الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة
وزارة التعليــم العالــي والبــحــث العلــمي
جامعة محمد خيضر _بسكرة_
كلية الآداب واللّغات
قسم الآداب واللّغة العربية

تجلّيات التداولية في "المثل السّائر" لابن الأثير

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه ل م د في الآداب واللّغة العربية

التخصص: اللسانيات واللغة العربية

إعداد الطالب:
عبد المجيد بوالروايح

إشراف:
أ. د عمار شلواي

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
1	محمد خان	أستاذ	جامعة بسكرة	رئيسا
2	عمار شلواي	أستاذ	جامعة بسكرة	مشرفا ومقررا
3	ملاوي الأمين	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا
4	عمار ربيح	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا
5	ليلى جغام	أستاذ. م "أ"	جامعة بسكرة	عضوا
6	شتوح زهور	أستاذ	جامعة باتنة	عضوا

السنة الجامعية:1443/1442هـ- 2022/2021م.

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ

ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ

أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي

بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

﴿١٩﴾ النمل 19

شكر وعرفان

الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرّسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضلّ إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى. وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجزي والدي الكريمين خير الجزاء، وأن يمدّهما بالصحة والعافية، وأن يوفقهما لخيري الدنيا والآخرة. وأتقدم بشكري وامتناني إلى أستاذي المشرف **"عمار شلواي"** على ما بذله من جهد ووفاء مخلصا في سبيل تبصيري بطريقة طلب العلم، وأسأله سبحانه وتعالى أن يمدّه بالصحة والعافية. كما أخصّ بالشّكر كذلك الأستاذ **"عبد الحميد بوكمباش"** على ما قدمه لي من توجيهات ونصائح، كما أشكر أيضا كلّ من درّسني، ولا أنسى أهلي، وعائلتي، وزملائي، وكلّ من مدّ لي يد العون.

مقدمة

تهتمّ الدراسات اللّسانيّة باللغة، كونها وسيلة للتّواصل بين الأفراد والجماعات، وفي هذا الإطار جاءت الدّراسات التّداولية الغربيّة، واتّخذت من مبحثي التّواصل والحجاج ميدانا خصبًا لتتبّع مسارات المعاني والمقاصد التّي ينشئها متكلّم اللّغة أثناء الاستعمال. وقد انصبّت جهود التّداوليّين العرب على المدوّنة التّراثيّة العربيّة لما تضمّنته من أبواب ومباحث لغويّة، نحويّة وبلاغيّة، إضافة إلى اهتمامهم بالمنتوج اللّغويّ واللّهجيّ الحديث للّغة العربيّة بغية الكشف عن أساليب الاستعمال القديمة والحديثة.

وعلى هذا الأساس كان اختيار موضوع البحث انطلاقا من المدوّنة التراثيّة، وقد جاء حاملا عنوان: "**تجلّيات التّداولية في "المثل السائر" لابن الأثير**"؛ ليدرس المباحث التّداوليّة في كنف البلاغة العربيّة ضمن تصوّر ابن الأثير، ويدور حول إشكاليّة رئيسة مفادها: هل يمكن الرّبط بين دراسة اللسانيات التداوليّة والبلاغة العربيّة من خلال مدوّنة المثل السائر؟، وما هي نقاط التّقاطع أو التوازي ــ إن وجدت ــ؟، وكيف يمكن استثمار موضوع البحث والإفادة منه في المزاوجة بين الدّراسة المعاصرة والدّراسة التّراثيّة الأصلية للّغة العربيّة؟.

ويكتسي موضوع «التّداوليّة في "المثل السائر"» أهمّيّة بالغة، إذ أنّه يكشف عن الأساليب التي يتوسّلها المتكلّم العربيّ الفصيح أثناء استعمال اللّغة، انطلاقًا من رصيده المعرفيّ الذي يتشارك مع المتلقّي المعني بمقصد الخطاب، وفق ما يطرحه ابن الأثير من تصوّرات وآراء وتمثيلات لبلاغة المتكلّم العربيّ، وإبانة لتداوليّته في بناء المعنى والكشف عنه ضمن الخطاب.

وقد سبق لبعض الباحثين دراسة موضوع «تجليات التداوليّة في "المثل السائر"»، واقتصروا على مباحث بعينها، ولم تكن دراستهم شاملة، وبالرّغم من ذلك فقد تمّ الاعتماد على جملة من تلك الدّراسات والبحوث، وذلك لصلتها الوطيدة بعنوان البحث المختار، ولعلّ أقربها إليه:

- الحجاج في كتاب "المثل السائر" لابن الأثير، لصاحبته نعيمة يعمرانن، رسالة ماجستير، جامعة تيزي وزّو، 2012. وهذه الدّراسة انحصرت في مبحث الحجاج، أمّا طريقة تعاطي الباحثة مع المدوّنة فكان من منظور بلاغيّ وتداوليّ، ويعدّ أمرًا إيجابيًّا في إثراء الدّرس الحجاجيّ، وكان يؤمل أن لو سارت الباحثة على النّسق ذاته في دراسة المباحث التداوليّة الأخرى كمبحث التّواصل، والتّواصل والمعنى، وتحديد الاستراتيجيات المختلفة للتّواصل، وبناء المعنى، والكشف عنه؛ إذ أنّ هذا من شأنه أن يبرز تجلّيات التّداوليّة بصورة أعمق وأشمل في مدوّنة "المثل السائر"،

كما يحسب لها اهتمامها بالمفهوم الدّقيق والشّامل للحجاج؛ إذ ربطته بالتراث البلاغيّ العربيّ، وباللّسانيات الحديثة الغربيّة والعربيّة.

– أدبيّة الخطاب في المثل السائر لابن الأثير، لصاحبه مولود بغورة، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005–2006. وهو بحث اهتمّ بالجانب البلاغيّ المحض، ولا يكاد يظهر أي أثر لموضوع اللّسانيات التداوليّة فيه، فقد اقتصر على دراسة "المثل السائر" وفق رؤية بلاغيّة، وبالتّالي فهو من حيث الصّلة والأهميّة لا يخدم موضوع بحثنا إلاّ في الشّقّ المتعلّق بالتراث.

– الخطاب النّثري في كتاب المثل السائر لابن الأثير، لصاحبته بن مساهل باية، رسالة ماجستير، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2009/2008، وهو لا يختلف عن سابقه من حيث اقتصاره على الجانب التراثي في معالجة الخطاب النّثريّ.

– القضايا الإبداعيّة والنّقدية في كتاب المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الأثير، لصاحبته يمينة رعاش، رسالة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2015/2014. تطرّقت فيه مؤلّفته إلى بعض المباحث ذات الصّلة بالتّداوليّة، كالتّلقّي، والسّياق بغرض الكشف عن المعنى، إلاّ أنّ أسلوبها في البحث يميل إلى الطريقة البلاغيّة أكثر منه إلى منهج التّداوليّة.

وعن الأسباب الدّاعية إلى البحث في الموضوع، فقد تعلّقت بثنائية التراث والتّداوليّة، أو البلاغة والتّداوليّة، ولعلّ من أهمّ الأسباب التّي دفعت بنا إلى الخوض في البحث ما يأتي:

– الكشف عن نقاط التّقاطع والتوازي بين التّداوليّة والبلاغة العربيّة من خلال المدوّنة التراثيّة التي يمثّلها كتاب "المثل السائر".

– شحّ الدّراسات حول المدوّنة في شقّها اللّساني التّداولي، عدا بعض البحوث والرسائل الجامعيّة.

– محاولة إثراء المكتبة اللّسانية العربيّة بموضوع يجمع بين الاتّجاه المعاصر والاتّجاه التّأصيلي.

وللتّعمّق في الموضوع، تمّ الاعتماد في جمع المادّة العلميّة على جملة من المصادر والمراجع، ومن أهمّها: محاضرات في فلسفة اللّغة لعادل فاخوري، اللّسان والميزان لطه عبد الرحمن، استراتيجيات الخطاب للشّهريّ،

التّداوليّة من أوستين إلى غوفمان لفيليب بلانشيه، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية لعبد الله صولة، المعنى وظلال المعنى لمحمّد محمد يونس علي.

هذا بالإضافة إلى هذه المراجع، فقد غرف البحث من بعض الأطاريح الجامعيّة كالرسائل المذكورة في الدّراسات السّابقة.

وللإجابة عن الإشكالية الرئيسة المطروحة، اعتمدت في إنجاز هذا البحث على خطة مشكّلة من ثلاثة فصول؛ حمل الفصل الأوّل منها عنوان "**الملامح التواصليّة في المثل السائر**"، أدرجت تحته ثلاثة مباحث؛ حيث تناول المبحث الأوّل الملامح القصديّة في المدوّنة من خلال إبراز الاستراتيجيات القصديّة التواصليّة (توجيهيّة، إقناعيّة، تلميحيّة) التي اعتمدها ابن الأثير، كما تمّ تسليط الضوء على الشروط والضّوابط التي تسير وفقها العمليّة التّواصليّة، من خلال التّركيز على رصد القصود المباشرة للمتكلّم وغير المباشرة، والتّي تستدعي توظيف الكفايات التخاطبيّة وفق قواعد "غرايس".

وفي المبحث الثاني تمّ تناول الملامح التّقبليّة (ملامح التّلقّي)، من خلال جرد الوسائل والآليات التّي تجعل المتلقّي ديناميًّا في فهم خطاب المتكلّم. وأمّا في المبحث الثالث فتمّ التّطرّق إلى أهمية عنصر "المعرفة المشتركة" وأثره على العملية التواصليّة حال حضور هذا العنصر أو غيابه، باعتبار اللّغة ظاهرة اجتماعية في الأساس.

أمّا الفصل الثاني فجاء تحت عنوان "**تداوليّة المعنى في المثل السّائر**"، وقد أفردت تحته ثلاثة مباحث، تمّ التركيز في المبحث الأوّل على الدّينامية التّي تكتسبها الأفعال الكلاميّة في المدوّنة من حيث توظيف المتكلّم للمقولات البلاغيّة والأقوال الاستعاريّة عند بنائه المعنى. وفي المبحث الثاني تمّ إبراز أهميّة السياق بشقّيه اللّغويّ والمقاميّ في صناعة المعنى من طرف المتكلّم، وأمّا في المبحث الثّالث فتمّ إبراز أطاريح صاحب المدوّنة بشأن الأساليب التي تمكّن المتلقّي من الكشف عن المعنى في مختلف أبواب المدوّنة، كباب أصول علم البيان، والصّناعة المعنويّة، والأحاجي ...

وفي الفصل الثالث الذي اختير له عنوان: "**الملامح الحجاجيّة في المثل السائر**"؛ فقد عالج المبحث الأوّل منه طبيعة الحجاج البلاغيّ في المفردات، وفي الصّور البيانيّة، وفي أساليب الالتفات، والتّفسير بعد الإبهام والإطناب والتكرير. وعالج المبحث الثاني أهمّية الحجج المؤسّسة لبنية الواقع، والروابط الحجاجيّة، والسّلم

الحجاجي، وحروف الجرّ، في حين تمّ في المبحث الثالث تسليط الضوء على الاستراتيجية المعتمدة من طرف ابن الأثير في إقناع المتلقّي، والتي وظّف فيها جملة من الروابط الحجاجية، والموجّهات الحجاجيّة، والتّراكيب الإنشائية.

وقد حاولت في بحث الموضوع بذل كلّ ما في وسعي من جهد، إذ جعلت من الدّراسة عمليّة تطبيقيّة فاشتغلت على مدوّنة المثل السائر لابن الأثير، واستخرجت الشواهد، من قرآن، وشعر، وأمثال، وحاولت إبراز مكامن ومقوّمات التداوليّة فيها، كما أفرغت جهدي لتكون الدّراسة شاملة تجمع بين مباحث التّواصل والسّياق والحجاج، فبيّنت استراتيجيّة ابن الأثير التّواصليّة، واستراتيجيّته في بناء المعنى والكشف عنه، كما لم أغفل استراتيجيّته الإقناعية.

إنّ المنهج المتّبع في بحث موضوع تجلّيات التداوليّة هو المنهج الوصفيّ؛ لأنّه الأنسب لعمليّات الوصف والتحليل المتعلّقة بالشواهد المختلفة، من قرآن، وشعر، ومثَل، وهو الأنفع في إبراز وإظهار تجليّات التّداوليّة ومكامِنها من خلال مدوّنة المثل السائر، غير أنّ الاعتماد على المنهج الوصفيّ لم يمنع توظيف بعض الإجراءات المتّبعة في المناهج الأخرى، كالمقارنة في المنهج المقارن، كتلك التّي عقدناها بين قواعد التّخاطب عند "غرايس" وأطروحة ابن الأثير في توجيه طرفي الخطاب إلى استراتيجيّته التّي تضمن التّواصل النّاجح.

وقد تخلّل البحث عقبات متعدّدة منها:

- شحّ الدّراسات حول موضوع البحث.

- تشعّب بعض مسائل الموضوع المعالج.

- شموليّة الدّراسة أدّت إلى الانفتاح على البحث بين التراث والتّداوليّة، ومن تمّ تشتيت الجهد من جهة ومضاعفته من جهة أخرى مع الاعتماد على طريقة التّلخيص والاقتصار على الأهم فالمهمّ.

- فوضى المصطلح اللّساني.

وبالرّغم من هذه العراقيل، فإنّها لم تمنع من وجود عوامل مشجّعة وباعثة على البحث أكثر، وقد ذكرت بعضها في الأسباب الدّاعية إلى البحث في الموضوع، ومنها:

- سهولة الوصول إلى بعض المراجع الخادمة للموضوع.

– حسن معاملة الأستاذ المشرف واقتداره في التأطير، وحرصه على التّوجيه الدّائم والمستمرّ في تقويم وإخراج البحث في صورة مشرّفة.

– سعة الوقت الممنوح والمخصّص لإنجاز البحث، سهّل إتمامه في ظروف ملائمة ومريحة.

ولا يسعنا في هذا المقام إلاّ التقدّم بالشكر والعرفان للجنة المناقشة على قبولها تقويم البحث وبيان نقائصه ومثالبه، وعلى رأسها رئيس اللجنة ومن معه من الأعضاء، كما أخصّ بالذكر أستاذي المشرف ومؤطّري على توجيهاته ونصائحه القيّمة، وصبره عليّ طوال مدّة إنجاز البحث، كما أشكر الطّاقم الإداري والبيداغوجي لجامعة بسكرة، وعلى رأسهم رئيس الجامعة، عميد الكلّيّة، ونائب العميد لما بعد التّدرّج، وباقي الطّاقم من مسؤولي المكتبة والمخابر ...

كما لا أنسى أساتذتي بجامعة ــ جيجل ــ الذين سهروا على تكويني العلميّ والأكاديمي، وتشجيعي على المضيّ قدما في سبيل العلم والبحث، وكذا جميع من درّسني في المراحل التّعليميّة الأخرى من الابتدائي إلى الثانويّ.

مدخل

مكانة ابن الأثير و"المثل السّائر" في ميزان النّقّاد بين اللّغويين والتّداوليّين

1- ابن الأثير، المؤاخذات والمحاسن

2- المثل السائر، المؤاخذات والمحاسن

3- البعد التداولي في المثل السائر

4- التّداوليّة، هويّتها ومآلاتها

يعدّ ابن الأثير شخصية متميّزة، حيث عرف ببعض أطاريحه المستفزة التي خرج في بعض منها على ما أجمع عليه أهل الاختصاص في زمانه، فأحدث بذلك لغطًا نحسبه من الأمور التي ساهمت في تنشيط الدّرسين البلاغي والنّقدي.

1- ابن الأثير، المؤاخذات والمحاسن:

1-1- المؤاخذات:

من بين الأسباب التي جرّت عليه الويلات إفراطه في الاعتداد بنفسه[1]، وفي مقابل ذلك اتّهم بالتعصّب بسبب ذمّه للمعرّي[2]، كما عِيب عليه نقدُه العنيف وإعابته مالا عيب فيه[3]، وعدم الإجادة[4] في تناوله لمختلف المباحث التي تضمّنتها مدّونته، وكذلك تجاوزه الذّوق الأدبيّ، وقواعد اللّغة العربية إلى الاشتغال بالإجراءات المنطقية والرّياضية في تناوله لبعض المباحث كالاستعارة.[5]

---

[1]- ينظر المرجعان:

- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف- القاهرة- مصر، ط9، د ت، ص 324.

- بدوي طيانة، البيان العربي- دراسة في تطوّر الفكرة البلاغيّة عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى- دار المنارة للنشر والتوزيع- جدة- المملكة العربية السعودية ودار الرّفاعي للنشر والطباعة والتوزيع- الرياض- المملكة العربية السعودية، ط7، 1988، ص 263، 264.

[2]- ينظر: صلاح الدين بن إيبك الصّفدي (696- 764هـ)، نصرة الثائر على المثل السائر، تحقيق: محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية -دمشق- سورية، 1971، ص 170.

[3]- ينظر: أحمد محمد عنبر، جولة مع ضياء الدّين بن الأثير في كتابه "المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر"، نهضة مصر للطباعة والنش والتوزيع -القاهرة- مصر، د ط، د ت، ص 25، 26.

[4]- ينظر المرجعان:

- ابن أبي الحديد (568- 656هـ)، الفلك الدّائر على المثل السّائر، نقد وتحقيق وتعليق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي- الرياض- المملكة العربية السعودية، ط2، 1984، ص 163- 289.

- الصّفدي، نصرة الثائر على المثل السّائر، ص 103- 384.

[5]- ينظر المرجعان:

- أحمد محمد عنبر، جولة مع ضياء الدين بن الأثير، ص 49.

- وفيق محمود سليطين وريان عبد المجيد جلول، في المنهج النّقدي عند ابن الأثير في كتابه (المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر)، مجلّة دراسات في اللغة العربية وآدابها، ع21، ربيع وصيف 2015، ص 124.

ومن أهم المؤاخذات التي ظلّت تلاحقه، نقله المادة العلمية عن غيره وعدم التّصريح[1] بذلك، وكذا مُبَاعدته[2] بين مباحث البلاغة في ثنايا الكتاب واضطرابه في معالجة المسائل البيانيّة وقلّة ثقافته بكتابات البلاغيين قبله.[3]

1-2- المحاسن:

رغم الانتقادات التي وجّهت إلى شخص ابن الأثير، فإنّ الرّجل نال الاستحسان من بعض النّقّاد المنصفين كحُسن معالجته لمبحث "الالتفات"[4] ولمبحث "اللفظة المفردة"[5]، وإجادَته في معالجة مبحثي "الحُكْم على المعاني" و"التّرجيح بين المعاني"[6]، وفي تناوله للسّياق اللّغوي، حيث تقاطع مفهومه لديه مع مفهوم العلاقات السّياقية عند "دوسوسير"[7]، وحُسن تفريقه بين مهمّة النحويّ وعالم البيان[8]، وفي اشتراطه الوصف بين الحقيقة

---

[1]- ينظر المراجع:

- محمد حسنين أبو سوسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزّمخشري وأثرها في الدّراسات البلاغيّة، دار الفكر العربي، د ط، د ت، ص 539- 587.
- حسن إسماعيل عبد الرزّاق، البلاغة في المثل السّائر لضياء الدّين بن الأثير، دار الطباعة المحمّدية- القاهرة- مصر، ط1، 1987، ص08- 60.
- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 326- 328.

[2]- ينظر:حسن إسماعيل عبد الرزّاق، البلاغة في المثل السّائر، ص 07.

[3]- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 334.

[4]- ينظر المراجع:

- محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبيّة، مكتبة لبنان ناشرون -بيروت- لبنان، ط1، 1994، والشركة المصرية العالمية للنشر -لونجمان-القاهرة- مصر، ط1، 1994، ص 284- 286.
- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي- بيروت- لبنان، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات تونس -منوبة- (الجمهورية التونسية)، دار المعرفة للنشر (الجمهورية التونسية)، ط2، 2007، ص 454.
- نعيمة يعمراين، تجلّيات البعد الضّمني للخطاب عند "ابن الأثير"، مجلّة "الخطاب"، جامعة مولود معمّري (تيزي وزو)، الجزائر، المجلد13، ع1، ص70- 78.

[5]- ينظر المرجعان:

- أحمد محمد عنبر، جولة مع ابن الأثير، ص 38، 39.
- حسن إسماعيل عبد الرزّاق، البلاغة في المثل السّائر، ص 64.

[6]- ينظر: أحمد محمد عنبر، جولة مع ابن الأثير، ص 27.

[7]- ينظر: محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبيّة، ص 308، 309.

[8]- ينظر المرجعان:

- بدوي طبانة، البيان العربي، ص 265.
- وفيق محمود سليطين وريان عبد المجيد جلول، في المنهج النّقدي عند ابن الأثير، ص 118، 119.

والمجاز في الكناية تجلية للقصد[1]، وإجادته في تناول مبحث "التقديم والتأخير"[2]، هذا بالإضافة إلى سعة اطلاعه على اللّغات الأخرى كالسّريالية والفارسية وغيرها من اللغات.[3]

2- المثل السائر، المؤاخذات والمحاسن:

من المؤاخذات التي لحقت المؤلِّف والمؤلَّف، ذلك الاضطراب الحاصل في معالجة مباحث البلاغة المختلفة، إلاّ أنّ هذا لم يحجب النّقاط المضيئة في الكتاب، حيث جاء سجلاّ كاشفًا لأسرار البلاغة والفصاحة خدمة للمتلقّي المتعلّم[4]، كما أنّه جاء حافِلاً بالشواهد، ومنها الشاهد الشعري[5]. وبعبارة أخرى فإنّ الكتاب يُعدّ معرِضًا فُتح مصرَاعاه على فنون البلاغة والأدب والنقد[6]، بحيث «لم يترك شيئا يتعلق بفنّ الكتابة إلاّ ذكره»[7] بل إنّ "شوقي ضيف" عدّ الكتاب خير ما أُلِّف في القرن السّادس الهجري خلا مدرسة عبد القاهر وتلامذته.[8]

وفي المحصّلة فإنّنا نجد "محمد محي الدين عبد الحميد" بصفته محقّق الكتاب قد أنصف "ابن الأثير" ورأى في ما لحقه من انتقادات من طرف خصومه، وعلى رأسهم "ابن أبي الحديد"، مجرّد تحاملات عليه بشأن مسائل تعدّ من القشور التي لا ترقى أن تمسّ بسمعة الكتاب وبصاحبه.[9]

---

[1]- ينظر: رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتّطور، منشأة المعارف- الإسكندرية- مصر، ط2، د ت، ص 428.

[2]- ينظر: حسن إسماعيل عبد الرزّاق، البلاغة في المثل السّائر، ص 91.

[3]- ينظر: المرجعان:

- أحمد محمد عنبر، جولة مع ابن الأثير، ص 57.

- يمينة رعاش، القضايا الإبداعية والنقديّة في كتاب المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر (رسالة دكتوراه)، جامعة العقيد الحاجّ لخضر -باتنة- الجزائر، 2014- 2015، ص 17، 18.

[4]- ينظر: مولود بغورة، أدبيّة الخطاب في المثل السائر لابن الأثير (رسالة دكتوراه)، جامعة الجزائر العاصمة- الجزائر-، 2005- 2006، ص80-84.

[5]- ينظر: عبد الرحمن السّليمي رجاء الله، منهج ابن الأثير في تناول الشاهد الشعريّ-المثل السّائر أنموذجا- مجلة كلّية الآداب واللّغات- جامعة محمد خيضر-بسكرة- الجزائر، ع19، جوان 2016، ص 182، 183.

[6]- ينظر: سمر روحي الفيصل، ابن الأثير الجَزَريّ وكتابه (المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر)، مجلّة التراث العربي، ع79 -دمشق- سوريا، 1 أبريل 2000، ص 73- 75.

[7]- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد- مكتبة النّهضة المصريّة- القاهرة- مصر، ط1، 1984، [5/ 27].

[8]- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 334، 335.

[9]- ينظر": ابن الأثير أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده -القاهرة- مصر، د ط، 1939، مقدّمة المحقّق، [1/ يح، يط].

3- البعد التداولي في المثل السائر:

قبل تناولنا المقاربة التّداوليّة يجدر بنا التّعريج على مصطلح "التراث" باعتبار المدوّنة (المثل السائر) موضوع البحث هي مدوّنة تراثية، وعليه فقد وردت كلمة "التراث" في قوله تعالى: ﴿**وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا**﴾ (الفجر/الآية 19)، وبذلك كلمة «ظلّت (التراث) محدودة الاستعمال، تنُوب عنها أختها (الميراث) في كثير من الأمور، إلى أنْ أطَلَّ علينا هذا العصر الحديث فوجدنا هذه الكلمة تشيع شُيوع البحث عن الماضي: ماضي التّاريخ وماضِي الحضارة، والفنّ والآداب، والعلم والقصص، وكلّ ما يمُتّ إلى القديم. والذي يعنينا في هذا الذي قصدنا له هو التّراث الفكريّ المتمثل في الآثار المكتوبة الموروثة التي حفظها التاريخ كاملة أو مبتورة فوصلت إلينا بأشخاصها»[1]، أمّا الباحث "الجابري" فلخّص طبيعته في «الموروث الثقافي والفكريّ والدّيني والأدبي والفنّي، وهو المضمون الذّي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربيّ المعاصر في بطانة وجدانيّة إيديولوجية»[2].

ممّا سبق نفهم أنّ هذا المصطلح ظهر إلى الوجود عند بداية النّهضة الفكريّة العربيّة، فكان المصطلح حينئذ محلّ تجاذبات بين أنصار التراث وأنصار الحداثة، فألقى هذا الصّراع بين الفرِيقيْن بظلاَلِه على جميع ميادين الحياة التي صارت في تماسّ مع منتجات الحضارة الغربيّة، فكان من الطبيعي اتخاذ موقف من هذا الوافد على الأمّة الغريب عن بيئتها؛ فانتقل الجدل بذلك إلى العلوم الإنسانية، ومنها إلى العلوم اللّسانية كميدان للصّراع خصب نتج عنه شُرود في الخطاب اللّساني مهَيْمِن ومزدَوج، سِنْدَانه التّراث ومطرقته الحداثة.

تعدّ "التّداوليّة" إحدى النّظريات اللّسانية التّي كانت محلّ اهتمام الباحث اللّساني العربي "كطه عبد الرحمن" الذي انبرى يعرّف بالفكر التّداوليّ، و"عبد القادر الفاسي الفهري" ذي السّمة التّداوليّة، و"أحمد المتوكل" صاحب التّوجه الوظيفي التّداولي.[3]

---

[1]- عبد السلام محمد هارون، قطوف أدبيّة (دراسات نقدية في التراث العربي)- حول تحقيق التراث، دار السّنّة- القاهرة- مصر، ط1، 1988، ص78، 79.

[2]- محمد عابد الجابريّ، التراث والحداثة- دراسة ... ومناقشات- مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت- لبنان، ط1، 1991، ص 23.

[3]- ينظر: امْحَمّد الملاّح وحافظ إسماعيل علوي، قضايا ابستمُولوجيّة في اللّسانيات، منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون- بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص 291- 293.

ونظراً للسّجال الذي قام بين الباحثين اللّسانيّين العرب[1] بسبب الاختلاف في نظراتهم حول كيفية التّعامل مع ثنائية (الحداثة/ التراث)، فإنّ "مصطفى غلفان" يرى في تبنّي طريق "الاستقلالية" بديلاً للنّهوض باللّسانيات العربية. وتتمثل في «القدرة على التّعامُل مع قضايا اللّغة العربية واتّخاذ المواقف النّظرية والمنهجيّة المناسبة؛ أي: خارج أيّ استعادة تأمّلية للتراث اللّغويّ تُفضي إلى فرض إملاءاتِ التّراث وإكراهاته على الحاضر. ويتعيَّن علينا البحثُ عن مُقاربات لغويّة للّغة العربيّة لا تُكرِّر القَدِيم بأسلوب حديث ولا تَنْسخُ الفكر اللّسانيّ الحديث بطريقة حرفيّة وعمياء»[2].

أمّا البعد التّداوليّ في المثل السّائر فيتبدّى من خلال اهتمام "ابن الأثير" بالعمليّة التّواصليّة الحاصلة بين أقطابها (المتكلم/ المتلقي، القارئ/ الخطاب) بتركيزه على أسباب النّجاح والتّعثّر فيها، ممثّلا لذلك بشواهد من القرآن الكريم، والسنّة النبويّة الشريفة، وأشعار العرب، مردفا ذلك كلّه بتعليقات ذات ملامح نقديّة.

4- التّداوليّة، هويّتها ومآلاتها:

4-1- هويّتها: التّداوليّة (La Pragmatique) تيار لسانيّ حديث يهتم بواقع اللّغة أثناء الاستعمال عكس النظرة البنيويّة وغيرها من الرّؤى الكلاسيكية، ويتجلّى ذلك في احتفائها ببعض المفاهيم، كمفهوم الفعل ومفهوم السياق، ومفهوم الإنجاز، حيث كانت «غائبة عن فلسفة اللّغة واللّسانيات، والتّي كانت مهملة عن عمد لعزل مظاهر أخرى»[3]. وقد ساعدها في ذلك تلك الرّوافد المعرفية التي نهلت منها كفلسفة اللّغة وعلم الاجتماع وعلم النّفس...، وعموما فقد عُرفت «التّداوليّة بفَاعِليّتها، وقوّة مُنطلقاتها، فضلاً عن شموليتها واستيعابها لكلّ ما يتعلّق بالنّشاط اللّغويّ بناءً ودلالة وتواصلاً وحجاجًا»[4].

لقد استطاعت التّداولية بفضل هذه الخصائص، أن تعاكس في نظرتها الرّأي العلمي القائل بفضل الكلام عن الحقل اللّساني بِعَدِّه ظاهرة فرديّة خالصة، فكانت بذلك «استطالة لسانيّة أخرى، للسانيّات التّلفّظ، التّي

---

[1]- لمزيد من المعلومات حول واقع اللسانيات العربية حديثًا، يُنظر: حافظ اسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة -دراسة لسانية تحليلية في قضايا التلقّي وإشكالاته، دار الكتاب الجديد المتّحدة، -بنغازي- ليبيا، ط1، 2009، ص 62- 73، وينظر: محمد ناصف، اللغة والتفسير والتّواصل، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 193، كانون الثاني، 1995، ص 247.

[2]- مصطفى غلفان، اللسانيات العامة- أسئلة المنهج- دار ورد الأردنيّة للنشر والتوزيع -عمان- الأردن، ط1، 2013، ص50.

[3]- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، د ط، د ت، ص 04.

[4]- لطيف حاتم عبد الصّاحب الزّاملي، الكلام عملا- مقاربة تداولية- مجلّة الإنماء القومي، د ط، د ت، ص 04.

دشّنها بنْفِنِسْتْ (Benveniste). إذ أنّ التّمييز الكبير لا يتمّ أبدًا بين اللّغة والكلام، ولكن بين الملفوظ الذي يُقصَد به ما يقال، والتّلفّظ كفعل القول».[1]

وانطلاقًا من هذه الخصيصة التّي تحوزها وهي تجاوزها الحدود الشكليّة للّغة والبحث في ظلال المعنى عن القصد بمراعاة الملابسات المحيطة بالخطاب، وُسمت بأنّها «دراسةُ اللّغة قيد الاستعمال أو الاستخدام (Langage in use)، بمعنى دراسة اللّغة في سياقاتها الواقعيّة، لا في حدودها المعجميّة، أو تراكيبها النّحويّة. هي دراسة الكلمات والعبارات والجمل كما نستعملها ونفهمها ونقصد بها، في ظروفٍ ومواقف معيّنة، لا كما نجدها في القواميس والمعاجم، ولا كما تَقترح كتب النّحو التّقليديّة»[2]، أمّا "طه عبد الرحمن" فبيّن مفهومها رابطًا إيّاه بالتراث قائلاً: «فالتّداول عندنا: مَتى تعلقّ بالممارسة التراثيّة، هو وصف لكلّ ما كان مظهرًا من مظاهر التّواصل والتّفاعل بين صانعي التراث من عامَة النّاس وخاصّتهم»[3].

4-1-1- التّواصل والقصد:

التّواصل أحد الأركان الرّئيسَة التّي تبحث التّداوليّة فيه من خلال اهتمامها بأطرافه وبالأسباب المؤديّة إلى نجاحه؛ فهو «لا يتحقّق بشكله التامّ إلاّ من خلال مقومات أربعة هي: المتكلّم والمخاطَب ونصّ الخطاب والسياق، ويحدث اتّصال بين هذه العناصر الأربعة، فتكون الحَصيلة النّهائية هي التفاعُل بينَ هذه المكوّنات التّي تؤدّي إلى ما يُسمَّى التّواصل التامّ»[4]، وهو ما يوضّحه الشكل الآتي.[5]

---

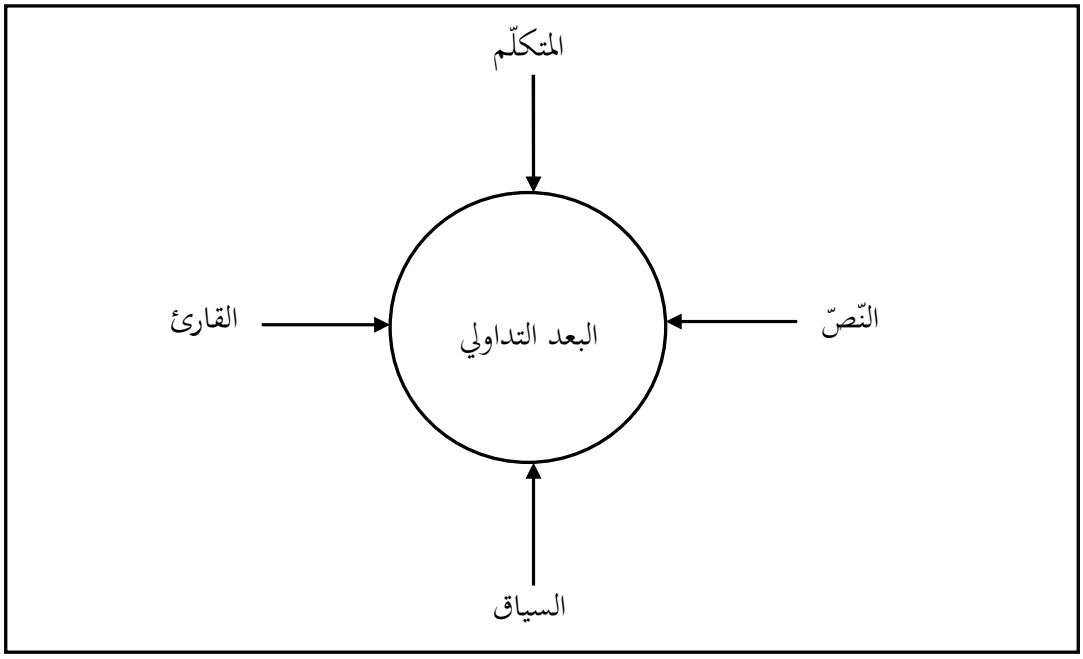
[1]- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ص 04.

[2]- بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التّداولية –من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي- شمس للنّشر والتوزيع- القاهرة- مصر، ط1، 2010، ص 18.

[3]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي –الدار البيضاء- المغرب، ط2، د ت، ص 244.

[4]- جودة مبروك محمد، ثلاثية القارئ والنّصّ والسّياق –مقاربة للشواذ النحويّة تداوليّا- التّداوليّة في البحث اللّغوي والنّقدي، مؤسسة السياق للطباعة والنشر-لندن- إنجلترا، ط1، 2012، ص 163.

[5]- الشكل مقتبس عن: جودة مبروك محمد: المرجع نفسه، ص 163.



إنّ اهتمام التّداولية بركن التّواصل وتتبّع مجرياته ومآلاته، إنّما هو اهتمام بالقصد من الخطاب في الآن نفسه، حتى أنّه صار أحد المعايير في تصنيف الخطابات؛ فقد "يكونُ الخطاب إخباريّا، أو إقناعيّا، أو تضْلِيليًّا، أو تفسيريًّا، أو يكون بالعكس يرمي إلى التّعمِية والإلغاز".[1]

وعليه فإنّه لا يمكن للعمليّة التّواصلية أن تُكلّل بالنّجاح ما لم يتمّ مراعاة القصد (المعنى) بين طرفي الخطاب، بأن يكون المتكلّم واعيًا به والمتلقّي مدركا له.

لقد اهتمّ العلماء العرب بالمتكلّم والمتلقّي من خلال اشتغالهم على أفعال الخطاب القوليّة، لكن معالجتهم كانت منصبّة على الأفعال التّأثيريّة بعيدًا عن المعالجة الموضوعية، وإن كان اهتمامهم بالمتكلّم هو اهتمام بالمتلقّي في الآن نفسه[2]، يلاحظ ذلك جليًّا عند "ابن الأثير" وهو يتناول في الفصل الثاني من مقدّمة الكتاب موضوع الكفاية النّحوية[3] وأثره في إنْجاح العملية التّواصليّة، وكذلك في تناوله لمبحثِي "الحكم على المعاني"، و"التّرجيح بين

[1]- أحمد المتوكّل، اللسانيات الوظيفية المقارنة –دراسة في التنميط والتطوّر- دار الأمان- الرّباط- المغرب، منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون-بيروت- لبنان، ط1، 2012، ص 77.

[2]- ينظر: محمد العمري، البلاغة العربيّة -أصولها وامتداداتها-، أفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2010، ص 287.

[3]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 10،20].

المعاني"[1]، الحقيقة والمجاز[2]، وللفصاحة والبلاغة[3]في المقدّمة نفسها، وجميع هذه المباحث تدور حول أسباب نجاح العملية التّواصليّة المتوقف على عنصر "القصد" الذي يعدّ دَيدَن المتكلّم والمتلقّي.

ويزداد اهتمام ابن الأثير بالعملية التّواصليّة أكثر حين معالجته مبحث الإيجاز[4]، وفي حديثه عن المعاني[5] في المقالة الثانية، وعن "المبادي والافتتاحات".[6]

إنّ اهتمام ابن الأثير بعنصر القصد هو اهتمام في الآن نفسه بالمتكلّم بصفته منشئ الخطاب وهو المسؤول عنه، أمّا اهتمامه بالمتلقّي فيكمن في مراعاة حالة الخطاب.

4-1-2- الأفعال الكلاميّة والسّياق:

إنّ الجهاز المفاهيمي للمقاربة التّداوليّة، إضافة إلى "الاستلزام الحواري" الذي تُعنى قواعده بالقصد داخل الخطاب، وباستثمار عنصر السياق فإنّ آلية "الأفعال الكلاميّة"[7] يعدّ عمودها الفقري. وسمّيت بالأفعال أو الأعمال لأنّ المتكلّم يصنع بواسطة اللّغة أفعالاً كالمركّبات الإنشائية خصوصا؛ حيث يرى "فيليب بلانشيه" بأنَّ «نظريّة الأعمال اللّغويّة ترسِّخ تحليل اللّغة والدّلالة في التّناول الذي يُعنَى بقول المتكلّم والذي يُعتبر بمثابة عمل حقيقيّ يضاهي الحدَث المادّي المنجز بواسطة اليد على سبيل المثال»[8]. أمّا تعريفه في معجم "لاروس" للّسانيات فجاء كالآتي: «نسمّي "فعلاً كلاميًا" النّص المنطوق المنجَز فعلاً من طرف متكلّم معيّن في وضعيّة معيّنة. ونتحدّث هنا أيضًا عن "حدث كلامي"».[9]

---

[1]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 32- 42].

[2]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 59، 61، 345، 352، 365، 366، 374، 382، 388]، [2/ 194، 198، 201، 206، 213، 215].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 67- 69].

[4]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 78- 127].

[5]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 312- 317، 333، 340- 353].

[6]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 236، 237، 246].

[7]- وفي هذا يرى "دومنيك مانغونو" بأنّ «الفعل اللغوي الذي يُدعى أحيانا بالفعل الكلامي (Acte de Parole) أو فعل الخطاب (Acte de discours) أحد المفاهيم الأساس في اللسانيات التّداوليّة. ويعود الفصل في تنظيره إلى الفيلسوف أوستين Austin خاصة (1970) كما ساهم في تعميقه سورلSearle (1972). والمقصود به الوحدة الصّغرى التي بفضلها تُحقّق اللّغة فعلا بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد، ...)». دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون -بيروت- لبنان، ط1، 2008، ص 55.

[8]- فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنّشر والتوزيع -اللاّذقية- سورية، ط1، 2007، ص 55.

[9]- Jean Dubois et autres, Dictionnaire de Linguistique, Edition Larousse, paris, 2002, p 14.

وبالعودة إلى التراث العربي فإنّنا نجد ملامح لهذه النّظرية في مبحث الأساليب النّحوية وفي مبحثَي "الخبر والإنشاء"، حيث يؤدي تعاطي هذه الأفعال إلى إنجاز أفعال في الواقع الاجتماعي، وكان النّحاة[1] والأصوليون[2] روادًا في هذا المجال. وأمّا اهتمامات "ابن الأثير" بهذا البعد فيتجلّى من خلال اهتمامه بمركّب الاستفهام[3] خاصّة. أمّا السياق فإنّه إذا كانت البنيويّة والدّراسات اللّسانية قبلها قد أهملته فإنّ التّداوليّة أعادت له مكانته الطبيعية كقرينة كاشفة للقصد، ويتجلّى السياق اللّغوي في ذلك الاهتمام بالمفردة المتموضعة داخل الجملة أو داخل الخطاب وما تؤديه من مقاصد حسب موقعها في الخطاب، أمّا إذا كان القصد في الخطاب مستلزَمًا فإنّ السياق المقامي سيقود إلى الكشف عنه. ونظرا لأهمية السّياق، فإنّ بعض الأصوات اللّسانية طالبت بأن تُوسَم التدّاولية "بالسياقيّة".[4]

لقد كان للبلاغيين والأدباء والنّقاد العرب القدامى فضل السّبق في الاعتداد بالسياق بما «قدّمُوه من دراسات تطبيقيّة لضروب الكلام ونصوصه الإبداعيّة، فحدِيثهم في نظمْ الكلام، وأسرار تأليفه، وأساليبه المتنوّعة، وإمكانات اللّغة وقدرتها على التّعبير، وغير ذلك ممّا تناوله البلاغيون والأدباء والنّقّاد باستفاضَة وعمق دليلٌ على وعْيهم السّياق [بالسياق] ودوره في بيان الدّلالة»[5]. هذا عن السياق اللّغوي، أمّا عن السياق المقامي، فيكفيهم عبارتهم المشهورة فيه، وهي قولهم "لكل مقام مقال".

أمّا ابن الأثير فيتجلّى اهتمامه بالسياق اللّغوي من خلال الإحاطة التّي أولاها للّفظة المفردة التّي ستختار وللمزيّة التّي ستؤدّيها بين نظيراتها داخل التّركيب، ويتبدّى ذلك في المقالة الأولى وهو يتناول "اللّفظة المفردة"[6]

---

[1]- لقد كان اهتمامهم بالبعد التّداولي للنّحو من خلال اهتمامهم بالمعاني النّحوية بين ركني الإسناد في الجملة العربية بعيدا عن النظرة التجريدية، وكان هدفهم البعيد، «ملاحظة الدّلالة في ضوء مقاصد الكلام على وفق الظروف المقامية المختلفة، وما حَدِيثهم في اختلاف المقصد بين: النّداء والنّدبة والاستغاثة على سبيل المثال لا الحصر إلاّ مثال من الأمثلة الكثيرة التي تشير إلى وعيهم بالبعد التّداولي للتّركيب المعيّن وتعلّق ذلك بالبعد التّداولي». هادي نهر، علم الدّلالة التطبيقي في التراث العربي،تقديم: علي الحمد، دار الأمل للنشر والتوزيع، -إربد- الأردن، د ط، 2007، ص 267.

[2]- وعن مساهماتهم، يقول طه عبد الرحمن متفائلا: «ولن تَزداد بُعدا عن الصّواب إذا قلنا بأنّ في أبحاث الأصوليّين ما يمكن أن يستفيد منه في إنشاء نظريّة صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطبيعيّ، وينهَض على ذلك ما أثبتوه في باب "الاقتضاء" و"المفهوم" من قواعد خطابيّة تُفاجئنا بمُضاهَاتِها لما يُعرض اليوم في سياق نظريّات التّخاطب المعاصرة وكأنّه فَتح علميّ جديد». طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، ط3، 2012، ص 292.

[3]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 329- 331].

[4]- ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ص 05.

[5]- هادي نهر، علم الدّلالة التطبيقي في التراث العربي، ص 227.

[6]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 142، 143].

و"المعاظلة اللّفظيّة"[1]، ومبحث "التقديم والتأخير"[2]، ليواصل العناية به في المقالة الثانية من خلال مباحث "الإطناب والتكرير"[3]، "والاعتراض"[4]، و"الالتفات".[5]

أمّا السّياق المقامي فكان قد أشبعه درسًا في قسم "المبادي والافتتاحات"[6]، وفي تناوله "المثل"[7] و"الوقائع"[8]، وذلك كلّه حرصًا منه على نجاح العمليّة التواصليّة.

4-1-3- الحجاج:

يعدّ "الحجاج" ثاني ركن مهمّ في التّداوليّة بعد "الأفعال الكلاميّة"، وقد نشط درس الحجاج على أيدي ثلّة من اللّسانيّين مثل "تولْمين"، و"بيرلْمان"، و"تِتِيكا"، و"ديكرو"، و"انسْكومبَر" تحت مسمّى "البلاغة الجديدة"[9] وهو في جوهره امتداد للحجاج الأرسطي بتقنيات جديدة همّه الوحيد التأثير في المتلقّي بالوسائل اللّغويّة.

أمّا الحجاج عند العرب، فعرف باسم "الجدل"، وحصُوله يقتضي وجود طرفين بينهما اختلاف في رؤيتها للأشياء موضوع الجدل.[10]

وبالعودة إلى المدوّنة نجد اهتمامات ابن الأثير بالحجاج تتجلّى في المقالة الأولى عند تناوله للّفظة المفردة، من خلال تشديده على وجوب توظيف ألفاظ مفردة[11] بعينها في الخطاب من بين خيارات متعدّدة متاحة لما لها من قوّة تأثيريّة في المتلقّي.

---

[1]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 294- 300].

[2]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 302]، [2/ 39- 42، 49].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 131، 132، 158، 172، 173].

[4]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 184- 188].

[5]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 04، 08، 14- 18، 50، 51، 53، 54].

[6]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 341].

[7]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 23، 24].

[8]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 25، 26].

[9]- ينظر: آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم – علم جديد في التّواصل- ترجمة: سعد الدّين دعفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنّشر-بيروت- لبنان، ط1، 2003، ص 43.

[10]- لمزيد من المعلومات، ينظر: نور الدّين أجعيط، الوظائف التّداوليّة للخطاب السياسي وأبعادها الحجاجيّة، عالم الكتب الحديث للنّشر والتوزيع -إربد- الأردن، ط1، 2016، ص 07، 08.

[11]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 142، 144، 192].

ويتجلّى ذلك الاهتمام في المقالة الثانية في تناوله المقولات البلاغيّة. كالاستعارة[1]، والتشبيه[2]، والكناية[3]، والتّعريض[4]، والالتفات[5]، والإطناب[6]، والتكرير[7]، والتفسير بعد الإبهام[8].

إضافة لذلك وظّف آليات أخرى ذات أبعاد حجاجيّة ضمن ما يعرف بالحجج المبيِّنة للواقع، كشاهد الحال[9]، والنّموذج[10]، والمثل[11]، والاستشهاد[12]، وضمن مبحثَي حروف العطف[13] وحروف الجرّ[14]، مبرزًا في ذلك كلّه الوجه الحجاجي الآخر في اللّغة محقّقًا بذلك أفعالاً تأثيريّة بالكلام.

4-2- مآلات التّداوليّة:

لقد تعرّضت التّداوليّة كغيرها من النّظريات المعرفيّة المستجدّة إلى انتقادات عدّة تراوحت بين الاستحسان والازدراء؛ وإذا كان الفريق المناصر لها يرى فيها المخلّص من قوْقعة البنيوية ومفاهيمها الشّكلية التي ألصقتها باللّغة، والباعث للعناصر الطبيعيّة اللّصيقة باللّغة كظاهرة اجتماعيّة، من دلالة وسياق، فإنّ الفريق الآخر ذهب وعلى النّقيض في دعواه إلى سحب صفة "النّظريّة المعرفية" من التّداوليّة وإلحاقها بـ "السّلوكيّة" لولا اعتدادها بالحالات الذّهنية (المقاصد)[15]، بل ذهب آخرون إلى عَدِّها بمثابة "سلّة مهملات اللّسانيات" كونها شقّت طريقها وسط الاختلافات القائمة بين مختلف المدارس اللّسانية.

---

[1]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 63، 375].
[2]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 393، 394].
[3]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 203، 206].
[4]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 212، 213].
[5]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 06، 08، 12- 17، 18].
[6]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 128، 138، 139].
[7]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 158، 174].
[8]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 27].
[9]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 312، 319].
[10]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 71، 79، 157]، [2/ 250، 258، 275، 276].
[11]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 23، 24، 40].
[12]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 162، 164، 188، 194].
[13]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 50، 51].
[14]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 53، 54].
[15]- ينظر: آن روبول، جاك موشلار، التّداولية اليوم- علم جديد التّواصل، ص 43.

وبشأن مآلها فإنّ "فرانسواز أرمينكو" تبقى حذرة بشأن ذلك بسبب خلفيّة الظروف التّي رافقت نشأتها، حيث «تولّدت التّداوليّة ونمت عبر اختلافات[1]، وتوحيدات متلاحقة، وليست وحدتها اليوم مضمونة لِتواجُد كثير من الطرق المتسابقة في عراك بنَّاء»[2].

وأخيرًا فإذا كان هذا هو حال التّداوليّة في البيئة التي ترعرعت فيها، فكيف هو واقعها في اللّسانيات العربية؟.

إذا كان بعض الباحثين اللّسانيّين العرب قد تحمّسوا لها في نظرة موضوعيّة كاشفين عن ملامحها في التراث العربي، فإنّ بعضَهم رأى أنّها لا تفيد الدّرس العربي في شيء، وأنّ هذه الهالة التّي أحيطت بها ستَؤول إلى الفشل، على غرَار المصير التي آلت إليه البنيويّة التّي كانت إلى عهد قريب تعدّ فتحًا علميًا عظيمًا.[3]

[1]- وفي هذا المقام يرى "محمود عكاشة"، «أنّها انصرفت عن دراسة اللّفظ والتّركيب النّحوي والمتكلّم واهتمّت بالسّياق والتّلقّي وفهْم المتلقّي متأثرة بالصّراع الذي قام بين أنصار معنى النّصّ وأنصار إنتاج النّصّ في السّياق الاتّصالي وما ترتّب عليه من التّعصّب للنّص أو للمتكلّم أو للمتلقّي وقد مَالت البُراجْماتيّة إلى المتلقّي مِثلمَا فَعَلت التَّقويضيّة (التّفكيكيّة)»، محمود عكاشة، النّظرية البراجماتية اللسانية (التّداوليّة): دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب- القاهرة- مصر، 2013، ص 80.

[2]- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداوليّة، ص 05.

[3]- ينظر: محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللّسانية، ص 80.

الفصل الأول

الملامح التواصلية في المثل السائر

المبحث الأول: الملامح القصدية

المبحث الثاني: الملامح التّقبّلية (ملامح التّلقي)

المبحث الثالث: المعرفة المشتركة في العملية التّواصلية

الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهذه الميزة ألزمته التّواصل مع الآخرين بغرض قضاء حاجاته المتنوعة فكان التواصل بداية بالإشارات والرّسومات، ومختلف الأداءات الطّقوسية المختلفة وغيرها من الرسائل، وانتهى به المطاف إلى اختراع – بتواطؤ من الجماعة – رموز لغوية ذات حمولات دلاليّة تفي بالغرض التواصلي المقصود من خلال الإفصاح عن الانشغالات الكامنة في ضمائر الأفراد. وبتقدّم الزمن صارت البشرية إلى فسيفساء عرقيّة، فتعدّدت اللغات بتعدّد العرقيّات، وظهرت إلى الوجود حينها حضارات متباينة، كانت اللّغة ترجُمانها، وتفنّن الناس في كيفية استعمال هذه اللّغة، واتخذّوا في ذلك طرائق شتَّى، فكان أن انبرى العلماء للكشف عن طبيعة هذه الاستعمالات ومبرّراتها، وتعدّدت الرّؤى في ذلك، وصار طرفا الخطاب محلّ اهتمام كبير من طرف الباحثين.

ومن بين اللغات التي نالت شرف البحث والدّرس أثناء الاستعمال، اللّغة العربية، وكان الدّافع إلى ذلك الرّغبة في إدراك قصد الشارع الحكيم، فألّفت عناوين كثيرة في هذا، ومنها المدوّنة موضوع البحث.

المبحث الأول: الملامح القصدية

إذا أراد المتكلّم التواصل[1] بغيره، توسّل اللّغة بهدف الإبانة عن مقاصده، وبالتالي تحقيق مآربه، «فاللّغة ما لم تنقلُ إلى الغَير ما يحمِلُه على الحركة، فلا عمل تحتها [...] فاستعمالُ اللّغة إذن؛ أن تكون مُبِينةً»[2]، والإبانة هاهنا لا يمكن أن تحصل إلاّ إذا كان المنقول إلى الغير حاملاً للغرضِ بطريقةٍ أو بأخرى؛ ذلك «أنّ اللفظ المخَاطَب (بفتح الطاء) به، سوف يتحدَّد لا بالمدلولِ الموضُوع لهُ في المعاجم، وإنّما بالقصد الذي يكون للمتكلّم منه عند النُّطق به»[3].

وعليه فإنّ عملية الإبلاغ لن يكتب لها النجاح، ما لم يتضمن الخطاب[4] قصداً يكون هو الدّليل إلى فهم محتواه ومراميه. مِن هنا انبرى الأصوليون والبلاغيون والمتكلّمون والنحويّون للكشف عن مقاصد الشرع فازدهرت بذلك الدراسات وتنوعَّت، وكانت الدراسات البلاغية في الصّدارة، حيث عنت بطرقِيّ الخطاب وباللّغة كوسيلة للخطاب، من خلال البحث في مفرداتها وتراكيبها، وكان فوق ذلك كلّه الظفر بالمعاني (القصود) المبثوثة في ثنايا الخطاب.

لقد كان ابن الأثير واحداً من الذين اشتغلوا على ذلك وهو يتناول الدرس البلاغي؛ ومن دون شك فإنّ ابن الأثير لما يتناول موضوعاً بلاغيا يجعلنا نتوقّع منه معالجة قضايا معرفيّة معيّنة، وهو من وراء ذلك يبتغي أهدافاً، حيث يصرّح في خطبة الكتاب: «إذ الغرض إنّما هو الحصول على تعلّم الكَلِم التي بها تُنظَم العُقودُ وتُرَصَّع، وتُخْلَبُ العقولُ فَتُخْدَع»[5].

---

[1]- يستوعب هذا المصطلح مفردات ومصطلحات عدّة أهمها: الإبلاغ والإخبار والتحاور والتخاطب. ينظر: عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة – فلسفة المعنى بين الخطاب وشروط الثقافة –، الدار العربية للعلوم ناشرون، –بيروت– لبنان، ط1، 2010، ص47.

[2]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 248.

[3]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 215.

[4]- المقصود به: «كلّ منطوق موجّه إلى الغير بغرض إفْهامه مقصوداً مخصوصا»، ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 215.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [231/2].

لقد كان هَدف ابن الأثير هو الرّغبة في تعليم فنّ الكتابة لغيره، وعَمليّة التعليم بطبيعتها تقوم على التّواصل بين طرفين رئيسيْن هما الأستاذ (المتكلّم)، والمتعلّم (المتلقي)،فكان ابن الأثير هو المتكلّم[1] من خلال كتابه " المثَلُ السَّائر"، والمتلقي[2] هو المتعلّم المتَخيَّل بصفة خاصة، والقارئ العربي بصفة عامة.

ومن هنا يَجْدُرُ بنا التّساؤل –ما دام هذا هو قصده من التأليف– عن الآليات التي وظّفها بغرض إيصال مبادئ فن صناعة الكتابة إلى المتلقي، وإقناعه بآرائه، خاصّة وأنها تخالف في كثير من الجوانب ما ذهب إليه معاصروه. ومن خلال تصفُّح مدوَّنته نلحظ أن عمله ذاك ينهض على استراتيجيات عدّة.

1– الاستراتيجيات القصدية التواصلية:

قبل تناول الاستراتيجيات القصدية التّواصلية، لا بأس أن نحدَّد مفهوم الاستراتيجية من النّاحية الاصطلاحية، وهي مصطلح غربيّ تمّ تعريبه، وممّا يعنيه اعتماد الإنسان للتّخطيط في كيفيّة إدارة أفعاله ومشَاريعه المقبل عليها، وذلك باستغلاله جميع الإمكانيات المتاحة إلى أبعد الحدود رغبة في تحقيق النّجاح، وقد عرّفه مُعجم "لاروس" بأنّها: «فَنَّ تَنْسيق جميع القوى في زَمن الحرْب.– فَنّ تنظيم الجيوش وَوَضْع الخطط العسكرية في المعركة.[3]

يفهم من هذين التعريفين أنّ هذا الفنّ يعتمد استنفار واستحضار كلّ ما من شأنه المساهمة في الفوز بنتائج المعارك الحربية، ثمّ استثمر هذا الفنّ في بقية الميادين الأخرى حتّى انتهى إلى ميدان "الخطاب"؛ فوظّفه المتكلّم رغبة منه في إقناع المتلقّي بما سيلقى إليه.

1–1– الاستراتيجية التضامنية:

بداية كان لزامًا على ابن الأثير الذي لا تربطه بالمتلقي المتوقَّع رابطة حميمية سابقة، وهو الأعلى مرتبة من المتلقي أن يبدي تضامُنه معه حتى يستأنس به ويطمئنّ إليه، وبذلك يشعره بأنّه يريد مصلحته لا غير، بعيداً عن أية أطماع؛ بعبارة أخرى أن يتسامى بأخلاقه الإنسانية أمامه من خلال أفعاله القوليّة، وفي هذا يصرّح طه عبد

---

[1]– ورد هذا المصطلح في مؤلّفات أخرى بمسميّات عدّة مثل: الملقي، المرسل، النّاقل، الباث، المخاطب...

[2]– ورد هذا المصطلح تحت مسمّيات عدّة: المرسل إليه، المتقبِل، المُلْقِي إليه، المنْقول إليه، المخاطِب.

[3]– خليل الجرّ، لاروس–المعجم العربي الحديث– تحرير: محمد خليل الباشا، هاني أبو مصباح، أعاد النظر: محمد الشايب، مكتبة لاروس– (التوزيع)، د ط، 1987، ص 80.

الرحمن وهو يتناول مبدأ التخلّق: «إذ لا إنسانيّة بدُون أن يزيد اعتبارُ الغيرِ على اعتبار الذّات، بحيثُ لا تصحّ نسبتها إلى المتكلّم حتّى يزيدَ أُنسُ المخاطَب به، ولا يحصل للمخاطَب هذا الأنسُ المطلوبُ، حتّى يشعرَ بأنّ المتكلّم قد تخلَّصَ في أقوالِه وأفعالِه ممّا يقصر نفعه على نفسِه، ولا يتعدَّاه إلى غيره»[1].

ونلمح آثار التخلّق وهذا التّأدب، من خلال صِيغة فِعل الأمر (افعل) مُمثّلة في الفعل (اعلم) المتداولة كثيرا والأكثر دوراناً في المدونة، وإذا كان جذر الفعل (ع. ل. م) في طبيعته الأصلية يدّل على الطّلب الإلزاميّ، فإنّ ابن الأثير انْحرف به عن ذلك، ليتّخذ من مادّته تلك صيغاً عديدة تدّل على قصود نفعيّة هي في متناول المتلقي وخدمته، وبأسلوب مهذّب؛ مضمونها أن على المتلقي أن يطمئنّ إلى الخطاب الملقَى إليه، وأن يتنبّه إلى معارفه المحصّلة لديه، بل يجب مراجعتها وغربلتها، والحذر من التقليد تجنّبا للوقوع في مختلف السّقطات، ومن تلك الصيغ الموظفة؛ (اعلم ...، واعلم...، والغرض أن يعْلم... ينبغي أن تعلم...، عليك.... لتعلم...، حتى تعلم...، ومن المعلوم...، عُلم أنَّ...، فعلمنا...).

وفي هذا يقول في حديثه عن قوّة اللفظ لقوة المعنى: «اِعلم أنّ اللّفظ إذا كان على وَزْن من الأوزان، ثم نُقِل إلى وَزن آخر أكثر منه، فَلابدّ مِن أن يتضمّن من المعنى أكثر ممَّا تضمّنه أوَّلا»[2]، ويقول في حدّ التطويل: «فاعلم أيها النّاظر في كتابي هذا، أنَّ هذا التطويل؛ هُو زياداتُ الألفاظِ في الدَّلاَلةِ على المعانِي»[3].

وكلها كما يلاحظ تدعو المتلقي إلى اليقظة، حتى يكون على علم بما يلقى إليه، وحتى يعرف ما يختاره وكيف يختاره.

1-2- الاستراتيجية التّوجيهية:

في هذه الاستراتيجية قد يتخلّى المتكلّم ولو جزئيّا عن مبدأ التّهذيب، لأن السّياق يستدعي ذلك، وهو سياق التّوجيه من نصح وتحذير، «ومن هذا المنطلق فإنّ الخطاب ذا الاستراتيجيّة التَّوجيهية يعدّ ضَغطا وتدخُّلاً ولو

[1]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 224.
[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [60/2].
[3]- المصدر نفسه، [78/2].

بدرجات متفاوتة على المرسَل إليه، وتوجيهه لِفِعلٍ مُستَقبليّ معيّنٍ»[1]، ويتجلى هذا التوجيه من خلال تلك الوسائل اللّغوية التي توسّلها من أمر واستفهام.

ففي الأمر نجده يوظّف أفعالاً كلامية توجيهية ذات قوة إنجازيّة حرفية تارة، وإرشاديّة تارة أخرى، تهدف كلها إلى استنهاض فكر المتلقي، وتدعوه إلى التحرّك واتخاذ موقف لاحقاً. ومن الأفعال التي وظفها: (اِعرفْ، خُذ، أنْصِف، أعْطِه حقَّه، علَيك [اسم فعل أمر]، امْضِ أنتَ، اِعلَمْ، أُنظر، اِفعَل، فَلْتَنْظُرْ، أنْعِم نَظَرَكَ، تأمَّلْ فَتأمّل، استَنْبِطْ....). ويمكن التمثيل لذلك بقوله الذي يحثّ فيه مؤلّف الخطاب تضمين حوادث أيام العرب في خطابه، وهو يقول: «فانظر كيف فَعلتُ في هتين القصيّتين؟ وكيف أوردتُهما في الغَرض الذي قَصَدتهُ؟ وامض أنت على هذا النّهج، فإنّه من محَاسِن هذه الصَّنعة»[2]، وهي كما نرى أفعال كلاميّة ذات ملامح تداوليّة توجه المتلقي وترشده إلى التحرّك مستقبلاً في إطار ما قدّم له من نصائح.

أمّا الاستفهام فإنّه يحيد به عن دلالته بصيغته الطبيعية إلى أغراض أخرى حسب السياقات، ومن تلك الصيغ التي وظفها: (ألا ترى...؟، فكيف يكون....؟، وكيف يخفى...؟، وما أعلم كيف...؟)، وكلّها صِيغ تحمل شحنات دلاليّة توجيهيّة، توحي للمتلقي بإنكار ما هو حاصل بشأن بعض المعارف المألوفة المتداولة، ممّا يحمل المتلقّي على اتخاذ موقف بشأنها. وهي كما يلاحظ عبارات ذات ملامح تداوليّة، ويمكن التمثيل لها من خلال خطابه الذي يُصِرّ فيه – عكس غيره – على تواجد أسلوب التخلص[3] في القرآن الكريم، إذ يقول: «ويالله العجَب !! كيف يزعم الغانميّ أنّ القرآن خالٍ من التخلّص؟ ألَمْ يكْفه سُورة يوسف عليه السلام، فإنها قصّة برأسها، وهي مضمّنة شرح حاله مع إخوته من أوّل أمْره إلى آخره، وفيها عدّة تخلّصات من معنى إلى معنى وكذلك إلى آخرها»[4]. لاحظ- وهو يتعجّب مما ذهب إليه الغانميّ- كيف وظف صيغتي الاستفهام: كيف؟، ألم...؟ لغرضه ذاك.

---

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب- مقاربة لغوية تداولية- دار الكتاب الجديد المتّحدة -بيروت- لبنان، ط1، 2004، ص322.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [25/1].

[3]-«هو أن يأخذ مؤلف في معنى من المعاني فبينما هو فيه إذ أخذ في معنًى آخر غيره وجعل الأوّل سببا إليه – فيكون بعضه آخذا برقاب بعض؛ من غير أن يقطع كلامه، ويستأنف كلاماً آخر، بل يكون جميع كلامه كأنّما أُفرغ إفراغا، وذلك ممّا يدّل على حذف الشاعر، وقوة تصرفه». المصدر نفسه، [258/2، 259].

[4]- المصدر نفسه، [269/2].

1-3- الاستراتيجية الإقناعية:

بعد ذلك التّضامن الذي أبداه ابن الأثير تجاه المتلقّي من خلال مبدأ التأدّب، وبعد تلك التوجيهات التي أشار بها عليه، دَافعاً به إلى إنجاز أفعال مستقبلا، هَا هو يدْعم ما ذهب إليه بالحجج؛ حيث يلجأ إلى استشراف ما يمكن أن يحصل من تشويش أو سوء فهم لدى المتلقّي، فيستحضر حجج الخصم ويدحضها من خلال الإجابة عنها، ونلمس ذلك من خلال تلك المحاورة الافتراضية التي سَاقها بشأن اعتراضات الخصوم المتوقّعة حول تقسيمه الإيجاز إلى قسمين؛ إيجاز بالحذف وإيجاز ما لا يحذف منه شيء، وذلك على الصور المنوالية الآتية: «فإن قيل: أنّ هذا القسم.... ليس بصحيح ... لأنّ .....، فليس لقائل أن يقُول:....، لأنّه إن قال ذلك قِيل..... فمِن أين فهمت الْ ..... وقد عُلم ...فإنْ قال: إنّها فُهِمت مِن ...، قِيل له: ... وإن قال: إنّها فُهمت من ..... قيل: فكيف تُفهَم.....؟ فإن قال: إنّها فُهمت من ..... لأنّ .....، قِيل: فإنْ كانت مفهومه من ..... فالجواب عن ذلك نقول: هذا الذي ..... وهُو بَاطل ..... فإن قِيلَ: إنَّ ..... قلت في الجواب عن ذلك: هذا ..... لأنّ .....، ألا ترى أنّك إذا قلت: ..... فهو إذاً .....، وهذا لا نزاع فيه»[1].

ولا شكَّ أنك تلاحظ من خلال تلك الصّيغ المتوالية التي وظّفها محاصراً بها المتلقي، كأن يطرح أسئلة متوقّعة من طرف مُخالفيه، أو من طرف المتلقّي، ثم يعمد إلى بسطها والإجابة عنها، عن طريق التبرير والتّمثيل مستغلاّ في ذلك قاموسه المعرفي الموسوعي، حتى الوصول إلى النتيجة المقنعة والتّسليم بها من طرف المتلقي، والتي كان قد خطّط لها في ذهنه مسبقا، فكأنّه يتوسّل ما سمّاه طه عبد الرحمن بالحوار الشبيهي.[2]

ولم يكتف بهذا، بل سخّر في ذلك طائفة من الآليات اللغوية المتنوعة، تصبّ جلّها في خانة إقناع المتلقي حتى لا يترك أمامه بدًّا من التّسليم بما عرض عليه؛ فينفي هنا بالقول: (وليس الأمر كما ذكره،...، لا ينبغي... وواضع اللّغة ما ذكر...)، ويتساءل هناك متعجّباً: (وهل تشكّ أيّها المتأمّلُ...؟ ألا تَرى....؟)، ويستحضر هنالك عبارات ذات شحنات دلاليّة إقناعية من مثل: (وسَأبيّن، وسَأوضّح، وسَأنبّه، وسَأزيدُ هَذا الموضع بَيَانا،....)، بل وظّف -وهو يروم التّأثير في المتلقّي- مصطلحات المتكلّمين والفقهاء: (النّقض - الدّليل -

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/78- 80].

[2]- «يختصّ هذا الحوار بكون "العارض" فيه يتظاهر بإشراك غيره في طلب المعرفة وإنشائها وتنسيقها، بينما هو في حقيقة الأمر آخذ بزمام توجيه "المعروض عليه" في كل مرحلة من مراحل الحوار، فهو الذي يحدّد " للمعروض عليه" مسألة سبق أنْ تدَبّرها ويُعيّن طريقا لبَحْثها خَبَرَهَا من قبل، وينتهي إلى نتائج معلومة له». طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، ط4، 2010، ص 41.

الاستدلال – الاستقراء – الاستنباط – المفهوم – النّظر – الحَدس– القاعدة – التّرجيح – العُرف – التّفسير – التّأويل – الإجماع – الفَسَاد – البُطلان – الخَلَل – القَوْل...).

كما أنه لم يغفل توظيف روح الأمثال العربية وجعلها في خدمة غرضه، ومِن أمثلة ذلك استحضاره للمثَل العربي (لكن الهوى كما يقال أعمى)[1]، الّذي يضرب عند إنكار المصيبة المقيتة، أو استحضاره المثل: (إنّ الجهل بالجَهل، داءٌ لا ينتهي إليه سُقمُ سَقِيم)[2]، في إشارته إلى خوض الجهّال في فنّ الصّناعة المعنويّة. [3]

1–4– الاستراتيجية التّلميحية:

وهنا نجد ابن الأثير في الغالب يلوّح إلى أنّ الكثير من أسرار علم البيان غاب إدراكها عَن خطيب مفوّه أو شاعر مفلق، أو كاتب مشهور أو فقيه متمكِّن.... وهي دعوة –كما ترى– إلى ترك الأخذ بآراء مُخالفيه في مقابل سداد وصواب رأيه فيما ذهب إليه، ويتبدّى ذلك من خلال العبارات التي وظّفها، حَتّى يرجّح الكفّة لصالحه، من مثل قوله: (واعلَمْ أنّ العرب الذين هم الأصل في هذه اللّغة....، وَوَاضعُ اللّغة مَا ذَكَرَ شيئًا مِنْ ذلك ...، وأرباب النّظم والنّثر قد ...، فإنّ جمهور علماء العربية يذهبون إلى أنّ...)، بل لجأ إلى التّعريض بمخالفيه، كمسوّغ في هذه الاستراتيجية، ويلحظ ذلك من خلال إعلائه «لذاته على حساب الآخرين، وإضفاء التّفوُّق عليها؛ بذكر معايبهم أو الانتقاص من أقدارهِمْ»[4]، حيث يصفهم بالجهلة المدّعين لهذه الصّناعة الطّامعين في هذا الفّن، بل أنّه قطع الطريق أمام علماء العربية (النّحاة) من أن يخوضوا في أسرار الفصاحة لقلّة باعهم في هذا الميدان.[5] وكان كثيراً ما يصف ما أتى به غيره بالابتذال، والانحطاط والقبح الفاحش، والكراهية، والسّخافة والضّعف، والتشوُّه، والفساد، والبطلان، والغلط...

وخلاصة القول، إنّ ابن الأثير سعى قدر جهده إلى استمالة المتلقّي، وفق استراتيجيات متنوعّة بإبدائه التّضامن معه، وتوجيهِه إلى تعلّم فنّ الكتابة، معتمدا في ذلك طريقة عرضٍ؛ سمتها التّبسيط والتّعليل والتّمثيل مستعينا في ذلك بكفاياته المعرفية المتنوّعة بهدف إقناعه، ويمكن تلخيص الآليات التي وظّفها ابن الأثير في تواصله بالمتلقي في الشكل الآتي:

---

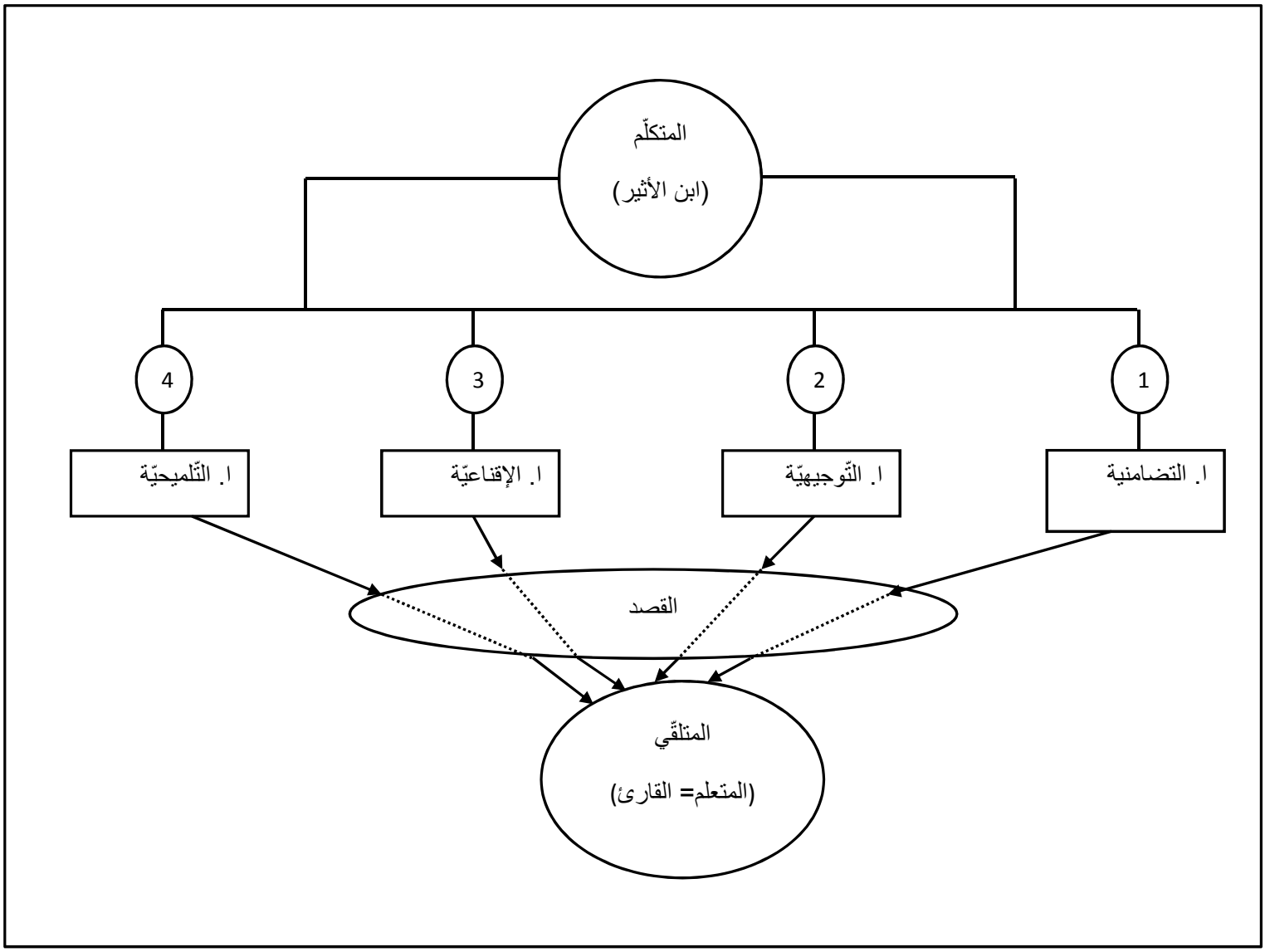
[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [306/1]

[2]– المصدر نفسه، [351/1]

[3]– ينظر: المصدر نفسه، [351/1].

[4]– الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 372.

[5]– ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [288/1].



الشكل (1): يلخّص الاستراتيجيات الأربع التي وظّفها ابن الأثير في توجيه المُتلقّي

حيث يشير لفظ "المتكلّم" في الشّكل إلى صاحب المدوّنة باعتباره صاحب الخطاب، في حين يكون المتلقي هو المستهدف من الخطاب من خلال أربع استراتيجيات يكمّل بعضها البعض، وغرضه النهائي هو إيصال غايات الخطاب إلى المتلقي سواء أكان متعلما أم قارئا.

2- المتكلّم والقصد[1] المباشر:

إنّ الاهتمام بالمتكلّم كطرف رئيس في العملية التواصلية لم يكن وليد الدّراسات اللسانية الحديثة؛ فقد لقي اهتماماً كبيراً من لدن البلاغيين العرب القدامى، لكنه لم يرق إلى المكانة التي نالها المتلقي في تلك الدراسات آنذاك، والسبب في ذلك أخلاقي في جوهره، كون المتكلّم موضوع الدرس البلاغي هو الذّات الإلهية[2]، وكان المحرّض على ذلك هو الرّغبة في استبيان مقاصِد الشرع التي جاء بها الدين الإسلامي الحنيف؛ بحيث أنهم لم يقفوا عند حدود الدّراسة الشّكليّة للجمل والألفاظ وما يطرأ عليها من تغيّرات بل نجد البلاغة بمفهومهم «قد جاوزت ذلك كلّه، وبحثت في جوهر الألفاظ وفي مقدار وحيها إلى الذَّوق، ومبلغ تأثيرها في النّفس وإعرابها عن القصد، وكفايتها في أداء الغرض»[3].

ومنه يدرك أنّ الاهتمام بالمتكلّم كان من خلال الاهتمام بما يقصده من الكلام، ويعدّ ابن الأثير أحد هؤلاء الذين اهتمُّوا بقصد المتكلّم في خِطابه، ويتجلّى ذلك من خلال ذلك الشّرط الذي ألزم به مؤلِّف الخطاب (متعّلم صناعة الكتابة) في مقالته الثانية التي تتناول الصّناعة المعنوية في قسميها المخصّصين للمبادي والافتتاحات، والمتمثل في الإبانة عن قصده من الخطاب في مطلع خطابه، ضماناً لحصول التّواصل ورغبة في حصول التّفاعل، وذلك من خلال جعل قصده مناسباً لما هو طارقه من موضوع؛ «بحيث يكون مطلع الكتاب من الشّعر والرّسائل دالاً على المعنى المقصود من ذلك الكلام. إن فتحاً ففتحاً، وإن كان هناءً فهناءً، أو كان عزاءً فعزاءً [...] وفائدته أن يعرف من مبدأ الكلام ما المراد به؟ ولم هذا النّوع؟».[4]

فمن قوله هذا نفهم أن ابن الأثير يريد من المتكلّم أن يضع متلقّيه في الجّو العام لما سيتمّ تناوله، وبذلك فإنّه يشدّ سمع المتلقّي لما سيقوله، وهو فعلٌ من صميم ضرورات العمل التواصلي، ويبرّر لما ذهب إليه بالقول: «فإذا كان الابتداءُ لائقًا بالمعنى الوارد بَعده، توفَّرت الدّواعي على استماعه»[5]. وقبل ذلك وفي حديثه عن اللّفظة المفردة في القسم الأوّل من المقالة الأولى التي خصّصها للصّياغة اللّفظية، كان الشرط الثّالث في استيفاء شروط

---

[1]- وقد يرد باسم: المعنى والمراد والمقصود. يُنظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 215.

[2]- ينظر: محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبية، ص 242. وينظر: حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، دار الآداب -دمنهور- مصر، د ط ، 1999، ص 116.

[3]- محمّد عبد المنعم خفاجي ومحمّد السعيد فرهُود، وعبد العزيز شرف، الأسلوبيات والبيان العربي، الدّار المصرية -القاهرة- مصر، ط1، 1992، ص 133.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [236/2].

[5]- المصدر نفسه، [237/2].

البلاغة بعد شرطي اختيار الألفاظ وحُسن نظمها، هو شرط الإبانة عن الغرض المقصود من ذلك الكلام، بل وإيراده فيما يناسبه من المواضيع التي توظّف فيها، مشبّها ذلك بما يفعله الصائغي الذي يحوّل المادة الخام إلى حُليّ جميلة، لكن الجمال كلّه في أن توضع في المكان الذي صنعت لأجله؛ يقول في مزيَّة هذا الشرط: «الثّالث الغرض المقصود من ذلكَ الكلامِ على اختلافِ أنواعه، وحُكم ذلك حُكمُ المَوْضِع الذي يُوضَع فيه العقد المنظوم، فتارةً يُجعَل إكليلاً على الرأس، وتارةً يُجعَل قِلادةً في العُنق، وتارةً يُجعَل شِنفًا في الأذن، ولِكلّ موضع من هذه المواضع هيئةٌ من الحُسن تخصُّه»[1]. فإذا لم يوفق المتكلّم في تحقيق هذا الشرط، جاء الخطاب مشوَّشا، والتواصل غير حاصل.

وإذا كان ابن الأثير يصنَّف عند النقّاد من أنصار اللّفظ على حساب المعنى، فإننا نجده – وهو يوازن في رتبة الشرف بين اللّفظ والمعنى- ينتصر للمعنى الذي يتبلور من خلاله القصد مُبرزاً سبب المبالغة في الاعتناء باللّفظ، حتى يكون في خدمة المعنى، وعوناً له في التدليل على القصد الوارد في تلك الأفعال القوليّة، وبالتالي حصول الفعل التأثيري المنتظر، يقول: «اعلم أنّ العرب كما كانت تعتني بالألفاظ فتُصلحها وتهذّبها، فإنّ المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأشرفُ قدراً في تقويمها؛ فأوّلُ ذلك عنايتُها بألفاظِها؛ لأنّها لما كانت عنوان معانيها وطريقَها إلى إظهارِ أغْراضِها أصلَحُوها وزيّنُوها، وبالغوا في تحسينها؛ ليكون ذاك أوقع لها في النّفس، وأذهب في الدلالة على القصد»[2].ومنه، فإذا تضمن الكلام المعنى المقصود منه، يصير مطبُوعاً[3] حسب ما صرّح به ابن خلدون (ت .808 هـ) في مقدمته. والمتأمل في أقوال ابن الأثير في عنصر القصد ووجوب استحضاره في العملية التواصلية يجده يكتسي مُسحة تداولية؛ ذلك أنّ ديدن هذه الأخيرة هو الكشف عن القصود المتضمنة في الأقوال، بعدِّها أساس العمليّة التواصلية برمّتها، عكس ما تذهب إليه الدّراسات الكلاسيكية، وعكس ما ذهبت إليه البنيوية، وفي هذا يكشف "فيليب بلانشيه" جهود التداولية في تنقيبها عن القصد المتضمّن في الخطاب، بعَدِّه إشكالاً يجب الكشف عنه قائلا: «...ثم هي تُثْرِيهِ بمنظور القصدية (Intertionalite) الذي كشف عنه "أوستين" و "سورل" تدريجياً بل إنّ كل المقاربة التّداوليّة تحتوي على هذه الإشكالية الجديدة؛ لأنّ المقصد يقعُ في

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [142/1].

[2]- المصدر نفسه، [352/1].

[3]- والمقصود منه؛ « أنهم إذا قالوا، "الكلام المطبوع" فإنهم يعنون به الكلام الذي كمُلت طبيعته وسجيّته؛ من إفادة مدلوله المقصود منه؛ لأنّه عبارة وخطاب، ليس للمقصود منه النّطق فقط، بل المتكلّم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة». ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الرسالة ناشرون –دمشق- سوريا، ط1، 2012، ص 651.

صَميم شُروط النَّجاح، وكذا في صَميم القوَّة المتضمَّنة في القول...»[1]، وعليه فإنه يلاحظ أنّ الدراسات اللسانية التداوليّة تسعى إلى الإحاطة بأسرار الخطاب، بغية الكشف عن القصود التي يتضمّنها، وتكون الحاجة إليه أشدّ في الأعمال الأدبيّة خاصة.

2-1- الإبانة والإفهام:

جلّ الأفعال القوليّة التي ترد في الخطاب من الطّبيعي أن تكون حمّالة لقصود معيّنة، وإلاّ وقع صاحبُها في محظور اللّغو الذي يحرم المتلقّي مِن فائدة الخطاب لانعدام شرط الإبانة والإفهام؛ حيث أنّ «المتكلّم متى تبيّن حقيقة قصده من قوله، أثمر عنده هذا التبيُّن نَتيجتَيْن؛ تقوم إحداهُما في تَعَيُّن وظيفة العَملية، أو قُلْ تَحدُّدِ مسؤوليته الأخلاقية، وتقومُ النتيجة الثَّانية في صيانةِ قولِه عن اللّغو بجعله يعمل عَمَلَه في إفادة المخَاطَب المعنَى المقصود منه»[2]. ولن يتبيّن المتكلّم حقيقة قصده، ولن يظفر بثمرة ذلك التبيّن الذي تعود عليه بالفائدة، إلاّ إذا بحث المتكلّم عن الوسائل (الأسباب) المناسبة وفق خطّة معيّنة نستطيع القول إنها استراتيجية، «ذاتُ بُعديْن؛ أوّلهما: البعد التَّخطيطي، وهذا البعدُ يتحقّقُ في المستوى الذّهني، وثانيهما: البُعدُ المادّي يجسّد الاستراتيجية لتَتَبَلْوَر فيه فعْلاً». [3]

هذه الإشارات التداوليّة الخاصة بكيفية الاستعمال اللّغوي أثناء التخاطب، كان ابن الأثير قد تنَبّه لها في توجيهه لمؤلف الخطاب، وجعلها عنصراً ضامِنا لنجاحه في تواصله بشرط «إذا أفْكَرَ فيما لديْه وتأمَّلَهُ وكان قادِراً على استخْراج المعنى والمناسبة بينه وبين مقصده»[4]، وإذا تأملنا كلام ابن الأثير نجده يتقاطع مع ما يدعو إليه "الشهري" بحيث يكون عنصر الإفكار والتأمل كمقابل للبعد التخطيطي، وعنصر استخراج المعنى والمناسبة بينه وبين القصد في مقابل البعد المادّي، وهذا واحد من الوجوه التي تبحث فيه التداولية، وهو محاولة الإجابة عن السؤالين: كيف أتكلم؟، ولماذا أتكلم؟. وبذلك لا يمكن إغفال هذا الوعي المبكر بحقيقة الاستعمال اللغوي من طرف رجل أدرك أنّ «فائدة وضع اللّغة هو البيانُ والتَّحسين»[5].

---

[1]- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 147.

[2]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 251.

[3]- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 53.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [345/1].

[5]- المصدر نفسه، [20/1].

ودائماً – وهو يتناول موضوع الإبانة – نجده واعياً بضرورة تحقّق هذا العنصر عمليّا بغرض إنجاح عمليّة التّواصل؛ ونلمس ذلك من خلال ردّه على أولئك الذين أرادوا التّقييد في اعتماد أسلوب الإيجاز بحصره في فنٍّ بعينه، وحصرهم التّطويل في فنٍّ آخر بعينه؛ لكنّه يخلص إلى أنّ كميّة ما يرصد في ذلك يتوقّف عند حصول الإبانة فقط، منبِّها على الأهمّ من ذلك؛ فيقول: «وأمّا الذي يجبُ تَوَخّيه واعتمادهُ، فهو أنْ يُسلَكَ المذهب القويم في تركيب الألفاظ على المعانِي، بحيث لا تزيد هذه على هذه، مع الإيضاح والإبانة»[1]. وغير بعيد عن هذا، كان الجاحظ قد عالج موضوع الإبانة (الإفهام) في حدّه لعلم البيان، وانتهى إلى كونها ضالّة طرفي الخطاب، وبدُونها تتعطّل عمليّة التّواصل؛ «لأنّ مِقدار الأمر والغاية التّي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بَلَغْت الإفهام وأوْضحْت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2]؛ بعبارة أخرى، إنّ الجاحظ أراد أن يقول أنّ الإبانة حاصلة متى تفقّد المتكلّم كفاياته المعرفية وأحسن توظيفها.

2-2- المتكلّم والفعل التّخاطبي:

بعد أن كان المتكلّم – كما ذكرنا – هو صاحب المدوّنة (ابن الأثير)، والمتلقّي هو المتعلِّم (القارئ) فإنّه في حديثنا هنا، سيتحوّل هذا المتلقّي إلى متكلّم ثانٍ، يتواصل بغيره من خلال ما تعلّمه من المتكلّم الأول، ويمكن إدراك مدى اهتمام ابن الأثير به، من خلال تلك الألقاب التي ألحقها به وهو يوجهه ويتضامن معه من قبيل: (أيّها المتأمّل- أيّها النّاظر- أيّها المتعلّم – منشئ الكلاَم – القائِل – النّاظم – الشّاعر – الكاتب....).

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل أخذ ابن الأثير بيَد المتلقّي الذي صار متكلّما؟ وكيف تحقّق ذلك؟.

يبدو أنّ ابن الأثير استفاد كثيرا من منصب الوزارة الذي تولاّه في عهده، ومن مهنة المكاتبات الدّيوانية وما تتطلّبه من كفاءة؛ لذلك تراه أفرغ خبرته وتجاربه العملية إفراغاً، وجعلها في خدمة المتلقّي المقبل على التأليف، لكن هذه الآلات – كما سمّاها – لا تساوي ولا تعدّ شيئاً في غياب الميل الفطري (الطّبع) نحو هذه الصّناعة (تأليف الكلام)، الذي يعدّ المحرّك لتلك المواد الخَام، يقول: «فإنّه إذا لمْ يكُن ثمَّ طبْع، فإنّه لا تُغنِي تلك الآلات شيئاً؛ ومثال ذلك كمثل النّار الكامِنة في الزّناد والحديدَة التي يقدح بها؛ ألا ترى إذا لم يكن في الزّناد نارٌ لا تُفيد تلكَ الحَديدةُ شيئاً؟»[3]. لاحظ شرط الطّبْع (الذوق) الذي قطعه على المتلقّي في تعلّم وامتهان هذه الصّناعة؛ إنّه

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [74/2].

[2]- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة- مصر، ط7، 1998، [76/1].

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [08/1].

الشرط نفسه الذي نادت به الدّراسات النّفسية حديثاً، والذي يتمّ بموجبه توجيه التّلميذ في حياته الدّراسية بناء على نقاط التفوّق في مساره الدّراسي، وإذا حصل العكس فإن الإخفاق سيكون حليفه. يقول: «وكثيراً ما رأينا مِن غَرائبِ الطِّباع في تعلُّم العُلومِ، حتّى إنَّ بعض الناس يكونُ له نفاذٌ في تعلُّم عِلمٍ مُشْكَلِ المسلكِ صعب المأخذ، فإذا كلّف تعلّم ما هو دونه من أسهل العلوم نكَصَ على عَقِبيْه، ولم يكن له فيه نفاذ»[1]. إنّ السّر في هذا النّكوص وهذا الفشل هو غياب الرّغبة النّاتجة عن الميل الطبيعي إلى علم من العلوم دون غيره؛ ويمكن التمثيل لذلك؛ بما حصل "للحريري" سيّد زمانه في فنّ المقامات عندما أحجم لسانه عن الكتابة حين انتخابه لكتابه الإنشاء في ديوان الخلافة. [2]

2-3- الكفاية النّحويّة:

ليست الكفاية النحوية هي وحدها ما يحتاج إليه المقبل على التأليف، ولكنه إذا كان راغبا في ذلك فإنّه يجب عليه – وهو يتوسّل العربية – أن يكون مُلِمّاً بقواعدها؛ ذلك أنّ اللّغة (أيّة لغة طبيعيّة) لها نظامُها التّركيبي (النّحوي) الخّاص بها والذّي يسير المتكلّم وفق هديه؛ فالجهل بتوظيف هذه القواعد الضّابطة سيخلّ حتما بالعملية التواصليّة، بل قد ينحرف بها تماما عن أهدافها، وقد أدرك ابن الأثير حاجة مؤلّف الكلام الماسّة لها فقال: «أمّا عِلمُ النّحو فإنّه في عِلْم البَيَان مِن المنظوم والمنثُور بمَنْزلةِ أبْجد في تعلُّم الخطِّ، وهُو أوّلُ ما ينبغِي إتقانُ معرفتِه لِكلّ أحدٍ ينطِق باللّسان العربيّ، ليَأمَنَ معرّة اللّحن»[3].

إنّ عبارة (ليَأمَنَ معرّة اللّحن) يكشف مضمونها عن حجم الأضرار المعنوية التّي تصيب اللّاحِن في الكلام باعتبارها منقصة قادحة، ناهيك عمّا يلحق العملية التواصليّة من تشويه وتعطيل؛ من هنا صدّر ابن الأثير هذه الآلية قائمة آلات وأدوات علم البيان في الفصل الثاني من مقدّمة الكتاب، وعدّ حاجة المقبل على تأليف الخطاب بمرتبة معرفة حروف الأبجدية العربية في تعلُّم المبتدئ الخطّ العربي، وهذا الشرط (المزيّة) خُطوة استباقية احترازيّة، بإمكانها تأمين الصّياغة السليمة للخطاب، وبالتالي نجاح عملية التخاطب.

إنّه في هذا لم يَغْفَل الإشارة إلى أنّ الإخلال بقواعد النّحو في بعض المواضع لا ينفي حصول الإفهام (حصول التواصل) رغم عدم التزام المتكلّم بما تقتضيه القاعدة النحويّة- مثلا- من إنحاز في باب الجزم والمتمثل في

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [08/1].

[2]- المصدر نفسه، [08/1].

[3]- المصدر نفسه، [10/1].

حذف حرف العلة (الواو) في أمر الفعل الأجوف، وفي أسلوب الشرط؛ يقول في ذلك «ألا ترى أنّك لو أمَرت رَجُلاً بالقيام فَقُلتَ له: قُومْ، بإثبات الواو ولم تجزم، لما اختلَّ مِن ذلك شيء، وكذلك الشرط لوْ قُلت: إنْ تقُوم أقُوم، ولمْ تُجزم لكان المعنى مفهوماً»[1]، وكأنّه يدعو إلى التّيسير من خلال توظيف اللّغة في مستواها الفعلي الاسترسالي الذي تستدعيه الحياة اليومية بعيدا عن تلك الصّرامة المبالغ فيها، على اعتبار أن اللّغة هي مشافهة قبل أن تكون تحريرا. [2]

وهذه الالتفاتة من طَرف ابن الأثير، تعدّ من صميم اهتمامات اللّسانيات التداوليّة بصفة عامة واللسانيات التعليمية بصفة خاصة، حين تسعى إلى الكشف عن السّر في نجاح الخطاب هنا وتعثّره هناك، وهذا العمل يُعدُّ من أنشطتها المتمثلة في دراسة استعْمال اللّغة ودراسة الآليات المعرفية في معالجة الملفوظات وفهمها.[3]

إلاّ أنّنا نجده بعد ذلك المثال يستدرك، ويرى أنّ هناك من الأمثلة ما لا يفهم إلاّ بضوابط تضبطه، وإلا امتنع الإفهام، ومثال ذلك: «لو قال قائل: ما أحْسن زيْد، ولم يبيّن الإعرابَ في ذلك، لما علِمنا غَرضَه منه؛ إذْ يَحتَمِل أن يُريد التعجّبَ به مِن حُسنه، أو يريد به الاستفهام وعَن أيّ شيء مِنه أحْسَن، ويحتمِلُ أن يُريدَ به الإخبار بنفْي الإحسان عنه، ولو بيَّن الإعرابَ في ذلك فقال: ما أحسنَ زَيداً !، وما أحسنُ زيدٍ؟، وما أحسَنَ زيدٌ علمنا غرضَه، وفَهِمْنا مغزَى كلامِه؛ لانفراد كلّ قِسم من هذه الأقسام الثَّلاثةِ بما يُعرَف به مِن الإعراب؛ فوجَب حينئذٍ بذلك معرفة النّحو؛ إذْ كان ضَابطًا لمعاني الكلام؛ حافظاً لهَا من الاختلاف»[4].

يلاحظ أن الإعراب (الحركة الإعرابية) له دوره في تفعيل العمل التواصلي من خلال الإبانة والإفهام، وهذه الميزة انفردت بها العربية دون غيرها[5]، ويكفي تأكيدا على أهمية النحو استحضار تلك الحادثة التاريخية بين أبي الأسود الدّؤلي وابنته لما لحنت، فاختل المعنى المقصود في خطابها، وكانت الحادثة السّبب المحفّز في التعجيل بالتقعيد للنحو وجعله علماً قائما برأسه.[6]

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [10/1].

[2]- ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2007، [175/1-178].

[3]- ينظر: مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللّساني العربي–، دار الطليعة –بيروت– لبنان، ط1، 2005، ص 28.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [11/1].

[5]- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 612، وينظر: فاضل صالح السامرّائي، معاني النحو، شركة العاتك لصناعة الكتاب–القاهرة– مصر، د ط، د ت، [30/1- 35].

[6]- ابن الأثير، المثل السّائر، [12/1].

3- المتكلّم والقصد غير المباشر:

يتوسّل المتكلّم في خطابه أفعالاً قوليّة ذات محتوى قَضَويّ مباشر، يتوصّل من خلاله المتلقي إلى إدْراك مقاصده معتمدا في ذلك على قاموسه اللّغوي، لكن المتكلّم غالبا ما ينحرف بكلامه عمداً عن المعنى الحرفي المتواضع عليه من طرف الجماعة اللّغوية إلى المجاز[1]؛ بحيث يرد المقصود من الكلام متوارياً يستدعي الكشف عليه، وهذا السّلوك يقودنا إلى التساؤل عن السّبَب في هذا العُدُول.

بدايةً يرجع ابن الأثير ذلك إلى كون «أهلِ الخَطابَة والشّعر تَوسعوا في الأساليبِ المعنويّة فنقلُوا الحقيقةَ إلى المجازِ، ولم يكُن ذلك من واضع اللّغة في أصْل الوضعِ»[2]. ويُفهم من كلامه أنّ ما اهتدى إليه الخطباء والشعراء هو عمل فنيّ خالصٌ، الغرض منه التوسّع في الكلام[3]، ومثّل لذلك بتلك العبارة المجازية التّي قِيلت في اشتداد الحرْب؛ حيث «روي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلم أنّه قال يومَ حنيْن: الآن حَميَ الوطيسُ، وأرادَ بذلك شدّة الحرب؛ فإنّ الوَطيسَ في أصل الوضْع هي التَّنُّور، فنُقِل إلى الحرْب استعارَةً، ولم يُسمَع هذا اللفظُ على هذا الوجه من غير النبيّ صلّى الله عليه وسلّم»[4]؛ وهي عبارة -كما ترى- مجازية موجزة، نقلها صلّى الله عليه وسلّم من معناها الاصطلاحي المتداول، إلى سياق الحال آنذاك للتّعبير عن ضراوة المعركة وشدّتها، وقد لخصّت تلك العبارة أحداث المعركة ومجرياتها في قالب فنيّ (الاستعارة) يستسيغه السّمع ويطمئّن إليه الفكر، وهي عبارة ذات مسْحة تداوليّة تُمكّن خلالها مِن تحقيق التواصُل بالتوسّع في المعنى رغم طبيعَتها الموجزة.

ويتّضح الأمر أكثر عن هذا التوسّع في حديث ابن الأثير عن فضل الكناية في الاستعمالات المجَازية فيؤكد على «أنّ الكنايةَ في أصلِ الوضْع أن تتكلَّم بشيءٍ وتُريدُ غيْره [...] فهي تَدلُّ على ما تكلَّمتَ به، وعلى ما أردْتَه من غيره [المجاز]» [5]. وهذا التّوصيف يندرج ضمن اهتمامات اللّسانيات التداوليّة التي تسعى إلى دراسة اللّغة أثناء الاستعمال، بل نجد كلامه هذا في الكناية يتقاطع مع ما ذهب إليه "جون سيرل" في تناوله للتنوع الاستعمالي اللّغوي المجازي، إذ يقول: «إنّ ما نحن بصدد الحديث عنه هو كيف يمكن لمتكلّم ما التفوّه بجملة ويقصد بواسطتها شيئا مجازيا، ولو كانت غير ذات معنى للتمييز بين ما يقصده المتكلّم وما تعنيه الكلمات

---

[1]- «هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره». ابن الأثير، المثل السّائر، [59/1].

[2]- المصدر نفسه، [61/1].

[3]- «إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللّفظية، بل تتجاوز إلى الكيفيّات التي تُؤدّي بها تلك التراكيب»، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984، [117/1].

[4]- ينظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: أبو قتيبة نظر الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع -الرياض- السّعودية، ط1، 2006، [852/2]. كتاب الجهاد والسّير، باب: في غزوة حنين، حديث رقم 1775. ولفظه: هذا حين حَمِيَ الوَطيس.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [194/1].

