أو تم التطفل عليها؟
- كيف تم فك تشفيرها؟
- ما هي النتيجة المتحصل عليها؟²

فهذا النموذج التواصلية واكب تطورا تقنيا آنذاك هو ظهور التلغراف والهاتف، فكان هدفه الكبير الاستثمار الأمثل لهذه التقنيات، والحفاظ الأمثل على صحة المعلومة، بما أصبح يمنح لها قيمة أعلى.

¹ ينظر: (DORTIER, JEAN- FRANÇOIS, LA COMMUNICATION, Des relations interpersonnelles, 2016, p. 11)

² ينظر:(المرجع ن، ص 56)

المطلب الثاني- نموذج ياكبسون:

قبل أن نتحدث عن نموذج رومان ياكبسون الذي تلا نموذج شانون ويفر، ينبغي أن نعود إلى نموذج فردينان دي سوسير، لتعرف على الفرق الذي أحدثه ياكبسون في الدرس اللساني، بعد أن تبنى نموذج شانون ويفر، وغير من مقاربتة للفعل اللغوي، من حدث كلامي-كما يفعل سوسير- إلى فعل تواصل لغوي.

فلم يتحدث سوسير عن نموذج للتواصل إلا مجازاً، بل عن حلقة الكلام¹، كما أنه اهتم بالجوانب النظامية، لا التواصلية، بالمعنى المعروف للتواصل بعده، فركز على تلك الجوانب التي تتسجم مع ما كان ينظر له من النظام اللغوي الداخلي، أي ما يحدث خارج المرسل والمستقبل، أي الشخص أ، والشخص ب، فهو من باب الاتصال الكلامي، الذي ليس له نظام خاص إلا ذلك النظام الفيزيائي الذي ينقل الصوت، إذ ينطلق بحسب سوسير- تيار الاتصال، من الشخص أ بانتشار الموجات الصوتية من فم أ إلى أذن ب، ويقوم الشخص ب بإحالة الصورة السمعية إلى ذهنه، ثم يحدث الأمر نفسه من المتلقي ب، عندما يصبح مرسلًا ويرسل رسالة إلى الباث أ الذي يصبح متلقياً.²

تبنى فيما بعد اللساني رومان ياكبسون (Roman Jakobson) نموذج شانون ويفر، واقترح خطاطة عامة للتواصل الإنساني؛ تنتظم حول ست نقاط³:

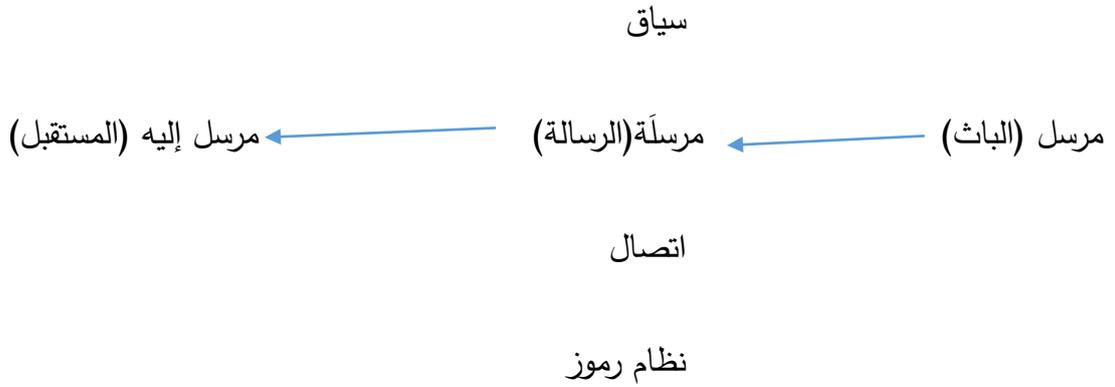
¹ ينظر: (فاطمة طبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون، 1413هـ-1993م، صفحة 63)

² ينظر: (عبد القادر غزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، رومان ياكبسون أنموذجاً، 2003م، صفحة 36، 37)

³ ينظر: (DORTIER, JEAN- FRANÇOIS, LA COMMUNICATION, Des relations

interpersonnelles, 2016, p. 11)

1. الباث.
2. الرسالة.
3. المستقبل.
4. الشفرة المستعملة.
5. القناة الناقلة.
6. السياق التواصل¹.



¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص نفسها.)

كما طور ياكبسون وظائف جديدة للغة، منطلقاً من تلك التي قدمها بوهلر¹، معتداً بالكلام الذي أهمله سوسير. يقول ياكبسون موضحاً الغرض من نموذجه:

«إن النموذج التقليدي للغة، كما أوضحه على وجه الخصوص "بوهلر" يقتصر على وظائف-انفعالية وإفهامية ومرجعية-وتناسب القمم الثلاث لهذا النموذج المثلث ضمير المتكلم أي المرسل، وضمير المخاطب أي المرسل إليه، وضمير الغائب-بأصح تعبير-أي "شخص ما" أو "شيئاً ما" نتحدث عنهما. وانطلاقاً من هذا النموذج الثلاثي أمكننا مسبقاً أن نستدل بسهولة على بعض الوظائف اللسانية الإضافية.»²، هذا الكلام الذي ينتقل عن طريق قناة اتصال، ست وظائف لغوية، بالنظر على ما تشارك به في عملية التواصل؛ هي على التوالي³:

الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية⁴، الوظيفة الندائية⁵، وظيفة إقامة الاتصال⁶، ووظيفة ما وراء

¹ قدم بوهلر ثلاث وظائف هي: الوظيفة التمثيلية التي ترجع إلى موضوع الحديث، والتعبيرية التي ترجع إلى المتحدث وحالته، والندائية التي ترجع إلى المخاطب ومدى استغراقه في التواصل. ينظر: (فاطمة طبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون، 1413هـ-1993م، صفحة 66)

² (الطاهر بن حسين بومزير، التواصل اللساني والشعري، 1428هـ-2007م، صفحة 23)

³ ينظر: (فاطمة طبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون، 1413هـ-1993م، صفحة 66)

⁴ (fonction émotive) يعبر المرسل فيها عن مشاعره حيال المرجع، وتحدد هذه الوظيفة العلاقة بين المرسل والمرسلة. ينظر: المرجع نفسه، ص ن

⁵ (fonction conative) ينادي بها المرسل المرسل إليه؛ ليشير انتباهه أو ليطلب منه القيام بعمل من الأعمال. ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

⁶ (Fonction phatique) يقيم بها المرسل اتصالاً مع المرسل إليه ويحاول الإبقاء على هذا الاتصال. وهنا تظهر ألفاظ مثل "ألو"، "هاه" وغيرها من ألفاظ (التنبيه)، وقد أوجد هذا المصطلح مالمينوفسكي للدلالة على أهمية اللسان في تقوية الصلات بين المتكلمين دون نية تبادل الأفكار. ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

اللغة¹، الوظيفة المرجعية²، والوظيفة الشعرية³.

تعد الوظيفة المرجعية، أهم هذه الوظائف بالنسبة إلى ياكبسون، لأنها «أساس كل تواصل...فهي الوظيفة المسماة "تعيينية، أو تعريفية، أو مرجعية، فهي ركيزة العمل الرئيسية للعديد من المرسلات، في حين لا تلعب الوظائف الأخرى، في مرسلات كهذه، سوى دور ثانوي.»⁴، يشار إلى هذه الوظيفة بمصطلحات أخرى؛ كالوظيفة المعرفية (cognitive) والوظيفة الإيحائية (démotive)⁵، وتكمن أهمية الوظيفة المرجعية في أن «الرسالة فيها تحيل على السياق، وتركز عليه، إذ تعتبر الأشياء في قضايا خطاب ما "الفاظا مرجعية" باصطلاح رومان ياكبسون؛ الذي أيد واتبع سابير (Sapir) وهو يقوم باستخلاص الأنماط الأساسية للمراجع التي تصلح أساسا طبيعيا لأقسام الخطاب.»⁶

هذه الوظائف التي قدمت تصورا جديدا لدور اللغة أكثر تطورا من ذلك الذي قدمه سوسير، وأكثر تطورا من تصوره لحلقة الكلام مثل له ياكبسون بالخطاطة التالية:

¹ (fonction métalinguistique)؛ تظهر في المرسلات التي تكون اللغة فيها موضوع الحديث، فتصف اللغة اللغة بذكر عناصرها وتعريف مفرداتها، ينظر: المرجع السابق نفسه، ص 67.

² (fonction référentielle)؛ تحدد العلاقة بين المرسله والشئ أو الغرض الذي ترجع إليه، ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

³ (fonction poétique)؛ تكون المرسله فيها معدة لذاتها، بحيث تعرض نفسها كالنصوص الفنية مثل الشعر والنثر الفني وغيره. ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

⁴ (فاطمة طبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون، 1413هـ-1993م، صفحة 66)

⁵ ينظر: (الطاهر بن حسين بومزير، التواصل اللساني والشعري، 1428هـ-2007م، صفحة 44، 45)

⁶ (المرجع ن، ص 45)

مرجعية

ندائية

شعرية

انفعالية

إقامة اتصال

تعدي اللغة

كانت لأعمال ياكبسون ونموذجه الجديد للتواصل أهمية بالغة في توسيع دائرة البحث اللساني كما يقول؛ وعدم حصره في مجال الجملة فحسب¹ بل يتعداه إلى مجالات أخرى ومهمة جديدة هي:

«دراسة الأقوال ذات الجمل المتعددة وتحليل الخطاب، وهما المجالان اللذان يتصدران علم اللغة».²

لعل ياكبسون يقصد بدراسة "الأقوال ذات الجمل المتعددة"؛ دراسة النص أو لسانيات النص كما أصبح يعرف فيما بعد، فهو مع تحليل الخطاب مجالات جديدة فتحت آفاق اللسانيات، وأعتقتها من الاقتصار على البنية التركيبية يقول:

«فكذلك الأمر بالنسبة إلى النحو له القدرة على التجرد من الاستعمال، والابتعاد عن الأدائية، لكن ذلك لا يعني إدراج الأبنية النحوية في "النماذج الصورية التي لا أصل لها في الواقع اللغوي الملموس الذي يستعمله الناطقون بتلك اللغة... بل ينبغي ضبط المقولات النحوية».³

¹ ينظر: (الطاهر بن حسين بومزير، التواصل اللساني والشعري، 1428هـ/2007م، صفحة 50)

² (المرجع السابق نفسه، ص ن.)

³ (المرجع نفسه، ص 50.)

حتى البحث النحوي بالنسبة إلى ياكبسون لا ينحصر في البحث عن الصيغ القاعدية المجردة التي تحكمه؛ بل ينبغي البحث فيما تحيل إليه التراكيب خارج الجملة وما تنتجه من معاني، يضبطها السياق والقرائن التي تحف بالتركيب، وهو ما يشبه العمل الذي قام به الجرجاني بما أسماه (معاني النحو)¹

مع ياكبسون عاد السياق للبحث اللساني، وعاد معه الواقع الخارج عن اللغة كما سماه سوسير، وأصبح التواصل إطاراً جديداً ضمن الوظيفة المرجعية، وإن كان النقص اللساني مازال مع ياكبسون غالباً على الإطار التواصلية الذي ظهر بعده، إذن معه نتحدث عن وظائف تحرك النظرية اللغوية من تلك التي تبحث في النظام الداخلي المجرد، إلى البحث فيما ما يحقق التواصل الأكمل، ويجعل من اللغة أيضاً أداة للتواصل، لا موضوعاً مجرداً.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 49).

الباب الأول: التداولية في الدراسات التخاطبية المعاصرة.

الفصل الثاني: التخاطب بعدا تداوليا عربيا.

المبحث الأول: تداولية الخطاب في الدراسات العربية المعاصرة (الإطار التخاطبي).

المبحث الثاني: دورة التخاطب في الدراسات المعاصرة.

المبحث الثالث: الإجراء الحملي (كيفية اشتغال دورة التخاطب في الدراسات العربية).

تمهيد:

تقدّم في بحثنا ذكرُ الاتجاه الثاني من اتجاهات الدراسات التداولية في العالم العربي، وهو الاتجاه الذي يُركّز على مفهوم التّخاطب، موضوعًا للبحث التداولي؛ باعتباره-أي التخاطب-مفهوما مركزيا يجمع مباحثَ شتى؛ ذات صلةٍ بحصول التفاهم بين المتخاطبين، وهو تصوّرٌ ينطلق من التراث الإسلامي ليؤصّل للمشاركة في البحوث اللسانية الحديثة التي اهتمت بالتخاطب، خاصة منها تلك التي ركّزت على نظرية التواصل (théorie de Communication)¹.

يؤرّخ لنشوء هذه النظرية² -بوصفها موضوعا ثقافيا منفصلا- إلى أربعينيات القرن العشرين، تاريخ استخدام المصطلح لأول مرة؛ من طرف مهندسي الإلكترونيات، متأثرة بمصطلحاتها التقنية كنقل المعلومات والتغذية الراجعة؛ فدخلت هذه الأخيرة لميدان اللغة العادية، وطوّرها علماء الاجتماع، نظرا للاهتمام البالغ الذي حظي به في مجتمعات ذلك القرن، حتى أصبح له دلالة اصطلاحية مفادها:

¹ ويؤرخ لظهور الكلمة في فرنسا في القرن 14 الميلادي، وأما في إنجلترا فقد ظهرت في القرن 15 الميلادي. ولن نبحت هنا عن أصوله وتطوره لفظا ومفهوما لأن المقام يضيق به، ينظر: (Winkin, Yves, La nouvelle communication, 1981, p. p13) وهو المرجع الذي اعتمد عليه أغلب الدارسين الذين طرّقوا موضوع التواصل. نقلا عن: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 116)، وقد أعدنا الحديث عن تاريخ التواصل هنا ليكون ذلك تمهيدا للحديث عن نشوء مصطلح التخاطب في التداوليات العربية المعاصرة.

² ذكرنا في المدخل التمهيدي، المتعلق بالتواصل، أن الجذور الأولى لنظرية التواصل تعود إلى نهاية (ق 18م) وبداية (ق 19م)، وأما هنا فذكرنا كيف تحولت نظرية التواصل إلى موضوع ثقافي مستقل، ثم أردفنا ذلك بذكر مسارات تطورها للوصول للنماذج التواصلية ذات العلاقة بالتخاطب، ثم ذات العلاقة بنماذج التخاطب الإسلامي، حتى يكون التأصيل واضحا لدى المطلع على البحث.

«عملية تفاعلية تؤدي وظائف جوهرية في كل حقول الممارسة الاجتماعية... كالتواصل في العبادة، والتواصل في إدارة الأعمال، والتواصل السياسي، والتواصل الجماهيري، والتواصل الأسري...»¹.

يقترَب هذا اللفظ (أي التواصل) في مصدره الأعجمي من الجذر اللاتيني (COMUNICARE) التي تعني الوضع داخل وحدة الوجود في علاقة، ولاتزال مستعملة في الإيطالية إلى اليوم²، ثم أصبحت في الفرنسية (Communiquer) بمعنى نقل وتمرير (transmettre et passer) أما في الإنجليزية فقد اشتقت من الجذر اللاتيني COMMUNISE بمعنى المشاركة مرادفاً لـ COMMUNION وتوحدُ METTRE EN COMMUN، لتصبح في نهاية القرن نفسه COMMUNICATION مادة لفعل توحدُ، ثم تشرب هذا المصطلح بمفاهيم علوم بَنِيَّة كثيرة، كعلوم الطبيعة والهندسة واللغة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة، بل قُدمت هذه العلوم من منظورٍ توأسي بما فيها علوم اللسان كما نعمل في هذا التمهيدي... وفي هذا الإطار عادت نظرية التواصل إلى روافدها البلاغية التراثية، لتستثمر إمكانياتها المفهومية والمصطلحية، إضافة لروافد أخرى، هي السيميوطيقا، والظاهراتية، والسيبرنيطيقا، وعلم النفس الاجتماعي، والنظرية الاجتماعية الثقافية، والنقد...³.

اقتُرحت هذه النظرية نماذج؛ تُفسر⁴ الظاهرة اللسانية تفسيراً؛ يستدعي كافة العناصر المشاركة في الوصول للمعنى، سواء منها أكانت تلك العناصر ذات الطابع اللغوي (اللفظي)، فكأن التواصل بهذا المعنى اتحاذُ

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 401،

(ج1)

² ينظر: <https://dictionnaire.reverso.net/italien-francais/comunicare>

³ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 409-411).

⁴ تفسيرها بغرض ضبط المعنى.

لمجموعة من العناصر؛ في وحدة مستقلة بنفسها؛ متكاملة بعناصرها، يشارك كل منها في وظيفة معينة تخدم به باقي مكونات الوحدة.

إن هذا المفهوم ارتبط في بدايات انتشاره بخلفية اقتصادية¹، بما يُعرف "بنموذج النقل"²؛ أي نقل البضائع والسلع، وقد كان لأجل ذلك يُعرّف بقولهم:

«إنه عملية يتم فيها نقل المعاني التي يتم تعبئتها في رسائل... من المرسل إلى المستقبل... [ويُحفظ هنا من] مشكلة مزمّنة هي سوء التواصل: حيث تكون الرسالة المستقبلية ليست هي الرسالة المرسلة، والمعنى الذي يقصده المرسل لم يصل.»³

هذه المقاربة الاقتصادية التي استحضرت مفهوم "تغليب الموز"؛ لا تعبأ بالمعطى اللغوي للعملية التواصلية، بقدر ما تنظر إليها على أنها سلعة فقط، وهي بذلك تجعل من التواصل عملية تقنية لا إبداعية.

ولأجل هذا رأى جون لوك (John Locke) ضرورة تقديم نظرة إنسانية تُعتبر اللغة في التواصل؛ وتنتظر للمعاني بوصفها "كامنة في البشر لا الكلمات". فأن نروم تواعلا جيدا أمرٌ لا مفرٌّ منه؛ لأنه رابطة تضم أشتات المجتمع، وقناة تُنشر من خلالها المعرفة... ويتم نقلها إلى أجيال المستقبل⁴.

¹ وقد ذكرنا ذلك في المدخل التمهيدي حول التواصل.

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 405، ج1)

³ (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص 406).

يرى لوك¹ أننا نفتقر إلى وسيلة لمعرفة ما؛ إذا كانت العلامات المادية التي نختارها لتمثيل أفكارنا؛ سوف تثير أفكارا مشابهة في ذهن شخص آخر أم لا². لأن هناك إساءات شائعة لاستخدام اللغة كالخلط بين الكلمات والأشياء، ولأن المجازات البلاغية "أداة للخطأ والخداع"، على الرغم من وجود الأعراف الاجتماعية التي تؤسس علاقة صارمة بين الكلمات والمعاني، وعلى الرغم من أننا نلتزم بهذه القواعد العرفية للغة.³

هذه النظرة أيضا يغلب عليها الجانب التقني؛ وإن كانت مقاربتها لغوية، نتجت عن المذهب التجريبي لجون لوك، وجعلت من التواصل سقفا أعلى تدخل تحته البلاغة بوصفها أداة من أدواته، ووسيلة من وسائل النقل لا غير. فالذي يهمنا هنا؛ كون نموذج النقل التواصلية، كان ميالا إلى الحاضنة الأولى التي أنتجت؛ التي هي نظرية الاقتصاد، التي تتعامل مع اللغة على أنها سلعة؛ علينا إيصالها على أحسن وجه، دون استحضار حاضنتها الطبيعية وهي النظرة اللسانية أو على الأقل الاجتماعية.

لم يدم الأخذ بهذا النموذج طويلا، ليُستبدل بآخر هو النموذج التكويني (The constitutive model) ، فالنموذج النقلي يفترض توفر جميع عناصر التواصل لدى من يُحلُّه، وكافة الشروط اللازمة لفك شفراته، بكل ما لهؤلاء المتواصلين من مشاعر داخلية وأفكار خاصة⁴، وهو غير ممكن بطبيعة الحال، لأنه -لو كان الأمر كذلك- لكانت اللغة آلة لإيصال المعنى لا فعلا إنسانيا، يتشكل على نحو إبداعي

¹ في كتابه: (مقال في الفهم الإنساني Essay Concerning Human Understanding، 1690م)، نقلا عن: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 406، ج1)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)

⁴ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

مستمر، ويطرأ عليه تفاوت في القدرات، أو ظروف خاصة كثيرة، تجعل من التواصل اللغوي في كثير من الأحيان غير مثالي.

وعليه يُقَرُّ النموذج التكويني بوجود عناصر غير ثابتة في التواصل، أو تتكون بمرونة في سياق فعل التواصل نفسه¹، لأجل التعامل مع هذا النموذج الجديد كان ينبغي لأصحابه تقديم تعريف جديد للتواصل يختلف عن سابقه، حتى ينسجم مع الأطروحة التكوينية التي تستحضر السياق -الفردى والاجتماعي- فيه؛ استحضارا أساسيا، فالتواصل إذن:

«عملية مستمرة تقوم على نحو رمزي بتشكيل هوياتنا الشخصية، وعلاقتنا الاجتماعية، والأشياء والأحداث ذات المعنى التي تشيع في عالمنا، وأفكارنا ومشاعرنا، ووسائلنا المعتادة في التعبير عن تلك الوقائع المؤسسة اجتماعيا وتحسينها.»²

بهذا المعنى؛ لم يعد التواصل وسيلة تقنية فقط لنقل المعلومات اللغوية، ولكنه فعل لغوي اجتماعي متغير ومتجدد ومنتام، يؤثر ويتأثر، ويتبادل بصفة مستمرة الأفكار والأحاسيس والسلوكيات، يعمل على تحسين المؤسسات الاجتماعية القارة في نفس الوقت الذي يُعبّر فيه عن وجودها. فالمعنى هنا مُرَكِّزٌ يُنشئُ تواسلا بين العناصر المُشكِّلة له تشكيلا مُتجددا وإن استدعى الأمر تفاوضا محيئا له.³ جعل نقطة الارتكاز الأهم هي الفعل التواصلي، أي الآثار التي تنجم عنه، وهي نقطة الالتقاء بين هذه النظرية وبين التداولية⁴.

¹ (المرجع السابق نفسه، ص ن.)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (عبد السلام عشير، تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، 2010م، صفحة 117)

كان الاندماج الفعلي بين التداولية وفلسفة الفعل أطروحةً قدّمتها جماعة ليو أبوستيل (Leo Apostel)، نصّت على ما يلي:

«...يتوجب على نظرية الخطاب وفعل التواصل أن تُدمَجَا في نظرية عامة للفعل، الشيء الذي يُؤكّد في نفس الوقت أسبقية الخطاب على اللغة؛ [التي ليست إلا]: النظام المحصّل عليه بواسطة التجريد، انطلاقا من مجموع أفعال الخطاب، وهي في الدرجة الأولى نظرية تواصل. تُكوّن مجالا تحتيا لنظرية الفعل. ويمكن هنا للنظرية [القصدية] للدلالة أن تُعَدّ بمساعدة منطق الفعل، في اعتبارٍ لثلاثة مظاهر، هي:

أ. فعل التواصل: الذي يعد في نفس الوقت تحويلا للمتكلم والمخاطب ولعلاقتهما.

ب. تحدّد فعل التواصل، بالهدف أو الأهداف الخاصة المتبعة، إذ لا توجد وسيلة للكلام عن المعنى، دون الكلام في نفس الوقت عن الهدف.

ج. إنتاج كل فعل تواصلٍ لنتيجة مختلفة؛ في نفس الوقت، عن مجرد وجود تعبير شفوي أو كتابي الشيء الذي تُرسم مع مهمتان:

1. تبيان إمكانية إدماج لسانية النصوص في نظرية الفعل التواصلية...

2. تطوير نظرية عامة للتفاعلات، تكونُ النظرية العامة للحوار طرفا فيها، كما عند هامبلين (Hamblin). تسمح فيها نظرية الفعل خاصة بإعطاء الدقة والصرامة لمبادئ

غرايس.¹

¹ (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، صفحة 99)

إن استدعاء مفهوم الخطاب في أطروحة ليوأبوستيل، يُؤكِّد على تقديمها للمقاربة التداولية، التي تُفكِّ الحصارَ عن الظاهرة اللسانية، كونها تحترِم مؤسسةً خارجيةً عن البنية المغلقة "اللغة"؛ هي مؤسسة الخطاب، الذي -من غير شك- تتداعى معه عديد المفاهيم المساندة كالتقصد، والسياق، والمقام، واللاقتضاء، والتضمينات، والقرائن المحيطة بالفعل اللساني، الذي لا يمكن إلا أن يكون في هذه الحالة فعلا تواصليا، بل أكثر من ذلك، لا يمكن بحسب هذه الأطروحة تشكيل النظام اللغوي إلا من مجموع أفعال الخطاب، فالخطاب هنا أصبح وحدة الدراسة وبه تقارب الظاهرة اللغوية ضمن إطار نظرية التواصل.

وأما من الناحية الإجرائية؛ التي تمكَّننا من تحليل الفعل التواصلي، فقد غيَّر هيرمان باري (Herman Parret) التعامل مع المنتج اللفظي، باعتباره "قواعد" كما فعل تشومسكي وكاتز، بالتعامل مع اللغة وفق نظرية تركيبية تكرارية للدلالة، التي لا تعتدُّ بالسياق، ولكن تعتبر اللغة فعلا تواصليا، فقام-لأجل ذلك- بشحذ أطروحة ليوأبوستيل بأربع مسلمات زادت من إدماج المقاربة التداولية للسانيات التَّموذج التواصلي هي:

- «المسلِّمة 1: لا يمكن للفاعل المتكلم من خلال خطابه إلا أن يتواصل.

- المسلمة 2: يقدم كل تواصل مظهرين، هما المضمون والعلاقة، بطريقة يتضمن فيها الثاني الأول.

- المسلمة 3: تطلب كل تواصل لتبادل، في شكل تناظر واستكمال.

- المسلمة 4: استحداث التواصل للنظام الحقيقي للدلالات، كما ينجز في نفس الوقت خضوع هذا النظام لشروط تواصلية.¹

طبعا أصبحنا مع هيرمان باري نتحدث عن كفاءة تداولية، لا تتَّجِدُ ذهنيا، مثل النمط الـ "تشومسكي"، بتكوينه مجموع الشروط الممكنة للخطاب، التي تتم من خلال الاقتضاء الذهني؛ لأن ما يطبع التداولية هو كونها «نظرية (غير ذهنية) [القصديّة] الخطابية»²؛ وتكون التداولية من هذا المنظور: «تحليلية اللغة إلى سياق أو علم سياقية الظاهرة اللسانية».³

كما أصبحنا مع باري نتحدث-من المنظور التداولي الذي يجمع بين تعبيرية تشومسكي، وتواصلية فنجنشتاين عن استراتيجية بدلا من قواعد أو ألعاب؛ بل عن تحديد (مجال، ومجال-تحتي) تداولي يتحدد كإنتظام تحكمه قواعد، بحسب تكوين تفسيري انطلاقا من المفاهيم البدائية للوظيفة والسياق، ننظر فيها إلى اللغة كشبكة تحكمها بعض الاستراتيجيات التي هي: «إنتظام داخلي... يُؤوِّد الجزء الخطابِي انطلاقا من سياق التلفظ»⁴؛ والتي تصنف إلى أربعة أنماط هي:

✓ المعاكسة (البنيات التداول نحوية).

✓ وظائف (الاقتضاء).

¹ (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، صفحة 102)

² (المرجع ن، ص 101، 102)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)، وهو ما يلتقي بصفة واضحة بما أبرزه محمد يونس فيما أسماه: "نظرية الحمل السياقي عند ابن تيمية" كما سنوضحه لاحقا.

⁴ (المرجع نفسه، ص 102، 103)

✓ مبادئ (تضمينية).¹

نلاحظ أن هذه الأطروحة تقدم لنا مزيجا، يمكننا التأصيل له، بالعودة للتراث النحوي والبلاغي، ممثلا في علم معاني النحو؛ وهو ما عبر عنه باري بنمط المعاكسة، وبالعودة كذلك للتراث الأصولي الذي يهتم بوظائف الاقتضاء والمبادئ التضمينية.

هذا التأصيل الذي نجده عند كل من محمد علي يونس الذي انطلق من أعمال غرايس، وعبد الرحمن الحاج صالح الذي انطلق من أعمال سيبيويه-والذين جاؤوا من بعده ممن خالفه أو طوّر فكره من البلاغيين والأصوليين-وكلاهما (أي يونس وصالح) ركّز على ثنائية الوضع والاستعمال، التي كانت ثنائيةً سجلت حضورها القويّ في التراث الذي سلطا عليه الضوء.

علينا أن نُنبّه في هذا المقام؛ أن اعتماد علي يونس على أعمال غرايس كخلفية؛ ينطلق منها لتميط النُسق التراثية، قد شكلت إشكالا عند ليو أبوستيل الذي اعتبر أن «لا وجود لأيّة محاولة في أعمال غرايس لتأسيس دلالة ما، انطلاقا من تداولية التعاون التواصلي». ² وهو ما سيدعونا في مقامات غير هذه إلى مزيد البحث في ربط أعمال جماعة ليو أبوستيل وهيرمان باري بالتراث ذي الأبعاد التداولية، بدل ربطها بأعمال غرايس؛ مثل "مبدأ الملاءمة" أو "قواعد الحوار"؛ التي تظهر أكثر بدائية من الثانية وأقل انسجاما مع أطروحة التواصل.

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 99)

المبحث الأول: تداولية الخطاب في الدراسات العربية المعاصرة (الإطار التخاطبي):

المطلب الأول: الاتجاه التواصلي في دراسة الخطاب:

اتضح لنا مما سبق الأثر العملي الذي حظيت به الدراسات اللغوية، بفضل الأفق التواصلي الذي أخرج اللسانيات من التنظير للنظام اللغوي، أو التقعيد للبنى التركيبية، إلى البحث في المعنى السياقي الحاصل من إدماج طرفي الخطاب، في عملية التحليل، فقد أصبح المنتج اللغوي -بهذه الرؤية الجديدة والأكثر شمولية- فعلا تواصليا.

عولجت النظرية التواصلية- التي أضحت حقلا معرفيا متناميا في العقود الأخيرة- ضمن أربعة تيارات أساسية؛ هي: التكنولوجيا والثقافة والخطاب والممارسة.¹

وقد لاحظنا كيف أن ليوبوستيل وهيرمان باري أسهما في تأطير النظرية اللغوية بالإطار التواصلي بدمج التداولية في فلسفة الفعل، وذلك بالبحث في الجوانب الخطابية من المنتج اللغوي، فالخطاب عند التواصلين الخطابيين -أي أصحاب التيار الخطابي في نظرية التواصل العامة- هو:

«هو الإنتاج الفعلي للمعنى»²

هذا التعريف التواصلي للخطاب يمهد لتعريف آخر أكثر ارتباطا بالمقاربة التداولية هو قولهم:

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

(430، ج1)

² (المرجع نفسه، ص نفسها)

«الخطاب هو اللغة في الاستعمال»¹.

ننطلق من هذا التعريف المركزي، للتقديم للاتجاه الثاني من اتجاهات البحث التداولي في الدراسات العربية المعاصرة، ذلك الاتجاه الذي يهتم بالخطاب؛ بوصفه تفعيلا للجانب الاستعمالي في اللغة، وهو الاتجاه الذي وصفناه بتداولية "الخطاب"، أي التداولية العربية التي ركزت على مفهوم الخطاب، وما يصاحبه من مفاهيم غربية وعربية، تدخل تحتها؛ في مقدمتها الاستعمال وقبله الوضع، والحمل وقبله الدلالة، بشرط أن يكون مركز البحث فيها، أو نقطة الالتقاء التي تجمعها هي: الخطاب.

ولأن مفهوم الخطاب بهذا اللفظ يلتبس بمفاهيم أخرى، لا زالت تتطور في الدرس اللساني المعاصر، وبما أننا نتحدث عن تداولية للخطاب؛ في إطار حقل التواصل المعرفي، فقد اخترنا تقديمه بالمصطلح الذي تداوله الباحثون العرب الذين اشتغلوا اشتغالا جديا، اُتسم بالاهتمام البالغ بالتَّنْظِير والتَّأْصِيل له؛ في مقدمتهم نذكر: محمد علي يونس، وعبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله-، فقد اجتمعا على الاصطلاح عليه بـ: "التخاطب"، إذ في هذا المصطلح- بما بُني عليه من صيغة صرفية (التفاعل)- ما يوحي بمفاهيم مُتكَاتِفَةٍ: هي التواصل والتداول والتفاعل، والخطاب -طبعاً- موضوعاً جامعاً لها.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ج1، ص423)

المطلب الثاني: مفهوم التخاطب في الدراسات العربية المعاصرة:

1-التخاطب لغة:

تأتي مادة الخاء والطاء والباء في اللغة بمعنيين

• الأول: هو: «الكلامُ بين اثنين، يقال خاطبهُ يُخاطبُه خِطاباً، والخُطبةُ من ذلك.»¹ أي

الخطبة التي يلقيها خطيب على جماعة من الناس، ومنه

• الثاني: فهو: الخَطْب الذي يعني: «الأمر يقع؛ وإنما سُمِّي بذلك لِمَا يقع فيه من

التَّخاطب والمراجعة.»²

2-التخاطب اصطلاحا:

يبدو ضبط مفهوم التخاطب من الناحية الاصطلاحية صعبا للغاية لحد الساعة؛ لكونه غير محدد في الدراسات التداولية الغربية، ولا هو كذلك في الدراسات العربية، ولذلك كان الأجدى الحديث عن مفهوم التخاطب، أو "التخاطبي"³، في إطار علم التخاطب الذي أُفردَ بالدراسة لدى محمد علي يونس⁴، واهتم به عبد الرحمن الحاج صالح.

¹ (ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 1399هـ - 1979م، صفحة 198، ج2)

² (المرجع ن، ص ن).

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 27)

⁴ أردنا في هذا الفرع الحديث عن موضوع العلم قبل الحديث عن العلم؛ ألا وهو علم التخاطب باعتباره مقارنة عربية للتداولية المعاصرة، لم يكتف بالعلوم اللسانية المعاصرة بل استعان بالعلوم التراثية العربية، ليكون بديلا أصيلا للتداولية؛ عربيا

نشير قبل ذلك لتعرُّض علماء الإسلام لمفهوم الخطاب حال التواصل حتى يكون ذلك مهادا مناسباً لمفهوم التخاطب، دالا على أصالة الاتجاه التخاطبي في التفكير العربي القديم.

ونُدكر هنا أن أي نجاح نوذ تحقيقه في تفسير ظاهرة أو وصفها، إنما يكون بالنجاح في مقاربتها مقاربة جيدة، ولا يكون ذلك إلا بالاستعانة بالعلوم والفنون المختلفة التي تمنحنا أريحية منهجية، بدل الاقتصار على النظرة الضيقة الواحدة لعلم من العلوم دون غيره.

نعم التخصص مطلوب، ونعم لابد من احترام التناول العلمي للظاهرة من وجهة نظر علم ما، وعدم الخلط بينه وبين علم آخر، فأنتناول الظاهرة لسانيا، ليس كأن نتناولها نفسيا أو اجتماعيا، كما طالب بذلك سوسير، واعتمده من بعده من اللسانيين، وقد كان ذلك ضروريا في مرحلة تأسيس اللسانيات الغربية، لتمييزها عن غيرها من التخصصات كعلم النفس وعلم الاجتماع، ولكن استعانة اللسانيات بغيرها من العلوم بات ملحا، بل أضحى الانفتاح على العلوم المختلفة من الضرورة بما كان حتى لا تزكد البحوث اللسانية في برك التنظير الداخلي للغة.

وقد رأينا كيف أن الفلاسفة والمناطقة والإعلاميين والإناسيين؛ كل أسهم في تطوير النظريات اللسانية، وكذلك كان الأمر مع التداولية.

حينما نعود لمسارات الفكر العلمي العربي، نجد العلوم اللغوية العربية حين تأسست؛ ضمن الجهود المبذولة لخدمة القرآن الكريم، نجد أنها كانت كلاً مجتمعا، ثم تمايزت لانضباط

منفتحا على الدراسات المعاصرة، فوجدت عندها عنتا في ذلك إذ مفهوم التخاطب، أو التخاطبي، الذي يُعدُّ مقابلا اصطلاحيا، عند يونس للبراغماتي (pragmatique) كما هو اللساني الذي يعادل (linguistique) عند عبد الرحمن الحاج صالح.

موضوعاتها التي تعنتي بها، فكان التفسيرُ واللغةُ والنحوُ والبلاغةُ، وكذا الفقهُ وأصولُهُ، وعلمُ الكلامِ والجدلِ والفلسفة...، وكلها ما فتئت تتمايزُ بمباحثها ومصنَّفاتها المتخصِّصة حتى تَشَعَّبَت تلكمُ المباحثُ، وفي لحظاتٍ من النقاشِ الذي يُفتح لدواعٍ عقائديةٍ أو اجتماعية تتكاتفُ هذه العلوم للإجابة على المسائل المطروحة في حينها.

حينما نعود بالنظر لتلك الإشكالات نجدُها تُمسُ موضوعات لسانية تُستعاد اليوم في عالمنا المعاصر، منها موضوع الخطاب والتخاطب.

ونعم كان المعتزلةُ والفلاسفة من أكثرِ الذين أثروا هذه النقاشات، بل أمدَّوها بزخَمٍ لا مثيل له، حتى نجدُهم يغنيونا في كثير من الأحيان عن الاستعانة بالمطروح اليوم في ساحات البحث اللساني والتداولي الحالي، وهنا نُجَدِّد القول بأن استعادة التراث للنظر في المعاصر والآني، أنسبُ وأكثر انسجاما من الاتِّكالي على الغربي، وإن كان هذا لا يعني تركه أو عدم الاطلاع عليه، بل ذلك ضرورة تقضيها الحياة الأكاديمية والقُطبيَّة الفكرية الغربية.

نقلَ عبد الرحمن الحاج صالح مقولاتَ للجاحظ والزجاجي وسيبويه فيها مقارباتٌ للخطاب والتخاطب، غير أن أكثرها قوة ومتانة في نظرنا؛ قول القاضي عبد الجبار:

«...لأن وصفه تعالى بأنه خاطب يقتضي مفاعلة بين اثنين، مثل وصفنا بالمقابلة والمحاذاة والمبايعة والمحاربة وغيرها فلا يجوز أن يستعمل إلا إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة...»¹.

¹ (القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل،، صفحة 364، ج4)

فالتخاطب تفاعلٌ في الخطاب بين طرفيه، أو هو مخاطبةٌ غيرك لك ثم خطابك له، هذا من ناحية السيرورة الحركية للخطاب، وأما من ناحية أثر التخاطب في تشكيل المعنى، بإسهام كلٍّ من المتخاطبين فقد أشار لقول ابن قيم الجوزية بقوله:

«لما كان المخاطب مشاركا للمتكم في حال معنى الكلام؛ إذ الكلام مبدأ المتكلم ومنتهاه عند المخاطب. ولولا المخاطب ما كان كلام المتكلم لفظا مسموعا ولا احتاج التعبير عنه. فلما اشتركا في المقصود بالكلام وفائدته لزم من ذلك أن الكلام الواحد لا يكون أبدا إلا جزءا من تخاطب ويفسر أن النحوي سيبيويه لا يقع أبدا على الجملة المفيدة معزولة عما جرى قبلها من الكلام وما يجري في عملية التخاطب عامة.»¹

هذا العمل الذي يُنسب لابن القيم والذي كان مُشَبَّعا بالمباحث البلاغية والأصولية التي تتسع في البحث، للوصول لمعانٍ في النصوص القرآنية والحديثية، وبالتالي الشرعية، والتي تُهَمُّ الحياة اليومية للفرد المتلقي لهذه النصوص تلقيا شرعيا، يُوضِّح لك كيف أن هذا المفهوم اللساني المعاصر كان له أثره العملي البارز، وكيف أن دراسته من الأهمية بما كان، وهو ما يشير لحقيقة أن النصَّ القرآني قبل كل شيء نصٌّ عربيٌّ مُبَيَّنٌ، نفهم مراده كما نفهم مرادَ العربي من قوله اليومي الفصيح البليغ، وإلا فَسَدَّتْ الإبانة به، وهو ما يراه القرافي كما نقله يونس.²

ولا بأس هنا أن نشير إلى ما ذهب إليه ابن تيمية في قوله:

¹ (ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، د ت ن، صفحة 176، ج 1)

² سنوضح ذلك لاحقا في أهمية علم التخاطب، وفي دورة التخاطب.

«بما أن دلالة الكلام إرادية، وأن الكلام لا يدل بنفسه، بل يدل على ما يريده المتكلم، فإن التخاطب الناجح يقتضي معرفة مراد المتكلم.»¹

فالتخاطب هنا هي تلك العملية التي تُمَكِّن من معرفة مُراد المتكلم حال الخطاب المباشر أو بعده.

تُظهر لنا من هذه الشواهد وضوح مفهوم التخاطب عند الفلاسفة والأصوليين، وعندما نتحدث عن الأصوليين فإننا نتحدث عن كلامياتهم في علم الأصول، وما كان من مبادئهم اللغوية التي هيأتهم للنظر في النص وفقهه، والذي هو معرفة مراد المتكلم بعد التخاطب الشفاهي أو المباشر، إذ معرفة المخاطب مراد المتكلم حال الخطاب أيسر له، لأنه أكثر إدراكا لظروف الخطاب من غيره الذي لم يحضُرْ، هذا المراد الذي لا يمكن الوصول إليه دون معرفة أصول التخاطب وكيفياته، ولذلك يقوم الأصوليُّ باستدعاء تلك الظروف ومحاولة معرفتها، والسياقات والقرائن التي لم تنقل مع النص، أو نُقل بعضها دون بعض، وطرائق اللغة في التخاطب، الاستعمالية لا الوضعية فقط. ولذلك اهتم الأصوليين بأكثر من المباحث اللغوية الصورية، أي اهتموا بتلك الجوانب التخاطبية، التي يمكن أن يقال إنها الجوانب التي أهملها اللغويون²؛ مما تعلق بالغايات الشرعية كما يرى ذلك الجويني³.

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 25)

² والأولى أن يقال هنا: الجوانب التي هي ليست من اهتماماتهم، وهي فعلا كذلك، فاللغويين المسلمون اهتموا بكل ما هو لغوي لا شرعي، أي بمقاصد النص اللغوية لا الشرعية.

³ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 26).

من استقرائنا لما سبق يمكننا أن نقول؛ إن التخاطب يحيلنا على كل ما هو استعمال من اللغة لا وضعي، كما يحيلنا على كيفية حملنا للنص لأجل فهم مراد المتكلم وقصده، باستخدام القرائن والسياقات الممكنة، بما يمكن غير اللغوي من فهم الغايات الشرعية من النص.

3- علم التخاطب؛ مشروع لم يكتمل:

إذا كان مفهوم التخاطب فيه شيء من الضبابية، أو لا زلنا نجد في تعريفه عننًا وعُسرا، فإن تأسيس علم خاص بموضوعه سيكون أكثر من عسير، ذلك أن التأسيس لعلم ما لا يفترض أن يكون دون أن يتحدّد موضوعه ومنهجه والهدف من دراسته، الغريب أن محمد علي يونس- وهو فيما وقفتنا عليه من دراساتٍ أول من دعا لتأسيس هذا العلم، بدراسته الأكاديمية (علم التخاطب الإسلامي؛ دراسة لسانية لمناهج الأصول في فهم النص) -يجدُ أريحيةً في تقديم العلم أكثر منه في تقديم مفهوم التخاطب.

وقبل أن نقدم تعريفه لهذا "العلم"، نحاول تحليل العنوان الفرعي لدراسته، بالاستعانة بما قدمه هو نفسه في ثناياها.

يقصد محمد علي يونس¹ منذ البداية لعلم أصول الفقه، الذي يستثمر منظومته الاصطلاحية للتأسيس لعلم التخاطب، وقد فعل ذلك السيوطي في علم أصول النحو² كما قدمه لنا في الاقتراح، غير أن الفرق بينه وبينه السيوطي هو أن هذا الأخير اقترح مصطلحات أصول الفقه ولم يطابق بينها وبين مصطلحات أصول النحو-من جهة المفاهيم-فمفاهيم المصطلحات

¹ (محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، 2007م، صفحة 137 وما بعدها)

² (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، 1409هـ_1989م)

مختلفة بين العلمين، أما محمد علي يونس فيعد عمله سحبا أو تمييزا لجانب من جوانب علم أصول الفقه إلى جهة مستقلة بالعلمية، بمعنى فصل علم فرعي هو علم التخاطب عن علم أصلي هو علم الأصول، أو قل؛ علم تكميلي لعلم الأصول، وقد استثنى في ذلك -كما صرح به- بعض الدين الإيجي¹؛ الذي كتب رسالة عن الوضع- في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الموافق للقرن الرابع عشر ميلادي)- كان لها أثرها في الحديث عن علم للوضع؛ بعد أربعة قرون من ذلك أي في القرن الثامن عشر ميلادي².

ولذلك رأى يونس أن الحديث عن علم للاستعمال، مشروعٌ جدًا خاصةً إذا كان موضوعه مقابلا للوضع، ولما كان استعمال اللغة هو التخاطبُ بها، فإن علم التخاطب هو علم الاستعمال اللغوي. فموضوع العلم الأساس الاستعمال، أو التخاطب، ويجعله يونس مقابلا لـ: البراغماتيك في الدرس الغربي³.

¹ «عُضد الدين الإيجي (000- 756 هـ = 000- 1355 م): هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عُضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من تصانيفه (المواقف -ط) في علم الكلام، و (العقائد العضدية -ط) و (الرسالة العضدية -ط) في علم الوضع، و (جواهر الكلام -خ) مختصر المواقف، و (شرح مختصر ابن الحاجب -ط) في أصول الفقه، و (الفوائد الغياثية -خ) في المعاني والبيان، و (أشرف التواريخ) و (المدخل في علم المعاني والبيان والبديع -خ)» يراجع: (الزركلي، الأعلام، 2002م، صفحة ج3، 295).

² ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 7)، وقد أشار لهذه النقطة عبد الرحمن الحاج صالح، لكنه لم يُوليها نفس الأهمية، لأن موضوعه لم يكن التأسيس لعلم التخاطب، بقدر ما كان التعرف على مفهومه أولاً، يقول: «وجعل المتأخرون الوضع موضوعا خاصا للدراسة فألفت فيه كتب مثل الرسالة العضدية في الوضع لعضد الدين الإيجي». عن: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 32، هامش 1)

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 8)

هذه المقابلة تُوقِننا حقيقةً في إشكالات معرفية وثقافية، فحين يكون التخاطب بمعنى البراغماتيك، هل هذا يعني أن علماء الأصول قد كفونا مؤنة البحث؟ وأن علمهم يتضمن بما يُغنيا عن غيره-مباحثَ التداولية؟ وإن كان الأمر كذلك فما الحاجة للحديث عن علم جديد، حتى لو افترضنا أن هذا الجديد مكمل لعلم الأصول؟ أو ما الحاجة للتأسيس لهذا العلم.

أولا: ليس غريبا أن نؤسس لعلم جديد مكملٍ أو متفرِّع عن علم قديم، وقد ذكرنا أن عضد الدين الإيجي ثم من جاء بعده فرَّع علم الوضع عن علم الأصول، وكذا الأمرُ بالنسبة إلى البلاغة العربية التي بدأت واحدة ثم تفرَّعت عنها علومٌ فرعية هي المعاني والبيان والبديع، وهو الأمرُ عينه الذي يريده-في نظرنا-محمد علي يونس¹.

ثانيا: وضَّح يونس في مقدمة دراسته العلاقة بين أصول الفقه والعلم الذي يدعو إليه، بقوله:

«ينبغي للمرء ألا يتوقع أن أصول الفقه هو النظير التقليدي لعلم التخاطب الحديث، وإن كان جزءً كبير من مباحثه-كما ذكرنا-يندرج في مجال علم التخاطب»².

ما الذي يعنيه محمد علي يونس بقوله علم التخاطب؟، هذا ما يجب أن نجيب عنه، قبل أن نسترسل في النقاش معه حول مشروعية وجدوى هذا العلم. وقد أفرد لأجل ذلك رسالة لطيفة سماها "مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب" يقول فيها:

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 7)

² ينظر: (المرجع ن، ص 26).

«يعرف علم التخاطب (pragmatic-pragmatique) بأنه: دراسة كيف يكون للقَوَلات معانٍ في المقامات التخاطبية، وهو بذلك يتميز عن علم الدلالة الذي يدرس المعنى وفقا للوضع فقط، وبمعزل عن السياق، والمقامات التخاطبية.»¹

إذن هو هنا يعني البراغماتيك قسيمة للسيمانتيك أو الدلالة، ولا يعني بذلك علم الاستعمال، ولذلك يشير في موضع آخر من رسالته السابقة إلى أن الاستعمال لم يأخذ طابع العلم المستقل رغم محاولته لصوغ أصوله ونظرياته ومناهجه في (علم التخاطب الإسلامي)².

ولأجل ما قد يقع لدى الدارسين من خلط، كان الأجدى ضبط المصطلحات بقولنا التداولية عند الحديث عن البراغماتيك، وأن نتحدث عن التخاطب حين الحديث عن الاستعمال، وإن كان يونس قد ضبط التخاطب في دراسته الموسعة بقيد "الإسلامي" وهو ما لم يفعله في رسالته الموجزة، بما يوحي إلى أن علم التخاطب الإسلامي-بهذه القيد الإضافي-هو:

«حُصُولُ التَّفَاهُمِ بَيْنَ الْمُتَخَاطِبِينَ، وَتَشْمُلُ مَسَائِلَهُ كُلَّ الْعَنَاصِرِ الَّتِي تُسَهِّمُ فِي إِحْدَاثِ التَّخَاطَبِ، مِنْ وَضْعِ وَاسْتِعْمَالِ وَقَرَأَتٍ [...]، وَكُلِّ النَّظَرِيَّاتِ الدَّلَالِيَّةِ ذَاتِ الصِّلَةِ بِالِاسْتِعْمَالِ وَالسِّيَاقِ.»³

يقدم لنا محمد يونس علم التخاطب أو البراغماتيك باعتبار التخاطب مفهوما واسعا، يدخل تحته الاستعمال، أو بكل ماله علاقة بالاستعمال والسياق والقرائن، أي كل ما يوصلنا للمعنى زائدا

¹ (المرجع السابق ن، ص 13)

² (المرجع نفسه، الصفحة ن)

³ (المرجع ن، ص 8).

على الدلالي والتركيبي، كما هو الأمر في التعريف الغربي للبراغماتيك، فعلم التخاطب-كما أسلف-هو عينه البراغماتيك، في حين يفرق طه عبد الرحمن-كما أشرنا إليه أنفا¹-بين الاستعمال والتخاطب؛ إذ يقول:

«العلم الذي يَبْحَثُ فِي اللُّغَةِ مِنْ جِهَةِ الاسْتِعْمَالِ وَالتَّخاطُبِ».²

فالاستعمال والتخاطب مفهومان يختلف أحدهما عن الآخر، إذ يدرس الاستعمال الجوانب اللغوية عند الناطقين بها، بينما يدرس التخاطب الجوانب التواصلية المقصودة بالاستعمال، فالتخاطب استعمال وزيادة، ومن وجهة النظر هذه لا يكون التخاطب هو الاستعمال كما ذهب إليه يونس.

ينبغي هنا أن نشير إلى كون محمد يونس اعتمد في ترجمته للبراغماتيك على المنهج الماصدي لا المفهومي؛ يقول:

«...لأن هذا المصطلح (وهو إغريقي الأصل) يفسره الغربيون بأنه علم الاستعمال...الذي يتفق تماما مع مباحث الاستعمال المقابلة لما يعرف بالوضع عند علماء أصول الفقه، والبلاغيين العرب القدماء. وعلى الرغم من أن "الاستعمال" في التراث العربي، والإسلامي لم يصبح علما لغويا مستقلا كما حدث للوضع، فإن تسمية البراغماتيك بعلم الاستعمال قد تكون أفضل من غيرها مما ذكر، وإن كنت أفضل ترجمته بعلم التخاطب، وهي ترجمة تراعي "ماصدق" اللفظ لا

¹ ينظر: المدخل، تعريف التداولية، التيار الأول، ص24، 25 من هذا البحث.

² (طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 1424هـ-2003م، صفحة 75، 76، 77)

"مفهومه" المعنى المنطقي للمصطلحين، حيث يقصد بمباحث الاستعمال ما يدخل في إطار المباحث التخاطبية تماما.¹

يظهر من هذا جليا؛ أن محمد يونس أراد بترجمته هذه-المعتمدة على الماصدق-التركيز على المباحث التي تهتم بها البراغماتيك؛ والبحث عن مقابل لغوي لها في التراث العربي، لا على نقل المفهوم فقط، وإن كان هذا الاختلاف وعدم الاستقرار في تحديد مفهوم دقيق للتخاطب، مَرَدُّهُ للأضرار التي تنشأ عن نقل المفهوم من محض معرفي وثقافي مختلف عن المحض المستقل، ويبقى الأنسب دائما نقل المفاهيم كما هي، مع المحافظة على المصطلحات التي تميزها عن التراث العربي، وقد عبر محمد يونس عن المشاكل التي اعترضته عند بحثه عن نظائر إنجليزية للمصطلحات العربية، مما يدل على انطلاقه من الرؤية التراثية العربية في النظر للبراغماتيك ثم البحث عن نظائرها الإنجليزية، ما جعله يلجأ للمنهج الماصدقي للترجمة لا المفهومي حتى يسهل عليه الأمر أكثر، ولا ينشغل به عن الأهم الذي هو تقديم إمكانات أصول الفقه والبلاغة العربية للبراغماتيين الغربيين بما يبيّن ثراء التراث الإسلامي في جوانبه التخاطبية².

وإذا ما عدنا لما استقرّ عليه الأمر في السنوات الخمس الأخيرة؛ سنجد أن البراغماتيك لا تعامل في الأوساط اللسانية الغربية باعتبارها علما مستقلا، بل باعتبارها تيارا لسانيا، مثله مثل البنيوية، أو فقه اللغة المقارن، وعلينا هنا التنبية إلى كون البراغماتيك ليست علما-عند الغربيين على الأقل- بقدر ما توصف بكونها زاوية نظر جديدة في التعامل مع اللغة مختلفة عن

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 41، هامش*)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 38)

البنوية، وكأننا بذلك نتحدث عن مرحلة مختلفة في دراسة اللغة تضاهاي مرحلتي اللسانيات التاريخية واللسانيات البنوية، وبهذا المعنى هناك براغماتيات بالجمع¹ لا براغماتيك واحدة.

وأما عبد الرحمن الحاج صالح؛ فقد فرّق بين كون الغربيين-موريس (Charles W. Morris) في ثلاثيته مثلا- قد جعلوا البراغماتيك ميدانا خاصا مستقلا عن التركيب والدلالة، وبالتالي إمكانية أفرادها بدراسة مستقلةٍ عنهما، فاللفظ والمعنى عند موريس وبيرس؛ كلاهما ينتميان للوضع، أي للدلالة أو التركيب، وبين الرؤية العربية التي هي أجمع وأدقّ-بحسب الحاج صالح- فهي تنظر للفظ والمعنى من جهة الوضع والاستعمال، فاللفظ وضع واستعمال وللمعنى لفظ واستعمال²، والشاهد من هذا أن البراغماتيك ليست الاستعمال بقدر ماهي التّخاطب عند الحاج صالح؛ هذا ما يذكره أو هذا على الأقل ما نستشفّه من دراسته.

¹ تعمدنا هنا اعتماد المصطلح بالإنجليزية لأن دلالة الجمع فيه واضحة، ولأن المصطلح إنجليزي في أصل نشأته.

² ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 215)

المبحث الثاني: دورة التخاطب في الدراسات العربية المعاصرة:

المطلب الأول: مفهوم دورة التخاطب:

عندما نتحدث عن "دورة" متعلّقة بطرفين فإن الأمر لا يستقيم بطبيعة الحال، ذلك أن وجود حركة انفعالية بين طرفين؛ يقتضي وجود قناة اتصال -متخيّلة طبعاً- تنقل المعنى الذي يُبلّغه اللفظ؛ أي الأصوات اللغوية الناقلة للمعنى، التي تمثل الدليل المادي على الاتصال اللغوي بين الطرفين، ولذلك ساد لدهر من الزمن نموذج ياكبسون اللغوي، المرتكز على انتقال الصوت ذهاب وإياباً؛ وهو نموذج اتصالي متعلّق بالإعلام؛ بين طرفين في حركتي الذهاب والإياب، وفي هذه الحالة يكون طرفا الاتصال باثاً وملتقياً والعكس بالعكس، أي يصبح في المرحلة الثانية -أي مرحلة الإياب- الباث متلقياً وملتقياً باثاً، وهكذا دواليك.

هذا النموذج ليس "نموذجاً تواصلياً" كما يستسهل تسميته كثير من الدارسين، ولكنه في نظرنا نموذج اتّصالي، لأنه أحادي النظرة يملك زمامها الباث، ويسعى لتحليلها المتلقي، بالاستعانة طبعاً بالشفرة الجاهزة لديه، وهو ما يقابل مفهوم الـ "information" لا "communication" أي الإعلامية لا التواصلية، ولذلك نعبر عنه بقولنا إن بين الطرفين "اتصالاً"، ولا نعبر عنه بقولنا "تواصل"، ذلك أن التواصل يستدعي طرفاً ثالثاً؛ يجعل الحديث عن دورة تواصلية أو تخاطبية ممكناً، هذا الطرف لا ينبغي أن يكون مادياً، وإلا قلنا "دورة اتصالية"، ولكن ينبغي أن يكون طرفاً مكتملاً للدورة؛ يسهم في تفعيله طرفاً الخطاب، بما لا يكون حاضراً دائماً إلا من خلالهما، أي من خلال استعمالهما الآني في أثناء تواصلهما، أو من خلال مراد أحدهما والظروف المصاحبة للتخاطب، وليس ذاك الطرف الثالث الشفرة الوضعية المتاحة دوماً، ولكنها استعمالاً وأغراض تجلّت في أثناء التخاطب.

لأجل ذلك رأينا قبل تقديم دورة التخاطب في الدراسات العربية المعاصرة، أن نذكر هنا نموذجين؛ رأينا أن كلا من محمد يونس وعبد الرحمن الحاج صالح قد قارباهما، أو أنها قريبة من نموذجيهما دون قصد منهما، حتى نُبرز مدى التقارب الموجود في الدراسات العربية والغربية ونقاط تميّز كلٍ منهما عن غيره.

1- نموذج ديل هايمز:

ظهر هذا النموذج¹ في سنة "1972م"؛ وهي الفترة التي اشتهر فيها الحديث عن القدرات اللغوية التي يمتلكها الإنسان، وقد تميز عن غيره بحديثه عن القدرة التواصلية (Communicative Competence)؛ التي اعتبرها كلاً متكوناً من مجموعة من القدرات:

«هناك عدة مكونات للقدرة التواصلية والقدرة النحوية مكوّن من هذه المكونات»².

وبهذا تجاوز الاقتراح التشومسكي؛ الذي لم يدرُس اللغة في إطار التواصل أو التخاطب؛ إذ لم يهتم بما كان خارج اللفظ أو ما يقترن باللفظ من الأدلة غير اللفظية³.

فالقدرات التي تدخل ضمن القدرة التواصلية عند هايمز؛ لا تقتصر على القدرة النحوية فقط كما يذهب إليه تشومسكي، ولكنها أيضا سيكولسانية وسوسيوثقافية واحتمالية، أي بإدراج قدرتين أقصاهما تشومسكي هما

¹ ينظر: (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 113، 114)

² (المرجع نفسه، ص 114)

³ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 210)

السيكولسانية والسوسيوثقافية، والاحتفاظ باثنتين هما النحوية والاحتمالية، ولمزيد من التوضيح نقدم هذه القدرات كما عرضها هايمز¹:

■ القدرة النحوية (Grammatical Compétence): وهي أول مكونات القدرة التواصلية، وتضم المعرفة بالقواعد التركيبية والدلالية والصوتية.²

■ القدرة السيكولسانية (Psycholinguistic Compétence): وهي كل العوامل النفسية واللسانية التي تؤثر على المتكلم سواء أكانت في إنتاج أم فهم الخطاب؛ من ذلك: قصور الذاكرة، وقوة أو ضعف الإدراك، وفرص الكلام التي تُتيحها للفرد ممارسات ومعتقدات العشيرة اللغوية التي ينتمي إليها.³

■ القدرة السوسيوثقافية (Socio cultural Compétence): وهي علاقة الملفوظ أو الكلام بالسياق الذي ورد فيه، فقد تكون جملة ما صحيحة نحويا وقابلة للاستعمال لكنها غير مناسبة للسياق الذي وردت فيه، لذلك فالطفل وهو يكتسب اللغة كقواعد، فإنه يكتسب معها قواعد استعمالها... ويكتسب معها القدرة على معرفة متى يتكلم ومتى لا يفعل وموضوع حديثه ومع من ومتى وأين وبأي طريقة.⁴

¹ ينظر: (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 113، 114)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

▪ القدرة الاحتمالية (Probabilistic Competence): وهي قدرة المتكلم على تحليل

ورود أنواع من الجمل اللغوية... فقد نجد جملا قابلة للاستعمال ولكنها نادرا ما تستعمل

في خطابات المتكلمين، خلافا لجمل أخرى تستعمل وتكرر بشكل يجعلها أكثر تداولاً¹.

هذا النموذج المكون من أربعة أركان في الحقيقة، لم يتجل فيه مفهوم الخطاب أو التخاطب واضحا، أي ذلك التفاعل بين المتخاطبين، واللجوء إلى مشترك بينهما؛ يسهم في إنجاح التخاطب، ذلك الطرف الذي يُشكّل ويؤسس لمشروعية الحديث -كما قدّمنا- عن دورة للتخاطب، بينما تكمن نقطة قوته في ذلك الحين؛ أي في سبعينيات القرن الماضي، حديثه عن القدرة التواصلية؛ التي تضم قدرات متكافئة تسهم جميعها في تحقيق التواصل، ولعل سبب ذلك؛ كون النزعة البحثية -في اللسانيات آنذاك- بقيت منقادة للبحث في وصف النظام اللغوي، وتفسير كفاءات الإنجاز اللغوي الداخلي، بدل الاهتمام بالبحث في وظيفة اللغة، أو مختلف الأطراف المسهمة في نجاح العملية اللغوية، بما فيها تلك التي لا تظهر ماديا، وإن كانت القدرتان السوسيوثقافية والاحتمالية غير صوتيتان، فإنهما لغويتان بكيفية أو بأخرى؛ ذلك أن الأولى تعبر عن السياق، والثانية تعبر عما لا يقوله المتكلم؛ من تراكيب تحتملها اللغة، أضف إليه مراعاة القدرات البلاغية والتواصلية للمتكلم كتلك التي تحدّث عنها الجاحظ في تراثنا البلاغي الإسلامي، غير أن كل ما ذكره هايمز من قدرات؛ تعتبر إضافات تراكمية على ما سبق من بحوث لسانية، وليست تأسيسا جديدا؛ ينقد ما قبله نقدا؛ يعيد البناء لنظرية أو نموذج جديد؛ وبالتالي رؤية مختلفة.

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن).

2- نموذج كنائي وسواين:

اختزل كنائي وسواين¹ مكونات القدرة التواصلية؛ التي تحدت عنها هايمز إلى ثلاث قدرات هي: القدرة النحوية؛ والقدرة السوسيولسانية؛ والقدرة الاستراتيجية، وذلك بعد ستة أعوام من ظهور النموذج الأول، أي في سنة 1980م؛ إذ جاء نموذجهما على النحو التالي:

▪ "القدرة النحوية (Grammatical Competence): وتتضمن المعرفة بالقواعد التركيبية والصرفية والمعرفية؛ بنحو الجملة، وكذا بالقواعد الدلالية والصواتية.

▪ القدرة السوسيولسانية (Sociolinguistic Competence): وتتضمن نوعين من القواعد:

• القواعد السوسيوثقافية: وتعني قواعد الاستعمال ذات الطابع الاجتماعي والثقافي، إنها القواعد التي تشكل السياق الذي يجري فيه الكلام أو الحوار بين شخصين وتسهم في تحديد المعنى المناسب للمفردات اللغوية. ويمكن أن ندرج ضمنها: شخص كل من المتكلم والمستمع (السن والجنس والوضع الاجتماعي) -المكان والزمان- وموضوع الحوار...

• قواعد الخطاب: «وهي القواعد التي تمكن المتكلم من ربط الجمل لإنشاء خطاب معين ولتشكيل بنية ذات معنى انطلاقا من سلسلة من الجمل» وتتضمن تماسكه وتناسقه.²

¹ ينظر: (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 115)

² ينظر: (المرجع ن، ص 115، 116)

■ القدرة الاستراتيجية (Strategic Competence): تتضمن هذه القدرة استراتيجيات التواصل اللغوية وغير اللغوية؛ التي يعتمدها المتكلم عامة، ومتعلم اللغة خاصة، في تواصله مع غيره لتجاوز المشاكل التي تعرقل العملية التواصلية بسبب متغيرات الإنجاز أ عدم اكتمال القدرة. ومن ذلك الاستراتيجيات اللغوية كالتشبيه والاستعارة والمجاز... أو غير اللغوية كاستعمال لغة الجسد... لأجل إبلاغ المعنى بشكل مناسب وواضح.¹

لم يكن هذا النموذج على هذا الشكل منذ البداية، لكنه خضع لتطوير، إذ كانت قواعد الخطاب قدرة مستقلة أسماها القدرة الخطابية (Discursive Competence)، ثم قاما بإدماجها في القدرة السوسيولسانية².

يظهر لنا من هذا النموذج؛ أن أصحابه نظروا للعملية اللغوية نظرةً ثلاثيةً أحدها نحويٌّ خالصٌ، والثاني لسانيٌّ اجتماعيٌّ، والثالث استراتيجيٌّ، هذه التسميات "القدرات" التواصلية، ضمن نظرية التواصل في الحقيقة لا تعدو أن تتحدّث عن الوضع النحوي بما يضمُّ من صرف وإعراب، والاستعمال (الفقهي-اللغوي) كما عرّفنا به ابن فارس، والجوانب البلاغية من بلاغة العبارة والإشارة كما وضحها علماء البلاغة العربية³.

ما يهْمُنَا في هذا النموذج؛ كونه تحدّث عن قواعد الخطاب، التي هي -عند كِنَالِي وسواين- قدرةً لغويةً تواصليةً ضمن قدراتٍ عديدة، تُمكن المتكلم من المرور من مرحلة المعرفة النحوية والكفاءة النحوية إلى معرفة وكفاءة أخرى؛ هي المعرفة والكفاءة الخطابية، أي تلك القدرة التي

¹ ينظر: (محمد إسماعيل عليوي، التواصل الإنساني، 1434هـ-2013م، صفحة 115، 116)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ وقد ذكرنا شيئاً من ذلك في الفصل الثاني.

تظهر بتأليف الجمل بعضها إلى بعض، وكأنها بذلك تتجاوز نموذج تشومسكي التركيبي، وتقدم تفسيراً ممكناً لقدرة الإنسان على ربط الجمل بعضها ببعض، أو التراكيب بعضها ببعض، وهو ما سمّاه الخطاب، وهنا يتجلى الحديث عن وحدة جديدة أعلى من الجملة، هي الخطاب، غير أن هذه الوحدة لا يمكنها -بحسب كنائي وسواين دائماً- أن تكون عملية؛ دون استحضار للجوانب البلاغية؛ التي سمّاها استراتيجيات، تلك الجوانب التي تقيم تواملاً مع المخاطب؛ ضمن استراتيجية تُتيحها أدوات لغوية وغير لغوية، تُبلِّغ المعنى، على أن إسمئتها الجامع هو القواعد السوسيوثقافية؛ كقواعد الاستعمال؛ و السياق المُستحضر بين الطرفين؛ الذي يؤدي إلى تحقيق أرضية مُشتركة؛ تتيح التّواصل بينهما؛ والوصول لمعنى مناسب لما يُتلفظ به.

وَقَر هذان النموذجان-نموذج ديل هايمز ونموذج كنائي وسواين-مروراً إلى البنية المنفتحة على عوامل غير لغوية؛ أو النظام الخارجي للغة، وهو ما أتاح تفعيل الجوانب الوظيفية في اللغة في إطارها التواصلي، هذا الإطار الذي أصبح أكثر حضوراً في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وبداية الثمانينيات، وهو تطورٌ فتح نوافذاً على فضاءات أكثر رحابةً من سابقاتها.

والذي نلّفهُ إليه النّظر في هذين النموذجين؛ كونهما-فيما استقرأناه من نماذج تواصلية-أقرب إلى نموذجي التخاطب الذين عرضهما كلٌّ من محمد يونس وعبد الرحمن الحاج صالح، إذ نجد فيهما -نموذج هايمز وكنائي وسواين-ذِكْرَ السياق والاستعمال، وإن كان ذِكْرًا ضمناً وغير صريح أحياناً، وكذا استحضاراً للجوانب البلاغية في التواصل اللغوي، وإن لم يكن للبلاغة

فيهما حضور واضح، ذلك أنه ما زال يُنظر لها في اللسانيات الغربية آنذاك؛ على أنها علمٌ تقليدي قد تجاوزه البحث اللساني ولم يعد في حاجة للعودة إليه¹.

وبالعودة لمفهوم دورة التخاطب عند محمد يونس والحاج صالح، نجدهما يركّزان على جانبٍ غير مادي في العملية التواصلية أو بالأحرى التخاطبية-كما أشرنا إليه سابقا-، بالتأسيس لدورة تخاطبية؛ لا قناة اتصال، أي طرف ثالث في العملية التخاطبية غير مادي؛ أي ليس صوتا، وهو دليل لغوي خارج عن كلام المتكلم، له دور أساسي في هذه العملية الحقيقية التي تجري بين المتخاطبين، فلا يعتمد على ما يصل لسمعه فقط لفهم الغرض من الكلام بل على ما أسماه العرب "القرائن" وهي: «كل دلالة لا تكون باللفظ وفي اللفظ»².

