الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة

الرقم الترتيب 36/DS/2018
الرقم التسلسلي 02/LAR/2018

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

البنيـة الحجاجيـة

في كتـــاب

"اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان"

أطروحـــة مقدمة لنيل درجة دكتـــوراه العلوم في اللغويـــات

إعداد الطالب : **إشراف الأستاذ الدكتور :**

الطيب رزقي **حسن كاتب**

لجنة المناقشـــة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
أ/د الربعي بن سلامة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة	رئيسا
أ/د حسن كاتب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري- قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ/د موسى شروانة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري- قسنطينة	عضوا مناقشا
أ/د رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	عضوا مناقشا
أ/د محمد فورار	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي، بريكة	عضوا مناقشا
أ/د صالح خديش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور، خنشلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 1437- 1438هـ / 2016 – 2017 م

بسم الله الرحمن الرحيم

o مقدمة

مقدمة

أرست اللسانيات منذ بداية القرن العشرين قواعدها الصارمة في دراسة اللسان وتفسير قضاياه ومستوياته، حيث كانت تسعى إلى الابتعاد عن الانطباعية، وخلصت إلى منهج علمي يحاول الانسجام مع طبيعة اللغة، يتكل على الملاحظة في تحليلاته مركزا على البنية اللغوية. حققت اللسانيات البنيوية نجاحا باهرا في دراسة طبيعة الوحدات ونظام اللغة لاسيما في مجال الفنولوجيا. وفي المقابل ظلت مسألة الدلالة مبعدة عن التحليل البنيوي طيلة القرن الماضي، ليبقى المدلول معزولا في المخابر اللغوية وتحليلاتها.

فسارع اللسانيون واجتهدوا في التعامل مع الدلالة تعاملا جادا غير ما كان سائدا من قبل حيث أصبحت كل التيارات المنبثقة أصلا من صلب اللسانيات البنيوية تبحث عن التفسيرات الملائمة للبنية اللغوية بكل عناصرها ومكوناتها وخاصة المعنى. وفي هذا السياق التاريخي نشأت التداولية.

والمنهج التداولي هو مستوى تصنيف إجرائي في الدراسات اللغوية يتجاوز دراسة المستوى الدلالي، ويبحث في علاقة العلامات اللغوية بمؤوليها، مما يبرز أهمية دراسة اللغة عند استعمالها، وبالتالي فإنه يُعنى بدراسة مقاصد المتكلم، وكيف يستطيع المتكلم أن يبلّغها في مستوى يتجاوز مستوى الدلالة الحرفية. كما يُعنى المنهج التداولي بكيفية توظيف المتكلم للمستويات اللغوية المختلفة في سياق معين، حتى يجعل إنجازه موائماً لذلك السياق، وذلك بربط إنجازه اللغوي بعناصر السياق الذي حدث فيه؛ فمن هذه العناصر ما هو مكوّن ذاتي، مثل: مقاصد المتكلم، ومعتقداته، وكذلك اهتماماته ورغباته. ومنها أيضاً المكونات الموضوعية؛ أي الوقائع الخارجية، مثل زمن القول ومكانه، وكذلك العلاقة بين طرفي الخطاب. وتسهم هذه العناصر كلها في تحديد الدلالة عند المتلقي، إذ يعتمد عليها في تأويل الخطاب وفهم مقاصده. وبهذا فإن المنهج التداولي

يعين على دراسة ما يعنيه الخطاب في سياق معين، كما يعين على معرفة أثر السياق في لغة الخطاب عند إنتاجه.

إن التداولية تجتهد في الوقت الراهن لترسم موقعا خاصا بها في خارطة البحث اللساني وذلك بطرح مسألة الدلالة كمكون أساسي في الدراسة اللسانية إذ هي أساس عملية التبليغ. و مجال التداولية واسع، وقضاياها متعددة؛ منها أفعال الكلام، والملفوظية، والوظائف التداولية والحجاج موضوع هذه الأطروحة.

والحجاج كطريقة في التواصل غايته الاستمالة والإقناع والتأثير. يقوم على بنية لغوية تواصلية تقوم بين طرفين: (المتكلم والمتلقي)، وتعتمد في الأساس على الحجة التي تهدف إلى الإقناع. ويعد الخطاب الحديثي أرقى النصوص بعد القرآن الكريم الذي يخاطب أصنافا مختلفة من المتلقين) ويسعى إلى الإصلاح وتغيير المفاهيم وتغيير الأحوال والأوضاع القائمة. ومن ثم لا شك في بنيته اللغوية القائمة على الحجاج.

وما يزال الحديث النبوي الشريف يلقى العزوف من قبل الدارسين والباحثين في الدرس اللغوي المعاصر، والخلاف ظل قائما بين النحاة والباحثين من أجل إنزاله المنزلة اللائقة به في هرم سلطة النص. ولم يعتد كثير من أئمة النحاة بالحديث النبوي الشريف أصلا من أصول الدرس النحوي، ويقدمون عليه كلام العرب بحجج كثيرة.

ونص الخطاب الحديثي تشكيل لغوي أو نظام من العلامات؛ تخضع هذه العلامات لقوانين في تجاورها وتناسقها وخدمتها للمعاني كما أشار إلى ذلك عبد القاهر في دلائله، وعبر عنه فردينان دي سوسير في محاضراته. وما ورد في تراثنا القديم من دلالات الخطاب الحديثي ينبغي الاستفادة منه، ولكن لا ينبغي الاكتفاء به أو الجمود عند حدوده. أما فيما يتعلق بالدراسات اللسانية فلم يعد من المقبول علميا الوقوف على دلالة الخطاب بالأخذ بالتفسيرات الانطباعية العابرة القائمة على العاطفة دون أي أساس لغوي علمي.

وبنـــاء على ما تقدم رغبت أن يكون موضوع بحـــثي في إطـــار المنهج التداولي **الحجـاج** (**L argumentation**) مجال غني من مجالات التداولية. كما رغبت أن يكون الحديث الشريف متن هذه الدراسة ، فجاء موضوع الأطروحة بعنوان: "**البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**".

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع جملة من الدوافع والأسباب منها:

كان اختياري الحجاج موضوعا للدراسة جدته في الدراسات العربية الحديثة، وقلة الدراسات التطبيقية فيه. كما كان لحقل اشتغاله دور في شغفي به من حيث هو خطابة تستهدف استمالة عقل المتلقي وإقناعه والتأثير في سلوكه.

أما عن اختياري الحديث الشريف متنا للدراسة فلأن قيمته اللغوية ثابتة، وحيث نجد تأثيره في المتلقي عظيما بما يوظفه من آليات في الخطاب باستراتيجيات واضحة المعالم وخاصة استراتيجية (الإقناع) وهي استراتيجيته الخطابية الأساسية. والحديث يمتلك من المقدرة الحجاجية ما يجعله يوظف مختلف آلياته ببراعة وإتقان. بيد أن الدكتور جميل عبد المجيد في كتابه (البلاغة والاتصال) حين أشار إلى الطبيعة الخطابية والحجاجية للخطابة والقصيدة والقرآن الكريم، أغفل الإشارة إلى مكانة الحديث الشريف وتموضع الحجاج فيه، مما رغبي أكثر في البحث في الموضوع.

ويأتي اختيار كتاب (**اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**) لمحمد فؤاد عبد الباقي (1299هـ - 1388هـ / 1882م – 1967م)لأنه يجمع بين دفتيه أصح عينة من أحاديث المصطفى **صلى الله عليه وسلم** حيث جمع فيه صاحبه الأحاديث التي اتفق عليها الشيخان البخاري ومسلم، وكتاباهما من أصح الكتب الحديثية.

عسى البحث بما يطرحه أن يكون مساهمة جديدة في صياغة مدخل علمي لدراسة الخطاب الحديثي بما يشتمل عليه من بعض التقنيات الحجاجية للاستمالة والإقناع والتأثير، تعمق فهمنا للنص الحديثي، وتعمق لدينا أيضا طريقة اشتغال آليات الحجاج.

والبحث يرمي إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية: ما الحجاج؟ وما هي جذوره في الثقافة العربية؟ وكيف مكن الحجاج بالصورة والحجاج بأفعال الطلب من أن يتخذ الأقوال أدلة تساق أمام المتلقي حتى يقنعه دون تلاعب بعواطفه، أو التغرير به، ويوظف لها كافة العمليات شبه المنطقية التي تتجسد باللغة الطبيعية؟

إن هذا البحث حول الحجاج في الخطاب الحديثي ينبني على طريقة في الحجاج واضحة ودقيقة؛ إنني سأتناول من خلاله ما هو من جوهر البيان العربي وخصائصه، وذلك بالنظر إلى حجاج موجه إلى العاطفة قبل العقل، وهو حجاج يهدف إلى الإثارة الوجدانية قبل الإقناع بالحجة والبرهان عن طريق نوع من أنواع الاستدلال البلاغي. وهو حجاج يجعلنا نبحث في آليات الإثارة والتأثير التي جعلت البيان العربي مقرونا بالسحر. فكيف يكون حجاجا يستند إلى اللغة، ولا يعدم المنطق في ذلك، ويصل به الأمر إلى تغيير سلوك أو تبديل موقف؟

وخلاصة القول؛ إنه يمكن لنا أن نضبط الأهداف التي نرمي إليها في هذا العمل للإجابة عن هذا التساؤل الأساسي وهي أهداف خمسة:

أول هذه الأهداف ذات بعد تطبيقي، وتتمثل في الكشف عن حقيقة الخطاب الحديثي بأنه حجاجي في مجمله. وإنني مطالب بالكشف عن هذه الأبعاد الحجاجية في الخطاب الحديثي في المستويات التي حددتها، وهي؛ الحجاج بالصورة من خلال أنواعها الثلاثة: الصورة التشبيهية، والصورة الاستعارية، والصورة الكنائية. وكذلك الحجاج بأفعال الطلب من خلال محاور ثلاثة وهي: الاستفهام، والأمر والنهي، والتمني والترجي.

أما ثاني الأهداف فذات بعد نظري، وتتمثل في هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة، حتى صارت البلاغة بلاغتين؛ بلاغة الحجاج من ناحية، وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى. فهي إذا إما أنها تدرس الأسلوب أو النظم بمعزل عن بعده الحجاجي، وإما أنها تدرس الحجاج (أو الجدل أو المذهب الكلامي) بمعزل عن فكرة النظم أو الأسلوب. فينبغي إذا الربط بين الحجاج والأسلوب **لأنهما أمر واحد**، فالأسلوب حجاجي والحجاج يحمله الأسلوب.

و ثالث الأهداف التي أرمي إلى تحقيقها هي الإسهام في الكشف عن بعض التقنيات الحجاجية التي منحت الخطاب الحديثي القدرة على التأثير في متلقيه. والبرهنة على كثرتها وتنوعها بتنوع السياق، وكذا الكشف عن جانب من جوانب الكفاءة التداولية لهذا الخطاب.

بينما رابع الأهداف هو تطوير الآلة التي نشرح بها النصوص، وأقصد بذلك تطوير تطبيقات الحجاج وتطوير مفهومه في الثقافة العربية، والبحث عن موطن أصيل له في هذه الثقافة.

وأخيرا أقف مع خامس الأهداف وهو توسيع مجال الدراسة التطبيقية للحجاج حيث أدرسه في ميدان أغفله معظم الدارسين وهو الخطاب الحديثي.

والبحث في الحجاج كان له رواده في الدراسات العربية المعاصرة فقد وضع أسسه الأولى في عالمنا العربي حمادي صمود وفريقه بجامعة منوبة بتونس، وتمثل مجهودهم في أهم دراسة في الحجاج جمعت أهم النظريات الغربية، والتي كانت بعنوان: "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم** " وكانت الاستفادة منها كبيرة في هذا البحث. كما استعنت بدراسات عديدة أخرى،كان من أهمها "**الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**" لعبد الله صولة و"**البلاغة والاتصال**" لجميل عبد المجيد "**اللغة والحجاج**" لأبي بكر العزاوي، و كتاب "**عندما نتواصل نغير**" لعبد السلام عشير. وأيضا كتابات شكري المبخوت ومحمد العمري.

ولكي تحقق الدراسة أهدافها اعتمدت جملة من المصادر التي كانت ضرورية) منها البيان والتبيين للجاحظ، ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، ومفتاح العلوم للسكاكي، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء للقرطاجني، والبرهان في وجوه البيان لابن وهب. كما تجدر الإشارة إلى الاستعانة بشروح الصحاح في الوقوف على دلالات الشواهد الحديثية كشرح النووي على مسلم، وفتح الباري لابن حجر ، وفتح الباري لابن رجب.

وقد قسمت بحثي إلى مدخل وثلاثة فصول، كان الفصل الأول نظريا، والفصلان الآخران تطبيقيان.

فبعد المدخل الذي تحدثت فيه عن الاستراتيجية الخطابية للخطاب الحديثي تناولت في الفصل الأول مختلف المباحث والموضوعات التي ترتبط بموضوع الدراسة و ذلك في إطار الآفاق المنهجية التي ستؤطر دراستنا للبنية الحجاجية وتمدنا بالآليات الإجرائية للتحليل باعتبار الأطروحة مساهمة في مواصلة إقامة دعائم الحجاج في عالمنا العربي. وجعلت عنوان هذا الفصل (**الصناعة الحجاجية**)، وتوزع على ثلاثة مباحث؛ تناولت في المبحث الأول نظريات الحجاج، وتناولت في المبحث الثاني علاقة البلاغة بالحجاج، بينما تناولت في المبحث الأخير علاقة المقام بالحجاج.

بينما قدمت في الفصلين الثاني والثالث تحليلا للبنى الحجاجية للشواهد الحديثية الواردة ضمن آليات الصورة الحجاجية وآليات الأفعال اللغوية الطلبية. وقد وضعت أمام كل شاهد رقمه الوارد في كتاب اللؤلؤ والمرجان. وقد كان الاهتمام بالمقاربة التطبيقية لقلتها في مقابل المقاربات النظرية. كما للمقاربة التطبيقية أهميتها الخاصة؛ وقد لاحظت كثيرا من النظريات والقواعد التي وقف عندها الدرس اللساني الحديث في التراث اللغوي والبلاغي العربي إنما محله في تلك التحليلات والدراسات التطبيقية وليس في التعريفات والتحديدات، فكان للجانب التطبيقى لدى القدامى فضله عند المحدثين ساعدهم في الوقوف على الكثير من الأسس و واستخراج الكثير من الأصول والقواعد.

تناولت حجاجية الصورة في الفصل الثاني، فقدمت للفصل بمدخل عن دلائل حجاجية الصورة في البلاغة، ثم تناولت في مباحث ثلاثة؛ الصورة الاستعارية، والصورة التشبيهية، والصورة الكنائية.

أما في الفصل الثالث فتناولت حجاجية أفعال الطلب، قدمت للفصل أيضا بمدخل عن دلائل حجاجية أفعال الطلب في البلاغة، ثم تناولت في مباحث ثلاثة؛ الاستفهام، والأمر والنهي وأخيرا التمني والرجاء.

أما بالنسبة لمنهج الدراسة؛ فإن طبيعة الموضوع اقتضت مني اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في الفصل الأول عند الوقوف على نظريات الحجاج، و على علاقة البلاغة ونظرية المقام بالحجاج. بينما كان المنهج التداولي عمدتي في الدراسة التطبيقية للفصلين الثاني والثالث. لأن الحجاج يعنى

بدراسة اللغة في الاستعمال، و هذا يتطلب منهجا يعتد بالسياق والمقام ومقتضيات الأحوال، لما لها من أثر في الصناعة الحجاجية. وهذا ما يوفره **المنهج التداولي**. وهو منهج تأسس على مفاهيم عديدة من مختلف العلوم، تشترك جميعها في بناء دعائمه؛ من علوم لغوية، إلى المنطق والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية وغيرها.

ربما قد اجتهدت في إبراز بعض مفاهيم الحجاج ذات العلاقة القوية بالمعالجة التطبيقية، إذ قد تراكمت من الأبحاث حول الحجاج ما لا يمكن تجميعه في دراسة واحدة لتشعب حقوله المعرفية، مما فرض علي تحديد المفاهيم والمصطلحات والأسس النظرية. كما اجتهدت في توصيف بعض مكونات البنية الحجاجية للخطاب الحديثي. وحاولت طرح بعض الأسئلة وتقديم أجوبة أتمنى أن تكون مفيدة بتميزها بالأصالة والحداثة.

وليس لي في الختام إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أهل الفضل، وإلى كل من قدم لي يد العون وأخص بالذكر الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور حسن كاتب على كل ما قدمه من توجيه سديد ورأي رشيد.

و كما أتوجه بخالص التحية وجزيل الشكر إلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على إعطاء هذه الأطروحة جزءا من وقتهم الثمين بقراءتها وتقويمها وتقديم ملاحظاتهم العلمية القيمة. والشكر موصول أيضا إلى كلية الآداب واللغات، وإلى قسم الآداب واللغة العربية على كل المجهودات المادية والمعنوية التي أعانت على إنجاز هذه الأطروحة، ثم هيئت الأسباب لمناقشتها.

وأخيرا؛ إن أصبت فمن الله أخطأت فمن النفس والشيطان، والله أدعو ألا أحرم أجر المجتهد. وأسأله تبارك وتعالى أن يلهمنا الرشد والصواب ويجنبنا الزلل والخطأ، وييسر لنا سبل الخيرات والله من وراء القصد وهو الهادي إلى أقوم سبيل.

مدخل

o الاستراتيجية الخطابية للخطاب الحديثي

يهدف كل خطاب إلى تحقيق وظيفتين؛ وظيفة تعاملية ووظيفة تفاعلية، وللخطاب الحديثي خصوصية تجعل الحديث عن استراتيجيته الخطابية أمرا ضروريا لأجل فهم هذه الخصوصية، ثم إدراك أبعادها التداولية، ومن ثم إدراك دلالات بنيته الحجاجية ضمن هذه الاستراتيجية.

أما مصطلح "الاستراتيجية" فهو من المصطلحات اللسانية الحديثة التي لا تزال تحمل غموضا في دلالتها. فمن جهة قد يعود هذا الغموض لكثرة استعماله في ميادين معرفية مختلفة، أو قد يعود لشيوع استعماله بلفظه الدخيل من جهة أخرى.

والاستراتيجية مصطلح ينتمي إلى المجال العسكري وهي " علم وفن ينصرفان إلى الخطط والوسائل التي تعالج الوضع الكلي للصراع ... من أجل تحقيق هدف السياسة" [1]. فالإستراتيجية تتعلق بإعداد الخطط ذات الأهمية، وهي تستعمل في العادة مع قسيمه المكمل "تكتيك" وهي تعني تفاصيل تلك الخطط الجزئية.

ويعرف الفيلسوف **ميشال فوكو** (MICHEL FAUCAULT) الاستراتيجية بما يلي: " تستعمل كلمة استراتيجية عادة بثلاثة معان :

أولا: للتدليل على اختيار الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاية معينة، والمقصود بذلك هو العقلانية المستخدمة لبلوغ هدف ما.

ثانيا : للتدليل على الطريقة التي يتصرف بها أحد الشركاء في لعبة معينة، تبعا لما يعتقد أنه سيكون تصرف الآخرين، ولما يخال أن الآخرين سيتصورون أنه تصرفه هو، باختصار؛ الطريقة التي تحاول بها التأثير على الغير.

[1] – الهيثم الأيوبي وآخرون : الموسوعة العسكرية، الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981 66.

أخيرا: للتدليل على مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهة ما، لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام"[1].

وإذا كان مصطلح الاستراتيجية يستعمل في مجالات كثيرة في الحياة الاجتماعية فإن مفهومها يختلف باختلاف العلوم، ففي **اللسانيات التداولية** قد تعرف "بوصفها محصلة لسلسلة من عمليات الاختيار واتخاذ القرار – الجارية في العادة عن وعي – التي تعلم بواسطتها خطوات الحل ووسائله لتنفيذ أهداف اتصالية"[2]. والملاحظ أن هذا التعريف يركز على العملية التواصلية في اللغة. فالاستراتيجية وفق هذا التصور تجمع بين المهمات الاتصالية المستنبطة من التفاعل والشروط الاجتماعية وأهداف شركاء الاتصال وبين الوسائل اللغوية[3].

فالاستراتيجيات تعود إلى **الأهداف المستقبلية المتوخاة من الخطاب** والتي ترتبط بدورها بالأنساق المعرفية واستحضار الآراء الذاتية، والوعي بالشروط السياقية. وانطلاقا من كل هذا نجد أن المتكلم يتبع هدفين رئيسيين؛ الأول مرتبط بعرض النص بالاختيار المناسب له، وترتيب أفكاره، وإعداد الوسائل اللغوية المناسبة. والثاني مرتبط بصنع النص بتطبيق المفهوم الاستراتيجي بحيث تجعل المتلقي يتقبل الخطاب بسرعة وبمراعاة ما يناسب قدرة تقبله العقلية[4].

والمنهج التداولي يوفر إمكانية دراسة مختلف استراتيجيات الخطاب في الاستعمال في سياقاته المختلفة. إذ يعتمد المتكلم في خطابه استراتيجيات معينة لتحقيق أهدافه من خلال أدوات وآليات تجسدها كفاءة المتكلم التداولية.

---

[1] – أوبيير دريفوس وبول رلبينوف: مشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشروح مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت،ص 200.

[2] – فولفجالج هانيه و ديتر فنهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النص، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1999 314.

[3] – نفسه 314.

[4] – نفسه 314.

ومفهوم الاستراتيجية الخطابية من أهم المفاهيم التي ينبغي أن تتوسع في دراستها نظرية الحجاج كما دعا إلى ذلك أبو بكر العزاوي . وقد قسم عبد الهادي بن ظافر الشهري استراتيجيات الخطاب وفق ثلاثة معايير عامة[2]: المعيار الأول وهو المعيار الاجتماعي أو العلاقة التخاطبية بين أطراف الخطاب وتمثله استراتيجيتان؛ الاستراتيجية التضامنية والاستراتيجية التوجيهية. وأما المعيار الثاني فهو المعيار اللغوي وتمثله الاستراتيجية التلميحية. وأما المعيار الثالث هو معيار الهدف من الخطاب، وتمثله الاستراتيجية الإقناعية إذ يعد الهدف الإقناعي من أهم تلك الأهداف، وتعد **آلية الحجاج** التي تعتمد اللغة الطبيعية من أهم طرقه.

أما **الاستراتيجية التضامنية** فتعنى بالتعامل الأخلاقي أولا، وهي "الاستراتيجية التي يحاول المرسل أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها، أو تصويرها بإزالة معالم الفروق بينها، وإجمالا هي محاولة التقرب من المرسل إليه، وتقريبه"[3]. ولا شك في أن العلاقة التخاطبية في نهاية الخطاب ستكون أفضل منها في بدايته وذلك هدف حجاجي بامتياز. وتستعمل هذه الاستراتيجية عندما لا تؤثر على العلاقة التراتبية. لذلك نجد من أهم مسوغات استعمالها تأسيس الصداقة، وتحسين صورة المخاطب، وكسب الولاءات، واستعمالها في الحقول التعليمية والتربوية..[4].

بينما **الاستراتيجية التوجيهية** هي استراتيجية نابعة من علاقة سلطوية ما، واستعمالها لا يرجع إلى مميزات فردية وإنما يعود إلى مرتبة المتكلم الاجتماعية، وطبيعة علاقته بالمتلقي. ومن أهم مسوغات استعمالها؛ مناسبة السياق التفاعلي، وعدم التشابه في عدد من السمات، وحصول تحد للمخاطَب ..

---

[1] – ينظر كتابه؛ الخطاب والحجاج: الأحمدية المغرب، ط 1 1427هـ – 2007م .ص 122.

[2] – عبدالهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1 2004 249 – 545.

[3] – نفسه 257.

[4] – نفسه 261– 263.

أما بالنسبة **للاستراتيجية التلميحية** فهي"الاستراتيجية التي يعبر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي، لينجز بها أكثر مما يقوله. إذ يتجاوز قصده مجرد المعنى الحرفي لخطابه فيعبر عنه بغير ما يقف عنده اللفظ مستثمرا في ذلك عناصر السياق" . **فمركزية السياق** في الخطاب التداولي تجعله معبرا عن القصد مهما تغير شكله اللغوي بما في ذلك اعتماد التلميح بدل التصريح. وهو خطاب له مسوغاته الكثيرة؛ ومنها التأدب في الخطاب، أو رغبة في التهرب من مسؤولية ما...

وأخيرا نقف مع الاستراتيجية الإقناعية الهدف الأساس للمتكلم من الخطاب إحداث تغيير في الموقف الفكري والعاطفي للمتلقي وحمله على إنجاز فعل. وهي استراتيجية مسوغاتها كثيرة منها؛ قوة تأثيرها بسبب ديموميتها. وثبات نتائجها لاعتمادها الاقتناع الداخلي دون فرض أو إكراه. واشتراك طرفي الخطاب في صناعة الحجاج. وشموليته كل الفئات الاجتماعية وكل الأعمار. ونتائجه التربوية الأكيدة في المدرسة والبيت والمسجد. فاستراتيجية الإقناع سلطة جديدة ولكنها مقبولة[3].

والمتكلم ليس ملزما باستراتيجية واحدة في الخطاب الواحد، بل يمكنه أن يتوخى استراتيجيات مختلفة. كما أن الاستراتيجيات تختلف من متكلم إلى آخر وفقا لمهارة المتكلم وكفاءته التداولية. والوقوف على آليات استراتيجياته مما يوفره المنهج التداولي.

أما بالنسبة للخطاب الحديثي فهو لم يوظف استراتيجية واحدة وإنما وظف مختلف تلك الاستراتيجيات وبكفاءة تداولية. وذلك لأن في تعدد السياقات مدعاة إلى تعدد الاستراتيجيات، فالخطاب الحديثي متنوع لتنوع مشارب الناس الثقافية وإمكاناتهم النفسية والعقلية مما يتطلب هذا التعدد.

---

[1] – السابق 370.

[2] – نفسه، ص 370- 374 .

[3] – نفسه 445-447 .

وما يبرر اختيار استراتيجية أو استراتيجيات معينة من كل تلك الاستراتيجيات في كل خطاب إلى جانب اختلاف السياقات؛ هدف الخطاب وقصديته. هذه القصدية عبر عنها طه عبد الرحمن ب (العاقلية) والتي تمثل أحد أصلي التخطاب . وهي شديدة الصلة باللغة لا تنفك عنها، بل جعلها أحد أهم خصائص النموذج الإيصالي للحجة. وذهب أبعد من ذلك في البرهنة على ما ذهب إليه عندما قال: "ولا عجب إذ ذاك أن نجد اللفظ العربي "حج" يفيد لغة "قصد"" فتكون كل حُجة(بضم الحاء) بمثابة حَجة (بفتح الحاء) أي تكون قصدا" . والحجاج في معنى من معانيه؛ بحث من أجل ترجيح خيار من بين خيارات متاحة ومتعددة بما يناسب السياق ويحقق المأمول.

وإذا كان المنظرون يؤكدون على أن اختيار استراتيجية معينة يتوقف على عاملين رئيسيين هما: العلاقة السابقة و السلطة. ويعتقدون كذلك أن بينهما تناسب عكسي[3] وأن التضامن والسلطة يرتبطان بعلاقة متضادة، حيث ما وجد أحدهما ينتفي الآخر. فإن رسول الله ﷺ كأهم عناصر العملية التخاطبية في الخطاب الحديثي له سلطة دينية خاصة وهي سلطة النبوة والرسالة التي تخول له اعتماد الاستراتيجية التوجيهية. إلا أنه – ولغايات حجاجية أيضا – نجده يعتمد الاستراتيجية التضامنية. إلى جانب الاستراتيجيتين التلميحية والإقناعية بطبيعة الحال، فلكل مقام مقال، وحتى ينزل الناس منازلهم يعتمد لذلك الاستراتيجيات المناسبة. وإن كنت أعتقد أن حجة السلطة لا يكاد الخطاب النبوي يخلوا منها، فهي العامل المشترك فيه، لكنها ليست الحجة الوحيدة بل كثيرا ما يوحي خطابه بمحاولة تجنبها، وهو الأمر الذي أكدته البلاغة الجديدة لبرلمان

[1] – ينظر طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الرباط–المغرب، ط2،2000 154.

[2] – طه عبد الرحمن:اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1 1998 259.

[3] – عبدالهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب ، ص256.

والتي أكدت أيضا على أن حجة السلطة تأتي دائما "مكملة لحجاج يكون غنيا بحجج أخرى غير حجة السلطة" .

وبروز الاستراتيجية التضامنية في الخطاب النبوي يعكسه حب الرسول **صلى الله عليه وسلم** لمخاطبيه ويعكسه كذلك حرصه الشديد وإصراره العجيب على نصحه لهم وإرشادهم وتعليمهم أمور دينهم معتمدا في ذلك استراتيجية الإقناع بمختلف الآليات الحجاجية. ومن دلائل هذا الحب نزول وحي يخلد حقيقة حزنه **صلى الله عليه وسلم** الشديد على عدم إيمان الناس. ويتضمن نهي الله عز وجل عن إهلاك نفسه بسبب ذلك وذلك في قوله تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا**﴾ . فقد كان رسول الله **صلى الله عليه وسلم** يبذل كل جهده في الدعوة وتبليغ الرسالة "وإذا كان هذا هو المصير المحتوم ، فلا تأس ولا تحزن أيها الرسول على ما ترى وتسمع في الدنيا، ولا حاجة لإتعاب نفسك وإهلاكها وقتلها بسبب توليهم وإعراضهم عنك ، وعدم إيمانهم بالقرآن ، وأسفا أي حزنا وغضبا على كفرهم"[3].

ومن ذلك أيضا قوله **صلى الله عليه وسلم**: ﴿**فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ** ﴾[4] فهو حرص شديد على نجاة الناس كل الناس إلى درجة أن وصف الله – تبارك وتعالى– سلوكه ذلك بأنها محاولة للهلاك، كان لا ينبغي أن يصل إليها، وكان الوصف في أسلوب كنائي جميل. ولا شك في أن الحجة التضامنية زادت الحجة الشخصية قوة في حجاجه **صلى الله عليه وسلم** .

تحتل الاستراتيجية التضامنية في الحجاج مكانة خاصة لفعليتها، وقد أكد ضرورتها **طه عبد الرحمان** وعلل هذه الضرورة ضمن حديثه عن **العلاقة التخاطبية**. وحينما أشار إلى مسألة (**الإنسانية**) التي ينبغي لها أن تتحقق في الخطاب الحجاجي من مبدأ التخلق. وينتقل المتكلم من

---

[1] – عبد الله صولة: الحجاج ، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال، مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة – لبيرلمان وتيتيكان 335.

[2] – سورة الكهف، الآية 6 .

[3] – وهبة الزحيلي : التفسير المنير، دار الفكر،دمشق، ط2 1424هـ – 2003م 8/ ص224.

[4] – سورة فاطر ، الآية 8 .

تحقيق مرتبة (التبادل) والذي يحققه مبدأ (التأدب) إلى تحقيق مرتبة (التفاعل) عن طريق مبدأ (التخلق). فالمتكلم والمتلقي يدفع كل منهما إلى السعي لجلب منافع عامة أو دفع مضار عامة من غير طلب مقابل. فلا إنسانية من غير الاهتمام بالغير قبل الاهتمام بالذات. يقول طه عبد الرحمان:"ولما ثبت أن التخلق يدعو المتكلم إلى الخروج عن الأغراض والغَناء (بفتح الغين) عن الأعواض، فقد لزم أن يكون الباعث عليه تحقيق مزيد الإنسانية للمتكلم، إذ لا إنسانية بدون أن يزيد اعتبار الغير على اعتبار الذات، بحيث لا تصح نسبتها إلى المتكلم حتى يزيد أنس المخاطب به، ولا يحصل للمخاطب هذا الأنس المطلوب حتى يشعر بأن المتكلم قد تخلص في أقواله وأفعاله مما يقصر نفعه على نفسه ولا يتعداه إلى غيره، علما بأنه لا شيء أقصر نفعا من الأغراض والأعواض " .

والفعالية الحجاجية التي هي صفة لكل خطاب طبيعي، تحقق من الاقتناع ما لا يمكن أن يحققه الاستدلال البرهاني المنطقي **وكان الحجاج ميزة استراتيجية الخطاب الحديثي**. وقد ثبت أنه "لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطا كافيا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تستوفى برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطب، إذ لا شيء يمنعه من أن يستمر على اعتقاده السابق ولو دل على سبيل برهاني مستقيم؛ فليس كل ما يحصله النظر يتحول إلى عمل، ولا هي –الصفة البرهانية– تشكل شرطا ضروريا لبلوغ الاقتناع.." .

والخطاب الحجاجي عموما يجعل من المتكلم والمتلقي في درجة واحدة، فتجعل المتلقي في مقام حوار يمكن أن يتلقى الخطاب ويفكر ويرد ويناقش، فالحقيقة من صنعهما معا. وبالتالي فمن اليسير – والأمر كذلك – أن يقتنع المتلقي دون إكراه أو فرض أو قوة. فالمتكلم عندما "يطالب غيره بمشاركته اعتقاداته فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تدرج على منهج القمع. وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأي المحاور. وقد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون– إذ ذاك – أقدر على التأثير في اعتقاد المتلقي، وتوجيه

[1] – طه عبد الرحمن : اللسان والميزان ، ص 223،224.

[2] – طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 65.

سلوكه، لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء ونفوذ في إشهادها للمخاطَب، كأنه يراها رأي العين" .

وعالمنا المعاصر بما عرفه من ثقافة الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الإنسان؛ يعتمد على لغة للخطاب تراعي استراتيجيات مدروسة سواء في الخطابات الدعوية أو في المقامات التربوية والتعليمية أو في الحوارات الدبلوماسية أو في النقاشات السياسية أو في الحياة اليومية وفي كل مرافق الحياة. استراتيجيات تحقق في النهاية هدف الخطاب. وعالمنا المعاصر يعج أيضا بسياقات مختلفة لها الدور الأساس في فهم الخطاب الحديثي والبحث في سبل جعله مناسبا لاحتياجات المتلقي وملبيا لرغباته. ولذلك صار ضروريا اكتشاف استراتيجيات الخطاب بشكل عام، واستراتيجية الخطاب الحديثي بشكل خاص. كل ذلك يمكننا من الوقوف على أسرار القوة التأثيرية والإقناعية للبنية الحجاجية، والوقوف أيضا على طبيعة العلاقة التخاطبية بين الخطاب الحديثي ومتلقيه بما يواكب متطلبات السياقات المستجدة في كل زمان.

واستراتيجيات الخطاب الحديثي تراعي طبيعة المتلقي الذي يمكن تصنيفه إلى نوعين؛ نوع داخل النص، ونوع هو جمهور السامعين والمتلقين على اختلاف العصور والأماكن، أو هو بعبارة بيرلمان وتيتيكا **الجمهور الكوني** . وبما أنه خطاب كوني؛ فالمتلقي الافتراضي له هم كل الناس في كل زمان وفي كل مكان، قال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَميعاً الذِي له مُلْكُ السَّماوَاتِ والأرضِ**﴾[2] وهو يسعى لجعل الإسلام دين كل الناس بوسائل إقناعية سلمية بآليات الحجاج، وبعيدا عن طرائق العنف المادي. وهو خطاب قيل في زمان غير هذا الزمان. ورغم كل ذلك ظل لاستراتيجياته الخطابية تأثيرها في متلقيه.

إنه من الضروري تحيين آليات تلقي الخطاب الحديثي تبعا لمستجدات المقام والحال. ووفق التطور المعرفي الخطابي. و من الضروري أيضا جمع وتصنيف تلك الآليات والأدوات التي تشكل

[1] – السابق 38 .

[2] – سورة الأعراف ، الآية 158.

الاستراتيجية الخطابية في الخطاب الحديثي، ذلك يمكننا من الوقوف على كفاءته التداولية ومهارته الحجاجية- وبما يتمتع به من تلك المقاصد الإنسانية وذلك البعد الكوني لمتلقيه.

ويعد البيان أهم عناصر الاستراتيجية الخطابية في الخطاب الحديثي، وقد كشف صلى الله عليه وسلم أثر البيان في المخاطب في الحديث الذي رواه ابن عباس أنه قال:{**وإن من البيان سحرا** } وقد كان للنووي تعليق على الحديث مناسب لما نحن بصدده إذ قال " أَنَّهُ مَدْح لِأَنَّ اللَّه تَعَالَى اِمْتَنَّ عَلَى عِبَاده بِتَعْلِيمِهِمْ الْبَيَان وَشَبَّهَهُ بِالسِّحْرِ لِمَيْلِ الْقُلُوب إِلَيْهِ وَأَصْل السِّحْر الصَّرْف فَالْبَيَان يَصْرِف الْقُلُوب وَيَمِيلهَا إِلَى مَا تَدْعُو إِلَيْهِ" . والتأثير في القلوب هو تأثير في العواطف أحد أهم أدوات الصناعة الحجاجية، وقد كانت أهم عناصر تأثير الخطيب في جمهوره عند أرسطو وسماها الباتوس (Pathos) . بل قد جعل الله تعالى البيان أعظم منحة ربانية وكرم إلاهي للإنسان بعد القرآن والخلق؛ قال تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ** ﴾[3]. والبيان بالحجاج هو أسمى آليات البيان؛ لأن الأمر لا يتعلق بمجرد الفهم والإفهام: وإنما يتعدى إلى الإقناع والإذعان. والخطاب الحديثي خطاب حجاجي غايته التأثير في المخاطب في الفكر والسلوك، وتوجيه النفوس بما يخدم الهدف العام لرسالة لإسلام. والمتلقي ينبغي مراعاة أحواله ومقاماته في الخطاب وذاك ما نحاول أن نبرزه من خلال هذه الدراسة من خلال إبراز دور بعض أهم آليات الحجاج التخاطبية ضمن الاستراتيجية الخطابية العامة للخطاب الحديثي.

---

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي ، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1 1929 6 159.

[2] – نفسه .

[3] – سورة الرحمن ، الآيات 1 – 4 .

الفصل الأول

o الصناعة الحجاجية

المبحث الأول

o التأصيل

(نظريات الحجاج)

تعريف الحجاج :

الحجاج في اللغة من "حاججته أحاجُّه حجاجاً ومحاجَّة من حجَجْتُه بالحجج التي أدليت بها. والحجَّة البرهان، وقيل الحجّة ما دُوفع به الخصم. وقال الأزهري: الحجّة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وجمع الحجّة حجج وحِجاج. وحاجّه محاجَّه وحِجاجاً نازعة الحجّة. وحجَّة يحجُّه حجّاً غلبه على حجَّتِه، وفي الحديث "فحجَّ آدم موسى"؛ أي غلبه بالحجَّة واحتجَّ بالشيء اتّخذه حجَّة، قال الأزهري: إنّما سُمِّيت حجّة لأنَّها تُحَجّ؛ أي تقصد، لأنّ القصد لها وإليها" .

وورد في مقاييس اللغة لابن فارس أن معنى (حاججت فلانا) أي غلبته بالحجة، وبذلك الظفر يكون عند الخصوم والجمع حجج والمصدر حجاج . والحجة الدليل والبرهان[3] وعلى هذا يكون الحجاج مرادفا للجدل، إذ حد الجدل حسب ابن منظور هو "مقابلة الحجة بالحجة"[4]وفي الحجاج وفي الدلالة على المعنى نفسه يقول " هو رجل محجاج أي جدل" [5]. **ومنه قوله تعالى : ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾**[6]

وقال الجرجاني: "الحجّة ما دُلَّ به على صحّة الدعوى، وقيل الحجّة والدليل واحد"[7]. فأساس الحِجاج الارتكاز على دليل معيّن قصد إثبات قضية من القضايا، وبالتالي بناء موقف ما وما يقابل

– ابن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، مادة (حجج).

– ابن فارس: أبو الحسن احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة مصطفى باقي حلبي، القاهرة، مادة حجج 7 .

[3] – ابن منظور: لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، دت، مادة (حجج).

[4] – المرجع نفسه، مادة (جدل).

[5] – المرجع نفسه، مادة(حجج).

[6] – سورة آل عمران، الآية 66.

[7] – الجرجاني (الشريف علي بن محمد): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط 6 3 م 3 4.

هذه اللفظة في الفرنسية، لفظة "**Argumentation**" التي تدل أيضا على معاني متقاربة أبرزها: القيام باستعمال الحجج. أومجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة .

أما في الاصطلاح فيعد مفهوم الحجاج من المفاهيم التي دار حولها جدل كبير أدى إلى تعدد في المفاهيم بسبب ظروف النشأة المتباينة. كما حدث التباس في تلك المفاهيم في الثقافة العربية، تسبب فيه بعض الباحثين نتيجة تناولهم له جزئيا كاقتصارهم مثلا على تيار واحد دون باقي التيارات ولو بالإشارة المقتضبة فبدا كل تعريف من تعريفاتهم كأنه هو التعريف الجامع المانع .

ومن أشهر العلماء العرب وقوفا على دراسة الحجاج الفيلسوف اللغوي طه عبد الرحمان الذي عرفه بأنه "كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[3]. إلا أن هذا التعريف اشتمل فقط على الجانب الشكلي من العملية الحجاجية وهو (التلفظ) دون جانبها التداولي، وهو حصول التأثير والإقناع. ولذلك نجده عند بلونتين (**christian plantin**) هو "العملية التي من خلالها يسعى المتكلم إلى تغيير نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه بواسطة الوسائل اللغوية "[4].

وبما أن أهم شيء تتأسّس عليه دلالة (الحِجاج) هو وجود اختلاف بين المرسل للرسالة اللغويّة وبين المتلقِّي لها، وكذا محاولة الأوّل إقناع الثاني بوجهة نظره بتقديم الحجّة والدليل على ذلك؛ فالحِجاج إذا هو انتهاج طريقة معيّنة في الاتِّصال، غايته استمالة عقول الآخرين والتأثير فيهم، وبالتالي إقناعهم بمقصد معيّن.

وربما حديث كل من بيرلمان و تيتيكا عن غاية الحجاج يبرز بوضوح ماهيته المتمثلة في العمل بعد الاقتناع والإذعان؛ فيقولان بهذا الصدد: "إذعان العقول بالتصديق لما يطرحه المرسل أو العمل

– **Petit Robert**, **Dictionnaire de la langue Français**,**1er rédaction**, **Paris**,**1990**, **p** : **99**

– ينظر على سبيل المثال؛ جميل عبد الحميد: البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، ص5 . و أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء–المغرب، ط 6 4 هـ –6 . ص6 .

[3] – طه عبد الرحمان: اللسان والميزان ، ص 6 .