والعبارات والجمل، سأسمي الأولى "معنى ما قاله المتكلّم"، وأسمّي الثانية "معنى الكلمة أو الجملة". المعنى المجازي هو دائما معنى ما قاله المتكلّم»[1]. وفي السياق نفسه يرى فيليب بلانشيه في تناوله للمضمرات بأنّ «المضمر هو ما تقوله زائداً عن الملفوظ بمُجَرّد قَولنا للملفوظ»[2]. وهذه القدرة على التوّسع في الكلام، عدَّها عادل فاخُوري ميزة خاصّة بالاقتضاء؛ ذلك «أنّه يقدّم تفسيراً صَريحاً لمقدرة المتكلّم على أنْ يَعْني أكثر ممّا يقول بالفِعل، أي أكثر ممّا يُعبَّرُ عنه بالمعنى الحقيقي للألفاظ المسْتَعْملة»[3].

إذا كان أهل الخطابة والشعر هم الذين توسّعوا في الأساليب المعنويّة، فلماذا هذا التوسّع؟ ولِمَ اللجوء إلى مثل هذه الأساليب؟ وبالتالي خروج المتكلّم عن القيود التي اصطلحت عليها الجماعة اللّغوية ؟.

جاء في المثل السائر «وأعجب ما في العبارة المجازية؛ أنّها تنقل السّامع عن خُلقه الطّبيعي في بعض الأحْوال؛ حتى إنّها ليسْمُح بها البخيل، ويشجُع بها الجبان، ويحكُم بها الطّائش المتسرّع، ويجدُ المخاطَب بها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قُطع عنه ذلك الكلام أفاق ونَدم على ما كان منه مِن بَدلِ مالٍ أو ترْك عقوبة أو إقدام على أمر مَهُول، وهذا هو السّحر الحلاَل»[4].

هذه جملة آثار نفسيّة ناتجة عن أقوال فعلية مجازيّة، بدليل أنّ حضورها يحرّك السّامع وغيابها يجعله سلوكه طبيعيا، لذلك قيل: "خير الشعر أكذبُه"[5].

إنّ حصول النّشوة لدى المتلقّي يكمن في ذلك القالب الفنّي بعيدا عن الرّتابة، وعن الرّقابة؛ «فكلما كانت العلاقةُ رسميّة، كلَّما كان خطابه [المتكلّم] أكثر مباشرة على قصده [...] في حين كلَّما كانت العلاقةُ حميميّةً كلّما ابتعد المرسِل بخطابه عن الدّلالَة المباشرة»[6]؛ ذلك أن المتكلّم في مواطن كثيرة يكون محظوراً عليه الحديث في كل شيء، فهناك أمور خاصّة يعدّ الحديث فيها تعدّياً على سلطة الأنا الأعلى (المجتمع)، وخروجاً على أعرافه وتقاليده، لكن ثراء اللّغة يوفّر للمتكلّم الوسائل التي تمكّنه من «المناورة والتّحايُل اللُّغوي على

---

(1)- John R. Searle, Expression and Meaning- Studies in the Theory of Speech Acts- Cambridge University Press,2005, p 77.

(2)- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 165.

(3)- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- لبنان، ط1، 2013، ص 07.

(4)- ابن الأثير، المثل السّائر، [63/1].

(5)- «ومن قال "أكذبه" ذهب إلى الصَّنْعة إنّما يمدّ بَاعها، ويُنشر شُعَاعُها، ويتّسع ميدانها، وتتفرع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتّخيل [...]، وهناك يجدُ الشاعر سبيلاً إلى أن يُبدع ويزيد في اختراع الصّور ويزيد». عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الكتب العلميّة -بيروت- لبنان، ط1، 1988، ص 236، 237.

(6)- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 49.

المجتمع»[1]. لماذا المناورة والتحايل؟ يجيب النقاد عن ذلك – كأحد الأسباب –حين يرجعون ورود الخطاب في كتاب "كليلة ودمنة" على لسان الحيوان إلى الخوف من اسْتبداد السّلطة السياسية آنذاك. [2]

أما فيليب بلانشيه فيرى أنّ المعنى الضّمنيّ صار ضرورةً ملحّة تستدعيه طبيعة العصر، من رغبة في الإيجاز والاقتصاد في اللّغة، والتكثيف في المعنى، والعكس من ذلك، أنّه سيأتي الجزء الواحد من الخطاب متناوبة فيه شروح الإيضاح والرّدود أشبه بلولب غير متشابهة حلقاته وحينها يصاب الخطاب بالرّتابة.[3]

إنّ مزيّة الميل بالمعنى عن ظاهره الحرفي بتوظيف الصّور البيانية رغبة في التوسّع، يُعدّ في المقابل لغْوا أخلّ فيه المتكلّم بمقولات مبدأ التعاون[4]؛وتحديداً الإخلال بالقاعدة الأولى من مقولة الكيفية"[5] الموجبة لتحري الصّدق في الخطاب. إنّ هذا الخرق الحاصل في مقولة الكيفية– حسب مبدأ التّعاون- يجرنّا إلى الحديث عن الطرق الأنجع في استعمال اللّغة أثناء التخاطب.

إنّ "غرايس" قد اهتدى إلى مبدأ التّعاون وهو يتناول بالدّراسة الأفعال الكلامية غير المباشرة والذي يقوم على مقولات أربع (م. الكمّيّة/ م. الكيفية/ م. الإضافة/ م. الجهة)؛ كلّ مقولة تنطوي تحتها قواعد عدّة أقرها "غرايس". ويمكن التّمثيل لذلك بالخطاطة التالية:

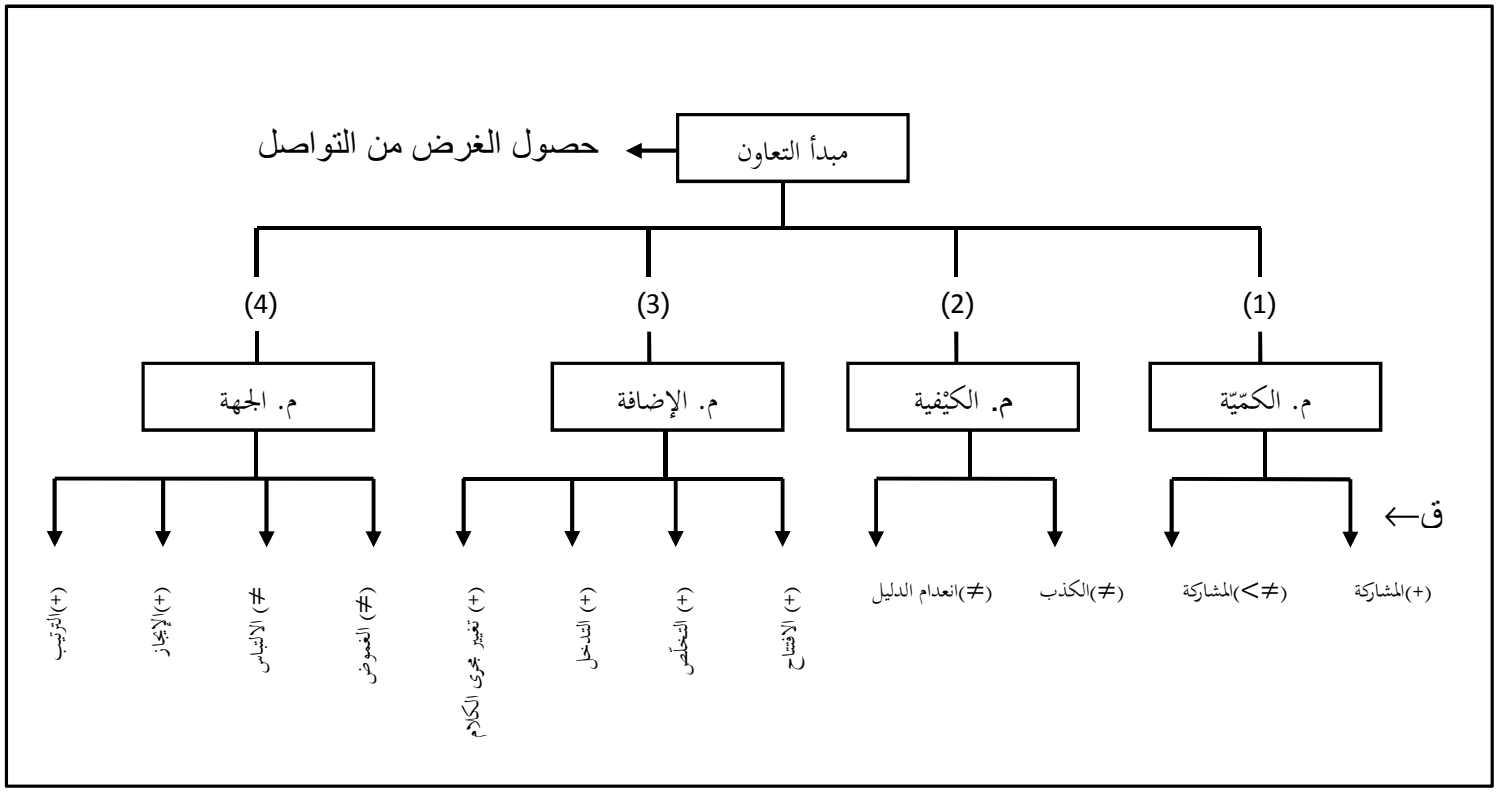
[1]- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 231.

[2]- ينظر: ابن المقفع، كليلة ودمنة، دار المجدّد للنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، د ط، 2010، باب الأسد والثور، باب الأسد وابن آوى والحمار، ص 165.

[3]- ينظر: فيليب بلانشيه، التّداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 145.

[4]- ينظر: عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 15-31.

[5]- ينظر: المرجع نفسه، ص 26-28



الشكل (2): يمثل مقولات مبدأ التعاون والقواعد المتفرعة عنها.[1]

بحيث تشير التفريعات الأربع إلى جملة المقولات الأربع التي يستقيم بموجبها مبدأ التعاون، وهي مقولات: الكمّيّة والكيفية والإضافة والجهة، والتي تتفرّع بدورها ـ كما تشير الأسهم ـ إلى القواعد الخطابية الواجب التزامها في تعاطي تلك المقولات؛ وقد تراوحت بين التزام المتكلّم بالقدر الكافي من المعلومات في الأولى، والتزام الصدق في الثانية، ومراعاة المقام في الثالثة، وجوب سلوك الخطاب المرتّب الموجز البيّن في الرابعة، والهدف من ذلك تحقيق العمل التواصلي الناجح.

وبذلك يمكن طرح أسئلة من قبيل: ما كمّيّة المعلومات التي يجب أن يقولها المتكلّم؟ كيف تكون مشاركته في الخطاب صادقة؟، كيف يجعل مشاركته ملائمة؟، كيف يتكلم؟.

[1]- تشير الرموز التي تضمنّها الشكل إلى: (م)= مقولة، (ق)= قاعدة، (=) تُكافئ المطلوب، (≠) لا تُكافئ المطلوب، (≠>) لا تكون أكثر من المطلوب، (+) = الإيجاب.

3-1- مبدأ التعاون:

3-1-1- كمّية ما يقوله المتكلّم (مقولة الكمّيّة):

من مواصفات العمل التواصلي النّاجح، أن يلتزم المتكلّم في خطابه بالقدر الكافي من الأفعال القوليّة التّي تفي بالغرض حتى لا يقع في ما يشين الخطاب ويخلّ بقيمته التداوليّة. وهنا نجد ابن الأثير واعياً بهذه المواصفات إذ يدعو المتكلّم وهو يردّ على دُعاة التطويل في الخطاب في مقاماتٍ معيّنة كالخُطب والفُتوح بحجّة إفهام العامّة من الناس، إلى التقيّد بالقدر الكافي من المعلومات، وذلك بأن «يسلك المذهبُ القويمُ في تركيبِ الألفاظِ على المعاني، بحيث لا تزيد هذه على هذه، مع الإيضاح والإبانة، وليس على مستعمل ذلك أن يَفهمَ العامّة كلامه فإنّ نُورَ الشّمس إذا لم يرهُ الأعمى، لا يكون ذلك نُقصاً في استنارته، وإنما النّقصُ في بَصَر الأعمى حيث لم يستطع النظر إليه»[1].

إنّه ببساطة يشترط على المتكلّم التوفيق في تأليف الكلام المفضي إلى الإبانة والإيضاح دون زيادة وهذا كافٍ، لتأتي بعدها مسؤولية المتلقي لاحقاً في إدراك ذلك القصد.

إنّ ما ذهب إليه ابن الأثير في هذا، يوازي ما جاء به "غرايس" في نظريته الخاصّة بالممارسة اللّغوية أثناء الاستعمال مُمثَّلة في مقولة الكمّية؛ «وهي تخصّ كمّيّة المعلومات التي يجب توفيرها، وتُؤدَّى بالقاعدتين:

- اجْعل مشاركتَك تفيد على قدْر ما هُو مَطْلوب، من أجل تحقيق أغْراض التّخَاطب الحالية.

- لا تجعلْ مشاركتك تفيد أكثر مما هو مطلوب»[2]. إنّ هاتين القاعدتين تُعدَّان بمثابة ضابطين يمكّنان من حصول الإفادة التي «تبلغُ الغاية في الوضوح، بحيثُ تكونُ المعانِي التي يتناقُلها المتكلّم والمخاطَب معاني صريحةً وحقيقيّة»[3]. ولكن المتكلّم قد يلتزم بهذين الضّابطين، وتأتي المعاني كما أُريد لها، إلا أنّه لا يلتزم بالقدر الكافي من المعلومات، فيقوم بخرق قاعدة الكمّيّة، والإفادة تبقى قائمة والتعاون يبقى حاصلاً. ومن أمثلة ذلك، توظيف المتكلّم "الاعتراض والتّضمين"، رغم علمه أنّ استغناءه عنهما لا يضرّ الخطاب في شيء. وقد تنبّه ابن الأثير لهذا، ويتجلّى ذلك في وقوفه على طبيعة الاعتراض بقوله: «وحَدُّهُ: كلّ كلام أُدْخل فيه لفْظ مُفردٌ أو مُركّب، لَوْ أُسْقط

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [74/2].

[2]- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 16.

[3]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 239.

لبقي الأول على حاله»[1]؛ فهو يؤكد بأنّ الاعتراض (الحشو) في قسمه السّلبي لا فائدة فيه، هذا إن لم يكن ضاراً بالخطاب، ويمثل لذلك بقوله: «مثال ذلك أن نقول: زَيْد قائمٌ؛ فهذا كلام مُفيد، وهو مُبتَدأ وخَبر؛ فإذا أَدْخَلنا فيه لفظا مفرداً قلنا: زيدٌ والله قائِمٌ، ولو أزلْنا القَسَم مِنه لبقي الأوّل على حاله، وإذا أدْخلنا في هذا الكلام لفظا مركَّبا قلنا: زيد على ما به من المرض قائم، فأدخلنا بين المبتدأ والخبر لفظا مركّبا، وهو قولنا "على ما به من المرض" فهذا هو الاعتراض»[2].

وأمّا في التضمين[3] فيُورد لذلك أمثلة كثيرة متنوعة مثل قول "جحظة":

قمْ فَاسْقِنيهَا يَا غُلاَمُ وغَنِّني ذَهَبَ الذين يُعَاشُ في أكنافِهِمْ[4]

فإنّ الشاعر لو لم يذكر الشطر الثاني، لَجاء المعْنى تَاماً لا يحتاج إلى زيادة، لأن قصد الشاعر من البيت فهم من شطره الأوّل. [5]

وما نخلص إليه بشأن مقولة الكمّيّة؛ هو أنّ الامتثال لقاعدتها أو الانحراف عنها في التخاطب يُبقى على مبدأ التعاون قائماً رغم الخرق الحاصل.

3-1-2- السبيل إلى مشاركته الصّادقة (مقولة الكيف):

يتوسّل الناس عادة في تخاطبهم اللّغة على سبيل الحقيقة، متوخّين الصّراحة في ذلك، بحيث يأتي الكلام مفهوماً لدى عامة الناس وخاصّتهم، وفي هذا يكون المتكلّم قد التزم بالقاعدة الأولى من مقولة الكيفية: «لا تقُل ما تعتقد أنّه كاذب»[6]، فإذا سأل رجل شخصاً: كم عدد شهور السّنة؟ فأجاب: اثنا عشر شهراً، فإنّ عبارتي المتخاطبين مفيدتان صريحتان، وإنّ كلا الشّخصين متعاونان، لكن إذا وقع خرق لتلك القاعدة، «فإنّ الإفادة في

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [183/2].

[2]- المصدر نفسه، [183/2].

[3]- «وهو أن يضمن الشاعر شعره والناثر نثره كلاماً آخر لغيره؛ قصداً للاستعانة على تأكيد المعنى المقصود، ولَوْ لمْ يذكر ذلك التضمين لكان المعنى تاماً». المصدر نفسه، [344/2، 345].

[4]- البيت لجَحْظَة: وهو من الكامل، الطوفي البغدادي، الإكْسيرُ في علم التّفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب _القاهرة_ مصر، د ط، د ت، ص 309.

[5]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [345/2].

[6]- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 15.

المخاطَبة تنتَقِل من ظاهرِها الصّريح والحقيقيّ إلى وجهٍ غيرِ صريحٍ وغير حقيقيٍّ، فتكون المعاني المتناقلة بين المتخاطبين معاني ضِمنية ومَجَازِية»[1].

هل كان ابن الأثير واعيًا بآثار هذا الخرق المتعمّد في عملية التخاطب؟. يقول في هذا الشأن عند تناوله الحقيقة والمجاز في مقالته الثانية: "ومن ألطفِ ما بلغَني في هذا قول عبد الله بن سلام،فإنّه رأى على رجل ثوبا مُعَصْفرا، فقال: لوْ أنّ ثوبَك في تَنُّور أهلك أو تحتَ قِدرِهم كان خيراً، فذهب الرَّجلُ فأحرقَه، نظراً إلى حقيقة قول عبد الله وظاهر مفهومه، وإنما أراد المجازَ فيه وهو أنّك لوْ صرَفْت ثمَنه إلى دقيقٍ تخبزُه أو حَطَبٍ تطبخُ به كان خيراً، والمعنى متجاذَبٌ بين هذين الوجهين، فالرّجُل فَهِم منه الظَّاهر الحقيقيّ فمضى فأحرَق ثوبَه، ومرادُ عبد الله غيره»[2].

إنّ الفعل القوليّ الذي تلفظّ به ابن سلام أنتج فعلاً تأثيريّا، لكنّه غير الذي قصده، والسبب هو خرقه القاعدة الأولى لمقولة الكيفيّة بتوظيفه الصّور البيانية (الكناية)، وقد أخلّ بالمعنى انعدام المعرفة المشتركة بين المتخاطبين؛ ويظهر جليّا أنّ ابن الأثير كان واعياً بعلّة الخلل في عدم حصول الإفادة التخاطبيّة، بإرجاعه سبب فعل الخرق إلى اكتفاء الرّجل بالمعنى الحرفي للخطاب، أي بظاهر الفعل القوليّ دون مضمون الفعل الخطابي كما يرى أوستين[3] (فذهب الرّجل فأحرقه، نظراً إلى حقيقة قول عبد الله وظاهر مفهومه)؛ في حين أنّ "ابن سلام" يريد المجاز (... وإنّما أراد المجاز منه وهو أنّك لو صرفت ثمنه إلى دقيق تخبزهُ أو حطب تطبخ به كان خيراً)، وهنا تكمن أهمية المعرفة المشتركة لحصول الإفادة في العمل التواصلي النّاجح.

إنّ هذا الوعي من ابن الأثير بحقيقة الاستعمال اللّغوي النّاجح يتقاطع مع ما ألحّ عليه "غرايس" في مبدأ التّعاون وبخاصّة مقولة الكيفيّة.

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 239.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [206/2].

[3]- يقول: «أمّا الفعل الكلامي فهو النطق ببعض الألفاظ أو الكلمات أي إحداث أصوات على أنحاء مخصصة، متصلة على نحو ما بمعجم معيّن ومرتبطة به، ومتمشية معه، وخاضعة لنظامه. أمّا الفعل الخطابي فهو طريق تأدية الإنجاز، وكيفيته باستعمال تلك الألفاظ، مقرونة إلى حدّ ما، وبمعنى ما، بالمعنى والمرجع». جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة – كيف ننجز الأشياء بالكلام- أفريقيا الشرق –الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2008، ص 124.

ويتجلّى وعي ابن الأثير كذلك في ذمّه توسّل مؤلّف الكلام للتّفريط[1]من خلال حثّه إيّاه على اجتنابه، يقول: «والتّفريطُ في إيرادِ المعاني الخطابيّة قبيحٌ لا يجوزُ استعمالُه بِوَجه منِ الوجوهِ»[2]؛ وأراد أنّ المتكلّم يسيء في توظيف ما يورد من المعاني حين يقصر دلالة الخطاب على الأدنى والموقف يستدعي الأعلى كما هو الحال في حال المدح، وفي هذا يمثّل ببيتين أوردهما الأعشى في مدح ملك من الملوك، جاء فيهما:

وما مُزبدٌ مِن خليج الفُــرا تِ جَــوْنٌ غَواربُه تلتَطِمْ

بأجـــوَدَ مِنـــه بماعُونه إذا مَا سماؤهم لمْ تُغِمْ[3]

إنّ من عادة الملوك –وبحكم مكانتهم– أن تكون عطاياهم تليق بمقاماتهم، وهذا يستدعي أن تكون الأداة المعبّرة عن جودهم وكرمهم لائقة بمنزلتهم، لا أن تكون مِما يمدح به عامّة النّاس؛ وهنا يقف ابن الأثير على الخلل الذي وقع فيه المادح موضحاً: «فإنه مَدَحَ مَلِكا بالجُود بماعُونِه، والماعُون ما يُستعار من قَدُوم أو قصعة أو قِدْر، أو ما أشبه ذلك، وليس للملوك في بذْلِه مَدْح، ولا لأوسَاطِ الناس أيْضا [...] ومَدحُ الملوك به عَيْب وذَمٌّ فاحِشٌ، وهذا من أقبح التَّفريط».[4] إنّ ذمّه لهذا السّلوك ووصفه إيّاه بالقبح دليل على مَدى إدراكه للخلل الذي يلحق عمليّة التّواصل بين المتخاطبين، والمتبدية من خلال تلك الأفعال التأثيرية المشوّشة لدى المتلقي، والناتجة عن ذلك القصور الحاصل في المعاني التّي تضمنتها أفعال المتكلّم القوليّة. ومثل هذا التفريط إساءة أبي نواس في مدْحه لمحمّد الأمين بن الرشيد مقرنا نسبه بأمّه، في حين أنّ شرف النّسب عند العرب هو إلى الرّجال دون النساء.[5]

وما ذهب إليه ابن الأثير يتقاطع مع ما حثّ عليه "غرايس" في نظريته حول كيفية استعمال اللّغة من خلال مقولة الكيفية والتي توصي قاعدتها الأولى بعدم قول ما يعتقد أنه كاذب.

وما يعدّ خرقاً كذلك لقاعدة الكيفية، ونبّه عليه ابن الأثير، توظيف الإفراط الذي هو ضدّ التفريط وإن كان ابن الأثير جوّز استعماله رغبة في التوّسع، لكنه تحفّظ بشأن الاستعمال المبالغ فيه، وقد مثلّ لذلك بالمدح الذي قاله أبو نوّاس في الخليفة هارون الرشيد، ومضمونه أنّ أمير المؤمنين ولشدّة بطشه بأعدائه صارت تخافه حتّى

---

[1]–«أن يكون المعنى المضمر في العبارة دون ما تقتضيه منزلة المعبّر عنه». ابن الأثير، المثل السّائر، [316/2].

[2]– المصدر نفسه، [316/2].

[3]– البيتان للأعشى وهما من المتقارب، ينظر: ديوان الأعشى الكبير "ميمون بن قيس"، شرح وتعليق: محمد حسين، المطبعة النموذجية، د ط، د ت، ص 39.

[4]– ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 317].

[5]– ينظر: المصدر نفسه، [318/2، 319].

النّطف في الأرحام قبل خلقها؛ وهو كما ترى بالإضافة إلى إفراط الشاعر في المدح أساء الأدب مع الخالق عزّ وجلّ.

وما نخلص إليه هو أنّ استعمال المتكلّم للتّفريط أو الإفراط في ما يسوقه من المعاني في أفعاله القوليّة قد يخلّ بالعمل التواصلي، لذلك وجب الحرص على سلامة مضمون الرسالة.

3-1-3- كيف تكون مشاركته ملائمة (مقولة الإضافة)؟:

قد يوفّق المتكلّم وهو يتواصل مع غيره في ضبط كمّيّة المعلومات الواجب توفيرها؛ بحيث تأتي مشاركتُه على القدْر المطلوب وصادقة، لكن هل يعلم الكيفيّة إلى المشاركة الملائمة؟.

يجيب ابن الأثير عن هذا التساؤل في الفصل التاسع من مقدّمة الكتاب، عند تناوله أركان الكتابة التي حصرها في خمسة أركان واشترط إبداعها في أيّ كتاب يُرادُ له أن يكون ذا أهميّة؛ وأوّل هذه الأركان، «أن يكون مطلعُ الكتابِ عليه جِدّة ورشاقةٌ؛ فإنّ الكاتب مَن أجَاد المطلع والمقطع»[1]. ثمّ نجده يفصّل في الموضوع أكثر في مقالته الثانية (النوع الثاني والعشرون) تحت عنوان: (في المبادي والافتتاحات)، فبيّن كيف تكون الجِدّة والرّشاقة، وكيف تكون الإجادة في مقدّمة الكتاب من طرف مؤلّف الخطاب، فيقول: «وحقيقةُ هذا النّوع: أن يُجعَل مطلعُ الكلاَم من الشّعر والرّسائل دَالاًّ على المعنى المقصودِ من ذلك الكلام: إنْ كانَ فَتحاً فَفَتْحاً، وإن هَناءً فهناءً، أو كان عزاءً فَعَزاءً، وكذلك يجري الحُكم في غيرِ ذلك مع المعاني. وفائدتُه أن يُعرَف من مبدأ الكلام المرادُ به ولِمَ هذا النّوع»[2].

إنّ ابن الأثير بخبرته – وكإجراء استباقيّ – يريد للمتكلم ألاّ يفشل في تواصله بحثّه إيّاه تضمين أفعاله القوليّة في مطلع الكتاب معاني ملائمة للموضوع المراد طرقه حتى يدرك المتلقّي المعنى المقصود مبكّراً، فإذا أدرك ذلك حصلت لديه الرّغبة في الاستماع، وبالتالي حصول التفاعل مع المتكلّم.

لكن قد يشكل على المتكلّم كيفيّة المزاوجة الملائمة بين الخطاب الافتتاحي وموضوع الخطاب، وهنا نجد ابن الأثير وحرصاً منه على نجاح عملية التّواصل يجعل خبرته في خدمة المتكلّم، بحيث يوضّح له متى يفتتح قصيدة بهذا الخطاب، ومتى يفتتحه بذاك، ومتى يكون مُخيّراً في ذلك ومتى يكون مُجبراً، بل ومتى يكون مرتَجلاً فيه، ومتى

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [72/1].
[2]- المصدر نفسه، [236/2].

يكون مفرّطا بطرقه الموضوع مباشرة؛ فإن لمْ يعمل المتكلّم بهذه التّوصيات، فإن صاحبَه يُوسَم بضعف القريحة وبالجهل، والقصور عن وصول الغاية، والجهل بمواضع الكلام.[1]

ولعلّ الصّعوبة تكمن هنا في الخوف من السّقوط في فخّ الفشل حين الجهل بمواطن حسن المناسبة في الخطاب عند مباشرته؛ هذا ما جعل "عادل فاخوري" يتوجّس من حصول عقبات في طريق العمل التواصلي بسبب ما تنفرد به مقولة الإضافة من حيث إجمالها؛ قائلاً: «هذه المقولة المجْملَة تُخْفي ولا شكَّ كثيرًا من المشاكل العويصَةِ، كمعرفَةِ طُرُق إنتاج الكَلاَم...»[2]. ونجد ابن الأثير يمثل لذلك بتلك التحميدات التي صُدّرت بها أوائل السّور، والابتداءات بالنّداء (يأيها النّاس...)، والابتداءات بالحروف (حم، ألم،...)، فهي كلها محفّزة على الاستماع والتطلع لما يليها من الكلام[3]، وهو في هذا لا يخفي استحسانه لذلك المطلع الذي صدّر به أبو تمّام قصيدته في مدح المعتصم عند فتحه عمّوريّة بعد أن نصح المنجّمون الأمير بتأجيل موعد الفتح وكان مطلعها:

السّيف أصدق أنــباءً مـــن الكتب في حدّه الحدُّ بين الجِدّ واللّعبِ

بِيض الصّفائح لا سُودُ الصّحائِف في مُتــونهنّ جــلاءُ الشكّ والرّيب[4]

إنّ المطلع – كما نرى – حسنٌ مُمتاز؛ حيث زفَّ البشرى وأبطل ادّعاء المنجّمين، وجاء في غاية المناسبة والملاءمة وفي غاية التأثير في المتلقّي.[5]

وفي ما يشبه هذا ما أجاد فيه أحد الشعراء وأبدع في مطلع قصيد طَرق فيه الموضوع مباشرة لأنّ الحدَث جَلَل؛ وهو نقض"نقفور" ملك الرّوم للعهد، ممّا استدعى التسريع في العقاب، يقول الشاعر "أبو محمد" مخبراً هارون الرشيد:

نَقَضَ الذي أعْطيْتَهُ نَقفُورُ فَعليه دائِرةُ البَوارِ تدُورُ

أَبْشِرْ أمير المؤمنين فإنّه فَتحٌ أتاك به الإله كبيرُ[6]

---

[1]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [236/2].

[2]- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 16.

[3]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [237/2].

[4]- البيتان لأبي تمام وهما من البسيط، ينظر: ديوان أبي تمام الطائي: تحقيق: محي الدين الخياط، نظارة المعارف العمومية، د ط، د ت، ص 07.

[5]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر ، [242/2].

[6]- البيتان لأبي تمام وهما من البسيط: ينظر: ديوان أبي تمام الطائي، ص 32.

والدّليل على حسن الملاءمة أنّ مضامين أفعال الشاعر القوليّة جاءت أفعالها التأثيرية سريعة حيث انتفص المتلقي (الأمير) وتحقّقت الغاية من الخطاب. [1]

وبالعودة إلى التحميدات التي تُصدّر بها الكتب السلطانية؛ فإنّ ابن الأثير ولأهمّيتها البالغة، قد أثنى على من يوفقّ في المناسبة (الملاءمة) بين تلك التحميدات والمعاني التي تضَمّنتها، وهي عادة تتناول أحداثاً عِظاماً موصولة بالسّلطان كالفتوح وهزيمة الجيوش، ويمثل لذلك بما ضمّنه هو من معاني مُزدوجة في كتاب كتَبه بأمر من الملك "نور الدين أرسلان" صاحب الموصل إلى الملك "على بن يوسف" تتضمن تعزيته في وفاة أخيه وتهنئته بتولّيه الملك من بعده، وممّا جاء في هذا الكتاب: «لا يعلَم القَلَم أيَنطِق بلسانِ التّعزيةِ أم بلسَانِ التّهنئة، لكنه جَمَعُهما جميعاً فأتى بهما على حُكم التّثنيه، وفي مثل هذا الخطْب يظَلُّ القلم حائراً، وقد وقف السّخط والرّضا فسخَط أوّلا ثم رَضَى آخِراً، وهذا البيت النّاصريّ يتَدَاول درجاتِ العُلى فَمَا تمضي إلاّ وإليه تَرجِع، وشموسُه وأقمارُه تَتَنَاقَل مطالع السُّعود فما يغيبُ منها إلاّ وآخر يطلع، والنّاس إنْ فُجِعوا بِمَاجِدٍ رَدَفَه مِن بعده مَاجِد، وإن قِيل إنّ الماضِي كان واحداً قيل بل الآتي هو الواحد»[2].

إنّ المتأمل لهذا الخطاب يلمس كفاءة ابن الأثير التداوليّة في إدارة الخطاب، من خلال حسن ملاءمته بين أفعاله القوليّة وموضوع الحدث، حيث أصابت الهدف وفي موضعين ضدّين، وهذا أمر عزيز قلّ من يخوض فيه، وهذا ليس بغريب على رجل جمع بين فنّ الكتابة وفنّ السياسة؛ بل إنك لتجده يحرص على وجوب مراعاة مناسبة معاني الخطاب من خلال حسن إعرابها عن الحادثة؛ فسبيل التعزية مثلا يختلف باختلاف الجنس (رجل، امرأة)، وبحسب طبيعة المصيبة (قتْل، غَرق...).[3]

ورغبة منه في تنويع طرائق الافتتاحات في الخطاب تراه يرغّب المتكلّم (المؤلف) في افتتاحه بآية من القرآن الكريم أو بخبر من الأخبار النبوية أو بأحد الأبيات الشعريّة ثمّ يبنى متن خطابه عليه[4]؛ لأنّ مضمون الآية أو الخبر النبويّ بما يحويانه من إشارات يكون المؤشر الممهّد لما سيعالج لاحقاً.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [242/2].

[2]- المصدر نفسه، [254/2].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [341/1].

[4]- ينظر: المصدر نفسه، [255/2- 258].

إنّ هذا الوعي من ابن الأثير بأهمية ملاءمة مطلع الخطاب للموضوع المتحدّث فيه يوازي ما ذهب إليه غرايس في مقولة الإضافة[1] التي تقول: «اجعلْ مشاركتك ملائمة»[2]، أو بعبارة أخرى «ليناسب مقالُك مَقَامك»[3].

وهنا يحقّ لنا التساؤل، ماذا يحصل لو أنّ المشاركة جاءت غير ملائمة؛ أي أنّ المقال غير مناسب للمقال؟.

يكشف ابن الأثير عن ذلك من خلال خطاب تعزية لأحد الكتّاب في ملك من الملوك إذ يقول: «وعَرضَ عليّ نسْخَة ما كوتِبَ به ذلك الملك في التعزية بزَوجَته وَوَلَدِها، فَوَجَدْتها كُتُبًا بارِدةً غَثَّةً لا تُعْرِبُ عن الحادِثَة، بل بيْنها وبَيْنَها بُعد المشْرقَيْن»[4].

إنّ الصّفات التي أطلقها ابن الأثير على هذا الخطاب من برودة، وغثاثة، وعدم إعراب عن الحادثة، توحي بمدى الخلل الذي حصل بسبب عدم التّوفيق في إيراد المعاني التي ينبغي أن تُتداوَل وتُتضمَّن في مثل خطاب التعزية، وفي هذا أيضاً يعلّق على خطاب "أبي إسحاق الصّابي" بشأن تحميدته التي ضمّنها أحد الكتب السّلطانية، تتضمّن فتح بغداد وهزم الأتراك عنها حيث جاءت التّحميدة –حسبه– في واد والخطاب في واد؛ والسّبب في ذلك أنّ مطلع الخطاب كان عبارة عن سَرْد مُستفيض لصفاتِ الله العُظمى، ممّا جعل ابن الأثير يشير –متَهَكِّمًا– بأنّ موضِعها اللاّئق بها هو صدر مصنّف من أصُول الدّين لا صدر كتاب يتناول الفتوح.[5]

وهذا الرّفضُ من طرف ابن الأثير لهذه التّحميدة المشبّعة بتلك المعاني التي لا تلائم حادثة بذاك الحجْم دَليل آخر على دراية الرّجل بأهمية ما يجب أن يساق من معان في مختلف الافتتاحات.

---

[1]– وَوَرَدَ تحت مصطلح "الّصيغة". ينظر: عبد الرّحيم الحلوي، تداولية الأفعال الكلامية من العلامة إلى الفعل، منشورات القصبة، المغرب، ط1، ص 138، وَوَرَدَ تحت مصطلح "العلاقة"، ينظر: العيّاشي أدواري، الاستلزام الحواري في التداول اللّساني–من الوعي بالخصوصيات النّوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها– دار الآفاق–الرباط– المغرب، ط1، 2011، ص 99. وتحت مصطلح "المناسبة"، ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص96.

[2]– عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 16.

[3]– العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللّساني، ص 100.

[4]– ابن الأثير، المثل السّائر، [340/1، 341].

[5]– ينظر: المصدر نفسه، [247/2].

والأهمّ من هذا أنّ الرّجل ربط هذا الرّكن في تأليف الخطاب بالجانب الأخلاقي العملي؛ لما للخلق الكريم من أهمية في العمليّة التّواصلية؛ لذلك تراه ينصح به حتى يجد الخطاب سبيلَه إلى المتلقي مُيَسَّراً، وعدَّ ذلك من أدب النّفس، يقول: «ومن أدب هذا النّوع ألاّ يذكر الشاعر في افتتاح قصيدة المديح ما يتَطيّر منه، وهذا يرجع إلى أدب النّفس لا إلى أدب الدّرس»[1]. إن المادح وهو يمدح يروم إسعاد الممدوح بما يسوقه إليه من معان تليق بمقامه، فإذا لم يوفق في ذلك عُدّ ذلك انتكاسة خصوصاً إذا أورد في خطابه شيئا ممّا يتطيّر منه الممدوح.

إنّ مثل هذه السّقطات ممّا يُفسد عرى التواصل بحيث تجلب المضّرة لقائلها قبل متلقّيها؛ فكم من رجل وفي غفلة منه جلب لنفسه –بسبب ذلك– العار والاستهجان والإحباط بسبب إهماله عنصر التأدّب في خطابه، ومن ذلك ما ذكره ابن الأثير بشأن تكليف الخليفة المعتصم "إسحاق بن إبراهيم الموصلي" بأن ينشد شعراً بمناسبة الانتهاء من بناء قصره، ففعل ذلك بحضور المعتصم وحاشيته، ولكن المفاجأة أنّ الجمع افرنقع والقصر هجر؛ يقول ابن الأثير: «فأنشد شعرا حَسَناً أجَادَ فِيه، إلاَّ أنّه استفتحَهُ بذكر الدّيار وعفائها، فقال:

يا دارُ غيَّركِ البِلَى وَمَحَاكِ يا ليت شِعري مَا الّذي أبْلاك[2]

«فتطيّر المعتصم بذلك، وتغامز النّاس على إسحاق بن إبراهيم، كيف ذهب عليه مثل ذلك مع معرفته وعلمه وطول خدمته للملوك، ثمّ أقاموا يومهم وانصرفوا، فما عاد منهم اثنان إلى ذلك المجلس، وخرج المعتصمُ إلى سُرَّ مَنْ رأى، وخَرِب القصر»[3].

إن السّبب في هذا كلّه هو عدم ملاءمة الخطاب الّذي افتتح به القصيد لموضوع الحدث، بسبب غفلة إسحاق بن إبراهيم، وعدم مراجعته لأفعاله القوليّة. وفي ذلك يوضّح طه عبد الرحمن قائلا: «بأنّه كمَا أنّ مُراقَبة المتكلّم لقوله لا يمكن أن تتحقّق إلا بإتيان هذا القول على الوجه الذي يمحو مِنه ما يعيبه عقلانيًّا في عَين المستمع، فكذلك مراقبة المتكلّم لفعل قوله لا يمكن أن تتحقَّق إلا بإتيانِ هذا الفعلِ على الوجه الذي يمحُو من القولِ ما يشينُه أخلاقيًّا في عيْن المستمع، أي؛ بإيجاز، بإتيانه على الوجْه المهذَّبِ.»[4]

---

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [236/2].

[2]– البيت لإسحاق بن إبراهيم الموصلي، وهو من الكامل. ينظر: المصدر نفسه، [226/2].

[3]– المصدر نفسه، [239/2].

[4]– طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 223.

إنّ إهمال إسحاق بن إبراهيم لعنصر التّهذيب في أفعاله القوليّة إضافة إلى عدم ملاءمة ما جاء منها في مطلع القصيد وإهماله لعنصر الخلفيّة المعرفية المشتركة بينه وبين الممدوح، وغفلته عمّا يمكن أن يحدث بسبب إغفالها. فالذي نبّه عليه طه عبد الرحمن انزلق إليه إسحاق بن إبراهيم؛ حيث فاته مراقبَة أفعاله القوليّة قبل تبليغها للمعتصم، فجاءت مرفوضة عقلاً في عين المعتصم، فلما تلفظّ بها وسط الجموع، تحولت إلى أقوال مشينة غير مهذّبة جالبة للتطيّر.

وهذه النقطة التي أثارها طه عبد الرحمن وتنبّه لها ابن الأثير هي عينها التي وجّهت الانتقادات بشأنها إلى نظرّية غرايس (مبدأ التعاون) بسبب اعتدادها بالجانب التبليغي على حساب الجانب التهذيبي. فتعالت أصوات تنادي باستبدال قواعدها أو تطعيمها بقواعد مكمّلة. [1]

3-1-3-1- التخلّص:

قد يطرق مؤلّف الكلام موضوعا من المواضيع ويراعي فيه حسن الافتتاح، ويوفّق في ذلك وقد يتشعّب الكلام فتتشعّب به القصود والمعاني؛ فكيف يتصرّف حينها صاحب الكلام؟.

الحل يكمن في نظر ابن الأثير في ذلك التّصرف الذي يجب أن يتوسّله المؤلف أثناء الكتابة حتى أنّه وسمه لأهميّته بالفضيلة، ويتمثل في "التخلّص"؛ «وهو أن يأخُذ مؤّلفُ الكلامِ في معنًى من المعاني إذْ أخَذَ في معنَى آخر غيرهُ وجعل الأوّل سبباً إليه، فيكون بعضه آخذاً برقابِ بعض من غيرِ أن يقطَع كلامَه. ويسْتأنف كلاماً آخر، بل يكون جميع كلامه كأنّما أُفْرِغ إفراغاً، وذلك ممّا يدلّ على حِذقِ الشّاعر وقوّة تصرّفِه»[2].

وتكمن أهميته كذلك في أنّ صاحبه مطالب عند تنقلّه بين مختلف المعاني، أن يكون بارعاً بحيث لا يشعر المستمع أو القارئ بخلل ما؛ لأنّ الانتقال أو التخلّص جاء سلساً لطيفاً، وهذا ما يعين على التواصل مادامت الوسيلة في ذلك حاصلة وموفّقة. ونجده يمثل لذلك بأبيات شعرية لأبي تمّام، والتي أبدع فيها حينما وصف أيام الربيع ثم خرج إلى مدح المعتصم من خلال تلك الخلال الحسنة التي جعلها قاسماً مشتركاً بينهُما دون الإخلال بمعنى القصيدة ولا بمبناها، أمّا الأبيات فقوله:

---

[1]- لمزيد من المعلومات في هذا، ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 239، 240، وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 97-114، وينظر: العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري، ص 116- 123.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [258/2، 259].

خُــلُقُ أطلَّ مـــــن الرّبيع كـــأنّه خلُق الإمـــام وَهَدْيُهُ المتَيسِّر
في الأرض مِن عَدْل الإمامِ وَجَودِه ومن النبات الغضِّ سُرْجٌ تُزْهِر
تُنسي الرّياضَ ومـــا يُروّضُ جُودُهُ أبداً على مـــرّ الليالي يُذكَرُ [1]

ولم ينسَ أن يورد أمثلة لما ألّفه هو في هذا المضمار، ومنها ذلك الكتاب الذي أرسله من مقامه في بلاد الرّوم إلى بعض إخوانه، وقد تناول فيه وصف الطبيعة القاسية في فصل الشتاء، ثم خرج فيه إلى ذكر الأشواق، فقال: «ومِمّا أشكوهُ من بردها أنّ الفرو لا يُلْبسُ إلاّ في شهر ناجر، وهو قائمٌ مقامَ الظلِّ الذي يتبرَّد به من لَفْح الهواجِر ولفرْط شِدّته لمْ أجدْ ما يخفّفه فضلاً عمّا يُذهبُهُ فإنّ النارَ المعدَّة له تتطلَّب من الدّفء ما أطلُبه لكن وجدتُ نارَ أشوَاقي أشدَّ حرّاً فاصطليت بجمرها التي لا تُذكَى بزنادٍ ولا تؤُول إلى رمادٍ، ولا يَدفع البردُ الواردُ على الجسد بأشدَّ من حَرِّ الفؤاد»[2].

وقد ذهب عكس غيره إلى أنّ القرآن الكريم حافل بأسلوب التخلّص، وقد وُظّف أكثر في السور التي تحكي أخبار الأولين والأنبياء والمرسلين، وعموماً فإنه يتناول الوعظ والإرشاد والتذكير والبشرى بالجنة إلى الأوامر والنواهي والتهديدات. [3]

وفي أسلوب قريب من أسلوب التخلّص، توظيف المتكلّم لعبارة "أمّا بعد" بعد تلك التحميدات التي يفتتح خطابه، وكذلك توظيفه للفظة "هذا" لتكون الاثنتان علامتان على خروج المتكلّم من الكلام الأوّل إلى الكلام الآخر الذي يليه؛ وهذا كلّه مما يساعد على استمرار عملية التّخاطب بطريقة ملائمة وغير مشوّشة.[4]

وفي مقابل التخلّص يرغّب ابن الأثير المتكلّم ويحثّه على توظيف "الاقتضاب"[5] لفضيلة بلاغية أخرى يستعين بها الشاعر في تأليف خطابه والإجادة فيه، ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير في هذا، القصيدة النّونية لأبي نواس؛ التي وظف فيها أسلوب الاقتضاب حين انتقاله من الغزل إلى المديح، والأمر نفسه من البحتري في القصيدتين اللّتين مدح فيهما "الفتح بن خاقان".[6]

---

[1]- الأبيات لأبي تمام في مدح المعتصم وهي من الكامل، ينظر: ديوان أبي تمام، ص 158.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [269/2].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [265/2- 269].

[4]- ينظر: المصدر نفسه، [275/2- 277].

[5]- وهو: «أن يقطع الشاعر كلامه الّذي هو فيه ويستأنف كلاما آخر غيره من مديح أو هجاء أو غير ذلك، ولا يكون للثاني علاقة بالأوّل». المصدر نفسه، [259/2].

[6]- ينظر: المصدر نفسه، [277/2- 279].

وإذا عدنا إلى هذه التوصيات التي زودّ ابن الأثير مؤلف الخطاب بها، نجدها من ضمن القضايا التي تسعى اللّسانيات التداوليّة إلى تسليط الضوء عليها، بل إن ما جاء به ابن الأثير يتقاطع مباشرة مع ما دعا إليه غرايس في مقولة الإضافة التي تحث المتكلّم على أن تكون مشاركته ملائمة.

3-1-4-كيف يتكلّم؟ (مقولة الجهة):

لنفترض –مراعاةً لمبدأ التّعاون عند غرايس– أنّ المتكلّم التزم بالكمِّ المطلوب من المعلومات والتزم الصّدق في ذلك، وجعل مشاركته ملائمة، يبقى التساؤل: كيف للمتكلم أن يقول؟ بعبارة أخرى: كيف يكون واضحاً في كلامه؟.

3-1-4-1- الالتباس:

يقول "مصطفى حميدة" في استنتاجاته حول فكرة الارتباط والرّبط: «في عمليّة الاتصال اللّغوي يحوّل المتكلّم المعنى إلى مبْنى، ويحوّلُ المتلقّي المبنى إلى معنًى، فالمتكلّم هُو صَاحب المعنى ومنشِئُه، وموجّهُه، وهو المسؤُول عن وضُوحِه أو التباسِه، وبقْدر ما يوفّق المتكلّم في اختيار المعاني المناسبة للسّياق ولغرضِه من الكلام، وبقدْر ما يوفّق في التعليق بين تلك المعاني وصحّة الائتلاف والاتّحادِ بينهما، وبِقدْر ما يلْتزِمُ بالنّظام اللّغوي الذي اتفقت عليه الجماعة اللّغوية يكونُ هذا عوْناً للمتلقّي على فهم المعنى المقصود واستنتاج غرض المتكلّم دون لَبْس»[1].

يحمّل مصطفى حميدة المتكلّم المسؤولية الكاملة عن مصير العمل التواصلي، مبيناً في الآن نفسه السبيل إلى النّجاح في ذلك من خلال التزام صاحب الكلام بالتحرّي في اختيار المعاني المناسبة للسياق، والغرض، وحسن الرّبط بينها، والتزام النظام اللّغوي للجماعة، والعكس في ذلك حصول الغموض والالتباس وبالتالي تعثّر العمل التواصلي.

لقد كان ابن الأثير يلحّ في وجوب أخذ المتكلّم بأسباب الإجادة في الكتابة إلاّ أنّه في المقابل يجيز له أن يلجأ إلى توسل "الالتباس" أو ما وسمه بالمغالطات المعنوية، ويرى أنّ «هذا النّوع من أحْلى ما استُعمل من الكلام وألطفه؛ لما فيه من التَّورية»[2]. وتعود لطافة هذا الأسلوب لكون المستمع يذهب به ذوقه كل مذهب مادامت العبارة فيه تحتمل المعنى ونقيضه. ويكون بذلك قد خرق القاعدتين الأولى والثانية من مقولة الجهة اللّتين

[1]– مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان–، مصر، ط1، 1997، ص 69.
[2]– ابن الأثير، المثل السّائر، [215/2].

تحثّان على الاحتراز من الغموض والالتباس. ويمثل لذلك الاختراق بتلك الأبيات الشعرية في الهجاء والتي ألحقت برجل كان يتقَلّبُ بين المذاهب الإسلامية.

مَـــنْ مُبلغ عنّي الوجيهَ رسالَةً وإنْ كان لا تُجدي لدَيه الرَّسائلُ
تمذْهَبْتَ للنّعمان بعدَ ابنِ حنْبلٍ وفارَقْته إذ أعوزَتْك المَـــآكِلُ
ومَا اْختَرْتَ رَأيَ الشّافعيّ تَدَيُّناً ولكنّما تهوى الذي مِنه حَاصِلُ
وعَمّا قَليل أنتَ لاَشــكّ صَائِرٌ إلى مَالِكٍ فَافْطَنْ لِمَا أَنَا قَائِل[1]

وقد حصل التباس لدى المستمع بسبب حصول مشترك لفظي في لفظة "مالك" فتشعّب المعنى شعبتين بشأن مصير الشّخص المهجوّ، أهو صائر إلى الإمام "مالك" صاحب المذهب، أم إلى مالك خازن جهنّم.

وربّما كانت رغبة المتكلّم في حصول اللّطافة والطّرفة في مواقف معيّنة دون غيرها هي المبرّر في هذا الانحراف بالمعنى، على العكس من ذلك نجد المتكلّم في الغالب، «كلَّما كانتِ العلاقَة رسميّةً، كلَّما كان خطابُه أكثرُ مُباشَرة على قصْده»[2].

3-1-4-2- الإيجاز:

من بين الكيفيّات الّتي يجب أن يتوخّاها المؤلّف في خطابه أسلوب الإيجاز[3]، وهو سلوك تداوليّ في الكتابة ينأى فيه صاحبه عن التّطويل في الكلام الذي يوقع في الرّتابة المملّة التي تصرف السّامع بعيداً عمّا هو مثار، وبه يتحقق الاقتصاد في التعبير، ومدار الكلام فيه: «أنْ يكونَ المعنَى المضْمَر في العبارة على حَسَب ما يقتَضِيه المعَبَّر عنه في منْزِلتِهِ»[4]؛ بعبارة أخرى: أنْ يلجأ المتكلّم وفي جميع اللّغات إلى السكوت عمداً عمّا يمكن أن يقرأ من خلال السطور والسياقات رغبة منه في حصول الاختصار بتقليص حجم الرّسالة، والتّيسير على طرفي الخطاب.[5].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [217/2].

[2]- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 49.

[3]- وقد قسّمه ابن الأثير قسمين: الإيجاز بالحذف، والقسم الثاني ما لاَ يُحذف منه شيء، وينقسم النوع الثاني بدوره قسمين: تقدير وقصْر، ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [78/2- 127].

[4]- المصدر نفسه، [316/2].

[5]- ينظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير- دراسة في المنهج والتفسير والإعجاز- دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، - صفاقس- تونس، ط1، 2010، ص 328.

وعن مزيّته فإنّ ابن الأثير يرى في توسّله –وهو يتناول الإيجاز بالحذف– استفزازاً للمتلقّي من خلال النّهوض به إلى معرفة المسكوت عنه، وفي ذلك مزيّة تواصليّة وهي حصول عمليّة التواصل كنتيجة حتميّة لحصول عمليتي الفهم والإفهام؛ فيرى أنّه «عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسّحر، وذاك أنّك ترى فيه تَرْكَ الذِّكْرِ أفْصَحَ من الذكر، والصّمت عن الإفادة أزيدُ للإفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكونُ إذا لم تنْطق، وأتمّ ما تكون مُبيناً إذا لم تُبِن»[1].

إن هذه الكيفيّة المطلوبة في الخطاب كانت من اهتمامات لسانيّي النّص؛ ففي تناوله للكفاءة النصيّة ودواعيها، نجد "دي بوجراند" يحاول الإحاطة بأهم وسائل السّبك (Cohesion)، حيث يدعو إلى توسّل الحذف مُبرّراً لذلك بقوله: «والحذف ELLIPSIS وهو استبعاد العبارات السّطحيَّة التي يمكن لمحتواها المفهوميّ مِن أن يقوم في الذّهن أو أن يوسَّع أو أن يُعدَّل بواسطة العباراتِ الناقصة»[2].

وبقدر ما في هذا القول من تحميل المسؤولية للمتلقّي في فهم الخطاب، نلحظ الإشادة بكفاءة المؤلّف النّصّيّة، وهي عند التّداوليّين كفاءة تداوليّة؛ إذ «لا يستطيع إنجاز الخطاب إلاّ ذُو كفاءة تداوليّة عالية، لأنّ الإيجاز علامة على كفاءة التداوليّة الراشدة.» [3].

وفي تناول ابن الأثير لفضل "الإيجاز بالتّقدير"، نجده يمثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿**قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾**﴾ (عبس/ 17– 23)؛ حيث جاء هذا الخطاب القصير يشمل الدّعاء على الإنسان والتعجّب من نكرانه، ويشمل تبيان طبيعة خلقه ومراحله، ومآل حياته وردعه إيّاه[4]، حينها يعلّق ابن الأثير على كفاءة الإيجاز هذه بقوله: «ألا ترى إلى هذا الكلام الذي لَوْ أرَدْت أن تحذف مِنه كلمةً واحدةً لما قدرت على ذلك لأنّك تَذهبَ بجزء من معناه»[5].هذا من القرآن الكريم، أمّا في غيره، فقد أورد خطاباً نحا فيه صاحبه نحو الإيجاز، يقول: «ومِنْ هذا النّمط ما كتبه طاهر بن الحُسين إلى المأمون عن لقائه عيسى بن مَاهانَ وهزمِه إيّاه وقتْله، فكتب إليه: كتابي إلى أمير المؤمنين ورأسُ عيسى بن ماهانَ بين يدي، وخاتمه في يدي،

---

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [81/2].

[2]– روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب –القاهرة– مصر، ط1، 1998، ص 301.

[3]– الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 60.

[4]– ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [114/2– 115].

[5]– المصدر نفسه، [115/2].

وعسكره مصرف تحت أمري، والسّلام»[1]. لقد تمّ إيجاز مجريات المعركة وملابساتها ومآلاتها دون إفراط أو تفريط، وهذا يمثل إنجازاً تداولياً. وعلى النّقيض من ذلك إيراده لحكاية عن حادثة[2] وقعت لطفل في أرض طاحون، مُبيّنا كيف أنّ الرّاوي أسرف في سرده لجزيئات لا فائدة من إيرادها، فيعلّق:« وأمّا أن تُذكر أنّها [الحادثة] كانت بالجزيرة العُمريّة في الحَارة الفُلانية، في طاحون بني فلان، وكان زمن الملك فلان؛ فإنَّ مثل هذا كُلّه تطويل لا حَاجَة إليه والمعنى المقصود يفهم بدونِه»[3]. فإنكاره إيراد مثل هذه التفاصيل الزائدة دليل على وعيه بقيمة توظيف الإيجاز في الخطاب ونتائجه الإيجابية في العمليّة التواصليّة.

3-1-4-3- الترتيب:

من بين الكيفيات الملحة التي يجب أن يكون عليها المؤلّف بعد توخّيه الإيضاح والإيجاز في خطابه وجوب التزامه التّرتيب في عرض أفكاره، متوسّلاً في ذلك أدوات الرّبط التي تحفل اللّغة العربية بها، ومنها حروف العطف؛ وفي هذا الصّدد يورد قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ۝٨١**﴾ (الشعراء/ 79- 81)؛ حيث يلاحظُ أنّ حُروف العطف الموظّفة جاءت متباينة وهي: الواو، والفاء، و "ثمّ"؛ ولما كان الواو يفيد – في عرف النّحاة – مطلق الجمع فقد عطف به بين الإطعام والإسقاء، ولما كان الشفاء يعقب في الغالب المرض، فقد عطف بينهما بالفاء التي تفيد التّرتيب والتّعقيب، ولما كانت هناك فسحة من الزّمن بين زمن الإماتة والإحياء، فقد تمّ العطف بالحرف "ثمّ". وإذا تأمّلت تلك الأحداث المسرودة تجدها مرتّبة كالتالي: (الإطعام–الإسقاء)، (الإمراض– الإشفاء)، (الإماتة–الإحياء)؛ والذي أفاد هذا الترتيب في عملية العطف حروفٌ وفي صدارتها الواو. وتبيانا منه لمزيّة هذه الحروف في عملية التّرتيب خاصّة الزّمني منها والانتصار لها في إفادتها لتلك المعاني، يقول: «ولَوْ قال قائل في موضع هذه الآية الذي يطعمُني ويسقين ويُمْرضُني ويشفين ويُمِيتُني ويُحْيِنِ لكان للكلام معنى تامٌّ إلاّ أنَّه لا يكونُ كمعنى الآية؛ إذْ كلّ شيء منها قد عُطف بما يُناسبُه ويقع موقع السّداد مِنْهُ»[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [117/2].

[2]- ينظر: المصدر نفسه، [77/2، 78].

[3]- المصدر نفسه، [78/2].

[4]- المصدر نفسه، [50/2].

إنّ كلام ابن الأثير هذا يوحي بأنّه لا يريد للأحداث أن يُجمع بينها مجرّد "جمع فقط" وإنّما يريد لها عطفاً مناسباً سديداً له ما يبرّره خاصّة مع حرفي العطف: الفاء و "ثمّ" وفي هذا نجده يلمّح إلى كون الواو قد يفيد الترتيب هو الآخر بقرينة خارجية، حيث أنّ الإسقاء يعقب الإطعام عادةً في عرف الناس. يقول واقفاً على طبيعة المتعاطفات في تلك الآية: «فالأوّل عطَفه بالواو والتي هي للجمع، وتقدِيمُ الإطعام على الإسقاء، والإسقاء على الإطْعام جَائز. لَوْلاَ مراعاة حُسْن النّظم»[1].

إنّ مراعاة حسن النّظم يقصد به الإبقاء على ترتيب المتعاطفات كما وردت في الآية الّتي سبق له أن وصف فيها العطف بالمناسب؛ ونظرة ابن الأثير هذه إلى الواو وما تفيده من معانٍ متباينة قد تثير اختلافاً في الرّؤى وهو في طرحه هذا يتقاطع مع ما ينظر إليه التّداوليّون بشأن معنى الحرف نفسه؛ حيث يتم الاستعانة بالاقتضاء للتخلّص من ذلك الإحراج في إسناد أكثر من معنى معجميّ له، معتبرين إفادته معنى التّرتيب مفهومٌ إضافيّ مترتّب عن القرائن الخارجية. [2].

وفي الحث على توسّل عمليّة الترتيب في الخطاب نجد طه عبد الرحمن في تناوله لعنصر التّرتيب كخاصيّة من خواص عمليّة "النظم"[3]، يحثّ الباسط للأدلّة أن يتوخّى الترتيب في ذلك بطريقة متّسقة، حتّى يعرف أوّل العناصر من آخرها، وكيفيّة تفرّعاتها، ومنها إدراك مآلات تلك التّفرعات من خلال إدراك مقدّماتها. [4]أمّا "دِي بوجْراند" في تفحّصه لمبدأ التّعاون عند غرايس، فقد عمد إلى توضيح مبدأ الترتيب معبرا عن ذلك بقوله: «اِعرضْ مَادّتَك بحَسَب التّرتيب المطلوب»[5]؛ والتّرتيب المقصود منه –لاشكّ– هو رغبته في مراعاة الأولويّة في كيفية ترتيب ما ذكر في الخطاب من أمور أثناء العرض رغبة منه في نجاح عملية التّواصل.

وباستحضار مبدأ التّعاون عند غرايس، يلاحظ أنّ ما دعا إليه ابن الأثير ورغّب فيه، من إيضاح وإيجاز وترتيب أثناء تأليف الخطاب، يوازي ما ذهب إليه غرايس في مقولته الرّابعة (الجهة) التي تهتم بالكيفية التي يجب أن يكون عليها فعل القول، وهذا دليل على وعي ابن الأثير المبكّر بهذه القاعدة، ولعلّ اشتغاله بالمكاتبات في دواوين الدّولة العبّاسية ساعده في اكتساب هذا الوعي.

---

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [50/2].

[2]– ينظر: عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 22، 23.

[3]– هو: "عبارة عن التأليف بين الأشياء على شرْط "الاتساق" و"نظم الدّليل"، على الخصوص، هو "عبارة عن التأليف بين القضايا على شرط الاتّساق المفضي إلى الصّحة". طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 65.

[4]– ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

[5]– دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 497.

المبحث الثاني: الملامح التّقبّلية (ملامح التّلقي)

يجمع النّقاد العرب على أنّ انصراف مباحث البلاغة العربية إلى الاهتمام بالمتلقّي على حساب المتكلّم مردّه الجانب الأخلاقي، كون المتكلّم في القرآن الكريم هو "الذات الإلهية"، ومنه حصل الخلل بين حلقات العملية التواصلية في علاقة المتكلّم بنصّ الخطاب، وقد قرن "حلمي علي مرزوق" ذلك بقضية "الإعجاز" التي صارت ميدانا خصبا للدراسات البلاغية بمختلف روافدها الفكرية؛ فيقول: «واقتصارُ البلاغَة على حال المخاطَب لا المتكلّم في الأغلب الأعمّ مرجعه – في ما أعتقد – إلى قضيّة الإعجاز التي دخلت بالقرآن في دائرة البلاغة على أيدي الفلاسفة أو المتكلّمين [...]، والقرآنُ كلامُ الله جلَّ وعلا، والحالُ أو المقَام أو قل الظروف والملابسات لا تجُوز إلا في حقّ البشر، فكان طبيعيًّا أن ينْصرفوا عن ذات الله تعالى إلى المخاطَب[1]، وهكذا نجد أنفسنا إزاء أدب ولا قائِلَ له، انصرفَ معه البلغَاء إلى حالِ المخاطَب فأخلوا بينه وبين النص»[2].

وبالعودة إلى المتكلّم، هل تراه يعبّر عن قصده دائما بطريقة واضحة؟ أم تراه ينحو به نحو الإخفاء؟ ، وما هي مسؤولية المتلقي في فهم المقصود من خطاب المتكلّم؟.

عندما يُوظف المتكلّم في خطابه معاني المفردات اللغوية المصطلح عليها من طرف الجماعة اللغويّة فإن «وسيلة التّعبير تَذهبُ إلى المعنَى وتدُلُّ عليه في أذهان المتلقّي، من دون حاجة إلى التأويل، فالأسد يدلّ على الحيوان المعلوم، والشمس على مصدر الطاقة»[3]، هذا إذا استعمل المتكلّم العلامات اللغوية بحرفيّتها، لكن قد يعدل المتكلّم عن المعنى الحرفي للألفاظ كأن يقول أحدهم: فلان أسدٌ، ويقول آخر: أنت شمس؛ «ومن هنا تصبح المعاني العرضيّة (أي الحقيقية) للألفاظ قاصرةً عن الوفاء بمطالِب التّعبير اللّغويّ، وفي مجال الأفكارِ المجرَّدة والصّور

---

[1]– والطرح نفسه نلمسه عند "محمد عبد المطلب"، لكن من وجهة نظر أسلوبية؛ حيث ينتهي إلى القول:«والمنظرون في البلاغة والنقد الغربيين كان لهم اهتمام خاص بالمخاطَب في العملية الإبداعية؛ بل إن اهتمامهم بهذا المخاطَب يكاد يغطي على أي اهتمام بجانب المتكلّم، وربما كان الحاجز الديني أحد العوامل الرئيسية التي دفعت البلاغيين والنقاد إلى هذا الاتجاه؛ باعتبار أنّ البلاغة مراعاة مقتضى الحال، والحال – عندهم – هي حال المخاطَب لا المتكلّم، لأنّه ليس من المتصوّر عقلا ودينا أن يتناول هؤلاء المنظّرون القرآن باعتبار مصدره، ولذا اتجهت مباحثهم إلى ناحية المتلقي، ومحاولة ربط الأسلوب بظروفه الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية». محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 242.

[2]– حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، ص 116.

[3]– رحمن غركان، نظرية البيان العربي– خصائص النشأة ومعطيات النّزوع التّعليمي(تنظير وتطبيق)، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر–دمشق–سوريا، ط1، 2008، ص57.

والظَّلال بوجه خاصّ، ومن هنا يصبح التعبيرُ اللّغويّ بحاجةٍ إلى جوازِ الحقيقة العُرفيّة إلى استعمالٍ آخر للَّفظ يسمّى المجاز»[1].

هنا يكون المتكلّم قد انتقل بمعاني ألفاظه من المعنى المعجمي إلى المعنى المجازي، أو بعبارة أخرى إلى المعنى الفنّي؛ «وهي طريقة في التّعبير عن معنًى ما، باتّباع أساليب أو طرائقَ تُتيح للمتلقّي معها أن يَنفتِح على إدراكِ المعنى من دون أن يكون ما يَصلُ إليه هو المعنى الحقيقيّ، الذي يَذهب إليه العمل الفنّي أو النّصُّ الإبداعيُّ»[2].

معنى ذلك أن المتكلّم ورغم الانحراف المتعمّد الذي يحصل منه، إلاّ أنه يُبقى على خيوط رفيعة يُهتدى بها في الوصول إلى إدراك القصد، ونجد هذا متداولاً بين عامة الناس وخاصّتهم؛ وقد كان إهمال اللّسانيات في العقد السابع من القرن العشرين لهذا الواقع الاجتماعي في التواصل السبب في «إحدى المؤاخذات الأساسيّة التي وجَّهَهَا علماء اللّسانيات الاجتماعيَّة والتداوليّون (على حدّ السواء) إلى اللّسانيات، هي كونها غير قادرة على أخذ الواقع الاجتماعيّ للاستعمالات بعين الاعتبار»[3].

ونظرا لهذا السّجال الذي طرأ بسبب هذا الإهمال للواقع الاجتماعي في الاستعمال الجماهيري للّغة، ظهرت نظريّات اهتمت بالعملية التواصلية في كنف الدّراسات الأدبيّة، ورأسا الحربة في هذه الدّراسة هما المبدع (المؤلف) والمتلقي (القارئ)، حتى أن المتلقي في بعض الدّراسات أُعطِي مكانة مرموقة في عملية الإبداع تضاهي مكانة المؤلف الفعليّ؛ وهذا يبين مدى الحظوة التي صار يمتلكها المتلقي من خلال التّعويل عليه في تأويل المنتج الأدبي. وهذا التموقع الحاصل للقارئ يتجلّى أكثر في نظرية التّلقي، وفي هذا يوضح "ناظم خضر" ما ذهب إليه "تومان" بالقول: «فالعلاقةُ بين القارئ والأدب في هذا الاتّجاه، هي أنّ الأدبَ يَحمِل وظيفةً في تصوير المحيط الذي ينتمي إليه القارئ [...]. العالم الذي يصنعه المؤلّف لابدّ أن يتضمَّن كيفيَّة لتفاعل القارئ معه»[4]. ومنه يفهم أنّ المتلقي مستهدف بطريقة أو بأخرى وأنّه معنيّ بما ألقي إليه، وعليه فإنّه مطالب بملء تلك الفراغات[5]، الحاصلة في الخطاب حتى يدرك مضمونه، والحقيقة إذ لولاه لما حصل إبداع أصلاً؛ ذلك لأن «عملية التلقّي هي التي تُشعِل

---

[1]- تمّام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، دار الثقافة -الدار البيضاء- المغرب، د ط، 1994، ص 19.

[2]- رحمن غركان، نظرية البيان العربي- خصائص النشأة ومعطيات النّزوع التّعليمي (تنظير وتطبيق)، ص 65.

[3]- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 35.

[4]- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، دار الشروق للنشر والتوزيع- عمان- الأردن، ط1، 1997، ص 122.

[5]- يتجسد هذا أكثر في باب التواصل في الأدب ؛ حيث يلجأ المتلقّي (القارئ) إلى «ملء الفراغات بإسقاطاته، فهو ينقاد إلى الأحداث ويُدفَع به إلى تكملة ما قُصد إليه مما لم يُقَل». سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، القارئ في النص-مقالات في الجمهور والتأويل- دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- لبنان، ط1، 2007، ص 134.

وَقودَ الإبداع، ووجودُ صاحِبها شيءٌ مُفترضٌ منذ البداية»[1]، بل إننا نجد "الشّعرية" وهي تتناول التواصل بعدِّه مظهرا لها ترى المتلقّي (القارئ) طرفا فعّالا مساهما في عملية التأليف بطريقة غير مباشرة، والعملية برمّتها متوقفة على وجوده من عدمه، وعملية التقبّل لديه تنمو شيئا فشيئا بطريقة تفاعلية تنتهي عند حصول ما يعرف بلذة النص، ويتجسّد ذلك في كون «القارئ يتدخَّل في خَلْق القصيدةِ ابتداءً من تصوّرها الأوّل، مُمَارِسًا فعاليَّته بطريقةِ نشطةٍ من داخل الشَّاعر ذاتِه، حيث يُنظّم أبنيته مُعْتمِدا على فُروضِ القراءةِ. فالشَّاعر يكتُب لا محالةَ بشكلٍ يدعو القارئ إلى تقبّل ما ينشئ. وبدون هذا التقبّل لا وجودَ للشّعر. فالتقبُّل هو الذي يمنحُه مشروعيتَه، وهو ينمُو في شكلِ استعدادٍ أوّليّ قبل القراءة، في صورة " قابليّة". ثم يتطوّر عند مُلاَمسة النّصّ إلى "قَبولِ" مبدئيّ أو "تقبّل" مضاعَفٍ متفاعِل حتى ينتهي إلى درجة عليا من ممارسة لذَّة النّصّ»[2].

1- دينامية المتلقي:

نعني بالدّينامية الحركية والنشاط والاستمرارية وتجديد الطاقة، وبعبارة أخرى أن يكون المتلقي متعاونا في تعامله مع الخطاب الموجّه إليه؛ فإن تجرّد من هذه الفضيلة، فإنّ التّواصل طريقه مسدودة، فقد يُتوقَّع حدوث انحرافات سلوكية كنتيجة لهذا الفهم القاصر؛ لذلك نجد "دي بوجراند" -في مثل هذه الحالة- يتوقع انتكاسة في عملية التواصل، إذ يقول: «أما السّامعون غير المتعاونين فقد يُربكون الاتّصالَ بالطّبع بالمجيء بمحتويات غيرِ مناسبة للعباراتِ ذات الحذف»[3]. والإرباك في التواصل هنا، يقصد به الإخفاق في تفسير وتأويل خطاب المتكلّم، نتيجة عدم تحمّلهم المسؤولية الكافية في الكشف عن القصود في ذلك الخطاب.

ومن بين مثبّطات التواصل الناجح، تعامل بعض المتلقين مع الخطاب (الرسالة) بالعفوية المبنيّة على النظرة الظاهرية إلى البنى السّطحية، دون قراءة ما بين السّطور؛ لذلك قيل بأنه يستحسن تعامل المتلقي (القارئ) «مع النّصّ تعامُلاً جَماليًّا لا وثائقيًّا»[4]؛ لأن التعامل الجمالي مع النص يحفّز صاحبه على الرغبة في كشف المعاني الحقيقية التي أودعها صاحبها في الزوايا الظليلة عمدا منه.

---

[1]- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 245.

[2]- صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب -بيروت- لبنان، ط1، 1995، ص 18.

[3]- دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 345.

[4]- عبد الناصر حسن محمّد، نظرية التّوصيل وقراءة النّص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات-القاهرة- مصر، د ط، 1999، ص 67.

إن هذا التعامل هو دعوة صريحة لاستحضار مقاصد المتكلّم، ولن يتأتى ذلك إلاّ بتفكيك محتوى الخطاب بتوظيف جميع الآليات المساعدة في ذلك، أبسطها التساؤل «عن الدّوافع التي دفَعَت بالمتكلّم إلى أن يكلّمه في وقتٍ وزمانٍ معيّن وبأسلوبٍ معيَّنٍ في مسألة معيَّنةٍ، ونوايا المتكلّم تلك تكشف عنها، دون ريْب لهجته وحركاتُه وقسمات وجهه إن كان مشتقّها، ويكشف عنها أسلوبُه ومُعجُمه إن كان محرّراً»[1]. وهذه أولى الخطوات الجادّة من المتلقّي في الانبراء لمواجهة خطاب المتكلّم.

وبالعودة إلى التراث العلمي الدّيني نجد العلماء – وهم يتعقّبون المقاصد الشرعية – قد جنّدوا لذلك علوم العربية بجميع أنواعها، واستعانوا بأخبارهم[2]، واستحضروا الملابسات التي نزل الوحي في كنفها، استعانة منهم بها على ما جاء مجملا أو متشابها من القرآن الكريم. وفي هذا يقف أحد المتأخّرين (ابن عاشور) على قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة/44)، بالقول: «فإذَا ظنّ أحد أنّ "مَن" للشّرط أشْكِل عليه، كيف يكون الجور في الحكم كفراً؟، ثم إذا عَلم أنّ سبب النّزول هم النّصارى عَلم أنّ مَن موصولة وعَلم أنّ الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمّد»[3].

وما قام به علماء الأمة في هذا الشأن هو انتفاضة منهم نيابة عن المتلقين من عامة الناس، بغرض فهم مضمون الخطاب الإلهي فهما صحيحا، ثم كان الاهتمام بعدها بالمتلقي في ميدان الأدب، وكان في مقدمة المهتمّين البلاغيون والنقاد.

إن أقرب ما يتقاطع مع التداولية من الدرس التراثي العربي، مبحث البلاغة كونه يهتم بالاستعمالات المتنوّعة للّغة، خاصة تلك القوالب اللغوية، والأساليب التي تحقّق التواصل الناجع بعيدا عن اصطلاح الجماعة اللغوية وسلطتها. وفي هذا يحاول "خليفة بوجادي" إبراز نقاط التقاطع والتقارب بين التداولية والبلاغة العربية، قائلا: «تُعدّ البلاغة أحسن ما يتناول إبرازَ العلاقات التداوليّة في اللّغة، لأنها تهتم بدراسة التعبير على مختلف

---

[1]– الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص 332.

[2]– «وأمّا أخبار العرب فهي من جملة أدبهم، وإنّما خصصتها بالذكر تنبهاً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللهو ». ابن عاشور، التحرير والتنوير، [25/1].

[3]– المصدر نفسه، [50،49/1].

مستوياته: اللفظيّة والتركيبيّة، والدلالية، والعلاقات القائمة بينها. وإذا كانت التداولية في أوجز تعريفاتها، هي دراسةُ مَناحِي الكلام، أو دراسة اللّغة حينَ الاستعمال، فإنَّ البلاغة هي المعرفة باللّغة أثناء استعمالها»[1].

لعل هذا هو ما تنبّه له " محمد العمري" عند معالجته لموقع المتلقي في الدرس البلاغي العربي، حين راح يدعو إلى إعادة قراءة التراث العربي على غرار اللسانيات الحديثة، فقال: «... غيرَ أن المتأمّل لنشأةِ البلاغة العربية وتطوّرها سيلاحظ كيف أنّ حضور المخاطَب قد أدّى إلى كثيرٍ من الظواهر التي تستحقّ التّسجيل، وتدعُو إلى إعادةِ قراءةِ التّراث البلاغيّ ومُساءَلته»[2].

وفي مقابل هذا الاهتمام بالمتلقّي من لدن البلاغيين فهناك من يرى بأنّ النقاد القدامى، ورغم اعتدادهم الكبير بالمتلقي وهم يتناولون مبحث المقام، فإنه يعاب عليهم حصرهم لجهدهم المحمود هذا في الجانب التأثيري فقط.[3]

وفي المدوّنة نجد ابن الأثير البلاغي الناقد يولي أهمية كبرى للمتلقّي، حيث يأخذ بيده موجّها إياه إلى كيفية التعامل مع الخطاب الوارد عليه؛ فيدعوه إلى عدم الاكتفاء بالمعنى السطحي للخطاب (المعنى اللغويّ)، بل يوجب عليه التوسع في ذلك؛ لأن الخطاب قد يتضمن معنى مجازيّا، يقول مخاطبا إيّاه: «واعلم أنه إذا ورَدَ عليك كلام يجوز أن يُحمَل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز باختلاف لفظه؛ فانظُر: فإنْ كان لا مزيّة لمعناه في حملِهِ على طريق المجاز فلا ينبغي أن يُحمَل إلا على طريق الحقيقة؛ لأنّها هي الأصلُ والمجازُ هو الفرعُ، ولا يُعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة»[4].

إن هذا الاهتمام بطبيعة الخطاب المتمثل في عرضه على ثنائية (الحقيقة/المجاز) قبل التعامل معه، هو في الحقيقة اهتمام بالمتلقّي حتى يكون ذا كفاءة تفسيريّة تأويلية قبل التعامل معه.

---

(1)- خليفة بوجادي، في اللّسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009، ص154.

(2)- محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، دراسات سيميائية أدبية لسانية، النجاح الجديدة -الدار البيضاء- المغرب، ع5، خريف - شتاء 1991، ص 10، 11.

(3)- ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 238. وينظر: محمد العمري، البلاغة العربية -أصولها وامتداداتها- أفريقيا الشرق-الدار البيضاء- المغرب، ط 2، 2010، ص 287.

(4)- ابن الأثير، المثل السّائر، [63/1].

ومن الأمثلة التي ساقها، والتي حقها من التأويل المعنى الحرفي الظاهر في الخطاب، ما قاله البحتري في وصفه الذئب عند ملاقاته وهو:

مَهيب كنصل السيف لو ضُرِبَت به ذُرى أَجَإٍ ظلّت وأعلامُها وهدُ[1]

ثم يعلّق على ذلك بقوله: «فهذا البيت لا يجوز حملُه على المجاز؛ لأنَّ الحقيقَة أولَى به، ألا ترى أنّ الذُّرى جمع ذِروة، وهو أعلى الشيء، يقال: ذِروةُ الجبَل، أعلاه، والطُّلَى: جمعُ طِلْيةَ، وهي العنق، والعُنق: أعلى الجسد، ولا فرق بينهما في صِفة العلوّ هنا، فلا يُعدَل إذًا إلى المجاز»[2]. أمّا من الأمثلة التي حقّها المجاز فيقول: «ألا ترى أنّا إذ قلنا "فلان عالم" صَدَقَ على كلّ ذي عِلم، بخلاف (واسأل القرية) لأنّه لا يصحّ إلاّ في بعض الجمادات دون بعض؛ إذ المراد أهل القرية، لأنّهم ممّن يَصحّ السّؤال لهم، ولا يجوزُ أن يقالَ: واسألِ الحجَر والتراب»[3].

إنّه في طرحه هذا نجده يوازي بين ما ذهب إليه "محمّد محمّد يونس علي" و"محمد نظيف" في حثّهما المتلقّي على وجوب مراعاة الملابسات المرافقة للخطاب، واستغلال الآليات المتاحة في الكشف عن المراد الحقيقي من الخطاب، وعدم التّسليم بالمعنى الحرفي للعلامات اللّغوية.[4].

يعدّ هذا الاهتمام بالمتلقّي من خلال إرشاده إلى تلك الكيفية الناجعة، التي يجب أن يُتَعامل بها مع الخطاب باعتباره خطابًا متعدّد القصود والتفاتة تداوليّة مبكّرة من طرف ابن الأثير، تتقاطع مع ما تبحث فيه التداولية حديثا.

1-1- كيف يكون المتلقّي ديناميّا؟:

يفترض أنّه يجب على المتكلّم أن يكون ديناميّا في ما أنجزه، وعينه على المتلقّي، ولذلك فإنّه يكون قد ترك للمتلقي ما يقوده إلى فهم قصده في حال تجاوزه المعنى الحرفيّ للخطاب، فقد يُتصادف «أنّ التركيبَ وحده لا

---

[1]- البيت للبحتري وهو من الطويل، وهو في الديوان بلفظ كنصل بدل كحدِّ، ينظر: ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصّيرفي، دار المعارف -القاهرة- مصر، د ط، د ت، [742/2]

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [64،63/1].

[3]- المصدر نفسه، [62/1].

[4]- ينظر: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار أفريقيا الشرق-الدار البيضاء- المغرب، د ط، 2010، ص 43. وينظر: محمد نطيف، الحوار وخصائص التفاعل- دراسة تطبيقية في اللّسانيات التداولية، أفريقيا الشرق-الدّار البيضاء- المغرب، د ط، 2010، ص43.

يحمِل من المعنى إلاّ بعضَه، بل إنّه قد لا يحمِل من المعنى إلا سطحه أو ظاهره، وأنّ المسكوتَ عنه الضّمنيّ قد يكون مغايرًا، كأنْ تسألْ عن السّاعة وأنتَ تريد الانصرافَ أو تعبّر عن إعجابك بشيء وأنت تريد أخذَه.»[1].

هذا توجيه للمتلقّي كي يراعي في معالجته للخطاب مختلف السياقات المرافقة له؛ «لأنّ الاكتفاءَ بالمعنى الحرفيّ أو معنَى المقال أو معنى ظاهرَ النّص يُعتبَر دائما سببا في قُصور الفهم، ومن التّعبيرات الشائعة عند الإنجليز قولُهم في العبارة البريئة المظهرِ السّيّئة الأثر ما معناه: ليس العبرة ممّا قِيل، ولكن بالطريقة التّي قيل بها»[2]. ولتجنّب هذا القصور في الفهم يجب استكناه معنى الخطاب، بمراعاة المقام[3] الذي نشأ فيه المقال حتّى لا يتمّ الوقوع فيما وقع فيه البنيويّون؛ «فالخطأ – إن جازت العبارة – الذي كان يُرتكَب قبل المقاربة التداوليّة، يتمثل أساساً في الظّن أنّ القولَ يتمثّل فقط في بيان شيء ما، دون النّظر إلى ما يصاحبُ ذلك دائمًا من بيانِ ما نقولُه أو بصياغة أخرى، كان الخطأ يتمثّل في اعتبار أنّ القولَ يقومُ على تعيين شيء ما»[4].

إنّ عبارة (دون النظر إلى ما يصاحب ذلك دائما من بيان ما نقوله) إشارة واضحة باللائمة إلى المتلقّي (القارئ أو الناقد)، الذي لم يَأْلُ جهداً –ولو بسيطاً –في فهم مقصود الأفعال الكلامية في الخطاب.

ومنه يفهم أنّ إهمال المتلقّي لعنصر المقام في فهم الخطاب، وبخاصة ذلك الذي يتعمّد فيه المتكلّم الإبهام رغبة منه في حصول اللطافة والمتعة الفنيّة سيؤول إلى سوء الفهم. وفي هذا يورد ابن الأثير في تناوله مبحث "الإبهام من غير تفسير" خطاباً من فصل في تقليد الوزارة لأحد الأشخاص، هذا نصّه: «وأنت مُؤهَّل لواحدةٍ متخلّق لها غُرَرَ الجياد، وتُناديها العلياء بلسانِ الإحماد، وتفخَر بها سُمْر الأقلام على سمر الصّعاد، فابسُط يدك لأخذِ كتَابِها، واسمع لطِيب ذكرِها بعد سَعيِك في طِلابها، واعلمْ أن الخطَّابَ إليها كثيرٌ لكنّها صدَّت بك عن خُطَّابها، ولقد مضى عليها زمنٌ وهي نُفُور حتى استفادَها الآن تأنيسُك، ولن تسبق الأقدار باسمك إلاّ لتكون سُليمَانَها وهي بلقِيسُك»[5]؛ إنّ المتلقّي يذهب به الوهم أوّل الأمر إلى أنّ الخِطاب قيل في رجل تقدّم لخطبة امرأة وفاز بها؛ ولولا

---

[1]– الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص 333.

[2]– تمام حسّان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 372، 373.

[3]– «والمقام ذلك الموقف الذي يتطلب نوعا من الألفاظ تجاوزت بطريقة معيّنة كي تفي بالمراد». عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي– دراسة تطبيقية– مكتبة ومطبعة الإشعار الفنية –القاهرة– مصر، ط1، 1999، ص 18.

[4]– فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ص 136.

[5] – ابن الأثير، المثل السّائر، [31/2].

الإحالة من طرف المتكلّم إلى المناسبة التي قيل فيها الخِطاب، وذكره اسم الرجل (سليمان) الذي تقلد الوزارة لبقي المعنى كما تُوهِّمَ قبلاً.

1-2- تفعيل الكفاية المنطقية:

من بين المظاهر الدالة على اعتناء ابن الأثير بالمتلقي، عمله على استنهاض قدراته الفكرية من خلال استفزازه، وتحريضه على استثمار إمكاناته بدل الحجر عليها والاكتفاء بالنظرة السطحية القاصرة في إدراك مغازي الخطاب، ونجده في هذه المسألة يتوجه باللائمة إلى النحاة ومفسري الأشعار في اكتفائهم بتحصيل الفائدة التواصلية فيها دون الالتفات إلى الجانب الإبداعي القائم على تفعيل قدراتهم العقلية؛ يقول: «ألا ترى أن النحويّ يفهمُ معنَى الكلامِ المنظومِ والمنثورِ ويَعلَم مواقعَ إعرابه، ومع ذلك فإنّه لا يَفهمُ ما فيه من الفَصاحة والبلاغةِ، ومن هَهُنا غلَط مفسّرُو الأشعَار في اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللّغوية، وتبيِين مواضعِ الإعراب منها، دون شَرح ما تضمَّنَته من أسرارِ الفصاحَةِ والبلاغةِ»[1]، لقد انتهت به خبرته بأن يوجّه المتلقّي إلى تلك الفائدة المغيّبة بقوله: «وهمُنا فليُنعِمِ الخائضون في هذا الفنِّ نظرهم، ويعلموا أنَّ في الزَّوايا خَبَايا، وإذا أنعمُوا الفكرَ في أسرارِ الألفاظِ عند الاستعمالِ، وأغرقوا في الاعتبار والكشْف؛ وَجدُوا غرائبَ وعجائبَ»[2].

لقد ربط ابن الأثير إيجاد تلك الغرائب والعجائب في الاستعمالات اللغوية المتنوعة للألفاظ بتحقّق شرط إعمال الفكر، فاتحا بذلك أمام المتلقي أفقا رحبا في التأويل؛ لأنّ «باب التأويل غير محصور»[3]، مذكرا إياه أنه يوجد «شيئان لاَ نِهَاية لهُما: البيانُ والجمالُ»[4]، وما على المتلقّي إلا تفعيل كفايته المنطقية في سبيل إدراك المعاني المستلزمة[5]. ثم ساق لذلك حديثا من الأخبار النبوية، يحتمل تأويلات عدة، وهو دعاؤه صلى الله عليه وسلم على رجل بقوله: «اللَّهمَّ اقطع أثره»[6]. حيث تعدّدت التأويلات فصارت ثلاثة: «الأول أنه دعا عليه بالزمانة، لأنه إذا زمُن لا يستطيع أن يمشي على الأرض، فينقطع حينئذ أثره؛ الوجه الثاني: بأنه دعا عليه بأن لا يكون له

---

(1) – ابن الأثير، المثل السّائر، [7/1]، وينظر: المصدر نفسه/[288،13/1] ، [164،50/2].

(2) – المصدر نفسه [283/1].

(3) – المصدر نفسه، [32/1].

(4) – المصدر نفسه [09/1].

(5) – "ففي أحيان كثيرة لا يعني الكلام ذلك الجانب التصريحي بل يعني حمل المتلقي على التفكير في أمور تم التلميح إليها، وليست بأمور غيبية لأنها متضمنة في الأقوال المصرح بها"، حمّو الحاج ذهبية، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع -تيزي وزو- الجزائر، د ط، 2012، ص 134.

(6) – ابن الأثير، المثل السّائر، [67/1].

نسل من بعده ولا عقب؛ الوجه الثّالث: أنّه دعا عليه بأنْ لا يكون له أثرٌ من الآثار مُطلقًا، وهو أن لا يُفْعل فعلاً يُبْقِي أثرهُ من بعده كائنًا ما كان من عَقب أو بناء أو غِراس أو غير ذلك»[1].

وكثيرا ما كان ابن الأثير يلجأ إلى تحريض المتلقّي بالإشارة والتلميح إلى الأسرار المضمرة في الخطاب، وإلى السبل المستوعرة المعترضة في ذلك حتى يستنهض همته ويشحن عزيمته، وذلك كلّه عناية منه به ومراعاة لحاله، دافعا إياه إلى التساؤل عن الكيفية التي قيل بها الخطاب.

ومما ساقه ابن الأثير في هذا، قوله: «وهذا موضِع يَدِقّ عن العثور عليه ببادِرةِ النَّظر ما لم يُعْطَ التأمُّل فيه حقَّه»[2]. وقوله في التوكيد: «وهذا بَابٌ طويلٌ عريض يشتَمل على أسرارٍ دقيقة»[3]، وفي التقديم قوله: «له أسرارٌ تحتاج إلى فصْل تأمّل وإمعانِ نَظَر[....]، فتأمّلْه وأمعنْ نظرك فيه حتى يتبيّن لك مكان الصواب منه»[4]، وقوله في الحروف العاطفة والجارة: «وهذا مَوضِعٌ لطِيفُ المأخذِ، دقيقُ المغزَى»[5]، وقوله في المغالطة: «والمسْلَك إلى مثل هذه المعاني وتصحِيح المقصِد فيها عسِر جدًّا، لا جُرم أنَّ الإجادَة فيه قليلَة»[6]، وفي مراعاة المقام: «وهذا شيء لا يُتَنبَّه له إلا الرَّاسخُون في هذا الفنِّ»[7]، وفي طبيعة التَّشبيه: «مُستوْعر المذهَب، وهو مَقْتَلٌ من مَقَاتِل البلاغةِ»[8]، وقوله في المجاز: «فإن التّنبّه له عسر؛ لأنّه يحتاج إلى فضل تأمل، وطول فكرة، لخفاء ما يستدلّ عليه، ولا يُستنبَط ذلك إلا مَن رست قدمه في ممارسة علم البيان، وصار له خليقة ومَلَكة»[9].

وبعد تلك التوجيهات المردفة بمختلف النماذج التّعليميّة، ينتهي به الأمر إلى مخاطبة المتلقّي ملفتا نظره إلى حاصل الفائدة من استغلال الكفاءة المنطقية موجّها: «فانظر أيّها المتأمِّلُ إلى هذه النّكت الدّقيقةِ التي تمرّ عليها في آيات القرآن الكريم، وأنتَ تظنُّ أنَّك فهِمت فحْواها واستنبطت رُموزَها»[10]، كاشفا له عن أسرار التّكرير في

---

[1] – ابن الأثير، المثل السّائر، [37/1].
[2] – المصدر نفسه، [20/2].
[3] – المصدر نفسه، [38/2].
[4] – المصدر نفسه، [48/2].
[5] – المصدر نفسه، [50/2].
[6] – المصدر نفسه، [219/2].
[7] – المصدر نفسه، [341/1].
[8] – المصدر نفسه، [494/1].
[9] – المصدر نفسه، [78/2].
[10] – المصدر نفسه، [08/2].

القرآن الكريم معلقا: «وبالجُملَة فاعلَم أنَّه ليس في القرآن مُكرّر لا فائدةَ في تكريره؛ فإنْ رأيت شيئًا مِنه تكرَّر في الظَّاهر، فأنعِمْ نظركَ فيه؛ فانظُر إلى سوابقِه ولواحِقِه؛ لتنكَشِفَ لك الفائدةُ منه»[1].

إنّ ما ذهب إليه ابن الأثير في تفاعله مع المتلقّي بتحميله المسؤولية في كيفية التعاطي مع الخطاب الوافد عليه، يتقاطع تماما مع الأفكار التداولية التي تبنّتها "التّعليميّة" في نقل اهتماماتها إلى المتعلّم (المتلقّي)؛ بعبارة أخرى منح الأولوية لـ (التّعلّم) على (التّعليم)[2]، والهدف من ذلك كلّه هو إعداد الفرد القادر مستقبلا على التعامل إيجابا مع مختلف الوضعيات الطارئة عليه.

ورغبة من ابن الأثير في إعداد المتعلّم الكفء الذي يستحيل لاحقا إلى متكلّم بدوره، نجده على مدار المدوّنة يحاور قارئا افتراضيا، وقد صدّر خطاباته إليه بألفاظ تخدم قصوده، كقوله: "انظر"[3]، "اعلم"[4]، اللتان تكرّرتا عشرات المرات في المدوّنة.

1-3- توجيه المتلقّي نحو قراءة ملابسات الموقف:

إذا كان ابن الأثير قد حفّز المتلقّي بجعله ديناميا من خلال سلسلة التوجيهات التي تصنع منه مؤلفا للخطاب ذا كفاءة تداولية تبليغيّه؛ دعاه إلى مراعاة ملابسات المواقف المختلفة أثناء العمليّة التبليغيّة ضمانا لنجاح العملية التّواصلية، وبذلك وجد ابن الأثير نفسه أمام متلقّيَيْن: الأول هو المتلقّي المتعلّم، أما الثاني فهو المتلقّي القارئ، الذي من المفترض أن يخاطبه المتلقّي الأول الذي تحوّل بدوره إلى متكلّم، ويمكن توضيح ذلك بالمخطط الآتي:

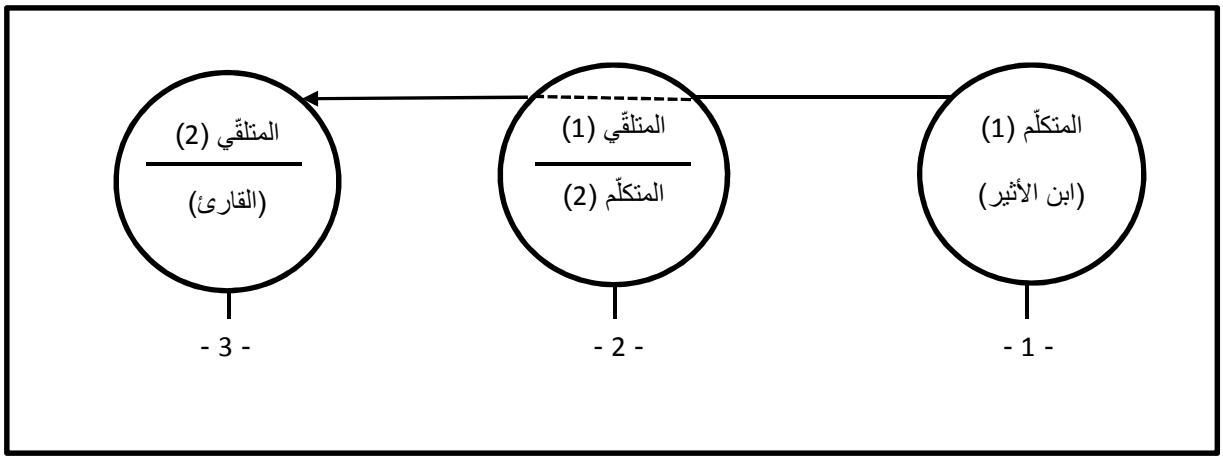
---

[1] – ابن الأثير، المثل السّائر، [160/2].

[2] – وليس المقصود من ذلك؛" إلغاء التعليم على حساب التعلّم، إذ لا تتصور تلميذا يتعلّم بدون وساطة في هذا المستوى على الأقل، ولا يمكن أن نتصور أيضا ترك العنان إلى المتعلّم يتعلّم كيف ومتى شاء وإنما المقصود هنا أن يكون حظّ التّعلّم أوفر من حظ التّعليم". أ. قاسم ق. بن شهرة، نظرة أخرى إلى التّعليميّة "لنعلّم لكي يتعلّموا"، د ط، 2014، ص 104.

[3] – ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [09/1، 16، 25، 27، 28، 63، 69، 80، 133، 143، 148، 169، 170، 201، 273، 292، 298، 311، 343، 402، 420]، [06/2، 08، 55، 141، 160، 203، 219، 267، 271، 331].

[4] – ينظر: المصدر نفسه، [05/1، 07، 11، 22، 32، 62 ـ 64، 72، 81، 142، 145، 156، 168، 177، 178، 186، 192، 193، 196، 395]، [14/2، 27، 46 ـ 48، 60، 78، 108، 113، 138، 156 ـ 160، 191، 215، 230، 301، 337].



الشكل (3): يفسر عناية ابن الأثير بالمتلقّي

حيث تتضمّن الدائرة (1) في الشكل المتكلّم (1) الذي هو ابن الأثير مرسلا خطابه التوجيهي إلى المتلقّي (1) في الدائرة (2) الذي هو المتعلّم الذي يعمل على الأخذ بتوجيهات معلّمه في تأليفه بحيث يصير إلى متكلّم (2)؛ وبانتقال التوجيهات من المتكلّم (1) إلى المتلقّي (2) تجاوزا والمشار إليها بالنقاط المتقطعة في الدائرة (2)، يكون ابن الأثير قد خاطب متلقيين اثنين.

يشترط ابن الأثير على متعلّم فنّ الكتابة أن يهتم بمطلع الخطاب الذي يؤلّفه مراعاة منه لحال المتلقّي؛ وذلك بأن "يكونَ مَطلَع الكتابِ عليه جِدّةٌ ورشَاقةٌ؛ فإنَّ الكاتب مَن أجَادَ المطلع والمقطع، أو أن يكون مبنيًّا على مقصِد الكاتبِ"[1].

إن شرط الإجادة في مطلع الخطاب، لا يتوقف عند حدود النّص في ذاته، إنما القصد منه العناية بحال المتلقّي لذلك الخطاب، بحيث تتضمن المقدّمة إشارات إلى الموضوع الذي سيعالج؛ وهي استراتيجية خطابية الغرض منها شدّ انتباه المتلقّي وجرّه إلى التفاعل مع الحدث بإيقاظ حاسّة السّمع لديه[2]. وابن الأثير بطرحه هذا يكون قد أجاب على ما تبحث فيه التداوليّة في تساؤلاتها عن المتكلّم، كيف تكلّم؟ ولماذا؟.

ونظرا للأهمية التي تحوزها هذه المطالع ضمن النصوص الخطابيّة، فإنّنا نجد جميع العمليات التّعليميّة تراعي استحضارها والاعتناء بها اهتماما منها بالمتلقّي المتعلّم كاستراتيجية تعليميّة، ويتجلى ذلك من خلال إعداد المعلّم

---

[1] – ابن الأثير، المثل السّائر، [72/1].

[2] – يبرّر ابن الأثير لطرحه ذاك بالقول:" وإنما خُصّت الابتداءات بالاختيار لأنها أول ما يطرق السّمع من الكلام، فإذا كان الابتداء لائقا بالمعنى الوارد بعده توفّرت الدّواعي على استماعه". المصدر نفسه، [237/2].

لوضعية تعلّم (إثارة مشكل) تخدم الحصة التّعليميّة بتهيئة المتعلّم ووضعه في السّياق العام للحدث موضوع الدرس.[1].

ومن جهة أخرى فإننا نجد ابن الأثير في اعتداده بهذه الابتداءات؛ إنما يفعل ذلك مجاراة منه للعرب في أساليب كلامها العُرفيّة[2] رغبة في استمرار عملية التّواصل، عادّا خروج النّاثر والنّاظم على هذا العرف تفريطا منه بعدم مراعاة حال المتلقّي وبالملابسات التي أحاطت بالموقف. ومثل ذلك الإغفال ما وقع فيه أبو نوّاس في مدح "الأمين محمد بن رشيد" مقرنا فضله في النسب بأمّه بدل أبيه[3]، بل نجد ابن الأثير في هذه المسألة يراعي الذّائقة الفنيّة للمتلقّي، باشتراطه على مؤلف الكلام تذوّق الألفاظ قبل استعمالها كمعيار جودة ضامن لنجاح العملية التبالغيّة؛ إذ يلفت الانتباه بالقول: "فانظُر إلى ما يفعلُه اختلافُ الصّيغةِ بالألفَاظِ، وعليكَ أن تَتفقَّد أمثَال هذه المواضِعِ، لتعلَم كيف تضعُ يدَك في استعمالِها، فكثيرًا ما يقعُ فحولُ الشّعراء والخطباء في مِثلِها، ومؤلّف الكلامِ بين كاتِبٍ وشاعرٍ إذا مرَّت به ألفاظٌ عَرَضها على ذَوقِه الصَّحيح، فمَا يجدُ الحَسَن منها موحَّدًا وحّده، وما يجدُ الحسن منها مجموعا جمَعَه"[4].