اهتم النحاة العرب بالجانب المادي للخطاب، أهميةً أوليّةً، وهي عندهم-وعند غيرهم ممن جاء بعدهم من اللغويين والفلاسفة-"المقطع من الحروف" التي تتكون منها الكلم ولا يكون لها معنى إلا بتأليفها على كلم، كما ذكر ذلك الزجاجي قائلا:

«فأما حدُّ حروفِ المعجم فهي أصوات غير مؤلّفة ولا مقترنة ولا دالّة على معنى من معاني الأسماء والأفعال والحروف، إلا أنها أصل تركيبها»³.

¹ وقد ذكرنا ذلك في الفصل الثاني.

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 53)

³ (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر في النحو، 2007م، صفحة 66، ج2)

هذا وقد أشار يونس إلى كون اهتمام الأصوليين بالتخاطب تجاوزَ عمل النحاة، الذين عدّوا ما ذكروه من مباحث نحوية اقتبسوها من مبادئ علم الأصول¹، وهو ما نفهّم منه كون الجوانب المادية التي ذكرها النحاة أساسية وأولية في اللغة، غير أنها لا تكفي وحدها في إظهار العملية التخاطبية بما يكتنفها من أدلة غير متكلم بها صوتا ضمن التركيب النحوي.

وأكرر هنا أن النحاة في هذا أدوا واجبهم العلمي واحترّموا مجال تخصّصهم الذي يهتّم بالتركيب، وما يسهم في فهم النّظام التركيبي للغة، أي البنية الدّاخلية للنّظام اللغوي لا البنية الخارجية، التي اهتم بها اللغويون ممثّلةً في دلالات اللفظ على معنى بالعودة للمرجع، أو الجوانب التخاطبية للغة التي تُمكّن من فهم الخطاب، وهو ما قام به الأصوليون لأنه ضمن دائرة بحثهم في النص الشرعي. يقول أبو البقاء الفتوحى-متحدثا عن مكانة المبادئ اللغوية من الأصولي:-

«...وذلك أنه لما كان الاستدلال من الكتاب والسنة، اللذين هما أصل الإجماع والقياس، وكانا أفصح الكلام العربي: احتيج إلى معرفة لغة العرب، لتوقف الاستدلال منهما عليها... ولأنه لسان المخاطبين، وإن كان الحكم عليهم وعلى غيرهم. ولما خلق الله تعالى النوع الإنساني، وجعله محتاجا لأمر لا يستقل بها، بل يحتاج فيها إلى المعاونة: كان لا بد للمعاون من الاطلاع على ما في نفس المحتاج بشيء يدل عليه: من لفظ، أو إشارة، أو كتابة أو مثال أو نحوه»².

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م)؛ وقد أشار لهذا في كثير من المواضع في الكتاب.

² (الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء، تح: محمد الزحيلي ونزيح حماد، شرح الكوكب المنير، 1418هـ-1997م، صفحة 30، ج1)

وهو ما يُظهر النظرة التخاطبية الواضحة للبحث في المعنى عند الأصوليين، التي تعتدُّ بطرفي الخطاب، المخاطب والمخاطب؛ وأنها متعاونان في تحقيق المعنى قبل أن يتحدث غرايس عن "مبدأ التعاون"، فالأمر منقسم بين معرفة مبادئ التخاطب المتعلقة بلغة العرب التي نزل بها النص الشرعي، ومعرفة أصول التخاطب التي تمكّن من الاستدلال.

المطلب الثاني: مكونات دورة التخاطب العربية:

فهم الدّارس العربي قديما أن التخاطب لا يتم حدوثه إلا ضمن دورة يسعى فيها الطرفان (المخاطب والمخاطب) للتوصل للمعنى، كل من وظيفته التي قام بها، فالكيفية التي يركّب بها المتكلم الكلام، تختلف عن الكيفية التي يحملُ بها المستمع ذلك الكلام، كما تختلف عن الكيفية التي يفهمه بها القارئ (لما حدث) بعد تسجيله مكتوبا، وقد أدى هذا التمييز الدقيق للأحداث أثناء العملية التخاطبية إلى مزيد البحث في مكونات هذه الدورة، أي مكوناتها الإجرائية، التي تُقدّم أدوات للقارئ؛ الذي يتابع ما حدث بعد وقوعه مسجلا في نص مكتوب أو منقول، حتى يضبط كل ذلك بما لا يبعدنا كثيرا عن الواقع اللغوي، ولا يعزلنا عن فهم المعنى حقيقة.

ولأجل ذلك كانت المقاربة التخاطبية للمعنى عند العرب مكونة من أربعة أركان، ضمن ثنائيتين، لا تشتغلان إلا مجتمعة، هي: (الوضع/الاستعمال) و (الحمل/الدلالة)، هذه الثنائيات التي سنعرض هنا لأطرها النظرية والإجرائية؛ التي قدمها الدارسون العرب؛ بالعودة للتراث العربي؛ وبمقارنتها بالدراسات التداولية المعاصرة.

اختلفت منهجية التناول البحثي لدى كل من محمد يونس والحاج صالح لهذا الباب، فقد ارتكز محمد علي يونس في مقارنته للدورة على أعمال الأصوليين؛ التي يُظهر أنها أوضح المقاربات وأنضجها وأنسبها لعملية التخاطب، كما لم يُهمَل إشارات النحويين الدقيقة، غير أنه

اعتمدها من مُنطلق أنها مبادئ عاد إليها الأصوليون، فلا يمكن إهمالها بحال، وأما عبد الرحمن الحاج صالح فقد انطلق من أعمال النحاة خاصة سيبويه ومن جاء بعده، وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في دراسته لثنائية (الوضع/الاستعمال)، بينما ركّز على الكلاميين من أمثال القاضي عبد الجبار وغيره؛ في تقديم مفهوم الخطاب والتخاطب، وعلى أعمال الأصوليين والبلاغيين في تقديم دورة التخاطب.

نلاحظ في دراسة الحاج صالح؛ أن قوّته المعرفية-في تقديم هذه المفاهيم- تتجلى بوضوح عند الاعتماد على التراث النحوي والبلاغي، بينما تخفّت قليلا عند الحديث عن أعمال الأصوليين، لتعود للقوة من جديد عند المقارنة بين الفكر اللساني التخاطبي العربي والغربي، وهنا تظهر دقّة مقارنته، وشدة مُناقَته على الطرح العربي، مع التزام بالموضوعية الصارمة، ولعل سبب ذلك يعود للفترة الطويلة التي قضاها الحاج صالح يدرّس البنيوية وما أنتجت من مدارس، وكذا تفرّغه للتظير للنظرية الخليلية الحديثة؛ بوصفها بديلا عربيا عن التوليدية التحويلية لتشومكي، ولذلك نعدّه بما أنتج من ميراثٍ لساني عربي أحد أعلام البنيوية العربية-إن صح التعبير-، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، كونه لم يلزم نفسه -في بحثه عن الخطاب والتخاطب- إلا بالنظر في ثنائية الوضع والاستعمال العربية، وهي ثنائية أقرب ما تكون إلى البنيوية منها إلى التداولية، بينما اتجه محمد يونس مباشرة لمناهج علماء الأصول في فهم النص، ولم يشترط على نفسه البحث عن التداولية في الفكر العربي بصفة عامة، وإن كان يُثري-من حين لآخر- دراسته بأقوال الكلاميين والفلاسفة؛ لكنه يفعل ذلك دوما انطلاقا من نقاشات الأصوليين، إذ اختلفت مشارب الأصوليين ومدارسهم، فمن نَزاعٍ لمدرسة الأثر إلى حدها الأقصى ألا وهم

الظاهرية، ومن مَيَّالٍ لمدرسة النظر إلى حدِّها الأقصى الفلسفي أو اللانصي، ولعل السبب في ذلك الخلفية التعليمية الشرعية التي أسست لدراسات محمد يونس.

بالنظر لما ذكرنا؛ سنُقدم مكونات دورة التخاطب؛ بالعودة في تقسيماتها الكبرى للنظرة الأصولية التي ركَّز عليها يونس، لأنها أفضل من جهة التبويب، والنظرة الشمولية، كما سنُطعم ذلك بالتعريفات الدقيقة والنقاشات الثرية للمعاصرين التي نجدتها عند الحاج صالح وعند محمد يونس؛ عندما يقارن بين مقاربات المعنى والدلالة عند الغربيين وعند الأصوليين.

1-ثنائية (الوضع/الاستعمال):

إن اللُّغة-من وجهة نظرٍ مادية-في بداية وجودها وضعيَّة، اجتمع على وضعها الجماعة اللغوية، ثم إن لها وجودا ثانيا هو الوجود العملي الذي يُخرجها من وجودها الأوَّل النظامي أو الكامن، هذا الوجود الثاني الذي يَنشأ بالممارسة الفردية لها بالاحتكام إلى نظامها وهو الوجود الاستعمالي.

وقد تناول اللغويون العرب القدامى هذا الموضوع، وانقسمت آراؤهم في نشأة اللغة بين رأيين:

- نشأة أولى خَلقية أو توقيفية؛ هي تعليم الله عز وجل آدم الأسماء كلها.
- ونشأة ثانية اصطلاحية، وأن هذه النشأة الثانية كانت بعد عهد بابل كما يراه السيوطي في المزهري¹، التي تعتبر نشأة خَلقية ثانية، جاء بعدها التواضع والاصطلاح؛ انطلاقا

¹ ينظر: (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 1418هـ-1998م، صفحة 29،

من التوسع الاستعمالي، الذي يُصبح فيما بعدُ وضْعاً بدوره عندما يُؤسس للغة فرعية جديدة...

بغض النظر عن النقاش الذي يتساءل عن الموجد الحقيقي للغة في حالتها الأولى النظامية أو الكامنة، أهو الذات الإلهية أم الإنسان المتكلم بها؟ فإن وجود الوضع يُقدّم حالة من الاستقرار المرجعي لدى أفراد الجماعة اللغوية، ويُمكن من التأسيس لقاعدة مشتركة؛ لأجل تحقيق الغرض الحقيقي من اللغة؛ وهو التواصل بين هؤلاء الأفراد.

يقول القاضي عبد الجبار¹:

«...فلو لم يتّواضعوا عليها لما صحّ في لغاتٍ أدلّة تُفهّم بها الأغراض ويقعّ بها التّخاطب...»²

كما يقول:

«ومنها ما يحصل العلم فيه بإبداء المواضعة والمواطأة؛ بأن تجتمع الجماعة فيتّواضعوا؛ فتصير تلك الطريق معروفة معلومة؛ ومعلوم كيفية استعمالها وتصير كالألة بالمواضعة، وما كانت من قبل كذلك، وهذا يُقارب طريقة الاستنباط.»³

¹ «هو: قاضي القضاة، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. (000- 415 هـ = 1025- 000 م)، كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن -ط) و (الأمالي) و (المجموع في المحيط بالتكليف -ط) الأول منه، و (شرح الأصول الخمسة -ط) و (المغني في أبواب التوحيد والعدل -ط) أحد عشر جزءا»، عن: (الزركلي، الأعلام، 2002م، صفحة 273، ج3)

² (القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل،.، صفحة 279، ج9)

³ (المرجع نفسه: ص 277، ج9)

فيما قاله القاضي عبد الجبار دليلٌ على أنّ المواضعة أساسُ الفهمِ والتخاطبِ، وأنّ اللّغة لا تكون كذلك إلا بتقدّم المواضعة، وبأن يعلم المُتكلّمُ كيفية استعمال ما تواضعت عليه الجماعة اللغوية، غير أننا لا نفهم من قوله هنا ما يدلُّ على الفرقِ بين المواضعة والاستعمال، إلا أن نقول؛ إنّ الاستعمال تطبيقٌ عمليٌّ لما تواضعت عليه الجماعة اللغوية، وهو ما لا يُشبهُ مفهومَ الاستعمال كما يظهر مثلا في فقه اللغة عند ابن فارس¹.

1-أ-نشوء مفهوم الوضع عند العرب:

يرى الحاج صالح أن اللفظ ظهر منذ نهاية القرن الثالث بقولهم "المواضعة" و"التواضع" بما يدل على:

«الاتفاق اللغوي الجماعي غير الشعوري؛ وما يقوم مقامه على مستوى المجتمع؛ مبررين بذلك التفاعل الذي يَنصِفُ به الوضعُ الجماعي»².

كما يؤكد³ على أن هذه المقابلة لم تكن موجودة قبل سيبويه، غير أنها نشأت بالحديث عن المواضعة والتواضع في نهاية القرن الثالث الهجري، ثم بمقابلتها بالاستعمال في نهاية القرن الرابع. والذي يظهر أن الذي أُنزى هذه المقابلة وفَتَقَ هذه المباحث، هم المُعتزلة ومن تأثر بهم كابن جني في الخصائص⁴ كما

¹ ينظر: (ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، 1418هـ-1997م، صفحة 13، 34، 35، 149)

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 11)

³ ينظر: (المرج ن، ص ن، هامش 2)

⁴ (ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، د ت ن) في غير ما موضع منه.

نجده في كتب المتكلمين عند حديثهم عن اللّغة والكلام كالقاضي عبد الجبار في المُغني وأبي الحسين البصري¹ في المعتمد وغيرهما يقول:

«واشتهرت هذه المقابلة بعدهم باصطلاح خاص هو الوضع والاستعمال، وذلك ابتداء من الزجاجي في القرن الرابع الهجري»²

كما يغلب على ظنّه؛ أن ابن السراج وتلاميذه كانوا أول من استعمل لفظة "وضع" و"وضع اللغة" التي تدل على أصل الكلام" كما استعمله سيبويه، واشتقوا منها ألفاظا وأشاعوها كقولهم "وضع اللّغة" ولم يفعل ذلك شيخه المبرد³، وبه تأثر معاصروه فأصبحوا يقولون: "وضع اللغة في مقابل استعمال اللغة" واللغة هنا تطوّر معناها من طريقة الكلام الخاصة بفرد أو قبيلة لتدل فيما بعد على "اللسان" عاما كان أو خاصا⁴

أما المبرد فكان يقول: "حقيقة اللغة" يريد به الوضع، وكذلك فعل الزجاجي، ثم أصبحوا يقولون بعد ذلك: "أصل اللغة" و"أصل وضع اللغة" و"حقيقة اللغة" بما يقابل الاتساع والمجاز بدلالتهما الاصطلاحية البيانية⁵.

¹ هو «محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري (000- 436 هـ = 000- 1044 م): أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: (له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته). من كتبه (المعتمد في أصول الفقه -ط) جزان، و (تصفح الأدلة) و (غرر الأدلة) و (شرح الأصول الخمسة) كلها في الأصول، وكتاب في (الإمامة) و (شرح أسماء الطبيعي -خ).» عن: (الزركلي، الأعلام، 2002م، صفحة 275، ج6)

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 11)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 26)

⁵ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)

«لم يظهر لفظ الوضع أو وضع اللغة أو المواضع عند الشافعي ومن جاء بعده ولا المتكلمين، وكذا في زمن أبي الحسين بن الطيب (ت436) الذي يقول:

«ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به»¹

لتدخُل أدبيات الأصوليين بقولهم: «اصطلاح التخاطب».»²

وأما عند الفلاسفة؛ فيقول أبو نصر الفارابي:

«ونحنُ إذا تأمنا ما تدُلُّ عَلَيْهِ الألفاظُ المشهورةُ فإنمَّا نتأمَلُ الأمانةَ التي فيها يُستعملُ شيءٌ شيءٌ مِنْهَا عِنْدَ مخاطبةِ بعضنا بعضًا في الدلالةِ على المعاني المشهورةِ التي للدلالةِ عليها أولاً وُضعتْ تلكَ الألفاظُ. فإذا أخذنا مِنْهَا الأسماءَ المنقولةَ إلى المعاني الفلسفيةِ فإنمَّا نأخذُ معانيها التي للدلالةِ عَلَيْهَا أولاً نُقلتْ لا التي أُستعملتْ بَعْدَ نقلهم إياها إليها استعارةً ومجازاً واتساعاً لتعلق كثيرٍ مِنَ المعاني وشبهها بالمعاني الفلسفيةِ التي إليها أولاً كانت نُقلتْ. فإنه قد عَرَضَ ذلكَ لكثيرٍ مِنَ الألفاظِ المشهورةِ التي كانت أولاً دالةً على معانٍ عاميةٍ، ثم نُقلتْ فجعلتْ لمعانٍ فلسفيةٍ، ثم أخذها قومٌ مِنَ الخُطباءِ والشُعراءِ وسائرِ الناسِ فاستعملوها على معانٍ أُخَرَ نُشبهتْ تلكَ الفلسفيةِ أو تتعلَّقُ بها ضرباً من التعلُّقِ على جهةِ الاستعارةِ والتَّجْوِزِ والمُسامحةِ.»³

كما يسمِّي الفارابي مصطلحات العلوم "الوضع الثاني" الذي يأتي بعد "الوضع الأول" الذي هو

¹ (المرجع السابق نفسه، ص ن)

² (المرجع ن، ص 31).

³ (الفارابي، أبو نصر، تح: محسن مهدي كتاب الحروف، 1990م، صفحة 165)، وقد نقلنا هنا النص كاملاً من كتاب الحروف، حتى نستدعي سياقَه الذي هو الحديث عن المعاني الفلسفية للفظ، والمعاني غير الفلسفية والفرق بينهما، ولم نقتصر فقط على النص الذي نقله أستاذ الجيل د عبد الرحمن الحاج صالح في دراسته.

الوضع اللغوي، فكلاهما كان المتواضع عليه جماعة الناطقين¹ به، الأولى هدفها تواصل عام والثانية هدفه تواصل خاص².

وقد نبّه الحاج صالح إلى كون الفارابي تلميذاً ابن السراج في النحو، بما يُؤكِّدُ تأثر الفيلسوف بالنحويّ لا العكس³. ثم تأثر بالفارابي ابن سينا؛ لِيَتَّخَذَتْ عن الوضع الأرسطيّ قائلاً:

«إِنَّ اللَّفْظَةَ الَّتِي كَانَتْ فِي لُغَةِ الْيُونَانِيِّينَ تَدُلُّ عَلَى الْجِنْسِ، كَانَتْ تَدُلُّ عِنْدَهُمْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الَّتِي هِيَ نُقِلَتْ بِالْوَضْعِ الثَّانِي إِلَى الْمَعْنَى الَّتِي يُسَمَّى عِنْدَ الْمُنْطَقِيِّينَ جِنْسًا»⁴

فالمواضعة -بحسب الحاج صالح دائماً- بحثها في البداية النحاة، ثم انتقل البحث من عندهم إلى الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين⁵، إذ توصل إلى كون أصلها عند النحاة وسيبويه بالذات

¹ لجأنا هنا لاستعمال لفظه الناطقين به، ولم نستعمل لفظ المتكلمين به كما فعل الحاج صالح، لأن الفارابي استعملهما بمعنيين مختلفين، فالتكلم هو المشتغل بالكلام، أما التكلم الذي يعنيه الحاج صالح هنا هو الناطق.

² نشير هنا إلى النكتة الخفية في قضية الوضع -بحسب تصورنا-، وهو أن الأسبق أو الأهم هو التواضع فهو الاتفاق الحقيقي الذي يقع بين جماعة المتكلمين، وعندها لا يهم من هو الوضع أكان هؤلاء الجماعة أم الله سبحانه وتعالى، وإنما المسألة التي تجعل من اللغة تواصلية كونها متواضع عليها بين أفراد الجماعة اللغوية. وأما الوضع فيدل على ما تواضع عليه المتكلمون مجتمعاً في جزئيه الفردية والتركيبية، أو السماعية والقياسية، بمعنى أصول المسموع وأصول المقيس، فنقطة الارتكاز في المسألة هي التواضع لا الوضع.

³ (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 32)

⁴ (ابن سينا، تح: الأب قنوتاي، خضير، الأهواني، الشفاء، المنطق-1، المدخل، 1371هـ-1952م، صفحة 47)، وقد وقع خطأ للدكتور فذكر أنها الصفحة 3 من نفس الطبعة التي اعتمدنا عليها هنا، فلهذا حدث سهواً.

⁵ لم يركز فيها على كلام الأصوليين كثيراً كما فعل ذلك محمد يونس، وهو ما يظهر تأثر الحاج صالح بانغماسه الطويل في البحوث البنوية بمدارسها المختلفة، في أغلب حياته العلمية، ما جعله يركز أكثر على عمل النحاة و مباحثهم التي تناولها المتكلمون والفلاسفة، وقد قاده لذلك التحقيق في كون آلات النظر النحوية العربية من سماع وقياس وغيرها،

"الأصل في الكلام"، ثم انتقلت للأصوليين والمتكلمين ثم الفلاسفة وعلى رأسهم الفارابي، كما توصل إلى كون المتكلمين تباحثوا مسألة هي: هل يمكن أن تكون على ما ليس هي عليه؟ وهذا يمس التواضع وجاء بعدهم بعض المتكلمين ممن أثار هذه المسألة الأفلاطونية: هل نشأت اللغة بالطبع أم بالوضع بين الناس؟ فجعلها النحاة-أي هذه المسألة-مصاغة بالكيفية التالية: هل اللغة توقيف من الله أم تواضع واصطلاح؟ وأن أقدم نحوي أثار المسألة هو الأخفش تلميذ سيبويه¹.

وهنا يمكن القول؛ أنّ النحو ومعه علوم اللّغة-نظرا لاتساع مباحثه-كان يناقش مسائل كثيرة لها علاقة بالمواضعة وأنّ أصول الفقه لم يكن قد اتسع اتساع النحو، أو فنقل لم تتميز مباحثه في علم مستقلّ، يُقال إنّ النحاة أو النحو كان أسبق، فأسبقته مرّدها لكونه علما يهتمّ بالكلام، ثم لما شارك المتكلمون في مسائل من هذا الباب؛ كان لهم نصيب من المشاركة في هذه المسألة، ليتبعهم الأصوليون عندما نضج علمهم، وأصبحت له استقلالته الخاصة، ليلحق بهم بعد ذلك الفلاسفة.

كلّ ذلك أدى في النهاية للتأسيس لعلم مستقلّ هو علم الوضع مع عَضد الدين الإيجي²؛ كما هو مشهور لدى الدارسين، من المشتغلين في البحوث اللغوية والأصولية، ما يدلّ على الاهتمام

وتصورهم للأصل والفرع، وغيرها.... هل هي أدوات عربية خالصة أم أخذها النحاة العرب من المنطق الأرسطي، وقد أخذ ذلك من حياته العلمية أكثرها، فصرفه عن الاهتمام بالجوانب التخاطبية والأصولية إلا ما كان من بحثه الأخير، الخطاب والتخاطب، ضمن ثنائية الوضع والاستعمال.

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 40)

² ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 32، هامش 1)

البالغ بهذا الجانب من البحث في التخاطب، وقدم النظر فيه حتى أصبح علماً مُستقلاً بذاته؛ له مكانته الخاصة بين العلوم الإسلامية، حتى صار تقليداً راسخاً في الفكر اللغوي العربي؛ ما يدفعنا للتأصيل منه للجوانب التخاطبية التي نشط الحديث عنها في التداوليات المعاصرة.

1-ب- مفهوم الوضع في الفكر العربي:

حدّده الرضي الأستراباذي (684/686هـ) تحديداً دقيقاً بقوله:

«والمقصود من قولهم: وضع اللفظ: جعله أولاً لمعنى من المعاني مع قصد أن يصير متواطئاً عليه بين قوم، فلا يقال-إذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأول-إنك واضعه إذ ليس جَعلاً أولاً»¹.

وأما شهاب الدين القرافي (684هـ) فيعرفه بقوله:

«جعل اللفظ دليلاً على المعنى... وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي... والعرفي العام... والعرفي الخاص»²

فهو عند الأستراباذي ربط اللفظ بالمعنى ربطاً أولياً بحيث يتواطأ عليه قوم من الأقوام، أي هو عملية نظرية يُربط فيها دال بمدلول على مستوى الجماعة اللغوية، وهو عند القرافي جعل اللفظ دليلاً على المعنى أي عملية إنشاء لنظام الأدلة من لدن الجماعة اللغوية، وقد أشار القرافي في تعريفه إلى كيفية معرفته الوضع بمتابعة الأشهر في الدلالة على المعنى، من المنقولات عن

¹ (الأستراباذي، رضي الدين، تح: حسن الحفظي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 1414هـ-1993م، صفحة

4، ج1)

² (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ-1973م، صفحة 20)

السابقين نقلا شرعيا أو عرفيا عاما أو عرفيا خاصا، وهنا يظهر الفرق في تناول مفهوم الوضع بين رجلين من عصر واحد، غير أنهما اختلفا في تقديم مفهوم الوضع، فالرضي الأستراباذي نحوي لغوي، والقرافي أصولي فقيه.

فقد فرّق الأستراباذي بين وضع الألفاظ السماعية، وبين وضع قانون يُعرف به الألفاظ يقول:

«إن قيل: هلا استغني بقوله: وضع عن قوله: مفرد؟ لأن الواضع لم يضع إلا المفردات، أما المركبات فهي إلى المستعمل بعد وضع المفردات لا إلى الواضع؟ فالجواب: أنا لا نسلّم أن المركب ليس بموضوع، وبيأته: أن واضع اللغة إما أن يضع ألفاظا معينة سماعية، وتلك هي التي يُحتاج في معرفتها إلى علم اللغة، وإما أن يضع قانونا كليا يُعرّف به الألفاظ فهي قياسية، وذلك القانون إما أن يعرف به المفردات القياسية، وذلك كما بُيّن أنّ كلّ اسم فاعلٍ من الثلاثي المجرد على وزن فاعل... وإما أن يُعرف به المركبات القياسية، وذلك كما بُيّن مثلا-أن المضاف مُقدّم على المضاف إليه، والفعل على الفاعل، وغير ذلك من تركيب أجزاء الكلام، ويحتاج في معرفة بعضها إلى التصريف كالمنسوب والفعل المضارع، وفي معرفة بعضها إلى غيره من علم النحو-كما ذكرنا-»¹

فالوضع عنده وضعان؛ وضع الألفاظ أو وضع لفظي، ووضع القانون القياسي أو وضع قياسي؛ بحيث يعرّف بالقانون القياسي أمران؛ المفردات القياسية والمركبات القياسية، وهنا ينبغي التنبّه لكون الوضع عند الأستراباذي ليس نقلا حرفيا للألفاظ أو التراكيب، ولكنه نقل حرفي زائدا

¹ (الأستراباذي، رضي الدين، تح: حسن الحفظي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 1414هـ-1993م، صفحة

عليه ما قيس من الألفاظ الجديدة على الألفاظ المنقولة حرفيا، وما قاسوه أيضا من تراكيب على تراكيب منقولة حرفيا، وهو ما يُطَبَّقُ النحاة عليه السماع أو المسموع من كلام العرب، ولذلك قالوا ما قيس من كلام العرب فهو من كلامهم، فكأنهم جعلوا القياس وضعا إلى جانب السماع، وهو كذلك؛ فالقياس كما هو معلوم من الأدلة اللغوية كما ذكر ذلك السيوطي في الاقتراح¹، فخلاصة رأي الأسترابادي أن الوضع وضعان سماعي لفظا وتركيبا، وقياسي لفظا وتركيبا.

وقد شبّه محمد يونس ما أصل له الأسترابادي بما رآه أندري مارتيني (MARTINET.A) عندما فرّق بين المصرّفات المعجمية (lexical morphèmes)، والمصرّفات القواعدية (grammatical morphèmes)²

هذا التقسيم للوضع يعبر عن رأي النحاة في تلك المرحلة، أما رأي الأصوليين فيمثله حينها القرافي، الذي يقسم الوضع إلى قسمين كلي وجزئي؛ كما يقسمه إلى عام وخاص.

ولا بأس من استعراض تطور مفهوم الوضع لدى العرب قديما، وبصفة خاصة لدى الأصوليين الذين اهتموا به اهتماما بالغا، ظهر في ضبطهم له تعريفا وتقسима وتمثيلا، ذلك أن تعريف الوضع يمهد لإجراءاتهم في التعامل مع الدليل، بل إن الوضع اللغوي قد يُغنيهم عن معرفة الشرع إن كان للشرع تصرّف في اللغة، يقول الزركشي (ت 794هـ):

«...نبّه الإبياري في كلام له على شيء ينبغي معرفته هنا، وهو أن الأصولي إنما يحتاج إلى معرفة الأوضاع اللغوية ليفهم الأحكام الشرعية؛ وإلا فلا حاجة بالأصولي إلى معرفة ما لا

¹ ينظر: (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، 1409هـ-1989م، صفحة 175)

² ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 53)

يتعلّق بالأحكام والألفاظ، وإذا كان كذلك إفتقرنا إلى تقديم أمر آخر، وهو أن الشرع هل له تصرف في اللغة أم لا؟ فإن ثبت عدم التصرف إكتفى الأصولي بمعرفة وضع اللغة، فإن ذلك مُفنع في معرفة الأحكام، وإن ثبت تصرف الشرع؛ إكتفى الأصولي بمعرفة وضع الشرع للاسم؛ ولا يحتاج معه إلى معرفة اللغة في ذلك اللفظ، وإن عرّف وضع اللغة والتبس عليه هل للشرع تصرف في الاسم أم لا؟ لم يجز له الحكم بوضع اللغة حتى يستقر له وضع الشرع، ولهذا فإن الفقهاء¹ قلّ ما يتكلمون على الألفاظ باعتبار وضع اللغة، لأنهم يرون تصرف الشرع في الأسماء؛ فتراهم يجنحون إلى الإجماع وغيره، وهم في ذلك على بصيرة أن عرف الشرع مُكتفى به ومضاف إليه، وعرف اللغة على هذا التقدير عند احتمال التغيير لا يُفيد.²

فمتى ما تغيّر عرف اللغة الذي أصله الوضع، استغنى الأصولي بما غيرته الدلالة الاستعمالية الشرعية، وأما إن لم يتغير الوضع اللغوي بتغيير الاصطلاح أو الاستعمال الشرعي له فيكتفى بالوضع اللغوي كما ذكره أنفا.

كما يُعرفه أبو الثناء الأصفهاني في شرحه على ابن الحاجب-تعريفا مختصرا؛ يدل على نضوج هذا المفهوم عند الأصوليين، بقوله:

«والوضع: إختصاصُ شيءٍ بشيءٍ بحيث إذا أُطلق الشَّيءُ الأوَّلُ، فُهِم منه الثاني»³.

¹ لا الأصوليين.

² (الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، 1414هـ-1994م، صفحة ، 229، 288، ج2)

³ (الأصفهاني، شمس الدين، تح: محمد مظهر بقاء، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 1406هـ-1986م، صفحة 151، ج1)

بل إنهم مَيَّزُوا طَرُقًا يُعْرَفُ بِهَا الْوَضْعُ، حَتَّى يَنْضَبِطَ حَدُّهُ بِمَا يُمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ؛ وَفِي هَذَا يَقُولُ أَبُو الْبَقَاءِ الْفُتُوحيُّ:

«وطريقُ معرفة اللغة قسمان:

• أحدهما: النقل فقط (تواترا فيما لا يقبل تشكيكا) كالسماء والأرض والجبال ونحوها، ولغات القرآن، (وآحادا في غيره؛ أي غير ما لا يقبل تشكيكا)، وهو أكثر اللغات. فيتمسكُ به في المسائل الظنية دون القطعية.

• والقسم الثاني: (المركبُ منه) أي: من النقل ومن العقل؛ وهو استنباط العقل من النقل. مثاله: كون الجمع المَعْرَفِ بِأَلٍ للعموم، فإنه مستفاد من مقدمتين نَقْلِيَّتَيْنِ؛ حَكَمَ العقل بواسطتهما؛ إحداهما: أن يَدْخُلَهُ الْإِسْتِثْنَاءُ، والثانية: أن الْإِسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا تَتَاوَلَهُ اللَّفْظُ، فَحَكَمَ الْعَقْلُ عِنْدَ وَجُودِ هَاتَيْنِ الْمَقْدِمَتَيْنِ بِأَنَّهُ لِلْعَمُومِ ...

• وطريق ثالث لمعرفة اللغة وهو القرائن؛ قال ابن جني في "الخصائص": "من قال: إن اللغة لا تُعْرَفُ إِلَّا نَقْلًا؛ فَقَدْ أَخْطَأَ، فَإِنَّهَا تُعْرَفُ بِالْقَرَائِنِ أَيْضًا، فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا سَمِعَ قَوْلَ الشَّاعِرِ:

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهُمْ *** طَارُوا إِلَيْهِ زُرَافَاتٍ وَوَحْدَانًا.

عَلِمَ أَنَّ "زُرَافَاتٍ" بِمَعْنَى جَمَاعَاتٍ».¹

¹ (الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء، تح: محمد الزحيلي ونزيح حماد، شرح الكوكب المنير، 1418هـ-1997م، صفحة

وأما المعاصرون من الأصوليين، فيظهَرُ أيضا أنهم تابعوا المتقدمين في تعريفهم للوضع، وتبيين طُرُقِ إثباته، من ذلك، وههنا مثالان لمعاصرين هما على التوالي محمد المنيأوي وعلي جمعة:

- «...الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى، فإن كان التعيين من جهة الشارع فوضعٌ شرعيٌّ، وإن كان من جهة واضع اللغة فوضعٌ لغويٌّ، وإن كان من جهة قوم مخصوصين فوضعٌ عرفيٌّ إما عامٌّ، وإما خاصٌّ»¹.

- «الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى، والواضع هو الجاعل، لذلك قد تكون اللغة أو الشرع أو أهل العرف العام أو أهل العرف الخاص»².

أشرنا -في بداية هذا العنصر- إلى رأي النحاة الذي مثله الأسترابادي؛ لننتقل إلى رأي الأصوليين الذين راعوا فيه القاعدة الصلبة؛ التي تنطلق منه جماعة المتخاطبين في التواصل حتى لا يحدث اللبس؛ ولذلك نجدهم إهتموا بأقسام الوضع إهتماما بالغاً قبل حديثهم عن الاستعمال؛ بل يبدوون بتحديد المفاهيم الضابطة للعملية التخاطبية بالتفريق أولاً بين اللفظ والقول، فاللفظ في اصطلاحهم (صوت معتمد على بعض مخارج الحروف)، أما القول عندهم لفظ ووضع لمعنى ذهني؛ و لما كان اللفظ أعم من القول لشموله المهمل، والمستعمل³ أُخرج المهمل بقولهم " وضع لمعنى " ، واختلف العلماء في قوله " وُضِعَ لمعنى " على ثلاثة أقوال:

¹ (المنيأوي، أبو المنذر محمود بن محمد، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، 1432هـ-2001م، صفحة 171، ج1)

² (علي جمعة، المصطلح الأولي ومشكلة المفاهيم، 1417هـ-1996م، صفحة 14، ج1)

³ الذي يظهر أن المراد بالاستعمال هنا؛ الاستعمال العام الذي هو استخدام اللفظ لما وضع له، لا الاستعمال الخاص الذي هو قسيم الوضع، بمعنى استعمال لمعنى أرادته المتكلم تدل عليه قرائن الحال والمقال.

- أحدها: ما في المتن، وهو المعنى الذهني، وهو ما يتصوّرهُ العقل، سواء أطاق ما في الخارج أم لا، لدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية وجودا وعدما. وهذا القول اختاره الرازي وأتباعه¹...
 - والقول الثاني: أنه وضع للمعنى الخارجي، أي الموجود في الخارج. وبه قطع أبو إسحاق الشيرازي².
 - والقول الثالث: أنه وضع للمعنى من حيث هو من غير ملاحظة كونه في الذهن، أو في الخارج. واختاره السبكي الكبير، ومحل الخلاف في الاسم النكرة.³
- كما أن الوضع -عندهم- نوعان:
- وضع خاص: وهو جعل اللفظ دليلا على المعنى الموضوع له؛ أي جعل اللفظ مُتَهَيِّئًا لأن يُفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص...⁴
 - وضع عام: وهو تخصيص شيء بشيء يدل عليه؛ كالمقادير أي كجعل المقادير دالة على مقدراتها من مكيل وموزون ومعدود ومزروع وغيرها.⁵

¹ ينظر: (الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء، تح: محمد الزحيلي ونزيح حماد، شرح الكوكب المنير، 1418هـ-1997م، صفحة 32، 33، ج1)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

وفي كلا النوعين الوضع: أمر متعلق بالوضع¹

بمعنى أنه ما دام متعلِّقا بالوضع -سواء أكان الله سبحانه وتعالى أم جماعة المتكلمين-، فلا دخل فيه إذن للمتكلم، وهو الأمر الذي يميز الوضع عن الاستعمال، إذ الوضع لا خيار للمتكلم فيه، وعليه أن يلتزم به لتحقيق الحد الأدنى من التواضع.

«[أما] الاستعمال [فهو] إطلاق اللفظ وإرادة المعنى أي إرادة مسمى اللفظ بالحكم -وهو الحقيقة- أو غير مسماه لعلاقة بينهما -وهو المجاز- وهو من صفات المتكلم...»².

فالمتكلم هو الذي يُطلق اللفظ مُعْتَمِداً على الوضع؛ ويُريدُ معنًى مُعْتَمِداً على مُسْمَاهُ بالحقيقة، أو غير مُسْمَاهُ بالمجاز الذي أرادهُ باستعماله اللفظ استعمالاً مجازياً.

1-ج- الاستعمال:

اعتبرنا -فيما تقدّم- أنّ الاستعمال قسيمُ الوضع؛ ومُشاركٌ له في ثنائية تكاملية تقابلية، لا يُمكننا أن نفهم أحدها دون الآخر، ولا يمكن أيضاً أن نُعرّف الاستعمال دون أن نُدرك أولاً مفهومَ الوضع، وهو ما يُظهر توقُّفَ حدِّ أحدهما على الآخر، كما يُظهر مدى الأهمية التي يحظى بها في دورة التخاطب، غير أننا إذا عُدنا لمراجع الأصوليين وجدناهم لا يُكثرون الحديث عنه زغم شيوخه، وهو أمرٌ لا يثير الدهشة بقدر ما يدعونا للقول بأنّ تعريف الاستعمال؛ وظيفي ما صدقي أكثر من كونه تعريفاً حدّياً، فالاستعمال مُتَحَرِّكٌ أو عَرَضٌ -على

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

² (الفتوحى، نقي الدين أبو البقاء، تح: محمد الزحيلي ونزيح حماد، شرح الكوكب المنير، 1418هـ-1997م، صفحة

حدّ تعبير المناطقة-، وهو نتاج فعل المتكلم، ومُتوقِّفٌ في وجوده الظرفي الخاص على وجود أصلي هو الوجود الوضعي بأنواعه المختلفة، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعلهم لا يهتمون كثيرا بتعريف الاستعمال لأنهم ظنّوا-فيما نتصوّر-أنّه أوضح من أن يُعرّف، أو لأنّه فعل المتكلم، و خاضع لإرادته، ولذلك يقول القرافي وغيره من الأصوليين:

«الاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مُسمّاه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مُسمّاه لعلاقة بينهما وهو المجاز»¹.

هذا المفهوم الأصولي للاستعمال، لا تظهرُ فعاليته إلا بالنظر إليه نظرةً كُليّةً؛ تصعُّ بالحسبان أركانَ دورة التخاطب مُجمعةً؛ أي: (الوضع / والاستعمال / والحمل / والدلالة).

غير أنّه ينبغي قبل الانتقال للتعريف بالحمل والدلالة التوقُّف عند نُقطتين مُهمّتين في عملية التخاطب، كلاهما متعلّق بالاستعمال، هما: القصدُ والقرينةُ اللتان يميّز بهما الاستعمال عن الوضع، فبهما -أي بالتحقُّق من وجودهما في أثناء التكلّم- نعلم أن الكلام على غير معناه الوضعيّ؛ وإنّما ينبغي حملُه على معناه الاستعمالي، وعليه يجب أن نقف عند مفهومهم للقصد والقرينة قبل الانتقال لغيرها من النقاط.

وقبل ذلك لابدّ من ذكر الخلفية أو الدافع الذي دعا للبحث في هذه النقطة، ألا وهو مسألة خلق القرآن وهي مسألة لها آثارها العلمية من جهة البحث اللغوي، ولها آثارها العملية المتعلقة بالعقائد أو العبادات. فالقول بخلق القرآن كان نتيجةً لرؤية لسانية في الحقيقة، إذ يرى المعتزلة² أن الأمر الذي هو على صيغة "افعل" يتضمّن ثلاث إرادات:

¹ (القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 1416هـ-1995م، صفحة 570، ج 2)

² ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 60، 61)

- إرادة النطق بصيغة افعل؛ احترازا من نطق النائم مثلا.
- إرادة دلالتها على الأمر؛ احترازا من التهديد كقول المهديّ: افعل ما تشاء وسترى، فهذا ليس أمرا ولكنه تهديدٌ للمُخاطَب إن فَعَلَهُ، فإِرادَةُ الأَمْرِ هنا غير مُتَحَقِّقَةٍ. أو الإذن بالدُخول لمن تقولُ له: "ادخل"، فأنت لا تأمره لكنك تدعوه. واحتج المعتزلة على اشتراطها (أي الدلالة على الأمر)، أنها تُفَرِّقُ بينه وبين التَّهْدِيدِ أو بينه وبين الإذن، فالإرادة هي الدالة وحدها.

- إرادة حصول الطاعة من المخاطب.¹

وما دامت الإرادة عندهم شرطا وأنها دالةٌ وحدها، فالقرآن المتضمّن لتلك الأوامر، يفترض مخاطبا يوجّه إليه خطابيه، ويريدُ منه ما يريد من أوامرٍ تكليفيةٍ، وأنها لا بد أن تكون في مقام ما، فوجودُ المخاطَبِ، الذي كان آنذاك الناسُ الذين نزلَ فيهمُ القرآنُ، ولأجل ذلك استنتجوا تعدّد القديم واعتقدوا لأجل ذلك أنّ القرآن ليس قديما، وأنّه مخلوق.²

فأمّا الأشاعرة فيُفَرِّقون بين نوعين من الكلام:

- الكلام النفسي: ويمكن تعريفه بأنّه القضية التي يقصد المتكلّم إبلاغها.
- والعبارة: أو التحقق اللساني للكلام النفسي، فالكلام النفسي قديم، والعبارة غير قديمة.³

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

وأما الحنابلة وغيرهم فيُنكرون خلق القرآن ويرفضون تقييق الأشاعرة بين الكلام النفسي والعبارة، ويُثبتون النوع الأول من الإرادة الذي هو إرادة النطق، ويرفضون النوعين الثاني والثالث من إرادة الدلالة وإرادة حصول الطاعة، كما فعله المعتزلة، وحجبتهم في هذا أن مراد المتكلم ليس وسيلةً للدلالة على الأمر أو غيره من المعاني، فالدلالة بحسبهم لا تُفهم من مراد المتكلم، ولكن فهمها يتأتى بالنظر في قرائن الأحوال كما يذهب إليه الجويني¹، أو تُعرّف بالوضع حقيقةً؛ وبالقرينة الاستعمالية مجازاً، كما ذهب إليه القرافي².

وحجبتهم في هذا أن مراد المتكلم يحتاج إلى مُعرّف، فهي «مدلول لا دليل»⁴

وبناءً على كلام القرافي الأخير ذهب محمد يونس إلى أن الاستعمال هو:

«إرادة المعنى بإطلاق لفظٍ وضعي فقط، أو مع نصب قرينة»⁵.

لأجل ذلك كانت القرينة والقصد عنصران مُتعلّقان بالمعنى، وبالتخاطب، وبأحد أركانه ألا وهو الاستعمال.

1-د-العلاقة بين الوضع والاستعمال:

فرقت الدراسات العربية المعاصرة بوضوح بين الوضع والاستعمال؛ باعتبارهما مُكوّناتٍ مُهمّانٍ من مُكوّنات دورة التخاطب، وباعتبارهما مفهومين أساسيين ينبغي للغويّ الذي يبحث في

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

² ينظر: (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 138)

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 60، 61)

⁴ (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م)

⁵ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 61)

النصوص والخطابات من ضبطهما، حتى يتمكّن من التّناول الإجرائي لكل من النص والخطاب
تناولا يقارب اللغة في تمثّلاتها الوظيفية.

وهو أمرٌ أصّل له علماء العربية القدامى قبل ذلك-كما ذكرناه سابقا-، بل يذهب عبد الرحمن
الحاج صالح¹؛ إلى أنّ العرب أوّل من ميّز تمييزا صريحا بين وضع اللغة وبين استعمال هذا
الوضع.

إذ الوضع-عنده-هو:

«النظام الذي أساسه مجموع الأدلة بمعانيها ومجموع أبنية اللغة في مستوياتها المختلفة لا
مجردّ التّبائين بين عناصر اللّغة المبني على الصّفات الذاتيّة.»²

وأما الاستعمال فهو:

«...مراعاة لأصولها وتقاليدها [أي الجماعة الناطقة باللغة] في استعمالها للغتها؛ مما يؤدي إلى
اكتشاف أصولٍ عامّة تتجاوز لغة الفرد.»³

فالوضع هنا هو مجموع الألفاظ المرتبطة بمعانيها، إضافةً لمجموع أبنية اللغة المتوزعة على
مستويات مختلفة، وهو ما يدعونا للقول بأن الحاج صالح يرى أن الوضع هو نظام اللغة، غير
أنه يُقدّم له مفهوماً مغايراً لمفهوم سوسير للنظام اللغوي، ذلك أن سوسير بحسب صالح-رغم

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 269)

² (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع ن، ص ن)

أنه كان سباقا في العالم الغربي إلى التمييز بين اللغة والكلام؛ غير أن حصره للاستعمال في استخدام الفرد؛ ثم إقصاءه الكلام من الدراسة اللغوية كان -في تصويره- وهما خطيرا.¹

فاستعمال النظام الوضعي للغة، غير مقتصر على الفرد بل هو عام في جميع أفراد الجماعة اللغوية، مما يُشكّل أصولا مشتركة تتجاوز لغة الفرد الواحد.

كما أكد صالح على أن العرب لم يُضيفوا إلى هذه الثنائية (وضع/استعمال) ركنا ثالثا كما فعل بيرس (دلالة/تركيب/ استعمال)، الذي أسس -عند الغربيين- لنظرة جديدة مخالفة لنظرة سوسير. خلافا للفكر التخاطبي العربي الذي نَظَرَ للأمر نظرةً مختلفَةً، بحيثُ أن اللفظَ (أو التركيبَ)، والمعنى (أو الدلالة) موجودٌ كلاهما في الوضع من جهة؛ وفي الاستعمال من جهة أخرى؛ وبالتالي يخضع اللفظ والمعنى -إجرائيا- لقوانينٍ وضعية وأخرى استعمالية مختلفة عن الأولى.²

فكان التمييز بين الوضع والاستعمال -عند العرب- تمييزا صارما؛ لا يحتمل خطأ بين الوضعي والاستعمالي، ولذلك لا يرى العربُ بوظيفية الوضع؛ بل بدلالته على المعنى في حيز جنسه... لأن الصيغة اللفظية، في جانبها الوضعي، سابقة -من حيث وجودها- على استعمالها؛ فلها دائما أكثر من معنى.³

لقد بيّن الحاج صالح⁴ مقابلة القاضي عبد الجبار؛ بين اللغة بوصفها مواضعة وبين الخطاب بوصفه استعمالا فعلياً للغة، يمكن التعبير عنه بثنائيتين هما: (لغة/خطاب) و

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 269)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 270)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 33.)

(مواضعة/استعمال)¹، وأن التَّلْفُظَ لوحده لا يَحَقِّقُ الإِفَادَةَ، بمعنى أن التَّعَامُلَ مع اللفظ بوصفه
وضعا، لا يحقق الإفادة، فقولهم:

«إن الكلام هو المفيد» لا يعني أنه متى وقع أفاد، وإنما يريدون من ذلك؛ أنه يصح وقوع الفائدة
في أصل موضوعه، وإن لم يقصده المتكلم من أمثال المجنون وغيره².

يظهر من قول القاضي عبد الجبار أن الوضعَ أساسٌ يَنْهَيُّ به مستعمل اللغة للإفادة، وهو ما
يُبَيِّنُهُ الحاج صالح بقوله:

«فوضعُ اللغة صالحٌ للإفادة مُهَيِّئاً لذلك، أما إن لم تحصل الفائدة فهو لأسباب ترجع
إلى عجز المتكلم وظروفه أو ظروف الخطاب»³

وفي هذا يقول السيوطي:

«وضعُ الواضع له؛ جعله مُهَيِّئاً لأن يُفِيدَ ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه
المخصوص، والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم واللفظ كالألة الموضوعية لذلك»⁴.

هذه المقاربة لمفهوم الوضع، كما تُبَيِّنُ، تُظْهِرُ العلاقة القائمة بين الوضع والاستعمال؛ من
حيث اللفظ والمعنى؛ فقد أثبت الحاج صالح استنادا على أعمال عبد القاهر الجرجاني، وغيره

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص 30).

² (القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل،، صفحة 318 وما بعدها، ج8)

³ (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 33)

⁴ (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، 1418هـ-1998م، صفحة 35، ج1)

من علماء العربية، أن لاستعمال اللغة أحوالا وطرقا؛ غير أحوال اللغة أوضاعا، يدلُّ عليه النقاط الآتية¹:

1. يُصاب الوضع عند الاستعمال بتغيراتٍ في اللفظ وفي المعنى، وهو ما سماه سيبيويه إنساعًا يخضع لقوانين استعمالية.

2. ترتبط هذه القوانين الاستعمالية بالوضع ارتباطا معياريا، بحيث لا تخرُج عما يُجيزه لها علم النحو وعلم اللغة، وتتحصر التغيرات التي تقع على تلك القوانين الاستعمالية في النظم والمجاز -بمعناه العام-، كما يدخُل في تلك التغيرات الاختصارُ أو تخفيفُ اللفظ غير المجازي.

3. هذه المعيارية في مراعاة سلامة القوانين الاستعمالية تتوزعُ على اللفظ والمعنى، مع إعتبار أن السلامة اللفظية مستقلة عن السلامة المعنوية.

4. هناك دلائل غيرُ وضعية، وهي أساسية لفهم الخطاب، التي هي ما تدلُّ عليه القرائن، من أمثلتها دلالة الحال.

5. المعاني التي تدل عليها أوضاع اللغة، تدلُّ بدورها على معانٍ أخرى بالعقل لا بالوضع، وهي ما يسمى بـ "لوازم المعنى"، ويدخل في ذلك ما هو استدلال بالعقل في فهم الخطاب.

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 129)

6. إنَّ إفادة المعاني المتجاوزة لدلالة اللفظ الوضعي منفردا، بمعنى الإفادة بالوضع والاستعمال معا؛ يُعدُّ نجاعةً واقتصادا في اللغة.

7. النَّقَابُ بَيْنَ الْوَضْعِ وَالْإِسْتِعْمَالِ لَيْسَ مَقْتَصِرًا عَلَى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، بَلْ هُوَ مَوْجُودٌ فِي خَاصِيَّةٍ شَامِلَةٍ لِكُلِّ اللُّغَاتِ، غَيْرَ أَنَّ التَّفْرِيقَ بَيْنَهُمَا مِنْ جِهَةِ التَّنْظِيرِ؛ قَدْ سَبَقَ إِلَيْهِ الْعَرَبُ غَيْرَهُمْ مِنَ اللُّسَانِيِّينَ الْغَرِيبِيِّينَ، كَمَا أَنَّ الثَّنَائِيَّةَ (وَضْعَ/إِسْتِعْمَالَ) مِنْ جِهَةِ تَصَوُّرِهَا مُخْتَلَفٌ عِنْدَ الْعَرَبِ، عِنْدَ الْغَرِيبِيِّينَ.¹

انطلاقا من هذا الاختلاف في التصور؛ قدم الحاج صالح العلاقة بين الوضع والاستعمال؛ في مخطط تفصيلي شارح لبحثه فيهما²:

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 129)

² (المرجع ن، ص 130)



جعل محمد علي يونس القصدَ والقرينةَ، عنصران تابعان للاستعمال، وأنه لا يمكن تحديده المدى المسموح؛ الذي يمكن أن يبتعد فيه مراد المتكلم عن المعنى الوضعي، يقول: «...فإن احتمالية اللفظ لا تزال هي المعيار الأهم في التراث الأصولي. وعلاوة على الوضع، ينبغي أن تُؤخذَ القرينة في الحسبان بوصفها وسيلةً لاكتشاف مراد المتكلم عندما نتحدث عن إمكانية فهم الألفاظ، وتزداد الحاجة إلى القرينة عندما يكون اللفظ مُلبسا؛ لأنها تحدد المعنى المراد من بين المعاني الأخرى التي يحتملها اللفظ، وبناءً على ذلك؛ فإن محتمل اللفظ لا يثبت إلا إذا نُوي وحددته القرينة على أنه الدال على المراد...»¹.

فالقرينة، عند محمد يونس، تقابل مصطلح context في اللغة الإنجليزية التي تعني المقارنة²، وفي اللسان العربي اشتقت من المقارنة، وهي فعيلة بمعنى المفاعلة³ وأما في اصطلاح الأصوليين، فهي:

- «أمر يشير إلى المطلوب»⁴، وهي على ثلاثة أقسام: «إما حالية، أو معنوية، أو لفظية.»⁵.

كما جاء في تعريفها:

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 64، 65)

² المرجع نفسه، ص 65.

³ ينظر: (الشريف الجرجاني، تح: جماعة من العلماء، كتاب التعريفات، 1403هـ-1983م، صفحة 174، ج1)

⁴ (المرجع ن، ص ن.)

⁵ (المرجع ن، ص ن.)

- «الْقَرِينَةُ: هِيَ مَا يُوضِحُ عَنِ الْمُرَادِ لَا بِالْوَضْعِ، تُؤْخَذُ مِنْ لَاحِقِ الْكَلَامِ، الدَّالُّ عَلَى خُصُوصِ الْمَقْصُودِ أَوْ سَابِقِهِ»¹.
- «الْقَرِينَةُ مَا تَدُلُّ عَلَى تَغْيِينِ الْمُرَادِ بِاللَّفْظِ، أَوْ عَلَى تَغْيِينِ الْمَحْذُوفِ لَا مَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى»².
- «عند أصحاب العربية؛ أمرٌ يشير إلى المقصود أو يدلُّ على الشيء من غير الاستعمال فيه، تُؤْخَذُ مِنْ لَاحِقِ الْكَلَامِ؛ الدَّالِّ عَلَى خُصُوصِ الْمَقْصُودِ أَوْ مِنْ سَابِقِهِ كَذَلِكَ. وهي قسمان حالية ومقالية، فالأولى كقولك للمسافر في كنف الله، فإن في العبارة حذفاً أي سر في كنف الله، ويدل على هذا المحذوف تجهُّزُ المخاطب للسفر، وهو القرينة الحالية. والثانية كقولك رأيت أسدا يكتب، فإن المراد بالأسد رجل شجاع، ويدلُّ على إرادته ذِكْرُ الْكِتَابَةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَيْهِ، وهي القرينة المقالية»³.
- رغم كل هذه التعريفات للقرينة؛ فإنها لا تفي -كما يراه يونس- بنقل الظروف المحيطة بالكلام، إلا إذا أضفنا لها العهد بين المتكلمين، وافتراضات السامع⁴.
- وكأني بالقرينة، وسيلة فقط تمهِّدُ لمعرفة، مراد المتكلم، ولا تجزِمُ به، وهو ما يجعل الأمر احتماليًا، يضبطه الثنائيتان التي نتحدَّثُ عنها فيما يلي.

¹ (الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، د ت ن، صفحة 734، ج1)

² (المرجع ن، ص 1058، ج1).

³ (دوزي رينهارت بيتر آن، تكملة المعاجم العربية، 2000م-1979م، صفحة 256، ج8)

⁴ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 65)

2. ثنائية (الدلالة/الحمل):

2-أ-الدلالة:

تُعَدُّ الدلالة العنصرَ الأوَّلَ من ثنائيةِ أصوليةٍ مهمَّة، هي (الدلالة، الحمل)، ويُعتَبَرُ مُصطَلَحُهُم هذا خاصًّا بهم، فلم يكتفوا بثنائية (اللفظ، المعنى)، بل تجاوزوه بما يُظهر أنَّ عملهم على المعنى لا يخضع للتركيب اللفظي، كما يفعلُ النُّحاة، ولا الصورة كما يفعلُ البلاغيُّون. كما تُشعر هذه الثنائية بالروح الاجتهادية في عملية الحمل، والبُعدِ الإنسانيِّ في العملية التخاطبية، بما لا يفتحُ البابَ على مصراعيه في الحملِ حتى يَغرقَ في الأوهام التأويلية، أو قُلِّ التَّحريف، غير أنهم اشتغلوا على ضبطِ مناهج الاستدلال بما يُقلِّل من هامش الإحتمال ولا يُغلِّقه.

هذا وتنقسم الدلالة عندهم إلى قسمين: «لفظية، وغير لفظية».

• فأما غير اللفظية، فتتقسم إلى قسمين: وضعية، وعقلية.

• وأما اللفظية، فتتقسم إلى ثلاثة أقسام: طبيعية، وعقلية، ووضعية.

• والوضعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطابقة، وتضمُّن، والتزام.

وأما الدلالة باللفظ: فهي استعمال اللفظ، إما في موضوعه، وإما في غير موضوعه لعلاقة.

والأول يسمى حقيقة، والثاني يسمى مجازًا.¹

¹ (القاضي أبو يعلى بن الفراء، تح: أحمد المباركي، العدة في أصول الفقه، 1410هـ-1990م، صفحة 133،

هامش 2، ج1)

وهذا رأي القرافي، وأما الرأي الشائع في كتب الأصول كما يقول محمد يونس هو أن «دلالة الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم.»¹

استند محمد يونس في توضيح هذه النقطة على مجهودات القرافي الذي فرّق بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ، وقد رأى في استقرائه لفروقات القرافي التي ذكرها بين الأمرين مجردَ محاولةٍ منه للتوسع فيها.²

كما يرى أن الأهمية التداولية للدلالة باللفظ؛ تكمن في «التفريق بين ما تعنيه الكلمات نفسها، وما نعنيه نحن بها، وبكونها تجعل المتكلم مؤلّفاً للرسالة؛ إلى حدّ أن صوغ الكلام محكّوم بالعناصر غير اللغوية التي يراعيها، ولا سيما مراده، والقرينة، والأغراض البلاغية ونوع السامع، وتوقعات المتكلم عنه.»³

في هذا التوجيه لكلام القرافي شيءٌ من التوسع في نظرنا، وتحليله ما لا يحتمل، كما أنه يجعل المراد والقرينة والأغراض البلاغية؛ من العناصر غير اللغوية مع أنها منها؟! فحينما نراجع تفريقَ القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، نجد أن أهم تلك الفروق هي:

- الألفاظ دلالاتها غير تخاطبية، وأما الدلالة بالألفاظ فعمل تخاطبي.

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 82) وقد نقل ذلك عن الأمدي، والسبكي وابن تيمية. ينظر هامش 33، ص 120.

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ (المرجع نفسه، ص ن.)

• دلالة اللفظ ينشأ عنها تصور ذهني يقوم به السامع، وأما الدلالة باللفظ فينشأ عنها فعل كلامي.

• أن دلالات الألفاظ المطابقة والتضمن والالتزام خاصية تملك أصالة من الناحية الوضعية، وأما الدلالة باللفظ استعمالية وهما الحقيقة والمجاز، لذلك من غير الممكن أن يدل اللفظ عليهما استقلالا، ما لم يقصد ذلك المتكلم (المستعمل)، ثم تدل عليه التراكيب التي تشكلت للدلالة بها.

هذا ما يمكننا أن نستخلصه من كلام القرافي في هذا الموضوع وغيره، والتي تحدت فيها عن الفرق بين الدلالة اللفظية والدلالة بالألفاظ.

من الفروق التي اشتغل عليها محمد علي يونس؛ حديثه عن الفرق بين المعنى المقصود والمعنى المحمول¹ وقد ربطهما بالتفريق الذي أقامه القرافي بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ؛ فجعل يونس المعنى المقصود مرتبنا بالدلالة باللفظ، والمعنى المحمول مرتبنا بدلالة اللفظ، أما المعنى الوضعي فليس له مكان -بحسب يونس- في تفريق القرافي، رغم أننا نلاحظ أن القرافي جعل كلا من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام دلالات لفظية، وأنها من الوضع²

وقد وظف هذا التفريق بين المعنى الوضعي والمقصود والمحمول في الجواب عن سؤال هو: متى يُعدُّ التَّخاطبُ ناجحا؟

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 83 وما بعدها)

² ينظر: (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م) في كل من الفصلين الثالث والرابع.

فخطوئته الأولى هي استقراء احتمالات وقوع كل معنى في علاقته بالمعنيين الآخرين، وهي عنده خمسة:

1. اتفاق المعنى الوضعي¹ مع المعنى المقصود، ويخالف في الآن نفسه-المعنى المحمول، في حالة مطابقة كلام المتكلم للوضع؛ أي عندما يكون كلامه حقيقيا، ولكن السامع يخفق في فهم مراد المتكلم، ربما بسبب بعض السمات المشكّلة في اللغة نفسها، كاللبس ونحوه.

2. اتفاق المعنى الوضعي مع المعنى المحمول، ويخالف في الآن نفسه-المعنى المقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم مجازا، ولا يكتشف السامع ذلك مُعتقدا أنّ كلامه حقيقة، فيُخفق في معرفة مُراد المتكلم، لوجود قرائن مُلبِسة.

3. اتفاق المعنى المقصود مع المعنى المحمول، ويخالف في الآن نفسه-المعنى الوضعي، وذلك عندما يكون كلام المتكلم مجازا، ويكتشف السامع ذلك؛ لوجود معلومات سياقية كافية، ونجاح المتخاطبين في مراعاتها.

¹ لعله يقصد بالمعنى الوضعي معنى اللفظ دون حمل أو استعمال، وقد تحدث القرافي في فصلٍ عن الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل، ثم في الفصل الذي يليه عن الدلالة، في شرح تنقيح الفصول، وتحدث يونس في "المعنى وظلال المعنى" (ص141 وما بعدها) عن الفرق بين المعنى اللغوي والمعنى المقصود، ولا نستطيع أن نتفهم القول بـ «المعنى الوضعي» لأن ذلك غير متصور فمن الذي عنى وضعا إلا الجماعة اللغوية؟! فالوضع نتحدث فيه عن "دلالة" لا عن "معنى" لأن المعنى متعلق في تصورنا-وهذا توجه التداولية المعاصرة (ينظر: محاضرات في فلسفة اللغة) بالذي يعنيه أي بالمراد أو المقصود، وأما الدلالة فمتعلقة بما يعنيه وما لا يعنيه، مفهومًا ومنطوقًا وغيره كما ذكر ذلك الأصوليون، فالأولى أن يقال- والله أعلم-"دلالة الوضع".

4. اختلاف المعنى المحمول مع كلا المعنيين: الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون

كلام المتكلم مجازا، ويخفق السامع في اكتشاف ذلك؛ لوجود قرائن ملبسة.

5. يتفق المعنى المحمول مع كلا المعنيين: الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون كلام

المتكلم حقيقيا، ويكتشف السامع ذلك؛ لعدم وجود قرينة مانعة. وهذا عنده هو الشكل

المثالي للتخاطب.¹

ومن هذا يستنتج محمد يونس أن نجاح التخاطب عند الأصوليين يتوقف على التوافق بين

المعنى المقصود والمعنى المحمول، وأن الوضع شبيه بأي سمة سياقية تتوقف قيمتها على قدر

الحاجة إليها في التخاطب الفعلي، ما يعني إمكان التخلي عنها، أما جمهور الأصوليين فلا

يقبلون بهذه النتيجة التي تظهر أنها منطقية، فالوضع وسيلة مهمة لبلوغ المراد، ولا يمكن مثلا

فهم المجاز دون "العلاقة" أو "المناسبة" التي ينبغي توفرها مع المعنى الحقيقي.²

يظهر لنا من استقراء أثر الوضع في العملية التخاطبية، خاصة تلك المفاهيم التي بينها عبد

الرحمن الحاج صالح، أن الوضع مكون تأسيسي للتخاطب، لا يظهر له أثر وظيفي، إلا

باعتباره حالة وسطى أو قُل مشتركة بين المتخاطبين، ينطلقون منها ولا يركنون إليها، ويبقى

الوضع للحامل عاملا مرجحا في بلوغه المعنى المحمول.³ لذلك يقول الحاج صالح:

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 83، 84)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 84).

³ ونفضل القول: "الدلالة المحمولة، أو دلالة الحمل" فهي أدق في تصورنا من قول يونس المعنى المحمول أو

المعنى المقصود.

«*الوضعي من الألفاظ هو اللفظ الدال منظورا إليه في ذاته وحقيقته وهو ما إطرِد في صيغته وفي معناه في بابه وفي الاستعمال. فهو الأصل من هذه الحيثية. وهو الذي يدل على معنى وحده دون أي دليل آخر وهو أيضا ما لم يُصب بعوارض الاستعمال. والمعنى الوضعي¹ من جهته؛ هو المدلول عليه باللفظ وحده لا بالدلائل الخارجة عن اللفظ ولذلك سميت الدلالة الوضعية دلالة لفظية لأن الدال (signifiant) هو المرجع لأنه الأصل. والاستعمالي بغيرٍ منهما هو على خلاف ذلك إذ فيه بالضرورة دلائل غير لفظية يحتاج إليها الخطاب أشدَّ احتياج ليحصل الرِّبْط بين الكلام والواقع (أي الأصل).*»²

غير أن يونس يذكر أن جمهور الأصوليين لا يقبلون كون "المعنى الوضعي" مستبَعدا في التخاطب؛ ناجحا كان أو فاشلا، يقول:

«*لأنه وإن لم يكن المعنى الوضعي الغاية النهائية للمتخاطبين في كثير من المقامات التخاطبية، فإنه لا يزال وسيلة لبلوغ مراد المتكلم؛ لاعتقادهم بوجود علاقة به، وهذه الفكرة نجدها عند الأصوليين في تأكيدهم على ما يسمى بـ"العلاقة" أو المناسبة" أحيانا... وعلى كل حال فإنه ينبغي التأكيد على أن الإخفاق في التخاطب لا يستلزم الإخفاق في الحمل؛ وذلك لأن*

¹ فالمعنى الوضعي هو ما كان دالا باللفظ دون غيره؛ فيظهر أنه "دلالة اللفظ" كما ذكره القرافي، فأما الوضعي من الألفاظ فهو اللفظ الدال ويظهر هنا أنه "دلالة اللفظ" كما رآه القرافي، وهو ما يظهر أهمية تمييز الحاج صالح بين اللفظ وضعا واستعمالا، المعنى وضعا واستعمالا؛ والذي من دونه لا يمكننا ضبط أصول التخاطب كما في المخطط المنقول قبل صفحات.

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 265) وقد بين الحاج صالح أن أقرب النظريات الغربية لفكرة الوضع عند العرب بعد أعمال فيوم هي أعمال اللساني الفرنسي بنفينيست الذي وضع الفرق بين السيميوتيك أو المعنى الوضعي الذي كان يسمى عندهم سيميولوجيك، والمعنى العقلي أو السيميوتيك، وهو تمييز كان موجودا عند العرب ووضعه بنفينيست وهو غير موجود عند البراغماتيين المؤسسين ولا أتباعهم؛ ينظر (المرجع نفسه، الصفحة نفسها).

السامع قد ينجح في حمل الكلام على محملٍ ما إذا نجح في فهم معناه اللغوي، وراعى السّمات السياقيّة المناسبة، واتبّع الأصول والاستراتيجيات البراغماتية الملائمة، بصرف النظر عن نجاحه أو عدم نجاحه في فهم مراد المتكلم (في عملية التخاطب)، وهذا يدل بوضوحٍ على أهمية التفريق بين الفقه، والذي يوحي-كما ذكرنا- بنجاح التّخاطب، والحمل، الذي هو محايد من هذه الناحية. وفي ضوء ما ذكرناه عن الفرق بين النجاح في التخاطب، والنجاح في الحمل»¹.

ثم يضيف موجها كلامَ القرافي:

«يبدو من المناسب أن ينظر في تفريق القرافي بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من حيث أنواع الدلالة، الذي يفترض أن الدلالة باللفظ ما هي إلا إعطاء مفاتيح للفهم... في حين أنّ دلالة اللفظ إنما هي بحثٌ عن المراد²، والمتكلم له طريقته الخاصة في إعطاء المفتاح (قد يتحدّث على سبيل الحقيقة أو المجاز، وقد يكون مباشرا أو غير مباشر، صريحا أو غير صريح، وهلمّ

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 85)

² وهو أمر مريب لأن المعنى الوضعي أو الدلالة باللفظ ليس فيها بحث عن مراد المتكلم كما بينا عند عبد الرحمن الحاج صالح في تفريقه بين الوضعي من الألفاظ، والمعنى الوضعي، وأن ذلك يكون في الاستعمالي من الألفاظ والمعاني أي من الدوال والمدلولات؛ لأن والاستعمالي بغير منهما هو على خلاف ذلك إذ فيه بالضرورة دلائل غير لفظية يحتاج إليها الخطاب أشد احتياج ليحصل الربط بين الكلام والواقع (أي الأصل).² كما قرره عبد الرحمن الحاج صالح، ومنه نستنتج أن المعنى الوضعي لا علاقة له ابتداء بنجاح التخاطب، بخلاف المعنى المقصود والمعنى المحمول كما سماهما يونس، وأن تقسيم الحاج صالح هنا من أكثر التقسيمات دقة في نقلها للجوانب التخاطبية في التراث العربي، بينما وفق يونس في تقديم نفس عملي لتلك المفاهيم بمحاولة إدماجه للمفاهيم التداولية المعاصرة.