[4] – **christian plantin** : **Essais sur l argumentation introduction linguistique a letude de la parole argumentative Edition kime 1990 P 146**

على زيادة الإذعان هو الغاية من كل حجاج؛ فأنجع حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حدة الإذعان عند من يسمعها وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقق الرغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة" .

وبإمكاننا أن نلم هذا الشتات في محددات دلالة الحجاج الاصطلاحية وذلك بالوقوف على أهم الاتجاهات التي ظهرت للحجاج في العصر الحديث، تحديدا للمفاهيم وللأسس والقواعد والتي كان أشهرها أربعة سنحاول أن نوجز القول فيها ويكون تقسيمنا لها بحسب أقطابها.

– عبدالهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب ، ص 456–457.

أولا – الحجاج عند (بيرلمان) و(تيتيكا):

من أهم النظريات الحجاجية في العصر الحديث النظرية الحجاجية التي طورها كل من **بيرلمان** و **تيتيكا** (Olbrecths – Tytica , chaim Perlman et Lucie) والتي برزت بوضوح في كل كتاباتهم[1]. ولكن أهمها كتابهما الموسوم "**مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة –**" (Traite de largumentation – la nouvelle rhetorique) [2] وقد جمعا فيه زبدة أبحاثهما المتفرقة.

وقد أطلق المؤلفان مصطلح **الخطابة الجديدة** على دراستهما للحجاج. **فالحجاج** عندهما **خطابة** لأنه عبارة عن خطاب يستهدف استمالة عقل المتلقي والتأثير في سلوكه. وهو خطابة وليس جدلا كما كان في القديم، وإن اعتمد الاستدلال المنطقي، وذلك لسببين: **أولهما** أن الاستدلال في الجدل لا اعتبار فيه لخصوصية المتلقي والمقام، بينما الخطابة مقامية بدرجة أولى، والحجاج فيها يتغير بحسب المتلقي. و**ثانيهما** أن التسليم في الجدل يكون عن قهر وقسر، بينما هو في الخطابة عن اقتناع. إذ الحقيقة في الخطابة نسبية وذاتية بينما هي في الجدل واحدة لا تتعدد، لأنها عبارة عن قياس مؤلف من مقدمات مشهورة بين الناس لا اختلاف فيها.

– من مؤلفاتهم نذكـــر: **حقـــل الحجـــاج le champs de l argumentation امبراطورية البلاغة:** L **empire rhetorique**

– وقد ترجم كثير من الباحثين المصطلح الأجنبي **Rhetorique** بالمصطلح العربي (بلاغة) منهم محمد العمري في كتابه: "في بلاغة الخطاب الإقناعي". وصلاح فضل أيضا في كتابه: "بلاغة الخطاب وعلم النص"،عالم المعرفة، الكويت، ص75. ثم ذكر محمد العمري تفضيله استعمال مصطلح (الخطابية) في مقابل مصطلح (الشعرية) تفاديا لأي خلط. ينظر؛ البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب3 3 . وذكر حمادي صمود أن الحقل المعنوي للمصطلح الأجنبي لا يتطابق في الأعم حقل البلاغة في السنن العربية، لذلك أبقى التراجمة لكتب أرسطوا المصطلح في لغته الأصلية (**ريطوريقا**) ولما ترجمه الفلاسفة الكتاب سموه(**خطابة**).انظر ؛حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح،ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة ، تونس، دت، ص .–

والحجاج **خطابة جديدة** في مقابل خطابة أرسطو القديمة التي تختلف عنها في أشياء كثيرة، منها؛ أن الخطابة عند القدامى مرتبطة بالمنطوق، حيث يهدف أصحابها إلى تكوين خطيب مفوه. بينما تتحرر الخطابة الجديدة من الجمهور، فتكون حتى في المناقشة بين فردين، وبين الفرد ونفسه.

كما أنها لا ترتبط بالمنطوق فحسب، بل تتعداه إلى المكتوب أيضا، بل قد يكون هو الغالب. إذ الهدف الأساس في الحجاج فهم آلية التفكير.

وإذا كانت الخطابة القديمة تعتمد على دغدغة مشاعر العامة بغية الاستمالة، فإن الخطابة الجديدة تشترط المعقولية التي تحفظها من اللبس والسفسطة والمغالطة والمناورة. كما تجعل دور **المتلقي** إيجابي؛ يتلقى ويفكر ويرد ويناقش. لينتقل بذلك المتلقي من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، فيتبادلان بذلك الأدوار، ولكن على أساس من الموضوعية التي لا تجعل الآخر يقف موقف الخصم العنيد المتعنت، وإنما يقف موقف الشريك المتعاون المتفاهم. وعليه فإن الخطابة الجديدة عبارة عن حوار[1]، يكون فيه المرسل والمتلقى في درجة موازية، على عكس الخطابة القديمة حيث يكون فيها المتلقي في درجة أدنى.

فالوصول إلى الحقيقة عندهما يختلف عما كان سائدا، مع اليقين الرياضي الديكارتي الذي يتم عبر الأنا المفكرة وحدها. بينما عند بيرلمان وتيتيكا يتم عبر الأنا والآخر معا "فالحقيقة ليست من صنع الأنا الديكارتية وحدها وإنما يشترك في صنعها المتكلم وجمهور سامعيه فهذا الجمهور هو بمثابة الشاشة التي تسقط عليها الفكرة ليتبين مدى صحتها ومدى صلابتها، فالحقيقة تقع خارج الذات وضامن الصحة فيها الواقع والعمل" .

– هذا التصور عند كل من بيرلمان و تيتيكا يستوعب نمطا واحدا من أنماط الحوار الحجاجي وهو نمط "حوار الإقناع" كما جاء عند دوجلس (**Douglas**)، إلى جانب الأنماط الأخري وهي: المشاجرة الشخصية، والمناظرة، والتحقيق، والمفاوضة. ينظر؛ جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال ، ص 4 .

– عبد الله صولة: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال – مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة، لبرلمان وتيتيكا- ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم 4 3.

ومما جعل الحجاج أيضا يعد خطابة جديدة، أنه يجمع – وباقتدار شديد – بين الخطابة القديمة وبين الجدل؛ فإذا كانت غاية الخطابة القديمة التأثير في الإرادة، وغاية الجدل التأثير في الذهن، فإن غاية الخطابة الجديدة (الحجاج) إحداث التأثير العملي، أي التأثير في الإرادة الذي يمهد له التأثير الذهني، أي الجمع بين الخطابة والجدل معا.

إن تأكيد بيرلمان على هذه المعاني الجديدة للخطابة دفعه إليه واقع الثقافة الغربية المعاصرة، وهو واقع التعدد والاختلاف في مختلف مجالات الحياة، مما أدى إلى تكون تيارات ومدارس متباينة ولكن في سياق من **الحرية الإنسانية** وهي الغاية الأسمى للحجاج عندهما. يقول المؤلفان: "إن الحجاج غير الملزم وغير الاعتباطي هو وحده القمين بأن يحقق الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل. فأن تكون الحرية تسليما اضطراريا [إلزاميا] بنظام طبيعي معطى سلفا معناه إنعدام كل إمكان للاختيار. فإذا لم تكن ممارسة الحرية منبنية على العقل فإن كل اختيار يكون ضربا من الخور ويستحيل إلى حكم اعتباطي يسبح في فراغ فكري"[1].

وقد لخص جميل عبد المجيد في كتابه البلاغة والاتصال تصور بيرلمان وتيتيكان للحجاج تلخيصا دقيقا، وضح من خلاله أسس النظرية الحجاجية عندهما كما هو مبين في الجدول الآتي:

الباعث	طبيعة الموضوع	العلاقة بين الطرفين (أثناء الحجاج)	الحجج دورها،طبيعتها،شرطها	المحور	الغاية	الغاية الأسمى
الاختلاف	الاحتمال ولإمكان	تفاهم وتقارب وتعاون	الترجيح، المعقولية، المقامية	المتلقي	الاستمالة و التأثير العملي (الإقناع)	الحرية

– عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته ، ص 3.
– جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، ص .

تقوم نظرية بيرلمان الحجاجية على اعتماد **مقدمات** Des premisses لا يتم الحجاج إلا باعتمادها، لأنها عبارة عن مسلمات لدى الجمهور لا يمكن التأثير فيه إلا بالانطلاق منها، فهي نقطة انطلاق الاستدلال.

وهذه المقدمات تعتمد الحس المشترك Le sens commun الذي لمجموعة لسانية ليتم الموافقة عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الموافقات تختلف باختلاف المجالات. بل توجد إلى جانب الموافقات العامة موافقات خاصة بأهل اختصاصات معينة، وموافقات بمحادثة معينة. كما يمكن بناء مقدمات جديدة أثناء الكلام نفسه، أو اعتماد منظومة الطرف الآخر الحجاجية كمقدمات خاصة حين تتصف بالتناقض والتعارض.

هذه المقدمات لا بد للمرسل أن ينتقيها بشكل دقيق لتناسب المقام و نوعية المتلقي، وتأويلها التأويل الذي يرتضيه، واختيار الصفات الموضحة لوجهة نظره وموقفه. ومن الضرورة بمكان الالتجاء إلى استخدام أشياء مادية من أجل قوة التأثير.

وقد أجملت هذه النظرية ستُّ مقدمات تكون منها نقطة الانطلاق (Propositions de depart) وهي:

– **الوقائع** (Les faits): وهي المقدمات المشتركة بين المجموعة اللسانية، أو بين جميع الناس والتي لا تقبل الشك.

– **الحقائق**: وهي القدرة على الربط بين الوقائع وفق نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أودينية.

– ينظر؛ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته) 3 –4 3. ويتكرر في كتابات بلاغيينا ولغويينا الإشارة إلى أهمية هذه المقدمات، من ذلك ما ذكره حازم القرطاجني بقوله: "وكانت علقة جل أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنها خير أو شر". حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت e .

– **الافتراضات** (Les presomptions): وهي مقدمات مشتركة أيضا بين الناس، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يتم إلا بدخول عناصر تقويها، إذ تحدد بالقياس إلى العادي أوالمحتمل.

– **القيم** (Les valeurs): وهي مهمة في المجالات غير العلمية كالقانون والسياسة .. وتجعل المتلقي يذعن.

– **الهرميات** (Les hierarchies): وتتمثل في هرمية القيم وترتيبها، وهي أهم من القيم نفسها.

– **المعاني أو المواضع** (Les lieux): هي عبارة عن مخازن للحجج، وهي أنواع ، منها؛ مواضع الكم، حيث تحدد الأفضلية بمقياس الكم. ومنها مواضع الكيف، حيث تحدد الأفضلية بالجودة. ومنها أيضا مواضع الترتيب، كاعتبار السابق أفضل من اللاحق. ومواضع الموجود، كأفضلية الموجود والراهن على المحتمل والممكن ...

كما تقوم هذه النظرية على اعتماد عدة **تقنيات** أو **طرق للحجاج** اختزلت في نوعين أساسيين هما؛ طرائق الوصل(الاتصالية) وطرائق الفصل(الانفصالية) .

– عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته 5 3 - 34.

الطرائق الاتصالية:

وهي التي تقرب بين العناصر المتباينة في أصل وجودها بطريقة تضامنية، أو هي الطرائق التي تربط بين عناصر غير مترابطة في أصل وجودها، وهي عبارة عن ثلاثة طرق:

1 – **الحجج شبه المنطقية:** (Arguments quasi-logiques) وهي منطقة وسطى بين الحجج المنطقية والحجج غير المنطقية، وهو ما يناسب الحجاج الذي يرفظ الصرامة والقطع في الأحكام، وهذه الحجج تستمد مشروعيتها وقوتها الإقناعية بفضل ما لها من بعد عقلاني لمشابهتها للطرائق المنطقية والرياضية في البرهنة. فمن الطرق الحجاجية التي تعتمد البنى شبه المنطقية الطرق الآتية: طريقة التناقض، وطريقة التماثل، وطريقة التبادل، وطريقة التعدية. أما التي تعتمد العلاقات الرياضية فطريقتان؛ طريقة إدماج الجزء في الكل، وطريقة تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له.

2– **الحجج المؤسسة على بنية الواقع:**(Arguments fondes sur la structure du reel)

وهي الطريقة الثانية من الطرق الاتصالية، و تعتمد هذه الطريقة حججا شبه منطقية للربط بين أحكام مسلم بها، وبين أحكام يسعى الحجاج إلى جعلها مسلما بها أيضا. فيكون الحكمان بمنزلة واحدة، و هو علة تسميتها بالاتصالية. وهي نوعان: هناك وجه يعتمد الاتصال التتابعي وتتمثل حججه في حجة الوصل السببي، وحجة التبذير، وحجة الاتجاه. ووجه يعتمد الاتصال التواجدي، ووتتمثل حججه في حجة الشخص وأعماله، وحجة السلطة، وحجة الاتصال الرمزي.

3 – **الحجج المؤسسة لبنية الواقع:** (Arguments fondant la structure du reel)

وهي الطريقة الثالثة والأخيرة من الطرق الاتصالية، وهي التي تؤسس الواقع وتبنيه أوتكمله، وهي نوعان؛ نوع يتم تأسيس الواقع به بواسطة الحالات الخاصة والتي تنجز بالمثل، أوالاستشهاد أوالنموذج. ونوع يتم تأسيس الواقع به بالاستدلال بواسطة التمثيل.

الطرائق الانفصالية:

وهي طرق تفصل- لأسباب حجاجية - بين عناصر توجد وحدة بينها، فصل هو غير موجود في الطبيعة، وإنما هو بناء ذهني قائم على المقارنة بين هذه العناصر. ويهدف هذا الفصل إلى حمل المتلقي على تمثل مظهرين للشيء الواحد لتبني الحقيقة، المظهر الأول هو: (**الظاهر** – L Apparence). والمظهر الثاني هو (**الواقع أو الحقيقة** La Realite). ويتم الفصل بينها بعبارات لغوية مثل: **ظاهر مقابل حقيقي** : **علمي مقابل لا علمي**... أو ببعض الجمل الاعتراضية مثل: إن هذا الزعيم **– إن صح أنه زعيم** – . أوببعض الأفعال مثل: **يزعم ، يتوهم** : وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجين.

والمظهر الأول زائف ظاهري خداع إذ هو أول ما تصادفه الحواس ويراه الفكر، بينما المظهر الثاني هو الحقيقة ذاتها. وهذه طريقة لا تدعوا فحسب إلى تمثل المظهرين، وإنما تدعوا إلى أكثر من ذلك، إلى اعتناق الحقيقة فيهما. إن أكثر ما يكون هذا الفصل إنما يكون في الحدود والتعريفات. لهذا كان أئمة البلاغة في الغرب ينصحون بعدم إخضاع الخطاب إلى زوج (ظاهر/واقع) كأن يمتدح خصال الخصم ويهون من خصاله. لأنه بهذه الكيفية ستكون النتيجة حتما لصالح الخصم .

– عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته . . 347.

ثانيا – الحجاج عند (ديكرو) و(أوسكمبر):

إن الحديث عن الحجاج عند **أوزفالد ديكرو** (Osw ld Ducro) **وجون كلود أوسكمبر** (J C nscombr) هو حديث عن نظرية الحجاج في اللغة من خلال مؤلفهما المشترك "**الحجاج في اللغة**" L rgume n ion d ns l l ngue ، أو في مؤلفات دكرو عموما. والحجاج عندهما يختلف تماما عن الحجاج في النظريات الأخرى (بيرلمان، تيتيكا، ميشال مايير..)

لقد كانت نظرية الحجاج في اللغة نتيجة لما قام به ديكرو من تطوير لأفكار وآراء نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها جون لنشو أوستين (John Ling show us in) ولاسيما من خلال كتابه "**كيف نصنع أشياء بالكلمات**" **وجون سورل** (Jhon Se rle) من خلال كتابه "**الأعمال اللغوية**". وتم إضافة فعلين لغويين لنظرية الأفعال اللغوية هما؛ فعل الاقتضاء وفعل الحجاج، وبهذا أدخل دكرو الحجاج في التداولية والتي يعرفها أوستين وسورل بأنها "دراسة أعمال الكلام". وقد عرف رواد التداولية بمجاوزة بعض المفاهيم التي كانت سائدة في الدراسات اللغوية؛ كاهتمامهم بالمقام مقابل اهتمام الدراسات السابقة بالنظام اللغوي، وتساؤلهم عن علاقة اللغة بالكلام، بعد أن كانت الدراسات السابقة تبعد إنجاز الكلام عن دراساتها .

والحجاج في اللغة هو تقديم الحجج اللغوية المؤدية إلى النتيجة المنتظرة)يتمثل في إنجاز تسلسلات قولية استنتاجية داخل الخطاب بعضها يمكن اعتباره من الحجج اللغوية، وبعضها الآخر يصنف في خانة النتائج. وهذه النتائج تكون معلومة مسبقا بواسطة البنية اللغوية ذاتها التي تم توظيفها في الخطاب .

[1] محمد صلاح الدين الشريف: تقديم عام للاتجاه البراغماتي، أهم المدارس اللسانية، المعهد القومي لعلوم التربية,تونى، ط : ص 5 .

– أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء–المغرب، ط 6 4 هـ –6 م ص6 .

ومن الضرورة بمكان التمييز بين الحجاج والاستدلال المنطقي (الخطاب والمنطق)؛ فالأقوال في البنية الحجاجية تختلف عن الأقوال المكونة لاستدلال ما؛ إذ أنها مستقلة بعضها عن بعض في هذا الأخير، بحيث إن كل قول منها يعبر عن قضية ما. وبالتالي فتسلسل الأقوال في الاستدلال مؤسس على القضايا وليس على الأقوال كما هو شأن الخطاب.

ويمكن التمثيل للحجاج والاستدلال المنطقي بالمثالين الآتيين:

الحجاج: اجتهد زيد في الدراسة

إذن سينجح في الامتحان.

الاستدلال المنطقي : كل الجزائريين مسلمون

زيد جزائري

إذن زيد مسلم

ففي المثال الأول نقف على حجاج غير برهاني، بينما في المثال الثاني كان البرهان أو القياس أو الاستدلال منطقي. ثم إننا نلمس احتمالية الاستنتاج في المثال الأول، بينما هو في المثال الثاني حتمي وضروري لأسباب منطقية.

– ولأخذ فكرة واضحة عن مفهوم "**الحجاج**" rgume n ion ينبغي مقارنته بمفهوم البرهنة Démons r ion أوالاستدلال المنطقي. وقد ترجم مصطلح (rgume n ion) بمصطلح (**الاستدلال**) وهذا مناقض لمفهومه الحديث. فالاستدلال من علوم المنطق، وهو استنتاج قضية من قضية، أو عدة قضايا أخرى. أو هو الوصول إلى حكم جديد مغاير للأحكام التي استنتج منها، لكنه في الوقت نفسه لازم لها متوقف عليها. ومن هنا وجب التمييز بين الاستدلال Démons r ion والحجاج rgume n ion لأنهما ينتميان إلى نظامين جد مختلفين، نظام ما نسميه عادة بـ"المنطق"" ونظام الخطاب. فالخطاب الطبيعي ليس خطابا استدلاليا بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يقدم براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي.كما أن لفظة "الحجاج" لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما. وقد ترجمه عبد المجيد تركي ب rgume n ion وقد أخطأ. ينظر: عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، ص3 ، وينظر هامش 76 6 34) وينظر؛ طه عبد الرحمان : "اللسان والميزان"، الباب الأول، الفصل الثاني هامش ص 55 .

وجدير بالذكر أن مفاهيم الحجة والنتيجة في أعمال دكرو الأخيرة قد حددت بدقة، فالحجة هي عبارة عن عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، وهي قد ترد على شكل قول أو فقرة أو نص، أو قد تكون مشهدا طبيعيا أو سلوكا غير لفظي، وهي قد تكون ظاهرة أو مضمرة مثلها في ذلك مثل النتيجة والرابط الحجاجي الرابط بينهما .

كما أن الحجة اللغوية تتسم بعدة سمات؛ منها السياقية، حيث أن السياق هو الذي يمنحها قيمتها الحجاجية. ومنها أيضا النسبية، وذلك من حيث القوة والضعف. ومنها القابلية للإبطال عكس البرهان المنطقي، أي أنها ليست مطلقة .

انطلاقا مما سبق نلاحظ أن الحجاج في هذه النظرية مؤسس على بنية الخطاب اللغوي فقط ، ومركبات هذه البنية هي الحجة والنتيجة والرابط الحجاجي، وتكون هذه العناصر ظاهرة أومضمرة بحسب السياق الذي ترد فيه، ويمكن تلخيص هذه المركبات بالشكل التالي:

الحجة	النتيجة	الرابط الحجاجي
(ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق)	(ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق)	(ظاهر أو مضمر بحسب السياق)

السلم الحجاجي:

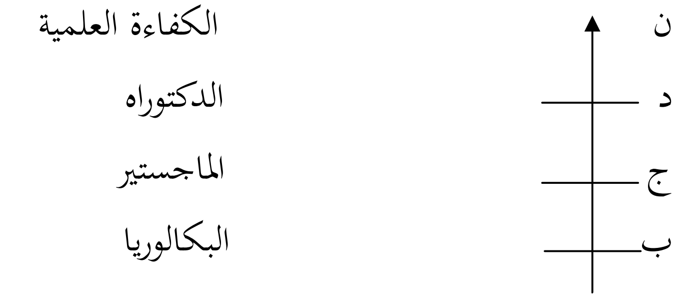
وعندما تتعدد الحجج للفئة الواحدة، وتكون بينها علاقة ترتيبية معينة فإن هذه الحجج تنتمي إلى ما تسميه هذه النظرية ب " السلم الحجاجي الواحد " [3] . فالحجج لا تتساوى ولكنها تترتب في درجات قوة وضعفا. وقد اقترح دكرو تحليلا للسلالم الحجاجية يهدف إلى وصف الأقوال وتحديد مراتبها باعتبار وجهتها وقوتها الحجاجيتين.

– ينظر؛ أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي،ضمن كتاب " التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه"" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط،6) 5.

– أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص – .

[3] – نفسه، ص — . وينظر؛ شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة ، تونس، دت ص 364 — 367.

ويمكن التمثيل لذلك بالاحتجاج لمكانة زيد العلمية بالشهادات التي تحصل عليها (البكالوريا، والماجستير ، والدكتوراه) فستكون الدكتوراه أقوى الحجج، ويمكن الترميز لهذا السلم كما يلي:



وكل قول يكون في أعلى درجات السلم الحجاجي يكون أقوى من الذي هو دونه درجة، وإذا كان القول الأدنى درجة يؤدي إلى النتجة (ن)، فإن القول الذي يعلوه يؤدي إليها حتما، والعكس غير صحيح. وعلاقة الترتيب هذه تكون سلما حجاجيا.

قوانين السلم الحجاجي:

قادت المفاهيم السابقة دكرو إلى وضع قوانين لهذا السلم وهي:

قانون النفي: فإذا اعتبر المتكلم (ق) حجة تدعم (ن) داخل قسم حجاجي ما، فإن سلبها يؤدي على سلب نتيجتها.

قانون القلب: إذا أخذنا سلما حجاجيا معينا يكون فيه (ق َ) أقوى من (ق) بالنسبة ل (ن)، فإن النتيجة بالسلب (لا — ن) يجعل (ق) أقوى من (ق ً).

قانون الخفض: فإذا صدق القول في درجات معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في الدرجات التي تقع تحتها.

والجدير بالملاحظة هنا أن الحكم على المحاجة أساسه القوة والضعف اعتمادا على خاصية التدرج فيها لا الصدق والكذب.

– ينظر؛ أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص – 5 . وينظر؛ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة ، ص 367 – 37.

الروابط والعوامل الحجاجية:

ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: ما هي القواعد التي تحدث التماسك والترابط الحجاجي بين الأقوال؟ وما هي القيود اللغوية لذلك؟

لقد حدد أصحاب هذه النظرية أن هذا التماسك يتم انطلاقا مما هو موجود في البنية اللغوية ذاتها، وأبعدوا العوامل غير اللغوية. فإذا كان الربط هو بين قولين، تسمى حينئذ أدوات الربط ب (الروابط الحجاجية). ومن أدواتها: بل، لكن، حتى، لا سيما، إذن، لأن، بما، أن، إذ ... أما إذا كان الربط داخل القول الواحد، فيسمى ب (العوامل الحجاجية). ومن أدواتها: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، وجل أدوات القصر، والنفي...

المبادئ الحجاجية:

ولكن هذه الروابط والعوامل لا تكفي لإتمام الحجاج إلا بجملة من المبادئ الحجاجية تكون بمثابة الضامن. وأهم هذه المبادئ هي: " عمل الاقتضاء". وهو بدوره يستتبع بقانون يحدد ترابط الأقوال فيما يتعلق بقضية استئناف الكلام، بحيث يكون الاستئناف مما قيل، وليس مما يتضمن داخل الأقوال.

فالاقتضاء مشتركا بين المتخاطبين، وبالتالي يعد المنظم للمحادثة بين الأفراد ييسر إدخال المخاطب ضمن عالم اعتقادات المتكلم، ليتمكن من التأثير فيه دون رفض .

فالاقتضاء يتحدد من قول ما، بتحليله إلى المقول ومقتضاه. ومثال ذلك:

القول : توقف زيد عن الصلاة.

المقول : زيد لا يصلي الآن.

المقتضى : كان زيد يصلي.

– ينظر؛ شكري المبخوت : نظرية الحجاج في اللغة، من كتاب" أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 377. وأبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، من كتاب "التحاجج، طبيعته، ومجالاته، ووظائفه"" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ص 64.

– ينظر؛ شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ص 373 374.

وهكذا يتحقق لدكرو شرطين أساسيين لنظريته، ليكون الخطاب متماسكا ومنسجما، أما الشرط الأول فهو النمو؛ وذلك بتوفير معلومات جديدة باستمرار عن طريق القول. وأما الشرط الثاني فهو التكرار الذي يوفره المقتضى .

وبشكل عام فإن هذه المبادئ هي قواعد عامة تمكن البنية الحجاجية من تحقيق هدفها. وقد أجمل أبو بكر العزاوي أهم المبادئ لهذه النظرية في النقاط الآتية:

– إنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.

– العمومية: فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة.

3 – التدرجية: إنها تقيم علاقة بين محمولين تدرجيين أو بين سلمين حجاجيين.

4 – النسبية : هناك إمكانية إبطال الحجاج ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود ، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له.

من المفاهيم الأساسية لنظرية دكرو مفهوم الوجهة أو الاتجاه الحجاجي (Lorie n ion rgume n ive) إذ تتحدد قيمة القول بواسطة الاتجاه الحجاجي الذي يتحدد إما بواسطة الأدوات والروابط، أو تستنتج من الألفاظ والمفردات، بالإضافة إلى السياق التداولي[3].

– السابق ، ص 373.

– أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، ص 66.

[3] – ينظر؛ عبد الله صولة : الحجاج في القرآن، ص 3 . 3. وينظر؛ سامية الدريدي : الحجاج في الشعر العربي القديم: عالم الكتب الحديث،الأردن، ط 4 هـ– ص 3 .

ثالثا – الحجاج عند س–إ–تولمين: (Toulmin Stephen Edelson)

اتضح مفهوم **تولمين** للحجاج من خلال بحثه المقدم في (1958) بعنوان (the uses of argument) الذي يهدف إلى دراسة الأدوات الحجاجية في الاستخدام العادي للغة، وعرَض ذلك بعدة رسومات بيانية على ثلاث مراحل، ترجمها (عبد الله صولة) على النحو التالي :

– **الأول** : يمثل حجاجا ذا ثلاثة أركان أساسية هي: المعطى أو المصرّح به، (م)، والنتيجة (ن) والضمان – يكون ضمنيا – (ض)، ويصاغ على النحو التالي :

م ← إذن : ن

نظرا إلى أن

ض

ونموذجه كالآتي:

م (**محمد جزائري**) ← إذن : (**هو ليس يهوديا**)

نظرا إلى أن :

ض (**ليس في الجزائر يهود**)

– عبد الله صولة : الحجاج في القرآن ، ص 6 – 3 .

- **الثاني**: يمثل حجاجا أدق من السابق بإضافة الموجه (ج)، والاستثناء (س) الذي يحمل عناصر رفض القضية:

م ← إذن :

نظرا إلى أن : (ض)

اللهم إلا إذا : (س)

ونموذجه :

م (**محمد جزائري**) ← إذن : (ج) (**من شبه المؤكد**) ن (**أنه ليس يهوديا**)

نظرا إلى أن :

ض (**ليس في الجزائر يهود**)

اللهم إلا إذا :

س (**بقي متخفيا لا يعلن ديانته**)

- **الثالث**: يمثل حجاجا أكثر دقة، بإضافة عنصر الأساس (أ) الذي يبني عليه الضمان (ض) فيكون على النحو الآتي:

م ← إذن :

نظرا إلى أن : (ض)

اللهم إلا إذا : (س)

بحكم أن : (أ)

ونموذجه :

م (**محمد جزائري**) ← إذن : (ج) (**من شبه المؤكد**) ن (**أنه ليس يهوديا**)

نظرا إلى أن : اللهم إلا إذا :

ض (**ليس في الجزائر يهود**) س (**بقي متخفيا لا يعلن ديانته**)

بحكم أن :

أ (**بحكم أن النسبة السكانية لليهود في الجزائر منعدمة**)

لقد أفادت كثيرا هذه النظرية القضايا القانونية خاصة في المرافعات القضائية، إلا أن **عبد الله صولة** لا يطمئن إليها في الحجاج . ذلك أنها تعتمد الاستدلال البرهاني المنطقي، وهو استدلال غير قادر على استيعاب جميع أصناف الحجج. بل قد لا نعده حجاجا أصلا إذا تأملنا عناصر النظرية؛ فإنها أقرب إلى صناعة البرهان المنطقي من صناعة الحجاج الخطابي، إذ أن غايتها إثبات الحق لا الإقناع به، وهو ما يتنافى وغايات الخطاب الحجاجي. ولذلك ليس غريبا أن نلحظ غياب الجمهور في الرسومات الموضحة لعناصر البنية الحجاجية، وكذا تجاهل دور المقام والسياق في النظرية على عكس النظريات الأخرى.

ولكن لا ننهي حديثنا عن هذه النظرية دون أن نشير إلى أهمية عنصر **الضمان** (ض) كركن من أهم أركانها، وهو الذي أعطاها بعدا حجاجيا من حيث إنه يعتمد عليه في النظرية كدلالة ضمنية غير مصرح بها. والدلالات الضمنية من أهم ما تعتمده الصناعة الحجاجية لتحقيق الإقناع والإذعان.

– عبد الله صولة: الحجاج في القرآن، ص .

رابعا : الحجاج عند ميشال مايير :

يعد **ميشال مايير** (Michel Meyer) أحد منظري البلاغة المعاصرة حيث أحدثت دراساته نقلة نوعية في مجال الحجاج. وتتميز دراساته وكتاباته بانطلاقها من وجهة نظر فلسفية . وقد تمكن من إبراز المكونات الجديدة للخطاب الحجاجي البلاغي من خلال وضع تصور جديد منفتح على العلوم الإنسانية الفلسفية بالخصوص. وهو بذلك يبقى شديد الاتصال بنظرية بيرلمان وتيتيكا في البلاغة والحجاج من حيث إعادة الاعتبار للخطابة.

واهتمامه بالحجاج كان في سياق تأسيسه لنظريته الفلسفية (**نظرية المساءلة**) ، إذ أن أهم أركان عملية التفلسف لديه؛ تصوره للخطاب اللغوي، وطبيعته، ووظيفته انطلاقا من قراءته المتجددة لتاريخ الفلسفة. فهو يذهب إلى أن نشأة السؤال هي مقترنة بميلاد الفلسفة، وأن اللوغوس Le logos وإن تعددت دلالاته في الفلسفة القديمة بين حجاج وخطاب وغير ذلك فهو عنده "كلام العقل الذي يدرك نفسه في كل مداه (اتساعه) دون أن يحده اتجاه مخصوص ويعرفه كذلك بأنه العقل المتكلم"[3].

وانطلاقا من ذلك – ولأن التفكير هو عبارة عن مساءلة وباستمرار– ألغى(مايير) جميع المدارس اللغوية السابقة التي اهتمت باللغة والكلام، لأنها لم تجعل السؤال أساس نظرياتها، وأسس منهجا تساؤليا في العملية التخاطبية. هذا المنهج يقوم على مبدأين أساسيين؛ **مبدأ افتراضي** وذلك بافتراض أجوبة وأسئلة متعددة في الخطاب. ومبدأ **الاختلاف الإشكالي** أي أن كثرة

– وخاصة في كتابيه:

que s ions de rhe orique e Que s ions de rhe logique – l ng ge – rgume n ion

– أعلن عن هذا المشروع سنة 7 م بالعدد (7 –) من ص45 –77 . مجلة بعنوان؛

– ¨ Re vu in e rn ion le de philosophie ¨ ¨Di lic ique . Rhe orique . He rme ne u ique e que s ionne me n . Le s fondme n s de L ngue ¨.

[3] – محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 3.

الاختلافات تحكمها ضرورات واقعية تجسدها اللغة، ولكن حدتها تتقلص تدريجيا بفضل التواصل الإنساني عن طريق الإجابة عن الأسئلة الغامضة وطرح المزيد من الأسئلة حول هذه الإجابات للإجابة عنها أيضا مرة أخرى، ومن ثم **فتقريب الاختلاف** عن طريق القول هو غاية الخطاب الحجاجي.

والتواصل في هذه النظرية لن يكون له معنى إذا امتازت معارف الناس بالتطابق والتماثل. وما دام الاختلاف حقيقة واقعية، فالتواصل في هذه النظرية "هو الإمكانات القولية المختلفة التي تسمح للمتخاطبين أن يستنتجوا ويستدلوا ويحاجوا أو يقنعوا، إنه الوسيلة التي تكشف عن مكمن السؤال في ما يقال دون أن يقال مباشرة " .

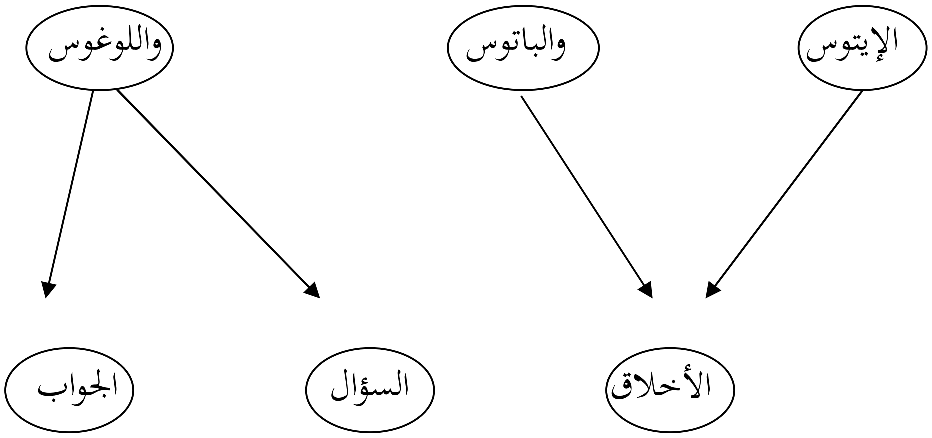
ولما كان انطلاق مايير في تأسيس نظريته من وسائل الاستمالة الثلاث التي حددها أرسطو للخطابة، (**الإيتوس** L Ethos . **الباتوس** Le pathos . **اللوغوس** Le logos) فقد حافظ على علاقة المتكلم بالمخاطب، ولكنه تجاوز الهدف الأرسطي لهذه العلاقة وهو الاستمالة والإقناع إلى هدف جديد، وهو صناعة الظروف الملائمة لإثارة الأسئلة القائمة على الحجاج باعتباره **مفاوضة لتقريب المسافة** بين الطرفين، أو تكثيفها حسب مقاصد المقام أو السياق.

ولذلك أعاد مايير تقسيم العناصر الخطابية الأرسطية إلى ثلاثة أركان جديدة هي: الأخلاق، والسؤال والجواب. مختزلا عنصرا (الإيتوس، والباتوس) في عنصر (الأخلاق)، ومفرعا عنصر (اللوغوس) إلى عنصرين (السؤال، والجواب).

– عبد السلام عشير : عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، المغرب،6 os .

– وهو التصور التقليدي الذي حافظ عليه بيرلمان أيضا.انظر عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 5 .

❖ **تقسم أرسطو:**



❖ **تقسيم مايير :**

ويرتبط الحجاج عند مايير ارتباطا وثيقا بالبلاغة، فللمساءلة المرتبطة بالبلاغة دور تحليلي داخل الحجاج حيث يمكن للبلاغة الوقوف على أهداف الحجاج وغاياته. لذلك أولى الصورة البلاغية عناية بالغة، ليصبح الحجاج عنده "ما تتيحه البلاغة من صور مجازية، صور قادحة للخيال ومعبرة عن الأهواء الإنسانية " .

إن مختلف المجالات الإنسانية تكثر الآراء فيها، وبالتالي تطفوا على السطح آليا الاختلافات بين المتحاورين، وهي اختلافات تؤدي بدورها إلى ضرورة تنوع الحجج والأدلة. فالإنسان يعمد إلى استعمال عبارات غير معتادة عن طريق المجاز للتأثير والتأكيد والإقناع بل والإذعان. فالمجاز "يخلق المعنى ويصدم كل من لا يشاطر المتكلم وجهة نظره. وهو إلى ذلك طريقة التعبير عن الأهواء والانفعالات والمشاعر التي هي صور من الإنسان مثلما يكون المجاز صورة من الأسلوب" .

كما تعتمد فكرة (**مفاوضة المسافة**) عند ميشال مايير بنية الصور البلاغية آلية من الآليات الحجاجية. وهو في ذلك يسير على نهج بيرلمان وهو ما يؤكده هو نفسه في كتاباته[3]. هذه المفاوضة التي قد ينجر عنها اختلاف أو اتفاق أو تقارب أو تنافر أو حياد. فالمخاطب يستعمل عبارات غير معتادة لإبراز حضور الفكرة أو تأكيدها أو إلغائها. وتتضح جليا هذه المعاني عند مايير من خلال

– عبد السلام عشير : عندما نتواصل نغير: ص ، وينظر: Me ye ,rM, Que s ions de rhe orique , p ris
43 3.L ng ge r ison e se duc ion. Ed. Livre de poch p ؛و أهم نظريات الحجاج ، ص 5 3.
– Me ye ,rM, Que s ions de rhe orique , p ris, 3 p
[3] – ينظر؛ Me ye ,rM, Que s ions de rhe orique , p

نظريته المجازية، انطلاقا من المفاهيم المتعارضة المتقابلة التي تشكل القول الحجاجي. أي أنه يوضح كيفية تشكل القول الحجاجي من خلال بعض الثنائيات، وانطلاقا من الصور البلاغية، مثل: الحقيقة والمجاز، أو الاستعمال والابتكار، ويمكن توضيح ذلك بالشكل الآتي:

1 - الحقيقة والمجاز:

الحقيقة = اليقين ←─── التعصب أو العنف

المجاز = الافتراض ←─── الجدل والنقاش و التعارض الخصب.

2- الاستعمال والابتكار:

الاستعمال العادي للغة ←─── الخطاب جامد واستبدادي = الحقيقة مطلقة.

الابتكار ←─── اختلاف ←─── تجديد = الحقيقة نسبية.

نستخلص من كل ما سبق أن الخطاب في نظرية المساءلة والذي لا يتجاوز معناه الظاهري ولا يثير أسئلة لا حجاج فيه.

لقد وظف مايير مفهومين أساسيين في نظريته وهما: (الضمني) و(الواضح) لتحقق حجاجية الخطاب. حيث يعني الواضح ظاهر السؤال، ويعني الضمني الإمكانات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد. إذ بإمكانهما توفير إمكانات تساؤلية عديدة في الخطاب تبرز الخلاف واضحا جليا، وهو خلاف يبرر ضرورة الحجاج في هذه العملية التواصلية.

الحجاج في الثقافة العربية

يضرب الحجاج بجذور قوية في الخطاب العربي كان قد لعب دورا كبيرا في الحياة الدينية والسياسية واللغوية. ولعل في هذا المبحث إجابة عن الكثير من الأسئلة التي طرحها الدرس اللغوي العربي الحديث من قبيل؛ "أين يبرز مبحث الحجاج في مدونة الثقافة العربية القديمة؟ في كتب المناظرات والجدل؟ في متون علم الكلام ؟ في أصول الفقه ؟ في ما وضع من شروح على خطابة أرسطو ؟ في تحليل المفسرين لبعض الآي ؟ ... ألخ " وقد كان القرآن الكريم غني بأنماطه وصوره .

وأول ما نقف عليه دلالة كلمات قرآنية على الحجاج من قبيل (الجدل)[3]. .قد رأينا في الدلالة اللغوية للحجاج أن الرجل المحجاج هو (الجدل)[4]. فإذا تتبعنا كلمة (جدل) في القرآن الكريم نجدها قد تكررت 29 مرة بصيغها المختلفة. أعطانا من خلالها صورا عدة للجدل [5]؛ كجدل اليهود مع المشركين، وجدل بين النصارى والمشركين، وجدال المشركين والكفار والمنافقين.

ولا شك أن للقرآن الكريم جدلية خاصة نابعة من حقيقة كونه كتاب هداية وإعجاز يملك حقائق كبرى يتوقف عليها استخلاف الإنسان على هذه الأرض، ويترتب عليها فوزه يوم القيامة. فهو يحمل للناس العقيدة والشريعة. فكان من حكمته تعالى **الترفق بعباده،** فإذا كان قد طلب من رسوله الكريم الرفق واللين في التعامل مع الناس؛ ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ**

– شكري المبخوت : الاستدلال البلاغي ، دار المعرفة للنشر و كلية الآداب بجامعة منوبة، تونس، ط :6 3

– ولعل دراسة عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن الكريم، تشير إلى بعض تلك الصور.

[3] – لقد سبق أن بينا أن أحد معاني الحجاج في اللغة هو (الجدل) ينظر؛ ص3 . و من معاني مادة (ج د ل) ؛ الجدل بالسكون، ومعناه:شدة الفتل؛ يقال شددت الحبل أجدله، إذا شددت فتله. ويأتي بمعنى: الصرع على الجدالة؛ وهي الأرض لشدتها وصلابتها. وقيل للصريع مجدل، لأنه يصرع على الجدالة. ومنها: الجدل بالتحريك: ومن معانيه: اللدد في الخصومة والقدرة عليه. ومن معانيه، مقابلة الحجة بالحجة. ينظر: الهادي حمو: مواقف الحجاج والجدل في القرآن، ص33–34.