ويتجلّى موقف ابن الأثير البيّن في اهتمامه بحال المتلقّي حال الخطاب، في تناوله مبحث "التوكيد" كأسلوب تراعى فيه الحالة النفسية للمتلقّي والمتأرجحة بين التردّد والشّك والانكار في حال عدم اطمئنانه للمعنى بسبب الاقتصار على الإخبار فقط[5]؛ فيلجأ المتكلّم إلى توظيف أدوات التوكيد التي تخدم غرضه حسب طبيعة المتلقّي، وتتجسّد مراعاة ابن الأثير لحال المتلقّي في تناوله لمبحث " توكيد الضميريْن" حين توقّع حصول الشّكّ لدى المتلقّي بقوله: " وإذا كان غير معلوم [يقصد المعنى] وهو مما يُشَكُّ فيه؛ فالأولى حينئذٍ أن يؤَكَّدَ أحدُ الضميريْن بالآخرِ في الدَّلالة عليه؛ لتقرُّره ولتثبُّته"[6].

---

[1] – أ. قاسم ق. بن شهرة نظرة أخرى إلى التّعليميّة، ص 122، 123.

[2] – قد اهتم المنظرون القدامى للبلاغة والنّقد العربيّيْن بهذا الربط المحكم بين الأسلوب والمتلقّي، ويتجلّى ذلك " في كثير من المباحث، وخاصة في بناء القصيدة، فتجدهم في دراسة مطلعها يوجهون أنظار الشعراء إلى أن يبدلوا غاية جهدهم للإجادة فيها، إدراكا منهم لقوة التأثير الذي يتركه هذا المطلع في النفس، وما يحدثه من جذب للسّامع، فينصرف همّه إلى الإصغاء والاستيعاب". محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبيّة، ص 242.

[3] – ينظر: ابن ألأثير، المثل السّائر، [318/2، 319].

[4] – المصدر نفسه، [292/1].

[5] – ينظر: المصدر نفسه، [54/2- 59].

[6] – المصدر نفسه، [19/2].

1-4- المتلقّي وكفايته في فهم الخطاب (المتلقي وكفايتا التأويل والتفسير):

إنّ "عبد السلام عشير" وهو يتناول كفاية التأويل كخاصّية من الخصائص العامّة للخطاب الحجاجي، والتي تبحث عن المعنى خلال التّحاجج، يخلص إلى القول: "وتشيرُ كلُّ نظرّياتِ الخطابِ (تأويليّة، ظاهريّة، لسانيّة...) في هذا الإطار إلى غيابِ درَجَة الصّفر في القَول، وإلى غيابِ استقلالِ الذّاتِ في الخطاب، ذلك لأنّ الخطابَ لا يُستعْمَل إلاّ في إطار سياقٍ ومقامٍ معيّنٍ"[1]. وفحوى هذا القول أنّ الخطاب مهما كان نوعه وحجمه ومصدره فإنه يحمل معنى معيّنا، ولا يمكن أن يكون المتكلّم لاغيا في ما قاله، ولابدّ أن يكون صاحبه ترك فيه من الإشارات الظاهرة أو المضمرة ما يعين على تتبّعه. وقريب من هذا نجد ابن الأثير في سرده لمزايا الإيجاز ودفاعه عن توسّل هذا الأسلوب في الخطاب يقول: "والأصل في المحذوفاتِ جميعِها على اختلاف ضرُوبِها، أن يكونَ في الكلام ما يدلُّ على المحذُوف؛ فإنْ لمْ يكُن هناكَ دَليل على المحذُوف، فإنَّه لغْو من الحديثِ لا يجُوز بوَجْهٍ ولا سَببٍ"[2].

في هذا الكلام إسناد مسؤولية تأويل الخطاب إلى المتلقي[3]، وتحفيز له، واستنهاض لهمته للتّنقيب عن المعنى المتوارى بين ثنايا الخطاب. وهنا يحقّ التساؤل عن وسيلته في هذا الإطار؟.

يجيب "طه عبد الرحمن" في حال حصول ذلك بالقول:"فيحتاج المخاطَب إلى الدخول في العمل وتحمّل مسؤولية المراد من القول كما تحمَّله المتكلّم في تفقّده لقصده، نظرا لأنّ المتكلّم يكونُ قد بلّغه إليه بطريق التَّلميح، لا بطريق التَّصريح، فيكون المخاطَب مطالبا (بفتح اللام) بتعقّبه بمعرفةِ القرائن المقَالية والمقامية التي تتعلق بهذا القول"[4].

---

[1] – عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر –مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق–الدار البيضاء–المغرب–د ط، 2006، ص 132.

[2]– ابن الأثير، المثل السّائر، [81/2].

[3]– "يقتضي الحذف [...] حين يقع في جمل النص عملا تأويليا ينجزه المتقبل حين يملأ الفجوات ويتمم ما يراه ناقصا بما يجده مناسبا لمقتضى التركيب. وهكذا يتبين أن مفهوم "الحذف " أيضا قائم في جوهره على مفهوم "التكليف". فالمتقبل مكلف بتعمير الفراغات. ويقتضي منه ذلك الفعل جهدا تأويليا محوره استنباط الشق المفقود باستقراء القسم الموجود من الجملة، كأن المتكلّم يعلم بأن المتلقي يمتلك جهازا يكشف بواسطته عن المحذوفات". بسمة بلحاج رحومة الشكيلي وآخرون، مقالات في تحليل الخطاب، تقديم: حمّادي صمّود، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منّوبة، تونس، د ط، 2008، ص167.

[4] – طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 251.

وفي تناول ابن الأثير لموضوع الفصاحة والبلاغة في الفصل الثامن من المقالة الأولى، نجده يأخذ بيد المتلقّي إلى ما يسعفه في الكشف عن المعاني المضمرة في الخطاب، عن طريق توسل آليتي التفسير والتأويل[1]؛ ففي تناوله لطبيعة "التّفسير" يبيّن مجاله في قوله: «وإنّما التّفسير يقَع في غُموض المعنى من جِهَةِ التّركيب، لا من جهةِ ألفاظهِ المفردةَ لأن معنى المفردة يتداخلُ بالتركيب، ويَصير له هيئة تخصُّه [...]. وأعجَب ما في ذلك أن تكون الألفاظُ المفردة التي تركّبت منها المركَّبة واضحة كلّها، وإذا نُظر إليها مع التركيب احتاجَت إلى استنباطٍ وتفسيرٍ، وهذا لا يختصّ به القرآن وحده، بَل في الأخبار النبويّة والأشعارِ والخُطَب والمكاتَبات كثيرٌ من ذلك»[2].

من خلال توضيحه لطبيعة هذه الآلية نجده يحصر عملها في حدود تبديد الغموض الحاصل في المعنى من جهة التركيب؛ وهو – كما يوحي كلامه – غموض نسبيّ يستدعي توسّل التّتبع لمعرفة المعنى الجديد انطلاقا من طبيعة المفردات واعتماداً عليها بصفتها مقدّمة لهذه النتيجة التي آل إليها المعنى. ثم نجده يمثّل لذلك بالحديث النبوي الشريف الذي يحث على التزام رأي الجماعة في ما اجتمعت عليه، جاء فيه: «صومُكُم يوم تصُومون، وفِطرَكُم يوم تفطِرُون وأضحاكُم يوم تُضَحَّون»[3]؛ ويقف عليه بالقول: «وهذا الكلامُ مفهومَة مفرداتُ ألفاظِه لأنَّ الصَّومَ والفِطرَ والأضْحَى مفهومٌ كلُّه، وإذا سُمع هذا الخبر من غير فِكرة قيل: عَلِمنا أنّ صومَنَا يوم نصوم، وفطرنا يوم نفطر وأضْحانا يوم نضحّي، فما الذي أعلمَنا به ممّا لم نَعْلمْه؟ وإذا أمعنَ النَّاظر نظَره فيه، عَلم أنّ معناه يحتاجُ إلى استنباطِ، والمرادُ به أنَّه إذا اجتَمع النّاسُ على أنّ شهرَ رمضانَ يومَ كذا، ولم يكُن ذلك اليوم أوّله، فإنّ الصّوم صحيح، وأوّلُه هو ذلك اليوم الذي اجتمع النّاسُ عليه، وكذا يُقَال في يومِ الفطر ويوم الأضحى»[4]. يلاحظ أنّ ابن الأثير وهو يتعاطى تفسير الحديث الشريف قد مثّل لما ذهب إليه عمليّا مستحضراً في ذلك كفايته اللّسانية، وكفايته الثقافية، ولا نستبعد أنّه استعان بالنصوص الدينية التي ترغّب في التزام رأي الجماعة و الأمّة.

---

[1]– يميز ابن الأثير بينهما. لمزيد من المعلومات، ينظر: المثل السّائر، [1/32-40].

[2]– المصدر نفسه، [1/67، 68].

[3]– الحديث رواه الترمذي، ينظر: الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الصحيح وهو متن الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي –القاهرة– مصر، ط2، 1968، [3/71]. حديث رقم: 697.

[4]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/68].

أمّا في تناوله لآلية "التأويل" والحث على توسّلها فإنه يربطها بالفكر، ويتبدّى ذلك من خلال إبانته للكيفية التي يتمّ بها الظّفر بالمعنى المجازي قائلاً: «وإنّما المجاز يُفهَم بعد فَهم الحقيقة، وإنّما يُفهم بالنّظر والفكرة، ولهذا يحتاج إلى دليل لأنّه عُدُول عن ظاهر اللّفظ؛ فالحقيقةُ أظْهَر والمجازُ أخفَى وهو مسْتُور بالحقيقة»[1].

ومضمون خطابه أنه يدعو إلى توظيف آلية التأويل بدل آلية التفسير، لأن المعنى المضمر يتجاوز واقع التّداخل بالتركيب، إنّما صار أكثر خفاءً؛ وبذلك فإنّه يحتاج إلى الاستعانة بالكفاية المنطقيّة من خلال الاستدلال على المعنى، ويمثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿**أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ**﴾ (النساء/43)؛ لأنّ الكثير يكتفون في فهم معناها بالمعنى السّطحي الظاهري، وهنا يقف على ذلك بالقول: «فإنّ الفهمُ يَتَسارع فيه إلى الحقيقةِ التي هي مُصَافحةُ الجَسدِ الجسدَ، وأما المجازُ الذي هو الجِماع، فإنّه يُفهَم بالنَّظر والفِكْر، ويحتاجُ الذَّاهبُ إليه إلى دليل: لأنّه عُدُول عن ظاهِر اللَّفظ»[2].

وفي المقابل نجده وهو يتناول "الإيجاز" في مقالته الثانية، الذي يكتفي فيه بذكر المسبب دون السّبب يدعو إلى التسلّح بآلية التأويل لإصابة المعنى المقصود، ويمثل لذلك بآية كثيرا ما يتساءل الناس بشأن ترتيب الفعلين فيها، حيث أخّر فعل الوضوء وقدّم فعل القيام للصلاة على غير ما عهدوه، قال تعالى: ﴿**إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ**﴾ (المائدة/06). ثم يؤوّل ذلك بالقول: «والوضُوء إنَّما يكونُ قبل الصَّلاة، لا عندَ القيامَ إليها؛ لأنّ القيام إليها هو مباشَرةٌ لأفعالِها من الرّكوع والسّجود والقراءة وغير ذلك، وهذا إنّما يكونُ بعدَ الوضوء، وتأويلُ الآيةِ إذا أردْتَ القيامَ إلى الصلاة فاغسِلْ، فاكتَفَى بالمسبّبِ عن السّبب»[3].

إنّ تأكيد ابن الأثير على وجوب تفعيل الكفاية المنطقية، هو وعي منه بوجود بنية عميقة تُحيل على المعنى وتستدعي الوسيلة النّد لإدراكه، وعليه فإنّ الوسيلة تلك تكون أكثر إلحاحاً في الكشف عن المعنى المتضمن في أسلوب التّعريض الذي يفوق فيه – حسب ابن الأثير – المعنى خفاء أكثر ممّا هو عليه في الكناية والمجاز، حيث يفهم من جهة التلويح والإشارة.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [196/2].

[2]- المصدر نفسه، [196/2].

[3]- المصدر نفسه، [85/2].

والملاحظ أن نظرة ابن الأثير التمييزية إلى التفسير والتأويل تتقاطع مع نظرة "بول ريكور" إلى البنية السّطحية والبنية العميقة في تناوله لآلية التأويل؛ حيث يعطي أهمية كبرى وأولويّة في تتبّع آثار المعنى للكفاية المنطقية؛ إذ يقول داعيا إلى تصحيح مفهومنا للتأويل من خلال فهمنا للبنية العميقة: «الشّرحُ هو إبرازُ البُنَيةِ، أي العلاقاتُ الداخليّة التّابعةُ التي تشكِّل ثابتَ النّصّ؛ والتأويلُ هو سُلوك طريق الفِكر التي فتحهَا النّصّ»[1]. معنى ذلك أنّ نسبة الحظوظ في الإمساك بالمعنى تزداد أكثر بتوسّلنا لآلية التأويل، ما دام الفكر هو العنصر المحرّك لها.

إنّ توظيف ابن الأثير – وهو يتقمّص دور المتلقي– لتيْنِك الآليتين في نماذج خطابية، كان يمدّها بما تراكم لديه من رصيد لسانيّ ورصيد بلاغيّ تداوليّ ورصيد فكريّ، إضافة إلى استحضاره السياق الذي جرى فيه الخطاب، هي كلها وسائل (إشارات) تداولية كان ابن الأثير واعيا باستعمالاتها. وهو في ذلك يوازي ما ذهب إليه بعض اللسانيين المحدثين من أنّ المؤوّل للخطاب ما عليه إلاّ «تطبيقُ مختلف كفاياتِه على مختلف الدَّوَالِّ المسجَّلة في المتوالية بشكلٍ يمكّنُ من استخلاصِ المدلُولاتِ»[2].

إن الاكتفاء باستخلاص القصد من ظاهر الخطاب دون الانتباه إلى القصد الحقيقي المخفي باستنفار وتجنيد كافّة الكفايات والآليات هو الذي جعل زوجات النبي صلّى الله عليه وسلّم يتوَّرطن في عدم فهمهنّ القصد من كلامه بشأنهنّ في قوله: «أطولكنّ يداً أسْرَعكُنّ لحوقاً بي»[3]، حيث قصد هو معنًى مجازياً وهنّ اكتفين بالحقيقة الظاهرة من الألفاظ؛ «فلمَّا ماتَ صلواتُ الله عليه جَعلْن يطاوِلْن بين أيديهنَّ حتَّى ينظُرن أيُّهنّ أطوَل يداً، ثم كانت زينَب أسْرعُهُنّ لُحوقاً به، وكانت كثِيرة الصَّدقَة، فعَلمْن حينئذ أنَّه لم يُردِ الجارحَة، وإنّما أراد الصَّدقَة»[4].

لابدّ على المتلقّي أن يكون متعاونا، وله في قواعد غرايس ما يعينه على ذلك، وأن يعتقد أنّ صاحب الخطاب هو متعاون كذلك، وأما انحرافه عن تلك القواعد فلم يكن إلا لضرورة؛ لأنّه في «الغالب على المستدِلّ ألاَّ يذكُر في دليله إلاّ ما كانَ يعلَم أنّ المستمِعَ يحتاجُ إلى معرفتِهِ لتبَيُّن المدلُولِ منه، معتمداً في ذلك على قدرةِ المستمع على استحضار المحذوف، إمّا لوضُوحه أو لقُربه أو لشهرته، فتكون عنايةُ المتكلّم بالدّليل على حسب حال

---

[1]– بول ريكور، من النّص إلى الفعل "أبحاث التأويل"، ترجمة: محمد براية وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية –القاهرة– مصر، ط1، 2001، ص 112.

[2]– أ. مولرْ– ك. زيلتمان– ك. أوريكيوني، في التداوليّة المعاصرة والتواصل– فصول مختارة– أفريقيا الشرق–الدار البيضاء– المغرب، د ط، 2014، ص07.

[3]– الحديث أخرجه مسلم في صحيحة. ينظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار البيان العربي –القاهرة– مصر، د ط، 2006، ص 1197، حديث رقم 101 (2452).

[4]– ابن الأثير، المثل السّائر، [37/1].

المستمعِ من الإدراك، وعلى قدر مشاركتهِ له في بعض القواعد والمعلومات، فيُضمر ما علِمه المخاطَب، ويُظهر ما جَهله»[1]. إنّ هذه الرّغبة القائمة من طرف المتكلّم، وإن على مستوى أعمق[2]، هي التي جعلت نظرية غرايس «تتَّسم بنوعٍ من المرونة، لكونها تُمكِّن من تجاوُز أو عدَم التّشبُّث بحرفيَّةِ وسطحيَّة قوانينِ الحوار، إلى التّأويل والاستنتاج»[3]، وفي هذه الحالة فقط يمكن حدوث التواصل واستمراريته، وتجاوز الشّطط الذي وقعت فيه البنيويّة في تعاملها مع النّص من خلال نظرتها القاصرة التي لم يتجاوز بُنى النّص الشكلية داعية إلى «التَّعامُل معه على أنّه نصٌّ بلا عالمَ وبلاَ مؤَلّفٍ»[4].

وخلاصة القول أنّ ابن الأثير كان واعياً بمتطلبات التّواصل النّاجح، فاهتم بالطرف الثاني فيه (المتلقّي)، وفق استراتيجية مدروسة، حاثًّا إيّاه على التّعاون، بأن يكون ديناميًّا بتفعيله لكفايته المنطقية بمختلف أدواتها، مع مراعاة الملابسات المرافقة لإنتاج الخطاب؛ لأنّ المتكلّم الواعي لا يمكن أن يكون لاغيًا. وما توسّله لأسلوب التّعمية إلاّ توظيف منه واستغلال لمختلف الطاقات المتاحة في اللّغة.

---

[1]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 150.

[2]- إن قواعد غرايس لا يمكن التقيد بحرفيتها في جميع الحالات ، فهي مجرد خطوات ترسم مسارات الخطاب، ولذلك «عندما لا يجاري التخاطب ما ترسمه القواعد المذكورة، يظل السامع يفترض، خلافا للظاهر، أن المتكلّم مازال يأخذ بهذه القواعد ولو على مستوى أعمق حتى يتسنى له التوصل إلى معنى ما». عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص16.

[3]- العياشي أدْراوي، الاستلزام الحواري، ص 112، 113.

[4]- بول ريكور، من النّص إلى الفعل، ص 112.

المبحث الثالث: المعرفة المشتركة والعملية التّواصلية

بعد تلك الآليات والكفايات التي –من المفترض– أن يتوسّلها المتخاطبان، وتلك الكيفيات التي يجب مراعاتها في ذلك، فالمتكلّم كان مطالباً باستحضار كافة الكفايات اللسانية والميتاليسانية (الكفاية التخاطبية) شرط إبداء الرّغبة في التعاون، من خلال مراعاته قواعد غرايس من حيث كمّ المعلومات ومدى صدقها وملاءمتها ووضوحها، أمّا المتلقي فكان هو الآخر مطالب باستحضار الكفايات نفسها مدعومة بالكفاية المنطقية المفعّلة لآليتَي التفسير والتأويل أثناء تتبّعه المعنى الحقيقيّ، على أساس أنّه لا يوجد خطاب من دون قصد، وفي المقابل يمكن التساؤل بشأن العناصر الفعّالة الأخرى التي ساهمت أو التّي ستساهم في حصول عمليتي الفهم والإفهام عند خرق المتخاطبين لقواعد غرايس وفي نيّتهما الإبقاء على مبدأ التعاون قائما.

معلوم أنّ النّاس يتواصلون في ما بينهم بواسطة علامات لغويّة تواضعت عليها الجماعة اللغوية[1]، وهذا يقودنا إلى الحديث عن اللّغة كظاهرة اجتماعية.

1– اللّغة ظاهرة اجتماعية:

يرى "ماريُو باي" على «أنّه ليسَ هناك رابطة فطرية بين اللفظ ومدْلُوله، ولو صحّ الافتراض القائلُ بوجود علاقةٍ فطريةٍ بينهما لكان حتمًا أنْ يتكلّم النَّاس لغةً واحدةً»[2]. هذا النفي لأية علاقة فطرية قائمة بين الدّوال والمدلولات، يوحي بالقول بأنّ اللّغة صناعة مجتمعيّة خالصة؛ وهي: «مؤسّسة اجتماعيةٌ بامتياز، بحيث لا يمكنُ تصوُّرها خارجَ المجتمع كما لا يمكن تصوّر أيَّ مجتمع بدونها. ولا يخفَى على أحدٍ أن كلّ لغة تعكس واقعًا اجتماعيّا، كما تعكس بوضوح نمطَ العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين أفراد مجتمعٍ معيَّن».[3]

إنّ أفراد المجتمع يتوسّلون – عادة – اللّغة بمعانيها الحرفية في تواصلهم، لكن تنوّع العلاقات بين أبناء اللّغة الواحدة وتنوّع الوزن الاجتماعي لأطرافها، إضافة إلى الظروف والملابسات المحيطة بتلك العلاقات، جعلتهم –

---

[1]– "حقيقة المواضعة تكمن في أنها تحرّك الكلام بما يقتضي صَرْف الخطاب إلى المراد رأساً، وبتقدُّم المواضعة زمنيّا يكتسب الخطاب وَحْدَوِيّةَ البعد الدلالي، فالمتكلّم لا يخاطب باللّغة أحداً إلاّ وهو يريد ما وقعت المواضعة عليه حتى لا يكون مُلْغِزاً أو مُعَمِّياً [...] وبانعدامها يرتفع العقد الجماعيّ". عبد السلام المسدّي، التفكير اللّساني في الحضارة العربية، الدّار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986، ص 141.

[2]– ماريو باي، أسس علم اللّغة، عالم الكتب–القاهرة– مصر، ط8، 1998، ص 41.

[3]– مصطفى غلفان، في اللّسانيات العامة –تاريخها، تطبيقها، موضوعها، مفاهيمها– دار الكتاب الجديد المتحدة، –بيروت– لبنان، 2010، ص45.

خوفاً أو طمعاً –يلجؤون إلى الانحراف بمعناها المتواطأ عليه إلى معانٍ مضمرة، سواء على نطاق ضيّق أو على نطاق أوسع، وهذا ما رسّخ فيها أكثر هذا الوصف.

من الطبيعي أن تخلّف الأجيال المتعاقبة ركاما من الموروث الشعبي، أو ما يعرف بالثقافة الاجتماعية[1] الذي استوعبته اللّغة لسان حال المجتمع، ولكن الدراسات الكلاسيكية إلى العهد القريب لم تنتبه لهذا الدّور الاجتماعي الخطير؛ حتّى اتجهت الدراسات اللغوية وجهة اجتماعية[2] بغرض الكشف عن المعاني المضمرة، من خلال الاهتمام بالمقامات التي أنجزت فيها تلك المقالات؛ فكان حينها الاستنجاد «بالمقام الاجتماعيِّ الذي ورَد فيه المقال حتى يصبح المعنى مفهوماً في إطار الثّقافة الاجتماعيّة»[3]. فالخطيب في المسجد الذي يقول للحضور "صلّوا على النبي" صلّى الله عليه وسلم، يختلف المقام معه عمّا يقوله في جماعة يتخاصم أفرادها وقد عمّ الضجيج؛ فمقام توظيف العبارة من طرف الخطيب هو مقام الذّكر والتعبّد، ومقام توظيفها مع المتخاصمين يختلف كذلك ويأخذ طريقين؛ فقد تقال في مقام الرغبة في وضع حدّ للنقاش بسبب انحرافه عن جوهر الموضوع، أو في مقام الرّغبة في تناول الكلمة وإبداء الرأي؛ وفي هذا يورد تمّام حسّان عبارة "أهلا بالجميلة" ويرى بأن دلالتها الاجتماعية تختلف باختلاف المقام التي وظّفت فيه؛ فهي مع الزوجة قد تكون في مقام الغزل أو التوبيخ أو الذّم، أما توجيه العبارة نفسها إلى الفرس فالمقام هو مقام ترويض[4]، وعلى هذا فاستدعاء العنصر الاجتماعي ضروري في فهم مدلول العبارة الواحدة التي تباينت مقامات إيرادها. وإذا تساءلنا عن الكيفية التي يميّز فيها بين المعاني المتعدّدة للعبارة الواحدة، فإنّ هذا يجرّنا إلى الحديث عن الخلفية المعرفيّة وعلاقتها بأطراف التواصل.

2- المعرفة المشتركة:

تعدّ المعرفة المشتركة أحد أهم العناصر الأساسية في عملية التخاطب؛ إذ يستنجد بها طرفَا الخطاب، فيلجأ المتكلّم إلى توظيفها في إنتاج الخطاب أما المتلقّي فيستعين بها لتأويل ذلك الخطاب.

---

[1]- «ليس المقصود بالثقافة هنا أيّ معنى يرتبط التعليم والتثقيف وإنما المقصود بها هنا ما يشمل مجموع العادات وطرق السلوك والتقاليد والمعتقدات والخزعبلات والفلكلور الشعبي والأحاجي ووسائل التكسّب والعواطف الجماعية والنظرة الجماعية إلى الأحداث والأشياء». تمام حسّان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 351.

[2]- حيث ظهر إلى الوجود إثر ذلك علم قائم بذاته، هو علم اللّغة الاجتماعي، "وهو العلم الذي يدرس اللّغة في ضوء المجتمع الذي يستعملها، (وهدا من خلال الإجابة على: من يقول، أين، متى، كيف، لماذا؟) وأدرج الوظائف والسياقات الاجتماعية والثقافية في دراسة اللّغة". محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللّسانية (التداولية)، ص 70.

[3]- تمام حسّان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 28.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 342.

وقد حصر طه عبد الرحمن طبيعتها في مجموع الاعتقادات والتّصوّرات عن الغير والأشياء والمعاني التي يتقاسمها المتخاطبون[1]. أما "الشّهري" فقسمها قسمين[2]:

– معرفة عامّة بالعالَم كمعرفة كيفيّة اتصال النّاس بعضهم ببعض، وكيفيّة تفكيرهم وإنجازهم لأفعالهم اللغوية داخل مجتمعاتهم.

– معرفة بنظام اللّغة في جميع مستوياتها، وكذا توفّر طرفي الخطاب على قدر متقارب من اللّغة ذاتها، ومعرفة التداول داخل المجتمع.

في هذا المقام نجد ابن الأثير يحث متعلّم الكتابة على استحضار هذا الشرط لأهميته إذ يقول: «وبالجملة فإنّ صاحب هذه الصّناعة يحتاج إلى التّشبّث بكلّ فَنٍّ من الفنون؛ حتى أنّه يحتاجُ إلى معرفة ما تقولُه النّادبة بين النّساء، والماشطة عند جَلْوة العروس، وإلى ما يقولُه المنادِي في السّوق على السّلعة، فما ظنّك بما فوق هذا والسّببُ في هذا أنّه مؤهَّل لأنْ يهيم في كل واد؛ فيحتاج أن يتعلّق بكلّ فنّ»[3].

إنّ ابن الأثير بخبرته أدرك أنّ المقبل على تأليف الكلام في حاجة إلى أن يكون ذا كفاية لسانية تداوليّة؛ بعبارة أخرى أن يمتلك كفاية موسوعيّة تكون بمثابة كفايات احتياطية يعود إليها وقت الحاجة، فيأخذ منها ما يعضد به ما هو بصدد طرقه من المواضيع؛ لأنّ مقامات الكلام تتباين والأحداث تتجدّد، وهو في ذلك مجبر على مجاراة الناس في مواقفهم وفي سلوكاتهم الاجتماعية؛ فقد يجد المؤلّف نفسه في مقام يخاطب فيه كبراء القوم

---

[1]– وجعلها أربعة أقسام:

«– **المعرفة اللغوية**: تتعلق هذه المعرفة بكل الدلالات التي تلزم عن العبارات اللغوية المصرح بها، والتي يكون بمقدور كل واحد من الناطقين استنتاجها وإدراك وجودها.

– **المعرفة الثقافية**: تندرج في هذه المعرفة كل المعلومات الواقعية والقيمية المرتبطة بالعالم الخارجي، والتي يتمكن كل ناطق من تحصيلها واستيعاب وظائفها.

– **المعرفة العمَلية**: تتعلق هذه المعرفة بكل ما يصاحب العبارات من "أدوار" عملية يجعل بعضها لازما عن بعض [...]، كما إذا قال القائل: "قام زيد للصلاة"، فإن هذا القول يفيد أنّ المتكلّم والمستمع يشتركان في إدراك أنّ هذا السلوك يلزم عنه أن يكون زيد قد توضّأ وأن يكون قد نوى الصلاة.

– **المعرفة الحوارية**: تندرج تحت هذه المعرفة كل معرفة تعلّقت سواء بمقتضيات الكلام أو بما سبق من مخاطبات بين المتحاورين في نفس المقام أو في غيره من مقامات الكلام؛ وواضح أنّ هذه المعرفة أخصّ المعارف المشتركة، ذاك أنّها ثمرة التفاعل الحواري، ولا يتمكّن منها إلا من شارك في هذا التفاعل». طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 152.

[2]– الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 49– 51.

[3]– ابن الأثير، المثل السّائر، [31/1].

وخاصّتهم[1]، وفي مقام آخر يخاطب عامة النّاس، وطرائق المخاطبة في هذا تختلف باختلاف المقام، وباختلاف رتبة كلّ طرف في السلّم الاجتماعي.

إنّ هذا التّباين بين مقامات الخطاب، وذاك التباين بين من وجّه إليهم أو قيل فيهم الخطاب هو الذي دفع بابن الأثير كإجراء استشرافيّ استباقيّ منه إلى حثّ المؤلف على الاحتياط في ذلك والاستعداد رغبة منه في نجاح التواصل. وهنا يكون إلْمام المؤلف بتفاصيل ودقائق حياة أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية أكثر من ضرورة، وما تحريضه على ضرورة معرفة ما تقوله الماشطة من أفعال كلامية أثناء تزيينها للعروس (وهذا في عرف الناس من الأمور الخاصة)، أو معرفة ما يردّده البائع في السوق وهو يشهّر ببضاعته (وهو عند الكثير أمر تافه) إلاّ خدمة لهذه الرّغبة؛ بعبارة أخرى أن يكون المؤلف عارفاً بما يدور حوله من أحداث اجتماعية واعيا بكيفية تفاعلها من خلال تلك الأداءات اللّغوية في طابعها العرفيّ الاجتماعي، خاصة وأنّ العالم الإسلامي في عصر ابن الأثير، صارت أطرافه مترامية، وقد خلّفت تجارب أجياله فسيفساء ثقافية زاد في تنوّعها ذلك التناقض الذي حصل بعد دخول عرقيات غير عربية في الدّين الإسلامي.

وفي هذا المقام نجده في القسم الأوّل من المقالة الأولى يحثّ المؤلف على أن يكون عالماً بالألفاظ المبتذلة المتداولة بين العامة من النّاس، فلا يستعملها حتى لا يشوّش العمل التواصلي؛ لأنّه يوجد «ما كان من الألفاظ دالاً على معنًى وضع له في أصل اللّغة فغيّرته العامّة وجعلته دالاً على معنى آخر»[2]. وخير مثال على ذلك لفظة "الصِّرْم" حيث وضعت في أصل اللّغة لتدلّ على "القطع" لكن العامة جعلته يدل على المحلّ المخصوص من الحيوان[3]. وهذا قريب ممّا نبّه عليه "عبد الفتاح أحمد يوسف" بعدّه الأمر ضرورة ثقافية؛ «وهي ضرورة تربط بين المصطلح اللغوي، ودلالته الثقافيّة والاجتماعيّة، ولهذا لا يشترط في الفكرة أو المصطلح، أن تَظلّ رهينةَ المعنى اللغوي فقط أو حتى العلميّ؛ فعلى سبيل المثال كلمة "العمليّة" تُتداولُ في المستشفيات على أنها جِراحة، وتُتداول في الأوساط العسكريّة على أنّها معركة أو تخطيط لمعركة، وتتداول في الرياضة على أنها مُباراة»[4].

---

[1]- المقصود بخطاب الخاصّة "صفوة الناس ونخبتهم وخاصّتهم الذين يخصهم المتكلّم بالخطابات الخاصة التي يحسنون فهمها وتوجيهها، والتجاوب معها، ويراعى فيها مقام المخاطَبين الاجتماعي ومنازلهم ووظائفهم". محمود عكاشة، تحليل الخطاب، في ضوء نظريات أحداث اللّغة -دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم-، دار النشر للجامعات -القاهرة- مصر، ط 1، 2013، ص 24.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [180/1].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [180/1].

[4]- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 49.

في مقابل لفظة "الصّرم" التي غيرت العامّة معناها، يُنبّه ابن الأثير على وجود مترادفات تؤدي معنى واحداً في الأصل، لكنها أثناء الاستعمال تنفرد كل واحدة بمعنى خاص بها، خاضعة في ذلك إلى العرف، يقول: «واعلم أنّ من المعاني ما يعبّر عنه بألفاظ متعدّدة، ويكون المعنى المندرج تحتها واحداً؛ فمِن تلك الألفاظ ما يليق استعماله بالمدح، ومنها ما يليق استعماله بالذّمّ، ولو كان هذا الأمر يرجع إلى المعنى فقط، لكانت جميعُ الألفاظ الدّالة عليه سواءً في الاستعمال، وإنّما يرجع في ذلك إلى العُرف دون الأصل»[1]. ومن الأمثلة التي ساقها: (الرأس، الهامة الكاهل، الدماغ، القفا، القذال)؛ وهي مسمّيات متعدّدة لعضو واحد في الجسم وهو الرأس، لكن أثناء الاستعمال تتغير دلالاتها بحسب الغرض الذي وظّفت فيه؛ «فإذا أراد مؤلّفُ الكلام أن يمدح ذَكر الرأس والهامة والكاهِل وما جرى هذا المجرى، فإذا أراد أن يهجو ذكر الدماغ والقفا والقَذَال، وما جرى هذا المجْرى، وإنْ كانت معاني الجميع متقاربة»[2].

إن غياب عنصر المعرفة المشتركة هو الذي جعل الشاعر " علي بن الجهم" يتسبّب في انتكاسة الخطاب بإغفاله عنصر العلاقة المسبقة في جانبيها الأفقي والعمودي[3]، والناتج عن جهله بتغيّر المعنى العرفي لِلفظة "الكلب" التي تنافر معناها الثقافيّ بين الشاعر وممدوحه (المتوكّل) بالقول:

أنتَ كالكلب في حفاظِك للودّ وكالتّيس في قِراع الخُطوب[4]

فكانت النتيجة أن «اندهش المتوكّل من هذا التّشبيه، لأنّ صورةَ الكلب في ذهن الأمير المتوكّل الذي صقلته المدنيّة والحضارة التي أصبح الكلب في نسقها الثقافيّ من علامات البداوة، إن لم نقل القذارة»[5].

لقد أحدث خطاب الشاعر نكسة في التواصل هي أشبه بالأزمات الدّبلوماسية في حاضرنا اليوم؛ فالشاعر لم تكن تعوزه المعرفة اللغوية، ولا المعرفة الحوارية، ولا تغييبه عنصر المعرفة المشتركة في جانبيها الأفقي والعمودي، لكنّ الذي كان يعوزه هو عنصر المعرفة الثقافية العمليّة، بسبب التباعد الزماني والمكاني الحاصل بين الشاعر والخليفة، فاللفظة محل الأزمة لا تزال تُتداول في البادية بصيغتها الإيجابية، في حين صار مدلولها سالبا في الحواضر،

---

[1] ابن الأثير، المثل السّائر، [331/2].

[2]- المصدر نفسه، [131/2].

[3]- سيأتي تفصيل الكلام في العلاقة المسبقة لاحقًا.

[4]- البيت لعليّ بن الجهم وهو من الخفيف. ينظر: ديوان علي بن الجهم، تحقيق: خليل مارون بك، منشورات دار الآفاق الجديدة -بيروت- لبنان، ط2، 1980، ص 117.

[5]- محمد الوليّ، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد 02، المجلد 40، ص 13.

فكان من البديهي أن يتعثّر التواصل. وقد عُلم أنه «كلّما كان المتكلّم والمتلقّي قريبيْن من حيث الزمان والمكان والأعراف الاجتماعية كان ذلك أدعى إلى وضوح علاقات الارتباط العرفيّة، ما يؤدّي إلى فهم المتلقّي المعنى الدّلاليّ العامّ»[1]، والعكس في ذلك صحيح.

ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير وهو يتناول المعاني المخترعة في باب الصّناعة المعنوية، نلحظ كيف أنّ عملية التّواصل لم تتعثّر بالرغم من الإضمارات الحاصلة في الخطاب، والفضل في ذلك يعود إلى حضور عنصر العلاقة المسبقة التي أفضت إلى إيجاد معرفة مشتركة بين المتخاطبين؛ ففي إحدى القصص حدث أن عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف بنى كلّ واحد منهما بابا من أبواب المسجد الأقصى، فتسبّبت صاعقة في إحراق الذي بناه عبد الملك فتطيّر لذلك، فلما بلغ الأمر إلى الحجّاج كتب إليه قائلا: "بلغني كذا وكذا، فليهُن أمير المؤمنين أنَّ الله تقبّل منه، وما مِثلي ومثلُه إلا كابنَي آدم إذ قرّبا قربانا فتُقُبّل من أحدهما ولم يُتقَبّل من الآخر؛ فلما وقف عبد الملك على كتابه سُرّي عنه"[2].

لقد كانت الخلفيّة المعرفيّة المشتركة (الثقافة الإسلامية) بين المتخاطبين السبيل إلى التخفيف من معاناة الخليفة بعد استحضاره لملابسات الموقف من القصة المذكورة في القرآن الكريم المسقطة على حاله، كما كانت المراهنة على الخلفية المعرفية المشتركة في تركيب الخطاب وتفكيكه في القصة التي جرت أحداثها بين امرأة وعائشة رضي الله عنها حين توظيفها الكناية في التعبير عن حاجتها[3].

وفي هذا المجال يمكن استحضار أحداث قصة امرئ القيس وزوجته لنستشف مدى خطورة حضور عنصر المعرفة المشتركة أو غيابه.

2-1- حضور عنصر المعرفة المشتركة أو غيابه (نموذج قصصي):

"يروى عن امرئ القيس وزوجته عدّة من الألغاز، وذاك أنه سألها قبل أن يتزوّجها فقال: ما اثنان وأربعة وثمانية؟ فقالت: أما الاثنان فثديا المرأة، وأما الأربعة فأخلاف الناقة، وأمّا الثّمانية فأظباء الكلبة؛ ثم إنّه تزوّجها

---

[1]- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، ص103.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [321/1].

[3]- هي أنّ "امرأة جاءت إلى عائشة رضي الله عنها فقالت لها: أقيّد جملي؟ فقالت عائشة رضي الله عنها: لا؛ أرادت المرأة أنّها تصنع لزوجها شيئا يمنعه عن غيرها: أي تربطه أن يأتي غيرها، فظاهر هذا اللفظ هو تقييد الجمل، وباطنه ما أرادته المرأة وفهمته عائشة منها". المصدر نفسه، [205/2، 206].

وأرسل إليها هديّة على يد عبدٍ له، وهي حلّة من عَصْب اليَمَن ونِحي من عسل ونِحي من سمن، فنزل العبد ببعض الماء، ولبس الحلّة فعلق طرفُها بسَمُرة فانشقّ، وفتح النحيين وأطعم أهل الماء، ثم قدم على المرأة وأهلها خُلُوف، فسأل عن أبيها وأمها وأخيها، ودفع إليها الهديّة، فقالت له: أعْلِم مولاك أنّ أبي ذهب يقرّب بعيدا ويبعد قريبا، وأنّ أمّي ذهبت تشقّ النفس نفسين، وأنّ أخي يرقُب الشّمس، وأخبره أنّ سماءكم انشقّت، وأن وعاءيكم نضبا؛ فعاد العبد إلى امرئ القيس وأخبره بما قالته له، فقال:" أمّا أبوها فإنه ذهب يحالف قوما على قومه، وأمّا أمّها فإنّها ذهبت تُقبِل امرأة، وأما أخوها فإنه في سِرح يرعاه إلى أن تغرب الشمس، وأما قولها: "إن سماءكم انشقت" فإنّ الحلّة انشقّت، وأما قولها: "إنّ وعاءيكم نضبا" فإن النّحيين نقصا، ثم قال للعبد: أصدقني، فقال: إنّي نزلت بماء من مياه العرب، وفعلت كذا وكذا"[1].

لقد رغب امرؤ القيس في الزواج من امرأة تطابقه في السّلّم التراتبي الثقافي وتخاطبه بخطاب الخاصة، فكان عنصر العلاقة المسبقة هو المقياس في اختبار النسوة، فاختار لذلك أفعالا قوليّة ذات إشارات ثقافية، وكان السؤال: ما اثنان، وأربعة، وثمانية؟[2]، فانصرفت النسوة إلى العدد أربعة عشر، ظنّا منهنّ أنّ السؤال يُراد منه حاصل جمع الأعداد التي طرحت في السؤال[3]، في حين وُفّقت إحداهنّ (الزوجة) في تفكيك سَنَن السؤال اللغز؛ فكيف اهتدت إليه؟.

لقد عمدت المرأة إلى التّنقيب عن تلك الرّموز في الواقع الاجتماعي العربي معتقدة بأن السائل لا يمكن أن يكون لاغيا في خطابه، وأنه متعاون رغم خرقه المتعمّد لقواعد غرايس التخاطبيّة [4]، واهتدت إلى أن تلك الأرقام تشير إلى أشياء ذات خصوصية في الموروث الثقافي[5]، كأن تكون محل إلغاز مثلا، وبذلك كانت العلاقة المسبقة

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [231/2].

[2]- علما أنّ اللجوء إلى مثل " هذا الخطاب يكون أنجع مع من يُختَبر، ومن يُستحَى منه، ومن يُخشَى غضبه". محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظريات أحداث اللّغة، ص 217.

[3]- لمزيد من المعلومات يُنظر: القاضي أبو العباس أحمد بن محمد الجرجاني، كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، تحقيق: محمد شاكر القطان، الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة- مصر، د ط، 2003، ص 236- 238.

[4]- عمدت إلى ذلك تماما كما يفعل القارئ مع النص الأدبي؛ بمعنى لا يواجهه وهو خالي الذهن، فالمعروف أن "معالجته للنص المعاين تعتمد من ضمن ما تعتمده، على ما تراكم لديه من معارف سابقة، تجمّعت لديه كقارئ متمرّس قادر على الاحتفاظ بالخطوط العريضة (والتجارب) السابق له قراءتها ومعالجتها". محمد خطابي، لسانيات النص، (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي -بيروت- لبنان، ط 1، 1991، ص 61.

[5]- قد ثبت أنّ "تداول رموز في صيغة مصطلحات وعبارات معيّنة، مُرتَهن بنشاطها الثقافي؛ لأن هذه الرموز تحقق فيها المجتمعات حياتها الواقعيّة؛ ومن ثمّ تكتسب مصداقيتها لدى المتلقّي؛ مما يؤدي إلى تداولها". عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 51، 52.

بجانبيها الأفقي والعمودي سبيلا إلى حصول التّبالغ الناجح، بل كانت سببا في عقد قران بين طرفي الخطاب في النهاية.

مرة أخرى يتواصل امرؤ القيس مع زوجته، ويرسل لها هديّة مع عبد له سائلا إياها عن أحوالها وأحوال أهلها، وتجيبه عن استفساراته. وهنا يمكن التساؤل: هل كان ردّها في مستوى تلك المعارف التي صارت تجمعهما؟

لقد تعمّدت الزوجة في رسالتها توسّل أسلوب التّعمية، وكان الدّافع في ذلك مراهنتها على العلاقة المسبقة بينها وبين زوجها، وكذلك بسبب التصرّف السّيئ للعبد في الهدية؛ لأنّ "ما يدفع المتكلّم للإخلال بالوضوح هو أنّه يريدُ حينَ إبلاغ المخاطَب أمرا ما، إخفاء ذلك الأمر عن أشخاص آخرين"[1].

بعد انتهاء الأخبار إلى امرئ القيس أدرك مقصود زوجته بشأن مصير هديته، لكن الأهم من ذلك في الرسالة الشفهيّة ما تعلّق بالشق الثاني فيها، والذي يتعلّق بالهدية وحاملها، وهذا نصها:

- أخبر مولاك:

م 1 – أنّ سماءكم انشقّت.

م 2 – أنّ وعاءيكم نضبا.

لم يكتف امرؤ القيس في تعامله مع الخبر بالقراءة الحرفيّة لمنطوق الأفعال القوليّة الصريحة وقوّتها الإنجازية المعبّر عنها بالأداتين (إنّ وأنّ)، بل قام برصد معانيها المستلزمة، وساعده في ذلك تساؤلاته عن دوافع المتكلّم (الزوجة) من إعداد الخطاب بتلك القوالب وفي ذلك التوقيت[2]، فعلم بعد تفكيكه سَنن الخطاب أن العبد قد عبث بالهدية، حيث دلّه الملفوظ م1 إلى أنّ الحلّة قد مزّقها العبد، وأن الملفوظ م2 دلّه إلى إفراغ العبد للإناءين من محتوياتهما والعبث بهما، فكيف أدرك امرؤ القيس مضمون الرسالة بيسر، في حين غاب ذلك على حاملها؟.

إضافة إلى سياق الأحداث فإن امرأ القيس استثمر رصيد المعرفة المشتركة لديه، في مقابل غياب ذلك لدى الواسطة (العبد) الذي كان تصرّفه في نقله للرسالة الشفهيّة أشبه بالآلة، بل صار هو والآلة سواء[3].

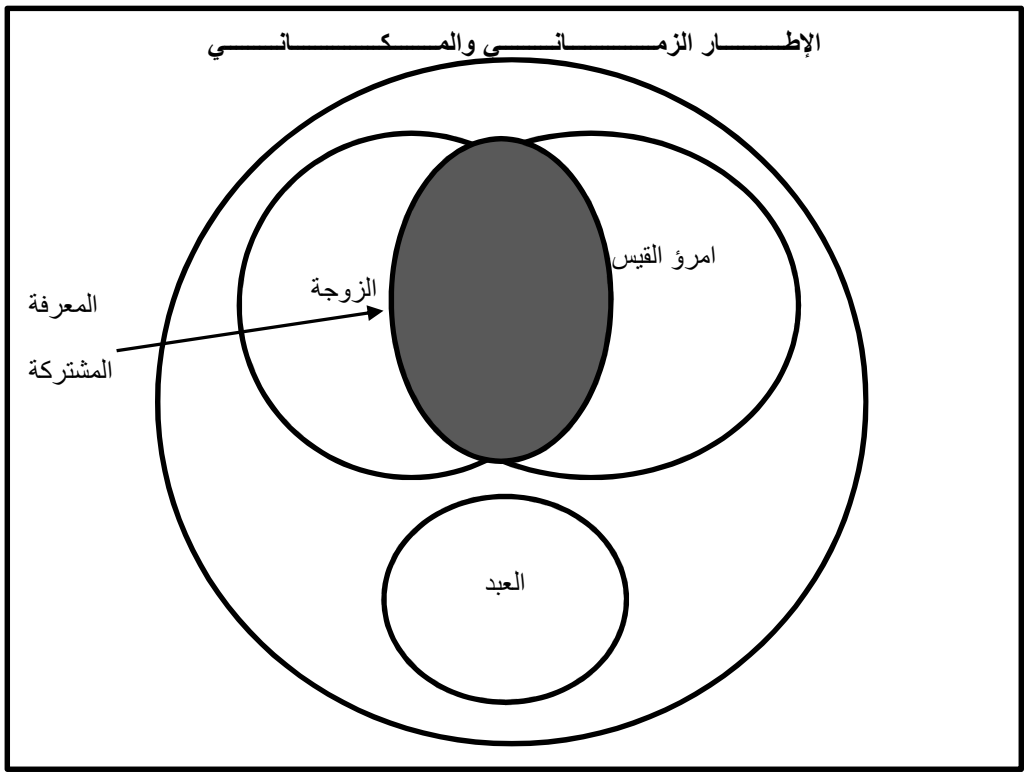
ويمكن تلخيص مسار الأحداث في الشكل الآتي:

---

[1]– عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 30.

[2]– لمزيد من المعلومات في هذا الأمر، يُنظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص 323.

[3]– لمزيد من المعلومات في هذا السياق يُنظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 216.



الشكل (4): يمثل موقع أبطال القصة بإزاء المعرفة المشتركة

إذا كان الإطار العام للشكل يشير إلى الحيز الزّماني والمكاني اللذين جرت فيهما أحداث القصة، فإنّ الدائرة الكبرى فيه تحيل على السياق المشترك التي جرت فيه، أما المساحة الرّماديّة الناتجة عن تقاطع الدائرتيْن الصّغيرتين فتبيّن حجم العلاقة المشتركة بين امرئ القيس وزوجته، في حين تشير الدائرة الأخرى المنفردة إلى افتقار العبد لتلك العلاقة، وبالتالي غيابه عن مسرح الأحداث بالجملة.

أمّا في حديثه عن فضل الإيجاز في مقالته الثانية فنجده – حرصاً منه على التّواصل النّاجح – يحث المؤلف على الحذر في توظيف بعض العبارات المحذوفة الفاعل ذات الاستعمال العُرفي، المرتبطة بشاهد الحال والتي لا يستعملها العرب إلا في تعاملاتهم اليومية، كقولهم "أرْسَلَتْ"؛ «وهُم يريدون أرسلت السّماء، فإنّ هذا يقولونه نظراً إلى الحال، وقد شاع فيما بينهم أنّ هذه كلمة تقال عند مجيء المطر، ولم ترد في شيء من أشعارهم ولا في كلامهم المنثور، وإنّما يقولها بعضهم لبعض إذا جاء المطر [...]. فلَولا شاهد الحال، وإلاّ لمْ يَجُزْ أنْ تكون دالّة على مجيء المطر»[1].

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [92/2].

كما تنبّه ابن الأثير إلى أهميّة أمثال العرب التي يتداولها النّاس في حياتهم الاجتماعية، لأنّ توظيفها في الخطاب يغني عن كثرة الكلام، ناهيك عن دورها في الإقناع وحصول الطرافة في الخطاب، حتى صارت «كالرّموز والإشارات التي يلوّح بها على المعاني تلْويحاً»[1].

وفي هذا يورد ابن الأثير المثل العربي «"إنْ يَبْغِ عَليكَ قومُك لا يبْغ عليك القَمر"[2] وهو مثل يضرب للأمر الظاهر المشهور»[3]، إنّ الذي يكتفي بالمعنى الظاهر للمثل لا يستفيد شيئا، ما لم يكن عالِما بمورد المثل ومضْربه؛ فإن كان مُدركا لذلك أحسن توظيفه إن كان متكلّما، وفهم معناه إن كان متلقّيا، وهنا يكون الإفهام أو الفهم قد حصل؛ «ذلك أنّ المثل له مقدّمات وأسباب قد عُرفت، وصارت مشهورة بين النّاس معلومة عندهم، وحيث كان الأمر كذلك جاز إيراد هذه اللفْظات في التّعبير عن المعنى المراد»[4].

إنّ المتكلّم لو أخذ بهذه التوجيهات، فإنّه يكون قد تعلّم من معايناته لأحوال الناس الاجتماعية والثقافية وعرف كيف يتواصلون، وكيف يوظفون اللّغة في حالتيها الطبيعية والاجتماعية العرفية، عندها فقط يكون قد اكتسب العلاقة المسبقة التي تكون سببا إلى المعرفة المشتركة، وعند حدوث هذا، فإنّه من حق المؤلّف أن يطمئن لجودة الخطاب الذي أنجزه.

وفي هذا المقام نجد أنّ ما ذهب إليه ابن الأثير يتقاطع مع ما ذهب إليه "عبد الفتاح أحمد يوسف" في توضيحه لكيفية استعداد الشّاعر عند نظم خطابه؛ بحيث أنه لما يريد ذلك لا يفعله عرضاً، إنّما يعود إلى الذاكرة الجماعية ويأخذ منها المعاني المؤطّرة ثقافيا، على أساس أنّها معارف خاصّة، ثم يوردها في سياق جديد مادًّا بواسطتها خطابه بقيمةٍ معرفية، ثم يأتي المتلقي ليؤوّلَها معتمداً في ذلك على وعيه بهذه العملية. [5]

وفي حال لم يراع مؤلّف الخطاب استحضار تلك الكفايات بجميع أنواعها، وكان جاهلاً بثقافة الطرف الآخر؛ فإنّه قد يضطّر إلى استعمال الكلمات بمعناها الفردي الشخصيّ غير العرفيّ، فيأتي كلامه مبهما غير مفهوم

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [24/1].

[2]- الميداني: مجْمع الأمثال، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مطبعة السّنّة المحمّدية –القاهرة– مصر، د ط، 1955، [30/1].

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [23/1].

[4]- المصدر نفسه، [23/1].

[5]- ينظر: عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، ص 63، 64.

«مِمّن يسمعونه لانفكاك الرّابطة في أذهانهم، بين اللّفظِ المسموع وبين المعنى المقصود. وقديما لقي الشّاعر عُقوبته الاجتماعية فسخر النّاس منه عندما استعمل معاني فرديّة[1]، وقالوا في السّخريّة إنّ " المعنَى في بطنِ الشاعر"»[2].

على هذه الخلفية يدرك كيف أنّ التواصل ينتكس بسبب غياب المعرفة المشتركة الناتجة عن عدم وعي المتكلّم بما يجري في محيطه من حوله، ناهيك عن المأزق الذي يصير إليه بسبب ذلك.

3- المعنى والثقافة الاجتماعية (المعنى والعنصر الثقافي):

3-1- العلاقة المسبقة:

لقد توصّلت الدّراسات اللسانية المهتمّة بالخطاب وكيفيّة استعماله، إلى أنّه ممّا يساعد على فهم المعنى المقصود – إضافة إلى شرط توفر عنصر إرادة التعاون – يشترط كذلك وجوب توفّر عنصر العلاقة المسبقة التي تكون السبب في إيجاد خصائص مشتركة قبلية بين أطراف الخطاب؛ لأنّ هذه العلاقة تتصف «بأسبقيتها على إنتاج الخطاب ذاته، ولذلك فهي من عناصر السّياق المؤثّرة ممّا يُحضّر عمل القوالب، خصوصاً القالب الاجتماعيّ»[3]. ويفهم من هذا أنّ تمثّلاَت هذه العلاقة كامنة في المخزون المعرفيّ للمتخاطبين، إلى حين الاستعانة بها من خلال تفعيل إمكاناتها للكشف عن حقيقة المعنى في مختلف المواقف الاجتماعية ذات المقامات المتباينة؛ وما يدعم هذا، أنّه «عندما يتطلّب موقفٌ سابقٌ حضور الأشخاص المتحادثين بذواتهم في الموقف التّخاطبيّ الحاضر، يظهر أثر المعرفة بالوقائع المتّصلة بالتّجربة المشتركة بينهم»[4].

هذه العلاقة المسبقة تتبلور أفقياً وعمودياً؛ يتمثّل الجانب الأفقي فيها من خلال خصائص معيّنة كخصائص الدين والجنس والسّنّ والمهنة والعِرق والجنسيّة والحالة الاجتماعية[5]، أما الجانب العمودي لتلك العلاقة هو كونها «تَتَبَلْور في مراتب تصاعديّة للنّاس داخل بُنى المجتمع، ممّا يجعلهم ينتمون إلى سُلّم تَراتُبي، إذ يقع

---

[1]- في هذا، قال طه عبد الرحمن: «التخاطب الذي لا نفع معه لا يكون تخاطبا وإنما يكون "خطبا"». طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص217.

[2]- تمام حسان: اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 321.

[3] - الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 88.

[4]- دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 494.

[5]- ينظر: الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 88.

كل طرف من طرفي الخطاب في إحدى درجاته؛ سواء أكان سُلّما اجتماعيا أمْ سُلّماً وظيفيّا، وهذا ما يحتاج المرسل إلى إدراكه؛ بل واستحضاره»[1].

يفهم من هذا أنّ العلاقة المسبقة تكون موجودة قبل إنجاز الخطاب؛ حيث يستدعيها المتكلّم وباستحضارها فإنّه يستحضر تلك الأطراف التي ينوي مخاطبتها من خلال استحضاره لرتبة كل طرف على حدة في السلّم التراتبي، ويخاطبه حينها بما يناسب تلك الرتبة، وهذا رغبة في نجاح عملية التّواصل؛ وهكذا تكون العلاقة المسبقة قد ساهمت في تجميع روافد المعرفة المشتركة وساهمت في نجاح عملية التّواصل.

3-2- الترجمة والثقافة:

إنّ حضور أو غياب العنصر الثقافي في العمليّة التواصليّة،هو الذي سيقودنا إلى الحديث عن التّرجمة؛ ذلك أن المترجم يصادف– وخاصة في الأعمال الأدبيّة الإبداعية– أثناء عمله قوالبَ لغوية اجتماعية تخصّ تلك اللّغة الأمّ المترجَم عنها، وهنا قد تزلّ قدم المترجم فينقل النّصوص المترجمة وهي مشوّهة المعنى من حيث يشعر أو لا يشعر، وبسبب هذه الهواجس عارض جمهور علماء المسلمين ترجمة القرآن الكريم[2]؛ «ذلك بأنّ إطار الثقافة الاجتماعية لكل أمّة يفرض من تلك العلاقات والارتباطات بالمواقف وبالموضوعات، ما لا يفهمه تماماً إلاّ النّاشئون في المجتمع ذاته، والثّقافة ذاتها [...] وهل يجدُ غيرُ المسلم وغير العربيّ ما يجده العربيّ المسلمُ من فهم وانفعال، وارتباط بالقرآن أو الحديث عند قراءتهما مثلاً. فلا شكّ أنّ المعنى دون ملاحظة هذه الارتباطات التي يتضّح بها المقام ناقصٌ كلّ النَّقص»[3]. ويزداد الأمر خطورة عندما يجد المترجم نفسه أمام خيارات عدّة بسبب المقام الاجتماعي والملابسات التي أحاطت بالأحداث الواردة في النصّ عند تأليفه،فيلجأ إلى الترجمة الحرفية مثلا، أو يميل إلى معنى دون آخر بسبب خلفيته الفكرية، وهذا كلّه ناتج عن جهله بثقافة أهل اللّغة الأمّ المترجم عنها، والتّخوف من ذلك مشروع؛ إذ يرى "دي بوجراند" «أن مترجماً ليس لديه إلاّ النّحو والمعجم يمكن دائما أن يضلّ

---

[1]- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 89.

[2]- لهذا السبب لم يجوّز جمهور علماء المسلمين الترجمة الحرفية للقرآن الكريم حفاظا منهم على روح المعاني المقصودة من طرف الشارع الحكيم، في مقابل تشجيعهم للترجمة التفسيرية، مع الإبقاء على اللفظ العربي المعجز. ينظر: شعبان محمد إسماعيل، المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الاسلامية، دار الأنصار –القاهرة– مصر، ط1، 1980، [1/ 339 – 362]. وينظر: نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح –دمشق– سورية، ط1، 1993، ص116-119. وينظر: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، نقل معاني القرآن الكرين إلى لغة أخرى " أترجمة أم تفسير؟ "، مركز تفسير للدراسات القرآنية –الرياض– المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص 15– 33.

[3]- تمام حسان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص42.

طريقه أو يعثر أمام الخيارات المتعدّدة للقراءة»[1]، وكأنه يشير إلى أن إتقان لغة ما لا يجب أن يتوقف عند حدود "الملَكة اللغوية" بل يتجاوزها إلى "الملكة التواصلية". لقد تنبّه المهتمون بالعملية التعليمية إلى أن متعلمّي اللغات الأجنبية، ورغم كفاءتهم اللغوية، فإنّ تواصلهم بتلك اللّغة يتضمن أخطاء شائعة سببها عدم تمكنهم من ناصية تلك اللّغة في جانبها الاستعمالي[2]، «وبالتالي فالتّرجمة منبوذة حتّى ترسخ الملَكة»[3]، ولا يمكن لتلك الملَكة أن تحصل إلا بالانخراط العملي التواصلي لفترة معيّنة مع الجماعة الناطقة بتلك اللّغة، أو بما صار يُعرف بالانغماس اللغوي[4].

وقد تنبّه ابن الأثير لهذا وهو يتناول موضوع الصّناعة المعنوية في مقالته الثانية؛ وكان حينها ينافح عن كون فنّ الخطابة صناعة عربية خالصة لا مساهمة فيه لحكماء اليونان، وكان ذلك حين فاوضه أحد المتفلسفين في ذلك واستدلّ بكتاب لابن سينا في هذا الفنّ؛ يقول ابن الأثير: «وقام فأحضر كتاب الشّفاء لأبي عليّ، ووقَفني على ما ذكره، فلمّا وقَفْت عليه استجهلته فإنّه طوّل فيه وعرّض، كأنّه يخاطب بعض اليونان، وكلّ الذي ذكره لغو لا يستفيد به صاحبُ الكلام العربيّ شيئاً»[5]؛ فعبارة "كأنّه يخاطب بعض اليونان" توحي بأنّ الترجمة المودعة في الكتاب قاصرة بسبب افتقادها لروح المعنى القائم في النّص الأصلي، وهذا التباين مردّه ذلك التنافر بين تينك البيئتين الثقافيتين، والذي عجز المترجم عن استيفائه وإدراكه، وبالتالي فهي إشارة صريحة من ابن الأثير إلى وجوب التعامل مع النصوص موضع التّرجمة بطريقة فنية تُراعَى فيها الخلفيات الثقافية بعيدا عن الترجمة الحرفية الجافة المشوّهة للمعنى في نصه الأصليّ. ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلا إذا امتلك المترجم كفاءة لغوية مشفوعة بكفاءة تواصلية؛ فبسبب فقدان هذه الأخيرة زلّت أقدام المستشرقين حين راحوا يثيرون شبهات دلالية وبلاغية حول القرآن الكريم، فجهروا بأنه يتضمّن من حيث الدّلالة تناقضا في معاني مفردات المشترك اللفظي ولم يفقهوا أسراره. كما غيّبوا في ادّعاءاتهم المختلفة عنصر السياق بنوعيه، وأثاروا كذلك شبهات بلاغية حول تعاطي القرآن للحشو

---

[1]- دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ص 576.

[2]- وفي هذا الصدد يعلق "نايف حواتمة وعلي حجاج" على الظاهرة بالقول: " وهذا يبيّن بوضوح أن إتقان اللّغة لا يقتصر على التمكن من أصواتها وصرفها ونحوها ودلالات مفرداتها –وهو ما أطلقنا عليه اسم الملكة اللغوية– بل لابدّ من أن يشتمل أيضا المقدرة على استخدامها بحيث تؤدي الوظائف المطلوبة في المواقف المختلفة –وهو ما أطلقنا عليه اسم ملكة التواصل–)". نايف حواتمة، علي حجاج، اللغات الأجنبية –تعليمها وتعلّمها– مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب –الكويت– ع 126، يونيو 1988، ص 139.

[3]- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربية، [193/1].

[4]- يشرح عبد الرحمن الحاج صالح السبيل إلى تحقيق ذلك بقوله: «فمن أراد أن يتعلم لغة من اللغات فلا بد أن يعيشها وأن يعيشها هي وحدها لمدة معينة، فلا يسمع غيرها، ولا ينطق بغيرها وأن ينغمس في بحر أصواتها كما يقولون لمدة كافية لتظهر فيه هذه الملكة». المرجع نفسه،[193/1].

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر،[311/1].

والتكرير، ورأوا ذلك نقيصة فيه[1]، ثم إنّ الأمر يزداد خطورة عندما يتعصّب المؤلف المترجم لتجربته ويرى بأنها صائبة، أو يجد من ينوب عنه في ذلك؛ وفي هذا يتخوّف "دي بوجراند" معلّلاً: «ويأتي الخطر من أنّ المترجم قد يفْرض تجربته بوصفه مستقبلاً للنّص ويزعمها التجربة الوحيدة في النّص»[2]. وفي هذا السلوك حجر على العمليّة القرائية بحصرها في جوانب بعينها.

وانطلاقا من هذا الطرح يدرك مدى وعي ابن الأثير بأهمية المقام الثّقافي في عملية المثاقفة، وبالأخطار الناجمة عن تلك التّرجمات القاصرة في نقل ثقافات الشعوب.

3-3- اللّغة الخاصة[3] والثقافة:

مجالات المعرفة كثيرة ومتنوّعة، ولكلّ مجال معرفيّ مصطلحاته الخاصة به المتداولة من طرف أفراده خلال أفعالهم الكلامية. هذه المجالات سمّاها طه عبد الرحمن "النّطاقات" تعبيراً منه عن انحسارها في حدود معيّنة؛ ويقصد بالنّطاقات «مجالاتُ دوران المعرفة بين أفراد طائفة يشتركون في جُملة من المعارف والأحكام والاعتبارات، كما يشتركون في مجموعة من المقاصد والحاجات ومن وسائل بلوغها أو قضائها؛ فلا نزاع أنّ الخطاب العلميّ ليس نطاق الخطاب اليوميّ، ولا نطاق الخطاب الشرعيّ هو نطاق الخطاب الوضعيّ...»[4].

إنّ لفظتي "نطاق" و "طائفة" توحيان بالمجال المعرفيّ الضيّق الذي تُتداول فيه هذه العبارات الاصطلاحيّة المتميّزة؛ فالفرد الغريب عن هذه المجالات يجدُ صُعوبة في التواصل مع أفرادها بسبب افتقاره لتلك المصطلحات.

ونجد من بين الطوائف التي اشتهرت بتوسّلها اللّغة الخاصّة طائفة الصّوفيين، حيث تأتي خطاباتهم مشبعة بالإشارات والرّموز التي لا يستطيع غير المنتمي إليها التواصل مع أفرادها خاصّة في مجال تناول أفكارها الروحانية، وعلى العكس من ذلك فإنّ «متلقّي الخطاب الصّوفي متميّز ومن نوع خاصّ، وذُو مواصفات تجعله صاحب قلب

---

[1]- ينظر: محمد محمد داود، كمال اللّغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام الخصوم ـ نظرات فيما أثير من شبهات وأوهام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع -القاهرة- مصر، د ط، 2007، ص 104، 185.

[2]- دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ص577 .

[3]- اختار لها الشهري مصطلح" المواضعة الجديدة" في مقابل" التعميّة" عند العرب القدامى، ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص185. وعرّفها آخر بقوله: «هي تلك التي تستعملها طوائف وجماعات خاصة؛ ففي سلك القضاء، أو الطب ، أو أعمال الحدادة أو النجارة، أو بين اللصوص وقُطاع الطرق نجد ألفاظا واصطلاحات لا تستخدم إلا عندهم، وتمتاز هذه اللغات باستخدام التعبيرات الاستعارية، واستعمال الألفاظ في غير مدلولاتها الحقيقية». محمد إبراهيم الحمد، فقه اللّغة " مفهومه- موضوعاته- قضاياه"، دار ابن خزيمة -الرياض- المملكة العربية السعودية، ط1، 2005، ص133.

[4] - طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص36.

يتذوّق لا صاحب عقل يُمنطِق، حيث يسعى إلى كسر التواصليّة المعهودة في ترابطها المألوف بين الدّال والمدلول، واستبداله بتواصليّة جديدة، تتغاير وأُفق التّوقع النّمطيّ، وبالتالي تتعارض وذوق المتلقي العادي، وذلك راجع لطبيعة التّجربة الصّوفية، وبُنية نظامه المعرفيّ»[1].

يفهم من هذا الطرح أن المتلقي العادي للخطاب الصّوفي لا يمكن أن يفقه القصد منه ما لم يكن من متعاطيه؛ وبعبارة أخرى أن تكون له معرفة قبلية في هذا المقام.

وبالتوازي مع ما تسلكه الصّوفية تلجأ طائفة "قطّاع الطّرق" إلى التّعمية أثناء التواصل؛ حيث يعبث أفرادها بالعلاقة الاعتباطية بين الدّال والمدلول، «مما ينتج عنه بقاء الدّال بصورته الصّوتية، ولكن المدلول يتغيّر، إذ يستحوذون عليه، فلا يفقه غيرُهم دلالة الألفاظ في سياقهم الخاصّ، مع أنّه يسمع ما يتلفّظون به ويدركه جيّدا، إلاّ أنّه لا يفقه قصد الخطاب »[2].

إذا كان التماس بعض الطوائف أو القطاعات للّغة الخاصّة قد أملته طبيعة النشاط المعرفيّ التواصلي فإن طوائف أخرى وظّفتها لضرورة، «نتيجة شُعور أصحابها بالعُزلة أو معاداتهم للنّظام، أو رغبة في التّمويه أو تمييز أنفسهم»[3].

كان ابن الأثير قد حثّ مؤلف الكلام على التزوّد بما يكفي من المعارف في مختلف المجالات مهما كان مصدرها، ومهما كانت بساطة مقامات استعمالاتها، وكانت حجّته في ذلك أنّ المؤلف منتظر منه أن يَطرق حين إعداده الخطاب مختلف مجالات الحياة دون قيد أو شرط، وأنّه سيعود إلى تلك المعرفة المخصوصة بمصطلحات خاصّة لتوظيفها وقت الحاجة، لذلك نجده ينتصر لطرحه في مقابل طرح "ابن سنان الخفاجي" الذي ينكر على الناثر والشاعر استعمالهما تلك المصطلحات، ويرى في ذلك شذوذاً غير مبرّر ما دامت أسباب الإفهام والفهم حاصلة؛ إذ يقول: «ولكنّه شذّ عَنْه أنّ صناعة المنظوم والمنثور مستمدّة من كلّ عِلم وكلّ صناعة؛ لأنّها موضُوعة على الخوض في كلّ معنى، وهذا لا ضابطَ لَهُ يَضْبِطُه، ولا حَاصِر يحْصرُه، فإذا أخذ مؤّلف الشعر أو الكلام المنثور في صوْغ معنًى من المعاني وأدّاه ذلك إلى استعمال معنًى فِقهيّ، أو نحْويّ، أو حسابيّ، أو غير ذلك، فَلَيْس له أن يتركه ويَحيد عَنْه؛ لأنّه مِن مقتضيات هذا المعنَى الذي قَصَده»[4].

---

[1]- أحمد بوزيان، الخطاب الصوفي بين مفاعلات الآخر وصدمة التلقي، مجلة "متون" جامعة الطاهر مولاي -سعيدة- الجزائر، دار القدس العربي -وهران- الجزائر، ع 7، 8، ماي 2013، ص 453، 454.

[2]- الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 317.

[3]- محمد بن إبراهيم الحمد، فقه اللّغة، ص133.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [356/2].

إنّ اللّغة ما وجدت إلاّ ليعبّر بها النّاس عن أغراضهم تعبيراً مطلقاً، وفي جميع مجالات الحياة، وذاك هو الحقّ الطّبيعي لمتوسّلها؛ لذلك قام ابن الأثير يدافع عن هذا الحق؛ لأنّ التّفريط في ذلك يعدّ تقييداً لعمل مؤلّف الخطاب وحرماناً له من وسائل هو في حاجة إليها، بل يرى أنّ «هذا الذي أنكره ابن سنان هو عين المعروف في هذه الصّناعة»[1]. وابن الأثير في طرحه لا تخلو أفكاره من ملامح تداولية، كون ديدن هذه الأخيرة هو البحث في أسباب التّواصل اللغوي النّاجح دون الاهتمام المفرط بطبيعته وأساليبه. والحقيقة فإن الذي يُعاب عليه مؤلّف الكلام هو سوء توظيفه لتلك المصطلحات؛ بحيث يوردها في غير مقاماتها الاستعمالية الحقيقية. لقد ساق ابن الأثير لذلك نماذج شعرية في غاية الحسن، استعمل فيها مؤلّفها مصطلحات تتداول في مجالات معرفيّة متنوعة دون أن يُخل ذلك بالعمل التواصلي؛ ففي المجال المعرفي النحوي أورد بيتا لأبي تمام، يقول فيه:

خَرْقَاءُ يَلْعَبُ بالعُقول حَبَابُها كتلَعُّب الأفعال بالأسْماء [2]

لقد وظف أبو تمّام من علم النحو مصطلحَي (الأفعال/الأسماء) مشبّها ما يلحق الأسماء من تغيير بسبب دخول الأفعال عليها، بما تؤول إليه حال المخمور بعد تناوله الخمر. وفي هذا يقف ابن الأثير معلّقا على اعتراض ابن سنان الخفاجي قائلا: «ألاَ تَرَى أنّ الفعل ينقل الاسم من حال إلى حال وكذلك تفعل الخمر بالعقول في تنقّل حالاتها، فما الذي أنكره ابن سنان من ذلك؟»[3].

كما يورد بيتين آخرين ضمّا مصطلحَي (التعريف/التنكير) منسوبين إلى أحد الشعراء، وهما:

وفَتًى مِن مازن فاقَ أهْل البَصْره

أمّــه مَــعْرفَة وأبُــوه نــكره[4]

حيث أنّ الشاعر لما علم نسب الفتى من جهة أمّه، وتعذّر عليه من جهة أبيه وظّف المصطلحين النحويين: "معرفة، نكرة" كوصف للحالة تلك، وفي ذلك يعلّق ابن الأثير معجبا: «وهَل يُشَكُّ في حسن هذا المعنى ولطافته؟»[5].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [356/2].

[2]- البيت لأبي تمام وهو من الكامل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 03.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [355/2].

[4]- المصدر نفسه، [358/2].

[5]- المصدر نفسه، [2/ 358].

كما أورد في هذا المجال توظيف "أبي العلاء المعري" لمصطلحي (الخفض/القطع) كمصطلحين نحويين في قوله:

فَدُونَكم خَفْضَ الحيَاةِ فَإنّنا نَصبْنَا المطايَا في الفَلَاةِ عَلى القَطْعِ[1]

وذلك تعبيرا منه بهما عن تقلّبات الدّهر.

أما ما ذمّه ابن سنان من مصطلحات المتكلّمين واستحسنه ابن الأثير، فقول أبي تمام:

مَوَدّة ذَهَب أثمَارُها شَبَه وهِمّة جَوْهَر مَعْرُوفُهَا عَرَض[2]

حيث استحسن معنى البيت الشعري بتحفّظ، قائلا: «فإنّ هذا البيت ليس مُنكَرا لِما استُعمل فيه من لفظتي الجوهر والعرَض اللتين هما من خصائص ألفاظ المتكلّمين، بل لأنّه في نفسه ركيك، لتَضَمّنه لفظة "الشّبه" فإنّها لفظة عامّية ركيكة؛ وأما لفظتا الجوهر والعرض فلا عيب فيهما ولا ركاكة عليهما» [3].

وأما من مصطلحات "الملاحة" فأورد ما قاله بعض العراقيين في هجاء طبيب، وهو:

قَالَ حِمَارُ الطبِيبِ تُومَا لَوْ أنْصَفُوني لَكُنْتُ أُرْكَبْ

لِأَنّيَ جَـاهِـل بَسِـيط وَرَاكِبي جَهْلُــه مُـرَكّبْ[4]

ثم يعلق على ذلك بقوله: «وهذا من المعنى الذي أغرب في الملاحة، وجمع بين خفّة السّخرية ووقار الفصاحة»[5].

---

[1]- البيت لأبي العلاء المعرّي، وهو من الطويل. ينظر: ديوان أبي العلاء المعري (سِقْط الزّند)، دار صادر للطباعة والنشر –بيروت– لبنان، د ط، 1957، ص 240.

[2]- البيت لأبي تمام، وهو من البسيط. ينظر: ديوان أبي تمّام، ص 401.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [358/2].

[4]- المصدر نفسه، [358/2].

[5]- المصدر نفسه، [358/2].

خاتمة الفصل:

إنّ الاهتمام بالمتكلّم والمتلقّي وما يجمعهما من معرفة مشتركة كفيل بنجاح العملية التواصلية إذا تمّ توجيهها وفق استراتيجية محدّدة. ومن أهم النتائج المستخلصة ضمن هذا الفصل ما يأتي:

– تعدّ التوجيهات التي قدّمها ابن الأثير للمتلقّي خارطة طريق في سبيل امتلاك خاصية صناعة الكتابة؛ ويتقاطع هذا مع قواعد مبدأ التعاون التي دعا إليها "غرايس".

– تنهض استراتيجية ابن الأثير التواصلية على توجيه المتلقّي إلى محاكاة النّصوص القرآنية والنبوية، والاستلهام من أساليب العرب في أشعارها وأمثالها، بغية تحقيق الأهداف المقصدية، إذ أنّ المدونة العربية على تنوّع مصادرها ومنها المثل السائر حبلى بالاستراتيجيات التواصلية في صورتها المثالية.

– اهتمّ ابن الأثير بالمتلقّي وحرّضه على تفعيل الكفاية المنطقية باستدعاء آليتي التفسير والتأويل لفهم المقصود من الخطاب.

– حمّل ابن الأثير المتلقّي المسؤولية الكاملة في تتبّع معاني الخطاب، جاعلاً منه قارئًا ديناميًا لا مستهلكًا، إذ أنّ المتكلّم لا يكون لاغيًا، وأمّا توسّل طريقة الإبهام في الخطاب ما هو إلاّ استراتيجية تشويقيّة.

– أدرك ابن الأثير أهمية المعرفة المشتركة في حصول التواصل الناجح من خلال التنبيه على وجوب مراعاة مقامات الخطاب الثقافية وملابسات المواقف المختلفة.

– تنبّه ابن الأثير إلى خطورة الترجمة القاصرة التي لا تراعي روح المعنى المشبع بالخلفية الثقافية أثناء النقل، لهذا قطع صلة النحاة بعملية الكشف عن المعاني الخطابية.

– جوّز ابن الأثير توظيف المصطلحات الخاصة بالمعارف المختلفة مادام التواصل حاصلاً وناجحًا.

الفصل الثاني

تداولية المعنى في المثل السّائر

المبحث الأول: دينامية الأفعال الكلاميّة في المثل السّائر

المبحث الثاني: السياق والمعنى

المبحث الثالث: الكشف عن المعنى

المبحث الأول: دينامية الأفعال الكلاميّة في المثل السّائر

من خلال تصفّحنا للمدوّنة نلحظ أنّ ابن الأثير اهتم بالعملية التواصليّة من خلال ربطه اللغة بالجانب الاستعمالي، مقتفيا في ذلك تلك التّباينات الحاصلة أثناء الممارسة الفعلية للّغة، وكان —وهو يتناول موضوع الفصاحة– كثيرا ما يلوم النّحاة بسبب قصور نظرتهم في الكشف عن أسرار اللّغة أثناء الاستعمال[1]، ناهيك عن التّشهير بزلاّت بعض الشعراء والكتّاب والنّقاد، فاتحا بذلك عين المتلقّي (المتعلم) المقبل على التأليف على هذه الأسرار، حرصاً منه على إظهار الطاقات الكامنة في اللّغة.

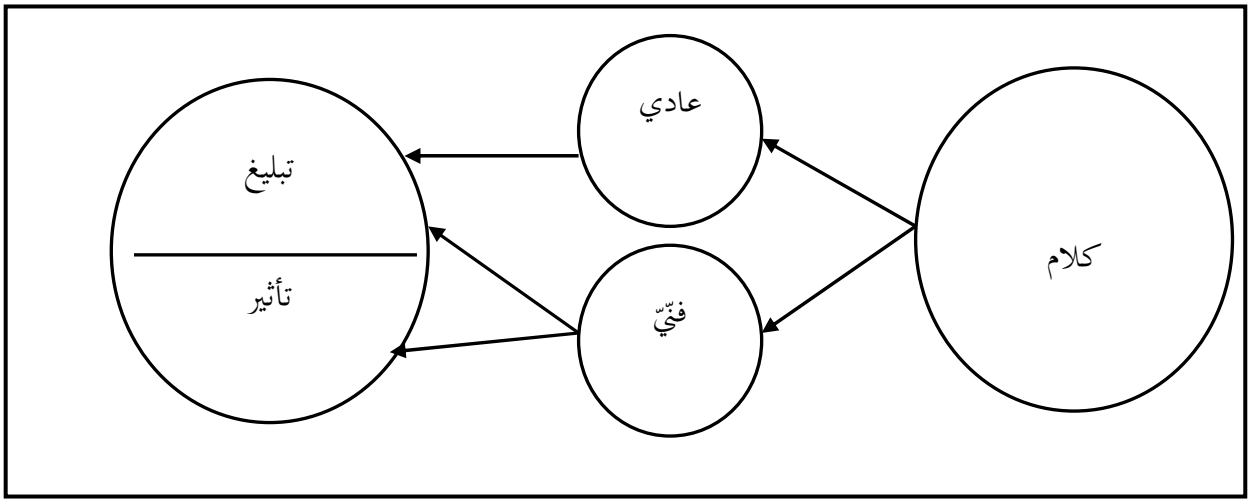
جرت العادة أن يتقيد المتكلم أثناء العملية التخاطبية بالموقع (الرّتبة) الطبيعي لطرفي الإسناد في الجملة العربية، حيث يُذكر المسند إليه ثم المسند في الجملة الاسميّة ثم الفضلة، لكن المتكلّم قد يعدل في أفعاله القوليّة عمداً لا سهواً عن هذا الترتيب، ويخلّ بنمطيّته خارجاً بذلك إلى أوضاع أخرى. فما هي مبرّرات العدول عن المعنى العادي المألوف؟.

إنّ المتكلّم يسأم المألوف ويبحث دائماً عن الإبداع، فتراه يعدل في خطابه عن الكلام العادي إلى الكلام الفنّي الذي «هو الكلامُ الجَميل الطَّريفُ المبدَع المنجَزُ ما يقف الكلام العادي دُونَه، لما في الكلام العاديّ من التزام بالاصطلاح والمألوف لا يُؤهِّلُه لغير الوظيفة التواصليّة الاجتماعية ولِمَا في الكلام الفَنِّي الأدبيّ من انزياح عن التركيب اللغوي المألوف، ومن اجتهاد في العبارة يؤهِّلُه لأن يكون مُبلِّغا أوّلا مثل الكلام العادي ومؤثراً ثانيا بما فيه من طَرَافةٍ صوتِّيّة أو تركيبيّة أو بلاغيّة...»[2]. من هذا الطرح يفهم أنَّ المتكلّم ما عدل عن الكلام العادي إلى الكلام الفنّي إلاّ لأنّ الثاني يفوق الأوّل فضلاً بما أدّاه من وظيفة تأثيريّة زيادة عن الوظيفة التبليغيّة التي يشتركان فيها؛ ويمكن توضيح ذلك من خلال الشكل الآتي:

---

[1]– يقول في ذلك: «وأسرار الفصاحة لا تؤخذ من علماء العربية، وإنّما تؤخذ منهم مسألة نحويّة أو تصريفيّة، أو نقل كلمة لغويّة، وما جرى هذا المجرى؛ وأمّا أسرار الفصاحة فلها قوم مخصوصون بها». ابن الأثير، المثل السّائر، [288/1]. ويعلّق بدوي طبانة على هذا الطرح بالقول: «وهذا كلام جيّد، لأنّه يفرّق بين أمرين هامّين ينبغي أن يكون التفريق بينهما أساساً لفهم مهمة اللّغويّ النّحويّ، ومهمة النّاقد أو علم البيان». بدوي طبانة، البيان العربي (دراسة في تطوّر الفكرة البلاغيّة عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى)، ص 265.

[2]– الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التّفسير، ص 217.



الشكل (5): يمثل فضل الكلام الفنيّ على الكلام العادي

حيث يصير الكلام إلى قسمين: (عادي وفني) يشتركان في تحقيق الغاية من تعاطي الكلام وهي التبليغ إلا أن الفنيّ منه يزيد على العادي بإحداثه التأثير في المتلقّي.

إذا كنا قد عرفنا المبرّر في نزوع المتكلّم نحو الكلام الفنّيّ، فإنّ نزوعَه هذا قد يؤدّي به إلى إحداث "التّعمية" في الكلام بسبب التكلّف المقصود بدل الاسترسال[1]، فينقطع التّواصل بسبب هذا التّشويش الحاصل، من هنا اشترط النّقّاد على متعاطي الكلام الفنّيّ الالتزام بقاعدة "أمْن اللّبس" وجوَّزوا بذلك التّغيير في ترتيب عناصر الجملة، فحصلت "أحوال" طرأت على الجملة بنوعيها كالتقديم والتّأخير والحذف...

وقد تناول ابن الأثير هذا الموضوع في مقالته الثانية في ما أطلق عليه مصطلح "المعاظَلة"[2] بنوعيها اللّفظيّ والمعنويّ.

أمَّا التّعاظل اللفظي فيُحدث ثقلاً في النّطق كالذي يحصل بين الأدوات (من، عن، على، ...)، أو بتكرير الحروف، أو بإيراد الألفاظ متتابعة على صيغة الفعل (افعل، افعل، افعل،...) أو الإكثار من الإضافات والصفات المتعدّدة الواردة على نَمط واحد[3]، ومن الأمثلة التّي ساقها ابن الأثير والمتضمّنة للثقل في النّطق بسبب تكرير حرف الميم بيتٌ متداول:

---

[1]- ينظر: في هذا ما أنكره ابن الأثير على الفرزدق في هذا الشأن، ابن الأثير، المثل السّائر، [46/2].

[2]- والتّعاظل في الكلام اللفظيّ والمعنويّ لديه: «هو التَّرَاكُبُ، من قَوْلهم" تَعَاظَلَت الجرادَتان، إذا ركِبَتْ إحداهما الأخرى». المصدر نفسه، [293/1].

[3]- ينظر: المصدر نفسه، [294/1 - 304].

مَلِلْتُ مِطالَ مَوْلوه مُفَدَّى مَليح مَانعٍ مِنّي مُرادِي[1]

حيث احتجّ على ثقله بكون العرب تكره ذلك، «حَتَّى إنَّهم لشدّة كَرَاهَتِهم لتكرير الحروف أَبْدَلُوا أحَدَ الحرْفين المكرَّرَيْن حَرْفاً آخر غيرَه، فقالوا: أمْلَيْتُ الكتابَ، والأصلُ فيه أمْلَلت، فأبدلُوا اللاَّم ياءً طَلباً للخفّةِ»[2].

إذا كان الخلل الحاصل بسبب المعاظلة اللّفظية نسبياً إلى حدٍّ ما بما أحدثه في النّطق من ثقل وفي السّمع من تنفير، فإنّ حجم الخلل في المعاظلة المعنويّة مخلّ بالعمليّة التّواصليّة بجعله الخطاب لغواً، أو بجعله "خَطباً"[3]، كما يرى طه عبد الرحمن، أو تنزيله منزلة "الموات" ما دام قد افتقد خاصّية العبارة عن الخطاب وإفادة معناه[4]، أما ابن الأثير فذهب أبعد من ذلك بإلصاق صفة الرّطانَة به من خلال تسويته إيّاه باللّغات الأجنبية، يقول: «إذِ المقصُود من الكلام إنّما هو الإيضاح والإبانة وإفهامُ المعنَى، فإذا ذهَبَ هذا الوصْف المقصود من الكلام ذهب المراد به، ولا فرق عند ذلك بينه وبين اللّغات كالفارسيّة والرُّومِيّة وغيرها »[5]. ومنه يلاحظ مدى الوعي الحاصل لدى ابن الأثير بالبعد التّداولي للّغة أثناء الاستعمال بتركيزه على عنصر "القصد" كعنصر دالّ على المعنى، وطرح ابن الأثير هذا قد احتفت به كثيراً الدّراسات اللّسانية الحديثة، بل جعله غرايس أساس "مبدأ التعاون"، ويمكن التمثيل لأطروحة ابن الأثير بالشكل الآتي:

---

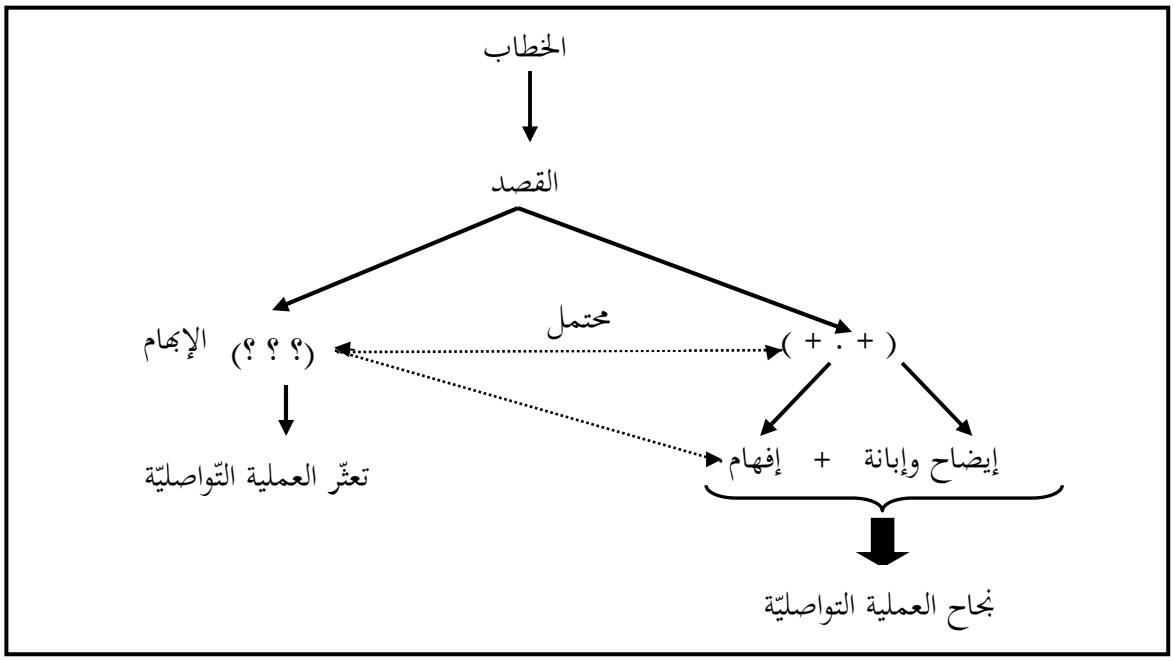
(1)- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 298].

(2)- المصدر نفسه، [1/ 298، 299].

(3)- ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 217.

(4)- ينظر: ابن خلدون، المقدّمة، ص 650.

(5)- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 46].



الشكل (6): يمثل مدى تعلّق مصير العملية التواصليّة بعنصر القّصد[1]

حيث يلاحظ أنّ مصير الخطاب المتضمّن لعنصرّي الإبانة والإفهام المؤشر لهما بالعلامة (+) التّكليل بالنّجاح، أمَّا بِغيابِه فالتعثّر نصِيبه بسبب التشويش الحاصل في "القناة"، وقد أشرنا إلى ذلك بعلامات الاستفهام.

يؤيّد "الهادي الجطلاوي" ابن الأثير في طرحه مصوِّراً حجم الخطر في تعاطي "المعاظلة المعنويّة" مبيِّناً العلّة والأثر قائلاً: "وَبَعْضُ ذلكَ خطير يُورّثُ في الكلام إيهاماً يُعطِّلُ عَمليّة التّبالُغ والتّفاهُم وتِلك هِي المعاظلة المعنوِيّة النّاشِئة بالدّرجة الأولى عن تركيب المتكلّم للقول تركيباً ليس يجْرِي على عادات العرب، وأبرَز مظاهره تشويش في ترتيب عناصر الجملة تَقدِيماً وتأخِيراً يتعذّر بسببه الفهم عن الشّاعر"[2].

إنَّ حاصل قول الجطلاوي هو أنّ المتكلّم مسؤول عن الخلل النّاتج عن جهله بأساليب العرب في الكلام، أو بسبب إهماله إيّاها والعبث بها رغم معرفته لها وإجادته إيّاها، وهذا ناتجٌ عن غياب الإرادة لدى المتكلّم في إفهام المتلقّي.[3]

ومن النماذج التي ساقها ابن الأثير عن المعاظلة المعنويّة قول شاعر:

---

[1]- تشير الرّموز التي تضمّنها الشكل إلى: (+) = الإبانة، (؟)= الغموض.

[2]- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 218.

[3]- ينظر: طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 214.

فأصْبَحَتْ بعدَ خَطٍّ بَهْجَتِها كأنَّ قَفْراً رُسُومَها قَلَما[1]

حيث ينتهي التّشويش في القصد إلى مسمع المتلقّي مباشرة، بسبب إخلال المتكلّم بالترتيب المألوف لعناصر الجملة؛ «فالشاعر قدَّم خَبر كأنَّ عليها وهو قوله "خَطَّ"؛ وهذا وأمثالُه مِمَّا لا يجُوزُ قيَاسٌ عليه، والأصل في هذا البيت: فأصبحت بعد بَهْجتها قفْرا كأنَّ قَلَماً خَطَّ رُسُومَه، إلاَّ أنّه على تلك الحالة الأولى في الشعر مُخْتلّ مُضطرب [...]، لأنّ معانيه قد تَدَاخَلَت ورَكَبَ بعضُها بعضاً»[2]. كما يستحضر في هذا المقام قول الفرزدق:

وليسَتْ خُرَاسانُ التّي كانَ خالِدٌ بِهَا أسَدٌ إذْ كانَ سَيْفاً أَمِيرُها[3]

فهذا البيت تضمّن مدحاً لخالد وهجاءً لأسد عمَّا أحدثاه من أثر إبّان ولايتهما على خراسان، وقد اجتهد ابن الأثير في تخريج القصد المتوقّع من هذا البيت بقوله: «وكأنّه قال: وليسَتْ خُرَاسان بالبلدة التّي كان خالدٌ بِهَا سَيْفاً إذْ كان أسَد أمِيرُهَا»[4]، وبهذا يدرك أنّ الفرزدق مدح "خالداً" وهجا "أسَداً".

إنّ سبب الاضطراب الذي أحدثه الشاعران في العملية التخاطبيّة، ناتج قياساً على مقولات "غرايس" عن الإخلال بمقولة "الجهة" بسبب تعاطيهما الغموض والالتباس وعدم تحرّيهما التّرتيب.

وإذا كان الخلل التّخاطبي قد حصل بسبب تقديم عناصر إسناديّة كان تأخيرها أولى، فإنّه بالإمكان للمتكلّم أن يتصرّف في العناصر الإسناديّة دون الإضرار بعمليّة التّبالغ، إن بالتقديم والتأخير، أو بالحذف والتوكيد والالتفات والقصر، أو بالعدول عن حرفيّة المعنى إلى المجاز بتوظيف الكناية والاستعارة.

1- بناء المعنى في المقولات البلاغيّة:

1-1- بناء المعنى في التّقديم والتأخير:

يُعدّ التّقديم والتّأخير أحد مباحث علم المعاني، وقد توسّله المتكلّم تدليلا منه على كفاءته التّداوليّة في إنتاج خطابه، وتجسيدا منه للطّاقة الكامنة في اللّغة بصفتها آليّة لسانيّة قابلة للتوظيف المتجدّد بعيدا عن النّمطيّة القارّة.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 45].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 45]

[3]- البيت للفرزدق وهو من الطويل، ينظر: المصدر نفسه، [2/ 45]

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 45].

وفي هذا يحقّ التّساؤل عن الكيفيّة التي عالج بها ابن الأثير ظاهرة التّقديم والتّأخير، لدى المتكلّم المنحرف عن حرفيته التّعبيريّة المألوفة من غير إخلال بالعملية التواصليّة؟.

يقول ابن الأثير في التّقديم والتأخير: «...وهو بَابٌ طَويل عريضٌ، يشتمل على أسرار دقيقة»[1]. ومقصوده من شساعة هذا الباب فيتمثّل في تنوّع الطرائق في استعمالاته داخل الجملة العربيّة، أمّا قصده من الأسرار فهي لاشكّ تلك الأغراض التي ينتهي إليها المعنى بتغيّر رتبة عناصر الجملة؛ «فقد يلجأ المتكلّم إلى تغيير موَاقع عناصر التّركيب لِغايات وأغراض تداوُليّة يريد تحقيقها، بالإضافة إلى أنّه يَسعى إلى جَعل خِطابهِ يستجيب لحَالِ مُخَاطبه لتحْقيق التّفاعل والانسِجَام»[2].

وبذلك يكون للتّقديم والتأخير دور هامّ في تغيّر المقصود من الكلام بحسب تصرّف المتكلّم فيه، دون إغفاله مراعاة حال المتلقّي.

1-1-1- في تقديم المفعول على الفعل:

ربط ابن الأثير "التّقديم والتّأخير" بعنصر القصد عند المتكلّم حيث تتحدّد درجة الأحقيّة في التقديم أو التّأخير، إذ يقول: «فأمَّا القِسم الذي يكون فيه التّقديم هو الأبلغ فكتقديم المفعول على الفعل [...]، كقولك: زيداً ضرَبْتُ، وضَرَبتُ زيداً، فإنَّ في قولك "زيداً ضربْتُ" تخْصيصاً له بالضَّرب دون غيره، وذلك بخلاف قولك "ضَرَبتُ زيداً"؛ لأنَّك إذا قدّمْتَ الفعل كُنتَ بالخَيار في إيقاعه على أيّ مَفعُول شئتَ، بأن تقول: ضَربتُ خالداً، أو بِكراً، أو غيرهما، وإذا أخّرْتَه لزِم الإختصاص للمفعول»[3].

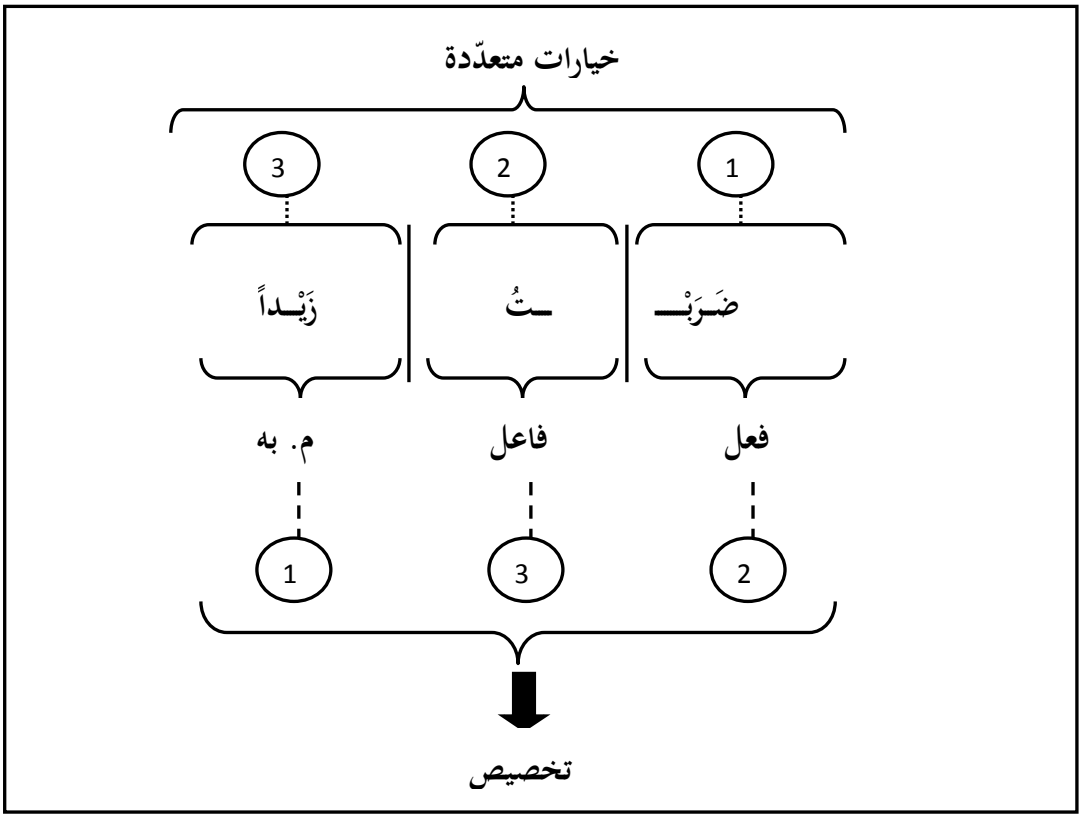
يلاحظ أنّ ابن الأثير مدرك للفرق الحاصل عند تقديم المفعول على الفعل (م. به + فعل + فاعل)، ذلك أنّ فعل الضّرب يصير مختصًّا بزيد دون غيره، في حين أنّه في إيراد عناصر الجملة مرتّبة على الأصل (فعل + فاعل + م. به)، فإنّ تقديم الفعل "ضرب" يذهب صفة التّخصيص التي وفّرها للمفعول قبلا، ويجعل وقوعه قائما على خيارات متعدّدة (تعدّد المفعولات)، ويمكن التّمثيل لذلك بالشكل الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 38].