جرا)، وكذلك للسامع طريقته في البحث عن المراد (قد يعطي أولوية للمعطيات اللغوية على المعطيات غير اللغوية، أو للمعاني الصريحة على المفاهيم، ونحو ذلك).¹

رغم قوة التحرير العلمي في أعمال عبد الرحمن الحاج صالح إلا أن مقارناته بين ما أنتجه التراث في جوانبه التداولية وما أنتجه المعاصرون من البنيويين والتداوليين، يُظهر قوة ضبطه للأمرين ووجاهة نقده لهما، إذ يقول مُنتقدا الإفراط والتفريط في دور المواضيع والقرائن عند المحدثين:

«قد أدى الاكتشاف لدور القرائن² وأهميتها الكبرى بعض المحدثين من الباحثين في البراغماتيك؛ إلى التقليل من أهمية دور المواضيع (الكود) في الخطاب وكان هذا رد فعل فيه الكثير من المبالغة إزاء اهتمام البنيويين المفرط بالمواضيع على حساب القرائن. وبما أن القرينة هي دليل يستدل به المخاطب في فهم الغرض فاستنتجوا من ذلك أن الاستدلال *inférence* كعملية عقلية هي أساس الخطاب لا المواضيع. وهذه مبالغة لا مزيد عليها لأن المواضيع شرط سابق لا مناص منه لحصول الخطاب. ومن هؤلاء نذكر سبيربيرت (Sperbert) وويلسون (Wilson) الأمريكيين وهما اللذان دعوا إلى تصنيف الأحوال الخطابية وباللجوء في ذلك إلى ما سميناه بـ «مبدأ ذاتية الصفة *Principle of relevance*». ³

أمّا محمّد يونس فيصّل في دراسته لعملية التخاطب، انطلاقا من تفريق القرافي بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ إلى تسجيل ملاحظة مهمة قائلا:

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 85)

² وسنشرح-ياذن الله-أهمية القرائن في دورة التخاطب كما بينها عبد الرحمن الحاج صالح، في المطلب الثالث من هذا الفصل.

³ (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 266)

«ولعله من الغريب أن المتكلم قد ينجح في دلالاته باللفظ، وكذلك السامع في دلالة اللفظ في مقام تخاطبي معين، ولكن التخاطب لا يحالفه النجاح. وهذا بالتحديد ما يحدث عندما يتبع المتخاطبان الأصول والاستراتيجيات السليمة في استعمال الكلام وفهمه، ولكنهما يختلفان في مراعاتهما للعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ربما لمراعاة سمات سياقية مختلفة.»¹

كما يظهر من تبيين عبد الرحمن الحاج صالح للفرق بين منجزات العرب في جوانبها التخاطبية، ومنجزات البراغماتيين المعاصرين، صفة الإبهام المتأصلة في الوضع، ما يدعونا لعدم مقارنتها مع المعنى المقصود والمحمول في الحديث عن التخاطب الناجح، يقول:

«وقد نبهنا القارئ على فارق مهم يفترق به العلماء العرب عن أهل البراغماتيك وهو عدم تأكيدهم على صفة جوهرية لوضع اللغة وهو إبهام كل عناصرها، وليست الدلائل المبهمة هي الوحيدة التي توصف بذلك. والوحيد من الغربيين الذي أثبت ذلك هو جان كانيوبان (Jean Gagnepain) ...وسمى ذلك "Impropiété de la langue" أي غياب الاختصاص في وضع اللغة. لا شك أن جهلهم لدور الإبهام العظيم هو من الأسباب التي أدتهم إلى تفخيم مفهوم الوظيفة البيانية حتى جعلوها سر اللغات البشرية وأنها هي التي تنشأ منها الصيغ اللغوية»²

ولذلك يعود عبد الرحمن الحاج صالح ويؤكد على أهمية مبدأ التعاون، أو "علم المخاطب" كما سماه العرب في نجاح الخطاب، مبيّنا قيمة اللفظ الدالّ في ذلك قائلا:

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 86)

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 267)

«وقد كان يتجاهل أيضا هؤلاء المحدثون من البنيويين خلافا لما أظهره بعدهم أهل البراغماتيك ما سماه العرب "علم المخاطب" وهو علم المتخاطبين عندهم في الواقع لا علم المخاطب وحده. فهو يقوم بالدور الأعظم والأهم إذ لا يمكن أن يحصل أي تخاطب ناجح إلا بوجوده وبتدخله فاللفظ الدالُّ لقلّة حجمه واختزاله الذي تفرضه ماهيّته لا يمكن أن يحتوي على كلّ المعلومات اللازمة للتفاهم.»¹

يظهر من حديثنا عن الدلالة التي هي أحد المكونات المهمة، لدورة التخاطب في نموذجها المنتشر لدى جمهور الأصوليين، أن للوضع أهميته، فمعرفة الحامل الوضع اللغوي لا تكفيه لإنجاح عملية التخاطب، دون أن يُفَعَّلَ أركان الدورة التخاطبية كلها، ويراعي مختلف الظروف المحيطة بالعملية التخاطبية التي هو بصدد تحليلها، ما توضحه النقطة التالية.

2-ب-الحمل:

يُعدُّ الحَمَلُ أحدَ المكونات المهمة بل الأساسية في العملية التخاطبية، كما ذكرناه سابقا، والذي يجعله بهذه الأهمية؛ تلك العملية التي يقوم بها السامع؛ عند تلقي الخطاب من لدن المتكلم، إذ يحمله على معنى أرادَه المخاطب، ولقد أولى محمد يونس مفهوم الحمل أهمية بارزة؛ في حديثه عن مناهج الأصوليين في دراسة النص، وهو -في ذلك- مستمرٌّ في الخط الذي أسس له الفقهاء؛ منذ القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، غير أنه أرادَ بعرضه لهذا المفهوم إيضاح مدى أصالته من جهة تعبيره عن وضوح الجوانب التداولية في الفكر الإسلامي، ومن جهة تميّزها عن غيرها من المفاهيم المعاصرة، كما يعرض سبب اهتمام الأصوليين به اهتماما بالغا، بما يُظهر الخلفية الفكرية الدافعة للعناية بضبط قواعده الخاصة، من ذلك:

¹ (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 267)

1. ارتباط الحياة الإسلامية في جوانبها التشريعية بالنص الشرعي قرآنا وسنة، ولذلك عُدَّ الحمل بحثا عن -مراد الله عز وجل ومراد الرسول صلى الله عليه وسلم المبلغ عن الله-¹، ولأجل ذلك كان حمل النص-في تصوُّرنا-على مرادٍ ما؛ عملا تَعْبُدِيًّا قبل كل شيء، إذ المراد بعد ذلك حكمٌ ينبغي اتِّباعُه، بحسب مرتبته طبعاً.

2. كما أنَّ الحملَ يَتَضَمَّنُ أفعالَ كلامٍ كثيرة، كالقسمِ وصيغِ العقود²، وهو مما يَرِبُّهَا مباشرة بالدرس التداولي المعاصر؛ غير أننا اهتمامنا هنا فقط بتوضيح كيفية اشتغال دورة التخاطب، ووظيفة عناصرها المكوِّنة لها...

2-ب-1- مفهوم الحمل:

أما الحمل فمفهومه عند الأصوليين³ هو:

- «اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده»⁴.
- «...اعتقاد السامع لمراد المتكلم من لفظه سواء أصاب مراده أم أخطأه»⁵.

وقد اشترط الأمدى في الكلام الذي يستحقُّ الحملَ أموراً هي:

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 73).

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 73، 74).

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 74).

⁴ (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 20، ج1)

⁵ (الكلبي، ابن جزى، تح: محمد إسماعيل، تقريب الأصول إلى علم الأصول، 1424 هـ - 2003 م، صفحة

• قصدُ النطق به.

• قصدُ مخاطبةِ السامع به.

• العقلُ والقدرة لدى السامع، أي أن يكون عاقلا، وأن يكون قادرا على الفهم.¹

إنَّ إشتراطَ القصد لدى المتكلم، يجعلُ من الكلام خطابا، وهو ما يُؤكِّدُ على أنَّ الحملَ مسألة

تخاطبيَّة بالأساس، ولذلك يقول الأمدئي:

فالخطاب هو «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهامٌ من هو مُتَهَيِّئٌ لفهمه.

• (قاللَّفْظُ) اختِرَارُ عَمَّا وَقَعَتِ الْمُوَاضِعَةُ عَلَيْهِ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالْإِشَارَاتِ الْمُفْهِمَةِ.

• و (الْمُتَوَاضِعُ عَلَيْهِ) اختِرَارُ عَنِ الْأَلْفَاظِ الْمُهْمَلَةِ.

• وَ (الْمَقْصُودُ بِهَا الْإِفْهَامُ) اختِرَارُ عَمَّا وَرَدَ عَلَى الْحَدِّ الْأَوَّلِ.²

يظهرُ من كلام الأمدئي عن الخطاب؛ تركيزُه على مراد المتكلم، وقدرة السامع على فهمه، وتفريقُه بين

الخطاب والقول الصادر عن النائم؛ الذي لا يدرك أو لا يملك إرادةً تُصاحب قولته، أو غير العاقل الذي

لا يفهم الخطاب، ومنه يستنتج يونس أن قدرة السامع على الحمل مرتبطة بقصد المتكلم.³

فالأدلة التي تُستنبطُ منها الأحكامُ الشرعيَّة؛ ينبغي أن تكون خطابا موجَّها للمكلفين؛ بالعمل

بها، وقد وُجِّه ذلك الخطاب للعرب؛ أو من هم في حكمهم، ممن إنتحى لسائهم، وفقه أساليبهم

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 74)

² (الأمدي، تح: عبد الرزاق عفيفي، الإحكام في أصول الأحكام، د ت ن، صفحة 95، ج 1)

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 75)

في الخطاب، ولأجل ذلك بنى الأصوليون نماذج تخاطبيةً تُمكنُ من مقارنة مراد المتكلم؛ بل الوصول إليها، غير أن الجزم بأن ذلك مرادٌ للمتكلم يقيناً؛ قد ينزلُ أحيانا لمراتب ظنيّةٍ؛ غير أنها علميّة بما يكفي للعمل بها، و سببُ ذلك اختلاف نماذج الحمل؛ من مدرسة فقهية لأخرى، بحسب اختلاف نظرتهم في كيفية التعامل مع النصوص التخاطبية... هذا ما دفعنا لأن نَعْقِدَ لأجله هذا المبحث، حتى يظهرَ أنّ هذه الاختلافات؛ إنما كان مردّها اختلافًا في منهج الحمل؛ لأننا نَرَعُمُ دوماً أنّ ما نُقدِّمُهُ هنا؛ إنما ما اجتمع عليه أكثرُ الفقهاء والأصوليين؛ ممّن يتفقون على أصولٍ عامّةٍ أساسيةٍ، قبل أن يختلفوا في جزئياتٍ صغيرة.

يرى محمد يونس أن مبدأ التعاون لم يحظَ بالاهتمام المنهجي الذي حظي به عند غرايس في تفسيره البراغماتي لعملية التخاطب¹؛ فعند الأصوليين: «كلما كان السامعُ أعرفَ بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكملَ وأتمَّ»²، فحتى يكون الحملُ سليماً؛ فيما يخص مرادات الله-عز وجل-ورسوله الكريم-صلى الله عليه وسلم-لابد من تحقُّقِ فرضيَّتين هما:

- يستحيل أن يقول الله سبحانه وتعالى شيئاً دون قصد.
- يستحيل أن يقصد تعالى شيئاً لا يفهمه الناس؛ ومن ذلك أن يتكلم كلاماً مُلبساً يُفهم الناس خلاف مراده.³

¹ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

² (المرجع نفسه، ص 75، 76).

³ كما يراه كل من (البيضاوي والأسنوي) ينظر: (المرجع نفسه، ص 75، 76).

يظهر من هذين الافتراضين أنهما ذُكرا في غير مقامهما المناسب، ذلك أنَّ القصدَ إنما يُراد به في تصورنا التفريق بين إرادة التشريع وعدمه، ذلك أن النصوص القرآنية والنبوية ليست- والله أعلم- كلها بغرض التشريع، فمنها ما يأتي للاعتبار والترغيب والترهيب.... ولذلك نتحدّث في الحمل عن الخطاب؛ بمعنى أننا مخاطبون تشريعا بالكلام، وأما غير ذلك فيُعدُّ فهمًا للكلام لا حملا، لأن الحمل لا يكون إلا فيما كان تشريعا، ولذا يقول القرافي:

«الأصل أنَّ اللفظ يحقّق مقتضاه، وأن يفيد معناه»¹ وهو ما لم يبيّنه يونس هنا، إذ كلام القرافي هنا على حمل اللفظ على ما يقتضيه؛ دون تأويله بلا سبب وجيه كوجود القرائن...، فالسامع ينبغي له أن يتعامل تبعاً لهذا الأصل فيبحث عن المعنى حتى يجده، فإن لم يكن المعنى الحقيقي منسجماً مع السياق تعيّن البحث عن معنى آخر...

2-ب-2-الحمل إجراء خاصا:

حتى نُقارب مفهوم الحمل، لا بد أن نميّزه ضمن ثلاثية (الفقه / والفهم / والحمل)²، لأن الحمل مصطلح دالٌّ على إجراءٍ دقيقٍ يقوم به الأصوليون، لبلوغ مُراد المتكلم بلوغاً علمياً منهجياً، وأما الفقه فيعرّف بأنه: «المعرفة بقصد المتكلم»³.

وهو أخصُّ من الفهم كما يذهب إليه ابن القيم؛ باعتبار ما يختصُّ به، من منهجية في الاستدلال، في حين يرى يونس⁴ أن الفهم نتاجٌ للوضع وأن الفقه نتاجٌ للاستعمال، ولا يعارض

¹ (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 132)

² ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 77)

³ (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

هذا كونُ الفهم أخصَّ من الفقه، لأنَّ الوضع أخصُّ من الاستعمال، غير أنَّ التقابلَ قائمٌ بين الفهم والفقه من جهةٍ وبين الوضع والاستعمال من جهةٍ ثانية، وقد لاقَتْ عبارة الفقه شيوعاً لدى العلماء، إذ مدح القرآن الكريم من يفقه عن الله، وذمَّ من لم يفعل.

لما كان الفقه معرفةً لمراد المتكلم؛ باستحضارِ اعتباراتٍ غير لغوية؛ فقد استبعدَ يونس الظاهرية-وأصولهم-من دائرة التسمِّي بالفقه؛ لأنهم أخفقوا حين لم يتجاوزوا المعنى الحرفي للكلمات؛ كما رأى ذلك السبكي¹، وأنهم لم يعتبروا الإشاراتِ والمفاهيمَ كما ذكرَ ذلك ابن القيم²، وقد وصف من يتبع المنطوق فقط من النص "باللفظي"؛ فالعُرف عند ابن القيم هو من صميم السؤال عن مراد المتكلم، وعليه نجد أنفسنا من حيث الحمل بين نموذجين:

- ظاهري: وهو الأنموذج الوضعي code model.
- منهج الجمهور: وهو الأنموذج الاستنتاجي inferential model.³

كل هذا ضمن ثنائية العقل والنقل، هذا النقل أو السمع الذي يشمل معرفة قَبليَّةً وحاليَّةً؛ عن العناصر المناسبة التي تُسهم في عملية الحمل؛ كالوضع والاستعمال الشائع وعادة المتكلم؛ باستخدامه اللغة والقريظة، فالفقه من هذا المنظور عملٌ مشترك بين العقل والنقل.

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص 78)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

أما عن أثر مقاصد الشريعة في الحمل؛ فهو أمر أسس له الفقهاء؛ ووضح أدواته الإجرائية الأصوليون¹؛ إذ تنطلق فكرة مقاصد الشريعة من كون: «المرادات الفعلية التي تتجسد في النص الرباني، توجهها مقاصدُ أوسع، وأكثر تجريدا وأصوليةً، كما يفهم من الماتريدية، والحنابلة، والمعتزلة، وغيرهم، فخالفا للأشاعرة، ترى هذه المذاهب أن مصالح البشر معتبرة من لدنه-عز وجل- في أفعاله وأحكامه، وأن الغاية من هذه المقاصد يمكن معرفتها.»²

وقد بين الشاطبي -الذي أصل لفكرة المقاصد- أن الشريعة جاءت لحفظ الضرورات الخمس: وهي الدين، والحياة، والنسل، والمال، والعقل، مع إصراره على أولوية الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينات.³

كما بين الشاطبي أن على المفسر -الذي يحمل النص على دلالة ما- أن يدرك -عند محاولته استنباط الأحكام من النصوص- العلاقة بين مقاصد الشريعة وأولوياتها من ناحية، وظاهر النص من ناحية أخرى، فإذا بدأ أن ثمة نصا متعارضا-بطريقة أو بأخرى- مع أصل عام ينبغي أن يوفق بينهما؛ لأن الشارع أنزل هذا النص مع قصد المحافظة على تلك الأصول.⁴ هذا ويرى محمد علي يونس أن فكرة مقاصد الشريعة؛ أو أي مقاصد أخرى في فكرة أكثر تجريدا منها؛ هي معرفة عادة المتكلم باستخدامه اللغة، التي يعتقد بأنها تسهل عملية البحث عن المراد الفعلي من النص.⁵

¹ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

² (المرجع ن، ص ن).

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

⁵ ينظر: (المرجع نفسه، ص 79).

تكمن أهمية مصطلح الحمل من الناحية اللسانية والتداولية بصفة خاصة، إضافةً لكونه أحد المكونات الأساسية لدورة التخاطب؛ أنه أكثر انسجاماً مع المصطلحات اللسانية خلافاً للفقهاء، وأنه يتيسر باتساع مجال استخدامه مع كل أفعال الكلام، سواء أكانت ذات طبيعة دينية أم لا، من ناحية أخرى يعدُّ الأصوليون عملية "الفهم" مجرد عملية مؤقتة لبلوغ حملٍ ما لمراد المتكلم.¹

غير أننا نلاحظ هنا أن هناك فرقا وظيفيا بين المصطلحات الثلاثة، وليست القضية في إنتقاء مصطلح الحمل لاستخدامه في الدراسات التداولية؛ متعلقةً بالملاحم التمييزية للمصطلح فقط، وإنما هي في نظرنا متعلقةً بأنَّ الحمل إجراءٌ تقني بحثٌ؛ يُنسب للحامل فلا يلحقه مدحٌ أو ذمٌّ؛ فهو إجتهاده في معرفة مراد المتكلم؛ وصلَ إلى ذلك أم لم يصل إليه، بخلافِ الفقه أو الفهم الذي يُطلق عليه وصف المدح والذم ويُنسب للمجموع، حتى إننا نجدُه في القرآن الكريم ينسب دائما لطائفة أو فئة من الناس وبصيغة الجمع، ومنه كان الفقه عمليةً كليَّةً بخلاف الحمل الذي يعدُّ عمليةً جزئيةً. ونعم لا يتَّسم لفظ "الفهم" بالطابع العلمي أو الديني، بخلاف الفقه الذي ينطبع بكليهما، في حين يوحي لفظ "الحمل" بطابع أكثرَ تقنيةً مثله مثل مصطلح الدلالة، فكان استعمالُ اللسانيين له في الدراسات التداولية أجدى كما دعا إليه يونس.²

المبحث الثالث: الإجراء الحملي (كيفية اشتغال دورة التخاطب في الدراسات العربية):

كنا قد ذكرنا أعلاه مفهوم دورة التخاطب، وأنَّ العرب قديما وحديثا-متابعين لمن سبقهم- تعاملوا مع التَّخاطب بوصفه دورة، أي باستحضار طرفٍ ثالث غير ظاهر، بل يحتاج حملَ الوضع على غير ما هو عليه مراعاةً لاستعمالِ المخاطب، ولما أسموه القرائن.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص ن).

² ينظر: (المرجع ن، ص ن).

هذا ما وصفناه بقولنا "الإجراء الحملي"؛ لأنه -كما سنوضحه- متعلق بكيفية النظر في الدليل-من آيات القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، أو من الأدلة اللغوية الشرعية التي نقل المجتمع الإسلامي الأول أنها قد سُنتت، فتصبح نصا لغويا تشريعا -تُستنبط منها الشريعة أو الأحكام الشرعية. فهذه كلها تدخل فيما يُسمى بالنقل أو السماع، لكنه هنا نقلٌ وسماعٌ تشريعان، تُستنبط منهما أحكامٌ، لها أثرها في السلوك الاجتماعي القانوني.

وتكتسي القرائن أهميةً بالغة في اشتغال دورة التخاطب، أي في الإجراء الحملي، غير أن الدارسين المحدثين اختلفوا في توضيح دورها، فقد ركز الحاج صالح على أهميتها البالغة، فجعل كل الدلالات غير الوضعية من القرائن التي ينبغي الاعتدادُ بها في توضيح كيفية اشتغال دورة التخاطب.

أما محمد يونس فقد توسع في تقديمه للدورة، بأن قدّم لنماذج التخاطب عند الأصوليين بمدارسهم المختلفة، مُركِّزاً على تبيين موقع الوضع والاستعمال من هذه النماذج، وكيف يُؤثر ذلك على عملية الحمل لدى كل مدرسة.

إنَّ التمييز بين نماذج التخاطب¹ في التراث الأصولي؛ يُزيل عنَّا كثيرا من الأوهام التي انتشرت في الثقافة الفقهية المعاصرة، تلك التي تُظنُّ أنَّ طرفا واحدا يمتلك الحقَّ كله، وأنَّ غيره لا يملك منه شيئا، وهي ثقافةٌ تكررت في فتراتٍ من التاريخ الإسلامي، جَمَدَ فيه الفكر، وقَصُرَ فيها الفهم، وتَرَدَّتْ فيها النظرة الكلية الشاملة، إلى نظرة لا تَعْتَدُّ إلا بالجزئيات، ولا تلتفتُ لما يَجْمَعُ الجميع؛ بقدر ما تَرَكَّزُ على ما يُفَرِّقهم، كما لا تبحث لهم عن أَعذارٍ مشروعة، بقدر ما

¹ كما بينها محمد علي يونس في ثنايا دراسته علم التخاطب الإسلامي.

تُهوّل خَطَأَهم المشروعَ؛ ذلك الخطأ الذي ينتج غالبا من الإجراء الحَمَلِيّ، مُرْتَكِزًا على خَلْفِيَّتِهِ النظرية.

المطلب الأول- نموذج القنوات المقترنة:

أطلقنا على هذا النموذج هذا الاسم، بالنظر للوَسْم الذي وَسَمه به عبد الرحمن الحاج صالح، الذي رأى أن دورة التخاطب عند العلماء العرب شبكةٌ من القنوات المقترنة، فهو عندما يقولُ القنوات إنما يستحضر-في تصوُّرنا-النماذج التواصلية التقليدية، التي ظهرت في بدايات البحث اللساني مع ياكبسون وغيره؛ فهي ترى أن الاتصال يسير بقناة واحدة، ذهابا وإيابا، كما بيَّناه سابقا عندما عَرَضنا النماذج التواصلية المعاصرة الأقرب لوجهة النظر العربية التخاطبية¹.

هذا النموذج يرى أنّ «دورة التخاطب هي شبكة من الدلائل المندمجة (باقتنائها) عند العرب»²، كما يُنَبِّه على ميزة النَّظَرِ العربية التي تجعلُ «كلَّ ما يجري في الكلام من أفعالٍ ومن دلائلٍ لفظيةٍ-وهي وضعُ اللغة-وقرائنَ شتى مُندَمِجًا بعضه في بعض»³. بمعنى أن القرائن -وإن لم تكن أساسيةً من حيث مكانتها في هذا النموذج -مكمنُ أهميتها في كونها: تربط بين الأفعال الكلامية مع الدلائل اللفظية؛ في دورةٍ مندمجٍ بعضُها ببعض؛ فهي إذن على اتصال أو "اقتنان".

حتى أن الوضع اللغوي-في هذا النموذج يصبحُ وظيفيا بوجودِ القرائن، وباندماجِه معها، وفي هذا يقول الحاج صالح:

¹ ينظر: المطلب الثاني، من المبحث الخامس من الفصل الأول: نموذج ياكبسون.

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 59)

³ (المرجع نفسه، ص ن.)

«...وذلك لأن دورَ الوضع اللغوي لا يتمُّ إلا باندماجه في شبكة من الدلائل الدّاخلية فيه والخارجة منه وهذا معنى الاقتران. فلا يجري أيُّ تخاطبٍ إلا بالألفاظِ وقرائنَ تقتزن بها.»¹.

إن نقطة الارتكاز في هذا النموذج والفكرة المركزية فيه؛ هي فكرة القرائن أو قل الاقتران، وهي فكرةٌ جديدةٌ بالتوضيح والبحث، فمفهومُ القرينة من المفاهيم العربية الأصيلة، التي تُبرز فكرة "الاتصال" الموجود بين الدلائل الظاهرة وغير الظاهرة في العملية التخاطبية، ولو أننا استبدلنا لفظة "المقترنة" من النصوص العربية القديمة بلفظة "المتصلة"؛ لوجدناها تؤدي نفس المعنى تقريبا كأنهما مترادفتان، غير أن القدرة الاشتقاقية للسان العربي تجعلُ من الظاهرة-أي الاقتران- تتسجِمُ والوحدة المفعلة من جهة الإجراء، وهي القرينة، أما في اللفظ المعاصر فإننا نقول "سيميم" أو "المؤول" أو "السيميزيس" كما هو عند ساندرس بيرس²، كما ناسب ذلك إضافتها لسنفها الذي يقيّد طبيعتها؛ من جهة كونها لفظيةً أو غير لفظيةً، وهي قرائنُ الحال وقرائنُ المقال.

لقد استعاد هذا النموذج رؤيةَ القاضي عبد الجبار التخاطبية، إذ يقول:

«فيجب...ألاَّ يَدُلَّ الكلامُ إلا على ما يُعلم بظاهره من الحُكم؛ أو يعلم بقرينة لغوية؛ فيُعلم ذلك بمجموعها؛ وما عدا ذلك فإنما تدل القرينة على ما لم يُردّ بالكلام؛ أو على الوجوه التي تقع عليها تصاريف الكلام.»³.

¹ (المرجع السابق نفسه، ص ن.)

² ينظر: (فرانسواز أرمينكو (Françoise Armengaud)، المقاربة التداولية، 1987م، الصفحات 24 وما بعدها، 34-45)

³ (القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل،، صفحة 315، ج9)

واعتمادا على هذه الرؤية؛ يؤكد الحاج صالح على أن الدلالة لا ينفردُ بها الوضع أو القرائن؛ ولكن يقوم بها مجموع هذه الأدلة.

وهو ما يُفسِّرُ كثرة الحذف وتغيير التراكيب؛ بما لا يحصى عدًّا-كما ذهب إليه سيبويه وابن السراج-، فليس المعنى -وفق هذا النموذج- بحاجة إلى أدلة إضافية ضرورية، ولكن كل الدلالات أيًّا كان نوعها تشترك في بيان المراد من الكلام، ويقترن في هذا دلالة الحال وتقدم الذكر وعلم المخاطب؛ في شبكة من القنوات الدلالية؛ التي تعمل معا مقترنةً بعضها ببعض مع الكلام الملفوظ لتبليغ الغرض إذ هو الدليل الأولي الأصلي.¹

كما أن وجودها-أي القرائن-والاعتداد بها في التخاطب من لدن المخاطبين؛ يجعلها في حالات الاتساع أو سعة الكلام مُغنية عن الدِّكر، مُؤديةً للحذف؛ إذا كان المحذوف مُكافئًا للقرينة في البنية اللفظية، فإنَّ العرب هنا تحذفه وتجعلُ الحال شاهدةً عليه، إذ كثرةُ مجيء الشيء في موضع من الكلام يدفعُ العربَ للحذف وكأنه قد تكَلَّمَ به²؛ وفي هذا يقول سيبويه:

«وزعموا أن أناسا يقولون: "كيف أنت وزيدا وما أنت وزيدا" وهو قليل في كلام العرب ولم يحملوا الكلام على ما ولا كيف، ولكنهم حملوه على الفعل في شيء لو ظهر حتى يلفظوا به لم ينقض ما أرادوا من المعنى...كأنه قال... "ما كنت زيدا"؛ لأن كنت وتكون يقعان ههنا كثيرا ولا ينقضان ما تريد من معنى الحديث، فمضى صدر الكلام وكأنه قد تكلم بها وإن كان لم يلفظوا بها لوقوعها هنا كثيرا»³.

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 60)

² ينظر: (المرجع ن، ص 61)

³ (سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، 1408 هـ - 1988 م، صفحة 303، ج 1)

فالتكافؤ بين اللفظ المحذوف والقرائن يَدُلُّ- عند الحاج صالح- على الاندماج التام بين جميع الدلائل، ومن أقوى البراهين على هذا؛ أنَّ وحداتٍ من وضع اللغة لا يمكن أن تَدُلَّ على شيءٍ إلا مع القرائن؛ كالضمانر -مع حضور المتخاطبين- للمتكلم والمخاطب، وتقدُّم الذكر للغائب، وأداة التعريف، وغير ذلك من الوحدات الخاصة، هي التي يُسميها سيبويه بالأسماء المبهمة¹.

طبعاً أسس لهذا النموذج النحاة، الذين وُقِّقوا لذلك بما حَظُّوا به من سماعٍ فعليٍّ لكلام العرب الفصحاء، وتَعَرَّفَ لهم على أساليبه التخاطبية²، فاهتمُّ بهم به باعتبار موضوعهم العلمي؛ الذي هو حفظُ الكلام من اللحن؛ وحفظُ الأسباب التي تُؤدِّي لفهم هذا الكلام، في مستوياته الأساسية، الصوتية منه والتركيبية، غير أنَّه من الجدير بالذِّكر؛ كون النحو في بداياته، اتصف باتساع مجال اهتمامه؛ قبل أن تأخذ منه البلاغة والأصول؛ وغيرها من علوم اللسان العربي؛ حيزاً خاصاً.

حتى إذا جاء المتأخرون عنهم من البلاغيين، رجعوا إلى تلك المفاهيم المتعلقة بالقرائن الخطابية، فدرسوها وأصلوا لها من منظورهم الخاص، فأطلقوا عليه مقتضى الحال، إذ يتَّبَنين به المخاطب مراد المتكلم، فالحال لا ينحصر فيما يشاهده المخاطب، بل يتَّعداه إلى المقام المقتضى للحديث³.

والمقام الذي قصده البلاغيون، هو الذي أسس لمفهومه الجاحِظ، ومن ذلك:

¹ ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 62)

² (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 62)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 62، 63)

- نَقَلَهُ عن ابن المقفع، وقد سئل عن مَلَلِ السامع الإطالةَ في موضعها الذي يليق بها قوله: «قال: إذا أُعْطِيتَ كلَّ مقامِ حقِّه، وقُمتَ بالذي يجبُ من سياسةِ ذلك المقام، وأَرْضِيتَ من يعرفَ حقوقَ الكلام، فلا تهتَمَّ لما فاتك من رضا الحاسد والعدو، فإنه لا يُرضيهما شيءٌ، وأمَّا الجاهلُ فلستَ منه وليسَ منك.»¹.

فيكونُ الخطاب-والحالة هذه-ناتجا عن شبكةِ الأدلةِ المقترنة لا عن اللفظِ المسموعِ وحده.²

هذا الاندماج الدلاليُّ يؤثر على المخاطب؛ فيدفعه للاستدلال العقلي؛ للتوصل للمعنى المراد بالنظر في القرائن وربطها بمجموع الدلائل اللفظية³؛ يقول القاضي عبد الجبار:

«لأنَّ الدليل العقلي كالقرينة، فإذا عُلِمَ أنه لو قارنه كلامٌ متصل لدلَّ على الوجه الذي يقتضيه مجموعهُ...»⁴.

هذا الدليل العقلي كما يتحدث عنه القاضي عبد الجبار، يُتيح للمخاطب تركَّ بعض الأدلة اللفظية اقتصاداً في الكلام حين يأمنُ الألبس، كما يُتيح للمخاطب الحمل والاستعمال؛ إنطلاقاً من ملاحظة ظروف الخطاب؛ في اندماج تامٍّ بينهُ وبينَ اللفظ؛ وبينه وبينَ القرائن التي تُضمُّ كل ذلك.

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 114، ج1)

² ينظر: (عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، د ت ن، صفحة 60)

³ ينظر: (المرجع ن، الصفحة ن).

⁴ (القاضي عبد الجبار، تح: خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل،، صفحة 313، ج9)

المطلب الثاني- نموذج الأصوليين الحملي:

يعدُّ هذا النموذجُ أكثرَ النماذجِ شيوعاً وانتشاراً بين الأصوليين المسلمين؛ أي الأشاعرة والأحناف (الماتريدية) والمعتزلة¹، وهُم الجمهور في هذا الباب، وعلى الرَّغم من كون نقطة ارتكازه الإجرائية هي **الوضع**، إذ يعتبرونه أولاً-من حيث وجوده-في العملية التخاطبية، وسابقاً لمختلف مكونات هذه الدورة التخاطبية؛ فإنهم لا يقتصرون عليه كما يفعل الظاهرية، ولا يتعاملون مع اللغة باعتبارها وضعا فقط، بل يحملون الكلامَ باعتبار كل مكونات الدورة التخاطبية؛ التي تتكون من العناصر التالية:

- الوضع الذي قام به واضع اللغة؛ وهو نسبة الألفاظ إلى المعاني.
- الدلالة؛ التي هي نتيجة الوضع، والسياق.
- الاستعمال؛ وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.
- الحمل؛ وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم².

هذه المكونات مرتبةٌ-كما يرى الجمهور-من حيث وجودها الزمني، أي من حيث ترتيبها، فالوضع يأتي أولاً ثم الاستعمال ثم الحمل³، وفي هذا يقول القرافي مثلاً:

«الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط...»⁴.

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 32)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁴ (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 22)

فالألفاظ توضع أولا من لدن الواضع، ثم تُستعمل ثانيا للدلالة على معانيها، ثم يحملها السامع على دلالتها باعتبار مراد المتكلم.

والغرض الأساس الذي لأجله وُضع هذا النموذج؛ كما يوضحه يونس هو:

«كيفية بلوغ حملٍ سليم للنصوص الدينية وغيرها مما ارتبط بها.»¹

هذا النموذج لا يُلغي دورَ القرائن كما بيَّنه النموذج السابق (نموذج القرائن المندمجة)، لكنه يُركِّز -في إيضاحه للإجراءات العملية التي يعتمدها الأصوليون- على الوضع بوصفه أساسا يُنطلق منه.

ومع ذلك فإنه لا يُغفل كونَ اللغة ليست نظاما مجردا فحسب؛ بل هي استعمالٌ للكلام أيضا، وعناصرٌ غير لغوية تُشارك في العملية التخاطبية، وهنا تكمن أهمية الحمل؛ الذي يعتمد بدوره على معطيات إدراكية، صاغها الأصوليون بقولهم "قرائن عقلية" تُسهم بقوة في دلالة الألفاظ.²

إن الهيئة المثالية للخطاب الوضعي؛ -التي تشترط كونه قطعياً (دالا على معنى واحد)، حقيقيا لا مجازيا، عامًّا، خاليا من الإضمار أو التأكيد، مرتبا ترتيبا طبيعيا-³؛ لا يتحقق دائما في التخاطب الفعلي، فالخطاب الوضعي لا يُمكنُ إلا من فهم المعنى لغةً، غير أنه لا يوصلنا لفهم مراد المتكلم، إلا إن اعتبرنا العناصر المشاركة في الدورة التخاطبية، كما يُبيِّنُها هذا النموذج.

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 96)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 97).

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

يُوصَلُ الأصوليون؛ لكون العربي يمكنه سليقةً تأليفُ الخطاب المثالي، كما يمكنه الانزياحُ عنه في مقامٍ مُعَيَّنٍ إلى خطابٍ فعلي، ولذلك يُسمُّون الخطاب المثالي أحيانا "عبارة المتعارف"؛ لأنه لا يحتاج لقرينة، وأما إن حدث عدولٌ عنه فلا بد من وجود القرائن المناسبة التي تضمن ضمان نجاح التخاطب.¹ فالمتكلم -في حالة الخطاب الفعلي- يحُفُّه بنوعين من القرائن؛ التي تسهم في نجاح التخاطب هما:

• *القرينة الصارفة*: التي تشير للمعنى الحقيقي غير المقصود، ما يدل المخاطب على أن حمله هنا لا يكون للحقيقة، وأنه لن يفيدَه معنى.

• *القرينة الهادية*: التي تُبين مراد المتكلم للسامع، وهو ما يطلق عليه البلاغيون "العلاقة"، التي تنفي كل حملٍ غير ذلك الذي تهدي إليه هذه القرينة.²

ومثاله قولنا: "رأيت أسدا يخطب أمامي"، فالقرينة المانعة تستبعد المعنى الحقيقي ألا وهو الأسد، والقرينة الهادية؛ وهي العلاقة بين الأسد الحقيقي ومن يخطب حقيقةً؛ هي الشجاعة فيتبادر إلى الذهن مباشرة؛ أن المعنى هو أنه رأى خطيبا شجاعا.³

يعتمد هذا النموذج -في إيضاحه كيفية نجاح العملية التخاطب- على مبادئ خمسة؛ ضرورية لحصول التفاهم هي: بيان المتكلم، وصدق المتكلم، والإعمال، والتبادر، والاستصحاب⁴؛ سنقدمه فيما يلي:

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص ن).

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 98).

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 100).

1- مبدأ بيان المتكلم:

ويعرف بأنه:

- «إظهار المتكلم المراد للسامع»¹.

هذا هو تعريفُ البيان كما قدمه الجرجاني، ذلك أن البيان عندهم خمسة أقسام، لا بأس أن نُذَكِّرَ بها هنا، حتى يظهرَ ما يدخل تحت مفهوم بيان المتكلم، وكيف يتحقَّقُ كونُ الأصل في المتكلم إبانته عن مراده:

- «بيان التقرير: وهو تأكيد الكلام بما يرفع احتمال المجاز والتخصيص؛ كقوله تعالى:

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30]، فقرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص.

- بيان التفسير: وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفي، كقوله تعالى: ﴿أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾ [الحج: 41]، فإن الصلاة مجمل، فلحق البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب والمقدار، ولحق البيان بالسنة.

- بيان التغيير: هو تغيير موجب الكلام، نحو التعليق، والاستثناء والتخصيص.

- بيان الضرورة: هو نوع بيان يقع بغير ما وُضِعَ له؛ لضرورة ما؛ إذ الموضوع له النطق، وهذا يقع بالسكوت، مثل سكوت المولى عن النهي حين يرى عبده يبيع

¹ (الشريف الجرجاني، تح: جماعة من العلماء، كتاب التعريفات، 1403هـ-1983م، صفحة 47)

ويشتري، فإنه يجعل إذنًا له بالتجارة ضرورة دفع الغرر عن معاملته، فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه، فلو لم يجعل إذنًا لكان إضرارًا بهم؛ وهو مدفوع.

- بيان التبديل: هو النسخ، وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر.¹

يرى بعض الأصوليين أن البيان يُحصل؛ بأن يقصد المتكلم أن يحمل كلامه على ظاهره، في حين يؤكد ابن القيم على معرفة السامع بهذا المبدأ، الذي يُعده أحد المتطلبات التي ينبغي له استيفاؤها حتى يفهم مراد المتكلم.²

والعبرة في تصوُّرنا لا تتوقف عند قصد المتكلم للإبانة بل هي في الكلام نفسه، فهو من حيث المبدأ يراد منه الإبانة، إلا أن يكون المتكلم عيًّا عن ذلك، لا يستطيعه، فيُحكم على المتكلم بالعجز عن الإبانة، ولا عبرة في مراعاة قصده إياها (أي الإبانة)، وأما السامع فينبغي له أن يفترض هذا المبدأ؛ وإلا كان ما يقع بينه وبين المتكلم؛ من قبيل الهذر واللغو، وهو خارج عن مبحثنا في هذا الموضوع. تكمن أهمية هذا المبدأ، في إظهاره لكيفية اشتغال هذا النموذج؛ «في كون السامع قد ألزم نفسه-بمقتضى هذا المبدأ-على حمل الظاهر على أنه المقصود. ولذا؛ فإن أي حمل لا يتفق مع الحمل الظاهر [المعنى المتبادر] ينبغي أن يستبعد، ولو مؤقتًا...».³

¹ (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 101)

³ (المرجع ن، ص ن)

2- مبدأ صدق المتكلم:

لم يناقش الأصوليون هذا الموضوع، من حيث وجوده وعدمه، ذلك أنهم يبحثون في النصوص التشريعية من القرآن والسنة، وهو ما يُبعد احتمال الصدق أو الكذب إلى احتمال آخر، وهو المعنى المجازي، لأن الأصل إعمال كلام المتكلم - كما سيظهر فيما بعد-، وفي هذا يقول الرازي:

«وإذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز»¹. وهذا عند حمله لقوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ [التوبة: 122].

فوظيفة اللغة لا تتحقق إلا بافتراض صدق المتكلم، وفي هذا يقول القرافي:

«...والعرب لم تضع إلا للصدق دون الكذب...»²

فهذا المبدأ مبني على أصل الوضع، أي أن الكلام لا يكون وضعا إلا صدقا، وأن استعماله قد يُنظر فيه من حيث كونه صدقا أو كذبا - احتمالا-، ولا يكون ذلك إلا بصرف له عن المجاز.

وأمر آخر يجعل لهذا المبدأ وجهة - عند الأصوليين-؛ هو افتراضهم كون الناس؛ يميلون إلى أن يكونوا صادقين في التخاطب؛ لأن ذلك في مصلحتهم، وهذا محكوم - بإجماع الأصوليين - بـ "الإلف" و"العادة" و"المذهب" و"الاعتقاد"، وأن العرف المجرد يرجح الصدق على الكذب³، وأما

¹ ينظر: (الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، تح: طه جابر العلواني، المحصول، 1418 هـ - 1997 م، صفحة 355، ج4)

² (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393 هـ/1973 م، صفحة 58)

³ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006 م، صفحة 104)

كونهم ينتهكون ذلك لأغراض معينة؛ فإنه لا يتعارض مع هذا المبدأ، إذ يحتمل الكلام على ظاهره، ويحكم على المتكلم بالكذب، فالحمل هنا صحيح، لا شك فيه.

3- مبدأ الأعمال:

يتلخص مفهوم هذا المبدأ في «وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطب عندما يتلقى كلام المتكلم. وجوهراً هذا المبدأ هو أن السامع يميل إلى جعل الخطاب المتلقي والقرائن المناسبة؛ تعمل باستثمارها إلى الحد الأقصى، لأنها المفتاح لمراد المتكلم.»¹ ذلك أن المستمع يفترض كون الخطاب الذي تلقاه؛ وكل ما تعلق به من قرائن وأحوال، إنما جعلت وسيلةً وغايةً ليفهم مراد المتكلم من كلامه، فعليه أن يُعملها جميعها، لأنها ذات فائدة، ولكلٍ منها غاية في تحقيق تخاطب ناجح.²

وقد صاغ السيوطي هذا المبدأ في مقولة هي: «إعمال الكلام أولى من إهماله»³ وشرحها بقوله: «إن حمل الكلام على الفائدة أولى من إغائه»⁴؛ وقد ضرب لذلك مثلاً بأن لو أوقف الرجل على أولاده وليس له أولاد أحياء؛ فيحمل كلامه على أولاد أولاده.⁵

وجديرٌ بالقول إن لهذا المبدأ آثاراً مهمة في كيفية التعامل مع الكلام، وتحقيق الفائدة القصوى منه، ومن ذلك أن السامع إذا خيّر بين أن يحمل الكلام على معنى مفيد وآخر أكثر فائدة؛ حمّله على الأكثر، وهو ما يُسمّى عند الأصوليين "تكثير الفائدة".

¹ (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 105)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص105).

³ (السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، 1411هـ - 1990م، صفحة 128، 129)

⁴ (المرجع ن، ص ن).

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

كما أن من فوائدها؛ حملُ الكلام على التأسيس لا التأكيد؛ إن كان مُخَيَّرًا بينهما.¹

ومن فوائدها أيضا؛ أنه لو كان أمام دليلين الأول أخص من الثاني، حُمِلَ على الأخص، لأن ذلك يُعْمَلُهُمَا مَعًا، «فإعمال الدليلين أحرى وأولى».²

4- مبدأ التبادر:

لا يمكن لنا أن نفهم هذا المبدأ؛ دون أن نُقدِّمَ له بمقدمة سبق أن ذكرناها، وهي أن الهدف من المبادئ المذكورة هنا، ومن النموذج الوضعي هو الوصول لمراد المتكلم، وعلى هذا الأساس فقط يمكن تفعيل مبدأ التبادر؛ فالسامع حين يتلقى الخطاب؛ ينبغي له -إتباعا لهذا المبدأ- حمل الكلام على ما يخطر في الذهن للوهلة الأولى؛ إن لم يكن هناك صارف عنه، لأن «التبادر أولى» كما يذكره القرافي.³

يحدّد مبدأ التبادر أرجح حملٍ سليم، حتى تتحقّق المصلحة المشتركة بين المتخاطبين وهي حصول التّفاهم، فما لم يكن هناك دليل على مخالفة التبادر، فسيكون قصد المتكلم هو ما يفهم من المعنى الظاهر.⁴

وحتى يكون الحمل على التبادر معمولا به؛ فينبغي أن يكون مطابقا للوضع، أو الأكثر توقُّعا، أو الأقرب للمعنى الحقيقي، وذلك طبعاً يتوقّف على معرفة السامع بعادات المتكلم في استخدام اللغة.⁵

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 105)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 106).

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص 107)

5- مبدأ الاستصحاب:

ويُعنى بهذا المبدأ استصحاب الأصل دون الفرع، إلا بدليل؛ والأصول قواعدٌ عامةٌ كَلِيَّةٌ صيغت بطرقٍ مختلفة من لدن الأصوليين¹؛ من بينها:

- الأصل استعمال الصيغة في مسماها.²
- الأصل عدم النقل والتغيير.³
- الأصل الحقيقة.⁴

وغيرها مما يَدْخُلُ في معناها، ويزاد منها أن يُحْمَلَ اللفظ «على الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم، وعلى التأسيس دون التأكيد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك.»⁵

هذه الكلمة الجامعة المختصرة للقرافي، تُبَيِّنُ عن منهجٍ إجرائي في الحمل على الأصل ما لم يَعمُ دليل على مخالفته، كما تُبَيِّنُ عن الأصول التي اتفقوا عليها، والفروع التي يحْمَلُ عليها الكلامُ إن كان ثَمَّةً دليل على أن الفرع هو المراد، وهو ما يُظهِرُ أيضا مدى الدِقَّةِ والضبط والعناية التي تعامل بها الأصوليون مع النص، ومدى وضوح البُعدِ التَّخاطِبِيِّ في الفكر الأصولي، والتفريق بين التنظير للغة بوصفها وضعا

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 115، 116، 117)

² ينظر: (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 139)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 137)

⁴ ينظر: (القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 1416هـ-1995م، صفحة 1283، ج3)

⁵ (القرافي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شرح تنقيح الفصول، 1393هـ/1973م، صفحة 112، ج1)

واللغة بوصفها كلاما عملياً، وهو ما عمل على إبرازه محمد علي يونس¹؛ من خلال هذا النموذج الذي أخذ به جمهور الأصوليون، وعملوا على تطويره.

قام علي يونس -في دراسته للجوانب التداولية من مناهج البحث الإسلامية في النص-، بتقديم نموذج آخر جدير بالدراسة والفحص، هو نموذج الحمل السياقي؛ الذي قدمه ابن تيمية، وهو نموذج لم يعتد بالوضع إلا بوصفه أمراً يتعرف عليه المستمع حين حدوث التخاطب، من خلال السياق، وقد شرح يونس هذا النموذج شرحاً وافياً، مع إبراز الخلفية المعرفية التي اعتمدها ابن تيمية في مقارنته هذه، كما بين مدى القرب بين كثير من الأفكار التداولية المعاصرة، وبين نموذج ابن تيمية، غير أننا لم نقدمه في بحثنا هذا، لسببين؛ الأول موضوعي، وهو أنه ليس نموذج الجمهور، والآخر تقني؛ وهو أن المذكرة لا تتسع لتقديمه؛ بل ينبغي -في نظرنا- إفراده ببحث خاص، حتى يتسنى لنا دراسته على مهل، وأن الغرض الأصلي الذي لأجله أنجزنا هذه الدراسة هو تقديم أهم الأفكار التداولية في دراسات المعاصرين، في محاورها الكبرى، بما يمهد للتأصيل لبحث تداولي معاصر.

بيئاً من خلال هذين النموذجين كيفية اشتغال دورة التخاطب في الفكر العربي قديماً، كما قدمها لسانيان عربيان معاصران، هما عبد الرحمن الحاج صالح ومحمد علي يونس، وقد كانت مقارنة الحاج صالح أنزع لأعمال النحاة منها لأعمال الأصوليين؛ في حين كانت مقارنة محمد يونس أنزع لعمل الأصوليين، غير أنهما نجحا إلى حد بعيد في إبراز الجوانب التداولية في التراث الإسلامي، بما يمكّن الباحث في اللسانيات العربية من التأصيل للبحث التداولي المعاصر، تأصيلاً يركز على مفهوم يتسم بالتميز والجدة والاستقلالية هو مفهوم التخاطب، ضمن ثنائيتين متعاضدتين هما (الوضع/الاستعمال) و(الدلالة/الحمل).

¹ ينظر: (محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 2006م، صفحة 118)

الباب الثاني: التداولية في الدراسات البلاغية المعاصرة، العمري معلما.

الفصل الأول: الأصول البلاغية للدرس التداولي المعاصر.

تمهيد.

المبحث الأول: البلاغة تقليدا يونانيا، المفهوم والنشأة.

المبحث الثاني: البلاغة سفسطة.

المبحث الثالث: البلاغة فلسفة.

المبحث الرابع: البلاغة صناعة.

تمهيد:

يُعتبر نيتشه (Friedrich Nietzsche) أول من أصل للبلاغة الغربية، إذ يرى أنها تُمدُّ بجذورها إلى اليونان القديمة، فالإيونانيون هم من استطاعوا- في العالم القديم- القيام بتحليلٍ مُستمرٍ للتواصل الإنساني، وتقديم خصائصه الأساسية؛ وآثاره الواضحة، إذ حَدَّثَ معهم وعيٍ بلاغيٍّ نما شيئاً فشيئاً؛ كما يظهر في الإلياذة من خلال حوارات شخصياتها.¹

فأصبحت البلاغة أداة مُتميّزة لحل الخلافات التي نشأت في صقلية بعد سقوط تيرانيا (Tyranie) سنة (467 ق م)؛ عندما سعى شعبها إلى إلغاء عمليات نزع الملكية التي مورست عليه، بنقض تلك الأحكام في المحاكم الشعبية، وهذه الحادثة تحديداً تؤرخ لظهور البلاغة في العالم القديم.²

ينبغي التنبية أيضاً لأهمية "المشافهة أو الشفاهية" (L'oralité)؛ في البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية في اليونان، التي جعلت "فن الخطابة" يكتسي أهمية رمزية بالغة؛ بالنظر لجوهرها أكثر من اعتبار نواحيها الشكلية، ففي هذا السياق يمكننا القول إنه كلما أردنا أن نُفَعَّحَ كانت البلاغة حاضرة.³

هذا التوجيه لمفهوم البلاغة في العالم القديم، لا يعدوا أن يكون تعميماً فاسداً فيه كثيرٌ من المُجازفة التي لا تحتكم إلى العلمية، فالإقناع ليس هو البُعد الوحيد الذي يجعلنا نحكم على وجود البلاغة بمفهومها المعاصر في التّراث اليونانيّ والرّومانيّ، كما أنّ مصطلح البلاغة نفسه

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 5)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص نفسها.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص نفسها.)

بلفظه العربيّ، يَلْتَبَسُ مع المصطلح الغربيّ الذي هو الخطابةُ ، خلافاً لتدريسها الذي يمكنُ أن نُطلقَ عليه علمَ الخطابةِ، أو البلاغة بتَحْفُظٍ كبيرٍ، غير أننا سنسأِرُ في بحثنا هذا المصطلحَ المعتمدَ اليومَ ألا وهو مصطلح البلاغة، في انتظار أن نُدَقِّقَ أكثر في هذا الموضوع في بحوثٍ أخرى.

المبحث الأول: البلاغة تقليداً يونانياً؛ المفهوم والنشأة:

تعرف البلاغة التقليدية بكونها:

«مجموعة منظمة وشاملة من المعارف هدفها هو تدريس الخطابة؛ على نحو ما تمَّ تصوُّرها بين القرنين الرابع قبل الميلاد والعصور الوسطى.»¹

تتضمن البلاغة التقليدية آلاف المصادر البلاغية اليونانية والرومانية، ابتداءً بملاحم هوميروس (Homer) وهيسيود (Hesiod)، وصولاً للخطباء والفلاسفة في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، إلى الخطباء والكتاب الرومانيين في القرن الثاني قبل الميلاد.² غير أن أهمها على الإطلاق هي كتابات: (سيثرون) و(البلاغة إلى هيرينيوس) (Rhetoric to Herennius) مجهولة المؤلف، و(تعليم الخطيب) (Education of the Orator) لكلينتيان.³

ومن الجدير بالذكر هنا أن المحدثين من التداوليين الغربيين اعتدوا أَيْمًا اعتداداً بالبلاغة التقليدية، إذ اعتبروها عالميّة من جهة كونها تصفُ الخطابَ الإنسانيّ فيمكنُ جعلها مرجعيّة

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 315،

ج1)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)، بتصرف يسير.

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

صالحة للتطبيق في المرحلة المعاصرة، رغم احتوائها على بعض ما يُميّز المجتمعات القديمة التي تتحدّث اليونانية واللاتينية، وتتجاهل -على التقيض- بعض الظواهر البلاغية الموجودة في ثقافات وفترات أخرى.¹

إنّ هذا الاعتداد له ما يُبرّره، بالنظر للتراث الغربي القديم؛ الذي استهدف الخطاب بوصفه حالة إنسانية عامّة، فمن هذه الجهة يُمكننا النظر إلى البلاغة التقليدية بوصفها مصدرا من مصادر التنظير للبلاغة العربية المعاصرة؛ مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات "الفقه-لغوية" للسان العربي، وهو ما ظهر عندما نقل الفلاسفة الإسلاميون كتابي (الخطابة) و(الشعر) لأرسطو، كما فعله ابن رشد حين لخصهما وعلق عليهما، وهي الفترة التي أصبح فيها الفكر الإسلامي مُستشرفا للأبعاد الإنسانية في العلوم الإسلامية بصفة عامة. هذا لا ينفي كون البلاغة العربية تأسست مصادرها وجوهر نظريتها قبل ذلك، فاستفادة الفكر البلاغي الإسلامي من التراث اليوناني (التقليدي)؛ لا يعني بناء النظرية البلاغية عليه.

وقد كانت بدايات البلاغة التقليدية -كما ذكرناه أعلاه- من أعراف شائعة؛ تحولت إلى قواعد بلاغية؛ تتضمّن أساليب عقلية وأخلاقية وعاطفية؛ في الشعر اليوناني القديم؛ ذكرها أرسطو.²

نعم ظهرت الكتابة قبل ذلك في القرن التاسع قبل الميلاد؛ حينما عدّل اليونانيون الأبجدية الفينيقية؛ لتسمح بكتابة اليونانية القديمة³، وهنا نتساءل: عن أثر استلهام الحرف الفينيقية في

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص316)، بتصرف يسير.

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

317، 318، ج1)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 318).

الأدبيات البلاغية اليونانية الأولى، وهل كان ثمت تراثٌ فينيقيٌّ تَمَثَّلُهُ اليونانيون في تشكيل نواةٍ أولى للبلاغة التقليدية، هذا ما لن يُجيبنا عنه إلا المؤرخون والآثاريون الجادون بما لا يُمكنُ البحثُ عنه في دراستنا هذه.

لأنَّ الأدبَ الإغريقيَّ كما يُعرف الآن هو تدوينٌ شفاهيٌّ لا غير، وقد إنْتَظَرِ العالمُ العَرَبِيُّ قَدومَ النصف الثاني من القرن (5ق م)، تاريخُ ترجيحِ كَفَّةِ الكتابةِ على المُشافهة، ما أدى إلى تَطوُّرِ النَّثرِ، وتَدوينِ أهمِّ الأعمالِ التَّاريخيةِ والفلسفيةِ والطبيَّةِ والسَّياسيةِ وكذا البلاغيةِ، كما أسهم في التَّعديد المعيارى للنحو، والكتابات التَّعليمية المَوْضحة للحجاج المنطقي المركَّب، وتطوير اللغة نفسها باستخدام الجمل الطويلة التامة والمركبة.¹

أمَّا من الناحية الاصطلاحية فتعود كلمة rhetorike -التي يقابلها البلاغة عندنا- لـGorgias) الذي يسمَّى "مُعَلِّمَ البلاغة"، وقد ظهر المصطلحُ في مُحَادَثَتِهِ لأفلاطون المَكْتُوبَةِ حِوَالِي (385 ق م)؛ رَغَمَ أَنَّهَا وَقَعَتْ حَقِيقَةً قَبْلَ ذَلِكَ بِثَلَاثِينَ سَنَةً؛ وتدلُّ الكلمة في اليونانية على الفَنِّ الذي يَمَلُكُهُ الخَطيْب وهو الشخص الذي يتحدَّث إلى الجماهير أو السياسي.²

لم يكن سقراط متصالحا مع البلاغة، لأنه نَظَرَ إليها بوصفها فَنًّا ينطوي على المَلَقِ والخِدَاعِ، بَيْنَمَا إهْتَمَّ بِهَا أرسطو فيما بعد اهتماما بالغا.³

يرجع سيشرتون ظهورَ البلاغة استنادًا على كتاب منسوب لأرسطو (بروتوس)؛ إلى رجلين من صقلية هما

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص317).

² ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص319).

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 320).

كوراكس وتيسياس (Corax and Tisias)، مع احتمال أن يكونا رجلا واحدا، وأن يكون كوراكس لقبًا لتيسياس بمعنى الغراب، كصفة ذمّ لما يَصْدُرُ عنه من نَعيبٍ.¹

في هذه الفترة فَرَضَت البلاغة نَفْسَهَا جماهيريًا ومؤسَّسَاتِيًّا-أي في بدايات (ق 5 ق م) -، يقول عنهما سيشرون:

«نَدِين لهما تحديدَ منهجيَّةٍ وقواعدَ إدارةِ النَّقاشاتِ العامَّةِ، ما نَعلمُه-متوافقين في ذلك مع (الفيدر) لأفلاطون (267 ق م) ... أنَّ كوراكس لا يقيِّمُ البديهيَّات في مقابل اعتداده بالاحتمالات؛ فكلما كانت النظرية محتملةً، كلما كانت مقبولة، وهي حالة الحجة -على سبيل المثال- التي تدافع عن براءة رجل صغير الجثة مُتَهَمًا بتهديد رجل ضخم الجثة. كما نَدِين لكوراكس بأوَّل تعريفٍ للبلاغة بأنَّها فنُّ (ابتكار-أو إنشاء-الإقناع)، وندين لتيسياس بإعداد "فنِّ خطابيِّ" قابل للاستعمال في المرافعات والمنازعات. فما حصل هو أنه بعد تحرير موضوع البلاغة (الإقناع) بيَّن كل من كوراكس وتيسياس أداتها الضرورية؛ التي هي: المحتمل أو الرَّاجح؛ وهذا هو الجزء الأصيل لمُنجزهما.»²

فموضوع البلاغة بالنسبة إلى كوراكس وتيسياس هو الإقناع وأداتها الاحتمال، هذا هو أولى معالم البلاغة التقليدية، فيمكننا والحالة هذه أن نطلق عليها مصطلح المرافعة أو فن المرافعة، لأنها لم تتخذ مع هذين الرجلين مفهوم البلاغة بوصفها علما، غير أن من جاء بعدهما؛ تَلَقَّفَ هذا المنجزَ لِيُطَوِّع البلاغة بحسب حاجاته الشَّخصيَّة؛ أو العلمية كما سنُبيِّنُه مع السفسطائيين، والفلاسفة والخطباء والبلاغيين من العصور الهلنستيَّة.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 320، 321).

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. p20)

المبحث الثاني-البلاغة سفسطة:

السفسطائي أو السفسطائيون (Sophistes) اسم يوناني يعني؛ معلّمِي البيان¹ أو الخبراء²، قَدِموا إلى أثينا في حدود القرن الخامس قبل الميلاد، كانت لهم قُدْرَاتٌ جدلية وخطابية أساؤوا استخدامها، وحال بهم الأمر إلى المغالطة حتى عُرفوا بها، وتغيّرت بسببهم دلالات اللفظ في العربية وفي اللغات الأوربية الحديثة.³

يستعمل السفسطائيون الخطابة لاستعراض قدراتهم في التأثير، لا يقصدون بذلك "بيان الحق"⁴، وقد كانوا يُتقنون التأثير على الجمهور أيما إتقان، ما سبّب شهرتهم الكبيرة آنذاك والتي أسهم فيها عديد العوامل أهمها⁵:

- انتشار العقائد والآراء المختلفة التي تصل حدّ التناقض والحيرة.
- كثرة الخصومات القضائية والسياسية؛ التي أدت للجوء إلى الخطابة وسيلة للدفاع عن حقّ أو تأييد غرضٍ.
- وصول الفكر اليوناني إلى مرحلة قُصوى من الشكّ لم يبلُغها قبل ذلك، وقد كان السفسطائيون من أهم أسباب هذا التردّي؛ حتى أذاعوا الشكّ والإلحاد؛ ما أدى لأن

¹ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 75)

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

322، ج1)

³ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 75)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

يتصدى لهم سقراط بقوة، كما أن جوَّ الشكِّ أسهم في نجاح تقنيّاتهم في التأثير على المستمعين.

يمكن أن نتحدث عن شخصيتين بارزتين من بين السفسطائيين كان لهما أثرٌ على البلاغة والخطابة هما بروتاغوراس وقورجياس:

المطلب الأول-بروتاغوراس (Protagoras) (480 ق م، 410 ق م):

أقام بروتاغوراس في صقلية وكانت له اتصالات مع كوراكس وتيسياس، كما يؤكِّده أفلاطون في (هيبياس) (l'Hippias)، وأرسطو في (البلاغة/ Rhétorique)، وهو ما أخذت - بحسبهما-تغيرات مهمة في اتجاهات البلاغة بملاءمة حركية الكلام للنهاية المراد بلوغها.¹

قبل ذلك نشير إلى أن بروتاغوراس قد تتلمذ على يد ديمقريط (Democritus)؛ فكان له قسط من فلسفته؛ استغلها استغلالاً سلبياً². ابتكر مذهبه "السفسطائي" أو اتجاهه الفكري محاولاً التوفيق بين هرقليدس (Heraclitus) وبرمينداس (Parmenidus)؛ أي بين القول بـ "تحرك كل شيء" و"وجود الحقيقة"³ في مقولته الشهيرة التي هي عنوان الشك والنظرة الذاتية في الفلسفة:

«الإنسان مقياس كل شيء...»⁴ «الكائنة والتي تكون وغير الكائنة والتي لم تكن.»⁵

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 22)

² ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 76)

³ ينظر: (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 57)

⁴ (المرجع ن، ص ن)

⁵ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323،

هذه المقولة التي أحدثت ثورة تشكيكية كان هو رائدها، بنى عليها مذهبَه الفكري والسياسي؛ والبلاغي. فمن الناحية الفكرية والعقدية؛ قام بروتاغوراس بالتشكيك في «العقل والحق، والخير والشر، والعدل والظلم»¹... كما دافع عن «الشهوة الأمارة بالسوء فسماها الطبيعة، وحبذا الرجل القوي الذي يتبع طبيعته غير حافلٍ بالمبادئ الخلقية، وعلل هذه المبادئ بأنها من اختراع العامة ضعاف النفوس الذين يحاولون أن يحتموا وراءها دون بطش القوي»².

هذه نتيجة مقولتهم الأولى "الإنسان مقياس كل الأشياء جميعا" التي نسفت مرجعية الحقيقة أو وجودها، وجعلتها مهلهلة لا ضابط لها إلا ما يراه الإنسان في حينه؛ أو ما يشتهي، فالحق المدرك هو حق بالنسبة إليك، والعكس بالعكس إذ الباطل يكون باطلا حين يكون كذلك بالنسبة إليك، فلا يمكن بحسب السفسطائي أن يتفق الناس جميعا على حقيقة ثابتة خارجة عن الإنسان، وبدلا عن ذلك تكون الحقائق مؤقتة متعددة تعدد الأشخاص وما يعترضهم من حالات.³

كما أن بروتاغوراس لا يعترف بالألوهية؛ يقول:

«لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة، أو غير موجودة، فإنَّ أمورا كثيرة تحولُ بيني وبين هذا العلم، أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة»⁴

هذه المقولة التي جعلت معاصريه يتهمونه بالإلحاد؛ كما جعلت سقراط يرفض مذهبَه، ويبدل حياته في سبيل ذلك، ويهاجمه هجوما شديدا، ويُنكر عليه خاصة والسفسطائيين عامة استغلال

¹ (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 76)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ (المرجع نفسه، ص 76، 77.)

⁴ (المرجع نفسه، ص 77.)

تلاميذهم من الطبقة الأرستقراطية في سبيل تعليمهم الخطابة مقابل مبالغ خيالية، وإفساد نظرتهم للسياسية؛ التي كانت مبنية على فكرة نقلها لنا تراسيماخس إذ يقول:

«الحق للقوة، والعدالة ما هو أنفع للأقوى أو الحاكم، فالسياسة استغلال.»¹

ولأجل ذلك علم سقراط تلاميذه مجاناً محاولاً إصلاحهم، داعياً لقمع الفساد الذي أحدثه السفسطائيون؛ بالعمل لأجل العدالة والخير، وفي هذا ينقل عنه أفلاطون قوله:

«أراني أحد الأثنين النادرين إن لم أكن الوحيد، الذي يزول في السياسة الحقيقية، فيقول للشعب لا ما يلدُّ ويُعجِبُ، بل ما يصلح وينفع.»²

المطلب الثاني -فورجياس (Gorgias) (485 ق م-380/404 ق م):

ظهر بعد بروتاغوراس وأصبح رائداً للسفسطة بعده؛ استمر في ثورة التشكيك وقال باستحالة المعرفة وغيرها من الأفكار التي عدت من قبيل الهذيان.³

كان لفورجياس أسلوبٌ نثريٌّ مميّزٌ، أبهَرَ به مستمعيه، اتّسم بكونه شعرياً إيقاعياً، استخدم فيه محبّبات نُسبت إليه هي "المحسنات الفورجيانية" (Gorgianic) ، اتسمت من الناحية الشكلية بالتساوي في طول التراكيب، مختومةً بإيقاعٍ خاصٍ له تأثيرات تنغميئةً متنوعة⁴ ومحسنات بديعية⁵

¹ (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 58)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 57.)

⁴ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 324،

ج1)

⁵ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 21)

خلافة (L'enchantement.) دونما تركيز على وجهة الأدلة، هذا الأسلوب الذي أطلق هو نفسه عليه؛
السيكاغوجي (Psychagogie) أو "التأمل النفسي"¹.

ارتكزت تقنيات قورجياس الخطابية على "نقض الأطروحة" (L'antithèse)، فقد كان يرى أن الخطاب لا
بد أن يوافق الجمهور الذين نتوجه إليهم سماه "بوليتروپيا" (Polytropie) مستلهما هذا الإجراء الخطابي
من العقيدة الفيثاغورسية² حول المتناقضات (Doctrinè Pythagoricienne des contraires)
ويتفق من جهة أخرى مع بارمينديس في ممارسة التحليل الصادم والكلمات المضللة التي ينبغي تفهمها³.

ومن هنا وجدت السفسطة طريقا لها في نفوس الناس، من خلال تغلب مذهبها البلاغي
(الخطابي) الخاص، المرتكز على المحسنات البديعية الخلافة ذات الطابع الموسيقي، والجدل
المغالط الذي يُفتي في قضايا الضمير كأنه يُقدّم وصفة طيبة للجمهور⁴، فكلّ همّ السفسطائي
أن يُبدّل إحساس المستمعين وإقناعهم بأيّ شيء يريده، هذا هو حقيقة مذهبهم، ولذلك وجدوا
رواجا كبيرا بين أبناء الطبقة الغنية، وجنّوا من هذه القدرات مالا وشهرة كبيرتين.⁵

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص 349، هامش 9)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 21)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁵ ينظر: (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 57)

أما مؤلفاتهم فلم تكن معروفة¹ فقد اعتمدوا على تلقين مريديهم خطبا متنوعَةً ذاتَ موضوعات أسطورية؛ تاريخية؛ فلسفية، مختومة بأنواع مختلفة من الحجاج وأمثلة متنوعة الأسلوب.²

أشار جيجر (W. Jaeger) في (البيدع/Paideia) أن الأدب السفسطائي تميّز بالاختصار، الذي يفيسر البعد العملي للأشياء، وأن عقيدة السفسطائيين أدمجت غالبا في كتب مجهولة المؤلف، ما أدى لشيطنَة طريقتهم وإجراءاتهم الخطابية³، وأصبح مجردُ التلقظ باسمهم يوحي بدلالات شائنة بسبب الدعاية الماهرة التي شنَّها أفلاطون وأرسطو.⁴

طوّر قورجياس (42 ق م) بُعدًا مختلفا للبلاغة، من خلال حُطبتين وصلتا إلينا مُنقَّحتين على شكل مسرحيتين هما:

• مديح هيلين (The Encomium of Hélène).