[4] – أي مقابلة الحجة بالحجة، ومنه "المَجْدَل" أي الجماعة من الناس، لأن الغالب عليهم إدا اجتمعوا أن يتجادلوا فيتعارضوا الآراء والحجج وعليه قول العجاج:

فانقَض بالسير ولا تَعَلل بمجدل، ونعم رأس المجدل ابن منظور، لسان العرب، مادة (ج د ل)

[5] – وقد عبر عنه السيوطي ب: "جدل القرآن" ينظر:السيوطي: (عبد الرحمن بن أبي بكر)، الإتقان في علوم القرآن،ط3 37 هـ 5 م، مطبعة الحلبي ، مصر . ج 35 .

القَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ . فقد دعا إلى الترفق في الدعوة إلى الله وهي قاعدة أساسية من قواعد الخطاب لدى المسلم، قال تعالى: ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ . وكذلك في قوله تعالى لرسوله موسى عليه السلام: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾[3]. فالله تبارك وتعالى يترفق بعباده في كل أمر وفي كل شأن مراعيا في الإنسان ميزته **الجدلية** وعن هذه الحقيقة يقول تعالى:﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا** ﴾[4].

وحقيقة الجدل القرآني هو إقامة **الحجة**، كمجادلته لخصومه في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته[5]، فهو يلزم خصومه بحججه. من ذلك ما حكاه تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام في مجادلته مدعي الألوهية، فقال: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾[6]. لقد بين القرآن المنهج، فضرب الأمثال بالنبي محمد **صلى الله عليه وسلم** ، وكذلك الأنبياء السابقين – عليهم السلام – حين بشروا ووعظوا وجادلوا وهدوا، كما ضرب لهم الأمثال بالكفار اللذين يجادلون ويحاجون فيما ليس لهم به علم ليدحضوا الحق بالباطل.

أما في الحديث النبوي الشريف، ورغم تكرار الكلمة أكثر من 19 مرة إلا أن الغريب أن دلالتها اختلفت كليا عن دلالتها في القرآن الكريم حيث وردت بمعاني تفيد الإنكار والمنع، من ذلك

– سورة آل عمران، الآية 5 .

– سورة النحل، الآية5 .

[3] – سورة طه، الآية 43–44.

[4] – سورة الكهف، الآية54.

[5] – ينظر؛ محمد علي نوح قوجيل: أصول الجدل وآداب المحاجة في القرآن الكريم،جمعية الدعوة الإسلامية العالمية،طرابلس–ليبيا،ط – 5 – .

[6]– سورة البقرة، الآية 5 .

قوله **صلى الله عليه وسلم**: {**ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا**} . وسبب ذلك "أن القرآن يحث المسلمين على مجادلة من هم على غير دينهم، وهي مجادلة لا يمكن أن تتمخض إلا عن كل ما ينفع الإسلام وأهله، بينما تحرص السنة النبوية على صرفهم عن التجادل فيما بينهم، إذ لا يحتمل أن ينجر عنه إلا ما يفرق صفوفهم ، خاصة إذا كان له مساس بقضايا العقيدة المعضلة والمتعلقة بالروح أو الآخرة".

فهل هو نهي ومنع للحجاج لأحد الأنواع التي وظف الحجاج لها وأقصد المعنى المرتبط بمفهومه المغالطي. وفي الحديث المتفق عليه: { **أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلاَمُ لَيْلَةً، فَقَالَ: أَلاَ تُصَلِّيَان فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله أَنْفُسُنَا بِيَد الله، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا فَانْصَرَفَ حِينَ قُلْنَا ذلِكَ،وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُوَلٍّ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَهُوَ يَقُولُ**:(**وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً**)}[3].

فالجدل أوالحجاج سنة إلهية، فالله تعالى بين الأدلة والحجج على ألسنة الرسل والأنبياء حتى يتدارسها أولو الألباب، فتوصلهم إلى طريق الصواب. بل فرضها القرآن الكريم طريقة لمن علم وفهم بأن يجادل بالتي هي أحسن. بل كان أسلوب النبي **صلى الله عليه وسلم** في الخطاب الحجاجي وطريقة ترتيبه للأدلة — وقد أوتي جوامع الكلم – هو تعليم لنا لطرائق الجدال والحجاج وهو الذي لا يحتاج إلى دليل أو برهان. ولذلك كان طريق ومنهج الصحابة أيضا –رضي الله عنهم– للاستدلال والمحاجة هو منهج النبي **صلى الله عليه وسلم** ، ونقف في تراثنا على نماذج كثيرة كمناظرة زيد بن ثابت لعلي بن أبي طالب التي أوردها صاحب المنهاج في ترتيب الحجاج.[4]

– الدارمي: (عبد الله بن عبد الرحمان) سنن الدارمي، طبع بعناية دهمان أحمد بن محمد عام 34 هـ، المطبعة لحديثة، دمشق، المقدمة، ص6 .

– أبو الوليد الباجي: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، مقدمة الكتاب، عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي،دت، ص4.

[3] – محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار الفيحاء،دمشق، ط : 4 4 هـ –4 م، رقم الحديث [443] .

[4] – ينظر؛ أبو الوليد الباجي: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص – .

وقبل أن أتعرض إلى طبيعة الحجاج في التراث العربي اللغوي والنقدي والبلاغي، لا بد من التفريق أولا بين الأساس الذي قامت عليه فلسفة الثقافة الغربية والأساس الذي قامت عليه فلسفة الثقافة العربية؛ ففلسفة الثقافة الغربية وضع أسسها **أرسطو** بما يسمى سلطة (الأرغانون) ، أما فلسفة الثقافة العربية فلا تملك مؤلفا له هذه السلطة، وإن كانت هناك مؤلفات رئيسية كان لها التأثير الأول في رسم معالم التفكير اللغوي والبلاغي العربي عموما، أو في دراسة القول الخطابي موضوع اشتغالنا؛ ونخص بالذكر هنا كتاب "**البيان والتبيين**" للجاحظ (ت 255هـ).

والمتأمل في كتاب **الجاحظ** يجد مواضع كثيرة جدا تضمنت كلاما يدل على فهم عميق للحجاج اللغوي وآلياته. والجاحظ يدفعه انتماؤه العقدي (الاعتزال) إلى البحث والتنقيب عن الآليات التداولية الناجعة لخدمة معتقده. فالسياق السياسي والاجتماعي والثقافي الذي برز فيه الحجاج عند الجاحظ يكاد يشبه السياقات التي نشأ فيها الحجاج عند الغرب؛ وهو واقع التعدد والاختلاف وظهور التيارات والأحزاب والمذاهب المتباينة.

كانت الخطبة وآلياتها الإبلاغية مما يزخر به بيانه، فكان بحق أول من أفاض الحديث عن الخطبة وسياقاتها بين عناصر العملية التواصلية فيها، بما يوفر للخطاب الإبلاغ والتأثير والإقناع. والمتأمل أيضا في كلام الجاحظ يكتشف فهما عميقا واستيعابا واسعا للآليات الحجاجية اللغوية والمنطقية بمختلف مقاماتها وطرق إنشائها وكذا إبراز غاياتها ومراميها. فمن ذلك نقف مثلا على

– نجد الفلاسفة العرب يلقبونه ب (المعلم الأول) لشده ثقافته الموسوعيه، فقد كتب أرسطو فى جميع أنواع المعرفه البشريه : الطبيعه، وما بعد الطبيعه، والسيكولوجيا، والبيولوجيا، والنبات، والحيوان، والفلك، والنفس، والسياسه، والأخلاق، والمنطق، والخطابه، والدراما ... وغير ذلك.

[2] – **الأورغانون** هي مجموعة كتب أرسطو في المنطق و(أورغانون) كلمة إغريقية تعني (الآلة) وسميت بهذا الاسم لأن المنطق عند أرسطو هو (آلة العلم) أو وسيلته للوصول إلى الصواب. وهذه الكتب هي: **ايساغوجي** أو المدخل (وضعه فرفوريوس الصوري ليكون مدخلا لتوضيح كلام أرسطو .**قاطيوغورياس** أو المقولات.**باري ارمانياس** أو العبارة. **انالوطيقا الأولى** أو التحليلات الأولى أو القياس.**انا لوطيقا الثانية** أو التحليلات الثانية أو البرهان.**طوبيقا** أو الجدل.**سوفسطيقا** أو السفسطة.**ريطوريقا** أو الخطابة. **بويطيقا** أو الشعر.

قوله في صدارة كتابه البيان والتبيين تعقيبا على جهود واصل بن عطاء (80هـ، 181هـ) : "وأنه إذ كان داعيةَ مقالةٍ ورئيسَ نحلة وأنّه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل وأنّه لا بُدَّ له من مقارَعة الأبطال ومن الخطب الطّوال وأنّ البيان يحتاج إلى تمييزٍ وسياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة وإلى سهولة المخرج وجَهارة المنطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن وأنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة وأن ذلك من أكثر ما تُستمال به القلوب وتُثْنَى به الأعناق وتزيَّن به المعاني" .

وإلى مثل هذا الخطاب الجاحظي أشار حمادي صمود، فذكر مواضع متفرقة من الكتاب تدل أنه رجل محاجة[3]، وبعد ذلك يلخص جوهر ما ذكر فيقول: "فالقول الخطبي عنده يكون للخصومة، والمنازعة ومناضلة الخصوم، والاحتجاج على أرباب النحل ومقارعة الأبطال، ومحاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء، ومفاوضة الإخوان ، والخطيب مطلوب منه الإفصاح بالحجة، والبصر بها، والمعرفة بمواضع الفرصة، وأن يكون على بينة إذا كان داعية مقالة ورئيس نحلة وأن يعرف أن سياسة البلاغة أشد من البلاغة، وأن يعرف كيف يضطر الخصوم بالحجة ويطبقهم بها. والغاية من ذلك أن تكون الأعناق إليه أميل، والنفوس إليه أسرع والعقول عنه أفهم. والعلو عن الخصم"[4].

– هو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي، المعروف بالغزال، وكان يجلس إلى الحسن البصري، فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبائر، وقالت الجماعة: بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، خرج واصل عن الفريقين، وقال: إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، بل هو بمنزلة بين المنزلتين، فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه، وجلس إليه عمرو بن عبيد: فقيل لهما ولأتباعهما معتزلون.

– الجاحظ: البيان والتبيين، دار إحياء التراث، بيروت–لبنان، 6 6 4 .

[3] – ينظر؛ حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، من كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص .

[4] – نفسه، ص .

والجاحظ أول من أشار إلى حجاجية شعر الكميت الذي وظف الحجاج في الدفاع عن معتقده والدعوة إليه. والكميت أكبر شعراء الشيعة في العصر الأموي، و أول من استعمل في شعره الحجج والبراهين استدلالا على صحة مذهب الشيعة .

ومن الإنجازات العربية الهامة أيضا كتاب "**البرهان في وجوه البيان**" لأبي الحسن إسحاق **ابن وهب** (ت337هـ)، وخاصة بابا "الجدل والمجادلة" : "أدب الجدل". وما تضمناه من نظرات ثاقبة تدخل كلها في صميم الحجاج بمفهومه الحديث، فهو يطابق في الدلالة بين الحجاج والجدل، ففي تعريف الجدل يقول: "وأما الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، والتنصل في الاعتذارات. ويدخل في الشعر والنثر" .

ومن خلال هذا التعريف نلاحظ التقارب بين مفهوم الحجاج عنده، وبين مفهومه عند المحدثين كما بيناه في مبحث مفهوم الحجاج عند الغربيين. فلقد رأينا أن أهم شيء تتأسّس عليه مفهوم (الحِجاج) هو وجود اختلاف بين المرسل للرسالة اللغويّة والمتلقِّي لها، ومحاولة الأوّل إقناع الثاني بوجهة نظره بتقديم الحجّة والدليل على ذلك. فالحِجاج انتهاج طريقة معيّنة في الاتِّصال، غايته استمالة عقول الآخرين والتأثير فيهم، وبالتالي إقناعهم بمقصد معيّن.

كما يلتقي هذا المفهوم للحجاج بمفهومه عند بيرلمان، وذلك لما جعل الخطاب الحجاجي يماثل الخطاب الحواري؛ فالمتحاجان أو المتجادلان في منزلة واحدة كل يحاجج الآخر بما يمتلك من آليات حجاجية. ويتحول المتلقي من مجرد التلقي فقط إلى التلقي الإيجابي بالتفكير في خطاب المتكلم، ثم الاعتراض عليه بسلسلة استنتاجات قولية حجاجية أخرى ويتبادلان بذلك الأدوار.

-ينظر؛ أحمد أمين: ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط : 3) 4 3-7 3.

- ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، (المنسوب خطأ إلى "قدامة بن جعفر" تحت عنوان: "نقد النثر"، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، 7 .

كما نجده يشير إلى اعتماد الجدل على المقدمات التي تعتمدها نظرية الخطابة الجديدة لبيرلمان في منظومة الصناعة الحجاجية وفي ذلك يقول: "وحق الجدل أن تبنى مقدماته مما يوافق الخصم عليه" . كما نقف على ذكر بعض طرق الحجاج التي تعد من طرق نظرية البلاغة الجديدة، كبعض الحجج المؤسسة على بنية الواقع و منها حجة الوصل السببي؛ وهو غالب ما اشتمل عليه حديثه عن العلة وأنواعها وشروطها . ومنها أيضا حجة الشخص وأعماله والتي نقف عليها بوضوح شديد في باب (أدب الجدل)؛ وهي آداب ينبغي للمحاجج أن يتحلى بها، لأنها ستكون سببا هاما من أسباب نجاح الحجاج عنده. ومن ذلك أيضا حديثه عن الجدل المحمود والجدل المذموم؛ فالمحمود منه ما قصدبه الحق واستعمل فيه الصدق، والمذموم ما أريد به المماراة والغلبة، وطلب به الرياء والسمعة[3]، وألا يقبل قولا إلا بحجة، ولا يرده إلا لعلة [4].. يخاطب الناس بما يعهدون ويفهمون) فلا يخرج في خطابهم عما توجبه أوضاع الكلام، وأن يحلم المجادل عما يسمع من الأذى والنبز، وأن يكون منصفا غير مكابر، لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصمه، ويقصده بقوله وحجته[5].

وهو أيضا يشير إلى أهمية اللغة في البناء الحجاجي للخطاب ودورها الأساسي في إحداث التأثير المطلوب والإقناع المرغوب. فالحجاج إنما يتم باللغة وداخل اللغة، وذاك ما أكدته نظرية الحجاج في اللغة لدكرو. وفي هذا الصدد يقول ابن وهب: "أن يجتهد في تعلم اللغة ويتمهر في العلم بأقسام العبارة فيها، فإنه إنما يتهيأ له بلوغ ما يقتضي الجدل بلوغه من قسمة الإنسان الأشياء إلى ما تنقسم إليه، وإعطاء كل قسم منها ما يجب له، والاحتراس من اشتراك الأسماء واختلاط المعاني باللغة والمعرفة بها"[6].

– نفسه ، ص .

– نفسه 3ـ .

[3] – السابق 7 .

[4] – نفسه، ص – 3 .

[5] – نفسه، ص 3 .

[6] – نفسه، ص 3 .

ولعل هذا الوضوح في حديث ابن وهب عن الحجاج يعود إلى تأثره بكتاب الخطابة لأرسطو الذي كان المهاد النظري لظهور النظريات الحجاجية عند الغرب، وربما كان هذا التأثر سبب ما لقيه ابن وهب من غبن وإجحاف، ومن ذلك نسبة كتابه "البرهان في وجوه البيان" إلى غيره. فقد وجدناه منسوبا إلى قدامة بن جعفر تحت عنوان "نقد النثر" كما أشار إلى ذلك حمادي صمود .

وهذا شيخ البلاغة العربية **عبد القاهر الجرجاني** (ت 471 هـ) له وقفات هامة مع الحجاج، ومن ذلك وقفته مع المجاز والاستعارة. فإذا كان بيرلمان يرى في الخطاب الاستعاري أكثر حجاجية من الخطاب العادي ، نجد الجرجاني قد سبقه في هذا القول، و يرى أنه أكثر إقناعا، وأبلغ تأثيرا يقول الجرجاني عن التمثيل وأثره: "واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن **التمثيل** إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا. فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم qنبل في النفوس وأعظم، وأهز للعطف، وأسرع للإلف، وأجلب للفرح، وأغلب على الممتدح، وأوجب شفاعة للمادح ... وإن كان ذما كان مسه أوجع، وميسمه ألذع، ووقعه أشد، وحده أحد. وإن كان **حجاجا** كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر. وإن كان افتخارا كان شأوه أبعد، وشرفه أشد، ولسانه ألد" . فيقف الجرجاني وقفاته على الدور الحجاجي للتمثيل كلون من ألوان التصوير ويصف برهانه بأنه(الأنور) فيضع يده على دقائق أثره، وبين برهانه، وقوة سلطانه.

وقد كان الجرجاني مبدعا، من حيث تقديمه للشواهد التطبيقية على نظرياته. وهو بذلك يقدم منهجا تحليليا متفردا و مؤسسا. فيقف عند الصورة الحجاجية فيحللها، ويبين طاقة التأثير والإقناع فيها. وهنا ملاحظة لا بد من الإشارة إليها تخص تراثنا العربي عموما نقف عليها عند الجرجاني،

– حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، هامش 34 . . 3 . وانظر: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص .

– عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، دار المعرفة، بيروت–لبنان، دت، ص – 4 .

حيث إن كثيرا من الأسس النظرية للعلوم متفرقة في مثل هذه التحليلات التطبيقية، ومثال ذلك وقوف الجرجاني عند التشبيه الضمني في قول المتنبي:

فإن تَفُقِ الأَنامَ وأنتَ مِنهُم   فإنَّ المِسكَ بَعضُ دَمِ الغَزَالِ

فقال: "فإذا قال: (**فإن المسك بعض دم الغزال**) فقد **احتج** لدعواه وأبان أن لما ادعاه أصلا في الوجود، وبرأ نفسه من صفة الكذب وباعدها من سفه المُقدِم على غير بصيرة. .المتوسع في الدعوى من غير البينة، وذلك أن المسك قد خرج عن صفة الدم وحقيقته، حتى لا يعد في جنسه. إذ لا يوجد في الدم شيء من أوصافه الشريفة الخاصة بوجه من الوجوه، لا ما قل ولا ما كثر، ولا في المسك شيء من الأوصاف التي كان لها الدم دما البتة" . فالجرجاني في تحليله لهذا البيت، لم تستوقفه جمالية البيت بقدر ما استوقفته قوة حجته، فبين قوة حجة التمثيل على نفاسة شخصية سيف الدولة.

وأصل مشروع عبد القاهر الجرجاني البلاغي قائم على المحاجة والمجادلة، فكل رأي يتبناه قائم على نقض رأي آخر معتمدا أساليب استدلالية منطقية. كان يمكن لهذه الوقفات أن تؤسس لنظرية حجاجية شاملة خاصة في كتابه "دلائل الإعجاز" لولا الهدف الذي كان يسعى لإثباته وهو إعجاز القرآن الكريم في نظمه، مهملا جانب الحجاج فيه.

لقد حافظت كلمة (الجدل) على هذا المعني في مختلف استعمالاتها في تراثنا العربي الإسلامي، وصارت هذه الكلمة تعني في علوم الشريعة أنواعا فقهية ثلاثة مع تغيير في اللفظ دون المعنى. فكلمة (**الجدل**) ذاتها تعني أصول الفقه. وكلمة (**الخلافيات**) تعني فروع الفقه . وعبارة (**آداب البحث**) تعني شروط المناظرة وقواعدها.

أما **الجدل** فأول وأفضل من كتب فيه الصيمري الحنفي بكتاب (**مسائل الخلاف**). ثم نقف على (**المنهاج في ترتيب الحجاج**) للباجي، وله أيضا (**إحكام الفصول في أحكام الأصول**). و(**الإحكام في أصول الأحكام**) و(**التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية**

– السابق 4 .

والأمثلة الفقهية) لابن حزم الظاهري. و(**الوصول إلى علم الأصول**) لأبي إسحاق الشيرازي. و (**الجدل على طريقة الفقهاء**) لابن عقيل.

أما أفضل من كتب في "**آداب البحث**" فابن خلدون، والباجي، وابن حزم. وأحسن من عرف ب "**الخلافيات**" ابن خلدون أيضا، والذي أشار بدوره إلى كتاب "**المآخذ**" للغزالي" وكتاب "**التعليقة**" للدبوسي. و "**عيون الأدلة**" لابن القصار **و** "**المختصر في أصول الفقه** " لابن الساعاتي .

في العصر الحديث:

لعل من المفيد في البداية أن أشير إلى أن المهتمين بالتنظير للحجاج هم المشتغلون في حقل البلاغة والنقد واللسانيات، وأن دخول الحجاج من حيث أنه (بلاغة جديدة) هو حدث جرى في سياق تطور الدرس البلاغي العربي خاصة. وربما عرف الدرس البلاغي محاولات تطويره منذ ثلاثينات القرن العشرين بمحاولات كتابة تاريخ البلاغة العربية والتعريف بها وبروادها ، وأقدم محاولة في ذلك كتاب "تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها" للمراغي، أما أنضج محاولة فكانت كتاب "البلاغة تطور وتاريخ" لشوقي ضيف. وكان طابع هذه المرحلة هو المحافظة على التراث والتعريف به.

وكانت المرحلة المتطورة من الدرس البلاغي العربي أطروحة الدكتور **حمادي صمود** "التفكير البلاغي عند العرب – أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) " الذي صدر سنة 1981م، وهو يمثل إعادة قراءة للتراث البلاغي من منظور جديد، مستعينا بالنظريات اللسانية والنقدية الحديثة والتي عرفها الدرس اللغوي والنقدي والفلسفي الغربي وخاصة الأسلوبية.

وحمادي صمود من الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بالبلاغة بمفهومها الشمولي التراثي والحداثي منذ فترة السبعينات، وإنجازه الضخم والمتفرد والبكر يعبر عن هذه المزية له وإن كانت محاولته هذه مجرد قراءة للمدونة البلاغية العربية حتى القرن السادس الهجري. وقد ركز حديثه عما

– ينظر؛ أبو الوليد الباجي: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص3 م–4 م.

– محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها،أفريقيا الشرق،المغرب، .

سماه "الحدث الجاحظي" فكان أول من أبدع في الوقوف على إنجازات الجاحظ المتنوعة وثقافته الموسوعية التي أهلت كتاباته أن تقرأ في كل عصر قراءة حداثية تواكب التطور. وقد حرص أن يعكس بأمانة ما في مدونة البلاغة العربية من آراء وما في مراحلها المختلفة من تطورات وتحولات.. .

وقد حاول الجمع بين التراث والحداثة في مؤلفه هذا، فكانت استفادته من اللسانيات والأسلوبية، إلا أن الكتاب كان يخلو من الحديث عن الحجاج أو رواده، بل و من مجرد الإشارة العابرة إليه. رغم أنه وقف مطولا مع الجاحظ مستنبطا من الخصائص والمميزات ما يؤهله لامتطاط صهوة الحجاج ويكون فارسه من دون منازع، ومن ذلك قوله: " واعتماد الجاحظ على هذا الجنس [الخطابي] ليس من باب الصدفة، ففي قناعات الرجل وخصائص بيئته الفكرية والسياسية والاجتماعية ما من شأنه أن يجلب انتباه المؤلف إليه.

فقد عرف عنه أنه من رؤوس المعتزلة، سميت باسمه فرقة من فرقها، وقد كان هؤلاء طرفا رئيسيا في الصراع المذهبي الدائر بين الفرق. وقد وجد رؤساء نحلهم في الخطابة شكلا لغويا ملائما لمناظراتهم ومجادلاتهم، لذلك اعتنوا بحذق أصولها وتعلمها وتعليمها ناشئتهم ومن ثم شاركوا بنصيب وافر في تأصيل نظرية الخطاب في التراث العربي الإسلامي.." . وهو ما أهله للوقوف على مختلف الآليات الحجاجية في صناعة الخطابة في عصره والتي فرظتها مختلف السياقات وتعدد المقامات. فكان الجاحظ وراء إرساء دعائم بلاغة البيان التي تعتمد الحجاج والجدل المنطقي بدل المعارك الحربية القاتلة.

وحسب اطلاعنا المتواضع أن أول من أعرب عن وعي مبكر ببلاغة الحجاج هو الدكتور **محمد العمري** في كتابه "**في بلاغة الخطاب الإقناعي**" الصادر أول مرة سنة 1986م بوقوفه على بعض مظاهر الإقناع في الخطابة العربية القديمة عموما، وبصفة أخص إشارته إلى الحجاج

– حمادي صمود : التفكير البلاغي عند العرب ؛ أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) ، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط3) م. ص III.

– السابق 77 .

وبعض صوره في الفصل الثالث واعتماده على كتاب بيرلمان Traite de l argumentation كمصدر أساس لهذا الفصل.

ثم أصبح للعمري مشروعا واعدا في الدرس البلاغي بمحاولاته قراءة التراث البلاغي قراءة جديدة في مختلف مؤلفاته مستثمرا نتائح البنيوية، وعلم الاجتماع الأدبي، ومباحث البلاغة المعاصرة، وآليات التواصل. وقد برر ضرورة هذه القراءة باعتبارات كثيرة خصص منها اعتباران هامان هما؛ الاعتبار العام، وهو الاعتبار الواقعي التاريخي المتصل بقلة الدراسات في هذا المجال. والاعتبار الخاص القرائي المنهاجي المرتبط بتغير المعطيات والإمكانات بتغير العصر وتطور العلم. فضرورة إعادة الكتابة تمليها تغير شروط القراءة وآلياتها الإجرائية .

إن مشروع العمري في الثقافة العربية يشبه إلى حد ما المشروع الذي أنجزه بيرلمان في الثقافة الغربية، والذي يهدف إلى إعادة ما سقط من البلاغة أيام أرسطو، لتتحكم في امبراطوريتها العظيمة، لجمعها الكثير من عناصر المعرفة المجاورة لها؛ كالنحو والمنطق والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس.. وهو الهدف الذي تحدث عنه العمري في مشروعه؛ فبلاغة الحجاج تقوم على استغلال جميع العناصر المجاورة والمساعدة في تحقيق الخطاب أهدافه وفق استراتيجيات واضحة. فهذه القراءة الجديدة تسمح له:" بمراجعة مفهوم البلاغة المهيمن، وتعيد إلى هذا العلم الأرض التي استلبت منه، فحولته من امبراطورية مترامية الأطراف، إلى مجرد إمارة محصورة داخل أسوار منيعة متمنعة "[3].

– من أهم مؤلفاته؛ تحليل الخطاب الشعري، البنية الصوتية. . البلاغة العربية أصولها وامتداداتها. . الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية والممارسة الشعرية. . دائرة الحوار ومزالق العنف، . البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، 5 . كما أن له ترجمات عدة تصب في الهدف نفسه وهي: بنية اللغة الشعرية لجان كوهن، 6 . الاتجاهات السميولوجية المعاصرة ، لمارسيلو داسكال. البلاغة والأسلوبية، هنريش بليت، . نظرية الأدب في القرن العشرين، 6 .

– ينظر: د محمد العمري : البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 7.

[3] – نفسه ، ص .

ويعد كتاب الدكتور **صلاح فضل** "**بلاغة الخطاب وعلم النص**" الصادر سنة 1992 من أوائل الكتب التي فصلت القول في بلاغة الحجاج، وعرّف ببيرلمان رائد البلاغة الجديدة في الغرب. وقد جاء اهتمامه بالحجاج في سياق حديثه عن الاتجاهات البلاغية الجديدة في الغرب خاصة منذ نهاية عقد الخمسينات. ورغم أن اهتمامه كان متعلقا باتجاه "البلاغة البنيوية" إلا أن ذلك لم يمنعه من الوقوف مطولا مع الاتجاهين الآخرين" وأقصد بذلك "الاتجاه التداولي" و"اتجاه بلاغة الحجاج والبرهان " والذي يمثله بيرلمان، و أطلق عليه مصطلح " البلاغة الجديدة " LA nouvelle Rhetorique أول مرة سنة 1958م كعنوان في كتابه الذي سبقت الإشارة إليه.

فقد عرف صلاح فضل في كتابه هذا القارئ العربي بأصول هذه لنظرية التي كسرت مظاهر الجمود في البلاغة القديمة، وعرفت بالأبعاد العقلية والمنطقية للخطاب في جميع المستويات. وأنها نظرية تعتمد على الحجاج الفلسفي، والحجاج القضائي كمهاد نظري يقوم عليه الحجاج البلاغي. وتقوم أيضا على الوعي بالواقع، واختيار الأساليب المناسبة لمختلف السياقات. مستفيدة في ذلك – كما أسلفنا– من العلوم المجاورة . وهو الأمر عينه الذي أشارت إليه نظرية المقام في البلاغة العربية.

ومن أهم الأعمال العربية المعاصرة حول الحجاج، العمل الذي قدمه الفريق البحثي الذي شكل في الجامعة التونسية بإشراف حمادي صمود، الذي كان عمله منصبا على تقصي الحجاج في التقاليد الغربية، والذي كان قد نشر أول أعماله سنة 1998 تحت عنوان:"**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**". وقد أضاف إلى المكتبة العربية سفرا لا يمكن لباحث يشتغل على الخطاب عموما وعلى الحجاج خصوصا أن يستغني عنه.

وقد اشتمل هذا العمل الهام جدا عل ستة مقالات، تخصصت كل واحدة منها في دراسة جانب مهم من جوانب النظرية الحجاجية الغربية؛ فكانت المقالة الأولى **لحمادي صمود** بعنوان "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح". وكانت الثانية **لهشام الريفي** بعنوان:"الحجاج عند أرسطو": أما الثالثة فكانت **لعبد الله صولة** بعنوان:"الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنف في

– ينظر؛ د صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 7– 3 .

الحجاج-الخطابة الجديدة) لبيرلمان وتيتيكا. و الرابعة **لشكري المبخوت** بعنوان:"نظرية الحجاج في اللغة". ثم مقالة **محمد علي القارصي** بعنوان :"البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة" لميشال ميار. وآخر هذه المقالات كانت **لمحمد النويري** بعنوان:"الأساليب المغالطية مدخلا لنقد الحجاج".

كما عرف الدرس الحجاجي العربي المعاصر عددا من الدراسات التطبيقية كان من أهمها دراسة عبد الله صولة بعنوان: "الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية." وهي رسالة دكتوراه دولة نوقشت في كلية الآداب بجامعة منوبة التونسية سنة 7 م . بإشراف حمادي صمود. وقد حاول فيها صاحبها دراسة الخطاب القرآني وتحليل بعض الجوانب الحجاجية فيه، من غير تكرار لأقوال القدماء، أو تطبيق أعمى لمقولات الغربيين. بل التزم فيه صاحبه المنهج العقلاني بإبراز أهم الخصائص الأسلوبية التي يتميز بها بعيدا عن أي آراء حداثية إيديولوجية في شأن القرآن. وقد زاوج الباحث بين الحجاج والأسلوبية، نظرا لاهتماماته وأبحاثه السابقة .

ولا أنسى في نهاية هذا المبحث أن أشير إلى الموسوعة الحجاجية الهامة التي أعدها وقدمها حافظ إسماعيلي علوي في خمسة أجزاء الموسومة: " الحجاج مفهومه ومجالاته – دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة – حيث شارك في هذا المشروع عدد من الباحثين في مجالات تحليل الخطاب والبلاغة والحجاج بلغ عددهم حوالي خمسين باحثا من مختلف الدول العربية. بأزيد من ستين مقالا توزعت على خمسة أجزاء؛ كان الجزء الأول بعنوان: الحجاج حدود تعريفات. والجزء الثاني :الحجاج : مدارس وأعلام . والجزء الثالث: الحجاج وحوار التخصصات. والجزء الرابع: الحجاج والمراس. أما الجزء الخامس والأخير فكان عبارة عن نصوص مترجمة.

وبعد تتبع مسار وتطور الحجاج عبر أبرز معالمه في الثقافة العربية. يتضح لنا بجلاء ووضوح إشارات القدامى وعمقها إلى خاصية الحجاج في اللغة العربية، رغم عدم اتساعها بتناولها مختلف

– ظهرت طبعتها الأولى سنة ، ثم ظهرت طبعتها الثانية بعد خمس سنوات في طبعة مشتركة بين دار الفارابي، بيروت. ومكتبة المعرفة، تونس. وكلية الآداب منوبة، تونس، وتقع في مجلد واحد ، وفي 647 صفحة.

– له مقالا حول الأسلوبية الذاتية أو النشوئية في مجلة فصول القاهرية، عدد خاص بالأسلوبية، 4 .

تلك الآليات التي وقف عليها الدرس الحجاجي الحديث. كما لاحظنا نضج مباحث الحجاج عند المحدثين الذين استفادوا من نضج مباحثه في الثقافة الغربية.

المبحث الثاني

- البلاغة الأصيلة

(البلاغة و الحجاج)

البلاغة في الثقافة العربية لا تطرح إشكالا في كونها تشتمل على البعدين التخييلي والتداولي الحجاجي، وهما جوهرها. وقد كان لها ذلك بفضل الدمج الذي تم لها عبر تاريخها الطويل خاصة على يد الجاحظ و عبد القاهر الجرجاني، وابن سنان الخفاجي، ثم السكاكي وحازم القرطاجني، وابن رشد. فالملاحظات الأسلوبية التي تزخر بها كتب النقد القديم دالة من جهة أولى على التفكير البلاغي السباق في التعامل مع الخطاب، ومن جهة ثانية أدت محاولة بيان الانسجام الخطابي للنص القرآني إلى الاستعانة بالمنطق اليوناني والبلاغة الأرسطية. وفي هذا السياق برزت للوجود نظرية البيان والتبيين التي كان **الجاحظ** رائدها، حيث يؤكد أهمية علم الكلام في الحجاج من أجل الإقناع، في ضوء الهموم المنطقية الإقناعية لعصره .

فالجاحظ كان يقدم آلية ناجعة للحوار العقلاني في عصره بين الفرقاء في المجال الفكري والسياسي مستثمرا التراث الخطابي العربي. وفي سياق ذلك راح يؤسس لنظرية في المعرفة من خلال حديثه عن مفهوم البيان الذي يعني عنده الفهم والإفهام، متدرجا في الاستعمال المصطلحي من كلمة **بيان** إلى كلمة **بلاغة** إلى كلمة **خطابة**. فكان هذا التدرج منه سبب تركيزه على التقنيات الحجاجية في التأثير والإقناع مما جعله يبدو في مقام التراجع عن طموحه السابق في وضع نظرية عامة للمعرفة .

يلتقي البيان عند الجاحظ مع المعاني في مشروع **السكاكي** ، بل ويتكاملان في البعد التداولي للخطاب (علاقة الخطاب بالأحوال والمقاصد). وإذا وقع الجاحظ في البلاغة من حيث أراد نظرية للمعرفة، فالسكاكي وقع في البلاغة من حيث أراد الوقوف على مكونات علم الأدب. وأهمية عمله تكمن في الوقوف على **منطقة تقاطع** النحو والمنطق والشعر والتي لا تمثلها إلا البلاغة. فالبلاغة عنده: "**هي بلوغ المتكلم في تأدية المعانى حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها،**

– وهو العلم الذي يتمّ من خلاله إثبات العقائد الدينيّة عن طريق دفع الشبهات من خلال إبراز الحجج وهو علم الحجاج العقلي في المجال الديني والمتأثر بالمنطق اليوناني.

– ينظر؛ محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، 5

وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها" . وفي تعريف آخر أكثر صورية للمعاني والبيان —وهما يمثلان البلاغة عند السكاكي، بينما البديع عنده يعد ذيلا لهما – يقول: "**علم المعاني والبيان هو: معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني، ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها**" . فنلاحظ أن البلاغة عنده هي التوظيف الدقيق لخواص التراكيب مراعاة لمقاماة الكلام، وذلك حرصا منه على تداولية الخطاب، بما يحقق التأثير المطلوب والإقناع المرغوب.

وقد حاول **عبد القاهر الجرجاني** أن يقف هو أيضا على جوهر البلاغة العربية من خلال الشعر والقرآن، ولكنه قلص من التخييل فاتحا المجال واسعا للنحو، فنشأ ما عرف بعد ذلك بنظرية النظم في كتابه الدلائل، جاعلا ما اعتبره "أسرار بلاغة" عنصرا مساعدا أو مشاركا فقط. منتقلا بالبلاغة من التخييل إلى المناسبة المقامية التداولية[3]. وقد كان اهتمامه منصبا على المعاني، وهذا ما يستفاد من قوله في أسرار البلاغة: " واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته؛ أن أتوصل إلى بيان أمر **المعاني،** كيف تتفق وتختلف ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصل أجناسها وأنواعها، وأتتبع خاصها ومشاعها، وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل، وتمكنها في نصابه، وقرب رحمها منه، أو بعدها حين تنسب عنه.."[4].

وقد كان للفلاسفة العرب جهودا مضنية في قراءة أعمال أرسطو والاستفادة منها بشكل كبير، إلا أن تراجع الحضارة العربية الإسلامية وقف دون استثمار هذا التراث، وخاصة في مجال البلاغة تنظيرا وتطبيقا، الأمر الذي استثمره الغربيون في العصر الحديث، رغم أن قراءاتهم للتراث اليوناني والإغريقي كانت من الكتب المترجمة إلى العربية.

– السكاكي: (محمد بن علي)، مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، 7 L 5 4.

– نفسه 5 4 43.

[3] – ينظر؛ محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، الفصل الثاني من القسم الثاني.

[4] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت – لبنان، د ت، ص .

وأهم محاولتين تنظيريتين فلسفيتين جادتين في الثقافة العربية هما محاولتا **حازم القرطاجني وابن رشد** .

فأما **حازم القرطاجني**؛ فقد برع في الوقوف بدقة متناهية على منطقة تقاطع الشعر والخطابة أي التخييل والتداول، هذه المنطقة في رأيه هي المعاني التي يهدف من خلالها الخطاب إلى التأثير في النفوس ودفعها نحو اعتقاد أو فعل. يقول: "لما كان علم البلاغة مشتملا على صناعة الشعر والخطابة، وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ويفترقان بصورتي التخييل والإقناع ... وكان القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده ... وكانت علقة جل أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنها خير أو شر... وجب أن تكون أعرق المعاني في الصناعة الشعرية ما اشتدت علقته بأغراض الإنسان ..." . فهدف البلاغة عنده هو "**حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده**" أليس هدف البلاغة هنا هو هدف الحجاج ؟ وبالتالي؛ أليس في ذلك تأكيد على مقولة **الحجاج هو البلاغة ؟**

ولحازم القرطاجني أيضا كلام مهم يفصل به فصلا واضحا بين الشعر والخطابة من حيث حضور التخييل والحجاج فيهما ومقام كل واحد فيهما. فيذهب إلى أن كثافة الحضور وقوة التأثير تختلف بين هذا وذاك، إذ طبيعة الشعر تجعل للتخييل المقام الأول، وإن حضر بنسبة أقل الحجاج الإقناعي. وطبيعة الخطابة التداولية أيضا تجعل للحجاج الإقناعي المقام الأول في الحضور، وإن حضر التخييل بنسبة أقل. يقول في هذا الشأن: "وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة [الحجاجية] الواقعة في الشعر تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة. وكذلك الخطابة، ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة، مناسبة لها، مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة" .

– حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء – .

– نفسه : " .

وفي القرن السادس الهجري تكلم **ابن رشد** عما سماه (عمود البلاغة) ، حيث يظهر فيه بجلاء العلاقة الوطيدة بين البلاغة والحجاج. فعمود البلاغة عنده هو الرابط بين البلاغة والمنطق، وهو يضم **مجموع الحجج** في الأقيسة الخطابية التي هي أقيسة بلاغية بالأساس، وبالتالي هي **احتمالية** غير قطعية. فإن كانت لا تميز بين الحق والباطل فإنها شبيهة بالحق في نفع المتلقي. وكما قال: "والشبيه بالحق قد يدخل في علم الحق الذي هو علم المنطق" .

وقد انتقد ابن رشد أولئك الذين صرفوا اهتمامهم عن عمود البلاغة إلى الأمور الخارجية (الأسلوبية والمقامية والتنظيمية)، أي أهملوا العمود الذي عليه بيت البلاغة أو ما به قوام الشيء على حد تعبيره[3]، واكتفوا بمسائل التزيين والتنميق وهي مسائل سطحية غير جوهرية. وهو حال البلاغة بعد الجاحظ التي عوملت معاملة الشعر، وذلك بالاهتمام بالجانب التزييني وإهمال الجانب الحجاجي.

فالحلقة التي تربط منطقة البلاغة بمنطقة الحجاج هي الوظيفة الحضارية للبلاغة التي أشار إليها ابن رشد وهذا يدل على دورها الكبير في البناء الحضاري والتي تتمثل عنده في منفعتين أساسيتين هما؛ حث الناس على الأعمال الفاضلة، وتحقيق ما لا يتحقق بالمنطق، لوجود عوائق في طبائع الناس.. وهكذا تشترك صناعة البلاغة بصناعة الجدل بمقدرتهما على الإقناع.

أما في **الثقافة الغربية** فأول ما نقف عليه هو اشتمال البلاغة الغربية الحديثة على البلاغة الغربية القديمة، فقد استوعبت ما سبق من البلاغة الإغريقية واللاتينية. عكس البلاغة العربية القديمة التي لم تستوعبها البلاغة العربية الحديثة..[4].

وفي اللغة الفرنسية نقف عند كلمة (Rhetorique) [1] وهي الكلمة المقابلة للبلاغة حاليا. وقد تعرضت إلى اختزال شديد؛ بإهمال مباحث هامة كان أرسطو قد وقف عليها وخاصة الأبعاد

– ابن رشد : تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار العلم، بيروت،دت ، ص .
– نفسه ، ص .
[3] – نفسه ، ص .
[4] – ينظر؛ محمد العمري : البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 6.

الحجاجية والمعرفية منها. وأحسن من تعرض لتاريخ هذا الاختزال ما قدمه **رولان بارت** (RolandBarthes) واعتمده جل الدارسين ومنهم **جيرار جينيت** (Gérard Genette)(**وبيرلمان** .

والجدير بالملاحظة أيضا أن نشير إلى تطابق مفهومي البلاغة والخطابة في الثقافة الغربية، وليس أدل على ذلك من أن المصطلح الدال عليهما واحد وهو (la Rhetorique)، ولهذا السبب وجدنا تذبذبا كبيرا في الترجمة العربية للمصطلح بين مصطلحات خطابة، وبلاغة، وخطابية ..