[2]- مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب، ص 204.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 38].



الشكل (7): يُمثّل مآلات القصد في حال تقديم المفعول على الفعل من عَدَمِه

حيث جاء المفعول به في حِلّ من صفة التّخصيص لما كان حقّه مكانَته الطبيعية من حيث الرّتبة، في حين لزمَته الصّفة لما آلت رتبته إلى تصدّر عناصر الجملة (م. به + فعل + فاعل).

وفي هذه المسألة أيضا نجده يمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾**﴾ (الزمر/ 64- 66). حيث يكشف فضيلة تقديم "المعبود" على فعل العبادة في الآية بالقول: «فإنّه إنّما قِيل (بلِ الله فاعبُد) ولمْ يَقُل "بَل اعبُد الله" لأنّه إذا تقدّم وجب اختصاص العبادة به دُون غيره، ولوْ قال "بل اعبُد" لجاز إيقاع الفعل على أيّ مفعول شاء»[1].

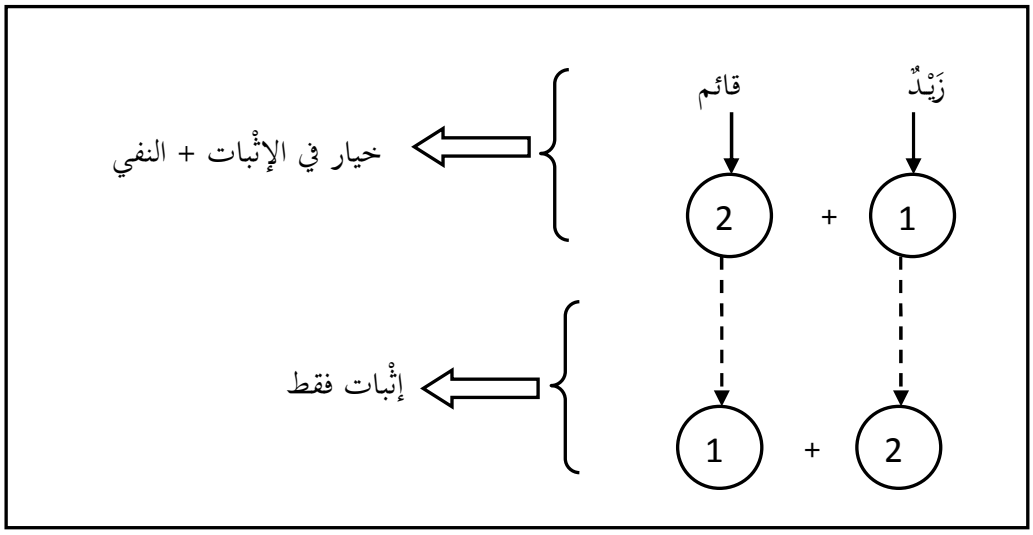
نستطيع القول إنّ معالجة ابن الأثير لمسألة "التّقديم والتّأخير" تنبني على رؤية تواصليّة، أخذ فيها بما انتهى إليه النّحاة تركيبيًّا في دراستهم لعناصر الإسناد في الجملة العربية، ثمّ استثمر السّياق كاشفاً علّة ذلك العدول وعينه على الخطاب بصفة عامة وعلى المتلقّي بخاصّة حرصاً منه على نجاح التّواصل، عكس رؤية النّحاة في المسألة؛ ذلك

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 39].

أنّ البلاغيّين « لا يعتدّون مِن حيث القيمة البلاغيّة، إلاّ بِمَا يمثّل عدولا عن الأصل، أو عن المستوى العادي المألوف»[1]. وهذا الاعتداد منهم، هو الذي كشف عن مزيّة التّقديم الحاصلة في مراعاة حصول عملية الإبلاغ.[2]

1-1-2- في تقديم الخبر على المبتدأ:

بعد الطرح الذي قدّمه عن "التقديم" في الجملة الفعلية، فإنّه في الجملة الاسمية يرى في تقديم المسند (الخبر) في جملة "زيدٌ قائِمٌ" تحقّق وإثبات فعل القيام لزيد على عكس تأخير المسند؛ حيث يذهب معنى "القيام" عند المتلقّي مذاهب شتّى بسبب الخيارات المتاحة التّي تحيل على الإثبات والنّفي، ويمكن توضيح ذلك بالشكل الآتي:



الشكل(8): يمثل مآلات "القصد" في حال تقديم المبتدأ من عدَمه

حيث أنه لما جاء ترتيب عنصري الإسناد في الجملة الاسمية طبيعيا، كانت قراءة المعنى تتمثل في إتاحة خيار الإثبات والنفي لزيد بالقيام، في حين كان تحقّق الإثبات بقيام زيد هو القراءة الوحيدة لما تقدّم الخبر (قائم زيد).

ثمّ يسوق لذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ**﴾ (مريم/46).

ويكشف علّة تقديم الخبر (راغبٌ) على المبتدأ (أنت)، مرجعا إيّاه إلى تصميم إسماعيل هجران آلهتهم فلزم تقديم الخبر تعبيراً عن دهشتهم، حيث يقول: «فإنّه إنّما قَدَّمَ خبر المبتدأ علَيه في قوله (أَرَاغِب أنت) ولمْ يَقُلْ أَأَنْتَ رَاغِبٌ

[1]- عبد الحميد السّيّد، دراسات في اللّسانيات العربية، ص 128.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 180.

لأنّه كان أهَمَّ عِنْدَهُم وهو به شديد العِنَاية، وفي ذلك ضَرْبٌ مِن التّعجّب والإنكار لرُغبة إبراهيم عن آلِهَتِهِ، وأنّ آلهته لا ينبغي أن يُرغَبَ عنها، وهذا بخلاف ما لَوْ قال أَأَنْتَ راغِبٌ عن آلهتي»[1].

1-1-3- في تقديم الظّرف على العامل:

من الأمثلة التي ساقها ابن الأثير لهذا الصّنف الملفوظان الآتيان:

- م1- إنّ إليّ مصير هذا الأمر.
- م2- إنّ مصيرَ هذا الأمر إليّ.

إنّ صاحب الذّائقة الفنّية لا يخفى عليه ذلك التّباين في المعنى بين الملفوظين، بسبب تقديم الظرف (إليَّ) في الملفوظ م1 وتأخيره في الملفوظ م2، فصار في الأوّل إثباتا للمخاطَب، وتشكيكا في نسبته إليه في الثاني، حيث يحتمل التركيب مشاركة الغير لك في الأمر. وقد أدرك ابن الأثير هذه الخَصيصة ووقف عليها بالقول: «فإنّ تقديم الظّرف دَلَّ على أنَّ مَصيرَ الأمْر ليْسَ إلاَّ إليك، وذلك بِخلاف قوْلِكَ: إنَّ مَصِيرَ هذا الأمر إليَّ؛ إذْ يَحْتمِل إيقاع الكلام بعد الظّرف على غَيْرك؛ فَيُقَالُ: إلى زَيْد أو عمْرٍو أو غَيرِهِما»[2].

كما مثّل ابن الأثير لهذا الصّنف من التّقديم من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ۝٢٦**﴾ (الغاشية/25، 26). حيث تمّ تقديم الظّرف (إليْنَا) على "الإياب"، والظّرف (عَلَيْنَا) على "الحِسَاب" بَدَلَ (إنَّ إيَّابَهُم إليْنَا وإنَّ حسَابَهُم علينا)، وقد حصل تقديم الظرفين من المتكلّم (الله) عمداً حتى يقصر "الإياب" و"الحساب" على شخصه سبحانه وتعالى، وهذه الأفعال القوليّة الصّادرة منه بهذه الهيئة المخصوصة بتقديم الظّرفين لها بعد تأثيريّ إقناعيّ، ولم يحصل التّقديم فيها سهوا.

وأمَّا تأخير الظرف وتقديمه في النّفي فإنّه يتضمّن فروقات في المعنى دقيقة لها علاقة بقصود المتكلّم والسياق الذّي وردت فيه وبكفاءته في استغلال الموضع الذي يحقّق هدفه من الخطاب، فنجده وهو يعالج هذا الصّنف من التّركيب (التّقديم والتّأخير) يمثّل له من القرآن الكريم بقوله تعالى:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 42].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 38، 39].

- ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ (البقرة/ 1، 2).
- ﴿لَا فِيهَا غَوۡلٞ وَلَا هُمۡ عَنۡهَا يُنزَفُونَ﴾ (الصافات/ 47).

لقد انتهى إلى أنّ مدار العملية التّواصلية برمّتها يرتكز على "القصد"، فهو ضالّة المتكلّم (الله) والمتلقّي البسيط والبلاغي والمفسّر ...، يقول: «فإنّه إنّما أخّر الظرف في الأوّل لأنّ القصد في إيلاء حرف النّفي الرّيب نفيُ الرّيب عنه، وإثبات أنّه حقٌّ وصِدْق، لا بَاطل وكذِبٌ، كما كان المشركُون يدَّعُونَه، ولَوْ أوْلاَهُ الظَّرفَ لَقَصَدَ أنَّ كتاباً آخر فيه الرَّيبَ لا فيه، كما قصد في قوله تعالى: (لا فيهَا غَول) فتأخيرُ الظرف يقتضي النّفي أصْلا من غير تفضيل، وتقديمه يقتضي تفضيل المنفى عنه، وهو خَمْر الجنّة، على غَيْرها من خُمور الدّنيا: أيْ ليس فيها ما في غيرها من الغَوْل، وهذا مثل قولنا: لا عيب في الدّار، وقولنا: لاَ فِيهَا عَيْب، فالأوّل نفي للعيب عن الدّار فقط، والثاني تفضيل لها على غيرها: أي ليس فيها ما في غيرها من العيب»[1].

ما يستنتج ممّا وقف عليه ابن الأثير، هو أنَّ موقع الظرف في التركيب تقديماً أو تأخيراً يكسب القصد تباينا من حيث الشدّة في التأثير والإقناع؛ لذلك ترى الله سبحانه وتعالى عندما أراد إبعاد شبهة الشكّ عن القرآن الكريم كما يزعَم المشركون، وإثبات صدقه أخّر الظّرف (فيه) وأسبق لفظة "الرّيب" قبله بحرف النّفي "لا" حتّى يقطع بذلك دابر الشكّ نهائياً، وعلى العكس من ذلك لو قدّم الظّرف على لفظة "الرَّيب" فقال: "لا فيه رَيبٌ" لَتَوَهَّم المشكِّكون أنّ كتاباً غير القرآن لزَمه الشّكّ لا هو؛ فتساوى القصد في ذلك مع قصده تعالى في قوله: "لا فيها غَوْل"؛ فتقديم الظّرف على "غوْل" فيه إشارة تفضيل لخمر الآخرة على خمر الدّنيا.

لقد استطاع ابن الأثير بحسّه البلاغي إبراز الكيفيّة التّي يبني بها المتكلّم القصد (المعنى) في مختلف الأفعال القوليّة، وكيف يربط مختلف الأوضاع التي يرد عليها التّقديم والتّأخير بقصد المتكلّم، وبالسّياقات المحيطة بالخطاب مستدلا في ذلك كلّه بأمثلة من إنشائه أو بأمثلة من القرآن الكريم.

1-2- بناء المعنى في الحذف:

يميل المتكلّم إلى الاقتصاد في الكلام بتجاوزه لبعض أجزائه، وهو أسلوب يتعاطاه المتكلّمون في لغات البشريّة جميعها؛ وفي هذا يرى "الهادي الجطلاوي" أنّ: «الحَذْف ظاهرة لُغويّة طبيعيّة، إذ المتكلّمُ في العربيّة وفي

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 44].

غيرها من اللّغات يَركن إليه رُكوناً يُوافقُ الطبيعة البشريّة في مَيلها إلى الإيجاز وكرَاهة التّكرار والسّكوت عمّا يُمكن أنّ يُقرأ من خلال السّطور وَعمَّا يُمكن أنْ يُدرَكَ من خلال السّياق، وفي ذلك تخفيف من حجْم الرسالة اللّغويّة وتيْسير على البَاثّ والمتلقّي في التّوسُّل باللّغة»[1].

يريد الجطلاوي القول بأنّ تعاطي المتكلّم العربي لظاهرة الحذف ليس عملا نشازاً، فهو ظاهرة مُشتركة بين جميع اللّغات، وأنّ توسّله في بعض المواضع يصير ضرورة متى حرص المتكلّم على صيانة العمليّة التّواصليّة من الخلل، ومتى بقي متعاوناً ولو أخلَّ ببعض مقولات مبدأ التّعاون، لما في ذلك من اقتصاد في حجم الوقت وفي حجم الرسالة، إضافة إلى حصول المتعة والاستئناس لدى المتلقّي. وفي هذا الطرح يقول "دي بوجراند": «إنّه من غير المعقول بالنّسبة للنّاس أن يُحوِّلُوا كلّ شيء يَقُولُونه أو يَفْهَمُونَه إلى جُمل كاملة. فلَوْ فَعَلُوا ذلك لَكَانَ أوْلَى بهم أنْ يُفضِّلُوا أن يتكلّمُوا بجُمَل تامَّة أكثر كثيراً مِمَّا يفعلُون فالاكْتِمال النّحويّ يُنْتجُ تراكِيبَ لا فَائِدة فيها ولا وُضُوح»[2]. ومن طرحه نفهم أنّه يحرّض على تعاطيه توفيراً للوقت وتقليصاً في حجم الرّسالة، بل رأى في ذلك كفاءةً نصّية.[3]

وفي المقابل نجد ابن الأثير يحرّض على تعاطيه، إذ يقول: «أمَّا الإيجازُ بالحذفِ فإنّه عَجِيبُ الأمْر شبِيه بالسّحر، وذلك أنّك ترى فيه تَرْك الذّكر أفْصَح من الذّكر، والصَّمتَ عن الإفادة أزيَد للإفادة، وتَجِدُكَ أنطقَ ما تكون إذا لمْ تنطق، وأَتَمَّ ما تكونُ مُبيناً إذا لَمْ تُبِنْ»[4]. ويبدو أنّ ابن الأثير في تناوله "الحذف" قد رَكَّز على نفسيّة المتلقّي التّوّاقة دائما إلى معرفة المخفيّ المستور عكس الظاهر الشائع من الأمور، ورأى في تلك الظّلال التي تكتنف المعنى زيادة في حصول الفائدة من خلال استنهاض همّة المتلقّي واستفزازها.

إنّ ابن الأثير يرى في الحذف (عدَم الذّكر) كفاءة بلاغيّة مفصحا عنها عند تناوله لطبيعة الاستعارة بقوله: «وقَد عُلمَ وتَحقَّق أنَّ من الواجب في حكم الفصاحة والبلاغة ألاَّ يُظهَرَ المستعارَ لَهُ، وإنْ أُظهِر ذهَبَ ما عَلى الكلام من الحُسن والرَّونق»[5]. ثمّ تراه يمثّل لذلك بإعادة إظهار المستعار له في التّركيب تأكيداً وتدعيماً لطرحه[6]،

---

[1]- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التّفسير، ص 328.

[2]- دي بوجراند، النّص والخطاب والإجراء، ص 341.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 301.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 81].

[5]- المصدر نفسه، [1/ 359].

[6]- ينظر: هذا البحث، الفصل الثالث (المبحث الثاني)، الموجّه النّفسي "عَلِم".

وهو في ذلك يتقاطع مع ما اعتبره "دي بوجراند" كفاءة نصّية كما أشرنا، ومع ما عدّه "الشّهريّ" كفاءة تَداوليةً راقية[1]، إلاّ أنّه في المقابل يشترط على المتكلّم تحقيق شرط الإفادة من خلال التأشير للمحذوف؛ لأنّ «الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدلّ على المحذوف؛ فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف فإنّه لغوٌ من الحديث لا يجوز بوجه، ولا سبب»[2].

إن ما اشترطه ابن الأثير على المتكلّم حين تحريره للخطاب يعدّ دعوةً صريحة إلى مراعاة سياق الخطاب، وهو في ذلك يتقاطع مع ما يشترطه "غرايس" من قواعد في مقولات مبدأ التعاون بشأن تمام المعلومات ووضوحها ومناسبتها للمقام.

1-2-1- في حذف الفعل والفاعل:

نلمس الملمح التّداولي عند ابن الأثير في ذلك الوعي بحقيقة الإضمار ومبرّراته كظاهرة لغويّة، ويتجلّى ذلك في ردّه على الذين يشترطون عند إيراد المتكلّم للمعنى الزّائد على اللفظ المحذوف، تقدير لفظ آخر في مقابل ذلك؛ فيقول معلّلاً لذلك: «هذا لا يُنقصُ ما ذَهَبْتُ إليه مِن زيادة المعنى على اللّفظ؛ لأنّ المعنى ظاهرٌ، واللّفظُ الدّال عليه مُضمر فلا يُنطَق به فكأنّه لم يكن، وحينئذ يبقى المعنَى موجوداً، واللّفظ الدّال عليه موجود، وكذلك كلّ ما يُعلَم من المعاني بمفهوم الخطاب؛ ألا ترَى أنّك إذا قلت لمن دخَل عليك: أهلاً وسهلاً، عُلمَ أنَّ الأهل والسَّهل منصوبان بعامِل محْذوف تقديره وجدتَ أهلاً ولقَيتَ سهْلاً، إلاَّ أنّ لَفظتَي وجَدْتَ ولَقيتَ محذوفتان، والمعنى الذي دَلاَّ عليه باقٍ، فصار المعنى حينئذ مفهوماً مع حَذْفِهما، فهو إذاً زائد لا مَحَالة، وكذلك جميع المحذوفات على اختلافها وتشعُّب مقاصدها»[3].

إنّ ابن الأثير وهو يدافع عن أطروحته راح يبيّن كيفيّة حصول الفهم مع حذف المسند والمسند إليه، من خلال تشخيصه لطريقة بناء المعنى في التركيب المجرّد من طرفي الإسناد، مستشهدا بالعبارة "أهلاً وسهْلاً" المتداولة، والتي يعدّ النّصب فيها إشارة إلى المتلقّي بوجود عامل محذوف، والأصل في ذلك: وَجَدْتَ أهْلاً، ونَزَلْتَ سَهْلاً. والذّي يؤيّد طرحه أنّ العبارة صارت ذات مدلول اجتماعيّ، فانتهاؤها إلى مسمع الضّيف يفهم منها أنّه مرغوبٌ فيه ومرَحَّبٌ به.

---

[1]- ينظر: الشهريّ، استراتيجيات الخطاب، ص 60.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 81].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 79، 80].

1-2-2- في حذف المفعول به:

المفعول به حقّه أن يتضمّنه التركيب الإسنادي الفعليّ، وقد اعتادت العرب حذفه في بعض التراكيب الإسنادية بشرط مراعاة حصول الفائدة، وفي هذا يقول ابن الأثير: «فإنَّ اللّطائفَ فيه أكثر وأعْجَب»[1]. وذلك لما لاحظه أثناء حذفه من تباين المواضع التّي يحذف فيها مع تواجد ما يؤشّر عليه في الخطاب بطريقة فنّية يراعى فيها القصد والسّياق، ثمّ يمثّل لذلك ويعلّق قائلاً: «... كقولنا يَحُلّ ويعقِدُ، ويُبْرِمُ ويَنقُض، ويَضرّ ويَنفع، والأصل في ذلك على إثبات المعنى المقصود في نفسك للشيء على الإطلاق»[2].

إنّ الجمل التي ساقها (يحلّ ويعقِد، يُبرم وينقض، يضرُّ وينفع) تفتقر جميعها إلى مفعول به لأنّها في الأصل أفعال مُتعدّية (أي أنّها غير مكتملة نحويًّا) وبالرّغم من ذلك حصلت الإفادة بحصول تغيرات دلالية وتركيبيّة على مستوى البنى اللّسانية؛ كأن ينزاح المتكلّم عن معانيها الحرفيّة، فيصير المعنى حسب السياق إلى كون فلان يجمع في شخصه بين المتناقضات، وإذا كان "دي بوجراند" يرى لا فائدة في الاكتمال النّحوي كما عرفنا سابقا، فإنّ ابن الأثير يرى فيه (ذكر العنصر المحذوف) ركاكة في حكم البلاغة، حيث أنّه: «مَتَى أُظهر [المحذوف]، صَار الكلام إلى شيء غَثّ لا يُناسِبُ ما كان عليه أوّلا من الطّلاوة والحُسن»[3].

وأمّا في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ (القصص/ 23، 24). فيرى أنَّ المفعول به في الآيتين حذف في أربعة مواضع كالتّالي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 97].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 97].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 81].

الجملة	المفعول به المحذوف
• يسقون	مواشيهم
• تذودان	مواشيهما
• لا نسقي	مواشينا
• فسقا لهما	مواشيهما

ثمّ تراه يشير إلى كون الحذف في تلك الأفعال القوليّة هدفه لفت أنظار المتلقّين إلى الأحداث الأهمّ في القصّة بطريق الحذف لإشغال المستمع بذلك. ثم يكشف عن مرّات الحذف، إذ الغرض «أنْ يُعلم أنّه من الناس سَقيٌ ومن الإمرأتَيْن ذَوْدٌ وأنّهما قَالَتَا لا يكون منّا سَقيٌ حتّى يصدر الرّعَاء وأنّه كان من موسى عليه السلام بعد ذلك سقي؛ فأمَّا كوْن السّقيُ غَنماً أو إبلاً أو غير ذلك فخارجٌ عن الغرض»[1]. ومنه يستنتج أنّه رغم اعتماد آلية الإضمار في أحد أركان العملية الإسنادية إلاّ أنّ الظاهرة أنتجت فعلاً تواصلياً تمّ فهمه واستيعابه.

إنّ معالجة ابن الأثير لظاهرة الحذف، كان الغرض منها التّأكيد على أنّ الظاهرة طبيعية في اللّغة العربية يجب الاستئناس لها، وأنّ التواصل حاصل بتعاطيها، مركّزا في ذلك على طبيعة الخطاب التركيبيّة وعلى صانع الخطاب ومتلقّيه وعلى السياق الذي جرى فيه، وهذا يتقاطع مع التّداوليّة في سعيها للوصول إلى تفسير حقيقي للكيفيات التي توظّف بها اللّغة في عملية التّواصل.

1-2-3- في الإضمار على شريطة التّفسير[2]:

تطرّق ابن الأثير إلى هذا النّمط من الحذف في تناوله موضوع الحذف في الجمل غير المفيدة، مُمثّلا لذلك بآية من القرآن الكريم حذف من صدرها كلام ودلَّ آخرها عليه، وهي قوله تعالى: ﴿**أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ٢٢**﴾ (الزمر/22). حيث يبيّن أنّ القرآن الكريم لما رام إبراز حجم الفارق في المصير بين المؤمن والمكذّب أسقط من الخطاب الجملة التي تشير إلى الطرف الثاني (القاسي قلبُه) في صدر الآية وأتى بما يدلّ عليه في آخرها، وتقدير الخطاب حسب ابن الأثير: «أفَمَن شرحَ الله صدره للإسلام كمَن أقسَى قلبه، ويدلّ على المحذوف قوله: (فويْل

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 97].

[2]- «هو أن يُحذف من صَدْر الكلام ما يُؤتَى في آخره، فيكون الآخرُ دليلاً على الأوّل». المصدر نفسه، [2/ 85].

للقاسية قُلُوبُهم)»[1]. وكأنّ في توضيح ابن الأثير للكيفية التّي تمّ بها تشكيل معالم المعنى المضمر في الآية دعوة ضمنيّة للمتلقّي لتوظيف كفاءته اللّسانية والبلاغيّة.

أمّا ما أوردهُ شِعراً في هذا النّمط من الحذف فقول أبي نواس:

سُنَّةُ العُشَّاقِ واحدَةٌ فإذَا أَحْبَبْتَ فاسْتكِن[2]

لقد أحدث الشاعر إضماراً في المعنى في صدر البيت يجعل المتلقّي يسلّم بالسّنة الواحدة، لكنّه سرعان ما يفسّر قصده في عَجُز البيت، فينتهي مقصوده إلى التزام العشاق سنَّة الاستكانة، وقد كشف ابن الأثير عن مقصود الشاعر مبيّناً الوسيلة في حصول الإفادة مع حصول الإضمار، فقال: «فَحذَف [الشاعر] لفظ الاستكانة من الأوّل، وذكره في الثاني: أي سُنّة العشّاق واحدة، وهي الاستكانة، فإذا أحبَبْتَ فاستكن، [...] لكنّه ذَكَر السّنّة في صدر البيت من غير بيان ثم بيّنها عَجُزُهُ»[3].

ما نخلص إليه من تحليلات ابن الأثير لتلك النماذج من التراكيب أنّه كان واعياً بطرائق الإضمار المتنوّعة وبمسارات تقدير تلك المحذوفات وصولاً إلى القصد. وهو في ذلك يتقاطع مرّة أخرى مع ما تبحث فيه التداولية في هذا الصّدد.

1-2-4- في الحذف داخل تركيب الشرط:

تنبّه ابن الأثير إلى الإضمار الحاصل في تركيب الشرط ورأى في حصوله جمع بين الإيجاز والحُسن، ومن الأنماط التي ساقها في ذلك، حذف أداة الشرط "لوْ" في قوله تعالى: ﴿**مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ**﴾ (المؤمنون/ 91). حيث نجده سبحانه وهو يستدلّ على وحدانيته لما خلص إلى الدّليل (لَذَهَبَ كلّ إلهٍ بما خلق)، أضمر أداة الشرط "لوْ". وتقديره «إذاً لو كان مَعه آلهة لَذَهَبَ كلّ إله بمَا خلق»[4]، أمَّا عن جواب "لوْ" فمثّل له بقوله تعالى:﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ**﴾ (الرعد/ 31). حيث نلحظ أنّ التركيب الشرطيّ في جزئه الأوّل ظاهر أمّا جوابه فمضمر. وكان تقدير

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 86].

[2]- البيت لأبي نواس وهو من بحر المديد، ينظر: ديوان أبي نواس، دار صادر _بيروت_ لبنان، د ط، د ت، ص 645.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 87].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 106].

ابن الأثير للمحذوف هو: «لكانَ هذا القرآن»[1]؛ أي لو أنّ الكتب السّماويّة السّالفة وسيلة في إبراز الأمور الخارقة لكان القرآن الكريم كذلك، ولكن ليس الأمر كذلك. ويبرز "ابن عاشور" القصد من حذف الجواب بقوله: «والمعنى: لوْ أنَّ كتاباً من الكتب السّماوية السّالفة اشتمل على أكثر من الهدايَة فكانت مصادر لإيجاد العجائب لكان هذا القرآن كذلك ولكن لم يكن قرآنا كذلك. فهذا القرآن لا يُتطلّب منه الاشتمال على ذلك إذ ليس ذلك من شأن الكتب الإلهيّة»[2].

وخلاصة القول أنّ الحذف ظاهرة لغويّة تعاطتها العرب في خطاباتها، كما تعاطاهَا القرآن الكريم، ولم يكن ذلك قادحا في متوسّلها، بل عدّت دليلا على الكفاءة التداوليّة عنده.

1-3- بناء المعنى في التوكيد:

هو أحد المباحث اللّغوية التي اهتمّ بها النّحاة، له صيغه المعروفة التي يتوسّلها المتكلّم تثبيتا لغرضه لدى المتلقّي بغية «إزالة ما عَلق في نفس المخاطَب من شكوك وإماطة مَا خالجَه من شُبهات»[3].

لقد تناول ابن الأثير هذا المبحث محاولاً -خلافًا للنّحاة- الكشف عن أغراضه التّواصليّة وعن الفروق الحاصلة في الشدّة، والمتضمّنة في مخلف الأفعال القوليّة.

1-3-1- في العدول بالخطاب ضمن الجملة الفعليّة والاسميّة بغرض التوكيد:

يرى ابن الأثير أنّ العدول بالخطاب عن هذه الجملة إلى تلك والعكس، غرضه التوكيد والمبالغة، يقول: «وإنّما يُعدَل عن أحد الخطابيْن إلى الآخر لضرب من التّوكيد والمبالغة. فمِن ذلك قولنا: قَامَ زَيدٌ، وإنَّ زيداً قائِمٌ، فقولنا "قام زيدٌ" معناه الإخبار عن زيد بالقيام أيضاً، إلاّ أنّ في الثاني زيادة ليست في الأوّل، وهي توكيده بأنَّ المشدّدة التي مِن شأنها الإثبات لِمَا يأتي بَعدَها، وإذا زِيدَ في خَبَرِهَا اللاَّم فَقِيل: إنَّ زيداً لَقَائمٌ؛ كان ذلك أكثر توكيداً في الإخبار بقيامِه»[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 107].

[2]- ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، [13/ 143].

[3]- مهدي المخزُومي، في النّحو العربي (نقد وتوجيه)، دار الرّائد العربي -بيروت- لبنان، ط2، 1986، ص 234.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 54، 55].

من خلال هذا التّحليل نلحظ أنَّ ابن الأثير كان مُدرِكاً للبعد التّواصلي التّداولي لأسلوب التوكيد مصرّحاً بأنّ الزيادة الحاصلة في الجمل بمختلف أدوات التوكيد تقابلها زيادة في توكيد القصد وإثباته أكثر والنّتيجة كالتالي:

م1. قام زيدٌ ← الإخبار.

م2. إنّ زيداً قائمٌ ← الإخبار + الإثبات لما بعدَها.

م3. إنّ زيداً لَقائمٌ ← زيادة أكبر بالتوكيد في الإخبار.

لقد أدرك ابن الأثير العلاقة القائمة بين الزيادة في كمّ الأدوات والزيادة في وتيرة التأكيد المتَنامِي في القصد، فاعتبر أن الملفوظ م1 ما أفاد غير مجرّد الإخبار بالقيام، أمّا الملفوظ م2 فقد حصلت زيادة في المعنى من حيث الدّلالة بزيادة "إنَّ" فحصل الإثبات لما بعدها، وأمّا في الملفوظ م3 فقد صار المعنى أكثر توكيداً بإلحاق "اللاّم" بخبر إنَّ.

إنّ الزّيادة في أدوات التّوكيد رصدها المتكلّم عمداً لمواجهة المتلقّي المتردّد في التّسليم بالخبر، وعلى هذا تكون الجملة م1 «من حيث لفظها ومعناها هي الأصل فهي بمثابة "الدّرجة الصفر" من التّعبير ما إن يدخِلَ عليها عُدُولاً كمّياً بزيادَتها عنصراً يُفيد التّوكيد حتّى يحصل لنَا عدُولٌ في مستوى المعنى، ويتمثل هذا العُدُول في ما أُضِيف إلى ذلك المعنى من سِمات دلالّية هي من قبيل [+ دفْع الشكّ] أو [+ دَفْع الإنكار]»[1].

إنَّ ما انتهى إليه "صولة" في طرحه بشأن التّوكيد وأهمّيته، كان قد أشار إليه ابن الأثير، في كون حصول العدول بزيادة عناصر في التّركيب، يستلزم عدولا في المعنى من حيث الشّدّة[2].

إنّ ابن الأثير وهو يكشف عن الفروقات الحاصلة في المعنى قبل توظيف أدوات التّوكيد وبعدها استحضر، قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ**﴾ (البقرة/ 14). حيث لاحظ أن المشركين حدث منهم التواصل مرّتين، الأوّل حين ملاقاتهم المؤمنين، والثاني حين ملاقاتهم إخوانهم المشركين، ولما كان الولاء الصّادر منهم يختلف باختلاف الفئتين، جاءت صيغة التّواصل متباينة؛ حيث اكتفوا في مخاطبة فئة المؤمنين بالجملة الفعليّة الإخبارية (...قالوا آمنا) مجرّدة من أيّ توكيد لأنّهم لو فعلوا ذلك لما

(1)- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 256.

(2)- أشار ابن الأثير إلى أنّ العدول في شدّة المعنى يزداد أكثر بحُصول عدُول كمّي في الأدوات (القسَم- اللاّم- النونان الخفيفة والثقيلة)، حتى يكون ذلك أبلغ في التّأكيد على ما سبق. ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 58].

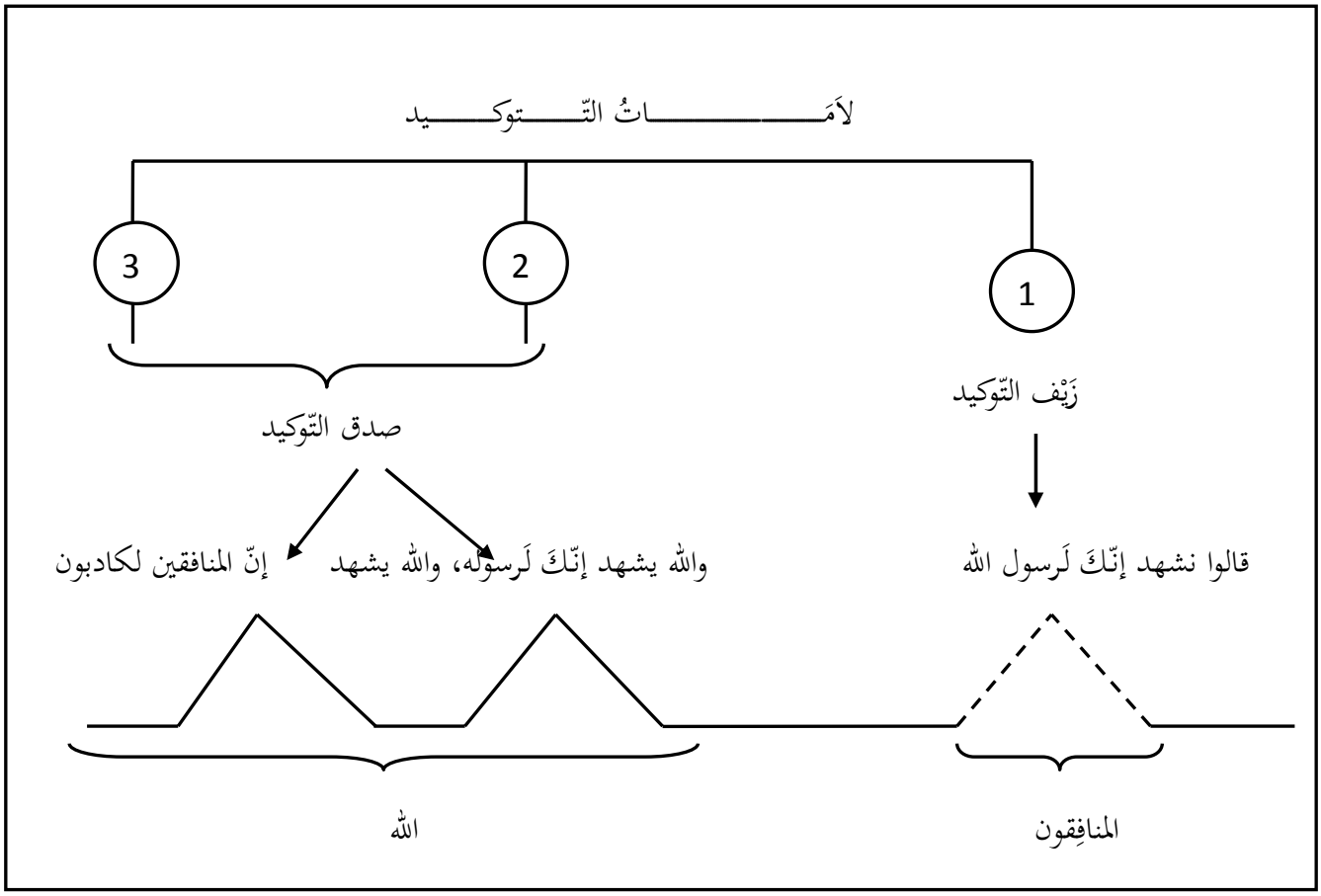
صُدِّقُوا، ويقف ابن الأثير على ذلك بالقول: «وأمَّا الذي خاطبُوا به المؤمنين، فإنّما قالوه تكلّفاً وإظهاراً للإيمان خوفاً ومُدَاجاةً، وكانوا يعلَمون أنّهم لَوْ قالوه بأَوكدِ لفظٍ وأَسَدِّهِ لما راج لهم عند المؤمنين إلاَّ رَوَاجاً ظاهِراً لا بَاطِناً، ولأَنَّهم ليسَ لهم في عقائِدهِم باعِثٌ قويّ على النّطق في خطاب المؤمنين بمثل ما خاطبُوا به إخوانهم من العبارة المؤَكّدة»[1]. لكن في مخاطبتهم من يوالونهم (إخوانهم)، وبغرض طمأنتهم والتّأكيد لهم بالبقاء على كفرهم عدلوا بالمعنى من خلال العدول بالزيادة في عناصر الجملة، فخاطبوا «شياطينَهم بالجملة الاسمية المحقّقة بأنَّ المشَدّدة لأنَّهم في مُخاطبة إخوانهم بِمَا أخبروا به عن أنفسهم من الثّبات على اعتقاد الكفر والبُعد مِن أن يزَلّوا عنه على صدقٍ ورغبة ووُفورِ نشاط، فكان ذلك مُتَقبّلاً منهم، ورَائِجاً عند إخوانهم»[2].

إن المعنى في المقام الثاني جاء أكثر تأكيداً وتأثيراً في نفوس المتلقّين، لأنّ المتكلمين وظّفوا الأداة "إنّ" المحقّقة لذلك، على عكسه جاء المعنى مجردا في المقام الأوّل، وقد لخّص ابن الأثير ذلك بقوله: «فلذلك قالوا في خطاب المؤمنين (آمنّا) وفي خطاب إخوانهم (إنَّا معَكم)»[3].

وتوضيحاً من ابن الأثير لتنامي شدّة المعنى النّاتج عن حصول الزّيادة في كمّ العناصر المؤَكّدَة من قبيل: [...+ إنّ+ اللاّم]، فإنّ التأكيد باستدعاء "لام التوكيد" «لا يجيء [...] إلاَّ لضرْبٍ من المبالغة، وفائدته أنّه إذَا عُبّر عن أمرٍ يَعِزُّ وُجُودُه أو فِعلٍ يَكثُر وُقُوعه جِيءَ باللاَّم تحقيقاً لذلك»[4]، وقد استشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ﴾ (المنافقون/ 01). حيث تردّدت صيغة التوكيد نفسها ثلاث مرّات؛ في الأولى جاء التّوكيد باللاّم مع المنافقين زائفاً، وفي الأخيرتين صحيحاً. وقد تنبّه ابن الأثير لحقيقة هذه التوكيدات من حيث أغراضها وسياقاتها، فقال: «فانظر إلى هذه اللاّمات الثلاثة الواردة في خبر إنّ، والأولى وردت في قول المنافقين، وإنّما وردت مؤَكّدةً لأنّهم أظهَروا من أنفسهم التّصديق برسالة النبيّ صلى الله عليه وسلّم، وتمَلَّقُوا لَه وبَالغُوا في التّملّق، وفي بَاطِنهم خِلافُه، وأمّا ما ورَدَ في الثانية والثالثة فصَحيح لاَ رَيبَ فيه، واللاّم في الثانية لتصديق رسالته، وفي الثالثة

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 55].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 55].
[3]- المصدر نفسه، [2/ 55].
[4]- المصدر نفسه، [2/ 55].

لتكذيب المنافقين فيما كانوا يُظهرونَه من التصديق الذين هُم على خِلافِه»[1]. ويمكن توضيح ما ذهب إليه ابن الأثير بالشكل الآتي:



الشكل (9): يلخّص حقيقة المعنى المؤكّد باللاّم في المواضع الثلاثة من الآية

حيث أنّ اتّجاه الأسهم نحو المثلثات يُشير إلى حصول التّوكيد في الحالات الثلاث، ولما كان التّوكيد الأوّل زائفاً فقد رمزنا له بالمثلّث المتقطّعة خطوطه في مقابل المثلّثين السالمين تعبيرا عن صدق التّوكيدَيْن الأخيريْن.

كما نجد ابن الأثير في تمثيله للتّوكيد في صيغة [... قَسم + اللاّم] أو في صيغة [... قَسَم + اللاّم + النّون بنوعيها] يمثّل بالقول: «كَقولك: والله لَأَقُومُ، فإنْ أُضِيفَ إِلَيْهَا النّونان الحقيقة والثّقيلة كان ذلك أبلغ في التّوكيد، كقولك: والله لأَقُومَنَّ»[2]؛ يريد بذلك أنّ وظيفة التّوكيد في صيغته هذه وفي غيرها من الصّيغ واحدة، لكن الميزة الفارقة في المثال الأخير تكمن في زيادة وتنامي شدّة التّوكيد على القصد في التّركيب النّاتج عن العُدول الكمّي بالزّيادة في وسائل التّوكيد (القسم + النّون ...)، وعلى هذا يكون ابن الأثير ملمّا بطبيعة أدوات التّوكيد وبمقامات توظيفاتها.

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 55، 56].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 58].

1-3-2- في توكيد الضّميرين:

عالج ابن الأثير هذا الصنف من التّوكيد بنظرة غير نظرة النّحويّين، مشيرا إلى أنّ المعنى هنا (المؤَكَّد بالضّمائر المنفصلة أو المتّصلة) يكون أبلغ في دفع الشّكّ عن المتلقّي، قائلا: «إنّ هذا يختصّ بفَصاحةٍ وبلاغة، وأولئك لاَ يتَعرَّضُون إليه، وإنَّما يَذكرون عدد الضّمائر، وأنّ المنفصل منها كذا، والمتّصل كذا ولا يتجاوزون ذلك، وأمّا أنا فإنِّي أوردتُ في هذا النّوع أمرًا خارجًا عن الأمر النّحويّ، وأعْنِي بقولي "توكيد الضّميرين" أن يُؤَكّدَ المتصلُ بالمنفصل، كقولك: إنّك أنتَ، أو يؤَكّد المنفصل بمُنفصل مثله، كقولك: أنْتَ أنتَ، أو يُؤَكّد المتّصل بمُتَّصل مثله، كقولك: إنّك إنّك لَعَالِم أو إنّك إنّك لجَوادٌ. وإنّما يُؤتَى بمثيل هذه الأقوال في معْرض المبالغة»[1].

فإذا كان النّحاة قد أكتفوا عند دراستهم لمبحث الضّمائر بتعديدها وتصنيفها، فإنّ ابن الأثير تناولها من حيث معانيها الأسلوبيّة حال التّبالغ، وبذلك يكون طرحه قريبا من المعالجة التّداوليّة، متجاوزاً بذلك النّظرة القاصرة المتوقّفة عند حدود البنية الشّكلية للمادّة موضوع الدّراسة. ونجده يلخّص هذا النوع من التّوكيد في ثلاثة أنماط:

توكيد الضّميرين
- 1- متّصل بمتّصل: إنّك إنّك لَـ...
- 2- متّصل بمنفصل: إنّك أنت
- 3- منفصل بمنفصل: أنت أنت

لقد كان اهتمام ابن الأثير بالمتكلّم باديًا من خلال الخيارات المتنوّعة والمتفاوتة من حيث درجة التّأثير في توكيده أحد الضّميرين بالآخر، بغرض دفع الشّكّ عن المتلقّي بالنّظر إلى ثبات المعنى في النّفس من عدمه. يقول في هذا: «إذا كان المعنى المقصود معلومًا ثابتا في النّفوس فأنت بالخيار في توكيد أحَد الضّميرين فيه بالآخر، وإذا كان غير معلوم، وهو ممّا يُشَكُّ فيه؛ فالأولى حينئذ أن يُؤَكّد أحد الضّميريْن بالآخر في الدّلالة عليه لتُقَرِّرَه وتُثبتَه»[2]. ثم تراه يمثّل لذلك بآية من القرآن الكريم ضمّت ضميراً دون الآخر في قوله تعالى: ﴿**قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ**

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 19].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 19].

﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/ 26). حيث تمّ الاكتفاء بالضمير المتصل (الكاف) في "إنّك" دونَ ضمير آخر حتى يكون التّوكيد بليغًا؛ لأنّ المقام يختصّ بذكر الله تعالى، وهذا الموضع أحقّ بذلك، وهنا يكشف عن أطروحته في ترك الحرّية للمتكلّم في توكيد أحد الضّميرين بالآخر من عدمه، بقوله: «فإنْ أكَّدَ [المتكلّم] فقد أتَى بِفَضْل بَيان، وإنْ لمْ يُؤَكِّد فلأنّ ذلك المعنى ثابتٌ لا يَفْتَقِر إلى تَأكيد يُقرِّرُه»[1].

إنّ نظرة ابن الأثير هذه تعدّ لطيفة أخرى تنبّه لها، وجعلها في متناول المتكلّم، وهو في ما ذهب إليه يتماشى مع ما تبحث فيه التّداوليّة في سعيها للكشف عن الطرائق المتنوعة في الاستعمال اللغويّ؛ ففي النّمط الأوّل (توكيد المتّصل بمتّصل)، نجده يمثّل له بالآيات التي تصوّر الأحداث التي جرت بين "الخضر" و"موسى" في قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمٗا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلۡتَ نَفۡسَۢا زَكِيَّةَۢ بِغَيۡرِ نَفۡسٖ لَّقَدۡ جِئۡتَ شَيۡـٔٗا نُّكۡرٗا ۝٧٤ ۞ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ (الكهف/ 74، 75). وفي قوله: ﴿أَلَمۡ أَقُلۡ إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾ (الكهف/ 72). حيث أجرى مقارنة بين صيغَتي التوكيد في حادثتي "السفينة" و"قتل الغلام"، وخلص إلى أنّ توكيد الضّمير المتّصل بمتصل حصل في الآية (75): (ألم أقُل لكَ إنك) دون الآية (72): (ألم أقُل إنّك). والفرق في نظر ابن الأثير يكمن في حجم الحمولة التّوكيديّة وشدّتها؛ ذلك أنّ العتاب بشأن حادثة السّفينة في (الآية 72) كان في بدايته، فجاء التأكيد بإنّ من حيث السّلّم الدّلالي في الدّرجة الأولى، لكن في (الآية 75) تصاعدت درجة العتاب أكثر، فاستدعى الأمر توظيف التّوكيد في صيغته توكيد المتّصل بمتّصل (ألم أقل لك إنّك)، فصار التّوكيد في الدّرجة الثانية[2] من السُّلّم. وتبريرا من ابن الأثير لهذا التّباين والعدول الحاصل في طبيعة التّوكيد فإنّه يبرز العلّة في ذلك بقوله: «وإنّما جيءَ بذلك [ألم أقل لك إنّك] للزّيادة في مُكَافحة العِتاب على رفضِ الوصيّة مرّة على مَرّة، والوَسْم بِعَدم الصّبر، وهذا كما لو أتى الإنسانُ ما نهيته عنه فلمتَه وعنَّفْته، ثمَّ أتَى ذلك مرّة ثانية، أليس أنّك تزيد في لومه وتعنيفه؟ وكذلك فعل ههنا؛ فإنّه قِيل في الملامة أوّلا: (ألمْ أقل إنّك) ثمّ قِيل ثانيًا: (ألَمْ أقُلْ لك إنّك)»[3]. لقد أدرك ابن الأثير سبب التّسارُع الحاصل في مستوى درجة التّوكيد مرجعا إيّاه إلى ذلك الحوار الحادّ ذِي البعد الحجاجيّ بين "الخضر" و"موسى"، وهو في ما ذهب إليه يتوافق مع ما طرحه "عبد الله صولة" وهو يعالج مبحث التّوكيد وتوابعه من فضلات، حيث انتهى إلى أنّها «تجعل الكلام

---

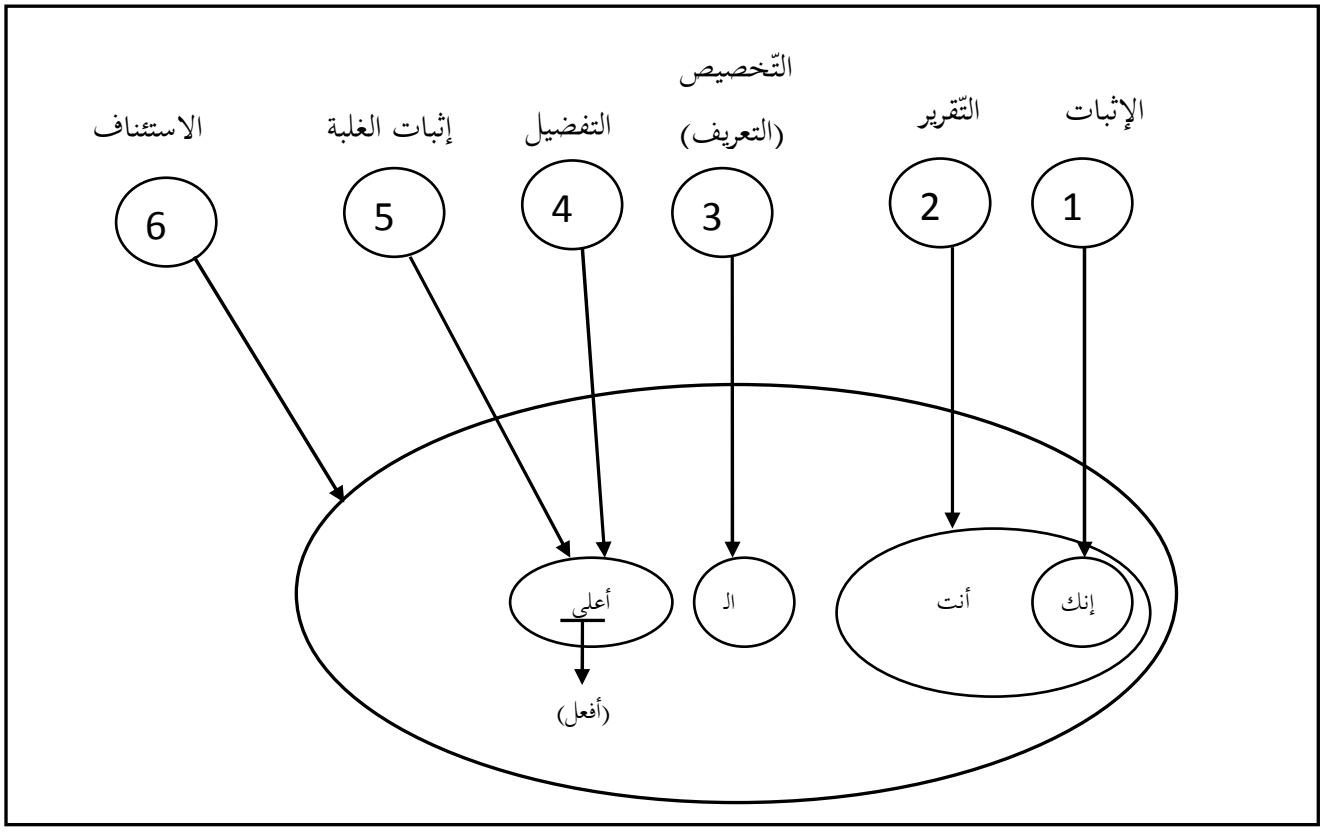
[1]- لمزيد من المعلومات في هذا، ينظر: عبد الله صولة، الحِجاج في القرآن، ص 254.

[2]- لمزيد من المعلومات في هذا، ينظر: المرجع نفسه، ص 254.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 20].

بدُخُولها ذا بُعدٍ حواريّ تَفَاعليٍّ، فهي دليل على وجود خُصُومة وتَنَاحُر وصِراعٍ»[1]. وأمّا في النّمط الثاني (توكيد المتّصل بمنفصل) وقد استشهد بقوله تعالى: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ۝٦٧ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ**﴾ (طه/ 67، 68). ويرى وهو يُحلّل طبيعة الخطاب في الآيتين، أنّ الله حتى يُطمئن موسى، قال: (لا تخف إنّك أنت الأعلى)؛ لأنّ ذلك «أَنْفَى للخَوف من قلب موسى، وأثبَتُ في نفسه للغَلَبة والقَهْر، ولَوْ قال: لا تخَف إنَّك الأعلى أوْ فأنت الأعلى لم يَكُن له من التّقرير والإثبات لنَفي الخوْف ما لقوله: (إنَّك أنت الأعلى)»[2].

ومرّة أخرى تصدر عن ابن الأثير التفاتة تداوليّة تمثّلت في الكشف عن سرّ توظيف القرآن الكريم لأسلوب التّوكيد (المتّصل بالمنفصل) واعيًا بالرّتبة التي يستحقّها في السّلّم الدّلالي، ثم نجده وهو يحلِّلُ العبارة (إنك أنت الأعلى) ينتهي به فكره إلى كوْنها تتوفّر على ستّ فوائد، ويمكن تلخيصها في الشكل الآتي:



الشكل (10): يختصر الفوائد السّتّة في عبارة (إنّك أنت الأعلى)

[1]- عبد الله صولة، الحِجاج في القرآن، ص 260.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 20، 21].

حيث نلحظ أنّ كلّ فائدة قد أشير إلى ما يناسبها في العبارة، كما يلاحظ أنّ لفظة "الأعلى" نسبت إليها فائدتا التفضيل وإثبات الغلبة بفضل صيغة "أفعل" التي حازتها، في حين تمت الإحالة إلى العبارة كَكُلّ والمشار إليها بالرقم (6) تعبيرًا عن معنى الاستئناف الدّال على ديمومة الغلبة.

وأمّا في تنَاوُلِه للصنف الثالث (توكيد المنفصل بمُنفصل)، فيُورد لَه قول أبي تمام:

لا أنت أنتَ ولاَ الدّيار ديَار خَفَّ الهَوَى وتَوَلَّتِ الأَوْطَارُ[1]

حيث يشير ابن الأثير إلى أنَّ أبا تمّام وظّف الصّيغة [نفي + أنت أنت] ليؤكّد زيف أخلاق صديقه وليؤكّد العزم على مقاطعته. وحتى يعطي لفعله القوليّ شحنة دلاليّة بليغة أكّد المنفصل بمنفصل (لا أنت أنت)، التي تفوح منها رائحة الغدر، حتّى خيّل للشاعر أنّ ذلك الصّديق "ليسَ هُوَ هُوَ على الحقيقة"[2].

2- دينامية المعنى في القول المجازيّ:

تناولنا في بداية الفصل مختلف المبرّرات في علّة عدول المتكلّم عن المعنى الحرفيّ إلى المعنى الفنيّ؛ بعبارة أخرى عدول المتكلّم في تعاطيه الكلام من الحقيقة إلى المجاز، حيث طغت فكرة "البيان" على اهتمامات ابن الأثير، فنالت لديه مكانة عالية، حتّى أنّه عَدَّ "علم البيان لتأليف النّظم والنّشر بمنْزِلة أصول الفقه للأحكام وأدلّة الأحكام"[3]. أمّا متاعطيه (صاحب علم البيان) فجعل مهمّته تتجاوز مهمّة النحويّ القاصر في معالجة الدّلالة[4]، إذ يقول في ذلك: "وصاحب علم البيان ينظرُ في فَضيلَة[5] تلك الدّلالة وهي دلالة خاصة والمرادُ بها أن تكون على هيئة مخصُوصة من الحُسن"[6]. إنّ قصده ولاشكّ من "الدلالة الخاصة"؛ تلك اللغة الفنيّة التي انزاح

---

[1]- البيت لأبي تمام، وهو من بحر الكامل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 144.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 23].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 03].

[4]- يقف على ذلك معلقا: "ومِن هنا غلط مفسّرو الأشعار في اقتصارهم على شرح المعنى وما فِيها من الكلمات اللغويّة، وتبيّن مواضع الإعراب منها، دون شرح ما تضمَّنتْه من أسرار الفصاحة والبلاغة". المصدر نفسه، [1/ 7].

[5]- يقيّد "خالد ميلاد" فضيلة تلك الدّلالة بالنحو ومعانيه، قائلاً: "وأنّ "فضيلة الدّلالة" لا تُقاس إلاّ بدقّة استخدام معاني النّحو وحُسن توخّيها فيما يُناسِب من المقاصد والأغراض، ذلك أنّ صاحب البيان لا ينظر في فضيلة تلك الدّلالة الخاصة مُطلقًا إذْ فضيلتها لا تكون إلا بمُطابقة معاني النحو للمقام بجميع ما يشتمل عليه من عناصر وأوّلها المخاطب". خالد ميلاد، الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدّلالة (دراسة نحويّة تداوليّة)، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001، ص 386.

[6]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 7].

فيها صاحبها عن حرفيّة اللغة إلى مجازاتها المتنوّعة، ممثّلة في مختلف الصّور البيانيّة التي صنعها المتكلّم بعيدا عن القيود والضّوابط التي انتهى إليها واضع اللغة.

يجزم ابن الأثير في نظرة نقديّة أنّ المجاز حقّه التقديم على الحقيقة في الاستعمال اللغويّ الفنّيّ لفائدته التواصليّة التّبليغيّة الثابتة، فيقول: «فاعلَمْ أنّ المجاز أولَى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة؛ لأنّه لوْ لم يكن كذلك لكانت الحقيقة التي هي الأصل أولى منه حيث هو فرع عليها، وليس الأمر كذلك؛ لأنّه قد ثَبت وتحقّق أنّ فائدة الكلام الخطابيّ هو إثباتُ الغرض المقصود في نفْس السّامع بالتّخييل والتّصوير حتى يكاد ينظر إليه عَيَانًا»[1].

يرى ابن الأثير أنّه يمكن للمتكلّم أن يبلّغ غرضه بأقصر الطّرق بتوسّله اللغة الحرفيّة في درجتها الإخبارية العاديّة، لكن المتكلّم –ورغبة منه في استفزاز المتلقّي– يلبس أفعاله القوليّة شحنات دلاليّة مكثّفة تجعل المتلقّي يتفاعل معها، وحتى يوضّح فكرته أكثر يقول: «ألا ترى أنّ حقيقة قولنا "زيْد أسَد" هي قولنا "زيد شجاع" لكن فرْق بين القولين في التّصوير والتّخييل وإثبات الغرض المقصود في نفس السّامع؛ لأنّ قوْلنا "زيْد شجاع" لا يتخيّل منه السّامع سِوى أنّه رَجُل جريئ مقدام، فإذا قلنا "زيْد أسدٌ" يُخَيَّل عند ذلك صورة الأسد وهيئته وما عنده من البطش والقوّة، ودقّ الفرائس وهذا لا نزاع فيه»[2].

وحتّى يدعّم أطروحته تراه يقارن بين القولين ("زيد أسَدٌ" / "زيد شُجاع")، وينتهي إلى التأكيد بأنّ القول المجازي الأوّل يحمل من الأوصاف المثيرة المستجدّة في زيد ما يجعل المتلقّي منتبها ومتخذا موقفا متفاعلا، عكس لا مبالاة المتلقّي في القول الثاني؛ لأنّه مجرّد فعل قوليٍّ إخباريّ.

إنّه بالرّغم من اعتبار القول "زيد أسدٌ" لَغْوًا حسب "مقولات غرايس" بسبب الخرق الحاصل في "مقولة الكيفيّة"، إلاّ أنّ المتكلّم بقي متعاونا، وأنّ المتلقّي كان مدركا للقصد، حيث تلقّى المعنى المستلزم وتفاعل معه.

هذا الطّرح من ابن الأثير بشأن طبيعة الخطاب المجازي في العمليّة التّواصليّة يجعَل أفكاره في تماس مع التّداوليّة في بحثها عن تلك الكيفيّات المتنوّعة التي يتمّ بها التّواصل، وتدليلا منه على حركية المجاز وإشارنه إلى تلك الإنجازيّة التي يحقّقها الفعل القولي المجازيّ في المتلقّي، بتغيير سلوكاته الطبيعية إلى النّقيض. يقول: «وأعجَبُ مَا

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 63].

[2]– المصدر نفسه، [1/ 63].

في العبارة المجازيّة أنّها تنقُل السّامع عن خُلقه الطبيعي في بعض الأحوال؛ حتّى إنّها لَيسْمَح بِها البخيل، ويشجُع بها الجَبان ويحكُم بها الطّائش المتسرّع، ويجِدُ المخَاطَب بها عند سامعها نشوة كنشوة الخمر، حتى إذا قُطع عنه ذلك الكلام أفاق ونَدِم على ما كان منه، من بَذلِ مالٍ أو تركِ عُقوبة، أو إقدام على أمر مهُول، وهذا هو فَحوى السّحر الحلال»[1].

إنّ هذه النّقلة في سلوك المتلقّي، سببها تلك الخلخلة التي أحدثها المجاز فيه بفضل قوّته الإيحائيّة والتّمثيليّة.

2-1- دينامية المعنى في المجاز الاستعاري:

الاستعارة صورة مجازيّة تجسّدت ضمن تركيب توسّل فيه صاحبه الأسلوب الفنّي، وقد تناول ابن الأثير هذا الصّنف من المجازات، وحدّها بقوله: « الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى آخر لمشاركة بينهما مع طَيِّ ذكر المنقول إليه»[2]. فهو في تشخيصه لطبيعتها، لا يغفل تلك العلاقة الحاصلة في الخطاب الاستعاري، حيث يتمّ الانحراف (نقل) بالمعنى الأصلي الحرفيّ إلى معنًى مجازيّ في لفظ آخر، اعتمادًا على المشاركة الحاصلة بينهما، لكنّه يشترط عدم ذكر المنقول في الفعل القولي الاستعاريّ نزولا عند مفهوم الفصاحة والبلاغة القائم على الإبداع الفنّي، يقول في ذلك: «وقد عُلم وتحقّق أنّ الواجب في حُكم الفصاحة والبلاغة ألاّ تُظهِرَ المستعار لَهُ، وإذا أُظهِر ذهَبَ ما على الكلام من الحُسن والرّونق»[3].

ونجده يمثّل لذلك بالبيت المشهور:

فأمْطرَتْ لُؤْلؤًا مِن نَرْجِسٍ وسَقَتْ وَرْدًا وعَضَّتْ عَلَى العُنَّاب بالبَرَدِ[4]

ففي هذا البيت قام الشاعر بنقل معاني حسنة لدوال بعينها إلى دوال أخرى لوجود تقاطعات في الشّبه بينهما، لينتهي الانزياح بمعنى القول بعد التفاعل بين مكوّناته إلى دلالات جديدة مستفزة لنفس المتلقّي كما هي في الجدول الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 63].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 365].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 359].

[4]- الببي للوَأْوَاءُ الدمشقي (محمد أحمد الغسّاني)، وهو من البسيط. ينظر: ديوان الوأواء الدّمشقي، تحقيق: سامي الدّهان، دار صادر –بيروت– لبنان، ط2، 1993، ص 84. وفي الديوان: وأمطرت بدل فأمطرت.

المستعار	المستَعارُ لَه
• اللّؤلؤ	• الدّمع
• النّرجس	• العَين
• الورد	• الخدّ
• العنّاب	• الأنامِل المخضُوبة
• البَرَد	• الأسنان

فإذا أُظهر المستعار له، وقيل: «فأمْطرَت دمعًا كاللّؤْلُؤ من عَيْن كالنَّرجس وسَقَت خَدًّا كالورد وعضَّت على أنامل مَخضُوبَةٍ كالعُنّابِ بأسْنَانٍ كَالبَرَدِ»[1]، جاء الكلام عبارة عن تشبيهات تامة الأركان.

إنَّ التّباين في معنى الخطاب بَيِّنٌ، حيث زالت من فحوى الخطاب تلك المعاني المثيرة للمشاعر والأحاسيس، بل انتهى القول: «إلى كلام غَثٍّ»[2]. ونلمس الملامح التّداوليّة عند ابن الأثير في تحريضه على تعاطي الأقوال الاستعارية في عمليّة التّواصل رغم الخرق الذي سيلحق بقواعد "غرايس" التخاطبيّة، وهو في ذلك يقترب من طرح "أمْبرْتُو إيكُو" حول الكيفيّة النّاجعة التي ينزاح فيها المتكلّم من اللّغة الحرفيّة إلى اللّغة المجازيّة؛ وهي أنّه «مَن يَقُوم باستعارة فهُو في الظاهِر يكذبُ ويتكلّم بطريقة غامضة وهو بالخُصوص يتحدّث عن شيء آخر، مُقدِّمًا معلُومة مُلتَبسَة. وتبعًا لذلك فَعِندَما يتكلّم شخصٌ مُنتهِكًا جميع هذه القواعد، ويفعل ذلك بطريقة تجعَلُنَا لا نظنّ أنّه أحمقٌ أو أخرق، فهَا أنّنا نجد أنفُسَنا إزاءَ استلزام. من الواضح أنّه يُريد أن يقصد شيئًا آخر»[3].

من طرح "إمبرتو إيكو" يفهم أنَّ القول الاستعاريّ ليس لغوًا، أي لا يعيق العملية التّواصليّة، ويرى ابن الأثير كذلك أنّ انتفاء شرط "المناسبة" بين المنقول والمنقول إليه، يخرج القول من الدّائرة الاستعاريّة إلى "التّوسّع"، ويراه عنصرًا مساهما في العملية التّواصليّة بصفته يمثل قسمًا من أقسام المجاز؛ حيث يقول بشأنه: «وأما القسم الذي يكون العدول فيه عن الحقيقة إلى المجاز لغير مشاركة بين المنقول والمنقول إليه فذلك لا يكون إلاّ لطلبِ التّوسّع في الكلام، وهو سَبَبٌ صالح؛ إذ التّوسّع في الكلام مطلوب»[4]. وعليه نستطيع القول بأنّ ابن الأثير على دراية

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 359].
[2]- المصدر نفسه، [1/ 359].
[3]- أمبرتو إيكو، السّيميائيّة وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصّمعي، المنظمة العربيّة للتّرجمة -بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 238.
[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 361].

بأساليب الخطاب المجازية المتنوّعة، بل يرى في هذا التّنوّع ثراءًا يجب تفهّمه والتّشجيع على تعاطيه؛ فالأهمّ لديه هو نجاح العمل التّواصلي من خلال استجماع كلّ الوسائل اللغويّة المتاحة لهذا الغرض.

ومن الأمثلة التي ساقها على أنّها توسّع لا استعارة، قوله صلّى الله عليه وسلّم وهو يتأمّل جبل أحد: «هَذَا جَبَل يُحبّنا ونُحبّه»[1]. ثم يعلّل لذلك بالقول: «فإضَافَة المحبّة إلى الجبل من باب التّوسّع: إذ لا مشاركة بينه وبين الجبل الذي هو الجمادُ»[2].

ومن الأمثلة التي ساقها عن الاستعارة، تلك العبارة الشهيرة (من جوامِع الكلِم) التي أوردها الرسول صلّى الله عليه وسلّم "يوم حُنين" على حكم المجاز قائلا: «الآن حَمِي الوَطيسُ»[3]. فلماذا اختارها هي عينها دون غيرها؟، وقد كان في متناوَلِه صلّى الله عليه وسلّم أن يختار غيرها مادامت المادة اللغويّة مُتوَفّرة؛ كأن يقول: "اشتدّت الحرب"، لكنّه لم يفعل؟.

إنّ العبارة سِيقت في أتون معركة طاحنة، وصاحبها ما أراد بها الإمتاع البياني، وما أتى بها سهوًا، وإنّما أراد «بِجِدّيّة قولَ شَيءٍ صادِقٍ يتعدَّى نطاق الحقيقة الحرفيّة»[4]، وذلك تحقيقا منه لفعل إنجازيّ، وهو التّحريض على القتال في الوقت المناسب، ولفظة "الآن" دليل ذلك.

إنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم لما رأى مجريات المعركة تشتدّ أكثر، بحث في ما ينطبق عليها من وصف فاهتدى إلى لفظة "الوَطيس" وركّب تلك الصّورة، وأراد بذلك شدّة الحرب؛ فإنّ الوطيس في أصل الموضع هو التّنّور، فنُقِل إلى الحرب استعارة[5] ،وأمّا سبب تفضيله لفظ "الوطيس" كاستعارة على غيره من الألفاظ، فلأنّه «هو مَوْطِنُ الوَقودِ ومجْتمع النّار وذلك يخيّل إلى السّامع أنّ هناك صورة شَبيهة بصُورة في حِمْيِهَا وتَوَقّدِهَا، وهذا لا يوجد

---

(1)- البخاري، الصحيح الجامع، تحقيق: محمد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة _بيروت_ لبنان، ط1، 1422هـ، [35/4]. باب: فضل الخدمة في الغزو، حديث رقم 2889.

(2)- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 363].

(3)- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم، ص 852، حديث رقم 1775.

(4)- أمبرتو إيكو، السّيميائيّة وفلسفة اللغة، ص 238.

(5)- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 61].

في قوْلنا "استعَرت الحربُ" أو ما جرَى مَجْرَاه»[1]. وهو في ما ذهب إليه قد أصاب؛ لأنّ «الاستعارة هي حاصل التّوتّر[2] بين مُفردتين في قولٍ استعاريّ»[3].

يعدّ ما ذهب إليه ابن الأثير من طرح في تحليله لطبيعة القول الاستعاري وللكيفيّة التي يصنع بها، تبيان منه لما تتيحه اللّغة من كذا إمكانات تُعين الفعل التّواصلي أثناء الاستعمال، فجاء طرحه ذاك أنموذجا عمليّا للمقبل على تأليف الكلام.

ومن الأمثلة التي ساقها من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ (إبراهيم/ 01). ونحسبه قد ساق هذه الآية عمدا، تبسيطًا منه وتسهيلاً على المتعلّم المبتدئ في تعاطي الاستعارة؛ حيث يشرح طبيعة الاستعارة في الآية على بساطتها بقوله: «كأنّه قال: لتُخْرِجَ النّاس من الكفر الذي هو كالظلمة إلى الإيمان الذي هو كالنّور»[4]. كما ساق مثالاً آخر من القرآن الكريم عن الاستعارة كاشفًا فيه عن فضيلة انتقاء القرآن لدوالّ (ألفاظ) بعينها في صناعة الاستعارة دون غيرها، قال تعالى:﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ ٢٢٤ أَلَمۡ تَرَ أَنَّهُمۡ فِي كُلِّ وَادٖ يَهِيمُونَ ٢٢٥ وَأَنَّهُمۡ يَقُولُونَ مَا لَا يَفۡعَلُونَ﴾ (الشعراء/ 224- 226). أمّا السّرّ في هذا العدول عن توظيف ألفاظ متاحة والاستقرار عند لفظ "الأودية" فيرى لأنّها تفي بالغرض في تمثيل القصد وتصويره أكثر من غيرها من الألفاظ مثل "المسالك" أو "الطرق" مثلاً.

ووقوفا منه على كنه هذا العدول وأسراره، يقول: «وإنّما خصّ الأوديَة بالاستعارة ولم يستَعِر الطرق والمسالك أو مَا جَرَى مجْراهَا لأنّ معاني الشعر تُستَخْرَجُ بالفكرة والرّويّة، والفكرة والرّويّة فِيهما خَفَاءٌ وغُمُوضٌ؛ فكان استعارة الأودية لها أشبَه وأَلْيَقُ»[5].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 50].

[2]- لقد ربط "صلاح فضل" السّبيل إلى الكشف على علاقة التوتر بالواقع بثلاث مستويات (علاقته بباقي العناصر في التركيب، علاقته بالتأويل الحرْفي والاستعاري، علاقته بالمستعار والمستعار لَه). ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص 146.

[3]- بول ريكور، نظريّة التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2006، ص89.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 374].

[5]- المصدر نفسه، [1/ 374].

إنّ ما يلاحظ لدى ابن الأثير من حرص بشأن العملية التّواصلية في اشتراطه على المتكلّم تحقيق عنصر "الإفادة" في الخطاب الاستعاري ومراعاة ملابساته؛ فيه دعوة إلى امتلاك كفاءة لسانية بلاغية تداوليّة يسهّل بها على نفسه كيفية صناعة القول الاستعاري، ويسهل بها في الآن نفسه على المتلقي توظيف كفاءته الاستدلالية التّفسيرية.

2-2- دينامية المعنى في المجاز التشبيهي:

تَناوَل ابن الأثير مبحث التّشبيه، فأحصى أقسامه وتفريعاته، وحاول إبراز نقاط التّداخل والتّقاطع مع الاستعارة، ضاربا لذلك أمثلة، منتقدا ما ذهب إليه معاصروه من أطاريح في هذا الموضوع. لكن الذي يهمّنا في هذا كلّه هو نظرته إلى هذا المبحث من حيث الفائدة التّواصليّة، وفي هذا يقول: «أمّا فائدة التّشبيه من الكلام فهي أنّك إذا مثّلتَ الشّيء بالشيء فإنّما تقصُد به إثباتَ الخيال في النّفس بصورة المشبّه به أو بمعناه وذلك أوكَد في طَرَفي الترّغيب فيه أو التّنْفير عَنْه»[1].

إنَّ الفائدة التي انتهى إليها في توظيف التّشبيه هي قدرة الصّورة التّشبيهيّة التي صنعها المتكلّم على استفزاز المتلقّي وإخراجه من دائرة الحياد بتفاعله مع الأفعال القوليّة التّشبيهيّة التي انتهت إلى سمعه إيجابا أو سلبا، والفائدة الأخرى أنّ المتكلّم صنع عملاً (إنجازًا) بالكلام، حيث يحتجّ ابن الأثير لذلك بقوله: «ألا ترى أنّك إذا شبّهت صُورة بصورة هي أحسنُ منها كان ذلك مُثبتًا في النّفس خَيَالاً حَسَنًا يدعُو إلى الترّغيب فيها، وكذلك إذا شبَّهْتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مُثِبتًا في النّفس خيالاً قَبِيحًا يدعُو إلى التّنفير عنها»[2].

لقد عمد ابن الأثير إلى إبراز المنزلة التي آل إليها المشبّه بتقمّصه أوصاف المشبّه به، صانعًا من هذا التّركيب التّشبيهي وهمًا محرّضًا على النّهوض سواء بالتّفاعل الإيجابي أو بالتّفاعل السّلبي مع تلك الصّور المتخيّلة التي صارت أقرب إلى الواقع من حيث تجسيدها، إلاّ أنّ هناك من يرى في طريقة تشخيص ابن الأثير لطبيعة التّشبيه تضييقًا وتقليصًا لمساحته الشّاسعة بحصر عمله في ثنائية (الترغيب / التّنفير)؛ حيث يرى "رجاء عيد" بأنّ «غطاء التّشبيه مرتبط بِبِنية تركيب القصيدة وما تُفجِّرُه من أحَاسِيس ثريّة وعَديدة تتعدّى هذا التّرغيب والتّرهيب المزعوم»[3]، مُلَمِّحًا إلى أغراض وسياقات أخرى يوظّف فيها التركيب التّشبيهي، متجاوزًا بذلك مسألة التّرغيب والتّرهيب،

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 394].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 394].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 394].

كتوظيف الشاعر مثلا للتّشبيه في معالجة قضايا مأساويّة مُفجِعة تَتَباين بشأنها ردود أفعال المتلقّين بعيدًا عن ثنائية التّرغيب والتّنفير.[1]

لقد كان ابن الأثير مُهتمًّا بكيفيّة صناعة التّشبيه، ومنها درايته بمواطن الإجادة والتّعثّر في إتيانه، حيث انتهت به ممارسته إلى أنّ التّشبيه الذي صنعه صاحبه من مادّة مستوحاة من خياله، أعلى درجة من ذلك الذي صنعه من مادّة جاهزة؛ «فإن كان أحَدُ التّشبيهَيْن عن صورة مُشَاهَدَة والآخرُ عَن صُورة غير مُشاهَدَة فاعْلَمْ أنّ الذي هو عَن صورة غير مُشَاهَدَة أصْنَعُ، ولَعمْري إنّ التّشبيهَين كِلَيْهما لابُدّ فيهما من صُورة تُحْكَى، لكن أحَدَهُمَا شُوهِدَتْ الصّورة فيه فَحُكِيَت، والآخر استُنْبِطَتْ لَه صورة لمْ تُشَاهَد في تلك الحال، وإنّما الفِكر استَنْبَطَهَا»[2].

إنّ هذه الإشارة من ابن الأثير بشأن هذا الصّنف من التشبيهات، هي ثمرَة تجاربه قد جعلها في متناول المتلقّي المقبل على تأليف الكلام؛ وبالتالي فإذا كانت الأفعال القوليّة في التّركيبات التّشبيهيّة النّاتجة عن الصّورة المشاهدة أيسر من حيث التّفكير وأبلغ من حيث التّأثيرُ، فإنّها في الصّورة المصطنَعة (المستنبَطة) أرقى وأجود بفضل مزيّة الإبداع فيها، ونجده يمثل لذلك من التّشبيهات ببيتي البحتري:

خُلُـــقٌ مِنْـــهُمُ تَرَدّدَ فِيهـــــم وَلِيَتْهُ عِصَابَـة عَن عِصَابَـهْ

كالحُسَام الجرازِ يبْقى على الدّهــرِ ويُفْنِي في كلّ حِينٍ قِرَابَهْ[3]

الذي يمدح فيهما قوما لما رأى فيهم من خصال حميدة متوارثة، ثم يعلّق على بديع ما صنعه البحتري فيهما بقوله: «... وذاك إنّما استنبطه استنباطًا من خاطره [...] فإنّه مَدَحَ قومًا بأنّ خُلُق السّماحِ بَاقٍ فِيهم يَنتَقِل عن الأوّل إلى الآخر، ثم استَنبَط لذلك تَشبيهًا، فأَدَّاهُ فِكرُه إلى السّيف وَقُرْبِهِ التي تَفْنى في كلّ حين وهو باقٍ لا يَفْنَى بفَنَائِهَا»[4].

إنّ ابن الأثير في تعليقه هذا، بقدر ما كان يكشف أمام المتلقّي عن القصد المتوارَى خلف الصّورة التّشبيهيّة، كان يحرّضه على تعاطي هذا النوع من الصّور البيانيّة كالاستعارة مثلاً؛ لأنّ صاحبه يحتاج في صناعته إلى إعمال فكره وهو بصدد الوقوف على مختلف المماثلات القائمة بين المشبّه والمشبّه به والمؤثرة في المتلقّي؛ بما

---

[1]- رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطوّر، ص 252.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 406].

[3]- البيتان للبحتري، وهما من الخفيف، ينظر: ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف -القاهرة- مصر، ط3، [146/1].

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 406، 407].

أنَّ «التّأثير الذي يُحْدِثُه التّشبيه بحُكْم بنيَتِه يتّجه إلى التّصوّر عن طريق الذّهن»[1]. وعليه فإذا كان الذّهن وسيلة التّشبيه وميدانه، فإنّ الخيال المليء بمختلف الأحاسيس هو ميدان الاستعارة؛ حيث «تَتَّجِه [...] إلى التَّأثير في الحَسَاسيّة عن طريق الخيال»[2].

ومن طبيعة الصّورتين المجازيّتين المعروضة يمكن إدراك مدى قوّة تأثير الاستعارة في المتلقّي، على العكس منه مع التّشبيه[3]. ونحسَب ابن الأثير قد أصاب في ما ذهب إليه بشأن طبيعة التّشبيه غير الطّيّعة، الذي قال في شأنه بأنّه «مُسْتَوْعَرُ المذْهَبِ، وهو مَقْتَل من مَقَاتِل البلاغة، وسبب ذلك أنّ حَمْل الشّيء على الشيء بالمماثلة إمّا صورة أو معنًى يعزّ صَوَابُه وتعسُر الإجَادة فيه»[4].

لقد انتهت اجتهادات ابن الأثير في تناوُله لحقيقة "التشبيه المضمر"، والغرض من استعماله إلى ثلاث صفات، هي: المبالغة والبيان والإيجاز؛ أما صفة "المبالغة والإيجاز" فحصولهما كان نتيجة إغفال أداة التّشبيه، وأمَّا صفة "البيان"، فقد استحقَّها نظير ما أظهره التركيب التّشبيهي من مماثلات بين طرفي التّشبيه. ثمّ إنّه بالإضافة إلى هذه يشترط استيفاء التركيب لصيغة "أفعل" التي تفيد "المفَاضلة" حتى يؤول التّشبيه بليغًا، واضعًا بذلك حدًا لتجاذبات البلاغيّين بشأن وجوب تشبيه الأصغر بالأكبر من عدمه مراعيًا السّياق الذي ورد فيه التّركيب التّشبيهي، إذ يقول: «والقول السّديدُ في بلاَغة التّشبيه هو ما أذكُره، وهو: أنّ إطلاقَ مَن أطلَقَ قوْلَه في أنّ مِن شَرْطِ بلاَغة التّشبيه أنْ يُشبَّه الأصغر بالأكبر غيرُ سدِيد؛ فإنّ هذا قول غيرُ حاصِرٍ للغرض المقصُود؛ لأنّ التّشبيه يأتي تارة في معرِض المدح، وتارة في معرض الذّمّ، وتارة في غير معرض مدح ولاَ ذمٍّ، وإنّما يأتي قصْدًا للإبانة والإيضاح، ولا يكون تشبيه أصغر بأكبر، كما ذهب إليه مَن ذهَب، بل القول الجامع في ذلك أن يقال: إنّ التّشبيه لا يعمد إليه إلاّ لضرب من المبالغة: فإمَّا أن يكون مدحا، أو ذمّا أو بيانًا وإيضاحا، ولا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ فيه من تقدير لفظة أفعل، فإن لم تُقَدَّر فيه لفظة أفعل فليس بتشبيه بليغ»[5].

---

[1]- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص 147.

[2]- المرجع نفسه، ص 147.

[3]- لمزيد من المعلومات، ينظر: المرجع نفسه، ص 146، 147.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 394].

[5]- المصدر نفسه، [1/ 396، 397].

لم يغفل ابن الأثير أهميّة السّياق الذي يوظّف فيه التّشبيه، بل جعله مقياسا ومبرّرًا وحكمًا في تشبيه الأصغر بالأكبر والعكس، كما أنّ القاعدة التي استحدثها (تقدير لفظة أفعل) في الحكم على كون التّشبيه بليغًا من عدمه زادت في قدرة رؤيته المتطلّعة إلى نجاح العمل التّواصلي حين تعاطي أسلوب التّشبيه. لكن تشدّده كان باديًا وهو يجعل التّشبيه البليغ محجورًا عليه في زوايا معيّنة لا يمكن الحياد عنها، فجاءت أفكاره أقرب إلى القوانين التي يحتكم إليها، وهذا ما جعل "رجاء عيد" ينتفض ضدّ هذا الطّرح بالقول: «ذلك تسطيح للعمل الفنّي فليس المقصود من التّشبيه المبالغة، ولا الجمع بين شيئين وليس من مطالبه "أنّه لابدّ من أن تكون لفظة "أفعل" التفضيليّة جارية في التّشبيه" فالشعر قد يتّخد سبيل الرّمز الذي يكون التّشبيه فيه مجرّد إشارة رمزيّة لتكثيف مشاعر معيّنة تجاه نقطة مُعيّنة»[1]. ثمّ راح يمثل لذلك بأبيات للشاعر "إبراهيم ناجي" في تشبيه "القلب" "بالطفل" (كأنّ طِفلا خائفًا في أَضْلُعِي.....)[2]. وبعدها يقف على طبيعة التّشبيه الذي خرج فيه صاحبه على ما ألفه البلاغيّون القدامى، إذ يقول: «فَهَذَا خَلْقٌ جَديد لصُورة القلب يَتجَاوز حُدُود العقلانيّة التي يحرصُ البلاغيّون على تَوافُرها في التّشبيه، وتجعَلك تنتَقِل من صورة المشبّه الذي هو القلب إلى صورة ذلك الطفل الخائِف والذّي تُنَمّي الأبيات صُورَته المتنقّلة الدّلالات لحَالاَتِ القَلب في وجده حيث نكادُ نَنسى صورة المشبّه...»[3].

ما يفهم من تعليق "رجاء عيد" هو دعوته البلاغيين المعاصرين، بل تحريضهم على تحرير أسلوب التّشبيه من القيود الصّارمة التي أحاطها به القدامى، وأن يستغلّوا فيه تلك الطاقات الكامنة وتوظيفها في خطاباتهم.

وإذا كان ابن الأثير وهو يتناول مبحث التّشبيه بالدّراسة قد أسهب حين جعله أربعة أقسام مردفا إيّاها في المقابل بأربعة فروع، لا يخلو كلّ قسم في الصنف الأوّل من أحد أقسام الصّنف الثاني، معتمدًا في التمييز بين الأقسام الأربعة الأولى على ثنائيّة (المعنى/ الصورة) وفي الثانية على ثنائيّة (الإفراد/ التركيب)[4]؛ فإنّنا نعُدّ قصده من هذا العمل ليس الإحصاء أو الجرد إنّما إبراز الطاقات الهائلة التي تتيحها لنا اللّغة في تعاطينا للمجاز، وذلك حتى يأخذ بها المتلقّي (المتعلّم) ويحصل لديه الإبداع في ما أنتج.

---

[1]- رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطوّر، ص 243.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 244.

[3]- المرجع نفسه، ص 244.

[4]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 397، 398].

وإذا كان "تشبيه معنى بمعنى" و"تشبيه صورة بصورة" تشبيهين مألوفين، فإنّه يرى تشبيه "صورة بصورة" «أبلغَ الأقسام الأربعة؛ لتمثِيله المعاني المَوْهُومَةِ بالصُّوَر المشَاهَدَة»[1]، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ﴾ (النور/39). حيث شبّه سبحانه وتعالى شيئًا معنويًّا (أفعال) بشيء مجسّد في الواقع (صورة السّراب)، وأما تشبيه "صورة بمعنى" فيعدّه ألطف الأنواع لأنّه تمّ فيه نقل صورة مرئيّة إلى غير صورة (معنى).

ومن النّماذج التي ساقها عن قسم تشبيه "المركَّب بالمركّب" المتضمّن تشبيه "صورة بصُورة"، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ مِمَّا يَأۡكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلۡأَنۡعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ﴾ (يونس/ 24). فهذه الآية ضمّت تشبيهًا مركّبًا تمّ فيه تشبيه "صورة بصورة"؛ «فشُبِّهت حال الدّنيا في سُرعة زَوَالِها وانقِراض نَعِيمِهَا بَعْدَ الإقبال بِحال نبَات الأرض في جفَافِه وذَهَابِه حُطَامًا بعد ما التَفَّ وتكاثفَ وزَيَّنَ الأرض»[2].

إنّ سوق ابن الأثير لهذا النّموذج خصّيصًا والتعليق على بداعة الصّورة التّشبيهيّة فيه، ليس الغرض منه الانتشاء، إنّما غرضه من ذلك إبراز الطّريقة التي ركّب بها من خلال تلك المماثلات الحاصلة بين طرفي التّشبيه. وفي ذلك دعوة ضمنية للمتلقّي إلى الانخراط في هذا المسعى والاقتداء به في تأليفاته.

هذه بعض الإشارات عمّا تناوله ابن الأثير عن القول التّشبيهي في مدوّنته، أمّا طبيعته التأثيرية فسيتمّ تناولها في الفصل الثالث (المبحث الأول) من هذا البحث.

2-3- دينامية المعنى في المجاز الكنائي:

إضافة إلى الاستعارة والتّشبيه تناول ابن الأثير مبحث "الكناية" في مدوّنته وعدّها ضربًا من ضروب المجاز، وفرّق من حيث المفهوم بينها وبين "التّعريض"، مخالفا بذلك سابقيه ومعاصريه، وقد حدّها بقوله: «أَنَّها كلّ لفظة دَلّت على مَعنًى يَجُوزُ حملُه على جانبي الحقيقة والمجاز»[3].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 397].

[2]- ينظر: المصدر نفسه، [1/ 397، 398].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 404].

يفهم من كلامه بأنّ المتكلّم صانع الكناية والمتلقّي المستقبل لها لا يمكنهما الإمساك بالمعنى المستلزَم في المكنّى عنه إلا مرورًا بالمعنى الحقيقي الحرفي محلّ الكناية، ملحًّا على وجوب توفّر عنصر "الوصف الجامع" بين الكناية والمكنّى عنه، حتى لا ينسب إلى الكناية (من أقسام المجاز) ما ليس منها، قائلا: «ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**إِن هَـٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ**﴾ فكنّى بذلك عن النّساء، والوصف الجامع بينهما هو التّأنيث، ولولا ذلك لقيل في هذا الموضع: إنّ أخي له تِسْع وتسعُون كَبْشًا ولِيَ كبْش وَاحدٌ: وقِيل هذه كنَاية عَن النّساء»[1]. ومنه يفهم أنّ "الوصف الجامع" في التّركيب الكنائي مطيّة نحو المعنى المستلزم، يتولّى المتلقّي الكشف عنه وهو في أريَحيَّة بعيدًا عن التأويلات المتضاربة، ونجد "رجاء عيد" يؤيّد ابن الأثير في هذا الطرح وينتصر له من "العلوي" في ما اعترضه عليه في هذه المسألة، قائلاً: «فابن الأثير يشترط الوصف الجامع بين الحقيقة والمجاز في الكناية، وهو يقصد بهذا الوصف الجامع ما يجعل المتلقّي يَستشِفُّ الدّلالة الرّامزة من خلال الأداء اللّغويّ في التّعبير الكنائيّ وهو على صواب في ذلك حتى لا تَتَميّع الأشياء ويُحمَل التّعبير على غير ما يحتمل»[2].

إنَّ تثمين رجاء عيد لعمل ابن الأثير دليل على أنه كان حريصا دائما على إنجاح العمليّة التّواصليّة من خلال اهتمامه بأطرافها وعلى رأسها المتلقّي.

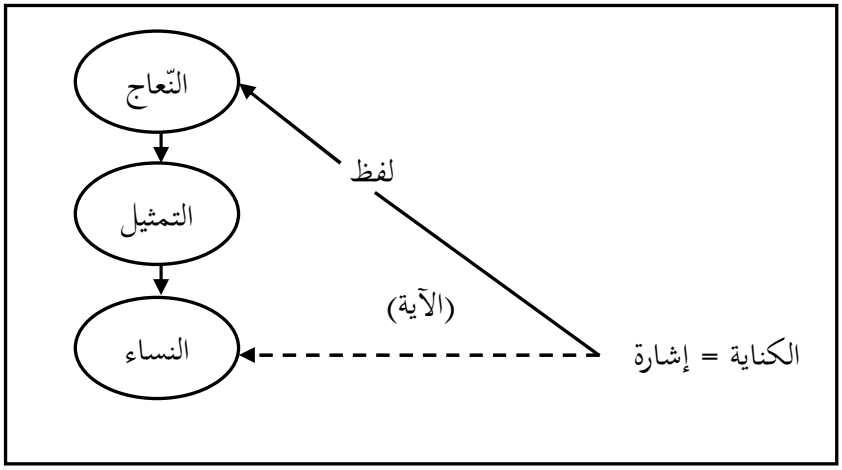
وبعد إبانة ابن الأثير لحقيقة الكناية ولشرط حصولها، عمد إلى الكشف عن الكيفية التي تبنى بها؛ فكيف يتمّ ذلك؟.

تنقسم الكناية في عرف البلاغيّين إلى ثلاثة أقسام (تمثيل، إرداف، مُجاورة)، حيث نجده يمثل للقسم الأول (التمثيل) منها بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ**﴾ (ص/ 23). ويوضّح بأنّ المتكلّم لما أراد تبليغ شكواه عدل في فعله القولي إلى المجاز بدل التّصريح لمانع ما اقتضاه المقام، مخترقا بذلك قواعد "غرايس" التخاطبيّة في مقولتي (الكيفيّة، الجهة)، حيث مثل بالنّعجة عن المرأة (الزوجة) جاعلاً صفة "التأنيث" الوصف الجامع بينهما، تاركًا للمتلقّي الكشف عن المعنى بالاعتماد على السياق الذي رافق الشكوى، وعلى الخلفية المعرفية المشتركة بين الأطراف الحاضرة، ويمكن توضيح ذلك بالشكل الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 195].

[2]- ينظر: رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطوّر، ص 427، 428.



الشكل (11): يفسّر كيفية صناعة الكناية التّمثيليّة

حيث يشير السّهم المتقطع في الشكل إلى ما قصده المتكلّم في الآية من معنى حقيقي (النساء)، في حين يشير السّهم الآخر إلى لفظ "النّعاج" مُمثّلاً به عن النّساء نظرًا لتوفّر وصف التأنيث الجامع بينهما.

أمّا القسم الثاني (الإرداف)، فمثَّل له بالقول المشهور: "فُلاَنٌ عَظِيمُ الرَّمَادِ" كناية عن أنَّ الرّجُل جوادٌ وكريم، ويُضرب هذا القول في سياق معيّن عندما يراد وصف رجل ما بالجود والكرم مِن دون ذكر ذلك بلفظه الصّريح.

إنّ المتكلّم (المادح) لما أراد وصف الممدوح بخصلة الكرم عدل عن التّعبير الحَرفيّ وراح يبحث في البيئة الاجتماعية العربية عمَّا يفي بغرضه في صناعة هذا التركيب، فاهتدى إلى لفظة "الرّماد" وهو بقايا الحطب المحترق أثناء طهو الطعام وجعل عظم حجمه دليلاً على كرم الرّجل ولازمٍ له.

إنّ ابن الأثير يوجّه المتكلّم في صناعته للكناية بأن ينظر في حياة النّاس الاجتماعية ويصنع منها معاني كنائية حتى يترك للمتلقّي علامة أو إشارة تقوده إلى المعنى المستلزم. وسيتمّ التفصيل في هذا في المبحث الثاني من هذا الفصل.

ومن الأمثلة التي ساقهَا ليبيّن كيفيّة بناء المعنى الكنائي، قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا**﴾ (الحجرات/ 12). حيث وقف على معناها مبيّنًا للمتَلَقّي المتعلّم كيف كنَّى القرآن الكريم عَن الغيبة،

مُستَوْحيًا مَادتها ممّا يعيشُه الناس في حياتهم؛ فيقول: «فإنّه كنّى عن الغيبَة بِأَكْل إنسان لحْمَ إنسان آخر مثله، ثمَّ لم يقتصر على ذلك حتى جعله ميتا، ثمّ جعل ما هو في الغاية من الكَرَاهَة مَوصُولاً بالمحبّة؛ فهذه أربع دلاَلاَت واقعة على ما قُصِدَت له مُطَابقة للمعنى الذي وَرَدت من أجْله»[1].

ويمكن تلخيص ما ذهب إليه ابن الأثير بشأن أوجه المطابقة في المعنى بين الكناية والمكنَّى عنه والعلة في حصول ذلك فيما يأتي:

1- أكل اللحم بتمزيقهِ ⟸⟹ ذكر مثالب الناس وتمزيق أعراضهم.

2- كراهة أكل لحم الأخ أشدّ كراهة من أكل لحم إنسان آخر ⟸⟹ كراهة الغيبة عقلاً وشرعًا.

3- جعل اللحم ميتا ⟸⟹ عدم شعور المغتاب بغيبته.

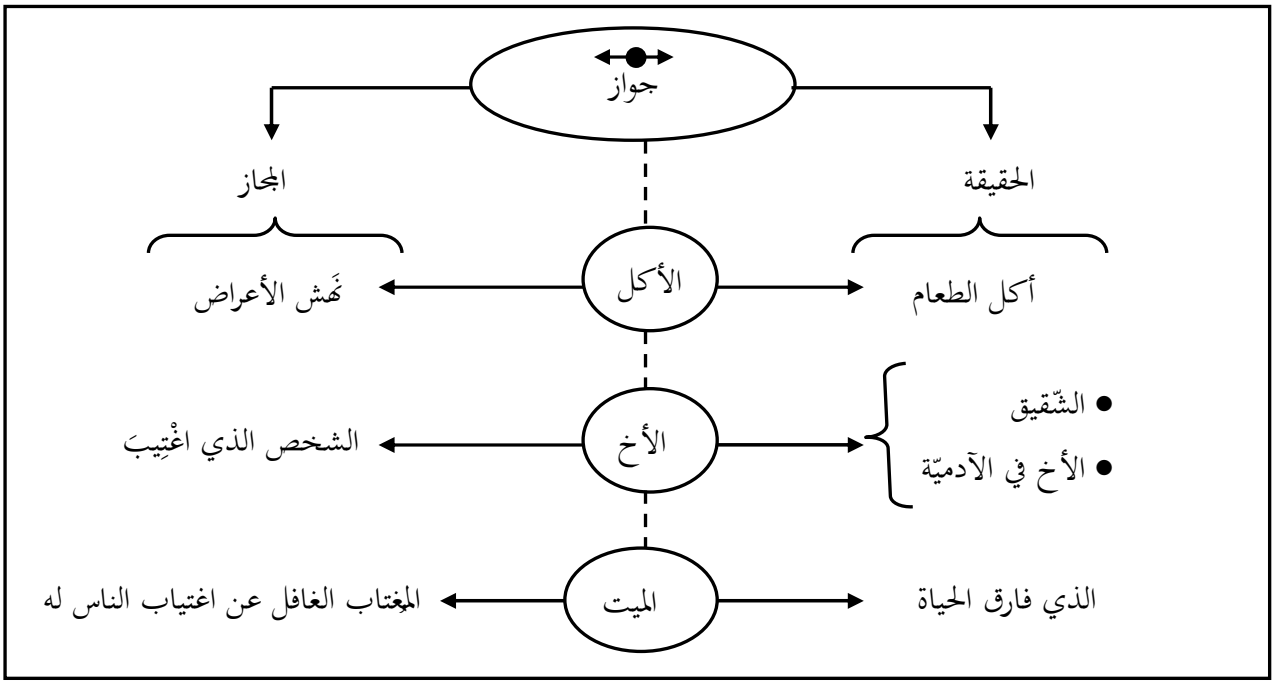
4- وصل ما هو مستكره بالمحبّة ⟸⟹ الميل بالجِبِلَّة إلى الغيبة والشهوة رغم العلم بقبحهما.

إنّ هذا التّعبير الكنائي الذي ساقه القرآن الكريم جعَل الأشياء المعنوية تؤول إلى صورة حيّة[2]، يجوز حمل ملفوظاتها على جانبي الحقيقة والمجاز، ويمكن توضيح ذلك من خلال الشكل الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 203].

[2]- في هذا ينتهي "عبد الواحد حسَن الشيح" إلى القول: «... فإنّ الكناية تُساعد على توضيح الدّلالة وجعل الصّورة الذّهنية من الجلاء والصّقل بحيث تزيل الشكّ والوَهْم ويتمّ ذلك بنقل الدّلالَة المجرّدة إلى مجال الدّلالَة المحسوسة». عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدّلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية)، ص 25.



الشكل (12): يمثّل إمكانَات حمل معاني الكناية في الآية على الحقيقة والمجاز

حيث مثّلنا للأشياء (الأكل، الأخ، الميت) التي تتجاوزها الحقيقة والمجاز بدوائر في وسط الشكل، وتقابلها في الأعلى لفظة "جواز" لتكون مُنطلقًا في حمل الأشياء محل التجاذُب نحو المعاني الحقيقية والمعاني المجازية المستلزَمَة.

لقد استطاع التّعبير الكنائي في الآية وهو يصوّر حقيقة الغيبة ويكشف عن حجم استكراهها صنع شعور تنفيريّ كل مرّة لدى المتلقّي رغبة في الوصول إلى موقف متكامل من المشاعر (الكف عن تعاطي الغيبة)، يشبه ما يصنعه الشاعر مِن تفاعل في المتلقّي بفضلها؛ «بحيث تتداخَل الصّور الكنائيّة في بناءٍ تجسيديّ لتُفجّر دلالات رَامِزَةً في دلاَلاَتها المتآزرة مُكوّنةً وشائِجَ متدَاخِلةٍ معبّرة عن موقف مُتكامِل المشاعر»[1].

كان ابن الأثير قد فصل "التعريض" عن الكناية، جاعلاً بذلك طبيعته الدّلالية متعلّقة بالمفهوم بعيدا عن ثنائية الحقيقة والمجاز، فبسط القول فيه بقوله: «فهو اللّفظ الدّال على الشّيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقيّ ولا المجازيّ، فإنّك إذا قلت لمن تتوقّع صِلته ومَعرُوفَه بغيْر طلب: والله إنّي لمحتاج وليس في يَدي شيء وأنا عُريانٌ

[1]- رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتطوّر، ص 439.

والبرد قد آذاني، فإنّ هذا وأشباهه تعريض بالطّلب، وليس هذا اللفظ موضوعًا في مقابَلة الطّلب، لا حقيقة ولا مجازًا، إنّما دلّ عليه مِن طريق المفهوم»[1].

من ذلك يفهم أنّ المعنى في التعريض يُعتمد في بنائه على التّلويح والإشارة، فطلب السائل مثلاً لا يمكن حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، إنّما يفهم من عُرض الكلام (جانبه) باعتماد سياق الموقف الوارد في الكلام المرئيّ؛ إذ «سُميّ التعريضُ تعريضًا لأنّ المعنى فيه يفهم من عُرضه: أي جانبه، وعرضُ كلّ شيء جَانِبُه»[2].