• دفاع بالميدس (The Defense of Palamedes).⁵

إذا ما بدأنا بالنظر في "مديح هيلين" الذي يحمل مفارقة في العنوان، إذ تضمّنت دفاعا عن هروب هيلين من زوجها مينيلاس (Ménélas) مع باريس (Paris)، أشعل هذا الحدّث حرب

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 21)

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 322، ج1)

³ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 21, 22)

⁴ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 75، هامش 1)

⁵ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323، ج1)

طروادة الشهيرة¹ التي خاضها الإغريق لاستعادة هيلين. هذه الشابة التي فتنها باريس بكلماته - كما برّره قورجياس-وتسلطّ خطابه على روحها وجسدها؛ لئفرز ما يشبه المخدرات الداخلية التي أثرت على جسم هيلين، فانقادت بقوة القدر الإلهي (الخارجة عن نطاقها)، وبقوة الخطاب الإقناعي لباريس الذي أثار في رغباتها فغلب حبه عليها، ولذلك يعتبر قورجياس أنها لم تكن حرة في قرارها، لأنّ قوة أعلى حدّدت تصرفاتها، هذه القوة التي مثّلتها الكلمة "الخطاب" (Logos) الذي يُشبه الوحي أو التتويم المغناطيسي.²

من خلال "دفاع هيلين"، يُقدّم قورجياس بناءً على البلاغة-اللوجوس بوصفه: «طاغية كبيراً»، يحمل في نهايته آثاراً خفية (إلهية-Divines)، تظهر في شكل عناصر مادية، تنتشر في الجسم، لها القدرة على نزع الخوف، وتخفيف الآلام، وبلوغ النشوة "La Liesse"، واستجداء العطف.³

يجعلنا قورجياس مُلزمين بالاعتداد بالقوى الإقناعية بل التأثيرية للوجوس، ما يمنعنا عن البحث في المسؤوليات⁴، فلا يمكن حينئذ لوم هيلين على فعلها⁵ كما يغالطنا قورجياس بطرح احتمال اختطافها أو أخذها عنوة، فينسب فعل الهروب كلّه لباريس، مُصوِّراً هيلين في قالب

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 23)

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 23)

³ (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁵ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

الشخصية العاجزة أو الضعيفة عن مقاومة التأثيرات الخارقة لباريس، فالعشق في النهاية لا سلطان لأحد عليه. وكذا الأمر في المسرحية الأولى "دفاع بالميدس" التي تتضمن دفاعاً متخيلاً لبطل متهم بالخيانة في حرب طروادة.¹

الفاعلان اللذان دارت حولهما المسرحيتان، هما فعلٌ خيانةٍ وطنيَّةٍ من بالميدس، وخيانةٍ زوجيةٍ من هيلين، الثانية أشعلت حرباً والأولى أدت لهزيمة، لكنهما قُدِّما كمتَّهمين يُدافعان عن نفسيهما، والمتَّهمُ بريءٌ حتى تثبت إدانته، وكانت وسيلتهما الدفاعية، حجاجٌ أو حيلٌ بلاغيةٍ وأسلوبية متقنة، والمُحاجِّجُ هنا (أو المغالطُ بالأحرى) هو السُّفسطائي قورجياس.

اعتقد قورجياس مع بروتاغوراس أنَّ الأفعال الإنسانية يُوجِّهها الرأْيُ لا المعرفة، ويوضِّحُ أنَّ العلاقة بين الخطيب والجمهور تناظريَّةٌ؛ بحيثُ يكون الإقناع محقِّراً لاستجابةٍ شبيهةٍ بإكراهٍ مُتَّسامٍ أو مُتعالٍ ونفعيٍّ في الآن نفسه، تُعقَّبُ فيه المرافعة الجدلية تضليلَ المستمعين، ولهذا اهتمَّ قورجياس أكثر بخصائص الإيهام التَّخيليِّ. فالعنصر الأساسُ في مفهومه للبلاغة هو الإقناع القائم على الاحتمال والذي تمنحه اللغة لتقديم الحقيقة الوهمية وتطويع الجمهور.²

البلاغة بالنسبة إلى قورجياس هي فن الخطاب القادر على الإقناع بالحُسن أو القُبْح، العدل أو الجور، الخير أو الشر، اعتماداً على تقنية "الملاءمة" (Kairos)؛ بربط أهداف الخطيب مع الزمان والمكان والظروف الخاصة بالجمهور المستهدف، في "دعوى" (procès)، لإنتاج خطاب مناسب يُنسَّقُ بين العنوان والعبارة؛ الشكُّل والمحتوى³

¹ ينظر: (المرجع ن، ص 323)

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 23, 24)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 23، 24، 25).

البلاغة إذن «اختراع السفسطائيين، وإليه تدين بتوظيف النحو؛ وتنظيم الخطاب؛ بنثر محسنٍ بديعٍ وعالمٍ في الآن نفسه، وإليه أيضا تعودُ فكرة أن الحقيقة ليست إلا اتفاقا بين المتحادثين، ينتج من نقاش ابتدائيٍّ؛ بدونهِ لا يكون الجدل ممكنا، وإليه يعود الفضل في التأكيد على "الملاءمة" واللحظة المناسبة التي ينبغي إقتناضها... هذه اللحظة التي هي ميزة البلاغة الحية».¹

هذا المنحى القورجياسى لم يلقَ قبولا لدى أفلاطون وأرسطو، فقد صورَ أفلاطون قورجياس بالذي لا يفهم ما يفعل، وعابه أرسطو بعدم التنظيم أو التحليل في تعليمه للبلاغة والجدل في كتابه (دحض السفسطة). وكأنَّ قورجياس لم يكن بعدها إلا حالةً فرديةً أو تيارا مؤقتا غير مؤسسٍ على منهجٍ علميٍّ، أو كأنَّه حالة من اللسن؛ الذي يُتقن المدح والذمَّ دون ما تبقى من صنوف البلاغة، كما أنه لا يُدرِّس خبرته هذه بالقواعد المنضبطة بل بالأمثلة فقط.²

رغم ذلك انتكس هذا النقض الأفلاطوني والأرسطي للتيار السفسطائي، ليظهر من جديد بين (ق 2م وق 5م)، في السفسطائية الثانية، في المدن الرومانية الناطقة بالإغريقية، وظهرت منهم أسماء بارزة: مثل دايو كريستوم وإيليسوس... نتيجة تأثير سياسي، كما أن هذه الحالة السفسطائية لها ما يُشبهها في الصين والهند القديمتين بما يُؤشِّرُ لحالة بشرية موجودة في ثقافات متنوعة ومختلفة.³

¹ (المرجع السابق ن، ص 23، 24).

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

324، ج1)

³ ينظر: (المرجع ن، 325).

وبالعودة لمبدئهم الشكّي الأول القائل: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" تظهرُ مركزية الإنسان في الفكر اليوناني القديم، الإنسان الذي ينفي الإله أو لا يُقرُّ بوجوده أو لا يعلم إن كان موجوداً أو لا يُدرك أنه موجودٌ، ليجعلَ من الحاجة الإنسانية الآنيّة فَلَكَ التّفكيرِ و مصدرَ الخطاب، يبيّرُ كُلَّ فعلٍ دونما معيارٍ أخلاقيٍّ أو على الأقل اجتماعيٍّ، إنه يُفضّلُ بذلك الفردانية على الاجتماع؛ والإنسانَ على الإله، وأما الفلسفة التي أسّسَ لها سقراط وتلاميذه من بعده، والتي تدعو لمزيدِ البحثِ القائم على التنظيم والتعليل، فإنها تعيدُ للإنسان علاقته بالحقيقة الخارجية المثلى، التي عليه أن يبحثَ عنها في الأشياء من حوله وفي العلوم التي يطلبها، وأن تكونَ البلاغة والخطاب الموجّه للجمهور في خدمته، ويكونَ وسيلةً لبلوغ الحقِّ لا أداةً لتطويع الجمهور، لأجل تحقيق أغراض فردية؛ وتبريراً لكل ما يصدرُ عنه من أفعال وإن كانت شنعاءً.

يقدم المذهب السفسطائي للمرة الأولى سلطة الكلام على الجمهور بما يُوصّلُ لسلطة الخطاب في البلاغة الحديثة وأن له هيمنةً على النفوس، تُخلي الجمهورَ من المسؤولية، وتجعلهم مجنّباً عليهم مثلهم مثل المدّعي عليه الذي يحاول تبرير فعله من خلال الخطاب. والناظر في الحالة السفسطائية يجدُ أنّها حالةٌ من اللّسن والأدب أو ما يُشبهه الأدب؛ اتخذت الخطابة وسيلةً لها حجاجيّةً؛ تعيدُ خلق الواقع في صورة مخيِّلة جديدة هدّفتها الإيهام وتغيّرُ رأي المخاطب في الوقائع بما يقفُ لصالح الخطيب.

المطلب الثالث - إيزوقراط (Isocrates) (435 ق م - 338 ق م):

يُعتبر إيزوقراط -بالنسبة إلى الحضارة الغربية- أكبرَ تربيويٍّ (بيداغوجي) إغريقي ظهر في القرن الرابع قبل الميلاد، كما أنه أستاذٌ كبير للفصاحة رغم عجزه الظاهر عن الخطابة أمام

الجماهير، وقد أخفى عجزه هذا بتأليف كُتَيِّباتٍ في محاولة منه للتأثير على الرأي العام، إذ كان حُلْمُه الكبيرُ بناءَ وطنٍ موحدٍ هو أثينا أو "الحلف الهيليني" (Pan-Hellenism)، بثقافة موحدّة تجمعُ الإغريقَ جميعاً، كما عبّر عنه في "Panegyricus" (380 ق م)؛ لأجل ذلك أسّس مدرسة في أثينا (392 ق م) كرّس فيها حياته يُدرّس المواطنين ورجال الدولة.¹

رغم أنه لم يستعمل في حياته مصطلح البلاغة أو الفلسفة فقد كان اهتم كثيرا بالفصاحة، غير أنّ أفكاره لم تلق رواجاً نظراً لهيمنة المفاهيم الأفلاطونية، التي كان ينفّذها ضمناً معتبراً إياها صعبة وغير عملية. دون أن يشير لاسم أفلاطون، معاصره الذي لا يعبأ به ولم يذكره البتة إلا مرة في (فايدروس) متهماً عليه، مُعتبراً أعماله حالةً من التعبير عن فشل الديمقراطية الأثينية؛ بفكرٍ غير واضحٍ ومظهري لا يهتمُّ بالحقيقة، فلم يعدّه لأجل ذلك فيلسوفاً. ورغم أن إيزوقراط بيداغوجي ممتاز، وأبٌ للفنون الأدبية (Encyklios Paickia) -التي اشتقت منها كلمة "أنسوكليبيديا" الحالية في الإنجليزية، ورغم أنه درّس الخطابة والإنشاء والتفكير العقلاني والتاريخ والدين والأسطورة والسياسة، معتمداً على تعليميّة تمثيلية، استلهمها من السُفسطائيين، ورغم أنه وجّه لهم انتقاداً يتبرأ فيه من منهجهم في خطبته الشهيرة (ضد السفسطائيين)، رغم كل ذلك عدّ إيزوقراط من السفسطائيين، لأنه لم يعتمد على تعليميّة التحليل والفهم كما فعل أرسطو فيما بعد، ولم يكن لديه مفهوم واضح عن البلاغة، فلم يفرّق بينها وبين المعارف الأخرى،

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 33, 34).

وهي بالنسبة إليه ليست إلا عملية إبداعية معلقة؛ تنتظر التوليد ببناء الخطاب المؤثر على العملية التعليمية.¹

لأجل ذلك انتهت مدرسته بوفاته (338 ق م)؛ ولم يُكمل أحدً طريقته كما حدث مع أفلاطون وأرسطو وغيرهما، فلم يكن إلا سفسطائياً أسس خلافاً لهم مدرسةً ثابتة.²

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 33, 34).

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1)

المبحث الثالث-البلاغة فلسفة:

المطلب الأول-أفلاطون (plato): (428/427 ق م-347 ق م)¹:

يَتَّهَمُ أفلاطون السفسطائيين بأنهم أسهموا بقوة في انحطاط أثينا²، ولأجل ذلك نَقَلَ لنا- من خلال كتابات عديده كقورجياس (385 ق م)؛ وفايدروس "الفيدر" (375 ق م)- سقراط المعارض للسفسطائيين؛ في شكل شخصية حوارية تتهم البلاغة بالملق والخداع (المغالطة)، ويُرَكِّزُ في الفيديروس على بلاغة فلسفية تقود لأخلاق جماهيرية يُشترَطُ في تحقيقها معرفة الخطيب للحقيقة، وإتقانه للتفكير المنطقي، وفهمه للنفسية البشرية حتى يُصيح مُرشداً للروح يقوم بملاءمة القول لأذهان المستمعين، كما يرفض أفلاطون- من خلال سقراط أستاذه- الكتابة لأنها تُدَمِّرُ الذَّاكِرَةَ في نَظَرِهِ.³

¹ «ولد أفلاطون في أثينا سنة (427 ق م)، في أسرة شريفة كبيرة النفوذ، أخذ بنصيب وافر من الأدب اليوناني والعلوم الرياضية ، ثم قرأ كتب الفلاسفة واستمع إلى أحد أتباع هيراقليدس، ولما ناهز العشرين عرف سقراط فأعجب به ولزمه إل النهاية ثماني سنين، وكان من شهود محاكمته ومن زواره في السجن، بعد ذلك لحق بإقليدس في ميباري ومكث هناك حوالي ثلاث سنين، فتأثر بالجدل الميباري، وبالمذهب الإيلي إلى حد بعيد، ثم سافر إلى مصر ، ففضى فيها ما يقرب من العام، واتصل بالمدرسة الكهنوتية في عين شمس، وعاد إلى وطنه وبقي فيه نحو سبع سنين وفي تلك الفترة بدأ يكتب وينشر . ثم رحل إلى جنوب إيطاليا، وعرف بعض الفيثاغورسيين، عبر المضيق إلى صقلية إجابة لرغبة ملك سراقوسطة، ولكن نشأ بينهما خلاف فلم تطل إقامته عنده، فرجع إلى أثينا وأنشأ سنة (378 ق م) مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت أكاديمية، وكانت أشبه بجامعة تدرس فيها جميع علوم العصر، يقوم بتدريسها جماعة من العلماء بإشراف أفلاطون، وظل هو يعلم ويكتب أربعين سنة حتى توفي (347 ق م)، استمرت حتى أغلقها جوستينيان 529م» عن: (إبراهيم مدكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 87، هامش 1)

² ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 27)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 329 ، ج1)

يُقَدِّم لنا أفلاطون مشكلة البلاغة من منظور فلسفيٍّ، مُقْتَرِحًا حَلًّا ثُنَائِيًّا يَمَيِّزُ بوضوحٍ "الأشياء" عن "الأنواع"؛ و"المحسوس" عن "الواضح intelligible"؛ و "الرأي" عن "المعرفة"؛ انطلاقًا من تصميمٍ آخرٍ لبلاغةٍ أصبحَ لها معه مصير واحدٌ؛ إذ لا نَنظُرُ إليها وفقَ خصائصها النَّظْرِيَّةِ وإجراءاتها التقنية أو أهدافها العمليَّة بل عبرَ تقابلاتها الداخلية التي تَنَاطُرُ فيها مع الفلسفة.¹

لأوَّلِ مَرَّةٍ تُعَرَّفُ البلاغةُ بوصفها كفاءةً ذاتَ طبيعةٍ عمليَّةٍ. يَتَصَوَّرُ سقراط في بروتاغوراس - كما قدَّمه أفلاطون- أنَّ البلاغة عَصِيَّةٌ على التحديد بل مستحيلَّةٌ، لأنَّ السفسطائيين ليس لهم أي ارتباط في ممارستهم بالفلسفة.²

في المقابل يعتقد بروتاغوراس- كما ذكره Dupréel³ - أنَّ تفوقَ علمه يُقاس بالنظر لما يُحدِثه من آثارٍ، ويُقدِّم مهنة السفسطائي من خلال الطابع التكويني التعليمي لنشاطه. هذا الإصرارُ على التعليم بالطريقة السفسطائية يشرِّحه اهتمامهم بالعُرفِ التَّظيمي والاجتماعي للناس، فالأعراف بحسبهم تمرُّ وتُتَعَلَّمُ، لأنهما طبيعتان، وفي التعبير عن هذه الأعراف المتناسبة في أشكالها مع الخطاب؛ يحدِّد السفسطائيون قُدْرَاتِ البلاغة، التي لها سُلْطَةٌ تَنُتِجُ من عمليات ذات طابع تقني يَتَحَكَّمُ فيها البليغُ؛ للهيمنة على المجلس والسَّيْطَرَةَ عليه، نَظْرًا لِتَحَكُّمِهِ في اللُّغَةِ.⁴

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 27)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

لا مكان للفضيلة هنا بالنسبة إلى السفسطائي، إلا حين تجد لها مناسبة، من قبيل عبارات
المجاملة ضمن نسق ثقافي محدد.¹

فأما من الناحية التعليمية؛ فيؤكد سقراط-كما يقدمه أفلاطون-أن ما يمكنه تعليمه منها متعلق
بالعلم، ويقترح التمييز بين الإقناع والتعليم، ثم يؤكد أن الإقناع السفسطائي ليس إلا عملية
"إيهام للناس"... فالفلسفة-خلافاً للسفسطة-تحدد العملية التعليمية بالنظر لمراتب المعرفة
المتعالية على المجتمع، مثل ما هو الأمر في اعتذار سقراط؛ أين نشأه هو نفسه يرفض
التوجه للجمهور ممثلاً في هيئة المحلفين؛ نظراً لاعتمادهم على التواصل الفردي بين
أعضائها.²

وأما في جورجياس؛ فيظهر أفلاطون رفضه للبلاغة من جهة وضعها العلمي أو الفني
(الإبيستيمي، أو التقني)، إذ عرفها بوصفها مهارة ذات جوانب عملية غارقة تماماً في التجريب،
رغم ذلك هناك فوارق بين البلاغة والسفسطة، أصبحت أكثر وضوحاً مع بزوغ مسمى "الجدل"،
هذا الأخير الذي هو: «فن المناقشة الذي يتضمن الخطاب»³، ما يجعله مختلفاً عن البلاغة
التي لا تهدف-بصفة رسمية-إلا لنجاح الإقناع بغض النظر عن المضمون.⁴

¹ (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

وأما في "اليوتيدام Euthydème" فلا يُفرّق أفلاطون بين البلاغة والسفسطة، إذ يصبح هنا موضوع الخطاب أكثر أهمية، إثر تأثره بالجدل، فتظهر لأجل هذا البلاغة والسفسطة في ارتباط وثيق بفنون معينة دون أخرى من الآن فصاعدا.¹

ترتبط البلاغة بصفة خاصة بالإدارة القضائية والحكومية فهو مضمونها الذي تهتم به، ما يميّزها عن السفسطة التي تهتمّ بنوعية المهارات التي تمارسها، والتي تتعلّق دائماً بالتملّق أو المَلَق (Kolakeia)، فالبلاغة هنا مهارة مؤسسة على جهل الجمهور والتملق إليهم، لا تهتم كموضوع لها بالمنطق المعقول ولكن بالفائدة والمتعة أو الإمتاع.²

يقوم أفلاطون عن طريق الجدولة بعملية تصنيفية يفرّق فيها الفنون الحقيقية عن غير الحقيقية، فيميّز بين فن الطب والرياضة من جهة وبين أخرى غير حقيقية كالطبخ والاستحمام (قضاء الحاجة). وبين فنون حقيقية كالتشريع والسياسة (الحكم) وبين فنون أخرى غير حقيقية كالسفسطة والبلاغة، فيطرح لأجل ذلك سؤالاً عن الخصوصية المقنّعة للبلاغة.³

تقود معالجة هذا السؤال إلى جدال عن موضوعها؛ فبينما يبحث غورجياس في مشروعية البلاغة باعتبارها نشاطاً لا يعمدُ فقط بالنتائج فحسب؛ ولكن بمحتوى الخطاب؛ يجتهد أفلاطون في عدم تأهيلها باعتبارها رسمياً "خبرة" لا تسمح بالمعرفة⁴ بل تتركس فقط الجهل: «إنها تمارس فن التملّق الذي يقلّد ويشوّه ويحرّف فنّ السياسة (الحكم)، ودون أي اهتمام بما هو حسنٌ، لا

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 31)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

تتوقَّفُ البلاغة بجاذبيتها المُغريَّة والجُنُونِيَّة والمُمتَعَّة، عن أَسْرِنَا فِي فِإخِهَا حَتَّى تَضْحَى - بالنسبة إلينا-فُنَّا ذَا قِيَمَة كَبِيرَة!«¹.

عندما يحاور سقراط -حول أهمية البلاغة-يؤكد على واقع أنها لا تملك تلك القدرات التي أَعْلَنَهَا قورجياس في مجال العدالة والفضيلة...ليفرض نتيجة مفادها: البلاغة تملُّق.²

وأما في (فيدروس)؛ فيقدِّم أفلاطون فارقا جديدا بتقسيم البلاغة إلى بلاغة حقيقية وأخرى غير حقيقية أو بالأحرى بلاغة تعليمية وأخرى سفسطائية. تتمازج البلاغة والسفسطة من جديد لتحديد الهويَّة التي تُكْرَسُ بوضوح إنتصار الجدل.³

يفرِّقُ هذا الأخيرُ (الجدلُ) بين الجوهرى والفكري بغض النظر عن المظاهر المحسوسة...فيُكوِّنُ الجدلُ الطريقَ إلى الحقيقة ويسمح بالولوج إلى العلوم الحقيقية. باتجاه هذه النظرية التي يميلُ سقراط إليها؛ ويربطُ بين العجز عن تعريف البلاغة والجهل بالجدل، فيستلهمُ من ذلك بل يجد الوسيلة لمعاملة البلاغة كفنٍّ.⁴ الاستراتيجية واضحة هنا: إذ تقوم على المعارضة بين الفن والتجربة (الخبرة)، الموجود والظاهر، ما يؤدِّينا للبحث عن "أصالة" في البلاغة؛ تمنحها إمكانية الاستقلال الذاتي... أخيرا في "Théétète et Philèbe"؛ نصل للحظة الأخيرة من الوسم الأفلاطوني للبلاغة بضبط العلاقة بين العلم والرأي القويم (Ortho

¹ (المرجع ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن).

³ ينظر: (المرجع ن، ص 33)

⁴ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 33)

(doxie) يريد من ذلك؛ أن يُبيّن أنّ البلاغة-رغم تأثيرها الذي لا ينكره أحد-على الرأي القويم، فإنه لا تأثير لها بتاتا على العلم.¹

قد يكون النقاش بخصوص البلاغة بين أفلاطون والفسطائي، نابعا من إختلاف مبدئي بين نظرتين غير متفقين للعالم.² بحسب كينيدي (Kennedy) نحن أمام نوعين من المفكرين:

«يرتكز البعض منهم بقوة-خاصة الفلاسفة والمفكرين الدينيين-على المآلات والنماذج المطلقة، ويهتمون كثيرا بالحقيقة، ويعتبر آخرون هذه المفاهيم (ضبابية) وخيالية، ويعتقدون أنّ الحقيقة توجد في الانغماس الكامل في الحياة واللحظة الزاهنة. وبصفة عامة، يُدافع البُلغاء والخُطباء إلا قليلا منهم عن الموقف الثاني؛ الناتج عن نظرتهم المشتركة للفن بوصفها تحديا بلاغيا (خطابيا) لا يتعارض مع مبادئ خارجية. هذا الفرق لا يقتصر على أفلاطون وغورجياس لكنه موجود أيضا بين ديموثين وإيزوقراط؛ فيرجيل وأوفيد، دانتي وبيترارك، ربما أيضا بين ميلتون وشكسبير.»³

لا يقف الأمر عند نقاش بين اتجاهين فكريين، بل يمكن لهذا الاصطفاغ بين هاتين النظرتين توفير خلفيّة لصراع ثقافي واسع النطاق، اعتراضا على تضخيم هذا النزاع؛ قام إيزوقراط-وهو من أكثر البلاغيين المعاصرين لأفلاطون-بطمس الثنائيات الأفلاطونية؛ عن طريق تحديد هوية البلاغة؛ كتوليفة بين القناعات والعيش المشترك؛ ضمن مجتمع متعلق بالفلسفة. هذا الاستيعاب

¹ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع ن، ص ن)

الذي قام به إيزوقراط يهدف لبلوغ الحكمة العليا بالارتكاز أكثر على روح الإجابة، تعامل معه أفلاطون بالارتكاز على روح الهندسة.¹

المطلب الثاني-أرسطو (Aristote) (348 ق م-322 ق م):²

يُعتَبَرُ أرسطو بالنسبة إلى البلاغيين الجُدد مصدرًا أساسا، خاصة عند بيرلمان ثم من سار على نهجه، إذ تضمّن كتابه (فنُّ الخطابة) مادّةً علمية عن البلاغة العامة أخذها في "الأكاديمية"، وقد تضمّن لفظ البلاغة وصفَ موضوعٍ على وجه العموم والخصوص؛ حيثُ يظهرُ أنه ألفه على فتراتٍ مختلفة، وعلى العموم فإنّ أعماله كلّها لم تُنشر إلى غاية القرن الأول قبل الميلاد، رَغَمَ أن تلاميذه رَوّجوا له بعد وفاته، ففي بداية الكتاب يقف أرسطو من

¹ ينظر: Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 27-33، بتصرف يسير، وقد حرصت هنا على ترجمة النص كاملا بصفحاته الثلاث لأهميته، ولأنه لم يترجم فيما أعلم لحد الآن، حتى نستفيد منه في بحثنا وحتى يقف عليه الباحثون في هذا الباب.

² ولد في مدينة "أسطاغير" على حدود مقدونية، كان أبوه طبيبا لجد الإسكندر المقدوني، عندما بلغ الثامنة عشر ذهب لأثينا والتحق بالأكاديمية فتميز على أقرانه بسرعة، حتى سماه أفلاطون "العقل" لفرط ذكائه و"القراء" لسعة اطلاعه، بعد أن مكث في الأكاديمية عشرين سنة حتى توفي أفلاطون، عندها رحل لآسيا الصغرى إلى أن استدعاه فليب والد الإسكندر ليتقّف ولده فبقي معه أربع سنوات حتى بلغ الإسكندر السابعة عشر أين بدأ فتوحاته، حينها عاد أرسطو لأثينا في أواخر سنة (335 ق م)، وأنشأ في ملعب رياضي مدرسة نسبة إليه تسمى "الوقيون". كان من عادته أن يلقي دروسه وهو يمشي مع تلاميذه، فلقب لذلك هو وأشياعه بالمشائين.

اتهمه الوطنيون الأثينيون المعادون لمقدونيا بالإلحاد، للإيقاع به، فغادر المدينة ومات في السنة التالية (322 ق م)،...من كتبه المنطقية؛ المقولات، والعبارة أو الأقضية، الجدل الأغاليط، ومن كتبه الطبيعية: السماع الطبيعي لأن تلاميذه استمعوه عنه والنفس، ثم سمي أندرونيقوس الرودسي الكتب التي وجدها بعد هذه الكتب في الترتيب كتاب ما بعد الطبيعة وهو من أتباعه في القرن الأول قبل الميلاد للدلالة على مكان هذا الكتاب في المجموعة، وأما أرسطو فقد سمي موضوعه بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى، وهو معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة، وأيضا بكتاب الحروف؛ لأن مقالاته مرقومة بالحروف اليونانية، ومن كتبه "الأخلاق" و"السياسة" وكذا "الخطابة" و"الشعر" عن: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة، 2016، الصفحات 101-103).

البلاغة موقفاً شبيهاً بأفلاطون، فأماً فيما يلي منه نجد أبواباً تعليميةً عن البلاغة وقواعد خداع المستمعين مما يدلُّ على تناقضٍ في الكتاب أو تغييرٍ موقفٍ أرسطو عن البلاغة، ممَّا يُثيرُ عديدَ الشُّكوكِ حول الكتاب، فلربَّما طالته أيادي التَّحريفِ فيما بعدُ.

هَمَّشَ أفلاطون البلاغةَ لَكِنَّهُ قَدَّمَ الفلسفةَ، وقد كان أثارَ موقفه من البلاغة رَدِّيَ فِعْلٍ مَخْتَلَفَيْنِ: واحدٌ لإيزوقراط وآخر لأرسطو، وقد مرَّ علينا مَوْقِفُ إيزوقراط، وأما أرسطو فقد تَبَيَّنَى في البداية موقفَ أفلاطون في نصِّ مَقْوَدٍ هو غريلوس (Le Gryllos)، سرعانَ ما تباعد عنه لِيَهْتَمَّ أَكْثَرَ فأكثرَ بالبلاغة، ما أَدَاهُ لِكِتَابَةِ تاريخٍ لها في كتاب مَقْوَدٍ للأسف-بحسب سيشرون-، عَوْضًا عن ذلك قَدَّمَ لَنَا النَّصَّ الأوَّلَ المُؤَسَّسَ لهذا الفَنِّ هو (البلاغة) [والذي نَعْرِفُهُ نحنُ بِمُسَمَّى "الخطابة"¹] في ثلاثة كُتُبٍ أُلْفِتْ غالباً في أوقاتٍ مَخْتَلَفَةٍ...²

يُعَبِّرُ أرسطو في الجُزأينِ الأوَّلِ والثَّانِي مِنَ (الخطابة) عن مضمون الخُطبة، يُسَمِّيها الفكر "Diaonia" أطلق عليه فيما بعد "التأليف البلاغي" يقول:

¹ « ارتقت الخطابة عند اليونان رقياً عظيماً بفضل النظام الديمقراطي الذي ساروا عليه...ولأن القضاة لم يكونوا مقيدين بقانون يطبقونه، بل كان لهم حق التشريع أيضاً، فكان هذا سبباً في أن الخطابة اعتمدت على إثارة المشاعر أكثر من اعتمادها على بيان الأسباب والعلل المنطقية، وفي أن الخطابة ارتكزت على فن البلاغة، واعتمدت على أساليب البيان أكثر من اعتمادها على أي شيء آخر، فكانوا ينمقون عباراتهم ويستعملون أساليب المجازات والاستعارات؛ حتى يجتذبوا بعباراتهم الضخمة مشاعر الجمهور والقضاة وقت إلقاء الخطب ليصوتوا عقبها وبذلك ينتهي كل شيء... فالمصوتون في المجالس السياسية والقضاة في المحاكم كانوا على درجة كبيرة عرضة للتأثر الوتقي والانفعال بمظاهر الخطيب وفصاحة وذلاقة لسانه، وعلى الجملة فالخطبة في اليونان كان يعتمد فيها على السماع أكثر من اعتمادها على القراءة...» عن: (طه حسين وغيره، التوجيه الأدبي، 2016م، صفحة 60، 61)

² ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp.

«البلاغة نظيرةُ الجدَل؛ وكلاهما فنَّانٌ مفيدان، ليس لهما مضمونٌ خاصٌّ بهما، ويستطيعان الحجاج مع أو ضد القضية.»¹.

فهو ينظر هنا للبلاغة، كما فعلَ مع الفنون الأخرى أو الحقول المعرفية التي ميَّزَ بينها بحدودٍ، غيرَ أنَّه يُعرِّفها بقوله-في بداية الفصل الثاني-:

«القدرة في كل حالة على رؤية الوسائل المتاحة للإقناع.»².

فنهتَمُّ البلاغة بحالات محدَّدة لا بقضايا عامَّة كما هو الأمرُ مع الجدَل³.

ثم يُقسِّمُ سُبُلَ الإقناع باعتبارِ فنيَّتها إلى:

• غير_فنية: (سردية أو وصفية)؛ مثل القوانين والشهود والعقود والقسم، تتميز بأن المتكلِّم يستخدمها لكنه لا يخلقها.

• فنية: (من خلق وتألَّف المتكلم)؛ وتنقسم هذه السُّبُلُ الفنيَّةُ لثلاثة أقسامٍ بدورها:

▪ المصدقية: ظهور شخصية المتكلم على أنها جديرة بالثقة.

▪ مخاطبة المشاعر: تحريك مشاعر الجمهور.

▪ مخاطبة العقل: الحجاجُ العقليُّ القائمُ على الوضوح واحتمالية الصِّدق.

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 332،

ج1)

² (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

ينقسم هذا الحجاج إلى قسمين:

✓ حجاج منطقي: منه الذي ينطلق من الأمثل ليستخرج منها نتيجة إما ضمناً أو صراحة.

ومنه:

✓ القياس الإضماري: "enthymème" الذي يعني حرفياً: "شيء في الذهن"، أو ما يُعرَف

بالقياس البلاغي وهو حجاج قائم على قبول افتراضات معينة، وتكون نتائجه صحيحة إذا

كانت مقدماته مؤكدة، وهو قليل في البلاغة، وغالبا ما تحذف مقدمات القياس المنطقي؛

لأنَّ المستمع يعرفها "إذا كان كذا وكذا كان كذا وكذا..."، أما مقدمات هذا القياس

الإضماري فمستمدة من أفكار معرفية واضحة في السياسة والأخلاق، أو من موضوعات -

ممكنة وغير ممكنة، ماضية أو مستقبلية أكبر أو أصغر من حيث الحجم أو الأهمية، أو

من الأساليب الجدلية التي يسميها أرسطو "Topics" أو "topoi" (المواضع).¹

وقد أصبحت هذه الأقسام جزءاً من التراث البلاغي الغربي.

كما قام أرسطو بتقسيم البلاغة بحسب الجمهور إلى ثلاثة أقسام:

• القانوني (Forensic): يُطلب فيه من الجمهور أن يُصدِرَ حكماً عن الموضوع الذي حدّث

في الماضي، وأساس الحكم هو تحديد ما هو عادل.²

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، الصفحات

329-333، ج1)

² ينظر: (المرجع ن، ص 333)

• **التشاوري (Deliberative):** يُطلَبُ فيه من الجمهور إصدارَ حُكْمٍ على شَيْءٍ سوفَ يَتِمُّ

في المستقبل كما هو الأمرُ في المجالس والتشكيلات السياسية.

وأساس إصدار الحكم ما هو نافعٌ ومفيدٌ من الناحية العلمية.¹

• **البرهاني (Demonstrative):** لا يُطلَبُ فيه من الجمهور إصدارَ حُكْمٍ أو إتخاذَ

تَصَرُّفٍ، وقد اعتقدَ أرسطو أنه يتعلَّقُ بالمدح والذمِّ كما هو الأمرُ في الخطبِ الجنائزيةِ

أو شجبِ العدوِّ أو الخطبِ الاحتفاليةِ وأساسه ما هو مُشترِكٌ.²

وهذا جدول عامٌّ يوضِّحُ التَّصوُّرَ الأرسطيَّ للبلاغة³:

المواضع	العمليات	الوسائل	الأهداف	الزمن	الجمهور	الخطاب
حقيقي/غير حقيقي (المرآة) (الوقتية)	enthymème	اتهام/دفاع	قانوني/غير قانوني عادل/جانر (أخلاقي)	الماضي	القاضي (الحكم)	قضائي
محتمل/غير محتمل (الإمكانية) (الاحتمالية)	عبرة (مثال)	قناع/ردع(=منع)	مفيد/ضار (سياسي)	المستقبل	المجلس (القرار)	تشاوري
أكثر/أقل (الكمية).	توسيع، تضخيم: تصوير	مدح/رقابة=ذم	نبيل/حقير حسن (جميل)/قبيح	الحاضر	العامة (تقييم)	برهاني

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص ن)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)

³ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 55)

كما أكد أرسطو على أن يكون الأسلوب واضحاً غير مملٍ وأن يكون مناسباً لمستوى الموضوع لا أعلى منه، وتحدّث عن إختيار الألفاظ، والاستعارات والتشبيهات وخصائص الكتابة بما في ذلك الإيقاع النثري والأسلوب المقطع؛ ولم يكن يملك تصوّراً واضحاً عمّا سمّي بعدها بالصّور البلاغيّة، وقد فرّق أيضاً بين الأسلوب الشفاهي والكتابي، كختم الحديث عن الأسلوب. كما قسّم الخطبة إلى أجزاء أهمها بالنسبة إليه الفكرة والبرهنة، أضف إليه حديثه عن وسائل مواجهة الهجوم القضائي المسبق والسرد والبرهنة والتساؤل والخاتمة.¹

أمّا من حيث تصنيف الصناعة الخطبة فإنّ البلاغة التقليدية تُقسّمها إلى خمسة أقسام:

- «1- قسم البصر بالحجة (l'invention): أي استكشاف الأفكار انطلاقاً من وجهات نظرٍ مختلفةٍ ممكنة.
- 2- قسم الترتيب (la disposition): ويتحقّق عبر تنظيم الحجج يُوسمُ بكونه تنظيماً منطقيّاً استراتيجيّاً، ونعني بالتنظيم عمليّة التخطيط.
- 3- قسم العبارة: (locution): وتتمثّل في إختيار الأسلوب وإيقاع الخطاب، ويتضمّن استخدام الصّور البلاغية مثل الاستعارة والمبالغة...
- 4- قسم الاستظهار (la mémoire): يخصّ عملية البحث عن وجهات النّظر، وذلك بواسطة التّصنيف الذي يهدف من خلاله المُتكلّم إلى تنظيم المقولات التجريبيّة المُتضمّنة سلّفاً في الخطاب.

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

• 5- قسم العمل (l'action): وهو اختيارُ التَّغْيِمَاتِ والهيئاتِ والحركات.»¹

ينبغي تفهُّمُ أنّ كلّ النَّقَاشِ الإغريقي حول وضع (statut) البلاغة، تَعَلَّقَ بِمَرَحَلَةٍ خَاصَّةٍ تَمَيَّزَتْ بِتَغْيِيرَاتٍ كَبِيرَةٍ، مَسَّتْ مَفَاهِيمَ إِنْسَانِيَّةٍ وَكُونِيَّةٍ أَكْثَرَ مِنْ تَعَلُّقِهَا بِالْمَجْتَمَعِ نَفْسِهِ؛ فَ: «مَرَحَلَةُ تَأْسِيسِ الْبَلَاغَةِ كَفَرْنَ تَزَامَنْتَ مَعَ تَغْيِيرَاتِ هَيْكَلِيَّةٍ مُتَّالِيَةٍ فِي الْمَدَنِ أَدَّتْ لِانْهِيَارِ الْأَرِسْتَقْرَاطِيَّةِ الْوَرِاثِيَّةِ، مَا وُلِدَ مَفَاهِيمَ جَدِيدَةٍ تُحْصُ الْعَالَمَ؛ الْإِنْسَانَ؛ التَّعْلِيمَ.»²

هذه العملية التي تُرَكِّزُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي عِلَاقَتِهِ بِاللُّغَةِ تَفْتَحُ الطَّرِيقَ لِلتَّأَكِيدِ بِقُوَّةٍ عَلَى الْبَلَاغَةِ:

«إِذَا كَانَتْ اللُّغَةُ تُفَرِّقُ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ، فَمَا الَّذِي يُفَرِّقُ بَيْنَ الْإِغْرِيْقِيِّ وَالْبَرْبَرِيِّ (الْهَمْجِيِّ)، وَبَيْنَ الْمَوْطَنِ (الْمَتَمِّدِنِ) الْحَرِّ؛ الْمَتَمِّعِ بِحَقُوقِهِ السِّيَاسِيَّةِ كَامِلَةً؛ وَبَيْنَ مُوَاطِنٍ أَقَلَّ حَقًّا أَوْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَبِيدِ... لَا تَضْمَنُ الْبَلَاغَةُ فَقَطِ الْحُرِّيَّةَ بَلِ النَّصْرَ (النَّقُوقَ) عَلَى زَمَلَائِهِ الْمَوْطَنِيِّينَ فِي مَوَاجَهَةِ الْمَصَالِحِ، كَمَا أَنَّهَا تَضْمَنُ النَّقُوقَ الْاجْتِمَاعِيَّ فِي مَعْنَاهِ الدُّنْيَوِيِّ؛ بِأَنَّ تَوْفَّرَ لِمَنْ يَمَارِسُهَا إِمْكَانِيَّةً أَنْ تَشْفِيَّ مِنْ غَلِيْلِهِ مِنْ طُمُوحَاتِهِ نَحْوَ الْمَجْدِ.»³

كَمَا يَنْبَغِي الْإِنْتِبَاهُ لِكُونِ التَّحَوُّلَاتِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ الَّتِي عَاشَهَا السُّفْسَطَانِيُّونَ جَعَلَتْهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهَا أُمُورٌ إِجْبَابِيَّةٌ وَمَحْرَّرَةٌ، لِأَنَّهَا تُضَاعَفُ مِنْ إِحْتِمَالَاتِ الْحِرَاكِ، وَبِوصْفِهَا بِدَائِلَ فِكْرِيَّةً، فِي الْمَقَابِلِ يَنْظُرُ إِلَيْهَا أَفْلَاطُونُ بِوَصْفِهَا تَهْدِيدًا وَإِنْحِلَالًا وَازْدَوَاجِيَّةً وَانْتِهَازِيَّةً؛ لِأَجْلِ تَحْقِيقِ مُغَامَرَةٍ سِيَاسِيَّةٍ، وَيَحَاوِلُ الرَّدَّ عَلَى ذَلِكَ بِابْتِكَارِ إِسْتِرَاطِيَّةٍ تُؤَكِّدُ وَتَمَحُو فِي الْآنِ نَفْسَهُ آثَارَهَا السَّلْبِيَّةِ، فَكُلُّ شَيْءٍ هُنَا يَدُورُ -حَسَبَ أَفْلَاطُونِ- حَوْلَ ثُنَائِيَّةٍ (الْحَاجَةِ/

¹ (بلانشيه فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، 2012م، صفحة 15) بتصريف يسير جدا.

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 35)

³ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 35, 36)

والطاري)، زغم أن سُقراط اعتدَّ بالطاريِّ تقريباً كالسفسطائيين، كما أكد على القدرات الإستشكالية (عرض الإشكال) للخطاب... السفسطائي؛ فخلافاً لإيزوقراط يفترض القدرة ومعرفة الإجابة، أين يقع دوره كمُحدِّثٍ باسم أفكار أفلاطون...، لكنَّ تلك التساؤلات ألفت على الرغم من ذلك أفلاطون، وكلَّ نظريته-التي أرادت الهيمنة- على الأفكار كان هدفها فقط تكييف كلِّ التساؤلات بنموذج من الأجوبة ثم تحديدها مسبقاً، والتي تُغيَّر من "العلاقة بالأشياء إلى أفكار الأشياء"، بأن تُركِّز على الحقيقة المحسوسة والمعقولة، مُكرِّسةً بنتائيتها تُعبِّدُ الطريقَ المَلَكِيَّ لعهد الحاجة إلى الفلسفة، هذه الأخيرة التي ستُصبح علمَ الوجود دون أن تعلن ذلك، أين نجدُ أن الأنطولوجيا قد وُلدت في هذه اللحظة -بكلِّ إيجابية- مع البلاغة.¹

المبحث الرابع-البلاغة صناعةً:

احتلَّت البلاغة مكانةً لدى المتعلِّمين في العالم الناطق باليونانية بين القرنين الرابع والأول قبل الميلاد(في المرحلة الهيلينية)، بما في ذلك آسيا الصغرى وشمال إفريقيا التي فتحها الإسكندر الأكبر، فأصبحت ضمن البرنامج التعليمي للمرحلة الثانية من التعليم الابتدائي؛ غير أن الذي حفَّزته المملكات الهلنستية ومن بعدها الحكم الروماني هو الخطابة القضائية في مقابل الخطابة السياسية، بما يسمح لمنح شيءٍ من التَّمُدُّن لدى المتعلِّمين، يمكِّنهم من الحديث أمام الموظفين المحليين، نظراً لمزيد انتشار ثقافة المشافهة رغم وجود الكتابة. كما أنَّ هذه المرحلة تميَّزت بالانحياز للصنعة الأسلوبية التي كانت تميَّزت بها آسيا الصغرى في مقابل البساطة واللغة النقيَّة التي تميَّزت بها جزيرة رودس ثم جميع أئينا والعالم الناطق باليونانية. ثم عادت الخطابة السياسية البليغة لترتفع أسهمها بحلول العقد الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، وقبل ذلك

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص 36، 37)

أيضا بين مُنتَصَفِ القرنِ الثَّانِي قبلَ الميلاَدِ وتاريخِ إنشَاءِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ على يدِ أغسطس بعد سنة (30 ق م)، في هذه الفترة اِهْتَمَّت روما أكثرَ بتدريبِ الشُّبَّانِ على مخاطبةِ الجماهيرِ في مجلسِ النُّوَابِ والهيئاتِ التَّشريعيةِ الشَّعبيةِ، حتى بلغت في فترةِ إنشَاءِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ منزلةً ضاهت بها مرحلةُ الازدهارِ في أثينا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاَد.¹

المطلب الأول-مرجعاً البلاغة: (عن الإبداع) و(البلاغة إلى هيرونيوس):

يُعَدُّ الكتابان أهمَّ مرجعين للبلاغة الغربية بعد كتاب أرسطو (فن الخطابة)، وقد اعتُبرَا أوْثَقَ مَصْدَرَيْنِ للبلاغة التقليدية منذ القرن 4 ق م حتى عصرِ النَّهْضةِ، كما أنَّهما اعتُمِدَا في تدريسِ البلاغة في المدارس والجامعات، ونالا اهتمامًا من لَدُنِ الدَّارسين تعليقًا ودراسةً في العُصورِ الوسطى، كما اعتَمَدَ عليهما الخطباءُ في إلقاءِ الحُطَبِ ومختلفِ أنواعِ الكِتَابَةِ.²

يُنسَبُ (عن الإبداع) لسيشرون³ حوالي 89 ق م، وهو جزءٌ من كتاب كبير عن البلاغة لم يكتمل، جاء على جزأين لكلٍ منهما مقدّمة عن الخطابة، لم يُحدث فيه سيشرون أيّة تَغْيِيرَاتٍ، خلافاً للثاني الذي أجرى عليه مَوْلُفُهُ مجهولٌ تَغْيِيرَاتٍ بسيطةٍ لِيُكَيِّفَ النَّظْرِيَّةَ اليونانية في التأثير على الجمهور بما يتناسب والجمهورِ الرُّومانيّ.⁴ يقول سيشرون في مقدّمة الكتاب الأوّل، في الجزء الأوّل-وهي مقدّمة مشهورةٌ جدا-:

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 336، 338، 339، ج1)

² ينظر: (المرجع ن، ص 340).

³ سنتحدث أكثر عن سيشرون فيما بعد.

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص 339، ج1)

«إِنَّ الْحِكْمَةَ بَدُونَ الْفَصَاحَةِ لَا تُفِيدُ الدُّوْلَ إِلَّا قَلِيْلًا، وَالْفَصَاحَةُ بَدُونَ حِكْمَةٍ ضَرَرُهَا كَبِيْرٌ وَلَا تَكُوْنُ مَفِيْدَةً أَبَدًا.»¹

أَرَدَفَ ذَلِكَ بِتَصَوُّرِهِ لِتَطَوُّرِ الْمَجْتَمَعِ الْإِنْسَانِيِّ اسْتِمْدَهُ عَلَى الْأَرْجَحِ مِنَ الْفَلَسْفَةِ الرَّوَاقِيْنِ يَقُوْلُ:

«كَانَ هُنَاكَ قَائِدٌ عَظِيْمٌ نُو قُدْرَةُ عَلَى الْإِقْنَاعِ قَامَ بِإِخْرَاجِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ حَالَتِهَا الْبِدَائِيَّةِ، وَلَكِنْ مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْعُظَمَاءِ لَا يَهْتَمُّونَ بِتَفَاصِيْلِ الْإِدَارَةِ، فَاسْتَحُوْدَ مِنْ يَمْلِكُوْنَ قُدْرَةَ حَطَابِيَّةً أَقْلًا عَلَى النَّزَاعَاتِ الصَّغِيْرَةِ، وَبِمَرُورِ الْوَقْتِ اعْتَادُوا الدِّفَاعَ عَنِ الْبَاطِلِ، وَقَدْ أَسْفَرَ هَذَا عَنِ نُشُوْعِ صِرَاعٍ فَاتَّجَهَ الْأَشْخَاصُ الْأَكْثَرُ نُبْلًا إِلَى التَّفَكِّيْرِ الْفَلَسْفِيِّ.»²

ثم يمدحُ سيشرون في نهاية مقدمته الفصاحة؛ بما يُشبهه ما كان عند قورجياس وإيزوقراط قائلاً:

«إِذَا كَانَتِ الْحِكْمَةُ هِيَ الْوَسِيْطُ بَيْنَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، فَإِنَّ هَذَا سِيُوْدِي إِلَى فَوَائِدَ كَثِيْرَةٍ لِلدَّوْلَةِ، أَمَّا مَنْ حَصَلُوا الْحِكْمَةَ فَسَوْفَ يَحْظُوْنَ بِالْمَجْدِ وَالشَّرْفِ وَالْمَكَانَةِ الرَّفِيْعَةِ، وَهِيَ تَضْمُنُ أَيْضًا أَفْضَلَ الْوَسَائِلِ لِلدِّفَاعِ عَنِ الْأَصْدِقَاءِ. يَبْدُو لِي أَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْإِنْسَانَ أَقْلٌ وَأَضْعَفُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ فِي كَثِيْرٍ مِنَ النَّوَاحِي، فَإِنَّ أَهْمَ نَقْطَةٍ يَتَفَوَّقُ فِيهَا عَلَى الْحَيَوَانَاتِ هِيَ قُدْرَتُهُ عَلَى الْكَلَامِ، لِهَذَا أَتَصَوَّرُ أَنَّ مَنْ يَتَفَوَّقُ عَلَى الْأَشْخَاصِ الْآخَرِيْنَ فِي تِلْكَ الصِّفَةِ بِالذَّاتِ الَّتِي يَتَمَيِّزُ بِهَا الْإِنْسَانُ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ، يَكُوْنُ قَدْ كَسَبَ شَيْئًا رَائِعًا، وَبِمَا أَنَّ هَذِهِ الْقُدْرَةَ لَا تَحْصُلُ فَقَطْ بِالسَّلِيْقَةِ وَبِالْمَمَارَسَةِ وَلَكِنْ أَيْضًا بِقَدْرِ مَنْ الصَّنْعَةِ وَالْفَنِّ، فَمِنَ الْمَلَائِمِ أَنْ نَنْظُرَ إِلَى الْقَوَاعِدِ الْمَتْرُوِكَةِ لَنَا حَوْلَ هَذَا الْمَوْضُوْعِ.»³

¹ (المرجع السابق ن، ص ن.)

² (المرج ن، ص ن.)

³ (المرجع ن، 340، 341)

أما صاحب الكتاب الثاني المجهول (الخطابة إلى هيرونيوس) فيعدُّ صاحب أقدم شرحٍ غربيٍّ لنظريّة الأسلوب وأنواعه الثلاثة الأشكال، وقد تحدّث عن بعضها بما سمّاه (الزخارف) التي تلحق المفردات والأفكار:

- الأسلوب الرفيع.
- الأسلوب المتوسط.
- الأسلوب البسيط.¹

ثم قدّم عن كل نوعٍ أمثلة، تحدّث بعدها عن الأساليب الضعيفة؛ الطنان والبطيء والهزيل.

لم تكن البلاغة-كما يراه كول-ثمرة أساتذة الفن الخطابي أو نتاج التفكير في الممارسات الخطابية بل: «كانت نتيجة عشرينات حاسمة في تاريخ اليونان من القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، تنازعت فيها عديد الجماعات حول القيادة الفكرية والأخلاقية للإغريق، من أولئك: السفسطائيون، العلماء، الفيزيائيون، الموسوعيون، اللوغوغرافيون (logographes)، الخطباء، رجال الدولة، الكتاب المسرحيون، المفسرون (d'exégètes)، بحيث ترك جانباً انهيار التظاهر الذي لا احتجاج فيه بالشعر. وقد كانت الغلبة طبعاً للمقاتلين الأكثر استعداداً لتطوير بديلٍ مُرضٍ-مبدئياً-، والذي هو ما أصبح يُسمّى الفلسفة؛ بنظرةٍ شعريّة للعالم، وأشكالٍ جديدةٍ من الخطاب الفنيّ (أي البلاغة)، كان هذا البديلُ قادراً على التناؤسيّة مع تجسّد شعريّ بما منحه من قُدراتٍ على إشباع الفضول، وإيقاد شرارة التعاطف وتحفيز خيال الجمهور، بالكلام

¹ ينظر: (المرجع السابق، ص ن)

والكتابية، فالنصرُ كانَ خليفَ هذه المجموعة التي ألحَّت على التَّفريق الثَّابتِ والأوَّلِيَّ بينَ المهمَّتينِ [الفلسفيَّةِ والبلاغيَّةِ] وعلى التَّبعيةِ الصَّارِمةِ من الثَّانيةِ للأوَّلِيَّ.¹

المطلب الثاني-سيشرون: (Cicéron):²

تَكْمُنُ أهميَّةُ سيشرون في كونه أوثَقَ البلاغيِّينَ الذينَ بَقِيَ تراثُهم موجودًا لليوم، إذ يُعدُّ كتاباهُ (عن الخطابة) ألفه (55 ق م) سجَّلَ حواراته بتاريخ (91 ق م)، و (بروتوس) (46 ق م) مِنْ أهمِّ المراجع اللاتينية في البلاغة العربيَّة، أضف إليه مرجعهُ المُهمَّ (الأجزاء البلاغية) لابنه، و(عن أفضل أنواع الكلام) الذي هو مقدِّمة لكتاب (حول العرش) و(كتاب المواضع) سنة (44 ق م) كدليلٍ للمواضع الجدليَّة، يمثِّلُ حلقةً وصلٍ بينَ التعاليم الجدليَّة الأرسطيَّة وتعاليم العصور الوسطى.³

أمَّا عن محاوراته (عن الخطابة) فقد كانت شخصياتُها الحوارية رجالَ دولةٍ وخطباءً من نفس الفترة، التقاهم سيشرونُ نفسه، من بينهم شخصيَّةُ كراسوس المتحدِّثُ بفضائلِ سيشرون وهو يَحتاجُ في الجزء الأول عن المواطن الخطيب، الذي يعتبرهُ النموذج الأمثل للمواطن، وهنا يتكرَّرُ هاجِسُ المواطنِ وعلاقة البلاغة والخطابة بصفةٍ خاصَّةٍ بهذا الهاجِسِ في هذه المرحلة

¹ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 40)

² هو «ماركوس تاليوس سيشرون (106-43 ق م)؛ كان خطيباً عظيماً وسياسياً محافظاً، لم ينجِ رغم محاولاته في الحفاظ على الكومة الدستورية التقليدية لمدينته. يعد أكثر الرومانيين شهرة لأن ترك تراثاً لا زال موجوداً لحد الآن، تمثل في تسعمائة رسالة، كتبها في وقت فراغه على شكل حوارات حول البلاغة والفلسفة، بهدف تعريف الرومانيين بالموضوعات التي ناقشتها المدارس اليونانية، كما أراد من خلالها صياغة مفردات لاتينية فلسفية في الوقت نفسه.» عن: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 341، ج1)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

كما في مَرَحَلَةِ التَّأْسِيسِ لِأَثِينَا، وَلِذَلِكَ يُؤَكِّدُ سِيشِرُونُ عَلَى لِسَانِ كِرَاسُوسِ أَنَّ الْمَوَاطِنَ الْخَطِيبِ بِحَاجَةٍ لِمَعْرِفَةٍ وَاسِعَةٍ بِالْفَلَسَفَةِ وَالْقَانُونِ وَالْبَلَاغَةِ وَفَنُونٍ أُخْرَى، فِي حِينِ يَظُنُّ سَكَايِلُوفَا أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُمْكِنٍ وَيَرَى بَدِيلًا عَنْ ذَلِكَ حَاجَةَ الْخَطِيبِ لِمَعْرِفَةِ تَطْبِيقَاتِ عَنِ الْقَانُونِ، وَيَقْفُ بَدَلَ ذَلِكَ أَنْطُونِيُوسَ مَوْقِفًا وَسَطًا بَيْنَهُمَا وَيُعَدِّدُ حَاجِيَاتٍ وَوَأجِبَاتِ الْخَطِيبِ.¹

يشرحُ سِيشِرُونُ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِ (الإبداع البلاغي) الترتيب والذاكرة فيقول:

«إِنَّ نَظْرِيَةَ الْكَلَامِ كُلَّهَا تَعْتَمِدُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَصَادِرَ لِلْإِقْنَاعِ:

• إِبْثَاتٌ أَنَّ مَا نُدَافِعُ عَنْهُ صَحِيحٌ.

• إِقْنَاعُ الْمَسْتَمِعِ بِرَأِينَا.

• أَنَّ نُثِيرَ فِي الْأَذْهَانِ الْعَاطِفَةَ الَّتِي تَتَطَلَّبُهَا الْحَالَةُ.»²

إِقْتَبَسَ سِيشِرُونُ بَعْضَ أَفْكَارِهِ الَّتِي ذَكَرْتَ أَعْلَاهُ مِنْ كِتَابِ (فن الخطابة لأرسطو) الَّذِي ظَهَرَ حِينَهَا، خَاصَّةً شَرَحَ فِكْرَةَ الْإِقْنَاعِ.

فَأَمَّا فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ مِنْ كِتَابِهِ فَيَعُودُ كِرَاسُوسُ لِيَصْبِحَ الْمَتَحَدِّثُ الرَّئِيسَ وَيَكْمِلُ... بِحَدِيثِ مُطَوَّلٍ عَنِ الْأَسْلُوبِ مَبْنِيٍّ عَلَى الْمَزَايَا الْأَرْبَعِ الَّتِي عَرَضَهَا ثِيُوقِرَاسُطُوسُ؛ السَّلَامَةُ وَالْوَضُوحُ وَالرُّخْرُفُ وَالْمَوَاعِمَةُ.³

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

341، 343، 344، ج 1)

² (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 343).

وأما في (بروتوس) فيقارن فيه مُستطردًا بين تصوُّر الخطابة وتاريخ النحت والرسم... وينتقد نظريةً مهمّةً عن «الواجبات الثلاث للخطيب التي هي: الإثبات، الإمتاع، تحريك المشاعر، مستخدمًا في كل ذلك الأسلوب البسيط والمتوسط والرفيع على التوالي».¹

وفي الجملة فإن سيشررون قد دافع عن أسلوبه المُسهب ضدَّ النقاد والمعاصرين له من الأتيقيين، كما أنه يعدُّ مرجعًا رئيسًا للبلاغة التقليدية، بالنظر لموثوقيّة المصادر التي تُنسب إليه، وبالنظر لتكليفه نظريّة البلاغة اليونانيّة للجمهور الروماني.

المطلب الثالث- كلينتيان: (Quintilien):²

يُعدُّ كتاب (تعليم الخطيب) أهمَّ عملٍ لكلينتيان³، يُقدِّم فيها أرقى صورةٍ وصلت إليها النظرية البلاغية حينها، فالبلاغة في كتابه هذا وسيلةٌ لتحقيق ما يُسمّى المواطن الخطيب، وهو أعظمُ هدَفٍ قوميٍّ لأيِّ رجلٍ رومانيٍّ، وقد أخذ الفكرة كما هو واضحٌ من كتاب (عن الخطيب) لسيشررون، وقد كانت طريقة كلينتيان معتمدةً على المراجع التي سبقتُه، ليعيد صياغتها

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 343، ج1)

² هو «ماركوس فابيوس كينتيانوس (حوالي 39م-96م)؛ ولد في إسبانيا، تلقى تعليمه في روما، عينه الأمبراطور فيسباسيان في وظيفة أستاذ بمرتب لتدريس البلاغة اللاتينية في المدينة، في سياق دعم التعليم العام الذي بدأته الحكومة الرومانية لأول مرة دعماً للثقافة التقليدية والقيم الأخلاقية التي تآكلت خلال فترة نيرون. شغل منصبه لمدة عشرين عاماً؛ ترفع أثناءها نيابة عن موكلين في المحاكم، ليختتم مساره الوظيفي بتأليف رسالة لم تصلنا "عن أسباب فساد الفصاحة" ثم شرع بعدها لإنجاز أعظم أعماله "تعليم الخطيب" جاء في اثني عشر فصلاً.» عن: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 353، ج1)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 353، ج1)

وتبديلها بما يناسب ظروف زمنه. يعدُّ كتابه هذا صورةً عن وفائه للنظام الإمبراطوري، إذ يُعْتَبَرُ فيه أنَّ الخطيبَ الكاملَ يُشْتَرَطُ فيه أن يكونَ رجلاً فاضلاً، وقد كَرَّرَ هذه العبارةَ عديدَ المرات مستشهداً بمقولة رجل الدولة الروماني كانو الأكبر: «الرجل الفاضل هو الماهر في الكلام»¹ ليقْتَبَسَ منها متحدثاً عن البلاغة قائلاً: «إنها القدرة على الكلام بمهارة»². تشملُ المهارةُ هنا الأبعادَ الأخلاقيةَ والجماليةَ والعمليةَ، التي لا تُسْتَمَدُّ من البلاغة بل من قيم الأسرة والقُدوة الحسنة والدراسة العميقة للأدب الذي يحملُ معاني أخلاقيةً.³

يُعدُّ الجزءُ العاشرُ من أهمِّ أجزاء الكتاب، خاصَّةً لطلاب اللاتينية، وهو مُلحَقٌ عن كيفية تحقيق الوفرة (*Copia*) أو الكثرة والثراء في الأفكار والكلمات، ويجبُ عن ذلك بدراسة وتقليد الكتاب العظماء السابقين؛ يورد فيها قائمةً لأهمِّ الكتاب اليونانيين كهوميروس؛ اعتماداً على قائمة النحويين الإسكندريين (3-2 ق م)، وكتبا في التاريخ والخطابة والفلسفة.⁴

يمكن القولُ إذن؛ إنَّ كلينتينيان مع سيشرون من أهمِّ مراجع البلاغة الرومانية، غيرَ أنَّ فكرتَهُما عن المواطن التَّمَوذجي مُتَمَثِّلاً في الخطيبِ التَّمَوذجي أصبحت أقلَّ تَقَبُّلاً لضعفِ القدرة على تحقيقها فيما بعدُ، ما أبعدَ عنها القراء في القرون الوسطى.⁵

¹ (المرجع السابق ن، ص ن)

² (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص 353-356)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

المطلب الرابع-البلاغة موعظةً مسيحيةً:

لن نُسهب في الحديث عن هذه المرحلة، ولن نُطيل الحديث عن أعلامها، غير أننا سنذكر أهم ملامحها، لتبيين آثار البُعد الديني ممثلًا في البلاغة التقليدية، وما يعقب ذلك من تجاوزها فيما بعد أو الانقطاع والانفصال عنها في مرحلة الحدائث.

تميزت هذه المرحلة باحتراف خمسة آباءٍ لاتينيين من بين ثمانية عظماءٍ تدرّس البلاغة، قبل أن يتحوّلوا إلى المسيحية، كان من بين أكثرهم إثارةً للانتباه *أغسطين (Augustin)*، رغم أن المسيحيين الأوائل ما كانوا يشعرون بالراحة تجاه البلاغة، وقد حاول أحد الخمسة وهو *لاكتانتوس (Lactantius)* (320-420 م)، التوفيق بين الدراسات الوثنيّة والمسيحية. أما رسالة *أغسطين (عن التعليم المسيحي)* فقد احتوت على أهم نقاشٍ لاتينيٍّ في البلاغة في الفترة ما بين كلنتينيان وإنساني عصر النهضة.¹

كان قد سبّب إثارة الجدل حول البلاغة من جهة وصفها بالفضيلة أو السُميّة؟ وهل هي فنٌّ أم ملكة؟ موهبةٌ خاصّة أم شيءٌ آخر؟، بعد أن عرّفها كلنتينيان بقوله:

«معرفة الكلام على نحو جيّد»².

وهو تعريفٌ يُشبه تعريف الفلاسفة الرواقيين لها، وأما غيره فقد عرّفها بالنظر لوظائفها وأغراضها أو بالنظر لما تتكوّن منه أو بالنظر لمهمات الخطيب.

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

358، ج1)

² (المرجع ن، ص ن)

وقد وَرِثَتْ البلاغةُ التقليديةَ تعريفاً عن أرسطو من طريق هيرماغوراس:

«فِنَّ مُتَعَلِّقٌ بِقَدْرَةِ مُتَّصِلَةٍ عَلَى الْحَدِيثِ الْمَتَعَلِّقِ بِمَوْضُوعٍ سِيَّاسِيٍّ بِشَكْلِ مُقْنَعٍ يَتَّفِقُ مَعَ مَا هُوَ مَوْجُودٌ.»¹

ولدايونايوسوسي تعريفاً آخر:

«قَدْرَةُ فَنِّيَّةٍ عَلَى الْكَلَامِ الْمَقْنَعِ عَنِ مَوْضُوعٍ سِيَّاسِيٍّ الْهَدَفِ مِنْهُ الْكَلَامُ بِشَكْلِ جَيِّدٍ»²

يزعم الغربيون أنّ البلاغةَ التقليديةَ بقيت تُدرّسُ منذ تراث سيشرون وكلنتينيان حتى ظهرت اتجاهاتٌ جديدةٌ في عصر النهضة وبدايات العصر الحديث. وقد تراجعت مكانتها في القرن التاسع عشر لظهور الحركة الرومانسية الثائرة على قواعد الإنشاء، والتي نُفِضَ التَّعْبِيرُ التَّلْقَائِيُّ، فما عادت تدرسي كالسابق. وأمّا في العصر الحديث فقد عادَ الاهتمامُ بالبلاغة كما فهمها أفلاطون وأرسطو، ومن بين المراجع المُهمّة التي اعتمدها أقسامُ اللُّغة الإنجليزية وعلوم الاتصال:

- (الخطابة إلى هيرينوس).
- أعمال سيشرون وكلنتينيان البلاغية التي وسّعت من جمهور قرائها.
- (البلاغة الكلاسيكية للطالب المعاصر) لإدوارد كوربت.
- (الاستقبال المعاصر للبلاغة الكلاسيكية) لكاتلين ويلش، التي درّست فيها مدى استخدام البلاغة التقليدية.

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 358،

ج1)

² (المرجع ن، ص364)

(الاستحواز على الخطاب القديم) الذي أُكِّدَ على إمكانية تحصيل مهارة مخاطبة الجماهير بشكلٍ
فَعَّالٍ من خلال المصادر التقليدية، ثم يَمَكِّنُ عَدَمُ التَّقْيُّدِ بالقواعد كما حَدَّثَ مَعَ أَعْظَمِ خُطَبَاءِ
اليونان، وكذا في روما...¹

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

372، 373، ج1)

الباب الثاني: التداولية في الدراسات البلاغية المعاصرة، العمري معلما.

الفصل الأول: الأصول البلاغية للدرس التداولي المعاصر.

تمهيد.

المبحث الأول: البلاغة تقليدا يونانيا، المفهوم والنشأة.

المبحث الثاني: البلاغة سفسطة.

المبحث الثالث: البلاغة فلسفة.

المبحث الرابع: البلاغة صناعة.

تمهيد:

يُعتبر نيتشه (Friedrich Nietzsche) أوّل من أصَلَ للبلاغة الغربية، إذ يرى أنّها تُمدُّ بجذورها إلى اليونان القديمة، فالليونانيون هم من استطاعوا- في العالم القديم- القيام بتحليلٍ مُستَمِرٍّ للتواصل الإنساني، وتقديم خصائصه الأساسية؛ وآثاره الواضحة، إذ حَدَّثَ معهم وعيٍ بلاغيٍّ نما شيئاً فشيئاً؛ كما يظهر في الإلياذة من خلال حوارات شخصياتها.¹

فأصبحت البلاغة أداة مُتميّزة لحل الخلافات التي نشأت في صقلية بعد سقوط تيرانيا (Tyranie) سنة (467 ق م)؛ عندما سعى شعبها إلى إلغاء عمليات نزع الملكية التي مورست عليه، بنقض تلك الأحكام في المحاكم الشعبية، وهذه الحادثة تحديدا تُؤرخ لظهور البلاغة في العالم القديم.²

ينبغي التنبية أيضاً لأهمية "المشافهة أو الشفاهية" (L'oralité)؛ في البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية في اليونان، التي جعلت "فن الخطابة" يكتسي أهمية رمزية بالغة؛ بالنظر لجوهرها أكثر من اعتبار نواحيها الشكلية، ففي هذا السياق يمكننا القول إنه كلما أردنا أن نُفَنعَ كانت البلاغة حاضرة.³

هذا التوجيه لمفهوم البلاغة في العالم القديم، لا يعدوا أن يكون تعميماً فاسداً فيه كثيرٌ من المُجازفة التي لا تحتكم إلى العلميّة، فالإقناع ليس هو البُعد الوحيد الذي يجعلنا نحكم على وجود البلاغة بمفهومها المعاصر في التّراث اليونانيّ والرّومانيّ، كما أنّ مصطلح البلاغة نفسه

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 5)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص نفسها.)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص نفسها.)

بلفظه العربيّ، يَلْتَبَسُ مع المصطلح الغربيّ الذي هو الخطابةُ ، خلافًا لتدريسها الذي يمكنُ أن نُطلقَ عليه علمَ الخطابةِ، أو البلاغة بتحقُّظٍ كبيرٍ، غير أننا سنسأِرُ في بحثنا هذا المصطلحَ المعتمدَ اليومَ ألا وهو مصطلح البلاغة، في انتظار أن نُدَقِّقَ أكثر في هذا الموضوع في بحوثٍ أخرى.

المبحث الأول: البلاغة تقليدا يونانيا؛ المفهوم والنشأة:

تعرف البلاغة التقليدية بكونها:

«مجموعة منظمة وشاملة من المعارف هدفها هو تدريس الخطابة؛ على نحو ما تمَّ تصوُّرها بين القرنين الرابع قبل الميلاد والعصور الوسطى.»¹

تتضمن البلاغة التقليدية آلاف المصادر البلاغية اليونانية والرومانية، ابتداءً بملاحم هوميروس (Homer) وهيسيود (Hesiod)، وصولاً للخطباء والفلاسفة في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، إلى الخطباء والكتاب الرومانيين في القرن الثاني قبل الميلاد.² غير أن أهمها على الإطلاق هي كتابات: (سيثرون) و(البلاغة إلى هيرينيوس) (Rhetoric to Herennius) مجهولة المؤلف، و(تعليم الخطيب) (Education of the Orator) لكلينتيان.³

ومن الجدير بالذكر هنا أن المحدثين من التداوليين الغربيين اعتدوا أَيْمًا اعتدادًا بالبلاغة التقليدية، إذ اعتبروها عالميّة من جهة كونها تصفُ الخطابَ الإنسانيّ فيمكنُ جعلها مرجعيّة

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 315،

ج1)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)، بتصرف يسير.

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن).