فمدلول كلمة (la Rhetorique) عند أرسطو تعني قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة، وهذا الإقناع يتطلب قواعد و وسائل أو بتعبير معاصر يتطلب منهجية متكاملة ومن عناصر (la Rhetorique) وسائل الإقناع والبراهي ، والأسلوب أو البناء اللغوي، وترتيب أجزاء القول، ثم الإلقاء.

بينما في العربية تعني **الخطابة** نوع من القول، وهذا القول له بناؤه وأسلوبه، وأهم ميزة للأسلوب الخطابي أنه إقناعي بلاغي. **أما البلاغة** فهي البعد الأسلوبي في كل قول، نجدها في الشعر كما في الخطابة كما في الفلسفة، فالتكامل والتفاعل بين الخطابة والبلاغة والشعر سيد الموقف. بينما عند أرسطو نجد الفصل التام بين الخطابة والشعر.

وهذا كله يعني أن دلالة الكلمة عند أرسطو جامعة لمفهومي الخطابة والبلاغة عند العرب. مما يفسر سر ذلك التذبذب الذي سبقت الإشارة إليه.

لقد كان الاهتمام بالتراث البلاغي الغربي من الغربيين أنفسهم كبيرا، وفي سياق التعامل معه تعرضت البلاغة الغربية لاختزال خاصة في اختزالها في الدلالات الأسلوبية وبصفة أخص في صورة واحدة وهي الاستعارة، مع إهمال البلاغة بمفهومها العام كما ظهرت عند أرسطو، وخاصة إهمال مباحث الإيجاد – أي اجتلاب الحجج وإيجادها – ومباحث تنظيم أجزاء الخطبة. يقول جيرار

– ينظر دلالتها في الثقافة العربية هامش 6 .

– ينظر: – p , 7 Ge r rdGe ne , Rhe orique re s re in e , Figure 3 , di ion Se uil, P ris,

جينيت (Gerard Genet): "ها نحن اليوم نطلق اسم بلاغة عامة على مصنف في صور التعبير، إن إحساسنا بالحاجة إلى "التعميم" ناتج عن إفراطنا الواضح في الاختزال. إن تاريخ البلاغة، من كوراكس إلى اليوم، هو تاريخ اختزال معمم" .

وبعد الاختزال الذي تعرضت له، صار الرجوع للبلاغة القديمة والاعتماد عليها دليل على قوة المنهج وصلابته. بل حدث ما هو أعظم من ذلك؛ إذ أصبحت بعض العلوم تفتخر بأنها الوريث الشرعي للبلاغة القديمة؛ من أسلوبية تودوروف وديكرو، إلى حجاج بيرلمان وعلم النص فاين دايك، وشعرية جان كوهن.

لقد كان الحوار مع البلاغة القديمة الطريق الذي يسر الوصول إلى البلاغة الجديدة، وكان لها ذلك حين وظفت في مجالات لا علاقة لها بالخطاب، كعلم النفس، والموسيقى والصورة، ثم عادت إلى اللغة . ونتيجة لكل ذلك ظهرت الاتجاهات العديدة في التعامل مع التراث البلاغي كالاتجاه الأسلوبي وكان من أهمها الاتجاه الحجاجي المنطقي عند بيرلمان وتيتيكا[3] اللذان اعتبرا البلاغة هي الحجاج، وسمياها **البلاغة الجديدة** .

لقد انطلقا بيرلمان وتيتيكا في نظريتهما من إثبات عجز المنطق الصوري والفلسفة الوضعية في المجال القيمي، وبالتالي إمكانية تعويض هذا النقص بالبلاغة، وهي صالحة لأن تكون منطقا لأحكام القيم، شريطة عدم التعارض بين المنطق وبين البلاغة، وذلك بأن لا تختزل الأولى في البرهنة الشكلية، وتختزل الثانية في الإجراءات الإقناعية غير العقلية. ونتيجة لذلك توصل المؤلفان إلى أن الفلسفة تظل عقلية وإن أسست أحكامها القيمية على البلاغة. لقد نجحت هذه النظرية في توجيه التراث البلاغي لصياغة نظرية ذات عمق حواري فلسفي شاء لها القدر أن تنتشر انتشارا واسعا[4].

– السابق، ص .

Olivie r Re boul, L Rhe orique , Que -sais-je? P ris , Puf , 4 , p3 -33. –

[3]– ينظر ص6 – .

[4] – ذكر عبد الله صولة خمس طبعات لكتاب r i e de l rgume n ion L Nouve lle Rhe orique 5 – 7 –76 – – . أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص .

لكن هناك من دافع عن عدم إمكانية الجمع بين الشعرية والخطابية تحت مسمى واحد، نتلمس هذا بصفة خاصة في المقالة التي نشرها **بول ريكور** Ricour Paul بعنوان : "**الخطابية، الشعرية، التأويلية**" Rhetorique- poetique- hermeneutique . وهو يرى أن الشعرية إن كانت تلتقي مع الخطابية في ما سماه (منطقة الاحتمال)) فكليهما ينتج خطابا، إلا أن اختلافهما في المنطلق والهدف يقوض فرص اتحادهما في علم واحد؛ فنواة الشعرية كلمات مفاتيح أهمها (الإنتاج، الحكي، المحاكاة، الحبكة) وهدفها التطهير ووظيفتها حمل الإيطوبيا (الحلم والوهم). بينما الخطابية نواتها الحجاج، وهدفها الإقناع ووظيفتها حمل إيديولوجيا. فلا مجال إذا لاتحادهما. وقد كان أرسطو أيضا قد فصل علم الخطاب إلى شعرية وخطابية.

وقد بذل بلاغيون كبار محدثون جهدا علميا كبيرا في سبيل قيام ما يسمى (بلاغة عامة) تجمع بين الشعرية والخطابية وذلك كما صنع ميشار مايير Michel Meyer أو أوليفيي روبول Olivier Reboul. يقول أوليفيي روبول في كتابه البلاغة (La Rhetorique): "سنتبنى نحن حلا ثالثا؛ لن نبحث عن جوهر البلاغة لا في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في المنطقة region التي يتقاطعان فيها بالتحديد. بعبارة أخرى، ينتمي إلى البلاغة بالنسبة إلينا كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاث، المتعة والتعليم والإثارة مجتمعة متعاضدة؛ كل خطاب يقنع بالمتعة والإثارة مدعومتين بالحجاج"[3].

هذه العملية التوسعية للبلاغة تمت لأوليفيي روبول من خلال مقالتين الأولى بعنوان: هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟[4] اعتمد فيه على الحجج المنطقية واللسانية. والثاني بعنوان: الصورة والحجة[5]. اعتمد فيه على التقريب بين قطبي الاحتمال؛ الصورة والحجة.

– ينظر؛ محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص5 – .

– ينظر؛ محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول .

3 –نفسه .

4 – المقالة ترجمها محمد العمري ونشرها في آخر كتابه السابق.

5 – وقدم لها ملخص في كتابه السابق، ص – 6 .

وقد خلص إلى نتائج هامة منها "أن الصور تلعب دورين؛ خارجي وداخلي، يتمثل دورها الخارجي في تسهيل عملية الحجاج، فهي تشد الانتباه من خلال خرق المعتاد، فتطبع الذكرى في الذهن، كما أنها تلائم بين الأفكار والمستمع، أي تسهل المعاقلة. أما دورها الداخلي فيتجلى في دخولها – هي نفسها – في صلب الحجاج.." . بل قد تكون الصورة البلاغية أقوى من الحجة، وتعمل على تكثيفها. والتلازم بين تسهيل الصورة للحجاج، ومشاركتها في الحجاج هو جوهر البلاغة على رأي أوليفي روبول.

ووفقا لهذا التصور الواضح نرى أن التخييل والتداول يتفقان حول نقطة هامة وهي منطقة الاحتمال الجامعة لهما، وما دام اتحادهما يشكل حجاجا واضحا وأكيدا. بل وكثيفا، فإن الجمع بينهما تحت مسمى (البلاغة) أمر تفرضه الوقائع، وبذلك يتضح لنا جليا أن البلاغة هي الحجاج.

لقد رأى بعضهم عدم جواز اختزال البلاغة في الحجاج، من منطق "إن البلاغة هي قبل كل شيء عتاد بنائي وتبليغي يتوسله الخطيب، أو القائل عموما، لفرض موضوعه أو رأيه أوقناعته، ولأجل كسب تأييد الآخر أو التأثير فيه. إلا أن الصور البيانية والحيل المجازية واللغوية (فن الإيصال) وحدها لا تحقق التصديق والتدليل ما لم تسند بأدوات ترجيح الرأي وتسويغه عقليا. وهذه الأدوات هي التي يوفرها الحجاج والمحاجة"[3]. وهو يؤكد أنه "لا يجوز إطلاقا اختزال البلاغة، سواء كفن الكلام والقول أو كمباحث ودراسات في مفهوم الحجاج والمحاجة البلاغية"[4]. غير أنه وهو يحاول أن يفرق بجملة من السمات بين الحجاج البلاغي وبين الحجاج غير البلاغي، يقع في تناقض كبير حينما يجزم بعد ذلك بأن الحجاج — مهما كان نوعه وحقله — لن يتخلص كلية من رواسبه البلاغية والخطابية، ما دام يتغذى من اللغة الطبيعية وهاجس الإقناع والتأثير. وإن كان ما يسميه رواسب هي ليست مجرد رواسب وإنما أصل أصيل دال على اتحادهما كما سبق أن بينت الدراسة.

– السابق 4 .

– حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، العدد 3 سبتمبر .

[3] – نفسه .

[4] – نفسه .

وقد كان الحجاج أيضا مبحثا بلاغيا في الثقافة العربية، فبالتأمل في القواميس العربية نلحظ مطابقة البلاغة للحجاج في مفاهيم؛ (الحجة و الشاهد والدليل والبرهان). ودون شك أن ذلك تم لها حصيلة التوظيف الدقيق لهذه المصطلحات في الثقافة العربية، إذ نجد الجاحظ مثلا في (البيان والتبيين) يرادف بين هذه المصطلحات إذ يقول: "وكان المقنع الكندي الشاعر، واسمه محمد بن عمير، كان الدهر مقنعا. والقناع سيما الرؤساء. و**الدليل** على ذلك و**الشاهد** الصادق و**الحجة** القاطعة أن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** كان لا يكاد يرى إلا مقنعا" .

كما أورد في البيان والتبيين مصطلح "البصر بالحجة" على أنها غاية البلاغة، فنجده يقول: وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة" . فإدراك الحجاج هو البلاغة.

إن وجود "الشاهد" الدال على الحجة" كمبحث خطابي حجاجي في كتاب بلاغي عريق دال على أصالة انتماء الحجاج إلى البلاغة في الثقافة العربية بل البلاغة هي الحجاج. وما دام للشاهد أو الحجة هنا دلالات بيانية وبلاغية -إذ به يحصل الإقناع والتأثير- كان من المنطقي أن يحتل الحجاج هذه المنزلة من البلاغة، لولا توقف بلاغتنا عن التطور. وما دام الحجاج والبلاغة هدفهما واحد؛ وهو إحداث الإقناع والتأثير، صارت البلاغة حجاجا والحجاج بلاغة على رأي **أوليفيي روبول**. ومن ثم فالبلاغة حجاج، وبالتالي الحجاج ليس بلاغة جديدة بحكم عراقة الوجود، وإنما هو البلاغة الأصيلة، أي أنهما مترادفين.

– الجاحظ (أبو عثمان عمر)، البيان والتبيين، ، ص3 .

– البيان والتبيين، ج .

المبحث الثالث

- المخزون الحجاجي

(نظرية المقام والحجاج)

المقام عنصر هام من منظومة لغوية متكاملة هي المتكلم والسامع والمقام والرسالة، إن روعيت جميعها حسن الكلام ونجحت العملية التواصلية والحجاجية . وقد اهتم البلاغيون العرب بالمقام تحت مسميات شتى دلت كلها على أهمية الإنجاز وعظمته، من هذه المسميات "موافقة الكلام لمقتضى الحال"[1] "**لكل مقام مقال**" "**لكل كلمة مع صاحبتها مقام**". وقد وصف تمام حسان وضع البلاغيين العرب للعبارتين الأخيرتين بأنهم: "وقعوا على عبارتين من **جوامع الكلم** تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء" .

والمقولتان تنسجمان مع مبدأ هام من مبادئ المدارس اللسانية المعاصرة، وهو مبدأ يضبط العلاقة بين الخطاب وما يحيط به من ظروف وسياقات مختلفة. وكمثال على ذلك حديث **فاين دايك (Van Diyk)** عن مهام التداولية إذ جعل مراعاة الموقف شرط أساس لنجاح الخطاب وفي ذلك يقول: "فإن المهمة الثانية للتداولية يجب أن "تُنزل" هذه الأفعال في موقف معين، وأن تُصيغ الشروط التي تنص على أي العبارات تكون ناجحة في أي موقف من المواقف. أعني أننا نحتاج إلى وصف مجرد لهذا (الموقف لفعل كلامي متداخلt الإنجاز). واللفظ التقني الذي نستخدمه في مثل هذا الموقف هو مصطلح (**السياق**)"[3].

وبناء على هذا الانسجام المعرفي بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، يقوم هذا المبحث على إشكالية مركزية وهي: ما منزلة المقام في الحجاج؟ وقبل ذلك؛ ما منزلته في التراث اللغوي العربي؟ وما منزلته في الدرس التداولي الحديث؟ وهل يمكن اعتبار حديث العلماء العرب

– يرى تمام حسان أن مصطلح "مقتضى الحال" هو جزء من المقام وليس كل المقام وأطلق عليه اسم "غايات الأداء". تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء (المغرب): 4 ص 37. ويرى جميل عبد المجيد أن مفهوم الحال عند بلاغيينا القدامى مفهوما ضيقا لانصرافها لمكون واحد من مكونات عملية الاتصال وهو (المُخَاطَب). وينظر كتابه: البلاغة والاتصال، ص 7 .

– تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها 4 37.

[3] – فان دايك: النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، (د ت) 3 57 .

القدامى حول المقام هو حديث يقع في صميم اشتغال التداولية اليوم؟ وهل يمكن اعتبار العرب – بذلك – روادا؟

المقام في الثقافة العربية :

عرف الدكتور **أحمد مطلوب** "مقتضى الحال" في معجم مصطلحات النقد العربي القديم تعريفا دقيقا فقال: "هو أن يكون الكلام مطابقا للحالة التي يتحدث عنها، ومناسبا للموقف الذي يتحدث فيه، وقد اهتم العرب بذلك منذ القديم، فقال الحطيئة:

تَحَنَّنْ عَلَيَّ هَدَاكَ الْمَلِيكُ فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَـــالا

وتحدث عنه **البلاغيون** وقالوا: إن خير الكلام ما كان مطابقا لمقتضى الحال، وقالوا: إن لكل مقام مقالا ..." . كما استشهد بكلام الخليل، والجاحظ، والعسكري، والسكاكي ... وكل أقوالهم تجمع على مكانة المقام في البلاغة العربية وتؤكد أنه لبُّها وجوهرها. كما يؤكد من خلال هذا التعريف تطابق الدلالة لديه بين مصطلحي (المقام) و (مقتضى الحال)، عكس ما ذهب إليه تمام جسان كما أشرنا سابقا.

ولعل المتفق عليه لدى الدارسين أن أول ما وصلنا عن فكرة المقام كانت صحيفة **بشر بن المعتمر** إلى إبراهيم بن جَبَلَة بن مَخرمة السُكُوني الخطيب والوارد نصها في البيان والتبيين للجاحظ، ومما جاء في الصحيفة قوله: "فكن في ثلاث منازل، فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهرا مكشوفا وقريبا معروفا، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت. والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال. وكذلك اللفظ العامي والخاصي. فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك إلى أن

– أحمد مطلوب: معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت، ط : 7 3– 3 .3.

تُفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام" .

فمحور العملية التداولية في الخطاب لدى بشر هو مقام المتلقي، ونلمح في استراتيجية التعامل معه النزعة الطبقية حيث يقسمه إلى خاص و عام، و من الضروري مراعاة هذا التقسيم في اللفظ والمعنى، أو كما قال "ما يجب لكل مقام من المقال". وهي نزعة شاملة في درسنا البلاغي العربي فعلى المتكلم مراعاة ذلك "وألا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة ولا كلام الملوك مع السوقة، بل يعطي كل قوم من القول بمقدارهم ويزنهم بوزنهم، فقد قيل: (لكل مقام مقال)" .

وإننا نلمس هذه النزعة الطبقية في حديث بلاغيينا عن مقامات الإيجاز والإطناب، وهي التي تحدد أي النمطين أنسب لهذا المقام أو ذاك "فإن الإيجاز ينبغي أن يستعمل في مخاطبة الخاصة وذوي الأفهام الثاقبة الذين يجتزئون بيسر القول عن كثيره وبجمله عن تفسيره، وفي المواعظ والسنن والوصايا التي يراد حفظها ونقلها ... وأما الإطالة: ففي مخاطبة العوام ومن ليس من ذوي الأفهام ومن لا يكتفي من القول بيسره، ولا ينفتق ذهنه إلا بتكريره وإيضاح تفسيره"[3].

ولهذا السبب كان المقام الوسيلة المثلى للوقوف على خصائص ومميزات الأجناس الأدبية وأنواع الخطاب، وكذا التمييز بينها من ناحية أو المفاضلة بينها من ناحية أخرى . فجوهر عملية تداول الخطاب هو مراعاة المقام وحال المخاطبين، أو قل هو حلقة وسطى بين الغرض من الخطاب وأداته. ليتوصل المتكلم للتأثير في المتلقي. وقد رأينا **أبو هلال العسكري (ت 395 هـ)** يشترط لكي يحقق الخطاب المنفعة شعرا كان أو خطبة شروطا منها؛ مراعاة حال المخاطبين وتجنب مصلحات علم الكلام المعقدة، وهو يقول في هذا الشأن: "واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، فإذا كنت متكلما أو احتجت إلى عمل خطبة لبعض ما تصلح له الخطب، أو قصيدة

– الجاحظ: البيان والتبيين . . : 35 .

– ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 6 .

[3] – نفسه، ص 7 .

لبعض ما يراد له القصيد فتخط ألفاظ المتكلمين مثل الجسم والعرض والكون والتأليف والجوهر فإن ذلك هجنة" .

كما رأينا **ابن رشيق (ت 456هـ)** حين يتحدث عن الشعر يبرز تميز مقام المخاطب فيه عن بقية الأجناس الأدبية الأخرى حيث يقول: "ومن فضل الشعر أن الشاعر يخاطب الملك باسمه وينسبه إلى أمه، ويخاطبه بالكاف كما يخاطب أقل السوقة، فلا ينكر ذلك عليه" . فالمقام الخطابي إذا غير المقام الشعري، وذلك لتميزه بالتلقي المباشر للخطاب من المتلقي، فهو مطالب بفهمه في حينه لأنه يستهلك استهلاكا آنيا، بل وقد يكون المتلقي من العوام. بينما الخطاب الشعري غير موجه للعوام، ويتساوى فيه الناس جميعا دون استثناء.

وقد حصر القدامى المقامات وحددوا المقتضيات تحت قاعدة: (إذا كان المقام كذا فالمقتضى كذا)[3]، واعتبروا المقام حالة ثابتة لا تتغير، وما على المخاطب إلا اعتمادها في خطابه. وقد خالفهم في ذلك **تمام حسان** ورآه متغيرا بتغير الزمان والمكان. فقال: "إن مجموع الأشخاص المشاركين في المقال إيجابا وسلبا ثم العلاقات الاجتماعية والظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان هو ما أسميه "المقام" وهو بهذا المعنى يختلف بعض الاختلاف عن فهم الأولين الذين رأوه حالا ثابتة **state** ثم جعلوا البلاغة مراعاة مقتضى الحال"[4].

وهذا الثبات ولا شك –والذي رآه القدامى– راجع إلى تحكم الغاية التعليمية للبلاغة في تلك المرحلة، فقاموا بحصر المقام وضبط مقتضياته في قواعد معيارية صارمة. إن هذا الضبط وهذا الثبات نلمسه في درسنا البلاغي القديم مثل حديثهم في أحوال الحذف والتقديم والتأخير، والفصل والوصل، أو حالات الإسناد الخبري الابتدائي أو الطلبي أو الإنكاري، وكل ذلك في ضوء تصنيف

– أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين،الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط 5 ، 35 .

– ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل،بيروت،لبنان،ط5:

.

[3] – وينظر؛ جميل عبد المجيد: البلاغة والاتصال، ص 53.

[4] – تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة ، الدار البيضاء (المغرب): 4) ص 35.

البلاغة العربية للمتلقي (السامع) أثناء تلقي الخبر إلى ثلاثة أصناف هي: متلقي خالي الذهن، ومتلقي شاك متردد ، ومتلقي جاحد منكر... : والذي نجم عنه ما اصطلح على تسميته ب (أضرب الخبر).

وقد وقف أئمة بلاغتنا العربية بالتحليل الموسع للبنية اللغوية ومنهج مراعاة المقام، ومثال ذلك قول **السكاكي** (**ت 626هـ**): " أما الاعتبار الراجع إلى الحكم في التركيب من حيث هو حكم ، من غير التعرض لكونه لغويا أو عقليا فإن ذلك وظيفة بيانية، فكون التركيب تارة غير مكرر ومجردا من لام الابتداء وإن المشبهة والقسم ولامه ونوني التوكيد، كنحو عرفت عرفت، ولزيد عارف ، وإن زيدا عارف، وإن زيدا لعارف، ووالله لقد عرفت أو لأعرفن في الإثبات، وفي النفي كون التركيب غير مكرر ومقصورا على كلمة النفي مرة، كنحو ليس زيد منطلقا وما زيد منطلقا، ولا رجل عندي. ومرة مكرران كنحو ليس زيد منطلقا ليس زيد منطلقا، وغير مقصور على كلمة النفي، كنحو ليس زيد بمنطلق، وما إن يقوم زيد، ووالله ما زيد قائما، فهذه ترجع إلى نفس الإسناد الخبري" . فكل هذا مراعاة للمقام، أي حال السامع أثناء تلقيه للخطاب.

احتل "المقام" في الدرس البلاغي العربي إذا منزلة كبيرة، ومما يدل على ذلك أيضا أحد فروع علوم البلاغة الثلاث وهو "علم المعاني" ففي تعريف بلاغيينا له هو العلم الذي "يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال "[3]. فهو قد تأسس وفق منظور فكرة المقام. بل إن علوم البلاغة كلها تأسست للغرض ذاته، وفي تعريف السكاكي للمعاني والبيان – وهما يمثلان البلاغة عنده بينما البديع عنده يعد ذيلا لهما – يقول: "علم المعاني والبيان هو: معرفة خواص تراكيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني، ليتوصل بها إلى **توفية مقامات الكلام حقها**"[4] .

– ينظر؛ محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 35

– السكاكي : مفتاح العلوم، ص 7 .

3 – القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: مجموعة من علماء الأزهر، القاهرة، دت. ص84.

4 – نفسه، ص 43.

إن **مراعاة المقام** في البلاغة العربية هي الغاية والمقصد. هي لبُّها وجوهرها كما سبقت الإشارة فلا تمر مناسبة من غير التنبيه إلى ذلك لإنه يعتمد على وضع الكلمة المناسبة في المكان المناسب، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم وفهومهم.

ولكي تتَّضح هذه الدلالة نأتي يالمثال الآتي وهو قول الأصمعي: "كنت أشهد أبا عمرو بن العلاء وخلفًا الأحمر يأتيان بشارًا، ويسلِّمان عليه بغاية التعظيم، ثم يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثت اليوم؟ فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له حتى يأتي الظهر، ثم ينصرفان عنه، فأتياه يومًا فقالا له: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة؟ فقال: هي التي بلغتكما، قالا: بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب، فقال: نعم، بلغني أن سلمًا يتباصَر بالغريب؛ فأحببت أن أردَّ عليه بما لا يعرفه، قالا: فأنشِدْنَاها، فأنشدهما:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الهَجِيرِ إِنَّ ذاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلفٌ: لو قلت: يا أبا معاذ مكان (إن ذاك النجاح في التبكير) (بكِّرَا فالنجاح في التبكير) كان أحسن. فقال بشار بَنَيتُها أعرابيةً وحشيةً، فقلت: إن ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت: بكّرا فالنجاح في التبكير، لكان هذا من كلام المولَّدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة، فقام خلف وقبَّل"[1].

فالمقام الذي اقتضى التوكيد في بيت بشار يترجم حال المتكلم (بشار) وليست حال السامع، وهي حال تُوصَف بالانتماء اللغوي والأدبي، فبشار يودُّ أن يكون منتميًا إلى مدرسة الأعراب الخُلَّص لا المولَّدين، وهو انتماء اقتضى أن يقول: "إن ذاك النجاح في التبكير"، لا "بكِّرَا فالنجاح في التبكير".

إن بشارًا عرف من أسرار اللغة وفنون صوغها ما جعله يفضِّل عبارة على عبارة لأنها أقرب إلى المعنى الذي أراد، ليكون كلامه من كلام الأعراب الخُلَّص (أعرابية وحشية) لا من كلام المولَّدين. ويعد هذا الالتزام من بشار التزاما بما ورد في الدرس النقدي العربي الذي أكد على ضرورة اعتبار المقام في الخطاب الشعري. ومن ذلك ما ذكره ابن طباطبا (ت 3هـ) حيث يقول:

– إحسان عباس : اختيارات من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني،مؤسسة الرسالة، ط : 6 53 73 .

"الشاعر إذا أسَّس شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح لم يخلط به الحضري المولَّد، وإذا أتى بلفظة غريبة أتبعها أخواتها، وكذلك إذا سهل ألفاظه لم يخلط بها الألفاظ الوحشية النافرة... كما يتوقَّى أن يرفع العامة إلى درجات الملوك ويعدُّ لكلِّ معنًى ما يليق به، ولكل طبقة ما يُشاكِلها؛ حتى تكون الإفادة من قوله في وضعه الكلام مواضعه أكثر من الاستفادة من قوله في تحسين نسجه وإبداع نظمه" .

وبناء على ما سبق فإننا نقول؛ إن مجرد الوقوف على دلالة الخطاب لا يتم فحسب بالطرق التحليلية للسانيات على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية. وإنما بالاعتماد بدرجة كبيرة على عنصر المقام وهو ما تؤكده الدراسات اللسانية المعاصرة. يقول تمام حسان: "حين نفرغ من تحليل الوظائف على مستوى الصوتيات والصرف والنحو، ومن تحليل العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها على مستوى المعجم لا نستطيع أن ندعي أننا وصلنا إلى فهم المعنى الدلالي لأن الوصول إلى هذا المعنى يتطلب فوق كل ما تقدم ملاحظة العنصر الاجتماعي الذي هو المقام" . وإذا كان المقام على مستوى الدلالة مهم، فهو من ثم أهم وأوكد عندما تكون غاية الخطاب لا مجرد إيصال المعنى ، وإنما الإقناع والتأثير الذي هو غاية الخطاب الحجاجي.

إن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وهو الخليفة العادل – لم يشأ أن يحكم في الحطيئة لما هجا الزبرقان بن بدر حتى يتبين المعاني من **المقام** وسأل حسان ولبيدا –رضي الله عنهما– فقالا إنه هجاء له، فأمر به فأرمي في بئر ثم ألقى عليه شيئا[3].

وفي ذلك قال الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها   واقعد فإنك الطاعم الكاسي

– ابن طباطبا: عيار الشعر، تح؛عباس عبد الستار، ط ،دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 4 هـ – م .
– تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها 34.
[3] – ينظر؛ إحسان عباس: اختيارات من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 3 – .

وقد استطاع ابو بكر الصديق أن يخمد فتنتين من أخطر مقامات الفتنة في التاريخ الإسلامي بحسن استشهاده وتوظيفه الشاهد المناسب في المقام المناسب وذلك عند وفاة النبي (ص)، وفي اجتماع السقيفة .

ونقف في ثقافتنا العربية مع **المفسرين** وقد كانوا من الذين استعانوا بالمقام في تعاملهم مع الخطاب القرآني، حرصا منهم على معرفة الدلالة الصحيحة والدقيقة. بل ويجعلون من المقام عنصرا أصيلا في تعريفاتهم لعلم التفسير، وهذا السيوطي في تعريفه للتفسير يقول: "التفسير كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية بالوضع أو بقرائن الأحوال ومعونة المقام". وقد ذكر العلماء أن قرائن الأحوال والمقام تتمثل أساسا بالنسبة للقرآن الكريم في أسباب النزول، فكثير من آيي القرآن الكريم ارتبطت بمواقف ومقامات أثناء نزولها، ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب[3].

ومن قبيل اعتناء المفسرين بالمقام وحال المخاطب اهتمامهم بالمكي والمدني، وما المكي والمدني إلا إشارة إلى أماكن نزول القرآن وزمانه باعتبار ما قبل الهجرة وما بعدها[4]. فحال المسلمين في مكة وحال أهل مكة ليس هو حال المسلمين بالمدينة ولا هو حال أهل المدينة عموما. ولذلك نجد الخطاب القرآني يختلف بين المقامين، فاحتاج المفسرون إلى الوقوف على هذه المقامات لتحديد الدلالات.

وأهمية معرفة مقامات الكلام في الثقافة العربية تؤكده أيضا دراسات **الأصوليين** من حيث تأكيدهم ضرورة إلمام من يتصدى لاستخراج الأحكام من القرآن والسنة بشروط عديدة ومن هذه

– وينظر؛ تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها . 34.

[2] - السيوطي،التحبير في علم التفسير، تحقيق الدكتور فتحي عبد القادر فريد، الرياض، دار العلوم، ط1 1402هـ، ص38.

[3] –ابن تيمية:مقدمة في التفسير (مجموع الفتاوى)،جمعه ورتبه ابن قاسم النجدي وابنه، الرياض، 3 هـ.3 / 33.

[4] – اعتمد المفسرون طريقتين لمعرفة المكي والمدني، طريق السماع، وطريق القياس؛ حيث وضعت ضوابط تنصب على الأسلوب والمضمون.ينظر؛ مناع القطان:مباحث في علوم القرآن،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط7 4 هـ، ص 63–64.

الشروط ما يتعلق بالمقام، فينبغي له ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعضه، وألا يغفل عن السنة في تفسيره، وأن يعرف أسباب نزول الآيات، وأن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب .

والآمدي (**ت631هـ**) عندما أراد أن يقف على أقسام الدلالة في أصول الفقه، جعلها في قسمين: دلالة لفظية ودلالة غير لفظية والتي سماها (دلالة الالتزام)، والتي لا يخرج مدلولها عن مفهوم المقام. وفي ذلك يقول: "وأما غير اللفظية، فهي دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني ، لما كان ذلك اللازم مفهوما" .

فقد كان للأصوليين اهتمام خاص بالمقام، وهم يؤكدون على أهميته في تحديد الدلالات في النصوص الشرعية وكشفوا عن كثير من مكوناته، فليس للبنية اللغوية وحدها فضل في معرفة مراد المتكلم. ولذلك يذهب ابن القيم في الحديث عن طريقة فهم دلالات القرآن إلى أن "الألفاظ لم تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإن ظهر مراده ووضح بأي طريق كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإماءة، أو دلالة عقلية **قرينة حالية**، أو عادة له مطردة، لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره..."[3]. فالقرينة الحالية أحد الوسائل التواصلية التي تقف عندها كثير من الدلالات.

ولأهمية المقام في الخطاب اعتمده بعض الباحثين المحدثين معيارا أساسيا **في تصنيف الخطابة**، ولعل العمل الذي قدمه محمد العمري في كتابه "في بلاغة الخطاب الإقناعي"[4] هو عمل إبداعي في هذا الصدد، وإن كان قد اعتمد أساسا لهذا التصنيف تصنيف القدامى للخطابة حسب

– السابق . . 34.

– الآمدي: (سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد)، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، 3 3 : (.

[3] – ابن القيم، أعلام الموقعين، ضبطه؛ محمد عبد السلام إبراهيم، ط ، دار الكتب العلمية، بيروت، : (: 67 .

[4] – وينظر؛ محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص إلى ص67.

موضوعاتها، وقد قام بتصنيف ثاني متفرع عن التصنيف السابق، فكان تصنيفه ذلك وفق الشكل الآتي:

مقامات الخطابة العربية في القرن الأول الهجري

مقامات الخطابة الدينية	**1– مقام التعليم (المتلقي خالي الذهن)** **2 – مقام الوعظ (المتلقي متناسي غافل)** **3 – مقام المناظرات المذهبية (المتلقي مخالف جاحد)**
مقامات الخطابة السياسية	**1 – الحوار بين الأنداد (نصح، مشاورات، مناظرات)** **2 – الحوار من غالب لمغلوب (مغلوب مشاق،مهزوم في حرب)** **3 – من رئيس لمرؤوسه (مرؤوس مسالم، مرؤوس مشاق)** **4 – من مرؤوس لرئيس (مخالف أو مذنب،موال، موتور أو مظلوم)**
مقامات الخطابة الاجتماعية وشؤون الحياة	**1 – في التنظيم الاجتماعي (المخاصمات القضائية،خطب الإملاك،خطب الصلح)** **2 – في المشاركة الوجدانية**

فتصنيف القدامى للخطابة اقتصر على ثلاث مقامات عامة وهي: مقام الدين، ومقام السياسة، ومقام الاجتماع وشؤون الحياة. ولكن محمد العمري – وبناء على اختلافات المقامات ومقتضيات الأحوال داخل كل مقام استقراء للخطابة العربية– جعل لكل مقام مقامات متفرعة عنه، فنتج لدينا تسعة مقامات جديدة تفرعت عن المقامات الأصلية كما هو مبين في الجدول السابق.

المقام في الثقافة الغربية :

أما في الغرب وبعد الفتوحات العلمية للسانيات اليوم، برزت التداولية وصارت تدل على علم استعمال اللغة في المقام ، وقد أشار إلى هذه العلاقة بين التداولية وفكرة المقام أو مقتضى الحال صلاح فضل عندما عرفها بأنها: "العلم الذي يعنى بالعلاقة بين بنية النص وعناصر الموقف التواصلي المرتبطة به بشكل منظم، مما يطلق عليه سياق النص. ويأتي مفهوم التداولية هذا ليعطي بطريقة منهجية منظمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة "مقتضى الحال" وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية "لكل مقام مقال" .

وقد اعتبر تمام حسان العرب متقدين على الغرب في اكتشاف فكرة المقام بألف سنة : الغرب لم يعرف الفكرة إلا في العصر الحديث فقال: "ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة "المقام" متقدمين ألف سنة تقريبا على زمانهم لأن الاعتراف بفكرتي "المقام" و "المقال" باعتبارهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة "[3].

إن غياب مصطلح المقام في الفكر اللغوي الغربي بل و في كتاب الخطابة لأرسطو ليس دليلا على غياب فكرة المقام، فالمقام عنصر جوهري في الخطاب وهو لا يمكن أن يستغني عنه أبدا. وما اعتبره تمام حسان أنه اكتشاف عربي غير صحيح. فقد وجدنا للفكرة حضورا عند اليونان في كتاب الخطابة لأرسطو، و يتجلى في حديثه عن التصديقات والأدلة والحجج والبراهين الخطابية، يقول أرسطو: "والأدلة التي تقدم بواسطة القول الخطابي هي ثلاثة أنواع: أولها يقوم في طباع الخطيب

– شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة،من كتاب"أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 35.

– د صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 6 . ونعني بالمقام ما يقابله في التداولية باللغة الفرنسية (contexte) ويسميه البعض(السياق) ويرى تمام حسان أن المقابل في التراث اللغوي العربي هو (المقام). على ما بينهما من فوارق بحكم سياق المنشأ. ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 337.

[3] – تمام حسان : اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة ، الدار البيضاء (المغرب): 4 4 337.

ومزاجه، ويقوم ثانيها في الاستعدادات التي يوضع عليها المستمع، وتتعلق ثالثتها بالخطاب ذاته، لأن الخطاب إما يبرهن، أو يبدوا عليه أنه يبرهن" .

إن البراهين الذاتية النفسية لتي ذكرها أرسطو والمتعلقة بأخلاق الخطيب وشخصيته، وبأحوال المستمعين حسب الأعمار والطبقات؛ هو عين ما يسميه الدرس البلاغي العربي ب "مراعاة المقام". وهو ما أشار إليه محمد العمري في كتابه "في بلاغة الخطاب الإقناعي" ،حيث استطاع أن يقف على أسس بلاغة الخطاب الإقناعي وكان منها الحجج والبراهين الخطابية.

كما أشار الدكتور صلاح فضل إلى عثوره على سابقة لفكرة المقام عند **شيشيرون (Ciceron)** (**106ق م – 43ق م**) الروماني في قوله : "إن الرجل البليغ يجب أن يقدم قبل كل شيء البراهين على حكمته4 يتكيف مع مختلف الظروف والشخصيات. أعتقد بالفعل أنه لا يجب أن يتكلم دائما بنفس الطريقة أمام الجميع، ولا ضد كل شيء، ولا لصالح أي شيء، عليه إذن لكي يكون بليغا أن يكون جديرا بأن يجعل لكل مقام مقالا لغويا ملائما له"[3].

كل هذا يجعلنا نذهب إلى القول بأصالة فكرة المقام في آليات الخطاب في الفكر اللغوي الإنساني ممارسة وتنظيرا، وليس العرب وحدهم من كان لهم فضل السبق، بل ولا يخلو الأمر من علاقة تأثر وتأثير، وقد أشار محمد العمري إلى فرضية تأثر بلاغيينا العرب بكتاب "الخطابة" لأرسطو في البلاغة عموما، وفي قضية مراعاة المقام والحال خاصة[4].

– أرسطو : الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 5 .

– ينظر؛ محمد العمري : في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 4 – 7 . وكتابه :البلاغة العربية، أصولها و امتداداتها، ص 7 .

[3] – د صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 6 .

[4] – انظر؛ د محمد العمري : في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص .

المقام في الصناعة الحجاجية :

و إذا ما أردنا أن نتبين معالم المقام في أهم النظريات الحجاجية، فأول ما يشد انتباهنا نظرية البلاغة الجديدة **لبيرلمان وتتيكا** (Olbrecths – Tytica , chaim Perlman)، ففي دراستهما للحجاج حددا تقنيات جديدة خاصة بعلاقة المتكلمين بالمخاطبين و بالمقام ، حيث إن المتكلم في الحجاج هو المسؤول عن تناسق النص المقدم إلى المخاطب، يسعى إلى الإقناع و لا يتم ذلك إلا من خلال التحكم التام للمتكلم في الآليات الحجاجية تجاه متلقيه. وفي الوقت نفسه تجعل دور **المتلقي** إيجابي، يتلقى ويفكر ويرد ويناقش. لينتقل بذلك المتلقي من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، فيتبادلان بذلك الأدوار، ولكن على أساس من الموضوعية التي لا تجعل الآخر يقف موقف الخصم العنيد المتعنت، وإنما يقف موقف الشريك المتعاون المتفاهم.

فالمتكلم مطالب بامتلاك ثقافة واسعة معتمدا على الموروث الثقافي الحضاري وهو مخزونه للحجاج، وعليه بالتقليل من الاعتماد على الآليات اللغوية والبلاغية كما أنه مطالب بالفطنة والكياسة، حيث يستطيع توقع كل القيم والتصورات الداحضة لطرحه، ليقوم بتحويلها وجعلها جزء من خطته الحجاجية، بإخراجها من مقامها الأصلي إلى مقام جديد يعمل لصالحه.

فكل هذا هو من صميم مراعاة المقام في الخطاب الحجاجي، بالإضافة إلى ذلك قاعدة هامة تقوم عليها نظريتهما وهي **المقدمات** Des premisses التي تعتمدها النظرية باعتبارها مسلمات لدى الجمهور، وهي أيضا من صميم فكرة المقام، وهي نقطة انطلاق الاستدلال الحجاجي عندهما.

– ينظر؛ عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية،دار الفارابي، بيروت,لبنان، ط2 2007) 300i .

– ينظر؛ عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته ، ص 3 –4 3. ويتكرر في كتابات بلاغيينا ولغويينا الإشارة إلى أهمية هذه المقدمات، من ذلك ما ذكره حازم القرطاجني بقوله : "وكانت علقة جل أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنها خير أو شر". حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي، بيروت .

وقد كان المقام معلما بارزا أيضا من معالم نظرية الحجاج في اللغة **لأوزفالد ديكرو** Oswald Ducrot و**جون كلود أوسكمبر** J C Anscombr. لقد عرف رواد هذه النظرية بمجاوزة بعض المفاهيم التي كانت سائدة في الدراسات اللغوية خاصة اهتمامهم بالمقام مقابل اهتمام الدراسات السابقة بالنظام اللغوي مثلا. وقد تجلى المقام عندهم بصفة خاصة عند وقوفهم عند سمات الحجة اللغوية حيث يذهبون إلى أن من أهم هذه السمات (المقامية) وحيث إن المقام هو الذي يمنحها قيمتها الحجاجية. فإن كان اهتمامهم بالأساس على المواد اللغوية في صناعة الحجاج وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب، فهم لا يغفلون أهمية مراعاة المقام ليحقق الحجاج أثره في المتلقي.

إذا كان الحجاج مبحث تداولي بامتياز، وإذا كان موضوع التداولية "استعمال الجملة في المقام"، فإن الحجاج هو أيضا استعمال الجملة في المقام، ومن ثم لا يمكن لنا أن نتصور مبحثا حجاجيا من غير اعتماده على عنصر المقام فهو خزانه.

ومن جهة حجاجية نجد أن مراعاة المقام تشحن الخطاب بطاقة حجاجية إضافية يحقق من خلال ذلك التأثير والإقناع أو تغيير سلوك أو موقف. فالمتلقي هو هدف الخطاب وهو الذي يقرر اختيارات المتكلم الحجاجية وطرائقه في الإقناع. وعليه فدراسة المقام واهتمامنا به هو اهتمام بالمتلقي الذي يعد هدف الخطاب.

وهو الأمر الذي أكده القدامى فالعناية بأحوال المتلقين شرط ضروري في التخاطب، ومن ذلك قول ابن رشيق: "والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها وينظر في أحوال المخاطبين فيقصد محابهم ويميل شهواتهم وإن خالفت شهوته ويتفقد ما يكرهون سماعه فيتجنب ذكره" .

فالنص الحجاجي يقتضي اختيارات دقيقة تلائم مقام القول وحال المتلقي، ويستجيب لطموحاته وآماله اختيارات حجاجية تمثلها وسائل الاستمالة والتأثير التي تحقق الهدف. ولأمر ما

---

[1] - أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء-المغرب، ط 1 1426هـ - 2006 ¨ 19- 20.

- ابن رشيق : العمدة ، ج : " 3 .