ومن الأمثلة التي ساقها عن التعريض حكاية طريفة؛ «وهي أنّ امرأة وقفت على قيس بن عبادة؛ فقالت: أشكو إليك قلّة الفأر في بيتي؛ فقال: ما أحسن ما ورّت عن حاجتها، املَئُوا لها بيتها خُبزًا وسمنًا ولحمًا»[3].

إنّ المرأة لما أرادت في شكواها التّنبيه إلى "الفاقة" التي تعيشها، لم تصرِّح بذلك، بل توسّلت التّلميح والإشارة بقولها: "أشكو إليك قلّة الفأر في بيتي"، جاعلة من هجران الفئران لبيتها دليلا يؤيّد دعواها، وبذلك جاء كلامها تعريضا بطلب المساعدة، وقد توصّل المتلقي إلى إدراك معناه بطريق المفهوم، لا بحمله على طريق الحقيقة والمجاز. وبناء على ما ذهب إليه ابن الأثير، فإنّه يكون قد رسَم الحدُود الفارقة بين الكناية والتّعريض[4] حرصا منه على نجاح العمليّة التّواصلية.

ما نخلص إليه أخيرا أنّ ابن الأثير استطاع من خلال بسطه المسهب في معالجة مختلف المقولات البلاغية إيصال وجهة نظره حول أسباب ومزايا تعاطي المتكلّم للمجاز، وعن أسباب الإخلال بأركان الإسناد في الجملة العربية بنوعيها، حذفا وتقديمًا وتأخيرًا، كما قدّم أطاريح جديدة حول كيفية صياغة المعاني الاستعارية والتّشبيهية والكنائية والتّعريضية، حريصا في ذلك كلّه على نجاح العمليّة التّواصلية من خلال اهتمامه بأطرافها.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 198].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 198].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 213].

[4]- لمزيد من المعلومات في هذا، ينظر: هدا البحث، الفصل الثالث (المبحث الأوّل).

المبحث الثاني: السياق والمعنى

كان المهتمّون بالخطاب اللّغوي إلى -عهد قريب- لا يحتفون بالسياق (Contexte) وجعلوه خارجًا عن اهتماماتهم حتّى جاءت اللّسانيات الاجتماعية واللّسانيات التّداولية، فانتبهوا له كأداة إجرائيّة فعّالة للكشف عن مقاصد المتكلّمين الظاهرة والباطنة، فصار بذلك في خدمة المتلقّي.

لكي يظفر المتلقّي بالمعنى المقصود من الخطاب فإنّه يستعين بكفايته اللّغوية إذا جاء المعنى باديًا من ظاهر اللّغة، أمّا إذا كان المعنى مضمرًا فإنّه يتحتّم عليه النظر في ظروف إنتاج الخطاب؛ وفي كلتا الحالتين فإنّ "السياق" هو أحد وسائل الكشف عن المعنى؛ وهو نوعان:

1- سياق لغويّ: ويقصد به «سياق الكلمة والجملة في نصّ الخطاب، وهو العلاقة بين عناصر الجملة وعلاقتها بسياق الخطاب، والمعاني السياقية التي تتحقّق من علاقة الكلمة بما جاورها في الخطاب اللفظي، نحو: "عُقد مؤتمر السّلام بمقرّ الجمعيّة العامة للأمم المتحدة" و"السّلام تحيّة الإسلام"، و"دار السلام" عاصمة تنزانيا»[1]. حيث نلحظ أنّ كلمة "السّلام" كانت دلالتها وهي منفردة تتجاذبها احتمالات عدّة، لكن بمجرّد تموْقعها بين عناصر الجملة تبدّت تلك الدّلالة من السياق اللّغويّ دالة على معنى معيّن في كلّ مرّة.

2- سياق مقامي: ويُقصد به «سياق المقام، أو الحال، أو السياق غير اللّغوي أو الخارجي: المتكلّم والمتلقّي والزّمان والمكان والمحيط الخارجيّ والمجتمع، ويسمّى هذا ظروف إنتاج الخطاب»[2].

وفي هذا الصنف يمكن مراعاة المعنى الحرفيّ في الخطاب، واتّخاذه كمطيّة إلى المعنى المعمّى الحاصل خلف البُنى اللّغوية بتجميع شتات مختلف ظروف إنتاج الخطاب، ثمّ تقليبها حتّى يتمّ الظّفر بالمعنى المقصود. وفي هذا يرى "تمّام حسّان" أنّ الاكتفاء بالمقال في استخراج المعنى، وإهمال الظرف الذي أُنتج فيه بمثابة إغفال معيب[3].

إنّ الجاهل بالسياق المقامي، المكتفي بالمعنى المعجمي، يرى صيغة الأمر في الآية الآتية عفوًا وإفلاتًا من العقاب؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ**

---

[1]- محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظريّات أحداث اللغة –دراسة تطبيقيّة لأساليب التأثير والإقناع الحِجاجيّ النّسويّ في القرآن الكريم، ص 24.

[2]- المرجع نفسه، ص 31.

[3]- ينظر: تمّام حسّان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 20.

﴿ءَامِنَّا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصّلت/ 40). أمّا "ابن عاشور" فيقف على القصد الحقيقي للشارع الحكيم قائلاً: «والأمر في قوله "اعملوا ما شِئْتُم" مُستعمَل في التّهديد أو في الإغراء المكنَّى به عن التّهديد، وجُملة "إنّه بما تعملون بصير" وَعيد بالعقاب عن أعمالهم على وجه الكناية»[1].

إن حجم الفارق بين المعنى الذي اكتُفي فيه بالمعنى المعجمي للآية، والمعنى الذي روعي فيه السياق المقامي حال استنباطه كان متباعدًا كلّ التّباعد، ولك أن تتصوّر مدى خطورة الآثار الناتجة بسبب هذا الإغفال.

إنّ الجهل بالسياق المقامي والاكتفاء بالمعنى الظّاهري الحرفيّ للخطاب القرآني هو الذي جعل جمهور العلماء لا يُجيزون الترجمة الحرفيّة للقرآن الكريم، وهو خوف مبرّرٌ في مقابل تشجيعهم تعاطي الترجمة التفسيرية[2] وإذا كان اللّسانيون المُحدَثون قد اهتدوا إلى أهميّة السياق بنوعيه لاحقًا بعد أن كانت عنايتهم مقتصرة على الجانب الشّكلي للّغة، فإنّ الباحث تمام حسّان يرى بأنّ البلاغيّين العرب كان لهم فضل السّبق في توسّل هذه الآلية عند تحليل المعنى الخطابي، فيقول: «ولقد كان البلاغيّون عند اعترافهم بفكرة "المقام" مُتقدّمين ألف سنة تقريبًا على زمانهم لأنّ الاعتراف بفكرَتيْ "المقام" و"المقال" باعتبارهما أسَاسَين مُتَميِّزين مِن أسس تحليل المعنى، يُعتبران الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللّغة»[3].

تظهر الملامح الأولى في اهتمام ابن الأثير بالسياق عند تناوله مبحث "اللفظة المفردة" في القسم الأوّل من المقالة الأولى، التي خصّصها للصناعة اللّفظية، من خلال تمييزه بين الألفاظ الجزلة والألفاظ الرّقيقة حال الاستعمال؛ فيقول: «الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جَزْلة ورقيقة، ولكلّ منها موضع يحسُن استعماله فيه، فالجزل منها يُستعمل في وصف مواقف الحروب، وفي قوارع التّهديد والتّخويف وأشباه ذلك، وأمَّا الرقيق منها فإنّه يستعمَل في وصف الأشواق وذكر أيّام البعاد، وفي استجْلاب المودّات، ومُلاَيَنَات الاستعطاف وأشباه ذلك»[4]. حيث اشترط على المتكلّم في مقامات الحروب والأهوال توظيف الألفاظ الجزلة التي تعبّر عن الحدث وتَفِي بالغرض، واشترط عليه في مقامات المسرّات توظيف الألفاظ الرقيقة حرصًا منه على التّبالغ الناجح، والأهمّ في

---

[1]- محمد الطاهرين عاشور، التحرير والتّنوير، [24/ 305].

[2]- ينظر: شعبان محمد إسماعيل، المدخل لدراسة القرآن والسنّة والعلوم الإسلامية، [1/ 339- 362]. ونور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، ص 116- 119.

[3]- تمّام حسّان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 337.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 168].

ذلك أنّه جعل التّفسير ذاك مقرونا بالاستعمال متقاطعًا في ذلك مع جوهر ما تبحث فيه التّداولية وهو دراسة اللّغة أثناء الاستعمال.

إنّ حرص ابن الأثير على وجوب مراعاة المتكلّم للسّياق أثناء تأليف الكلام ناتج عمّا لاحظه حاصلا أو ممكن الحصول من سقطات في العبارة عن المعاني المختلفة، قائلاً: «فإنّا قد نجدُ من المعاني الفاخرة ما يُشوِّهُ من حُسنه بَذَاذَة لفظِه وسُوءَ العبارة عنه»[1]. وهذا الذي توجّس منه ابن الأثير أقرَّ به "المبرّد"، بالقول: «فأنا إمام الناس في زماني هذا، وإذا عَرَضَت لي حاجَة إلى بعض إخواني وأردتُ أن أكتبَ إليه شيئا في أمرها أُحجمُ عن ذلك؛ لأنّي أُرتّب المعنى في نفسي ثم أحاول أن أصوغه بألفاظ مُرضية فلا أستطيع ذلك»[2].

وما ذهب إليه ابن الأثير في اعتداده بالسياق، بوجوب موضعة الألفاظ في المواقع المناسبة لها ضمن التّركيب، وانتهاءً بالمقامات التّي ستُوظَّف فيها؛ فإنّه يتقاطع في ذلك مع ما ساقه "أوستين" وهو يتناول كيفية تأويل الخطاب، مقرّا «بأنّ ما نستعمله من ألفاظ ينبغي أن نرجع "في بيان معانيها ولغة تأويلها" إلى سياق الكلام ومُقتضَى الحال الذي وقع فيه تبادل التّخاطب اللّسانيّ أو وُرُودُه فيه على وجهٍ مخصوص»[3].

1- تداوليّة السياق اللّغوي:

1-1- تداوليّة السياق اللّغوي في اللّفظة المفردة:

نجد ابن الأثير في تناوله "الصناعة اللّفظية" في قسم "الألفاظ المركّبة"، يفصّل الموضوع أكثر وهو يتناول المادّة اللّغوية التي تصنع العلاقات السياقيّة، وذلك من خلال اهتمامه باللّفظة المفردة بدءًا باختيارها، ثم بكيفية مجاورتها لنظيراتها في التركيب اللّغوي، ووُقوفًا عند المقام الذي ستوظّف فيه، رابطًا ذلك بالمعنى المقصود من الفعل القوليّ، مراعيًا في ذلك كلّه الإطار المكاني والزّماني؛ حيث «يحتاجُ صاحب هذه الصّناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء: الأوّل منها اختيار الألفاظ المفردة، وحُكم ذلك حكم اللّآلئ المبدّدة، فإنّها تُتَخيرّ وتُنتقى قبل النّظم؛ الثاني نَظمُ كلّ كلمة مع أختها المشاكِلة لها؛ لِئلاّ يجيء الكلام قَلِقًا نافِرًا عن مواضعه؛ وحُكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران كلّ لؤلؤة منها بأختها المشاكلة لها؛ الثالث الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحُكم

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 353].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 74].

[3]- أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامة، ص 130.

ذلك حُكم الموضع الذي يُوضع فيه العقد المنظوم، فتارة يُجعَل إكليلاً على الرّأس، وتارة يجعَل قلادة في العنق، وتارة يجعل شِنفًا في الأذن، ولكل موضع من هذه المواضع هيئة تخصّه»[1]. فكأنّ ابن الأثير ينبّه المقبل على تأليف الكلام إلى أنّ حيازته للمادة اللّغوية لا تكفي وحدها بل لابدّ عليه من أن يعرف عند صياغتها كيف يتخيّر الألفاظ المناسبة، ويعرف كيف يركّبها مع غيرها؛ ويعرف ما يناسبها من المقامات أثناء الاستعمال؛ تمامًا كما يفعل صانع الحليّ؛ فبفضل مهارته فإنه بإمكانه أن يصنع من القطعة النّفيسة الواحدة نماذج عدّة حسب موضِع الزّينة من جسم الإنسان. وهذه الشروط إذا تعاطاها المؤلف من شأنها أن تجعله ذا كفاءة تداوليّة، «ويمكن ملاحظة تداخل مفهوم المقام –عند البلاغيّين– بمفهوم العلاقات السياقيّة، عند دي سوسير، فيما ذكره ابن الأثير في باب الصّناعة اللّفظية، مُتدرّجًا من هذا الإطار الضيّق للعلاقات السياقيّة إلى الإطار الواسع لمفهوم السّياق المتّصل بالمقام»[2].

ومن هنا يتّضح لنا جليًّا أنّ السياق عند ابن الأثير والبلاغيّين يأخذ مسالك متنوعة.

1–2– تداوليّة السياق اللّغوي في المعاظلة اللّفظية:

يزداد اهتمام ابن الأثير أكثر بالعلاقات السياقيّة في تناوله للمعاظلة اللّفظية، وحرصًا منه على الصناعة اللّغوية الفصيحة لمختلف الأفعال القوليّة أشار إلى بعض المعيقات التي تعتري الخطاب أثناء التأليف؛ فقام باستقرائها طارحًا تصويبات بشأنها. ويتمحور ذلك حول التكرير في بعض أدوات الكلام، والتّكرير في الحروف وصيغ الفعل والصّفات: عادًّا بذلك التكرير في الأدوات معاظلة يجب على مؤلف الكلام اجتنابها. وفي هذا الباب أعاب على أبي تمام تكريره حرفي الجرّ (من / عن) في قوله:

إلى خَالِدٍ راحتْ بِنَا أرْحَبِيّة مَرَافِقُها مِن عَنْ كَرَاكِرِهَا نكْبُ[3]

«فقوله: "مِنْ عَنْ كَراكِرِها" من الكلام المتَعَاظِل الذي يثْقُل النّطق به»[4].

كما أعاب على المتنبي قوله:

وتُسعِدُنِي فِي غَمرَة بعدَ غَمرَةٍ سَبُوحٌ لَهَا مِنْها علَيْها شَواهد[5]

---

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 142].

[2]– محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبيّة، ص 308.

[3]– البيت لأبي تمام، وهو من الطويل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 30.

[4]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 294].

[5]– البيت للمتنبي، وهو من الطويل، ينظر: ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر –بيروت– لبنان، د ط، 1983، ص 319.

«فقوله: "لهَا مِنْهَا عَلَيها" من الثّقيل الثّقل الثّقيل»[1].

وممّا عدّه كذلك عيبًا إتيان المؤلف الألفاظ على صيغة الفعل يتبَع بعضَها بعضًا؛ كقول المتنبّي:

أَقِلْ أنِلْ أقْطِعْ احْمِل عَلَّ سَلِّ أعِدْ زِدْ هَشَّ بَشَّ تفضَّلْ أَدْنِ سُرَّ صِلِ[2]

«فهذه ألفاظ جاءت على صيغة واحدة، وهي صيغة الأمر، كأنّه قال افعل اِفعَلْ، هكذا إلى آخر البيت [...] وهذه ألفاظ مُتراكِبة متداخلة، ولوْ عَطَفَها بالواو لكانت أحسن حالاً»[3].

وممّا عدّه مُعَاظلة كذلك إيراد صفاتٍ متعدّدة على نحوٍ واحد؛ كقول أبي تمام في وصف الجمل:

سَأَخْرِقُ الخرْقَ بابْن خَرْقَاءَ كالـ هَيْق إذا ما استحَمَّ من نَجدِهْ

مُقَابَلٌ في الجَدِيلِ صُلْبُ القرَا لَوْ حُكَّ مِنْ عَجْبِه إلى كَتَدِهْ

نَـامِكِهِ نَهْـــدِهِ مُـــدَاخَـلِهِ مَلْمُـومِهِ مُـــحْزَئِلِّهِ أُجُدِهْ[4]

«فالبيت الثالث من المعاظلة التي قَلْعُ الأسنان من دون إيرَادِها»[5].

لقد قام ابن الأثير بوضع يَده على هذه العيوب لما رآه من تشويش حاصل في العلاقات السياقيّة بين المفردات داخل التركيب الخطابي، الذي يحرم المتلقّي من المعنى الحقيقي؛ وهذا يعدّ وعيًا منه بالمخاطر التي تهدّد العملية التّواصلية. وفي طرحه نجده «يفصل القول في هذه العلاقات السياقيّة تحت باب المعاظلة، وهو تفصيل يؤكّد إدراك الرّجل لمفهوم الامتداد الخَطِّي لسلسلة الكلام، وأهميّة التوافق الذي يجب أن يتوفّر فيه»[6].

ومن هنا يتّضح لنا مدى وعي ابن الأثير بحقيقة السياق اللّفظيّ والعلاقات السياقيّة.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 295].

[2]- البيت للمتنبي، وهو من البسيط. ينظر: ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق: مصطفى السّقّا وآخرون، دار المعرفة للطباعة والنشر -بيروت- لبنان، د ط، د ت، [85/3].

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 300].

[4]- الأبيات لأبي تمّام وهي من المنسرح. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 92.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 302].

[6]- محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبيّة، ص 309.

1-3- تداوليّة السياق اللّغوي في التقديم والتأخير:

1-3-1- في تقديم المفعول به:

يحصر ابن الأثير العلّة من تقديم المفعول به في غرضي الاختصاص ونظم الكلام، ثم يمثل لما حقّه "الاختصاص" بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ (الزمر/ 64- 66). حيث يلاحظ في عبارة (بَل الله فاعبُد) أنّ لفظ الجلالة "الله" الذي جاء في موضع المفعول به، قد غيّرت رتبته فصار إلى صَدَارة الجملة. فبالإضافة إلى العدول الفنّي في التقديم، فهناك مزيّة أخرى، وهي أنّ المقام مقام عبادة، وذلك يستدعي تقديم المعبود، حتّى يحصر فعل العبادة فيه وحده؛ «فإنّه إنّما قيل (بل الله فاعبُد) ولم يقُل "بل اعبدِ الله) لأنّه إذا تقدّم وجب اختصاص العبادة به دون غيره، ولو قال "بل اعبد" لجاز إيقاع الفعل على أيّ مفعول شاء»[1]، ولكنه في هذا لم يغفل الإشارة إلى أنّه «ليس كلّ تقديم لما مكانُه التأخير من باب الاختصاص»[2]؛ فتقديم المفعول به في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة/05). المقصود منه ليس حصر العبادة فيه وحده تعالى، كما في الطرح السابق، بل التقديم في الرّتبة يعود لضرورة فنيّة اقتضاها المقام وهي مراعاة حسن النّظم في الكلام، وهو في ذلك يخالف "الزّمخشري" في ما ذهب إليه في قوله بالاختصاص؛ إذ يقول: «وإنّما قدّم لمكان نظم الكلام؛ لأنّه لو قال نعبدُك ونستعينك لم يكن له من الحسن ما لقوله: (إيّاك نعبدُ وإيّاك نستعين) ألاَ ترى أنّه تقدّم قوله تعالى: (الحمد لله ربّ العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فجاء بعد ذلك قوله: (إيّاك نعبدُ وإيّاك نستعين) وذلك لمراعاة حسن النّظم السّجعيّ الذي هو على حرف النّون، ولو قال نعبدُك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة، وزال ذلك الحُسن»[3].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 39].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 40].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 39].

1-3-2- في تقديم المبتدأ على الخبر:

يرى ابن الأثير في تقديم المسند (مانِعتهم) على المسند إليه (حصونهم) في قوله تعالى ﴿**وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ**﴾ (الحشر/ 02). فائدة اقتضاها مقام المقال فجاءت الألفاظ بذاك الترتيب خلافًا للمألوف؛ لأنّ القوم يرون أنّهم في عزّة ومنعة من أيّ مكروه بفضل تلك الحصون، ولو تخلّينا عن الرّتبة في هذا الانزياح لما أفاد التركيب ما أفاده في حال العدول بالتقديم؛ "فإنّه إنّما قال ذلك ولَم يقُل وظنُّوا أنّ حُصُونهم تمنَعهم أو مانعتهم لأنّ تقديم الخبر الذي هو مانعتهم على المبتدأ الذي هو حصونهم دليلا على فرط اعتقادِهِم في حصانتها، وزيادة وثوقهم بمنعها إيّاهم، وفي تصويب ضميرهم اسما لأنّ وإسناد الجملة إليه دليل على تقريرهم في أنفسهم أنّهم في عزّة وامتناع لا يُبالَى معها بقصد قاصِدٍ ولا تَعَرُّضِ متعرّض، وليس شيءٌ من ذلك في قولك: وظنُّوا أنّ حصُونَهم مانِعتهم من الله"[1].

كما يسوق في هذا الشأن قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ**﴾ (مريم/ 46). حيث تمّ تقديم المسند (راغب) على المسند إليه (أنت)؛ لأنّ ملابسات القصة تستدعِي ذلك لتصوير حالة التعجّب والإنكار لدى قوم إبراهيم، بسبب سلوكه المجافي لما هم عليه من مُعتقَدات فاسدة. ولو أُعِيد الخبر إلى رتبته الأصليّة لما أفاد من دلالة على القصد ما أفاده وهو يتقدّم المبتدأ؛ "فإنّه إنّما قُدِّمَ خَبر المبتدأ عليه في قوله: (أراغب أنت) ولم يَقُل أأنت راغب لأنّه كان أهَمَّ عندَهُم، وهو به شديد العناية، وفي ذلك ضرب من التّعجّب والإنكار لِرُغبة إبراهيم عن آلهته وأنّ آلهته لا ينبغي أن يُرغَبَ عنها، وهذا بخلاف ما لو قال أأنت راغبٌ عن آلهتي"[2].

وإذا كان ابن الأثير قد اهتمّ بمعالجة ظاهرة التّقديم في كنف البلاغة، فإنّه تنبّه إلى فضل السياق الاجتماعي في الكشف عن علّة المفاضلة في التقديم، موردًا قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَإِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ كَفُورٞ ۝٤٨ لِّلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ۝٤٩ أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ وَيَجۡعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًاۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٞ قَدِيرٞ ۝٥٠**﴾ (الشورى/ 48- 50). حيث يلتفت إلى سياقات هذا النّص محلّلا إيّاها بنظرة لا تخلو

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 41].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 42].

من ملامح تداوليّة، ثم يعلّق على عناية القرآن بتقديمه الإناث في الذّكر على الذّكور عكس عادات العرب وتقاليدهم معلّلا ذلك بقوله: «لأنّ سياق الكلام أنّه فَاعِلٌ ما يشاء، لا مَا يَشاؤُه الإنسان فكان ذكر الإناث اللاَّئِي هنّ من جملة ما لا يشاؤه الإنسان ولا يختارُه أَهَمَّ، والأهمّ واجب التقديم، ولِيَلِيَ الجِنس الذي كانت العرب تَعدُّه بلاءً ذَكَرَ البَلاءَ، ولما أخّر ذكر الذّكور، وهُمْ أحِقَّاء بالتقديم، تَدَارك ذلك بتعْريفه إيَّاهُم؛ لأنّ التّعريف تَنْوِيهٌ بالذّكر، كأنه قال وَيَهِبُ لمن يشاء الفرسان الأعلامَ المذكورين الذّين لا يخفون عليهم، ثم أعطى بعد ذلك كلا الجنسَين حقّهما من التّقديم والتّأخير، وعُرِف أنّ تقديم الإناث لم يكن لتقدُّمِهِنّ، ولكن لمقتضَى آخر»[1].

بما أنّ تعليق ابن الأثير يطابق ما انتهى إليه الزمخشري[2] في تحليله لأسباب تقديم الإناث على الذكور في النصّ القرآني؛ فإنّه يمكننا إضفاء موقف "عبد الحميد السيّد" من طرح الزّمخشري على ما ذهب إليه ابن الأثير؛ بحيث يكون قد «قدّم تحليلاً مُدهِشا من خلال الكشفِ عن العلاقات الدّاخليّة في النّصّ، وأقام تفاعلاً بين النصّ وسياقه الخارجي ليكشف ما صَاحبَ التّعريف، من تنويه وتشهير بالمعَرَّف، معلّلاً ذلك بما كان عليه العرب مِن عادات وتقاليدَ»[3].

وإذا كان حدوث التقديم والتّأخير في الأفعال القوليّة، يعدّ بمنظور اللّسانيات الحديثة خرقًا لقواعد التّخاطب، فإنّه يعدّ إبداعًا في اللّغة العربية. وهذا الأسلوب تقف وراءه دوافع نفسيّة لا يمكن تجاوزها؛ لذلك يرى الباحثون أنّ الترجمة يستحيل «حُدُوثها بسبب تلك الآثار التشويهية لأساليب القرآن الكريم الإعجازية، وفي مقدّمتها أسلوب التقديم والتأخير»[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 49].

[2]- في هذا يرى "محمد حسنين أبو موسى" بأنّ ابن الأثير تأثّر بالزّمخشري ونَقل بعض المباحث في البلاغة من كتابه "الكشّاف"، كالالتفات، وتوكيد الضميرين، والنّفي والإثبات، والتقديم والتأخير، والحروف الجارة، والجملة الفعلية، والجملة الاسمية، والاستدراج، والتكرار والكناية. ينظر: محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزّمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، د ط، د ت، ص 539- 587.

[3]- عبد الحميد السيّد، دراسات في اللّسانيات العربيّة، ص 136.

[4]- ينظر: منير محمود المسيريّ، دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم-دراسة تحليليّة-، مكتبة وهبة -القاهرة- مصر، ط1، 2005، ص 43.

1-4- تداوليّة السياق اللّغوي في الحذف:

1-4-1- في حذف الجملة المفيدة:

يلحق الحذف في الخطاب الجمل كما المفردات، ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير في حذف الجملة قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦ﴾ (يوسف/ 47- 50).

إذا كان "الذّكر" هو الأصل في التّركيب اللغويّ، فإنّ المتكلّم قد يلجأ –لرُغبة فنّيّة- إلى الحذف تاركا في التركيب ما يحيل على القصد؛ ففي قصّة يوسف نلحظ أنّ القرآن لما بلّغ خطاب المتكلّم، تناول مُباشرة خطاب الملِك دون الالتفات إلى الرّسول حامل الخطاب، مما يجعل المتلقّي يستشعر حدُوث فرَاغ في النّصّ، لكن السياق العام للأحداث يغطّي ذلك؛ حيث "حُذف من الكلام جملة مفيدة، تقديرها: فرجع الرسول إليهم فأخبرهم بمَقَالة يوسف، فعجبوا لها، أو فصدّقوه عليها، وقال الملك ائتُوني به، والمحذوف إذا كان كذلك دلّ عليه الكلام دَلاَلَة ظاهرة؛ لأنّه إذا ثَبتَتْ حاشِيتَا الكلام وحُذِفَ وَسَطهُ ظَهر المحذوفُ؛ لِدَلاَلَةِ الحاشِيَتيْن عليه"[1].

وفي هذا السياق أيضًا يُورد قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ (القصص/ 12، 13).

فالمستمع يفاجأ بسرعة انتقال الخطاب من موضوع الاستفهام إلى عرض النّتيجة مباشرة، دون ذِكر جوانب الاستفهام، لكن السياق اللّغوي في التركيب دلّ على القصد رغم الحذف الطارئ فيه، حيث يعلّق ابن الأثير على النصّ قائلاً: "في هَذا مَحذُوف وهو جواب الاستفهام؛ لأنّها لما قالت: (هل أدُلّكم على أهل بيت يكفُلُونه لكم) احتاج إلى جواب ليَنْتظم، بما بعده من رَدِّهِ إلى أمّه، والجواب: فقالوا نعم، فَدَلَّتْهم على امرأة، فجيء بها وهي أمُّه ولمْ يَعلمُوا بمكَانها، فأرضَعَتْهُ، وهذه الجملة الثانية –أعني قوله تعالى: (فَرَدَدناه إلى أمّه)- تدلّ على المحذوف؛ لأنّ ردّه إلى أمّه لم يكن إلاّ بعد ردّ الجواب على أُختِه، ودَلاَلتها إيّاهُم على امرأة تُرضِعُه"[2].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 87].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 88].

1-4-2- في حذف الفاعل:

لقد ذهب جمهور النّحاة إلى عدم جواز حذف الفاعل، لكن ابن الأثير يستدرك ما غفلوا عنه مجوّزًا حذف الفاعل في ما دلّ عليه الكلام من حذف أو في ما دلّ عليه السّياق؛ حيث يذكّرهم بما حصل من حذف، وقد دلّ عليه من الكلام لفظة "حشرجت" في قول الشاعر:

أَمَاوِيَّ؛ ما يُغْنِي الثَّراءُ عَنِ الفَتَى إذَا حَشْرَجَتْ يَومًا وَضَاقَ بها الصَّدْرُ[1]

«يُرِيدُ النّفسَ ولَمْ يَجْرِ لَهَا ذِكرٌ»[2].

وما دلّ عليه الكلام من عبارة "بلغت التّراقي"، في قوله تعالى: ﴿**كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ۝٢٦ وَقِيلَ مَنۡۜ رَاقٖ ۝٢٧**﴾ (القيامة/ 26، 27).

«والضّمير في (بَلغَت) للنّفس، ولمْ يَجْرِ لهَا ذِكْر»[3].

وأمّا ما خفي عليهم من حذف كذلك ففي قول العرب "أرسَلَتْ"؛ فهذه العبارة يتداولها العرب فيما بينهم ولا يذكرونها إلاّ عند مجيء المطر مجسّدين بذلك سياقا واقعيّا[4]. ومنه يفهم أنّه لولا الملابسات المصاحبة لترديد العبارة لما فهم مقصودها، وحينها يذهب التأويل بالمتلقّي مذاهب شتّى؛ فهذه العبارة «يقولها بعضهم لبعض عند مجيء المطر، [...] فلَولاَ شاهِدَ الحال وإلاّ لم يجز أن تكون دَالّةً على مجيء المطر، ولوْ قيل في معْرض الاستسقاء: إنّا خَرجْنا نَسْألُ اللهَ فلَم نَزَلْ حتّى أرسَلَت؛ لَفُهِم من ذلك أنّ التّي أرسلَت هي السماء، ولابدّ في الكلام من دليل على المحذوف، وإلاّ كان لغوًا لا يُلتَفَتُ إليه»[5].

ومنه يدرك مدى أهمّية شاهد الحال في الوصول إلى المقصود من الخطاب.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 91].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 91].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 91].

[4]- «ويتحدّد السّياق الواقعي بفترة الزمان والمكان بحيث تتحقّق النشاطات المشتركة لكلّ من المتكلّم والمخاطب وبحيث تستوْفي خواصّ "الآن" و"هنا" من الوجهة المنطقيّة، والفيزيائيّة والمعرفية». فان دايك، النّص والسياق- استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق-الدار البيضاء- المغرب، د ط، 2000، ص 258.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 91، 92].

1-5- تداوليّة السياق اللّغوي في الإطناب والتكرير:

الإطناب والتكرير من الأساليب التّي يتعاطاها البلاغيّون في تأليفاتهم، ويعدّان ميدان اختبار كفاءة المؤلّف البلاغيّة، وقد أورد ابن الأثير بشأنها أبوابًا في مقالته الثانية مبيّنًا مواضع الإجادة فيهما، ومواضع الإخلال أثناء التّأليف.

ففي الإطناب نجده يمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ (النحل/ 26). فلفظة "فوقَهم" تعدّ في عرف البلاغة إطنابًا، لأنّه علم أنّ مصدر سقوط السّقف وغيره يكون من الأعلى، لكن ابن الأثير يرى في توظيفها فائدة استدعاها المقام، وهو «مقام تَرْهيب وتخويفٍ»[1]، فجَاءت لفظة "فوقهم" لتؤدّي هذا الدور بحيث لا يمكن إسقاطها من التركيب؛ «ولِذكر لفظة (فوقهم) فائدة لم توجَد مع إسقاطها من هذا الكلام، وأنت تحسّ هذا من نفسك، فإنَّك إذا تَلَوْتَ هذه الآية يُخَيَّلُ إليك أنّ سَقْفًا خَرَّ على أولئك من فوقهم، وحصل في نفسك من الرّعب ما لا يحصل مع إسقاط تلك اللّفظة»[2]. كما يسوق كذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً﴾ (الحاقة/ 13، 14). فتوظيف عبارتي (نفخة واحدة) و(دكّة واحدة) لم يكن إطنابًا مجوجًا، بل إنّه أدّى وظيفة تأثيريّة في المتلقّي، لأنّ المقام هو مقام إبراز عظمته سبحانه، فدلّل على ذلك بأن جعل من لفظة "واحدة" الدالّة على القلّة وعدم الكفاية في قضاء الحاجة في عرف النّاس، وسيلة إبراز لعظمة الفاعل من فعل المرّة الواحدة على عظم المفعول به؛ «فإنّ النّفخ في الصّور الذي تقوم به الأموات من القُبور مَهُول عظيم دلّ على القدرة الباهرة، وكذلك حمْل الأرض والجبال؛ فلمّا كانا بهذه الصفة قِيل فيهما: (نفخة واحدة) و(دكّة واحدة) أي: أنّ هذا الأمر المهُول العظيم سهل يسير على الله تعالى يَفْعَل ويُمضِي الأمْرَ فيه بنفْخة واحدة ودكّةٍ واحدة، ولا يَحتاج فيه إلى طول مدّة ولا كُلْفةِ مشقّة، فجيءَ بذكرِ الواحدة لتأكيد الإعلام بأن ذلك هيّن سَهْل على عِظَمِه»[3].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 131].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 131].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 131، 132].

أمّا "التكرير" فيرى في إتيانه إفادة، وذلك «للدّلالة على العناية بالشّيء الذي كَرَّرتَ فيه كلامَك؛ إمّا مُبَالغة في مدْحه، أو في ذمّه، أو غير ذلك»[1]، خاصّة إذا أحسَن المتكلّم التصرُّف فيه. ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير في هذا ذلك التّبرير الذي قدّمه "حَاطب بن بَلْتَعة" في غزوة الفتح بين يدي رسول الله صلّى عليه وسلّم، إثر انكشاف أمره لدى المسلمين وهو ينقل أخبارهم إلى قريش، إذ قال: «وما فعلت ذلك كفرا، ولا ارتدادًا عن دِيني، ولا رِضًى بالكفر بعد الإسلام»[2]. ففي هذا التكرير فائدة، وهو أنّ الشخص محلّ جرم الخيانة والكفر اللّذين يستوجبان العقاب؛ فاستدعى هذا المقام المحرِج من المتّهم تأكيد التّبرير بالتكرير رغبة في إحداث فعل تأثيري في المتلقّي وهو الصّفح عنه، وهذا لا يدركه إلاّ أصحاب الذّائقة الفنّيّة؛ فقوله: «ما فعلت ذلك كُفرًا، ولا ارتدَادًا عن ديني، ولا رضًا بالكفر بعد الإسلام، من التكرير الحسَن [...]، فإنّ الكفر والارتداد عن الدّين سواء، وكذلك الرّضا بالكُفر بعد الإسلام، وليس كذلك، والذي يدلّ عليه اللّفظ هو أنّي لم أفعل ذلك وأنا كافرٌ: أي باقٍ على الكفر، ولا مُرتَدًّا، أي كفرت بعد إسلامي، ولا رِضًا بالكُفر بعد الإسلام، أي ولا إيثارًا لجانب الكفّار على جانب المسلمين، وهذا حَسَنٌ في مَكانِه واقِعٌ في مَوْقعه»[3].

وبعد الذي ساقه من أمثلة للتكرير المفيد، ساق أمثلة عن المستَقبح منه؛ فأعاب على أبي نواس قوله:

أقَمْنَا بهَا يومًا ويَومًا وثالثًا ويَومًا لَهُ يومُ التَّرَحُّلِ خَامسُ[4]

«ومرادهُ من ذلك أنّهم أقَامُوا بها أربَعة أيّام، ويا عَجَبًا له يأتي بمثل هذا البيت السّخيف الدّالّ على العَيّ الفاحش»[5].

كما يعيب على المتنبّي تكريره المعنى في قوله:

وَلَمْ أرَ مِثْل جِيرَانِي ومِثْلي لمِثلِي عِندَ مِثلِهِمُ مُقَامُ[6]

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 158].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 172].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 173].

[4]- البيت لأبي نواس وهو من الطويل. ينظر: ديوان أبي نواس، ص 361.

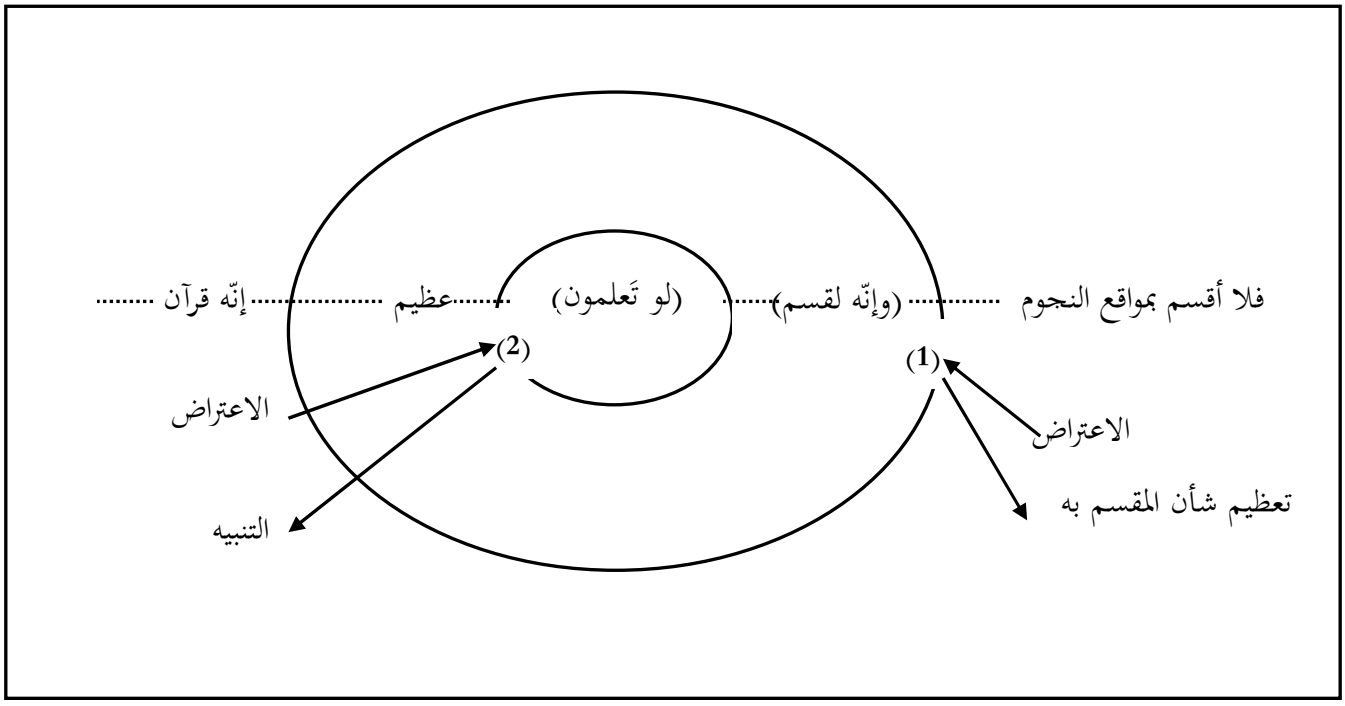
[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 172].

[6]- البيت للمتنبي، وهو من الوافر. ينظر: ديوان المتنبي، ص 102.

«فهذا هو التكرير الفاحش الذي يُؤثر في الكلام نقصًا، ألا ترى أنّه يَقول: لم أرَ مثل جِيرَاني في سوء الجِوار، ولا مِثلي في مصابرتهم ومقامي عندهم، إلاّ أنّه قد كرّر المعنى في البيت مرّتين»[1].

1-6- تداولية السّياق اللّغويّ في الاعتراض[2] (الحشو):

يعدّ الاعتراض أحد المباحث التّي عالجها البلاغيّون، فجوّزوا أنماطًا منه وتحفّظوا على أنماط أخرى، وما ورد منه في القرآن الكريم كان محلّ اهتمام وعناية، وممّا ساقه ابن الأثير في هذا، قوله تعالى: ﴿**فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ**﴾ (الواقعة/75-78). حيث ضمّت الآية اعتراضين، الأوّل بين القَسَم (فلا أُقْسم بمواقع النّجوم)، وجَوابه (إنّه لقرآن كريم) بالعبارة المعترضة بينهما (وإنّه لقَسم لو تعلمون عظيم)، أما الثاني (لو تعلمون) فهو مُحتوى ضمن الاعتراض الأوّل ما بَيْن الموصوف (قَسَم) وصفَتِه (عَظيم)، والغرض من ذلك إيجاد سياق لغويّ يعظّم من خلاله شأنُ المُقسَم بِه بالتّنْبيه على ذلك، ويمكن التمثيل لذلك بالشكل الآتي:



الشكل (13): يمثل ازدواجية الاعتراض في الآية

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 172].

[2]- «كلّ كلام أُدخل فيه لفظ مفردٌ أو مُركّب لوْ أُسقِط لبقي الأوّل على حاله». المصدر نفسه، [2/ 183].

فإذا كان منطلق الآية هو القَسم ومنتهاها هو جوابه؛ فإن الدائرة الكبرى، قد ضمّت اعتراضين؛ يشير الاعتراض (1) إلى تعظيم شأن المقسم به، أما الاعتراض (2) فجاء محتوي ضمن الدائرة الصّغرى الذي يشير إلى التنبيه، فأين تكمن فائدة هذا الاعتراض؟

كان بإمكان التركيب ألاَّ يتضمّن الاعتراض مع بقاء الفائدة من التبليغ قائمة، لكن بما أنّ المراد هو إبراز عظمة المقسَم به استُدعي الاعتراضان تماشيًا مع السياق، ليتحقّق بذلك فعل إنجازيّ يشدّ المتلقيّ إلى هذا الشيء المعظّم بدل الغفلة عنه؛ "فذانِك اعتراضان كما ترى، وفائدة هذا الاعتراض بين القَسم وجوابه إنّما هِي تعظيمٌ لشأن المقسَم به في نفس السّامع، ألا ترى إلى قوله: (لو تعلمون) اعتراضًا بين الموصُوف والصّفة وذلك الأمرُ بحيث لو علم وُفِّيَ حقَّه من التّعظيم، وهذا مثلُ قولنا: إنّ هذا الأمر لَعظيم بحيث لو تعلم يا فلان عِظَمَهُ لقدرته حقَّ قدره؛ فإنّ ذلك يكبر في نفس المخَاطَب، ويظلُّ مُتَطلّعًا إلى معرفة عِظَمِه"[1].

كما يورد في هذا قوله تعالى: ﴿**قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ۝٧٢ قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدۡ عَلِمۡتُم مَّا جِئۡنَا لِنُفۡسِدَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ**﴾ (يوسف/ 72، 73). فالآية الكريمة ضمّت عبارة (لقد عَلِمْتم) وكان بالإمكان تجاوزها، لكن ملابسات السياق المتمثّلة في حادث السّرقة جعلت المتكلّمين بالقسم يردفونه بهذه العبارة توكيدا لما ذهبوا إليه وإبعادًا لشبهة السّرقة عنهم؛ "فقوله: (لقد علِمتم) اعتراضٌ بين القسَم وجوابه، وفائدته تقرير إثبات البراءة من الفساد والنّزاهَة من تهمة السّرقة: أي إنّكم علمتم هذا منّا، ونحن مع علمكم به نُقسِم بالله على صِدقِه"[2].

كما ساق للاعتراض المفيد قوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا عَلَىٰ وَهۡنٖ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ**﴾ (لقمان/ 14). حيث ضمّت الآية اعتراضًا (حملته وهْنا على وهن وفصاله في عامين) يُذكّر به الابن بما عانته أمّه، حتى يُقوّي في نفسه أسباب العناية بها بِرَدِّ جَميلها، ومَقام التّوصية بهَا هُو الذي أوجب هذا الاعتراض؛ "وفائدتُه أنّه لما وصّى بالوالدين ذَكَر مَا تُكَابِدُه الأمّ من المشاق في حَمل الولَد

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 184، 185].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 185].

وفِصَالِه؛ إيجابًا للتّوصية بها، وتذكيرًا بحَقِّها، وإنّما خصّها بالذكر دون الأب لأنّها تتكلّف من أمر الولَد ما لا يتكلَّفه»[1].

وممّا ساقه ابن الأثير شعرا، قول "المضرَّب السّعديّ":

فَلَوْ سَأَلَتْ سَرَاةَ الحَيِّ سَلْمَى عَلَى أن قَدْ تلَوَّن بِي زَمَانِي

لخبَّرَهَا ذَوُو أَحْسَابِ قَـوْمِي وأعـــدَائِي فكُلٌّ قدْ بَلاَنِي[2]

حيث جاء عَجُز البيت الأوّل اعتراضًا يمكن تجاوزُه لولا أنّ المقام وهو الحال السّيئة التي آل إليها الشاعر جعله يعترض بتلك العبارة تأكيدا لمخاطَبه على معدنه الأصيل الذي لا يتغيّر بتغير عَوَادِي الدّهر، «وهذا اعتراض بين "لَو" وجوابها، وهو من فائق الاعتراض ونَوَادِرِه، وتقديرُهُ: فلَوْ سَألتْ سَراةَ الحيِّ سَلْمى لخَبَرها ذَوُو أحساب قومِي وأعْدَائي، وفائدة قوله: " عَلَى أن قَدْ تلَوَّن بِي زَمَانِي" أي: أنَّهم يخبرُون عنّي على تَلوّنِ الزّمان بي، يُريد تنقُّلَ حَالاته من خَير وشرّ، وليس مَن عجمه الزَّمان وأبان عن جوهرِهِ كغيره مِمّن لم يعجَمه ولا أَبَانَ عنه»[3].

إنّ أسلوب الاعتراض إذا أحسن توظيفه يؤدّي من فوائد في التّعبير عن القصد ما لا يؤدّيه الخطاب من دونه، وذلك بفضل إحتوائه على مختلف الشّحنات التعبيرية التي تحدث يقظة في المتلقّي.

1-7- تداوليّة السياق اللّغوي في الالتفات:

يُعدّ الالتفات أحد الأساليب البلاغيّة التي تميّزت بها اللّغة العربيّة، وفيه يقوم المتكلّم بتكسير تلك النّمطيّة المألوفة في التعبير؛ كأن يعدل من صيغة زمنيّة إلى أخرى ومن ضمير إلى آخر بدل الإبقاء على السّيرورة الطبيعيّة للأحداث التي يطرقها، وقد لاحظ "حَسَن طبل" أنّ بنيته «لا تتحقّقُ إلاّ عِندما يَتوالَى في سياق أو نَسَقٍ كلاَميّ واحِدٍ عُنصُران مُتماثلان وظيفيًّا أو معنويًّا وينحرف الثاني منهما عن الأوّل في نَمَطِ الأداءِ، وعلى هذا الأساسِ ذاتِه فإنّ الالتفات لا يتجدّد في هذا السّياق أو النّسق إلاّ بِحدوثِ انحراف أو انكسَار آخر في مساره»[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 185، 186].

[2]- البيتان لسوّار بن المضرّب السّعدي وهما من الوافر. ينظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل -بيروت- لبنان، 1991، [130/1].

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 188].

[4]- حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي -القاهرة- مصر، ط1، 1998، ص 42.

لقد تناول ابن الأثير هذا الأسلوب، ورأى فيه «خلاصة علم البيان التّي حولها يُدَندَن وإليها تُسند البلاغة وعنها يُعَنْعَن»[1]، وذلك لما له من فوائد في في الخطاب يُؤدّيها حَسب السياق، كالتعظيم والتّفخيم والتّعجّيب والتوكيد والتّهكّم وغيرها، ولم تكن الغاية من تَعَاطيه مقتصرة على التّوسّع في الكلام فقط.

ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير عن "الرّجوع من خطاب الغيبة إلى خطاب النّفس" قَوْلُه تعالى: ﴿**ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ**﴾ (فصّلت/ 11، 12). حيث تمّ العدول في بنية الآية عن مسار الأحداث الذي دلّت عليه لفظتا الغيبة (استوى، أوحى) إلى ما دلّ على خطاب النّفس (زيَّنَّا)؛ لأنّ المقام تطلّب ذلك، وهو مقام تسفيه أفكار باطلة، «والفائدة في ذلك أنّ طائفة من النّاس غير المتشَرِّعين يعتقدون أنّ النّجوم ليست في سَماء الدّنيا، وأنّها ليست حِفظًا ولا رجوما، فلمّا صار الكلام إلى هَهُنا عدل به عن خطاب الغائب إلى خطاب النّفس؛ لأنّه مهمّ من مهمّات الاعتقاد وفيه تكذيب للفرقة المكذّبة المعتقدة بطلانه»[2].

وأمَّا عن "الرّجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر"، فيمثل له ابن الأثير بقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ**﴾ (الأعراف/ 29). حيث تمّ الرّجوع عن الفعل الماضي (أمر) إلى فعل الأمر (أقيموا) «توكيدًا لِمَا أجْرى عليه فعلُ الأمر؛ لِمَكانَ العناية بِتَحقِيقه»[3]؛ لأنّ المعتنى به (الصّلاة) ركن أساسي في الشريعة الإسلاميّة، فحدث الالتفات في الزمن تماشيا مع السياق؛ «وكان تقدير الكلام؛ أمَرَ رَبِّي بالقِسط وبإقَامة وُجُوهِكم عند كلّ مسجد، فعدَل عن ذلك إلى فعل الأمر؛ للعناية بتوكيده في نفوسهم؛ فإنّ الصّلاة من أوْكَد فرائض الله على عباده، ثمّ أتبَعَها بالإخلاص الذي هو عمل القلب»[4]. ويمكن التمثيل لذلك بالشكل الآتي:

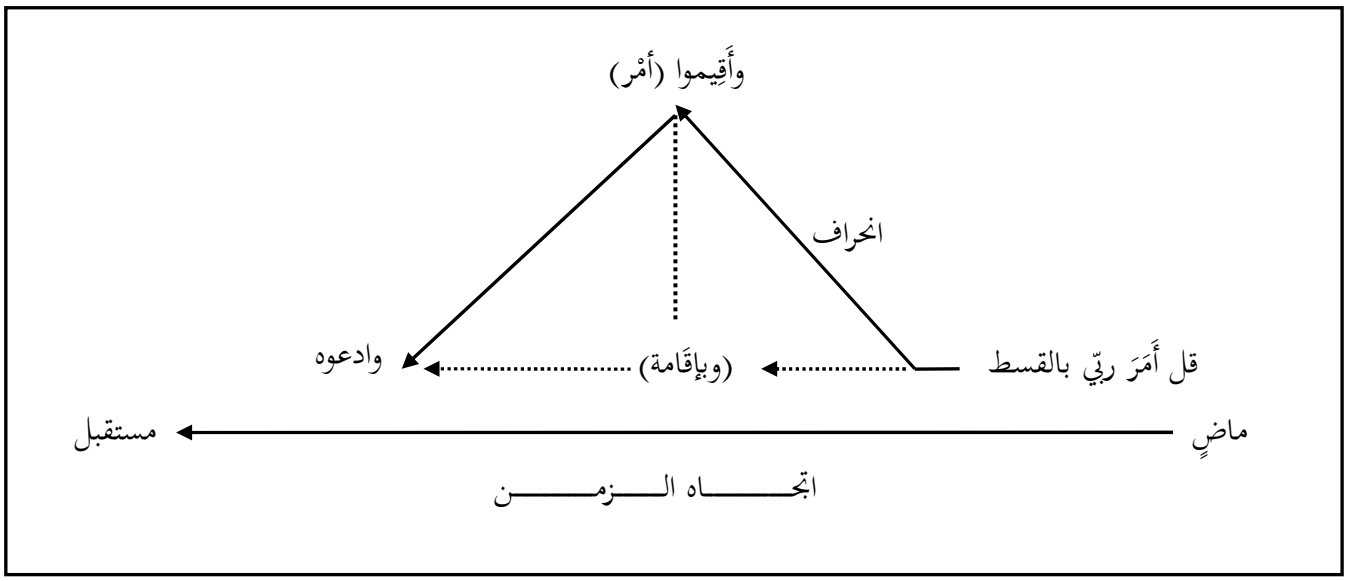
---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 04].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 08].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 14].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 14].



الشكل(14): يبيّن مسار الانحراف بالزمن من الماضي إلى الأمر

حيث يمثّل تغيير السّهم لمسَاره بعد عبارة (أمر ربّي بالقسط) نحو فعل الأمر في الأعلى ومخالفة اتّجاه الزّمن (الماضي)، تدليلاً على الانحراف الحاصل في بنية الآية الكريمة. والكلام المقدّر (وبإقامة) فقد أشرنا إليه بالسّهم ذي النقاط المتقطعة

وأمّا عن "الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل"؛ فيمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝٩**﴾ (فاطر/ 09). حيث تمّ الإخبار عن الفعل في صيغة الماضي (أرسل) بالمستقبل (فتثير) منحرفا عن سيرورة الزمن في الآية لما للإخبارية من قوّة استحضار للأشياء بين يدي المتلقّي، وذلك ما تطلّبه سياق الآية من إبراز لعظمتِه سبحانه؛ «فإنّه إنّما قال: (فتثير) مستقبلا وما قبْله وما بعدَه مَاضٍ واستحضار تلك الصّورة البديعة الدّالّة على القدرة الباهرة»[1].

كما يمثّل لذلك "نثرا" بحديث الزّبير بن العوّام في غزوة بدرٍ حال مواجهته لأحَد فرسان قريش، والقائل فيه: «لَقيت عُبيْد بن سَعيد بن العاص وهو على فرس [...]، وفي يَدِي عَنَزَة فأطعَنُ بهَا في عَينِه، فَوقَع، وأَطأُ بِرِجلِي عَلى خَدِّه حتّى خَرَجَتْ العَنَزَةُ مُتَعَقِّفَةً»[2]. فلو كان مقصود الزّبير بن العوّام مجرّد الإخبار عن تفاصيل المواجهة لاكتفى في ذلك بسرد الأحداث موظِّفًا الأفعال الماضية وفقا لسياق الزّمن، لكنّه لما كان يريد إبراز شجاعته كان عليه إحداث نقلة في سياقها بالانحراف فيها من الماضي إلى المستقبل؛ «فقولُه: "فأطعَنُ بها في عينه، وأطأُ بِرِجْلِي"

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 15].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 15].

معدول به عن لفظ الماضي إلى المستقبل؛ ليمثّل للسّامع الصّورة التّي فعل فيها ما فعل من الإقدامِ والجَرَاءَةِ على قتل ذلك الفارس المسْتَلْئِم، ألا ترى أنّه قال أوّلاً: لقيت عُبَيدَة، بلفظ الماضي، ثمّ قال بعد ذلك: فَأطعَنُ بها في عَينه، ولَوْ عَطفَ كلاَمَه على أوّلِه لقال: فَطَعَنتُ بها في عَيْنه»[1]. وأمّا "شعرًا" فأورد قول "تأبّط شرًّا" في مواجهته الغول:

بأنِّي قدْ لَقِيتُ الغُولَ تَهْوِي بِسَهْبٍ كالصَّحِيفَةِ صَحْصَحَانِ

فَأضْرِبُها بــلاَ دَهَشٍ فَخَرَّتْ صَــرِيعًا لِلْيَــدَيْنِ ولِلْجِـــرَانِ[2]

فإنّه لما رأى سياق توظيف الزّمن الماضي في البيت الأوّل لا ينقل أحداث المعركة كما يرغب، توهّم سياقًا جديدًا توسّل فيه الفعل المستقبل (فأضربها)؛ لأنّه «قَصَدَ أن يصوّر لقومه الحال التّي تشَجَّع فيها على ضرب الغُول، كأنَّه يُبْصِرُهُم إيّاهَا مُشاهَدَة، للتّعجُّب من جراءَتِه على ذلك الهَوْل، ولو قال فضَرَبْتُها عطْفًا على الأوّل لزالت هذه الفائدة المذكورة»[3]. وهذا لم يكن ليحدث لو اكتفى في سرد الأحداث بالماضي؛ «ألا تَرَى أنّه لما قال تأبط شرا "فأضربُها" تَخَيَّلَ السّامع أنّهُ مُباشِرٌ للفعل، وأنّه قائمٌ بإزاء الغول، وقد رفع سيفه لِيضرِبها، وهذا لا يوجَد في الفعل الماضِي؛ لأنّه لا يتخيّل السّامع منه إلاّ فِعلاً قد مضى من غير إحضارٍ للصّورة في حالة سماع الكلام الدّالّ عليه»[4].

وأمّا "الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل"، فيمثل له بقوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ**﴾ (النمل/ 87). وحتّى يؤدي التّركيب القصد المراد منه وهو «الدّلالة على إيجاد الفعل الذي لم يُوجَد بَعْدُ »[5]، التفت إلى الزّمن الماضي كصيغة تجسّد ذلك في سياقها الجديد؛ «فإنّه إنّما قال (فَفَزِع) بلفظ الماضي بعد قولِه (يُنفَخُ) وهو مستقبل للإشعار بتحقيق الفزع، وأنّه كائن لا محالة؛ لأنّ الفعل الماضي يدلّ على وجود الفعل»[6].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 15، 16].

[2]- البيتان لتأبط شرًّا وهما من الوافر، ينظر: ديوان تأبطّ شرًّا، عناية: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة -بيروت- لبنان، ط1، 2003، ص 75.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 16].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 17].

[5]- المصدر نفسه، [2/ 18].

[6]- المصدر نفسه، [2/ 18].

ولم يتوقّف ابن الأثير في توظيفه الالتفات عند صيغ الأزمنة والضمائر بل صار إلى الحروف، كالعدول عن حرف إلى آخر في مبحث حروف العطف والجر. وقد تتبّع هذه الظاهرة ودرسها متجاوزًا في ذلك وظيفتها النحويّة إلى سياقاتها الوظيفيّة؛ أي: "أنَّ لها معان تخرج بها من عملها النّحويّ، وأنّ هذه المعَانِي لا تكتسبُ وُجُودَها من الدّلالة المعجميّة؛ وإنّما من السّياق الوظيفيّ، فمعنى هذه الحروف هو وظيفتها في آن واحد"[1]. ففي تناوله لمبحث "حروف العطف" تجده يشدّد على إيراد حرف العطف في موضعه المناسب ليدلّ على المعنى الذي وجد من أجله، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ۝٨١**﴾ (الشعراء/ 79- 81). حيث يرى أنه بالإمكان الاكتفاء بالواو في العطف الذي يفيد مطلق الجمع بدل الفاء التي تفيد معنى "التّعقيب"، و"ثم" المفيدة لمعنى "التّراخي" مع حصول الفائدة في التّركيب، إلاّ أنّها لا تكون أبلغ كما هي عليه في الآية؛ ذلك أنّ الزّمن المستغرق مثلا بين حصول (المرض) و(الإشفاء)، جِيء به حين توظيف الفاء قصيرًا مُجَارَاة للسياق وتعبيرًا عن عظمة الشافِي، وحرف العطف الفاء هو الذي أفاد ذلك، ولا يمكن للواو أن يسَدَّ مَسَدَّه في هذا؛ "ولَوْ قال قائل في موضع هذه الآية يُطعمُنِي ويَسقِين ويُمرضُنِي ويَشفِين ويُمِيتُنِي ويُحيين لكان للكلام معنىً تامّ إلاّ أنّه لا يكون كمعنى الآية؛ إذ كلّ شيء منها قد عُطِف بما يُنَاسِبُه ويَقَع مَوقع السّداد منه"[2]. ثمّ يفصل في المسألة أكثر في قصة "مريم وعيسى عليهما السلام" في قوله تعالى: ﴿**فَحَمَلَتۡهُ فَٱنتَبَذَتۡ بِهِۦ مَكَانٗا قَصِيّٗا ۝٢٢ فَأَجَآءَهَا ٱلۡمَخَاضُ إِلَىٰ جِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ قَالَتۡ يَٰلَيۡتَنِى مِتُّ قَبۡلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسۡيٗا مَّنسِيّٗا ۝٢٣**﴾ (مريم/ 22، 23). "وفي هذه الآية دليل على أنّ حَمْلَها به ووضعها إيّاه كانا متقاربين؛ لأنّه عطف الحمل والانتباذ إلى المكان الذي مضَت إليه والمخَاض الذي هو الطّلْق بالفاء، وهي لِلْفَوْر، ولَوْ كانت كغيرِها من النّساء لعَطف بثُمَّ التّي هي للتَّراخي والمهلة [...]، وهذه الآية مُزِيلةٌ للخلاف؛ لأنّها دلَّت صَرِيحًا على أنّ الحمل والوضع كَانا مُتقَارِبيْن على الفور من غير مُهْلَةٍ"[3].

وأمّا في مبحث "حروف الجرّ" فَمثَّل للالتفات بالحرف "على" الذي هو "للاستعلاء"، وبالحرف "في" الذي هو "للوعاء"، وفيهما عُدِل عَن "على" إلى "في" مُجَارَاةً للسياق المسْتَجَدّ في قوله تعالى: ﴿**قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم**

---

[1]- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 284.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 50].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 51].

﴿ مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾ (سبأ/ 24). فلو أبقي في الآية على حرف الجرّ "على" في قوله (أو في ضلال مُبين) إردافًا على قوله (لَعَلى هُدًى) لحَصَلت الفائدة، لكنها ما كانت لِتكون كالذي وردت عليه في الآية؛ لأنّ السّياق وهو سياق واصف للضّلال وما يعتريه من صفات مشينة استدعى "في" لذلك.

لقد رأى ابن الأثير في هذا العدول (الالتفات) «سِمَة إبدَاعيَّةً في الخروج عن النَّمط المألوف في الاستعمال»[1]، ويقف على ذلك معلّقًا: «ألاَ تَرَى إلى بَدَاعَة هذا المعنى المقصود لمخالفَة حَرْفِيْ الجرّ هُنا؛ فإنّه إنّما خُولِفَ بينهما في الدّخول على الحقّ والبَاطل لأنّ صاحِب الحقّ كأنّه مُستَعْلٍ على فَرَسٍ جَوَاد يَرْكُضُ به حيث شاء، وصاحبُ الباطِل كأنّه مُنغَمِسٌ في ظلاَمٍ مُنخَفِضٍ فيه لا يدْرِي أينَ يَتوجَّه، وهذا معنًى دقيق قَلَّمَا يُرَاعَى مثلُه في الكلام»[2].

كما ساق لذلك العدول (الالتفات) قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (التوبة/ 60). حيث نَبّه على أن عدول القرآن عن توظيف "اللاَّم" في سياقِه الأوّل أنسب من "على" في تجسيد المعنى المراد؛ «فإنّه إنّما عَدَل عن اللاَّم إلى "في" في الثلاثة الأخيرة لِلإيذان بأنّهم أرسَخ في اسْتحْقَاق التّصدّق عليهم ممّن سبق ذِكرُهُ باللاَّم؛ لأنّ "في" للوعاء، فَنَبّه على أنّهم أحقَّاء بأن تُوضَع فيهم الصَّدقات كما يُوضَع الشيءُ في الوِعاء، وأن يجعلوا مظنَّةً لها، وذَلك لِمَا في فكّ الرّقاب وفي الغُرْمِ من التَّخلُّص»[3].

إنّ الالتفات لم يُوظّف في الخطاب لمجرّد التّوسع في الكلام أو لتطرية سمع المتلقّي، إنّما استدعته الحاجة للتعبير عن معان متضمّنة في أفعال قوليّة بطريقة مبتدعة، بعيدا عن النّمطيّة المألوفة في الاستعمال، بغرض إنجاز أفعال تأثيريّة في كنف سياق جديد.

---

[1]- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص 286.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 53].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 54].

2- تداولية السياق المقامي:

2-1- تداولية السياق المقامي في المبادي والافتتاحات:

المقصود من السياق المقامي في هذا الموضع، مراعاة المتكلّم لملابسات الموقف المصاحبة لتحرير مختلف الخطابات، درءًا لالتباس المعنى على المتلقّي. ويشمل ذلك عند ابن الأثير مواضع افتتاحات القصائد، والتحميدات في الكتب السلطانية، وتوظيف المثل، والاستشهاد بالوقائع.

2-1-1- في افتتاحات القصائد:

اشترط ابن الأثير على المتكلّم في استهلاله لخطابه بطريقة آمنة أن يراعي في افتتاحاته ما يناسب مقامات الكلام مِن مقدّمات جاعلا «مطلع الكلام مِن الشّعر أو الرّسائل دالاًّ على المعنى المقصود من ذلك الكلام: إن كان فتحًا ففتحا، وإن كان هناءً فهناءً، أو كان عزاءً فَعَزَاءً»[1]. ثم رسم للشاعر في ذلك قاعدة يسلكها في بناء قصيدته؛ «.فإن كانت مَدِيحًا صرفًا لا تختَصُّ بحَادِثة من الحَوادث فهُو مُخَيَّر بين أن يفْتَتِحَها بغَزَلٍ أو لا يَفْتَتِحَهَا بِغَزَل؛ بَل يَرْتَجِل المديحَ ارتجَالاً مِن أوّلِها [...]، وأمّا إذا كان القصيد في حادثة من الحوادث؛ كفَتح مُقْفَلٍ أو هَزِيمَة جيش أو غير ذلك؛ فإنّه لا ينبَغِي أن يُبدَأَ فيها بغَزَل[2]، وإن فعل ذلك دلّ على ضعف قريحة الشّاعر وقصوره عن الغَاية أو على جهله بوضع الكلام في مواضعه»[3]. ولم يكتف بما رسمه بل تجاوزه إلى شرط التحلّي بالأدب بمراعاة مقامات المديح، فلا يخوض فيها بما لا يناسبها من ابتداءات جالبةٍ للتّطيّر، حيث يقول في ذلك: «ومن أدَب هذا النّوع ألاّ يذكر الشاعر في افتتاح قصيدة المديح ما يُتَطيَّرُ منه، وهذا راجع إلى أدب النّفس لا إلى أدَب الدّرس؛ فينبَغِي أن يُحْتَرَزَ منه في مواضعه، كوصف الدّيار بالدّثور والمنازل بالعفاء، وغير ذلك من تَشَتُّت الآلاف وذمّ الزّمان، لاسيمّا إذا كانت في التّهاني؛ فإنّه يكون أشدّ قُبحًا، وإنّما يُستَعمل ذلك في الخطوب النّازلة والنّوائب الحادثة، ومتى كان الكلام في المديح مُفْتَتَحًا بشيء من ذلك تطَيَّر منه سامعُه »[4].

---

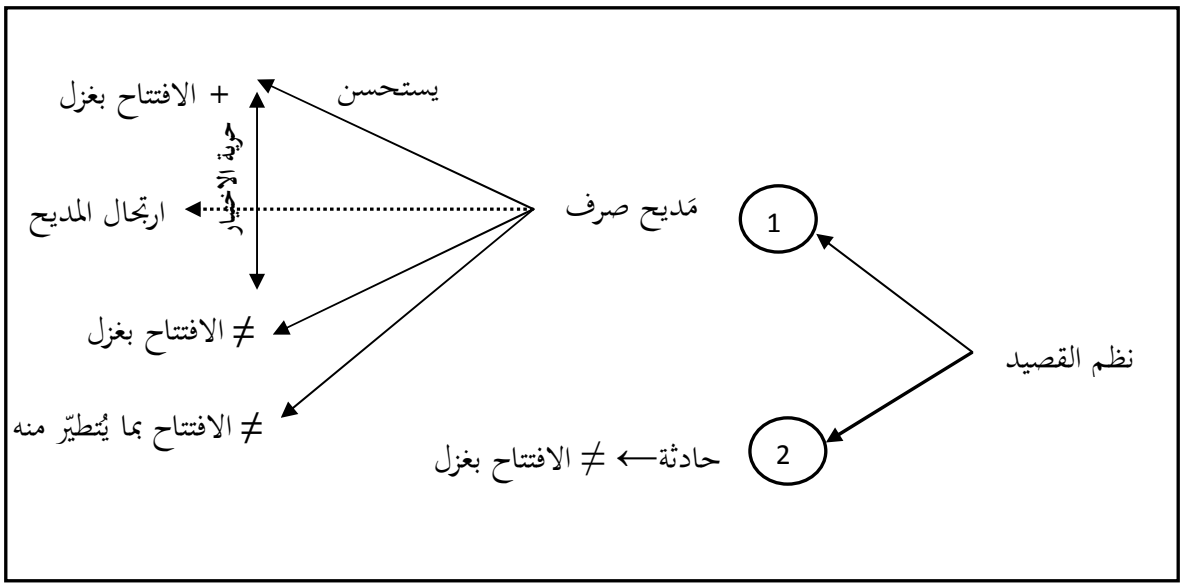
[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 236].

[2]- يُبرّر لذلك بقوله: «إنّ الغَزَل رِقّة محضَة، والألفاظ التّي تُنظَم في الحوادث المشار إليها مِن فَحْل الكلام ومَتِين القول، وهي ضدّ الغزل، وأيضا فإنّ الأسماع تكون مُتطلّعة إلى ما يقال في تلك الحوادث، والابتداء بالخوض في ذكرها، لا الإبتداء بالغزل؛ إذ المهم واجب التقديم»، المصدر نفسه، [2/ 236].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 236].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 237].

يلاحظ أنّ ابن الأثير كان حريصا في طرحه على إنجاح عمليّة التبالغ من خلال حسن مناسبة المتكلّم بين قصودِه والمقامات المتحدّث فيها أو عنها، وكذلك مَتَى تكون له الخِيرَة في ما يتعاطاه، ومتى يكون مجبرا في ذلك، مُردفًا ذلك كلّه بمراعاة الأدب في مخاطبة الآخر، ويمكن تلخيص ما ذهب إليه ابن الأثير بالشكل الآتي:



الشكل (15): يلخّص للشاعر القاعدة الآمنة في طرق أبواب الخطاب[1]

حيث تشير الإشارتان (+،≠) الموصولتان بالسّهم العمودي إلى حرّية الاختيار في افتتاح الخطاب بالغزل من عدمه عندما يكون المديح غزلاً صرفًا، وإن كان يستحسن الارتجال فيه، وقد دلّ السّهم المقطّع الأكثر استطالة على ذلك التّجاوز المستحسن؛ في حين لما كان يستوجب الإحجام عن توظيفه تأدّبًا بسبب قبحه الموسوم بالتطيّر. فقد دلّت الإشارة (≠) على ذلك وبالإشارة نفسها (≠) تمّ التعبير عن ضرورة الامتناع عن افتتاح القصيد بالغزل عند تناول مختلف الحوادث.

كما تجده حريصًا على تبيّن المقامات المنضوية تحت غرَض واحد، كالعزاء الذي تختلف مقاماته بحسب الجنس وأسباب الوفاة؛ «فتعازي النّساء غير تعازي الرّجال [...]، وتعازي الرجال أيضا تختلف، فلا يعزّى بالميّت على فراشه كما يعزَّى بالميت قَتيلاً، ولا يُعزَّى بالقتِيل كما يُعزَّى بالغَريق»[2]. إذ يريد من المتكلّم أن يكون ذا كفاءة تداوليّة، متقاطعا في ذلك مع ما اشترطه غرايس في "قاعدة الإضافة" من وجوب مناسبة مقال المتكلم لمقام الكلام.

[1]- تشير الرموز التي تضمّنها الشكل إلى: (+)= الجواز، (≠) = الامتناع

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 341].

وبعد الذّي قدّمه من رؤى في هذا الباب ساق من النّماذج المستقبحة والمستحسنة ما يعين مؤلف الكلام على إثراء رصيده في هذا المجال؛ فمن قبيح الابتداءات التي ساقها، ما قاله "ذو الرّمّة" مدحًا في صدر البيت الآتي:

مَا بَال عيْنِكَ منها الماء يَنْسَكِبُ[1] .....

«لأنّ مقابلَة الممدوح بهذا الخطاب لا خفاء بقبحه وكراهته»[2]. ومثله ما أنشده "الأخطل" في جانب "عبد الملك بن مَروان"، فقال:

خَفَّ القَطِينُ فَرَاحُوا منك أوْ بَكرُوا[3] .....

«قال له عند ذلك: لا، بَل منك، وتطيّر من قوله»[4]. وبعد الذي ساقه من أمثلة لشعراء لم يجيدوا الخطاب في مطالع قصائِدهم رغم كفاءَتهم الشعريّة، ساق أمثلة ممّا هو مُستحْسَن ليقتدى به، ومنه ما قالَه "القَطَامِي":

إنَّا مُحَيُّوك فَاسْلَم أيّها الطّلَلُ[5] .....

«فَبَدأ قبلَ ذِكرِ الطَّلَلِ بِذكر التَّحيَّة والدُّعاءِ له بالسَّلامة»[6]، وما قاله "امرؤ القيس":

أَلاَ أنْعَمْ صَبَاحًا أَيُّها الطَّلَلُ البَالي[7] .....

وقوله كذلك:

---

(1)- البيت لذي الرمّة، وهو من البسيط وعجزه هو: كأنَّه من كُلَى مَفْرِيَّةٍ سَرِبُ. ينظر: ديوان ذي الرّمة، تقديم وشرح: أحمد حسن بَسَجْ، دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط1، 1995، ص 10.

(2)- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 237].

(3)- البيت للأخطل، وهو من البسيط وعجزه هو: وأَزْعَجَتْهُمُ نَوى في صَرْفِها غِيَرُ، ينظر: ديوان الأخطل، شرح: مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط2، 1994، ص 100.

(4)- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 238].

(5)- البيت للقطامي وهو من البسيط. وعجزه هو: إنْ بَلِيتَ، وإن طالت بك الطِيَلُ. ينظر: ديوان القطامي، تحقيق: إبراهيم السامرائي، أحمد مطلوب، دار الثقافة -بيروت- لبنان، ط1، 1960، ص 23.

(6)- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 238].

(7)- البيت لامرئ القيس، وهو من الطويل. وعجزه هو: وهَلْ يعمن من كَان في العُصُر الخَالِي، ينظر: ديوان امرئ القيس، عناية: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة -بيروت- لبنان، ط2، 2004، ص 135.

قِفَا نَبْكِ مِن ذكْرىَ حَبيبٍ ومَنْزِل[1] .....

ويُعرّج مرّة أخرى على مطالع أبيات مستقبحة جالبة للتّطيّر، ومن ذلك ما قاله "البحتريّ":

فُؤَادٌ مَلاَهُ الحُزنُ حَتَّى تَصَدَّعَا[2] .....

حيث علّق على ذلك بقوله: «فإنّ ابتداء المديح بمثل هذا طِيرَةٌ ينبُو عَنها السّمعُ، وهو أجدَر بأن يكون ابتداء مرثيّة لا مَدِيحٍ» [3].

وفي بابِ التّطيّر كذلك أورد ما أنشده "إسحاق بن إبراهيم المَوْصليّ" في حفل أقيم بمناسبة شغور المعتصم من بناء قصر له؛ فقال:

يا دَارُ غَيَّرَكِ البِلاَ ومَحَاكِ يَا لَيْتَ شِعْرِي مَا الذّي أبلاَكِ[4]

«فَتَطيَّر المعتَصم بذلك، وتغامز النّاس على إسحاق بن إبراهيم كيف ذهب عليه مثلُ ذلك مع معرفته وعلمه وطُول خِدمَتِه للمُلوك، ثمّ أقَامُوا يَوْمَهُم وانصَرَفُوا، فما عاد منهم اثنان إلى ذلك المجلس، وخرج المعتصم إلى سُرَّ مَنْ رَأَى، وخَرِبَ القصْر»[5]. وإذا كان إسْحاق بن إبراهيم لم يحسن الافتتاح، فإنّ ابن الأثير يرى في ما قاله"أشجَع السّلّمِي" بديلا لذلك، وهو:

قَصْرٌ علَيه تحيَّة وسَلاَم خَلَعَت عليه جَمَالَهَا الأيّامُ[6]

«ومَا أجدر هذا البيت بِمُفْتَتَحِ شعرِ إسحاق بن إبراهيم الذّي أنشده للمعتصم؛ فإنّه لو ذكر هذا أو ما جرى مجراه لكان حَسَنًا لائِقًا»[7]. وحتى يكون مطلع القصيد مناسبا للمقام مستحسنا من طرف السّامع نبّه

---

[1]- البيت لامرئ القيس وهو من الطويل. ينظر: ديوان امرئ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشّافي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب اللبنانية -بيروت- لبنان، ط5، 2004، ص 110.

[2]- البيت للبحتري، وهو من الطويل. ينظر: ديوان البحتري، [1331/2].

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 239].

[4]- البيت لإسحاق بن إبراهيم الموصلي، وهو من الكامل. ينظر: المصدر نفسه، [226/2].

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 239].

[6]- البيت لأشجع بن عمرو السُّلَّمي، وهو من الكامل. ينظر: عبد المتعال الصّعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب -القاهرة- مصر، د ط، 1999، [134/4].

[7]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 240].

الشاعر إلى العدول عن توظيف الأسماء (الأعْلام) المستقبحة في الغزل، وفي هَذَا «عِيبَ على الأخْطَلِ في تَغَزّله بقذُور، وهو اسمُ امرأة؛ فإنّه مستقبح في الذّكر، ومن أمثلة ذلك ما قاله البحتري متغزّلاً بالمرأة "تُمَاضِر"، وهو:

إنَّ لِلْبَيْن مِنَّةً لاَ تُؤَدَّى وَيَدًا في تُمَاضِر بيضَاءَ»[1]

«فَتَغَزُّلُه بهذا الاسم مِمَّا يُشوّهُ رقّةَ الغزل، ويُثقِل مِن خفّته، وأمثال هذه الأشياء يجب مراعاتُهَا والتّحرُّزُ مِنها»[2] . كما تراه يمثل للجيّد من الافتتاحات بمطلع قصيدة "أبي تمّام" في مدحه المعتصم عند فتحه "عَمُّوريَّة" فقال:

السَّيفُ أصْدَقُ أنبَـــاءً مِــن الكتُب في حَدِّهِ الحَدُّ بينَ الجدِّ واللّعِبِ

بِيضُ الصَّفَائِح لاَ سُودُ الصَّحَائِفِ في مُتُونِهِنَّ جِـــلاَءُ الشّكِّ والرِّيب[3]

فعلّق قائلا: «وهَذَا مِن أحسَن ما يأتي في هذا الباب»[4] . ومنه كذلك ما أورده من المعنَى المقصود عن الصّلح في مطلع قصيد له يمدح فيه "كَافُورًا" بعد زوال الجفاء بينه وبين "ابن سِيدَه"؛ فقال:

حَسَمَ الصُّلْحُ ما اشْتَهَتْهُ الأعَادِي وأَدَاعَتْه أَلْسُنُ الحُسَّادِ[5]

ثم يعلّق بقوله: «وهَذَا مِن بَديع الاِبْتدَاء وَنَادِرِه»[6]. ومنه كذلك ما قاله متغزّلاً في مطلع قصيدٍ له:

أَتُرَاهَا لِكَثرة العُشّاق تحسِبُ الدَّمْعَ خِلقَةً في المآقِي[7]

2-1-2- في التّحميدات في أوائل الكتب السّلطانية:

ليست التّحميدات المتبوّئة لصدارة الخطاب صالحة لكلّ المقامات، فهناك مقامات مخصوصة لا يناسبها إلاَّ ما هو في مقامها، حتّى عدّ المجيد في ذلك من ذوي الكفاءة في هذا الفنّ؛ يقول ابن الأثير في ذلك: «ومِنَ

---

[1]- البيت للبحتري، وهو من الخفيف. ينظر: ديوان البحتري، ص 14.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 240].

[3]- البيتان لأبي تمام وهما من البسيط، ينظر: ديوان أبي تمام، ص 07.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 243].

[5]- البيت للمتنبي وهو من بحر الخفيف، ينظر: ديوان المتنبي، ص 463.

[6]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 243].

[7]- البيت للمتنبي، وهو من الخفيف. ينظر: ديوان المتنبي، ص 236.

الحذَاقَة في هذا الباب أن تُجعلَ التّحميدات في أوائل الكتب السّلطانيّة مُناسِبة لمِعَاني تلك الكتب، وإنّما خُصّصَت الكتب السّلطانيّة دون غيرها لأنّ التّحاميد لا تصدُر في غيرها؛ فإنّها تكون قد تضمَّنت أمورًا لائقةً بالتّحميد، كَفَتح مُقْفَلٍ أو هَزِيمَةِ جَيْش، أو ما جرى هذا المجْرَى» [1].

ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير عن الإخلال بهذا الرّكن من أركان الكتابة، ما وقع فيه "أبو إسحاق الصّابي" عند إخلاله بقاعدة الإضافة في التّخاطب فجاءت تَحمِداتُه غير مناسبة للمقام موضوع التّحميدة، وكانت المناسبة (المقام) في ذلك فتح بغداد وهزيمة الأتراك عنها، حيث قال: «الحمد لله رب العالمين، الملك الحقّ المبين، الوَحِيد الفَرِيد، العَليّ المجيد، الذي لا يُوصَفُ إلاَّ بِسَلْب الصّفات، ولاَ يُنْعَتُ إلاَّ بِرَفع النّعوت، الأزَليّ بلا ابتداء، الأبَديّ بلاَ انتِهاء، القَديم لا مُند أمَدٍ مَحدُود، الدّائِم لاَ إلى أجَلٍ معدُودٍ، الفاعل لا إلى مادّة استمَدَّها، وَلاَ بآلَةٍ استَعْمَلَهَا، الذّي لاَ تُدْرِكُهُ الأعَيُنُ بِلِحَاظِهَا، ولا تَحُدُّها الألْسُنُ بألْفَاظِها، ولاَ تهرِمُه الدّهور بِكُرُورِهَا، ولاَ تُضَارِعُه الأجْسَام بأقطارِهَا، وَلاَ...»[2]؛ إذ يرَى ابن الأثير في هذا التّعديد لصفات العظمة في الخالق عزّ وجلّ سوء مناسبة؛ لأنّها لم تتضمّن الإشارة من مطلع الرّسالة إلى الحادثة التّي يتطلّع المتلقّي إلى سماعها، فعلّق على ذلك بقوله: «وهذه التّحميدة لا تناسبُ الكتاب الذي افتُتِح بها، ولكنّها تصلُح أنْ تُوضعَ في صَدْر مصَنَّفٍ مِن مُصَنَّفات أصُول الدّين، كَكِتاب الشّامل للحوَيْني، أو كتاب الاقتصاد، أو ما جرَى مَجْرَاهُما، وأمّا أنْ تُوضَعَ في صَدْرِ كِتَابِ فتحٍ فَلاَ»[3]. لكنه في المقابل نجده ينصفه حين أجاد في مناسبة أخرى شبيهة بتلك.[4]

أمّا في التّقليدات فيرى بأنّ المبادي التّي ألّفت بشأنها قد اقتصرت على جرد صفات المقلّد وواجباته، فوقع أصحابُها في التّقليد متجاوزين في ذلك واجب الابتداء بالتّحميد؛ «فإنّ هذا ليسَ من المبادِي المسْتَحْسَنة، ومَن اسْتَعْملَه أوّلاً فَقَد ضَعُفَت فكرتُه عن اقتراح ما يَحْسُن استعمالُه من المبادِي، والذّي تَبِعَه في ذلك إمَّا مُقَلّدٌ ليس عنده قوّة على أن يختارَ لنفسه، وإمّا جاهل لا يفرّق بين الحَسَن والقَبيح والجيّد والرّديء، وأهْل زماننا هذا من الكتّاب قد قَصَرُوا مبادي تقاليدهم على هذه الفاتحة دون غيرها، وإنْ أتَوْا بتحميدة مِن التَّحَاميد كانت مُبَايِنَة لمعنى التّقليد الذي وُضعَت في صَدْره»[5].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 246].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 247].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 247].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 249].

[5]- المصدر نفسه، [2/ 248، 249].

كما يرى في تعاطي الكاتب للدّعاء متضمّنا في مقدّمة الرسائل السّلطانيّة والإخوانيّة كفاءة في صناعة الكتابة، ومثّل لذلك بنماذج من إنشائه، ومنها ما كتبه عن "الهناء" في فتحٍ بقوله: «هذا الكتاب مُشَافِهٌ بخدمة الهَنَاء للمجلس السّامي الفلاني جدّد الله له في كلّ بوم فتحًا، وبدّل عرش كلّ ذي سلطان لديه صرحاً، وجعل كلَّ مَوْقِف من مواقف جوْده وبَأسِه يومَ فطرٍ ويوم أضْحَى، وكتب له على لسان الإسلام ولسان الأيّام ثناءً خالدًا ومَدْحًا، وأسكنه بعد العُمر الطّويل دارًا لا يضْمَأُ فِيها ولا يضْحَى» [1].

كما مثّل من ابتداءاته بالكتاب الذي كتبه عن الملك "نور الدين أرسلان بن مسعود" يعزّيه بوفاة أخيه ويهنّئه بوراثة الحكم من بعده قائلاً: «لا يعلَم القَلَم أينطق بلسان التّعزية أم بِلِسان التّهنيَة، لكنّه جَمَعَهُما جميعًا فأتَى بهما على حُكم التّثنية، وفي مثل هذا الخطْب يظلُّ القلَم حَائِرًا، وقد وقَفَ مَوْقف السَّخط والرّضَا فسخَط أوَّلا ثم رَضى آخرًا، وهذا البيت النّاصريّ يَتَدَاوَلُ درجات العُلَى فَما تَمْضي إلاّ وإليه ترجعُ، وشُمُوسُه وأقماره تَتَنَاقَل مَطَالِعَ السّعود فَما يَغيبُ منها غائبٌ إلاّ وآخر يَطلع، والنّاس إنْ فُجِعُوا بمَاجِدٍ رَدَفَهُ مِن بَعدِه مَاجِدٌ، وإنْ قِيلَ إنّ الماضِي كانَ واحِدًا قِيل بل الآتي هو الواحدُ»[2].

وقد ختم أطروحته في باب المبادئ والافتتاحات بأن زاد على ما ذكره وعدّه من المحاسن أن تُستَفْتح الرّسائل بآية من آي القرآن الكريم أو بحديث نبويّ شريف أو بيت شعريّ، ثمّ ساق لذلك نماذج من إنشائه ليقتدى بها. وممّا ساقه من ابتداءات تتضمّن البشرى بفتح، قول الشاعر:

وَمَنْ طَلَبَ الفَتحَ الجَليلَ فَإنَّما مَفَاتيحُهُ البِيضُ الخِفَافُ الصّوارِمُ[3]

فابن الأثير قبل الخوض في سرد بشائر النّصر، صدّر ذلك كلّه بما يليق في هذا المقام بهذا البيت الذي يلخّص أسباب النّصر، ثمّ أخذ يَبني عليه مضمون رسالته فقال: «وقد أخدنا بقول هذا الشاعر الحَكِيم، وجَعَلْنا السّيف وسيلَةً إلى استنتاج الملك العقِيم، وَرَايَة المجْد لاَ تُنصَبُ إلاَّ عَلَى النّصَبِ، والرّاحَة الكبرى لا تنال إلاّ على جِسْر من التّعَب...»[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 254].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 256].

[3]- البيت للمتنبي، وهو من بحر الطويل. ينظر: ديوان المتنبي، ص 388.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 256].

وأمّا ما أورده من القرآن الكريم؛ فإنّه قبل أن يخوض في تذكير المقلَّد لمنصب "الحِسْبَة" بواجباته في تنظيم الشؤون العامّة للرّعية، ساق لذلك من القرآن ما يليق من مستفتح بهذا المقام ويخدمه، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران/ 104).

2-2- السياق المقامي في توظيف المثَل:

يُعدّ المثل[1] أحد الأدوات اللّغوية ذات البعد الثقافي، التي يوظّفها النّاس في تعاملاتهم لتكون عونا لهم في ما يعتقدونه من رؤى ولما تحوزه من حجّيّة جالبة للتأييد أو دافعة للشّبهة وذلك بتوظيفها في الخطاب «عَلى سبيل التّلفيق»[2] في المقامات الطارئة التي تتقاطع مع مواردها الأصليّة. ونظرا لأهمّتها فقد جعلها ابن الأثير إحدى آلات علم البيان التي يتوجّب على المؤلّف الاستعانة بها، قائلا: «وليُعلَم أنّ الحاجة إليها شديدة، وذلك أنّ العَرب لم تضَع الأمثال إلاّ لأسباب أوْجَبتْها، وحَوَادث اقتضَتها، فَصَار المثل المضروب لأمرٍ من الأمور عندهُم كالعَلامة التّي يُعرف بها الشيء»[3]؛ حيث يفهم من كلامه أنّها ذات سلطة اجتماعية رادعة يحتكم إليها الجميع عند الحاجة، وهو في ذلك يتلاقى مع ما ذهب إليه "عبد الفتاح أحمد يوسف" في تحليله لطبيعة الموروث الثقافي، عندما قال: «تُعَدُّ الثّقافة سِمَة أساسية لِضَرُورات المجتمع المعقّد والمتداخلة، ونحنُ نَستَبْطِن بواسِطتها الأوامِر، والنّواهِي والمعانِي من العبارات اللّغوية المتداوَلة على لسان الجماعة»[4]. وقد يقول قائل كيف لهذه الأمثال أن تحقّق التّواصل الفعّال وهي في ظاهرها لا تناسب المقام كقول العرب «إنْ يَبغ علَيك قَومُك لا يَبْغ عليك القمر»[5]. فهذا كلام مُختَلٌ قد خُرِقَت فيه قواعد التّخاطب؟، وهنا يشير ابن الأثير إلى الخلفية المعرفيّة المشتركة بين المتخاطبين، بالقول: «وذلك أنّ المثَل لهُ مُقدّمات وأسْباب قَد عُرِفَت وصَارت مشهورة بين النّاس معلومة عندهم وحيث كان الأمر كذلك جاز إيراد هذه اللّفظات في التّعبير عن المعنى المراد»[6]، أمّا المقدّمات فيُريد منها مَوْرِدَ المثل، ونَظير ذلك في المثل السّابق: «أنَّ بَنِي ثَعْلَبَة بن سَعْد بَن ضُبَّةَ في الجاهليّة تَرَاهَنُوا على الشّمس والقمر ليلَة أربَع عَشَرَة من الشّهر؛

---

[1]- «إنّه القول الوجيزُ المرسل ليُعمَلَ به». ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 24].

[2]- تمام حسّان، اللغة العربيّة معناها ومبناها، ص 340.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 23].

[4]- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة، ص 46.

[5]- الميداني: مجْمع الأمثال، [30/1].

[6]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 24].

فقالَت طائفة: تَطلع الشّمس والقمر يُرى، وقالَت طائفة: يَغيب القمر قبلَ أن تطلع الشّمس، فَتَرَاضَوْا برجُل جَعَلُوه حَكمًا، فقال واحد مِنهم: إنّ قَوْمِي يَبْغُون عَليَّ، فقال الحَكَم: إنْ يَبغ عليك قومُك لا يَبْغ عليك القَمر، فَذَهَبَتْ مَثلا»[1]. وصار «يُضْرَبُ للأمْر الظاهِرِ المشهُور»[2]. والعلّة في استحضارها أثناء التخاطب أنّ المقام القديم دخل في تحليل المقام الطّارئ الجديد.[3]

ومن الأمثال التّي وظّفها ابن الأثير في مدوّنته مستعينا بها عند عرض أطاريحه، ما ساقه في مقدّمة الكتاب في مقام التّحريض على تعاطي الحكمة في التأليف، بصفتها أحد أصول علم البيان الجاهزة من غير بذل جهد، ومنها المثل «أهْل مَكّة أخْبَرُ بِشِعَابِهَا»[4]؛ يريد بذلك حرّيةَ تصرّف المتلقّي في المادّة اللغويّة. وأمّا في مقام تسفيهه لبعض الآراء بشأن طبيعة الخطابة والشعر ومميّزاتهما عند اليونان والتّي صارت إلى الفكر العربي آنذاك، قوله: «فَقَاقِعٌ ليس وَرَاءَهَا طائل»[5]، يُريد أن لا فائدة تُرجَى منها.

وما نخلص إليه هو أنّ توظيف المثل في الخطاب يكسب هذا الأخير مسحة تداوليّة، حيث يساهم في إنجاح العمليّة التّواصليّة، بل التّسريع في إنجازها لما له من قوّة تأثيريّة مستمدّة من خلفيّته الثقافية.

2-3- السياق المقامي في الاستشهاد بالوقائع:

لا تقلّ "الوقائع" أهميّة عن المثل في إسناد المعنى في الخطاب بتفعيل عنصر اليقظة لدى المتلقّي. وممّا اشتغل عليه ابن الأثير في هذا سوقه للحادثة التي غاب فيها عثمان رضي الله عنه عن "البيعة" لسبب طارئ وناب عنه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في أدائها، فقال: «هذه عن عثمان، وشِمالِي خير من يَمِينه»[6]. حيث اشتغل على تلك الحادثة بالمماثلة في تبريره لحقيقة البرّ بالقول: «ولاَ يُعَدُّ البرُّ بِرًّا حتّى يَلحَقَ الغَيْثُ بالحصُور، ويصِل مَن لَمْ يَصِلْه بجزَاءٍ وشكُور؛ فَزِنَة الغائب بالشّاهد من كرم الإحسان، ولهذا نابت شمال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن يمين عُثمان»[7]. كما أورد في هذا كذلك تلك الواقِعة المشهورة التّي خُدع فيها "عمر بن الخطاب" بالمظهر

---

[1]-ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 23].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 23].

[3]- ينظر: تمام حسّان، اللغة العربية معنَاهَا ومبنَاهَا، ص 340. ويُنظر: عبد الواحد حسن الشّيخ، العلامات الدّلالية والتراث البلاغي العربي، ص18.

[4]- القَلَقَشْدي، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، مطبعة دار الكتب المصرية -القاهرة- مصر، د ط، 1922، [302/1].

[5]- لم يقف صاحب البحث على مصدر المثل.

[6]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 42].

[7]- المصدر نفسه، [1/ 25].

البائس المزيّف "للرّبيع بن زيّاد الحارثيّ" أحد عمّال "أبي موسى الأشعريّ"، فأوصى به خيرًا رفقا بحاله. حيث اشتغل على الحادثة وصنع من مقامها الأصليّ مقامًا جديدًا يناسب ما أراده في رسالة تقليد لبعض الملوك من ديوان الخلافة، فقال: «وإذا استَعَنْتَ بأحَدٍ عَلَى عَمَلِك فاضرِبْ عَلَيْه بالأرصَاد، ولاَ تَرْضَ بما عَرَفْتَهُ مِن مَبْدأ حَالِه؛ فإنّ الأحوال تَتَنَقَّلُ تَنقُّلَ الأجساد، وإيَّاكَ أَن تُخْدَع بِصَلاَح الظَّاهر كما خُدِع عمر بن الخطاب بالرّبيع بن زيّاد»[1].

ومن ذلك ما أنشأه من معنًى وهو يعقّب على رسالة "البِيسَاني" إلى الخليفة في بغداد، وقد ضمّنها جهوده العظيمة في فتح مصر وما قاساه في ذلك، حتّى انتهى به القول إلى «أنّ مصر لَمَ تُفتح إلاَّ بعدَ أَن قُصِدَت من الشام ثلاث مرَّات، وكان الفتح في المرة الثالثة، وهذا له نظير في فتح النّبي صلّى الله عليه وسلّم مكّة، فإنّه قصدها عام الحديبية، ثمّ سار إليها في عمرة القَضَاء، ثمّ سار إليها عَامَ الفَتح فَفَتَحَهَا»[2]. فأخرج لهذا معنًى بدِيلاً يلِيق بالمقام قائلاً: «وكلّ خَطْب مِن خُطُوبِهَا ذُو خُطُوبٍ، إلى أن تمَخَّض لَيْلُها عَن صُبْحه، وأَصْبَحَتْ في الإسلام كَعَامِ حدَيبِيَّته وعُمْرَةِ قَضَائِهِ وَعَامِ فَتْحِه»[3]. وقد جاء المعنى في غاية المناسبة كما ترى.

وما نخلص إليه أخيرًا أنّ للسّياق بنوعَيه أهميّة في تحديد المعنى المقصود من الخطاب؛ فإن حدث عدول في رتبة عناصر الإسناد، أو حصل عدول كمّيّ بالزيادة أو بالنقصان في عناصر الجملة، أو عدول في صيغ الأزمنة أو في غيرها من الأدوات، فإنَّ العلاقات السّياقيّة بين الألفاظ داخل التّركيب هي التّي تُؤشِّر للمعنى وتحيل عليه.

وفي المقابل فإنّه إذا سِيق القصد منحرفًا به عن الحرفيّة اللّغويّة بخرق قواعد التّخاطب، فإنّ السياق المقامي هو الذي يحيل المتلقّي على المعنى المقصود، جاعلاً بذلك المتكلّم في منأى عن نقيصتي اللّغْو وعدم التّعاون. ومنه فإنّ كلّ تلك الظواهر اللّغويّة الحاصلة أثناء عملية التبالغ، هي مظاهر تداولية استدعتها الرّغبة الملحّة في البلوغ بالخطاب تمام الفائدة.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 25].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 26].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 26].

المبحث الثالث: الكشف عن المعنى

يتوخّى المتكلّم في العادة التّبليغ عن مقاصده بمعان معلومة من ظاهر اللّغة، لكنّك تراه يعدل أحيانا عن هذا النّمط القارّ في التّعبير إلى أساليب إبداعيّة، محدثًا بذلك التباسًا لدى المتلقّي بسبب خرق قواعد التّخاطب، فهل يُعدّ هذا الالتباس قدحا في اللّغة وفي متوسّلها؟ وكيف يمكن للمتلقّي إدراك المعنى المتضمّن في الخطاب؟.

يرى الباحث طه عبد الرحمن في التباسيّة الخطاب الطّبيعي الذي تحتمل تراكيبة تعدّدا في التّأويل أمرًا طبيعيا بل يراه مزيّة، مؤكّدا بأنّ «هذا "الالتباس" ليس نقصًا في اللّغة الطبيعيّة، بل هو مزيّة فيها يُكسبها الطّواعيّة الكافية لجعْلها تستجيبُ لأغراض التّبليغ التّي لا تُحصى»[1]. يريد من ذلك تطويع اللّغة بعيدًا عن صرامة الجماعة اللّغويّة، وفي ذلك استغلال لطاقاتها الكامنة في العبارة عن الأغراض المتجدّدة باستمرار. فكيف السّبيل إلى الكشف عن القصد الملتبس في الخطاب؟.

تقول "أوريكيوني" وهي تنتقد خُطاطة "جاكبسون" في كيفيّة عقد "السَّنن" وما يشوب العملية من عدم تجانس، بسبب نزوع المتكلّم نحو اللّغة الفرديّة: «حقيقةً كلّ كلمة تعني ما أريد أن تَدلَّ عليه، ولكن في نفس الوقت، "كلّ كلمة تعني ما تريد أن تعني" (لها معنى في اللغة)»[2].

لقد تنبّهت أوريكيوني إلى ما أهمله جاكبسون في خطاطته، وهو أنّ المتكلّم قد ينحرف في خطابه التّبليغي عمّا تواطأت عليه الجماعة اللّغويّة، متجاوزًا الاعتقاد بأن (كلّ كلمة تعني ما تريد أن تعني) نحو اللّغة الفرديّة ولسان حاله يقول: (كلّ كلمة تعني ما أريد أن تدلّ عليه)، وعليه فإنّ المتلقّي مطالَب بأن يتعامل مع نصّ

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 99.

[2]– أ. ملز. زيلتمان– ك. أوريكيوني، في التداولية المعاصرة، ص 50.

الخطاب باعتماد كفايته اللّسانيّة (La Compétence linguistique) إذا كان القصد بائنا من ظاهر اللّغة، أمّا إذا كان مضمَرًا، فإنّه يلجأ إلى تفعيل كفاياته وغير اللّسانية.[1]

وأمام هذا الرّصيد الثريّ المتاح بين يدي المتلقّي، فإنّه بإمكانه توسّل آلية التّأويل للكشف عن المعنى المستلزم، حيث صارت «مقاصد المتكلّم لا تحتاج من الدّارس أن يدخُل إلى نفس المخاطب، وإنَّما هي معنى يُستَدَلّ عليه بمعنى اللّفظ الذي في كلام المتكلّم»[2].