صالحة للتطبيق في المرحلة المعاصرة، رغم احتوائها على بعض ما يُميّز المجتمعات القديمة التي تتحدّث اليونانية واللاتينية، وتتجاهل -على التقيض- بعض الظواهر البلاغية الموجودة في ثقافات وفترات أخرى.¹

إنّ هذا الاعتداد له ما يُبرّره، بالنظر للتراث الغربي القديم؛ الذي استهدف الخطاب بوصفه حالة إنسانية عامّة، فمن هذه الجهة يُمكننا النظر إلى البلاغة التقليدية بوصفها مصدرا من مصادر التنظير للبلاغة العربية المعاصرة؛ مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات "الفقه-لغوية" للسان العربي، وهو ما ظهر عندما نقل الفلاسفة الإسلاميون كتابي (الخطابة) و(الشعر) لأرسطو، كما فعله ابن رشد حين لخصهما وعلق عليهما، وهي الفترة التي أصبح فيها الفكر الإسلامي مُستشرفا للأبعاد الإنسانية في العلوم الإسلامية بصفة عامة. هذا لا ينفي كون البلاغة العربية تأسست مصادرها وجوهر نظريتها قبل ذلك، فاستفادة الفكر البلاغي الإسلامي من التراث اليوناني (التقليدي)؛ لا يعني بناء النظرية البلاغية عليه.

وقد كانت بدايات البلاغة التقليدية -كما ذكرناه أعلاه- من أعراف شائعة؛ تحولت إلى قواعد بلاغية؛ تتضمّن أساليب عقلية وأخلاقية وعاطفية؛ في الشعر اليوناني القديم؛ ذكرها أرسطو.²

نعم ظهرت الكتابة قبل ذلك في القرن التاسع قبل الميلاد؛ حينما عدّل اليونانيون الأبجدية الفينيقية؛ لتسمح بكتابة اليونانية القديمة³، وهنا نتساءل: عن أثر استلهام الحرف الفينيقية في

¹ ينظر: (المرجع نفسه، ص316)، بتصرف يسير.

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

317، 318، ج1)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 318).

الأدبيات البلاغية اليونانية الأولى، وهل كان ثمت تراثٌ فينيقيٌّ تَمَثَّلُهُ اليونانيون في تشكيل نواةٍ أولى للبلاغة التقليدية، هذا ما لن يُجيبنا عنه إلا المؤرخون والآثاريون الجادون بما لا يُمكنُ البحثُ عنه في دراستنا هذه.

لأنَّ الأدبَ الإغريقيَّ كما يُعرف الآن هو تدوينٌ شفاهيٌّ لا غير، وقد إنْتَظَرِ العالمُ العَرَبِيُّ قَدومَ النصف الثاني من القرن (5ق م)، تاريخُ ترجيحِ كَفَّةِ الكتابةِ على المُشافهة، ما أدى إلى تَطوُّرِ النَّثرِ، وتَدوينِ أهمِّ الأعمالِ التَّاريخيةِ والفلسفيةِ والطبيَّةِ والسَّياسيةِ وكذا البلاغيةِ، كما أسهم في التَّعْييدِ المعياري للنحو، والكتاباتُ التَّعليميةِ المُوضَّحةِ للحجاج المنطقي المركَّب، وتطوير اللغة نفسها باستخدام الجمل الطويلة التامة والمركبة.¹

أمَّا من الناحية الاصطلاحية فتعود كلمة rhetorike -التي يقابلها البلاغة عندنا- لـGorgias) الذي يسمَّى "مُعَلِّمَ البلاغة"، وقد ظهر المُصطلحُ في مُحَادَثَتِهِ لأفلاطون المَكْتُوبَةِ حِوَالِي (385 ق م)؛ رَغْمَ أَنَّهَا وَقَّعت حَقِيقَةً قبل ذلك بثلاثين سنة؛ وتدلُّ الكلمة في اليونانية على الفَنِّ الذي يَمَلُكُهُ الخطيب وهو الشخص الذي يتحدَّث إلى الجماهير أو السياسي.²

لم يكن سقراط متصالحًا مع البلاغة، لأنَّه نَظَرَ إليها بوصفها فَنًّا ينطوي على المَلَقِ والخِدَاعِ، بَيْنَمَا إهْتَمَّ بها أرسطو فيما بعد اهتمامًا بالغًا.³

يرجع سيثرون ظهورَ البلاغة استنادًا على كتاب منسوب لأرسطو (بروتوس)؛ إلى رجلين من صقلية هما

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 317).

² ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 319).

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 320).

كوراكس وتيسياس (Corax and Tisias)، مع احتمال أن يكونا رجلا واحدا، وأن يكون كوراكس لقبًا لتيسياس بمعنى الغراب، كصفة ذمّ لما يَصْدُرُ عنه من نَعِيبٍ.¹

في هذه الفترة فَرَضَت البلاغة نَفْسَهَا جماهيريًا ومؤسَّسَاتِيًّا-أي في بدايات (ق 5 ق م) -، يقول عنهما سيشرون:

«نَدِين لهما تحديدَ منهجيَّةٍ وقواعدَ إدارةِ النَّقاشاتِ العامَّةِ، ما نَعْلَمُهُ-متوافقين في ذلك مع (الفيدر) لأفلاطون (267 ق م) ... أنَّ كوراكس لا يقيِّمُ البديهيَّات في مقابل اعتداده بالاحتمالات؛ فكلما كانت النظرية محتملةً، كلما كانت مقبولة، وهي حالة الحجة -على سبيل المثال- التي تدافع عن براءة رجل صغير الجثة مُتَهَمًا بتهديد رجل ضخم الجثة. كما نَدِين لكوراكس بأوَّلِ تعريفٍ للبلاغة بأنَّها فنُّ (ابتكار-أو إنشاء-الإقناع)، وندين لتيسياس بإعداد "فنِّ خطابيِّ" قابل للاستعمال في المرافعات والمنازعات. فما حصل هو أنه بعد تحرير موضوع البلاغة (الإقناع) بيَّن كل من كوراكس وتيسياس أداتها الضرورية؛ التي هي: المحتمل أو الرَّاجح؛ وهذا هو الجزء الأصيل لمُنْجَرهما.»²

فموضوع البلاغة بالنسبة إلى كوراكس وتيسياس هو الإقناع وأداتها الاحتمال، هذا هو أولى معالم البلاغة التقليدية، فيمكننا والحالة هذه أن نطلق عليها مصطلح المرافعة أو فن المرافعة، لأنها لم تتخذ مع هذين الرجلين مفهوم البلاغة بوصفها علما، غير أن من جاء بعدهما؛ تَلَقَّفَ هذا المنجزَ لِيُطَوِّعَ البلاغة بحسب حاجاته الشَّخصيَّة؛ أو العلمية كما سنُبيِّنُهُ مع السُّفسطائيين، والفلاسفة والخطباء والبلاغيين من العصور الهلنستيَّة.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 320، 321).

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. p20)

المبحث الثاني-البلاغة سفسطة:

السفسطائي أو السفسطائيون (Sophistes) اسم يوناني يعني؛ معلّمِي البيان¹ أو الخبراء²، قَدِموا إلى أثينا في حدود القرن الخامس قبل الميلاد، كانت لهم قُدْرَاتٌ جدلية وخطابية أساؤوا استخدامها، وحال بهم الأمر إلى المغالطة حتى عُرفوا بها، وتغيّرت بسببهم دلالات اللفظ في العربية وفي اللغات الأوربية الحديثة.³

يستعمل السفسطائيون الخطابة لاستعراض قدراتهم في التأثير، لا يقصدون بذلك "بيان الحق"⁴، وقد كانوا يُتقنون التأثير على الجمهور أيما إتقان، ما سبّب شهرتهم الكبيرة آنذاك والتي أسهم فيها عديد العوامل أهمها⁵:

- انتشار العقائد والآراء المختلفة التي تصل حدّ التناقض والحيرة.
- كثرة الخصومات القضائية والسياسية؛ التي أدت للُجوعِ إلى الخطابة وسيلةً للدّفاع عن حقٍّ أو تأييدِ غرضٍ.
- وصولُ الفكرِ اليوناني إلى مرحلةٍ قُصوى من الشكِّ لم يبلُغها قبل ذلك، وقد كان السفسطائيون من أهم أسباب هذا التردّي؛ حتى أذاعوا الشكَّ والإلحاد؛ ما أدى لأن

¹ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 75)

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

322، ج1)

³ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 75)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص ن.)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

يتصدى لهم سقراط بقوة، كما أن جوَّ الشكِّ أسهم في نجاح تقنيّاتهم في التأثير على المستمعين.

يمكن أن نتحدث عن شخصيتين بارزتين من بين السفسطائيين كان لهما أثرٌ على البلاغة والخطابة هما بروتاغوراس وقورجياس:

المطلب الأول-بروتاغوراس (Protagoras) (480 ق م، 410 ق م):

أقام بروتاغوراس في صقلية وكانت له اتصالات مع كوراكس وتيسياس، كما يؤكِّده أفلاطون في (هيبياس) (l'Hippias)، وأرسطو في (البلاغة/ Rhétorique)، وهو ما أخذت - بحسبهما-تغيرات مهمة في اتجاهات البلاغة بملاءمة حركية الكلام للنهاية المراد بلوغها.¹

قبل ذلك نشير إلى أن بروتاغوراس قد تتلمذ على يد ديمقريط (Democritus)؛ فكان له قسط من فلسفته؛ استغلها استغلالاً سلبياً². ابتكر مذهبه "السفسطائي" أو اتجاهه الفكري محاولاً التوفيق بين هرقليدس (Heraclitus) وبرمينداس (Parmenidus)؛ أي بين القول بـ "تحرك كل شيء" و"وجود الحقيقة"³ في مقولته الشهيرة التي هي عنوان الشك والنظرة الذاتية في الفلسفة:

«الإنسان مقياس كل شيء...»⁴ «الكائنة والتي تكون وغير الكائنة والتي لم تكن.»⁵

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 22)

² ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 76)

³ ينظر: (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 57)

⁴ (المرجع ن، ص ن)

⁵ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323،

هذه المقولة التي أحدثت ثورة تشكيكية كان هو رائدها، بنى عليها مذهبَه الفكري والسياسي؛ والبلاغي. فمن الناحية الفكرية والعقدية؛ قام بروتاغوراس بالتشكيك في «العقل والحق، والخير والشر، والعدل والظلم»¹... كما دافع عن «الشهوة الأمارة بالسوء فسماها الطبيعة، وحبذا الرجل القوي الذي يتبع طبيعته غير حافلٍ بالمبادئ الخلقية، وعلل هذه المبادئ بأنها من اختراع العامة ضعاف النفوس الذين يحاولون أن يحتموا وراءها دون بطش القوي»².

هذه نتيجة مقولتهم الأولى "الإنسان مقياس كل الأشياء جميعا" التي نسفت مرجعية الحقيقة أو وجودها، وجعلتها مهلهلة لا ضابط لها إلا ما يراه الإنسان في حينه؛ أو ما يشتهي، فالحق المدرك هو حق بالنسبة إليك، والعكس بالعكس إذ الباطل يكون باطلا حين يكون كذلك بالنسبة إليك، فلا يمكن بحسب السفسطائي أن يتفق الناس جميعا على حقيقة ثابتة خارجة عن الإنسان، وبدلا عن ذلك تكون الحقائق مؤقتةً مُتَعَدِّدَةً تُعَدُّدُ الأشخاص وما يعترضهم من حالات.³

كما أن بروتاغوراس لا يعترف بالألوهية؛ يقول:

«لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة، أو غير موجودة، فإنَّ أمورا كثيرة تحولُ بيني وبين هذا العلم، أخصُّها غموض المسألة وقصر الحياة»⁴

هذه المقولة التي جعلت معاصريه يتهمونه بالإلحاد؛ كما جعلت سقراط يرفض مذهبَه، ويبدل حياته في سبيل ذلك، ويهاجمه هجوما شديدا، ويُنكر عليه خاصة والسفسطائيين عامة استغلال

¹ (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 76)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ (المرجع نفسه، ص 76، 77.)

⁴ (المرجع نفسه، ص 77.)

تلاميذهم من الطبقة الأرستقراطية في سبيل تعليمهم الخطابة مقابل مبالغ خيالية، وإفساد نظرتهم للسياسية؛ التي كانت مبنية على فكرة نقلها لنا تراسيماخس إذ يقول:

«الحق للقوة، والعدالة ما هو أنفع للأقوى أو الحاكم، فالسياسة استغلال.»¹

ولأجل ذلك علم سقراط تلاميذه مجانا محاولا إصلاحهم، داعيا لقمع الفساد الذي أحدثه السفسطائيون؛ بالعمل لأجل العدالة والخير، وفي هذا ينقل عنه أفلاطون قوله:

«أراني أحد الأثنين النادرين إن لم أكن الوحيد، الذي يزول في السياسة الحقيقية، فيقول للشعب لا ما يلدُ ويُعجِبُ، بل ما يصلح وينفع.»²

المطلب الثاني -فورجياس (Gorgias) (485 ق م-380/404 ق م):

ظهر بعد بروتاغوراس وأصبح رائدا للسفسطة بعده؛ استمر في ثورة التشكيك وقال باستحالة المعرفة وغيرها من الأفكار التي عدت من قبيل الهذيان.³

كان لفورجياس أسلوبٌ نثري مميّز، أبهَرَ به مستمعيه، اتّسم بكونه شعريا إيقاعيا، استخدم فيه محبّبات نُسبت إليه هي "المحسنات الفورجيانية" (Gorgianic) ، اتسمت من الناحية الشكلية بالتساوي في طول التراكيب، مختومة بإيقاع خاصٍ له تأثيرات تنغيميةً متنوعة⁴ ومحسنات بديعية⁵

¹ (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 58)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 57.)

⁴ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 324،

ج1)

⁵ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 21)

خلافة (L'enchantement.) دونما تركيز على وجهة الأدلة، هذا الأسلوب الذي أطلق هو نفسه عليه؛
السيكاغوجي (Psychagogie) أو "التأمل النفسي"¹.

ارتكزت تقنيات قورجياس الخطابية على "نقض الأطروحة" (L'antithèse)، فقد كان يرى أن الخطاب لا
بد أن يوافق الجمهور الذين نتوجه إليهم سماه "بوليتروپيا" (Polytropie) مستلهما هذا الإجراء الخطابي
من العقيدة الفيثاغورسية² حول المتناقضات (Doctrinè Pythagoricienne des contraires)
ويتفق من جهة أخرى مع بارمينديس في ممارسة التحليل الصادم والكلمات المضللة التي ينبغي تفهمها³.

ومن هنا وجدت السفسطة طريقا لها في نفوس الناس، من خلال تغلب مذهبها البلاغي
(الخطابي) الخاص، المرتكز على المحسنات البديعية الخلافة ذات الطابع الموسيقي، والجدل
المغالط الذي يُفتي في قضايا الضمير كأنه يُقدّم وصفة طيبة للجمهور⁴، فكلّ همّ السفسطائي
أن يُبدّل إحساس المستمعين وإقناعهم بأيّ شيء يريده، هذا هو حقيقة مذهبهم، ولذلك وجدوا
رواجا كبيرا بين أبناء الطبقة الغنية، وجنّوا من هذه القدرات مالا وشهرة كبيرتين.⁵

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص 349، هامش 9)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 21)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁵ ينظر: (يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، 1991، صفحة 57)

أما مؤلفاتهم فلم تكن معروفة¹ فقد اعتمدوا على تلقين مريديهم خطبا متنوعَةً ذاتَ موضوعات أسطورية؛ تاريخية؛ فلسفية، مختومة بأنواع مختلفة من الحجاج وأمثلة متنوعة الأسلوب.²

أشار جيجر (W. Jaeger) في (البيدع/Paideia) أن الأدب السفسطائي تميَّز بالاختصار، الذي يفيسر البعد العملي للأشياء، وأن عقيدة السفسطائيين أدمجت غالبا في كتب مجهولة المؤلف، ما أدى لشيطنَة طريقتهم وإجراءاتهم الخطابية³، وأصبح مجردُ التلقُّظ باسمهم يوحي بدلالات شائنة بسبب الدعاية الماهرة التي شنَّها أفلاطون وأرسطو.⁴

طوّر قورجياس (42 ق م) بُعدًا مختلفا للبلاغة، من خلال حُطبتين وصلتا إلينا مُنقَّحتين على شكل مسرحيتين هما:

• مديح هيلين (The Encomium of Hélène).

• دفاع بالميدس (The Defense of Palamedes).⁵

إذا ما بدأنا بالنظر في "مديح هيلين" الذي يحمل مفارقة في العنوان، إذ تضمّنت دفاعا عن هروب هيلين من زوجها مينيلاس (Ménélas) مع باريس (Paris)، أشعل هذا الحدّث حرب

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 21)

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 322، ج1)

³ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 21, 22)

⁴ ينظر: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة، 2016، صفحة 75، هامش 1)

⁵ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323، ج1)

طروادة الشهيرة¹ التي خاضها الإغريق لاستعادة هيلين. هذه الشابة التي فتنها باريس بكلماته - كما برّره قورجياس-وتسلطّ خطابه على روحها وجسدها؛ لئفرز ما يشبه المخدرات الداخلية التي أثرت على جسم هيلين، فانقادت بقوة القدر الإلهي (الخارجة عن نطاقها)، وبقوة الخطاب الإقناعي لباريس الذي أثار في رغباتها فغلب حبه عليها، ولذلك يعتبر قورجياس أنها لم تكن حرة في قرارها، لأنّ قوة أعلى حدّدت تصرفاتها، هذه القوة التي مثّلتها الكلمة "الخطاب" (Logos) الذي يُشبه الوحي أو التتويم المغناطيسي.²

من خلال "دفاع هيلين"، يُقدّم قورجياس بناءً على البلاغة-اللوجوس بوصفه: «طاغية كبيراً»، يحمل في نهايته آثاراً خفية (إلهية-Divines)، تظهر في شكل عناصر مادية، تنتشر في الجسم، لها القدرة على نزع الخوف، وتخفيف الآلام، وبلوغ النشوة "La Liesse"، واستجداء العطف.³

يجعلنا قورجياس مُلزمين بالاعتداد بالقوى الإقناعية بل التأثيرية للوجوس، ما يمنعنا عن البحث في المسؤوليات⁴، فلا يمكن حينئذ لوم هيلين على فعلها⁵ كما يغالطنا قورجياس بطرح احتمال اختطافها أو أخذها عنوة، فينسب فعل الهروب كلّه لباريس، مُصوِّراً هيلين في قالب

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 323، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 23)

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 23)

³ (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁵ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

الشخصية العاجزة أو الضعيفة عن مقاومة التأثيرات الخارقة لباريس، فالعشق في النهاية لا سلطان لأحد عليه. وكذا الأمر في المسرحية الأولى "دفاع بالميدس" التي تتضمن دفاعاً متخيلاً لبطل متهم بالخيانة في حرب طروادة.¹

الفاعلان اللذان دارت حولهما المسرحيتان، هما فعلٌ خيانةٍ وطنيَّةٍ من بالميدس، وخيانةٍ زوجيةٍ من هيلين، الثانية أشعلت حرباً والأولى أدت لهزيمة، لكنهما قُدِّما كمتَّهمين يُدافعان عن نفسيهما، والمتَّهمُ بريءٌ حتى تثبت إدانته، وكانت وسيلتهما الدفاعية، حجاجٌ أو حيلٌ بلاغيةٍ وأسلوبية متقنة، والمُحاجِّجُ هنا (أو المغالطُ بالأحرى) هو السُّفسطائي قورجياس.

اعتقد قورجياس مع بروتاغوراس أنَّ الأفعال الإنسانية يُوجَّهها الرأْيُ لا المعرفة، ويوضِّحُ أنَّ العلاقة بين الخطيب والجمهور تناظريَّةٌ؛ بحيثُ يكون الإقناع محقِّراً لاستجابةٍ شبيهةٍ بإكراهٍ مُتَّسامٍ أو مُتعالٍ ونفعيٍّ في الآن نفسه، تُعقَّبُ فيه المرافعة الجدلية تضليلَ المستمعين، ولهذا اهتمَّ قورجياس أكثر بخصائص الإيهام التَّخيليِّ. فالعنصر الأساسُ في مفهومه للبلاغة هو الإقناع القائم على الاحتمال والذي تمنحه اللغة لتقديم الحقيقة الوهمية وتطويع الجمهور.²

البلاغة بالنسبة إلى قورجياس هي فن الخطاب القادر على الإقناع بالحُسن أو القُبْح، العدل أو الجور، الخير أو الشر، اعتماداً على تقنيَّة "الملاءمة" (Kairos)؛ بربط أهداف الخطيب مع الزمان والمكان والظروف الخاصة بالجمهور المستهدف، في "دعوى" (procès)، لإنتاج خطاب مناسب يُنسَّقُ بين العنوان والعبارة؛ الشكُّل والمحتوى³

¹ ينظر: (المرجع ن، ص 323)

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 23, 24)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 23، 24، 25).

البلاغة إذن «اختراع السفسطائيين، وإليه تدين بتوظيف النحو؛ وتنظيم الخطاب؛ بنثر محسنٍ بديعٍ وعالمٍ في الآن نفسه، وإليه أيضا تعودُ فكرة أن الحقيقة ليست إلا اتفاقا بين المتحادثين، ينتج من نقاش ابتدائيٍّ؛ بدونه لا يكون الجدل ممكنا، وإليه يعود الفضل في التأكيد على "الملاءمة" واللحظة المناسبة التي ينبغي إقتناضها... هذه اللحظة التي هي ميزة البلاغة الحية». ¹

هذا المنحى القورجياسى لم يلقَ قبولا لدى أفلاطون وأرسطو، فقد صورَ أفلاطون قورجياس بالذي لا يفهم ما يفعل، وعابه أرسطو بعدم التنظيم أو التحليل في تعليمه للبلاغة والجدل في كتابه (دحض السفسطة). وكأنَّ قورجياس لم يكن بعدها إلا حالةً فرديةً أو تيارا مؤقتا غير مؤسسٍ على منهجٍ علميٍّ، أو كأنَّه حالة من اللسن؛ الذي يُتقن المدح والذمَّ دون ما تبقى من صنوف البلاغة، كما أنه لا يُدرِّسُ خبرته هذه بالقواعد المنضبطة بل بالأمثلة فقط.²

رغم ذلك انتكس هذا النقض الأفلاطوني والأرسطي للتيار السفسطائي، ليظهر من جديد بين (ق 2م وق 5م)، في السفسطائية الثانية، في المدن الرومانية الناطقة بالإغريقية، وظهرت منهم أسماء بارزة: مثل دايو كريستوم وإيليسوس... نتيجة تأثير سياسي، كما أن هذه الحالة السفسطائية لها ما يُشبهها في الصين والهند القديمتين بما يُؤشِّرُ لحالة بشرية موجودة في ثقافات متنوعة ومختلفة.³

¹ (المرجع السابق ن، ص 23، 24).

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

324، ج1)

³ ينظر: (المرجع ن، 325).

وبالعودة لمبدئهم الشكّي الأول القائل: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" تظهرُ مركزية الإنسان في الفكر اليوناني القديم، الإنسان الذي ينفي الإله أو لا يُقرُّ بوجوده أو لا يعلم إن كان موجوداً أو لا يُدرك أنه موجودٌ، ليجعلَ من الحاجة الإنسانية الآنيّة فَلَكَ التّفكيرِ و مصدرَ الخطاب، يبيّرُ كُلَّ فعلٍ دونما معيارٍ أخلاقيٍّ أو على الأقل اجتماعيٍّ، إنه يُفضّلُ بذلك الفردانية على الاجتماع؛ والإنسان على الإله، وأما الفلسفة التي أسّس لها سقراط وتلاميذه من بعده، والتي تدعو لمزيدِ البحثِ القائم على التنظيم والتعليل، فإنها تعيدُ للإنسان علاقته بالحقيقة الخارجية المثلى، التي عليه أن يبحثَ عنها في الأشياء من حوله وفي العلوم التي يطلبها، وأن تكونَ البلاغة والخطاب الموجّه للجمهور في خدمته، ويكونَ وسيلةً لبلوغ الحقِّ لا أداةً لتطويع الجمهور، لأجل تحقيق أغراض فردية؛ وتبريراً لكل ما يصدرُ عنه من أفعال وإن كانت شنعاءً.

يقدم المذهب السفسطائي للمرة الأولى سلطة الكلام على الجمهور بما يُوصّلُ لسلطة الخطاب في البلاغة الحديثة وأن له هيمنةً على النفوس، تُخلى الجمهور من المسؤولية، وتجعلهم مجنّباً عليهم مثلهم مثل المدّعى عليه الذي يحاول تبرير فعله من خلال الخطاب. والناظر في الحالة السفسطائية يجدُ أنّها حالةٌ من اللّسن والأدب أو ما يُشبهه الأدب؛ اتخذت الخطابة وسيلةً لها حجائيةً؛ تعيدُ خلق الواقع في صورة مخيِّلة جديدة هدفاً للإيهام وتغيّرُ رأي المخاطب في الوقائع بما يقفُ لصالح الخطيب.

المطلب الثالث - إيزوقراط (Isocrates) (435 ق م - 338 ق م):

يُعتبر إيزوقراط -بالنسبة إلى الحضارة الغربية- أكبرَ تربيويٍّ (بيداغوجي) إغريقي ظهر في القرن الرابع قبل الميلاد، كما أنه أستاذٌ كبير للفصاحة رغم عجزه الظاهر عن الخطابة أمام

الجماهير، وقد أخفى عجزه هذا بتأليف كُتَيِّباتٍ في محاولة منه للتأثير على الرأي العام، إذ كان حُلْمُه الكبيرُ بناءَ وطنٍ موحَّدٍ هو أثينا أو "الحلف الهيليني" (Pan-Hellenism)، بثقافة موحَّدة تجمعُ الإغريقَ جميعاً، كما عبّر عنه في "Panegyricus" (380 ق م)؛ لأجل ذلك أسَّس مدرسة في أثينا (392 ق م) كرّس فيها حياته يُدرِّس المواطنين ورجال الدولة.¹

رغم أنه لم يستعمل في حياته مصطلح البلاغة أو الفلسفة فقد كان اهتم كثيرا بالفصاحة، غير أن أفكاره لم تلق رواجاً نظراً لهيمنة المفاهيم الأفلاطونية، التي كان ينفذها ضمناً معتبراً إياها صعبة وغير عملية. دون أن يشير لاسم أفلاطون، معاصره الذي لا يعبأ به ولم يذكره البتة إلا مرة في (فايدروس) متهماً عليه، مُعتبراً أعماله حالةً من التعبير عن فشل الديمقراطية الأثينية؛ بفكرٍ غير واضحٍ ومظهري لا يهتمُّ بالحقيقة، فلم يعدّه لأجل ذلك فيلسوفاً. ورغم أن إيزوقراط بيداغوجي ممتاز، وأبٌ للفنون الأدبية (Encyklios Paickia) -التي اشتقت منها كلمة "أنسوكليبيديا" الحالية في الإنجليزية، ورغم أنه درّس الخطابة والإنشاء والتفكير العقلاني والتاريخ والدين والأسطورة والسياسة، معتمداً على تعليمية تمثيلية، استلهمها من السفسطائيين، ورغم أنه وجّه لهم انتقاداً يتبرأ فيه من منهجهم في خطبته الشهيرة (ضد السفسطائيين)، رغم كل ذلك عدَّ إيزوقراط من السفسطائيين، لأنه لم يعتمد على تعليمية التحليل والفهم كما فعل أرسطو فيما بعد، ولم يكن لديه مفهوم واضح عن البلاغة، فلم يفرّق بينها وبين المعارف الأخرى،

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 33, 34).

وهي بالنسبة إليه ليست إلا عملية إبداعية معلّقة؛ تنتظر التوليد ببناء الخطاب المؤثر على العملية التعليمية.¹

لأجل ذلك انتهت مدرسته بوفاته (338 ق م)؛ ولم يُكمل أحدً طريقته كما حدث مع أفلاطون وأرسطو وغيرهما، فلم يكن إلا سفسطائياً أسس خلافاً لهم مدرسةً ثابتة.²

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1) و (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 33, 34).

² ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 325، 326، ج1)

المبحث الثالث-البلاغة فلسفة:

المطلب الأول-أفلاطون (plato): (428/427 ق م-347 ق م)¹:

يَتَّهَمُ أفلاطون السفسطائيين بأنهم أسهموا بقوة في انحطاط أثينا²، ولأجل ذلك نَقَلَ لنا- من خلال كتابات عديده كقورجياس (385 ق م)؛ وفايدروس "الفيدر" (375 ق م)- سقراط المعارض للسفسطائيين؛ في شكل شخصية حوارية تتهم البلاغة بالملق والخداع (المغالطة)، ويُرَكِّزُ في الفيديروس على بلاغة فلسفية تقود لأخلاق جماهيرية يُشترط في تحقيقها معرفة الخطيب للحقيقة، وإتقانه للتفكير المنطقي، وفهمه للنفسية البشرية حتى يُصيح مُرشداً للروح يقوم بملاءمة القول لأذهان المستمعين، كما يرفض أفلاطون- من خلال سقراط أستاذه- الكتابة لأنها تُدَمِّرُ الذَّاكِرَةَ في نَظَرِهِ.³

¹ «ولد أفلاطون في أثينا سنة (427 ق م)، في أسرة شريفة كبيرة النفوذ، أخذ بنصيب وافر من الأدب اليوناني والعلوم الرياضية ، ثم قرأ كتب الفلاسفة واستمع إلى أحد أتباع هيراقليدس، ولما ناهز العشرين عرف سقراط فأعجب به ولزمه إل النهاية ثماني سنين، وكان من شهود محاكمته ومن زواره في السجن، بعد ذلك لحق بإقليدس في ميباري ومكث هناك حوالي ثلاث سنين، فتأثر بالجدل الميباري، وبالمذهب الإيلي إلى حد بعيد، ثم سافر إلى مصر ، ففضى فيها ما يقرب من العام، واتصل بالمدرسة الكهنوتية في عين شمس، وعاد إلى وطنه وبقي فيه نحو سبع سنين وفي تلك الفترة بدأ يكتب وينشر . ثم رحل إلى جنوب إيطاليا، وعرف بعض الفيثاغورسيين، عبر المضيق إلى صقلية إجابة لرغبة ملك سراقوسطة، ولكن نشأ بينهما خلاف فلم تطل إقامته عنده، فرجع إلى أثينا وأنشأ سنة (378 ق م) مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت أكاديمية، وكانت أشبه بجامعة تدرس فيها جميع علوم العصر، يقوم بتدريسها جماعة من العلماء بإشراف أفلاطون، وظل هو يعلم ويكتب أربعين سنة حتى توفي (347 ق م)، استمرت حتى أغلقها جوستينيان 529م» عن: (إبراهيم مدكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة،، 2016، صفحة 87، هامش 1)

² ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 27)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 329 ، ج1)

يُقَدِّم لنا أفلاطون مشكلة البلاغة من منظور فلسفيّ، مُقْتَرِحًا حَلًّا ثنائيًّا يميّز بوضوح "الأشياء" عن "الأنواع"؛ و"المحسوس" عن "الواضح intelligible"؛ و "الرأي" عن "المعرفة"؛ انطلاقًا من تصميم آخر لبلاغة أصبح لها معه مصير واحد؛ إذ لا ننظر إليها وفق خصائصها النظرية وإجراءاتها التقنية أو أهدافها العملية بل عبر تقابلاتها الداخلية التي تتناظر فيها مع الفلسفة.¹

لأوّل مرّة تُعرّف البلاغة بوصفها كفاءة ذات طبيعة عمليّة. يتصوّر سقراط في بروتاغوراس - كما قدّمه أفلاطون- أنّ البلاغة عصيّة على التحديد بل مستحيّة، لأنّ السفسطائيين ليس لهم أي ارتباط في ممارستهم بالفلسفة.²

في المقابل يعتقد بروتاغوراس- كما ذكره Dupréel³ - أنّ تفوق علمه يُقاس بالنظر لما يُحدثه من آثار، ويُقدّم مهنة السفسطائي من خلال الطابع التكويني التعليمي لنشاطه. هذا الإصرار على التعليم بالطريقة السفسطائية يشرّحه اهتمامهم بالعُرفِ التنظيمي والاجتماعي للناس، فالأعراف بحسبهم تمرّر وتُتعلّم، لأنهما طبيعيتان، وفي التعبير عن هذه الأعراف المتناسبة في أشكالها مع الخطاب؛ يحدّد السفسطائيون قُدّرات البلاغة، التي لها سلطة تُنتج من عمليات ذات طابع تقني يتحكّم فيها البليغ؛ للهيمنة على المجلس والسّيطرة عليه، نظرًا لتحكّمه في اللّغة.⁴

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 27)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

لا مكان للفضيلة هنا بالنسبة إلى السفسطائي، إلا حين تجد لها مناسبة، من قبيل عبارات المجاملة ضمن نسق ثقافي محدد.¹

فأما من الناحية التعليمية؛ فيؤكد سقراط-كما يقدمه أفلاطون-أن ما يمكنه تعليمه منها متعلق بالعلم، ويقترح التمييز بين الإقناع والتعليم، ثم يؤكد أن الإقناع السفسطائي ليس إلا عملية "إيهام للناس"... فالفلسفة-خلافًا للسفسطة-تحدد العملية التعليمية بالنظر لمراتب المعرفة المتعالية على المجتمع، مثل ما هو الأمر في اعتذار سقراط؛ أين نشأه هو نفسه يرفض التوجه للجمهور ممثلًا في هيئة المحلفين؛ نظرا لاعتمادهم على التواصل الفردي بين أعضائها.²

وأما في جورجياس؛ فيظهر أفلاطون رفضه للبلاغة من جهة وضعها العلمي أو الفني (الإبيستيمي، أو التقني)، إذ عرفها بوصفها مهارة ذات جوانب عملية غارقة تمامًا في التجريب، رغم ذلك هناك فوارق بين البلاغة والسفسطة، أصبحت أكثر وضوحًا مع بزوغ مسمى "الجدل"، هذا الأخير الذي هو: «فن المناقشة الذي يتضمن الخطاب»³، ما يجعله مختلفًا عن البلاغة التي لا تهدف-بصفة رسمية-إلا لنجاح الإقناع بغض النظر عن المضمون.⁴

¹ (المرجع السابق ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

وأما في "اليوتيدام Euthydème" فلا يُفرّق أفلاطون بين البلاغة والسفسطة، إذ يصبح هنا موضوع الخطاب أكثر أهمية، إثر تأثره بالجدل، فتظهر لأجل هذا البلاغة والسفسطة في ارتباط وثيق بفنون معينة دون أخرى من الآن فصاعدا.¹

ترتبط البلاغة بصفة خاصة بالإدارة القضائية والحكومية فهو مضمونها الذي تهتم به، ما يميّزها عن السفسطة التي تهتمّ بنوعية المهارات التي تمارسها، والتي تتعلّق دائماً بالتملّق أو المَلَق (Kolakeia)، فالبلاغة هنا مهارة مؤسسة على جهل الجمهور و التملق إليهم، لا تهتم كموضوع لها بالمنطق المعقول ولكن بالفائدة والمتعة أو الإمتاع.²

يقوم أفلاطون عن طريق الجدولة بعملية تصنيفية يفرّق فيها الفنون الحقيقية عن غير الحقيقية، فيميّز بين فن الطب والرياضة من جهة وبين أخرى غير حقيقية كالطبخ والاستحمام (قضاء الحاجة). وبين فنون حقيقية كالتشريع والسياسة (الحكم) وبين فنون أخرى غير حقيقية كالسفسطة والبلاغة، فيطرح لأجل ذلك سؤالاً عن الخصوصية المقنّعة للبلاغة.³

تقود معالجة هذا السؤال إلى جدال عن موضوعها؛ فبينما يبحث غورجياس في مشروعية البلاغة باعتبارها نشاطاً لا يعمدُ فقط بالنتائج فحسب؛ ولكن بمحتوى الخطاب؛ يجتهد أفلاطون في عدم تأهيلها باعتبارها رسمياً "خبرة" لا تسمح بالمعرفة⁴ بل تتركس فقط الجهل: «إنها تمارس فن التملّق الذي يقلّد ويشوّه ويحرّف فنّ السياسة (الحكم)، ودون أي اهتمام بما هو حسنٌ، لا

¹ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 31)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن).

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

تتوقَّفُ البلاغة بجاذبيتها المُغريَّة والجُنُونِيَّة والمُمتَعَّة، عن أَسْرِنَا فِي فِإخِهَا حَتَّى تَضْحَى - بالنسبة إلينا-فُنَّا ذَا قِيَمَة كَبِيرَة!«¹.

عندما يحاور سقراط -حول أهمية البلاغة-يؤكد على واقع أنها لا تملك تلك القدرات التي أعلَّنها قورجياس في مجال العدالة والفضيلة...ليفرض نتيجة مفادها: البلاغة تملُّق.²

وأما في (فيدروس)؛ فيقدِّم أفلاطون فارقا جديدا بتقسيم البلاغة إلى بلاغة حقيقية وأخرى غير حقيقية أو بالأحرى بلاغة تعليمية وأخرى سفسطائية. تتمازج البلاغة والسفسطة من جديد لتحديد الهويَّة التي تُكْرَسُ بوضوح إنتصار الجدل.³

يفرِّقُ هذا الأخيرُ (الجدلُ) بين الجوهرى والفكري بغض النظر عن المظاهر المحسوسة...فيُكوِّنُ الجدلُ الطريقَ إلى الحقيقة ويسمح بالولوج إلى العلوم الحقيقية. باتجاه هذه النظرية التي يميلُ سقراط إليها؛ ويربطُ بين العجز عن تعريف البلاغة والجهل بالجدل، فيستلهمُ من ذلك بل يجد الوسيلة لمعاملة البلاغة كفنٍّ.⁴ الاستراتيجية واضحة هنا: إذ تقوم على المعارضة بين الفن والتجربة (الخبرة)، الموجود والظاهر، ما يؤدِّينا للبحث عن "أصالة" في البلاغة؛ تمنحها إمكانية الاستقلال الذاتي... أخيرا في "Théétète et Philèbe"؛ نصل للحظة الأخيرة من الوسم الأفلاطوني للبلاغة بضبط العلاقة بين العلم والرأي القويم (Ortho

¹ (المرجع ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن).

³ ينظر: (المرجع ن، ص 33)

⁴ ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 33)

(doxie) يريد من ذلك؛ أن يُبيِّن أنَّ البلاغة-رغم تأثيرها الذي لا ينكره أحد-على الرأي القويم، فإنه لا تأثير لها بتاتا على العلم.¹

قد يكون النقاش بخصوص البلاغة بين أفلاطون والفسطائي، نابعا من إختلافٍ مَبْدَئِيٍّ بين نظرتين غير مُتَّفَقَتَيْنِ للعالم.² بحسب كينيدي (Kennedy) نحن أمام نوعين من المفكرين:

«يرتكز البعض منهم بقوة-خاصة الفلاسفة والمفكرين الدينيين-على المآلات والنماذج المطلقة، ويهتمون كثيرا بالحقيقة، ويعتبر آخرون هذه المفاهيم (ضبابية) وخيالية، ويعتقدون أنَّ الحقيقة توجد في الانغماس الكامل في الحياة واللحظة الرَّاهنة. وبصفة عامة، يُدافع البُلغاء والخُطباءُ إلا قليلا منهم عن الموقف الثاني؛ الناتج عن نظرتهم المشتركة للفن بوصفها تحديًا بلاغيا (خطابيا) لا يتعارض مع مبادئ خارجية. هذا الفرق لا يقتصر على أفلاطون وغورجياس لكنه موجود أيضا بين ديموثين وإيزوقراط؛ فيرجيل وأوفيد، دانتي وبيترارك، ربما أيضا بين ميلتون وشكسبير.»³

لا يقف الأمر عند نقاش بين اتجاهين فكريين، بل يمكن لهذا الاصطفاغ بين هاتين النظرتين توفيرُ خلفيَّةٍ لصراعٍ ثقافي واسع النطاق، اعتراضا على تضخيم هذا النزاع؛ قام إيزوقراط-وهو من أكثر البلاغيين المعاصرين لأفلاطون-بطمسِ الثنائِيَّةِ الأفلاطونية؛ عن طريق تحديد هُويَّةِ البلاغة؛ كتوليفٍ بين القناعات والعيش المشترك؛ ضمن مجتمع مُتَعَلِّقٍ بالفلسفة. هذا الاستيعابُ

¹ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع ن، ص ن)

الذي قام به إيزوقراط يهدف لبلوغ الحكمة العليا بالارتكاز أكثر على روح الإجابة، تعامل معه أفلاطون بالارتكاز على روح الهندسة.¹

المطلب الثاني-أرسطو (Aristote) (348 ق م-322 ق م):²

يُعتَبَرُ أرسطو بالنسبة إلى البلاغيين الجُدد مصدرًا أساسا، خاصة عند بيرلمان ثم من سار على نهجه، إذ تضمّن كتابه (فنُّ الخطابة) مادّةً علمية عن البلاغة العامة أخذها في "الأكاديمية"، وقد تضمّن لفظ البلاغة وصفَ موضوعٍ على وجه العموم والخصوص؛ حيثُ يظهرُ أنه ألفه على فتراتٍ مختلفة، وعلى العموم فإنّ أعماله كلّها لم تُنشر إلى غاية القرن الأول قبل الميلاد، رَغَمَ أن تلاميذه رَوّجوا له بعد وفاته، ففي بداية الكتاب يقف أرسطو من

¹ ينظر: -27, 1999, pp. (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 33), بتصرف يسير، وقد حرصت هنا على ترجمة النص كاملا بصفحاته الثلاث لأهميته، ولأنه لم يترجم فيما أعلم لحد الآن، حتى نستفيد منه في بحثنا وحتى يقف عليه الباحثون في هذا الباب.

² ولد في مدينة "أسطاغير" على حدود مقدونية، كان أبوه طبيبا لجد الإسكندر المقدوني، عندما بلغ الثامنة عشر ذهب لأثينا والتحق بالأكاديمية فتميز على أقرانه بسرعة، حتى سماه أفلاطون "العقل" لفرط ذكائه و"القراء" لسعة اطلاعه، بعد أن مكث في الأكاديمية عشرين سنة حتى توفي أفلاطون، عندها رحل لآسيا الصغرى إلى أن استدعاه فليب والد الإسكندر ليتقّف ولده فبقي معه أربع سنوات حتى بلغ الإسكندر السابعة عشر أين بدأ فتوحاته، حينها عاد أرسطو لأثينا في أواخر سنة (335 ق م)، وأنشأ في ملعب رياضي مدرسة نسبة إليه تسمى "الوقيون". كان من عادته أن يلقي دروسه وهو يمشي مع تلاميذه، فلقب لذلك هو وأشياعه بالمشائين.

اتهمه الوطنيون الأثينيون المعادون لمقدونيا بالإلحاد، للإيقاع به، فغادر المدينة ومات في السنة التالية (322 ق م)،... من كتبه المنطقية؛ المقولات، والعبارة أو الأقضية، الجدل الأغاليط، ومن كتبه الطبيعية: السماع الطبيعي لأن تلاميذه استمعوه عنه والنفس، ثم سمي أندرونيقوس الرودسي الكتب التي وجدها بعد هذه الكتب في الترتيب كتاب ما بعد الطبيعة وهو من أتباعه في القرن الأول قبل الميلاد للدلالة على مكان هذا الكتاب في المجموعة، وأما أرسطو فقد سمي موضوعه بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولى، وهو معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة، وأيضا بكتاب الحروف؛ لأن مقالاته مرقومة بالحروف اليونانية، ومن كتبه "الأخلاق" و"السياسة" وكذا "الخطابة" و"الشعر" عن: (إبراهيم مذكور؛ يوسف كرم، دروس في الفلسفة، 2016، الصفحات 101-103).

البلاغة موقفاً شبيهاً بأفلاطون، فأماً فيما يلي منه نجد أبواباً تعليميةً عن البلاغة وقواعد خداع المستمعين مما يدلُّ على تناقضٍ في الكتاب أو تغييرٍ موقفٍ أرسطو عن البلاغة، ممَّا يُثيرُ عديدَ الشُّكوكِ حول الكتاب، فلربَّما طالته أيادي التَّحريفِ فيما بعدُ.

هَمَّشَ أفلاطون البلاغةَ لَكِنَّهُ قَدَّمَ الفلسفةَ، وقد كان أثارَ موقفه من البلاغة رَدِّيَ فِعْلٍ مَخْتَلَفَيْنِ: واحدٌ لإيزوقراط وآخر لأرسطو، وقد مرَّ علينا موقِفُ إيزوقراط، وأما أرسطو فقد تَبَيَّنَى في البداية موقفَ أفلاطون في نصِّ مَقْودٍ هو غريلوس (Le Gryllos)، سرعانَ ما تباعد عنه لِيَهْتَمَّ أَكْثَرَ فأكثرَ بالبلاغة، ما أداه لكتابة تاريخٍ لها في كتاب مَقْود للأسف-بحسب سيشرون-، عوضاً عن ذلك قَدَّمَ لنا النَّصَّ الأوَّلَ المؤسَّسَ لهذا الفنِّ هو (البلاغة) [والذي نَعْرِفُهُ نحنُ بِمُسَمَّى "الخطابة"¹] في ثلاثة كُتُبٍ أُلِّفَتْ غالباً في أوقاتٍ مَخْتَلَفَةٍ...²

يُعَبِّرُ أرسطو في الجُزأينِ الأوَّلِ والثَّانِي مِنَ (الخطابة) عن مضمون الخُطبة، يُسمِّيها الفكر "Diaonia" أطلق عليه فيما بعد "التأليف البلاغي" يقول:

¹ « ارتقت الخطابة عند اليونان رقياً عظيماً بفضل النظام الديمقراطي الذي ساروا عليه... ولأن القضاة لم يكونوا مقيدين بقانون يطبقونه، بل كان لهم حق التشريع أيضاً، فكان هذا سبباً في أن الخطابة اعتمدت على إثارة المشاعر أكثر من اعتمادها على بيان الأسباب والعلل المنطقية، وفي أن الخطابة ارتكزت على فن البلاغة، واعتمدت على أساليب البيان أكثر من اعتمادها على أي شيء آخر، فكانوا ينمقون عباراتهم ويستعملون أساليب المجازات والاستعارات؛ حتى يجتذبوا بعباراتهم الضخمة مشاعر الجمهور والقضاة وقت إلقاء الخطب ليصوتوا عقبها وبذلك ينتهي كل شيء... فالمصوتون في المجالس السياسية والقضاة في المحاكم كانوا على درجة كبيرة عرضة للتأثر الوتقي والانفعال بمظاهر الخطيب وفصاحة وذلاقة لسانه، وعلى الجملة فالخطبة في اليونان كان يعتمد فيها على السماع أكثر من اعتمادها على القراءة... » عن: (طه حسين وغيره، التوجيه الأدبي، 2016م، صفحة 60، 61)

² ينظر: (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp.

«البلاغة نظيرةُ الجدَل؛ وكلاهما فنَّانٌ مفيدان، ليس لهما مضمونٌ خاصٌّ بهما، ويستطيعان الحجاج مع أو ضد القضية.»¹.

فهو ينظر هنا للبلاغة، كما فعلَ مع الفنون الأخرى أو الحقول المعرفية التي ميَّزَ بينها بحدودٍ، غيرَ أنَّه يُعرِّفها بقوله-في بداية الفصل الثاني-:

«القدرة في كل حالة على رؤية الوسائل المتاحة للإقناع.»².

فنهتَمَّ البلاغة بحالات محدَّدة لا بقضايا عامَّة كما هو الأمرُ مع الجدَل³.

ثم يُقسِّمُ سُبُلَ الإقناع باعتبارِ فنِّيَّتها إلى:

• غير_فنية: (سردية أو وصفية)؛ مثل القوانين والشهود والعقود والقسم، تتميز بأن المتكلم يستخدمها لكنه لا يخلقها.

• فنية: (من خلق وتألَّف المتكلم)؛ وتنقسم هذه السُّبُلُ الفَنِّيَّةُ لثلاثة أقسامٍ بدورها:

▪ المصدقية: ظهور شخصية المتكلم على أنها جديرة بالثقة.

▪ مخاطبة المشاعر: تحريك مشاعر الجمهور.

▪ مخاطبة العقل: الحجاجُ العقليُّ القائمُ على الوضوح واحتمالية الصِّدق.

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 332،

ج1)

² (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن.)

ينقسم هذا الحجاج إلى قسمين:

✓ حجاج منطقي: منه الذي ينطلق من الأمثل ليستخرج منها نتيجة إما ضمناً أو صراحة.

ومنه:

✓ القياس الإضماري: "enthymème" الذي يعني حرفياً: "شيء في الذهن"، أو ما يُعرَف

بالقياس البلاغي وهو حجاج قائم على قبول افتراضات معينة، وتكون نتائجه صحيحة إذا

كانت مقدماته مؤكدة، وهو قليل في البلاغة، وغالبا ما تحذف مقدمات القياس المنطقي؛

لأنَّ المستمع يعرفها "إذا كان كذا وكذا كان كذا وكذا..."، أما مقدمات هذا القياس

الإضماري فمستمدة من أفكار معرفية واضحة في السياسة والأخلاق، أو من موضوعات -

ممكنة وغير ممكنة، ماضية أو مستقبلية أكبر أو أصغر من حيث الحجم أو الأهمية، أو

من الأساليب الجدلية التي يسميها أرسطو "Topics" أو "topoi" (المواضع).¹

وقد أصبحت هذه الأقسام جزءاً من التراث البلاغي الغربي.

كما قام أرسطو بتقسيم البلاغة بحسب الجمهور إلى ثلاثة أقسام:

• القانوني (Forensic): يُطلب فيه من الجمهور أن يُصدِرَ حكماً عن الموضوع الذي حدّث

في الماضي، وأساس الحكم هو تحديد ما هو عادل.²

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، الصفحات

329-333، ج1)

² ينظر: (المرجع ن، ص 333)

• **التشاوري (Deliberative):** يُطلَبُ فيه من الجمهور إصدارَ حُكْمٍ على شَيْءٍ سوفَ يَتِمُّ

في المستقبل كما هو الأمرُ في المجالس والتشكيلات السياسية.

وأساس إصدار الحكم ما هو نافعٌ ومفيدٌ من الناحية العلمية.¹

• **البرهاني (Demonstrative):** لا يُطلَبُ فيه من الجمهور إصدارَ حُكْمٍ أو إتخاذَ

تَصَرُّفٍ، وقد اعتقدَ أرسطو أنه يتعلَّقُ بالمدح والذمِّ كما هو الأمرُ في الخطبِ الجنائزيةِ

أو شجبِ العدوِّ أو الخطبِ الاحتفاليةِ وأساسه ما هو مُشترِكٌ.²

وهذا جدول عامٌّ يوضِّحُ التَّصوُّرَ الأرسطيَّ للبلاغة³:

المواضع	العمليات	الوسائل	الأهداف	الزمن	الجمهور	الخطاب
حقيقي/غير حقيقي (المرآة) (الوقتية)	enthymème	اتهام/دفاع	قانوني/غير قانوني عادل/جانر (أخلاقي)	الماضي	القاضي (الحكم)	قضائي
محتمل/غير محتمل (الإمكانية) (الاحتمالية)	عبرة (مثال)	قناع/ردع(=منع)	مفيد/ضار (سياسي)	المستقبل	المجلس (القرار)	تشاوري
أكثر/أقل (الكمية).	توسيع، تضخيم: تصوير	مدح/رقابة=ذم	نبيل/حقير حسن (جميل)/قبيح	الحاضر	العامة (تقييم)	برهاني

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص ن)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص ن)

³ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 55)

كما أكد أرسطو على أن يكون الأسلوب واضحاً غير مملٍ وأن يكون مناسباً لمستوى الموضوع لا أعلى منه، وتحدّث عن إختيار الألفاظ، والاستعارات والتشبيهات وخصائص الكتابة بما في ذلك الإيقاع التثري والأسلوب المقطع؛ ولم يكن يملك تصوّراً واضحاً عمّا سمّي بعدها بالصّور البلاغية، وقد فرّق أيضاً بين الأسلوب الشفاهي والكتابي، كختم الحديث عن الأسلوب. كما قسّم الخطبة إلى أجزاء أهمها بالنسبة إليه الفكرة والبرهنة، أضف إليه حديثه عن وسائل مواجهة الهجوم القضائي المسبق والسرد والبرهنة والتساؤل والخاتمة.¹

أمّا من حيث تصنيف الصناعة الخطبة فإنّ البلاغة التقليدية تُقسّمها إلى خمسة أقسام:

- «1- قسم البصر بالحجة (l'invention): أي استكشاف الأفكار انطلاقاً من وجهات نظرٍ مختلفةٍ ممكنة.
- 2- قسم الترتيب (la disposition): ويتحقّق عبر تنظيم الحجج يُوسمُ بكونه تنظيماً منطقيّاً استراتيجيّاً، ونعني بالتنظيم عمليّة التخطيط.
- 3- قسم العبارة: (locution): وتتمثّل في إختيار الأسلوب وإيقاع الخطاب، ويتضمّن استخدام الصّور البلاغية مثل الاستعارة والمبالغة...
- 4- قسم الاستظهار (la mémoire): يخصّ عملية البحث عن وجهات النّظر، وذلك بواسطة التّصنيف الذي يهدف من خلاله المُتكلّم إلى تنظيم المقولات التجريبيّة المُتضمّنة سلفاً في الخطاب.

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

• 5- قسم العمل (l'action): وهو إختيارُ التَّغْيِمَاتِ والهيئات والحركات.»¹

ينبغي تفهُّمُ أنّ كلّ النَّقَاشِ الإغريقي حول وضع (statut) البلاغة، تَعَلَّقَ بِمَرَحَلَةٍ خَاصَّةٍ تَمَيَّزَتْ بِتَغْيِيرَاتٍ كَبِيرَةٍ، مَسَّتْ مَفَاهِيمَ إِنْسَانِيَّةٍ وَكُونِيَّةٍ أَكْثَرَ مِنْ تَعَلُّقِهَا بِالْمَجْتَمَعِ نَفْسِهِ؛ فـ: «مرحلةُ تَأْسِيسِ البَلاغةِ كَفَرَّ تَزَامَنْتَ مَعَ تَغْيِيرَاتِ هَيْكَلِيَّةٍ مُتَّالِيَةٍ فِي المَدَنِ أَدَّتْ لِانْهِيَارِ الأَرِسْتَقْرَاطِيَّةِ الوَرِاثِيَّةِ، مَا وُلِدَ مَفَاهِيمَ جَدِيدَةٍ تُحْصُ العَالَمَ؛ الإِنْسَانَ؛ التَّعْلِيمَ.»²

هذه العملية التي تُرَكِّزُ عَلَى الإِنْسَانِ فِي عِلَاقَتِهِ بِاللُّغَةِ تَفْتَحُ الطَّرِيقَ لِلتَّأَكِيدِ بِقُوَّةٍ عَلَى البَلاغةِ:

«إِذَا كَانَتِ اللُّغَةُ تُفَرِّقُ بَيْنَ الإِنْسَانِ وَالحَيَوَانِ، فَمَا الَّذِي يُفَرِّقُ بَيْنَ الإِغْرِيْقِيِّ وَالبَرِبَرِيِّ (الهِمَجِيِّ)، وَبَيْنَ المُوَاطِنِ (المْتَمَدِّنِ) الحَرِّ؛ المْتَمَتِّعِ بِحُقُوقِهِ السِّيَاسِيَّةِ كَامِلَةً؛ وَبَيْنَ مُوَاطِنٍ أَقَلِّ حَقًّا أَوْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ العَبِيدِ... لَا تُضْمَنُ البَلاغةُ فَقطُ الحُرِّيَّةِ بَلِ النَّصْرَ (النَّقُوقَ) عَلَى زَمَلَائِهِ المُوَاطِنِينَ فِي مَوَاجَهَةِ المَصَالِحِ، كَمَا أَنَّهَا تُضْمَنُ النَّقُوقَ الاجْتِمَاعِيَّ فِي مَعْنَاهِ الدُّنْيَوِيِّ؛ بِأَنَّ تُؤَوِّقَ لِمَنْ يَمَارِسُهَا إِمْكَانِيَّةً أَنْ تَشْفِي مَنْ غَلِيْلَهُ مِنْ طُمُوحَاتِهِ نَحْوَ المَجْدِ.»³

كَمَا يَنْبَغِي الإِنْتِبَاهُ لِكُونِ التَّحَوُّلاتِ السِّيَاسِيَّةِ وَالاِجْتِمَاعِيَّةِ وَالاِقْتِصَادِيَّةِ الَّتِي عَاشَهَا السُّفْسَطَانِيُّونَ جَعَلَتْهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهَا أُمُورٌ إِجْبابِيَّةٌ وَمَحْرَرَةٌ، لِأَنَّهَا تُضَاعَفُ مِنْ إِحْتِمَالَاتِ الحِرَاكِ، وَبوصفِها بِدَائِلَ فِكْرِيَّةً، فِي المَقَابِلِ يَنْظُرُ إِلَيْهَا أَفْلاطُونُ بِوصفِها تَهْدِيدًا وَإِنْحِلَالًا وَازْدَوَاجِيَّةً وَانْتِهَازِيَّةً؛ لِأَجْلِ تَحْقِيقِ مُغَامَرَةٍ سِيَاسِيَّةٍ، وَيَحَاوِلُ الرَّدَّ عَلَى ذَلِكَ بِابْتِكَارِ إِسْتِراتِيجِيَّةٍ تُؤَكِّدُ وَتَمَحُو فِي الآنِ نَفْسَهُ آثَارَهَا السَّلْبِيَّةِ، فَكُلُّ شَيْءٍ هُنَا يَدُورُ -حَسَبَ أَفْلاطُونِ- حَوْلَ ثُنَائِيَّةٍ (الحَاجَةِ/

¹ (بلانشيه فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، 2012م، صفحة 15) بتصريف يسير جدا.

² (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 35)

³ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, pp. 35, 36)

والطاري)، زغم أن سُقراط اعتدَّ بالطاريِّ تقريباً كالسفسطائيين، كما أكد على القدرات الاستشكالية (عرض الإشكال) للخطاب... السفسطائي؛ فخلافاً لإيزوقراط يفترض القدرة ومعرفة الإجابة، أين يقع دوره كمُحدِّثٍ باسم أفكار أفلاطون...، لكنَّ تلك التساؤلات ألفت على الرغم من ذلك أفلاطون، وكلَّ نظريته-التي أرادت الهيمنة- على الأفكار كان هدفها فقط تكييف كلِّ التساؤلات بنموذج من الأجوبة ثم تحديدها مسبقاً، والتي تُغيَّر من "العلاقة بالأشياء إلى أفكار الأشياء"، بأن تُركِّز على الحقيقة المحسوسة والمعقولة، مُكرِّسةً بنتائيتها تُعبِّدُ الطريقَ الملَكِيَّ لعهد الحاجة إلى الفلسفة، هذه الأخيرة التي ستُصبح علمَ الوجود دون أن تعلن ذلك، أين نجد أن الأنطولوجيا قد وُلدت في هذه اللحظة -بكلِّ إيجابية- مع البلاغة.¹

المبحث الرابع-البلاغة صناعةً:

احتلَّت البلاغة مكانةً لدى المتعلِّمين في العالم الناطق باليونانية بين القرنين الرابع والأول قبل الميلاد(في المرحلة الهيلينية)، بما في ذلك آسيا الصغرى وشمال إفريقيا التي فتحها الإسكندر الأكبر، فأصبحت ضمن البرنامج التعليمي للمرحلة الثانية من التعليم الابتدائي؛ غير أن الذي حفَّزته المملكات الهلنستية ومن بعدها الحكم الروماني هو الخطابة القضائية في مقابل الخطابة السياسية، بما يسمح لمنح شيءٍ من التمدُّن لدى المتعلِّمين، يمكِّنهم من الحديث أمام الموظفين المحليين، نظراً لمزيد انتشار ثقافة المشافهة رغم وجود الكتابة. كما أنَّ هذه المرحلة تميَّزت بالانحياز للصنعة الأسلوبية التي كانت تميَّزت بها آسيا الصغرى في مقابل البساطة واللغة النقية التي تميَّزت بها جزيرة رودس ثم جميع أثينا والعالم الناطق باليونانية. ثم عادت الخطابة السياسية البليغة لترتفع أسهمها بحلول العقد الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، وقبل ذلك

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص 36، 37)

أيضا بين مُنتَصَفِ القرنِ الثَّاني قبلَ الميلاَدِ وتاريخِ إنشَاءِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ على يدِ أغسطس بعد سنة (30 ق م)، في هذه الفترة اِهْتَمَّت روما أكثرَ بتدريبِ الشُّبَّانِ على مخاطبةِ الجماهيرِ في مجلسِ النُّوَابِ والهيئاتِ التَّشريعيةِ الشَّعبيةِ، حتى بلغت في فترةِ إنشَاءِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ منزلةً ضاهت بها مرحلةُ الازدهارِ في أثينا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاَد.¹

المطلب الأول-مرجعاً البلاغة: (عن الإبداع) و(البلاغة إلى هيرونيوس):

يُعَدُّ الكتابان أهمَّ مرجعين للبلاغة الغربية بعد كتاب أرسطو (فن الخطابة)، وقد أُعْتَبِرَا أوْثَقَ مَصْدَرَيْنِ للبلاغة التقليدية منذ القرن 4 ق م حتى عصرِ النَّهْضةِ، كما أنَّهما أُعْتَمِدَا في تدريسِ البلاغة في المدارس والجامعات، ونالا اهتماماً من لَدُنِ الدَّارسين تعليقاً ودراسةً في العُصورِ الوسطى، كما اِعْتَمَدَ عليهما الخطباءُ في إلقاءِ الحُطَبِ ومختلفِ أنواعِ الكِتَابَةِ.²

يُنسَبُ (عن الإبداع) لسيشرون³ حوالي 89 ق م، وهو جزءٌ من كتاب كبير عن البلاغة لم يكتمل، جاء على جزأين لكلٍ منهما مقدّمة عن الخطابة، لم يُحدِث فيه سيشرون أيّة تَغْيِيرَاتٍ، خلافاً للثاني الذي أُجْرِيَ عليه مُؤَلَّفُهُ المجهولُ تَغْيِيرَاتٍ بسيطةٍ لِيُكَيِّفَ النَّظْرِيَّةَ اليونانية في التأثير على الجمهور بما يتناسب والجمهورِ الرُّومانيِّ.⁴ يقول سيشرون في مقدّمة الكتاب الأوَّلِ، في الجزء الأوَّلِ-وهي مقدّمة مشهورةٌ جدا-:

¹ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 336، 338، 339، ج1)

²ينظر: (المرجع ن، ص 340).

³سنتحدث أكثر عن سيشرون فيما بعد.

⁴ينظر: (المرجع ن، ص 339، ج1)

«إِنَّ الْحِكْمَةَ بَدُونَ الْفَصَاحَةِ لَا تُفِيدُ الدُّوْلَ إِلَّا قَلِيْلًا، وَالْفَصَاحَةُ بَدُونَ حِكْمَةٍ ضَرَرُهَا كَبِيْرٌ وَلَا تَكُوْنُ مَفِيْدَةً أَبَدًا.»¹

أَرَدَفَ ذَلِكَ بِتَصَوُّرِهِ لِتَطَوُّرِ الْمَجْتَمَعِ الْإِنْسَانِيِّ اسْتِمْدَهُ عَلَى الْأَرْجَحِ مِنَ الْفَلَسْفَةِ الرَّوَاقِيْنِ يَقُوْلُ:

«كَانَ هُنَاكَ قَائِدٌ عَظِيْمٌ نُو قُدْرَةُ عَلَى الْإِقْنَاعِ قَامَ بِإِخْرَاجِ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ حَالَتِهَا الْبِدَائِيَّةِ، وَلَكِنْ مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْعُظَمَاءِ لَا يَهْتَمُّونَ بِتَفَاصِيْلِ الْإِدَارَةِ، فَاسْتَحُوْدَ مِنْ يَمْلِكُوْنَ قُدْرَةَ حَطَابِيَّةً أَقْلًا عَلَى النَّزَاعَاتِ الصَّغِيْرَةِ، وَبِمَرُورِ الْوَقْتِ اعْتَادُوا الدِّفَاعَ عَنِ الْبَاطِلِ، وَقَدْ أَسْفَرَ هَذَا عَنِ نُشُوْعِ صِرَاعٍ فَاتَّجَهَ الْأَشْخَاصُ الْأَكْثَرُ نُبْلًا إِلَى التَّفَكِيْرِ الْفَلَسْفِيِّ.»²

ثم يمدحُ سيشرون في نهاية مقدمته الفصاحة؛ بما يُشبهه ما كان عند قورجياس وإيزوقراط قائلاً:

«إِذَا كَانَتِ الْحِكْمَةُ هِيَ الْوَسِيْطُ بَيْنَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، فَإِنَّ هَذَا سَيُوْدِي إِلَى فَوَائِدَ كَثِيْرَةٍ لِلدَّوْلَةِ، أَمَّا مَنْ حَصَلُوا الْحِكْمَةَ فَسَوْفَ يَحْظُوْنَ بِالْمَجْدِ وَالشَّرْفِ وَالْمَكَانَةِ الرَّفِيْعَةِ، وَهِيَ تَضْمُنُ أَيْضًا أَفْضَلَ الْوَسَائِلِ لِلدِّفَاعِ عَنِ الْأَصْدِقَاءِ. يَبْدُو لِي أَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْإِنْسَانَ أَقْلٌ وَأَضْعَفُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ فِي كَثِيْرٍ مِنَ النَّوَاحِي، فَإِنَّ أَهْمَّ نَقْطَةٍ يَتَفَوَّقُ فِيهَا عَلَى الْحَيَوَانَاتِ هِيَ قُدْرَتُهُ عَلَى الْكَلَامِ، لِهَذَا أَتَصَوَّرُ أَنَّ مَنْ يَتَفَوَّقُ عَلَى الْأَشْخَاصِ الْآخَرِيْنَ فِي تِلْكَ الصِّفَةِ بِالذَّاتِ الَّتِي يَتَمَيَّزُ بِهَا الْإِنْسَانُ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ، يَكُوْنُ قَدْ كَسَبَ شَيْئًا رَائِعًا، وَبِمَا أَنَّ هَذِهِ الْقُدْرَةَ لَا تَحْصُلُ فَقَطْ بِالسَّلِيْقَةِ وَبِالْمَمَارَسَةِ وَلَكِنْ أَيْضًا بِقَدْرِ مَنْ الصَّنْعَةِ وَالْفَنِّ، فَمِنَ الْمَلَائِمِ أَنْ نَنْظُرَ إِلَى الْقَوَاعِدِ الْمَتْرُوِكَةِ لَنَا حَوْلَ هَذَا الْمَوْضُوْعِ.»³

¹ (المرجع السابق ن، ص ن.)

² (المرج ن، ص ن.)

³ (المرجع ن، 340، 341)

أما صاحبُ الكتابِ الثاني المجهول (الخطابة إلى هيرونيوس) فيُعَدُّ صاحبَ أقدمِ شرحٍ غربيٍّ لنظريَّةِ الأسلوبِ وأنواعه الثلاثة الأشكال، وقد تحدَّثَ عن بعضها بما سمَّاه (الزُّخارف) التي تلحُّ المفرداتِ والأفكارَ:

- الأسلوب الرفيع.
- الأسلوب المتوسط.
- الأسلوب البسيط.¹

ثم قدَّم عن كل نوعٍ أمثلةً، تحدَّثَ بعدها عن الأساليب الضَّعيفة؛ الطَّنَانُ والبطيءُ والهزيلُ.