كان اختيار (التعابير الجاهزة) في الخطاب عنصرا حجاجيا فعالا لأننا نعتمد تعابير يفهمها ويعرفها المتلقي وتدخل في تشكيل ثقافته وشخصيته فيسهل ذلك عملية الاتصال والتأثير والإقناع. و هو من أهم ما يصنع حجاجية الخطاب عموما.

وما ينبغي أن نشير إليه في هذا المقام اشتراك كلا من المتكلم والمتلقي في الخطاب المنجز، لأن حضور المتلقي في ذهن المتكلم أمر حتمي في الخطاب الحجاجي لاختيار الآليات الحجاجية المناسبة له. كما أن شخصية المتكلم في حد ذاتها وحقيقة ما تتصف به من خصال تبني الثقة بينهما وفي ذلك دعم للطاقة الحجاجية في الخطاب. وهذا ما أكده أرسطو قديما بتعليله تأكيده على حجاجية شخصية المتكلم في قوله: "لإن شرفاء الناس يوحون لنا بأعظم ثقة وأسرعها في جميع المسائل بوجه عام، كما يلهموننا بثقة كاملة في جميع القضايا التي لا تحتوي على يقين ما، وتترك محلا للشك؛ إلا أن هذه الثقة ينبغي أن تكون نتيجة لتأثير الخطاب لا نتيجة استمالة طباع الخطيب وسمته فقط. وإذن ينبغي ألا نقبل، كما يفعل بعض المؤلفين في تقنية الخطاب، القضية القائلة بأن صدق الخطيب لا يسهم في الإقناع، لأن الطباع أوالسمت، إذا جاز هذا التعبير، هو الذي يكاد يشكل الجزء الأنجع في الأدلة" .

وهذا الأمر نلمسه بطريقة مباشرة في الخطاب الشعري القديم بحضور غرض الفخر مع مختلف الأغراض الأخرى، فلا نكاد نجد الشاعر إلا مفتخرا بذاته ومناقبها وصفاتها وخصالها، فيضع الشاعر المتلقي في مقام أن من كان هذا هو حاله فلا يتوقع منه الكذب والمكر والدهاء. فيشحن الخطاب بطاقة حجاجية إضافية تترك أثرها في المتلقي.

و هذا حال الخطباء والمصلحين، وكذا حال الأنبياء والمرسلين. لا شك أن منزلة صاحب النص تشحن النص بطاقة حجاجية متفردة فكيف إذا كان الخطاب ذا طبيعة قدسية كما الخطاب

– أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 5 -6 .

القرآني والخطاب الحديثي. والخطاب الحديثي موضوع هذه الأطروحة خطاب كوني على حد تعبير بيرلمان، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: { **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** } .

وبعد كل هذا، نقف على الإشكال الحقيقي في النص الحجاجي الحديثي وهو ضرورة تحديد ماهية المتكلم والمتلقي معا، لتتم دراسة البنية الحجاجية ضمن الاستراتيجية الخطابية العامة لهذا الخطاب، والأمر يدفع نحو طرح العديد من الأسئلة الهامة. من يخاطب المتكلم؟ أهو جمهور معاصر له؟ أهو الإنسان كإنسان؟ أهو إنسان متدين بدين معين؟ ما هي طبيعة دينه؟ وما هي طبيعة تدينه؟

وهذا يقود إلى طرح أسئلة مناسبة لمدونتنا على شاكلة: من يخاطب الخطاب الحديثي؟ هل المتلقي واحدا أو متعددا؟ وما مدى مراعاة مقام مخاطبيه؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الجوهرية التي لا يمكن القفز عليها إذا أردنا الوقوف على الآليات الحجاجية المستعملة في هذا الخطاب، ونقف في النص الحديثي على ما يدل على مراعاة المقام ومقتضى الحال.

كما أن مراعاة المقام في فهم الخطاب الحديثي أمر أكثر من ضروري، حتى لا يخطئ المتلقي الفهم. وخاصة خصوصية النص الحديثي في ارتباطه بالأحكام الشرعية. ويؤكد علماء الأصول أهمية المقام لتحديد الدلالات القطعية واليقينية إذ اللفظ غير كاف لتحديدها بل الدلالة اللفظية تظل ظنية حتى تقطع القرائن بيقينيتها . فحجية وحجاجية الخطاب تستند إلى الدور المحوري للسياق الخارجي.

وفي سياق ما تم بيانه نخلص إلى القول إن مضمون حديث العلماء العرب حول المقام يقع معظمه في جوهر ما تحدث عنه الدرس التداولي الحديث عدا مسألة المعيارية أو مسألة الثبات التي أشار إليها تمام حسان. وبذلك يمكن اعتبار العرب روادا في الاعتداد بالمقام في الخطاب خاصة منذ صحيفة بشر بن المعتمر. فحتى النهضة اللسانية الحديثة لم تولي المقام تلك الأهمية التي هي له حتى ظهرت التداولية وانتشر صيتها.

– سورة الأنبياء، الآية .

– الشاطبي: الموافقات، ج 7 4 .

إن ما جاء به الدرس التداولي حول مركزية فكرة (المقام)) وما أكده الحجاج أيضا. جاء ليغطي معظم المساحة التي كان يغطيها الدرس البلاغي العربي تحت فكرة (مقتضى الحال) أو (المقام). وإن هذا الاهتمام من الدرسين ليبرهن على درجة العلاقة القوية بينهما في الاهتمام بلغة التخاطب الإنساني.

إن للمقام أهمية كبيرة في الصناعة الحجاجية، وأنه الخزان الذي يعتمد عليه في الفهم أو الإفهام، في الاقتناع أو الإقناع. فهو الخزان الحجاجي للحجج. فإحداث الإقناع والتأثير – وهما هدفا الحجاج – لا يتم للمتكلم إلا بالاعتماد على المخزون الحجاجي (المقام)، وذاك يجعل المتكلم يراعي شرطا جوهريا للخطاب، وهو (توفية مقامات الكلام حقها). وموضوع المقام والحجاج هو في جوهرهما انشغال بالمتلقي باعتباره هدف الخطاب ومحدد ملامحه وطرائقه الحجاجية.

الفصل الثاني

o حجاجية الصورة في كتاب

اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان

- مدخل : حجاجية الصورة
- المبحث الأول : حجاجية الصورة الاستعارية
- المبحث الثاني : حجاجية الصورة التشبيهية
- المبحث الثالث : حجاجية الصور الكنائية

مدخل

o في حجاجية الصورة

للغة دور كبير في تحقيق الاستمالة والتأثير في الخطاب الحجاجي، فهي تحدد تصور المتكلم وموقفه تجاه قضية ما، وتستخدم من الأدوات اللغوية أيضا ما يحدد الموقف الذي سيتخذه المتلقي تجاه القضية ذاتها.

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

يتميز الخطاب الحديثي بطبيعته الشفوية قبل أن يتحول إلى خطاب مكتوب، ونجد من أهم استراتيجيات الخطاب الشفوي اعتماد قياس التمثيل أو الصورة كآلة ضرورية للتأثير في المتلقي ومقاومة نسيانه، يقول **أوليفي روبول** (Olivier Reboul): "إن النص المكتوب شيء حاضر أمامنا يمكننا أن نعيد قراءته وتحليله حسب ما نريد، الأمر الذي يتيح نقده. لكن هذه الإمكانيات تنعدم مع الكلام الشفوي. فالرسالة حدث يواكب اختفاؤه عملية إنتاجه؛ فما لا نسمعه أونحتفظ به يضيع إلى الأبد. فعلى الخطيب إذن أن يقاوم عدوين قاتلين: عدم الانتباه والنسيان. وليس في وسعه تحقيق ذلك إلا عن طريق إجراءات بلاغية. أما المستمع فهو لا يملك أبدا إمكانيات النقد، إذ عليه أن يتابع؛ ولكنه يستطيع، من جهة أخرى) " يتحرر باللجوء إلى عدم الانتباه. وعليه يصعب تصور كيف يستطيع حجاج شفوي الاستغناء عن البلاغة. وهذا ما تؤكده الثقافات المدعوة

[1] – ينظر؛ عبد الله صولة: الحجاج؛ أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال"مصنف في الحجاج–الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكان. ص 338–343. وينظر أيضا؛ صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 80–81.

ثقافات (شفوية)؛ صحيح أنها تحتج وتعلم ولكن بواسطة التكرار والتجنيس والاستعارة والتمثيل والألغاز الخ"[1]. فالآليات البلاغية عموما و الصورة على وجه أخص ضرورية في الخطاب الشفوي من الوجهة الحجاجية. ويأتي الخطاب الحديثي في هذا السياق –وهو خطاب شفوي – ليستثمر هذه الآلية بما تنميه فيه من قدرة على الإبلاغ والإقناع.

1 – حجاجية الصورة عند العرب القدامى:

يعد العرب القدامى الصورة من حيث بنيتها قائمة على المجاز الذي يعوض الحقيقة دون تغيير في المعنى. وبالتالي فالصورة قائمة على **الاستبدال** تقوم فيه الصورة بديلا عن الفكرة أو المعنى. أي فيه عدول من المفهوم الأول الحقيقي إلى المفهوم الثاني المجازي. أما من حيث **الوظيفة** فقد كان جل تركيزهم على الوظيفة الحجاجية (الاستدلالية والإقناعية و التأثيرية) للصورة أيضا.

إلى هذه البنية الاستبدالية أشار **العز بن عبد السلام** بقوله: "واختلفوا في التعبير عن جميع أنواع المجاز بالاستعارة، فمن العلماء من يجعل المجاز كله استعارة كأنك استعرت اللفظ من مستحقه الذي وضع له أولا ونقلته إلى ما تجوزت به عنه ولهذا سموه مجازا لأنك جزت به عن مدلول الحقيقة إلى مدلول المجاز فاشبه المجاوزة من محل إلى محل ومن مكان إلى مكان. فإذا قلت: "رأيت أسدا" تعني الرجل الشجاع. فقد استعرت من الأسد اسمه للرجل الشجاع بسبب اشتراكهما في الشجاعة، وكذلك جزت باسم الأسد إلى الرجل الشجاع"[2]. فهو يرجع الأنواع البلاغية كلها إلى المجاز) يجعل أنواع المجاز كلها استعارة. والملاحظ في كلامه – وهو الشاهد –وضوح الإجراء الاستبدالي للمجاز. وانطلاقا من هذا المفهوم للمجاز نجد كل الأنواع البلاغية قائمة من حيث بنيتها أيضا على الاستبدال والعدول والتعويض. وما يهمنا في هذا المقام هو تعويض مفهوم بصورة لغاية إستدلالية أو حجاجية.

---

[1] – أوليفي روبول: "هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟"، ترجمة محمد العمري، ضمن كتاب"البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول" : "223.

[2] – عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت–لبنان،(د–ت) ص 20.

لذلك لا نستغرب حينما نجد عند القدماء ذلك الربط بين الاستبدال وبين الاستدلال أو الحجاج؛ الأولى كبنية والثانية كوظيفة. وقد أشار **الجرجاني** إلى الوظيفة الاستدلالية للكناية والاستعارة والتمثيل في قوله: "طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به في هذه الأجناس الثلاثة التي هي الكناية والاستعارة والتمثيل المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد **بالإثبات** فيها إلى معنى ليس هو معنى اللفظ ولكنه معنى **يستدل** بمعنى اللفظ عليه ويستنبط منه"[1]. وكأننا بالمفهوم الثاني جيء به لغاية استدلالية وحجاجية. وهو الأمر الذي أكده أيضا في سياق شرحه لدلالات المجاز، قال محللا لعبارة امرؤ القيس "نؤوم الضحى": "فإنك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، على المعنى الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل **الاستدلال** معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من " نؤوم الضحى" في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها"[2].

كما نجد إشارات **السكاكي** إلى هذه الوظيفة الاستدلالية لوجوه البيان واضحة، فهي المجال المفضل لديه لتطبيق البنية اللزومية التي أرجع إليها جميع صور الاستدلال، ومن ذلك قوله: "من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه ذلك على كيفية نظم **الدليل**"[3]. بل نجد كلاما **للقزويي** أكثر وضوحا في الدلالة على الوظيفة الاستدلالية والحجاجية للمجاز في قوله؛ "أطبق البلغاء على أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح، لأن الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء **ببينة** "[4].

لقد كان الدرس اللغوي العربي واضحا في تناوله البعد الحجاجي للصورة، فوقوفهم على البعد الاستبدالي لها لم يكن لمجرد وصف الظاهرة، وإنما كان لغرض بيان الوظيفة الاستدلالية لهذا

---

[1] – الجرجاني: (عبد القاهر)) دلائل الأعجاز قرأه و علق عليه : محمود محمد شاكر: مكتبه الخانجي، القاهرة، ط 3: 1413هـ – 1992م . "339.

[2] – نفسه 262.

[3] – السكاكي: مفتاح العلوم 435.

[4] – الخطيب القزويني:التلخيص في علوم البلاغة،شرح عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي،بيروت–لبنان، (دت))ص346.

الاستبدال، استدلال غرضه إثبات أمر ما. وقد كان تعبير السكاكي واضحا عندما أشار إلى هذه الوظيفة الحجاجية لعملية الاستبدال بأنها (نظم دليل)، أو ما عبر عنها القزويني أيضا بأنها (بينة).

2 – حجاجية الصورة في الدراسات الحديثة:

وتتفق الدراسات الحجاجية الحديثة في الغرب أيضا على أن أهم وظائف الصورة الاستدلال والحجاج، وأن هذه الوظيفة ناشئة عن البنية الاستبدالية للمجاز. وهي فكرة لها أصل عند أرسطو. وقد أتيح لها الانتشار والذيوع من خلال الحوار الذي تسنى للفكر الغربي المعاصر مع البلاغة القديمة[1]، و خاصة من طرف الاتجاه الأسلوبي والاتجاه الحجاجي المنطقي. وخلص هذا الفكر إلى نتائج كثيرة ولكن أهمها كان إعلان ميلاد "البلاغة الجديدة" [2] (La Nouvelle Rhetorique) والتي تعني "الحجاج" قد كانت **الصورة** الدعامة الأساسية لها لما لها من دور حجاجي فعال في الخطاب، بل وقد تكون أقوى من أي آلية حجاجية أخرى، خاصة أنها تعضدها في كثير من الأحيان وتضيف إليها وتعمل على تكثيفها. وربما كل ذلك يجعلنا نقول **إن حجاجية الصورة هو ما أعطاها شرعية الانتماء إلى البلاغة.**

ولذلك تعد الدراسات الحديثة الصورة أقوى الآليات الحجاجية قوة حجاجية الصورة يمكن لنا أن نستوعبها من خلال وضعها في سياق مفهوم القوة الحجاجية في نظرية السلالم الحجاجية. هذه النظرية التي تقوم على تلك العلاقة الترتيبية للحجج؛ فكل قول يرد في درجة من درجات السلم الحجاجي يكون القول الذي يعلوه حجة أقوى منه. وكذلك الشأن بالنسبة للصورة وهو ما تسنى لهذه الدراسة أن تقف عليه في الجزء التطبيقي. فالأقوال المجازية دائما تأتي في أعلى السلم الحجاجي من الأقوال العادية. والخطاب المجازي يقوم بالدور ذاته الذي تقوم به الروابط الحجاجية في نظرية السلالم الحجاجية والتي تجعل عادة الدليل الذي يأتي بعدها أعلى سلما و أقوى حجة من التي تأتي قبله.

---

[1] – أشرنا إلى تفصيل ذلك في مبحث "علاقة البلاغة بالحجاج"، انظر ص 55 – 60.

[2] – ينظر في نشأة النظرية ص 16 وما بعدها.

3 – لا حجاج بغير مجاز:

القيمة الحجاجية للصورة لا تكمن فقط في قوتها في السلم الحجاجي، وإنما قيمتها أيضا تعود إلى مجازيتها، والمجاز أصل كل حجاج على رأي طه عبد الرحمان [1]، وأنه أيضا "إذا تضمن الحجاج علاقة استدلالية، فينبغي إذن ردها إلى العلاقة المجازية"[2]. وقد وقف مطولا للاستدلال على هذه الدعوى انطلاقا من حقيقة الحجاج أنه علاقة استدلالية بين جانبين. أي علاقة ذات وظيفة تفاعلية، إلا أن هذا الاستدلال بواسطة الحجاج غير الاستدلال البرهاني. والحد الفاصل بينهما هو احتمالية الأول و قطعية الثاني.

ولا تعني هذه الاحتمالية البتة فساد هذه الأدلة التي تصبح أشبه بالمغالطات منها أدلة. لتعدد في المعاني، أو اختلاف في دلالة التراكيب النحوية.

إنما حقيقة هذا الاحتمال أو الالتباس في الحجاج يعود إلى طبيعته التداولية المزدوجة التي لا تتوفر في البرهان؛ فالبرهان يقوم على الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها(معرفة الواقع فقط) بينما الحجاج يقوم على الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها من جهة، وعلى مقاصدها للعمل بها من جهة أخرى (أي معرفة الواقع والقيمة معا). فهو يجمع بين هدفين؛ طلب معرفة الواقع) وطلب الاستفادة من قيمته. وفي هذه الحالة يكون تطابق الاستدلال الحجاجي مع الاستدلال البرهاني عند توافق قيمة المستدل عليه واقعه، ويكون اختلافهما إن اختلفا.

وانطلاقا من هذه الحقيقة الازدواجية للخطاب الحجاجي، ومرورا بالضرورات المقامية للخطاب الممثلين في قصدين: "قصد التوجه" و"قصد الإفهام"، وكذا تحقيقا للقصدين الحواريين: "قصد الادعاء" و"قصد الاعتراض"؛ يصل إلى أن الخطاب المجازي هو أصلح خطاب حجاجي. ومنه

[1] – طه عبد الرحمان : اللسان والميزان، ص229 – 235.

[2] – نفسه، ص 232.

وضع تعريفا للمجاز يترجم حقيقته الحجاجية فقال: "إذ حد المجاز أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها"[1].

فالتعالق بين واقع الدعوى وقيمتها هو تعالق بين ظاهر سماه: "عبارة" وبين باطن سماه "إشارة"، هو تعالق بين معني واقعي حقيقي، ومعنى قيمي مجازي. فالمجاز هو الاستدلال بعبارة الدعوى على إشارتها. ليصل في الأخير إلى أن الذي يحدد الحجاج هو العلاقة المجازية "**فلا حجاج بغير مجاز**"[2].

بل نعد من المجاز أيضا كل بناء حجاجي مهما تباينت آلياته لأنه يحول إلى بناء استعاري؛ حيث يستدعي فيه المعنى الأول معنى ثانيا على شاكلة البناء المجازي التقليدي، وذلك بالاعتماد على عناصر البناء الحجاجي من مقام ومتلقي ومقتضيات تداولية. ولإننا أيضا لا نكتفي في الخطاب المجازي باحتوائه على فكرتين تربطهما علاقة مشابهة فقط. وربما ذلك ما دفع **مايير** إلى ربط الحجاج بالبلاغة وعلى الصور البلاغية تعتمد عنده فكرة (مفاوضة المسافة). فالخطاب الذي لا يتجاوز معناه الظاهري ولا يثير أسئلة لا حجاج فيه والعكس صحيح. ولذلك وظف **مايير** مفهومين أساسيين في نظريته وهما: (الضمني) و (الواضح) أو المصرح به. وفي هذا الجانب بالضبط يرتبط الحجاج بالمجاز والذي يؤدي فعالية حجاجية أعمق. وكما يقول مايير: "المجاز صيغة من صيغ الاستدلال تتبادل معه الأدوار"[3].

والوقوف على حجاجية الصورة في الخطاب – والصورة إحدى أهم الآليات البلاغية الحجاجية– لا يعني أن الخطاب كان خاليا من أنماط وآليات حجاجية أخرى، فالخطاب تتنوع آلياته الحجاجية تبعا لمتطلبات المقامات والأحوال والقوة الحجاجية تتبادلها هذه الآليات تبعا للمقتضيات.

---

[1] – السابق ، ص 231.

[2] – نفسه، ص 232.

[3] – Questions de retorique p 113 - 115

وفي هذه الدراسة كانت محاولة استثمار ما توفر من هذه الآليات في البنية التركيبية للصورة أثناء التحليل. فورود هذه الآليات في تركيب واحد يجعلها ذات قيمة حجاجية أيضا، فهي تؤثر وتتأثر بحيث لا يمكن تجاوزها في ظل خطاب واحد لا يمكن تجاهل مكونات نظمه: وحيث إن مختلف تقنياته الحجاجية تتعاضد فيما بينها لصناعة الخطاب الحجاجي. وربما هذا معنى من معاني الاتساق الذي كنا قد أشرنا إلى أهميته في الخطاب الحجاجي.

وما ينبغي تأكيده أيضا في هذا السياق الدور الحجاجي لألوان الزخرف والزينة والمحسنات البلاغية التي ترد في الخطاب، دور لا يمكن إغفاله بأي حال من الأحوال، وهو ما أكده بيرلمان في نظريته وجعل هذه المحسنات من المقومات الحجاجية الإقناعية وهي في ذلك مثل الصورة التي كانت تعد أيضا مجرد وصف زخرفي في النص الأدبي، وإن لم يتساويا في الدرجة. وهو وصف وجدنا الحجاجيين يعدونه وسيلة تأثير وإقناع[1]

وربما هذه المعاني الدالة على أن البلاغة هي عين الحجاج هي التي كان قد أشار إليها الجاحظ ولكن لم يعرها أحد اهتمامه، بل ذهب بعضهم إلى ردها ونقدها[2]، وهي قوله: "جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة"[3]. فالخطاب بطبيعته التداولية يفترض دائما وجود طرفي الخطاب3 وهو ما بينه بيرلمان. فكل خطاب حجاجي إنما يصدر عن متكلم ومتلقي، وبالتالي يتوفر في الخطاب القصدين "قصد الادعاء"[4] و"قصد الاعتراض" مما يستدعي استحضار أقوى الحجج المناسبة للمقام، وذلك هو حد البلاغة عنده، وذلك هو حد الحجاج عندنا اليوم.

فعناصر الالتقاء والتكامل بين مادة الصورة البيانية والعلاقات اللغوية التي تشكل الخطاب وطريقة عرض الأفكار والبناء الكلي الذي يحمل الصورة جد بارزة. فلا ينبغي إهمال ما يحيط

---

[1] – هذا التصور الجديد للألوان البلاغية قرب الهوة بين الخطاب الحجاجي النفعي الوظيفي والأدب.أي بين التداول والتخييل

[2] – وهو رأي لحمادي صمود بنظر كتابه: "التفكير البلاغي عند العرب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط3 2010 ص232-233.

[3] – الجاحظ :البيان والتبيين، ج1 3 64 .

[4] – يؤكد عبد القاهر الجرجاني مسألة الادعاء بالنسبة للاستعارة منتقدا القول السابق بأنها مجرد (نقل) ينظر؛ دلائل الإعجاز) ص 389) 391.

بالصورة وما يرد في ثناياها مما يقويها ويجليها حجاجيا. فالصورة لا يمكنها أن ترد بمعزل عن العلاقات اللغوية من فصل ووصل وإيجاز وإطناب وتقديم وتأخير وتأكيد وحصر... وخلاصة الحديث إن الصورة تتجلى في المجاز كما في الحقيقة كما في التركيب البنائي.

لقد وقفنا على أهمية الصورة وأفضليتها في الخطاب؛ من حيث قوة تأثيرها في المتلقي وحمله على إنجاز عمل، أو الاقتناع بفكرة، بأسلوب ليس فيه إكراه ولا عنف. بل بأسلوب حواري يتجلى في كل أشكال الخطاب. يكون لطرفي الخطاب دور في الحجاج. يتحقق في حياة تسودها الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، ويساهم أيضا في بنائها. يكون الإقناع والاقتناع الحر عمدة العلاقات التواصلية الإنسانية.

وبناء على ما قدمت أعقد في الفصل الأول ثلاثة مباحث بعدد الصور المجازية المتكررة في الخطاب الحديثي من استعارة وتشبيه وكناية، وقد تنوعت أنماط تلك الصور بتنوع المعاني والأحوال والمقامات. ولا أدعي الإلمام بكل أشكال هذه المجازات وصورها الحجاجية، وإنما اقتصرنا على نماذج منها، سأحاول الوقوف من خلالها على القيمة التداولية والحجاجية لبنية الصورة بمختلف وسائلها التكتيكية التي تستدرج المتلقي إلى أرضية المتكلم وتقنعه بالفكرة أوالموقف إلى درجة الإذعان. وهذه محاولة سبقتها محاولات ولا شك، وستعقبها محاولات أخرى —إن شاء الله تعالى– تحاول كلها أن تتعمق البنية الحجاجية في اللغة العربية ومنها البنية المجازية، وسأبدأ في أول مباحث هذا الفصل مع حجاجية الصورة الاستعارية.

المبحث الأول

o حجاجية الصورة الاستعارية

بنية الاستعارة بنية مجازية متحولة عن بنية حقيقية علاقتها المشابهة ويعد هذا التحول تحديدا للمواضعة. وتتفوق الاستعارة على التشبيه لما فيها من تلاشيي التشبيه وادعاء الاتحاد بين المشبه والمشبه به كأنهما شيء واحد، وقد عد البلاغيون من شروط نجاعتها ألا يظهر في سطح خطابها التشبيه. قال الجرجاني: "واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاء ازدادت الاستعارة حسنا"[1].

ويعد من الدعائم المؤسسة لحجاجية الاستعارة ما ذكره السكاكي عند وقوفه على أسباب قوة الاستعارة، وذلك بإشارته إلى أنها أهم آليات الاستدلال وأقواها في قوله: "أن في ترك التصريح بالتشبيه إلى الاستعارة، التي هي مجاز مخصوص الفائدة التي سمعت في المجاز آنفا من دعوى الشيء **ببينة**"[2].

وإلى المعنى نفسه يشير الجرجاني في قوله: "أما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو **يثبت** أمرا عقليا صحيحا ويدعي دعوى لها شبح في العقل"[3]. فالاستعارة لها منزلة البينة لقضية ما، وإثبات لها إثباتا عقليا لا سبيل للعقل في أن يردها كحجة. بل ليس أمام المتلقي غير الاقتناع والإذعان.

وفي إثبات هذه الغاية الحجاجية أو الاستدلالية يحلل الجرجاني ايضا قول الرسول صلى الله عليه وسلم: {**المؤمن مرآة المؤمن**}. فالاستعارة هي إعطاء **دليل** على زعم بشبيه، وفي الحديث استدلال على "أن المؤمن ينصح أخاه ويريه الحسن من القبيح كما تري المرآة الناظر فيها ما يكون بوجهه من الحسن وخلافه"[4].

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ، ص 402

[2] – السكاكي: مفتاح العلوم) 523.

[3] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت–لبنان، (د–ت)) 239.

[4] – نفسه 238.

وهو استدلال معقول على حد وصفه، لكون المرآة "سببا للعلم بما لولاها لم يعلم، لأن ذلك العلم طريقة الرؤية، ولا سبيل أن يرى الإنسان وجهه إلا بالمرآة...فقد جمع بين المؤمن والمرآة في صفة **معقولة**"[1].

وإذا كان طه عبد الرحمان يرى أنه **لا حجاج بغير مجاز**، فإنه يرى أيضا أن أفضل أنواع العلاقات المجازية هي العلاقة الاستعارية [2]، وهي أدل أنواع المجاز على العلاقة المجازية.

وعن حجاجية الاستعارة [3] أيضا نشير هنا إلى مسألة جوهرية في الخطاب الحجاجي، وهو الخطاب الذي يحكمه قانون الاحتمال أو الالتباس المشار إليه آنفا، يقوم هذا الخطاب على قاعدتين رئيسيتين هما: قاعدتا "الادعاء" و"التعارض". نجد القاعدتين قاعدتا الاستعارة أيضا في اللغة العربية.

إن الملامح التأسيسية الأولى لهذه المفاهيم وجدناها عند إمام البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني[4]. ولأن إنتاجه الفكري قائم على دعامتين اثنتين هما؛ إنتاج جدالي بتقديمه الحجج الدامغة لمعارضيه، وإنتاج تأسيسي لأنه لم يسبق إلى مثل هذه الأفكار؛ قدم القاعدتين الأساسيتين للاستعارة الدالتين على حجاجيتها تقديما مفصلا.

أما "**الادعاء**" فيقوم عنده على مبادئ ثلاثة؛ مبدأ مطابقة المستعار منه المستعار له وكأنه شيء واحد، ومبدأ ترجيع التغير في المعنى وليس في اللفظ، ومبدأ ترجيح الاستعارة في النظم وليس في الكلمة المفردة. هذا المبدأ الأخير الذي يقتضي إلى جانب وجود عنصري المخبر عنه والمخبر به عنصرا ثالثا و هو المخبر. والمخبر ينقل به عبد القاهر الخطاب من المعنى المجرد إلى المفهوم التداولي للخطاب الذي يراعي مقتضيات المقام.

---

[1] – السابق) 238.

[2] – طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، ص 232.

[3] – نفسه، ص 304– 313.

[4] – نفسه) 304–313.

ومن دلائل صفة الادعاء في الاستعارة أن تجتمع لديها ثلاثة أوصاف وهي:

الخبر الذي يعتمد الإسناد العقلي بتقديم الدليل على صدقية الخبر.

والحقيقة التي صارت للمستعار له وهي نفسها المستعار منه وادعاء نفس معناه.

و**الدليل** والمتمثل في صون الدلالة الأصلية للمستعار منه والتي تنتقل للمستعار له على أن الجامع بينهما يبقى مطويا في النفس مضمرا[1].

وأما "التعارض" [2] فيتجلى لنا حينما نفهم البناء الهندسي للاستعارة، فالاستعارة تقوم على ثلاثة دعائم وهي: الحوار والحجاج والفعالية.

أما أول هذه الدعائم فهو **الحوار** ويظهر في مشاركة أربعة ذوات فيه، يتخذ المتكلم أدوارَ كل هذه الذوات في آن واحد في الخطاب الاستعاري، هذه الذوات موجودة بحسب طبيعة البنية الاستعارية التي تتألف من معنيين؛ معنى حقيقي ومعنى مجازي، فبالإمكان أن نخصص لكل مستوى من هذين المستويين (مقاما) معينا: (المقام الخاص بالمعنى الحقيقي3 3(المقام الخاص بالمعنى المجازي).

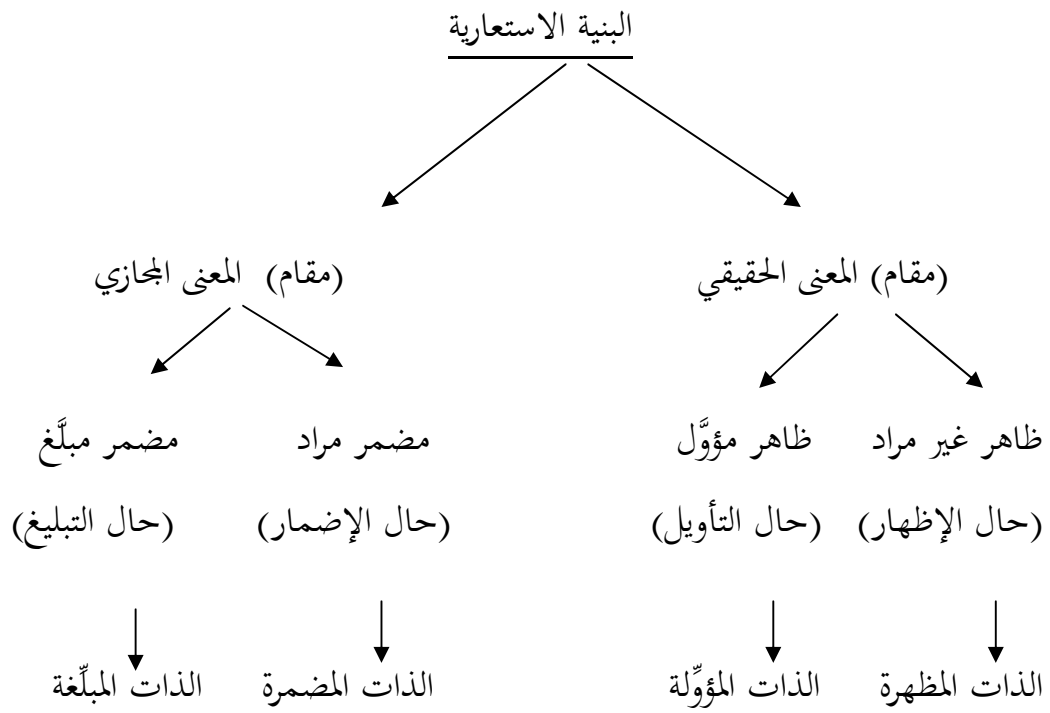
وبما أن المعنى الحقيقي (ظاهر غير مراد) أو قل (ظاهر مؤوَّل)، والمعنى المجازي (مضمر مراد)) أو قل(مضمر مبلَّغ)، جاز أن نميز في المقام الحقيقي بين (حال الإظهار) و(حال التأويل)، وفي المقام المجازي بين (حال الإضمار) و(حال التبليغ). فترتب على ذلك ذوات أربع هي: الذات المظهِرة، والذات المؤوِّلة والذات المضمِرة والذات المبلِّغة.

ونوضح عناصر هذا البناء الحواري لبنية الاستعارة بالشكل الاتي:

---

[1] – السابق) 304–307.

[2] – نفسه ، ص 308–313.



وثاني دعائم الاستعارة هو **الحجاج** ويتجلى من خلال حضور آليتي "الادعاء" و"الاعتراض" في هذا الحوار بين الذوات الأربع :

الذات المظهرة؛ تدعي وجود المعنى الحقيقي للجملة (المطابقة بين المستعار له والمستعار منه)

الذات المؤوِّلة؛ الاعتراض على وجود المعنى الحقيقي للجملة (إنكار المطابقة).

الذات المضمرة؛ ادعاء وجود المعنى المجازي للجملة. (تدعي المباينة)

الذات المبلِّغة؛ تعترض على وجود المعنى المجازي للجملة بما أن المعنى المبلغ هو الأولى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلغ. (إنكار المباينة)

أما بالنسبة **للفعالية** ثالث دعائم الاستعارة فلإن الاستعارة أبلغ وجوه تقيد اللغة بمقام الكلام، هذا التناسب بين الخطاب ودلالات المقام في الاستعارة يجعلها أهم آليات التواصل الخطابي القائم أصلا على اعتبار المقام، وتبرز فعاليتها أكثر في ارتكازها على المستعار منه، وهو الشاهد الأمثل والدليل الأفضل القادر على إقناع المخاطَب وحمله على الفعل.

وبالعودة إلى الخطاب الحديثي لدراسة البنية الاستعارية فيه، نشير أولا إلى أن الهدف الاستراتيجي والأساس للخطاب الحديثي التمكين للدين، والنظر في مقامات التدين لدى المخاطبين للتأثير فيهم إلى درجة الاقتناع والإذعان. وهو خطاب يعتمد على مخزون حجاجي إقناعي من الواقع المعيش ومن البيئة العربية.

وفي تحليل الشواهد الحديثية مما ورد من آلية الاستعارة في المدونة قسمت هذه الشواهد إلى ثلاث مجموعات بحسب موضوعاتها.

أما **المجموعة الحجاجية الأولى** فهي التي **تحاجج لمكانة الدين الإسلامي** من خلال الإقناع ببعديه المادي والمعنوي، والحجاج للإقناع بجماليات هذا الدين بصور مجازية لها من القوة في الحجاج ما لا يملك المتلقي أمامها اعتراضا. ومن شواهد هذه المجموعة:

1 – قَامَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ أَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ) قَالَ: "**يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ –** أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا – **اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ، لاَ أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لاَ أُغْنِي عَنْكُمْ مَنَ اللهِ شَيْئًا يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لاَ أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَيَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللهِ لاَ أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَيَا فَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، سَلِينِي مَا شِئْتِ مِنْ مَالِي، لاَ أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللهِ شَيْئًا**" [123]

2 – "**حديث أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاوَةَ الإِيمانِ، أَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمّا سِواهُما، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لا يُحِبُّهُ إِلاّ للهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَما يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ**" [26]

3 – **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ**" [141] [1]

[1] – قال ابن منظور: وغُرَّة الفرس : البياض الذي يكون في وجهه.

4 – "**حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها، قَالَتْ: جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَنِي، فَأَبَتَّ طَلاَقِي، فَتَزَوَّجْتُ عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ الزَّبِيرِ، إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ، فَقَالَ: أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ لاَ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَهُ، وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ بِالْبَابِ يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ أَلاَ تَسْمَعُ إِلَى هذِهِ، مَا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم**" [908]

لما كلف رسول الله **صلى الله عليه وسلم** بتبليغ هذا الدين لعشيرته، اختار لخطاباته من الحجج والبراهين ما يناسب مقامات المخاطبين ومنازلهم، وقد أوتي **صلى الله عليه وسلم** جوامع الكلم، فتنوعت آليات الحجاج لديه، وكانت آلية الاستعارة أهمها. في (1) خاطب قومه فقال مرغبا (**اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ**)، مشبها إياهم بالسلعة الغالية التي وجب شراؤها وامتلاكها. فحذف المشبه به وأبقى لفظ (اشترى) لازمة دالة عليه على سبيل الاستعارة المكنية. مما يحمل المتلقي على المشاركة في الحجاج بعمل ذهني يمد به النظر في أبعاد هذه الاستعارة، وليكمل المشهد بالوصول إلى المشبه به. وقد استلهم الصورة من خزان حجاجي مشترك. فالقوم بمن فيهم رسول الله **صلى الله عليه وسلم** مشهورون بممارسة التجارة كلمة (الشراء) توحي بأنهم مقبلون على صفقة هامة مربحة تدل على أنهم سيمتلكونها – وقد جبلت النفس على حب التملك – فكان العرض مغريا وكانت الحجة مقنعة ومنسجمة مع نفسيتهم الطامحة للكسب والربح والامتلاك. لذلك عليهم أن يدركوا و يقتنعوا بأنهم بإسلامهم سيمتلكون أنفسهم ويكونون به أحرارا.

وفي الحديث: غر محجلون من آثار الوضوء؛ الغر جمع الأغر من الغُرّة بياض الوجه، يريد بياض وجوههم بنور الوضوء يوم القيامة. لسان العرب، مادة (غرر).

والتحجيل: ما يكون من بياض في ثلاث قوائم من قوائم الفرس.

وفي (2) انتقل الخطاب إلى المؤمنين ليحاجج لأهمية الإيمان وأثره الطيب على صاحبه إذا عمل المؤمن بمقتضاه. فشبه الإيمان عندئذ بفاكهة حلوة المذاق، وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهي الحلاوة على سبيل الاستعارة المكنية. ولنا أن نفهم الدور الحجاجي للاستعارة المكنية كما أثبتناها في تحليل الشاهد السابق. ولنا أن نقف أيضا مع هذا الشاهد في تصور الحوار الحجاجي بين الذوات الأربعة لهذه الاستعارة المشار إليها آنفا، والذي يحكمه قانون الاحتمال. والذي بدوره يجعل المتلقي مشاركا في الصناعة الحجاجية، ومن ثم يصير الطريق ممهدا للاقتناع.

فالذات المظهرة التي تدعي وجود المعنى الحقيقي للاستعارة في المطابقة بين المستعار منه والمستعار له؛ فتدعي أن (للإيمان حلاوة)، بينما الذات المؤولة تعترض على وجود هذا المعنى الحقيقي، وتنكر المطابقة (لا توجد حلاوة للإيمان). فتقوم الذات المضمرة بادعاء وجود المعنى المجازي للجملة، وتدعي المباينة بينهما (فالحلاوة ليست حقيقية بل شبيهة)، فتقوم الذات المبلغة بالاعتراض على المعنى المجازي للجملة، وتنكر المباينة لأن المعنى المبلغ هو المعنى الظاهر (فللإيمان حلاوة حقيقية). فبعد هذا الحوار الاستعاري المضمر داخل البنية يتلقف المتلقي النتيجة النهائية للحوار فيقتنع بها ويتبناها.

هذه صورة استندت إلى مخزون حجاجي حسي، وهي هنا حاسة الذوق، فالحلاوة[1] طعم يعد طاقة شعورية معهودة، فكما نجدها حلاوة في الفم، وجدناها في الخطاب سعادة في القلب وراحة واطمئنان وسكينة ومتعة. فخرجت هذه الكلمة بهذه الصورة من مقامها الحسي إلى مقامها الديني، لتتموقع من النفس موقع الأشياء المرغوبة والجميلة والمألوفة. فالذوق شديد الارتباط بالجانب النفسي، فكثير من المرضى يجدون الحلو مرا فيصيبهم ذلك بالكآبة[2]. والحلاوة عادة تولد حريرات في الجسم، فيمتلك الطاقة الكافية للعمل بمقتضيات الإيمان.

---

[1] – جاءت الحلاوة وصفا للمال في الحديثين رقم 614 و625.

[2] – كما أن في مخيلة الإنسان صور ذوقية أخرى قبيحة غير المرارة، وهو الحديث الذي أورده الشريف الرضي أن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** قال: **{ألا إن قوما يزعمون أنهم يحبونك، يضفرون الإسلام، ثم يلفظونه ثم يضفرونه، ثم يلفظونه ثلاثا ولا يقبلونه}**. الشريف الرضي: المجازات النبوية، تح: مروان العطية، محمد رضوان الداية، ط1، المستشارية

وكما كانت الاستعارة حجة في ذاتها، كانت كذلك حجة للعمل بمقتضياتها، وقد جاءت في بنية حجاجية مقامية أخرى هي (التوشيع)، وهو شكل من أشكال الإطناب؛ فقد جاء الخبر عاما ثم خصص فقال: (**ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاوَةَ الإِيمانِ**) فقد جعل المتلقي يتشوق لمعرفة الطريق إلى هذه الحلاوة، ويتساءل عنها بينه وبين نفسه فيأتي الجواب: (**أَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمّا سِواهُما، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لا يُحِبُّهُ إِلاّ للهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ في الْكُفْرِ كَما يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ في النَّارِ**). كان الحجاج للإيمان حجاج للعمل بمقتضاه والذي كانت بنيته الحجاجية (التوشيع)، وقد احتلت صدارة الخطاب لفظة (ثلاث) التي وجهت الخطاب نحو هذه المقتضيات وشوقت إلى معرفتها. فلما يأتي الجواب مفصلا ليس للمتلقي – بعد كل هذا الحجاج إلا الاقتناع و الامتثال.