إنّ عبارة (يُستَدَلّ عليه بمعنى اللّفظ الذي في كلام المتكلّم)، دعوة إلى تقفّي آثار المعنى الخفيّ اعتمادًا على منطوق الألفاظ المنحرف بمعناها عن أصل الوضع، ولن يكون ذلك إلاّ بتوظيف آلية الاستدلال الخطابي الذي يعتمد العقل وسيلة؛ والمقصود منه هو تلك الاستنتاجات والاستلزامات التي يفعّلها المتلقّي بغرض الإمساك بمقصد المتكلّم، وليس ذلك «الاستدلال البرهاني حيث يضمن صدق النّتيجة»[3]. وهذا التقييد في خاصية الاستدلال الغرض منه تجنيب المتأوّل التّيه في فلسفة مختلف النظريات العقليّة، وهذا التخوّف هو الذي جعل "طه عبد الرحمن" يُقيّد معنى لفظة "العقل" في ما دلّ «على معنى فعل إدراكيّ مخْصوص من بين الأفعال المتعدّدة التّي يأتيها الإنسان بوصْفه حَيًّا كفعل السّمع أو فعل القيام»[4]. ويمكن توضيح المسار الذي سيسلكه المتلقّي في عمليّة الاستدلال بما طرحه "أحمد حساني" في هذا، بقوله: «ولا يجد المتلقّي بُدًّا مِن أن يعتمد الإدراك العقلي بتَتَبُّع العلاقات التّلازميّة بين الدّال والمدلول [...] فينتقل الذّهن من الدّلالة الحاضرة التّي تواطأ عليها أفراد المجتمع بوضع صلة تَطَابقيّة بين عنصرين اثنين لا ينفَكّ أحدهم عن الآخر وهما الدّال والمدلول، إلى علاقة غائية، ولا يكون ذلك إلاّ باستخدام العقل في رصد العلائق التلازميّة، وبانتقال الذّهن من الدّلالة التّطابقيّة إلى الدّلالة التلازميّة الاقتضائية»[5].

---

[1]- «تضمّ الخاصيات النفسية والتّحليلية النّفسية psyclanalytique التي تقوم بدور أساسي في عمليتي عقد السَّنن، ثم الكفايات الثقافية Compétences ideologiques التي تتضمّن مجموع الأنظمة التأويليّة والتقويميّة للعالم المرجعي». محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، ص 29.

[2]- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتّحدة -بيروت- لبنان، ط2، 2010، ص 22.

[3]- آن روبول وجاك موشلار، التداوليّة اليوم علم جديد في التّواصل، ص 63.

[4]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في التراث، ص 246.

[5]- أحمد حَسَاني، الدّلالة بين ضرورة النّصّ وإمكان التّأويل-مقارنة لِسانية لآليات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي- مجلّة المجْمع الجزائري للّغة العربية، الجزائر، ع3، جوان 2006، ص 96، 97.

وبالعودة إلى المدوّنة الفكريّة التّراثية نجد المتلقّي العربي قد أخذ بالتأويل رغبة في إدراك مقاصد الشارع الحكيم عن طريق «تجاوز الظاهر بِنَصّه للولوج إلى العميق بمفهومه، ومن هنا أضحت آلية التّأويل في التراث الفكري العربي وسيطا عقليًا خارقًا لعُرف العادة اللّغويّة التّي ترسّخ مبدأ الظاهر وتَحُدّ من نَزعة التّجاوز للبحث عن الباطن الخَفيّ»[1].

وفي هذا يمكن التّساؤل عمّا قدّمه ابن الأثير للمتلقّي في هذا الميدان؟. لقد ركّز كثيرًا على المتلقّي المتعلّم وهو يعلّمه السّبيل إلى الأخذ بأسباب الكتابة، ويتجلّى ذلك ترديده في المدوّنة لمصطلحات (المتعلّم، المتصدّي لهذا الفنّ، النّاظم، مؤلف الكلام، ...)، كما كان يخاطب المتلقّي (القارئ) بصفة عامّة من خلال مصطلح: (المتأمّل، النّاظر، الواقف على كتابي، ...) مرشدًا إيّاه إلى الكيفية التّي يصل بها إلى المعاني المستلزمة في مختلف الأفعال القوليّة من خلال نماذج يتولّى هو الكشف عن معانيها، وقد تجلّى ذلك في مختلف المباحث التي حوتها المدوّنة.

1- الكشف عن المعنى في أصُول علم البيان:

يرى ابن الأثير أنّ المقبل على صناعة الكتابة، في حاجة إلى معرفة الأساليب المتنوّعة غير المألوفة في تعاطي المعاني بغرض افتكاك مقاصد أصحابها، وبذلك يتمكّن من اكتساب آلية الترجيح بين المعاني الخطابيّة التّي تتنازعُها الحقيقة والمجاز، وفي هذا يقول: «وصاحب هذه الصّناعة مفتقِر إلى هذا الفصل والذي يليه [الحكم على المعاني، التّرجيح بين المعاني] بخلاف غيرهما من هذه الفصول المذكورة، لاسيما مُفَسّري الأشعار؛ فإنّهم به أعنَى»[2].

1-1- في الحُكم على المعاني:

يرى ابن الأثير أنّ الذي يروم الكشف عن المعنى المخترقة فيه قواعد التّخاطب أن يفعّل آلية التّأويل؛ فيقول: «واعلَمْ أنّ الأصْلَ في المعنى أن يُحمَل على ظاهر لفظه، ومَن يذهب إلى التّأويل يفتقر إلى دليل»[3]، ويمثل لذلك بقوله تعال: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾ (المدثر/ 04). فهذه الآية تستدعي تأويلا؛ «فالظاهر مِن لفظ الثياب هو

---

[1]-أحمد حَسَاني، الدّلالة بين ضرورة النّصّ وإمكان التّأويل-مقارنة لِسانية لآليات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي-، ص 95.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 32].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 32].

ما يُلبس، ومَن تأَوَّل ذهَب إلى أنّ المراد هو القلب لا الملبُوس وهذا لابدّ له من دليل؛ لأنّه عُدول عن ظاهر اللّفظ»[1].

ومن المعاني الخطابيّة المحَرّضة على تفعيل آلية التّأويل، تلك المعاني التّي تحتمل المعنى الواحد وضدّه كالمدح والذّمّ بما دلّت عليه الألفاظ، ويمثّل لذلك بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «"من كلام النبوّة الأولى إذَا لم تَسْتَحِ فاصْنَع مَا شِئتَ»[2]. ثمّ يؤوّل ذلك بقوله: «وهذا يشتمل على معنيين ضِدّيْن: أحدهما أنّ المرادَ به إذَا لم تَفعَل فِعلاً تَستَحِي منه فافعَل ما شئت، والآخر أنّ المراد به إذا لم يكُن لَكَ حَيَاءٌ يَزعُكَ عن فِعل مَا يُستَحَى مِنه فَافْعَل ما شئت»[3]. والذي دَفعه في التّأويل إلى الميل بالمعنى وإخراجه هذا المخرَج هي تلك الخصوصيّة التّي دلّت عليها الألفاظ في التّركيب.

وأمّا شعرًا فساق لذلك بيتا للمتنبّي يحتمل معنيَين ضدّين، وهو قوله:

وأظْلَمُ أهْلِ الظُّلْمِ مَن بَاتَ حَاسِدًا لِمَنْ بَاتَ في نَعْمَائِه يَتَقَلَّبُ[4]

«وهذا البيت يُستَخرَجُ منه مَعنَيان ضدّان: أحَدُهُما أنَّ المُنْعَمَ عليه يحسُدُ المنعِمَ، والآخر أنّ المنعِمَ يحسُد المنعَمَ عليه»[5].

ومن المعانِي الخطابيّة التّي ساقها والتّي تعدَّدت فيها أوجُه التّأويل، قولُه تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ**﴾ (النساء/ 29). حيث يتبادر إلى ذهن المتلقّي أنّ الفعل المنهَى عنه قد علم وهو القتل الحقيقي، لكن ابن الأثير يرى أنّ الخطاب يحتمل معنيين، حاكمًا في ذلك بقصديّة الشارع لأحدهما دون الآخر قائلا: «فإنّ هذا لَهُ وجْهان من التّأويل: أحدهما القّتل الحقيقي الذي هو معروف، والآخر هو القتل المجازيّ وهو الانكباب على المعاصي، فإنّ الإنسان إذا أكَبَّ على المعاصي قتل نَفسَه في الآخرة»[6].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 32].

[2]- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه. ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تخريج وتعليق: عز الدين ضلي وآخران، مؤسسة الرسالة ناشرون، د ط، 2012، [2/ 511]، حديث رقم 6120.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 34].

[4]- البيت للمتنبي، وهو من الطويل، ينظر: ديوان المتنبي، ص 469.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 34].

[6]- المصدر نفسه، [1/ 36].

وأمَّا من أخبار النبوّة فساق لمثل ذلك «ما رُوي عن أنَس بن مالك رضي الله عنه أنّه قال: خَدمْتُ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم عَشْرَ سِنين فلَمْ يَقُلْ لِشَيْءٍ فَعَلْتُه لِمَ فَعَلْتَهُ ولا لِشَيْء لَمْ أفْعَلْهُ لِمَ لاَ فَعَلْتَه»[1]؛ حيث يُلفت انتباه المتأوّل إلى عدم الوقوف عند معنًى معيّن بل لابدّ من النّظر فيه، فالفضيلة المشار إليها في القول قد تعود على المتكلّم أو على المتكلّم عنه؛ يقول ابن الأثير في ذلك: «وهذا القول يحتمل وجهَيْن من التّأويل: أحدُهما وصْف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بالصّبر عَلَى خُلُق مَن يَصحَبُه، والآخر أنّه وصَف نفسَه بالفطنة والذَّكاء فيما يقصده من الأعمال، كأنَّه مُتَفَطّن لما في نفس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فيفعله من غير حاجة إلى استئذانه» [2].

لقد ساق ابن الأثير هذه الشواهد، آخذًا بيد المتأوّل إلى كيفيّة إدراك المعاني الكامنة في البنى العميقة، حتّى لا يقع في مطبِّ التّأويل السَّطحي، مثل ما حدث لزوجات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عند اكتفائِهِنّ بظاهر المعنى السّطحي في فعله القوليّ: «أَطْوَلُكُنَّ يَدًا أسْرَعُكُنَّ لُحُوقًا بِي»[3]؛ «فلمّا مات صلوات الله عليه جَعَلْن يُطاوِلْنَ بين أيديهنّ حتّى يَنظُرْنَ أَيّهُنَّ أطوَلُ يَدًا، ثمّ كانت زينَب أسْرَعهُنّ لحُوقًا به، وكانت كثيرة الصَّدَقة، فَعَلِمْنَ حِينَئِذٍ أنّه لَمْ يُرِد الجارِحَة، وإنّما أراد الصّدقة؛ فَهَذا القول يدلّ على المعنَيْن المشار إليهما»[4].

1-2- في التّرجيح بين المعاني:

إنّ فعل التّرجيح لا يكون إلاّ بين معنيَين دلّ عليهما لفظ واحد، كالترجيح بين معنيَين حقيقيين دلّ عليهما لفظ واحد، والفصل في ذلك «يحتاج إلى نظر»[5]. والنّظر هنا يكون عن طريق التّأويل الفكريّ (الاستدلال) المفضي إلى المعنى المتضمَّن في الخطاب، ويمثل لذلك بقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم «التَمِسُوا الرّزق في خبايا الأرض»[6]. حيث يتبادر إلى دهن المتأوّل معنيان حقيقيّان أَوحَت إليهما عبارة (خَبَايَا الأرض)، وهما (الكنوز، والغِرَاسَة والحِراثة)، وحتّى يصل المتأوّل إلى القصد الحقيقي. فإنّه يجب أن يستعين ببعض المعطيات كأن يتساءل:

---

[1]- الحديث أخرجه مسلم في صحيحه. ينظر: صحيح مسلم، ص 1092، حديث رقم 2309.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 37].

[3]- الحديث اخرجه مسلم في صحيحه، ينظر: صحيح مسلم، ص 1092، حديث رقم 2309.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 37].

[5]- المصدر نفسه، [1/ 42].

[6]- العَجْلُوني، كشف الخفاء ومُزيل الإلباس عمّا اشتُهِر من الأحاديث على ألسنة النّاس، دار إحياء التراث العربي -بيروت- لبنان، ط2، 1351هـ، [138/1، 178]. قال المصنّف: يعني الزّراعة، رواه أبو يعلى والطبراني والبيهقي بسند ضعيف عن عائشة.

- اللّغة تُتيح للمتكلّم التّصرّف في اللّغة بالتّوسّع فِي معانيها.
- المتكلّم صادق وهو غير لاغٍ (متعاون).
- المتكلّم نفسه، قال في اليد الخشنة: "هذه يَدٌ يحبّها الله ورسوله".
- فكيف يحث على التماس الكنوز في الأرض وهي غير معلومة؟.
- إذن: المعنى الرّاجح في قوله (خبايا الأرض) ما يُحرث ويُغرَسُ.

يقول ابن الأثير في ذلك مستعينًا بكفايتيه الموسوعية والإيديولوجيّة: «والخَبَايَا: جمع خَبيئَة، وهو كلُّ مَا يُخَبَّأُ كائِنًا ما كان، وهذا يَدلّ على معنَيَيْن حَقيقِيّين: أحَدُهُما الكنُوز المخبُوأَة في بُطون الأرض، والآخر الحرث والغِراس؛ وجانب الحرث والغِراس أرجَح؛ لأنَّ مَوَاضع الكنُوز لا تُعلم حتّى تُلتَمس، والنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لا يأمر بذلك؛ لأنّه شيء مَجْهُول غير معْلُوم، فَبقي المراد بِخَبَايَا الأرض ما يُحرث ويُغرس»[1].

1-3- في الفصاحة والبلاغة:

يشير ابن الأثير إلى المتأوّل بأن لا يتوقّف في رصده للمعنى عند حدود الدّلالة المعجميّة للمفردات وهي منفردة، بل يستنبطه بالاستدلال عليه من خلالها وهي داخلة في التّركيب حيث يصير أكثر غموضًا، يقول في طرحه هذا: «وإنّما التّفسير يقع في غموض المعنى من جهة التّركيب، لا من جهة ألفاظه المفردة، لأنّ معنى المفردة يتداخل بالتّركيب، ويصير له هيئة تخصّه [...] وأعجَبُ ما في ذلك أن تكون الألفاظ المفردة التّي تركّبَت منها المركّبة واضحة كلّها، وإذَا نُظِر إليها مع التّركيب احتاجَت إلى استنباط وتفسير»[2]. وحتّى يعضد ما ذهب إليه ساق لذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم في الإخبار عن أيام الصّيام والإفطار والتّضحية إشارة منه إلى التزام رأي الجماعة، وهو: «"صَومُكم يوم تصومون، وفِطرُكُم يومَ تُفطرون، وأضحَاكُم يومَ تُضَحّون"»[3]. فالنّاظر إلى هذا الفعل القوليّ من أوّل وهلة يتوهّم أن الخطاب يفتقد عنصر الإفادة في الإعلام ولسان حاله يقول: «.عَلِمنَا أنَّ صَوْمَنا يومَ نصُوم وفطرنَا يومَ نُفْطِر، وأضْحَانَا يومَ نُضَحّي، فَمَا الذّي أعلَمَنَا به مِمَّا لَمْ نَعْلَمْه؟»[4]. لكنّ المتأوّل إذا فعّل كفاياته المتنوّعة أمكنه استنباط المعنى المستلزَم، وما يحفّزه على ذلك أنّ صاحب هذا القول لا يُشَكّ في صدقه، ويقف ابن الأثير على ذلك قائلاً: «وإذَا أمعَن النّاظر نظَره فيه عَلِمَ أنَّ معناه يحتاج إلى استنباط، والمراد به

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 42، 43].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 67، 68].

[3]- الحديث رواه الترمذي، ينظر: الترمذي، الجامع الصحيح وهو متن الترمذي، [71/3]. حديث رقم: 697.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 68].

أنّه إذا اجتمع النّاس على أنّ أوّل شهر رمضان يومَ كذَا، ولَمْ يكُن ذلك اليَوم أوَّلَهُ، فإنّ الصَّوم صحيح، وأوّله هو ذلك اليَوم الذي اجتمع النّاس عليه، وكذا يُقال في يَوم الفطر ويوم الأضحَى»[1].

إنّ ما انتهى إليه ابن الأثير في تحليله القول يصبّ في صميم ما تشتغل عليه التّداوليّة في مبحث التّواصل، وكأنّه يرى –بحسب قواعد غرايس– أنَّ المتكلّم رغم خرقه لتلك القواعد جميعها بإيراده معلومات زائدة عن الحاجة وملتبسة، إلاّ أنّ المتلقّي ينبغي عليه أن يبقى ينظر إليه على أنّه لا يزال متعاونًا. وأمّا ما ساقه من أشعار يحتاج في فهم معناها إلى استنباط وتفسير، فكقول "أبي تمّام":

وَلِهَتْ فَأَظْلَمَ كُلُّ شَيْءٍ دُونَهَا وَأَضَاءَ مِنهَا كُلُّ شَيْء مُظْلِمُ[2]

إنّ البيت وإن كان ظاهره يشير إلى معاناة عاطفيّة إلاّ أنّ مَعناه يبقى غامضًا نسبيًا يستدعي قراءةً تداوليّة، وقد ذهب ابن الأثير في هذا الاتجاه بالقول: «فإنّ الْوَلَهَ والظّلمةَ والإضَاءَة كلّ ذلك مفهوم المعنى، لكن البيت بجُملته يحتاج في فهمه إلى استنباط، والمراد به أنّها ولهت فأظلَم ما بيني وبينها، لما نالني من الجَزَع لِوَلَهِهَا؛ كما يقول الجازع: أظلَمت الأرضُ عليّ: أي أنّي صرتُ كالأَعْمَى الذي لا يُبصِرُ، وأمَّا قولُه "وأضاءَ منها كلّ شَيء مظلِم" أي وَضُح لي منها ما كان مستترًا عنِّي مِن حُبِّهَا إيَّاي» [3].

2– الكشف عن المعنى في الصّناعة المعنويّة:

2–1– في المجاز:

حتّى يتسنّى للمتلقّي المتأوّل الأخذ بأسباب الكشف عن المعنى المجازي، نجد ابن الأثير يطلعه أوّلاً على طبيعته وآليات تشكّله حتّى يتسنّى له تفكيكه، فيقول: «المخلُوقات كلّها تفتَقِر إلى أسماء يُستدَلّ بها عليها؛ ليُعرَف كلّ منها باسمِه، من أجل التّفاهُم بين الناس، وهذا يَقَع ضَرورة لاَبُدّ منها؛ فالاسم الموضُوع بإزاء المسمّى هو حقيقة له، فإذا نُقِل إلى غيره صار مجازًا، ومثال ذلك أنَّا إذا قلنا شمس أردنا به هذا الكوكب العظيم الكثير الضّوء، وهذا الاسم له حقيقة؛ لأنّه وُضع بإزَائِه، وكذلك إذا قلنا بحرٌ أردنا به هذا الماء العظيم المجتمع الذي طَعمُه ملح،

---

[1]–ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 68].

[2]– البيت لأبي تمام، وهو من الكامل. وهو في الديوان بلفظ وأنار بدل أضاء. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 312.

[3]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 68، 69].

وهذا الاسم له حقيقة؛ لأنّه وُضع بإزائه، فإذا نقلنا الشمس إلى الوجه المليح استعارة كان ذلك له مجازًا لا حقيقة، وكذلك إذا نقلنا البحر إلى الرّجل الجواد استعارة كان ذلك له مجازًا لا حقيقة» [1].

إنّ الذي أراده ابن الأثير من تحليل لطبيعة المعنى ما بين الحقيقة والمجاز، أنّه كلّما كان المتلقّي عالِما بالطبيعة التّركيبيّة للمجاز كلّما كانت كفايته التأويليّة فعّالة في الكشف عن المعنى المضمر.

2-1-1- في الاستعارة:

الاستعارة أحد أنواع المجازات التّي يخرج فيها المتكلّم عن المعنى الحرفِيّ للّغة، حتّى أنّها عدّت لغوًا بسبب الخرق الحَاصل بشأنها في قواعد التّخاطب. وهنا يمكن التّساؤل عن الكيفية التي تمكّن المتلقّي من الكشف عن المعنى الاستعاريّ في الخطاب. وعن الوسائل الإجرائية التي سيوَظّفها في ذلك؟.

إنّ خرق مُتعاطي الاستعارة لقواعد التّخاطب لا يحكَم عليه بعدم التّعاون، لأنّ تلك القواعد لا يمكن التّقيّد بحَرفيّتها في جميع الحالات، فهي مجرّد خطوات راسِمة لمسار الخطاب، ولذلك «عندما لا يُجاري التَّخَاطُبُ ما ترسُمه القواعد المذكورة، يَظلّ السّامع يفترِض، خِلافا للظّاهر، أنّ المتكلّم مازال يأخُذ بهذه القواعد، ولَو على مستوى أعمق، حتى يتسنّى له التّوصّل إلى معنًى ما» [2].

إنّ هذا الافتراض من المتلقّي بتَتَبُّعه المعنى المتضمَّن رغم الخرق الحاصل في قواعد التّخاطب، هو أحد المعايير المساعدة في الكشف عن المعنى بمراعاة السّياق طبعًا؛ وعليه تكون الصّياغة للمعنى الاستعاري كالتالي:

المعنى الاستعاري = المعنى الحرفي + السّياق + تطبيق قواعد التّخاطب.

ومن الأمثلة التي استحضرها ابن الأثير للاشتغال عليها وفق الإجراءات التّداوليّة بغرض التّوصّل إلى المعنى الاستعاري، قول الشاعر:

فَرْعَاءُ إِنْ نَهَضَتْ لِحَاجَتِها عَجِلَ القضِيبُ وأبْطأَ الدِّعْصُ [3]

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 59].

[2]- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 16.

[3]- البيت من الكامل، ينسب لبعض الشعراء. ينظر: النُّوَيْرِي، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: علي بوملْحِم، منشورات دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط1، 2004، [45/7].

هذا البيت يصوّر فيه الشاعر حال امرأة وهي تهُمّ بالنّهُوض مركّزا على موضعين من الجسم (القدُّ والرّدف) مستعيرًا لهما (القضيب والدّعص)، فجاء المعنى في الفعل القولي كاذبًا بحسب قواعد التّخاطُب.

إنّ المتأوّل لمعنى هذا البيت يفترض أوّلاً أنّ المتكلّم لا يزال متعاونًا، باحثا عن القرائن التّي تقوده إلى المعنى، وأنّ الغموض في عَجُز البيت يريد به موضعين من جسم المرأة؛ لأنّ صفتَي "العَجَلَة" و"الإبطاء" مخصُوصة بالجسم بفعل النّهوض، ومنه يكون المقصود من الملفوظين الاستعاريّين (القضيب والدّعص) هما (القدّ والرِّدفُ).

نجد ابن الأثير يقف بداية على المعنى الحرفيّ متحفّظًا بالقول: «إلاّ أنّ هذا الموضع لابدّ له من قرينة تفهم من فحوى اللّفظ؛ لأنّه إذا قال القائل: رأيت أسدًا، وهو يُريد رجُلا شجاعًا؛ فإنّ هذا القول لا يُفهَم منه ما أراد، وإنّما يُفهَم منه أنّه أراد الحيوان المعروف بالأسد، لكن إذا اقترنَ بقوْله هذا قَرينة تَدُلُّ على أنّه أراد رجُلا شجاعًا اختصّ الكلام بما أراد»[1]. ثمّ تراه يبدأ في تفعيل كفايته التأويليّة التّداوليّة متدرّجا في تطبيق قواعد غرايس، وصولا إلى المعنى الاستعاري المستلزم. وبعد انكشاف المعنى لديه، يخاطب المتلقّي قائلا: «ألا ترى إلى قول الشاعر: "عَجلَ القضيب وأبْطأَ الدّعْصُ" فإنّه دلَّ عليه من نفس البيت؛ لأنّ قولَه "فرعاء إن نَهَضَت" دليل على أنّ المراد هو القَدُّ والرّدف؛ لأنّ القضيب والدّعص لا يكونان [إلاّ] لامرأة فرعاء تنهض لحاجَتها، وكذلك كلّ ما يجيء على هذا الأسلوب»[2]. ومن ذلك أيضا ما قاله المتنبّي في مدح سيف الدّولة عند هزمه لملك الرّوم في بلدة "هِنْزيط" واصفًا مخلّفات المعركة بالقول:

وأَصْبَحَتْ بِقُرَى هِنْزِيط جَائِلَةً تَرْعَى الظُّبَى في خصِيبٍ نَبْتُه اللِّمَمُ

فَمَا تَرَكْنَا بهَا خُلدًا لَــه بَصَرٌ تَحــتَ التّــراب وَلاَ بَازًا لَهُ قَدَمُ

وَلاَ هِزَبْرًا لَهُ مــن دِرْعِه لِبَدٌ وَلاَ مَــهَاةً لَهَا مــن شِبْهِهَا حَشَمُ[3]

ما يلاحظ من ظاهر الأبيات أنّ سيف الدّولة خاض معركة صيد أصناف من المخلوقات البريّة بدل جنود ملك الرّوم، أمّا ابن الأثير فانتهت به استدلالاته إلى المعنى الاستعاري التالي: «فالخُلدُ: استعارة لمن اختفى تحت

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 365].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 365، 366].

[3]- الأبيات للمتنبي، وهي من البسيط. ينظر: ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق: مصطفى السّقّا وآخرون، دار المعرفة للطباعة والنشر -بيروت- لبنان، د ط، د ت، [20/4].

التّراب خائفًا، والباز: استعارة لمن طَارَ هَارِبًا، والهِزَبْر والمهاة: استعارتان للرّجال المقاتلة والنّساء من السّبايا»[1]. فما هي الخطوات الإجرائية التّي توسّلها في الوصول إلى هذا المعنى؟.

قد اتبع المتأوّل في ذلك الخطوات التالية:

أ- لقد قال المتكلّم (فما تركْنا بها خُلدًا ولا بازًا، ولا هِزَبْرا، ولا مَهَاةً).

ب- المدلول الحرفي لتلك الملفوظات هو القضاء على أصناف من الحيوانات البرّيّة والطيور.

ج- لا يتعلّق غرض المتكلّم (حسب قواعد مبدأ التعاون) بتلك المخلوقات.

د- المتكلّم ليس جاهلاً بطبيعة أحداث المعركة.

هـ- جيش سيف الدولة لم يخرج في رحلة صيد إنّما خرج لمواجهة جيش الرّوم.

و- ليس المراد بخسائر العدوّ ما ذكره على وجه الحقيقة.

ز- إذن؛ فالمتكلّم لا يريد (الخُلد والباز، والهِزَبْر، والمهَاة)، بل يُريد (مَجَازًا) خسائر بشريّة متنوّعة في صفوف العدوّ. يريد "بالخلد" و"الباز"، «أنّ الرّوم كانوا قِسميْن: أحدهُما دَخَلُوا الأسراب والمطامِير، شأنهم في ذلك شأن الفأر إذا فَزِعَت من شيء انطلَقت هاربَةً إلى جُحْرِها، والثاني الذين صعدوا إلى الجبال يعتصمُون بها؛ شأنهم في ذلك شأن البازيّ الذي يطير عن الأرض عاليًا»[2].

وأمَّا ذكره الهزَبْرَ (الأسد)، والمهَاة (بقرة الوحش)، إضافة إلى الحَشَم، فإنّه «يريد أنّ سيوف سَيف الدّولة لم تترك فارِسًا من فرسان أعدائه إلاَّ جَنْدَلَتْهُ، ولا امرأة جميلة من ذوات الحشم واليسار إلاّ أوقعُوها في أسْرِهِم»[3].

لقد استطاع المتلقّي أن يدرك المعنى بفضل تفعيله لكفاياته المتنوّعة واستثماره السياق ومراعاته لقواعد غرايس، ومنه نستطيع القول أنّ هذه الاستعارات لم تكن لغوًا، إنّما «جَاءَتْ حَامِلَةً لمَعْنَى»[4].

ومن الشواهد التّي ساقها في هذا الباب قولُه تعالى: ﴿**الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ**﴾ (إبراهيم/ 01). حيث أمكن توصّل المتأوّل إلى المعنى الاستعاري المستلزم بسلوكه الخطوات

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 388].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 382 (هامش)].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 382 (هامش)].

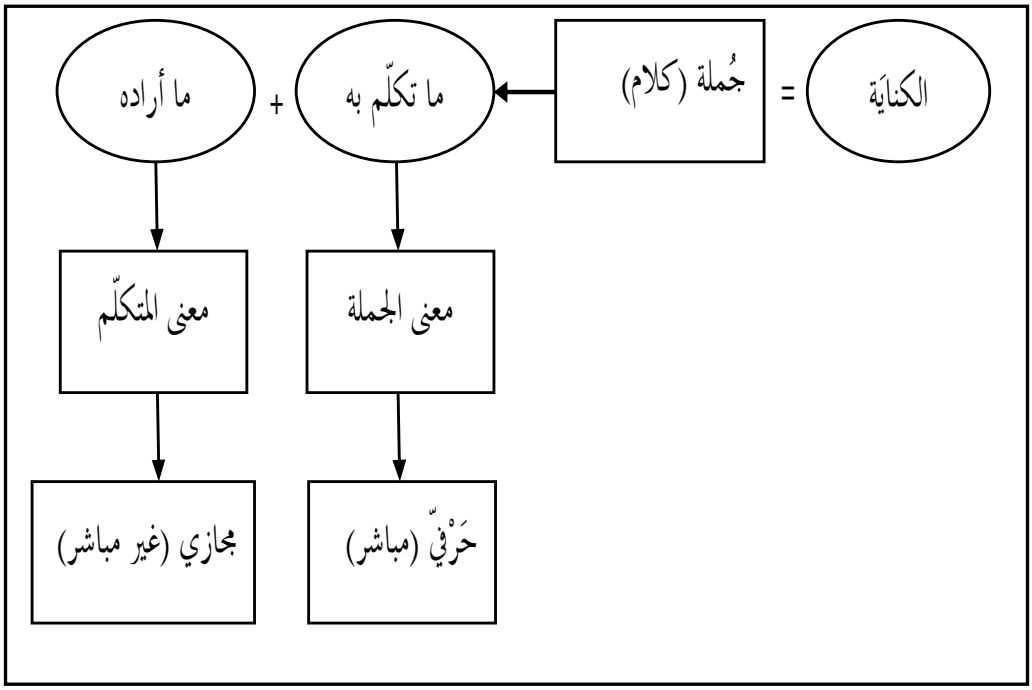
[4]- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص 143.

السّابقة؛ «فالظلمات والنّور: استعارة للكفر والإيمان، أو للضّلال والهُدى، والمستعار له مطويّ الذّكر، كأنّه قال: لتُخرِجَ النّاس من الكفر الذي هو كالظلمة إلى الإيمان الذي هو كالنّور»[1]. لقد كان تفسير الاستعارة كذلك لأنّ "الظّلمات" أنسب للتّعبير عن الحيرة بسبب المسالك المتعدّدة في الانحراف، وأمّا "النّور" فَيُعبَّر به عن المسلك القويم إضافة إلى كون الخطاب صادقًا (قرآن)، وأنّ ملابسات الموقف المتمثّلة آنذاك في الرّغبة في إخراج النّاس من جاهليّتهم توحي كلّها بما ذهب إليه المتأوِّل.

2-1-2- في الكناية:

تناول ابن الأثير مبحث الكناية في المثل السائر، وشخّص طبيعتها بقوله: «الكناية في أصل الوضع أن تتكلّم بشيء وتُريدُ غيرهُ [...] فهي تَدلُّ على ما تكلَّمْتَ به، وعلى ما أردْتَه مِن غَيره»[2].

وانطلاقًا من هذا الطّرح فإنّ متلقّي الخطاب يجد نفسه أمام معنيين؛ معنى حرْفيّ يُستَشَفُّ من ظاهر القول (ما تكلّم به)، ومعنى آخر مُضمر (ما أراده المتكلّم) قد خرقت فيه قواعد التّخاطب، ويمكن التّمثيل لذلك بالشكل الآتي:



الشكل(16): يفسّر مخرجات الكناية عند ابن الأثير

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 374].

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 194].

إنّ تحليل ابن الأثير لطبيعة الكناية ولكيفيّة تعاطيها نراه لا يخلو من ملامح تداوليّة؛ إذ نجد الاهتمام نفسه لدى التّداوليّين وهم ينظرون في كيفيّة نجاح العملية التّواصلية رغم الخرق الحاصل في قواعد التّخاطب. فإذا كان المتكلّم قد خرق قواعد التّخاطب، وصار المعنى الكنائي مضمرًا، فكيف يتمّ الكشف عنه؟

إنّ الذي أشار إليه ابن الأثير من ازدواجيّة المعنى في الملفوظ الكنائي، هو تنبيه احترازيّ منه للمتلقّي بما قد يعترضه من إشكالات في الوصول إلى المعنى المستلزم، وهذا الطرح هو عين ما تبحث فيه التداوليّة في تتبّعها لمختلف الاستعمالات اللّغويّة المتنوّعة، وفي هذا يقول "عادل فاخوري": «إنّ المشكلة الأساسية التي تطرحها الأفعال الكلاميّة غير المباشرة هي معرفة كيف يمكن للمتكلّم أن يقول شيئًا ما ويَعني ذلك، وهو في الوقت نفسه يريد أن يقول شيئًا آخر. وبالتالي، معرفة كيف يمكن للمخَاطَب أن يفهم الفعل الكلاميّ غير المباشر، مع أنّ ما يسمعه يدلّ على شيء آخر»[1].

ومن الشواهد التي ساقها عن الكناية قوله: «فلان عظيم الرّماد»[2]؛ «أي كثير إطعام الطعام»[3]. فكيف يتم للمتلقي إدراك المعنى الكنائي؟. حتى ينتهي المتلقي إلى المعنى المستلزم فإنّه يتّبع استراتيجية استدلالية كالتالي:

أ- قال المتكلّم: فلان عظيم الرّماد.

ب- المدلول الحرفي للعبارة: فلان يستهلك كمّا كبيرًا من الحطب نتج عنه رماد عظيم.

ج- إمّا أنّه صاحب حرفة (حدّاد)، أو ذُو عائلة كثيرة العدد.

د- لا يتعلّق غرض المتكلّم بمَا هو ظاهر من الفعل القولي.

هـ- الشخص موضوع الحديث ليس مجهولاً (فلان) = معرفة مشتركة.

و- ليس المراد بعظمة الرّماد ما ذكره على الحقيقة.

ز- إذن لا يريد المتكلّم من عظمة الرّماد حرفة الرّجل أو كثرة عدد أفراد العائلة، بل يريد (مجازًا) أنّ الرّجل كريم، وهذه صفة رائجة في العرب[4].

---

[1]- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، ص 127، 128.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 201].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 201].

[4]- هو بذلك يكون قد استعان بكفايته الثقافية في تَعامُله مع المنطوق الكنائي استعمالاً؛ "ذلك بأنّ الاستعمال اللّغوي ليس إبراز منطوق لغويّ ما فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معيّن أيضا في الوقت نفسه". أ. فان دايك، علم النّصّ مَدخل مُتداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب -القاهرة- مصر، ط1، 2001، ص118.

فبفضل تلك الاستراتيجية عُلم «أنّ هذا المتكلّم لا يقصُد في الحقيقة إثبات كَثرة الرّماد ذاتَها، بل يقصد إثبات المسبّب لها وهو الكَرَم فدلَّ على السّبب بنتِيجته وجعَل هذا سبيلا إلى ذاك»[1].

ومن أمثلة الكناية كذلك، ما أورَدَه من الأخبار النبويّة عن تلك المرأة التي قصدت عائشة رضي الله عنها سائلةً إياها: «أُقَيِّدُ جَمَلِي؟»[2]، فقصْد المرأة في ما تكلّمت به هو تقيِيدُهَا جملها على الحقيقة، وهذا في واقع الأمر لا يُسأَل عنه، مِثله مثل الذي يسأل: هل أتناول طعامي؟، فهو في الحقيقة في حِلٍّ من هذا السّؤال، أمّا الذي أرادته ومنعها مانع من التّصريح به، فهو «أنّها تصنع لزوجها شيئا يمنعُه عن غيرها؛ أي تربطه أن يأتي غيْرها، فَظَاهِر هذا اللّفظ هو تقييد الجَمل، وباطنه ما أرادته المرأة وفَهِمَتْه عائشة»[3].

إذا كانت عائشة قد فهمت مراد المرأة بفضل تفعيلها الكفايات المختلفة، فإنّ بعض المتلقّين يكتفون في ذلك بالمعنى الحرفي للقول، فتتعثّر العمليّة التواصلية. ومن أمثلة ذلك حكاية[4] ساقها ابن الأثير، وهي قوله: «ومِن ألْطَفِ ما بَلَغَنِي في هذا قول عبد الله بن سلام، فإنّه رأى على رجل ثوبًا مُعَصْفَرًا، فقال: لَوْ أنَّ ثَوْبَكَ في تَنُّور أهلك أو تحت قِدْرِهِم كانَ خيرًا، فَذَهَبَ الرّجلُ فأحرَقَه، نظرًا إلى حقيقة قول عبد الله وظاهر مَفهُومه، وإنّما أراد المجاز منه، وهو أنّك لَوْ صَرَفْت ثمنَه إلى دقيق تخبُزه أو حَطَبٍ تطبخ به كان خَيْرًا، والمعنى مُتَجَاذَبٌ بين هذيْن الوجهَيْن، فالرّجل فَهِمَ منه الظاهر الحقيقي فَمَضى فأحْرقَ ثوبَه، ومُراد عبد الله غيره » [5].

إنّ السّبب في فشل التواصل بين الرّجلين، راجع إلى كون المتلقي تعامل مع نصيحة الرّجل من خلال ما تكلّم به لا من خلال ما أراده، ولم يفعّل في ذلك كفايته الاستدلالية ولم يستثمر عنصر السياق.

وفي مقابل ذلك يورد حكاية أجاد فيها المتخاطبان في ما أراداه، وهي قوله: «وممّا وجَدْتُه في لغة الفُرس أنّه كان رجُل من أساورة كسرى وخوَاصّه فقيل: إنّ الملكَ يختلف إلى امرأتك، فهجرها لذلك، وترك فراشها فأخبرت كسرى، فدعاه وقال له: قد بلغني أنّ لك عَينًا عَذْبَةً وأنّك لا تشرُب منها؛ فما سبب ذلك؟ قال: أيّها الملك، بلغني أنَّ الأسد يَرِدُهَا فخفته»[6].

---

[1]- بسمة بلحاج رحومة الشّكيلي وآخرون، مقالات في تحليل الخطاب، ص 38، 39.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 206].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 206].

[4]- هذا الشاهد تَمَّ الاشتغال عليه في المبحث الثالث من الفصل الأوّل.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 206].

[6]- المصدر نفسه، [2/ 215].

2-1-3- في التّعريض:

قام ابن الأثير وهو يبيّن طبيعة التّعريض بفصله عن الكناية قائلا: «فإنّك إذا قلت لمن تتوقّع صلته ومعروفه بغير طلب: والله إنّي لمحتاج وليس في يدي شيء، وأنا عُريَان والبرد قد آذاني؛ فإنّ هذا وأشباهه تعريض بالطّلب، وليس هذا موضوع في مقابلة الطّلب، لا حقيقة ولا مجازًا، إنّما دلَّ عليه من طريق المفهوم»[1]. المراد من كلامه، أنّ السائل يطلب المساعدة من غير التّصريح بالطّلب، فكيف تَسنَّى للمتلقي إدراك طلبه؟.

لقد قام المتلقي باتباع الخطوات الاستدلالية التالية:

أ- قال المتكلّم: (والله إنّي لمحتاج وليس في يدي شيء وأنا عُريان والبرد قد آذاني).

ب- المدلول الحرفي للخطاب هو مجرّد التّصريح بالفاقة.

ج- لا يتعلّق الغرض بمجرّد التّصريح (السّائل لا يأخذ بقواعد مبدأ التّعاون).

د- المتكلّم ليس جاهلاً بأساليب التّعبير المباشرة.

هـ- المتكلّم يؤكّد سؤاله بالقَسم (والله)، فهو جَادٌّ في تصْريحه.

و- ليس المراد من التّصريح ما بدا من ظاهر الخطاب.

ز- إذن: المتكلّم لا يريد مجرّد التّصريح، بل يلمّح بالتّعريض طلب المساعدة؛ وبذلك «فإنّ هذا وأشباهه تعريض بالطّلب»[2].

ومن الشواهد التي ساقها في هذا الصدد تلك الحكاية التّي نهضت فيها امرأة تشكو حالها إلى وليّ الأمر فقالت: « أشكو إليك قلّة الفأر في بيتي؛ فقال: ما أحسن ما ورّت عن حاجتها، املئوا لها بيتها خبزًا وسمنًا ولحمًا»[3]. إنّ المتلقّي إنّما فهم تعريضها بطلب المساعدة من قولها عندما فعَّل كفايته التأويليّة والثقافيّة؛ حيث جرى في عرف الناس أنّه حيثما يتواجد الفأر يتواجد الطّعام، وينعدم بانعدامه.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 198].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 198].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 213].

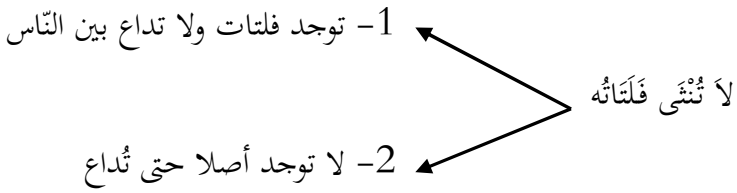
كما ساق لذلك وقائع حادثة يعرّض فيها عمر بن الخطاب بعثمان بن عفان رضي الله عنهما بسبب تأخّره في المجيء إلى الصلاة، إذ يروى عنه أنّه «كان يخطب يوم جُمعه فدخل عثمان بن عفّان، فقال عمر: أيَّةُ ساعَةٍ هذه؟»[1].

إنَّ عُمر لا يريد من عبارة (أيّة ساعة هذه؟) معرفة التوقيت الزّمني على سبيل الحقيقة، بل كان يريد لوم عثمان على تأخّره في المجيء إلى الصّلاة على سبيل التّعريض. ويعلّق ابن الأثير على ذلك بقوله: «فَقَوْلُهُ: "أَيَّةُ ساعة هذه؟" تَعريض بالإنكار عليه لِتأَخُّرِهِ عَنِ المجيء إلى الصّلاة وتَرك فضل السّبق إليها؛ وهو من التّعريض المعرب عن الأدب»[2].

إنّ إصابة ابن الأثير لما قصده عمر من جملة الاستفهام تلك يكتسي مسحَةً تداوليّة لأنّه أدرك المعنى رغم خرق قواعد التّواصُل من طرف المتكلّم.

3- الكشف عن المعنى في مبحث "عكس الظاهر"[3]:

يعالج هذا المبحث إحدى الظواهر اللّغويّة النّاتجة عن التّوسّعات في الأداء اللّغويّ لدى مستعملي اللّغة العربية، وفيه يجدُ المتلقّي نفسه أمام فعلٍ قوليٍّ يتضمّن فعلين قوليّين يتأرجح المعنى فيهما بين الحقيقة والمجاز؛ بحيث لا يمكن إدراك المعنى الحقيقي (القصد) إلاّ بوجود قرينة فارقة وإلاّ بقي المعنى معلّقًا. ومن الأمثلة التي ساقها ابن الأثير في المدوّنة لذلك، «قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه في وصف مجلس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "لاَ تُنْثَى فَلَتَاتُه" أي: لاَ تُدَاعُ سَقَطاتُهُ»[4]. إنّ الملفوظ (لاَ تُنْثَى فَلَتَاتُه) يحتمل معنَيَيْن:



---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 213].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 213].

[3]- «هو نَفْي الشيء بإثباته [...]، وذاك أنَّك تذكُر كلامًا يَدُلُّ ظاهِرُه أَنَّه نَفْيٌ لِصفَةِ مَوْصُوفٍ، وهو نفيٌ للمَوصُوف أصْلا». المصدر نفسه، [2/ 65].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 65].

وقد رجّح ابن الأثير المعنى الثاني بقوله: «فَظَاهِرُ هذا اللّفظ أنّه ثَمَّ فَلَتَات غير أنّها لاَ تُدَاع، وليس المرادُ ذلك، بل المراد لَمْ يكن ثَمَّ فَلتات فتُثنَى»[1]. فما الذي اعتمده في ميله إلى التأكيد بعدم وجود فلتات؟.

لما أدرك أنّ الكفاية اللّسانية لم تَعُد قادرة على رصد القصد المضمر عمد إلى تفعيل كفايته الموسوعيّة التّي تضمّ مختلف المعارف المضمرة عن قائل الخطاب وعن الذي قِيل بشأنه، واستخلص بواسطتها القرينة التّي قادته إلى الذي يفيد ما انتهى إليه فكره؛ فقال: «ولا يُفهم منه [القول] أنّه لم يكن هُناك فلتات إلاّ بقرينة خارجة عن اللّفظ، وهي أنّه قد ثبت في النّفوس، وتقرّر عند العقول، أنّ مجلس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مُنَزّهٌ عن فلتاتٍ تكون به، وهو أكرمُ من ذلك وأَوْقَرُ»[2].

إنّ الخطوات الاستنتاجية التّي اتّبعها ابن الأثير في الكشف عن المعنى والتّي لم يقتصر فيها على الكفاية اللّسانية، تُبيّن أنّ الرّجل كان على دراية بأساليب العرب المتنوّعة في الاستعمال اللّغويّ، ومنه فإنّ نهجه في قراءته لهذه الظاهرة اللّغويّة لا تخلو من ملاَمح تداوليّة، وفي العنوان الذي اختاره لهذا الباب (في عكس الظّاهر) تأييد لما ذهبنا إليه.

4- الكشف عن المعنى في مبحث "الأحاجي"[3]:

تناول ابن الأثير هذا المبحث في مقالته الثانية (النوع الحادي والعشرون) راسمًا لها علامات فارقة بينها من جهة والكناية والتّعريض والمغالطة المعنويّة من جهة أخرى وعدّها ألغازًا، فقال: «وهُو [اللغز]: كل معنًى يُستَخرَجُ بالحدس والحَزْر، لا بدلالة اللّفظ عليه حقيقة ولا مجازًا، ولا يفهم من عرضه»[4]. وأمّا عن الأسباب الدّاعية إلى تعاطيه فهي: «إنّما وُضع واستُعمل لأنّه مِمَّا يشحَد القريحة ويُجِدُّ الخاطر؛ لأنّه يشتمل على معانٍ دقيقة يحتاج في استخراجها إلى توقُّد الذّهن، والسّلوك في معاريجَ خفيّة من الفكر»[5]. يفهم من كلامه أنّ هذه الألغاز لم تبنَ بطريقة عشوائيّة إنّما استعين في ذلك بالفكر فتطلّب الكشف عن معانيها استدعاء الوسيلة نفسها بتفعيل المقدّرات العقليّة لدى المتلقّي.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [65/2].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 66].

[3]-«هي الأَغَالِيطُ من الكلام، وتُسَمَّى الألغاز، جَمْع لُغز، وهو الطريق الذي يلتوي ويَشكُل على سَالِكِه، وقِيل: جَمع لَغز –بفتح اللاّم- وهو: مَيْلَك بالشّيء عَنْ وجهِه، وقد يُسمّى هذا النوع أيضا المعَمَّى". المصدر نفسه، [2/ 223].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 224، 225].

[5]- المصدر نفسه، [2/ 226].

وقد تناول ابن الأثير من الألغاز التي تداولتها العرب قصّة "شنّ وطبقة"[1] التّي داع صيتها بين العرب، وأبطالها هم: (شنّ + طبقة + الأب)، وأمّا مَواضيع اللّغز التّي ساقها شنّ لرفيقه (أب طبقة) في السّفر، فكانت حول (حمْل أحد الرّجُلين للآخر)، ومصير كلّ من الزّرع وصَاحب الجنازة). فهل أدرك المتلقي (الأب) معاني هذه الألغاز؟.

أسئلة شنّ	إجابات الأب
م1- أتحملني أم أحملك؟	- يا جاهل؛ هل يحمل الرّاكب راكباً؟
م2- أترى هذا الزرع قد أُكل؟	- يا جاهل أما تراه في سنبله؟
م3- أترى صاحب الجنازة حيًّا؟	- ما رأيت أجهل منك ! أتراهم حملوا إلى القبر حيًّا؟

من خلال إجابات رفيق شنّ (الأب) نفهم أنّ الرّجل أخفَق في فكِّ سنَنِ الأَلْغاز، بل اعتقد أنّ المتكلّم لاغيًا في كلامه حتّى أنّه وصفه بالجهل، فلّما أُحِيلت الألغاز على "طبَقة" أدركت مقصودها، وجاءت تخريجاتُها كالتالي:

م1 = أراد أتحدّثني أم أحدثك حتى نقطع الطريق بالحديث.

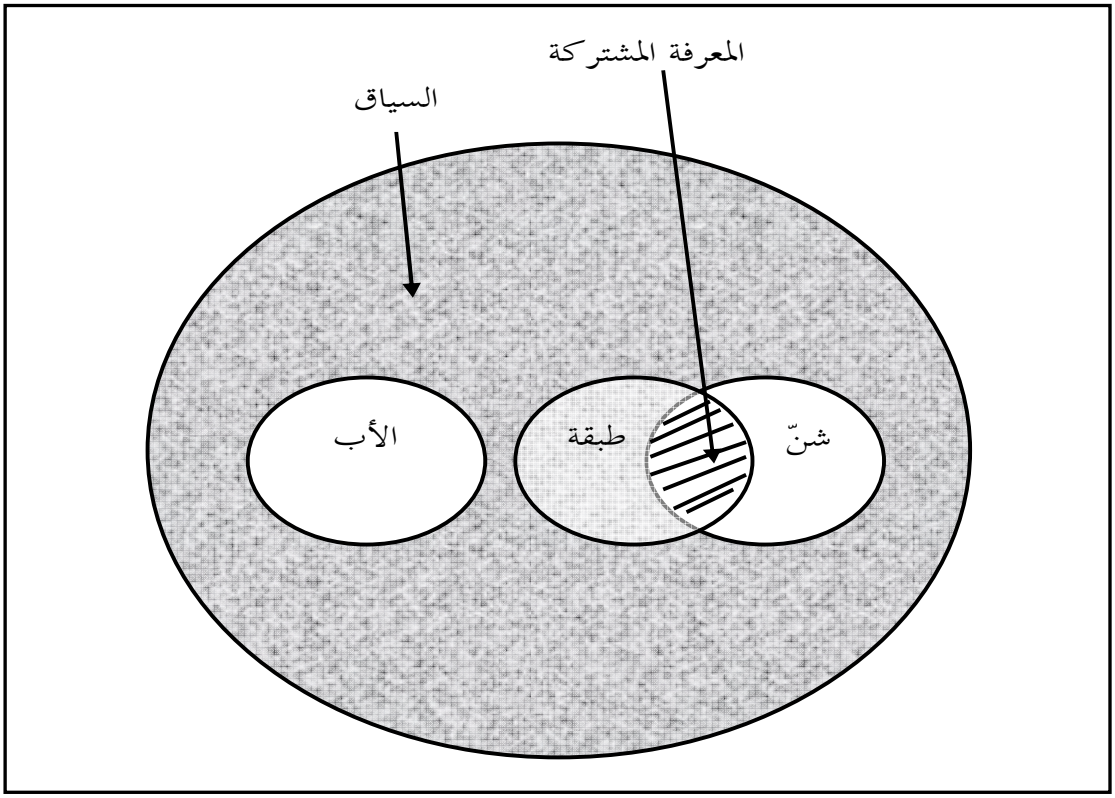
م2 = أراد هل استسْلَف ربُّه ثمنه أم لا.

م3 = أراد هل خلّف عَقِبًا يحيَا بذكره أم لا.

وعليه يمكن التّساؤل عن سبب فشل الأب في فكّ سنن الألغاز ونجاح ابنته في المقابل؟.

لقد تعمّد "شنّ" تعمية المعنى موضوع الاختبار، أمّا الرّجل فتعامل مع الألغاز من خلال بناها السّطحية مكتفيًا في ذلك بكفاءته اللّسانيّة فقط، وأمّا "طبقة" فتنبّهت إلى أنّ شنًّا تلفّظ بشيء وأراد شيئا آخر خارقا بذلك قواعد التّخاطب، وعلمت بذلك أنّ شنًّا لم يكن لاغيًا مطلقًا كما اعتقد أبوها، فاستثمرت السياق والخلفية المعرفيّة المشتركة، وفعّلت كفايتها الاستدلاليّة فأدركت المعنى. ويمكن تلخيص ما حدث في الشكل الآتي:

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 231، 232].



الشكل (17): يمثّل واقع الأحداث ومآلاتها في قصّة شنّ وطبقة

حيث تشير الدائرة الكبرى إلى السياق العامّ الذي جرت فيه الأحداث، أمّا مساحة التقاطع بين الدائرتين فتشير إلى الخلفيّة المعرفيّة المشتركة بين شنّ وطبقة، والمتمثلة في ذلك التكافؤ من حيث الذّكاء، عكس الأب الذي يفتقده، وقد عبّرنا عن ذلك بسحبه خارج حيّز التقاطع.

ومن الشواهد الطّريفة التي سَاقها ابن الأثير وتعامل فيها المتلقّون مع اللّغز بعيدًا عن بنيته العميقة فوقعوا في سوء التّأويل، ما قاله بعضهم في وصف "الخلْخَال" وهو:

ومَضْرُوبٍ بلاَ جُرمٍ مَـــلِيح اللَّـــون مَعْشُوقِ

لَهُ قَدُّ الهِلاَل عَلَى مَـــلِيح القَـــدِّ مَمْشُوقِ

وأكْثَر مَا يُرى أبدًا على الأمْشاطِ في السُّوقِ[1]

[1]- الأبيات بلا نسبةٍ، وهي من الهزج. ينظر: ابن حَجَّة الحَمَوِي، ثمرات الأوراق، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية -بيروت- لبنان، د ط، 2005، ص 88.

وفي هذا يعلّق ابن الأثير بعد الذي أراده المتكلّم وما فهمه المتلقّون قائلا: «وبلغني أنّ بعض النّاس سمع هذه الأبيات؛ فقال: قد دخلت السّوق فما رأيت على الأمشاط شيئًا، وظنَّ أنّها الأمشاط التّي يُرَجَّلُ بها الشَّعْرُ، وأنّ السُّوق سُوقَ البِيع والشّراء»[1].

وبهذا الطرح من ابن الأثير الذي يتجاوز النظرة الكلاسيكية في توظيف المصطلحات، يكون قد استحضر البعد التّداولي في الاستعمال اللّغويّ للمصطلحات الخاصّة، وتوسّع فيها دون تحفّظ مادام أنّ عملية الإفهام والفهم حاصلة.

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 229].

خاتمة الفصل:

- ابن الأثير على درايةبأسرار نزوع المتكلّم في بناء المعنى إلى العدول والانزياح، معتبرًا ذلك ظاهرة طبيعيّة، كما أنّه على دراية بالأسباب المعيقة للعملية التواصلية.

- أدرك ابن الأثير فضائل التغيير في رتبة عناصر الإسناد ضمن الجملة العربية، ورأى في ظاهرة الحذف كفاءة تداولية كما أحاط بالأغراض المتنوعة التي يفيدها أسلوب التوكيد وبمقامات توظيفها.

- حرص ابن الأثير على توظيف الطاقة الفعّالة للصّورة البيانيّة من خلال الإجادة في صناعتها، وأتى بأطاريح جديدة في ذلك.

- استثمر ابن الأثير السياق اللغوي، إذ أنّه مدرك للدّوافع الجمالية والتأثيرية الكامنة خلف العدول في أساليب التقديم والتأخير والإطناب والتكرير والالتفات، واستعمالات حروف العطف والجر وسياقات تعاطيها ومواطن استقباحها.

- ابن الأثير على دراية بأهمية السياق المقامي، ويظهر ذلك من خلال حديثه على أساليب حسن افتتاح الخطاب من نظمٍ للقصائد وتحرير للكتب السلطانية.

- عني ابن الأثير بتوظيف الأمثال العربية والاستشهاد بالوقائع كوسائل خادمة للخطاب.

- نصّ ابن الأثير أنّ عملية الكشف عن المعنى هي نتيجة طبيعيّة لحسن بناء المعنى.

- دعا ابن الأثير إلى توظيف جميع الكفايات التواصلية لإدراك المعاني المستلزمة في الخطاب مع توسّل الاستدلال في العمليّة التّأويليّة.

الفصل الثالث

الملامح الحّجاجية في المثل السّائر

المبحث الأول: الحجاج من منظور بلاغيّ

المبحث الثاني: الحجاج من منظور تداوليّ

المبحث الثّالث: استراتيجية ابن الأثير الحجاجيّة

تعود الجذور الأولى للحجاج إلى العصر اليوناني، ويتجلى ذلك من خلال تلك المصنفات البلاغية لأرسطو وأفلاطون وسقراط، وأعيد إحياؤه في اللسانيات الحديثة على أيدي بعض الفلاسفة الفرنكوفونيّين والأنجلوسكسونيين، حتى غدا واحداً من النظريات الهامة التي تضطلع بها التداولية.

وكان العرب قد عرفوا المبحث الأكبر (البلاغة) حين تناولهم القرآن الكريم بالدراسة لما تضمّنه من أساليب حجاجية في خطابه للمتلقّين، ثم وُظِّف الحجاج أكثر في تلك المناظرات التي جرت بين الإمام علي وأنصاره من جهة، وبني أميّة من جهة أخرى كوسيلة تأثيرية خطيرة في متناول المتخاطبين. وفيما بعد كثرت الدراسات البلاغية وأُلِّفت فيه كتب ومصنّفات، ومنها المدوّنة موضوع بحثنا؛ حيث تناولت أشكالاً بلاغية متنوعة، كانت جميعا عينها على المتلقّي من خلال التأثير فيه بمختلف الوسائل اللغوية المتنوعة المتاحة متقاطعة في ذلك مع ما يدعو إليه جلّ اللسانيين حديثا في اهتمامهم بالدور الذي تلعبه مختلف الأشكال البلاغية في العملية التواصلية. وفي هذا يقول صاحب المدونة عن أهمية أسلوب الاستدراج[1] كأسلوب حجاجي: «وإذا حُقِّق النظر فيه عُلم أنّ مدار البلاغة كلّها عليه؛ لأنّه لانتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرّائقة ولا المعاني اللّطيفة الدّقيقة دون أن تكون مستجلبة لغرض المخاطِب بها [...]، فإذا لم يتصرّف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده، وإلاّ فليس بكاتب».[2]

يلاحظ أنّ قناعة ابن الأثير بشأن البلاغة أنه لا يتوقف دورها عند الجانب الإمتاعي الجمالي بتوظيف المتكلّم للزخرف البياني؛ بل يتعداه إلى التأثير في المتلقّي حتى إقناعه وتسليمه بما عرض عليه، وهو في هذا يتقاطع مع ما تبحث فيه البلاغة الجديدة.

[1]- «وهو مُخادعات الأقْوال التّي تقوم مقام مُخادعات الأفعال». ابن الأثير، المثل السّائر، [68/2].

[2]- المصدر نفسه، [68/2].

المبحث الأول: الحجاج من منظور بلاغي

في هذا الصدد يحقّ لنا أن نستجمع تلك الأشكال البلاغية التي وظّفها ابن الأثير وهو يروم إقناع المتلقّي وجعله يسلّم ويدعِن.

1- الحجاج البلاغي في المفردات (الألفاظ):

تعدّ المفردات المادة الأولية التي تشكّل الخطاب، وهي عموماً تضمّ في طياتها طاقة دلالية يسعى متوسّلها إلى استغلالها، خاصة عندما يروم التأثير في المتلقّي بجعله متفاعلا، إن بالإقدام على فعل أو بالإحجام عنه.

إن كان قد ترسّخ في الأذهان وجرت العادة أن يتعامل النّاس مع مختلف المفردات من خلال معانيها المعجمية الحرفيّة المصطلح عليها؛ فإنّه لا يجب إغفال دورها في عملية التأثير والإقناع من خلال جانبها الدلالي؛ لأنّ المفردة مهيّأة "لأنْ تكتسِب بالإضافة إلى معناها المعجميّ سماتٍ دلالية إضافيّة من خلال علاقتها بالمقال الذي ترد فيه، وبالمقام الذي تُستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التّأثير في ذلك المقال والمقام بفضل ما لها من قيم دلالية مختلفة بعضها مُستمدّ من اللغة نفسها وبعضها مُتأتّ من الاستعمال والتّداول"[1]، يفهم منه أنّ المتكلّم أو مؤلّف الكلام يجد في متناوله فئتين من القيم الدّلاليّة، الأولى اصطلاحيّة والثانية استعمالية تداولية حتى وإن كان الانتماء إلى حقل دلالي واحد. بل إنّ هذه المفردات داخل الحقل الواحد نجدها تتفاوت في الرتبة من حيث مفهوم القوّة في التأثير، بحيث يصير لها بناءً على ذلك "حركة تُقصي فيها غيرها وتعوّضه وتحلّ محلّه ليكون الخطاب أوْغَلَ في الحجاج وأذْهَبَ في الإقناع"[2].

لقد أدرك ابن الأثير ذلك التّفاوت بين مختلف المفردات وبين المترادِفات، ونلحظ مساهمته تلك في مقالته الأولى التي خصّها للصناعة اللّفظية حين توجيهه للمتعلّم المقبل على تأليف الكلام، قائلاً له: "اعلَم أنّه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء:

- الأول منها اختيار الألفاظ المفردة، وحكم ذلك حكم اللآلئ المبدّدة؛ فإنّها تتخيَّر وتُنتقَى قبل النّظم.

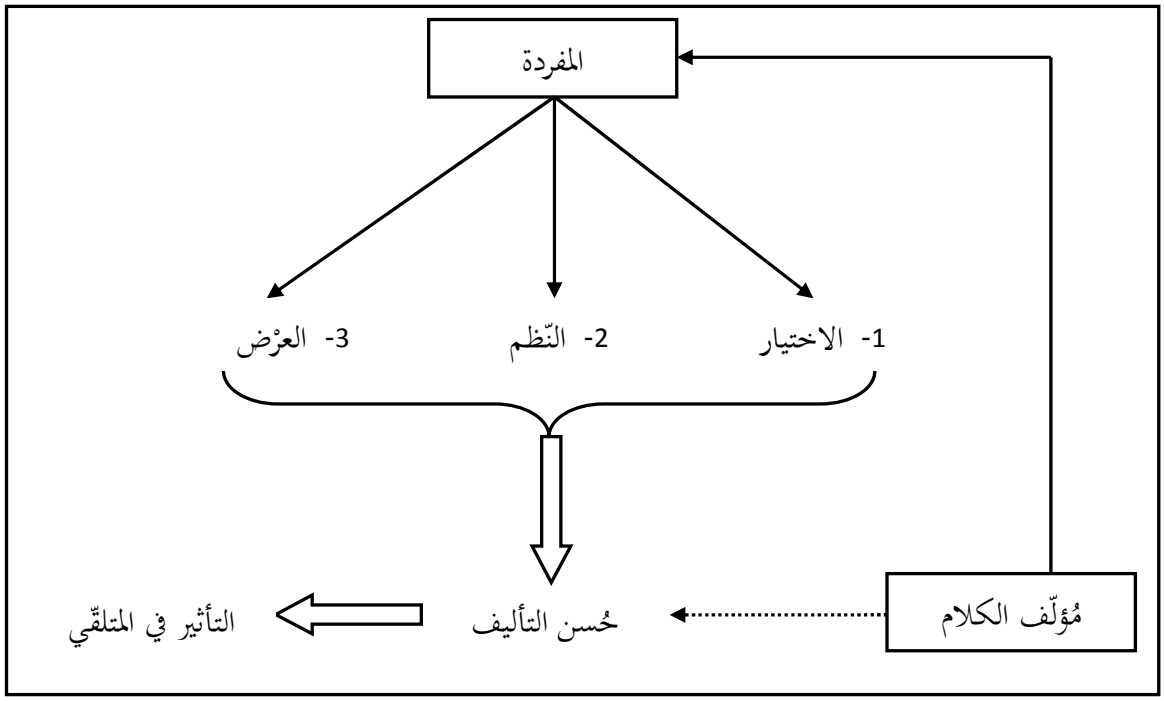
---

[1]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، ص 68.

[2]- المرجع نفسه، ص 74.

– الثاني نَظم كلّ كلمة مع أختها المشاكِلة لها؛ لئلاَّ يجيء الكلام قلقاً نافراً عن مواضعه؛ وحكم ذلك حُكم العِقد المنظوم في اقتران كلّ لؤلؤة منه بأختها المشاكلة لها.

– الثالث الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم، فتارة يوضع إكليلاً على الرأس، وتارة يجعل قلادة في العنق، وتارة يجعل شنفاً في الأذن، ولكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحُسن تخصّهُ»[1] . ويمكن التمثيل لذلك بالشكل الآتي:



الشكل (18): يوضّح شروط تأليف الخطاب النّاجح.

حيث تشير الأسهم الثلاثة المنطلقة من خانة "المفردة"، إلى أنّ مؤلّف الكلام مطالب عند تعاطيه الكتابة بالسّعي في اختيار الألفاظ المفردة أولا، ثم يتوخّى الدّقة في نظمها ضمن التركيب ثانيا، وأن يسعى إلى الإبانة عن الغرض المقصود من تعاطيها ثالثا؛ وبذلك يصير التّأليف حسنا، وبحسنه يكون التأثير في المتلقّي هو النتيجة، وفي المحصّلة الاطمئنان إلى نجاح العملية التواصلية.

إنّ المتأمّل لشروط ابن الأثير يلحظ أنّ مدار الخوف من إخفاق مؤلف الكلام في هذه الصناعة، لا يكمن في شحّ المادة الأوّلية فهي متوفرّة، لكن خوفه من سوء استغلال ما هو متاح؛ لأنّ الإخلال بالشرط الأوّل يحرم مؤلّف الكلام من خدمات مفردات لها من القوة والطاقة التأثيرية مالا يوجد في غيرها، وأمّا الإخلال بالشرط الثاني

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [142/1].

من خلال سوء تركيب ما تمّ اختياره فإنّه يجعل الخطاب مهملاً غير جاذب لانتباه المتلقّي، في حين أنّ الإخلال بالشرط الثالث بسوء توظيف ما تمّ اختياره وتركيبه، أو بعدم الدّراية بتوظيفاته المتنوّعة، فإنّه يعتبر عملا قادحاً بصاحبه بالجملة؛ لذلك كان وجوب اجتماع هذه الشروط بين يدي مؤلف الكلام ضَامناً القدرة على التأثير والإقناع والإمتاع في آن.

وتأكيداً من ابن الأثير لمِا ذهب إليه بشأن مراعاة الشروط تلك، نجده يمثّل لها من القرآن والشعر العربي. فمن القرآن يتناول لفظتي (الجوف والبطن) في قوله تعالى: ﴿**مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ**﴾ (الأحزاب/ 04)، وفي قوله: ﴿**إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا**﴾ (آل عمران/35). فبالرغم من أنّ اللفظتين متوافقتان في الوزن والعدّة وصفة حسن الاستعمال، إلاّ أنّ القرآن يأبى إلاّ أن يختار هذه لتكون في هذا الموضع، وتلك في الموضع ذاك لحكمة خاصّة، علمًا أنّ القرآن الكريم هو الحَكَمُ في أمور البلاغة؛ فلا يستبعد أن تكون لطيفة منه وُظّفت للتأثير في المتلقّي، والذي سيكشف عنها هم الخاصّة من أصحاب الذّائقة الفنّية. وقد أدرك ابن الأثير السّرّ في ذلك وإن لم يجهر به.

أما في الشعر فيمثل لذلك بلفظتي (العسَل والشهد) في موضع الفخر، حين استقبال الشجعان للموت: " فالأعرج" يقول:

نَحْنُ بَنُو الموْتِ إذَا الموت نَزَلْ لا عَارَ بالمَوْتِ إذَا حُمَّ الأجَلْ

*** الموت أحلَى عندَنَا من العَسَلْ** [1]

أما المتنبي فيقول:

إذا شِئْتُ حَفَّت بِي على كلّ سابِحٍ رجَالٌ كأنَّ الموتَ في فَمِهَا شَهْدُ [2]

[1]- البيتان للأعرج وهما من الرّجز. ينظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل –بيروت– لبنان، ط1، 1999، [290/1]. وترتيب الأبيات مخالف.

[2]- البيت للمتنبي، وهو من الطويل. ينظر: ديوان المتنبي، ص 198.

وبالرّغم من أنّ لفظتي العَسَل والشهد كلتيهما حسن استعمالهما، وبالرّغم من إقرار ابن الأثير بأنّ القرآن الكريم يميل إلى استعمال لفظة "العسل" بدل "الشهد"، إلاّ أنه ينتصر للمتنبي في استعماله لفظة الشهد بدل العسل عند الأعرج؛ لما يراه في ذلك من قوّة تأثيرية في الأنصار والخصوم.

أما في شرط التركيب فيمثل له بقوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ**﴾ (هود/ 44). حيث يرى أنّ السرّ في هذه المسحة الجمالية وهذا التمكين في التموضع، جاء نتيجة لكفاءة المتكلّم في إنشاء الخطاب، حتى أنه «خُيّل للسّامع أنَّ هذه الألفاظ ليست تلك التي كانت مفردة [...] وخُيّل للنّاظر بحسن تأليفه وإتقان صنعته أنّها ليست تلك التي كانت منثورة مبدّدة»[1]. وفي هذا يقف "عبد القاهر الجرجاني" عند هذه الآية مفصحاً عن حسن التأليف فيها، بما أدّاه من مزّية بلاغية بائنه؛ يقول: «قل: "ابْلعي"، واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها [...] وكيف بالشكّ في ذلك، ومعلوم أنّ مبدأ العظمة في أن نودِيت الأرض، ثم أُمرت، ثمّ في أن كان النّداء "بيا" دون "أيّ"، نحو "يا أيتها الأرض"، ثمّ إضافة "الماء" إلى "الكاف"، دون أن يُقال "ابلَعِي الماء"، ثمّ أن قيل: "وغِيض الماء"، فجاء الفعل على صيغة "فُعِلَ" الدّالة على أنّه لمْ يَغِضْ إلاّ بأمر آمر وقدرة قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: "وقُضي الأمر"»[2].

وأمّا من حيث الشرط الثالث فإنّ ابن الأثير يلحّ على توخّي حسن توظيف الألفاظ عند تناول مختلف المواضيع، لما لذلك من كبير فضل وأهميّة في تفعيل إنجازية تلك الألفاظ، ونجده يجعلها قسمين: جزْلة ورقيقة «فالجزْلُ منها يُستعمل في وصف مواقف الحروب، وفي قوارع التّهديد والتخويف وأشباه ذلك. وأمّا الرّقيق منها فإنّه يُستعمل في وصف الأشواق وذكر أيّام البِعادِ، وفي استجلابِ المودّاتِ، ومُلايَنَات الاستِعْطافِ وأشباهِ ذلك»[3].

وتصنيفه هذا له ما يبرّره؛ لأنّك تجد المتكلّم عينه دائما على المتلقّي، وإن لم يراع ذلك جاءت أفعاله القوليّة عارية من التأثير في سلوك المتلقّي، وهذا يوازي ما ذهب إليه "عبد الله صولة" في تناوله "مشاكلة اللّفظ للمعنى"،

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [192/1].

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي -القاهرة- مصر، د ط، د ت، ص 45، 46.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [168/1].

حين يرى أن ذلك التوظيف لا يكون إلاّ لغاية حجاجيه؛ حيث «تفهَم هذه النّكتة في النّظريات الحجاجية على أنّها الحجّة الأقوى والأنجح في توجيه الملفوظ نحو ما يلزم عنه وينتج به»[1].

وفي تمثيل ابن الأثير للألفاظ الجزلة يورد قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ (الأنعام/94).

إنّ المتأمّل لهذه الآيات يلحظ تلك الألفاظ المنتقاة لتصوير مشهد يوم القيامة الرّهيب، وهي تقرع الآذان مستحضرة مشهد الإنسان وهو أعزل مجرّد من جميع أسباب القوّة والجاه؛ وعليه فاستعمال هذه الألفاظ الجزلة من شأنه أن يزعزع اعتقادات المتلقّي فيعدِل عن ضلاله ويعود إلى رشده، وهذه هي الغاية من توظيفها. وقد صدق حين قال بشأنها، إنّها «تُتَخيّلُ كأشخاص عليها مَهَابة وَوَقَار [...] ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام كأنّها رجال قد ركبوا خيولهم وتأهّبوا للطّراد»[2].

وفي المقابل يصنّف ألفاظ "البحتري" ضمن فئة الألفاظ الرقيقة كونها «تُتَخَيَّلُ كأشخاص ذي ذَمَامة ولَيْن أخلاَقٍ ولَطَافةِ مِزَاجٍ [...] كأنّها نساءٌ حِسانٌ عليهنّ غَلاَئل مُصَبَّغَات وقدْ تحَلَّيْن بِأصنافِ الحليِّ»[3]. ويُمثَّل لهذا القسم بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾ (البقرة/186). بحيث يمكن إدراك لطافة هذه الألفاظ ورقّتها من خلال لين خطابه عزّ وجلّ في إتاحة الفرصة لعباده في قضاء حوائجهم وحصُول السّعادة لذواتهم من دون واسطة، لكن يشرط الامتثال لأوامره. وما يفهم من هذا الطرح أنّ كفاءة مؤلّف الكلام اللّسانية والتداوليّة تجعله «يُقيم بناءه اللّغوي على بنية لغويّة تدُبّ الحياة في بعض ألفاظٍ فيها نتيجة تمكّنه من أدائه الفنّي، وقد يتحوّل اللّفظ مِن تَجمّده بين طيّات المعاجم إلى وتر يصدح بنغمٍ، وإلى ضوءٍ ينبثق منه أكثر من شعاع»[4].

---

[1]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، ص 88.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [178/1].

[3]- المصدر نفسه، [178/1].

[4]- رَجَاء عيد، فلسفة البلاغة بين التّقنية والتطوّر، ص 54.

وخلاصة كلام "رجاء عيد" أنّ المتكلّم بتصرّفه الجيّد في المادة اللغويّة من خلال إشاعة الحياة في بناها اللّغوية المهملة بتَحْوِيلها إلى بُنَى إنجازيه يظهرُ أثرها في سلوكات المتلقّي.

وفي محصلة القول أنّ مؤلّف الكلام ـ بحسب طرح ابن الأثير ـ عليه أن يأخذ في بنائه للخطاب بالركائز الثلاث مِن حسن اختيار وحسن تركيب ثم حسن توظيف في الغرض المقصود، وبذلك يكون قد امتلك كفاءة التأليف التي تؤثّر حتما في المتلقّي (القارئ) جامعاً في ذلك بين مهارتي الإمتاع والإقناع.

2- الحجاج البلاغي في الصور البيانية:

2-1- حجاجيّة الاستعارة:

إذا نظرنا إلى الاستعارة من زاوية استعمالية تداوليّة في شكلها الظاهري فهي تعدّ لغواً، لأنّ صاحِبَها غير متعاون بسبب إخلاله بقواعد "غرايس"، حتى وإن كان في الواقع لا يزال متعاوناً، إنّما انحرف بمعاني أفعاله القولية الظاهرة فجعلها مضمرة؛ «وهي من الوسائل اللّغوية التي يستعملها المتكلّم للوُصُول إلى أهدافه الحجاجيّة؛ بل إنّها من الوسائل التي يعتمدُها بشكل كبير جداً، ما دمنا نسلّم بفرضيّة الطّابع المجازيّ للّغة الطبيعية، وما دمنا نعتبر الاستعارة إحدى الخصائص الجوهرية للّسان البشريّ»[1]. بذلك نلحظ أنّ الاستعارة لا يتوقّف دورها عند الجانب الفنّي في الخطاب بل يتعدّاه إلى الجانب التأثيري «بِمَا فيه من طَرَافَةٍ صَوْتِية وتركيبية أو بلاغية...»[2]. وقد أدرك العرب باكراً أهميّة الفعل التّداولي للاستعارة في خطاباتهم؛ فهي عندهم «ليست فقط زُخْرُفاً أو نَقْشاً تَأْتِي لتزيينِ الكلام، ولكنّها فَنّ لُغويّ تَدَاوُلِيّ يُعطي للقَولِ قوّتَه الدّلالية وإصابته النَّفيسةِ تأثيراً وانفعالاً واسْتِحْساناً»[3]. وابن الأثير يعدّ أحد هؤلاء، وفي السياق نفسه يقول "بيرلمان وتتيكا": «ولكن لا يكفينا كل تصور للاستعارة لا يلقي الضوء على أهميتها في الحجاج»[4]. وقد تناولها ابن الأثير في مقالته الثانية التي خصّصها للصّناعة المعنويّة، وعرّفها قائلاً: «حَدّ الاستعارة نَقْلُ المعنى مِنْ لفْظٍ إلى لفْظٍ لِمُشاركَة بينهما مع طيّ ذِكْرِ المَنْقُولِ إليهِ»[5]. وهو التعريف نفسه المتداول في التراث البلاغي العربي، لكنّه أردفه بعبارة مع طيّ ذكر المنقول إليه تمييزاً لها عن التّشبيه ودرءاً

---

[1]- أبو بكر العزّاوي، اللغة والحجاج، العُمدة في الطبع -الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2006، ص 105.

[2]- الهادي الجطلاوي، قضَايَا اللّغة في كتب التّفسير، ص 217.

[3]- عبد السلام عشير، عندَما نتواصل نغيّر، ص 114.

[4]-Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, Traité de l'argumentation,6eme Editions, Editions de l'université de Bruxelles, 2008, p 535.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [365/1].

للالتباس الذي قد يحصل بينهما. والهدف من توظيف المجاز عموماً والاستعارة خصوصاً، هو التأثير في المتلقّي أثناء العمليّة التواصليّة لكن بطريقة فنّية، رغبة في إيصال الغرض المقصود من الخطاب وفي حدوث التفاعل وليس مُجَرّدِ الإخبار؛ فهناك فرق بين:

القول (أ): طلع صاحب المحيَّا الجميل علينا.

والقول (ب): طلع البدر علينا.

فالمستمع للقول (أ) ينظر إليه على أنّه مجرّد إخبار ووصف، أمّا القول (ب) فإنّ لفظة (البدْر) لها من الحمولة الدّلاليّة ما يهزّ مشاعر المتلقّي ويستفزّه بجعله يرغب في التّطلع إلى معرفة هذا الجمال الاستثنائي. وفي هذا يقول ابن الأثير: "وأَعْجَبُ ما في العبارة المجازيّة أنّها تنْقُلُ السّامعَ عن خلقه الطبيعيّ في بعض الأحوال؛ حتّى إنّها ليسْمح بها البخيل ويشجعُ بها الجبان، ويحكم بها الطّائِش المتَسرِّعُ"[1].

يمكن ملاحظة حجم الأثر النّفسي الذي تتركه الصّورة الواردة في مختلف الأفعال القوليّة بنقل سلوكات المتلقّي من النقيض إلى ضدّه، ولعلّ معترض يقول إنّ هذه التأثيرات طارئة وزائفة لأنّها نتيجة طبيعية لدغدغة العواطف. لكنّ العقل في هذه المواقف يعدّ هو الموجّه والمتحكّم فيها، وإنّ العاطفة هي التّي تغذّي الحجاج، وفي هذا يدافع "محمد الوليّ" عن هذه الأطروحة بقوله: "إِذِ الأقرب إلى الصَّواب هو أنّ هذا البُعد العَاطِفيّ هو بالأحرى الذي يُرشّح أكثر مِن غيره الخطاب لكي يكون حجاجياً، بعبارة أخرى، بقدر ما يتقوّى الجانب العقليّ في الخطاب يقترب من البرهنة العلمية ويبتعد عن الحجاج بمعناه المحظور، وبقدر ما يتقوّى الجانب العاطفي يقترِب الخطاب من الحجاج ويَنْأَى عن البَرْهنة"[2]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ المتكلّم يكون حينئذٍ قد أثّر في المتلقّي سالكاً في ذلك الطريق الأسهل والأطرف.

وبالعودة إلى ابن الأثير نجده وهو يشرح مفهوم الاستعارة وأهمّيتها يستحضر قوله تعالى: ﴿**الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ**﴾ (إبراهيم/01). حيث وظّف القرآن الكريم الثنائية (الظلمات/النّور) في مقابل (الضلال/الهدى) فجاءت استعارة وصف الظلمات تعبيراً عن الضّلال المفضي إلى الكفر تنبيها للغافل وإيقاظاً لضميره؛ لأنّ السّائر في الظلام لا ترجى نجاته، في حين أُستعير وصف النور تعبيرا عن

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [63/1].

[2]- محمّد الوَلِيّ، مدخل إلى الحجاج -أفلاطون وأرسطو وشايم بيرمان- مجلّة: عالم الفكر، ع02، المجلّد: 40، أكتوبر – ديسمبر، 2011، ص16.

الهداية المفضي إلى النحاة؛ لأن المؤمن أخذ بأسباب الاستقامة. ومنه نلحظ أنّ اللّفظتين المستعارتين قد جاءَتَا موافقتين للموضعين اللّذين وظّفتا فيهما بغرض التّأثير في سلوك المتلقّي.

أمّا من الأخبار النّبوية فأوْردَ قوله صلّى الله عليه وسلّم لأصْحابِهِ: "لا تَسْتَضِيئُوا بنار المشركين"[1]. حيث يلاحظ أنّه صلى الله عليه وسلّم استعار "النار" تعبيرا منه عن الرّأي والمشورة في نهيهم عن الأخذ بمشورة المشركين، فكان انتخاب الرّسول صلى الله عليه وسلّم لتلك اللّفظة دون غيرها كونها قادرة على ردع المسلمين في تصّرفهم ذاك وإيقاظهم من غفلتهم.

وأمّا من "أخبار العرب" فقد أورد قطعة من خطبة "الحجّاج بن يوسف" عند قدومه العراق، وممّا جاء فيها قوله: "إنّ أَمير المؤمنين نَثَلَ كِنانته، وعَجَمَهَا عُوداً عوداً، فَرآنِي أَصْلَبَهَا نَجاراً وأَقْوَمَهَا عوداً، وأَنْفَذَهَا نَصْلاً"[2]. إنّ الحجّاج –وحتّى يلقي الرّعب في نفوس الحاضرين الذين عرفوا بشقاقهم– استعار عبارة (نَثَلَ كنانَته وعَجَمها عوداً عوداً) يريد بذلك أنّ أمير المؤمنين اختبر رجاله جميعهم، فلم يجد لهذه المهمّة أحداً أصلح لها منّي، وهذه العبارة تحمل تهديداً مُبطّناً جعل المتلقّين يلتزمون الطّاعة.

وأمّا من الشعر، فمثّل بأبيات للمتنبّي يصوّر فيها مآلات المعركة ضدّ الرّوم:

وأَصْبَحَتْ بِقُرَى هِنْرِيطَ جَائلَةً تَرْعَى الظُّبَي في خَصيب نَبْتُه اللّمَمُ

فَما تَرَكْنَا بهَا خُلداً لَهُ بَصَـرٌ تَحْتَ التّـراب وَلا بَـازاً له قَـدَمُ

ولاَ هِزَبْراً لَهُ مِـنْ دِرْعِهِ لِبَدٌ وَلاَ مَـهَاةً لَهَا مِـن شِبْهِهَا حَـشَمُ[3]

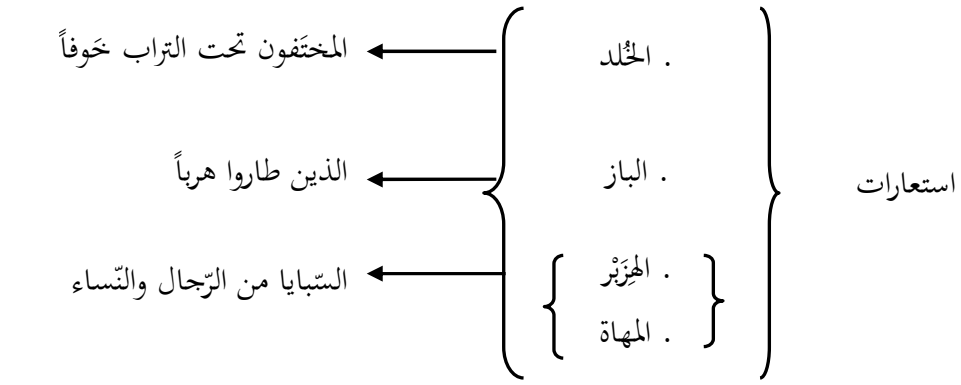
فالشّاعر اختار ثلاثة أصناف من حيوانات البرّية لتصوير حال العدُوّ حين انهزامه.

---

[1]– ينظر: النَّسائي، السنن الكُبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرّسالة _بيروت_ لبنان، ط1، 2001، [382/8]، حديث رقم: 9464. ولفظة: لا تستضيئوا بنار الشرك. قال المحقق في الحاشية: تَفَرَّد به النّسائي من أصحاب الكتب السّتّة، وهو في مُسند أحمد.

[2]– ابن الأثير، المثل السّائر، [375/1].

[3]– الأبيات للمتنبّي، وهي من البسيط. ينظر: ديوان المتنبّي، [4/ 20].



إنّ الشّاعر لما أراد في أفعاله القوليّة أن ينقل إلى المتلقّي نتائج المعركة لم يكتف بزفِّ البشرى بمجرّدِ الإخبار بكلامٍ عاديٍّ، بل نجده _وقصد التأثير_ يستعير لذلك حيوان "الخُلد" كمستعار، وهو يعيش في أنفاقٍ تحت الأرض رَمزاً للمنهزمين الخائفين المتخفّين هروباً من بطش جيش سيف الدّولة، و"الباز" استعارة للّذين طاروا هرباً، و "الهِزَبْر والمهَاة" استعارتان للفئة الضعيفة التي سكنت للاستسلام، ولا عجب أن يفعل الشاعر ذلك؛ فالشّعر «أقْدَرُ على حَمْلِ مَضَامِين الخطَابات المخْتلفة التّي تَدْعُو إلى إنْجاز أعْمالٍ أوْ أفعال في أثناء النّطق بِهَا»[1].

2-2- حجاجية التشبيه:

يعدّ التّشبيه إلى جانب الاستعارة عنصراً هاماً من حيث التأثير في المتلقّي لكنّه أقلّ فعاليّة منها؛ حيث «أنَّ التّمييز الذي يقيمه التشبيه بين الممثّل والممثّل له يعطي لصورته قدراً أكبر من الصّلابة والتّحديد، لكنّه لا يهبها نفس قوّة الإقناع والتّأثير الذي يحدثه التّماهِي بين الطّرفين في الاستعارة»[2]؛ ذلك لأنّ الاستعارة تحوز من حرّية المساحة في عالم العواطف والإيحاءات ما لا يحوزه التّشبيه الذي يجعل التّصوّر عند المتلقّي منحصراً في زوايا ضيّقة محدودة ذات أبعادٍ منطقيّة.

وقد تناول ابن الأثير التّشبيه في المثل السّائر ولم يفرّق بينه وبين التّمثيل؛ بل عدّهما شيئاً واحداً، وأشار إلى دوره الإقناعي حاثاً مؤلّف الكلام على توسّله استعانة به على تثبيت الصّور ومختلف المعاني في نفسيّة المتلقّي، ومنه تحريك سلوكه وجهةً معيّنة بذل الجمود والحياد؛ يقول: «وأمّا فائدة التّشبيه من الكلام فهي أنّك إذا مثّلت الشيء بالشيء فإنّما نقصد به إثبات الخيال في النّفس بصورة المشبّه به أو بمعناه، وذلك أوْكَدُ في طَرَفَيْ التّرغيب فيه أو

---

[1]- عبد الله بِيرم يُونس الرّاشدي، إنجازية أفعال الكلام – مقاربة تداوليّة لنماذج من الشّعر العبّاسي– (382- 412)، مجلة لأنّ (التّداولية في البحث اللّغوي والنّقدي)، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة- لندن- انجلترا، ع01، ط1، 2012، ص 394.

[2]- صَلاح فَضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، (سلسلة عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1992، ص 147.

التّنفِير عنه»[1]. والرّغبة هذه في استنهاض المتلقّي وإثارته بواسطة التّشبيه وبغيره هو الهدف الأساس الذّي تَسْعَى إليه التّداولية متمثلا في إنجاز الأفعال بواسطة الكلام، «عن طريق استثمار الممكن والمتاح من الآليات لتوصيل رسالة لغويّة معيّنة وجعل المعني بها يعيها ويتحرّكُ في إطار إنجازها»[2].

وبالعودة إلى ابن الأثير نجده يقسّم التّشبيه قسمين: مظهَر ومُضمر، جاعلاً التّشبيه المضمر هو الأبلغ والأوجز وحجّته في ذلك حذف أداة التّشبيه مع الإبقاء على إمكانية تَقْديرها[3]، ثمّ يفصّل القول في سرِّ قوة وبلاغة التّشبيه المضمر على عكس التشبيه المظهر، بقوله: «فإنّ الغرض المقصود من قولنا: "زيدٌ أسَدٌ" أنْ يُتَبيّنَ حالُ زيد في اتّصافه بشهامة النّفس وقوّة البطش وجراءة الإقدام...»[4]. وبتأمّل كلامه يلاحظ أنّه يريد القول بأنّ حذف الأداة يجعل المشبّه يطابق المتشبّه به في جميع صفاته، «وهو من شأنه أنْ يريد الملفوظ في عبوره مِن الحجّة إلى النّتيجة مَتانَةً وتَماسُكاً»[5]، على العكس منه في إظهار الأداة، حيث تبدو المطابقة ناقصة، ومنه يكون التأثير في المتلقّي أخفّ.

ولم يكتف ابن الأثير في تقسيمه التشبيه عند قسمي الإظهار والإضمار بل لجأ إلى تفريع القسمين من حيث المعاني والصّور وكذا الإفراد والتركيب، ويمكن إدراك ذلك من النماذج التي وظّفها.

2-2-1- تشبيه صورة بصورة:

في هذا الصّنف من التشبيهات أورد ابن الأثير قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ۝٤٨ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ (الصافات/48، 49). وحتّى يؤثر التّشبيه في المتلقّي ساق القرآن الكريم صورة (نساء قاصرات الطّرف)، وهي من النّعم التي تنتظر عباد الله المخلصين يوم القيامة، مشبّهاً إيّاها بصورة أخرى مألوفة عند العرب وهي البيض المكنون (بيض النّعام)، وهذا الإسقاط التّصوري من شأنه أن يجعل المتلقّي يحجم عن فعل السيّئات وينخرط في فعل الخيرات.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [394/1].

[2]- محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة -بحث في بلاغة النّقد المعاصر- دار الكتب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص175.

[3]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [393/1].

[4]- المصدر نفسه، [393/1].

[5]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 93.

2-2-2- تشبيه معنى بصورة:

ويمثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩﴾ (النور/39). أمّا المعنى (المشبه) في هذه الآية فهو أفعال الكفّار وهو معنىً مجرّد، وأمّا الصّورة فتتمثل في السّراب وهي صورة مجرّدة حسب ابن الأثير، وتكمن حجاجيّة التّشبيه هنا في كون التّصوير جاء ضداً لصورة أخرى حوتهما الآيتان السابقتان وهي الجزاء الحسن لعباد الله المتّقين، وهذا من شأنه تحفيز فئة المؤمنين على الاستمرار وتثبيتهم على ما هم عليه في مقابل تسفيه مآلات أفعال الكفّار الذين يظنّون أنهم يحسنون صنعا؛ لذلك ترانا نؤيّد ابن الأثير في عَدّه هذا القسم من التّشبيه تشبيهاً بليغاً وذلك «لِتمثيله المعاني الموهُومة بالصّور المشاهدة»[1].

2-3- حجاجية الكناية والتّعريض:

إضافة إلى الاستعارة والتّشبيه تناول ابن الأثير الكناية لكنّه فصل بينها وبين التّعريض عكس ما ذهب إليه غيره، أمّا حدُّه لها، فهو: «أنّها كلّ لفظة دلّت على معنىً يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصفٍ جامع بين الحقيقة والمجاز، والدّليل على ذلك أنّ الكناية في أصْل الوضع أن تتكلّم بشيء وتريد غيره»[2]. ومعنَى ذلك أنّ المتكلّم يوظّف في خطابه أفعالاً قولِيّة يعتقد أنّ صاحبها يريد الحقيقة في حين هو يريد المجاز؛ وهكذا فإنّ الكناية تأتي في معنى بيانيّ «هو المعنى الصّادر عن ظِلال جملة الكنايةِ، بِمَا يكون فيه المعنى الموضوعيّ في الكناية حاملاً أو موحِياً بمعنى أعمق يصل إليه المتلقّي بالتأمّل والتّدبُّر»[3]. بما أنّ المعنى يأتي منحرفاً عن الحقيقة، فإنّ كفايات المتلقّي المتنوّعة هي التّي تمكّنه من إدراك القصد الخفيِّ.

أمّا "التّعريض" عند ابن الأثير؛ فهو «اللّفظ الدّال على الشّيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقيّ ولا المجَازي [...] وإنّما يفهم من جهة التّلويح والإشارة »[4].

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [397/1].

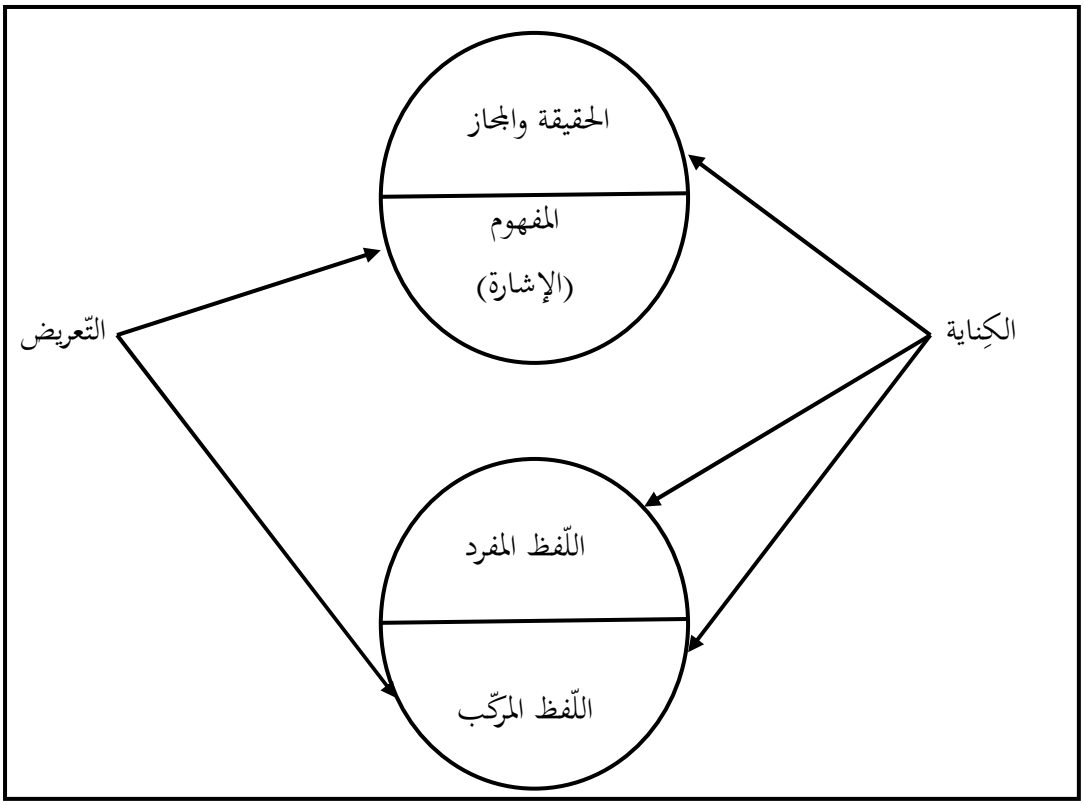
[2]- المصدر نفسه، [194/2]

[3]- رحمن غرّكان، نظرية البيان العربي، ص 72.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [198/2].

وفي طرحه الذي ميّز فيه بين الكناية والتّعريض، يقول: «فَإنّكَ إذا قلتَ لِمن تتوقّع صلته ومَعْرُوفه بغير طلب: والله إنِّي لمحتاج وليس في يدي شيء وأنا عريان والبَرْدُ قد آذَاني، فإنَّ هذا وأشباهه تَعريضٌ بالطلب وليس هذا اللّفظ موضوعاً في مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازاً، إنّما دلّ عليه بطريق المفهوم»[1]. ومقصوده بطريق المفهوم تلك الإشارات التّي لوّح بها السّائل (الاحتياج، العُري، البرد) جاعلاً إيّاها حججاً على صانع المعروف، يرجو منه تلقّفها عن طريق السّياق الذي وردت فيه.

ويمكن اختصار الفروق التّي ساقها ابن الأثير بين الكناية والتّعريض في الشكل الآتي:



الشكل (19): يوضّح أوجه الاختلاف والتّلاقي بين الكِناية والتّعريض

حيث تفهم طبيعة الكناية باعتماد الحقيقة والمجاز معاً، وتوظَّف في اللّفظ المفرد كما في المركّب، في حين يفهم التّعريض من خلال المفهوم (التّلويح والإشارة) الذي لا يرد إلاّ في اللّفظ المركّب. وحتّى يوفّق التّفريق بينهما حقّه، يورد أمثلة لذلك؛ فيمثّل للكناية بما قالته العرب في الكرم وهو: «فلان عظيم الرَّمَادِ. أي كثير إطعامِ الطعام»[2].

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [198/2].

[2]- المصدر نفسه، [182/1].

إنّ هذا الفعل القولي غير الصّريح عدل فيه عن مجرّد الإخبار إلى ما هو أكبر من ذلك بطريقة فنّية ادّعى فيها العرب حقيقة وثبوت دعواهم في ما قالوه؛ وفي هذا يصير الادعاء بذلك بمثابة حجّة من المتكلّم على المتلقّي العربي خاصة؛ لأنّ كثرة الرّماد في الموروث الثقافي العربي تشير إلى "الكرم" عن طريق ما يسمّى بقانون العبور، وهنا يعلّق "عبد الله صولة" على ذلك بالقول: «على أنّه ما بين الحجّه والنتيجة يُوجَد قَانُونُ العبُور الذي يمثّل هنا في الإطار Frame الذّهني [الذي] يكوّن في ذهن المتخاطبين من داخل ثقافة واحدة، المشهد الأمثل لمفهوم الكرم ومنه بالخصوص عنصر كثرة الرّماد، فضمان العبُور المعطى أو الحجّة إلى النتيجة يكون على النحو التالي:

هو كثير الرّماد ← إذن هو كريم

↓

ذلك أنّ كلّ كريم يكون كثير الرّماد»[1]

أمّا عن الكناية الواردة في القرآن الكريم فيمثل لها بقوله تعالى: ﴿ **أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا**﴾ (الحجرات/12). وهذا الذي ساقه ابن الأثير متعلّق بتعاطي الغيبة، حيث كنّى القرآن لذلك بأكل لحم أقرب النّاس للمغتاب وهو أخوه الميّت، وهذا الفعل القوليّ يتضمّن إشارات حجاجيّة تخصّ فئة المؤمنين، فبعد الدّعوة إلى الإقلاع عن سلوك سوء الظنّ بالآخرين والنّهي عن التّجسس، يختم ذلك بتصوير قذارة وبشاعة سلوك الغيبة بمعنى كنائي في غاية التأثير؛ وهو التّكنية عن إتيان الغيبة وعدّها بمنزلة أكل الإنسان للحم الأخ، وقد أشار ابن الأثير لذلك بقوله: «ومن المعلوم أنّ لحْمَ الإنسان مُسْتكرَهٌ عند إنسان آخر، إلاّ أنّه لا يكون مثل كراهته لحم أخيه، فهذا القول مبالغة في استكراه الغيبة»[2]. يريد بذلك أنّ القرآن الكريم استحضر للمتلقّين بقصد التأثير فيهم صوراً حِسّية مُسْتبْشَعَة صادمة، وذاك هو الدّور المنوط بالصّور البيانية ومنها الكناية. وهو في هذا التّشخيص يتلاقى مع ما خلص إليه "عبد الواحد حسن الشيخ" بشأن الكناية حين قال: «...فإنّ الكناية تساعد على توضيح الدّلالة وجعل الصّورة الذّهنية من الجلاء والصّقل بحيث تزيل الشّك والوَهْم ويتمّ ذلك بنقْل الدّلالة المجرّدة إلى مجال الدّلالة المحْسُوسة»[3].

---

[1]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 93.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [203/2].

[3]- عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدّلالية والتراث البلاغي العربي (دراسة تطبيقية)، ص 25.