لم تكن البلاغة-كما يراه كول-ثمرةً أساتذة الفنِّ الخطابيِّ أو نتاجَ التَّفكيرِ في الممارساتِ الخطابيَّةِ بل: «كانت نتيجةً عَشْرِيَّاتٍ حاسمة في تاريخ اليونان من القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، تنازعت فيها عديدُ الجماعاتِ حولَ القيادةِ الفكريَّةِ والأخلاقيةِ للإغريق، من أولئك: السِّفسطائيَّون، العلماءُ، الفيزيائيَّون، الموسوعيَّون، اللُّوغوغرافيَّون (logographes)، الخطباءُ، رجالُ الدَّولةِ، الكتَّابُ المسرحيُّون، المُفسِّرونَ (d'exégètes)، بحيث تُرك جانباً انهيارُ التَّظاهر الذي لا احتجاجٍ فيه بالشَّعرِ. وقد كانت الغلبةُ طبعاً للمقاتلين الأكثرِ استعداداً لتطويرِ بديلٍ مُرضٍ -مبدئيًّا-، والذي هو ما أصبح يُسمَّى الفلسفةُ؛ بنظرةٍ شعريَّةٍ للعالم، وأشكالٍ جديدةٍ من الخطابِ الفنِّيِّ (أي البلاغة)، كان هذا البديلُ قادراً على التَّنافُسيَّةِ مع تجسُّدِ شعريِّ بما مَنَحَهُ من قُدْرَاتٍ على إشباعِ الفضولِ، وإيقادِ شرارةِ التَّعاطُفِ وتحفيزِ خيالِ الجمهورِ، بالكلامِ

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن)

والكتابية، فالنصرُ كانَ خليفَ هذه المجموعة التي ألحَّت على التَّفريقِ الثَّابتِ والأوَّلِيِّ بينَ المهمَّتينِ [الفلسفيَّةِ والبلاغيَّةِ] وعلى التَّبعيةِ الصَّارِمةِ من الثَّانيةِ للأوَّلِيَّةِ.¹

المطلب الثاني-سيشرون: (Cicéron):²

تَكْمُنُ أهميَّةُ سيشرون في كونه أوثَقَ البلاغيِّينَ الذينَ بَقِيَ تراثُهم موجودًا لليوم، إذ يُعدُّ كتاباهُ (عن الخطابة) ألفه (55 ق م) سجَّلَ حواراته بتاريخ (91 ق م)، و (بروتوس) (46 ق م) مِنْ أهمِّ المراجع اللاتينية في البلاغة العربيَّة، أضف إليه مرجعهُ المُهمَّ (الأجزاء البلاغية) لابنه، و(عن أفضل أنواع الكلام) الذي هو مقدِّمة لكتاب (حول العرش) و(كتاب المواضع) سنة (44 ق م) كدليلٍ للمواضع الجدليَّةِ، يمثِّلُ حلقةً وصلٍ بينَ التعاليم الجدليَّةِ الأرسطيَّةِ وتعاليم العصور الوسطى.³

أمَّا عن محاوراته (عن الخطابة) فقد كانت شخصياتها الحوارية رجالَ دولةٍ وخطباءً من نفس الفترة، التقاهم سيشرون نفسه، من بينهم شخصيَّةُ كراسوس المتحدِّثُ بفضائل سيشرون وهو يحتاجُ في الجزء الأول عن المواطن الخطيب، الذي يعتبره النموذج الأمثل للمواطن، وهنا يتكرَّرُ هاجسُ المواطنة وعلاقة البلاغة والخطابة بصفةٍ خاصَّةٍ بهذا الهاجس في هذه المرحلة

¹ (Meyer, Michel, Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours, 1999, p. 40)

² هو «ماركوس تاليوس سيشرون (106-43 ق م)؛ كان خطيباً عظيماً وسياسياً محافظاً، لم ينجِ رغم محاولاته في الحفاظ على الكومة الدستورية التقليدية لمدينته. يعد أكثر الرومانيين شهرة لأن ترك تراثاً لا زال موجوداً لحد الآن، تمثل في تسعمائة رسالة، كتبها في وقت فراغه على شكل حوارات حول البلاغة والفلسفة، بهدف تعريف الرومانيين بالموضوعات التي ناقشتها المدارس اليونانية، كما أراد من خلالها صياغة مفردات لاتينية فلسفية في الوقت نفسه.» عن: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 341، ج1)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

كما في مَرَحَلَةِ التَّأْسِيسِ لِأَثِينَا، وَلِذَلِكَ يُؤَكِّدُ سِيشِرُونُ عَلَى لِسَانِ كِرَاسُوسِ أَنَّ الْمَوَاطِنَ الْخَطِيبِ بِحَاجَةٍ لِمَعْرِفَةٍ وَاسِعَةٍ بِالْفَلَسَفَةِ وَالْقَانُونِ وَالْبَلَاغَةِ وَفَنُونٍ أُخْرَى، فِي حِينِ يَظُنُّ سَكَايَلُوفَا أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُمْكِنٍ وَيَرَى بَدِيلًا عَنْ ذَلِكَ حَاجَةَ الْخَطِيبِ لِمَعْرِفَةِ تَطْبِيقَاتِ عَنِ الْقَانُونِ، وَيَقْفُ بَدَلَ ذَلِكَ أَنْطُونِيُوسَ مَوْقِفًا وَسَطًا بَيْنَهُمَا وَيُعَدِّدُ حَاجِيَاتٍ وَوَاجِبَاتِ الْخَطِيبِ.¹

يشرح سيشرون في الفصل الثاني من كتاب (الإبداع البلاغي) الترتيب والذاكرة فيقول:

«إِنَّ نَظْرِيَةَ الْكَلَامِ كُلَّهَا تَعْتَمِدُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَصَادِرَ لِلْإِقْنَاعِ:

• إِبْتِهَاتٌ أَنَّ مَا نُدَافِعُ عَنْهُ صَحِيحٌ.

• إِقْنَاعُ الْمَسْتَمِعِ بِرَأِينَا.

• أَنَّ نُثِيرَ فِي الْأَذْهَانِ الْعَاطِفَةَ الَّتِي تَتَطَلَّبُهَا الْحَالَةُ.»²

إِقْتَبَسَ سِيشِرُونُ بَعْضَ أَفْكَارِهِ الَّتِي ذَكَرْتَ أَعْلَاهُ مِنْ كِتَابِ (فَنِ الْخَطَابَةِ لِأَرْسُطُو) الَّذِي ظَهَرَ حِينَهَا، خَاصَّةً شَرَحَ فِكْرَةَ الْإِقْنَاعِ.

فَأَمَّا فِي الْفَصْلِ الثَّلَاثِ مِنْ كِتَابِهِ فَيَعُودُ كِرَاسُوسُ لِيَصْبِحَ الْمَتَحَدِّثُ الرَّئِيسَ وَيَكْمِلُ... بِحَدِيثِ مُطَوَّلٍ عَنِ الْأَسْلُوبِ مَبْنِيٍّ عَلَى الْمَزَايَا الْأَرْبَعِ الَّتِي عَرَضَهَا ثِيُوقِرَاسُطُوسُ؛ السَّلَامَةُ وَالْوَضُوحُ وَالرُّخْرُفُ وَالْمَوَاعِمَةُ.³

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

341، 343، 344، ج 1)

² (المرجع ن، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 343).

وأما في (بروتوس) فيقارن فيه مُستطردًا بين تصوّر الخطابة وتاريخ النحت والرّسم...وينقذ نظريةً مهمّةً عن «الواجبات الثلاث للخطيب التي هي: الإثبات، الإمتاع، تحريك المشاعر، مستخدمًا في كلّ ذلك الأسلوب البسيط والمتوسط والرّفيع على التّوالي»¹

وفي الجملة فإن سيشرون قد دافع عن أسلوبه المُسهب ضدّ النّقاد والمعاصرين له من الأتيقيين، كما أنّه يعدّ مرجعًا رئيسًا للبلاغة التقليدية، بالنّظر لموثوقيّة المصادر التي تُنسب إليه، وبالنّظر لتكليفه نظريّة البلاغة اليونانيّة للجمهور الروماني.

المطلب الثالث-كليتنيان: (Quintilien):²

يُعدّ كتاب (تعليم الخطيب) أهمّ عملٍ لكليتنيان³، يُقدّم فيها أرقى صورةٍ وصلت إليها النظرية البلاغية حينها، فالبلاغة في كتابه هذا وسيلةٌ لتحقيق ما يُسمّى المواطن الخطيب، وهو أعظمُ هدَفٍ قوميٍّ لأيّ رجلٍ رومانيٍّ، وقد أخذ الفكرة كما هو واضحٌ من كتاب (عن الخطيب) لسيشرون، وقد كانت طريقة كلينتنيان معتمدةً على المراجع التي سبقتُه، ليعيد صياغتها

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 343، ج1)

² هو «ماركوس فابيوس كينتيليانوس (حوالي 39م-96م)؛ ولد في إسبانيا، تلقى تعليمه في روما، عينه الأمبراطور فيسباسيان في وظيفة أستاذ بمرتب لتدريس البلاغة اللاتينية في المدينة، في سياق دعم التعليم العام الذي بدأته الحكومة الرومانية لأول مرة دعماً للثقافة التقليدية والقيم الأخلاقية التي تآكلت خلال فترة نيرون. شغل منصبه لمدة عشرين عاماً؛ ترفع أثناءها نيابة عن موكلين في المحاكم، ليختم مساره الوظيفي بتأليف رسالة لم تصلنا "عن أسباب فساد الفصاحة" ثم شرع بعدها لإنجاز أعظم أعماله "تعليم الخطيب" جاء في اثني عشر فصلاً.» عن: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 353، ج1)

³ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 353، ج1)

وتبديلها بما يناسب ظروف زمنه. يعدُّ كتابه هذا صورةً عن وفائه للنظام الإمبراطوري، إذ يُعتَبَرُ فيه أنَّ الخطيبَ الكاملَ يُشترَطُ فيه أن يكونَ رجلاً فاضلاً، وقد كَرَّرَ هذه العبارةَ عديدَ المرات مستشهداً بمقولة رجل الدولة الروماني كانو الأكبر: «الرجل الفاضل هو الماهر في الكلام»¹ ليقْتَبَسَ منها متحدثاً عن البلاغة قائلاً: «إنها القدرة على الكلام بمهارة»². تشملُ المهارةُ هنا الأبعادَ الأخلاقيةَ والجماليةَ والعمليةَ، التي لا تُستَمَدُّ من البلاغة بل من قيم الأسرة والقُدوة الحسنة والدراسة العميقة للأدب الذي يحملُ معاني أخلاقيةً.³

يُعدُّ الجزءُ العاشرُ من أهمِّ أجزاء الكتاب، خاصَّةً لطلاب اللاتينية، وهو مُلحَقٌ عن كيفية تحقيق الوفرة (*Copia*) أو الكثرة والثراء في الأفكار والكلمات، ويجبُ عن ذلك بدراسة وتقليد الكتاب العظماء السابقين؛ يورد فيها قائمةً لأهمِّ الكتاب اليونانيين كهوميروس؛ اعتماداً على قائمة النحويين الإسكندريين (3-2 ق م)، وكتبا في التاريخ والخطابة والفلسفة.⁴

يمكن القولُ إذن؛ إنَّ كلينتينيان مع سيشرون من أهمِّ مراجع البلاغة الرومانية، غيرَ أنَّ فكرتَهُما عن المواطن التَّمودجي مُتمِّلاً في الخطيب التَّمودجي أصبحت أقلَّ تقبُّلاً لضعف القدرة على تحقيقها فيما بعدُ، ما أبعدَ عنها القراء في القرون الوسطى.⁵

¹ (المرجع السابق ن، ص ن)

² (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ ينظر: (المرجع ن، ص 353-356)

⁵ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

المطلب الرابع-البلاغة موعظةً مسيحيةً:

لن نُسهب في الحديث عن هذه المرحلة، ولن نُطيل الحديث عن أعلامها، غير أننا سنذكر أهم ملامحها، لتبيين آثار البُعد الديني ممثلًا في البلاغة التقليدية، وما يعقب ذلك من تجاوزها فيما بعد أو الانقطاع والانفصال عنها في مرحلة الحدائث.

تميزت هذه المرحلة باحتراف خمسة آباءٍ لاتينيين من بين ثمانية عظماءٍ تدرّس البلاغة، قبل أن يتحوّلوا إلى المسيحية، كان من بين أكثرهم إثارةً للانتباه *أغسطين (Augustin)*، رغم أن المسيحيين الأوائل ما كانوا يشعرون بالراحة تجاه البلاغة، وقد حاول أحد الخمسة وهو *لاكتانتوس (Lactantius)* (420-320 م)، التوفيق بين الدراسات الوثنيّة والمسيحية. أما رسالة *أغسطين (عن التعليم المسيحي)* فقد احتوت على أهم نقاشٍ لاتينيٍّ في البلاغة في الفترة ما بين كلنتينيان وإنساني عصر النهضة.¹

كان قد سبّب إثارة الجدل حول البلاغة من جهة وصفها بالفضيلة أو السُميّة؟ وهل هي فنٌّ أم ملكة؟ موهبةٌ خاصّة أم شيءٌ آخر؟، بعد أن عرّفها كلنتينيان بقوله:

«معرفة الكلام على نحوٍ جيّد»².

وهو تعريفٌ يُشبه تعريف الفلاسفة الرواقيين لها، وأما غيره فقد عرّفها بالنظر لوظائفها وأغراضها أو بالنظر لما تتكوّن منه أو بالنظر لمهمات الخطيب.

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

358، ج1)

² (المرجع ن، ص ن)

وقد وَرِثَتْ البلاغةُ التقليدية تعريفًا عن أرسطو من طريق هيرماغوراس:

«فِنَّ مُتَعَلِّقٌ بِقَدْرَةِ مُتَّصِلَةٍ عَلَى الْحَدِيثِ الْمَتَعَلِّقِ بِمَوْضُوعٍ سِيَّاسِيٍّ بِشَكْلِ مُقْنَعٍ يَتَّفِقُ مَعَ مَا هُوَ مَوْجُودٌ.»¹

ولدايونايوسوسي تعريفًا آخر:

«قَدْرَةُ فَنِّيَّةٌ عَلَى الْكَلَامِ الْمَقْنَعِ عَنِ مَوْضُوعٍ سِيَّاسِيٍّ الْهَدَفِ مِنْهُ الْكَلَامُ بِشَكْلِ جَيِّدٍ»²

يزعم الغربيون أنَّ البلاغةَ التقليدية بقيت تُدرَّسُ منذ تراث سيشرون وكلنتينيان حتى ظهرت اتجاهاتٌ جديدةٌ في عصر النهضة وبدايات العصر الحديث. وقد تراجعت مكانتها في القرن التاسع عشر لظهور الحركة الرومانسية الثائرة على قواعد الإنشاء، والتي نُفِضَ التَّعْبِيرُ التَّلْقَائِيُّ، فما عادت تدرسي كالسابق. وأمَّا في العصر الحديث فقد عادَ الاهتمامُ بالبلاغة كما فهمها أفلاطون وأرسطو، ومن بين المراجع المُهَمَّة التي اعتمدتها أقسامُ اللُّغة الإنجليزية وعلوم الاتصال:

- (الخطابة إلى هيرينوس).
- أعمال سيشرون وكلنتينيان البلاغية التي وسَّعت من جمهور قرائها.
- (البلاغة الكلاسيكية للطالب المعاصر) لإدوارد كوربت.
- (الاستقبال المعاصر للبلاغة الكلاسيكية) لكاتلين ويلش، التي درَّست فيها مدى استخدام البلاغة التقليدية.

¹ (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة 358،

ج1)

² (المرجع ن، ص364)

(الاستحواز على الخطاب القديم) الذي أُكِّدَ على إمكانية تحصيل مهارة مخاطبة الجماهير بشكلٍ
فَعَّالٍ من خلال المصادر التقليدية، ثم يَمَكِّنُ عَدَمُ التَّقَيُّدِ بالقواعد كما حَدَّثَ معَ أعظمِ خُطَبَاءِ
اليونان، وكذا في روما...¹

¹ ينظر: (توماس أ سلوان، ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف، موسوعة البلاغة، 2016، صفحة

372، 373، ج1)

الباب الثاني: التداولية في الدراسات البلاغية المعاصرة، العمري معلما.

الفصل الثاني: الأبعاد التداولية في البلاغة العربية المعاصرة

المبحث الأول: البلاغة الجديدة.

المبحث الثاني: الأبعاد التداولية في البلاغة العربية.

المطلب الأول: مفهوم البلاغة الجديدة:

لم يبقَ من روح البلاغة الأرسطيّة اليونانية شيءٌ في العالم الغربي¹، إذ حال بها الأمرُ لأنْ تقتصرَ على صورٍ وقوالبٍ إستعماليّةٍ جاهزةٍ في القرن التاسع عشرَ، يستحضرها الكتابُ والأدباءُ، ولأجلِ ذلك أنكرها الرومانسيون ومَجّوا أمرها حتى نادى هيقو (Victor Marie Hugo) قائلاً:

«لنحارب البلاغة»²

هذه المقولة الشهيرة التي أصبحت شعارًا للحرب المعلنة على البلاغة في صورتها التي آلت إليها من قوالب جاهزة. وقد كان لهذه الدعوة في العصر الحديث تداعياتها في العالم العربي، إذ انتقد العقادُ استعادة شوقي للصُورِ البلاغية من عصر الانحطاط؛ ورصفها في العمل الأدبي بما يُشبه رصف الصبيان للحجارة الملوّنة، فلم يُعد الشاعر حينها يقفو وجدانه بل أصبح يتبع البلاغة في صورتها الجامدة.³

هذا الجمود في عرض وإستعمال البلاغة أكسبها في العالم الغربي سمعة سيئة، وجعل الركون إليها في العصر الحديث نزوعًا للرجعيّة والنقائيد البالية، ما أسهم في تحنيطها علميًا، خاصة بعد الثورة التي أحدثتها اللسانيات وما أفرزته من علوم تُقارب العمل الأدبي كالأسلوبية وعلم النَّصِّ، وكذا بروز مفاهيم جديدة كالشعريّة وعلومٍ بديلةٍ أخرى كالسمياء.

¹ وقد ذكرنا في الفصل السابق كيف أن نشته أعاد ربط البلاغة الحديثة بالبلاغة اليونانية.

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 181)

³ (المرجع ن، ص ن)

غير أن الأمر لم يبق على هذا النحو، فما لبثت الدارسون أن أيقنوا بضرورة العودة للبلاغة، وإن لم يكن ذلك عن قصدٍ في بداية الأمر، فإنه أصبح كذلك في نهايته، وهنا أصبحت الدعوة لرسم خطٍ بحثي لبلاغةٍ جديدةٍ، تستعيد الإرث البلاغي الأرسطي، في بعده المنطقي، ثم الخطابية، مع إجراء ما يمكن إجراؤه من تعديلات تُناسب موضوعات وفضاءات الخطاب الحديثة والمعاصرة، من هنا يمكننا القول إن البلاغة الجديدة هي:

«التيار البحثي الذي بدأه شايم بيرلمان (Chaim Perlmán) (1912م-1984م). إذ كانت البلاغة القديمة دراسة كلاسيكية (تقليدية) لفن الخطاب وقواعد الإقناع، ولم تعد تُدرّس منذ القرن الرابع عشر. أما البلاغة الجديدة فتستهدف إنشاء قواعد عامة للحجاج؛ لا تُراعي فقط شكل الخطاب، بل الأنواع المختلفة الاستقبال لدى الجمهور».¹

هذا الخط الذي سننحدث عنه أكثر بعد حين-لم يكن له أثره التعميمي، بقدر ما لفت الانتباه لما يمكن أن يُقدّمه التراث البلاغي اليوناني من إمكانيات تأصيلية للدراسات المعاصرة المتعلقة بالنص الأدبي واليومي، ما دفع بكثيرٍ من الباحثين المجددين لرفع أصوتهم-هذه المرة- لاستعادة البلاغة التقليدية ضمن المفاهيم البنيوية كما جاء على لسان رولان بارت (Roland Barthes):

«ينبغي إعادة التفكير في البلاغة الكلاسيكية بمفاهيم بنيوية...وسيكون حينئذٍ من الممكن وضع بلاغة عامة أو لسانية لدوال التضمين، صالحة للصوت المنطوق، والصورة والإيماء».²

¹ (Dortier, Jean-François, La Communication Des Relations Interpersonnelles aux réseaux sociaux, 2016, p. 371)

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 181، 182)

ثم أصدر جان كوهين (Jean Cohen)، بعد سنتين من دعوة بارت، كتابه المشهور في مجال قراءة البلاغة القديمة في ضوء اللسانيات البنيوية الحديثة بعنوان: (بنية اللغة الشعرية)¹، ليتبعه جيرار جينت (G Genette) بعد سنوات قليلة؛ في مقال له يتكلم فيه عن الاختزال الذي تعرّضت له البلاغة القديمة، داعياً إلى إعادة النظر في موقف المحدثين منها، لأنه يمكنها أن تُسهم بما تملكه في دراسة أبعاد الخطاب الشعريّ و الإقناعيّة²، فتوالى إصدارُ كتبٍ كثيرةٍ تحملُ عنوانَ البلاغة متضمّنةً جديداً منها: (البلاغة العامة، وبلاغة الشعر) لجماعة (مي)، ومنها (إمبراطورية البلاغة) قبل ذلك، لبرلمان، ...³

هذه الدعوات أدت لنسيان تلك الصورة القائمة والنمطية الموروثة عن البلاغة القديمة، بما لم يعد يمنع من وصف بعض الباحثين -في اللسانيات وما أفرزته من علوم- بالبلاغيين، كما فعل هنريش بليت عندما أدرج أسماء كبار السيميائيين والشعريين والإقناعيين "أو التداولين" المحدثين في زُمرَة البلاغيين، قائلاً:

«ثم تغيّرت هذه الوضعية [التي آلت إليها البلاغة بشكلٍ جادٍ يكادُ يكونُ مفاجئاً] في الستينيات من هذا القرن⁴، وكان باحثون ألمان قد حاولوا، من قَبْلُ إعادة الاعتبار إلى البلاغة [مثل]: دوك هورن (Dock-Horn) في الفترة بين (1944-1949) بتأسيسه لعلم جمال بلاغي، قائم على التأثير، وكورتيس (1956) بتبريره للتحليل التاريخي للمعاني المشتركة، ولُسبيرغ (1960-1967) باستقصائه المنهجي الواسع لموادّ البلاغة الكلاسيكية... إنَّ زُواد هذه البلاغة الجديدة في فرنسا هم رولان بارت، وجيرار جينت وكونتر وكبدي فارغا ومجموعة (مي) بليج وبيرلمان

¹ (المرجع السابق ن، ص 182).

² ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 182)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ أي القرن العشرين.

تدوروف. لقد استطاع هؤلاء الباحثون -وباحثون آخرون كثيرون في بلاد أخرى- أن يجعلوا من البلاغة مبحثاً علمياً عصرياً.¹

هذا الرّخْمُ من الدّراسات الأكاديمية، ومن الدّعوات إلى الاهتمام بالبلاغة مجدّداً، أخرجَ الجِدالَ من إمكانية رُجوعِها، إلى البحثِ في الأسباب الموضوعيّة التي دَعَت لهذه العوْدَةِ². فمن أولئك من ربَطَ عوْدَةَ البلاغة بازدهار البحث اللساني عموماً باعتبار اللغة أداةً للتواصل والمعرفة؛ كما يفعلُه فاسيلي في كتابه (البلاغة والبلاغة الجديدة)، أو مَنْ يُفسّر ذلك من زاوية "الوعي اللغوي للأدب" كما يقول غريماس وكورتيس في معجميهما³، غير أن هنري بليت يوضّح السبب الحقيقي لعودة البلاغة؛ بالرّبط بين البلاغة الجديدة والتداولية قائلاً:

«إنَّ سببَ هذه النهضة البلاغيّة يرجعُ في مجال التنظير، إلى الأهمية المتزايدة للسانيات التداولية، ونظريات التواصل، والسمائيات والنقد الإيديولوجي، وكذا الشّعريّة اللسانية في مجال وصف الخصائص الإقناعية للنصوص وتقييمها.»⁴

وبذلك إنفتحت البلاغة -كما يقول العمري- على مجالات الخطاب؛ «فخرجت... من حدود البُعد الجماليّ الذي كانت محصورةً فيه، نازعةً لأن تُصبحَ علماً واسعاً للمجتمع»⁵.

بهذا نفهم نقطة الارتكاز التي اعتمدت عليها الدراسات اللسانية؛ في إحياء مجال البلاغة من طريق استدعاء الأطراف الحقيقية المشاركة في الإنجاز اللغويّ، تلك الأطراف التي أهملتها

¹ (المرجع السابق ن، ص 182، 183)

² ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 183، وما بعدها)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 183)

⁴ (المرجع ن، ص ن.)

⁵ (المرجع نفسه، ص ن.)

اللِّسَانِيَّاتُ الْبِنْيَوِيَّةُ تَأْجِيلاً أَوْ تَحْيِيداً، وَاسْتَعَادَتِ التَّدَاوِلِيَّةُ النَّظْرَ إِلَيْهَا تَحْدِيداً مَوْضُوعِيّاً، وَتَأْكِيداً عَلَى أَهْمِيَّتِهَا فِي فَهْمِ وَتَفْعِيلِ اللُّغَةِ.

المطلب الثاني: اتجاهات البلاغة الجديدة:

1- بلاغة الحجاج:

يُعَدُّ هَذَا الْإِتْجَاهُ الْمَحْفَظَ الْأَوَّلَ لِلْبَلَاغَةِ الْجَدِيدَةِ، وَتَشْعُبُهَا فِي عَدِيدِ الْإِتْجَاهَاتِ أَوْ التِّيَارَاتِ الَّتِي تَصَالَحَتْ مَعَ الْخَلْفِيَّةِ الْبَلَاغِيَّةِ التَّرَاثِيَّةِ، وَأَدْمَجَتْ مَبَاحِثَ لِسَانِيَّةٍ حَدِيثِيَّةٍ فِي الدَّرْسِ الْبَلَاغِيِّ، وَقَدْ كَانَتْ الْبَدَايَةُ مَعَ أَعْمَالِ شَايِيم بِيرْلَمَانٍ - وَهُوَ فَيْلسُوفٌ وَقَانُونِيٌّ بَلْجِيكِيٌّ - بِمَجْهُودَاتِهِ الَّتِي اسْتَهْدَفَ بِهَا الْبَحْثَ عَنْ "مَنْطِقٍ" لِلْقِيمِ (Valeurs) فِي كِتَابِ مُشْتَرَكٍ مَعَ أُولْبِيرْتِش تِيْتِيكَا بِعَنْوَانِ كَبِيرٍ: (رِسَالَةٌ فِي الْحَجَاجِ) ¹ وَأَخْرَجَ فَرْعِيٌّ مُؤَلِّفٌ لِلانْتِبَاهِ هُوَ: (الْبَلَاغَةُ الْجَدِيدَةُ)، وَقَدْ نُشِرَ هَذَا الْكِتَابُ أَوَّلَ مَرَّةٍ فِي عَامِ 1958م، لِيُعَادَ نَشْرُهُ فِي طَبْعَاتٍ كَثِيرَةٍ فِي الْأَعْوَامِ: (1970، 1976، 1988، 1992م) ².

يَقُولُ بِيرْلَمَانٌ ³ مُتَحَدِّثاً عَنِ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي اسْتَعَادَ بِهَا الْبَلَاغَةَ:

«إِنَّ الْعَمَلَ الطَّوِيلَ النَّفْسِ الَّذِي خُضْتُ فِيهِ مَعَ تِيْتِيكَا هُوَ الَّذِي قَادَنَا إِلَى نَتَائِجٍ غَيْرِ مُتَوَقَّعَةٍ إِطْلَاقاً. نَتَائِجٌ كَانَتْ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا كَشْفًا لِأَمْرٍ كَانَ مَحْجُوبًا عَنَّا، أَلَا وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ مَنْطِقٌ

¹ Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique, 1958

² ينظر: (عبد الله صولة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج، د ت ن، صفحة 298)

³ نلغت النظر هنا؛ أنه لا يهمننا في بحثنا هذا حشد واستعراض ما قام به بيرلمان ومن تابعه تفصيلاً، كما لا يهمننا شرحه أو تقريبه، فذلك يطلب في مظانه المتوفرة الآن، وقد استهلكته كثير من الدراسات العربية، بقدر ما نهتم بتقديم المدخل المعاصر الذي استلهمته البحوث والمشاريع العربية الجادة، التي وقفت على مكانم القوة في البحث البلاغي المعاصر لتستعيد مكانم الجدة والتجديد في التراث البلاغي العربي، ومن ذلك مجهودات محمد العمري. فنوقف الدارسين على الكيفية التي جددت بها التداولية العربية البحث البلاغي المعاصر، من خلال الأطر المفاهيمية التي قاربت بها البلاغة، ومن خلال الإجراءات التي تناولت بها موضوعها.

للقيم، وأن ما نَبَحْتُ عنه كان عولجَ من طرفِ مَبَحَثِ ضارِبِ في القِدَمِ، منسِيٍّ حالِيًا
ومُسْتَهَجَنٍ، هو البلاغَةُ، أي فَنُ الإِقْتِنَاعِ والإِقْتِنَاعُ.¹

أصلُ الباحثانِ باشتغالهما على البلاغَةِ الجديدة؛ برَبطِها بالتقليدِ البلاغيِّ الأرسطيِّ وتحديثه من
جهةٍ، وبإحداثِ قطيعةٍ مع المنطقِ البرهانيِّ وفلسفةِ الوضوحِ على الطريقةِ الديكارتيَّةِ من جهةٍ
ثانيةٍ، وكذا التأسيسِ-عَوَضًا عن ذلك-لمنطقٍ حجاجيٍّ غيرِ رياضيِّ.²

وعلى الرَّغمِ من ذلك فلم يخلُ عملُهما من إجراءٍ ما يُمكنُ من تعديلاتٍ ضروريَّةٍ على الخطابيَّةِ
الأرسطيَّةِ؛ بإهمالِ خُصوصيَّاتِ الخطابِ الشفويِّ، في مُقابلِ إستيعابِ الخطابِ المكتوبِ،
بالاقتصارِ على الحُججِ المقنعةِ في كليهما، أي التركيزِ على المُحاجةِ الدَّاخِليَّةِ أو الثَّنائيَّةِ
(دَّاخِليَّةً مع الذاتِ أو ثَّنائيَّةً مع شخصٍ واحدٍ)، عندما يَبَحَثُ المرءُ مع نفسه تأييدًا أو تَفْنيدًا
أُطروحةٍ واختبارَ قيمَتِها وصلابَةَ حُجَّتِها.³

تُعتبرُ بلاغَةُ الحجاجِ من هذه النَّاحيةِ ذاتَ نَزعةٍ جدليَّةٍ أكثرَ منها شعريَّةً أو تداوُليَّةً⁴، فيؤكِّدُ
الباحثانِ على أنَّ المنطقَ الصوريَّ والفلسفةَ الوضعيةَ في المجالِ القيميِّ أصبحتا⁵ عاجزتين:

«فالبلاغةُ صالحةٌ عند [بيرلمان] لأنَّ تكونَ منطِقًا لأحكامِ القيمةِ، أي للفلسفةِ، على شرطِ
التَّخَلِّيِ عن التَّعَارُضِ التَّبْسيطيِّ بَيْنَ منطِقٍ مختزَلٍ في البرهنةِ الشكليةِ وبلاغةٍ مختزَلَةٍ في

¹ (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 69)

² ينظر: (فيليب بروتون، جيل جوتيه، تر: ناجي محمد صالح. تاريخ نظريات الحجاج، 1432 هـ-2011م،
صفحة 41، 42)

³ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 70)

⁴ ينظر: (المرجع نفسه، ص 70.)

⁵ ينظر: (المرجع نفسه، ص 68، 69.)

إجراءات إقناعية غير عقلية... فالفلسفة يمكن أن تظل عقلية حتى وهي تُؤسس أحكامها القيميّة على البلاغة.¹

إنّ هذا التحوّل ليس تحوّلًا موضوعاتيًّا فقط كما يُوحى به (مصنّف في الحجاج) لبرلمان وتيتيكا، لكنّه كما يراه العمري إنتقالًا بالبلاغة من المعياريّة إلى الوصفية².

مع برلمان لم يعد الحجاج عبارة عن «التقنيات الخطابية التي تسمّح بإثارة الأذهان، أو زيادة تعلّقها بالأطروحات التي تُعرض من أجل تقبلها»³، ذلك أنّ الحجاج -بالنظر لهذا التعريف- ينتمي إلى البلاغتين البرهانية والبيانية؛ ونحن هنا نتحدّث عن الحجاج الذي يُعدّ استمراريةً للخطابة اليونانية، فنحن أمام بلاغتين لكلٍ منهما طريقته في الحجاج هما: البلاغة البرهانية والبلاغة البيانية.

1-1. البلاغة البرهانية:

هي البلاغة التي تقوم على «البرهنة والاستدلال، وتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجة... وهو خاصّ بالفيلسوف، جمهوره ضيق، وغايته بيان الحق»⁴.

لم يتبن برلمان هذه البلاغة؛ بل أحدث معها قطيعةً، لأنّها بُنيت على تصوّر العقل والاستدلال كما أسّس له ديكارت، الذي حصر العقلانية في البرهان⁵، ورفض إحالة كلّ ما ينبع من القيم

¹ (المرجع السابق نفسه، ص 69).

² ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 184)

³ (عبد الله صولة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج، د ت ن، صفحة 299)

⁴ (خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، 2009م، صفحة 107)

⁵ (فيليب بروتون، جيل جوتيه، تر: ناجي محمد صالح، تاريخ نظريات الحجاج، 1432 هـ-2011م، صفحة

وما يحتملُ الصَّوابُ إلى (القوة غير العقلانية وإلى غرائزنا، وإلى الإيحاء، أو إلى القهر¹، يقول بيرلمان:

«إنَّ فكرةَ الوضوحِ، التي تُعتبرُ صفةً للعقل هي التي يجبُ مناقشتُها، إذا أردنا أن نُقيمَ مكانا لنظريَّةِ الحجاج تُقرُّ استخدامَ العقل من أجل التَّحكُّم في فعلنا، ومن أجلِ ممارسةِ التَّأثيرِ على أفعالِ الآخرينَ». ² فهو بهذا يضع نُصبَ عَيْنِيهِ، مع من تابع مذهبه، إظهارَ المبادئِ العقلانيةِ التي تتعلق بالأمور الإنسانية، لا تلك التي تقتصرُ فقط الوضوحِ البرهانيِّ الذي اعتمده ديكرت.³

وبعبارةٍ أخرى؛ فإنَّ بيرلمان حاولَ إخراجَ مفهومِ الحجاجِ والبلاغةِ من دائرةِ البرهانِ المغلقةِ؛ التي وضع فيها ديكرت العقلَ العلميَّ الغربيَّ؛ إلى مفهومٍ آخرَ ذو صلةٍ أكثرَ بالجوانبِ اللاعقليةِ في الإنسان.

1-2. التقنيات البيانية:

هي تلك التقنيات التي «تسمحُ بإذعانِ المتلقِّي، وغرضُهُ دغدغةُ العواطفِ وإثارةُ الأهواءِ، استنفارًا للسامعينَ». ⁴ وقد وَصَّحَ بيرلمان أنَّ:

«هدفُ الحجاجِ ليس استنباطَ نتائجٍ لبعضِ المقدماتِ، وإنما إثارةُ وزيادةُ قبولِ المتلقِّي للأطروحاتِ المقدَّمةِ ليَقْبَلَ بها». ⁵

¹ ينظر: (المرجع السابق ن، ص ن.)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ ينظر: (المرجع ن، ص ن)

⁴ خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، 2009م، صفحة (107)

⁵ (فيليب بروتون، جيل جوتييه، تر: ناجي محمد صالح. تاريخ نظريات الحجاج، 1432 هـ-2011م، صفحة

كما يَتميّزُ الحِجَاجُ -في البلاغة الجديدة- عن الخطابة اليونانية بأمرين هما؛ الجمهور ونوع الخطاب¹:

1-2-1-الجمهور:

الذي «يَمَكِنُ أَنْ يَكُونَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا، كما يَمَكِنُ أَنْ يَكُونَ مَنشَأُ الحِجَاجِ بين شخصين اثنتين مُتَحَاوِرِينَ أَوْ بَيْنَ المَرَّةِ وَنَفْسِهِ.»²، خِلافًا لِلخَطَابَةِ التي لا تَنظُرُ إِلَّا لـ «جماعَةٍ مجتمَعَةٍ في السَّاحَةِ تَسْتَمِعُ إلى الخَطيْبِ»³، فالحِجَاجُ في هذه النِّقْطَةِ بالذات أوسعُ دائِرَةً وأرحبُ مجالًا، كما أنه يراعي الجمهورَ المُستَهْدَفَ في العصرِ الحَدِيثِ، والذي لم يَعدُ مُقتَصِرًا على النِّقاشاتِ السِّياسِيَّةِ والجَدَلِ الفِلسَفي، الذي كان يجري في السَّاحاتِ والمسارِحِ اليونانية، وبذلك تكون البلاغة الجديدة من هذه الناحية بلاغة متجددة.

1-2-2-نوع الخطاب:

الذي «يَمَكِنُ أَنْ يَكُونَ منطوقًا؛ كما يَمَكِنُ أَنْ يَكُونَ مكتوبًا، بل إنَّ [بييرلمان وتيتيكا] لِيُلحَّانِ على المكتوب ولا يكادان يأخذان أُمَّثلتهما مما هو مكتوب.»⁴، خِلافًا لِلخَطَابَةِ التي اِقتَصرت على ما هو شفاهيٌّ، لأنَّ الخَطيْبَ يُكَيِّفُ خِطَابَهُ بالنَّظَرِ لِحُضُورِ الجمهورِ، غيرَ أنَّ «هذا لا يعني أنَّ الكاتبَ حينَ يَكْتُبُ لا يَسْتَحْضِرُ الجمهورَ؛ ولا يُكَيِّفُ كِتَابَتَهُ وَفوقَ هذا الجمهور.»⁵

¹ ينظر: (عبد الله صولة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج، د ت ن، صفحة 306، 307)

² (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع نفسه، ص 306)

⁴ (عبد الله صولة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج، د ت ن، صفحة 307)

⁵ (المرجع نفسه، ص ن.)

قابل بيرلمان بين بلاغة أرسطو وبلاغية العصور القديمة من جهة؛ وبين البلاغة التي تطوّرت في القرن السابع عشر من جهة ثانية، هذه الأخيرة التي تقلّصت؛ لتصبح بلاغة الصُّور الأسلوبية الهادفة للإعجاب وتحريك العواطف، ولذلك اعتُبر من هذا المنطلق؛ دراسات البلاغة العامة؛ التي قدّمها بارت وجينيت ومن معهما؛ تنتمي لهذه البلاغة؛ أكثر من إنتمائها للبلاغة القديمة، والفرق بينهما أنّ الأولى تهتمُّ بالأسلوب وجماليّات الخطاب؛ فيما تهتمُّ الثانية بالوظيفة الإقناعية فيه.¹

تُدْمج البلاغة الجديدة نفسها في النظريات البلاغية الحجاجية، وتؤكدُ على اختلافها مع التراث الديكارتية؛ الذي لا يرى العقلانية إلا في البرهان المنطقي، كما تؤكدُ على ضرورة إستئناف المحاولة التي شرع فيها أرسطو، الذي كان يبحث عن تحديد قواعد بناء المعرفة المشتركة، فجدد بيرلمان في عمله هذا البلاغة؛ بتجديد تصنيف الحجج.²

يمكننا القول إذن؛ أنّ الحجاج صورة عصرية للخطابة، وبما أنّه كذلك فقد كان حتماً على البلاغي أن يوجد لها بلاغة جديدة تهتمُّ بالتنظير له، مختلفة تماماً عن البلاغة القديمة الأرسطية، فليس هناك من رفضٍ مبدئي لبلاغة أرسطو؛ غير أنّ خطابته الشفاهية قد تجاوزها الزمن، بما لا يمنع من الاستعادة منها، وهو ما وضّحه عبد الله صولة في تقديمه لهذا المصنّف³، وأكد عليه محمد العمري؛ الذي يرى أنّ البلاغة قد استعادت سحرها في الدراسات الغربية؛ بما يمنح للحدثاء عراقاً ما.⁴

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 42) بتصرف يسير.

² ينظر: (المرجع ن، ص 42) بتصرف.

³ ينظر: (عبد الله صولة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج، د ت ن، صفحة 307)

⁴ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 182)

ولأنّ البلاغة "الجديدة" لم تقتصر على المجال الفرانكفوني، بل تميّزت بالمشاركة -التي بلغت حدّ التفرّد في أحيانٍ كثيرةٍ بالتّظهير لها- في العالم الأنجلوساكسوني؛ من الفترة الممتدة بين 1980م إلى غاية اليوم تقريباً¹، فإنّ الباحثين-الذين درسوا في الجامعات الإنجليزية-يرون ضرورة التّحفّظ في إطلاق وصف (الجديدة)، على كلّ مجهودٍ بلاغيّ حديثٍ باستثناء عمل بيرلمان.²

2- بلاغة الشعرية:

يُعدّ هذا الاتجاه امتداداً للاهتمام ببلاغة العبارة أو الصورة، وقد اهتمّ في مجمل خُطوطه البَحْثِيَّة بتوسيع المفاهيم البلاغية القديمة من جهة؛ أو محاولة تفسير طبيعة الصّور البلاغية وكيفية اشتغالها من جهة ثانية³، فكانَ هذا العملُ تأصيلاً بامتياز، غير أنّ هذا الاتجاه أَرَدَف التّأصيلَ بالاختزال، بحيثُ حَصَرَ الصّورَ البلاغيَّة في الإِستِعارة؛ كنتيجةٍ لاشتغاله على صُورٍ دلاليَّة خاصَّة، ثمَّ عمَّم أو طالبَ بتعميمِ هذه النّتائج على مفهوم البلاغة وموضوعها، الذي هو (فنُّ العبارة). توجُّهٌ إنْتَقَدَهُ جِرار جِنِيت فدعا على إثر ذلك للتّخلُّص من هذه الهيمنة، وإصلاحها بالفحص التاريخيِّ الواسع للبلاغة، بما يُمكِّن من الوقوف على تلك اللحظات المختزلة لموضوعها؛ من ذلك ما صنعه دِمَارْسِي (Dumarsais) في كتابه (المجازات Les tropes)، هذا الكتاب الذي أسهم -بحسب جنيت- في تقوية الاهتمام بصور التّعبير المَعْنَوِيَّة القائمة على المجاز، وحصر البلاغة في التفریق بين ما هو مجازيٌّ وحقيقيٌّ.⁴

¹ ينظر: (عماد عبد عبد اللطيف، البلاغة العربية المعاصرة، عدد 10 / 2017م، صفحة 57)

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 58).

³ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 185)

⁴ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 72، 73، 74)

كانت اللسانيات حاضرة بقوة مناهجها في هذه المرحلة، على الرغم من العودة الجديدة للبلاغة القديمة؛ في إطار اهتمامها بالمفاهيم الأدبية الحديثة، خاصة منها مفهوم (الأدبية) الذي اشتغل عليه الشكلايون الروس، باعتبار أن الاهتمام ببلاغة العبارة وتعميمها كاف لفهم الخطاب، دون الاعتداد بالمكونات الخارج-أدبية.¹

ولأجل ذلك اشتغل ياكبسون فيما بعد على هذا الخيار، ضمن نسق جديد مختلف تماما عن النسق البلاغي القديم؛ مُستثمرا أعمال الشكلايين الروس²، حيث قام بعملية جرد وتصنيف للاستعارة، والمجاز المرسل، وصور التكرار، والتوازي؛ ضمن ما أسماه: نحو الشعر³، بالبحث فيه من الناحية المجازية إلى أقصى حد، تُعطي الاستعارة بعدها مفهوماً مُعمّما؛ يستوعب كل صور التغيير الدلالي⁴، فكان ذلك أساساً لعدد البحوث في البنية الدلالية للشعر⁵.

إن كان عمل ياكبسون قد سار في اتجاه إعادة بناء نسق جديد للصور البلاغية، فإن غيره من الباحثين كُسبرغ وفنتاني في عملهما: (صور الخطاب)؛ لم يعيدا البناء من جديد، مُعتدّين بالخلفية اللسانية، بل استمروا في النسق البلاغي القديم نفسه، كما قام كل من جون مولينو وجويل طامين في مؤلفهما: (مدخل إلى التحليل اللساني للشعر) بالاستفادة من روح البحث اللساني؛ دون الركون لشكله، ما يُظهر اعتدادهما-خلافاً لياكبسون-بالبلاغة القديمة؛ بتوسيع مفاهيمها الكبيرة، ومحاولة تفسير أو تأويل فعاليتها لأقصى الحدود، كما صنعا ذلك في التكرار

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 72).

² ينظر: (المرجع نفسه، ص 75).

³ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 185)

⁴ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 75)

⁵ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 185)

والتوازُنات الصوتية والمجاز-على سبيل المثال-، هذا العمل الذي اعتبره العمري مرحلةً وُسطى بين التّصنيف التقليدي لصورِ البلاغة؛ وبين البلاغة ضمنَ رؤيةٍ جديدةٍ.¹

ثم جاءت أعمالُ جان كوهين في كتابه (بنيّة اللغة الشعرية)، إذ اعتدّ فيه بالبلاغة القديمة، التي قامت حَسَبَهُ بِمُهمَّتها الممّلة المتمثّلة في التّصنيف الخالص، ليُنقِى على البلاغة الجديدة القيامَ بعملية التفسير لتلك الصور البلاغية بالبحث عن الجانب المشترك فيما بينها، يقول:

«الواقع أنّ البلاغة القديمة قد بُنيت بمنظورٍ تصنيفيّ خالصٍ، ولقد وقّفت محاولتها عند وضع المعالم، وتسمية الأصناف المختلفة من الانزياحات وترتيبها. كانت تلك المهمة مملّة؛ ولكنها ضرورية، فمن هنا ابتدأت العلوم جميعاً. ولكنّ البلاغة وقّفت عند هذه الخطوة فلم تبحث عن البنية المشتركة بين الصور المختلفة، وهذا بالتحديد هدفُ تحليلنا. فهل توجد في القافية والاستعارة والتقديم والتأخير صفةً مشتركةً من شأنها أن تأخذَ فاعليتها بعين الاعتبار؟»²

بلاغة الشّعر في نظر كوهين، تضطلع بمهمةٍ شبيهة بتلك التي قام بها نعوم تشومسكي في اللسانيات، فلئن استمرت اللسانيات البنيوية في الوصف والتحليل، فقد ركّز نعوم على التفسير العلمي لأسباب الإبداع الكلامي، و الأمر نفسه ينسحب على أعمال كوهين في بلاغة الشّعرية، التي اهتمّ فيها أكثر بتفسير الصور البلاغية، والبحث عن نواةٍ مشتركةٍ تجمع إليها السبب الحقيقي لتشكّل تلك الصور، سبب يرى العمري³ أنه خرّق قانون اللغة، هذا الخرق الذي يُعدّ العامل الأساس لانزياح اللغة من وضعها التواصلي الطبيعي؛ إلى أفقٍ أعلى من الأوّل هو الوضع الأدبي الذي عنوانه الكبير هو الشّعرية.

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص ن).

² ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 185، 186)

³ ينظر: (المرجع ن، ص 186)

في هذا الاتجاه الأخير، تكاملت الرؤية البلاغية الجديدة، وأصبح الأمر أكثر وضوحاً لدى الدارسين الغربيين، إذ أصبح للعموم مفهوم واضح غير ملتبس بالتعميم أو الاختزال، فلبلاغة الآن جناحان لا ينفكان عن العمل معاً بمقاربة "خطابية" مؤلفة من مكونين؛ هما المكون الشعري (التخييلي)، والمكون التداولي (أو الجاجي)، تجذب كل أجناس القول وأشكال التواصل إلى هدف واحد هو التأثير والتفعيل.¹

يرى العمري-في هذا السياق-أنَّهناً عملاً بهذا الهدف العزيز، الذي تراءى للبلاغيين المعاصرين، هو ما قام به هنريش بليت، الذي انتقد على بلاغة الشعرية إهمالها للبعد التداولي للخطاب، في حين تشبعت به البلاغة القديمة، قبل أن تختزلها الأعمال البيداغوجية أو النظرية الحديثة²، ثم يقترح بلاغة جديدة تجمع بين عنصرين طالما اعتبرا متافرين³ عنصر الانزياح والعنصر التداولي المقامي.⁴

عاد هنريش بليت إلى أعمال موريس⁵ السيمائية (السيمائية)، التي راعت الأبعاد الثلاثة للخطاب: التركيب، والدلالة، والتداول⁶، يقول:

¹ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 77)

² ينظر: (المرجع ن، ص ن)

³ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 186)

⁴ متافران لأنهما من طبيعتين مختلفتين غير أنهما في متكاملان بالنظر لما يتكفل به كل جانب من مهام دون

الأخر.

⁵ وقد أشرنا لهذه الأبعاد في المدخل المفاهيمي.

⁶ ينظر: (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 78)

«إذا ما تَبَيَّنَا وَجْهَةً نظِرَ سيمائية (سميائية)؛ تستلهمُ نموذجَ موريس Ch. W.Morris فإننا نميِّزُ بينَ ثلاثة أصنافٍ من الانزياحات: انزياحٌ في التركيب (العلاقة بين الدلائل)، وفي التداول (العلاقة بين الدليل والمرسل والمتلقي في بعض مقامات التواصل الاجتماعي)، وفي الدلالة (العلاقة بين الدليل والواقع).»¹.
سعى هنريش بليت -بنموذجه هذا- لأن ترتفع قدرته التحليلية من النصوص الأدبية إلى النصوص غير الأدبية يقول:

«إنَّ تصورًا للبلاغة من هذا القبيل أي (بلاغة تحليلية) يتضمن أمرين: أولهما ضرورة وجود علمٍ عامٍ للنصِّ يكون صالحًا لا لدراسة النصوص الأدبية وحدها، بل لدراسة غيرها من النصوص على اختلافها، وثانيهما الفكرة المتضمنة في أن كلَّ نصٍّ هو بشكل ما "بلاغة" أي أنه يمتلئ وظيفة تأثيرية، ولهذا الاعتبارِ فالبلاغة تمثِّلُ مُنْهَى لفهم النصِّ مرجعه التأثير»²

فهو هنا يظهر البعدَ التداوليَّ للبلاغة القدية، ويعتبرُ عمله تطويرا للنتائج التي توصل إليها مُنْظَرُونَ آخرونَ يُذكر منهم لئش وتودروف ومجموعة (مي)، الذين اعترفوا بـ:

«دِقَّةٌ في العبارة القديمِ وأسلوبية الانزياح، وحاولوا إدماجها اعتمادًا على اللسانيات البنيوية.»³

يرى العمري أن جهودَ لئش وتودروف رغم تماشكها لا تحقِّق المطلوب، لأنها لا تُعيرُ اهتمامًا كبيرًا للجانب التداولي، بل تكاد تتخلَّى عنه.⁴

¹ (هنريش بليت، تر: محمد العمري، البلاغة والأسلوبية، 1999م، صفحة 66)

² (المرجع ن، ص 24)

³ (المرجع ن، ص 65)

⁴ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 187)

لا يتوقف التَّكاملُ الذي طالب به هنريش بليت في التحليل عند هذا الحدِّ، بل يرى أنَّ «النَّصَّ الشِّعريَّ يحتوي أيضا على عناصرَ إقناعيةٍ وعناصرَ حمَّالةٍ للأخبار. كما أن النَّصَّ الإقناعيَّ يحتوي على عناصرَ شعريَّةٍ وعناصرَ إخباريةٍ... فينبغي [حينها] ترتيبُ الصُّورِ اللِّسانيةِ حسبَ الهيمنةِ الوظيفيَّةِ، وبذلك ستتنمِّي حينًا إلى تصوُّرٍ أسلوبيّ شعريٍّ، وحينًا إلى تصوُّرٍ خطبيٍّ، وحينًا إلى تصورٍ يوميٍّ»¹

يُلاحظُ العمريُّ في كلامِ بليت تشابهاً يصلُ حدَّ كونه ترجمةً مباشرةً لأعمالِ حازم القرطاجني في القسم الثاني المخصَّصِ للأعمالِ الشِّعريَّةِ من نهجِ البغاء.² وهي ملاحظةٌ شديدةُ الأهميةِ تعيدنا إلى المكنوزِ من تراثنا العربيِّ الإسلاميِّ، الذي لا نلتفتُ إليه إلا حينَ يُسلَبُ منا أو يُعاد لنا في ثوبه "الحداثيِّ" الجديد، هذا ويمكننا القولُ أيضا أن العمريِّ بحُكمِ اهتمامه بالشعر في بدايات مساره الأكاديميِّ، ثم استيعابه للنبويَّةِ ممَّا كانت في أوج انتشارها في الجامعات العربية؛ أثرى نقدهُ الموضوعيَّ للتوجهاتِ البلاغيَّةِ الجديدةِ، المتشبيِّعةِ بالمناهجِ البنيويَّةِ، غيرَ أنَّ ورشةَ البحثِ في الأبعادِ التداوليةِ للبلاغةِ قد أغرى باحثينَ من مختلفِ الأقطارِ العربيَّةِ، للنظر في ما يمكنه أن يحدِّدَ قراءةَ التراثِ البلاغيِّ العربيِّ، أو يسهمَ في التأسيسِ الأصليِّ لموضوعاتِ البحثِ البلاغيِّ المعاصرِ، مُستمداً من تراثنا العريقِ. تراثٌ لا يُريدُ العمريُّ -وهو معلِّمٌ دراستنا هنا- أن يكونَ مقدَّساً بقدرِ ما يصبو لأنَّ نُقدِّمَ فيه قراءاتٍ واعيةً، تَضَعُ في حُسابها الظروفَ والحاجاتِ الموضوعيةَ التي أنتجتُه، قليلٌ من هذا سيكونُ موضوعَ النُّقطةِ المواليةِ من بحثنا.

¹ (محمد العمري، البلاغة بين التخييل والتداول، 2005م، صفحة 79)

² ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 187 / هامش 1)

المبحث الثاني: الأبعاد التداولية في البلاغة العربية:

إذا كان هذا القسم من البحث قد تَأَطَّرَ ابتداءً بالبلاغة العربية؛ بوصفها علمًا تراثيًا أصيلاً؛ لا يمكن تجاهله أو تجاوزه أو القفز عليه من ناحية، وباعتبارها مادة ثرَّة وثريَّة عاد إليها الباحثون في الأبعاد والجوانب التداولية المعاصرة من ناحية ثانية، فلا يمكننا أبداً البحث بسهولة عن الأبعاد التداولية في البلاغة العربية دون هُدًى؛ حتى نقف على مفاصل البحث العربي الإسلامي، ومحفَّزاته الأولى ووجهاته المقصودة، أو التي حال إليها الدرس البلاغي. ذلك أنَّ البلاغة العربية تجددت عديدَ المرات، بواسطة مشاريع كبرى، قادها أئمة اللغة والشعر والنقد، كلُّ يريدُ أمراً غير موجودٍ لدى سابقه، يُوطَّرُ به موضوعها، ويُسلِّطُه بعد ذلك على كلام الله تعالى من القرآن الكريم، يبتغي به فهماً أعمق، وتأويلاً أبعد، وعلمًا أدقَّ وأوفقَ وأشملَ من ذي قبل.

وقد كان للخلفيات العقائدية والسياسية والاجتماعية؛ التي عاشها البلاغيون المسلمون أثرها في الحصاد العلميِّ والعَمَلِيِّ للمشاريع البلاغية، بما يَمَكِّننا من الاستغناء نهائياً عن بعض ما نقرأه اليوم؛ من بلاغاتٍ جديدة.

إنَّ حدائتنا مكنوزةً -في أحيانٍ كثيرة- في تراثنا، تَنظُرُ فقط من يُنقِبُ عنها، ويصقلُ نفيسَ معادنها وأحجارها، بما يخدم حاجتنا المعاصرة، فحين يقرأ المرءُ للجاحظ أو ابن المعتز أو الجرجاني أو غيرهم من البلاغيين، يجدُ نفسه منسجماً مع خلفيته الثقافية، غيرَ منفصلٍ عن جذوره، يمكنه بتعميقِ النظر والبحث من فهمِ أبعاد تلك المباحث التي طلبها أولئك الرجال، لأنها مرتبطة بفهم القرآن، ومرتبطة أيضاً بكيفية التَّحَكُّمِ في تلايبِ الكلام، بما يوصل المعنى المراد ويبلِّغُه، وبما يُؤثِّرُ في النفوس، دونما خروجٍ عن الإطار الإسلامي العامِّ لحضارتنا، المرتبط برسالتنا الكونية.

لأجل ذلك؛ لم يكن من ريبٍ في أنّ الدراسات العربية المعاصرة-التي بحثت عن الأبعاد التداولية في البلاغة العربية-ناجعةٌ فحسب؛ لكنّها اختصرت بذلك جهدًا ووقتًا كبيرين، وقد رأينا ذلك في الجوانب النحوية والأصولية التي تحدّثت عنها الحاج صالح ومحمد يونس، وتلك النظرة المتقرّدة للدورة التواصلية، وسنراه-باذن الله-في أعمال الباحثين في التداولية إنطلاقًا من البلاغة العربية.

ولأجل ذلك أيضا- رأينا أنّ أنسبَ طريقةٍ لتقديم الأبعاد التداولية في البلاغة العربية، الانطلاق من المنجزات المفصليّة لها، ممثلةً في غرّة أعلامها كالجاحظ ومن وافقه أو خالفه، والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم، والحقبةُ أنّنا في هذا لم نَعُدْ إلى قراءةٍ مُستقلّةٍ، بقدر ما استهدفنا أهمّ المشاريع البلاغية المعاصرة؛ ليكونَ معلّمًا نهدي به في التّعريف على هذه الكنوز التراثية، ثم الوقوف على غيره من الدراسات، ومن أهم تلك المشاريع مشروع العمري بعد أن وقفنا عليه قراءةً وإطلاعا؛ فوجدناه -على ما تضمنه من نظرات شمولية- ينزع أحيانا إلى التعميد المصطلحي الذي لم نخرج منه أحيانا إلا بشقّ الأنفس، وليس هذا إلا خطوةً أولى من البحث تَهَيُّ لما يأتي، والله ولي التوفيق.

المطلب الأول-البيانية إطارا نظريا للدراسات التداولية المعاصرة:

دَعَتِ التداولية الدارسين العرب المعاصرين للعودة إلى التراث البلاغي العربي، من أجل التأصيل للتداولية العربية، أو البلاغة العربية الجديدة"، وعندما نتحدّث عن تداولية عربية معاصرة، فإنّنا نعني ذلك الاتجاه الذي يرمي للبحث في اللغة من ناحية وظيفيّة عمليّة، يُراعى فيها حال المخاطب في الكلام، ويُقبضُ بها على أدوات الإقناع، كما أصبحت تشغّل عليه البحوثُ اللسانية الرّاهنة.

وقد اتخذت التداولية مساراتٍ لا تكاد تكون منسجمةً فيما بينها، كأفعال الكلام والملفوظية والحجاج والسياق والوظائف التداولية، لا يجمعها إلا الخروج من دائرة النص إلى رحابة الخطاب.

كلُّ هذه الموضوعات؛ دَعَت لظهور دراساتٍ بعناوين تُدمجُ هذه الموضوعات؛ وتُوطَّرُ بها البحثُ من النَّاحية التَّطبيقيَّة، أو تبحثُ في الأبعاد التداولية بصفة عامة في التراث؛ تستكثُرُ فيه الحجاجُ أو الملفوظية أو أفعال الكلام أو السياق بمفهومها المعاصر، فنصطدم حينها بالتعسف في دمجِ هذه المصطلحات الحديثة بترائثنا، وما احتواه من مصطلحاتٍ كانت له ضروراتٌ مغايرةٌ، وإن كانت بلاغتنا العربية قد استحضرت واستفادت في فتراتٍ معيَّنة من التراث اليوناني، خاصةً منه التراثُ الحطابيُّ الأرسطيُّ مُتمثِّلاً في كتابيه فنُّ الخطابة وفنُّ الشعر.

أمَّا في المدوناتِ البلاغية الأولى؛ المؤسَّسة لعلم البلاغة الذي لم يكن في بداياته معروفًا بغيرِ مُسمَّى (البيان)، بوصفه موضوعًا للبحث عن أسرار الإعجاز القرآني، وأدوات فهمٍ مُراد الله في كلامه، فلم يكن يظهر فيها أثرُ ذلك التراث؛ إلا في لفئاتٍ بسيطةٍ، وإشاراتٍ خفيفةٍ.

ليس من شكِّ في أن إمامَ البلاغة دونَ منازع وصاحبَ مُدَوَّنَتِها الأهمِّ، هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكِنانيُّ اللَّيثيُّ المعروفُ بالجاحظ¹، الذي ضمَّت دَفْئًا كتابيه (الحيوان)

¹ «البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، وهو خال يموت بن المزرع -الآتي ذكره في حرف الياء إن شاء الله تعالى -ومن أحسن تصانيفه وأمتعتها كتاب "الحيوان" فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب "البيان والتبيين" وهي كثيرة جداً. وكان من فضائله مشوه الخلق، وإنما قيل له "الجاحظ" لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجحوظ: النتوء، وكان يقال له أيضاً "الحدقي" لذلك.» (ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، وفيات الأعيان، 1990م، صفحة 471، ج3)

و(البيان والتبيين)، أهمّ الإشكالات التي تَعْرِضُ سبيلَ بناءِ نظريةٍ معرفيةٍ للبيان، تضعُ نُصبَ عينيها الخلفيةَ الأصوليةَ كما أسَّسَ لها الإمام الشافعيّ.

هذا المشروع الذي بدأه الجاحظ، ظهر أثره فيمن جاء بعده من البلاغيين؛ موافقةً أو مخالفةً، وتوسيعاً أو تضييقاً، ما يدلُّ على الأثر التأسيسيّ الذي أحدثه الجاحظ بالجمع بين التأسيس الأصوليِّ لمفهوم البيان بنقله من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، وبما خلقتُه المصادر اليونانية المترجمة وغيرها من أثر، وبالأخصّ فنُّ الخطابة الذي أسَّس لبلاغة الإقناع على المقامات والأحوال¹.

عندَ بحثنا عن جوانبِ استفادةِ المعاصرين من التراث البلاغي، في أبعاده التداولية؛ لاحظتُ أننا المركزيَّةُ الأكدَةُ لمفهومِ البيانِ بوصفه إطاراً نظرياً للتداولية المعاصرة أو البلاغة الجديدة، إذ ينسجم هذا المصطلح مع الخلفية التي دعت لتسمية علم البلاغة في البداية بالبيان، وقد توالى استخدام المصطلح بل تجدد إلى عهد ابن خلدون دالاً به على علم البلاغة؛ إذ يقول في مقدمة تاريخه مُعرِّفاً بعلم اللسان العربي:

«أركانه أربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب...»²

غير أننا نذكرُ هنا أننا تعرّضنا لمفهوم البيان من الناحية الأصولية؛ في الفصل الثاني من بحثنا هذا، بوصفه مبدأً من مبادئ الحمل الذي يُستعمل للوصول إلى مُراد المتكلم، فذاك منحنى تحليليٌّ استنباطيٌّ للمعنى، وهذا منحنى آخر، يسلكُ سبيلَ التأثير والإقناع في الآخرين.

¹ ينظر: (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 129)، نعم يمكن الحديث عن أصداء الثقافة اليوناني كما ذكره العمري، لكن الذي يقرأ البيان والتبيين عند الجاحظ يجده ذا ثقافة عالمية، استفاد فيها من كل الثقافات الإنسانية آنذاك، الهندية والفارسية والرومية واليونانية...

² (ابن خلدون، عبد الرحمن، تح: خليل شحادة، ديوان المبتدأ والخبر، 1408 هـ - 1988 م، صفحة 753، ج1)

فوجب -والحالة هذه-تقديم معنى (البيان) في المعجم العربي، ثم البحث في تطوُّر مفهومه لدى البلاغيين القدامى، ثم تبيين الأبعاد النظرية التي يُقدِّمها مصطلح البيان؛ للبحث التداولي المعاصر بصفة خاصة والبلاغي بصفة عامّة.

1-البيان في اللسان العربي:

جاء البيان في اللغة على المعاني التالية:

- «ألفهم وذكاء القلب مع اللسن.» قاله أبو عبيد¹.
- وجاء لفظ البيان في القرآن الكريم² في موضع واحد معرّفًا بالألف واللام في قوله سبحانه: ﴿الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان﴾ [الرحمن: 1، 2، 3، 4]، وقد اختلف في معناها المفسرون اختلافًا تنوع على:

- «ألهمه الله بيان كل شيء وأسماء كل دابة تكون على وجه الأرض، كما قاله ابن عباس رضي الله عنه.»³

- «علمه الله بيان الدنيا والآخرة وبيان حلاله وحرامه، ليحتج بذلك على خلقه. كما قاله قتادة.»⁴

¹ (الأزهري، تح: محمد عوض، تهذيب اللغة، 2001م، صفحة 358، ج15)

² نكرنا الآية القرآنية هنا حتى نتبع الاستعمال اللغوي للفظ البيان في القرآن الكريم.

³ (الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، د ت ن، صفحة

(451)

⁴ (الطبري أبو جعفر، تح: أحمد شاكر، جامع البيان في تأويل القرآن، 1420هـ-2000م، صفحة 8، ج22)

- «الكلام كما قاله ابن زيد.»¹

-قال الطبري: «والصوابُ من القول في ذلك أن يُقال: معنى ذلك: أن الله علّم الإنسان ما به الحاجة إليه من أمر دينه ودُنياه من الحلال والحرام، والمعاشِ والمنطق، وغير ذلك ممّا به الحاجة إليه، لأنّ الله جلّ ثناؤه لم يخصّص بخبره ذلك، أنّه علّمه من البيان بعضًا دون بعض، بل عمّ فقال: علّمه البيان، فهو كما عمّ جلّ ثناؤه.»²

-قال ابن كثير: «قال الحسن: يعنى: النطق. وقال الضحاك، وقتادة، وغيرهما: يعنى الخير والشر. وقول الحسن ها هنا أحسن وأقوى؛ لأنّ السياق في تعليمه تعالى القرآن، وهو أداء تلاوته، وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخلق وتسهيل خروج الحروف من مواضعها من الخلق واللسان والشفتين، على اختلاف مخرجها وأنواعها.»³

-أما في غير هذه المواضع-كما يرى محمد كريم كواز-فقد جاء البيان في القرآن الكريم؛ «بمعنى الظهور والإيضاح؛ في قوله سبحانه: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران: 138]، وفي قوله سبحانه: ﴿فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: 18]، [19].»⁴

¹ (المرجع السابق نفسه، ص ن.)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

³ (ابن كثير، أبو الفداء، تح: سامي سلامة، تفسير القرآن العظيم، 1420هـ-1999م)

⁴ (الكواز، محمد كريم، البلاغة والنقد؛ المصطلح والنشأة والتجديد، 2006، صفحة 60)

وجاء لفظُ البيان في الحديث النبوي الشريف قوله-صلى الله عليه وسلم-: «إن من

البيّان لسِحْرًا»¹، بمعنى:

- «أنه يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وحبه، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وبُغضه، فكأنه سحر السامعين بذلك...» قاله أبو عبيد.²

- «البيّان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم ودكاء القلب، وأصله الكشف والظهور. وقيل معناه أن الرجل يكون عليه الحق وهو أقوم بحجته من خصمه فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه؛ لأن معنى السحر قلب الشيء في عين الإنسان، وليس بقلب الأعيان، ألا ترى أن التبليغ يمدح إنسانا حتى يصرف قلوب السامعين إلى حبه، ثم يذمه حتى يصرفها إلى بُغضه.»³

• «ومنه» «البداء والبيّان شُعْبَتَانِ مِنَ النَّفَاقِ»... وأما البيّان فإنما أراد منه بالدّم التعمق في النطق والتفاح وإظهار التقدّم فيه على الناس، وكأنه نوع من العجب والكبر، ولذلك قال في رواية أخرى: البداء وبعض البيان؛ لأنه ليس كل البيّان مذموما.⁴

يظهر من المعاني التي وردت بها لفظة البيان، أنها تكون صفة تُنسب لجنس الإنسان دالة على النطق والكلام كما جاءت في القرآن الكريم، وهي خاصية أُخْتُصَّ بها دون غيره من

¹ (ابن حبان، تحقيق: شعيب أرنؤوط، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 1414هـ-1993م، صفحة 25، ج 13، حديث رقم: 5718)

² (الأزهري، تح: محمد عوض، تهذيب اللغة، 2001م، صفحة 359، ج 15)

³ (ابن الأثير، تح: طاهر الزاوي-محمود الطناجي. النهاية في غريب الحديث والأثر، 1399هـ - 1979م، صفحة 174، 175، ج 1)

⁴ (المرجع ن، ص ن).

المخلوقات، كما أنّها قد تكون مذمومة حين يستعملها الرجل في الجدل عن الباطل وإظهاره في صورة الحق؛ عندما يستعمل بيانه أو قدرته الخطابية في غير الحق كما جاء في الحديث النبوي الشريف، أو تكون صفة تُنسب لإنسان دون آخر، تجمع إلى الذكاء القدرة على الفهم والإفهام، بقوة عارضة وحسن حديث كما جاء في لسان العرب بصفة عامة.

2-البيان في الاصطلاح:

ونبحث ههنا تطوّر المصطلح لدى البلاغيين العرب، وكيف تعاملوا معه توسيعاً أو تضيقاً لدلالاته حتى نصل لإطاره النظري الذي يصلح للبحث التداولي.

2-أ- عند الجاحظ:

خصّص الجاحظ للبيان باباً في كتابه (البيان والتبيين)، نقل في مستهلّه كلاماً من سبقه من أئمة اللغة عن المعاني-دون أن يذكر أسماءهم-؛ فوضّح أنها محتجبة عن الناس الذين يخالط بعضهم بعضاً فلا تظهر إلا بذكرها:

«وإنما يُحيي تلك المعاني يكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها»¹

فالمعاني هنا تُذكر ابتداءً، أو يخبر عنها ثانياً، أو تُستعمل في الحوارات اليومية ثالثاً.²

ثم أتبعه بالحديث عن كيفية إظهار المعنى فقال:

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 81، ج1)

² نلاحظ هنا استخدام الجاحظ لألفاظ الذكر الذي هو هنا إخراج الكلام من حالة العدم أو (الغفلة)، ثم الإخبار عن المعنى، بعد أن يكون قد وقع، ثم استعمال المعاني وتداولها في الكلام اليومي بين الناس، وهذا تقسيم لم يفصل فيه هنا لكنه دقيق للغاية، يدلنا على حسن التقسيم الذي تميز به المعتزلة عموماً والجاحظ هنا بصفة خاصة.

«...وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقّة المدخل، يكون إظهار المعنى.»¹

فهذه معايير إظهار المعنى عند الجاحظ وهي:

- وضوح الدلالة على المقصود.
 - صواب الإشارة؛ ولعلّه يقصد به هنا ما يُصاحب الكلام عموماً والخطبة بصفة خاصة مما يساعده على إبلاغ المعنى.
 - حسن الاختصار حتى لا يتية السامع في ثنايا الكلام؛ فيضلل عن موضوعه الأصلي، فيصل الكلام عند الاختصار من أقرب طريق.
 - دقّة المدخل على الموضوع؛ مما سمّي فيما بعد حسن الاستهلال، بما يضع السامع في مجال الكلام، ويُقرّب إليه الغرض منه.
- وعلى قدر حظ المتكلم من هذه المعايير؛ على قدر حظّه من نجاعة الكلام ونجاحه في الإبانة عنه، ليوصلنا الجاحظ بعد هذا التمهيد لمفهوم البيان؛ الذي أراه الله سبحانه وتعالى في كتابه قائلاً:

«...والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان، الذي سمعت الله عزّ وجلّ يمُدحه، ويدعو إليه ويحثّ عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم.»²

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 81، ج1)

² (المرجع ن، ص ن).