أما في (3) فقد شبه جمال وجوه المؤمنين من آثار الوضوء يوم القيامة بجمال الخيول في البيئة العربية3 وقد جبلت نفوسهم على الشغف بها والإعجاب بالغر المحجلة منها لما لمنظرها من جمال بديع يسحر العقول ويأخذ بالقلوب. وفي التباهي والفخر والتمتع بمظهر الفرس الجمالي يقول النابغة الجعدي[1]:

أغرٌّ قَســـاميٌّ كُمَيْتٌ مُحَجّضلٌ خَلاَ يده اليُمنى، فتحجيلهُ خَسَا[2]

الثقافية للجمهورية الإيرانية، دمشق، 1987م. ص 87–88. وهي صورة منكرة للتدين المغشوش، والمكر والخداع في التعامل مع الإسلام. وهذه الصورة النبوية تبرز مظهرا حيوانيا صار ميزة للمنافقين. فالضفر هو تلقيم البعير لقمة عظيمة لسعة فمه فيلتهمها دون تذوقها، كما يأتي هؤلاء شعائر الإسلام دون إحساس بأثرها النفسي والوجداني. وهو منهج متأصل عندهم ومتكرر، لأنهم كالأنعام بل هم أضل.

[1] – ابن الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها،تح:أحمد زكي،الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة،1384هـ – 1965– ص21.

[2] – الكميت:الكميت من الخيل يستوي فيه المذكر والمؤنث ولونه الكمتة وهي الحمرة يدخلها قُنُوء. ابن منظور، لسان العرب، مادة (كمب). خسا: الفرد. قال الفراء: العرب تقول للزوج زكا وللفرد خسا.نفسه، مادة (خسا).

والله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾[1] ويقول :﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]

اعتمدت الصورة على مخزون حجاجي مشترك عربي أصيل وهو من البيئة العربية حيث استأثر الحصان باهتمام بالغ من إنسان الجزيرة العربية فهو وسيلة من أهم وسائل القوة لديه أمام قسوة الطبيعة وصعوبة الحياة، وقد كان مطية للكر والفر في الحروب في الجاهلية وفي الإسلام. ولما قدمه من منافع أحبه العربي وشغل حيزا واسعا من التفكير والاهتمام. بل قد يبيت جائعا ويطعمه ونجد في كلام العرب وأشعارها في الفرس والخيل العجب العجاب[3].

والصورة تحاجج للنتائج المشتهات3 بما يكون عليه حال المؤمن من بياض وإشراق بتحقيق المقدمات المنطقية لذلك وهو التزام الطهارة وما يستتبعها من طاعة وعبادة، فللمقدمات نتائجها وللمسببات أسبابها.

وفي (4) مزيد بيان لجماليات الإيمان حتى في حياة الشهوة الجنسية، فلاكبت لها ولا إطلاق. وفي وصفها اعتمد الخطاب استعارة حجاجية تجسيدا للأدب والحشمة والعفة، وبيانا في الآن ذاته أنها لذة ومتعة فطرية مطلوبة لذاتها كما يطلب الإنسان العسل لذاته.

فقد شبه ما يجده المرء من لذة الجماع بما يجده من حلاوة العسل. فشبه الفرج بالعسل. وحذف المشبه على سبيل الاستعارة التصريحية لما يقتضيه المقام من عدم التصريح به تأدبا وارتقاء بالذوق العام في التعامل مع مثل هذه المقامات والأحوال. واعتماد آلية الاستعارة وكذا الكناية – كما سنرى في مبحث حجاجية الصورة الكنائية – في التعبير عن مثل هذه المقامات سمة في

[1] – سورة النحل، الآيتان ؛ 5-6 .

[2] – سورة النحل، الآية 8.

[3] – ذكر ابن الكلبي للفرس مائة وسبعون اسما لطائفة من فحولها وجيادها.

الاستراتيجية الخطابية للخطاب الحديثي. ومن عادة العرب أن يقولوا على كل شيء استحلوه عسل ومعسول ، لأنه يستحلى استحلاء العسل[1].

ونأتي الآن إلى **المجموعة الحجاجية الثانية** لنقف على **الحجاج لعبادة الله عز وجل** ويأتي على رأس هذه العبادات الصلاة، لنقف على دور آلية الاستعارة في التحذير من كيد الشيطان في الإبعاد عن الصلاة، ودورها أيضا في الترغيب في إقامتها وحمل المتلقي عليها في كل أحواله، ليلا أونهارا ،في المساجد أوالمنازل. وكذا الحذر من اتخاذ شركاء لله، بما أن كل ما هو في الوجود من خلق الله عز وجل. و حجاجها لمطلق عبودية خلق الله لله مهما عظم مظهره في نظر المتلقين، وعظم عندهم نفعه، فهو في النهاية عابد عبودية مطلقة لله تعالى.

5 – "**ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم رَجُلٌ نَامَ لَيْلَهُ حَتَّى أَصْبَحَ، قَالَ: ذَاكَ رَجُلٌ بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنَيْهِ أَوْ قَالَ: فِي أُذُنِهِ**". [442]

6 – قَالَ **صلى الله عليه وسلم** : "**يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلاَثَ عُقَدٍ ؛ يَضْرِبُ عَلَى كُلِّ عُقْدَةٍ، عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ فَارْقُدْ، فَإِن اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ الله انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ، وَإِلاَّ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلاَنَ**" [444]

7 – " **وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ** " [610]

8 – قَالَت عائشة: "**كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ شَدَّ مِئْزَرَهُ وَأَحْيَا لَيْلَهُ، وَأَيْقَظَ أَهْلَهُ**". [730]

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (عسل).

9 – قَالَ رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم : "إِذَا طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَدَعُوا الصَّلاَةَ حَتَّى تَبْرُزَ، وَإِذَا غَابَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَدَعُوا الصَّلاَةَ حَتَّى تَغِيبَ"** [476]

10– **"حديث أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه، قَالَ: دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم جَالِسٌ، فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هذه ؟ قَالَ قُلْتُ اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيل لَهَا ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا ثُمَّ قَرَأَ (ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا)"** [98]

نقف مع الشاهد (1) حيث كان فيه الحجاج لأسباب الغفلة وترك الصلاة؛ ولعظيم الجرم كان الحجاج قويا بالاستعارة، حيث استعير من المخزون الحجاجي لطرفي الخطاب مشبها به، هو من الدلالة على القبح والذل والإهانة ما يجعل المتلقي يقتنع ويذعن.

لقد شبهت حال من ينام عن صلاته نتيجة غفلته أو استهتاره بحال الأسد الذي تبول الدابة في أذنه لغرض إذلاله[1]، ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه لغرض التمثيل. وقد زاد في قوة حجاجية الاستعارة هوية الفاعل لهذا الفعل إنه (الشيطان الرجيم) وقد أمر المولى عز وجل المتلقي بأن يتخذه عدوا. فاستعير فعل الدابة بالأسد لغرض الإذلال لفعل الشيطان بالإنسان لغرض الإضلال . فكانت الصورة حجة قوية، فهي صورة قبيحة ومقززة تدفع المؤمن إلى الانتباه لخطر الغفلة عن إقامة الصلاة، وتجعله مقاوما لغفلاته، ممتثلا لأوامر الشرع أمام محاولات الشيطان للاستخفاف به واحتقاره.

بينما في (6) شبه حال من يغفل عن الصلاة أو يتثاقل عنها ويتكاسل بحبل معقودة فيه ثلاث عقد بإحكام والعقد في الشاهد عقده الشيطان. فاستعار المتكلم هذه الصورة من واقع

[1] – جاء في شرح النووي: " **وَأَصْل ذَلِكَ فِي دَابَّة تَفْعَل ذَلِكَ بِالْأَسَدِ إِذْلَالًا لَهُ"**

البيئة العربية للحجاج للحقيقة ما يحبس الإنسان عن الاستيقاظ لإقامة الصلاة. والعقدة في اللغة[1] نقيض الحل والمتلقي يبحث عن حل لهذه المعضلة، وهي تطلق في كلام العرب على العهد من باب الاستعارة أيضا. وكذلك فسر اللغويون قول الحطيئة:

قومٌ إذا عَقَدوا عقدًا لجارهم شدوا العِناج وشدوا فوقَه الكَرَبَا [2]

فكأن من يتكاسل ويتثاقل عن القيام للصلاة قد عقد عقدا وأبرم عهدا مع الشيطان على ذلك، بل هو عقد مغلظ بالثلاث.

والعقد يجعل صاحبه يوهم أن الليل طويل وأنه لم يحن بعد وقت الاستيقاظ حتى تضيع الصلاة، فيصبح (خبيث النفس كسلان). وبعد أن اتضحت للمتلقي صورة ما يتعرض له من كيد الشيطان ووسوسته تثبيطا له عن الصلاة، يعطي المتكلم المتلقي مفاتيح حل هذه العقد الثلاث؛ فللأولى ذكر الله، وللثانية الوضوء، وللثالثة الصلاة. فلا حل لهذا العُقد ولا فسخ للعَقد إلا بهذه الأعمال الثلاثة مجتمعة، فإذا فعلها أصبح (نشيطا طيب النفس).

فإذا تخلص المتلقي من كيد الشيطان جاء الشاهد (7) بهذه الاستعارة البديعة7 مصورا حال المصلين المرتبطة قلوبهم بالمساجد. فشبه قلب الرجل بالقناديل المعلقة في المساجد، فحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو(معلق) على سبيل الاستعارة المكنية.

والخطاب هنا ليس لمجرد الإخبار بأحد الأصناف السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله، فحينها يكون التعبير الصريح كاف للدلالة، وإنما أراد أيضا – بآلية الاستعارة – الحجاج لهذا المقام من مقامات الإيمان ودلالات الرفعة وعلو المنزلة، لغرض التحبيب والترغيب والإقناع

[1] – قال ابن فارس: العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدة وشِدة وثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها، من ذلك عقد البناء، والجمع أعقاد وعقود، وعقدت الحبل أعقده عقدا، وقد انعقد، وتلك هي العقدة، وعاقدته مثل عاهدته، وهو العقد والجمع عقود.

[2] – العناج: حبل يشد في أسفل الدلو ثم يشد للعراقي ليكون عونا لها وللوذم، فإذا انقطعت الأرذام أمسكها العناج. والأوذام: السيور التي بين آذان الدلو وأطراف العراقي. والكرب: الحبل الذي يشد في وسط العراقي ثم يثنى ويثلث ليكون هو الذي يلي الماء فلا يعفن الحبل الكبير. ويقال: ملأ الدلو إلى عقد الكرب لمن يبالغ فيما يلي من الأمر. حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي. المكتبة الشاملة. في تفسير سورة المائدة ج3 . 229.

بعِمارة المساجد. فاستعار لفظة (قنديل) للقلب لتقريب المسافة كما تعبر عنه نظرية المساءلة) وتقريب المعنى بصورة ترى رأي العين صناعة المطابقة بين مقام القناديل وقلوب عُمَّار المساجد.

فحب هذا الصنف للمساجد و شدة تعلقه بها، جعله وكأنه ملازم لها لا يبرحها وإن كان جسمه خارجا عنها؛ فما يخرج منها إلا وهو يفكر فيها للعودة إليها من جديد، فهو إذا مثل القنديل في ملازمة المسجد. وهو أيضا بمنزلة القنديل في المكانة والمنزلة العالية كما القنديل معلق في عل. أو هو كذلك في منزلته في الإضاءة فكما القنديل بنوره يطرد الظلام، فكذلك المؤمن بإيمان قلبه يطرد الضلال.

أما في (8) فقد شبه الليل بإنسان وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو (أحيا) على سبيل الاستعارة المكنية . فشُخّص الليل وحول من الدلالة على الزمن الجامد و على السكون والنوم إلى الدلالة على الحيوية والحركية والنشاط، بل والدلالة أيضا على كل ما تحمله كلمة الحياة من معنى، وما تجره معها من ظلال لمعناها الضدي وهو الموت.

فهو حجاج للإقناع بشعيرة قيام الليل وكبير المنافع التي تجره على صاحبها. فإذا كان الليل يعني للناس الموت الأصغر (النوم) بما يعنيه من انقطاع كامل عن الحياة)هو جزء من الزمن مقتطع من الحياة، فهذه الاستعارة جعلت من يقوم الليل بالصلاة وصنوف الطاعات يبعث الحياة في الليل، ويصير الليل بها حيا يحس بمتعة الحياة ويصير به هؤلاء أيضا من الأحياء، ولكنها ليست الحياة لهم فقط بل حياة أحيت معها الليل، فهي صناعة للحياة. بينما أظهر الحجاج بهذه الاستعارة غيرهم أموات هم وليلهم فهؤلاء صناع للموت. فهو منظر مفزع للذي ينام ولا يقوم الليل.

وفي (9) شبهت الشمس بإنسان، فحذف المشبه به وأبقي على ما يدل عليه وهو (الحاجب). وقد أظهرت الصورة الشمس شخصا يتطلع بطرف النظر إلى شيء وكأنه يريد به شرا، والناظر بهذه الكيفية يبرز حاجبه ، سواء عند العزم على الإقدام(أو عند محاولة التخفي، انتظارا

للفرصة السانحة للإقدام، وهو في الحالتين النظرة المريبة لا تفارقه. وقديما حدثنا الجاحظ عن لغة الإشارة ودلالاتها "فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها. وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح، مرفق كبير ومعونة حاضرة. في أمور يسترها بعض الناس من بعض. ويخفونها من الجليس وغير الجليس. ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص"[1]. وبالإشارة الاستعارية فهم المتلقي وأدرك أن في الأمر ريبة، فاقتنع و امتثل للأمر وتجنب الصلاة في هذه الأوقات.

والشر هنا ليس للشمس في ذاتها، وإنما لفعل الشيطان واغتنامه هذا الوقت للكيد والإيقاع بأوليائه في براثين إغوائه تنفيذا لوعده ﴿**لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[2]. يقول النووي في تفسير ذلك: "وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ يُدْنِي رَأْسه إِلَى الشَّمْس فِي هَذِهِ الْأَوْقَات؛ لِيَكُونَ السَّاجِدُونَ لَهَا مِنْ الْكُفَّار كَالسَّاجِدِينَ لَهُ فِي الصُّورَة وَحِينَئِذٍ يَكُون لَهُ وَلِبَنِيهِ تَسَلُّط ظَاهِر وَتَمَكُّن مِنْ أَنْ يُلَبِّسُوا عَلَى الْمُصَلِّينَ صَلَاتهمْ فَكُرِهَتْ الصَّلَاة حِينَئِذٍ صِيَانَة لَهَا كَمَا كُرِهَتْ فِي الْأَمَاكِن الَّتِي هِيَ مَأْوَى الشَّيْطَان"[3].

لذلك كان الحجاج بالاستعارة في (10) معتمدا على الشمس وهي تستأذن في السجود لله رمزا لعبودية كل مخلوقات الله لله عز وجل. فالنهي في الشاهد السابق لم يكن لذات الشمس، لذلك وجدناها هنا موحدة عابدة.

شبهت في هذه الاستعارة الشمس أيضا بإنسان، وحذف المشبه به ودل عليه لازمه (الاستئذان). فكان التشخيص وسيلة بيان عبوديتها الحقة لله الواحد الديان. فبعد آلية الاستفهام الذي كان الهدف منه التشويق لما سيأتي (**هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هذِهِ؟**)، جاء الحجاج بهذه الاستعارة إجابة على هذا الاستفهام بإبراز هذه العبودية ليتعظ بها المتلقي ويقتنع فيكون عابدا موحدا، ولا يمكنه ألا يكون كذلك وأعظم مخلوقات الله كما يعتقد يخر ساجدا عابدا. كما أنه

---

[1] – الجاحظ: البيان والتبيين 1 57.

[2] – سورة الحجر7 الآية 39.

[3] – صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1 1929م 6 112.

يدرك أن استئذانها كان لأنه شق عليها ترك الناس بغير نور يستضاء به في ظلمات ليل حالك السواد، فهي تستأذن تأدبا وتستأذن اعترافا بالخضوع والتسليم لله رب العالمين.

ونقف في نهاية هذا المبحث مع **المجموعة الحجاجية الثالثة** للاستعارة، وهي شواهد تقدم الحجج القادرة على الإقناع **ببعض مقتضيات التدين الصحيح** وهي توجيهات وإرشادات هامة إذ تعد من الركائز الأساسية التي ينبني عليها هذا الدين؛ كقيمة العلم، وحقيقة زهرة الدنيا، وفلسفة هذا الدين القائمة على ركيزتي الخوف والرجاء.

12 - قَالَ رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ العِلْمُ، وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ، وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ، وَيَظْهَرَ الزِّنَا"**. [1709]

13 - قَالَ رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم : "إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الأَرْضِ قِيلَ: وَمَا بَرَكَاتُ الأَرْضِ قَالَ: زَهْرَةُ الدُّنْيَا فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ؟ فَصَمَتَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ، ثُمَّ جَعَلَ يَمْسَحُ عَنْ جَبِينِهِ، فَقَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ: أَنَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: لَقَدْ حَمِدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذلِكَ، قَالَ: لاَ يَأْتِي الْخَيْرُ إِلاَّ بِالْخَيْرِ، إِنَّ هذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ[1] حُلْوَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِمُّ، إِلاَّ آكِلَةَ الْخَضِرَةِ[2]، أَكَلَتْ، حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلَتِ الشَّمْسَ فَاجْتَرَّتْ وَثَلَطَتْ وَبَالَتْ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ؛ وَإِنَّ هذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ، مَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ، وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ؛ وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ"** [625]

14 - **"حديث أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: أَثْنى رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: وَيْلَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ، قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ مِرَارًا ثُمَّ قَالَ: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ**

[1] -الخضرة: بقلة خضراء خشناء ورقها مثل ورق الدخن وكذلك ثمرتها، وترتفع ذراعا وهي تملأ فم البعير. لسان العرب، مادة (خضر).

[2] - أي من بهيمة الأنعام.

مَادِحًا أَخَاهُ، لاَ مَحَالَةَ، فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ فُلاَنًا وَاللهُ حَسِيبُهُ وَلاَ أُزَكِّي عَلَى اللهِ أَحَدًا أَحْسِبُهُ كَذَا وَكَذَا، إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذلِكَ مِنْهُ". [1888]

15 - "**دَعُوهَا، فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ**". [1669]

16- قال رَسُولَ اللهِ **صلى الله عليه وسلم**: "**مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، فِي يَوْمٍ مَائَةَ مَرَّةٍ، حَطَّتْ خَطَايَاهُ، وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ**"[1]. [1725]

ففي (12) كان الحجاج لما به عِزُّ المتلقين و صلاحهم، وهو (**العلم**. فعبر عن الخسارة العظيمة لذهابه، والدلالة السلبية لافتقاده على قرب قيام الساعة. وعبر عن هذا الافتقاد ب (يرفع). وهي الكلمة المفتاحية للاستعارة في هذا الشاهد، إذ تدل على المشبه به المحذوف وهو الشيء المادي الحسي الثمين الذي يمكن. وهي استعارة مكنية جعلت المشبه الذي يظهر في سطح الخطاب يملك الخصائص نفسها للمشبه به وصار يُرى بالعين المجردة. وهو له من القيمة النفيسة ما يجعل المتلقي مطالب بالعمل على تثبيته حتى لا يضيع.

صورة حجاجية جعلت نفس المتلقي تنفعل للمشهد، فكما كان لربط ضياعه بقيام الساعة مثيرا للفزع، فكذلك تجسيده الحسي بالصورة، وجعله شيئا ملموسا ونفيسا قد يضيع من بين يديه، يثير فيه الفزع أيضا. فتنمو لديها لذلك الرغبة في تثبيت العلم و الرهبة والفزع من ضياعه. فيحزن لهول المصيبة. والنفس الإنسانية عموما تسعى جاهدة لمنع الحزن عنها ومنع كل مسبباته. فلما كان ذهاب العلم يصيب النفس بالهم والحزن، فالمتلقي للخطاب سيقتنع ويباشر الامتثال للأمر بفعل ما به يحفظ العلم من الضياع. والصورة حجاج لمكانة العلم والعلماء، فلا حديث عن العلم دون حديث عن وعائه، أو ورثته بتوصيف رسول الله **صلى الله عليه وسلم** وبالتالي الاقتناع التام بفضل العلم والعلماء ووضعهما في أعلى سلم أولويات البناء الحضاري.

[1] – الحط: الوضع، وكل ما أنزله عن ظهر فقد حطه. ابن منظور، لسان العرب، مادة (حطط).

وفي (13) أراد رسول الله **صلى الله عليه وسلم** التحذير من الاغترار بالدنيا والنظر إليها، والمفاخرة بها[1] وفق منهج الوسطية والاعتدال، إحدى أهم سمات المنهج النبوي، وكما أشار إلى ذلك القاضي عياض[2]. ووفق استراتيجية حجاجية إقناعية جاء الخطاب النبوي؛ حيث مهد الطريق أولا إلى القلوب بآليات الاستراتيجية التضامنية فجاء في الخطاب (**إن أكثر ما أخاف عليكم**) ليستميل إليه القلوب) وتأنس له النفوس لأنه يخاف عليهم، وهذا يكفي دليلا على حبه لهم وحرصه على مصلحتهم. فتستعد بعد ذلك النفس للتلقي وتعد بذلك العقل للاقتناع. ووظف صيغة التفضيل (أكثر) المراد به ثبوت الوصف بخطورة ما يتهددهم وما سيحذرهم منه، من غير نظر إلى تفضيل.

ثم ذكر بعد ذلك ما أراد أن يحذر منه ؛ وهو (**بركات الأرض**، ومقام البركة عند المتلقي عظيم بل ومقدس. بل نجده يحرص على تحصيله ويسعى إلى تحقيق شروطه استجابة لقول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آَمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[3]. كما أن المتلقي فطر على حب هذه البركات والتي اختصرها الحطاب في (المال) كما دل آخر الحديث على ذلك. و قد تكرر تأكيد الله تعالى لهذه الحقيقة في القرآن الكريم، فنقرأ قوله تعالى:﴿**وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا** ﴾[4]، وقوله أيضا: ﴿**وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ**﴾[5]. ثم بعد هذا اليقين يتم التحذير من خطورتها؛ إنه لعمري لشيء يدهش العقول ويحير الألباب. ولذلك انفعلت النفوس وكان الاستفهام من المتلقي: "**وما بركات الأرض**" طلبا للمزيد من الإيضاح والبيان، فكان منه **صلى الله عليه وسلم** الحجاج والبرهان بالصورة الاستعارية.

---

[1]– صحيح مسلم بشرح النووي : "7 : "142–143.

[2] – نفسه.

[3] – سورة الأعراف، الآية 96.

[4] – سورة الفجر، الآية 20.

[5] – سورة العاديات، الآية 8.

جاء الجواب – وهو فصل الخطاب– جوابا توضيحيا ببنية حجاجية قد يعتقد أنها تزيد الأمر غموضا ، لأن المخاطب اعتمد الاستراتيجية التلميحية فيه، لكنها برهنت على مقدرة عجيبة في الصناعة الحجاجية باعتماد هذه الصورة المجازية التلميحية. والتلميح أبلغ من التصريح في صناعة البيان والحجاج، فكانت الاستعارة التصريحية في قوله **صلى الله عليه وسلم: "زهرة الدنيا"** أدق إجابة على السائل وأدل على هدف الخطاب.

فلا يخفى علينا الآن ما للصورة من دور حجاجي كما سبق بيانه، وخصوصية الاستعارة –والتي توصف بأنها (سلطة)[1]– أكثر ألوان المجاز دلالة على ذلك. وكانت الاستعارة في الخطاب أكثر دلالة على رونق الدنيا وجمالها وفتنتها وبهاءها. قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "**وَالْمُرَاد بِالزَّهْرَةِ الزِّينَة وَالْبَهْجَة وَالْمُرَاد مَا فِيهَا مِنْ أَنْوَاع الْمَتَاع وَالْعَيْن وَالثِّيَاب وَالزُّرُوع وَغَيْرهَا مِمَّا يَفْتَخِر النَّاس بِحُسْنِهِ مَعَ قِلَّة الْبَقَاء**"[2]. ونقول أيضا أنها أكثر العبارات دلالة على ذلك في كل العصور والأزمنة، بما يستجد فيها من زخارف الدنيا ومتعها، مما يبتكره الإنسان ويبدعه. إن ما تدل عليه (الزهرة) من رونق وجمال لا يختلف فيه اثنان عبر الزمان والمكان. مما يجعل الاستعارة حية الأنفاس ممتدة الأثر، وإن تغير الزمان غير الزمان والمكان غير المكان. وتنطبق هذه الملاحظة على كامل الخطاب النبوي. فهي من أهم استراتيجياته الخطابية في مخاطبة المتلقي الكوني.

شبهت في هذا الشاهد بركات الدنيا بالزهرة، ووجه الشبه في الاستعارة كانت الزينة والبهجة، بل وسرعة الانقضاء أيضا.كما أن الدنيا سريعة الفناء فكذلك الزهرة سريعة الذبول. فكان لانتقاء لفظة (الزهرة) للصورة الاستعارية دور في فعالية الصناعة الحجاجية. وهي من المخزون الحجاجي المشترك الموروث من الرصيد الثقافي والبيئي والاجتماعي؛ لقد كانت الزهرة أجمل ما في البيئة الطبيعية، زرعا للبهجة في القلوب وإبرازا للجمال للعيون. ونجد في كلام العرب أن (الأزهر) تطلق

---

[1] – وصفها ريتشاردز، في كتابه فلسسفة البلاغة. ينظر مقال: البلاغة والاستعارة من خلال كتاب "فلسفة البلاغة"، سعاد أنقار. من كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إشراف؛ حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1: 1431هـ – 2010: ج1 466.

[2] –ابن حجر:(أحمد بن علي العسقلاني)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،مكتبة العلم، القاهرة، دت6 114 268.

على الرجل وهو "الأبيض العتيق البياض النير الحسن، وهو أحسن البياض كأن له بريقا ونورا، يزهر كما يزهر النجم والسراج"[1]. وكما جاء في مقاييس اللغة: "زهر: الزاء والهاء والراء أصل واحد يدل على حسن وضياء وصفاء"[2]. فكل هذا يجعل للصورة ظلالها الواضحة للعقل والوجدان.

ثم جاء **الاستفهام**: (هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ؟) الدال على الحيرة والتعجب من، والدال أيضا عل استغراب أن يكون من بركات الأرض شر. فوقع الاستفهام موقع الاعتراض على ادعاء المخاطب بالإنكار، بالاعتماد على آلية حجاجية ناجعة، وهي الاستفهام الإنكاري، وذلك للتأكيد على أن الخير لا ينتج إلا خيرا. وكأننا بالسائل يرفض هذا المنطق، وكأننا به يتحدى المخاطب صاحب السلطة. وهو ما جعل بقية المتلقين أيضا يفهمون الفهم ذاته حينما قالوا: (لَقَدْ حَمِدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذلِكَ)، أي السائل. وتوظيف اسم الإشارة (ذلك) هنا، دال على عدم رضاهم بالسؤال وغضبهم الشديد من صاحبه. خاصة بعد فترة صمت النبي **صلى الله عليه وسلم** وتصبب العرق منه بعد السؤال مباشرة ، مما جعلهم يعتقدون أنه علامة غضب إن لم يكن الوحي بصدد النزول عليه **صلى الله عليه وسلم** وتصبب العرق هو أيضا علامة من علاماته.

وكان توظيف اسم الإشارة (**ذلك**) لغاية حجاجية، وهي تقديم الحجة اللغوية الدالة على براءة الباقين من هذا السؤال الذي يمكن أن يكون قد أغضب المخاطب. فأشير إلى السائل باسم إشارة يستعمل للإشارة للبعيد وهو قريب منهم لغرض الحط من مقامه ، والبرهان عن عدم الرضا بسلوكه.

لكن النبي **صلى الله عليه وسلم** وهو الحريص على تلقي الدين عن فهم واقتناع، وقد كان الحوار مع مخاطبيه سبيله الدائم إلى الإقناع. جاءت إجابته الوافية، مزاوجا في خطابه الحجاجي وبكفاءة واقتدار بين الاستراتيجية التضامنية وبين الاستراتيجية الإقناعية، حيث سأل عن صاحب السؤال أولا؛ فأشعر المتلقي بالاهتمام به وبسؤاله، مما يزيد من قوة الرابطة ويعمق المحبة بينهما،

[1] – ابن منظور: لسان العرب، ج 4، مادة (زهر).

[2] –ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج3، مادة (زهر).

وكانت الإجابة بعد ذلك له ولمن كان معه، ومن خلالهم للمتلقي الكوني في كل زمان وفي كل مكان. وموظفا آليات حجاجية متنوعة.

وفي (14) شبه المدح بالسيف، فحذف المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه وهو (القطع) على سبيل الاستعارة المكنية. وفي إحلال فعل المدح في المتلقي فعل السيف في قطع الرقبة حجاج لخطورة المدح والثناء على الممدوح، فالخطر سواء بسواء. فإذا كان خطر قطع الرقبة بالسيف القتل، فإن خطر قطع المدح العجب والغرور وموت القلب. والأول خطر في الحياة والثاني خطر في الدين.

فالحجاج بهذه الاستعارة يفضي إلى إدراك الخطر الحقيقي للمدح بإصابة صاحبه بالعجب والغرور. وإنزاله منزلة قاتل النفس الذي جرمه في المخزون الحجاجي لأطراف الخطاب أعظم عند الله من هدم الكعبة، وقد قال تعالى: ﴿ **أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا** ﴾[1]

إن لهذه الاستعارة تأثير وجداني كبير كان له أثره في الصناعة الحجاجية؛ فقد جعل المتلقي ينظر إلى مرتكب هذه الخطيئة بأنه ارتكب جرما شنيعا ووقع في كبيرة من الكبائر ذلك يشعر تجاهها بالغضب والإنكار. فهو حجاج جعل العقل يدرك، والقلب يحس فيدفعانه كليهما إلى الاقتناع والامتثال. وخاصة أنه شارك في الحجاج في عملية ذهنية تبحث عن المشبه به المطابق للكلمة المفتاح في هذه الاستعارة. وتوارد آلات القتل على ذهنه وصور الموت والهلاك، كل ذلك يستثير مشاعر، يكون لها تأثيرها على العقل وقناعاته. فيقتنع بالخطر، وامتثاله للأمر محقق لا محالة.

وأما في (15) اعتمدت الاستعارة الحجاجية على حاسة الشم للحجاج لتجنب العصبية القبلية. حيث شبه تلك العصبية بالشيء النتن الذي تعافه النفوس وتلفظه الألسن. واعتماد

[1] – سورة المائدة، الآية 32.

الخطاب الحديثي على حاسة الشم في التصوير متكرر، سواء الروائح الطيبة منها أو الكريهة، وكل مقام وما يناسبه.

وفي الشاهد لغة مجازية دالة على فعل قبيح، أطلقت العنان للعقل للتفكير في مختلف مصادر الروائح الكريهة، وما دام المتلقي للخطاب الحديثي كوني، فلكل أن يطابق الصورة مع ما يعرفه في بيئته. وهذا الجهد العقلي في تصنيف الروائح واختيار أنتنها تعطي إضافة وقوة في التأثير الحجاجي.

وأخيرا في (16) شبهت الذنوب بأشياء مادية تتساقط(وغالبا ما يشار بها إلى حط أوراق الأشجار كما في الحديث... فحذف المشبه به ورمز له بشيء من لوزمه وهو الحط. على سبيل الاستعارة المكنية.

وقد استعير اللفظ (حط) من الدلالة على الوضع للأشياء المادية إلى الدلالة على الوضع للذنوب وهي معنوية. وجاء الفعل (حطت) في الماضي للدلالة على تحقق الفعل. وشبه حال العاصي وما علق به من ذنوب(ثم تسبيحه لله تعالى مما يجعل هذه الذنوب تسقط عنه؛ بحال شجرة تحط أوراقها اليابسة في فصل الخريف. فاستعان المتكلم بالمحسوس لتقريب المعنوي إلى الذهن ،فيسهل بذلك على المتلقي إدراك أثر الذكر. بل ويحس حقيقة بسقوط الذنوب كلما ذكر الله تعالى بقلبه. كما في المشهد تقبيح للذنوب بتصويرها أوراقا يابسة.

هذه الاستعارة زرعت الأمل لدى مرتكب الذنوب، فبفعل التسبيح تسقط عنه ذنوبه. كما أن هذه الاستعارة جعلت الذنوب كأنها خارجية لم تتمكن من النفوس، فهي كأوراق الشجر عالق بالسطح سريع الحط. فهو فتح إذا لآفاق الرجاء. والحط أيضا يدل على السقوط نحو الأدنى[1] لتعود بذلك هذه الذنوب إلى مكانها السفلي بينما الإنسان يظل بالذكر في مكانه العلوي.

[1] – والحَطُّ: الحدر من علو، حطه يحطه حطا فانحط، وأنشد: كجلمود صخر حطه السيل من عل. والفعل اللازم الانحطاط. ابن منظور: لسان العرب، مادة (حطط).

المبحث الثاني

oحجاجية الصورة التشبيهية

التشبيه هو بنية الأساس للاستعارة، وقد كان ابن الأثير يعد الاستعارة جزءا منه والتشبيه "هو الجمع بين الشيئين، أو الأشياء بمعنى ما، بواسطة الكاف ونحوها"[1]. وهو يقوم على أربعة أركان؛ المشبه والمشبه به ويسميان طرفا التشبيه، وأداة التشبيه ووجه الشبه. وفي سياق حديث **أبي هلال العسكري** عن أجود التشبيه ذكر أربعة شروط ترقى بالتشبيه إلى مرتبة **الحجة** وهي؛ إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، كقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً**﴾[2]، أو إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، كقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ**﴾[3]، أو إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها، كقوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[4]: وآخرها إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها، كقوله تعالى:﴿**وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ**﴾[5].

ويعتمد التشبيه هذه الصور للاستدلال بها، بالانتقال بها من عالمها الخارجي إلى العالم الذهني الداخلي للمتلقي، ليقوم العقل بمهمة القياس والاستنباط، ويقيم هذه التشبيهات مقام الأدلة والبراهين والإثباتات. كما أكد ذلك عبد القاهر الجرجاني في حجاجية المجاز عموما من استعارة وكناية وتمثيل على حد تعبيره.

---

[1] – العلوي: (يحيى بن حمزة)) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة،ط1 1914 1 263.

[2] – سورة النور، الآية 39.

[3] – سورة الأعراف، الآية 171.

[4] – سورة آل عمران، الآية 133.

[5] – سورة الرحمن، الآية 24.

وفي سياق حديث الجرجاني عن مواقع التمثيل؛ جعل الحجاج أحد مواضيع الخطاب إلى جانب المدح والذم والافتخار والاعتذار والوعظ . فعن الوظيفة الحجاجية للتمثيل يقول: "وإن كان **حجاجا** كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[1]. وقد وقف على التشبيه الجرجاني وقفة مهمة، بالدراسة وأسهب في شرحه وتحليل نماذج عنه لا يستغني عن ذلك دارس.

وعن أهمية رؤية البصر للمثل بدل الوصف عن طريق الخبر يذهب إلى: "أن الأنس الحاصل بانتقالك في الشيء عن الصفة والخبر إلى العيان ورؤية البصر ليس له سبب سوى زوال الشك والريب"[2]. وقد اعتمد على حجج متنوعة لإثبات صدق دعواه بأهمية التمثيل بالحضور؛ منها **حجة الاستشهاد** كاستشهاده على تأثير المشاهدة في النفوس مع العلم بصدق الخبر بما أخبر به المولى عز وجل عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله: " **قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**"[3]. ومنها **حجة التمثيل** كقوله: "ولو أن رجلا أراد أن يضرب لك مثلا في تنافي الشيئين فقال: هذا وذاك هل يجتمعان؟ وأشار إلى ماء ونار حاضرين وجدت لتمثيله من التأثير ما لا تجده إذا أخبرك بالقول فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحريك للنفس، والذي يجب بها من تمكن المعنى في القلب"[4]. وأليس تحريك النفس، وتمكن المعنى في القلب من صميم غايات الخطاب الحجاجي؟

ومثال ذلك كثير في القرآن الكريم كالتمثيل بالجنة في كثير صور القرآن، والجنة عند المتلقين العرب يعرفونها من جنان الطائف، فعنبها وتمر نخيلها مشهوران، بل ولا نظير لهما في باقي البلدان[5]. والتشبيه بالجنان تشبيه بشيء محسوس ومشاهد. والحجاج بالتشبيه والتمثيل وسيلة حجاج مهمة

---

[1] – الجرجاني: أسرار البلاغة، ص94.

[2] – نفسه : "105.

[3] – سورة البقرة، الآية 260 .

[4] – نفسه، ص106 – 107 .

[5] – ينظر، عبد الله صولة: الحجاج في القرآن7 575– 577 .

عند علماء الحجاج المحدثون منهم برلمان وتيتيكا. فالحجة عندهم بهذه الآلية مُشَاهدة وحاضرة لذلك يسمونه حجاج بالمشاهدة أو بالحضور (La presence)[1].

وأريد في هذا المقام تقديم نماذج للصور التشبيهية في الخطاب الحديثي نستجلي فيها طبيعة هذه البنية المعتمدة للإقناع، ونحاول الوقوف على كيفية اشتغالها داخل منظومة الصناعة الحجاجية. حيث إن التشبيه كان أكثر الآليات استخداما لاتسامه بالوضوح.

والحجاج بآلية التشبيه كثير في المدونة، وقد كانت صوره مستمدة من مخزون حجاجي واسع ومتنوع بتنوع البيئة الطبيعية والاجتماعية والثقافية العربية. كما وظف في مختلف المقامات والأحوال، وما دخل موضوعا إلا وصنع حجاجا. ومن ذلك **الحجاج لفضائل الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به من الهدي** وفضائل الأنصار، بل والحجاج لفضال الأخوة الإسلامية عموما. وأيضا تميزت الصناعة الحجاجية في هذه النماذج بوجه شبه عقلي منتزع من عناصر متعددة، تضافرت لتصنع مشاهد سنمائية، وكأن المتلقي يعيش حقيقة لحظاتها، ومما ورد منه قولُ رَسُول اللهِ **صلى الله عليه وسلم:**

1 - **"إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ، جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا، فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ، فَيَقْتَحِمنَ فِيهَا فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ وَهُمْ يَقْتَحِمُونَ فِيهَا"**[2] [1472]

2 - **إِنَّ المُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ.** [1670]

3 - **تَرَى المُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ، وَتَوادِّهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عضْوًا، تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ والحُمَّى».** [1671]

---

[1] – السابق 6 559.

[2] –(**التَّقَحُّم**) فَهُوَ الْإِقْدَامُ وَالْوُقُوعُ فِي الأمور الشاقة من غير تَثَبُّت. وَ(**الْحُجْز**) جمع حُجْزَة وهي مَعْقِد الْإِزَار وَالسَّرَاوِيل.

4 – "**مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ، أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَ اللهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لاَ تُمْسِكُ مَاءً، وَلاَ تَنْبِتُ كَلأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ**" [1471] .

5 – "**مَثَلُ الْمُؤمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الأُتْرُجَّة** [1] **رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ؛ وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ، لاَ رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ؛ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطعْمُهَا مُرٌّ؛ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ، لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ**" [460]

ففي (1) أراد رسول الله **صلى الله عليه وسلم** الحجاج لأهمية الهدي الذي جاء به إلى الناس، للإقناع بفضله والتنبيه إلى خطر تجاهله. وهو لذلك يدعوهم ويبلغهم ما كلفه الله به، ويجتهد في ذلك كل اجتهاده لينجيهم من النار يثبت لهم أن لا خلاص لهم إلا هذا الهدي. وقد كانت آلية التشبيه طريقه إلى ذلك؛ و جاء التشبيه تشبيها تمثيليا حيث شبهت صورة بصورة، وكانت الصورتان نابضتين بالحياة، مما جعل الخطاب مشهدا متحركا وحيويا سلب العقول والقلوب معا.

كان المشهد الأول مشهد رسول الله **صلى الله عليه وسلم** وقد تجمع حوله الخلق و بالقرب منهم نار جهنم مشتعلة. وهو يوجه ويرشد، فكل من أخذ بتوجيهاته سلم من الهلاك وأعاذه من النار. بينما الرافضون لتوجيهاته ونصائحه، والذين عميت بصائرهم من أصحاب الشهوات والمعاصي يتساقطون فيها تباعا.

والمشهد الثاني؛ مشهد الرجل الذي استوقد نارا ليلا لمنفعة ما، فأضاءت ما حوله فإذا بالفراش وتلك الدواب تقع فيها بل وتقتحمها اقتحاما، وتزدحم عليها ازدحاما بسبب جهل

[1] – الأُتْرُجَّةِ: هي ثمر جامع لطيب الطعم والرائحة وحسن اللون يشبه البطيخ.

بضررها أو بسبب ضعف في أبصارها بالليل، فهي تطلب النور حيث كان، فكان أن ظنت النار شمسا أو نهارا، فهو يحاول ردها وهي ترفض الرجوع وتقبل عليها إقبالاI ولا تدري أنها تسير نحو هلاكها.

فأصحاب الشهوات والمعاصي في رفضهم هدي النبي **صلى الله عليه وسلم** ثم دخلوهم النار بعد ذلك بسبب عمى بصائرهم يشبهون هذه الفراشات والدواب في رفظها الفرار بنفسها من النار رغم محاولات الرجل إبعادها، لأن أبصارها عميت. كلاهما حريص على الهلاك، ويجتهد في ذلك كل الاجتهاد لجهله[1].

فبعد هذا الحجاج والبيان ليس أمام المتلقي إلا الإذعان، بحجاج خاطب القلب فَلاَن. وكيف لا يلين قلب ولا تتحرك عاطفة أمام مشهد الموت الجماعي، بل ومع إصرار جاهل عليه. والصورة مشهد حقيقي يراه المتلقي ويعيشه في بيئته، وهو مشهد إقبال الفراش والدواب على الموت في النار. وكذلك هي حقيقة البشر الذين لا يعقلون حقيقة هذه النار، أو لا يدركون أخطارها.

وهذا حجاج خاطب العقل فأدرك وأيقن، واقتنع وأذعن. وكيف لا يقتنع عقل كان مشاركا لهذه الصناعة الحجاجية؛ فإدراك وجه الشبه واستنباطه من هذه العناصر المتعددة لهذه الصورة المركبة هو من عمل عقل المتلقي، وقد صار الحجاج حجاجه أيضا، فلا بد والأمر كذلك أن يقتنع ويذعن.