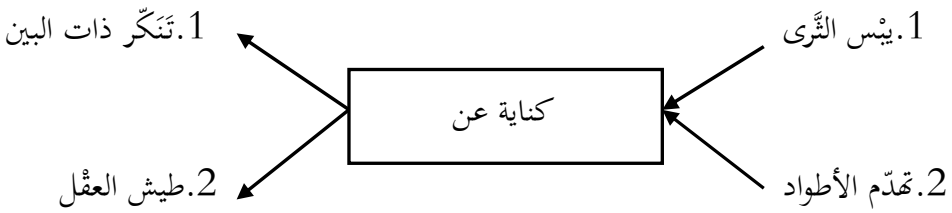
وأمّا من أمثال العرب، فقد ساق قولهم: «إيَّاك وعقيلَة المِلح»[1]. وروح هذا المثل التّحذير من الانخداع بالمظاهر الزّائفة التي تخفي وراءها الشرّ المستطير، وهذا القول: «كناية عن المرأة الحَسْنَاء في مَنْبَتِ السُّوء؛ فإنَّ عقيلة المِلح هِي اللؤْلُؤة تكون في البحر، فهي حَسَنة ومَوضِعها مَلِحٌ»[2].

إنّ هذه الكناية (المثل) تعدّ بمثابة حجّة استباقية أَفْضت إليها التّجارب، وقوّتها التأثيرية بائنة بل مستفزّة.

وممّا أورده كذلك من الكناية شعراً، فبيت أبي تمام الذي يستعطف فيه "مالك بن طوْق" على قومه:

مَالِي رَأيْتُ تُرابَكم يَبِسَ الثّرى مَالِي أَرَى أَطْوَادَكُم تَتَهَدَّمُ[3]

فالشاعر لما أراد التّأثير في المتلقّي بسبب ما لحقَ قومه من حيف استحضر عنصري "القرابة والعقل"، فكنَّى عن (تنكّر ذات البيْن) بـ (يُبْس الثّرى) وعن (طيش العقل) بـ (تهدّم الأطواد).



وغرض الشّاعر من هذين الفعلين القوليّين العمل على إفاقة المتلقّين من غفلتهم بإصلاحهم ذات البين وتحكيم عقولهم في ما جرى. ولا شكّ أنّ الشّاعر قد حقّق أهدافه التأثيرية، خاصة عندما وظّف عنصر العاطفة. ويروى أنّ الرّئيس الأمريكي "كلينتون" في مراسيم تأبينية "إسحاق رابين" قد وظّف "الكناية" رغبة منه في تلطيف العلاقات المتوترة بين العرب واليهود حين خاطبهم بعبارة «أَحْفَادَ إبراهيم»[4].

---

[1]- الميداني، مجمع الأمثال، [61/1].

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [206/2].

[3]- البيت لأبي تمام، وهو من الكامل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 274.

[4]- ينظر: عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج. الخطابة الجديدة. لبيرلمان وتيتيكا، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د ط، د ت، ص 323.

أما من التعريض فأورد ابن الأثير قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾ (الأنبياء/63،62). حيث يلاحظ أنّ سيدنا إبراهيم عليه السلام لما أراد إبطال تهمة تحطيمه أصنام قومه عند سؤالهم إيّاه، ألصق التهمة بكبير الأصنام وغرضه بذلك إقامة الحجّة عليهم على سبيل التهكّم؛ ويفصل ابن الأثير في الأمر بقوله: "وهذا من رُموز الكلام، والقول فيه أنّ قصد إبراهيم عليه السّلام لم يرد نسبة الفعل الصّادِر عنه إلى الصّنم، وإنّما قصد تقريره لنفسه، وإثباته على أسلوب تعريض يبلغ فيه غرضه من التزام الحجّة عليهم، والاستهزاء بهم"[1]. وهكذا يكون إبراهيم عليه السلام قد وظّف آلية "التّعريض" بإلزام قومه الحجّة.

وأمّا ما ساقه عن التّعريض مِن أخبار العرب، فيمثّل له بحكاية وهي: "أنّ امرأة وقفت على قيْس بن عبادة؛ فقالت: أشكو إليك قلّة الفأر في بيتي؛ فقال: ما أحسن ما ورَّت عن حاجتها، اِملئوا لها بيتها خبزاً وسَمْناً ولَحْماً"[2].

إنّ المرأة لما أرادت الإبانة عن فقرها المدقع، لم تتوسّل الكلام المألوف بل أفصحت عن ذلك بفعل قوليٍّ موجز مكثّف الحمولة الدلالية (أشكو إليك قلّة الفأر في بيتي)؛ فهجر الفأر للبيت دليل على نفاذ الطّعام والنتيجة هي وجوب تقديم المساعدة.

لقد كان هذا الفعل القوليّ حجّة على المتلقّي؛ وما يبيّن أنّ المرأة أنجزت فعلاً بواسطة قول هما الفعلان التّأثيريّان اللّذان صدرا من المتلقّي والمتمثلان في إعجابه ببلاغة المرأة أولا واتخاذ القرار بمساعدتها ثانيا.

وخلاصة القول أنّ الصّور السابقة لا تتوقف أهميتها عند حدود المتعة الفنّية بل تتعدّاها إلى الأفعال الإنجازية، وهذا التواصل والتفاعل بتلك الطريقة بين بطلي الحكاية جعل الخطاب يكتسي مسحة تداوليّة.

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [212/2].

[2]- المصدر نفسه، [213/2].

3- الحجاج البلاغي في الالتفات:

"الالتفات" ظاهرة لغويّة تعبيريّة عني بها البلاغيّون العرب، كما أنّ القرآن الكريم جاء حافلاً بها، ويتمثل الالتفات في عدول المتكلّم في خطابه من صيغة زمنيّة إلى أخرى أو من ضمير إلى آخر، وكان بإمكانه ألاّ يفعل ذلك مادامت الغاية من التواصل حاصلة ولو من دونه، فما السّر في توظيفه؟.

لقد تناول الأسلوبيّون هذه الظاهرة بالدراسة وخلصوا إلى أنّ المتكلّم (المبدع) يفعل ذلك بغية التأثير في المتلقّي (القارئ)، مستغلاً في ذلك الطاقات الكامنة في اللّغة؛ وفي هذا يرى "حسن طبل" أنّ علم الأسلوب وعلم البلاغة يلتقيان من حيث توظيف ظاهرة الالتفات، قائلاً: «إنّ وظيفة كليهما هي: التقاط النّتُوءات أو التحوّلات التّعبيرية في لغة الأدب للكشف عن شُحنَاتها التّأثيرية»[1]. وبِمَا أنّ الوظيفة الأساسية للالتفات هِي الكشف عن حجم تأثير الأفعال القوليّة التّي تضمّنها الخطاب، فإنّه يكتسِب صبغة حجاجيّة فجائيّة ضاغطة على المتلقّي. وفي هذا يؤكّد عبد الله صولة بالقول: «إنَّ الالتفات تَصَرُّفٌ أسلوبيّ مفاجئ [...] أمكن لنا أن نعتبره طريقة في الضّغط على ذهن المتلقّي ولفت انتباهه إلى مواطنَ مخصوصة من الرّسالة»[2]. ومعنى ذلك أنّ الالتفات يحدث أفعالاً تأثيرية مصاحبة للخطاب حيث تجعل المتلقّي يلتفِت هو الآخر إلى هذا العدول المباغت ويتفاعل معه.

لقد تناول ابن الأثير في المثل السّائر ظاهرة الالتفات وبيّن طبيعته فقال: «وحَقِيقَتُه مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشِمالِه، فهو يقبِل بِوجهه تارة كذا وتارةً كذا، وكذلك يكون هذا النّوع من الكلام خاصّة، لأنّهُ ينتقَل فيه عن صيغة إلى صيغة، كالانتقال من خطاب حاضر إلى غائب أو مِن خطاب غائب إلى حاضر، أو من فعل ماضٍ إلى مُستقبل، أو مِن مُستَقبل إلى ماضٍ، أو غير ذلك»[3]. وقد قسّمه ثلاثة أقسام: [4]

- في الرجوع من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة.
- في الرّجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الفعل الماضِي إلى فعل الأمر.
- في الإخبار عن الفعل الماضِي بالمستقبل، وعن المستقبل بالماضي.

---

[1]- حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة الغربية، ص 33.

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 459.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [04/2].

[4]- هذا التقسيم رأي فيه عبد الله صولة ضبطاً دقيقاً من طرف ابن الأثير عكس ما فعل غيره من البلاغيين، لما جَعَلوا مفهوم الالتفات تتأرجَح أقسامه بين المعاني والبيان والبديع. ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 454.

3-1- القسم الأوّل:

3-1-1- في الرّجوع من الغيبة إلى الخطاب:

والمقصود بهذا الرّجوع (العُدول) ذلك التّعبير في طبيعة الضّمائر الموظّفة المحيلة إلى الملتفت عنه، ومثال ذلك ما جاء في سورة الفاتحة، حيث نلحظ الرّجوع عن ضمير الغائب (هو) في قوله تعالى (الحمد لله) إلى ضمير المخاطب (أنت) في قوله (إيّاك نعبد)، وأسلوب النّقل هذا لاشكّ في كونه لفت لانتباه المتلقّي بالرّجوع عن حال الإخبار بإسناد الحمد لله في الزّمن الماضي إلى مخاطبة الله عزّ وجلّ مباشرة. وعن السّر في هذا العدول يوضّح ابن الأثير ذلك قائلاً: «... فإنّه إمّا عدل فيه من الغيبة إلى الخطاب لأنَّ الحمد دون العبادة ألاَ تَراك تحمُد نظيرك ولا تعبده، فلمّا كانت الحال كذلك استعمل لفظ الحمد لتوسّطه مع الغيبة في الخبر فقال: (الحمد لله) ولَم يَقُل (الحمد لك)، ولما صار إلى العبادة التّي هي أقصَى الطاعات قال: (إيَّاك نعبُد) فخاطب بالعبادة إصراحاً بها وتقَرُّباً منه عزَّ اسمه بالانتهاء إلى محدودٍ مِنْهَا»[1]. وفي هذا السياق يورد مثالاً عن الرّجوع من الغيبة إلى خطاب النفس في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ (فصلت/11، 12). إذ يتمثل الالتفات في هاتين الآيتين في عدوله تعالى عن ضمير الغائب "هو" في أقواله (استوى)، (قضى)، (أوحى) إلى ضمير الحاضر (نحن) في خطابه لنفسه. والمتأمّل لسياق الآيتين يلحظ أنّ موضوع الخطاب محلّ نزاع وخصومة بين الجاحدين والخالق عزّ وجلّ، وهنا تلقّف ابن الأثير الحِكمة في توظيف الالتفات في هذا النّص القرآني مصرحًا: «والفائدة من ذلك أنّ طائفة من النّاس غير المتشرّعين يعتقدون أنّ النّجوم ليست في سماء الدّنيا، وأنّها ليست حفظاً ولا رجُوماً، فلمَّا صَار الكلام إلى ههنا عدل به عن خطاب الغائب إلى خطاب النّفس؛ لأنّه مهمّ من مهمّات الاعتقاد، وفيه تكذيبٌ للفرقة المكذّبة المعتقدة بطلانَه، وفي خلاف هذا الرّجوع من خطاب النّفس إلى خطاب الغيبة»[2]. وحينها حمل الخطاب في الآيتين الصيغة الحجاجيّة، حيث نمّ التشديد فيه على نسبة بداعة الخلق إلى الله عزّ وجلّ حتى لا يترك للمتلقّين الفرصة في توسّل التأويل المنحرف.[3]

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [06/2].

[2]- المصدر نفسه، [08/2].

[3]- ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 460.

3-1-2- في الرّجوع من الخطاب إلى الغيبة:

من الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾ (الأنبياء/92، 93). حيث كان الأصل في جملة (وتقطّع أمرُهم) أن تأتي (وتقطّعتم أمركم) في صيغة المخاطبين عطفا على الآية التي سبقتها، لكن تمّ الانتقال من حال الخطاب إلى حال الغيبة (وتقطّع) لفتا لانتباه المتلقّين وإيقاظاً لضمائرهم بشأن التّشتّت والتّشرذم اللّذين آل إليهما أولئك المعرضون عن اتّباع شرائع الله تعالى، وفي هذا يشير ابن الأثير إلى تلك الفائدة من الالتفات الموظّف لضمير الغيبة، مستدركا: "إلاّ أنّه صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة ويقول: ألا ترون إلى عظيم ما ارتكب هؤلاء في دين الله تعالى، فجعلوا أمر دِينِهم فيما بينهم قِطَعاً، وذلك تمثيل لاختلافهم فيه وتباينهم، ثمّ توعّدهم بعد ذلك بأنّ هؤلاء الفرق المختلفة إليه يرجعون؛ فهو مجازيهم على ما فعلوا"[1].

إنّ هذا الطرح من ابن الأثير بشأن الكيفية التي وظّف بها القرآن الكريم أسلوب الالتفات المتضمن التّقبيح والاستهجان، يوازي ما ذهب إليه "عبد الله صولة" في تعليقه على أسلوب الالتفات في تينك الآيتين غير مستبعد البعد الحجاجي في ذلك التشنيع بالخصوم، إذ يقول: "ومن وظائف الالتفات الحجاجيّة كذلك التّشنيع على الخصوم وإشهاد السّامعين والقرّاء على فساد صنيعهم"[2].

3-2- القسم الثاني:

3-2-1- في الرّجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر:

إنّ المقصود بهذا الرّجوع هو تغيير صيغة الفعل من المستَقبل إلى الأمر، فيحصل جرّاء ذلك الالتفات الزّمني معان جديدة ذات ملامح حجاجيّة، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِىٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٥٣﴾ إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ۗ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓا۟ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (هود/53، 54). حيث نلْحظ أنّ الالتفات في الزّمن حاصل في رجوع

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [12/2، 13].

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 458.

القرآن عن الفعل المستقبل (أُشهدُ) إلى فعل الأمر (اشهدوا) تعبيراً منه عن إهمالهم؛ فكيف ترجى شهادة الحقّ (البراءة) ممّن أنكر الحقيقة أصلاً، وفي تبرير ذلك، يوضّح ابن الأثير: «فإنّهُ إنّما قال: (أُشْهِدُ الله واشهَدُوا) ولم يقُل وأشهِدُكم ليكون موازناً له وبمعناه لأنّ إشهاده الله على البراءة من الشّرك صحيح ثابت، وأمّا إشْهادُهم فما هُو إلاَّ تَهَاوُن بهم، ودلالة على قلّة المبالاة بأمرهم، ولذلك عدل به عن لفظ الأوّل؛ لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر، كما يقول الرّجل لمن يبس الثرى بينه وبينه: أُشْهَدْ عليّ أَنّي أُحبُّك، تَهَكُّماً به، واستهانة بحاله»[1].

3-2-2- في الرّجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر:

ومن الأمثلة التي سَاقها ابن الأثير في ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ**﴾ (الأعراف/29). حيث نلحظ الالتفات في الآية في جملة (وأَقِيمُوا وُجُوهَكُم) المعطوفة على جملة (أَمَرَ رَبِّي)، فتمّ الرّجوع في الخطاب من الفعل الماضي (أَمَرَ) إلى فعل الأمر (أَقِيمُوا) تنبيها على أهمّية الصّلاة كعبادة يجب تنفيذها؛ يقول ابن الأثير: «وكان تقدير الكلام؛ أمر ربِّي بالقسط وبإقامة وجوهكم عند كلّ مسجدٍ، فعدل عن ذلك إلى فعل الأمر؛ للعناية بتوكيده في نفوسهم، فإنّ الصّلاة من أوكد فرائض الله على عباده»[2]. ومنه يفهم أنّ ابن الأثير أدرك الحكمة في توظيف القرآن للالتفات والتي لا تخلو من بعد تأثيري حجاجِي.

3-3- القسم الثالث:

الالتفات في هذا القسم يتمثل في العدول عن التعبير بالزّمن الماضي إلى التّعبير بالزمن المستقبل وعكسه، والغرض من هذا العدول تثبيت الموضوع المتداول أثناء الخطاب في نفسية المتلقّي بل تحقُّقه.

3-3-1- الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل:

1- قال تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ**﴾ (فاطر/09).

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [13/2، 14].

[2]- المصدر نفسه، [14/2].

إنّ مستهلّ الخطاب تضمّن فعلاً ماضياً (أَرسَل)، لكن لما أراد القرآن الإخبار عن الحاصل من إرسال الرّياح عدل إلى المستقبل (فتُثير)، وهذا الالتفات في الزّمن جاء مفاجئاً للمتلقّي فجَعله يتفاعل مع الحادثة ويعايشها؛ يقول ابن الأثير في ذلك: «فإنّه إنّما قال (فَتُثير) مستقْبلا وما قبْله وما بعده ماضٍ لذلك المعنى الذّي أشرنا إليه، وهو حكاية الحال التّي يقع فيها إثارة الرّيح السّحاب، واستحضار تلك الصّورة البديعة الدّالة على القدرة الباهرة»[1]. كما يمثل لذلك من الشعر ببيتين للشاعر تأبّط شراً:

بِأَنِّي قَدْ لقِيتُ الغُولَ تَهْوِي بِسَهْبٍ كالصَّحيفةِ صَحْصَحَانِ

فَأَضْرِبُهَا بِلاَ دَهَشٍ فَخَرَّتْ صَـــرِيعاً لِلْيَـــدَيْـنِ وللْـــجِرَانِ[2]

يلاحظ أنَّ الشّاعر لما أراد إخبار قومه –قاصداً التأثير فيهم– بمآلات مواجهته الغول، وظّف المستقبل (فأضربها) جاعلاً إيّاهم وجهاً لوجه مع الأحداث، وهنا يعلِّق ابن الأثير على ذلك بقوله: «فإنّه قصَد أن يصوّر الحال التّي تشجّع فيها على ضَرْب الغول، كأنّه يُبصِرُهم إيّاها مشاهدة، للتّعجيب مِن جراءته على ذلك الهول، ولو قال فضَرَبتها عَطفاً على الأوّل لزالت هذه الفائدة المذكورة»[3].

والفائدة التّي قصدها ابن الأثير هو ما تحقّق من تجسيد وتقريب للصّورة بفعل الالتفات الزّمني، وذلك كلّه ناتِج عن تقوية الشّعور بحضور تلك الأشياء في ذهن المتلقّي كما تمّت الإشارة إليه في القسم الأوّل من الالتفات.

3–3–2– الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل:

قال تعالى: ﴿**وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ**﴾ (النّمل/87).

إنّ المتلقّي كان ينتظر وهو يسمع الفعل المضارع (يُنفَخُ) أن يُعطف عليه الفعل (يَفْزَعُ) إخباراً بمستقبل عن حادثة مستقبلية، لكن القرآن أخبر بفعل ماضٍ (فَزِعَ) عن حدث لم يقع بعد، والغاية من هذا الفعل القوليّ الأخير هو تحقيق فعل تأثيري في المتلقّي من خلال استحضار تلك المشاهِد المفزعة ليوم القيامة. ويبدو أنّ ابن الأثير كان

---

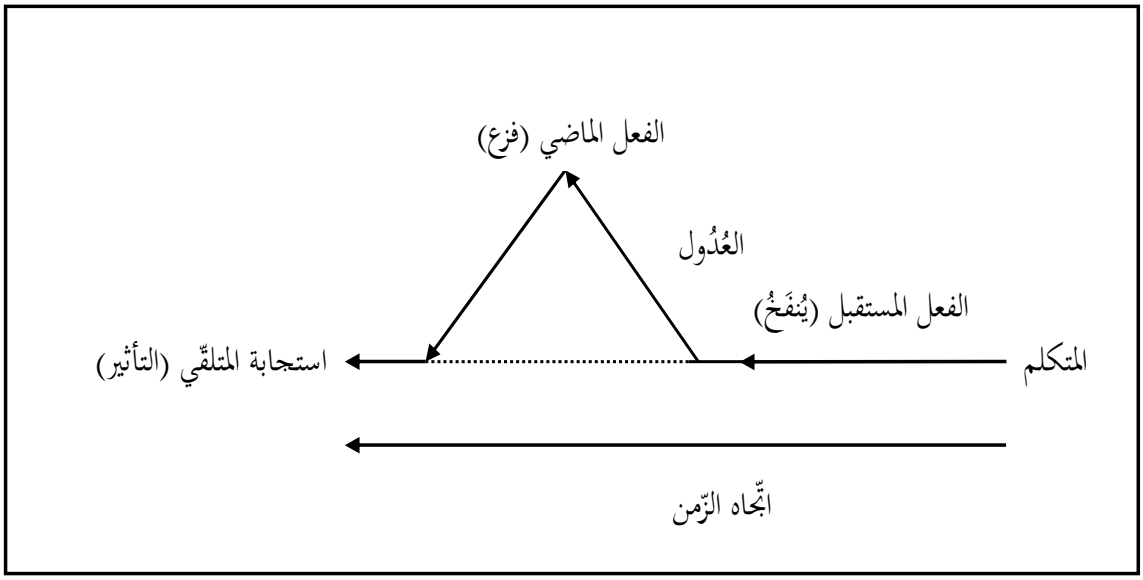
[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [15/2].

[2]– البيتان لتأبط شرًّا، وهما من الوافر. ينظر: ديوان تأبط شرًّا، ص 75.

[3]– ابن الأثير، المثل السّائر، [16/2].

واعياً بأهمية هذا العدول في الزّمن، وبرّر ذلك بالقول: «وفائدة أنّ الفعل الماضي إذا أُخْبر بِهِ عن الفعل المستقبل الذي لمْ يُوجَد بعدُ كان أبلغُ وأوْكد في تحقيق الفعل وإيجَادِهِ؛ لأنّ الفعل الماضي يعطي من المعنى أنّه قد كان وَوُجدَ، وإنّما يفعل ذلك إذا كان الفعل المستقبل من الأشياء العظيمة التي يُستَعْظَم وُجُودُها»[1]. وهو في أطروحته هذه يسند للالتفات وظيفة حجاجية، وهذا ما وقف عليه عبد الله صولة عندما لخّص أثر هذه الوظيفة في «اعتبار الشّيء مدار الالتفات كأنّه قد تحقّق وقضي الأمر إيجاباً له وإيذاناً بصحّة وجُوده»[2].

ويمكن التّمثيل للالتفات الحاصل في الآية أعلاه بالشكل الآتي:



الشكل (20): يمثل مسار الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل

حيث يعبّر السهم المنطلق من لفظة "المتكلّم" في موازاة السهم المعبّر عن اتجاه الزمن المجسّد للأحداث في كنف فعل المستقبل (ينفخ) وفي ظروف عادية، إلى أن حدث انحراف طارئ في طبيعة الزّمن الموظف، وفي مساره بأنْ صار ماضيا (فزع)، وقد أشّرنا لذلك بانعطاف السهم نحو الأعلى ليعود وينتهي عند الوجهة التي من المفترض أن ينتهي إليها، لكن بعد أن أحدث في المتلقّي تأثيرا زيادة على مزيّة الإخبار.

وخلاصة القول أنّ الالتفات بجميع أقسامه لم يوظّفه المتكلّم رغبة منه في تطرية سمع المتلقّي أو رغبة في مجرّد التوسّع في الكلام؛ بل تعدّى ذلك إلى التأثير في المتلقّي من خلال الضغط عليه بمفاجأته ومنه حصول الاستجابة لديه.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [18/2].

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 457.

4- الحجاج البلاغي في التّفسير بعد الإبهام:

قد يلجأ المتكلّم عمداً إلى إضفاء الغموض على خطابه مؤقّتا، ثم ما يلبث أن يفسّره وهدفه من ذلك استفزاز سمع المتلقّي وبالتالي التأثير فيه بشدّ انتباهه إلى ما أُلقِي إليه.

وقد تناول ابن الأثير هذه الظاهرة تحت عنوان "في التّفسير بعد الإبهام"، ويرى فيه ضرباً من ضروب الإقناع، يتعمّده المتكلّم رغبة في لفت انتباه المتلقّي إلى عظمة شأن الأمر الذي أُبْهِمَ من خلال دفعه إلى التساؤل، يقول: «اِعلم أنّ هذا النّوع لا يُعمد إلى استِعماله إلاّ لضَرب من المبالغة، فإذا جيءَ به في كلاَم فإنّما يُفعل ذلك لتفخيم أمْرَ المبْهم وإعْظَامِهِ؛ لأنّه هو الذي يطرق السّمعَ أوّلاً فيذهب بالسّامع كلّ مَذهب»[1].

والذي يفهم من كلام ابن الأثير أنّ "التّفسير بعد الإبهام" هو عمل استراتيجي متعمّد هدفه الأساس استمالة المتلقّي وتوجيهه وجهة معيّنة بعد أن يكون الإبهام قد أحدث تشويشاً في تساؤلاته ورغبة جامحة في معرفة كنه الموضوع المبهم المعروض عليه.

ومن الأمثلة التي ساقها خدمة لأطروحته، قوله تعالى: ﴿**وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ**﴾ (الحجر/66). ومكمن الإبهام حاصل كما نرى في قوله تعالى (ذلك الأمر) حيث يعظم هذا الأمر وتتعدّد وجوهه، لكن الإبهام زال بمجرّد تعيين الأمر بتفسيره، حين قال تعالى (أنَّ دابر هؤلاء مقطوع).

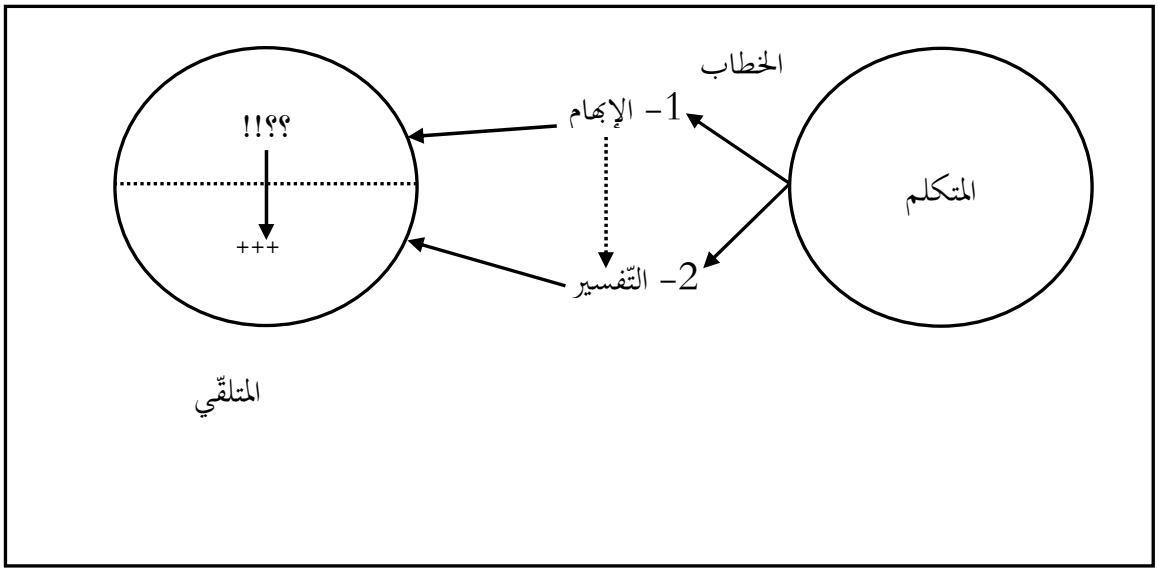
وقد اجتهد ابن الأثير في تجلية أهمية ما جاء من إبهام وتفسير في الآية أعلاه بقوله: «وفي إبهامه [الله] أوّلا وتفسيره بعد ذلك تفخيم للأمر، وتعظيم لشأنِه؛ فإنّه لو قال وقضينا إليه أنّ دابر هؤلاء مقطوعٌ لما كان بهذه المكانة من الفخامة، فإنّ الإبْهام أوّلاً يوقع السّامع في حيرة وتفكّر واستعطاف لما قرع سمعه، وتشوّقٍ إلى معرفته والاطّلاع على كنهه»[2].

ويمكن التمثيل لذلك بالشكل الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [27/2].

[2]- المصدر نفسه، [27/2].



الشكل (21): يمثل ردّة فعل المتلقّي حال الإبْهام وحال التّفسير[1]

حيث يلجأ المتكلّم إلى إلباس خطابه ثوب الإبهام عمدًا، ليجد المتلقّي نفسه أمام توقعات محتملة عدّة؛ وبينما المتلقّي يستنفر إمكاناته لإيجاد تفسير مناسب لذاك الإبهام (وقد عبّرنا عنه بعلامتي الاستفهام والتّعجّب)، يستغل المتكلّم هذه اليقظة فيه، ليفسّر له ما كان مبهما، فيتفاعل إيجابًا مع المعنى المستجدّ الملقى إليه، وقد رمّزنا لذلك بالإشارات الموجبة (+++).

أمّا المثال الثاني فقوله تعالى: ﴿**قَالَ قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٣٦ وَلَقَدۡ مَنَنَّا عَلَيۡكَ مَرَّةً أُخۡرَىٰٓ ۝٣٧ إِذۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۝٣٨ أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ**﴾ (طه/36-39).

إنّ التّوقف عند عبارة (ما يُوحَى) يستدعِي من موسى عليه السلام الرّغبة الملحّة في التطلّع إلى معرفة هذا الأمر بعد أن ذهب به تفكيره مذاهب شتّى، فلمّا فسّر الأمر بقوله تعالى (أن اقذِفيه) انكشفت أمام موسى حقيقة هذه العظمة، ومنه انفعل إيجاباً مع هذا الفعل القولي. ومن هذين المثالين ندرك كيف أنّ وسيلة "التفسير بعد الإلهام" توظّف حجاجّيا من طرف المتكلّم بغرض التأثير في المتلقّي بعد أن يأخذ مسلكا غامضاً ليردف بعدها بالتفسير المناسب المفضي إلى الوجهة التي أرادها وتعمّدها المتكلّم أصلاً.

[1]- تشير العلامات التي تضمّنها الشكل إلى:

(؟، !) =الحيرة.

(+)= حصول التأثير بحصول الإفهام.

5- الحجاج البلاغي في الإطناب:

يعدّ "الإطناب" من طرائق الأسلوب في الخطاب، وقد ذمّه البعض وجعلوه قريبا من الحشو لا فائدة منه، في حين استحسنه آخرون ورأوا في توظيفه فائدة، وقد عرّفه ابن الأثير بقوله: «هو زيادة اللّفظ على المعنى لفائدة»[1]، وخصّه بهذا التعريف تمييزاً له عن التّطويل والتّكرير[2]، وهذه الفائدة تتمثل في ذلك الإصرار من المتكلّم في الرّفع من شأن الموضوع المطرق في الخطاب، حيث يصير «ضرباً من ضروب التّأكيد التّي يُؤتَى بِهَا في الكلام قَصداً لِلْمُبالغة»[3].

إنّ رغبة المتكلّم في استحضار عنصر المبالغة، هدفه التّأثير في المتلقّي بغية إقناعه في النّهاية بما عرض عليه، ومنه يصير "الإطناب" ذا دور حجاجيّ وليس مجرّد حشو.

لقد قسّم ابن الأثير الإطناب قسمين؛ قسم يتواجد في الجملة الواحدة، والقسم الثاني يتواجد في الجمل المتعدّدة، وقد اخترنا نموذجاً من الصّنف الثاني، وهو عبارة عن خطاب يصف فيه بستاناً، مبيّناً فضل الإطناب على الإيجاز، فيقول: «فإذَا أُريدَ وَصْفُه على حكم الإيجاز قيل: فيه من كلّ فاكهة زوجان؛ وهذا كلام الله تعالى؛ وقد جَمِع جميع أنواع الفاكهة بأحسن لفظ وأخصره. وإذا أريد وصف ذلك البستان على حُكم الإطناب قِيل فيه ما أذكُره [...] وهو: جَنّة علَت أرضُها أن تمسك ماءً، وغنيت بِيَنْبُوعِهَا أن تستجدي سماء، وهي ذات ثمار مختلفة الغرابة، وتربة مُنجِبة وما كلّ تربَة تُوصَفُ بالنّجابَة، فَفِيهَا المشمش الذي يَسبق غيره بقدومه، ويقذف أيدي الجانين بنُجُومه [...] وفيها التّفاح الذي رقّ جِلده، وعَظُمَ قَدُّه، وتوردَ خَدُّهُ [...] وفيها العنَب الذي هو أكرمُ الثّمار طيبة، وأكثرُها ألوانَ زينةٍ، [...] وفيها مِن ثمرات النّخيل ما يزهى بلونه وشكلِه، ومُشغل بِلذّة مَنظره عن لذّة أكلِه...»[4].

لما أراد التأثير في المتلقّي وهزّ نفسيّته بمختلف الأفعال القوليّة، راح يعدّد محاسن تربة البستان ومياهه وصنوف أشجاره وفواكهه، واصفاً إيّاها بأحسن التّصاوير والتّخييلات التّي تأخذ بلبّ المتلقّي، وما يمكن أن نقوله بشأن الإطناب والإيجاز وغيرهما أنّ السياق الذي يوظّف فيه مثل هذه الأساليب هو الذي يحكم للأسلوب

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [128/2].

[2]- في هذا يرى أنّ "التّطويل هو: زيادة اللّفظ على المعنى لغير فائدة، وأمّا التكرير فإنّه دلالة اللّفظ على المعنى مُرَدّداً، كقولك لمنْ تستَدعيه: أسْرِع أسْرِعْ ، فإنّ المعنى مُرَدّد واللّفظ واحد". المصدر نفسه، [129/2].

[3]- المصدر نفسه، [127/2].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 137، 138].

بالفائدة من عدمها؛ فهناك مواقف تستدعي الإيجاز والاكتفاء بعصارة الخبر، وأخرى تستدعي الشّرح والتّدقيق والإيغال في التّفاصيل مع مراعاة الحالة النّفسية للمتلقّي.

6- الحجاج البلاغي في التكرير:

إذا كان البعض يرى في هذه الظاهرة الأسلوبية مجرّد استطالة في حجم الخطاب لا أقلّ ولا أكثر؛ فإنّ الدّارسين لعلوم البلاغة يرون في توظيفه بعداً حجاجيًّا؛ يقول "حمّادي صمّود" في ذلك: «ومن طرائِف عَرْض الخطاب عرضاً حجاجياً اعتمادُ التِّكرار لإبراز شدّة حضور الفكرة المقصود إيصالها والتّأثير بها»[1]. من هذا القول نفهم أنّ توظيف المتكلّم التكرير هدفه الرّغبة في استحضار الفكرة والتّمكين لها في سمع المتلقّي عن طريق تَكرِيرها، مَا ينتج عنه إيصال الفكرة إلى المتلقّي وإقناعه بها، وبالتالي إنجاز أفعال تأثيرية.

وقد تناول ابن الأثير التكرير وجعله قسمين؛ قسمٌ يوجد في اللّفظ والمعنى، وقسم آخر يوجد في المعنى دون اللّفظ، وعدَّ ما تفرَّع عنهما مفيداً وغير مفيد؛ والذي يخدم بحثنا هذا هو النّوع المفيد. أمّا الفائدة التّي أشار إليها فتتمثّل في كون «المفيد من التكرير يأتي في الكلام تأكيداً له، وتشييداً من أمره، وإنّما يُفعَل ذلك للدّلاَلة عل العناية بالشّيء الذي كرَّرت فيه كلامك إمَّا مُبالغَة في مدحه أو في ذَمِّه، أو غير ذلك»[2]. ومن أطروحة ابن الأثير هذه ندرك أنّ توسّل التكرير في الخطاب لم يحدث سهواً إنّما كان عمداً وبغرض لفت انتباه المتلقّي نحو المكانة المتميّزة التي يحوزها الشيء المطروق في الخطاب. ويرى "بيرلمان وتتيكا" في توسّل المتكلّم لأسلوب التكرير تقنية في متناوله يقوي بها حضور الفكرة، فيقولان: «إنّ أبسط تقنية لخلق هذا الحضور [حضور الفكرة] تتمثّل في التكرار [...]. إنّ تجميع مسرودات حول موضوع معين؛ ولو كانت متناقضة من شأنه إظهار أهمية هذا الموضوع»[3].

ومن أمثلة "التكرير في اللفظ والمعنى" التّي ساقها ابن الأثير، قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٠٥ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۝١٠٦ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۝١٠٧ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ۝١٠٨ وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٩ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ (الشعراء/105-110).

---

[1]- حمّادي صَمّود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د ط، د ت. ص 318.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [158/2].

[3]- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, Traité de l'argumentation, p 194.

فالتكرير المسجّل في هذه الآيات هو في جملة (فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ)، وقد حصَلت الإعادة في هذه الجملة لفائدة وهي تقوية التأكيد على وجوب حصول التّقوى والطّاعة حتى كأنّ التكرير صار بمثابة نتيجة وتعليل لتلك الدّعوة. [1].

ومن هذا الصّنف إيراده كذلك لحديث الرّسول صلّى اله عليه وسلّم القائل فيه: «إنَّ بَنِي هَاشِم بن المغيرة استَأذَنُونِي أنْ يُنكحُوا ابنَتَهُم عَليًّا فَلا آذَن ثمّ لا آذَنُ ثمّ لاَ آذَنُ إلاَّ أن يُطلّق عَليٌّ ابنَتِي وَيَنكِح ابنَتَهُمْ»[2].

لقد كان بإمكانه صلّى الله عليه وسلّم الاكتفاء في التّعبير عن رفضه بعبارة واحدة (لاَ آذَنُ) لكنّه ردَّدها ثلاثاً تأكيداً منه على رفضه القاطع لأنّه يرى في هذه المصاهرة من جهة أبي جهل إساءة إلى شخصه صلّى الله عليه وسلّم، ولا شكّ في أنّ المتلقّين قد تأثّروا بما تأثّر به قدوتهم، والحقّ أنّ الأفعال القوليّة المكرّرة هي التي فعلت فعلتها في المتلقّين.

وأمّا ما ساقه من أمثلة "للتكرير المفيد في المعنى دون اللّفظ" فجملة: «أَطِعْنِي ولاَ تَعْصِنِي»[3]، حيث المعنى في جملة (أَطِعْنِي) هو نفسه في جملة (لا تعصني)، إنّما التكرير الحاصل في المعنى كان الهدف منه التّشديد على وجوب تحقيق هذا الفعل القولي؛ ووقوفاً على هذه الفائدة، يقول ابن الأثير: «فإنَّ الأمر بالطاعة نَهْيٌ عن المعصية، والفائدة في ذلك تثبيت الطّاعة في نفس المخاطَب»[4].

ومن القرآن فأورد قوله تعالى: ﴿**قَالَ إِنَّمَآ أَشۡكُواْ بَثِّي وَحُزۡنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعۡلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ**﴾ (يوسف/86). إنّ لفظتي (البثّ والحزن) معناهما واحد، وإنّما لجأ سيّدنا يعقوب عليه السّلام إلى تكرار المعنى تعبيراً منه على عظم المصاب الجلل الذي حلّ به.

وفي الأخير نخلص إلى أنّ التكرير كان الهدف من توظيفه في الخطاب هو التّشديد على إبراز أهميّة الشيء الذي وظّف بشأنه، ومن ثمة إمْداد الخطاب بقيمة حجاجيّة يظهر تأثيرها في سلوكات المتلقّين.

إنّ اكتفاءنا بتناول مجموعة من الظواهر الأسلوبية في المدوّنة، لا يعني تجاهل قيمة البقيّة الأخرى كالخطاب بالجملة الفعليّة والاسميّة وكالاعتراض وغيرها.

---

[1]- ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، [19/ 159].

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [162/2].

[3]- المصدر نفسه، [174/2].

[4]- المصدر نفسه، [174/2].

المبحث الثاني: الحجاج من منظور تداولي

1- الحُجج المؤسّسة (المُبَيّنة) للواقع:

تعدّ الحجج المؤسسة للواقع من أهمّ المباحث التي تناولها اللّسانيون بالدّراسة حديثا نظراً لأهمّيتها التأثيرية في العملية التواصليّة، والنّاتجة عن طبيعتها الحجاجيّة التي اكتسبتها من قوّة الواقع الحاصِلة فيه. هذه القوّة الماثلة أمام متناولها جعلها محلّ قبولٍ بعيداً عن الطّعن في صدقيّتها، فنالت بذلك الرّضى والقبول لدى طرفي الخطاب، حيث «تستخدم داخل القول الحجاجي للإقناع، بما تقدّمه من تصوّر وتجريد للأشياء والأحداث وما تتضمّنه من مشابهة يستدعيها سياق القول الحجاجي، نظراً لما تحدثه من تماثلات عامّة بينها وبين الأهداف من إدراجها وسوقها»[1].

1-1- شاهد الحال:

إنّ المقصود بشاهد الحال هو تلك الصّور الحيّة المشاهدة الخاصّة بحوادث طارئة، والتي كانت محلّ حضور عينيّ، إذ يقدم المتكلّم على وصفها فيبدع في ذلك، ويكون قادراً على إحداث التأثير أكثر من غيره، وفي هذا يعلّق عبد القاهر الجرجاني على ذلك قائلاً: «وذلك الذي تفعل المشاهدة من التّحريك للنّفس، والذّي يجب بها من تمكّن المعنى في القلب إذا كانت مستفادة من العيان ومُتَصَرِّفة حيث تَتَصَرَّفُ العينان»[2].

لقد تنبّه عبد القاهر إلى أهميّة معايشة المتكلّم لتفاصيل الحادثة، حيث تمدّ خطابه بعنصر التأثير في المتلقّي كنتيجة لما تأثّر به، وقد قيل في هذا: "ليس الذي سمع كالذي رَأى"، وقد أدرك ابن الأثير أهمّيتها واعتبر متعاطيها مبدعاً لا مقلّداً؛ ذلك أنّ المعنى «يبْتدعُه مؤلّف الكلام من غير أن يقتدي فيه بمن سبقَه»[3]؛ أي أنّ المعنى يرد كما هو حقيقيّا بعيداً عن الصَّنعة والتكلّف، وقد ساق ابن الأثير في هذا من الشعر بيتين لأبي تمّام يصف فيهما مَصلبين قائلا:

---

[1]- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نُغيّر، ص 94.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص 106، 107.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [312/1].

بَكَرُوا وأسْرَوا في مُتُونِ ضَوَامِر قِيدَتْ لهُم مِن مَرْبط النّجار

لاَ يَبْرَحُون وَمَن رآهُم خَالَهُم أبداً عَلى سَفَرٍ مِن الأسْفار[1]

هذه معانٍ مبتدعة لم تنقل عن راوٍ ولم يكن أبو تمّام فيهما مُقلّدا، بل هي نابعة عن نفس مَن عايش الحادثة فصوّر حالة المصلبين تصويراً دقيقاً، جعل المتلقّي من خلالها كأنّه يراها رأي العين.

ومن الأمثلة كذلك تلك الأبيات التّي يصف فيها المتنبّي حاله مع الحمَّى:

وزَائــرتِي كــأنّ بـهَا حَـياء فلَيْس تَزُور إلاّ فـي الظلام

بَذَلتُ لها المطارف والحَشَايا فَعَفَتْهَا وبَاتَتْ في عِـظَامِي

كأنَّ الصّبحَ يَـطرُدُهَا فَتَجْرِي مَــدَامِعُهَا بــأربَعَة سِــجَامِ

أُرَاقِبُ وقْتَهَا مــن غير شَوْقٍ مُرَاقَبَةَ المشُوقِ المسْتَهَامِ[2]

إذا كان أبو تمّام قد قام باستخراج المعنى من حال مشاهدة، فإنّ استخراج المعنى عند المتنبّي وهو يصف معاناته مع الحمّى تجاوز حالة التّوصيف الإبصاري إلى حالة التّوصيف الإحساسي المتمثّل في ذلك التأريق الدّافع للرّاحة، وبسبب هذه المعايشة الحيّة استطاع أن يضمّن أفعاله القوليّة معاني مستخرجة تعدّ قمة الابتداع. ولا يمكن هنا إلاّ أن نتصوّر المتلقّي وهو يتابع مجريات تلك المعاناة إلاّ أن يشفق على حال المحموم ويتضامن معه. وهذا السّلوك دليل على قدرة الشّاعر التّوصيلية النابعة عن نواياه التأثيرية الحجاجيّة.

وأمّا ما استخرجه ابن الأثير بنفسه من معانٍ لحال مشاهدة، فيتمثّل في وصفه لأحداث معركة بآلة المنجنيق، وهي قوله: "فَنَزَلْنا بِمَرْأَى مِنه ومَسْمَعٍ، واسْتَدَرْنَا بِهِ اسْتِدَارةَ الخَاتَمِ بالإصبع، وَنُصِبت المنجَنِيقات فَأَنْشَأتْ سُحُباً صَعبَة القِيادِ، مُختَصّةً بالرُّبَى دُون الوِهَادِ، فَلَمْ تزَل تَقذِفُ السُّورَ بوَبْلٍ من جُلْمُودِهَا، وتَفْجُوُّهُ بِرُعُودِهَا قَبْل بُرُوقِهَا، وبُرُوقُ السّحُب قبْل رُعُودِهَا، حتّى غَادَرت الحزْن مِنه سَهْلاً، والعَامِرَ بَلْقَعاً مُخلًّى" [3].

---

[1]- البيتان لأبي تمام، وهما من الكامل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 154.

[2]- الأبيات للمتنبّي، وهي من الوافر. ينظر: ديوان المتنبي، ص 484.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [319/1].

لقد تمكّن ابن الأثير بصفته شاهد عيان أن ينقل أحداث المعركة من بدايتها حتّى نِهَايتها بدءاً بتخييم الجند ومحاصرتهم لحصن العدوّ، وتكثيف نيران المنجنيق المسلّطة عليه، فجاء وصفه دقيقاً نقل من خلاله المتلقّي إلى أتون المعركة وجعله يعايش أحداثها عن كثب، ومن الأدلة على الحضور العينيّ لابن الأثير قوله أنّ القصف شمل الرّبى دون الوهاد محدّداً بذلك موقع العدوّ، وكذلك تسبيقه ذكر الرّعود قبل البروق عكس ما هو مألوف، لأنّ المنجنيقات كانت تحدث أصواتاً مخيفة عند الإطلاق لتحدث ما يشبه البرق عند إصابتها الهدف، وكذا تصويره حجم الخراب الذي لحق المكان في النهاية.

ومنه يُتأكّد مدى أهمية الإجادة في ابتداع المعاني المستخرجة من الأحداث المشاهدة. وقد أصاب حين أرجع أسباب الابتداع في ذلك إلى سياق الأحداث الطارئة دون تعاطي التقليد، حيث يرى أنّ «هَذَا المعْنَى مِمَّا يُعْثر عليه عند الحوادث المتجدّدة، والخاطر في مثل هذا المقام ينساق إلى المعنى المختزل من غير كبير كُلفة؛ لشاهِد الحال الحاضرة».[1]

1-2- النّموذج:

إضافة إلى حجّة شاهد الحال تعدّ حجّة "النّموذج" وسيلة تعبيرية ذات أهميّة، وتكمن حجّيتها في اعتمادها على سلوك المقتدى به؛ «حيث تعتبر في القول الحجاجي مُقدّمات تُسْتَخْلَصُ مِنها نَتَائج مُعيّنة تؤدّي إلى امتداح سلوك خاصٍّ يمتلك بعض مَظاهِر التّمَيُّز»[2].

هذا السّلوك المميّز تنبّه له ابن الأثير وأدرك أهميّته الحجاجية؛ لذلك تراه يحثّ مؤلّف الكلام على تعاطيه، فاشترط عليه كخطوة أولى في الطّريق إلى تعلّم الكتابة، «أن يتصفّح الكاتب كتابةَ المتقدّمين، ويطّلع على أوْضاعِهِم في استعمال الألفاظ والمعاني ثم يحْذُو حَذْوَهُم»[3]، ونلاحظ صرامته تلك في حثّه على تتبّع خطى العرب المتقدّمين في ضبط الحركات الإعرابية في قوله: «فإنّه لو جُعِل الفاعل مَنْصُوباً والمفعول مَرْفُوعاً قُلِّدَ في ذلك كما قُلِّد في رَفْع الفاعل ونَصْب المفعول به»[4]. ولم ينس الدعوة إلى تقليد نصوص القرآن الكريم من توظيف للأساليب السّلسة السّهلة المطعّمة بالألفاظ التي تقبلها الذّائقة الفنّية بعيداً عن الألفاظ الوحشية الغريبة؛ يقول:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [312/1].

[2]- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نُغيّر، ص 95.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [76/1].

[4]- المصدر نفسه، [71/1].

«وإذا نظَرْنَا إلى كتابِ الله تعالى الذي هو أفصح الكلام وجدناه سهلاً سلساً، وما تضمّنه من الكلمات الغريبة يسيرٌ جداً، هذا، وقد أنزِل في زمن العرب العرباء، وألفاظه كلّها من أسهل الألفاظ، وأقربها استعمالاً، وكفى به قدوة في هذا الباب»[1].

يرى ابن الأثير أنّ العرب المتقدّمين هم السبّاقون إلى ابتداع المعاني، ثم جاء المحدثون ونسجوا على منوالهم، حتّى أنّهم لم يجرؤوا في واحد من الأغراض الشّعرية أن يتجاوزوا في مطالع قصائدهم ثنائية: (المنازل/القلوب) حتّى صارت في الشّعر سنّة حميدة. ومن الأمثلة التي ساقها عن المعاني التي ابتدعها الأوّلون ما قاله "الحرث بن خالد" من أبيات في الحماسة:

إِنِّي وَمَـا نَحَرُوا غَدَاةَ مِنًى عند الجِمَارِ يَؤُدُّهَا العُقْل

لَوْ بُدِّلَتْ أعْلَى مَـسَاكِنِهَا سِفْلاً وأصْبَح سِفْلُهَا يعْلو

لَعَرَفْتُ مَعْناها بِمَا ضَمِنَتْ مِنِّي الضّلُوعُ لأَهْلِهَا قَبْلُ[2]

لقد ضمّن الحرث بن خالد أبياته هذه معاني مبتدعة تصف ديمومة رسوخ صور المنازل في القلوب حتّى ولو زالت آثارها من الوجود وتلاشت، وبعدها جاء الشعراء المحدثون ونسجوا معانيهم على هذا المنوال، فقال أبو تمّام:

وَقَفْتُ وَأَحْشَائِي مَنَازِلُ للأسَى به وَهْوَ قَفْرٌ قَدْ تعَفَّت مَنَازِلُهْ[3]

وقال المتنبي:

لكِ يا مَنَازِلُ فِي القُلُوب مَنَازِل أقْفَرْتِ أنْتِ وهُنَّ مِنْكِ أوَاهِلُ[4]

وقال البحتري:

عَفَتِ الرُّسُوم ومَا عَفَت أحشاؤهُ من عَهْدِ شوْقِ مَا نَجُولُ فَتَذْهَبُ[5]

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [157/1].

[2]- الأبيات للحارث بن خالد المخزومي، وهي من الكامل. ينظر: ديوان الحارث بن خالد المخزومي، تحقيق: يحيي وهيب الجبوري، مطبعة النّعمان، النّجف الأشرف، العراق، ط1، 1972، ص 78.

[3]- البيت لأبي تمّام، وهو من الطويل. ينظر: ديوان أبي تمام، ص 229.

[4]- البيت للمتنبّي، وهو من الكامل. ينظر: ديوان المتنبّي، ص 177.

[5]- البيت للبحتري، وهو من الكامل. ينظر: ديوان البحتري، ص 73.

إنّ المعنى الذي ابتدعه الحرث بن خالد قَلّده فيه الشعراء من بعده، فلم تخل أبياتهم من الوقوف على الأطلال استحضاراً للذكريات.

وفي ردّ ابن الأثير على الذين ينسبون المعاني المبتدعة إلى المحدثين يستشهد لذلك ببيت امرئ القيس الذي يشير إلى "ابن خذام" كصاحب السّبق في البكاء على الديار:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ المُحِيلِ لَعَلَّنا نَبْكِي الدّيار كَما بَكَى ابن خذام[1]

كما لم ينس ابن الأثير أن يطرح نفسه نموذجاً يقتدي به مؤلّف الكلام، ومن ذلك قوله:

- «فتأمَّل ما أوردته ههنا من هذين المثالين، وانسج على منوالهما فيما تقصده من المعاني التي تبنِي عليها كتبك».[2]

- «وقد مثّلتُ لك ههنا أمثالاً يقتدى بها، فاحذُ حذوَها، وامض على نَهْجِهَا»[3].

- «فانظر كيف فَعَلْت فيه [المثال] في هذا الموضع؛ لتعلم أنّي فتحت لك فيه طريقاً تسلكه»[4].

لقد كان ابن الأثير وهو يحث مؤلّف الكلام على الاقتداء به في التأليف أن تكون النّماذج محلّ إجماع بشأن كفاءتها حتى تكون خطاباته سبيلا إلى تسليم المتلقّي بما يلقى إليه. وهو بطرحه هذا يقترب ممّا ذهب إليه "بيرلمان وتتيكا" في قولهما، بأنّ «غِنى الحجاج بالنموذج كونه يسمح —حتى ولو كان النموذج المقتدى به وحيدًا– بالتأكيد على أحد جوانبه بغرض استخلاص درسٍ مكيّف حسب الظروف»[5].وأمّا إيراده لنماذج بعينها دون أخرى فهو احتراس من الوقوع في الاقتداء بالنّموذج السّيئ الذي يحرم المؤلّف من التأثير في متلقّيه.

1-3- المثل:

تناول ابن الأثير في مقالته الأولى موضوع "الأمثال" كإحدى الآلات المعينة لمؤلّف الكلام بغرض إبلاغ مقصوده للمتلقّي، بل كحجّة جاهزة ينافح بها عن أطاريحه. يقول بشأنها: «وليعلم [مؤلف الكلام] أنّ الحاجة إليها شديدة، وذلك أنّ العرب لم تضع الأمثال إلاّ لأسباب أوجبتها، وحوادث اقتضتها، فصار المثل المضروب من

---

[1]- البيت لامرئ القيس، وهو من الكامل. ينظر: ديوان امرئ القيس، ص 151، وهو في الديوان: عوجَا على الطَّلل المحيل لأنّنا ... نبكي الدِّيارَ كما بَكا ابن حذام.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [250/2].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 258].

[4]- المصدر نفسه،]1/ 346].

[5]- Chaïm Perelman, L'empire rhétorique -Rhétorique et argumentation- 2eme Edition, Librairie Philosophique J.Vrin, paris, 2012, p 134.

الأمور عندهم كالعلامة»[1]. يريد بذلك أن يجعل مُؤلّف الكلام من هذه الأمثال حججا احتياطيّة يدعّم بها أفكاره عند حصول خلاف مع المتلقّي بشأن ما عرض عليه، وذلك بحسن استغلال تقاطعات مقامات الأسباب الطّارئة الموجبة لمضربها مع مقامات الأسباب المعلومة التّي أوجدتها في الأصل، وحينها يسلّم المتلقّي بما ألقي إليه، أي أنّ المثل «صَارَ حجّة إضافيّة لتقوية تَوَجُّهٍ إلى النّتيجة»[2]، أو بعبارة أخرى «تقوية درجة التّصديق بقاعدة أو فكرة أو أطروحة معلومة»[3].

ومن الأمثلة التّي ساقها ابن الأثير في هذا الباب، قول العرب «إن يَبغِ عليك قَوْمُك لا يَبْغِ عليك القَمَر»[4]. ويشير إلى أنّ الحقيقة باتت واضحة والأمر مفصول فيه، ولا يحتاج إلى مراجعة، والعبارة قالها رجل انتخب حكماً في خلاف وقع بين طائفتين[5].

وهذا المثل يمكن لمؤلّف الكلام أن يوظّفه ضدّ مدّعٍ عمت بصِيرته فانتصر لغير الحقّ بسبب هوى نفسه، وهذا ما أراده ابن الأثير من إيراده هذا المثل بعينه، وكثيراً ما وظّف أمثالاً وهو يخاطب المتلقّي المقبل على تعلّم الكتابة (التّأليف) رغبة في إقناعه. ومن ذلك أنّه عندما أراد أن ينبّهه إلى وجوب نقد وتمحيص للفكرة والمعلومة، وعدم الانبهار بمكانة وسمعة صاحبها، أورد المثل: «فَلَيْسَ كلّ مَنْ حَمَلَ مِيزَاناً سُمِّي صَرَّافاً، ولا كلّ مَن عَمِلَ به سُمِّيَ عرَّافاً»[6]؛ يريد أنّه يوجد متطفّلون على العلم كثر، وفي مقابل ذلك يحثّه على توخّي الحذر في ما يوظّفه من مادّة علمية من مختلف المصادر، مذكّراً إيّاه بالمثل المعروف «أَهل مكّة أَخْبَرُ بِشِعَابِهَا»[7]، والهدف من هذا كلّه إقناع المقبل عل تعاطي الكتابة بالعمل وفق هدي نصائحه وتوجيهاته.

1-4- الاستشهاد (الاحتجاج):

ما من مؤلّف يريد معالجة مسألة من المسائل إلاّ فكّر في ما يعضد به رأيه رغبة منه في إحداث تأثير في المتلقّي، فيلجأ إلى استحضار مختلف الاستشهادات بصفتها حججا جاهزة خادمة للنّتيجة التّي يروم الوصول

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [23/1].

[2]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 83.

[3]- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر، ص 95.

[4]- الميداني: مجْمع الأمثال، [30/1].

[5]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [23/1، 24].

[6]- المصدر نفسه، [1/ 40].

[7]- المصدر نفسه، [1/ 128].

إليها، وهي حجج ذات قيمة سلطوية في الضّمير الجمعي لأيّ مجتمع، حيث يستثمر المؤلف مكانتها تلك ويطعّم بها أفكاره المعروضة «قصد تقوية حضور الحجّة»[1]، فإذا حضرت الحجّة حصل التأثير في المتلقّي.

لقد أدرك ابن الأثير قيمة هذه الاستشهادات فوظّفها في مؤلّفاته، وهو يعالج مختلف المسائل والأطاريح، فحثَّ المقبل على تأليف الكلام على تعاطيها، بل نجده مدركا لذلك التفاوت في درجة قوّتها الحجاجيّة، فعمل على احترام سلّم ترتيبها، حيث يوظف من الاستشهادات القرآن الكريم أوّلا ثم الحديث النّبوي الشريف ثم الشعر ثم أقوال العرب. ومن بين الاستشهادات التي ساقها ابن الأثير من القرآن الكريم تدعِيماً لرأيه، ما كان في ردّه على "ابن سنان" الذي أرجع السبب في قبح بعض الألفاظ إلى طولها ممثّلا لذلك بلفظة "سُوَيْدَاوَاتها" التي وردت في أحد أبيات المتنبي، مرجعا سبب قبحها إلى صيغة الجمع التي وردت عليها؛ يقول: «ولبس الأمر كما ذكره، فإنّ قبح هذه اللفظة لم يكن بسبب طولها، وإنّما هو لأنّها في نفسها قبيحة، وقد كانت وهي مفردة حَسَنة، فلَمَّا جُمِعَت قبحت لا بسبب الطّول، والدّليل على ذلك أنّه ورد في القرآن الكريم ألفاظ طوال، وهي مع ذلك حسنة، كقوله تعالى: (فَسَيَكفِيكَهُم الله) فإنّ هذه اللفظة بتسعة أحرف، وكقوله تعالى: (لَيَسْتَخْلِفنّهم في الأرض) فإنّ هذه اللّفظة عشرة أحرف، وكلتاهما حسنة رائقة، ولو كان الطول ممّا يوجب قبحاً لقبحت هاتان اللّفظتان، وليس كذلك»[2]. وبهذا الدّليل الذي وظّفه ابن الأثير من القرآن الكريم، فإنّه لا يتوقع من المدّعي إلاّ التّسليم والإذعان. وقد ساق الدّليل من المصدر نفسه في ردّه على الذين ذمّوا السّجع فقال: «وقد ذَمّه بعض أصحابنا من هذه الصّناعة، ولا أرى لذلك وجهاً سوى عجزهم أن يأتُوا به، وإلاّ فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم؛ فإنّه قد أتى منه بالكثير، حتى إنّه لَيُؤْتَى بالسّورة جميعها مسجوعة، كسورة الرّحمن، وسورة القمر، وغيرهما»[3].

وأمّا ما استشهد به من الحديث النّبويّ الشريف، ما ساقه في تفضيله "التكرير" على "الإيجاز" من حيث حجم التأثير في المتلقّي، فقال: «وعليه ورد الحديث النّبويّ؛ وذاك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "إنّ بني هشام بن المغيرة استَأْذَنُونِي أَنْ يُنكِحُوا ابنتهم عليًّا فلا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن إلاّ أن يطلّق عليّ ابنتي وينكح ابنتهم" فقوله: "لا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن" من التّكرير الذي هو أشدّ موقعاً من الإيجاز؛ لانصباب العناية إلى تأكيد القول في منع عليّ رضي الله عنه من التّزوّج بابنة أبي جهل بن هشام»[4].

---

[1]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 58.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 188].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 193].

[4]- المصدر نفسه، [162/2].

أمّا ما أورده من استشهادات شعرا، فقد لاحظنا في تناولنا "النّموذج" كحجّة مؤسِّسة لبنية الواقع كيف ساق أبياتا في الحماسة "للحرث بن خالد" يستدلّ بها كمعان مبتدعة، ثمّ لما أراد تبيان الأثر النّفسي السّيئ الذي تتركه الألفاظ الوحشيّة الغريبة في المتلقّي مثّل لذلك بلفظتي (اِطْلَخَمَّ/ دَهَاريس) من بيت لأبي تمّام يقول فيه:

قَدْ قُلْتُ لَمَّا اطلخَمَّ الأمْرُ وانْبَعثَتْ عَشْوَاءُ تَاليَةٌ غُبسًا دَهَارِيسَا[1]

ثُمّ يعلقّ على ذلك التّوظيف الذي ترفضه الذّائقة الفنّية السّليمة قائلاً: «فَلَفظة "اطْلَخَمَّ" من الألفاظ المنكرة التي جمعت الوصفين القبيحين في أنّها غريبة وأنّها غليظة في السّمع كريهة على الذّوق، وكذلك لفظة "دهَاريسَ" أيضا».[2]

أمّا من شعر المتنبي فمثّل بلفظة (جَفَخَ) في قوله:

جَفَختْ وهُم لاَ يجْفَخُونَ بِهَا بهم شِيَمٌ عَلَى الحَسَبِ الأَغَرِّ دلاَئِلُ[3]

أمّا ما وظَّفه من أقوال العرب، فاستشهاده بأحد أقوالها في حثّه المقبل على التّأليف بإتيان الاستعارة التّي يطوى فيها ذكر المستعار له، وبيّن له كيف أنّ العرب ذكرت "اللُّجَين" وأرَادت به "الهلال"، حيث يقول: «وبلغني عن العرب أنّهم يقولون عند رؤية الهلال: لا مرحباً باللّجين مُقَرّبُ أَجلٍ وَمَحْلٍ، وهذا من باب الاستعارة في طيّ ذكر المستعار له»[4].

وما يمكن الوقوف عليه أن ابن الأثير عندما يتناول فكرة ما يقتلها درساً من خلال توظيفه الكمّ الهائل والمتنوّع من الأمثلة محاصراً بها المتلقّي حتّى لا يترك له فرصة عدم التّسليم بما خوطب به.

2- الرّوابط الحّجاجية:

تعّدّ الرّوابط الحجاجية أدوات لسانية خادمة للحجاج، ومساهمة في انسجام الخطاب، حيث يستعين بها المتكلّم في تنظيم خِطَابه من خلال مساهمتها في الوصل بين حجج الخطاب ونتائجها بهذف التأثير في المتلقّي وحمله على الاقتناع.

---

[1]- البيت لأبي تمّام، وهو من البسيط. ينظر: ديوان أبي تمّام، ص 171.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 164].

[3]- البيت للمتنبّي، وهو من الكامل. ينظر: ديوان المتنبّي، ص 179.

[4]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 375].

هذه الرّوابط الحجاجيّة تزخر بها اللّغة العربية كغيرها من اللّغات الطبيعيّة. ومن بين هذه الرّوابط المتداولة بكثرة: "بل، لكن، إذن، لاسيّما، حتّى، لأنّ، بمَا أنّ، إذْ، إذاً، الواو، الفاء، اللاّم، كَيْ، ...إلخ"[1].

وبالعودة إلى المثل السّائر نجد ابن الأثير قد تناول هذه الظاهرة في مقالته الثانية التّي خصّصها للصّناعة المعنويّة ضمن مبحث الحروف العاطفة والجارّة، وحاول أن تكون معالجته الطبيعيّة لهذه الأدوات معالجة واعية مخالفاً النّحاة في نظرتهم الكلاسيكية، إذ يقول في باب الحروف العاطفة والجارة: "ولستُ أعنِي بإيراده [النوع] ههنا ما يذكره النّحويّون من أنّ الحروف العاطفة تُتبِعُ [المعطوف] المعطوف عليه في الإعراب وأنّ الحروف الجارّة تجرّ ما تدخل عليه بل أمراً وراء ذلك"[2].

فما الجديد الخفيّ الذي قصده ابن الأثير في قوله هذا ؟.

2-1- حروف العطف:

من الأمثلة التي سَاقها ابن الأثير في باب العطف، قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝٨٠ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ۝٨١﴾ (الشعراء/79- 81).

لقد ضمّت هذه الآية ثلاثة حروف عاطفة (الواو، الفاء، "ثمّ")، وتوظيفها في النّص القرآني ودليل على أنّها "المؤشّرُ الأساسي والبارز، وهي الدّليل القّاطع على أنّ الحجاج مؤشّر له في بنية اللّغة نفسها"[3]

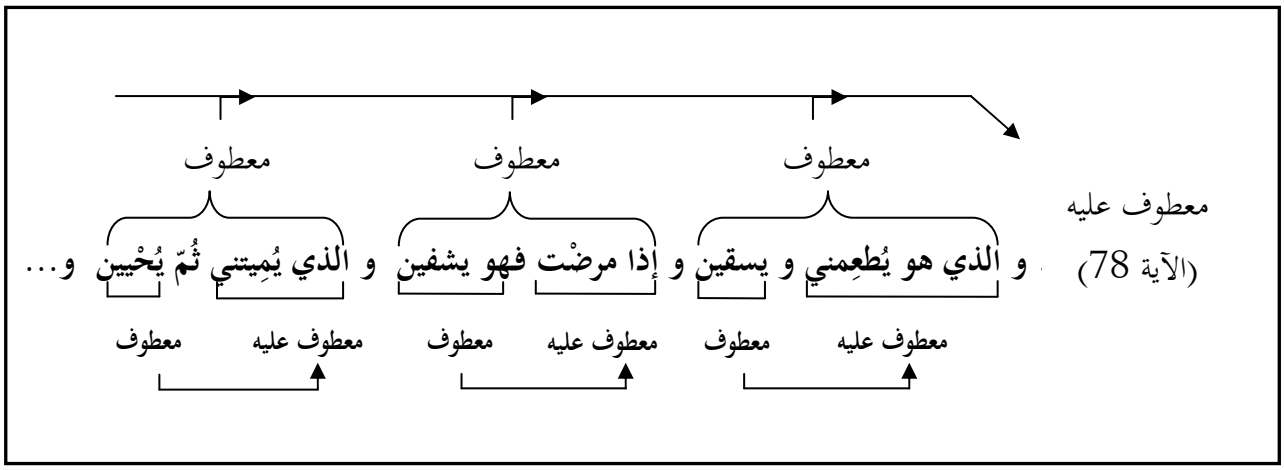
إذا تأمّلنا الآيتين السابقتين نجد الواو قد قام بدور الوصل والجمع بين مختلف المسائل والقضايا الواردة فيهما، وذلك كما يبيّنه الشكل الآتي:

---

[1]- أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص 55.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 50].

[3]- أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص 55.



الشكل (22): يمثل الدَّور الحِجاجي الذي تنهض به حروف العطف (الواو/ الفاء/ "ثمّ")

حيث أنّ حرف الواو قام بالجمع بين القضايا الواردة في الآيات (79، 80، 81) المتمثلة في الثنائيات: [(الإطعام/ الإسقاء)، (الإمراض/ الإشفاء)، (الإماتة/ الإحياء)]، مضافة إلى قضيّة (الطّمع في المغفرة يوم البعث) في الآية اللاحقة (والّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يومَ الدّين) وإحالة كلّ هذه المعطوفات على المعطوف عليه (الخالق الهادي) في الآية (78) (الذي خَلَقَنِي فَهُو يَهْدين)؛ وإضافة إلى وظيفة الجمع والوصل بين القضايا الواردة في الآيات أعلاه، فإنّه تولّى الجمع كذلك بين طرفي قضية (الإطعام والإسقاء) في الآية (79)، أمّا القضيتان الأخريان، فإنّه لما كان الشّفاء يَعقُب المرض عادة، فقد حصل الرّبط بالفاء المفيدة للترتيب والتّعقيب، ولما كانت مسألة الإحياء (البعث) تأتي بعد فترة طويلة من لحظة الإماتة، فتمّ توظيف الرابط "ثمّ" الذي يفيد التّرتيب والتّراخي، وما نلحظه بعد هذا أنّ "الواو" قام بجمع شتات هذه القضايا وساقها كحجج متسلسلة ومترابطة نحو نتيجة محدّدة هي قدرته تعالى في تدبير شؤون الحياة كلّها.

إنّ هذه الأهميّة التي استأثر بها الواو في توجيه الخطاب وجهة معيّنة قد أدركها "عز الدين النّاجح" في تعليقه على كلام "ابن يعيش" وهو يتناول موضوع إفادة الواو مطلق الجمع، فقال: «ألا يُرجعنا هذا الكلام [كلام ابن يعيش في الواو] إلى تعريف القسم الحجاجي ومقولة الاشتراك في الحجج الموصّلة إلى حكم واحد ألا وهو النّتيجة»[1].

وإدراكا من ابن الأثير لأهميّة هذه الرّوابط (حروف العطف)، وحتّى يقنع مؤلّف الكلام بجدواها، تراه يجرّد النّص القرآني منها بغية الكشف عن حجم الفارق الّذي سيحلّ بالمعنى حينها، يقول: «ولو قال قائِل في موضع

[1]- عز الدّين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، مكتبة علاء الدّين، -صفاقس- تونس، ط1، 2011، ص 153.

هذه الآية الذي يُطعِمُني ويَسْقين ويُمرضُنِي ويشفين ويُميتني ويُحْيين لكان للكلام معنًى تامّ، إلاّ أنّه لا يكون كمعنى الآية؛ إذ كلّ شيء منها قَد عُطِفَ بما يُناسبُه ويقَع موقع السّداد منه» [1].

إنّ ابن الأثير وإن لم يشر صراحة إلى الدّور الحّجاجي لهذه الرّوابط، إلاّ أنّ إصراره على وجوب توظيفها واستغلال طاقاتها للتأثير في المتلقّي، ربّما يكون هو ما عناه مِن دور آخر غير شرط التّبعيّة المتداول لدى النّحاة.

2-2- حروف الجرّ:

تختلف معاني (وظائف) حروف الجرّ من حرف لآخر حسب السياقات الموظّفة فيها، بل تتعدّد المعاني مع الحرف الواحد، وقد لاحظ ابن الأثير خَلطا أثناء توظيف بعض الحروف، فيُوضَع حرف جرّ موضع حرف جرّ آخر[2]، فساق الحرفين (على، في) كمثال لذلك، علماً «أنّ "في" للوعاء و"على" للاستعلاء»[3]، واختار لذلك قوله تعالى: ﴿ **قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ** ﴾ (سبأ/ 24). وخلص ابن الأثير وهو يدقّق النظر في طبيعة توظيف الحرفين (على، في) في ذينك الموضعين بعينهما، بأنّه عزّ وجلّ وظّف الحرف "على" حال سلوك الشّخص مسلك الهدى تعبيراً منه وبواسطة ذلك الحرف عن المكانة العالية للمهتدي وعن الاستقامة ومطلق الحرّية، في حين وظّف الحرف "في" حال سلوك الشخص طريق الانحراف، تعبيراً منه عزّ وجلّ عن حجم الضّلالة والانحسار والتخبّط، وعلّق على ذلك كلّه بقوله: «ألا ترى إلى بداعة هذا المعنى المقصود لمخالفة حرف الجرّ ههنا؛ فإنّه إنّما خُولف بينهما في الدّخول على الحقّ والباطل لأنّ صاحب الحقّ كأنّه مستعلٍ على فرس جوادٍ يركض به حيث شاء، وصاحب الباطل كأنّه منغمس في ظلامٍ منخفضٍ فيه لا يدري أين يتوجّه، وهذا معنًى دقيق قلّما يراعى مِثلُه في الكلام»[4].

يريد ابن الأثير من تعليقه هذا لفت انتباه المتكلّمين والمتلقّين أصحاب الذّائقة الفنيّة خصوصاً لتلك الأسرار الدقيقة اللّطيفة التّي تتجلّى لهم حال توظيف حروف الجرّ في مواضعها المناسبة، وكذا تنبيهه على قيمة الأثر النّفسي الذي يحدثه الخطاب بذلك في المتلقّي، ويمكن توضيح الفرق الحاصل بين معنى الحرفين في الآية بالشكل الآتي:

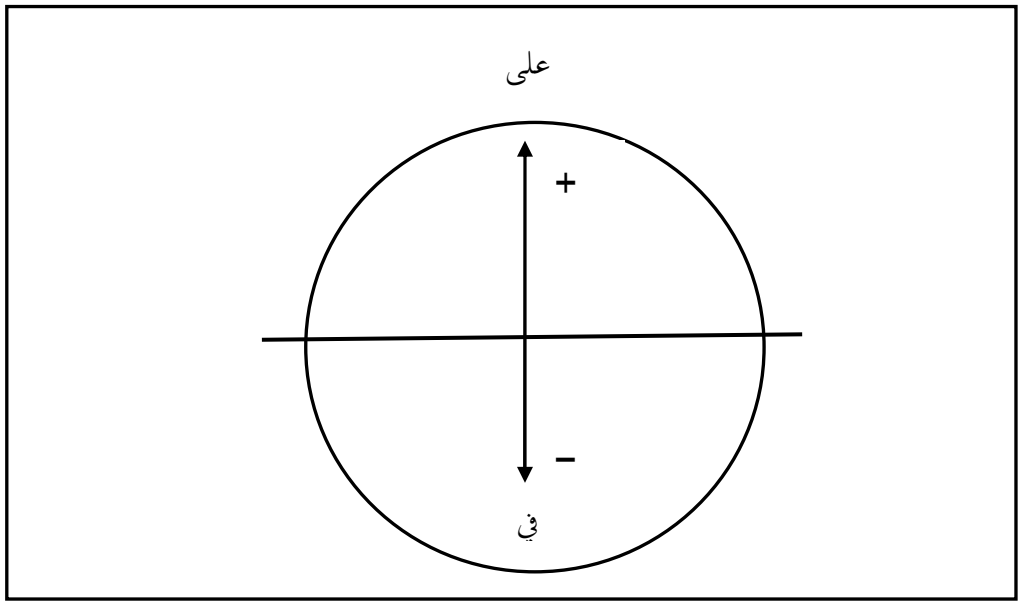
---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 50].

[2]- ينظر: المصدر نفسه، [2/ 53، 54].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 53].

[4]- المصدر نفسه، [2/ 53].



الشكل (23): يمثل واقع المعنى المستفاد من توظيف حَرْفي الجرّ (على، في) في الآية

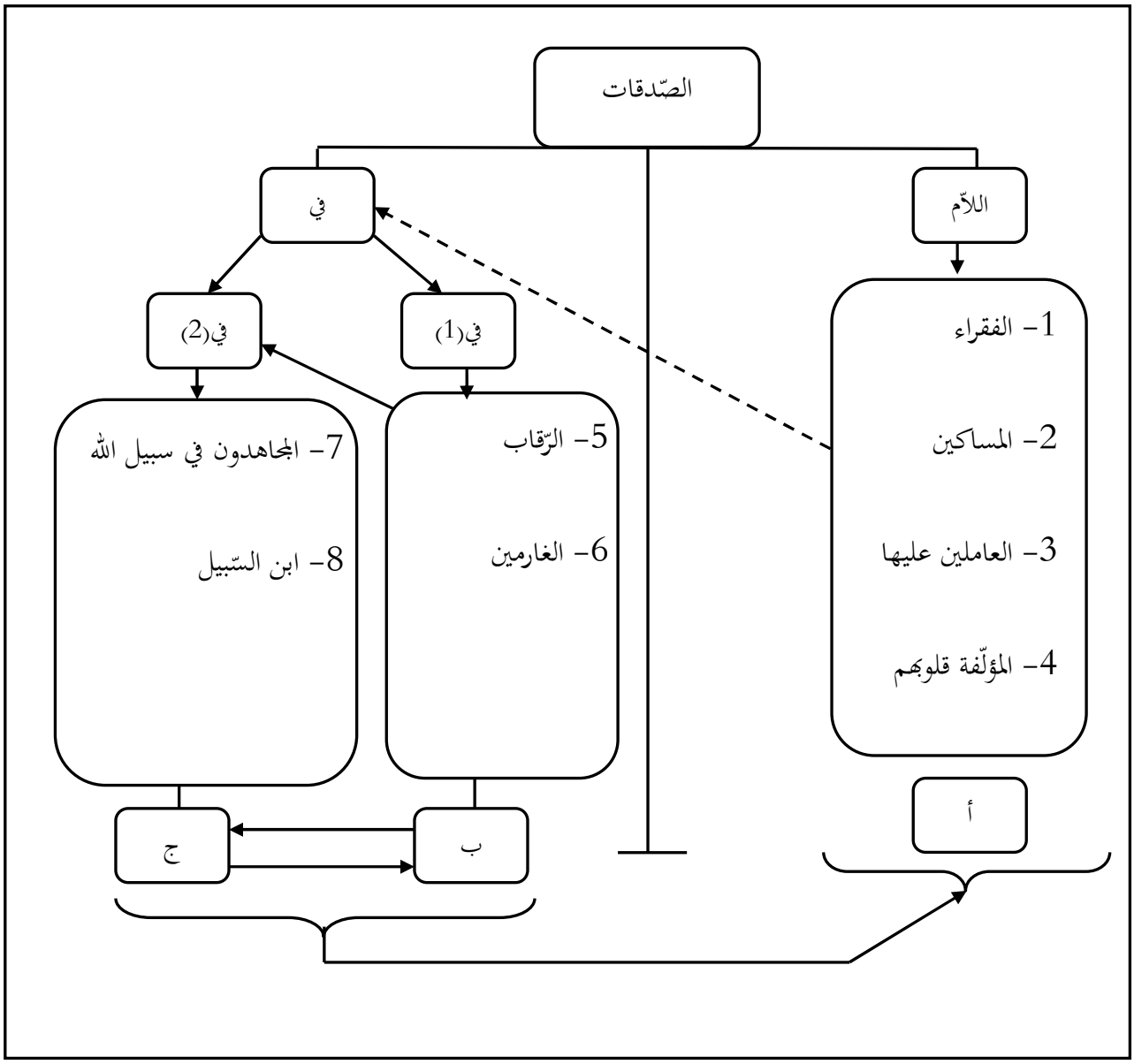
إنّ الخط الأفقي في الدائرة هو فاصل بين نصفيها؛ حيث تبوّأ "على" ذروة النّصف الأعلى من جهة الخارج تعبيرا عن معنى "الاستعلاء" كما يشير إلى ذلك السّهم الموجب (+)، في حين احتلّ "في" قعر النّصف السّفلي المشار إليه بالسّهم السّالب (–) تعبيراً عن "الانحطاط" والدّرجة الدّنيا من حيث الرّتبة.

ومن الأمثلة التي ساقها أيضاً لذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ**﴾ (التوبة/ 60).

يلاحظ أنّ الآية الكريمة ضمّت ثمانية أصناف من مستحقّي أموال الزّكاة، وقد ربط بينها بحرف العطف الواو الذي يفيد مطلق الجمع، فشملت عملية الاستحقاق بدايةً صنف (الفقراء، المساكين، العاملين عليها، المؤلفة قلوبهم)، ثمّ عطف عليها الصنف (في الرّقاب، الغارمين)، ثمّ صنف (المجاهدين في سبيل الله، ابن السّبيل). وقد تنبّه ابن الأثير إلى أهمية العدول عن حرف الجرّ اللاّم الذي وظّف مع الصّنف الأوّل إلى حرف الجرّ "في" مع الصّنفين الآخرين، وعلّل سبب ذلك بقوله: «لأنّ "في" للوعاء، فنبّه على أنّهم أحقّاء بأن توضع فيهم الصّدقات كما يوضع الشيء في الوعاء وأن يجعلوا مَظِنّة لها، وذلك لما في فكّ الرّقاب وفي الغرم من التّخلّص»[1]، ثم راح يؤكّد على أنّ تكرير "في" في الآية يجعلنا نسلّم بأحقّية الصّنف الوارد بعد "في" (2) في الصّدقة على ما قبله، ثمّ اعتبار هذين الصّنفين المجرورين بـ "في" أحقّ بدورهما في الصّدقة من الصّنف الأوّل في الآية والمسبوق بحرف الجرّ

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 54].

(اللاّم)، وهذا كله نتاج حسن توظيف الأدوات في الخطاب لخدمة الأغراض المرغوب فيها. ويمكن توضيح ما ذهب إليه ابن الأثير بالشكل الآتي:



الشكل (24): يمثل ترتيب أصناف مستحقّي الزّكاة كنتيجة للعدول الحاصل في توظيف حرف الجرّ (اللاّم)

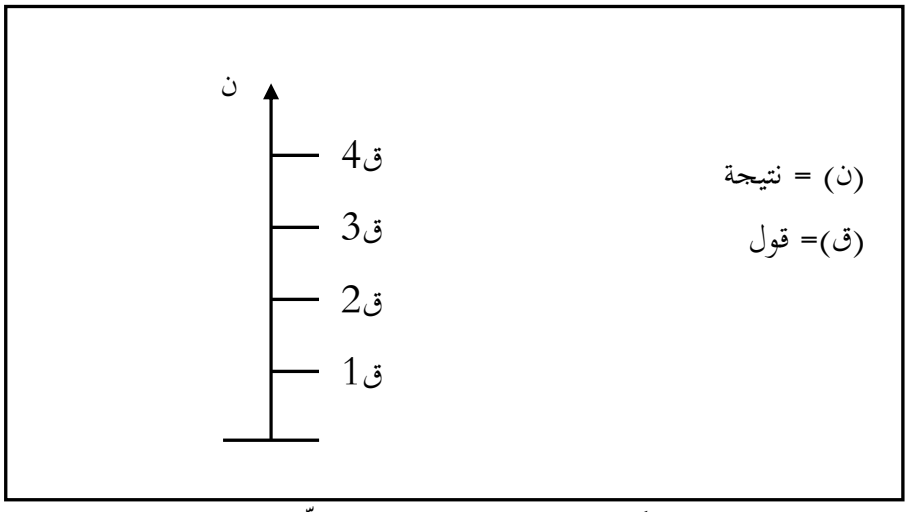
حيث يمثّل الخط الشّاقولي الحاجز الذي تُوقّف عنده في تعديد الأصناف التي تستحقّ الزّكاة والمسبوقة بحرف الجرّ (اللاّم)، والمشار إليها بالحرف (أ)، ليحصل بعدها العدول _والمعبّر عنه بالسّهم المتقطّع_ إلى توظيف حرف الجرّ "في"، الذي بسببه صار ما تبقّى من مستحقّي الزّكاة صنفين [(ب) +(ج)]، وصار المذكورون ما بعد حرف الجرّ (في (2))؛ أي الصّنف (ج) بفعل التّكرير الحاصل في الأداة "في" أوكد في الاستحقاق من الصّنف الذي

قبلها؛ أي: (ب)، والصّنفان (ب) + (ج) صارا بدورهما أوكد في الاستحقاق من الصّنف (أ) المسبوق بحرف الجرّ (اللاّم)، ومنه ينتهي ترتيب الأصناف من حيث الاستحقاق إلى ما يلي: [(ج) + (ب)] + (أ).

وما نخلص إليه في الأخير أنّ حروف العطف والجرّ، ورغم كونهما أدوات لغوّية بسيطة، إلاّ أنّه إذا أُحسِن توظيفها في مواضعها اللاّئقة بها، فإنّها تنهض بأهميّة خطيرة داخل الخطاب، من خلال إسهامها الفعّال في الرّبط بين مختلف قضايا الخطاب، ناهيك عن حجم التأثير في المتلقّي، ولا شكّ أنّ هذا الطرح هو ما أشار إليه ابن الأثير وغفل عنه النّحاة.

3- السّلّم الحجاجي:

المراد بالسّلّم الحجاجي تلك العلاقة المرتّبة للحجج بطريقة متدرّجة انطلاقاً من الحجّة الأضعف والعكس، ويمكن التّمثيل له بالشكل الآتي:



الشكل (25): يجسّد طبيعة السلّم الحجاجي

حيث تشير (ق)1 إلى الحجة الأضعف فيه، والحجة (ق4) إلى الحجة الأقوى، وقد أفضت العلاقة الترتيبية فيه إلى النتيجة (ن).

إنّ الفئة الحجاجيّة للأقوال (ق1، ق2، ق3، ق4) قائمة على علاقة ترتيبيّة خادمة للنّتيجة (ن)؛ وعليه فالسّلّم الحجاجي "هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مُزَوّدة بعلاقة ترتيبيّة ومُوَفّيَة بالشّرطين التّاليين:

أ- كلّ قَول يقع في مرتبة ما من السّلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطّرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب- كلّ قول كان في السُّلَّم دليلاً على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مَرْتَبَةً دَلِيلاً أقوَى عَليه»[1].

ومنه فإذا قلنا:

أ- البئر غائرة.

ب- البئر عميقة.

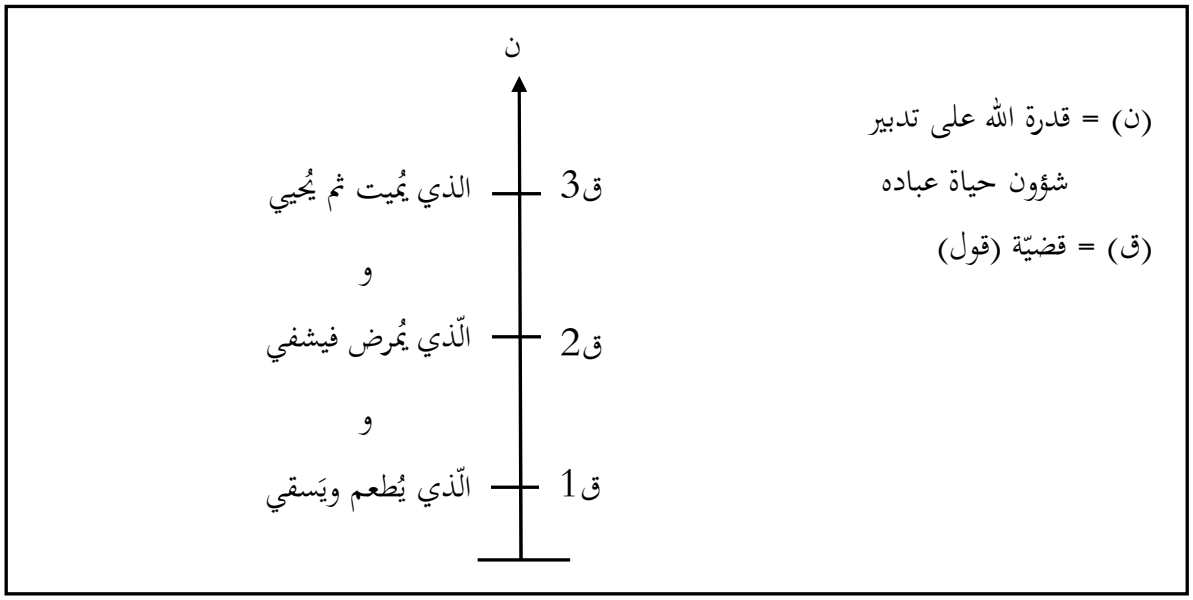
ج- البئر سحيقة.

فإنّنا نكون قد شكّلنا بواسطة الأوصاف (غائرة، عميقة، سحيقة) سلّمًا حجاجيًا، حجّته الأعلى هي الحجّة (ج) التي مفادها (الالتزام بالبقاء في الخارج وعدم نزُول البئر) لأنّها سحيقة وفي ذلك خطر، في حين أنّ الحجّة (أ) هي الأضعف في السّلّم لأنّ مدلولها يتمثل في مجرّد الإشعار بالخطر المتوقّع، وقد أبانت عن حجم خَطره الحقيقي الحجّة (ب) ليصل الذّروة مع إيراد الحجّة (ج).

وبالعودة إلى الآيات السّابقات (79، 80، 81) من سورة الشعراء، فإنّنا نلحظ أنّ الأفعال القوليّة (القضايا) التي تضمّنتها وهي: [(الإطعام/الإسقاء)، (الإمراض/الإشفاء)، (الإماتة/الإحياء)] هي بمنزلة النّتيجة الحتميّة الثابتة، وهي قدرته سبحانه وتعالى على تسيير أمور الكون كلّها، ومنها قدرته على التحكّم في مسار حياة الإنسان بدءاً من بداية خلقه حتّى تحديد مصيره بعد إعادة بعثه، ومنه يكون السّلّم الحجاجي لهذه الأقوال والذي كشفت عنه عبقريّة الواو[2] كالآتي:

[1]- طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان، ص 277.

[2]- لمزيد من المعلومات، ينظر: عز الدّين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ص 152.



الشكل (26): ينقل في سلّم حجاجي ترتيب مختلف القضايا في الآيات والنتيجة المترتبة عن ذلك

حيث أن القضية (ق1) تمثل الحجة الأضعف في الفئة الحجاجية، في حين تشير القضية (ق3) إلى الحجة الأقوى فيها، لينتهي الترتيب في الآية إلى النتيجة (ن).

إنّ الحجّة الأقوى في هذا السّلّم هي الحجّة (ق3)؛ لأنّ عظمة الخالق عزّ وجلَّ تتجلّى فيها أكثر من الحجّتين (ق2) و(ق1).

ومن الأمثلة التّي ساقَها كذلك قوله تعالى: ﴿**قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ۝٢١ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۝٢٢**﴾ (عبس/17-22).

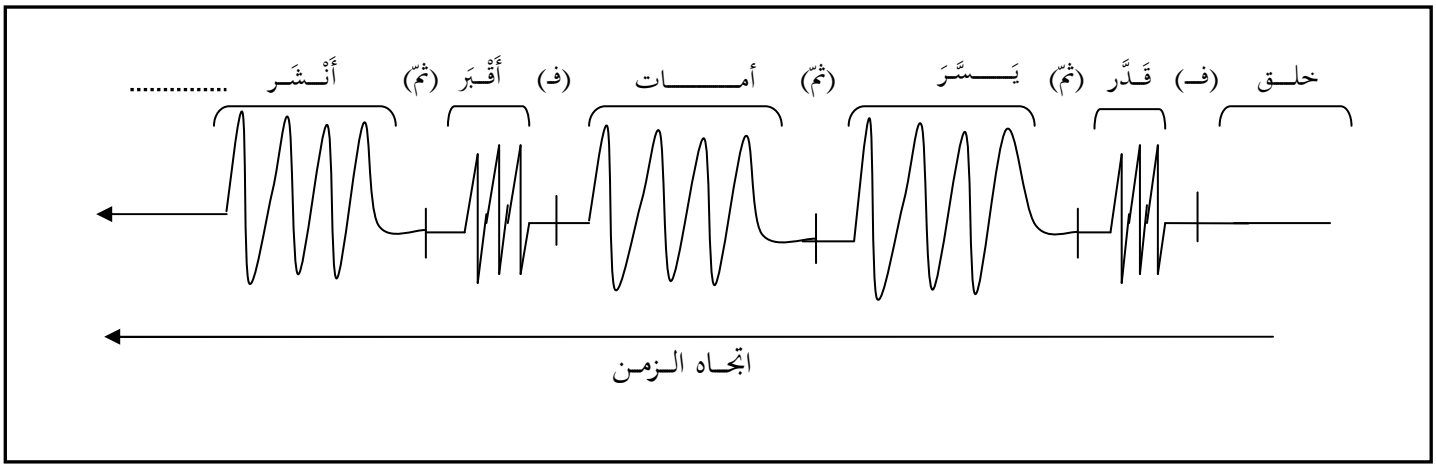
لقد تمّ الرّبط بين الآيات بواسطة حرفي العطف الفاء و"ثمّ"، وإن اشتركا في إفادتهما معنى "الترتيب" إلاّ أنهما اختلفا في مقدار الوقت المستغرق انطلاقا من حصول الفعل (الحدث) الأوّل حتّى الثاني في الفعلين القوليين المتعاطفين، ومنه نلحظ ما يلي:

– لما كانت مسألة "التّقدير" قد تلت مباشرة عملية "الخلق" وظّف القرآن الكريم حرف العطف الفاء تدليلاً على سرعة التّنفيذ.

– لما حصل "التّيسير" بعد فترة طويلة من زمن "التّقدير"، ولما حصلت "الإماتة" بعد طول فترة "التّيسير" وُظّف فِي الحالتين الحرف "ثمّ".

– لما كانت عمليّة "الإقبار" مباشرة بعد "الإماتة" وُظّف حرف الفاء.

– وأخيراً ثمّ العطف بـ "ثمّ" بِسبب طول الفترة بين زمن "الإماتة" وموعد "الإنشار"؛ و يمكن ترجمة مسار الأحداث في الآيات من خلال الشكل الآتي:



الشكل (27): يوضح مقدار ما يستغرق من زمن في إنجاز قضايا عُطِف بينها بالحرفين: الفاء و"ثَمَّ". [1]

حيث يشير الرمز الأول ( ) الذي جاءت أجزاؤه متقاربة مضغوطة تعبيرا منا عن قصر الفترة الزمنية المستهلكة (تواتر كبير) مذ حصول الخلق حتى التقدير، ومن زمن حصول الإماتة حتى الإقبار كما دلّ عليها حرف العطف الفاء. وفي المقابل أحدثنا في الرمز الثاني ( ) استطالة تعبيرا منّا عن طول الفترة المستهلكة (تواتر صغير) من زمن بدء التيسير حتى الإماتة، ومن زمن حصول الإقبار حتى الإحياء.

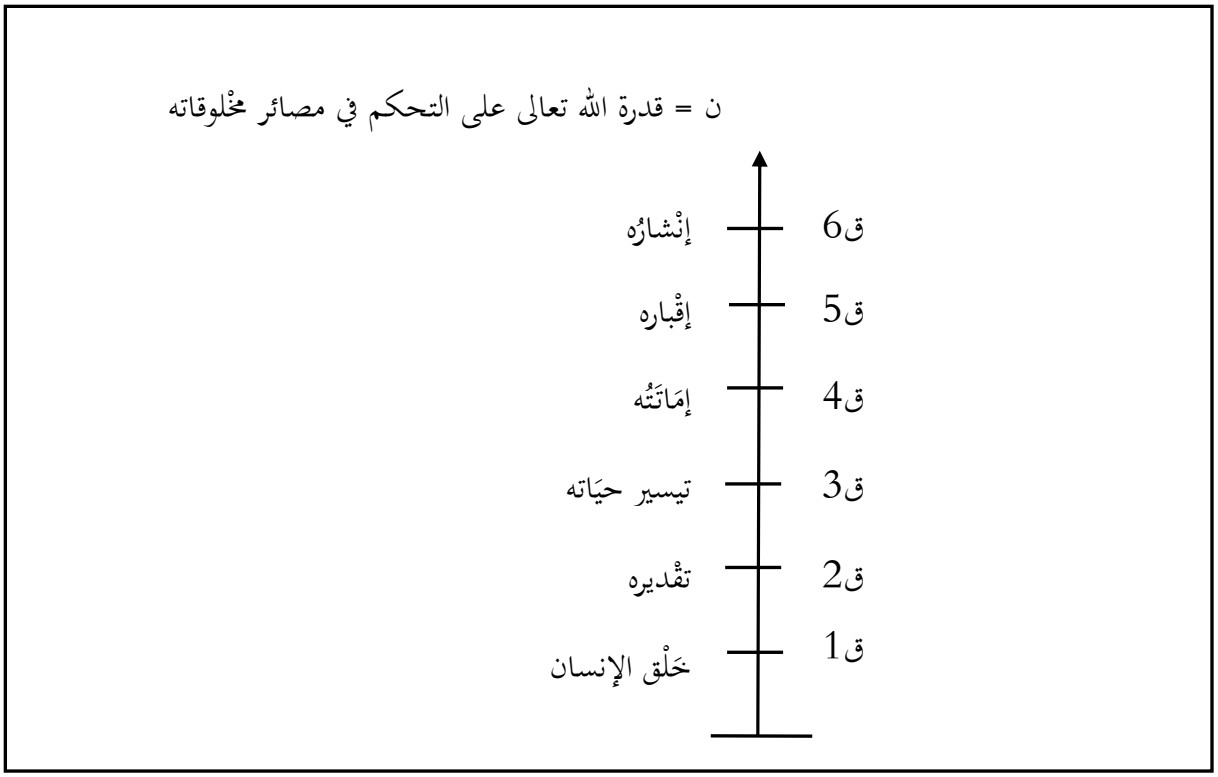
إنّ القضايا التّي تضمّنها الخطاب القرآني تولّى الرّبط بينها الحرفان الفاء و "ثم" حسب ما يقتضيه المقام، وهذه القضايا تعدّ بمثابة حجج تشكّل على إثرها سلّم حجاجيّ خدمت قضاياه (أركانه) نتيجة واحدة هي قدرته سبحانه وتعالى على التحكّم في مصائر مخلوقاته، ومنه يكون السّلم الحجاجيّ كالآتي:

---

[1]– يشير الرّمزان اللّذان تضمّنهُما الشكل إلى:

 = السرعة في التّنفيذ.

 = التراخي.



الشكل (28): يمثّل سلمًا حجاجيّا يتضمّن قضايا مرتبة انطلاقًا من الحجّة الأضعف وانتهاء عند النتيجة (ن)

حيث أنّ الحجّة (ق6) هي الحجّة الأقوى في السلم؛ لأنّ مسألة الإنشار (البعث) فِعل جَلَل مُعجز لا يقواه إلاّ الله عزّ وجلّ.

وأمّا المثال الثالث الذي ساقه ابن الأثير، فهو قوله تعالى: ﴿ **فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾ فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿٢٣﴾** ﴾ (مريم/22، 23).

لقد تمّ الرّبط بين مختلف المتعاطفات في الآيتين بواسطة الفاء، تعبيراً عن وجه الإعجاز وحجم التحدّي وعظيم الفعل المتمثل في الاقتصاد في الوقت ما دام إنجاز تلك الأفعال يتطلّب في واقع النّاس وقتا أطول. [1]

إذا كان جمهور المفسّرين يرون في "حمل مريم" أنّه كان عاديا كحمل بقيّة النساء، فإن ابن الأثير خالفهم في ذلك ورأى في مذهبهم ذاك انتفاء لوجه الإعجاز في الخطاب القرآني، واحتجّ لرأيه من الخطاب نفسه الذي وظّف

[1]- لقد كانت مسألة التحكّم في الزّمن من خلال الاقتصاد فيه بتقليص مقداره وتسْريع إنجاز الأفعال المختلفة رمْز القوة والتحدّي وشعار الغلبة، وقد جعله سيّدنا سليمان -لأهميّته وخطورته- محلّ اختبار لِجَدَمِه بشأن المدّة الزمنيّة التي ستُستغرق في إحضار عرْش بلقيس.

الفاء في عطفه "الوضع" على "الحمل" إذ يقول: «وفي هذه الآية دليل على أنّ حملها به ووضعها إيّاه كانا متقاربين؛ لأنّه عطف الحمل والانتباذ إلى المكان الذي مضت إليه والمخاض الذي هو الطّلق بالفاء، وهي للفور، ولو كانت كغَيرها من النّساء لعطف بثمّ التّي هي للتّراخي والمهلة»[1].

لقد قام ابن الأثير في انتصاره لرأيه باستثماره للنّص من خلال إدراكه لذلك النّسق في ترتيب الأقوال داخله، والّذي أحدثه ذلك الرّابط المعنوي البسيط (الفاء)، لأنّه «ترابط حجاجيٌّ [...] مُسَجّلٌ في أبنية اللّغة بصفته علاقات تُوجّه القول وجهة دون أخرى، وتَفرِضُ ربطه بقول دون آخر»[2].

والذي نخلص إليه هو انّ الحجج المبيّنة للمواقع بمختلف أنواعها، والرّوابط الحجاجيّة، والسّلالم الحجاجيّة، كلّها آليات لغويّة تنهض بدور حجاجيّ تأثيريّ، إذ تفعل فعلها في المتلقّي نتيجة قوّتها المعنويّة الضّاغطة باتجاه حقيقة الأشياء، فلا تترك للمتلقّي بدًّا من التّسليم، فاكتسبت بذلك مسحة تداوليّة بفضل طبيعتها الاستعماليّة المتميّزة أثناء التّبالغ.