فالبيان عند الجاحظ معنى إنساني، مدحه الله سبحانه، وحث عليه، وهو إلى ذلك ميزة يفخر بها العرب على غيرهم، غير أنه موجود في كل اللغات يتفاضل بعضهم على بعض فيه. ولأنه معنى إنساني يخص البشرية جمعاء، وجب عليه تعريفه تعريفا جامعاً، يصلح للتنوع الذي أصبحت تزخر به الأمة الإسلامية عصر الجاحظ، إذ تعددت الألسن واختلفت الأعراق، وأصبح بعضها لا يبين لبعض، بترك لغة العرب التي هي لسان الأمة الشرعي، الجامع لها، في تفهم أمر دينها، والإخبار عنه والدعوة إليه، وهو أيضاً لسان حضارتها الناشئة، والظاهرة، التي ترجمت إليه كل معرفة إنسانية وجدت في تاريخ البشرية قبلها، وكل ما سود على ورق مما طأته أيدي المسلمين حينها، فكان لزاماً والحالة هذه الحديث عن معانٍ علمية عامة تجمع إليها الأمة، من جهة معنى البيان والإبانة عامة، والإبانة بلسان العرب خاصة، يقول الجاحظ:

«والبيان اسم جامع لكل شيء كُشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري [إليها] القائل والسامع، إنما هو الفهم والأفهام، فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.»¹

ثم أتبع الجاحظ ذلك بالحديث عن أدوات البيان الخمس، إذ ليست -كما يُظن- مقتصرة على اللفظ الصوتي، بل تتعداه إلى الإشارة والعقد والخط والحال:

«وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولاً اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تُسمى نَصْبَةً. والنَّصْبَةُ هي الحال الدالَّة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات»²

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 82، ج1)

² (المرجع نفسه، ص ن.)

ويعني باللفظ ما كان منطوقاً، وبالإشارة ما يُصاحب الكلام عامّةً والخُطبةُ خاصّةً من حركاتٍ جَسَدِيَّةٍ تُشيرُ للمعنى؛ وتُفَرِّقُ بين حالة الرِّضا والغضب؛ وحالة السُّرورِ والحُزن؛ وحالة السِّلم والحرب، ويعني بالعقدِ الحسابِ بأيِّ وسيلةٍ كانت، وبالخطِّ ما كان مكتوباً من رسالةٍ أو كتابٍ، وبالنَّصبةِ دلالةٍ غيرِ النَّاطِقِ على المعنى بالاعتبارِ بهِ والبحثِ عمَّا يُشيرُ إليه¹.

وقد استحسنَ الجاحِظُ هذا القولَ، وطابت بهِ نفسه، وحتَّم بهِ بابَ البيانِ، لِيُهدِّدَ بهِ لبابِ البلاغةِ والحديثِ عنها²؛ قائلاً:

«سَمِعْتُ الإِمَامَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُحَمَّدٍ يَقُولُ: يَكْفِي مِنْ حِظِّ الْبَلَاغَةِ أَلَّا يُؤْتَى السَّامِعُ مِنْ سَوْءِ إِفْهَامِ النَّاطِقِ، وَلَا يُؤْتَى النَّاطِقُ مِنْ سَوْءِ فَهْمِ السَّامِعِ.»³

فالبيانُ عندَ الجاحِظِ إلى هذا الحدِّ من عملِهِ (البيانُ والتبيينُ)، مفهومٌ عامٌّ مُتعلِّقٌ بنظرةٍ معرفيَّةٍ عامَّةٍ في العلاماتِ، يجمعُ عقدها، وَيَنْظِمُ أدواتِ دلالاتها الخمسِ إليه، في صياغةِ سلسلةٍ تُشتقُّ من نظريَّةِ الأصولِ الشافعيةِ، وما استنبطَهُ من المنطقِ الأرسطيِّ. هذا المشروعُ العلاماتيُّ بامتيازٍ تَبَنَّاهُ السِّمِّيَّائِيُّونَ المحدثون⁴، وأطالوا الحديثَ عَنْهُ بوصفهِ خلفيَّةً معرفيَّةً للسانياتِ والتداولياتِ المعاصرةِ.

قدَّمْنا لنا الجاحِظُ أصولاً عامَّةً لمفهومِ البيانِ، عَضَّدَها بنظرةٍ معرفيَّةٍ عميقةٍ، تُنبئُ عن ثقافتهِ الاعتراليَّةِ، التي استفادت من المنطقِ الأرسطيِّ دونما حَرَجٍ، في قُوَّةِ فكريَّةٍ واضحةٍ، وإقتدارٍ تَأصيليٍّ بالغٍ، وقد تَلا هذا البابَ حديثُهُ عن البلاغةِ، الذي يُعدُّ-بالنسبةِ إلينا مَبْحَثًا مُكَمَّلًا

¹ ينظر: (المرجع السابق نفسه، ص 82-89).

² ينظر: (المرجع ن، ج1، ص 82)

³ (الجاحِظُ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 82، ج1)

⁴ (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 114)

لأول، منتظم وإياه انتظاماً تربوياً يتزقّق فيه بالقارئ، الذي يخاطبه مباشرةً في كتابه بقوله "اعلم" -أو غيرها من الألفاظ الدالة على الخطاب-، لئيتبعه ببابٍ في ذكر المعلمين، وآخر في نماذج من خطب السلف القصار ثم باب في الأسجاع في الكلام؛ ترجم فيه للخطباء المشهورين من العرب مستشهداً بنماذج من خطبهم، ثم ذكر النساك والزهاد والوعاظ والقصاص وما ينسب إليهم من بيانٍ وخطبٍ وملح، ولم يُغفل أدب "الخدم"، خاصةً منهم أولئك العبيد الذين عجت بهم الدور والقصور، كلُّ هذا في الجزء الأول من الكتاب وهو جزءٌ يظهرُ أنه قدّم به لموضوعه الأهم في الكتاب، ضمّنه الجزء الثاني منه، ألا وهو الخطبة التي أسس لوجودها الشرعي في الثقافة الإسلامية، فحرص على أن يُبين أن علماء العربية وإن لم يكثر عندهم الاستشهادُ بها، فإنها موجودةٌ لا محالة في تراثهم الذي استعادوه، وأنها مما يفخرُ بها العربُ أيضاً، وإن غلب عليهم الشّعْر، لسهولة حفظه، وغنائيته التي تُستدعى في مجالس السمر، ويُتبارز به في مجالس المنازلات القبليّة، ومنابر الأسواق السنوية، بما لا يتوفّر في الخطبة. غير أن الخطب العربية تأتي أولاً في الحقيقة، إذ تحفلُ بها مجالس الرّأي والأمر والنظر في شؤون القبيلة اليوميّة، في حلّها وترحالها، في سلمها وحربها، وما يصلحُ أمرها، وكذا كان الأمر في دار الندوة الشهيرة في قريش، ومثلها في القبائل العربية موجوداً، في بيت شيخ القبيلة، أين يجتمع عنده أولوا الأحلام والنهي من أبناء القبيلة ينظرون في أمورهم. وبالخطبة يتميّز الناس، فنظهُرُ خطبهم ما حوته عقولهم من فكرٍ ثاقبٍ، ورأيٍ صائبٍ، فنجدُ الجاحظُ يدلُّ على أهمية الخطبة وتقدّمها على الشّعْر في مجالس القبائل العربية؛ إذ ينقل عن أبي عمرو بن العلاء قوله:

«كان الشاعر في الجاهلية يُقدّم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيّد عليهم مآثرهم ويفخّم شأنهم، ويهول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيّب من فرسانهم ويخوف من كثرة عددهم، ويهابهم شاعرٌ غيرهم فيراقب شاعرهم. فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر

مَكْسَبَةً وَرَحَلُوا إِلَى السُّوقَةِ، وَتَسَرَّعُوا إِلَى أَعْرَاضِ النَّاسِ، صَارَ الْخَطِيبُ عِنْدَهُمْ فَوْقَ الشَّاعِرِ.
ولذلك قال الأول: الشعر أدنى مروءة السريِّ، وأسرى مروءة الدنيِّ.¹

غير أنَّ النشأة الأولى للعلوم اللسانية العربية، حثَّمت استدعاء الشعر عند الاستشهاد به على معانٍ لم يُدرِكوها من كتاب الله، كما فعَلَهُ ابن عباس-رضي الله عنه-في مسائل ابن الأزرقي، فسار على طريقته الناس في البصرة والكوفة، واشتهر ذلك في أول العلوم اللسانية ظهوراً؛ النحو العربي وما ارتبط به من علم التفسير.

زاد على الأسباب السابقة ما رسَّخ لتقدِّمه على الخطبة -في الفترة الأموية- من شعر النقائض، لجرير والأخطل والفرزدق، وانتشار غرض المدح والهجاء، وبقايا بداوة في الأمصار الجديدة، تستدعي تلك الحياة كلَّ حين، تستذكِّرها وتشدو بها، في مجالس الأمراء والخلفاء، يُظهره استحضار الطَّل في المقدمات الشعرية، وعدم التَّخلي عنها.

حتى إذا استقامت المدينة للناس، ورَجَحَتِ المدينة على البادية، وتعرَّف المسلمون على ثقافات الشعوب التي فُتحت أمصارها؛ كثرت المقامات والمجالس التي تستدعي هذا اللون الأدبي، وأصبح الواقع يحتم حضوره، تآبَاهُ الْمُخَيَّلَةُ العربيةُ آنذاك وتستقلُّه العادة التي جرى عليها الناس في حياتهم العامَّة؛ والعلماء في كتبهم ومؤلفاتهم.

لأجل ذلك لَمَزَتِ الشَّعْوبُ الْعَرَبُ وَالْعَرَبِيَّةُ بيداوتها، واتهمتها في مَدِينَتِهَا، تستدلُّ على ذلك بغياب الخطابة والخطب، وترك الكتابة والكتب، والاستعاضة عنها بما يُروى من شعر...

ولأجل ذلك - في تصوُّرنا - أَلْفَ الْجَاحِظِ كِتَابَهُ هَذَا، صَانِعاً مَرْكَزِيَّةً جَدِيدَةً، أَوْ دَالاً عَلَى هَذَا اللَّوْنِ مِنَ أَلْوَانِ الْأَدَبِ، أَلَا وَهُوَ الْخُطْبَةُ، لَا يَخْلُو مِنْ ذَلِكَ كَوْنُ الْجَاحِظِ مُعْتَرِليًا فِي تَكْوِينِهِ

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 203، ج1)

الأول، ينزع إلى الخطبة إطارا يستوعب المناقحة عن الآراء والمقالات، التي ظهرت في نقاشات وحوارات الفرق الإسلامية، التي ظهرت من حين لآخر، وانتشرت آنذاك انتشارا واسعا، وأصبحت هذه النقاشات حتماً مقضياً، ولذا استشهد في حديثه عن الخطابة بصحيفة بشر بن المعتمر، الذي كان يُربي الصبيان ويعلمهم الكيفية الأصوب في الخطابة، حتى ينشأ صبيان المعتزلة، ومعهم أداة البيان ووسيلته الأمضى والأحد، هذه الوسيلة التي تتناسب والمناقحة عن الآراء المعرفية، والمذاهب النحلية، كما تتناسب مع تقليب الأمور بين العرب في حياتهم البسيطة الأولى.

إذن كتاب الجاحظ في الحقيقة، كتاب تربوي تعليمي، أراد منه أن يقدم ما يمكن المتأدبين من التحكم في أدوات البيان اللسانية وغير اللسانية، وأن يتمثلوا لأجل ذلك طرائق العرب الأولى في الخطابة، منسجمين مع أصولهم وتراثهم العريق، دونما شعور بنقص، وإحساس بضم، تسبب فيه استحكام أمر العجم في دواليب الحكم وبيوت الخلافة. فلم يكن كتابه والحالة هذه كتاباً تنظيرياً معرفياً بقدر ما كان كتاباً تربوياً تعليمياً.

يرى العمري أن البيئة الشعرية للجاحظ زاحمت الخطبة والخطابة، ولم تُفسح لها مجالاً، فحنقت بذلك مشروع الجاحظ البياني:

«...غير أن المعرفة المتاحة في عصر الجاحظ كانت شعرية في مقامها الأول خطابية في مقامها الثاني، رغم أن عصره كان خطابياً بامتياز، هذا الطابع الذي ضغط على مشروع الجاحظ حتى قايس البيان بالبلاغة ثم البلاغة بالخطابة، فأعطانا بذلك أول وربما آخر، صياغة لخطابة إقناعية ابتداءً من جهاز نطق الخطيب وما يعتريه من عيوب وانتهاءً بالأحوال

والمقامات الخطابية وملاءمة اللغة للمقاصد، مع ما يتطأبهُ ذلك من معرفة الإنسان واللغة.».

1

لا يظهر أن أمرًا ضغط على الجاحظ، لأن (البيان والتبيين) عنوانًا وأبوابًا وما خفل به من خُطب غلبت على الشعر، مشروع أسس للبيان معرفةً، فهو وإن لم يتوسع في شرح نظرية البيان وأدواته فقد أحال هذا العمل إلى أهل الكلام:

«...وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول هذا الكتاب، ولكننا أحرناه لبعض التدبير.»².

أي باب البيان، فقد رأى أن الأولى أن يبتدىء بالحديث عن أسباب الفصاحة الصوتية؛ وعيوبها التي تقف عائقًا في سبيل الإبانة، إن لم تستعن بغزارة الأدب، وسعة الاطلاع، كما بيئه في عيوب البيان، فأخلى المتعلم من عوائق البيان، ثم حلاه بأسبابه، من تقريب معنى البيان والبلاغة إليه، للتأسيس لفن الخطبة وصناعة الخطابة، يشهد ذلك قوله في تخليه عن الاستفاضة في تحرير معنى الإشارة إذ يقول:

«ولولا الإشارة لم يتفهم الناس معنى خاصٍ الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة. ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام لفسرته لكم.»³

لأنه يقدم نفسه في هذا الكتاب وغيره بوصفه أديبًا لا مُنكلمًا، وهكذا كانت آثاره، وكتابه ليس كتاب منطق أو فلسفة، فموضوعاته عملية جلية: (البيان/البلاغة/الخطبة)، ولذلك ساوى في تعريف البلاغة بين الثقافات المختلفة:

¹ (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 114) بتصرف واختصار.

² (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 82، ج1)

³ (المرجع ن، ص 83).

«قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل.

وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام.

وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة.

وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة.¹

ولو كان كتابا في نظرية المعرفة البيانية، كانت عليه مسحة يونانية فلسفية، لكنّه كتاب أرادهُ الجاحظُ عربياً إسلامياً، وكذلك كان، في حُسنِ جمعِ لمادّته، وقوّةِ سبكِ لجوهره، حتى صاغه على الصورة التي قرأناه عليها.

فلا نجدُ والحالُ هذه لكلمة العمريّ عن الجاحظِ وجهًا حينَ يقولُ:

«ولقد خنقت البلاغة طموح مشروع "البياني" عند الجاحظ باعتبارهِ نظرية للمعرفة، فلم يبق منه غير الخطة الأولى والطموح الشخصي»².

نخلُصُ إلى أنّ الجاحظَ قد أسسَ لمفهوم البيان الاصطلاحيّ، وقدّمَ به لعلمٍ جديدٍ ناشئٍ هو علمُ البلاغة، على خُطّةٍ حدّا فيها حذو المعتزلة، في نظرتهم الخاصّة للأدب، وبما دَوَّنَهُ من مباحث ذات علاقة بموضوع البلاغة.

وهو في هذا أحد طائفتين من علماء الإسلام ممّن عُنُوا باللغة وعلومها، لم يَكُنْ من طائفة اللغويين المحافظة التي اِهْتَمَّتْ بالشعر الجاهليّ والإسلامي، للاستشهاد به على الخصائص الأسلوبية، كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر والتعريف والتكثير... على نحو ما جاء في

¹ (المرجع السابق ن، ص 91، ج1)

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 114) بتصرف واختصار يسير.

الكتاب لسببويه و(معاني القرآن) للفراء، و(مجاز القرآن) لأبي عبيد معمر بن المثني، بما لم يُطَوَّر المعاني البلاغية ولم يُوطَّرها بإطارها المستقلِّ موضوعاً كما استقلَّ النحو واللغة¹.

عن هذه الظواهر البلاغية التي لم يوردها النحاة؛ ليقوم بها البلاغيون من بعدهم يقول العمري:

« فقد كان المطلبُ البلاغيُّ المتأصِّلُ في تكوينِ الإنسانِ يخرقُ القواعدَ المطَّردةَ عند النحاة، فنقاسم النحاة مع البلاغيين مكانا سماه سببويه (التوسع) وابن جني (شجاعة العربية)، ونشأ بعد ذلك أوَّلُ جيلٍ بلاغيٍّ من صفوف اللغويين، واحتلَّت البلاغةُ معهم مساحةً انزاحت فيه عن القياس النحوي؛ هو: مجاز القرآن، وضرورة الشعر، وهو مبحثٌ على النحو أن يتَّسع له أو يضيق عنه، ولكلِّ من الموقفينِ ثمَّنه...النحويُّ يريد الاستبداد باللغاة، بقضها وقضيضها، والبلاغةُ تُصادمُ اللغاةَ بالمرونة الإنسانية، تحدثُ صدَى يسمعه بعض النحاة كابن جني ولا يسمعه آخرون كابن فارس،...لقد حَسَمَ أبو عبيدة بكتابه (مجاز القرآن) هذا الأمر، وتبعه الفراء بـ (معاني القرآن)، وتوالى التأليفات بعد سببويه في الضرورة الشعرية، وهذه أوَّلُ لبنةٍ قويَّةٍ نظريةٍ في البلاغة العربية، بلاغة الشعر، أو الشعرية...»²

ثم يؤكِّد العمريُّ على العائق المنهجي الذي فرضه النحو، فمَنَعَ إنعتاق الظواهر البلاغية من ربقته، والدخول في إطار نظريٍّ جديدٍ، يؤسِّس لرؤيةٍ جديدةٍ:

«لكنَّ الذي وقع تاريخياً هو أنَّ الظواهر البلاغية وقَّفت، في وقتٍ مبكرٍ، في وجه الصرامة العلمية التي نُعت بها القياس النحوي واطراد القواعد، فأوقفت ذلك القياس الصَّارمَ عند حُدوده،

¹ ينظر: (عبد العزيز عتيق، علم البيان، 1427هـ-2006م، صفحة 4، 5)

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 113)

تحملُ في يديها اليمنى نصَّ القرآن الكريم وفي يديها اليسرى ديوانَ الشعر العربيّ، تعطلُّ بهما وصولُ القياس إلى نهايته». ¹

نعم كان الجاحظُ معتزلياً، وقد كان للأدوات المنهجية التي تحكَّم فيها المعتزلةُ أثرها في هذه الطائفة فكانوا يدرِّبونُ التلاميذَ على فنون الخطابة والجدل والبحت والمناظرة، ليشمُل تدريبهم صنعة الكلام ² أو قل الخطابة، كما ظهر في البيان والتبيين وغيره من مؤلفات الجاحظ.

قد سبقه إلى ذلك طبعاً رئيسُ المعتزلة ببغداد بشر بن المعتمر (201هـ)، كما ظهر في صحيفته التي نقلها الجاحظ في البيان والتبيين:

«مرَّ بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخزومة السكوني الخطيب، وهو يعلمُ فتيانهم الخطابة، فوقف بشرٌ فظنَّ إبراهيمُ أنه إنما وقفَ ليستفيدَ أو ليكونَ رجلاً من النظارة، فقال بشر: اضربوا عمّا قال صفحاً واطووا عنه كشحاً. ثم دَفَع إليهم صحيفةً من تحبيره وتتميقه، وكان أول ذلك الكلام:

خذ من نفسك ساعةً نشاطك وفراغَ بالك وإجابتها إياك، ... وأجلب لكلِّ عينٍ وغيرةً، من لفظٍ شريفٍ ومعنى بديعٍ. ... وإياك والتوعرَ، فإن التوعر يُسلمك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يستهلكُ معانيك، ويشينُ ألفاظك. ومن أرادَ معنى كريماً فليلتَمِسْ له لفظاً كريماً، فإنَّ حقَّ المعنى الشريفِ اللفظَ الشريفَ، ومن حقَّهما أن تصونهما عمّا يُفسدُهما ويُهجُنهما... والمعنى ليس يشرفُ بأن يكونَ من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضعُ بأن يكونَ من معاني العامة.

¹ (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 113)

² ينظر: (عبد العزيز عتيق، علم البيان، 1427هـ-2006م، صفحة 5)

وإنما مدارُ الشرفِ على الصوابِ وإِحرازِ المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلِّ مقامٍ من المقالِ. وكذلك اللفظ العامي والخاصي. فإن أمكنك أن تبُلغَ من بيانِ لسانك، وبلاغةِ قلمك، ولطفِ مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تُفهمَ العامَّةَ معانيَ الخاصة، وتكسوها الألفاظَ الواسطةَ التي لا تُلطفُ عن الدهماءِ، ولا تجفو عن الأكفَاءِ، فأنتَ البليغُ التامُّ.

قال بشرٌ: فلما قرئتُ على إبراهيمَ قال لي: أنا أحوجُ إلى هذا من هؤلاءِ الفتيانِ.¹

هذه الوثيقةُ التي نهلَ منها الجاحظُ كما لم يفعل مع غيرها، وفَتَّقَ معانيها ترتيبًا وتبويبًا لكتابه البيان والتبيين، وسارَ فيه وفي غيره على طريقةٍ لا تُوعرُ اللَّفْظَ، ولا تُوغلُ في معاني مجردةٍ لا طائلَ منها. وذلك باستعمالِ النماذجِ عند الكلام عن التشبيه والاستعارة والتفريق بينهما.²

فكتابه لا هوَ على طريقةِ الكلاميين كما أوغلَ فيها من بعده، ولكنَّهُ أميلُ منها إلى طريقة المذهب الأدبي، كما جدَّده ضياءُ الدِّين بن الأثير (637هـ) في كتابه (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر)، فعزَّفنا الجاحظَ بالتشبيه والاستعارة والكناية والحقيقة والمجاز، بضربِ الأمثلة الأدبية التي يستحضرها المتأدِّبُ، ويَقِفُ عليها حتى يُنقِّفَ لسانه، ويَتِمَّ له أمرُ البيان.³

هذا وتتسجَمُ نظريةُ البيانِ عندَ الجاحظِ مع فكرةِ النجاعةِ اللغويةِ والاقتصادِ في الكلامِ بالمناسبة بين حلاوةِ اللَّفْظِ وقوَّةِ المعنى وإصابتهِ المقصودَ:

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 129، ج1)

² ينظر: (عبد العزيز عتيق، علم البيان، 1427هـ-2006م، صفحة 5، 6)

³ ينظر: (المرجع نفسه، ص 7).

«فالقصدُ في ذلك أن تجتنبَ السوقيَّ والوَحْشيَّ، ولا تجعلَ همَّكَ في تهذيبِ الألفاظِ، وشُغلكَ في التخلُّصِ إلى غرائبِ المعاني. وفي الاقتصادِ بلاغٍ، وفي التوسُّطِ مجانبَةً للوعورة، وخروجٌ من سبيلٍ مَنْ لا يحاسبُ نفسه.»¹

واستشهدَ لأجلِ ذلكَ بكلامِ العلماءِ والأدباءِ، من ذلك:

«وَلْيَكُنْ كَلَامُكَ مَا بَيْنَ الْمُقَصِّرِ وَالْغَالِي، فَإِنَّكَ تَسْلَمُ مِنَ الْمُحَنَّةِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، وَمِنَ فِتْنَةِ الشَّيْطَانِ.»²

ومن ذلكَ أنَّ البيانَ لا يتناسبُ والقولُ فقط بل منه أيضاً الكفُّ عن الكلامِ، الذي يكونُ أيضاً بياناً، إذا لم تدعُ حاجةً للكلامِ وكانَ السُّكوتُ أوجِبَ، واستشهدَ في هذا بأبياتٍ شعريةٍ وبحديثٍ مأثورٍ:

«رَحِمَ اللَّهُ مَنْ سَكَتَ فَسَلِمَ، أَوْ قَالَ فَغَنِمَ.»³

غيرَ أنه رجَّحَ الكلامَ على السُّكوتِ بعامةٍ، لأنَّ الناسَ ما زالت بحاجةً للتواصلِ بينها، لقضاءِ حوائجها، إذا ما أحسنتَ ذلكَ ووضعتَهُ في محله:

«وإنما حثُّوا على الصِّمتِ لأنَّ العامةَ إلى معرفةِ خطأ القولِ، أسرعَ منهم إلى معرفةِ خطأ الصِّمتِ. ومعنى الصامتِ في صمته أخفى من معنى القائلِ في قوله، وإلا فإنَّ السُّكوتَ عن قولِ الحقِّ في معنى النُّطقِ بالباطلِ. ولعمري إنَّ الناسَ إلى الكلامِ لأسرَعُ، لأنَّ في أصلِ التركيبِ أنَّ الحاجةَ إلى القولِ والعملِ أكثرَ من الحاجةِ إلى تركِ العملِ، والسُّكوتِ عن جميعِ

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 213، ج 1)

² (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع ن، ص 225)

القول. وليس الصمتُ كُلُّه أفضلُ من الكلامِ كُلِّه، ولا الكلامُ كُلُّه أفضلُ من السكوتِ كُلِّه، بل قد علمنا أنَّ عامَّةَ الكلامِ أفضلُ من عامَّةِ السُّكوتِ. وقد قال الله عز وجل: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّخْتِ﴾ [المائدة: 42]، فجعلَ سمعَه وكذبَه سواءً.¹

واستدلَّ الجاحظُ على فضلِ جنسِ الكلامِ على جنسِ الصمتِ، بمعياري نفعيٍّ يتمثَّلُ في كونِ منفعةِ الكلامِ عامَّةً ومنفعةِ الصمتِ خاصَّةً:

«وكيف يكونُ الصمتُ أنفعَ، والإيثارُ له أفضلَ، ونفعُه لا يكادُ يجاوزُ رأسَ صاحِبِه، ونفعُ الكلامِ يعمُّ ويخصُّ، والرؤاؤه لم تروِ سُكوتَ الصَّامِتينَ، كما روتَ كلامَ النَّاطقينَ، وبالكلامِ أرسلَ الله أنبياءَهُ لا بالصَّمتِ، ومواضعُ الصَّمتِ المحمودَةُ قليلةٌ، ومواضعُ الكلامِ المحمودَةُ كثيرةٌ، وطولُ الصمتِ يفسدُ اللسانَ.»²

كما وضَّحَ أنَّ فضلَ الصَّمتِ لا وجهَ له عند تعليم الصِّبيانِ، حتى تتدربَ ألسنتُهُم على فصاحة اللفظ العربي-خاصةً لما انتشرت العجمة-، وتتمرنَ قرائحُهم على ترتيب المعاني بحسبِ المقامات والأحوالِ، وهي نظرةٌ تربويةٌ مميزةٌ:

«وقال عباية الجعفي: «لولا الدُّرْبَةُ وسوءُ العادةِ لأمرتُ فتياتنا أن يُماري بعضهم بعضًا.»»³

هذه النظرةُ النَّفعيةُ التي سارت عليها نظريةُ البيانِ من الجاحظِ، استحصرتُ أيضًا البُعدَ الحضاريَّ للمسلمين، رَغْمَ أنها مُوجَّهةٌ لكافةِ الأعراقِ التي تعيشُ تحتَ مظلةِ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ:

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 226، 227، ج1)

² (المرجع ن، ص 226، ص 227)

³ (المرجع نفسه، ص 227).

«وما نَشْكُ أَنَّهُ -عليه السلام- قد نهى عن المراء، وعن التزديد والتكليف، وعن كل ما ضارع الرياء والسُّمعة، والسنفج والبذخ، وعن التهائر والنشاعب، وعن المُماتنة والمغالبة فأما نفس البيان، فكيف ينهى عنه، وأبين الكلام كلام الله، وهو الذي مدح التبيين وأهل التفصيل. وفي هذا كفاية إن شاء الله.»¹.

يقدم لنا العمري قراءةً وجيهةً للمشروع البياني للجاحظ، الذي جاء بعد انحسار الصراع الدموي بين الأحزاب الإسلامية، الشيعة والخوارج وبنو أمية على السلطة، ونشوء مواقف متعارضة تستشهد فيها كل فئة بحجج تستدعي لها شواهد من القرآن الكريم، فانقسمت هذه الأحزاب قسمين، أحدهما يمارس العنف السياسي والفكري هما الخوارج وبنو أمية -كما يراه العمري-، ويتجسد ذلك في أدبهم الذي عجز بالفخر والمديح والهجاء، كما ظهر في خطب الحجاج وقطري بن الفجاءة وغيرهما، ومن جهة ثانية طائفة من العلماء التزمت الصمت وتركت بيان الحق وتبيينه؛ هم المرجئة الذين لم يفهموا أبعاد الصراع بين الأحزاب الإسلامية، ولم يستطيعوا تفسير الذي وقع بين الصحابة -رضي الله عنهم- من فتن، ما أدى لظهور نظرية البيان عند المعتزلة، لتتبلور على يد الجاحظ²، بالتأكيد على أهمية البيان وقت الحاجة، وموقع الصمت من الكلام زمن الفتن، وضرورة الدفاع عن الرأي بدل السكوت عن الحق، بشرط الاقتدار عليه والتمكّن من أدوات البيان، وآلاته، يقول العمري:

«فهذه القضية التي كانت في سياق القول بالمنزلة بين المنزلتين هي التي هيأت لبلورة نظرية البيان والبلاغة باعتبارها موقفًا وسطًا بين العنف الأناني من جهة والصمت المتخاذل من جهة ثانية...»³

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 227، 228، ج1)

² (محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، 1999م، صفحة 210)

³ (المرجع نفسه، ص ن.)

هذا التّأصيلُ الذي حَفَلَ به (البيان والتبيين) للجاحظ؛ يُغنيانَا عن مفهومِ حِجَمِ المحادثة التي اقترحها غرايس في مقاله (المنطق والمحادثة) المنشور سنة 1979م، في أربعة قواعد هي:

- قاعدة الكم: نقول ما هو ضروريٌّ بالضبط ولا نزيدُ أكثرَ من الضّروريِّ.
- قاعدة الكيف: نقول ما ينبغي على أحسن وجه، أي نَنوحي أساسًا النَّزاهة وعلى أساس المعلومات الكافية.

• قاعدة العلاقة أو الإفادة: نقولُ أشياء مفيدةً للتفاعل... لها علاقةٌ بالمحادثة.

• قاعدة الجهة: نتكلّم بوضوح، بالنبرة الملائمة....¹

فالقوة التي قدّم بها الجاحظ نظرية البيان، والسياق الثقافي الذي خرّج منه، وما زخر به الكتاب من أدب، يدلُّ على عراقية البعد (التداولي) في الحضارة العربية الإسلامية، وفي بلاغتنا القديمة، في مراحلها الأولى؛ حين كان الاجتهاد في التّظهير أسبق من بذل الوسع في تعليم المصطلحات، كلُّ ذلك لا يتطلّب منّا قراءة كلام الجاحظ في قراءة مُحَيَّنَةً، تجعل من التّظهير لبلاغة الخطاب المعاصر تنظيرًا أصيلاً نابغًا من أصالة التراث العربي الإسلامي.

والشاهد فيما سبق ذكره؛ أنّ الجاحظ أسّس لمفهوم البيان بوصفه إطارًا نظريًا لبعد جديد في الدرس اللغوي العربي، هو البعد البلاغي، الذي أصبحنا نسمّيه اليوم التداولية، أو نحكر هذه التسمية عليه، هذا البعد الذي لم يَرْمُ إيقاف الناظر فيه على أسباب الإعجاز القرآني، ولكنه يَنفِي عن الأخذ به أسباب العي، لتكْمُل فصاحتُهُ، ويَبْضَح له مفهوم البيان وأدواته، وليتعرّف على خيوط علم جديد يلوح في الأفق هو البلاغة، التي تُؤسّس لمملكتها الخاصة-المنفصلة عن النحو وصرامته، والافتقار بالخطابة، في مقاماتها المختلفة، إقتدارًا يجمَع إليه تطوير تقنيات

¹ ينظر: (بلانشيه فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، 2012م، صفحة 63، 64)

الإقناع، وصدق القصد، وصواب المعنى، والاعتزاز بمفاخر العرب فيها، تأسيساً يدعونا للحديث عن البيان عند الجاحظ، وما بعد الجاحظ.

2-ب- ما بعد الجاحظ:

كان للجاحظ كما ذكرنا أثره التأسيسي في الدرس البلاغي بصفة عامة، ولمفهوم البيان بصفة خاصة، وقد كان للمباحث البلاغية التي افتتحها في البيان والتبيين وذكر بعضها في الحيوان؛ أثرها على البلاغيين من بعده، فلم يستطيعوا إلا أن يوافقوه أو يخالفوه¹، فأسس بذلك لمعلميته العلمية.

يرى العمري أن ابن وهب في كتابه (البرهان في وجوه البيان)؛ قد خالف الجاحظ في مفهومه للبيان، وخالف أيضاً مشروعته البلاغية مخالفة صريحة، وقد استشهد العمري بمقطع من مقدمة الكتاب، على رأيه هذا:

«وقد كان هذا حكم ابن وهب على كتاب الجاحظ ومشروعه فيه قائلاً:

«... وأنتك إنما وجدته [أي البيان والتبيين] إنما ذكر فيه أخباراً منتخلة، وخطباً منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان... فكان -عندما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نُسب إليه...»².

وليس هذا حكم ابن وهب في الكتاب، لكنه حكم من دعه لأن يكتب كتاباً في أقسام البيان، وأن يتوسع فيها، وهذا نصه بتمامه إذ قال بعد أن حمد الله والثناء عليه:

«أما بعد فإنك كنت ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه كتاب البيان والتبيين، وإنك وجدته إنما ذكر فيه أخباراً منتخلة وخطباً منتخبة، ولم يأت فيه وظائف البيان، ولا أتى

¹ (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 133)

² (المرجع ن، ص 114)

على أقسامه في هذا اللسان، فكانَ عندَ ما وَقَفْتُ عليه، غيرَ مستحِقِّ لهذا الاسم الذي نُسبَ إليه...»¹

يدلُّ عليه أيضا:

«وسألتني أن أدكرَ جملاً من أقسام البيان آتيةً على أكثرِ أصوله، محيطَةً بجماهير فُصوله، يَعْرِفُ بها المبتدئُ معانيه، وَيَسْتَعْنِي بهذا النَّاطِرُ فيه، وأنا أَخْتَصِرُ ذلكَ لئلا يطولَ به الكتابُ.»²

وقوله فيما بعدُ:

«فلما تذكرتُ ذلكَ وتدبرته، تحملتُ لك تأليفَ ما أحببتهُ ورسمتهُ...»³.

فابنُ وهب في برهانه لم يقصدَ نبرَ مشروع الجاحظ، أو نبدَ عمله فيه، بل أجابَ صديقه في كتابة ما يتوسَّعُ به في فهم معنى البيان، فكانت الحاجةُ إليه غيرَ حاجة الجاحظ في زمنه. يتحدثُ العمري عن الخلفية المفاهيمية التي فرَّقت بين مشروعَي الجاحظ وابنِ وهبِ قائلاً:

«...ففي الوقت الذي قدَّم الجاحظ كتابه بالحديث عن اللسان الذي بين الأسنان، أي عن القذارة التعبيرية؛ وما ينتابها من عوائقَ وعيوبٍ تُؤدِّي إلى العيِّ، نجدُ ابنَ وهبٍ يَخَصِّصُ أكثرَ مقدِّمة بيانهِ وجوهرها للحديث عن العقل، مُنَوِّهاً به، مُبَيِّنًا العريزيَّ منه والمكتسب، وقد أدَّى هذا الاختلافُ في زاوية النَّظَرِ؛ إلى إدخالِ ابنِ وهبٍ تعديلاً على الخُطاطة البيانية التي قدَّمها

¹ (ابن وهب، إسحاق الكاتب، تح: حفني محمد شرف، البرهان في وجوه البيان، 1389 هـ - 1969 م، صفحة

² (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع نفسه، ص 50).

الجاحظ؛ لتتلاءم مع المحتوى الذي رصده لها. فبينما يُعيدُ الجاحظُ جميعَ أصنافِ الدلالةِ إلى خمسةِ أشياء... يُرجعُ ابنُ وهبٍ البيانَ إلى أربعةِ أُسسٍ مُتعاوِنَةٍ مُتكامِلَةٍ في إنتاجِ المعنى وتداولِهِ، هي: الاعتبارُ (ويقابلُ النَّصِبَةَ عندَ الجاحِظِ)، والاعتقادُ (ويعني به التَّصَوُّرُ، أو حالِ المعرفةِ داخلِ النَّفسِ، ولا نرى له مُقابِلًا عندَ الجاحِظِ)، والعبارةُ (وتُقابلُ اللَّفْظَ) والكتابُ (ويُقابلُ الحَظَّ) يقول:

«البيانُ على أربعةِ أوجِهٍ، فمنهُ بيانُ الأشياءِ بنواتها وإن لم تُبنِ بلغاتها، ومنهُ البيانُ الذي يحصلُ في القلبِ عندِ إعمالِ القلبِ واللُّبِّ، ومنهُ البيانُ باللِّسانِ، ومنهُ البيانُ بالكتابِ الذي يُبلِّغُ مَنْ بَعُدَ وغاب». ¹ ، وقد غاب عن ابنِ وهبٍ [يضيف العمري] في بيانه الإشارةُ والعقدُ وهو طبيعيٌّ؛ لأنَّها مُرتبِطَةٌ عندَ الجاحِظِ بالتَّخاطُبِ الشَّفَوِيِّ كعُنُصُرٍ مُساعدٍ لِلعَلةِ، أمَّا جديداً ابنُ وهبٍ فهو الاعتقادُ أو التَّصَوُّرُ أي مُعالِجَةُ المعرفةِ عَقْلِيًّا، في حين أنَّها مُعالِجَةُ عندَ الجاحِظِ لِسَانِيًّا.... وقد التزمَ ابنُ وهبٍ بِخُطاطِتهِ فَحَصَّصَ لِكُلِّ ركنٍ من الأركانِ المذكورةِ باباً من كتابِهِ، مع تفاوتٍ في العناية بهذا البابِ أو ذاك...» ².

يَتحدَّثُ العمري هنا عن مخالفةِ الجاحِظِ، وهو أمرٌ غريبٌ بالنسبةِ لنا، فكلاهما يأخذُ من مشكاةٍ واحدةٍ، كلاهما يُرجِّحُ العقلَ على النَّقلِ، أو على الأقلِّ يَدعوا لِعَدَمِ تَهْمِيشِ النَّظَرِ، والانشغالِ عنه بالتَّكثُرِ مِنَ الأثرِ دونما مُعالِجَةٍ فِكْرِيَّةٍ لَهُ، وكلاهما اعتدَّ بالبيانِ، وقد جعلهُ الجاحِظُ وَسْمَ كتابِهِ، ولم يقتصرِ على تركِ العيوبِ النَّطْقِيَّةِ في توضيحِ معنى البيانِ، كما ظهرَ في أدواتِ البيانِ الخمسِ التي ذكرها؛ ولم يُسهبِ في شرحها مُلتزِمًا بالإطارِ الأدبيِّ الخالصِ الذي إنتهَجَهُ في كتابِهِ، أمَّا ابنُ وهبٍ فإنَّ زمانَهُ وظروفَهُ غيرُ زمانِ الجاحِظِ، وكونُهُ أسهَبَ في البرهنةِ على

¹ (ابن وهب، إسحاق الكاتب، تح: حفني محمد شرف، البرهان في وجوه البيان، 1389 هـ - 1969 م، صفحة

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م)

وجوه البيان، وجعل كتابه -فصولاً وأبواباً- خدمةً لهذا الهدف، فهذا لا يعني أن الجاحظ قصّر في شرح مفهوم البيان بقدر ما نرى -والله أعلم- أنه إنما راعى الإطار الفني لكتابه، كما راعى جمهور المتأدبين من الأصناف المختلفة في عصره، كما أنه التزم بدوره الوظيفي الخالص، ألا وهو كونه أديباً لا فيلسوفاً أو صاحب نحلة أو إمام طائفة.

كما لم نجد اختلاف تضاد بين كلام الجاحظ وابن وهب عن البيان، بل على العكس نجدُهما متوافقين، غير أن ابن وهب توسّع فيما لم يرد الجاحظ التوسّع فيه، ففي حين يجعل الجاحظ للبيان خمس أدوات يقصرها ابن وهب على أربع نعيد ذكر كلامه عنها هنا:

«البيان على أربعة أوجه، فمنه بيان الأشياء بنواتها وإن لم تُبين بلغاتها، ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند أعمال القلب واللب، ومنه البيان باللسان، ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغ من بُعد وغاب.»¹ وأما الجاحظ فيقول:

«وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظٍ وغير لفظٍ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبةً. والنصبة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات.»²

عندما نُقارن بين مقولة ابن وهب والجاحظ، نجد أن ابن وهب لم يعمل شيئاً إلا تقسيم معنى البيان على كلِّ الجوارح المدركة عند الإنسان.

¹ (ابن وهب، إسحاق الكاتب، تح: حفني محمد شرف، البرهان في وجوه البيان، 1389 هـ - 1969 م، صفحة

² (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 82، ج1)

فما سمّاه الجاحظ دلالات على المعاني وجعلها من أدوات البيان، سمّاها ابن وهب البيان مباشرة.

فاللفظ والإشارة والخط عند الجاحظ؛ سمّاها ابن وهب البيان باللسان والبيان بالكتاب، وتَرَكَ العقد-الذي هو الحساب عند الجاحظ- فلم يذكره، لأنّه ليس من البيان عنده.

وما سمّاه ابن وهب بيان الأشياء بذواتها والبيان بالقلب الذي يجمع الاعتبار والاعتقاد؛ سمّاه الجاحظ النّسبة التي هي حال دالة مُعمّمة على اللفظ والإشارة والعقد والخط.

كما نلاحظ أنّ الفرق بين الدلالات على المعاني التي جعلها أدوات خلفية للبيان، تنتمي إلى دائرة تجريد المعنى عن الإنسان باعتباره مُنتجاً منه، وأنّ المعاني مُستقلة في وجودها عنه، وأنّ عليه أن يكتشفها، أو يستنبطها، أو يلتبس بيانها في حال النّسبة التي تكون عليه، ثم يُبين عنها بأدوات اللفظ والإشارة والعقد والحساب، فهذا-والله أعلم-من أسرار عنونته البيان والتبيين، فالبيان -بوصفه معنى مُنتصباً- مُستقل عن اللفظ (أي البيان) والمتلفّظ (المبين)؛ بل هو موجود في دائرة المعاني الكبرى أو العالم الكبير كما يُسمّيه في الحيوان، ولذا رجّح الجاحظ المعنى على اللفظ، وسار على ذلك في نظريته البيانية.

وأما ابن وهب فإنّه يتحدّث عن البيان في معناه الضيق، المرتبط بالإنسان وحده دون غيره، ويجعل أي الإنسان-بعقله شرطاً رئيساً في تحقّق مفهوم البيان، أي في تحقّق الوجودي، ولذا كان البيان عند ابن وهب خاصية إنسانية، غير مُفصّلة عن ذاته.

ومن لطائف هذه النقطة بالذات أنّ الجاحظ إنّما تحدّث عن الدلالة وعلاقتها بالبيان، بينما تحدّث ابن وهب عن الاستدلال وعلاقته بالبيان.

أما السكاكي فقد اتخذ عمله (مفتاح العلوم) منحى غير ذلك الذي اتخذته الجاحظ أو ابن وهب، فبينما استمر ابن وهب في التنظير والنظر في المفاهيم المؤسسة للمصطلحات البلاغية الكبرى؛ أخذ السكاكي على نفسه مهمة تقريب وتقسيم علوم من سبفه، والحقيقة أننا لا نريد في بحثنا هذا الاشتغال على السكاكي بوصفه قدم أمراً ذا بالٍ لمفهوم البيان، لأننا افترضنا مسبقاً أنه وإن قدم بعض الأبعاد التداولية التي اشتغل عليها الدارسون، فإنها لم تكن في جوهرها بذلك التائق الذي كان عند سابقيه.

معلوم أن السكاكي، متأثراً بصناعته التي احترقها ثلاثين عاماً، في سلك المعادن، وتأثره البالغ بالفلسفة والمنطق والاعتزال، ثم إتقانه للعلوم الشرعية واللغوية خاصة منها البلاغة، أثرت على كتابه مفتاح العلوم.¹ حمل هذا الكتاب على عاتقه مهمة تعليمية بالأساس، ولم يلتفت للجانب التطويري العام، فقد اعتمد السكاكي فيه على: (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) لخير الدين الرازي، و (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) لعبد القاهر الجرجاني، و (الكشاف) للزمخشري، فكان ما كتبه تلخيصاً جديداً لكتابي عبد القاهر؛ أكثر تنظيمًا من نهاية الإيجاز للرازي²، هذا التنظيم الذي جنى على البلاغة ومفاهيمها الكبرى، كان خدمة تعليمية قدمها للطلبة، يستعينون بها على علم البلاغة، يقول عبد العزيز عتيق عن هذا الانتكاس العلمي:

«ومع ذلك فقد خلا تلخيصه من تحليلات عبد القاهر والزمخشري التي تبهر القارئ، وتحولت البلاغة في تلخيصه إلى علم طغت فيه القواعد والقوانين على روح البيان ومضاته التي تمتع النفس.»³

¹ (عبد العزيز عتيق، علم البيان، 1427هـ-2006م، صفحة 20)

² ينظر: (المرجع ن، ص 21).

³ (المرجع السابق ن، ص ن).

فلم تعد البلاغة موضوعاً للبحث، ولكن أصبح الموضوع علم البلاغة، أي أن التركيز عند السكاكي إنتقل من فهم الكلام العربي والافتقار على انتحاء سمتيه والتمكّن من التبيين، بقول الخطبة، أو قرص الشعر، أو الكتابة، إلى القدرة على فهم مصطلحات العلم، واستحضار أمثلة على تلك المفاهيم.

وقد تناول السكاكي البيان كما يفعل الأصوليون، بأن حصره في الدالتين العقلية واللزومية خلافاً للدلالة الوضعية التي ليست من البيان، لأنها أصلية؛ فيقول:

«...وإذا عرفت هذا عرفت أن صاحب علم البيان له فضلٌ احتياج على التعرض لأنواع دلالات الكلم فنقول: لا شبهة في أن اللفظة متى كانت موضوعاً لمفهومٍ أمكن أن تدلّ عليه من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ بحكم الوضع، وتسمى هذه دلالة المطابقة ودلالة وضعية؛ ومتى كان لمفهومها ذلك وتسمى أصلياً تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدلّ عليه بوساطة ذلك التعلق بحكم العقل سواء أكان ذلك المفهوم الآخر داخلاً في مفهومها الأصلي كالسقف مثلاً في مفهوم البيت؛ ويسمى هذا دلالة التضمن ودلالة عقلية أيضاً، أم خارجاً عنه كالحائط عن مفهوم السقف؛ وتسمى هذه دلالة الالتزام ودلالة عقلية أيضاً...»¹.

مع السكاكي؛ لسنا بصدد البحث عن البيان، لكننا في عملية تفسيرية له نتخذ أداتها أنواع الدلالات على المعنى؛ كبحثٍ منطقي لا بلاغي، فالمدخل إلى النص الأدبي ليس البلاغة ولكنه علم الأصول، فلا يلتقي في كتابه مع البلاغة إلا في الموضوع الذي حدّه بالصورة البيانية. يمكننا القول -والحالة هذه- أن البعد البياني بوصفه إطاراً نظرياً للتداولية العربية المعاصرة، غير موجود عند السكاكي، أمّا الإجراءات المنطقية التي يحفل بها كتابه (مفتاح العلوم) تجعل منه مقارنةً منطقيّةً للبلاغة العربية، لا مقارنةً أدبيةً، وليس في ذلك فائدة للمتعلّم

¹ (السكاكي، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، مفتاح العلوم، 1407 هـ - 1987 م، صفحة 329، 330، ج1)

غير محاولة فك رموز الكتاب و إستفتاح ما استغلق منه، وذلك ما حصل فعلا عندما تحلّى الناس عن النظر في النصوص الأدبية بوصفها مصدر البلاغة، إلى النظر فيها بوصفها أمثلة على قاعدة بلاغية يجب فهمها، فانتكست البلاغة، والدوق البلاغي، فظهر بعده تليخيص المفتاح، وشروح تليخيص المفتاح، ومختصر شروح تليخيص المفتاح، وحال أمر البلاغة إلى متن وشرحه، بعدما بدأ مع الجاحظ عند البيان مفهوماً مركزياً؛ ومدخلا نظريا لكلام العرب شعرا ونثرا؛ وللخطابة شكلا ونظراً وممارسةً.

المطلب الثاني-المقام إجراء تداوليا عند الجاحظ:

ارتبط مفهوم المقام عند الجاحظ مع التراثية التي رتب بها مؤلفه الذهبي (البيان والتبيين)، ضمن رباعية: (البلاغة/البيان)، (الخطابة/المقام)، فالبيان الذي علمه الله لجنس الإنسان؛ لا يمكن حصوله والارتقاء إليه دون تحقق مُبتغيه من أسباب البلاغة، التي هي فصاحة الألفاظ، ومُناسبة اللفظ للمعنى المراد إلقاءه على الناس ضمن خطبة؛ لا بُدَّ وأن يُعلم مقامها اللائق بها.

والحقيقة أن المفهوم اللغوي للمقام قديم عند العرب، ف «المقامات: جمع مقام، وهو اسم مكان من قام، والمراد به الحال السابق؛ وذلك أن البُلغَاء كانوا يُلقون خُطبهم وأشعارهم وهم قيام، فأطلق المقام على الحال الداعي إليها؛ لأنه سبب فيه.»¹

لأجل ذلك كثر الحديث عن المقام عند الجاحظ في كتابه، إذ معرفته أكده تضح الخطيب في الإطار الذي ينبغي احترامه تطويلاً أو تقصيراً، وقد جاء بذلك في باب البلاغة، نقل فيه أقوال سابقيه عن مفهوم البلاغة، تضمّنت المقام بوصفه معياراً من معايير إصابة الكلام البليغ، من ذلك ما نقله عن ابن المقفع:

¹ (عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتليخيص المفتاح، 1426هـ-2005م، صفحة 24، هامش 4، ج1)

«فَأَمَّا الْخُطْبُ بَيْنَ السُّمَاتَيْنِ، وَفِي إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، فَالْإِكْتِازُ فِي غَيْرِ حَطَلٍ، وَالْإِطَالَةُ فِي غَيْرِ إِمْلَالٍ، وَلِيَكُنْ فِي صَدْرِ كَلَامِكَ دَلِيلٌ عَلَى حَاجَتِكَ، كَمَا أَنَّ خَيْرَ أَيْبَاتِ الشَّعْرِ الْبَيْثُ الَّذِي إِذَا سَمِعْتَ صَدْرَهُ عَرَفْتَ قَافِيَتَهُ. كَأَنَّهُ يَقُولُ: فَرَّقْ بَيْنَ صَدْرِ خُطْبَةِ النِّكَاحِ وَبَيْنَ صَدْرِ خُطْبَةِ الْعِيدِ، وَخُطْبَةِ الصُّلْحِ وَخُطْبَةِ التَّوَاهُبِ، حَتَّى يَكُونَ لِكُلِّ فَنٍّ مِنْ ذَلِكَ صَدْرٌ يُدَلُّ عَلَى عَجْزِهِ، فَإِنَّهُ لَا خَيْرَ فِي كَلَامٍ لَا يُدَلُّ عَلَى مَعْنَاكَ، وَلَا يُشِيرُ إِلَى مَعْنَاكَ، وَإِلَى الْعَمُودِ الَّذِي إِلَيْهِ قَصَدْتَ، وَالْغَرَضِ الَّذِي إِلَيْهِ نَزَعْتَ.»¹

وَضَرَبَ لِذَلِكَ أَمْثَلَةً بِقَوْلِهِ:

«قَالَ: وَالسَّنَّةُ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ أَنْ يُطِيلَ الْخَاطِبُ وَيُقَصِّرَ الْمَجِيبُ.»²

بَلْ إِنَّ الْجَاحِظَ تَبَنَّى أَيْضًا مَوْقِفَ ابْنِ الْمَقْفَعِ عَنْ مَلَلِ السَّامِعِ مِنَ الْإِطَالَةِ فِي مَوْضِعِهَا، فَرَجَّحَ الْإِطَالَةَ مَا دَامَتْ ضَرُورَةً، وَأَلْزَمَ السَّامِعَ بِضَرُورَةِ مَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَقَامِ:

«فَإِنَّ مَلَّ السَّامِعُ الْإِطَالَةَ الَّتِي ذَكَرْتُ أَنَّهَا حَقٌّ ذَلِكَ الْمَوْقِفِ؟ قَالَ: إِذَا أُعْطِيَتْ كُلُّ مَقَامٍ حَقَّهُ، وَقُفَّتْ بِالَّذِي يَجِبُ مِنْ سِيَاسَةِ ذَلِكَ الْمَقَامِ، وَأَرْضِيَتْ مَنْ يَعْرِفُ حَقُوقَ الْكَلَامِ، فَلَا تَهْتَمُّ لِمَا فَاتَكَ مِنْ رِضَا الْحَاسِدِ وَالْعَدُوِّ...»³

كَمَا اسْتَشْهَدَ بِصَحِيْفَةِ بَشْرِ بْنِ الْمَعْتَمِرِ فِي إِبْرَازِ وَظِيْفَةِ الْمَقَامِ وَأَثَرِهِ فِي بِلَاغَةِ الْخُطْبَةِ:

«وَالْمَعْنَى لَيْسَ يَشْرُفُ بِأَنْ يَكُونَ مِنْ مَعَانِي الْخَاصَّةِ، وَكَذَلِكَ لَيْسَ يَتَضَعُ بِأَنْ يَكُونَ مِنْ مَعَانِي الْعَامَّةِ. وَإِنَّمَا مَدَارُ الشَّرْفِ عَلَى الصَّوَابِ وَإِحْرَازِ الْمَنْفَعَةِ، مَعَ مَوَافَقَةِ الْحَالِ، وَمَا يَجِبُ لِكُلِّ

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 114، ج1)

² (المرجع ن، ص ن)

³ (المرجع ن، ص ن)

مقام من المقال»¹ وهو في هذا يقرّر قاعدةً علميّةً بنقلِ أقوالِ العلماءِ دونَ الإغراقِ في التّفعيدِ، وإبعادِ المتعلّمِ عن الغاية.

ولذلك يقولُ العمري في ترجمة ما ذكره بشرّ:

«إنَّ المسألةَ الخطّابيةَ هي مسألةٌ وظيفيّةٌ، ولا مجالٌ لترتيبِ الخطابِ ترتیبًا قيميًا بينَ الوضاعةِ والرّفاعةِ، بل الترتيبُ الممكنُ هو ترتيبُهُ بحسبِ النّجاعةِ. والنّجاعةُ والفعالیةُ تتمُّ بمراعاةِ المقاماتِ والأحوالِ من زاویةِ الفعاليّةِ لا من زاویةِ القيمةِ الاجتماعيّةِ.»²

ثم ذكرَ الجاحظُ مقاماتٍ عديدةً قرنها بخُطبها من عيونِ الخُطبِ العربيّةِ إنتخبها لقراءِ كتابه ورؤادِ أدبه، ليستعينَ بها المتأدّبُ على الخطّابةِ في مواضعٍ عديدةٍ من كتابه مُحَدِّدًا أثرَ المقامِ على التّلفُّظِ نذكر منها:

• مقامِ العمرانِ: في قولِ الشّاعر:

«يا دارُ قد غيرها بلاها ... كأنما بقلمٍ محاها

أخرّبها عمرانُ من بناها ... وكرّ ممساها على مغانها

وظفقت سحابةً تغشاها ... تبكي على عراصها عيناها

قوله: أخرّبها عمران من بناها، يقول: عمّرها بالخراب. وأصلُ العمران مأخوذٌ من العمر، وهو البقاء، فإذا بقي الرّجلُ في داره فقد عمّرها. فيقول:

¹ (المرجع السابق نفسه، ص 129، ج 1).

² (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 137)

إِنَّ مُدَّةَ بَقَائِهِ فِيهَا وَقَامَ مَقَامَ الْعُمَرَانِ فِي غَيْرِهَا، سَمِّيَ بِالْعُمَرَانِ.»¹

• مقام الخازن الحافظ:

«وعلى هذا قول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ﴾ [غافر: 49] والخزنة: الحفظة. وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به.»²

• مقام الحزن واستشهد فيه بما حدث في الفتنة التي لحقت بالزبديّة:

«ولمّا بعث يوسف بن عمر برأس زيد، ونصر بن خزيمة، مع شبة بن عقال، وكلف آل أبي طالب أن يبرؤوا من زيد، ويقوم خطبائهم بذلك. فأول من قال عبد الله بن الحسن، فأوجز في كلامه ثم جلس، ثم قام عبد الله بن جعفر، فأطنب في كلامه، وكان شاعرا بيّنا، وخطيبا لسنًا، فانصرف الناس وهم يقولون: ابن الطيار أخطب الناس! فقبل لعبد الله بن الحسن في ذلك، فقال: لو شئت أن أقول لقلت، ولكن لم يكن مقام سرور. فأعجب الناس ذلك منه.»³

أسس الجاحظ بعمله هذا المبحث بعدًا في البلاغة تداوله المتأخرون إلى يوم الناس هذا، بحديثه عن مقتضى الحال الذي هو ركن من أركان البلاغة، إذ البلاغة: «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.»⁴

¹ (الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، 1423هـ، صفحة 141، ج1)

² (المرجع نفسه، ص 142، ج1).

³ (المرجع ن، ص255).

⁴ (القرظيني، جلال الدين الخطيب، تح: عبد المنعم خفاجي، الإيضاح في علوم البلاغة، د ت ن، صفحة 41،

أَمَّا الْحَالُ فَهِيَ:

«والحالُ هو الدَّاعي للمُتكلِّمِ إلى إيرادِ الكلامِ على وَجِهٍ مخصوصٍ»¹.

وقد جاءَ ذلكَ عندَ المعاصرينَ من علماءِ البلاغةِ كما هو عندَ المراغي:

«الحالُ هو الأمرُ الذي يدعو المتكلِّمَ إلى إيرادِ خُصوصيةٍ في التركيبِ»².

كما يُعيدُ ذلكَ محمدُ أبو موسى إذ يقولُ:

«والحالُ عندَ البلاغيينَ هو الأمرُ الذي يدعو المتكلِّمَ إلى أنْ يَعتَبَرَ في كلامه خُصوصيةً ما»³.

كما يذكره عبد الرحمن بن حبنكة الميداني ضمناً في تعريفه للبلاغة حين يقول:

«البلاغةُ عندَ أهلِ اللُغةِ هي حُسْنُ الكلامِ مع فصاحتِهِ وأدائِهِ لغايةِ المعنى»⁴.

إنَّ القصدَ من ذكرنا لتعريفاتِ المتأخِّرينَ ابتداءً بالقزوينيِّ وشُراحِهِ حتى عصرِ النُهضةِ العربيةِ الحديثةِ، التي بقيتِ البلاغةُ فيها علماً بحاجةٍ لشُروحاتٍ، كما وجدناه في تعريفاتِ المراغيِّ ثم أبي موسى فالميدانيِّ، كلُّ هؤلاءِ ربطوا تعريفَ البلاغةِ بالمقامِ، الذي انحسَرَ معناه في مصطلحِ (مقتضى الحال)، إذ يتناسَبُ واستبدالُهُم الخُطبةَ بالكلامِ، فبينما كانَ الجاحظُ يبحثُ عن صِنْفٍ أدبيٍّ؛ يتناسَبُ والحاجاتِ العقائديَّةِ والثَّقافيَّةِ المعاصرةِ له، أصبحَ المتأخِّرونَ بعدَ

¹ (المرجع السابق ن، ص ن.)

² (المراغي، علوم البلاغة: البيان، المعاني، البديع، د ت ط، صفحة 36)

³ (محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، د ت ن، صفحة 72)

⁴ (الميداني، عبد الرحمن بن حبنكة، البلاغة العربية، 1431هـ-2010م، صفحة 128، ج1)

السَّاكِيَّ فَالْقَرْوِينِي لَا يَنْظُرُونَ لِلْبَلَاغَةِ إِلَّا بِوَصْفِهَا عِلْمًا عَلَيْنَا شَرَحُ مَا اسْتَعْلَقَ مِنْهُ عَلَى الْمُتَعَلِّمِينَ.

أَمَّا الْعَمْرِيُّ فَقَدْ أَعَادَ النَّظَرَ فِي الْمَقَامِ أَوْ (الْمَقَامِ الْخَطَابِيِّ) وَأَثَرَهُ التَّدَاوُلِيُّ الْإِقْنَاعِي فِي الْكَلَامِ، فِي بَلَاغَةِ الْيُونَانِ، وَاهْتَمَّ بِكَيْفِيَةِ الْإِسْتِفَادَةِ مِنْ ذَلِكَ فِي بَلَاغَتِنَا الْيَوْمَ، مُبَيِّنًا أَثَرَ الْبُعْدِ التَّدَاوُلِيِّ فِي الْخَطَابَةِ الْيُونَانِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ:

«لَقَدْ انْطَلَقَتْ بَلَاغَةُ الْخَطَابِ الْإِقْنَاعِيِّ عِنْدَ الْيُونَانِ... مِنْ النَّزَاعِ حَوْلَ الْأَرْضِ، أَمَّا بَلَاغَةُ الْإِقْنَاعِ الْعَرَبِيَّةِ فَقَدْ بَدَأَتْ كَمُؤَسَّسَةٍ دِينِيَّةٍ، أَوْ دِينِيَّةٍ سِيَاسِيَّةٍ، يُرْمَزُ إِلَيْهَا مِنْ جِهَةٍ بِقَضِيَّةِ الْخِلَافَةِ وَتُلَخَّصُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى فِي قَضِيَّةِ الْعَدْلِ... وَهُوَ مَظْهَرٌ مِنْ مَظَاهِرِ الْإِحْسَاسِ بِقُوَّةِ الْكَلَامِ وَجِدْوَاهُ».¹

إِنَّ الظُّرُوفَ الَّتِي أَعَادَتْ هَذَا الْبُعْدَ التَّدَاوُلِيَّ مِمثَّلًا فِي الْمَقَامِ إِلَى الدِّرَاسَاتِ اللَّسَانِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، هُوَ ذَلِكَ إِلَى الشُّعُورِ الْعَامِّ الَّذِي طَبَعَ الْحَيَاةَ الْمَعَاوِرَةَ، شُعُورٌ لَا يَرِكُنُ إِلَى يَقِينٍ خَالِصٍ، بَلْ إِلَى نِسْبِيَّةٍ عَامَّةٍ، يَحْكُمُهَا إِقْتِسَادٌ اسْتِهْلَاكِيٌّ يَنْزِعُ لِلتَّضَلُّلِ الْإِعْلَامِيِّ عِنَاوَانَهُ الْإِشْهَارُ؛ وَالْمَغَالِطَةُ عِنَاوَانُهَا الْإِقْنَاعُ، دُونَ إِحْتِكَامٍ لِقِيَمٍ عُلْيَا.²

أَمَّا الْبَلَاغَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْيَوْمَ؛ فَيَنْبَغِي لَهَا أَلَّا تَتَسَاقَ خَلْفَ الْإِقْنَاعِ الْخَالِي مِنْ بُعْدِهِ الْأَخْلَاقِيِّ، بِتَمَثُّلِ الْقِيَمِ الْعُلْيَا لِحَضَارَةِ الْإِسْلَامِ، وَالْوُضُوفَةِ الْمُهِمَّةِ لِقَادَةِ الْفِكْرِ، وَمَحْرَكِي الْحَيَاةِ الْعَامَّةِ.

وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ نَسْتَعِيدَ الدَّوْرَ الْوُضُوفِيَّ الْمَهْمَّ لِلْمَقَامِ، بِوَصْفِهِ بُعْدًا خَطَابِيًّا (تَدَاوُلِيًّا)، يَنْبَغِي إِسْتِحْضَارُهُ فِي الصُّوْرِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي أَصْبَحَتْ مُؤَثَّرَةً الْيَوْمَ، فَلَمْ تَعُدْ الْخُطْبَةُ الشَّفَهِيَّةُ الْوَسِيلَةَ

¹ (محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، 2013م، صفحة 137)، باختصار يسير

² ينظر: (المرجع نفسه، ص138).

الوحيدة للتأثير في آراء الجمهور؛ بل أصبحت هناك وسائلٌ مكتوبةٌ أكثر تأثيرًا، وأشدَّ خطرًا من الخطبة، هي المدونات الاجتماعية التي أنتجتها ثقافة الاستهلاك الغربية، في صورة لوحات إشهارية شديدة الاختصار، عظيمة الأثر، نظرًا للسرعة الهائلة التي تنتشر بها في أوساط الجماهير.

كما عادت المقالة الضخمة في صورة التدوينات؛ التي أصبحت أقل حجمًا وأكثر أثرًا، لاعتمادها على الإشهار أيضًا في وسائط التواصل الاجتماعي.

المقام أصبح اجتماعيًا وتاريخيًا وسياسيًا وثقافيًا، وأصبح الصراع عنوانه الكبير، صراع في المعنّد الضيق؛ استعاد الصراع الطائفي القديم بين الفرق الإسلامية، وصراع على الهوية؛ بات يطرح أسئلةً محيرةً عن الجذور والأصول التاريخية والعرقية، وصراع على الأرض من أجل استغلال الموارد الاقتصادية وسلب الهوية الثقافية الأصيلة.

هذه المقامات لا بُدَّ أن تُستدعى في تحليل الخطاب الإعلامي اليوم، هذا الخطاب الذي يلخص الأغراض المكتنزة فيه؛ الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

فبات من الضرورة بما كان على الباحث في علم اللسان بصفة عامة، وفي التداوليات بصفة خاصة الحذر عند تحليل الخطاب التراثي أيضًا، لأن ما نعيشه اليوم من سياقات جعلتنا نعيد النظر في القراءات الخاطئة التي قديمًا عن تراثنا من هؤلاء وهؤلاء، وأصبحت تدعونا لقراءات جديدة أكثر تأنيًا، وأكثر استحضارًا للمقامات التي أدت لإنجاز كتاب أو رسالة أو علم من علوم اللسان العربي.

لم يعد الأمر اليوم مقتصرًا على قراءة عجل، بل أصبح تحليل الخطاب الأدبي والإعلامي أكثر تطلبًا من ذي قبل، تحليل نرجو أن نكون وقفنا على طرف من مفاهيمه وإجراءاته الكلية على الأقل؛ من خلال ما بدأناه في بحثنا هذا-والله ولي التوفيق-.

الخاتمة

أصبحت التداولية باعتبارها تياراً بحثياً جديداً-تُوَفِّرُ مفاهيمَ نظريَّةً، وأدواتٍ إجرائيَّةً، مختلفةً عن سابقتها في البحثِ البنيويِّ، ما أغرى الباحثينَ العربَ، بكافةِ توجُّهاتهمُ الفكريَّةِ، إلى النَّظَرِ في أدبيَّاتها، والبحثِ فيما يَمَكِّنُ الدَّارسَ العربيَّ مِنَ الإِسْتِفَادَةِ منها قدرَ المُسْتَطَاعِ، لأجلِ تحيينِ المعارفِ اللِّسانيَّةِ المُعاصرةِ من جهةٍ، والتَّأصيلِ للبحثِ اللِّسانيِّ العربيِّ من جهةٍ ثانيةٍ.

وقد كانت صياغةُ مُصطَلِحٍ مُقابلٍ للفظِ "البراغماتية" أوَّلَ "عقبةٍ" قابلتِ اللِّسانيَّاتِ العربيَّة؛ إذ لم يكن هذا المُصطَلِحُ قد استقرَّ بعدُ -من جهةٍ مفاهيميةٍ الأصليَّة- في اللِّسانيَّاتِ الغربيَّة، وقد أصبحت حالةُ التَّدْبُؤِ هذه طبيعيَّةً ومعهودةً؛ في الجانبينِ الغربيِّ والعربيِّ، إذ يُعْتَبَرُ اضطرابُ المُصطَلِحِ اللِّسانيِّ مَيِّزَةً مُصاحبةً لِلِّسانيَّاتِ المُعاصرةِ، غيرَ أنَّ اللِّسانيينَ العربَ قد نَحَوْا في ذلكَ أنحيَّةً مختلفةً؛ حَصَرناها في ثلاثةِ اتجاهاتٍ؛ مُترجمٍ، ومُصطَلِحٍ، ومُوفِّقٍ.

فأمَّا الذين ترجموا المُصطَلِحَ فقد عادوا لمادَّة (دول) التي تعني التَّواصلَ والتَّفَاعُلَ، بما يتوافقُ والمعنى الذي تعنيه البراغماتيةُ اللُّغويَّةُ؛ وعَرَفوها هنا: بالعلمِ الذي يَبْحَثُ في اللُّغةِ من جهةِ الإِسْتِعْمَالِ والتَّخاطُبِ، وعلى رأسِ أولئك؛ طه عبد الرحمن؛ الذي يعودُ إليه الفضلُ في فتح بابِ البحثِ في التَّداوليَّاتِ بوصفها منهجاً فلسفياً-أي البراغماتيزم-، وفي التَّداوليَّاتِ اللُّغويَّةِ-أي البراغماتيك-بوصفها منهجاً لغوياً وأدبياً، بالنَّظَرِ لمحورينِ هما المحورُ الإِسْتِعْماليُّ، والمحورُ التَّخاطبيُّ. وتابعه في هذا أحمدُ المُتوكِّلُ الذي تبنَّى المُصطَلِحَ، وجعله عنواناً لبحوثه في النَّحوِ الوظيفيِّ، من وجهةِ نَظَرِ سيمون ديك؛ أي التَّداوليَّةِ الوظيفيَّةِ، وقد استعانَ في تفعيلها؛ بالنحوِ والبلاغةِ وشيءٍ من فقهِ اللُّغةِ وأصولِ الفقه، محاولاً إعادةَ صياغةِ نَظَرَةٍ جديدهِ لتَقْدِيمِ نحوٍ عربيِّ مُعاصرٍ.

ومن هؤلاء أيضا مسعود صحراوي في دراسته (التداولية عند العلماء العرب)، كان أيضا من أوائل الذين تبنوا المصطلح واستثمروه في العالم العربي، كما اشتهرت دراسته بزيادة البحوث التداولية العربية، إذ حاول فيها تقديم الخلفيات المفاهيمية للتداولية، وفهم المسارات الفلسفية الغربية التي أدت لإنعطاف البحث اللغوي من البنيوية إلى البراغماتية، كالفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة العادية، كما قدم نظرية أفعال الكلام للباحث العربي تقديمًا بليغًا، جعل من دراسته هذه أهم مرجع للباحثين في التداولية، كما أعاد للواجهة مفهوم (الخبر/ والإنشاء) بوصفهما مقابلًا عربيًا لمفهوم (التقرير/ والإنجاز) الذي قدمه أوستين، ما دفع بكثير من الباحثين إلى قصر مفهوم التداولية في نظرية أفعال الكلام، بيد أنها أوسع من ذلك.

من هؤلاء أيضا محمد العمري؛ الذي بحث في التداولية ضمن خلفية معرفية أخرى، هي البلاغة الجديدة، التي تبلورت مع بيرلمان، فهي تركز على الجانب التأثيري في الخطاب، بإعداد كل ما من شأنه تحقيق نجاعة الخطاب، فلم يكن العمري هنا أحد مريدي التداولية؛ بقدر ما كان يستهدف البلاغة العربية ضمن منظور البلاغة الجديدة؛ بلاغة عربية مأسورة كما يرى، تُعيد لها التعليمية المفرطة كما تجلت في الكتب ومختصراتها وشروحاتها، التي تناسلت الواحدة تلو الأخرى انطلاقًا من (مفتاح العلوم) للسكاكي، بلاغة أصبح لديها مفهوم جديد؛ فهي علم الخطاب المؤثر القائم على الاحتمال، هذا المفهوم الذي يستظهر بُعدين بلاغيين جديدين قديمين، هما البعد التخيلي؛ والبعد التداولي، كل منهما موجود في المسارات التي قدمتها البلاغة العربية في مشاريعها الكبرى.

وأما المصطلحون، فهم أولئك الذين انطلقوا من التراث العربي الإسلامي؛ لوضع مصطلح جديد، ذا صلة بالنظريات الأصولية، هو (التخاطب)، هذا المصطلح الذي اشتهر عن النحاة ابتداءً بسبويه - كما بين ذلك عبد الرحمن الحاج صالح؛ في دراسته (الخطاب والتخاطب) -

يَعْنُونَ بِهِ (الاستعمال)، ثم تَبَعَهُمْ فِي ذَلِكَ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْأَصُولِيُّونَ، عِنْدَمَا بَحَثُوا قَضَايَا ذَاتَ عِلَاقَةٍ بِعَقِيدَةِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَمَسَائِلَ ذَاتِ صِلَةٍ بِكِفَايَاتِ فَهْمٍ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، الَّذِي يَعْنُونَ بِهِ مَرَادَ اللَّهِ ﷺ فِي كِتَابِهِ الْكَرِيمِ؛ وَرَسُولِهِ ﷺ فِي أَحَادِيثِهِ الشَّرِيفَةِ. كَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ يُونُسَ عَلِيٍّ؛ مِنْ أَوَائِلِ الَّذِينَ عَادُوا لِلتَّرَاثِ الْأَصُولِيِّ؛ بِوَصْفِهِ يُقَدِّمُ مَنَاهِجَ لِفَهْمِ النَّصِّ، بِأَحْتَا فِي الْجَوَانِبِ التَّدَاوِلِيَّةِ الَّتِي تَكْتَنِزُهَا هَذِهِ الْمَنَاهِجُ، فِي دِرَاسَتِهِ الرَّائِدَةِ أَيْضًا؛ (عِلْمُ التَّخَاطُبِ الْإِسْلَامِيِّ)، غَايَةُ هَذَا الْعِلْمِ؛ حُصُولُ التَّفَاهُومِ بَيْنَ الْمُتَخَاطِبِينَ، إِذْ يَبْحَثُ كُلُّ الْعِنَاصِرِ الَّتِي تُسَهِّمُ فِي إِحْدَاثِ التَّخَاطُبِ، وَكُلِّ النَّظَرِيَّاتِ الدَّلَالِيَّةِ ذَاتِ الصِّلَةِ بِالِاسْتِعْمَالِ وَالسِّيَاقِ.

وَأَمَّا الْمَحَاوَلَةُ التَّوْفِيقِيَّةَ الْوَحِيدَةَ؛ فَهِيَ تِلْكَ الَّتِي قَامَ بِهَا رَشِيدٌ يَحْيَاوِيٌّ فِي دِرَاسَتِهِ (التَّبَالُغُ وَالتَّبَالُغِيَّةُ)؛ وَالَّتِي قَصَدَ فِيهَا إِلَى التَّرَاثِ الْبَلَاغِيِّ، خَاصَّةً مِنْهُ عِلْمُ الْمَعَانِي، مُنْطَلِقًا مِنْ فِكْرَةِ أَنَّ الْكَلَامَ "فِعْلٌ تَبَالُغِيٌّ"، مُعَوِّضًا بِهَذَا الْمُصْطَلِحِ الْأَخِيرِ مُصْطَلِحَ التَّدَاوُلِ الْحَدِيثِ أَوْ التَّخَاطُبِ الْقَدِيمِ الْجَدِيدِ، مُؤَسِّسًا لِمَبْدَأِ أَنَّ الْكَلَامَ مَوْضُوعٌ عِلْمِ التَّبَالُغِ وَوَسِيلَتُهُ وَغَايَتُهُ، فَلَمْ يَلْقَ بِالْأَفْئِدَةِ مَحَاوَلَتِهِ هَذِهِ لِلتَّدَاوِلِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ، بَلْ دَعَا إِلَى عِلْمٍ جَدِيدٍ هُوَ التَّبَالُغُ، يَصْبُو لِتَفْعِيلِ نَظَرِيَّةِ التَّوَاوُلِ فِي دِرَاسَاتِنَا اللَّسَانِيَّةِ وَالتَّدَاوِلِيَّةِ.

هَذِهِ الدِّرَاسَاتُ؛ الَّتِي أَدَانَا النَّظْرُ فِيهَا إِلَى الْبَحْثِ عَنِ أَطْرِيفِ مَفَاهِيمِيَّةٍ؛ وَأَدَوَاتِ إِجْرَائِيَّةٍ؛ لِبَحْثِ تَدَاوُلِيٍّ عَرَبِيٍّ مَا... بَحْثٌ تَوَصَّلْنَا فِيهِ لِنَتَائِجٍ يُمْكِنُ أَنْ نُجْمِلَهَا هُنَا كَمَا يَلِي:

1. يُعْتَبَرُ (التَّوَاوُلُ) أَقْرَبَ الْخَلْفِيَّاتِ الْمَفَاهِيمِيَّةِ لِلدَّرْسِ الْعَرَبِيِّ الْقَدِيمِ، وَالدِّرَاسَاتِ التَّدَاوِلِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ؛ إِذْ يُقَدِّمُهُ هَابِرْمَاسٌ عَلَى أَنَّهُ تَبَادُلٌ لَلْأَرَاءِ وَالْأَفْكَارِ وَالثَّقَافَاتِ بَيْنَ الْحَضَارَاتِ، تَبَادُلٌ حَالِمٌ لَمْ يَتِمَّكَّنِ الْعَرَبُ الْيَوْمَ مِنْ تَحْقِيقِهِ، رَغْمَ أَنَّ الْمَنَابِرَ الْإِعْلَامِيَّةَ الْعَالَمِيَّةَ تَرْفَعُهُ شِعَارًا فِي كُلِّ وَقْتٍ وَحِينٍ وَمُنَاسِبَةٍ، لَكِنَّهُ يَتَلَاشَى بِمُجَرَّدِ الْعَوْدَةِ لِلْحَيَاةِ الْوَاقِعِيَّةِ، أَمَّا فِي

مراجِعنا الإسلامية؛ فقد قَدَّمَ لنا القرآن الكريمَ مفهومًا راقياً هو (التعازُف) بين الشُّعوبِ، وتحقيقِ الكرامةِ الإنسانيةِ بالتَّوافقِ في الفضائلِ والكمالاتِ الأخلاقيةِ، كما جاء في محكمِ تنزيلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)

2. جُعِلَ مفهومُ التَّواصلِ - وهو مفهومٌ يسعى للتقريبِ والرِّبْطِ ما أمكَنَ بين معارفِ شتَّى كُلهَا يَصُبُّ في إطارِ البَحْثِ التَّدَاوُلِيِّ - أَكْثَرَ حَيَوِيَّةً في الدِّرَاسَاتِ اللِّسَانِيَّةِ؛ من جهةِ عودَتِها إلى البَحْثِ عن وظيفةِ اللُّغَةِ في الحياةِ الإنسانيةِ؛ بَدَلِ التركيزِ على وصفِها وتفسيرِها؛ مما مهَّدَ لنماذجٍ لسانيةٍ بديلةٍ عن النِّماذجِ المؤسَّسةِ للسانياتِ؛ أهمُّها نموذجُ ياكبسون، الذي يهدفُ لدراسةِ الأقوالِ ذاتِ الجَمَلِ المُتَعَدِّدَةِ وتحليلِ الخِطابِ، وهما المجالانِ اللذانِ يَتَصَدَّرانِ عِلْمَ اللُّغَةِ، فَمَعَ ياكبسون عادَ السِّياقُ للبَحْثِ اللِّسَانِيِّ، وعادَ معه الواقعُ الخارجُ عن اللُّغَةِ كما سمَّاهُ سوسير. أَصْبَحَ التَّواصلُ إطارًا جَدِيدًا ضَمَنَ الوظيفةَ المرجعيةَ، وإن بَقِيَ النَفْسُ اللِّسَانِيُّ بِنُيُويًا مع ياكبسون، حتى أَنَّهُ يُعَدُّ - كما هو معروفٌ - المؤسَّسَ الحَقِيقِيَّ لِلْبِنْيُويَّةِ.

3. أَصْبَحَ الخِطابُ وحدةَ الدِّرَاسةِ في البَحْثِ اللِّسَانِيِّ الحَالِيِّ، كما باتَ يَمَثُلُ في المقاربةِ التَّدَاوُلِيَّةِ اللُّغَةِ في الاستعمالِ، باستدعائه عديدَ المفاهيمِ المُسانِدةِ؛ كالتَّصَدُّقِ والسِّياقِ والمقامِ والافتضاءِ والتَّضميناتِ والقرائنِ المحيطةِ بالفعلِ اللِّسَانِيِّ، هذا المفهومُ الذي جاءَ في أطروحةِ ليوَابوستيل جَعَلَ الحديثَ عن كفاءةِ تَدَاوُلِيَّةِ مِمكِنًا، كما أَصْبَحَ التَّواصلُ هو الإنتاجُ الفِعْلِيُّ للمَعْنَى.

4. يُعتبرُ الإطارُ التَّخاطُبِيُّ -كما جَدَّدَ الحديثُ عنه عبد الرَّحْمَنِ الحاجَّ صالحٌ ومحمدُ محمدُ يونسُ علي-إطارًا مفاهيميًا مهمًّا للبحثِ التَّداوُلِيِّ العَرَبِيِّ.

5. أَكَّدَ عبدُ الرَّحْمَنِ الحاجَّ صالحٌ على أصالةِ مفهومِ التَّخاطُبِ في تراثنا الإسلامي؛ وقد تَبَيَّنَ لنا وضوحُ مفهومه عند الفلاسفة والأصوليين، الذين طَوَّرُوا أدواتِ إجرائيةٍ للنَّظَرِ في النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، الذي تعاملوا معه أساسًا، على أَنَّهُ رسالةٌ لُغَوِيَّةٌ، يُسْتَنْبَطُ منها مُرَادُ المُنْتَكَمِ، غيرَ مُغْفَلِينَ الظُّروفَ التي حَفَّتْ بها، والسِّيَاقَاتِ والقَرَائِنِ التي لم تُثَقِّلْ مَعَ النَّصِّ تَلْفُظًا، أو نُقِلَ بَعْضُهَا في نُصوصٍ مُصاحِبَةٍ أُخْرَى مَتَلَّتْهَا السُّنَّةُ، أو طرائقُ اللُّغَةِ في التَّخاطُبِ؛ الاستعماليةُ لا الوضعيةُ، ولذلك اِهْتَمَّ الأصوليونَ أَكثَرَ بالمباحثِ اللُّغَوِيَّةِ الصُّورِيَّةِ، أي تلكِ الجوانبِ التَّخاطُبِيَّةِ، التي يُمْكِنُ أن يُقَالَ عَنُهَا إِنَّها الجوانبُ التي أَغْفَلَهَا اللُّغَوِيُّونَ لأنها ليست ضِمَّنَ مجالِ بحثِهِمْ، مما تَعَلَّقَ بالغاياتِ والضَّوابطِ الشَّرْعِيَّةِ من النَّصِّ. يُمْكِنُ القَوْلُ إذن: أَنَّ التَّخاطُبَ يَحِيلُنَا إلى كَلِّ ما هو استعماليٌّ من اللُّغَةِ لا وُضْعِيٌّ، كما يَحِيلُنَا إلى كَيْفِيَّةِ حَمَلِنَا للنَّصِّ لأَجْلِ فَهْمِ مُرَادِ المُنْتَكَمِ وَقَصْدِهِ، باستخدامِ القرائنِ والسِّيَاقَاتِ المُمْكِنَةِ؛ بما يُمْكِنُ غيرَ اللُّغَوِيِّ من فهمِ الغاياتِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ النَّصِّ.

6. على الرَّعْمِ من ذلك؛ لا يزالُ التَّخاطُبُ -بوصفه علمًا عربيًّا مُعاصرًا- مشروعًا لم يَكْتَمَلْ بَعْدُ، ولا زِلْنَا نَجِدُ في تعريفه عَنَّا كَبِيرًا، ولأَجْلِ تحقيقِ هَذِهِ الغاياتِ قَصَدَ محمدُ يونسُ مُنذُ البِدَايَةِ لأُصولِ الفِقهِ، فاستتمَرَ منظومته الاصطلاحيةَ، كما فَعَلَ ذلكِ السِّيوطيُّ في الإقتراحِ، وَأَنَّ تَتَحَدَّثَ عَنِ عِلْمِ للتَّخاطُبِ مَعَ مُحَمَّدِ يونسٍ معناه أَنَّكَ تُكْمِلُ ما بَدَأَهُ عَضُدُ الدِّينِ الإِبْجِيُّ الذي كَتَبَ رِسالَةً عَنِ الوَضْعِ في النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ القَرْنِ الثَّامِنِ الهِجْرِيِّ (الموافق للقرن الرابع عشر الميلادي)، يرى يونسُ -والحالةُ هذه- أَنَّ الحديثَ عن عِلْمِ للاستعمالِ لَهُ مَشْرُوعِيَّتُهُ في رَمَنِنَا هذا، ولما كان استعمالُ اللُّغَةِ هو

التَّخاطُبُ؛ سَيَكُونُ عِلْمُ التَّخاطُبِ هُوَ عِلْمُ الاسْتِعْمالِ اللَّغَوِيِّ وَهُوَ مَا يُقَابِلُ البراغماتيك في الدرس العربي. مُقَابَلَةٌ تُوقِعُنَا فِي إِشْكَالاتٍ مَعْرِفِيَّةٍ وَتَقَافِيَّةٍ، إِذْ مَا حُدُودُ العَلاقَةِ بَينَ عِلْمِ التَّخاطُبِ وَأُصولِ الفِقه، أَيْنَ يَجْتَمَعانِ وَأَيْنَ يَفْتَرِقانِ؟ وَهَلْ عِلْمُ التَّخاطُبِ عِلْمٌ لُغَوِيٌّ بَحْثٌ؟ أَمْ لَهُ إِمكانِيَّةُ النُّظَرِ فِي النِّصِّ الشَّرْعِيِّ؟ وَقَدْ وَضَّحَ يُونُسُ أَنَّ أُصولَ الفِقهِ لَيسَ نَظيرًا لِعِلْمِ التَّخاطُبِ؛ لَكِنَّ الأَخِيرَ يَخْتَصُّ بِالمباحثِ الأُصولِيَّةِ المُنَعَّلِقَةِ بِما يُسَهِّمُ فِي إِحداثِ التَّخاطُبِ.

7. يُعْتَبَرُ الإِجْراءُ الحَمَلِيُّ أَداءً أُصولِيَّةً مُهِمَّةً؛ يُمكنُ تَفْعيلُها مِنَ النّاحِيَةِ التَّطْبِيعِيَّةِ؛ حَينَ البَحْثِ فِي النُّصوصِ اللَّغَوِيَّةِ أَوِ الأَدبِيَّةِ، فَالحَمَلُ لا يُمكنُ تَعْرِيفُهُ إِلا ضِمْنَ رُباعِيَّةٍ مُتكامِلَةٍ؛ هِيَ الوَضْعُ وَالاسْتِعْمالُ وَالدِّلالَةُ وَالحَمَلُ؛ هَذِهِ الرُّباعِيَّةُ الَّتِي تُكَوِّنُ (دورةَ التَّخاطُبِ) كَمَا قَدَّمْها وَطَوَّرْها كُلٌّ مِنْ مُحَمَّدِ يُونُسَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ الحَاجِ صالِحِ، الَّذينِ يَتجاوِزانِ مَفهومَ قَناءَةِ الإِتيصالِ الَّتِي تَنشَكُّلُ مِنْ طَرَفينِ يَتبادَلانِ الدَّورَ المُرسلُ وَالْمُسْتَقْبَلُ؛ أَوِ المَخاطِبِ وَالْمَخاطَبِ، إِلى طَرَفٍ ثالِثٍ غَيرِ مادِّيٍّ هُوَ (القَرينَةُ) الَّتِي هِيَ "كُلُّ دَلالَةٍ لا تُكوِّنُ بِاللَّفْظِ وَفِي اللَّفْظِ"، وَقَدْ فاضَتْ التَّأليفاتُ التَّحويُّةُ وَالبلاغِيَّةُ وَالأُصولِيَّةُ بِالحديثِ عَنِ القَرينَةِ؛ وَأَهَمِّتِها فِي الوُصولِ لِلمعنى وَبلوغِهِ؛ وَقَدْ أَشارَ يُونُسُ إِلى أَنَّ الأُصوليينَ هُمُ أَكثَرُ مَنْ صَبَطَ طرائِقَ إِعمالِ القَرانِ.

فَهَمَ الدَّارِسُ العَرَبِيُّ أَنَّ التَّخاطُبَ لا يَتِمُّ إِلا ضِمْنَ دَوْرَةٍ؛ يَسعى فِيها الطَّرْفانِ لِإِبلُوغِ المعنى كُلِّ مَنْ وَظِيفَتِهِ الَّتِي قامَ بِها؛ فَالكِيفِيَّةُ الَّتِي يُرَكِّبُ بِها المَتَكَلِّمُ الكَلِمَةَ تَخْتَلِفُ عَنِ الكِيفِيَّةِ الَّتِي يَحْمِلُ بِها المُسْتَمِعُ ذلِكَ الكَلِمَةَ، كَمَا تَخْتَلِفُ عَنِ الكِيفِيَّةِ الَّتِي يَفْهَمُها بِها القارِئُ (لِما حَدَثَ) بَعْدَ تَسجِيلِهِ مَكْتوبًا، وَقَدْ أَدَّى التَّمييزُ الدَّقِيقُ لِلأحداثِ أَثناءَ العَمليَّةِ التَّخاطُبِيَّةِ إِلى مَزِيدِ البَحْثِ فِي مَكُوناتِ هَذِهِ الدَّورَةِ، أَيِ مَكُوناتِها الإِجرائِيَّةِ، الَّتِي تُقَدِّمُ أَدواتَ للقارِئِ (الحامِلِ) بِما لا يُبْعِدُنَا عَنِ الوَاقِعِ

اللغوي، ولا يعزّلنا عن فهم المعنى حقيقةً. ولأجل ذلك كانت المقاربة التّخاطبية للمعنى عند العرب- كما أشرنا إليه أعلاه- مُكوّنة من أربعة أركانٍ، ضمنَ ثنائيتين لا تشتغلان إلا مجتمعةً، هي: (الوضع/الاستعمال) و(الحمل/ الدلالة). وقد انطلق محمد يونس في توضيح آليات عمل هذه الدورة من التراث الأصولي الخالص؛ وانطلق عبد الرحمن الحاج صالح من أعمال النّحاة ابتداءً بسيبويه، عَضَّدها بأعمال المعتزلة خاصةً القاضي عبد الجبار، وكذا البلاغيين ممّن أسهم في الموضوع.

8. يُعدُّ العرب- كما بيّنه الحاج صالح- أوّل من ميّزَ تمييزاً صريحاً بين الوضع والاستعمال في اللغة؛ فالوضع اللّغوي هو مجموع الأدلّة بمعانيها وأبنيّتها في مستوياتها المُختلفة، والاستعمال عامٌّ على جميع أفراد المجموعة النّاطقين باللغة؛ لا يمكن للفرد الخروج عنها، فكلُّ من الوضع والاستعمال مُكوّنان مُهمّان من مُكوّنات النّظام اللّغوي، ولا يخرج استعمال الأفراد للغة عن هذا النّظام، لا كما يراه سوسير من حصر الاستعمال، في الاستخدام الفردي للغة.

9. كما بيّن صالح أنّ العرب لم يضيفوا إلى ثنائيتي الوضع والاستعمال الرُّكنَ التّركيبيّ؛ الذي جعله بيرس رُكنًا ثالثًا.

10. كما بيّن صالح أنّ التّلفظ وحده لا يحقّق الإفادة، فكونُ الكلام مفيداً عندهم لا يعني أنّه متى وقّع أفاد، ولكنّه يعني أنّه يصحُّ وقوع الفائدة في أصل موضوعه، وإن لم يقصده المتكلّم من أمثال المجنون وغيره؛ مُتّبئياً بذلك قول القاضي عبد الجبار. فعَدَمُ حصول الفائدة مرّده- بحسب صالح- يعودُ لأسبابٍ ترجعُ إلى عجز المتكلّم أو ظروف

الخطاب. فلاستعمال اللغة أحوالاً وطُرُقاً؛ غيرُ أحوالِ اللغةِ أوضاعاً، وقد استدعى الحاج صالح هنا أعمال عبد القاهر الجرجاني وغيره ممن تابعه.

11. بيّن محمد يونس علاقة القصدِ والقرينةِ بالاستعمال، القصدُ الذي يجعلُ من احتماليةِ اللَّفْظِ معياراً يَسْتَنَدُ إليه الأصوليون؛ والقرينةُ التي يجب أن تُؤخَذَ بالحسبان بوصفها وسيلةً لاكتشافِ مُرادِ المتكلمِ عندما نتحدّثُ عن إمكانيّةِ فهمِ الألفاظِ، وقد تزدادُ الحاجةُ إلى القرينةِ عندما يكونُ اللَّفْظُ مُلبساً؛ لأنها تحدّدُ المعنى المرادَ من بين المعاني الأخرى التي يحتملها اللَّفْظُ.

12. تجاوزَ الأصوليون ثنائيةَ (اللفظِ/والمعنى) إلى ثنائيةِ (الدلالة/والحمل)، فاشتغالهم على المعنى لا يخضعُ للتركيبِ كما يفعلُ النُّحاةُ ولا الصُّورةُ البيانيّةُ كما يفعلُ البلاغيُّونَ، إذ تُشعرنا هذه الثنائيةُ بالروحِ الاجتهاديّةِ في عمليّةِ الحَمَلِ، والبُعدِ الإنسانيِّ في العمليةِ التّخاطبيّةِ، بما لا يفتحُ البابَ على مصراعَيْهِ في الحَمَلِ؛ حتى يَغرقَ الباحثُ في الأوهامِ التّأويليّةِ، أو التّحريفِ، غيرَ أنّهم اشتغلوا على ضبطِ مناهجِ الاستدلالِ؛ بما يُقلِّلُ من هامشِ الاحتمالِ ولا يُغلّفُه.

13. وقد تبنّى محمّد يونس الرّأيَ الشّائعَ عندَ الأصوليين-القرافي تحديداً-في كونِ دلالةِ الألفاظِ ليست لذواتها بل هي تابعةٌ لقصدِ المتكلمِ، أي (الدّلالةُ باللفظِ لا دلالةُ اللَّفْظِ)، أو ما نَعْنِيه نحنُ بها-كما عبّرَ عنه يونس-.

14. وقد عبّرَ يونس عن ذلك بالتّفريقِ بينَ المعنى المقصودِ والمعنى المحمولِ؛ فالمقصودُ هو الدّلالةُ باللفظِ، والمحمولُ هو دلالةُ اللَّفْظِ، ثمّ جعلَ من اتّفاقِ المعنى المحمولِ معَ كُلِّ من المعنى الوضعيِّ والمعنى المقصودِ دليلاً على نجاحِ التّخاطبِ.

15. عَرَفَ الْأَصُولِيُّونَ الْحَمْلَ بِأَنَّهُ إِعْتِقَادُ السَّامِعِ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ لَفْظِهِ سِوَاءَ أَصَابَ مُرَادَهُ أَمْ أَخْطَأَهُ، هَذَا التَّعْرِيفُ الَّذِي اسْتَنَّدَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ يُونُسٌ فِي جَعْلِ الْكَلَامِ خِطَابًا، وَأَنَّ الْحَمْلَ مَسْأَلَةٌ تَخَاطُبِيَّةٌ أَسَاسًا، وَعِنْدَهُمْ أَيْضًا أَنَّهُ كَلَّمَا كَانَ السَّامِعُ أَعْرَفَ بِالْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهِ وَبَيَانِهِ وَعَادَاتِهِ، كَانَتْ اسْتِفَادَتُهُ لِلْعِلْمِ بِمُرَادِهِ أَكْمَلَ وَأَتَمَّ.

16. الْحَمْلُ السَّلِيمُ لِكَلَامِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَفْتَرِضُ أَمْرَيْنِ مُهِمَّيْنِ هُمَا: اسْتِحَالَةٌ أَنْ يَكُونَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى لَا قَصْدَ فِيهِ، وَاسْتِحَالَةٌ أَنْ يَقْصِدَ اللَّهُ ﷻ شَيْئًا لَا يَفْهَمُهُ النَّاسُ؛ كَأَنَّ يَكُونَ مُلْبِسًا.

17. يُمْكِنُ تَعْرِيفُ الْحَمْلِ؛ مِنْ مَنظُورٍ لُغَوِيٍّ خَالِصٍ -كَمَا بَيَّنَّهُ يُونُسٌ- بِأَنَّهُ الْمَعْرِفَةُ بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ؛ مُخْتَلِفًا فِي حَدِّهِ عَنِ الْفَهْمِ أَوْ الْفَقْهِ، فَالْفَهْمُ نِتَاجُ الْوَضْعِ وَالْفَقْهُ نِتَاجُ الْإِسْتِعْمَالِ.

18. تَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ مُصْطَلَحِ الْحَمْلِ -مِنَ النَّاجِيَةِ اللَّسَانِيَّةِ وَالتَّدَاوُلِيَّةِ- فِي كَوْنِهِ أَكْثَرَ إِنْجَامًا مَعَ الْمِصْطَلَحَاتِ اللَّسَانِيَّةِ خِلَافًا لِلْفَقْهِ، فَهُوَ -بِوَصْفِهِ إِجْرَاءً لِلْوَصُولِ لِلْمَعْنَى- يُنْسَبُ لِلْحَامِلِ الَّذِي يَبْقَى مُجْتَهِدًا لِأَجْلِ مَعْرِفَةِ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ.

19. قَدَّمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْحَاجُّ صَالِحٌ، بِالِاسْتِنَادِ إِلَى الْخَلْفِيَّةِ الْمَعْرِفِيَّةِ السَّابِقَةِ، نَمُودَجَ وَاسْمَاهُ بِنَمُودَجِ الْقَنَوَاتِ الْمُقْتَرِنَةِ، يَرَى فِيهِ الْحَاجُّ صَالِحٌ أَنَّ دَوْرَةَ التَّخَاطُبِ شَبَكَةٌ مِنْ الدَّلَائِلِ الْمُتَدَمِّجَةِ -بِاقْتِرَانِهَا- عِنْدَ الْعَرَبِ، وَقَدْ نَبَّهَ عَلَى النَّظَرِ الْعَرَبِيَّةِ الْأَصِيلَةِ الَّتِي تَجْعَلُ مِنْ كُلِّ مَا يَجْرِي فِي الْكَلَامِ مِنْ أَعْمَالٍ وَمِنْ دَلَائِلٍ لَفْظِيَّةٍ -أَيَّ وَضْعِ اللَّغَةِ- وَقِرَائِنَ شَتَّى مُنْدَمَجًا بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ؛ إِذْ لَا يَجْرِي أَيُّ تَخَاطُبٍ إِلَّا بِأَلْفَاظٍ وَقِرَائِنَ تَقْتَرِنُ بِهَا.

20. كما قدّم محمد يونس، بالاستناد على تراث الأصوليين، ما وسمناه بنموذج الأصوليين الحظي، الذي هو أكثر النماذج انتشاراً بين الأشاعرة والأحناف والمعتزلة، وهم الجمهور في هذا الباب، ويرتكز على رباعية (الوضع/الاستعمال/الدلالة/الحمل)، فالوضع هو نسبة الألفاظ إلى المعاني، والدلالة التي هي نتيجة الوضع والسياق، والاستعمال الذي هو إطلاق الكلام وقصد معنى ما، والحمل الذي هو اعتقاد السامع مراد المتكلم، وهي مرتبة من حيث وجودها الزمني، ترتيباً متتابعاً.

21. يعتمد هذا النموذج -في إيضاحه كيفية نجاح العملية التخاطبية- على خمسة مبادئ ضرورية لحصول التفاهم؛ وضّحها يونس بالتفصيل: هي بيان المتكلم، وصدقها، والإعمال، والتبادر، والإستصحاب، وقد وضّحنا ذلك في بحثنا.

22. أصل نشته للبلاغة الغربية بإعادة ربطها بالبلاغة اليونانية؛ بدأ مع المشكلات التي أظهرتها الخصومات حول أراضي تيرانا المغنصبة، والجدالات القضائية التي تمّ تداولها في المحاكم الشعبية.

23. كان لفن الخطابة أهمية رمزية بالغة في اليونان القديمة، وهي فنٌ شفاهي يعتمد على الإقناع؛ أما البلاغة التقليدية؛ فيؤرخ لها بالقرن الرابع قبل الميلاد حتى العصور الوسطى؛ بما هي معارف منظمّة هدفها تدريس الخطابة، فالجانب التعليمي فيها أظهر من غيره.

24. اعتدّ التداوليون الغربيون بالبلاغة التقليدية، واعتبروها عالميّة من جهة كونها تصف الخطاب الإنساني، مضافاً إليه ما يميّز المجتمعات القديمة اليونانية ثم اللاتينية.

25. يُعْتَبَرُ أرسطو بالنسبة إلى البلاغيين الجُذْدَ مصدرًا مركزيًا من مصادر البلاغة العامّة، على الرّغم من كون أعماله لم تُنشر إلى غاية القرن الأول قبل الميلاد، وعلى رّغم ترويج تلاميذه لأعماله، وهو يقف من البلاغة في بداية كتابه موقفاً مُعادياً للبلاغة أو مُتوجّساً منها خيفةً؛ شبيهاً بموقف أفلاطون، ثم تجده يُقدّم فيه أبواباً تعليميةً؛ وقواعدَ لخداع المستمعين مما يدلُّ على تناقض الكتاب أو تغيّر موقف أرسطو من البلاغة، ما يُثير عديد الشكوك حول الكتاب، ما يُرجّح فرضية التحريف.

26. همّش أفلاطون البلاغة وقدم عليها الفلسفة بديلاً موضوعياً للتعامل مع الواقع، واقفاً موقفاً هجوماً ضدّ السفسطائيين؛ الذين جعلوا من الخطابة فناً للخداع أو المغالطة، ما أثار ردّي فعلٍ مُتناقضين منها، واحدٌ لإيزقراط، والآخر لأرسطو، الأوّل الذي حاول تهذيب بلاغة السفسطائيين وهو واحدٌ منهم، انطلاقاً من البلاغة نفسها، وبوصفها وسيلةً مهمّةً من وسائل ترسيخ مفهوم المواطنة وصناعة المواطن الخطيب أي الصالح، وأما أرسطو فقد تبنّى موقف أفلاطون؛ في نصّ مفقودٍ هو غريلوس، سرعان ما تباعد عنه ليهتمّ أكثر فأكثر بحسب سيشرون-بالبلاغة؛ ليكتب تاريخاً له، منسوباً لكتاب آخر مفقودٍ أيضاً.

27. يختلف تعريف أفلاطون للبلاغة عن تعريفات سابقه بكونها: القدرة في كل حالة على رؤية الوسائل المتاحة للإقناع، فهي معرفةٌ للأداة؛ لا استعمالٌ لها بالضرورة، ثم يفصل في الحديث عن وسائل الإقناع.

28. عاد الاهتمام بالبلاغة في العصر الحديث، كما فهمها أفلاطون وأرسطو، بعد أن كانت علامةً من علامات التردّي الأدبيّ والعلمي؛ بعد أن انتهت إلى القوالب

الشَّكْلِيَّةِ الْمُقَدِّمَةِ جَاهِرَةً لِلِاسْتِعْمَالِ. وَتُعَدُّ أَهْمُ مَرَاجِعِهَا الْقَدِيمَةِ: (الْحَطَابَةُ إِلَى هِيرَنِيُوسِ)، وَأَعْمَالُ سِيْشَرُونِ وَكَلِنْتِيَانِ الْبَلَاغِيَّةِ، الْبَلَاغَةُ التَّقْلِيدِيَّةُ لِلطَّالِبِ الْمَعَاوِرِ، وَالِاسْتِقْبَالُ الْمَعَاوِرِ لِلْبَلَاغَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ؛ وَيُعَدُّ الْمَرَجَعَانِ الْأَخِيرَانِ مِنْ تِلْكَ الْمَرَاجِعِ التَّعْلِيمِيَّةِ الَّتِي اِهْتَمَّتْ بِتَقْرِيْبِ الْبَلَاغَةِ الْقَدِيمَةِ لِلدَّارِسِ الْمَعَاوِرِ، كَمَا يُعَدُّ مَرَجِعُ (الِاسْتِحْوَاذُ عَلَى الْخِطَابِ الْقَدِيمِ) مِنْ أَهْمِ تِلْكَ الْمَرَاجِعِ الْمَعَاوِرَةِ الَّتِي أَعَادَتْ رِبْطَ الطَّالِبِ الْغَرْبِيِّ الْمَعَاوِرِ بِالْبَلَاغَةِ الْقَدِيمَةِ، مُقَدِّمَةً لَهُ مَهَارَاتِ مَخَاطَبَةِ الْجَمَاهِيرِ بِشَكْلِ فَعَالٍ.

29. عَادَتِ الْبَلَاغَةُ بِنَّصُورٍ حَدِيثٍ هُوَ الْبَلَاغَةُ الْجَدِيدَةُ، بَعْدَ أَنْ أَنْهَكَتْ مَنَاهِجَ الْبَحْثِ الْبِنْيَوِيِّ الدَّرْسَ اللِّسَانِيَّ الْغَرْبِيَّ، وَرَهَنْتْ إِيَّاهُ فِي التَّنْظِيرِ لِأَنْظِمَةِ اللُّغَةِ، مُسْتَبْعِدَةً كُلَّ إِمْكَانِيَّةٍ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْكَلَامِ فِي صَوْرَتِهِ الْخِطَابِيَّةِ، هَذِهِ الصُّورَةُ الَّتِي أَصْبَحَتْ حَاجَةً مُلِحَّةً، تَسْتَدْعِيهَا الْحَيَاةُ الْمَعَاوِرَةُ؛ السِّيَاسِيَّةُ مِنْهَا وَالثَّقَافِيَّةُ وَالْإِعْلَامِيَّةُ.

30. وَقَدْ اسْتَعَادَ بَيْرْلَمَانُ لِأَجْلِ ذَلِكَ الْإِرْثَ الْأَرْسَطِيَّ الْإِقْنَاعِيَّ فِي صُورَةِ الْحِجَاجِ، بِبُعْدِيَّةِ الْمَنْطِقِيِّ وَالْخِطَابِيِّ، إِذْ تَسْتَهْدِفُ الْبَلَاغَةُ إِنْشَاءَ قَوَاعِدَ عَامَّةٍ لِلْحِجَاجِ، لَا تُرَاعِي فَقْطَ شَكْلَ الْخِطَابِ بَلِ الْأَنْوَاعَ الْمُخْتَلِفَةَ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْبَالُهَا لَدَى الْجُمْهُورِ، لِتَنْشِطَ الدَّعَاوُثُ مَعَ بَدَايَاتِ السِّتِينِيَّاتِ لِإِعَادَةِ الْإِعْتِبَارِ لَهَا، فَكَانَتْ أَعْمَالُ كُلِّ مَنْ: رُولَانِ بَارْتِ وَجِيرَارِ جِنِيْتِ وَكُنْتِرِ وَكَبْدِي فَاوْرَا وَمَجْمُوعَةُ مِي بَلِيْجِ وَبَيْرْلَمَانِ وَتُودُورُوفِ؛ الَّتِي جَعَلَتْ مِنْ الْبَلَاغَةِ مَبْحَثًا عِلْمِيًّا مُعَاوِرًا.

31. كُلُّ ذَلِكَ بِسَبَبِ الْأَهْمِيَّةِ الْمُتَزَايِدَةِ لِلْسَّانِيَّاتِ التَّدَاوُلِيَّةِ؛ وَنظَرِيَّاتِ التَّوَاوُلِ؛ وَالسِّيَمَانِيَّاتِ وَالنَّقْدِ الْأَيْدِيُولُوجِيِّ، وَالشَّعْرِيَّةِ الْأَسَانِيَّةِ، فِي مَجَالِ وَصْفِ الْخِصَائِصِ الْإِقْنَاعِيَّةِ لِلنُّصُوصِ وَتَقْوِيمِهَا.

32. تُعدُّ بلاغةُ الخطابِ من أهمِّ مُخرجاتِ البلاغةِ الحديثةِ، في تلاؤمِها مع مفهوم الخطاب الحديث، بلاغةُ ذاتِ بُعدينِ تخييليِّ شعريِّ؛ وتداوليِّ حجاجيِّ، تجذبُ إليها كُلاًَّ أجناسِ القولِ وأشكالِ التّواصلِ إلى هدفٍ واحدٍ هو التّأثيرُ والتّفعيلُ للمُخاطَبِ الفردِ؛ أو الجمهورِ.

33. في هذا السياق تأتي أعمالُ العمريِّ؛ الذي أعادَ قراءةَ البلاغةِ العربيّةِ في بُعديها الشعريِّ والحجاجيِّ؛ منذُ المؤسّسينِ الأوائلِ ابتداءً بالجاحظِ؛ إلى حازمِ القرطاجيّ الذي كان تنظيره العامُّ بارزاً ومُغرياً بالتّأصيلِ لبلاغةٍ عربيّةٍ جديدةٍ.

34. توصلنا-في بحثنا هذا-إلى كَوْنِ مفهومِ البيانِ، أهمِّ إطارِ مفاهيميِّ، يمكنُ انطلاقاً منه؛ التّأسيسُ للبحثِ اللُّغويِّ الوظيفيِّ، بمراعاةِ أحوالِ المُخاطَبينِ، والقبضِ على أدواتِ الإقناعِ، نَقْصِدُ بذلكَ؛ الكلامَ العمليِّ اليوميِّ، أو الرّسميِّ الذي يتجلّى في وسائلِ الإعلامِ، والمنابرِ السياسيّةِ والدينيّةِ، أو وسائطِ التّواصلِ الاجتماعيِّ. ذلكَ أنّهُ مُنْسَجَمٌ مع ثقافتنا العربيّةِ الإسلاميّةِ؛ ابتداءً بالمرجعِ اللّسانيِّ المُعْجَزِ الذي هو القرآنُ الكريمُ، فالأحاديثُ النّبويّةُ الصحيحةُ التي هي النّصوصُ البلاغيّةُ الأسمى.

35. اعتدَّ الجاحظُ بمفهومِ البيانِ، وأسّسَ له في كتابه (البيان والتبيين)، وقد كان أوّلَ المعالمِ الإسلاميّةِ التي يمكنُ الرّجوعُ إليها لاستثمارِ هذا الإطارِ المفاهيميِّ، وهو صاحبُ نظرةٍ نفعيّةٍ لا تُغفلُ الحَقَّ؛ والنّهوضَ لأجلِ المدافعةِ عنه، فالبيانُ عنده كُلاًّ ما كَشَفَ قِناعَ المعنى؛ ومدارُ الأمرِ-عنده-على الفهمِ والإفهامِ، فالبيانُ أن تملكَ أيّ وسيلةٍ تَبْلُغُ بها الأفهامَ، أو تُوضِحُ بها المعنى، وهو مفهومٌ عامٌّ مُتعلِّقٌ بنظرةٍ معرفيّةٍ عميقةٍ؛ إستقادات من الإرثِ الأرسطيِّ، دونَ إقحامٍ أو فرضٍ على الثقافةِ الإسلاميّةِ، إلى درجةٍ

لا يكاد يظهر في مراجعه شيء من ذلك إلا نادراً، ما يظهرُ القُوَّةَ الفكرية التي بَلَّغَتْها الحضارةُ الإسلاميَّةُ في وجهها البلاغيِّ، والتَّمَايُزُ بينَ الأدوارِ الوظيفيَّةِ، لأهلِ الفنون اللِّسانيَّةِ والأدبيَّةِ والشَّرعيَّةِ، فأعمالُ الجاحظِ رَغَمَ تَبَنِّيها لمسائلٍ عقديَّةٍ أو سياسيَّةٍ؛ لم تخرُجَ عن إطارها الأدبيِّ الدَّائِرِ حولَ مفهومِ البيانِ.

36. وَقَفَ الجاحظُ-كما تَبَلَّوَرَ في مشروعِهِ البيانيِّ-موقفاً تَنْظِيرِيًّا جديداً؛ أسَّسَ به لمركزيَّةِ الخُطابَةِ في الثَّقافةِ العربيَّةِ، وأصلٌ لذلكِ باستعادةُ الإرثِ الخُطابيِّ في الجاهليَّةِ والإسلامِ، زَمَنَ النُّبوَّةِ والخلافةِ الراشدةِ؛ وفي عَصْرِهِ الأمويِّ والعباسيِّ، مُؤكِّداً على أهميَّةِ الخُطبةِ في الحياةِ العربيَّةِ القَدِميَّةِ، وَمَزِيداً أهميَّتها في الحياةِ العربيَّةِ الحديثِةِ؛ كما تَجَلَّتْ في عَصْرِهِ، عَصْرٌ أصبحت فيه الخلافاتُ العَقديَّةُ والسِّياسيَّةُ والثَّقافيَّةُ، تَسْتدعي امتلاكَ أدواتِ الإقناعِ والدِّفاعِ عنِ الحَقِّ، وضرورةُ تَنْشِئَةِ المتأدِّبينِ على الخُطابَةِ، بوصفها الفنَّ الأدبيِّ الأُمثَلِ لِتَنْشِئَةِ الأفكارِ، عَمَلٌ بدأهُ قَبْلَهُ بشرُّ بنُ المَعْتَمِرِ، واستعادَهُ الجاحظُ في مشروعِهِ البيانيِّ، خاصَّةً بعدَ حالةِ الإبتدالِ التي وَصَلَ إليها الشَّعرُ بعدَ أنِ اتَّخَذَهُ الشُّعراءُ مَكْسَبَةً. هذا الموقِفُ البلاغيُّ مِنْ الشَّعْرِ والخُطابَةِ دافعٌ به الجاحظُ عنِ الثَّقافةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ في وجهِ الشُّعوبيَّةِ.

37. كُُلُّ الأعمالِ التي جاءت بعدَ الجاحظِ استفادت مِنْ إثارَتِهِ لمفهومِ البيانِ، من ذلك أعمالُ ابنِ وهبٍ في البرهانِ، الذي أعادَ تعريفَ البيانِ تعريفًا جديداً مُكَمِّلاً لتعريفِ الجاحظِ.

38. خلافاً للسَّكَّاجيِّ الذي اتَّخَذَ مَنْحَى مُختلِفاً، لم يقصد فيه إلى مزيدِ التَّأصيلِ لمفهومِ البيانِ؛ بقدرِ ما أرادَ التَّوسُّعَ في تعليميَّةِ البلاغةِ، والتَّعريفَ بمصطلحاتِ سابقِيهِ،

وَضَرَبَ الْأَمْثِلَةَ عَلَى ذَلِكَ، مِمَّا أَخْرَجَ الْبَلَاغَةَ مِنْ سِكَّةِ الْفَهْمِ وَالْإِفْهَامِ؛ الْمُرْتَبِطَةَ بِالْكَلامِ الْحَيَوِيِّ الْفَعَّالِ، إِلَى سِكَّةِ تَعَلُّمِ الْمُصْطَلَحِ؛ الْمُرْتَبِطِ بِالْكَلامِ الْمَخْزُونِ فِي الْكُتُبِ التَّعْلِيمِيَّةِ، فَلَمْ يَكُنْ لِأَعْمَالِهِ ذَلِكَ التَّأَلُّقُ الَّذِي نَجَدُهُ عِنْدَ الْجَا حِظِّ أَوْ الْجُرْجَانِيِّ أَوْ ابْنِ وَهَبٍ أَوْ حَازِمٍ.

يُعْتَبَرُ الْمَقَامُ إِجْرَاءً تَدَاوُلِيًّا بِامْتِيَا زٍ؛ فَهُوَ مَفْهُومٌ عَرَبِيٌّ أَصِيلٌ؛ يُمْكِنُ اسْتِثْمَارُهُ فِي الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَعَا صِرَةَ، إِذْ يَرْتَكِزُ عَلَى رُبَاعِيَّةِ (الْبَلَاغَةُ/الْبَيَانُ) وَ (الْخُطَابَةُ/الْمَقَامُ)؛ هَذِهِ الرُّبَاعِيَّةُ الْمُنْسَجِمَةُ وَالْبَحْثُ التَّدَاوُلِيُّ الْمَعَا صِرَ، وَالْمَتَوَائِمَةُ وَالتَّرَاثُ الْعَرَبِيُّ الْإِسْلَامِيُّ؛ كَمَا تُعَدُّ مُحَدِّدًا مُهِمًّا مِنْ مُحَدِّدَاتِ نَجَاحِ الْخُطْبَةِ؛ وَأَدَاةٌ مُهِمَّةٌ مِنْ أَدَوَاتِ فَهْمِ الْكَلَامِ، فَهُوَ يَجْمَعُ إِلَيْهِ وَسِيلَةَ إِنتَاجِ النُّصُوصِ وَقَرَأَتِهَا، وَتَقْنِيَّةٌ مِنْ تَقْنِيَّاتِ تَحْلِيلِ الْخُطَابِ الْمَعَا صِرَ، وَقَدْ بَدَأَ الْجَا حِظُّ فِي ذِكْرِ أَمْثِلَةٍ عَنِ الْمَقَامَاتِ الْمَخْتَلِفَةِ؛ وَكَيْفِيَّةِ فَهْمِ الْخُطْبَةِ إِنتِلاَقًا مِنْهُ، مِمَّا يُتِيحُ لِلْخُطِيبِ الْوَقُوفَ عَلَى أَسْبَابِ التَّنْبِيهِنِ الْأَمْثَلِ، وَيَسْمَحُ لِقَارِيِ النُّصُوصِ الْبَلِيغَةِ فَهْمًا أَدَقَّ وَأَعْمَقَ لَهَا، فَيَنْبَغِي -وَالْحَالَةُ هَذِهِ- أَنْ نَسْتَعِيدَ الدَّوْرَ الْوِظِيْفِيَّ لِلْمَقَامِ بِوَصْفِهِ إِجْرَاءً تَدَاوُلِيًّا؛ يَتِمَاشَى وَالْفَضَاءَاتِ الْخُطَابِيَّةِ الْمَعَا صِرَةَ. وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِ الْقَصْدِ.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم.

المراجع العربية:

1. إبراهيم مدكور؛ يوسف كرم. *دروس في الفلسفة*. عالم الأدب للترجمة والنشر القاهرة، مصر. ط الأولى. (2016م).
2. إبراهيم مصطفى وغيره (أحمد الزييات، حامد عبد القادر، محمد النجار). *المعجم الوسيط*، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة. القاهرة، مصر. (د ت ن).
3. ابن الأثير، (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تح: طاهر الزاوي-محمود الطناجي المكتبة العلمية. بيروت، لبنان. (1399هـ -1979م).
4. الأحمر، فيصل. *معجم السيميائيات*. منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر. دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان. 1431هـ-2010م.
5. أرمينكو، فرانسواز (Françoise Armengaud). *المقاربة التداولية*. ترجمة: سعيد علوش المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع. الرباط، المملكة المغربية. ط الأولى. 1987م.
6. الأزهري (محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ))، *تهذيب اللغة*. تح: محمد عوض. دار إحياء التراث العربي. بيروت، لبنان. ط الأولى. (2001م).

7. الأسترباذي، (محمد بن الحسن الرضي الأسترباذي)، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. تحقيق ودراسة: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض، السعودية. ط الأولى. (1414هـ-1993م).
8. أ.سلوان توماس. موسوعة البلاغة. (ترجمة نخبة، إشراف وتقديم: عماد عبد اللطيف) المركز القومي للترجمة. القاهرة، مصر. (2016م).
9. الأصفهاني، (شمس الدين، محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني المتوفى: 749هـ). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. تح: محمد مظهر بقا، (المجلد الأولى). السعودية: دار المدني. ط الأولى. (1406هـ-1986م).
10. الأمدي (أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (631هـ). الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي. بيروت- لبنان. (د ت ن).
11. بركة، فاطمة طبال. النظرية الألسنية عند رومان ياكبسون، دراسة ونصوص. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط الأولى. 1413هـ-1993م.
12. بروتون، فيليب وجوتيه، جيل. تاريخ نظريات الحجاج. ترجمة: محمد صالح ناجي. مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز. جدة، السعودية. ط الأولى. 1432 هـ-2011م.

13. بلانشيه فيليب. *التداولية من أوستين إلى غوفمان* (ترجمة: صابر الحباشة-عبد الرزاق الجماعي، المترجمون). إربد، الأردن. عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع-مكتب بيروت. لبنان. ط الأولى. (2012م).
14. بليت، هنريش. *البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص*. ترجمة: محمد العمري. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء-المغرب. 1999م.
15. بوجادي، خليفة. *في اللسانيات التداولية في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم*. بيت الحكمة. العمة، الجزائر. ط الأولى. (2009م).
16. بومزبر، الطاهر بن حسين. *التواصل اللساني والشعري، مقارنة تحليلية لنظرية رومان ياكبسون*. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف. الجزائر العاصمة، الجزائر. ط الأولى. 1428هـ-2007م.
17. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي). *البيان والتبيين*. دار ومكتبة الهلال. بيروت، لبنان. د ط. (1423هـ).
18. ابن جني (أبو الفتح عثمان). *الخصائص*. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة-مصر. د ط. د ت ن.
19. الحاج صالح، عبد الرحمن. *سلسلة علوم اللسان عند العرب 3، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية*. منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. الجزائر العاصمة، الجزائر. د ت ن.

20. ابن حبان، (أبو حاتم الدارمي السبتي): محمد بن حبان بن أحمد التميمي، (354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان؛ ترتيب علاء الدين بن بلبان، تحقيق: شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 2، 1414هـ-1993م.
21. حنون، مبارك. *دروس في السيميائيات*. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، المملكة المغربية. ط الأولى. (1987م).
22. خطابي، محمد. *المادة المصطلحية الحديثة في المعجم المفصل في الأدب لمحمد التونجي*. مجلة اللسان العربي. مكتب تنسيق التعريب. الرباط، المملكة المغربية. شعبان-ديسمبر. 1419هـ-1998م.
23. ابن خلكان، (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت، لبنان. (ط الأولى). (1990م)
24. ابن خلدون، (عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي). *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تح: خليل شحادة. بيروت، لبنان: دار الفكر. (ط الثانية). (1408 هـ - 1988 م).
25. دورتي، جان فرانسوا. *فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها*. ترجمة: إبراهيم صحراوي. منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون. الطبعة الأولى. الجزائر، الجزائر. (1430هـ-2009م).

26. **دوزي رينهارت بيتر آن**. *تكملة المعاجم العربية*. نقله إلى العربية وعلق عليه: ج1- 8 محمد سليم النعيمي، ج9-10 جمال الخياط. وزارة الثقافة والإعلام. الجمهورية العراقية. ط الأولى. 2000م-1979م.
27. **الرازي**، (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: 606هـ). *المحصول*. تحقيق: طه جابر العلواني. مؤسسة الرسالة. لبنان. ط الثالثة. 1418 هـ -1997 م.
28. **رايص، نور الدين**. *اللسانيات المعاصرة في ضوء نظرية التواصل*. عالم الكتاب الحديث. إربد، الأردن: ط الأولى. (2014م).
29. **الزبيدي مرتضى**، (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، المتوفى: 1205هـ). *تاج العروس من جواهر القاموس*. عناية: مجموعة من المحققين. (د ت ن).
30. **الزركشي**، (أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المتوفى: 794هـ). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الكتبي. د ط. 1414هـ-1994م.
31. **الزركلي**، (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي، المتوفى: 1396هـ). *الأعلام*. دار العلم للملايين. ط الخامسة عشر. 2002م.
32. **السكاكي**، (يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب المتوفى: 626هـ). *مفتاح العلوم*. ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط الثانية. 1407 هـ - 1987 م.

33. **سيبويه**، (عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه المتوفى: 180هـ). **الكتاب**. تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة-مصر. 1408 هـ - 1988 م.

34. **ابن سينا، الشفاء، المنطق-1، المدخل**. (تصدير: طه حسين، مراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس). وزارة المعارف العمومية-الإدارة العامة للثقافة-المطبعة الأميرية. القاهرة-مصر. 1371هـ-1952م.

. **السيوطي** (عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي المتوفى: 911هـ):

35. **الأشباه والنظائر في النحو**. تح: غريد الشيخ. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ط الثانية. 2007م.

36. **الأشباه والنظائر**. دار الكتب العلمية. لبنان. ط الأولى 1411 هـ -1990م.

37. **الاقتراح في أصول النحو**. حققه وشرحه: د. محمود فجال، وسمى شرحه (الإصباح في شرح الاقتراح). دار القلم. دمشق-بيروت. ط الأولى. 1409 هـ_1989م.

38. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. تح: علي فؤاد منصور. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ط الأولى. 1418 هـ-1998م.

39. **الشريف الجرجاني**، (علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، المتوفى: 816هـ). **كتاب التعريفات**. تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ط الأولى. (1403هـ-1983م).

40. صحراوي، مسعود. *التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية "ظاهرة الأفعال الكلامية" في التراث اللساني العربي*. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، لبنان. ط الأولى. 2005م.
41. صولة، عبد الله، فريق البحث في البلاغة والحجاج (عبد الله صولة، عبد القادر المهيري، هشام الريفى، شكري المبخوت، محمد علي القارصي، محمد النويري). *أهم نظريات الحجاج، في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم*. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة. تونس، تونس. د ط. د ت ن.
42. الطبري، (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري)، *جامع البيان في تأويل القرآن*. تح: أحمد شاکر. مؤسسة الرسالة. ط الأولى. 1420هـ-2000م.
43. طه حسين وغيره (أحمد أمين، عبد الوهاب عزام، محمد عوض محمد). *التوجيه الأدبي*. بيروت-لبنان: عالم الأدب. ط الأولى. (2016م).
- . عبد الرحمن، طه:
44. *تجديد المنهج في تقويم التراث*. المركز الثقافي العربي. الرباط-المغرب. ط الثانية. د ت ن.
45. *قضايا إسلامية معاصرة، حوارات من أجل المستقبل*. رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان. ط الأولى. 1424هـ-2003م.
46. عبد المتعال الصعيدي. *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة*. مكتبة الآداب. مصر. ط السابعة عشر. 1426هـ-2005م.

47. عتيق، عبد العزيز. *علم البيان دار الآفاق العربية*. مدينة نصر-القاهرة، مصر. ط الأولى. 1427هـ-2006م.

48. عشير، عبد السلام. *تطور الفكر اللغوي من النحو إلى اللسانيات إلى التواصل، إرهابات هذا التطور في التراث اللغوي العربي*. الرباط، المملكة المغربية. 2010م.

49. علي جمعة، المصطلح الأولي ومشكلة المفاهيم. (1417هـ-1996م). *المصطلح الأولي ومشكلة المفاهيم (المجلد الأولي)*. (علي جمعة محمد عبد الوهاب، المحرر) القاهرة-مصر، مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

50. عليوي، محمد إسماعيل. *التواصل الإنساني-دراسة لسانية-*. دار كنوز المعرفة. عمان، الأردن. ط الأولى. 1434هـ-2013م.

51. عماد عبد اللطيف. *البلاغة الغربية المعاصرة، مدخل موجه للباحث العربي. البلاغة وتحليل الخطاب، ملف: البلاغة الغربية الجديدة؛ بلاغة الحجاج (الخطابية)*. طباعة وزارة الثقافة. (عدد 10 / 2017م). مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء، المملكة المغربية.

. العمري، محمد:

52. *أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، دراسات وحوارات أفريقيا الشرق*. الدار البيضاء، المملكة المغربية. ط الأولى. 2013م.

53. *البلاغة العربية أصولها وامتداداتها*. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، المملكة المغربية. د

ط. 1999م.

54. *البلاغة بين التخييل والتداول*. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء، المملكة المغربية: (ط الأولى). 2005م.

55. *غزالي، عبد القادر. اللسانيات ونظرية التواصل، رومان ياكبسون أنموذجاً*. دار الحوار. اللاذقية سورية. ط الأولى. 2003م.

56. *الفارابي، أبو نصر. كتاب الحروف*. تحقيق: محسن مهدي. إشراف: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة القديس يوسف بيروت، السلسلة الأولى: الفكر العربي الإسلامي. دار المشرق. بيروت، لبنان. ط الثانية. 1990م.

. ابن فارس، (أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين. المتوفى: 395هـ)

57. *الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*. محمد علي بيضون. د ط. 1418هـ-1997م.

58. *معجم مقاييس اللغة*. تح: عبد السلام هارون. دار الفكر. بيروت، لبنان. 1399هـ - 1979م.

59. *الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء. شرح الكوكب المنير*. تح: محمد الزحيلي ونزيح حماد. مكتبة العبيكان. السعودية. د ط. 1418هـ-1997م.

60. *الفهري، عبد القادر الفاسي (بمشاركة نادية العمري)*. معجم المصطلحات اللسانية، إنجليزي-فرنسي-عربي. دار الكتاب الجديدة المتحدة. بتغازي، ليبيا. 2009م.

61. *الفيروزآبادى، (مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب)*. تنوير المقباس في تفسير ابن عباس. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. د ت ن.

62. الفيومي، (أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية. بيروت، لبنان: (د ت ن).

63. القاضي عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي ت 415هـ). المغني في أبواب التوحيد والعدل. دراسة وتحقيق: خضر محمد نبها. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. د ت ط.

64. القاضي (أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء المتوفى: 485هـ). العدة في أصول الفقه. تحقيق: أحمد المباركي. ط الثانية. د ن. 1410هـ-1990م.

. القرافي، (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ).

65. نفائس الأصول في شرح المحصول. تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز. القاهرة، مصر. ط الأولى. 1416هـ-1995م.

66. شرح تنقيح الفصول. تح: طه عبد الرؤوف سعد. شركة الطباعة الفنية المتحدة. القاهرة، مصر. ط الأولى. 1393هـ-1973م.

67. القزويني (محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق). الإيضاح في علوم البلاغة. تح: عبد المنعم خفاجي. دار الجيل. بيروت، لبنان. ط الثالثة. د ت ن.

68. ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ) بدائع الفوائد. دار الكتاب العربي. بيروت، لبنان. د ت ط. د ت ن.

69. ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي). *تفسير القرآن العظيم*. تح: سامي سلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط الثانية. 1420هـ-1999م.
70. الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي المتوفى: 1094هـ). *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. تح: عدنان درويش - محمد المصري. مؤسسة الرسالة. بيروت-لبنان. (د ت ن).
71. الكلبي (أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي المتوفى: 741 هـ). *تقريب الأصول إلى علم الأصول*. تح: محمد إسماعيل. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ط الأولى. 1424 هـ - 2003 م.
72. الكواز، محمد كريم. *البلاغة والنقد؛ المصطلح والنشأة والتجديد*. الانتشار العربي. بيروت، لبنان. ط الأولى. 2006م.
- . محمد محمد يونس علي:
73. *المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية*. دار المدار الإسلامي. بنغازي، ليبيا. ط الثانية. 2007م.
74. *علم التخاطب الإسلامي؛ دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص*. دار المدار الإسلامي. طرابلس، الجماهيرية العظمى. ط الأولى. 2006م.
75. *مقدمة في علمي التخاطب والدلالة*. دار الكتاب الجديدة المتحدة. بنغازي، ليبيا. ط الأولى. 2004م.

76. محمد أبو موسى. خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني. مكتبة وهبة. القاهرة، مصر. المجلد د ط. د ت ن.

. المتوكل، أحمد:

77. البحث اللساني والسميائي، الدلالات والتداوليات "أشكال وحدود"، (صفحة 299). الرباط، المغرب: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 6. (4,3,2 رجب 1401هـ/7,8,9 ماي 1981م).

78. الوظائف التداولية في اللغة العربية. الدار البيضاء، المغرب: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر. (1405هـ-1985م).

79. المرآغي، أحمد بن مصطفى. علوم البلاغة: البيان، المعاني، البديع. القاهرة، مصر. د ط. د ت ط.

80. ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المتوفى: 711هـ). لسان العرب. بيروت-لبنان. دار صادر. (1414هـ).

81. المنيأوي (أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنيأوي). الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول. المكتبة الشاملة. القاهرة-مصر. ط الأولى. 1432هـ-2001م.

82. موشلير جاك وروبول آن، التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل. (2003م). التداولية اليوم؛ علم جديد في التواصل (المجلد الأولى). (مراجعة: لطيف زيتوني، تحت إشراف جان لوي شليغل، المحرر، وسيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

83. الميداني (عبد الرحمن بن حسن بن حبنكة الميداني). *البلاغة العربية؛ أسسها وعلومها وفنونها بهيكل جديد من طريف وتليد*. دار القلم. دمشق، سوريا. ط الثالثة. 1431هـ-2010م.

84. ابن وهب (أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب). *البرهان في وجوه البيان*. تحقيق: حفني محمد شرف. مكتبة الشباب - مطبعة الرسالة. القاهرة. د ط. 1389 هـ-1969 م.

85. يحيى، رشيد. *التبالم والتبالمية، نحو نظرية تواصلية في التراث*. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. الأردن. ط الأولى. 1435هـ-2014م.

86. يوحنا قمير. *أصول الفلسفة العربية*. دار المشرق. بيروت، لبنان. 1991م.

87. يول، جورج. *التداولية*. ترجمة: قصي العتّابي. الدار العربية للعلوم ناشرون. بيروت، لبنان. ط الأولى. 1431هـ-2010م.

قائمة المراجع الأجنبية:

88-Doniah, N.S. *The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage*. (1972).

89-Dortier, Jean-François, *La Communication Des Relations Interpersonnelles aux réseaux sociaux*. (s. d.-F. Dortier, Éd.) Auxerre: Sciences Humaines (ouvrages de synthèse). (2016).

90–Jean Dubois et autre.. *Dictionnaire de Linguistique.* (L. G. Jean Dubois(UV P10 Nanterre), Éd.) Paris 6, France: Librairie Larrousse. (1973)

91–Meyer, Michel. *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours.* (M. M. Michel MAYER, Éd.) France: LE LIVRE DE POCHE Librairie Générale Française. (1999)

92–Russ, Jacqueline.. *Dictionnaire de la Philosophie.* (N. B. Jean Dugué, Éd.) Paris: Arnaud Colin éditeur. (1995)

93–Sager, Juan, A Pratical Course in Terminology. *A Pratical Course in Terminology.* (J. Benjamin's, Ed.) Amesterdam, Philadelphia: Publishing Company Amesterdam. . (1990)

94–TsvetanTodorov, Oswald Ducrot. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.* Paris: édition du seuil. (1972)

95–Winkin, Yves, *La nouvelle communication* (Vol. 1). (T. d.–A.–M.–J. Y.Winkin, Éd.) Editions du Seuil. (1981).

المخلص

المخلص:

• قمنا في هذا البحث بالنظر في الدراسات العربية المعاصرة من جهة أطرها المفاهيمية وأدواتها الإجرائية، فاستهدفنا منها الدراسات التي تمت بالتأصيل للتداولية المعاصرة، انطلاقاً من التراث العربي الإسلامي، أدت بنا إلى الوقوف على مفهوم التخاطب والحمل؛ بوصفهما إطار وأداة تتلاءم ونظرية اتواصل المعاصرة، ثم وقفنا على مفهوم البيان والمقام؛ بوصفهما مفهوميين عربيين أصليين يتلاءمان ونظرية البلاغة الجديدة.

• Nous avons consacré la préceinte recherche aux nouvelles études arabes, en prenant en considérations deux aspects ; le premier est consacré aux survol historique des concepts théoriques en s'appuyant sur la patrimoine Arabo-islamique, ce qui nous a permet de bien déterminer les concepts basiques de notre travail, à savoir Ettakhatobe, Elhamle, et la nouvelle rhétorique. Quand aut deuxième aspect, nous l'avons consacré aux deux concepts arabes qui vont avec la nouvelle rhétorique ; Elbayane et Elmaqame.

الكلمات المفاتيح:

• التداولية-التواصل-التخاطب-الحمل-البيان-المقام-البلاغة-البلاغة الجديدة.

• Pragmatique-communication-rhétorique-eltakhatob-Elhamle-elbayane-elmakame

فهرس الموضوعات

8.....	مقدمة ...
13.....	المدخل: التداولية، المصطلح والدلالات والموضوعات
14.....	1. التداولية لغة واصطلاحا
14.....	1. 1. أ. في اللغات الأجنبية
15.....	1. 1. ب. في اللسان العربي
18.....	1. 2. التداولية اصطلاحا
19.....	1. 2. أ. في الدرس الغربي
21.....	1. 2. ب. في الدرس العربي
32.....	الباب الأول-التداولية في الدراسات التخاطبية
32.....	الفصل الأول-الخلفية التواصلية للدرس التداولي المعاصر
33.....	تمهيد
35.....	المبحث الأول-التواصل الماهية والمفهوم
42.....	المبحث الثاني-نماذج التواصل المعاصرة
51.....	الفصل الثاني-التخاطب بُعدًا تداوليًا عربيًا
52.....	تمهيد
61.....	المبحث الأول-تداولية الخطاب في الدراسات العربية المعاصرة (الإطار التخاطبي)
61.....	المطلب الأول-الاتجاه التواصلية في دراسة الخطاب

63.....	المطلب الثاني- مفهوم التخاطب في الدراسات العربية المعاصرة.
63.....	1-التخاطب لغة.....
63.....	2-التخاطب اصطلاحا.....
68.....	3-علم التخاطب مشروع لم يكتمل.....
75.....	المبحث الثاني-دورة التخاطب في الدراسات العربية المعاصرة.....
75.....	المطلب الأول-مفهوم دورة التخاطب
76.....	1-نموذج ديل هايمز.....
79.....	2-نموذج كنالي وسواين.....
84.....	المطلب الثاني: مكونات دورة التخاطب العربية.....
86.....	1-ثنائية(الوضع/الاستعمال)
88.....	1-أ-نشوء مفهوم الوضع عند العرب.....
93.....	1-ب-مفهوم الوضع في الفكر العربي.....
100.....	1-ج-الاستعمال.....
103.....	1-د-العلاقة بين الوضع والاستعمال.....
112.....	2-ثنائية (الدلالة/الحمل)
112.....	2-أ-الدلالة.....
122.....	2-ب-الحمل.....

122.....	2-ب-1- مفهوم الحمل
125.....	2-ب-2- الحمل إجراء خاصا
128.....	المبحث الثالث-الإجراء الحملي (كيفية اشتغال دورة التخاطب في الدراسات العربية)
130.....	المطلب الأول-نموذج القنوات المقترنة
135.....	المطلب الثاني-نموذج الأصوليين الحملي
145.....	الباب الثاني-التداولية في الدراسات البلاغية المعاصرة؛ العمري معلما
145.....	الفصل الأول-الأصول البلاغية للدرس التداولي المعاصر
146.....	تمهيد
147.....	المبحث الأول-البلاغة تقليدًا يونانيًا؛ المفهوم والنشأة
151.....	المبحث الثاني-البلاغة سفسطةً
163.....	المبحث الثالث-البلاغة فلسفةً
176.....	المبحث الرابع-البلاغة صناعةً
187.....	الفصل الثاني-الأبعاد التداولية في البلاغة العربية المعاصرة
188.....	المبحث الأول-البلاغة الجديدة؛ المفهوم والاتجاهات
188.....	المطلب الأول-مفهوم البلاغة الجديدة

192.....	المطلب الثاني-اتجاهات البلاغة الجديدة.
192.....	1-بلاغة الحجاج.
194.....	1-1-البلاغة البرهانية.
195.....	1-2-التقنيات البيانية.
198.....	2-بلاغة الشعرية.
201.....	3-بلاغة الخطاب.
204.....	المبحث الثاني-الأبعاد التداولية في البلاغة العربية.
205.....	المطلب الأول-البيانية إطارا نظريا للدراسات التداولية المعاصرة.
208.....	1-البيان في اللسان العربي.
211.....	2-البيان في الاصطلاح.
211.....	2-أ-عند الجاحظ.
227.....	2-ب-ما بعد الجاحظ.
234.....	المطلب الثاني-المقام إجراء تداوليا عند الجاحظ.
242.....	الخاتمة.
258.....	قائمة المصادر والمراجع.
273.....	الملخص.
275.....	فهرس الموضوعات.