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 51].

[2]- حَمّادي صمّود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، ص 352.

المبحث الثّالث: استراتيجية ابن الأثير الحجاجيّة

1- الاستراتيجية مفهومها وكيفية استثمارها:

سبقت الإشارة إلى أنّ المفهوم الاصطلاحي للاستراتيجيّة يدور حول وضع الخطط العسكريّة استعدادًا للمعركة، ويعنى كذلك اعتماد الإنسان للتّخطيط في كيفيّة إدارة أفعاله ومشاريعه المقبل عليها؛ لكن هذا المفهوم تُوسِّع فيه ليشمل مجال اللّسانيات، حيث استثمر من طرف المتكلّم في التّعبير عن مقاصده وإيصال مراميه إلى القارئ (المتلقّي).

إنّ الهدف من توسّل هذا الفنّ (الاستراتيجية) هو رغبة الاستراتيجي (المتكلّم) في تحقيق ما استهدفه في خطابه للحدّ من الانتكاسات المحتملة قدر المستطاع؛ أمّا مبرّرات استعمال استراتيجية الإقناع القائمة على المحاجّة، فذلك راجع إلى «أنّ تأثيرها التّداولي في المرسَل إليه أقوى، ونتائجها أثبت وديمومتها أبقى، لأنّها تنبع من حصول الإقناع عند المرسل إليه غالباً لا يشوبها فرض أو قوّة»[1]؛ وبالتالي فهي أبعد ما تكون عن الإكراه.

لقد أدرك ابن الأثير أهميّة هذه الاستراتيجية فنأى برأيه عن أسلوب الإكراه والمغالطة، إنّما عمد إلى استنطاق اللّغة بتوظيف آلياتها المتنوّعة واستثمارها إلى أبعد الحدود، جاعلاً منها وسائل حجاجيّة مؤثّرة في قناعات المتلقّي[2]، خاصّة أنّ موضوع المدوّنة تعليميّ، وبسبب هذا السياق التعليمي نجده يركّز أكثر على "الحجاج التّقويميّ" على العكس منه في "الحجاج التّوجيهيّ" الذي يكتفي فيه المتكلّم عادة بعرض أدلّته على المتلقّي غير مكتَرث بردود أفعاله. [3]

إنّ لفظة "التّقويم" توحي بوجود اعوجاج أو انحراف يرجى تعديله؛ أي أنّ المتكلّم على العكس منه في الحجاج التّوجيهي نجده يولي أهميّة للمتلقّي من خلال استعداده للردّ على اعتراضاته المحتملة. لقد أفاض طه عبد الرحمن في تشريحه لطبيعة هذا النّمط من الحجاج؛ فقال: «والمقصود بالحجاج التّقويميّ هو إثبات الدّعوى بالاستناد إلى قدرة المستدلِّ على أن يجرّد من نفسه ذاتاً ثانية يُنزِلها مَنزلة المعترض على دَعْوَاه؛ فها هنا لا يكتفي المستدلّ بالنّظر في فعل إلقاء الحجّة إلى المخاطب، واقفاً عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط،

---

[1]- الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 445.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 470- 473.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 470- 473.

بل يتعدّى ذلك إلى النّظر في فعل المتلقّي باعتباره هو نفسه أوّل متلقّ لما يلقي، فيبني أدلّته أيضاً على مقتضى ما يتعيّن على المستدلّ له أن يقوم به، مستبقاً استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفاً إمكانات تقبّلها واقتناع المخاطب بها»[1]. يريد بذلك أنّ المتكلّم (العارض) يستحضر جميع الاعتراضات المحتملة من طرف المتلقّي المتخيّل ثمّ يعمل على دحضها بمختلف الأدلّة المتاحة حسب السّياق، مستغلاّ في ذلك كفاءته المعرفيّة، وهدفه من هذا الحوار الافتراضي الضّمني هو إزالة الشكوك من ذهن المتلقّي.

وبالعودة إلى المدوّنة نجد ابن الأثير يوظّف مقولات في هذا المضمار من مثل:

[(فإن قِيل ... قلت)، (فإن قِيل ..... فالجواب)، (فإنْ قِيل .... قلت في الجواب)]، ويمكن استحضار أنموذج من ذلك يؤاخذ فيه أبا نوّاس في مدحه لمحمّد بن الرّشيد وإلحاقه شرف نسبه بأمّه بدل أبيه في قوله:

أَصْبَحْتَ يَابْنَ زُبَيْدَةَ ابنة جَعْفَرَ أَمَلاً لِعَقْدِ حِبَالِه استكمال[2]

ولما كان يتوقّع اعتراضات من طرف المتلقّي أشار إليها بصيغة المبني للمجهول وأعدّ لذلك حججاً ستتجلّى من خلال الحوار الضّمني التالي: «فإن قِيل: قد ورد في القرآن الكريم ما يُسَوّغُ لأبي نوّاس مقالته، وهو قوله تعالى: (إِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى بْن مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلتَ للنَّاس اتَّخِذُونِي وأمّي إلهَيْن من دون الله) فناداه باسم أمّه.

قلت: الجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما أن عيسى عليه السلام لم يكن له أب، فنودي باسم أمّه ضرورة؛ إذ لو كان له أب لنودي باسم أبيه؛ الوجه الآخر: أن هذا النداء إنّما هو من الأعلى إلى الأدنى؛ إذ الله سبحانه وتعالى هو الربّ، وعيسى عليه السلام عبده، وهذا لا يكون تفريطا؛ لأنه لم يعبّر عنه بما هو دون منزلته»[3]. وحتّى لا يترك مجالا مبرَّرا أمام المتلقّي لتعاطي التفريط على اعتبار أن عمر بن الخطاب يقال عنه "ابن حَنتَمةَ". والزبير أشار اليه الرسول صلى الله عليه وسلم بعبارة "ابن صفية"؛ فإنه يُظهر الأسباب والسياقات التي أوجبت ذلك قائلا: «ألا ترى أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقال له: ابن حنتمة، وإنما كان يقول ذلك مَن يغُضّ منه، وأما قول النبي صلى الله عليه للزبير بن صفية: "بشّر قاتل ابن صفيّة بالنار" فإنّ صفيّة كانت عمّة

---

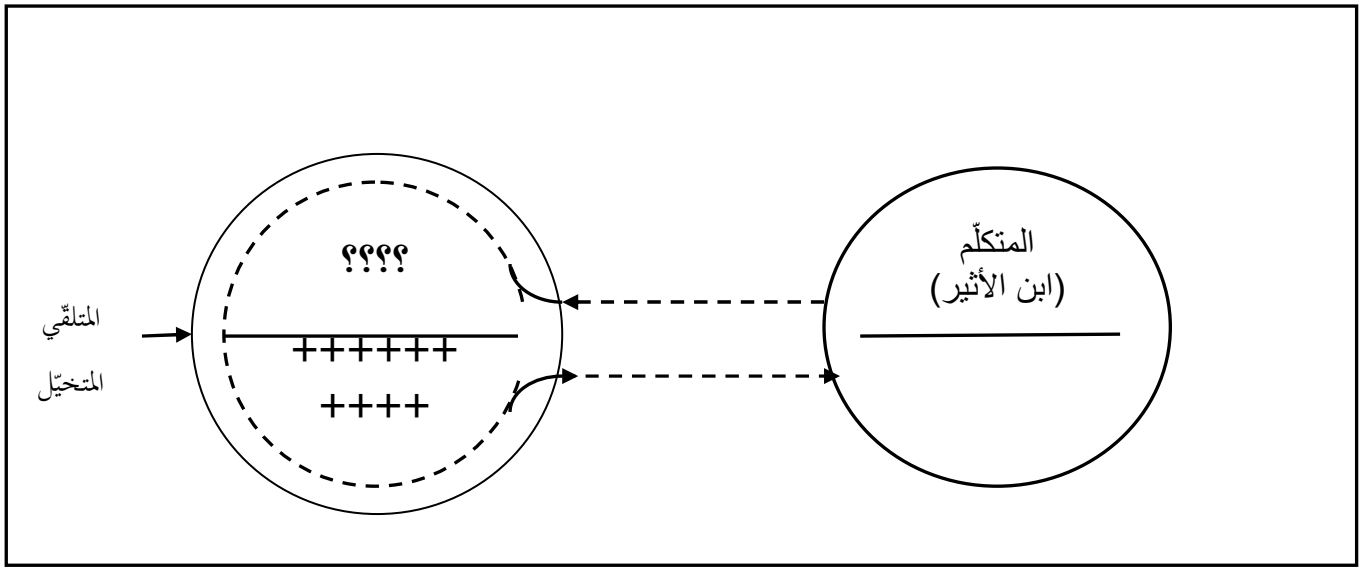
[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 228.

[2]- البيت لأبي نوّاس، وهو من الكامل. ينظر: ديوان أبي نوّاس، ص 576.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [320/2]

النبي صلى الله عليه وسلّم، وإنما نسبَه إليها رفعا لقدره في قُرب نسبه منه، وأنّه ابن عمته، وليس هذا كالأوّل في الغضّ من عمر رضي الله عنه في نسبه إلى أمّه»[1].

لقد استعدّ ابن الأثير وأوجد المخرج للاعتراضات المحتملة بتوظيفه الحجج المتنوعة المتاحة بتفحّص القضيّة موضوع الخلاف من جميع الجوانب حتّى لا يترك بذلك منفذاً يطعن من خلاله المتلقّي في ما تلقَّاه؛ وعليه فإنّه يمكن توقّع تسليم المتلقّي بطرح ابن الأثير بعد تلك الإحاطة الشاملة منه بالموضوع، ويمكن التمثيل لهذا الحوار الافتراضي بالشكل الآتي:



الشكل (29): يصف المتكلّم وهو يتقمّص دور المتلقّي المتخيّل[2]

حيث يمثل الخط العلوي المتقطّع بداية انخراط المتكلّم الحقيقي في عملية التّقمّص لينتهي إلى الدائرة المتقطّع خَطّ مسارِهَا والمحتواة ضمن الدائرة التي تمثل المتلقّي المتخيَّلِ؛ ثم يتولّى في المرحلة الأولى مهمة التساؤل وقد رَمزنا لذلك بعلامة الاستفهام (؟)، لتلي ذلك مرحلة بسط الإجابة المتوقّعة وقد رمزنا لها بالإشارة الموجبة (+).

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [320/2].

[2]- يشير الرمزان اللذان تضمّنهما الشكل إلى:

- (؟) = التساؤل.
- (+) = الإجابة.

أمّا الأنموذج الثاني (فإن قيل .... فالجواب) فمتعلّق بمسألة ما روّج آنذاك من أنّ أقسام النّحو لم تخضع لعملية التّقليد إنّما أخذت باعتماد العقل، وحجّتهم في ذلك ما جرى للنّحو من ضبط ومن تقعيد، وحينها قدّم ابن الأثير أطروحته قائلاً: «فَإن قيلَ: لَوْ أُخِذَتْ أقْسَامُ النّحو بالتّقليد من واضعها لَمَا أُقيمت الأدلّة عليها وعُلِمَ بِقَضَيّة النّظر أنّ الفاعل يكون مرفوعاً والمفعول منصوباً؟. فالجواب عن ذلك أنّا نقول: هذه الأدلّة واهية لا تثبت على محكّ الجدل؛ فإن هؤلاء الّذين تصدّوا لإقامتها سمعوا عن واضع اللّغة رفع الفاعل ونصب المفعول من غير دليل أبداه لهم، فاستخرجوا لذلك أدلّة وعللاً، وإلاّ فمن أين علم هؤلاء أنّ الحكمة التّي دعت الواضع إلى رفع الفاعل ونصب المفعول هي التي ذكروها»[1].

يلاحظ أنّ ابن الأثير استبق المتلقّي في هذه المسألة، وحكّم عقله في ذلك وخلص إلى أنّ العرب كانوا سليقيّين في كلامهم، ولما أريد التّقعيد للنّحو وضبطه لأسباب تاريخيّة كتفشّي اللّحن تمّ تقليد واضعي اللّغة الأوائل، واهتدى المهتمّون بذلك في ضبطهم للنّحو إلى استخراج أدلّة وعلل له جاعلين منها سنناً يقتدى بها في الكلام. إنّ هذا الطّرح من ابن الأثير لاشكّ أنّه أقنع المتلقّي وأغلق باب الشكّ والتردد أمامه.

وأمّا الأنموذج الثالث (فإنّ قيل ... قُلت في الجواب ...) فموضوعه السّبيل إلى كيفية التّفريق بين "الخطاب المتكلّف" و"غير المتكلّف"، فيسأل ويجيب نيابة عن المتلقّي المفترض: «فإن قيل: ما الفرق بين المتكلّف من هذه الأنواع وغير المتكلّف؟.

قلت في الجواب: أمّا المتكلّف فهو الّذي يأتي بالفكرة والرّويّة، وذلك أن ينضى الخاطر في طلبه، ويبعث على تتبّعه واقتصاص أثره، وغير المتكلّف يأتي مستريحاً من ذلك كلّه، وهو أن يكون الشاعر في نظم قصيدته أو الخطيب أو الكاتب في إنشاء خطبته أو كتابته، فبينما هو كذلك إذ سنح له نوع من هذه الأنواع بالاتفاق لا بالسّعي والطّلب»[2]. وبهذا الطرح يكون ابن الأثير قد ميّز فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود، فكان من سمات المتكلّف أن صاحبه يسعى في طلبه، سالكا مسارا معيّناً إليه، صارفاً لأجله الوقت والفكر، في حين أن غير المتكلّف فهو الذي يبين عن نفسه في محطّات معيّنة أثناء التأليف، حيث يتقاطع ويتلاقى فيها ما يريده مؤلف الكلام من تعابير مناسبة فيتوسّله في خطابه مباشرة.

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 71].

[2]- المصدر نفسه، [275/1، 276].

لقد استطاع ابن الأثير بفضل استراتيجية الحوارات المختلفة القائمة على تلك المقولات المتوالية التي عمد من خلالها إلى تشريح مضمون تلك الأقوال مبيّنا مواضع الغموض فيها، طارحا البديل الصائب، وهدفه من ذلك أنْ يؤثّر في المتلقّي المتعلّم باكرًا، وأن يقنعه بأطروحاته بعيداً عن الشكوك المحتملة.

كما وظف ابن الأثير في حجاجه التقويمي تلميحات إلى متكلمين آخرين بأدوات إشارية متنوعة "ليجسّد من خلالها سياقا واقعيا ممكنا، ليحاجج ضمنه، ويتوقّع نتائج معينة "[1]، وهدفه من ذلك محاصرة المتلقّي وتضييق منافذ الشكّ لديه بمجرد استحضارها مثل: [زعم قوم.../ يتوهم بعض الناس.../ ولربّما نظر بعض الجهال.../ وبعض الجهال يظنه.../ومن ذهب إلى غير ذلك...]؛ ففي تناوله لمبحث الإطناب ركن إلى كشف زيف أقوال بعض من يدعون إلى إسقاط بعض الألفاظ والعبارات من تراكيب الخطاب باعتبارها زائدة عن اللزوم، فقال: "ويتوهّم بعض الناس أنّها ترد لغير فائدة اقتضتها، وليس الأمر كذلك؛ فإنّ الأسرار البلاغية لا يتنبّه لها إلا العارفون بها "[2]. لقد أراد ابن الأثير بطرحه الذي استهلّه بعبارة "ويتوهّم بعض النّاس" التأثير في المتلقّي المتعلّم؛ لأنّ المتوهّم يضلّ الطريق غالبا، لينتهي بذلك إلى أنّ الخطابات التي توسم بالإطناب من طرف البعض هي ليست كذلك، وأنّ هذا الأسلوب له من الفوائد ما يجعل تعاطيه في التأليف حاجة ملحّة إذا أُحسن توظيفه في السياقات المناسبة كما ورد في القرآن الكريم.

وأمّا الذين اشترطوا في توظيفه سياقات بعينها كسياق سرد أخبار الفتوحات على عامة النّاس دون خاصّتهم، فقد استهجن هذا التوجّه محتكما في ذلك إلى كتاب الله تعالى الذي جُعل للعوام والخواصّ، مزحزحا إياهم من جملة أصحاب الذائقة الفنيّة، قائلا عنهم: "ومَن ذهب إلى غير ذلك فإنّه بنجوة عن هذا الفنّ"[3].فبفضل هذه الإشارات ذات البعد الحجاجي التقويمي أمكن ابن الأثير أن يصنع منها "سياقا واقعيا ممكنا ليحاجج ضمنه ويتوقّع نتائج معيّنة "[4].

---

[1]- الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 477.

[2]- يريد بها لفظة "واحدة" في قوله تعالى:« فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة وحدة »، (الحاقة/12-14)، ويبرر لتكرار ذكر لفظة "واحدة" كلاحقة للفظتي "نفخة" و "دكة" قائلا: أنّ هذا الأمر المهول العظيم سهل يسير على الله تعالى يفعل ويمضي الأمر فيه بنفخة واحدة ودكة واحدة، ولا يحتاج فيه إلى طول مدّة ولا كلفة مشقة، فجِيء بذكر الواحدة لتأكيد الإعلام بأن ذلك هيّن سهل على عِظَمِه. ابن الأثير، المثل السّائر، [132/2].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 128].

[4]- الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 475.

كما استعان ابن الأثير كذلك في حجاجه التقويمي التّلميحي بصيغة الأمر "اعلم"، كأنّ المتلقّي حاضرا حضورا عينيًّا، يريد من وراء ذلك دفع أيّ اعتراض غير متوقَّع مجهول. ومن أمثلة ذلك ما طرحه بين يدي المتلقّي من أسرار تخصّ اللّفظ والمعنى، فقال: «اعلم أنّ اللّفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثمّ نُقل إلى وزن آخر أكثر منه، فلا بدّ أن يتضمّن من المعنى أكثر ممّا يتضمّنه أوّلا؛ لأنّ الألفاظ أدلّة على المعاني، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زِيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعاني»[1].

إنّه بالرغم من أنّ الطرح الذي ساقه ابن الأثير كون الزيادة في الألفاظ تقتضي الزيادة في المعنى يبدو مقنعا ومبرّرا إلا أنّه ارتأى تصديره بصيغة "اعلمْ أنّ " لإبطال أيّ اعتراض لم يكن في الحسبان.

2- الرّوابط الحجاجية عند ابن الأثير:

إنّ المكوّنات اللّغوية النحويّة، بالإضافة إلى وظيفتها الطبيعيّة المتمثّلة في الرّبط بين مختلف الأقوال فإنّها تنهض بوظائف حجاجية داخل الخطاب، وقد استثمر ابن الأثير هذه الخصيصة فيها وهو يروم التأثير في المتلقّي بفضلها.

2-1- بل: يعدّ الرابط الحجاجي "بل" مرادفاً للرابط الحجاجي "لكن"، ومقابلاً للأداة "Mais" في اللغة الفرنسية، وقد وظّفه ابن الأثير كثيراً في مُدوّنته، ومن ذلك توضيحه السّبيل إلى الإجادة في افتتاح الخطاب بقوله: «والقاعدة التّي يُبنى عليها أساسُه أنّه يجب على الشاعر إذا نظم قصيداً أن ينظر؛ فإن كانت مديحاً صرفاً لا يختصّ بحادثة من الحوادث فهو مخيّرٌ بين أن يفتتحها بغزل أو لا يفتتحها بغزل؛ بل يرتجل المديح ارتجالاً مِن أوّلها»[2].

أقرّ ابن الأثير للمتلقّي بحرّية الاختيار بين افتتاحه الخطاب المدحيّ الخالص غير المتعلّق بحادثة بعينها مِن عدمه كقاعدة مألوفة، لكنّه أضرب عن ذلك الغرض وعدل عنه إلى نقيضه (الحرّية ⟵ الوجوب) من دون تجاوزه[3] مُوظّفاً في ذلك الرّابط "بل" الذي شكّل علاقة حجاجيّة بين ما قبله وما بعده؛ تمثّلت الأولى في العلاقة بين الحجّة ح1 (حريّة الاختيار بين الافتتاح بالغزل من عدمه) والنّتيجة المضمرة (ن) (سيؤلّف قصيدًا ناجحاً)،

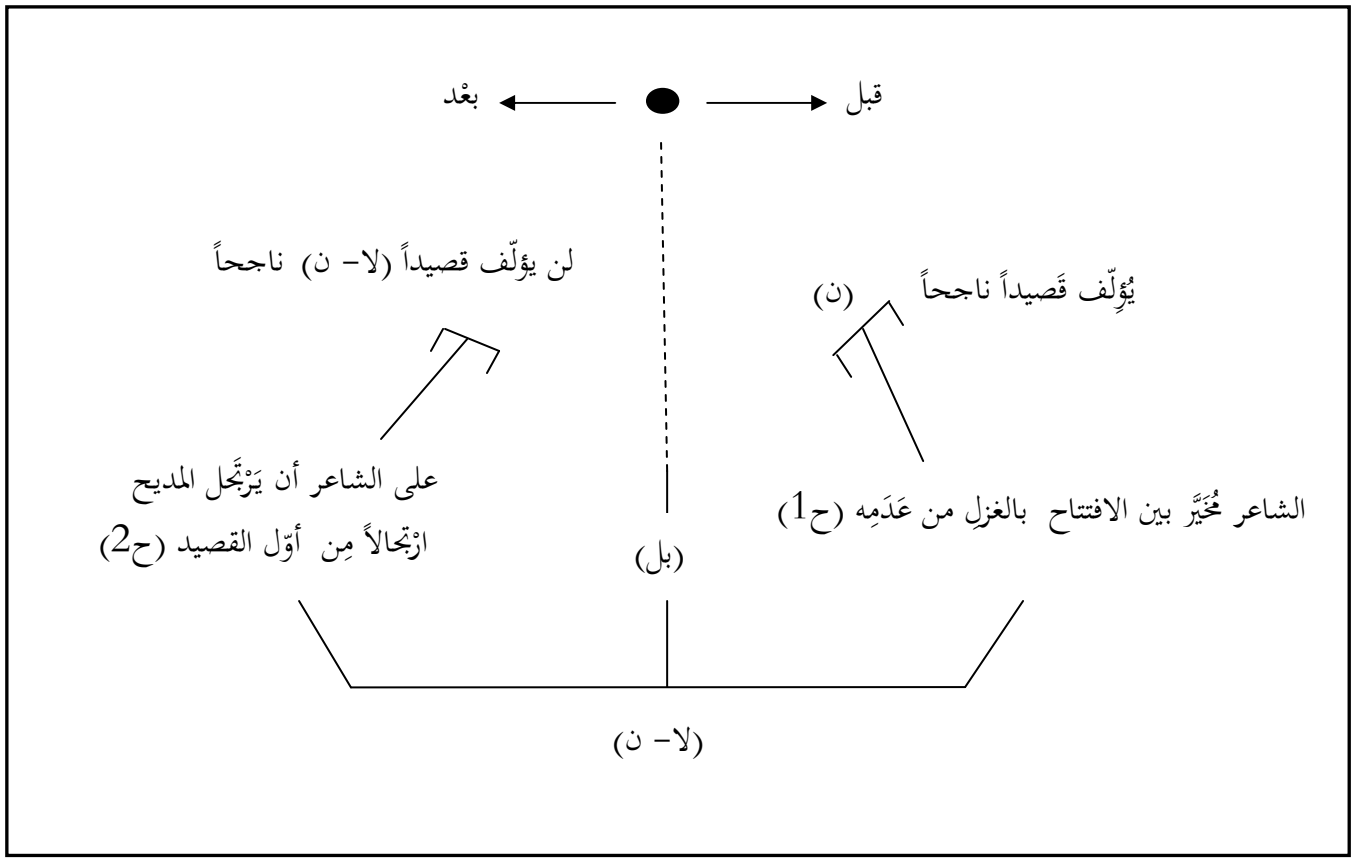
---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [60/2]

[2]- المصدر نفسه، [2/ 236].

[3]- ويعرف هذا الصنف بـ " الاضراب الانتقالي " في مقابل " الإضراب الإبطالي": " والانتقالي هو: الذي يقتضي الانتقال من غرض قبل الحرف "بل" إلى غرض جديد بعده مع إبقاء الحكم السابق على حاله وعدم إلغاء ما يقاضيه". عبّاس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة/ دار المعارف –القاهرة– مصر، ط 3، د ت، [23/3].

وتمثّلت الثانية في العلاقة الحجاجيّة المؤدّية إلى النّتيجة المضادّة (لا – ن) ممثّلة في الحجّة القويّة الواردة بعد "بل" وهي ح2، (يرتجل المدَيح ارتجالاً من أوّلها) والنّتيجة المضمرة المضَادّة للنّتيجة السّابقة (لن يؤلّف خطاباً ناجحاً)؛ لأنّ الإنسان إذا خَيّرته بين أمرين فإنّه من طبعه اختيار الأسهل، وبالتالي توقّع إنتاج خطاب منقوصٍ أعرج، ويمكن توضيح مَسَار الخطاب قبل "الإضراب" وبعده من خلال الشكل الآتي: [1]



الشكل (30): يوضّح كيفيّة انتقال غرض الخطاب من حال إلى حال بفعل الرّابط "بل"

«حيث (ح1) و(ح2) يشيران إلى الحجج و"ن" تُشير إلى النّتيجة التي تخدمها هذه الحجج، و"لا- ن" تشير إلى النّتيجة المضادة للنتيجة السّابقة (ن) والرّمز " " يشير إلى العلاقة الحجاجية التي تختلف عن علاقة الاستلزام المنطقي»[2]، والنتيجة العّامة هي وجوب ارتجال المديح عند افتتاح القصيد كدليل على كفاءة الشاعر.

[1]- ينظر: أبو بكر العزّاوي، اللّغة والحجاج، ص 63.
[2]- المرجع نفسه، ص 63.

2-2- حَتَّى:

كثيراً ما يستعمل المتكلّم الرّابط "حتّى" استعمالاً حجاجياً خادماً لتوجّهه المفضي إلى النّتيجة الواحدة، أو يستعمله استعمالاً تبريريًا غائيًا حسب السياقات؛ فعندما يريد الفلاّح التّشهير بمنتوجه تراه يقول: "أكلت البرتقالة حتّى قشرتها"، فالرّابط الحجاجي في هذا المثال ربط بين الحجّتين (أكلت البرتقالة/ أكلت قشرتها)المؤدّيتين إلى نتيجة واحدة من مثل: (أكلت البرتقالة كلّها)، ونلحظ أنّ الحجّة الواردة بعد الرّابط أقوى من الحجّة التّي قبله.

لقد وظّف ابن الأثير هذا الرّابط حين راح يدافع عن أطروحته المتمثلة في وجوب توظيف السّجع أثناء الكتابة اقتداءً بالقرآن الكريم عكس ما يروّج بعدم جواز ذلك إذ يقول: «إنّ أكثر القرآن مسجوع، حتّى إنّ السّورة لتأتي جميعها مسجوعة».[1]

إنّ خطاب ابن الأثير يشتمل على حجّتين تخدمان نتيجة واحدة (تَسَاوُق):

- ح1- إنّ أكثر القرآن مسجوع
- ح2- إن السّورة جميعها مسجوعة

⟸ (ن) = جواز استعمال السّجع في التأليف.

كما نلاحظ أنّ الحجّة الواردة بعد "حتّى" هي الحجّة الأقوى، حيث تبدّت قوّتها في الخطاب أكثر بإخراجها الملفوظ من الكلّ (القرآن) إلى الجزء (السورة) فزال حينها الغموض وتبدّد.

وفي تناوله لمبحث "الحروف العاطفة والجارة" تجده ينأى عن المعالجة الكلاسيكية لها محاولا نقل اهتماماته تلك إلى المتلقّي، وحتى يقنعه بأطروحته بشأن أسرار تلك الحروف في الاستعمال على غير ما عُهد، يقول مفنّدًا: «ولست أعني بإيراده ههنا ما يذكره النّحويّون من أنّ الحروف العاطفة تُتبع [المعطوف] المعطوف عليه في الإعراب، ولا أنّ الحروف الجارّة تجرّ ما تدخل عليه، بل أمرا وراء ذلك»[2]. فابن الأثير لما أبرز أهميّة طرحه بشأن هذا المبحث لم يبطل ما أَلِفه الناس من الفائدة المسندة لهذه الحروف بل أبقى عليها، داعيا في الآن نفسه إلى تجاوزها بالانتقال إلى استثمار الفائدة الجديدة معبرا عنها بالصيغة [ليس ...ولا...بل...]؛ حيث تشير الأداتان النافيتان إلى الإبقاء على الفائدة الأولى (الغرض الأول) الواردة قبل "بل"، لينتقل الخطاب إلى الفائدة الأكبر (الغرض

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 198].
[2]- المصدر نفسه، [2/ 50].

الثاني) الواردة بعد "بل" مقيما بذلك علاقة حجاجيه بين معنى الخطاب الوارد قبلها وما بعدها خادمًا بذلك نتيجة ضمنية مفادها أنّ للحروف العاطفة والجارّة أسرارا لطيفة في الاستعمال غير تلك التي يسوقها النحاة؛ وبالتالي فالإضراب الانتقالي «يعطي للمتلقي حالة من الانتباه والتأمّل والإذعان؛ لأن النفس الإنسانية تنتبه لسرعة الانتقال بها من معنى إلى آخر أو من حجة إلى أخرى، ولا سيما إذا كان المعنى الآخر أو الحجة الأخرى هي الأقوى، وتشكّل نتيجة غير متوقّعة لديه، فيتحقق بذلك التوازن وقرع الحجة، وتعديل فكرة أو معتقد»[1].

ومن هنا يكون ابن الأثير قد تفطّن لأهمية الرابط الحجاجي "بل" المعبّر عن الإضراب الانتقالي، ووظّفه كاستراتيجية تعينه على إقناع المتلقّي بأطاريحه المستجدّة.

2-3- لأنّ:

استعان ابن الأثير في استراتيجيته الإقناعية بالرابط الحجاجي " لأنّ" ذي السّمة التّبريرية كأداة حجاجيّه واصلة بين السبب والنتيجة، والعكس. وقد وسم هذا النوع من الحجج بـ "الحجة البراغماتية"[2]. ومن النماذج التي توسّلها ابن الأثير بشأنها ما كان في تناوله للنوع الرابع من آلات علم البيان وأدواته الذي قال بشأنه: «وأما النوع الرابع -وهو الاطِّلاع على كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور- فإنّ في ذلك فوائد جمّة؛ لأنّه يعلم منه أغراضُ الناس، و نتائجُ أفكارِهم ، ويعرف مقاصد كلّ فريق منهم ، وإلى أين ترامَت به صنعتُه في ذلك ، فإنَّ هذه الأشياء مما تشحذُ القريحة ، وتذكي الفطنة، وإذا كان صاحبُ هذه الصّناعة عارفًا بها تصير المعاني التي ذكرت وتَعِبَ في استخراجها كالشيء الملقى بين يديه يأخُذ منه ما أراد ويترك ما أراد، وأيضا فإنه إنْ كان مطّلعا على المعاني المسبوق إليها قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يُسبق إليه»[3]. لقد استهلّ خطابه الإقناعي مؤكدا على أهمية الطرح بالأداة "إنّ" ثم يبرر على وجوب تعاطيه بالرابط "لأنّ" بتعديده لتلك الفوائد وتثمينها حتى يغيّر من حياد المتلقّي ويدفعه حينها نحو التفاعل مع أطروحته بجعله يدرك الكفاءة المعرفية للمتقدّمين من الكتّاب والشعراء، التي ستعود عليه باكتساب كفاءة لسانية مشفوعة بكفاءة إبداعية أثناء التأليف؛ «ومن هنا كان للحجة البراغماتية

---

[1]- مثنّى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي البلاغي – تنظير وتطبيق على السور المكيّة- منشورات الاختلاف، -الجزائر العاصمة- الجزائر، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار ومكتبة عدنان -بغداد- العراق، منشورات ضفاف -بيروت- لبنان، ط1، 2015، ص 75.

[2]- أطلق "بيرلمان" عليها هذه التسمية، وعرّفها "صولة" كالتالي: "وحدّ هذه الحجة أنّها الحجّة التي يحصل بها تقويم عمل ما أو حدث ما باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية". عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 50.

[3]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 29].

تأثير مباشر في توجيه السلوك وعدّت من أهم وسائل الحجاج»[1]. وحتى يُقنع المتلقّي المتعلم بتعاطي الأسباب التي تجعل منه مؤلفا كفءا، يؤكّد بأنّه: «يجب على صاحب هده الصناعة أن يتعلَّق بكل علم وبكل صناعة، ويخوض في كل فنّ من الفنون؛ لأنه مكلَّف بأن يخوض في كل معنى من المعاني»[2].

يبرر ابن الأثير للمتلقي سبب تحريضه إيّاه على الاغتراف من مختلف العلوم والصناعات وتعاطي كلّ أنواع الفنون بالرابط التعليلي "لأن" جاعلا منه سببا نحو التألّق، «وبهذا يتقرّر أنّ الرابط السّببي (لأنّ) يمكن أن يُستعمَل في الحِجاج بغضِّ النّظر عن فعل الكلام المنجز، فقد يكون في الإثبات كما قد يكون في النفي»[3].

3- الموجِّهات الحجاجّية:

استعان ابن الأثير في مدوّنته بموجّهات حجاجية مختلفة لتدعيم أطاريحه التي يريد إقناع المتلقّي بجدواها، ومنها:

3-1- القصر:

هو أحد الوسائل اللّغوية التّي يتوسّلها المتكلّم لتمكّنه من العدول في أفعاله القوليّة من الخطاب الإخباري البسيط إلى خطاب يتمّ فيه تخصيص أمر (المقصور) بآخر (المقصور عليه)، ووسيلته في ذلك طرائق القصر من نفي واستثناء في العادة من مثل: [(لا...إلاّ)، (ما... إلاَّ)، (ما...غير)، (إنّما ...)]، وذلك بغرض «إكْساب الملفوظ [...] بعداً حجاجياً أعمق وأنْجع في التّوجيه نحو النّتيجة الضّمنية»[4]. وتتمثل هذه النّتيجة الضّمنية في حمْل المتلقّي على الاقتناع والتّسليم بما ألقي إليه من أطاريح بعد أن تحرّكت لديه طاقة الاستنتاج بسببها.

لقد وظّف ابن الأثير هذا الموجّه الحجاجي (العامل) كثيراً على مدار مدوَّنته ومن أمثلة ذلك الملفوظات الآتية:

- م1 - (لا.... إلاّ....)= «العدول عن صِيغة من الألفاظ إلى صِيغة أخرى لا يكون إلاّ لنوع خصوصيّة اقتضت ذلك، وهو لا يتوخّاه في كلامه إلاّ العارف برموز الفصاحة والبلاغة»[5].

---

[1]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 50.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 359].

[3]- الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 479.

[4]- ينظر: عز الدّين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ص 136.

[5]- ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 14].

- م2 – (ما... إلاّ...)= «ما وجدت أعون الأشياء عليها [الكتابة] إلاّ حلُّ آيات القرآن الكريم والأخبار النبويّة، وحلّ الأبيات الشعرية»[1].

في الملفوظ (م1) المتضمّن الصيغة [ما... إلاّ...] مكرّرة قد قصر ابن الأثير في الأولى صفة "العدول" في ما تقتضيه السياقات والأغراض من اتّساع في الكلام وتفنّن في أساليبه كالتّعجيب والتّعظيم والتوكيد، وفي الثانية قصر صفة العدول في مؤلّف الكلام على الكفاءة والفصاحة والبلاغة.

والذي يريد ابن الأثير تأكيده للمتلقّي هو أنّ تعاطي أسلوب العدول ليس في متناول الجميع، ومنه فالقّوة الإنجازية من ذلك هي:

- لا يكون العدول إلا لخصوصيّة
- لا يتوَخّاه إلاّ العارف

⟸ ضرورة الإلمام بأسرار فنون علم البلاغة.

أمّا في الملفوظ (م2) المتضمّن الصيغة [لا... إلاّ...] فقد قصر ابن الأثير للمتلقّي المتعلّم المصادر الضّرورية المعينة على اكتساب الكفاءة المعرفية في ثلاثة مصادر، يستغلّ مادّتها أثناء الكتابة من خلال التصرّف فِيها خدمة لأغراضه.

وما أراده ابن الأثير تبليغه ضِمنيّاً هو أنّ امتلاك كفاءة "الكتابة" يحتاج إلى ما يعضدها، وبالتالي فالقّوة الإنجازية للملفوظ هي:

- ما وجدت أعون الأشياء على الكتابة إلاّ حَلُّ

آيات القرآن الكريم
الأخبار النبويّة
الأبيات الشعرية

⟸ ضرورة الاطّلاع على القرآن الكريم وكتب السّنة ودوَاوين الشعر

[1]– ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 77].

3-2- أفعال اليقين:

حرصاً من المتكلّم على تحقيق هدفه من الخطاب، وحتّى يُبعد الشكّ عن المتلقّي راح يستعين ببعض الأفعال من مثل (علم، وجد، تبيّن، تحقّق...) كمسلك استراتيجي يوجّه به خطابه نحو الإثبات والتّحقّق، وقد وُظّفت هذه الموجّهات في المدوّنة ومنها:

3-2-1- الموجّه اليقيني "علم":

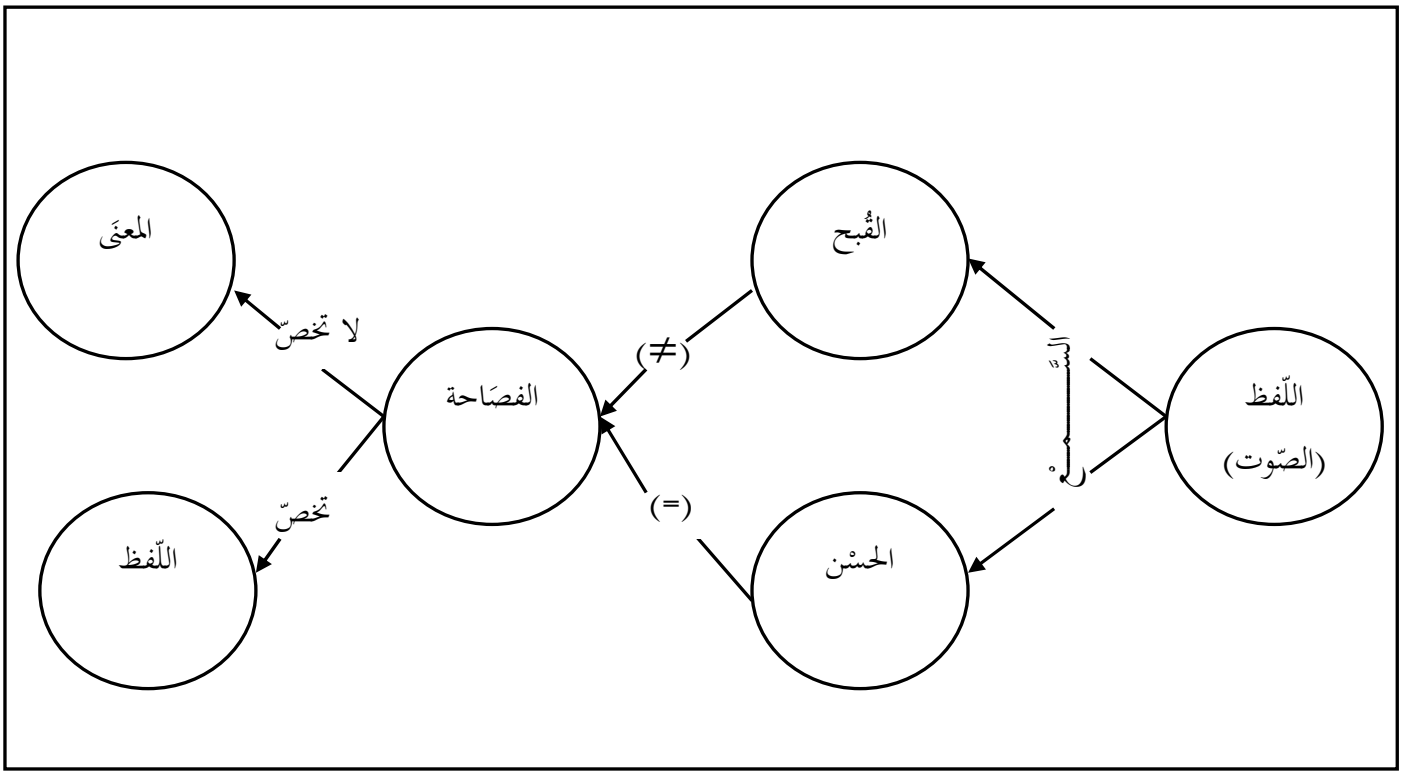
"العلم" خلاف "الجهل"، والفعل "علِم" يُحقق في الخطاب قوّة إنجازية تجعل المتلقّي يراجع قناعاته القبليّة ويميل إلى التّسليم بما عرض عليه بعيداً عن التردّد والشّكوك، ويمكن الوقوف على هذه القوة الإنجازية من خلال النماذج التي وظّفها ابن الأثير في كتابه.

لما عالج ابن الأثير موضوع "الفصاحة والبلاغة" في مقدمة كتابه ذهب إلى أنّ اللّفظ الذي يوسم بالفصاحة هو اللّفظ الحسَن الذي أفتت حاسّة السّمع بحسنه رافضاً أن تكون للفصاحة علاقة بالمعنى؛ يقول: «... فما استلذّه السّمع منه [اللّفظ] فهو الحَسَن، وما كَرِهه فهو القبيحُ، والحَسَن هو الموْصوف بالفصاحة، والقبيح غير موصوف بِفصاحة؛ لأنّه ضدّها لمكان قبحه [...] ولو كانت الفصَاحة لأمر يرجع إلى المعنى لكانت هذه الألفاظ في الدّلالة عليه سواء: ليس منها حسن ومنها قبيحٌ، ولما لم يكن كذلك، علمنا أنّها تخصّ اللّفظ دون المعنى»[1]. وحتّى يقنع ابن الأثير المتلقّي (المتعلّم) بأطروحته ساق لذلك مجموعة من الحجج المتدرّجة ليختتمها بالموجّه "عَلِمنا" الدّال على الجمع في صيغة الزّمن الماضي حتّى يؤكّد ويثبت للمتلقّي صواب ما ذهب إليه، ويقطع لديه الشّكّ باليقين ويحمله على التّسليم والإذعان، مادامت الحقيقة قد علمت؛ ذلك أنّ «حقيقة الشيء إذا علمت وجب الوقوف عندها، ولا يعرّج على ما خرج عنها»[2]. ويمكن التمثيل لأطروحته بالشكل الآتي:

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 67].

[2]- المصدر نفْسه، [1/ 66].



الشكل (31): يمثل شروط وسم اللفظ بالفصاحة[1]

حيث أن اللفظ يستقبل من طرف حاسة السمع ليتمّ الحكم له من طرفها بالقُبح أو بالحُسن؛ فإن جاء قبيحا حرم من مزيّة الفصاحة، وإن جاء حسنا خُصّ بها دون الالتفات في ذلك كله إلى معناه.

كما نجده في المثال الآتي لما أراد إقناع المتلقّي المقبل على الكتابة (التأليف) بوُجُوب عدم إظهَار المستعار لَهُ تحقيقاً لحَدّ الفَصَاحة والبلاغة. يقول: «وقد عُلِمَ وتحقَّق أنّ من الواجب في حكم الفصاحة والبلاغة ألاّ يظهر المستعار له، وإذا أظهر ذهب ما على الكلام مِن الحسن والرّونق، ألا ترى أنّا إذا أوردنا هذا البيت الذي هو:

فَأَمْطَرَتْ لُؤْلؤاً مِن نَرْجِسٍ وسَقَتْ وَرْداً وَعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بالبرَدِ

وجد عليه من الحسن والرّونق ما لا خفاء به، وهو مِن باب الاستعارة، فإذا أظهرنا المستعار له صرنا إلى كلام غثٍّ، وذاك أنّا نقول: فَأَمْطَرَتْ دَمْعاً كاللّؤْلؤِ مِن عَيْن كالنّرجِس وسَقَتْ خَدّاً كالوَرْد وَعَضَّتْ عَلى أنَامِلَ مَخْضُوبَةٍ كَالعُنَّابِ بأسنَانٍ كالبَرَدِ، وفَرْقٌ بينَ هذَين الكَلاَمين للمتأمّل واسع»[2].

---

[1]- يشير الرّمزان اللّذان تضّمنهما الشكل إلى:

(=) = ينتمي.

(≠) =لا ينتمي.

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 359].

ذكّر ابن الأثير فِي هذا النّص بِما انتهى إليه أئمّة البلاغة والفصاحة وبما أجمعوا رأيهم عليه، من وجوب إضمار "المستعار له" عند تعاطي الاستعارة، ثم ساق له الحجج من خلال نثره البيت الشعريّ وإظهار المستعار له ليؤول الخطاب إلى كلامٍ غثٍّ عار من الفصاحة والبلاغة، وحتّى يؤكّد هذه الحقيقة للمتلقّي كان قد صدّر خطابه بالموجّه اليقيني "عُلم" المبني للمجهول المحاط بالسّابقة (قد) واللاّحقة (تحقّق) اللتين جسّدتا معا معنى "الثبوت" وعضدتا الموجّه (عُلم) الذي خدم نتيجة واحدة هي وجوب سلوك مسلك أرباب صناعة الفصاحة والبلاغة دون غيرهم.

3-2-2- الموجّه اليقيني "وجَد":

عدّ اللّسانيون الفعل "وَجَدَ" موجّها يقينيًّا يفيد معنى العلم والاعتقاد، وصنّف ضمن "أفعال القلوب"، وقد تكرّست الوظيفة الحجاجيّة لهذا الموجّه في خطاب ابن الأثير إلى المتلقّي، ومنها:

أ- «وإذَا نظرنا إلى كتاب الله تعالى الذي هو أفصح الكلام وجدناه سهلاً سلسًا، وما تضمَّنه من الكلمات الغريبة يسِيرٌ جدا، هذا، وقد أنزِل في زمن العرب العرباء وألفاظُه كلّها من أسهل الألفاظ، وأقربها استعمالاً، وكفى به قدوة في هذا الباب» [1].

ب- «وإذا نظرنا إلى ما اشتملت عليه [فاتحة الكتاب] من الألفاظ وجدناها سهلة قريبة المأخذ يفهمها كلّ أحدٍ حتّى صبيان المكاتِبِ وعوامّ السُّوقة، وإن لم يفهموا ما تحتها من أسرار الفصاحة والبلاغة»[2].

وكي يقنع المتعلّمَ بضرورة الإحجام عن تردّده في توظيف الألفاظ السّهلة بدل الوحشية في الكتابة طعّم خطابه الحجَاجي بالموجّه اليقيني "وجَدَ" ليؤكّد به أنّ القرآن الكريم مرجع العرب في الفصاحة والبلاغة قد وظّفها، بل أنّ سورة الفاتحة (أمّ القرآن) جاءت حافلة بها، وأنّه لا حرج ألبتّة في توظيفها.

وإلى جانب الموجّهات اليقينيّة، وظّف ابن الأثير "الموجّهات التّقريبيّة (موجّهات الشكّ)"، مثل الموجّه "زعَمَ" رغبة منه في زعزعة اعتقادات المتلقّي بخصوص قضايا بلاغية معيّنة، والنّتيجة استمالته وجرّه إلى الاستئناس

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 157].
[2]- المصدر نفسه، [1/ 157].

برأيه. ومن أمثلة ذلك توظيفه للموجّه السابق في إنكاره على "الغانمي" إنكارَه خلوّ القرآن الكريم من "أسلوب التّخلص" مذكّراً إيّاه بالتّخلّصات التّي تضمّنتها سورة يوسف عليه السلام.[1]

4- المركّب الإنشائي وبعده الحجاجيّ عند ابن الأثير:

"الإنشاء" أو "الطّلب" باصطلاح القدامى هو مركّب أسلوبي في مقابل "الخبر"، والمشهور عنه أنّ كلامه لا يحتمل الصّدق ولا الكذب، وقد تناوله علماء العرب القدامى من أصوليّين ونحويّين وبلاغيّين ومناطقة في دراستهم لخواص تراكيب الكلام رغبة في الوقوف على أغراض المتكلّم في تَوَسّله إيّاه وانتهوا إلى أصناف عدّة أهمها: الاستفهام، الطّلب، التعجّب، النّهي، الدّعاء، النّداء،...

4-1- مُركّب الاستفهام:

لفت المركّب الاستفهامي انتباه ابن الأثير لما لاحظ عُدول المادح –تأدّبًا– عن الأمر إلى الاستفهام في مخاطبة الممدوح، وعدّ ذلك ميزة تفرّد بها هذا المركّب يجب استثمارها، فنهض ينوّه به ويحرّض على تعاطيه قائلا: «ومِن أَلْطَفِ ما وَجَدته أنّك إذا خَاطبْتَ الممدُوح أن تترُكَ الخطابَ بالأمر بأن تقول: اِفعل كذَا وكذا، وتخرِجَه مَخرَج الاستفهام، وهذا الأسلوب حسن جداً، وعليه مسحة من جمال، بل عليه الجمال كلّه»[2]. وبعد معاينته لهذا المركّب الاستفهامي وتتبّعه لخواصه المتميّزة أراد أن يصنع منه فعلا إنجازيًّا أنموذجاً مقرّاً بأنّه «إذا كان الشاعر فَطِنا عَالِمًا بمَا يضَعُه من الألفاظ والمعاني تَصَرّف في هذا الباب بضُروب التّصرّفات واستخرج من ذات نفسه شيئاً لم يسبقه إليه أحد»[3]. ويُفهم من كلامه أنّ لمركّب الاستفهام إمكانات استعمالية كثيرة مُتاحة ذات أبعاد تداوليّة يمكن لمؤلّف الكلام أن يطوّعها لخدمة أغراضه الخطابيّة بإخراجه الاستفهام من معناه الأصلي إلى معان مستلزمة، وذاك هو قصده بعبارة (ضروب التصرّفات). ومن بين الأغراض التّي انتهى إليها مركب الاستفهام عند ابن الأثير ما يلي:

---

[1]- ينظر: ابن الأثير، المثل السّائر، [2/ 269].

[2]- المصدر نفسه، [2/ 329، 330].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 331].

4-1-1- العَرْض:

يعدل فيه المستفهم عن القصد المباشر متوسلاً في ذلك الصّيغة (ألا تَفعل) ومقتضاها (إفعل)[1]، والشائع عن "العَرض" أنّ الطّلب فيه يكون بليْن، ومن بين الملفوظات التّي وظّفها ابن الأثير في هذا الأسلوب ما يلي:

- م1- «ألاَ تَرَى أنَّ الجيم والشين والياء مَخَارج مُتقاربة، وهي مِن وسَط اللّسان بَيْنهُ وبيْن الحَنَك وتسمّى ثلاثتها الشّجَريّة، وإذا تركَّب منها شيء من الألفاظ جاء حَسَناً رَائِقاً، فإنْ قِيل جَيْش كانت لفظة محمُودة، أوْ قدِّمت الشّين على الجِيم فَقِيل شَجيّ كانت أيضاً لفظة محمودة».[2]
- م2- «ألاَ تَرَى أنّ الكلاَم إذا كان مسجوعاً لَذَّ لِسامعه فَحَفِظَه، وإذَا لَمْ يكُن مسجوعاً لم يأنس به أُنْسَهُ في حالة السّجع».[3]

في الملفوظ (م1) يعترض ابن الأثير على "ابن سنان الخفَاجي" إرجاعه الفضل في حسن الألفاظ إلى طبيعة مخارج الحروف، ويُقصر الحكم في ذلك على حاسّة السّمع معتبراً أمر استحسان الألفاظ أو استقباحها وُجِد قبل الالتفات إلى المخَارج، وحتّى يُقنع المتلقّي بطرحه وظّف الفعل القولي (ألا ترى...)، والرّؤية التي قصدها ليست "البَصَريّة" إنّما الرؤية الفكرية التأمّليّة المفضِية إلى إدراك الحقيقة، فكأنّه يقول له: "جَرّب واستنتج مع الحروف الثلاثة المتقاربة المخارج (الجيم، الشّين، الياء)".

وفي الملفوظ (م2) يوظّف الأسلوب نفسه في إقناعه المتلقّي بأطروحته كون تحسين العرب للألفاظ والاهتمام بها غرضهم منه خدمة المعاني، وحجّته في ذلك أنّ رسوخ المعلومة المسجوعة (الفكرة) في الذّاكرة يكون نتيجة استئناس حاسّة السّمع بها لِحُسنها عكس غيرها من الألفاظ المسجوعة، وما ذهب إليه نراه بالتجربة حاصلاً في الواقع.

---

[1]- ينظر: فاضل صالح السّامرّائي، معاني النّحو، [4/ 585].

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 153].

[3]- المصدر نفسه، [1/ 352].

لقد أراد ابن الأثير بتوظيفه أسلوب العَرْض استغلال الطاقة الحجاجيّة الكامِنة في صيغة "ألا" المكوّنة من همزة الإنكار (أ) وأداة النّفي "لا"[1] المضافتين إلى فعل القول "ترى"، أن يحيي في المتلقّي ضمير اليَقظة باستنهاض فكره، ومنه حصول التأثّر والاقتناع لديه.

4-1-2- التّعجب والإنكار:

- م1- «وما أعلم كيف يذهب هذا وأمثالُه على مِثل هؤلاء الفُحُول من الشّعراء؟»[2].
- م2 - «ويا لله العجَب!! كيف يزعم الغانمي أنّ القرآن خالٍ مِن التّخلّص؟ أَلَمْ يَكْفِه سورة يوسف عليه السلام فإنّها قصّة برأسها، وهي مُضَمَّنة شرح حاله مع إخوته من أوّل أمره إلى آخره، وفيها عِدّة تخلّصاتٍ في الخروج من معنى إلى معنى، وكذلك إلى آخرها»[3].

يقرّ ابن الأثير في الملفوظ (م1) بجودة شعر "تأبّط شرًّا" و"أبي تمّام"، لكنّه لما لاحظ توظيفها بعض الألفاظ الوحشيّة المستقبحة في أشعارهما مِن قبيل (جَحِيش، دَهَاريس، جَفَخَ...) استعظم ذلك وأنكره عليها معبّرا عن ذلك بالفعل القوليّ (وما أعلم كيف ...؟)، وهذا التعجّب والإنكار بمثل هذه الصّيغة من شأنه أن يقنع المتلقّي بضرورة الاحتياط في اختيار الألفاظ تماشيًا مع الذّائقة الفنّية.

أمّا في الملفوظ (م2) فقد أنكر عى "الغَانمِي" إنكارَه خلوّ القرآن الكريم من أسلوب "التّخلّص" فمكانته لا تسمح بهكذا سقطة، فصدّر حينها خطابه بالتركيب التعجّبي (يا لله العَجَب !!)، ليردفه بالمركّب الاستفهامي (كيف)، خاتمًا إيّاه بالموجّه الشكّي (يَزعُم) ليبلغ التعجّب والإنكار ذروتهما، ثم يفاجئه بالمركّب الاستفهامي (أ لم...؟) يريد به التنبيه على تواجد التخلّصات في سورة يوسف عليه السلام.

لقد ساق ابن الأثير هذه المركّبات الاستفهامية وهو بصدد تدريب المتعلّم المقبل على التأليف قصد الاستفادة والاتّعاظ من أخطاء الآخرين، ولاشكّ أنّ ابن الأثير بهذا يكون قد أقام الحجّة عليه.

---

[1]- ينظر: الرَّضِيّ الإسْتِرَابَادي، شرح الرَّضيّ على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس -بنغازي- ليبيا، ط2، 1996، [4/ 422].

[2]- ابن الأثير، المثل السّائر، [165/1].

[3]- المصدر نفسه، [2/ 269].

4-1-3- مركّب الأمر:

م1- «فانْظُر كيْفَ فَعَلْتُ فِي هَاتيْن القِصَّتَيْن؟ وكيفَ أوْرَدْتُهُما في الغرض الّذي قَصَدْتُه؟»[1].

م2- «فانْظُر إلى سَبْك الألفاظِ كَيفَ تَفْعل؟»[2].

وظّف ابن الأثير في الملفوظ (م1) "الأمر" في صيغته المألوفة "افعَلْ" لكنّه خرج به عن معناه الأصلي إلى معنى "التعجّب" (أنظر كيف ... وكيف؟)، وغرضه من إطلاعه المتلقّي على تصرّفه في القصّتين[3] إبراز الفائدة من توظيفه روح العبرة فيهما يجعلها عونا له في إقناع المتلقّي بخطابه وإقامة الحجّة عليه؛ فبقدر ما أحدث هذا المركّب الإنشائي في المتكلّم استثارة ونشوة فكريّة أحدث في المتلقّي استفزازا وتحفُّزاً رَغبة في امتلاك هذه "الآلة" وتوظيفها في الكتابة.

أمّا في الملفوظ (م2) فإنّ ابن الأثير وظّف الصيغة [فانظر إلى ... كيف..؟] المشحونة بمعنى الاستعظام والتّعجّب عند معالجته لمبحث الصّناعة اللّفظية قسم اللّفظة المفردة، تعبيرًا منه على وجوب استثمار المتكلّم لعنصر "السّبك" في توظيف المفردات؛ وحتّى يقنع المتلقّي بسداد طرحه مثّل له بتصرّف القرآن الكريم في هذا الباب وهو يوظّف مفردتي "الجوف" و"البَطن" في قوله تعالى: ﴿**مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ**﴾(**الأحزاب/ 4**)، **وفي قوله:** ﴿**رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا**﴾ (آل عمران/ 35)؛ حيث لا يَحسُن استعمال هذه في موضع تلك رغم حسنهما الظاهر أثناء الاستعمال، ورغم توافقهما من حيث الوزن والعدد، لأنّ "السّبك في الألفاظ" يأبى ذلك.[4]

إنّ اعتماد المثالين من القرآن الكريم من شأنه إقامة الحجّة على المتلقّي بضرورة مراعاته "السّبك" في توظيف الألفاظ المفردة اقتداءً بالقرآن الكريم.

---

[1]- ابن الأثير، المثل السّائر، [1/ 25].

[2]- المصدر نفسه، [1/ 143].

[3]- القصّتان وظّفهما ابن الأثير في مكاتباته وأوْرَدهما كأنموذجين عندما كان يحثّ المتعلّم في خطبة كتابه (الفصل الثاني) على توظيف أمثال العرب وأيّامهم كآلة من آلات علم البيان داعمة له في عملية التأليف، فالقصّة الأولى تتناوَل الشرف الذي ناله عثمان بن عفّان من الرسول صلى الله عليه وسلّم حِين ناب عنه في أداء بيعَة الحديبيّة، والثانية تتناول زيْف المظاهر الخدّاعة، والقصّة بين "عمر" وأحد أفراد الرّعية. ينظر، المصدر نفسه، [1/ 7-10]، و [24/1، 25].

[4]- للاطلاع أكثر، ينظر: هذا البحث، الفصل الثالث، المبحث الأوّل (المفردات).

خاتمة الفصل:

- يرى ابن الأثير أنّ المفردة لها دور حجاجي إذا أحسن المتكلّم اختيارها ونظمها في السياق المناسب لها.

- يرى ابن الأثير أنّ الصور البيانية تتضمن قوّة إقناعية من شأنها التأثير في المتلقّي شريطة حسن توظيفها.

- ابن الأثير مدرك لأسرار أسلوب الالتفات وتوظيفاته المختلفة مع الحروف والأزمنة في عملية الإخبار.

- فعّل ابن الأثير أسلوب التفسير بعد الإبهام في عملية الإقناع، نظرًا لما يحدثه من توجيهات قبيل حدوث عملية التفسير.

- ضبط ابن الأثير مواطن توظيف أسلوبي الإطناب والتكرير ومواطن الإحجام في تعاطيها.

- جعل من شاهد الحال كحجة مؤسسة للواقع شرطا في الحكم على المعاني بالابتداع بدل التقليد.

- جعل من "النموذج" و"المثل" و"الاستشهاد" آليات في خدمة أسلوب الإقناع بالكشف عن طاقتها التأثيرية حال استحضارها.

- كشف عن الدور الحجاجي التأثيري لمبحثي حروف العطف والجرّ بصفتها روابط حجاجية مساهمة في بناء السلم الحجاجي.

- بنى أفكاره وأطاريحه وفق عمل استراتيجي حجاجي واضح.

- استثمر الطاقة الحجاجية الكامنة في الرّوابط الحجاجية (بل، حتى، لكن) وغيرها.

- استثمر الموجّه الحجاجي (القصر) ضمن المدونة في لفت انتباه المتلقّي.

- جعل من الأفعال اليقينية أدوات مؤثّرة في المتلقّي.

- عدَل بالمركبات الإنشائية عن معانيها الأصلية إلى معان مستلزمة بغرض خلخلة اعتقادات المتلقّي وجرّه إلى التّسليم.

خاتمة

إنّ أوّل ملاحظة يسجّلها الباحث في اللّسانيات التّداوليّة؛ هي اهتمام التّداوليّة باللّغة أثناء الاستعمال، ومطاردتها للمعنى أينما كان؛ وهذا يتقاطع مع الدّرس البلاغي العربي (علم المعاني)، وينعكس ذلك في تركيز ابن الأثير على باب المجاز حتّى وصفه بأنّه "السّحر الحلال". ونهاية ما خلص إليه البحث في موضوع التّداولية وتجلّياتها في مدوّنة المثل السائر، نورده فيما يلي:

– تهتمّ التّداوليّة أثناء العمليّة التواصليّة بثلاثية: المتكلّم، المتلقّي، الخطاب؛ وهذا الأخير لابدّ أن يكون وفق استراتيجيّة واضحة في إبلا غ القصد الذي يتطلّب بدوره أفعالاً كلاميّة تجسّد الكلام العادي ضمن النّص في صورة كلام إنجازيّ (تأثيريّ)، تراعى فيه ملابسات السياق اللغويّ والمقامي الذي لابدّ أن يسير وفق إستراتيجية حجاجيّة تحقّق الهدف المنشود من بناء المعنى الذي هو في نهاية المطاف تقبّل المتلقّي للخطاب وفهم مقصده، واقتناعه بفحواه.

– التّداوليّة تتقاطع مع الدّرس البلاغيّ في رصد المعنى، من خلال ثنائية بناء المعنى والكشف عنه، وذلك بتتبّع المسارات التّي يسلكها المتكلّم في إنجاز الخطاب، واستثمار الكفايات التّي يمتلكها المتلقّي لفهم المقصود من الخطاب؛ وكلّ هذا يتجلّى في الدّرس البلاغيّ في باب المجاز على تنوّعه، كالاستعارة والكناية والتّعريض والالتفات....

– المدوّنة التّراثية البلاغيّة تنضح بالمباحث اللّسانيّة التّي تشتغل عليها التّداوليّة كمباحث علم المعاني، وحروف المعاني، والأمثال والألغاز، ...؛ إذ تستثمرها في تفسير الظواهر اللّغويّة أثناء الاستعمال اللغويّ، وما تتطلّبه من عمليات ذهنيّة وعقليّة، كالاستلزام الحواري، والأفعال التأثيريّة التّي تنتج عن أفعال إقناعيّةحجاجيّة، وعمليّات أخرى تواصليّة تتطلب المعرفة المشتركة بين طرفي الخطاب، والتي تضمن التّواصل الناجح من خلال إدراك المقصد.

– فنّ صناعة الكتابة عند ابن الأثير يخضع لخارطة طريق لخّصها في شكل توجيهات للمتلقّي، ويتقاطع هذا مع قواعد مبدأ التّعاون التي دعا إليها "غرايس"، ولخّصها في مقولات الكمّيّة والكيفيّة والإضافة والجهة.

– لدى ابن الأثير استراتيجيّة واضحة في التّواصل إذ يوجّه المتلقّي إلى محاكاة النّصوص القرآنيّة والنّبويّة والاستلهام من أساليب العرب في أشعارها وأمثالها.

– جوّز ابن الأثير توظيف المصطلحات الخاصّة بالعلوم والمعارف مادام التّواصل حاصلاً، ونبّه إلى خطورة التّرجمة القاصرة التّي يضيع معها المعنى؛ لذلك قطع صلة النّحاة بعمليّة الكشف عن المعاني الخطابيّة.

- إنّ نزوع المتكلّم ــ في بناء المعنى ــ إلى العدول والانزياح يعدّ ظاهرة طبيعيّة عند ابن الأثير؛ فهو على دراية بالأسباب المعيقة للعمليّة التّواصليّة، كما أنّ عمليّة الكشف عن المعنى نتيجة طبيعيّة لحسن بنائه.

- عني ابن الأثير بالسياق اللغويّ، فهو مدرك للدوافع الحجاجيّة والتأثيريّة الكامنة خلف العدول في أساليب التقديم والتأخير والتكرير والالتفات، واستعمالات حروف العطف والجرّ ... كما أنّه عني بالسياق المقامي، ويظهر ذلك من خلال حديثه عن أساليب حسن افتتاح الخطاب من نظم للقصائد وتحرير للكتب السّلطانيّة.

- لدى ابن الأثير نزعة عقليّة تتجلّى في تحريضه المتلقّي على تفعيل الكفاية المنطقيّة باستدعاء آليتي التفسير والتّأويل لفهم المقصود من الخطاب، كما دفع به إلى توظيف كفاياته التّواصليّة لإدراك المعاني المستلزمة، ويعدّ أسلوب "التّفسير بعد الإبهام" أحد الأساليب العقليّة التّي تتدخّل في عملية إقناع المتلقّي بالنّظر إلى القراءات المتباينة التي تحدث قبل الشروع في التّفسير.

- يرى ابن الأثير أنّ حروف العطف والجرّ لها دور حجاجيّ تأثيريّ، بصفتها روابط حجاجيّة مساهمة في بناء السّلالم الحجاجيّة، وهو ما يظهر الاستراتيجيّة الحجاجيّة الواضحة لابن الأثير، التي بناها على استثمار الطاقة الحجاجيّة الكامنة في هذه الرّوابط كما تظهره الرّوابط (بل، حتى، لكن ...).

- يرى ابن الأثير أنّ بعض الأفعال العربيّة تعدّ موجّهات يقينيّة لها قوّة إقناعيّة مؤثّرة في المتلقّي، نحو: علم، وجد... ولهذا أكثر من استعمالها.

يتضح لنا بعد استعراض هذه النّقاط الختاميّة أنّ نقاط التّقاطع والتوازيّ بين اللّسانيات التّداوليّة والبلاغة العربيّة (نموذج ابن الأثير) متحقّق، ويظهر ذلك عند ابن الأثير في توجيهاته لطرفي الخطاب في كيفيّة بناء المعنى والكشف عنه، باتّباع استراتيجياته المختلفة، وعلى وجه الخصوص استراتيجيّته الإقناعيّة، وذلك ما تطمح إليه التّداوليّة، من حسن توظيف الكفاءة اللّغويّة من قبل طرفي العمليّة التّواصليّة أثناء الاستعمال.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم: المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم.

أولا: الكتب

أ- العربية:

1- ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم) ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، -القاهرة- مصر، د ط، 1939.

2- أ. قاسم ق. بن شهرة، نظرة أخرى إلى التّعليميّة "لنعلّم لكي يتعلّموا"، د ط، 2014.

3- أحمد المتوكّل، اللسانيات الوظيفية المقارنة —دراسة في التنميط والتطوّر- دار الأمان- الرّباط- المغرب، منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون-بيروت- لبنان، ط1، 2012.

4- أحمد محمد عنبر، جولة مع ضياء الدّين بن الأثير في كتابه "المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر"، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع -القاهرة- مصر، د ط، د ت.

5- المحمّد الملاّح وحافظ إسماعيل علوي، قضايا ابستمُولوجيّة في اللّسانيات، منشورات الاختلاف-الجزائر العاصمة- الجزائر، الدّار العربية للعلوم ناشرون- بيروت- لبنان، ط1، 2009.

6- البخاري، الصحيح الجامع، تحقيق: محمد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة -بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ.

7- بدوي طبانة، البيان العربي- دراسة في تطوّر الفكرة البلاغيّة عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى- دار المنارة للنشر والتوزيع- جدة- المملكة العربية السعودية، ودار الرّفاعي للنشر والطباعة والتوزيع- الرياض- المملكة العربية السعودية، ط7، 1988.

8- بسمة بلحاج رحومة الشكيلي وآخرون، مقالات في تحليل الخطاب، تقديم: حمّادي صمّود، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منّوبة، تونس، د ط، 2008.

9- أبو بكر العزّاوي، اللغة والحجاج، العُمدة في الطبع -الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2006.

10- بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التّداولية -من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي- شمس للنّشر والتوزيع -القاهرة- مصر، ط1، 2010.

11- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الصحيح وهو متن الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي -القاهرة- مصر، ط2، 1968.

12- تمّام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، دار الثقافة -الدار البيضاء- المغرب، د ط، 1994.

13- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة- مصر، ط7، 1998.

14- جودة مبروك محمد، ثلاثية القارئ والنّصّ والسّياق -مقاربة للشواذ النحويّة تداوليّا- التّداوليّة في البحث اللّغوي والنّقدي، مؤسسة السياق للطباعة والنشر-لندن- إنجلترا، ط1، 2012.

15- ابن حَجَّة الحَمَوِي، ثمرات الأوراق، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية -بيروت- لبنان، د ط، 2005.

16- ابن أبي الحديد (568- 656هـ)، الفلك الدّائر على المثل السّائر، نقد وتحقيق وتعليق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، منشورات دار الرفاعي- الرياض- المملكة العربية السعودية، ط2، 1984.

17- حسن إسماعيل عبد الرزّاق، البلاغة في المثل السّائر لضياء الدّين بن الأثير، دار الطباعة المحمّدية- القاهرة- مصر، ط1، 1987.

18- حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي -القاهرة- مصر، ط1، 1998.

19- حافظ إسماعيل علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة -دراسة لسانية تحليلية في قضايا التلقّي وإشكالاته، دار الكتاب الجديد المتّحدة، -بنغازي- ليبيا، ط1، 2009.

20- حلمي علي مرزوق، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، كلية الآداب -دمنهور- مصر، د ط، 1999.

21- حمّادي صَمّود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، جامعة

الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د ط، د ت.

22- حمّو الحاج ذهبية، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع -تيزي وزو- الجزائر، د ط، 2012.

23- خالد ميلاد، الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدّلالة (دراسة نحويّة تداوليّة)، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001.

24- ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الرسالة ناشرون -دمشق- سوريا، ط1، 2012.

25- ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد- مكتبة النّهضة المصريّة -القاهرة- مصر، ط1، 1984.

26- خليفة بوجادي، في اللّسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009.

27- خليل الجُرّ، لاروس-المعجم العربي الحديث- تحرير: محمد خليل الباشا، هاني أبو مصباح، أعاد النظر: محمد الشايب، مكتبة لاروس- (التوزيع)، د ط، 1987.

28- رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنيّة والتّطور، منشأة المعارف- الإسكندرية- مصر، ط2، د ت.

29- رحمن غركان، نظرية البيان العربي- خصائص النشأة ومعطيات النّزوع التّعليمي(تنظير وتطبيق)، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر-دمشق- سوريا، ط1، 2008.

30- الرَّضِيّ الإِسْترابَادي، شرح الرَّضيّ على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس -بنغازي- ليبيا، ط2، 1996.

31- سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، القارئ في النص-مقالات في الجمهور والتأويل- دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- لبنان، ط1، 2007.

32- شعبان محمد إسماعيل، المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الاسلامية، دار الأنصار -القاهرة- مصر، ط1، 1980.

33- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتّحدة -بيروت- لبنان، ط2، 2010.

34- صلاح الدين بن إيبك الصّفدي (696- 764هـ)، نصرة الثائر على المثل السائر، تحقيق: محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية -دمشق- سورية، 1971.

35- صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب -بيروت- لبنان، ط1، 1995.

36- صَلاح فَضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، (سلسلة عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1992.

37- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء- المغرب، ط2، د ت.

38- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، ط4، 2010.

39- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب، ط3، 2012.

40- الطوفي البغدادي، الإكْسيرُ في علم التّفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب -القاهرة- مصر، دط، د ت.

41- عبّاس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة/ دار المعارف -القاهرة- مصر، ط 3، د ت.

42- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربية، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2007.

43- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر –مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق -الدار البيضاء-المغرب- د ط، 2006.

44- عبد السلام محمد هارون، قطوف أدبيّة (دراسات نقدية في التراث العربي)- حول تحقيق التراث، دار السّنّة- القاهرة- مصر، ط1، 1988.

45- عبد السلام المسدّي، التفكير اللّساني في الحضارة العربية، الدّار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986.

46- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة – فلسفة المعنى بين الخطاب وشروط الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون –بيروت– لبنان، ط1، 2010.

47- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الكتب العلميّة –بيروت– لبنان، ط1، 1988.

48- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي –القاهرة– مصر، د ط، د ت.

49- عبد الله صولة، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج. الخطابة الجديدة لبيرلمان وتتيكا، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د ط، دت.

50- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، دار الفارابي– بيروت– لبنان، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات تونس– منوبة (الجمهورية التونسية)، دار المعرفة للنشر (الجمهورية التونسية)، ط2، 2007.

51- عبد المتعال الصّعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب –القاهرة– مصر، دط، 1999.

52- عبد الناصر حسن محمّد، نظرية التّوصيل وقراءة النّص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات–القاهرة– مصر، د ط، 1999.

53- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب– مقاربة لغوية تداولية– دار الكتاب الجديد المتّحدة –بيروت– لبنان، ط1، 2004.

54- عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي– دراسة تطبيقية– مكتبة ومطبعة الإشعار الفنية –القاهرة– مصر، ط1، 1999.

55- العَجْلُوني، كشف الخفاء ومُزيل الإلباس عمّا اشتُهِر من الأحاديث على ألسنة النّاس، دار إحياء التراث العربي –بيروت– لبنان، ط2، 1351هـ.

56- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللّغة، دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- لبنان، ط1، 2013.

57- عز الدّين الناجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، مكتبة علاء الدّين - صفاقس- تونس، ط1، 2011.

58- العيّاشي أدواري، الاستلزام الحواري في التداول اللّساني-من الوعي بالخصوصيات النّوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها- دار الآفاق-الرباط- المغرب، ط1، 2011.

59- فاضل صالح السامرّائي، معاني النحو، شركة العاتك لصناعة الكتاب-القاهرة- مصر، د ط، د ت.

60- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، نقل معاني القرآن الكرين إلى لغة أخرى " أترجمة أم تفسير؟ "، مركز تفسير للدراسات القرآنية -الرياض- المملكة العربية السعودية، ط1، 2003.

61- القاضي أبو العباس أحمد بن محمد الجرجاني، كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، تحقيق: محمد شاكر القطان، الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة- مصر، د ط، 2003.

62- القَلَقَشْنْدي، صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، مطبعة دار الكتب المصرية -القاهرة- مصر، د ط، 1922.

63- مثنّى كاظم صادق، أسلوبية الحجاج التداولي البلاغي – تنظير وتطبيق على السور المكيّة- منشورات الاختلاف -الجزائر العاصمة- الجزائر، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار ومكتبة عدنان -بغداد- العراق، منشورات ضفاف -بيروت- لبنان، ط1، 2015.

64- محمد إبراهيم الحمد، فقه اللّغة " مفهومه- موضوعاته- قضاياه"، دار ابن خزيمة -الرياض- المملكة العربية السعودية، ط1، 2005.

65- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تخريج وتعليق: عز الدين ضلي وآخران، مؤسسة الرسالة ناشرون، د ط، 2012.

66- محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزّمخشري وأثرها في الدّراسات البلاغيّة، دار الفكر العربي، د ط، د ت.

67- محمد خطابي، لسانيات النص، (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي -بيروت- لبنان، ط1، 1991.

68- محمّد سالم محمد الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة -بحث في بلاغة النّقد المعاصر- دار الكتب الجديد المتحدة، ط1، 2008.

69- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر- تونس، د ط، 1984.

70- محمد عابد الجابريّ، التراث والحداثة- دراسة ومناقشات- مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت- لبنان، ط1، 1991.

71- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1994، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان -القاهرة- مصر، ط1، 1994.

72- محمّد عبد المنعم خفاجي ومحمّد السعيد فرهُود، وعبد العزيز شرف، الأسلوبيات والبيان العربي، الدّار المصرية -القاهرة- مصر، ط1، 1992.

73- محمد العمري، البلاغة العربيّة -أصولها وامتداداتها-، أفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2010.

74- محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، دراسات سيميائية أدبية لسانية، النجاح الجديدة -الدار البيضاء- المغرب، ع5، خريف - شتاء 1991.

75- محمد محمد داود، كمال اللّغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام الخصوم ـ نظرات فيما أثير من شبهات وأوهام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع -القاهرة- مصر، د ط، 2007.

76- محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار أفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب، د ط، 2010.

77- محمد نطيف، الحوار وخصائص التفاعل- دراسة تطبيقية في اللّسانيات التداولية، أفريقيا الشرق-الدّار البيضاء- المغرب، د ط، 2010.

78- محمد الوليّ، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد 02، المجلد 40.

79- محمود عكاشة، تحليل الخطاب، في ضوء نظريات أحداث اللّغة -دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم-، دار النشر للجامعات -القاهرة- مصر، ط 1، 2013.

80- محمود عكاشة، النّظرية البراجماتية اللسانية (التّداوليّة): دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب -القاهرة- مصر، 2013.

81- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل -بيروت- لبنان، ط1، 1999.

82- مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب - دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللّساني العربي- دار الطليعة -بيروت- لبنان، ط1، 2005.

83- مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار البيان العربي -القاهرة- مصر، د ط، 2006.

84- مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: أبو قتيبة نظر الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع _الرياض_ السّعودية، ط1، 2006.

85- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان-، مصر، ط1، 1997.

86- مصطفى غلفان، في اللّسانيات العامة -تاريخها، تطبيقها، موضوعها، مفاهيمها- دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- لبنان، 2010.

87- مصطفى غلفان، اللسانيات العامة- أسئلة المنهج- دار ورد الأردنيّة للنشر والتوزيع -عمان- الأردن، ط1، 2013.

88- ابن المقفع، كليلة ودمنة، دار المجدّد للنشر والتوزيع -سطيف-، الجزائر، د ط، 2010.

89- منير محمود المسيريّ، دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم-دراسة تحليليّة-، مكتبة وهبة -القاهرة- مصر، ط1، 2005.

90- مهدي المخزُومي، في النّحو العربي (نقد وتوجيه)، دار الرّائد العربي -بيروت- لبنان، ط2، 1986.

91- الميداني: مجْمع الأمثال، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مطبعة السّنّة المحمّدية -القاهرة- مصر، د ط، 1955.

92- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقّي، دار الشروق للنشر والتوزيع-عمّان- الأردن، ط1، 1997.

93- النَّسائي، السنن الكُبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرّسالة _بيروت_ لبنان، ط1، 2001.

94- النُّوَيْرِي، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: علي بومِلْحِم، منشورات دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان، ط1، 2004.

95- نور الدّين أجعيط، الوظائف التّداوليّة للخطاب السياسي وأبعادها الحجاجيّة، عالم الكتب الحديث للنّشر والتوزيع -إربد- الأردن، ط1، 2016.

96- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح -دمشق- سورية، ط1، 1993.

97- الهادي الجطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير- دراسة في المنهج والتفسير والإعجاز- دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع -صفاقس- تونس، ط1، 2010.

98- هادي نهر، علم الدّلالة التطبيقي في التراث العربي، تقديم: علي الحمد، دار الأمل للنشر والتوزيع، -إربد- الأردن، د ط، 2007.

ب- الكتب المترجمة

99- آن روبول، جاك موشلار، التّداوليّة اليوم – علم جديد في التّواصل- ترجمة: سعد الدّين دعفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنّشر-بيروت- لبنان، ط1، 2003.

100- أ. فان دايك، علم النّصّ مَدخل مُتداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب -القاهرة- مصر، ط1، 2001.

101- أمبرتو إيكو، السّيميائيّة وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصّمعي، المنظمة العربيّة للتّرجمة -بيروت- لبنان، ط1، 2005.

102- أ. مولرْ- ك. زيلتمان- ك. أوريكيوني، في التداوليّة المعاصرة والتواصل- فصول مختارة- أفريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب، د ط، 2014.

103- بول ريكور، نظريّة التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2006.

104- بول ريكور، من النّص إلى الفعل "أبحاث التأويل"، ترجمة: محمد براية وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية -القاهرة- مصر، ط1، 2001.

105- جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة -كيف ننجز الأشياء بالكلام- أفريقيا الشرق -الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2008.

106- دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف- الجزائر العاصمة- الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون -بيروت- لبنان، ط1، 2008.

107- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب -القاهرة- مصر، ط1، 1998.

108- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التّداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، د ط، د ت.

109- فان دايك، النّص والسياق- استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق-الدار البيضاء- المغرب، د ط، 2000.

110- فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنّشر والتوزيع -اللاّدقية- سورية، ط1، 2007.

111- ماريو باي، أسس علم اللّغة، عالم الكتب-القاهرة- مصر، ط8، 1998.

ج- الكتب الأجنبية:

112- Chaïm Perelman, L'empire rhétorique -Rhétorique et argumentation- 2eme Edition, Librairie Philosophique J.Vrin, paris, 2012.

113- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, Traité de l'argumentation,6eme Editions, Editions de l'université de Bruxelles, 2008.

114- Jean Dubois et autres, Dictionnaire de Linguistique, Edition Larousse, paris, 2002.

115- John R. Searle, Expression and Meaning- Studies in the Theory of Speech Acts- Cambridge University Press,2005.

ثانيا: الدواوين الشعرية

116- الأخطل، ديوانه، شرح: مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ط2، 1994.

117- الأعشى الكبير "ميمون بن قيس"، ديوانه، شرح وتعليق: محمد حسين، المطبعة النموذجية، د ط، د ت.

118- امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتاب اللبنانية، بيروت– لبنان، ط5، 2004.

119- امرؤ القيس، ديوانه، عناية: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة –بيروت– لبنان، ط2، 2004.

120- البحتري، ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصّيرفي، دار المعارف –القاهرة– مصر، د ط، د ت.

121- البحتري، ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف –القاهرة– مصر، ط3.

122- تأبطّ شرًّا، ديوانه، عناية: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة –بيروت– لبنان، ط1، 2003.

123- أبو تمام الطائي، ديوانه، تحقيق: محي الدين الخياط، نظارة المعارف العمومية، د ط، د ت.

124- الحارث بن خالد المخزومي، ديوانه، تحقيق: يحيي وهيب الجبوري، مطبعة النّعمان، النّجف الأشرف، العراق، ط1، 1972.

125- ذو الرّمة، ديوانه، تقديم وشرح: أحمد حسن بَسَجْ، دار الكتب العلمية –بيروت– لبنان، ط1، 1995.

126- أبو العلاء المعري، ديوانه (سِقْط الزَّند)، دار صادر للطباعة والنشر –بيروت– لبنان، د ط، 1957.

127- علي بن الجهم، ديوانه، تحقيق: خليل مارون بك، منشورات دار الآفاق الجديدة –بيروت– لبنان، ط2، 1980.

128- القطامي، تحقيق: إبراهيم السامرائي، أحمد مطلوب، دار الثقافة –بيروت– لبنان، ط1، 1960.

129- ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق: مصطفى السّقّا وآخرون، دار المعرفة للطباعة والنشر –بيروت– لبنان، د ط، د ت.

130- المتنبي، ديوانه، دار بيروت للطباعة والنشر -بيروت- لبنان، د ط، 1983.

131- أبو نواس، ديوانه، دار صادر _بيروت_ لبنان، د ط، د ت.

132- الوأواء الدّمشقي، ديوانه، تحقيق: سامي الدّهان، دار صادر -بيروت- لبنان، ط2، 1993.

ثالثا: المجلات العلمية

133- أحمد بوزيان، الخطاب الصوفي بين مفاعلات الآخر وصدمة التلقي، مجلة "متون" جامعة الطاهر مولاي -سعيدة- الجزائر، دار القدس العربي -وهران- الجزائر، ع 7، 8، ماي 2013.

134- أحمد حَسَاني، الدّلالة بين ضرورة النّصّ وإمكان التّأويل-مقارنة لِسانية لآليات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي- مجلّة المجْمع الجزائري للّغة العربية، الجزائر، ع3، جوان 2006.

135- سمر روحي الفيصل، ابن الأثير الجَزَريّ وكتابه (المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر)، مجلّة التراث العربي، ع79 -دمشق- سوريا، 1 أبريل 2000.

136- عبد الرحمن السّليمي رجاء الله، منهج ابن الأثير في تناول الشاهد الشعريّ-المثل السّائر أنموذجا- مجلة كلّية الآداب واللّغات- جامعة محمد خيضر-بسكرة- الجزائر، ع19، جوان 2016.

137- عبد الله بِيرم يُونس الرّاشدي، إنجازية أفعال الكلام –مقاربة تداوليّة لنماذج من الشّعر العبّاسي– (382- 412)، مجلة لأنّ (التّداولية في البحث اللّغوي والنّقدي)، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة -لندن- انجلترا، ع01، ط1، 2012.

138- لطيف حاتم عبد الصّاحب الزّاملي، الكلام عملا- مقاربة تداولية- مجلّة الإنهاء القومي، د ط، د ت.

139- محمد ناصف،اللغة والتفسير والتّواصل، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 193، كانون الثاني، 1995.

140- محمّد الوَلِيّ، مدخل إلى الحجاج -أفلاطون وأرسطو وشايم بيرمان– مجلّة: عالم الفكر، ع02، المجلّد: 40، أكتوبر – ديسمبر، 2011.

141- نعيمة يعمراين، تجلّيات البعد الضّمني للخطاب عند "ابن الأثير"، مجلّة "الخطاب"، جامعة مولود معمّري

(تيزي وزو)، الجزائر، المجلد13، ع1.

142- نايف حواتمة، علي حجاج، اللغات الأجنبية -تعليمها وتعلّمها- مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت- ع 126، يونيو 1988.

143- وفيق محمود سليطين وريان عبد المجيد جلول، في المنهج النّقدي عند ابن الأثير في كتابه (المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر)، مجلّة دراسات في اللغة العربية وآدابها، ع21، ربيع وصيف 2015.

رابعا: الرسائل الجامعية

144- بن مساهل باية، الخطاب النثري في كتاب المثل السائر لابن الأثير (رسالة ماجستير)، جامعة محمد بوضياف –المسيلة- الجزائر، 2008- 2009.

145- مولود بغورة، أدبيّة الخطاب في المثل السائر لابن الأثير (رسالة دكتوراه)، جامعة الجزائر العاصمة- الجزائر، 2005- 2006.

146- نعيمة يعمراتن، الحجاج في كتاب "المثل السائر" لابن الأثير (رسالة ماجستير)، جامعة تيزي وزو – الجزائر-، 2012- 2013.

147- يمينة رعاش، القضايا الإبداعية والنقديّة في كتاب المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر (رسالة دكتوراه)، جامعة العقيد الحاجّ لخضر -باتنة- الجزائر، 2014- 2015.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
شكر وعرفان	
مقدمة	أ
مدخل: مكانة ابن الأثير و"المثل السّائر" في ميزان النّقّاد	
1- ابن الأثير، المؤاخذات والمحاسن	8
1-1- المؤاخذات	8
1-2- المحاسن	9
2- المثل السائر، المؤاخذات والمحاسن	10
3- البعد التداولي في المثل السائر	11
4- التّداوليّة، هويّتها ومآلاتها	12
4-1- هويّتها	12
4-1-1- التّواصل والقصد	13
4-1-2- الأفعال الكلاميّة والسّياق	15
4-1-3- الحجاج	17
4-2- مآلات التّداوليّة	18
الفصل الأول: الملامح التواصلية في المثل السائر	
المبحث الأول: الملامح القصدية	22
1- الاستراتيجيات القصدية التواصلية	23
1-1- الاستراتيجية التضامنية	23
1-2- الاستراتيجية التّوجيهية	24
1-3- الاستراتيجية الإقناعية	26
1-4- الاستراتيجية التّلميحية	27
2- المتكلّم والقصد المباشر	29
2-1- الإبانة والإفهام	31
2-2- المتكلّم والفعل التّخاطبي	32
2-3- الكفاية النّحويّة	33

3- المتكلّم والقصد غير المباشر	35
3-1- مبدأ التعاون	39
3-1-1- كمّية ما يقوله المتكلّم (مقولة الكمّيّة)	39
3-1-2- السبيل إلى مشاركته الصّادقة (مقولة الكيف)	40
3-1-3- كيف تكون مشاركته ملائمة (مقولة الإضافة)؟	43
3-1-3-1- التخلّص	48
3-1-4- كيف يتكلّم؟ (مقولة الجهة)	50
3-1-4-1- الالتباس	50
3-1-4-2- الإيجاز	51
3-1-4-3- الترتيب	53
المبحث الثاني: الملامح التّقبّلية (ملامح التّلقي)	55
1- دينامية المتلقي	57
1-1- كيف يكون المتلقّي ديناميّا؟	60
1-2- تفعيل الكفاية المنطقية	62
1-3- توجيه المتلقّي نحو قراءة ملابسات الموقف	64
1-4- المتلقّي وكفايته في فهم الخطاب (المتلقي وكفايتا التأويل والتفسير)	67
المبحث الثالث: المعرفة المشتركة والعملية التّواصلية	72
1- اللّغة ظاهرة اجتماعية	72
2- المعرفة المشتركة	73
2-1- حضور عنصر المعرفة المشتركة أو غيابه (نموذج قصصي)	77
3- المعنى والثقافة الاجتماعية (المعنى والعنصر الثقافي)	82
3-1- العلاقة المسبقة	82
3-2- الترجمة والثقافة	83
3-3- اللّغة الخاصة والثقافة	85
خاتمة الفصل	89
الفصل الثاني: تداولية المعنى في المثل السّائر	
المبحث الأول: دينامية معنى الأفعال الكلاميّة في المثل السّائر	91

1- بناء المعنى في المقولات البلاغيّة	95
1-1- بناء المعنى في التّقديم والتأخير	95
1-1-1- في تقديم المفعول على الفعل	96
1-1-2- في تقديم الخبر على المبتدأ	98
1-1-3- في تقديم الظّرف على العامل	99
1-2- بناء المعنى في الحذف	100
1-2-1- في حذف الفعل والفاعل	102
1-2-2- في حذف المفعول به	103
1-2-3- في الإضمار على شريطة التّفسير	104
1-2-4- في الحذف داخل تركيب الشرط	105
1-3- بناء المعنى في التوكيد	106
1-3-1- في العدول بالخطاب ضمن الجملة الفعليّة والاسميّة بغرض التوكيد	106
1-3-2- في توكيد الضّميرين	110
2- دينامية المعنى في القول المجازيّ	113
2-1- دينامية المعنى في المجاز الاستعاري	115
2-2- دينامية المعنى في المجاز التشبيهي	119
2-3- دينامية المعنى في المجاز الكنائي	123
المبحث الثاني: السياق والمعنى	129
1- تداوليّة السياق اللّغوي	131
1-1- تداوليّة السياق اللّغوي في اللّفظة المفردة	131
1-2- تداوليّة السياق اللّغوي في المعاظلة اللّفظية	132
1-3- تداوليّة السياق اللّغوي في التقديم والتأخير	134
1-3-1- في تقديم المفعول به	134
1-3-2- في تقديم المبتدأ على الخبر	135
1-4- تداوليّة السياق اللّغوي في الحذف	137
1-4-1- في حذف الجملة المفيدة	137
1-4-2- في حذف الفاعل	138

1-5- تداوليّة السياق اللّغوي في الإطناب والتكرير	139
1-6- تداولية السّياق اللّغويّ في الاعتراض (الحشو)	141
1-7- تداوليّة السياق اللّغوي في الالتفات	143
2- تداولية السياق المقامي	149
2-1- تداولية السياق المقامي في المبادي والافتتاحات	149
2-1-1- في افتتاحات القصائد	149
2-1-2- في التّحميدات في أوائل الكتب السّلطانية	153
2-2- السياق المقامي في توظيف المثَل	156
2-3- السياق المقامي في الاستشهاد بالوقائع	157
المبحث الثالث: الكشف عن المعنى	159
1- الكشف عن المعنى في أصُول علم البيان	161
1-1- في الحُكم على المعاني	161
1-2- في التّرجيح بين المعاني	163
1-3- في الفصاحة والبلاغة	164
2- الكشف عن المعنى في الصّناعة المعنويّة	165
2-1- في المجاز	165
2-1-1- في الاستعارة	166
2-1-2- في الكناية	169
2-1-3- في التّعريض	172
3- الكشف عن المعنى في مبحث "عكس الظاهر"	173
4- الكشف عن المعنى في مبحث "الأحاجي"	174
خاتمة الفصل	178
الفصل الثالث: الملامح الحجاجية في المثل السّائر	
المبحث الأول: الحجاج من منظور بلاغي	181
1- الحجاج البلاغي في المفردات (الألفاظ)	181
2- الحجاج البلاغي في الصور البيانية	186

2-1- حجاجيّة الاستعارة	186
2-2- حجاجية التشبيه	189
2-2-1- تشبيه صورة بصورة	190
2-2-2- تشبيه معنى بصورة	191
2-3- حجاجية الكناية والتّعريض	191
3- الحجاج البلاغي في الالتفات	196
3-1- القسم الأوّل	197
3-1-1- في الرّجوع من الغيبة إلى الخطاب	197
3-1-2- في الرّجوع من الخطاب إلى الغيبة	198
3-2- القسم الثاني	198
3-2-1- في الرّجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر	198
3-2-2- في الرّجوع عن الفعل الماضي إلى فعل الأمر	199
3-3- القسم الثالث	199
3-3-1- الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل	199
3-3-2- الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل	200
4- الحجاج البلاغي في التّفسير بعد الإبهام	202
5- الحجاج البلاغي في الإطناب	204
6- الحجاج البلاغي في التكرير	206
المبحث الثاني: الحجاج من منظور تداولي	207
1- الحُجج المؤسّسة (المبَيّنة) للواقع	207
1-1- شاهد الحال	207
1-2- النّموذج	209
1-3- المثل	211
1-4- الاستشهاد (الاحتجاج)	212
2- الرّوابط الحّجاجية	214
2-1- حروف العطف	215
2-2- حروف الجرّ	217

3- السّلّم الحجاجي	220
المبحث الثّالث: استراتيجية ابن الأثير الحجاجيّة	226
1- الاستراتيجية مفهومها وكيفية استثمارها	226
2- الرّوابط الحجاجية عند ابن الأثير	231
2-1- بل	231
2-2- حَتَّى	233
2-3- لأنّ:	234
3- الموجِّهات الحجاجّية	235
3-1- القصر	235
3-2- أفعال اليقين	237
3-2-1- الموجّه اليقيني "علم"	237
3-2-2- الموجِّه اليقيني "وجَد"	239
4- المركّب الإنشائي وبعده الحجاجيّ عند ابن الأثير	240
4-1- مُركّب الاستفهام	240
4-1-1- العَرْض	241
4-1-2- التّعجب والإنكار	242
4-1-3- مركّب الأمر	243
خاتمة الفصل	244
خاتمة	246
المصادر والمراجع	249
فهرس الموضوعات	263
ملخص	

فهرس الأشكال

فهرس الأشكال

الرقم	العنوان	الصفحة
1	يلخّص الاستراتيجيات الأربع التي وظّفها ابن الأثير في توجيه المُتلقّي	28
2	يمثل مقولات مبدأ التعاون والقواعد المتفرعة عنها	38
3	يفسر عناية ابن الأثير بالمتلقّي	65
4	يمثل موقع أبطال القصة بإزاء المعرفة المشتركة	80
5	يمثل فضل الكلام الفنيّ على الكلام العادي	92
6	يمثل مدى تعلّق مصير العملية التواصليّة بعنصر القّصد	94
7	يُمثّل مآلات القصد في حال تقديم المفعول على الفعل من عَدَمِه	97
8	يمثل مآلات "القصد" في حال تقديم المبتدأ من عدَمه	98
9	يلخّص حقيقة المعنى المؤكّد باللاّم في المواضع الثلاثة من الآية	109
10	يختصر الفوائد السّتّة في عبارة (إنّك أنت الأعلى)	112
11	يفسّر كيفية صناعة الكناية التّمثيليّة	125
12	يمثّل إمكانَات حمل معاني الكناية في الآية على الحقيقة والمجاز	127
13	يمثل ازدواجية الاعتراض في الآية	141
14	يبيّن مسار الانحراف بالزمن من الماضي إلى الأمر	145
15	يلخّص للشاعر القاعدة الآمنة في طرق أبواب الخطاب	150
16	يفسّر مخرجات الكناية عند ابن الأثير	169

17	يمثّل واقع الأحداث ومآلاتها في قصّة شنّ وطبقة	176
18	يوضّح شروط تأليف الخطاب النّاجح.	182
19	يوضّح أوجه الاختلاف والتّلاقي بين الكِناية والتّعريض	192
20	يمثل مسار الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل	201
21	يمثل ردّة فعل المتلقّي حال الإبْهام وحال التّفسير	203
22	يمثل الدَّور الحِجاجي الذي تنهض به حروف العطف (الواو/ الفاء/ "ثمّ")	216
23	يمثل واقع المعنى المستفاد من توظيف حَرْفي الجرّ (على، في) في الآية	218
24	يمثل ترتيب أصناف مستحقّي الزّكاة كنتيجة للعدول الحاصل في توظيف حرف الجرّ (اللاّم)	219
25	يجسّد طبيعة السلّم الحجاجي	220
26	ينقل في سلّم حجاجي ترتيب مختلف القضايا في الآيات والنتيجة المترتبة عن ذلك	222
27	يوضح مقدار ما يستغرق من زمن في إنجاز قضايا عُطِف بينها بالحرفين: الفاء و"ثَمَّ"	223
28	يمثّل سلمًا حجاجيّا يتضمّن قضايا مرتبة انطلاقًا من الحجّة الأضعف وانتهاء عند النتيجة (ن)	224
29	يصف المتكلّم وهو يتقمّص دور المتلقّي المتخيّل	228
30	يوضّح كيفيّة انتقال غرض الخطاب من حال إلى حال بفعل الرّابط "بل"	232
31	يمثل شروط وسم اللفظ بالفصاحة	238

ملخص

ملخص:

يدور موضوع الأطروحة حول "**تجليات التداولية في التراث العربي**" من وجهة نظر اللّسانيات الحديثة، ويستهدف مدونة "**المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**" لابن الأثير؛ وقد انطلق البحث من تتبع الملامح التواصلية المتعلقة أساسا بثلاثية القصدِية، والتلقّي، والمعرفة المشتركة في بعدها التداولي الذي يعنى بالمتكلم والمتلقي والعلاقة المشتركة بينهما في العملية التواصلية.

وقد عرّج البحث على تداولية المعنى بالوقوف عند دينامية الأفعال الكلامية وثنائية السياق والمعنى ودورهما في إدراك وفهم القصد المتضمن في الخطاب، كما لم يغفل البحث عن الملامح الحجاجية عند ابن الأثير؛ فيتعرض للحجاج من المنظور البلاغي والتداولي اللّذين تنهض عليهما استراتيجية ابن الأثير الحجاجية. هذا وقد استهدف البحث في جميع فصوله وأجزائه رصد استراتيجيات ابن الأثير في بناء عملية التواصل، والكشف عن المعنى و إبراز أدوات الحجاج الفعالة في الإقناع، و هو ما يُجلّي الحّس التداولي عند ابن الأثير.

Summary

This thesis attempts to discuss the Pragmatic manifestations in the Arab heritage in the light of modern linguistics. we have opted ‘ **The Current Model for the Literary Discipline of the Scribe and Poet**’ (Al-Mathal al-sāʾir fī adab al-kātib wa al-shāʿir) of Diyā 'ad-Dīn Ibn Athir. The research started from tracking the communicative features related mainly to the triad of intentionality and reception, and the common knowledge in its pragmatic dimension, which is concerned with the speaker and the receiver, and the common relationship between them in the communicative process.

The present research has dealt with the pragmatics of meaning by standing at the dynamism of verbal verbs and the dual context and meaning and their role in reaching, realizing and understanding the intent contained in the discourse. Ibn Athir's argumentative strategy. This research aimed, in all its chapters and parts, to monitor Ibn Athir’s strategies in building the communication process, revealing the meaning and highlighting the pilgrims' effective tools of persuasion. And this is what made clear the pragmatic sense of Ibn a Athir.