وقد تضافرت مع آلية الصورة التشبيهية آليات لسانية أخرى في الصناعة الحجاجية لهذا الخطاب، من ذلك بآلية **التقديم** ل (**مَثَلِي**) وهو تقديم لما هو أهم في هذا الخطاب، والحجاج متعلق به. وآلية **الالتفات** التي تكررت مرتين، أولاها من الغائب (**مَثَلُ النَّاسِ**) إلى المخاطب (**بِحُجَزِكُمْ**) للحجاج لمدى اهتمام المتكلم بشأن المؤمنين وحرصه الشديد والأكيد على نجاتهم فهم دائما حاضرون عنده، وإن تبدل الزمان وتعاقبت الأجيال(فإن الخطاب واحد والاهتمام سيان. والثاني من المخاطب إلى الغائب (**هُمْ يَقْتَحِمُونَ**) إذ كان السياق اللغوي أن يستعمل ضمير

[1] – ينظر؛ صحيح مسلم بشرح النووي ج15 ص50 .

المخاطب (أنتم)، فكان الالتفات إلى (هم) للحجاج لمن أخذ رسول الله **صلى الله عليه وسلم** بحُجَزِه، فهؤلاء لا اقتحام لهم في النار.

أما في (2) و(3) فكان الواحد المتعدد، أو المتعدد الواحد الذي يريد المتكلم أن يحاجج له) وهو يمثل بعدا هاما من الأبعاد الحضارية للأمة الإسلامية. فكيف لهذه الكيانات العرقية واللغوية والبيئية المتعددة لتصير واحدا ؟ أي عقل سيدرك، وأي قلب سيستشعر هذه الوحدة لهذا التعدد؟

كان الحجاج بآلية التشبيه والتمثيل آلية الإقناع لهذه الإشكالية المعضلة؛ فالمتكلم أراد أن يعرفنا ويقنعنا في الآن ذاته بهذه الوحدة وبعناصر قوتها. فالتشبيه هو لوحدة هذه الأمة ومتانة علاقاتها بوحدة البنيان وتماسك مكوناته، فإن تعددت أجزاؤه فقوته في تلاحم هذه الأجزاء، تماما كما وحدة الأمة وقوتها، فإن وحدتها تكمن في تلاحم أفرادها وتعاونهم، فبهذا الاتحاد في البناية الإسمنتية (في البناء) أو في البناية الإنسانية (في الأمة) تكمن القوة.

ولم يكتف المتكلم بالحجاج بالتمثيل))نما أضاف حجاجا آخر يعضده ويقويه، وهو أقرب إلى العقول وأنسب لهذا المقام الخطابي، وللدلالة على هذه الوحدة التي تصنع القوة. إنها الصورة الإشارية "**وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ**". فكثير من الأحيان تكون دلالة الإشارة أبلغ من دلالة العبارة، وقد كانت ميزة أساسية من مميزات الخطاب النبوي. فالمتلقي يرى المعنى أمام ناظريه مجسما، وعندها ليس للذهن أن يشرد، ونتيجة التركيز سيفهم، ثم لا يملك غير أن يقتنع بالمضمون الحجاجي للإشارة. فالبيان ليس فقط باللغة منطوقة كانت أو مكتوبة، فالكيفية التي يقال بها الكلام جزء من الخطاب الشفوي "**ولعل في اعتماد قناتين اثنتين بدلا من قناة واحدة ما يوفر للسياق غير اللغوي هيئة تكلم بعينها هي –آنذاك – مقتضى من مقتضياته**"[1] فأدت هذه الإشارة دورا

[1] – محمدالعبد: العبارة والإشارة، مكتبة الآداب، القاهرة 2 1428هـ – 2007 ص99.

حجاجيا لدى المتلقي، وقد رأيناها أدت غرضها لدى شراح الحديث واعتمدت فكانت أكثر أدة حجاجية نقلا للمعنى[1].

فمظهر تقارب الذراعين ولو دون تشابك الأصابع كاف ليدل على القوة. فإذا أضفنا إلى ذلك تشابك الأصابع، فإنما هو اتحاد تام حقيقي، وتلاحم للمؤمنين تلاحم تلك الأصابع. ولا ينبغي أن نغفل أيضا عن دور حجة السلطة وحجة الشخصية الحاضرتين والداعمتين لحجاج النبي **صلى الله عليه وسلم** والخطاب خطابه و الأصابع أصابعه. وهذا الاتحاد للأصابع سيضاعف – ولا شك – من درجات هذه القوة. قال النووي: "فإنه لما شبه شد المؤمنين بعضهم بعضا بالبنيان: كان ذلك تشبيها بالقول، ثم أوضحه بالفعل، فشبك أصابعه بعضها في بعض؛ **ليتأكد** بذلك المثال الذي ضربه لهم بقوله، ويزداد بيانا وظهورا"[2].

وهذه الوحدة ليست مجرد وحدة شكلية، توحدت عناصرها لغايات خارجية، كما الشأن في تشابك الأصابع، ليس للعواطف فيها مكان. لذلك جاء الخطاب (3) ليوضح – بالتمثيل الحجاجي أيضا – مدى صلابة و عمق هذا الاتحاد؛ إنه مثل **الجسد الواحد**. والجسد الواحد بكل مكوناته شريك في كل نجاح أو إخفاق، أو أشواق أو آلام. وجاءت المترادفات الوجدانية يشرح بعضها بعضا تعميقا في الحجاج للاتحاد (التراحم ، والتواد ، والتعاطف)، ثم تشارك جميع الأعضاء في التألم لألم عضو واحد. والأخوة الإسلامية – موضوع الحجاج – تقتضي هذا الاتحاد بين المؤمنين في الرؤية والأهداف والعواطف. والحجاج "صَرِيح فِي تَعْظِيم حُقُوق الْمُسْلِمِينَ بَعْضهمْ عَلَى بَعْض" وَحَثّهمْ عَلَى التَّرَاحُم وَالْمُلَاطَفَة وَالتَّعَاضُد فِي غَيْر إِثْم وَلَا مَكْرُوه"[3].

---

[1] – قال ابن رجب: "وهذا التشبيك من النبي في هذا الحديث كان لمصلحة وفائدة ، لم يكن عبثا؛ ويفهم من تشبيكه: أن تعاضد المؤمنين بينهم كتشبيك الأصابع بعضها في بعض، فكما أن أصابع اليدين متعددة فهي ترجع إلى اصل واحد ورجل واحد، فكذلك المؤمنون وإن تعددت أشخاصهم فهم يرجعون إلى اصل واحد، وتجمعهم أخوة النسب إلى آدم ونوح، وأخوة الإيمان". ابن رجب: فتح الباري " 2 " 584.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي4 1654 1395.

[3] – نفسه.

وأما في (4) ففيه تشبيه (الهدى والعلم) ب (الغيث الكثير)) وتشبيه أصناف الناس في تلقيهم الهدى والعلم والعمل بهما بأنواع الأرض التي تستقبل المطر؛ وهي ثلاث:

الأولى هي أرض تنتفع بالمطر فتحيا فينبت الكلأ والعشب فينتفع الجميع. وكذلك الصنف الأول من الناس تتلقى الهدى والعلم فتعمل بهما وتعلمهما لغيرها.

والثانية هي أرض لا تنتفع هي، ولكنها تمسك الماء لتنفع غيرها من الناس والدواب. وكذلك هذا الصنف من الناس؛ حفظوا ولم يعملوا ولكنهم نفعوا غيرهم بما علموا.

أما الثالثة فأرض لا تنتفع بالماء، ولا تمسكه لينتفع به آخرون. وكذلك هذا الصنف من الناس؛ فهم لا يحفظون ليعملوا أويعلموا، فلم ينتفعوا هم ولم ينفعوا غيرهم.

أراد المتكلم ترغيب المتلقي في الهدى والعلم واعتمد آلية الصورة التشبيهية آلية حجاجية للتأثير والإقناع، وهي آلية ضاغطة على ذهن المتلقي. واستثمر المخزون الحجاجي المشترك بينهما. فكان أن شبه الهدى والعلم بالغيث؛ والغيث أهميته عظيمة بالنسبة للإنسان عموما، وبالنسبة للمجتمع الزراعي على وجه الخصوص لأنه يعتمد على الماء في رزقه، ولذلك كان غيث المشبه به أيضا (كثير). وذلك لتكون الحجة مقنعة حين ينزل المشبه منزلة المشبه به ذا الأهمية الاستراتيجية في الحياة، وهذا دال على الأهمية الكبيرة للهدي والعلم الذي يدعو إليهما. وقد كانت الصورة حسية حتى يسهل إدراكها.

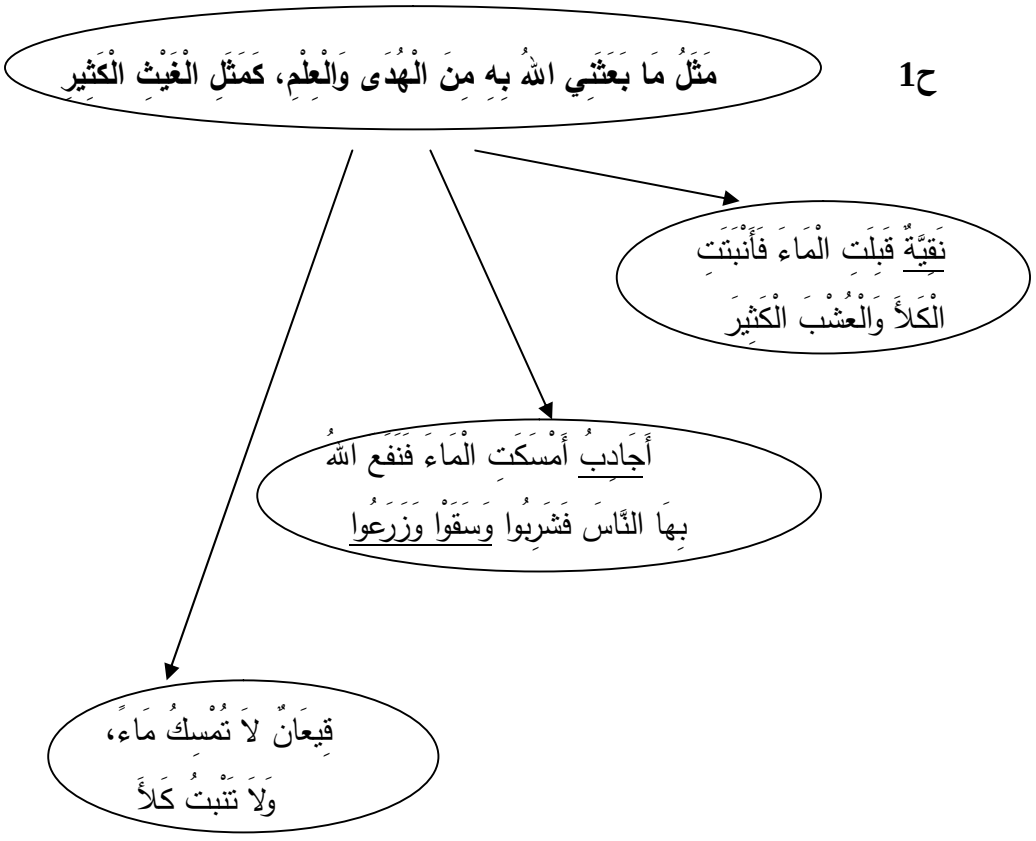
ولما كان المضمون القضوي من الأهمية بمكان، واحتاج الأمر إلى حجج قوية وظف آلية من أهم آليات الصورة التشبيهية وهي آلية التشبيه التمثيلي الذي يوصف بأنه "ساطع البرهان باهر البيان"[1]، فكان تعدد أوجه الشبه لتعدد المقامات ذاك من دلالات الكفاءة التداولية؛ فمن جهة تعدد في الحجج الإقناعية مما يمثل ضغوطا متزايدة على ذهن المتلقي ليقتنع. ومن جهة أخرى التدليل على عدم محدودية المضمون القضوي في نوع واحد من المتلقين فقط، لتظل الأبواب مشرعة والآمال كبيرة في من علم ولم يعمل والذي كان له جزء من الفضل حينما كان لنفعه الآخرين محل

[1] – أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة، دار القلم، بيروت – لبنان، دت، ص208.

من الإعراب في هذه الصورة التشبيهية. ويمكن في إطار ديناميكية التنافس أن يرقى بنفسه إلى المقام الأول.

كما وظف المخاطِب حجة مجازية أخرى في آخر الخطاب للإقناع بمضمونه القضوي، ليكون أثرها كبيرا في نفس المتلقي أيضا تأثر المتلقي بآخر ما تسمع لا يحتاج إلى برهان. قال في آخر الخطاب: (**لم يرفع بذلك رأسا**). وهي كناية عن التكبر الدالة على عدم الالتفات إلى المخاطب – رغم جلالة مقامه– لمجرد السماع. وقوة الحجة تأتي من حيث إنها آلية من آليات الاستراتيجية التلميحية واعتمدت على مخزون حجاجي فعَّال، وهو أخلاقي؛ فالتكبر خلق ذميم على صاحبه ومن صفاته الأساسية الإصرار على الرأي وإن كان خاطئا، وعدم قبول الرأي من الآخرين ولو كان صائبا. فالمتلقي ينظر إليه بازدراء ونكران، ومن الطبيعي أن يتخذ موقفا نفسيا عدائيا للمتكبر وصفاته وأفعاله.

الترغيب في الهدى والعلم



ح2 **مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا**

إن الصناعة الحجاجية لا توظف آلية واحدة في الخطاب الواحد، وإنما يحقق الخطاب النتيجة بتظافر عدد من الآليات الحجاجية، واللغة حجاجية بطبعها، وإنما هدف الدراسة هو الذي يحدد منهجها؛ بتناول آليات معينة، أو بتناولها مجتمعة متظافرة لتصنح خطابا حجاجيا متكاملا.

ونحن في هذا النص نلمح هذا التعدد وهذا التظافر لعدد من الآليات في الصناعة الحجاجية. لأننا نقف على آليات عديدة كان لها أثر حجاجي. فإذا كان للصورة التشبيهية الحجاجية في هذا الخطاب أقوى الحجج وربما نعدها الحجة المحورية فيه، فإن هناك آليات حجاجية أخرى كان لها دور حجاجي، ولكننا ننزلها منزلة الفرع من الأصل، فهي آليات مساعدة ومكملة للصناعة الحجاجية.

فمن جانب الألفاظ نجد الاختيار الموفق لها. خاصة في بعض مفاصل الخطاب من قبيل، عطف(العلم) على (الهدى)) وتوظيف لفظ (الغيث) ولفظ (الكثير).

(**ال) التعريف:** رغم أن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** أراد تعريف المتلقي ب (العلم والغيث)، إلا أنه انطلق من مسلمة معرفة المخاطب بهما، وذلك بتعريفهما ب الألف واللام. فهذا التعريف يعد أول حجة في الخطاب. وهو ما ينطبق على (الغيث) و(الماء) و (الكلأ) و(العشب). والماء تكرر معرفة مرتين وجاء في الثالثة نكرة ليطابق مقام الجدب الذي لا يعرف ماء. وكذلك ينطبق هذا على (الكلأ).

وورود الأفعال المضارعة مسبوقة بنفي (لم يرفع) و(لم يقبل)؛ أكدت ووضحت معانيها بعمق وذاك حرصا على التأثير. كما كان للعطف ميزة توضيح المغزى من بعض التراكيب مثل: العطف بين (**الهدى والعلم**). أوالعطف بين الأفعال: (**فَقِهَ وَنَفَعَهُ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ**)؛ وهي أفعال وضحت المغزى، وكان هذا الترابط هو ترابط سبب بنتيجة.

وأخيرا فالصورة حققت هدفها من خلال هذه البنية الحجاجية ذات الأجزاء المتظافرة المجتمعة على نقطة حجاجية واحدة: (الترغيب في الهدى والعلم).

أما في (5) فقد لاحظنا عناية شديدة بتوضيح دلالات الصور البيانية بتعليقات كاشفة عن المغزى. وترد بقدر الحاجة دون زيادة أو نقصان، حرصا على توضيح ما خفي) أو تقريب ما بعد، أو منبهة لجوانب خفية تحتاج إلى بيان. والجدول الآتي يوضح ذلك:

المشبه	المشبه به	التعليق
مَثَلُ الْمُؤمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ	**كَمَثَلِ الأُتْرُجَّةِ**	**رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ**
وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ	**كَمَثَلِ التَّمْرَةِ**	**لاَ رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ**
وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ	**مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ**	**رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ**
وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ	**كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ**	**لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ**

فلما كان وجه الشبه في هذه التشبيهات غامضا اشتمل الخطاب على توضيح ذلك الوجه بتعليق يتبع المشبه به قصد تبيين خصائصه المختلفة عن البواقي. كما أن هذا السلم التنازلي للصور أبرز دلالةً إضافية ووضح المغزى المراد من كل تشبيه، وبدقة عجيبة تم اختيار الألفاظ ذات الدلالات الدقيقة المناسبة لحال المشبه به.

الملاحظ في حجاجية الصورة التشبيهية أنها لا تعتمد فقط الإدراك العقلي هدفها بالاعتماد على المدركات الحسية. وإنما يعتمدها الخطاب الحجاجي أيضا في **الحجاج بالعواطف**. فالتهيئة النفسية للمتلقي كفيلة في الصناعة الحجاجية للتأثير في العقل. وعند أرسطو الحجاج بالعواطف الركن الثاني من أركان ثلاثة للصناعة الحجاجية. وإثارة العواطف والانفعالات كفيلة بإحداث الإقناع " والانفعالات هي الأسباب التي تجعل الناس يغيرون أحكامهم، وتلزم عنها اللذة والألم، مثل الغضب والشفقة والخوف وسائر التأثيرات الأخرى من هذا القبيل وكذلك أضدادها"[1] وذاك ما نسعى لتوضيحه من خلال تحليل هذه الشواهد الحديثية:

[1] –أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق 2008م 88.

7- "**مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ**" [493] .

8 - "**الَّذِي تَفُوتُهُ صَلاَةُ الْعَصْرِ كَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ**" [364]

9 – " **مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، فِي يَوْمٍ مَائَةَ مَرَّةٍ، حَطَّتْ خَطَايَاهُ، وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ** "[1] [1725]

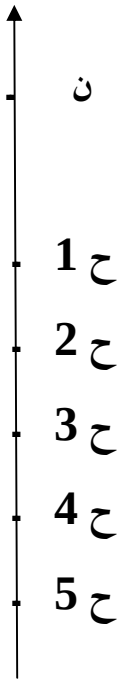
10- "**حَدِيثُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، وَهُوَ يُوعَكُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّكَ تُوعَكُ وَعْكًا شَدِيداً قَالَ: أَجَلْ إِنِّي أُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ رجُلاَنِ مِنْكُمْ» قُلْتُ: ذالِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ: أَجَلْ ذالِكَ كَذالِكَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى، شَوْكَةٌ فَمَا فَوْقَهَا، إِلاَّ كَفَّرَ اللهُ بِهَا سَيِّئَاتِهِ، كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا**" [1662]

الحديث (7) حديث مرغب في التبكير للجمعة ، وقد ضم خمس بنى تركيبية حجاجية، كلها قائمة على التشبيه. ورغم استقلالية كل صورة على حدا ، فإن بينها لحمة حجاجية. ووردت هذه الصور في سلم حجاجي تنازلي، وقد كان له أثره. لقد استثارت هذه الصور رغبة المتلقين للتنافس على التبكير للجمعة، حرصا منهم على المكانة الأفضل ما دام للأمر مراتب والناس فيها على الخيار. ومباشرة العمل بشكل تنافسي يكون مردوده أفضل واستمرار الحرص عليه أوكد. والمخزون

[1] – سبحان: مَعْنَى التَّسْبِيح "تنزيه الله عما لا يليق به من كل نقص، فيلزم نفي الشريك والصاحبة والولد وجميع الرذائل"، ابن حجر، فتح الباري، ج11 ، 224.

الحجاجي لدى المتلقين في ذلك عظيم، وأهم مخزون النص المقدس ﴿**وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ**﴾[1].

ويمكن إيضاح السلم الحجاجي لهذه البنى التشبيهية كالآتي :



جاء الحجاج لأفضلية التبكير لصلاة الجمعة ببنى تركيبية مجازية ضمن سلم تنازلي من التشبيهات ، وقد ذكرت الساعات بنظام تراتبي كما قال النووي "لِلْحَثِّ فِي التَّبْكِير إِلَيْهَا وَالتَّرْغِيب فِي فَضِيلَة السَّبَق وَتَحْصِيل الصَّفّ الْأَوَّل وَانْتِظَارهَا وَالِاشْتِغَال بِالتَّنَفُّلِ وَالذِّكْر وَنَحْوه وَهَذَا كُلّه لَا يَحْصُل بِالذَّهَابِ بَعْد الزَّوَال وَلَا فَضِيلَة لِمَنْ أَتَى بَعْد الزَّوَال"[2].

وكانت سلسلة التشبيهات حججا بالأدلة المحسوسة منتزعة من الواقع المعيش، لتكون الحجج أقرب إلى الذهن وأدل على القيمة والمخاطبون خبراء بقيمة هذه الأصناف من الحيوانات، فكلما

[1] – سورة المطففين، الآية 26.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي ، ج6 136.

كان الذهاب باكرا كلما كانت قيمته أكبر عند الله تعالى تماما كما قيمة تلك القربات وفق ما بينه السلم الحجاجي.

وفي قوله "**غسل الجنابة**" تشبيه بليغ ، والجنابة نعت لمصدر موصوف محذوف والتقدير: غسلا كغسل الجنابة. وهو تشبيه كاف لتوضيح كيفية غسل يوم الجمعة، وهو في الآن ذاته فيه يختصر سؤال المتلقي عن هذه الكيفية. ويختصر الطريق أيضا للوصول إلى الغرض الأساس من هذا الخطاب وهو الحجاج لأفضلية التبكير لصلاة الجمعة بعد هذا الغسل.

في (8) كان الحجاج للمحافظة على صلاة العصر وعدم تفويت ثوابها. وبدل استعمال صيغة الأمر المباشر، والرسول **صلى الله عليه وسلم** صاحب السلطة التي تتيح له ذلك عمد إلى آلية التشبيه لنجاعتها في الصناعة الحجاجية، و المقام له من الأهمية ما يجعله يطلب من الحجج ما يقنع المتلقي وتجعله يمتثل للأمر. فحرصا على نجاعة الحجة كانت آلية التشبيه. وبنيتها تجمع إلى جانب الأمر المتضمن بالاقتضاء في البنية العميقة توظيفها آلية العواطف وهي الركن الركين من أركان ثلاثة في الصناعة الحجاجية الأرسطية وهي الأخلاق والعواطف واللغة.

لقد شبه حال من فوت صلاة العصر بحال من فقد الأهل والمال. ووتر الأهل والمال معناه كما ذكر ابن رجب "**أفرد عن أهله وماله، من الوتر** – بكسر الواو وفتحها – وهو الفرد، أي: صار هو فرداً عن أهله وماله"[1]. أو من الوَتْر[2] وهي أشد وكما جاء في شرح النووي هي "الْجِنَايَة الَّتِي يَطْلُب ثَأْرهَا فَيَجْتَمِع عَلَيْهِ غَمَّانِ: غَمّ الْمُصِيبَة وَغَمّ مُقَاسَاة طَلَب الثَّأْر".

والمتلقي الذي يرى الصورتين أمام ناظريه؛ صورة إهمال صلاة العصر. تقابلها في الطرف الآخر صورة انتزاع الأهل والمال. سيثير فيه المشهد – ولاشك – مشاعر الحزن والأسى، لفقدان الإنسان أعز ما يملك في الوجود. وبالتالي سيكون الشعور الرهيب بالندم على كل لحظة لم يعطي المتلقي فيها قيمة للأهل أو المال. وسينتقل الإحساس ذاته بالاسترجاع والندم والأسف إلى ما يحتج

[1] – ابن رجب: فتح الباري، 118/3

[2] – وترت الرجل، إذا قتلت له قتيلاً، وأخذت ماله.

له، أي؛ (صلاة العصر) لتحظى الصلاة بالمقام ذاته الذي للأهل والمال، وبالتالي سيكون العمل على عدم الندم على تفويت صلاة العصر، سيكون الاجتهاد في المحافظة عليها شغله الشاغل، والمصيبة ليست هينة كما بينتها الصورة.

وبهذه الصورة الحجاجية لم تصبح صلاة العصر مجرد شعيرة تعبدية خارجة عن الذات، بل صارت ممتزجة في ذات المتلقي امتزاج الأهل أو المال. ومن كان على الأهل والمال حريصا، سيكون أحرص منه على صلاة العصر. ومن يشعر لمرة أنه "فَاتَهُ مِنْ الثَّوَاب مَا يَلْحَقهُ مِنْ الْأَسَف عَلَيْهِ كَمَا يَلْحَق مَنْ ذَهَبَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ" سيكون حرصه شديدا على عدم تفويت هذا الثواب، وحذره أيضا أكيد من الغفلة والنسيان.

أما في (9) فكان الحجاج لفضل تسبيح الله عز وجل. والاستدلال على هذا الفضل المتمثل في تكفيرها جميع الذنوب مهما عظمت. وقد أخرج الاستدلال مخرج الحجاج البلاغي بالصورة التشبيهية في قوله: (**وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ**) حيث شبهت الذنوب في كثرتها بعظمة زبد البحر وضخامته. فكان الحجاج لفعالية التسبيح في تطهير المسلم من الذنوب مهما عظمت.

فمن جهة؛ كنى عن هذه الكثرة بهذه الصورة المرئية الضخمة، وربما المرعبة في الوقت ذاته، وهو شأن زبد البحر نتيجة الأمواج المتلاطمة[1]. ومن جهة أخرى؛ هو حجاج بصورة حسية بصرية لا تخطئها العين، وبالتالي؛ اليقين التام في نجاعة التسبيح في محو كل تلك الخطايا.

تشبيه له قيمته في بيان أهمية وفضل ما ورد ذكره. وإثبات ذلك للنفس والعقل. النفس التي استثارها المشهد المرعب للزبد) والعقل الذي أيقن بالمشهد الحسي.

لقد كان للحجاج بالصورة التشبيهية أثره الوجداني؛ من حيث إثارة الرغبة في تجديد التوبة مهما عظمت الخطايا، والاقتناع أيضا بأثر الذكر، وبالتالي المحافظة على تعميق دلالات الرجاء في النفوس. لا شك أن العرض مغر، ومشهد الخطايا الكثيرة في شكل زبد البحر وهي تتلاشى بألفاظ

[1] – أزبد البحر إزبادا فهو مُزْبِد .. إذا هاج موجه .. وبحر مُزْبِد أي مائج يقذف بالزَّبَد، ابن منظور: لسان العرب، مادة (زبد).

التسبيح، يجعل المتلقي يقبل على التسبيح دون تردد. بل ويقبل على كل أشكال الذكر إذ أن كلمة (التسبيح) تطلق على جميع أنواع الذكر، ويراد بها أيضا صلاة النافلة[1].

ونجد في (10) مركز الدلالة ومحور الصناعة الحجاجية في هذا الخطاب الصورة التشبيهية (**كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا**). وجيء بهذه الصورة للاستدلال على حقيقة محو الأذى الذي يصابه المسلم لجميع ذنوبه، عظم الأذى أو صغر. وكانت الصورة دقيقة في رسم سقوط الذنوب عن المسلم بصورة تجسيمية مرئية لشيء معنوي لا يشغل حيزا في الوجود. ودائما في اشتغال الصورة في حقل المدركات العقلية؛ فهي تقرب مشهد سقوط السيئات غير المرئي، بسقوط الأوراق المرئي والمدرك بالعقل فيقتنع لذلك المتلقي ويتبنى ويتبع. وهو أيضا يستصحب معه هذا المشهد كحجة داعمة لسلوكه كلما هم بفعل أخبر أنه من مكفرات الخطايا.

وإذا كان في الحجاج للتسبيح جاءت الصورة مرعبة ، وربما جاءت كذلك ترهيبا من هول الذنوب ، وترغيبا في الوقت ذاته في الذكر المقاوم لهذا المشهد المرعب. فإن الصورة هنا (للأذى) جاءت مختلفة وذلك لاختلاف المقام. فالسيئات مرعبة ولكن المقام مقام مرض وألم وأذى، فجاءت الصورة الراسمة لتساقط الخطايا بسبب الأذى صورة جمالية، فإن كان لسقوط الأوراق دلالة على سقوط الخطايا ومجسمة لها. فإن للمشهد مسحة جمالية من حيث جمال الطبيعة النباتية، فهي مريحة للعين و مطمئنة للنفس مسلية لها عما تعانيه من ألم وأذى.

ومما يشد الانتباه في الخطاب الحديثي **صيغة (مثل ، كمثل)** التي تكررت كثيرا، وقد كانت علامة دالة على مشاهد ستأتي تنبض بالحياة هي حجج لقضايا ما كان مجرد الإخبار المباشر بها كاف المتلقي ليقتنع، وإنما لا بد من بنية حجاجية تحقق المبتغى، وعلى المتلقي أن يبذل مجهودا ذهنيا باستنباط وجه الشبه من هذه المشاهد بعناصرها المتعددة، ليكون بنفسه مشاركا في صناعة الحجة، وبالتالي الاقتناع بها والإذعان.

[1] – ابن حجر: فتح الباري، ج 11) 224.

وقد تميز هذا النمط أيضا بقيمة حجاجية أخرى، تمثلت هذه القيمة في الجمع بين النقيضين مع البدء بالأهم. ومما ورد منه قول رسول الله **صلى الله عليه وسلم**:

11- "**مَثَلَ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ، قَدِ اضْطُرَّتْ أَيْدِيهِمَا إِلَى ثُدِيِّهِمَا وَتَرَاقِيهِمَا؛ فَجَعَلَ الْمُتَصَدِّقُ كُلَّمَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ انْبَسَطَتْ عَنْهُ حَتَّى تَغْشَى أَنَامِلَهُ، وَتَعْفُو أَثَرَهُ؛ وَجَعَلَ الْبَخِيلُ كُلَّمَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ قَلَصَتْ، وَأَخَذَتْ كُلُّ حَلْقَةٍ بِمَكَانِهَا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَأَنَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، يَقُولُ بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا فِي جَيْبِهِ، فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوَسِّعُهَا وَلاَ تَتَوَسَّعُ**" [600]

12 – "**مَثَلُ جَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسَّوْءِ، كَحَامِلِ الْمِسْكِ، وَنَافِخِ الْكِيرِ؛ فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً وَنَافِخُ الْكِيرِ إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً** "[1] [1687]

13 – "**مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ[2] مِنَ الزَّرْعِ، مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ كَفَأَتْهَا فَإِذَا اعْتَدَلَتْ تَكَفَّأُ بِالْبَلاَءِ وَالْفَاجِرُ كَالأَرْزَةِ[3]، صَمَّاءَ، مُعْتَدِلَةً حَتَّى يَقْصِمَهَا اللهُ، إِذَا شَاءَ**" [1790]

في (11) تشبيه تمثيلي، وفيه مشهدان متحركان حيث شبه فيه حال البخيل والمتصدق بحال جنديين في ميدان الحرب، كل منهما يرتدي جبة مما يستعمل كدروع واقية من أخطار الحروب. والمشهدان ينبضان بالحياة؛ فكلما تصدق المتصدق كلما اتسعت الجبة لتغطي كل جسده، وكلما بخل البخيل كلما ضاقت عليه، وارتفعت حلقاتها إلى أعلى، وتركته مكشوفا عرضة للأخطار.

فبينما المتصدق كانت له صدقته سببا في تغطية الدرع لجميع جسده، و غطى حتى أطراف الأصابع لتقيه وقاية تامة من الأخطار. كان بخل البخيل سببا في بقاء جسده عاريا أمامها. فكان

[1] – يحذيك: يعطيك ويتحفك منه بشيء هبة.

[2] – الخامة: الطَّاقَة وَالْقَصَبَة اللَّيِّنَة مِنْ الزَّرْع، وهي أول ما تنبت على ساق واحدة.

[3] – الأرزة: شَجَر معروف يقال له: الْأَرْزَن يشبه شجر الصَّنَوْبَر بِفَتْحِ الصَّاد يَكُون بالشام وبلاد الْأَرْمَن وقيل: هو الصَّنَوْبَر.

التشبيه تشبيه لنماء المال بالصدقة وذهابه بالبخل، وتشبيه لاستمرار عادة الصدقة بالصدقة- وكذا لاستمرار عادة البخل بالبخل. وفيه تشبيه كذلك لستر الله للمنفق، بينما يبقى البخيل مكشوفا مفضوحا.

كانت حركة البخيل كما وصف حاله رسول الله **صلى الله عليه وسلم** بدقة " **يَقُولُ بِإِصْبَعِهِ هكَذَا فِي جَيْبِهِ، فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوَسِّعُهَا وَلاَ تَتَوَسَّعُ**" تدل على اختناق نفَسي، وضيق نفْسي شديدين. وهي صورة إشارية لموقف جندي في الحرب حيث الأخطار محدقة به، وهو يحاول فتح حلقات الدرع الواقية لتغطي جسده حتى لا يصاب بمكروه، لكنه لا يستطيع، وقد كبله بخله. وهي صورة ذات دلالة نفسية، و ذات تأثير مباشر على العواطف.

والمتلقي يدرك أهمية هذه الصورة الحجاجية، وخاصة في ارتباطها بالحرب والجهاد. فجاءت الصدقة لتتموضع موضع العدة، مما يعد به المجاهد نفسه لأخطار الحروب. وهي عدة لما يعد له المسلم لغفران الذنوب، ووكذا الفوز برضا علام الغيوب. كما أن مفردات المشبه به تبقى محافظة على دلالتها الحسية القديمة وتمتزج مع الملامح النفسية للمشبه، لتتخذ البنية دلالة جديدة لتتموقع في نمط الاستدلال في الصناعة الحجاجية.

و الجبتان من حديد دلالة على الحماية من الأخطار. لكن دلالتها أوسع؛ فالجبة الحقيقية لا تقي من النار، بينما جبة التصدق درع أخلاقي واق من النار. ووجه الشبه عقلي، يحتاج من المتلقي إلى إعمال فكر، بل ومشاركة عقلية ووجدانية للمتكلم في صناعة الحجاج، من ذلك استنباط وجه الشبه من هذه العناصر المتعددة والضاغطة للصورة التشبيهية. فالمتلقي إذا ليس مجرد متلق للحجج ليقتنع ويذعن، وإنما هو أيضا صانع لها متبن لنتائجها. وشتان شتان بين قناعة صانع حجة وبين قناعة مجرد متلق لها.

في (12) أراد رسول الله **صلى الله عليه وسلم** الترغيب في مجالسة من ينتفع من مجالستهم في الدين والدنيا، وينهى عن مجالسة من يتأذى بمجالسته فيهما. ولقد سار نحو تحقيق هذا الهدف

بتوظيف ثلاث استراتيجيات؛ الاستراتيجية التوجيهية والاستراتيجية التلميحية والاستراتيجية الإقناعية، مما أعطى للصناعة الحجاجية ديناميكية وفعالية.

فالغرض الأساس من الخطاب هو التوجيه، والمراد من التوجيه الإقناع، وحرص المخاطب على القوة الإقناعية جعله يختار الاستراتيجية التلميحية لذلك. فكان المجاز ممثلا في الصورة التشبيهية آليته المباشرة والأساس. دون أن نغفل توظيف بعض الآليات الفرعية المساعدة في سياق الخطاب. نجد في الخطاب "تَمْثِيله **صلى الله عليه وسلم** الْجَلِيس الصَّالِح بِحَامِلِ الْمِسْك وَالْجَلِيس السُّوء بِنَافِخِ الْكِير وَفِيهِ فَضِيلَة مُجَالَسَة الصَّالِحِينَ وَأَهْل الْخَيْر وَالْمُرُوءَة وَمَكَارِم الْأَخْلَاق وَالْوَرَع وَالْعِلْم وَالْأَدَب وَالنَّهْي عَنْ مُجَالَسَة أَهْل الشَّرّ وَأَهْل الْبِدَع وَمَنْ يَغْتَاب النَّاس أَوْ يَكْثُر فُجْرُهُ وَبَطَالَته. وَنَحْو ذَلِكَ مِنْ الْأَنْوَاع الْمَذْمُومَة"[1] .

كان انتقاء المشبه به على درجة كبيرة من الإتقان، مستمد من مخزون حجاجي اجتماعي مشترك بين المتكلم والمتلقي، وهو من عالم الشغل (بيع المسك) و(صناعة الحديد). وكليهما يعرفان ميزة كل وظيفة، فكل الناس في حاجة إلى خدماتهما، وطبيعة الخدمات تقتضي أحيانا الجلوس إلي أصحابهما لقضاء المصالح. وفي مخيلة الجميع ارتسم الجو العام المحيط بكل مهمة. ذلك ما جعل للفعل التوجيهي فعاليته الحجاجية بهذه الصورة الحسية المعتادة المستمدة من الواقع المعيش.

فمن يريد أن يطيل الجلوس فلا شك أنه سيختار المكان ذا الرائحة الطيبة والأريج الزكي. وبالدلالة اللزومية في الربط بين بائع المسك وصاحب الأخلاق، سيختار المتلقي الشخص ذا الأخلاق الفاضلة، صاحب التقوى والصلاح. يختار الجليس الصالح لا الجليس السوء. بهذه الصورة الحجاجية ستنطبع في ذهن المتلقي صورة الجليس الصالح ممزوجة برائحة المسك، فيصير كأنه يشمه، فكأنما رائحة المسك تنبعث منه حقا وصدقا. بينما في المقابل ستنطبع في مخيلته صورة رجل السوء ممزوجة برائحة الكير النتنة، كأنه يشمها منه كذلك حقا وصدقا.. تلك صورة حجاجية تترك أثرا بينا في المتلقي، وتحمله على النفور من الجليس السوء.

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي . 16 . 178.

وحتى في حذف الموصوف (السوء) في قوله (جليس) بدل (جليس السوء)، فيه إيحاء بأنه لا يستحق مجرد الذكر، وبالتالي، ومن باب أولى، لا يستحق أن يكون جليسا. هذه الفعالية الحجاجية جعلت هذا الخطاب يسري مسرى المثل في المقامات الشبيهة والسياقات المثيلة. قال الحافظ بن حجر: "وفيه ضرب المثل والعمل في الحِكَم بالأشباه والنظائر"[1].

وفي (13) تشبيه تمثيلي. وفيه مشهدان متحركان؛ مشهد تحريك الرياح لنبتة الخامة فتنحني وتعود إلى سابق عهدها دون أثر للرياح عليها. في الوقت ذاته نبتة **الأَرْزَةِ** لا تستطيع الصمود وتنكسر أمامها.

فالنبتة الأولى يشبهها المؤمن من حيث صموده على الحق وامتثاله لأوامر الله ونواهيه، فإن وقع له خير فرح وشكر، وإن ابتلي بمكروه صبر، وهو على ثبات دائم على الحق. فهو يشبه النبتة الأولى في صمودها أمام الرياح العاتية، وتظل واقفة ثابتة لا تنكسر، والرياح مؤقتة كما الابتلاءات مؤقتة كذلك.

أما الفاجر أو المنافق[2] فتتيسر له الدنيا لتتعسر عليه شؤونه يوم القيامة. وإذا أراد الله إهلاكه قصمه ويكون موته أشد ألما عليه. وتشبهه النبتة الثانية فكما لا يمكنه تحمل الابتلاءات ولا يقدر على رد قدر الله، فقد أمن و اعتقد أنه لن يصاب بمكروه، فإذا جاء أجله قصمه الله كما تقصم الرياح **الأَرْزَة** أوتجتثها[3] من الأرض اجتثاثا.

وقوة حجاجية هذه الصورة تأتي خاصة من فعالية وجه الشبه فيها و تأثيرها في المتلقي؛ وجه الشبه عقلي، وعمل العقل وبتأويل المقدمات هو الذي يصل بالمتلقي إلى النتائج. فالمشهد العام للصورة لن يظل مشهدا لحركة الزرع، وإنما يستحضر معه المتلقي شخصية المؤمن الصابر والفاجر أو

[1] –ابن حجر، فتح الباري ج4 403.

[2] – كما في رواية كعب بن مالك حديث رقم [1791]

[3] – كما في رواية كعب :"حَتَّى يكون انْجِعَافُهَا مرة واحدة " وانجعافها أي انقلاعها.

المنافق الضال. وتكرار كلمة (مثل) يؤكد عدم انصهار المشبه والمشبه به في كيان واحد. وقد ذكرت تفصيلات للمشبه به جعلت المشهد حيا.

كما أن هناك فصل بين النقيضين حيث ذكر الحالة الإيجابية وشبيهها، ثم انتقل إلى الحالة السلبية وشبيهها. ليبقى المؤمن بميزاته وفضائله متميزا لا يدمج مع الآخر ويتفرد بمقامه. بينما كان الجمع في ربط المشهد الأول بالمشهد الثاني **بواو العطف** ليكون الثاني آلية حجاجية للإقناع بالأول وبضدها تتميز الأشياء.

وأختم هذا المبحث بهذه المجموعة من الشواهد التي اعتمدت **الصورة التشبيهية وسيلة ترهيب** وقد رأينا من قبل نجاعة الحجاج بالصورة التشبيهية لغرض الترغيب. فكان الوعيد بآلياتها أدلة إثبات قوية بجعل المشاهد التصويرية الحية لهذه الخطايا مرعبة ومنفرة ، وورد من هذه الشواهد:

14- " **فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ** " [1045]

15 - " **الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَقِيءُ ثُمَّ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ** " [1047]

16 - " **وَفِي جَهَنَّمَ كَلاَلِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ قَالُوا نَعَمْ، قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهُ لاَ يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلاَّ اللهُ، تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُوبَقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُخَرْدَلُ ثُمَّ يَنْجُو، حَتَّى إِذَا أَرَادَ اللهُ رَحْمَةَ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَمَرَ اللهُ الْمَلاَئِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ، فَيُخْرِجُونَهُمْ، وَيَعْرِفُونَهُمْ بِآثَارِ السُّجُودِ** "[1][114]

17 - "**حديث حُذَيْفَةَ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عُمَرَ رضي الله عنه فَقَالَ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فِي الْفِتْنَةِ قُلْتُ: أَنَا كَمَا قَالَهُ، قَالَ: إِنَّكَ عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهَا لَجَرِيءٌ؛ قُلْتُ فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ تُكَفِّرُهَا الصَّلاَةُ وَالصَّوْمُ وَالصَّدَقَةُ وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ، قَالَ: لَيْسَ هذَا أُرِيدُ وَلكِنْ الْفِتْنَةُ الَّتِي تَمُوجُ كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْهَا**

[1] – السعدان: نبت له شوك من جيد مراعي الإبل. (**الْمُخَرْدَل**): وهو الْمُقَطَّع أَيْ: بِالْكَلاَلِيبِ يُقَال: **خَرْدَلْت اللَّحْم أَيْ قَطَّعْته** .

بَأْسٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا، قَالَ: أَيُكْسَرُ أَمْ يُفْتَحُ قَالَ: يُكْسَرُ، قَالَ: إِذًا لاَ يُغْلَقُ أَبَدًا قُلْنَا: أَكَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ الْبَابَ قَالَ نَعَمْ، كَمَا أَنَّ دُونَ الْغَدِ اللَّيْلَةَ، إِنِّي حَدَّثْتُهُ بِحَدِيثٍ لَيْسَ بِالأَغَالِيطِ فَهِبْنَا أَنْ نَسْأَلَ حُذَيْفَةَ، فَأَمَرْنَا مَسْرُوقًا فَسَأَلَهُ؛ فَقَالَ: الْبَاب عُمَرُ" [88]

أما في (14) و (15) فكان الحجاج لتحريم الرجوع في الصدقة أو الهبة بعد أن إخراجهما. وكليهما من صالح الأعمال، ومما يجود به الإنسان من ماله الخاص. والمال عزيز على صاحبه، وأمر الجود مما لا يستطيعه كل الناس، ويشق على النفس البخيلة إتيانه. فجاءت الصورة التشبيهية في كلا المثالين للتشجيع على الصدقات، والتنفير من الرجوع فيها. وتم هذا التنفير، وكان هذا الترهيب بتقريب الصورة القبيحة للعائد فيهما إلى ذهن المتلقي. كانت الصورة حسية ومرئية لتكون حجة للعقل المدرك . فالعائد في صدقته كالعائد في قيئه. فكما العائد في قيئه يرتكب شيئا مستقذرا، تمجه الأذواق السليمة وتنفر منه نفورا شديدا. فكذلك الشأن في العودة في الصدقة أوالهبة فهما بمنزلة واحدة.

والصورة في الآن ذاته تثير في المتلقي مثل هذه الانفعالات والعواطف المستنكرة والمستهجنة لهذا الفعل. وتشكل ضغطا وجدانيا مسلطا عليه، وتحمله على الاقتناع بقذارة هذا الصنيع. وقد كان للإضافة الحجاجية في (15) والمتمثلة في (كالكلب) دورا حجاجيا ناجعا، فقد زاد الفعل استقذارا؛ حيث كان المشهد الأول مشهد إنسان يعود في قيئه. بينما المشهد الثاني للعائد في قيئه هو (كلب)؛ بكل ما تحمله اللفظة من دلالات سلبية. هذه الإضافة زادت الحجاج قوة بمضاعفة الضغط العاطفي الذي يضغط بدوره على العقل مما تجعل الحجة الثانية تأتي في أعلى السلم الحجاجي. فكان التأثير النفسي بالحجاج بالصورة التشبيهية شديدٌ وقعه على المتلقي. وبعد هذا الحجاج؛ من يقبل على نفسه هذا المقام؟ فليس للعقل أمام هذه الصناعة الحجاجية المتقنة إلاالاقتناع والامتثال.

وفي (16) جاءت الصورة التشبيهية وصفا لكلاليب جهنم التي تخطف الناس على قدر أعمالهم[1]، وكانت الصورة في سياق الإخبار عن غيبيات اليوم الآخر) وفي سياق استثمار سؤال المتلقي: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ استثمر رسول الله **صلى الله عليه وسلم** هذا الاستعداد النفسي ليعلمهم ويقنعهم ببعض مشاهد اليوم الآخر.

كانت هذه الصورة التجسيمية لهذه الكلاليب الغيبية التي لن يراها المتلقي في الحياة الدنيا. وهي صورة مستمدة من مخزون حجاجي بيئي، وهي البيئة الرعوية التي خبرها المتلقي. إنه شوك السعدان، ومن لا يعرف شوك السعدان؟[2] فجلى هذا التشبيه ووضح شكل هذه الكلاليب. فصارت وكأنهم يرونها رأي العين. وقد استثمر المشهد وكرره ثلاثا، للحجاج لخطرها والعمل على تجنبها بصالح الأعمال.

فقال أولا: (**كَلاَلِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ**) والكل يعرفه ولكنه لتأكيد الشبه سأل: (**هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟**) فأكدوا و قَالُوا: **نَعَمْ**. لكنهم لم يسموه. فأكد مرة ثالثة و قَالَ: (**فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدانِ**) وكل ذلك لإثارة لانفعال الوجداني مما قد يسببه الشوك من جروح وآلام بخطفه الناس. ورغم أهميته الرعوية الكبرى فهو شوك. قال ابن منظور: "قال أعرابي لأعرابي: أما تريد البادية؟ فقال: أما ما دام السعدان مستلقيا فلا؛ كأنه قال لا أريدها أبدا" [3]. وما زال رسول الله **صلى الله عليه وسلم** يأتي بالمزيد من الحجج حرصا على تمام التبليغ وموظفا هذه المرة الرابط

---

[1] – قال النووي: "ويجوز أن يكون معناه : تَخْطَفُهُمْ بسبب أعمالهم، ويجوز أن يكون معناه: تَخْطَفُهُمْ على قدر أعمالهم". صحيح مسلم بشرح النووي ، ج3 " 21.

[2] – تقول العرب " أطيب الإبل لبنا ما أكل السعدان و الحربث". وقال النابغة :

الوَاهِب المائَة الأبكار ، زَيَّنَها سَعدان تُوضَع في أوبارها اللِّبَد

سئلت امرأة تزوجت عن زوجها الثاني: أين هو من الأول ؟ فقالت: مرعى ولا كالسعدان، فذهبت مثلا. والمراد بهذا المثل أن السعدان من أفضل مراعيهم. ابن منظور: لسان العرب، مادة (سعد) .

[3] – نفسه.

الحجاجي (غير أن)- ليأتي بعدها بحجة أقوى مما قبلها وقال: (**غَيْرَ أَنَّهُ لاَ يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلاَّ اللهُ**) فيعجز المتلقي عن التخيل بعد التخيل، ويسلم بالأمر ويقتنع ويذعن.

أما في (17) فيريد عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – الحجاج لخطورة الفتن العامة [1] وضررها على المسلمين، والتحذير من نتائجها المهلكة والمدمرة، والحرص على إقناعهم بوجوب تجنبها واتخاذ الوسيلة المانعة لها.

كانت انطلاقة الخطاب بامتحان متلقيه فيما يحفظونه عن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** في الفتنة، فذهبت عقولهم مباشرة إلى الفتن الخاصة مثل فتنة الرجل في أهله وماله وولده وجاره.. وما كانت مراد عمر، فالفتن العامة عنده هي الأخطر. فوضح وبين، واستدل وحاجج، ببنية تركيبية واحدة هي بنية الصورة التشبيهية وذلك في قوله: (**وَلكِنْ الْفِتْنَةُ الَّتِي تَمُوجُ كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ**)

تصدرت البنية الرابط الحجاجي (لكن) لإبطال المعنى الأول للفتنة غير المقصود في الخطاب، وتركيز الانتباه على المعنى الثاني الوارد في الصورة التشبيهية. لم يكن التصوير للفتنة وإنما كان التصوير لنتائجها في المجتمع. فهي ليست مجرد بحر ضخم، وإنما هي كما تتلاطم أمواجه الضخمة. فما تحدثه هذه الفتنة من صخب وهرج ومرج حيث لا يملك حينها الناس عقلا ولا إدراكا ويدخلون في دوامة لا يعرفون لها مخرجا، ولا يتبينون لها ملامح ولا صفات. هي تماما كما الإنسان حين تتقاذفه أمواج البحر فلا يعرف له مكان ولا موطئ قدم، ولا يستبين له مخرج. وهو كذلك لا يملك القوة والقدرة على المقاومة» وتنهار كل قواه، مسلما الأمر لله. وكيف لا يفعل وقد سلم فرعون جبار الأرض –كما كان يظن– و بعد أن تقاذفته مثل هذه الأمواج اقتنع وأيقن وأذعن، ولكن بعد فوات الأوان.

---

[1] – قال ابن رجب: "والفتنة نوعان: أحدهما خاصة، تختص بالرجل في نفسه. والثاني: عامة، تعم الناس.. فالفتنة الخاصة: ابتلاء الرجل في خاصة نفسه بأهله وماله وولده وجاره [..] ؛فإن ذلك غالبا يلهي عن طلب الآخرة [...] أما الفتن العامة ..فكان أولها قتل عثمان – رضي الله عنه – ، وما نشأ عنها من افتراق قلوب المسلمين، وتشعب أهوائهم وتكفير بعضهم بعضا ، وسفك بعضهم دماء بعض.."، ابن رجب: (زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين) ،فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، السعودية) 1422هـ ، ج3 4 35 – 36.

فما تثيره هذه الصورة التشبيهية من الشعور بالخوف والرهبة والهلع من هول الأمواج العظيمة في تلاطمها – الخطيرة في نتائجها- لا يملك أمامها حولا ولا قوة، تنتقل هذه المشاعر نفسها إلى مقامات الفتن العامة المهلكة والمدمرة. فالحجاج بالصورة قرب البعيد، ووضح المبهم، وأقنع وأفحم. بالقدرة على إثارة هذه المشاعر . فأقنعت العقل بالخطر وحملته حملا على العمل على عدم الوقوع في الفتن. وفي القول: (الْبَاب عُمَرُ) إشارة إلى ما يجب به منع الفتن والوسيلة الناجعة لذلك، فكما كان عمر مانعا لها في زمانه[1]، فستكون سياسته في الحكم أيضا مانعة لها في كل زمان، وقد اشتهر عمر بالعدل.

[1] – قال ابن رجب: "وكان الباب المغلق الذي بين الناس وبين الفتن عمر –رضي الله عنه- وكان قتل عمر كسرا لذلك الباب". فتح الباري، ج3 " 36.

المبحث الثالث

- حجاجية الصورة الكنائية

تختلف الكناية عن الاستعارة والتشبيه في إمكانية اجتماع الحقيقة والمجاز فيها بحيث نكون أمام بنية لها معنيين؛ معنى حقيقي بحكم المواضعة يظهر في سطح الخطاب، ومعنى مجازي بحكم اللزوم كامن في البنية العميقة للخطاب. ويتوصل إليه بعمل ذهني يكون قادرا على الربط بين المعنى السطحي والمعنى العميق. ولذلك قيل في تعريفها "الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، فظهر أنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه"[1].

ففي الكناية لا يمكن أن نغفل إمكانية إرادة المعنى الحقيقي وإلا خرجت الصياغة عن الكناية إلى مجرد المجاز عموما. لأنها بنية ثنائية الدلالة تجمع بين الحقيقة والمجاز، ولذلك وصفها أحد البلاغيين بأنها بنية محايدة[2].

وهي صورة تعتمد على العناصر الحسية في الاستدلال، شأنها في ذلك شأن الاستعارة والتشبيه. **وهي صورة** لأنها تمثيل للمعنى بلغة مجازية تعمد إلى الإيحاء بدل التصريح، وتضغط المعنى الكثير في اللفظ القليل. لذلك نجدها متفردة ومتميزة عن سابقتيها في الصعوبة في الإنشاء، وصعوبة في التلقي. ويعود السبب إلى غياب القرائن المانعة من الدلالة الحقيقية فتحا لمجال إرادة المعنيين معا الحقيقي والمجازي.

فتوسط الكناية الحقيقة والمجاز لتدل عليهما معا، وتعمق الاشتغال الذهني للوصول إلى المعنى المجازي مع المحافظة على المعنى الحقيقي، يتطلب كفاءة تداولية من طرفي الخطاب. ولذلك نقول **إن**

[1] – القزويني: (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن)ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان،دت ص 337 .

[2] – محمد عبد المطلب في كتابه: البلاغة العربية، قراءة أخرى 4 186.

للمعنى الكنائي مزية، وذهب الجرجاني إلى أنه "لا يجهل المزية فيه إلا عديم الحسن، ميت النفس، وإلا من لا يكلم، لأنه من مبادئ المعرفة التي من عدمها لم يكن للكلام معه معنى"[1].

وإن كان المعنى هو هو لا يتغير، تصريحا أو تلميحا، فإن في التلميح بالصورة حجاج بالتأثير الوجداني والإقناع العقلي. فللغموض قيمة في الحجاج وذلك بعد كشف المعنى ووضوح العلاقة المجازية لترقى إلى مرتبة الدليل المادي الإثباتي. وأول آثار كشف هذا الغموض متعةٌ للعقل وإعجابٌ للنفس. فقد كان مجهودا ذهنيا وراء هذا الكشف. "ومن المركوز في الطبع، أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق له، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالمزية أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف، وكانت به أضن وأشغف"[2].

فحجاجية الصورة الكنائية تأتي من حيث اعتبار الصورة حجة على المعنى، وقوتها الحجاجية في اعتمادها على عمل العقل في استخلاص اللازم من الصياغة[3]. وعن هذا الدور الحجاجي يقول عبد القاهر الجرجاني: "فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح، لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكن في إثباته للذي ثبت له"[4]. فالمعاني هي هي لم تتغير، سواء عبر عنها بصريح اللفظ أو بالمجاز. ولكن عمل المجاز هو عمل حجاجي، إذ تعد الصورة حجة ودليل على القضية. فمن قام بإثبات صورة لها فقد قام "بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها 4ذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهد"[5].

والصورة الكنائية –كبقية الصور البلاغية– كانت آلة الحجاج في الخطاب الحديثي، وفي **الترغيب كما في الترهيب**، وفي الأمر كما في النهي . وما يميزها عن غيرها اختصاصها بطابعها التهذيبي التربوي، من حيث قدرتها على التعبير عما لا يمكن التصريح به تأدبا، ومراعاة للتقاليد

---

[1] – الجرجاني: دلائل الإعجاز ص386.

[2] – الجرجاني، أسرار البلاغة 4 139.

[3] – الجرجاني دلائل الإعجاز 4 393. ومحمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى 4 188.

[4] – الجرجاني: دلائل الإعجاز: 399.

[5] – نفسه 4003.

والأعراف الاجتماعية والدينية أيضا. وتكفي دلالة على أهميتها أنها قد كانت آلية الحجاج لصدقية الرسالة المحمدية عند أول ظهور لها، وعند من يقدر الأمر حق قدره. فورقة بن نوفل لم يتمالك نفسه لما رأى من البراهين ما رأى، وعبر عن صدقية خبر السماء والرسالة المحمدية بالصورة الكنائية لتكون حجة، وذلك في هذا الحديث:

1- "...فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** بِخَبَرِ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ عَلَى موسى **صلى الله عليه وسلم: يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا** إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمكَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ قَالَ نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ عُودِيَ ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرُكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا" [99]

فورقة كان رجل دين نصراني[وكان أعرف أهل زمانه بالأديان والكتب السماوية. ولما أخبره رسول الله **صلى الله عليه وسلم** بما يرى ، قال له ورقة "هذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ على موسى **صلى الله عليه وسلم** "لكنه لم يكتف بهذه الإجابة الصريحة، وإنما أراد إثبات ذلك وتقديم الحجة المقنعة فجاء بالصورة الكنائية بصيغة التمني لغرض الحجاج والإثبات فقال: **"يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا"** .

لقد تمنى أن يعود شابا – وهو أمر مستحيل – وإنما عبر هكذا من باب الكناية عن صحة ما أخبر به محمد **صلى الله عليه وسلم.** وهي تعبر عن قوة تصديق ورقة إلى درجة تمنى حضور البعثة لنصرة هذا الدين، وقد كان ورقة شيخا كبيرا قد عمي. ولذلك قيل معنى هذا التمني أنه يريد أن يكون شابا قويا فينصره نصرا مؤزرا[1].

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي 2 203 .

ومن الموضوعات التي اعتمدت الصورة الكنائية للحجاج **الترغيب في فضائل الأعمال**، وقد ورد منه في المدونة:

2 – "حديث عَائِشَةَ، أَنَّ بَعْضَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ **صلى الله عليه وسلم** قُلْنَ لِلنَّبِيِّ **صلى الله عليه وسلم** : أَيُّنَا أَسْرَعُ بِكَ لُحُوقًا قَالَ: **أَطْوَلُكُنَّ يَدًا** فَأَخَذُوا قَصَبَةً يَذْرَعُونَهَا فَكَانَتْ سَوْدَةُ أَطْوَلَهُنَّ يَدًا فَعَلِمْنَا بَعْدُ، أَنَّمَا كَانَتْ طُولَ يَدِهَا الصَّدَقَةُ، وَكَانَتْ أَسْرَعَنَا لُحُوقًا بِهِ، وَكَانَتْ تُحِبُّ الصَّدَقَةَ". [1595]

3 – "حديث حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رضي الله عنه ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي؛ ثُمَّ قَالَ: يَاحَكِيمُ إِنَّ هذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ، فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ، كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ، **الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى** قَالَ حَكِيمٌ: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لاَ أَرْزَأُ أَحَدًا بَعْدَكَ شَيْئًا حَتَّى أُفَارِقَ الدُّنْيَا فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه، يَدْعُو حَكِيمًا إِلَى الْعَطَاءِ، فَيَأْبَى أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُ ثُمَّ إِنَّ عُمَرَ رضي الله عنه دَعَاهُ لِيُعْطِيَهُ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ شَيْئًا فَقَالَ عُمَرُ: إِنِّي أُشْهِدُكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى حَكِيمٍ، أَنِّي أَعْرِضُ عَلَيْهِ حَقَّهُ مِنْ هذَا الْفَيْءِ فَيَأْبَى أَنْ يَأْخُذَهُ فَلَمْ يَرْزَأْ حَكِيمٌ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** ، حَتَّى تُوُفِّيَ" [614]

4 – قَالَ النَّبِيُّ **صلى الله عليه وسلم** : "مَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَسْأَلُ النَّاسَ حَتَّى يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ فِي وَجْهِهِ **مُزْعَةُ لَحْمٍ**"[1]. [617]

5 – قال رسول الله **صلى الله عليه وسلم** : "**لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ**[2] إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ **صلى الله عليه وسلم** ، وَمَسْجِدِ الأَقْصى" [882]

---

[1] – **المُزعة** : قطعة لحم .. ومزَّع اللحم تمزيعا ؛ قطعه . ابن منظور ، لسان العرب، مادة (مزع) .

[2] – **الرحال**: جمع رحل وهو للبعير كالسرج للفرس.

في (2) كان ترغيب رسول الله **صلى الله عليه وسلم** لأزواجه في الصدقة في قوله (**أَطْوَلُكُنَّ يَدًا**)، وقد جعلها سببا لسرعة أجلهن وسرعة اللحاق به. فإذا كان اللحاق به **صلى الله عليه وسلم** حجة للاقتناع بالصدقة، فقد كانت الصورة الكنائية حجة أخرى للإقتناع أيضا. واعتمدت التصوير الحسي بأن أخرجت المعنى المجرد إلى المعنى الملموس، ليُشاهد ويُرى رأي العين كيف يكون هذا الامتداد للذراع. فيظهر مشهد الصدقة كالمشهد السنمائي بتركيز آلة التصوير على اليد وهي تمتد بالصدقة. فتنطبع الصورة في الذهن كما الحقيقة. كما كان لصيغة التفضيل (أفعل) دور حجاجي في بيان الفضل، لصناعة التنافس على الخير.

والتعبير باليد عن الصدقة في المخزون الحجاجي لأطراف الخطاب هو تعبير قرآني. وقد ورد في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا**﴾[1] حيث شبه سلوك البخيل الذي لا يمد عطاء بيده بمن شُدَّت يده إلى عنقه بالغُل وهو القيد الذي تشد به يد الأسير لئلا يتحرك من مكانه، واليد المغلولة لا يستطيع صاحبها مدها. وشبه سلوك المسرف ببسط الكف حيث لا تمسك يده شيئا. وهو تخيُّلٌ قديم لدى الشعراء أيضا قال الأعشى:

يداك يدا صدق فكُف مُقيَّدة وكُفٌّ إذا ما ضُنَّ بالمال تنفق

ولتلاحم الحقيقة مع المجاز في الكناية في غالب أحوالها ظن زوجات النبي **صلى الله عليه وسلم** أن المراد من قوله هذا هو على الحقيقة، فكن يذرعن أيديهن بقصبة، فكانت سودة أطولهن يدا، وكانت زينب أكثرهن صدقة فماتت زينب أولهن[2].

وفي (3) ترغيب في الصدقة أيضا، وهذه المرة للمتلقي الكوني، وإن كان المتلقي الآني هو حكيم بن حزام. وقد كان الاستدلال بآلية الصورة الكنائية ذات البعد الحجاجي، وذلك في قوله:

---

[1] – سورة الإسراء، الآية 29.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي 16 8.

(**الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى**). وفي العبارة كنايتان، وهي أيضا مقابلة بكنايتين (**الْيَدُ الْعُلْيَا**) في مقابل (**الْيَدِ السُّفْلَى**). والمقابلة آلية حجاجية إضافية ناجعة، تضع المتلقي أمام صورتين معا. ليقتنع بأحسنهما إذ بضدها تتميز الأشياء.

فكانت لدينا صورة المنفق صاحب اليد العليا، وتقابلها من هناك صورة السائل صاحب اليد السفلى. والعلو هو رمز السمو والرفعة، والأسفل هو رمز الذل و الهوان. واليد العليا هي إذا اليد المنفقة، واليد السفلى هي بغير شك اليد السائلة، وذاك بما يتناسب وهيئات العطاء أو السؤال. ولذلك قال النووي: "وَالْمُرَاد بِالْعُلُوِّ: عُلُوّ الْفَضْل وَالْمَجْد وَنَيْل الثَّوَاب"[1].

إن حججا ترى رأي العين بالاشتغال الذهني في عناصر الكناية بين الحقيقة والمجاز. وتدعمها آلية المقابلة التي تزيد الحجة برهانا؛ تجد طريقها إلى وجدان المتلقي وعقله ميسرا فيقتنع ويذعن. وذاك ما كان لحكيم بن حزام فلم يسأل أحدا بعد الاقتناع حتى توفي. وذاك ما سيكون للمتلقي الكوني إذا تأمل وفكر.

أما (4) فالكناية في قوله (**لَيْسَ فِي وَجْهِهِ مُزْعَةُ لَحْمٍ**). وكان الحجاج بالكناية للتحذير من اليد السفلى ومن ذل السؤال. والكناية في هذا المثال أقوى حجاجا من حيث إمكانية جمعها الدلالة الحقيقية مع الدلالة المجازية، ليكون المشهد الحجاجي مرعبا ومقنعا في الآن ذاته. فالمعنى الحقيقي قد يكون مرادا ظاهره فيحشر ووجهه عظم لا لحم عليه، وتلك عقوبة له، وعلامة على ذنبه حين سأل بوجهه. كما دلت أحاديث نبوية أخرى على عقوبات في الأعضاء التي ارتكبت المعاصي[2].

كما أن معناه المجازي حاضر للاستدلال به على ما يلقاه السائل في الحياة الدنيا من ذل وهوان. فيأتي كذلك يوم القيامة ذليلا ساقطا. فبأي وجه سيلقى الله عز وجل بعد أن أذل وجهه وقد كرمه الله. فصار المتلقي يرى وجه السائل مجردا من اللحم وجهه عظم، ليس في وجهه حسن.

---

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي 7 125.

[2] – نفسه.

وأما في (5) ففيه ترغيب شديد لزيارة المساجد الثلاثة، لما في ذلك من فضل، وهي؛ المسجد الحرام والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى. فالأول قبلة الناس وإليه الحج، والثاني أسس على التقوى، والثالث كان قبلة الأمم السابقة. وللحجاج لهذا الفضل كان الاستدلال البلاغي، أو كان إثبات هذا الفضل بالصورة الكنائية فهي الدليل الواضح والحجة الساطعة المقنعة.

ففي قوله: (**لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى**) هي كناية عن السفر، وكنى بشد الرحال على السفر لأنه لازمه. وخرج ذكر الرحال بدل غيرها مخرج الغالب في ركوب المسافر على تلك الأيام. وقوة حجاجية هذه الكناية هي في اجتماع الدلالة الحقيقية مع الدلالة المجازية للدلالة على السفر في وقت واحد. هذا الجمع يكلف الذهن مجهودا للتركيب والتفكيك للوصول إلى المعنى اللازم وهو السفر. وهذا من عمل عقل المتلقي فيكون لذلك المعنى عنده أوكد والاقتناع به أيسر.

كما أن لدلالة المعنى الحقيقي على إحكام ربط الرحال الدال على الإعداد الجيد لوسيلة السفر، يوحي بأهمية هذا السفر وطوله. وقد جاء في اللسان[1] أن كل ما أحكم فقد شُدَّ وشُدِّد، وشيء شديد: مشتد قوي. وشددت الشيء أشُدُّه شَد إذا أوثقته، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿ **فَشُدُّوا الْوَثَاقَ** ﴾[2]. وقال أيضا: ﴿ **اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي** ﴾[3].

ومما دعم وقوى حجاجية هذه الصورة الكنائية ورود النهي بها عن السفر لغير هذه الأماكن الثلاثة، ولكنه نهي بالدلالة الاستلزامية. وإن لم يكن المراد النهي حقيقة عن السفر مطلقا إلا إلى هذه الأماكن. فقد كان هذا النهي حجاجا إضافيا لإبراز الفضيلة التامة في زيارة هذه المساجد. والمعنى كما جاء في فتح الباري "أبلغ من صريح النهي"[4]. وقد أورد ابن حجر كلاما للسبكي في هذا المعنى جاء فيه "ليس في الأرض بقعة لها فضل لذاتها حتى تشد الرحال إليها غير البلاد الثلاثة،

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (شدد).

[2] – سورة محمد، الآية 4.

[3] – سورة طه، الآية 30.

[4] – ابن حجر: فتح الباري، ج3 . . 78.

ومرادي بالفضل ما شهد الشرع باعتباره ورتب عليه حكما شرعيا، وأما غيرها من البلاد فلا تشد إليها لذاتها بل لزيارة أو جهاد أو علم أو نحو ذلك من المندوبات أو المباحات"[1].

وكما اشتمل الخطاب الحديثي على حجاج بالصورة الكنائية للترغيب في بعض فضائل الأعمال، نجده قد اشتمل أيضا على حجاج بالصورة الكنائية **للتحذير من بعض مساوئ الأعمال**، ومما ورد منه في المدونة:

6 – "حديث حُذَيْفَةَ قَالَ: حَدَّثَنا رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** حَدِيثَيْنِ، رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا، وَأَنا أَنْتَظِرُ الآخَرَ حَدَّثَنا أَنَّ الأَمانَةَ نَزَلَتْ في جَذْرِ قُلوبِ الرِّجالِ، ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ وَحَدَّثَنا عَنْ رَفْعِها قَالَ: **يَنامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الأَمانَةُ مِنْ قَلْبِه**، فَيَظَلُّ أَثَرُها مثل أَثَرِ الْوَكْتِ، ثُمَّ يَنامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ، فَيَبْقى أَثَرُها مِثْلَ الْمَجْلِ كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلى رِجْلِكَ، فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ، فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبايَعُونَ فَلاَ يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الأَمَانَةَ، فَيُقَالُ **إِنَّ فِي بَنِي فُلاَنٍ رَجُلاً أَمِينًا**؛ وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ.

وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَمَا أُبَالِي أَيَّكُمْ بَايَعْتُ؛ لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ عَلَيَّ الإِسْلاَمُ، وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ، فَأَمَّا الْيَوْمَ، فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلاَّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا" [87]

7 – حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: بَعَثَ عَلِيٌّ رضي الله عنه إِلَى النَّبِيِّ **صلى الله عليه وسلم** بِذُهَيْبَةٍ فَقَسَمَهَا بَيْنَ الأَرْبَعَةِ، الأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ ثُمَّ الْمُجَاشِعِيِّ، وَعُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ الْفَزَارِيِّ، وَزَيْدٍ الطَّائِيِّ، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي نَبْهَانَ، وَعَلْقَمَةَ بْنِ عُلاَثَةَ الْعَامِرِيِّ، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي كِلاَبٍ؛ فَغَضِبَتْ قُرَيْشٌ وَالأَنْصَارُ. قَالُوا: يُعْطِي صَنَادِيد أَهْلِ نَجْدٍ وَيَدَعُنَا. قَالَ: إِنَّمَا أَتَأَلَّفُهُمْ. فَأَقْبَلَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ، مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ، نَاتِيءُ الْجَبِينِ، كَثُّ اللِّحْيَةِ، مَحْلُوقٌ، فَقَالَ: اتَّقِ اللهَ يَا مُحَمَّدُ. فَقَالَ: مَنْ يُطِعِ اللهَ إِذَا عَصَيْتُ؟ أَيَأْمَنُنِي اللهُ عَلَى أَهْلِ الأَرْضِ وَلاَ تَأْمَنُونَنِي؟ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ قَتْلَهُ، أَحْسِبُهُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ، فَمَنَعَهُ فَلَمَّا وَلَّى، قَالَ: إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِي هذَا أَوْ فِي عَقِبِ هذَا قَوْمٌ يَقْرَءُونَ

[1] – نفسه 81.

الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلاَمِ، وَيَدَعُونَ أَهْلَ الأَوْثَانِ، لَئِنْ أَنَا أَدْرَكْتُهُمْ لأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ. [639]

8 – قَالَ رسول الله **صلى الله عليه وسلم** : "تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الإِسْلاَمِ، إِذَا فَقِهُوا وَتَجِدونَ خَيْرَ النَّاسِ فِي هذَا الشَّأْنِ أَشَدَّهُمْ لَهُ كَرَاهِيَةً وَتَجِدُونَ **شَرَّ النَّاسِ ذَا الْوَجْهَيْنِ** الَّذِي يَأْتِي هؤُلاَءِ بِوَجْهٍ وَهؤُلاَءِ بِوَجْهٍ" [1642]

9 – ... فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقِهَ فِي دِينِ اللهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ وَمَثَلُ مَنْ **لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا** وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ ... " [1471]

10– كَانَ أبو هريرة يَقُولُ : "لَوْ رَأَيْتُ الظِّبَاءَ بِالْمَدِينَةِ تَرْتَعُ مَا **ذَعَرْتُهَا** قَالَ رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم**: مَا بَيْنَ لابَتَيْهَا حَرَامٌ" [869] [1]

11 – حديث عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَمَّا جَاءَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَتْلُ ابْنِ حَارِثَةَ وَجَعْفَرٍ وَابْنِ رَوَاحَةَ، جَلَسَ يُعْرَفُ فِيهِ الْحُزْنُ، وَأَنَا أَنْظُرُ مِنْ صَائِرِ الْبَابِ، شَقِّ الْبَابِ؛ فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنَّ نِسَاءَ جَعْفَرٍ، وَذَكَرَ بُكَاءَهُنَّ فَأَمَرَهُ أَنْ يَنْهَاهُنَّ، فَذَهَبَ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، لَمْ يُطِعْنَهُ، فَقَالَ: أَنْهَهُنَّ فَأَتَاهُ الثَّالِثَةَ، قَالَ: وَاللهِ غَلَبْنَنَا يَا رَسُولَ اللهِ فَزَعَمَتْ أَنَّه قَالَ: **فَاحْثُ فِي أَفْوَاهِهِنَّ التُّرَابَ** فَقُلْتُ: أَرْغَمَ اللهُ أَنْفَكَ، لَمْ تَفْعَلْ مَا أَمَرَكَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم، وَلَمْ تَتْرُكْ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِنَ الْعَنَاءِ" [540]

نقف في (6) على كثافة حجاجية للحجاج لخطر ضياع الأمانة . وما يهمني في هذا المقام ما ورد فيه من صور كنائية. ففي قوله: (**يَنامُ الرَّجُلُ**) كناية) وهي كناية عن **الغفلة** وعدم الاستقامة فتكون هذه الغفلة سببا لضياع الأمانة. فكان الحجاج بالكناية للتحذير من هذه الغفلة. والأمانة هنا هي أمانة الدين كما عبر عنها القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾[2].

[1] – لابتيها: اللابة: الحَرَّة وهي الأرض ذات الحجارة السود .والمدينة بين لابتين شرقية وغربية.

[2] – سورة الأحزاب، الآية 72.

فقد صار النوم بدلالته المجازية حجة لخطر الغفلة. والنوم يعني موت ظرفي ينقطع الإنسان بسببه عن الحياة ، وبسببه يُقتطع جزء من حياته. فإذا كانت الغفلة تساوي النوم. فذاك يعني أنه أضاع وقتا ثمينا وخيرا كبيرا. بل ترك الفرصة للفســـاد أن يعم بدل الصلاح، وللشر أن ينتشر بدل الخير، وللكفر أن يسود بدل الإيمان. وبذلك يكون ضيع الأمانة الوارد ذكرها في الآية السابقة. وبهذه الظلال الدلالية للكناية تكون حجة مقنعة للمتلقي ليستفيق من غفلته كما يستفيق النائم من نومه.

كما كانت الكناية حجة لقلة الأمناء يومئذ وذلك في قوله: (**فَيُقَالُ إِنَّ فِي بَنِي فُلاَنٍ رَجُلاً أَمِينًا**)، كما كانت حجة للدلالة على ما صار يمتدح به الناس أنفسهم بعد ضياع الدين في قوله: "وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ" وهي كناية عن تجاهل الناس للسؤال عن الإيمان والأمانة يومئذ

وفي (7) كناية في قول رسول الله **صلى الله عليه وسلم** : (**لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ**)) وهي كناية عن عدم العمل بالقرآن. وهي حجة تحذير من تضييع القرآن بتضييع تطبيق أحكامه.

إذا تأملنا البناء الحجاجي لهذه الكناية في بنيتها الاستفهامية، ومن منطلق قانون الادعاء والاعتراض يمكن تصور الحوار كالآتي:

– إن في عقب هذا قوم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية

– أيمكن أن يحدث هذا؟

– نعم ، يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان

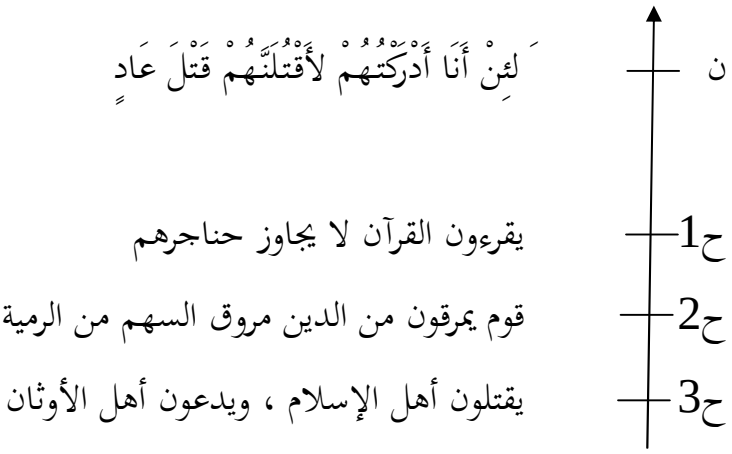
– كيف ذلك وهم يقرءون القرآن ؟

– يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم

كان الحجاج بالصورة الكنائية أبلغ، ووقعه وأثره في المتلقي أنجع. فواقع هؤلاء في مروقهم من الدين، وإعلانهم الحرب على المسلمين، دليل على إهمال أحكام القرآن. وإن قرأوه بشكل مستمر

فهي مجرد قراءة شكلية، قراءة باللسان سمعة ورياء، قراءة لا تسمح بتغلغل معانيه إلى نفوسهم، ولا أن تلامس آياته شغاف قلوبهم. فهم خطر على الدين والبشر.

ورغم تعدد الحجج الواردة في هذا الخطاب، فإن الكناية تأتي في أعلى السلم الحجاجي وذلك لقوتها وفعاليتها في الإقناع بسبب اعتمادها الاستراتيجية التلميحية. ويمكن تصور السلم الحجاجي للحجج المتتالية في الحوار السابق كالآتي:



أما في (8) فالصورة الكنائية هي في قوله: (**ذَا الْوَجْهَيْنِ**)، وهي تجسد الهيئة القبيحة لشر الناس. لقد صوره رسول الله **صلى الله عليه وسلم** وكأنه شخص بوجهين حقيقيين. وهو مشهد يصيب الناظر إليه بالهلع والفزع والنفور. لتكون هذه الهيئة الكنائية حجة مقنعة تجعل المتلقي ينفر من هذه الصفات الذميمة نفوره من ذي الوجهين.

ولا شك أن هذه الصفات صفات المنافق؛ بتملقه بالباطل وبالكذب أو كما قال النووي "يأتي كل طائفة بما يرضيها، فيظهر لها أنه منها ومخالف لضدها، وصنيعه نفاق و محض كذب وخداع وتحيل على الاطلاع على أسرار الطائفتين ، وهي مداهنة محرمة"[1].

وكانت الصناعة الحجاجية متقنة، فقد تركت المتلقي يعتمد على العقل لاستخلاص اللازم من هذه الصورة الكنائية، بعد اشتغاله بتخيل ملامح الوجهين، واستحضار دلالتها على النفاق وأهله.

[1] – ابن حجر: فتح الباري 10 541 .

وكذا استحضار صور لنماذج واقعية من عالمه المعيش. ولا شك أن هذه الصورة كانت حجة قوية جعلت المشهد حيا ومؤثرا نراه رأي العين.

أما في (9) فقد جاءت الكناية في سياق نص حجاجي قدم رسول الله **صلى الله عليه وسلم** الحجج لما جاء به من الهدي والعلم مشبها ذلك بالغيث النافع . وفي الحجاج لجرم من لم يهتدي بهديه ﷺ جاء بالصورة الكنائية الدالة على خطإ مسلكه والمفسرة لسر ضلاله فهو **(لم يرفع بذلك رأسا)**.

تأتي قوة هذه الحجة من حيث إنها لم تعبر تعبيرا صريحا عن عزوف المتلقي عن سماع هديه **صلى الله عليه وسلم** ، وإنما في اعتمادها الاستراتيجية التلميحية بالصورة الكنائية وذلك بالإشارة إلى هيئته لما بلغته الرسالة. فكان لسان الحال يغني عن السؤال» بينت الصورة أنها حال المتكبر الذي لا يَعتد إلا برأيه ويرفظ في المقابل كل الآراء الأخرى دون استثناء. فإذا جيء له برأي حصيف يمتنع حينها عن السماع ويثبت رأسه بالنظر في الأرض ولا يرفع رأسه. وهذه الصورة للمتكبر هي من المخزون الحجاجي الأخلاقي المشترك بين أطراف الخطاب، اعتمد عليها للإقناع بمقام الهدي النبوي. فكانت هذه الكناية عن الكبر حجة واضحة لحقيقة كل رافظ للهدي النبوي رغم منافعه العظيمة.

وفي (10) كانت الصورة الكنائية في قول أبي هريرة: (**مَا ذَعَرْتُهَا**)) وهي كناية عن عدم الصيد. وقد أراد بذلك الإخبار عن النهي عن صيدها. ولكن لم يوظف صيغة النهي المباشر وإنما بنى النهي بنية حجاجية وفق الاستراتيجية التلميحية. فقدم بالصورة الكنائية الحجة على المنع وهي عدم إخافتها. فكان المنع مصحوبا بدليل وهو عدم الإخافة. فإذا كان يتجنب مجرد إخافتها مراعاة لحقوق الحيوان، فمن باب أولى سيكون الامتناع عن الصيد لازمة ذلك» هي أذل للحيوان من مجرد الإخافة، فهي سلب لروحه.

[1] - أوردت الحديث كاملا مع التحليل في مبحث حجاجية الصورة التشبيهية . رقم 04.

أما في (11) فالكناية هي في قوله (**فَاحْثُ فِي أَفْوَاهِهِنَّ التُّرَابَ**)، وهي كناية عن تحريم النياحة في الوفاة. وكان للبنية الحجاجية في هذا التحريم أثرها البين، فمشهد رمي التراب في الأفواه لإيقاف الأصوات المتعالية والمنكرة وما كان ينفع معها إلا التراب ليتمكن من إيقافها..مشهد مفزع، ودليل على جسامة الذنب. وهي كناية لا يُراد منها معناها الحقيقي وإنما يراد لازم معناها وقد عبر بها للغرض السابق بيانه. وقد جيء بها مبالغة في الزجر ولإثبات الحكم وتوكيده. وهي صورة حية معبرة عن غضب شديد ونكران أكيد على كل واقع في هذا المنكر العظيم.

لقد كانت الصورة الكنائية أهم آليات الاستراتيجية التلميحية في الخطاب الحجاجي، كما أن عنصري القصدية و**التأدب** من أهم مبادئ هذا الخطاب. وقد كان التأدب ملمح أساس في الصورة الكنائية. ودلت عليه أيضا هذه المجموعة من الشواهد التي تتناول أخص موضوعات العلاقة الزوجية وهي موضوع الجماع. ولكن هذا الموضوع عولج بكفاءة تداولية نادرة مجسدة مبدأ التأدب الاجتماعي فيما تتحرج النفس الحديث عنه.

ولكن ما يميز هذه العلاقة الزوجية في الخطاب الحديثي أنه يكني عنها من جهة التأدب احتراما للقيم الدينية والأعراف الاجتماعية من جهة. ومن جهة ثانية تكون الصورة حجة لبيان جانب خفي وهام من هذه العلاقة قد لا ينتبه له المتلقي. وهو يكني عنه تأدبا فتخفى عليه هذه الأبعاد الإنسانية لهذه العلاقة فيتعامل معها بعُقد مرضية نتيجة تعوُّد التعبيرِ عنها بالتلميح فتضيع هذه الأبعاد.

ففي الكناية عن الجماع ورد: "**طَافَ فِي نِسَائِهِ**" [741] و "**أَعْرَسْتُمُ اللَّيْلَةَ**" [1386] و"**لاَ تَفُضَّ الْخَاتَمَ إِلاَّ بِحَقِهِ**" [1745] وفي الكناية عن عدم الجماع ورد: "**مَا كَشَفْتُ كَنَفَ أُنْثى قَطُّ**" [1764] وقوله: "**شَدَّ مِئْزَرَهُ**" [730].

كل هذه الشواهد صور حجاجية لقضايا جد هامة، ففي الأولى إضفاء البعد التعبدي للجماع الذي يجعله بمنزلة الطواف حول البيت الحرام. وهو في الثانية التأكيد على أهم ما في وليمة العرس، وهو بناء الرجل بزوجته. وهو في الثالثة جاء بمعنى الختم على الشيء والاستيثاق أن لا

يدخله شيء[1] إلا بميثاق غليظ له شروطه الشرعية. وهو في الرابعة تأكيد على ضرورة أن تتستر المرأة وأن لا تتكشف للرجل إلا بحقه، وهو عنوان للعفة والتسامي الأخلاقي والرقي الإنساني. وهو في الأخيرة حجة على الانقطاع التام والتفرغ الكلي للعبادة في دورة مشددة، رقيا بالروح وتزكية للنفس. والشد إحكام الربط كما سبق أن بيناه[2]. وهو أمر يتطلب ذلك وقد وصفه في إحدى استعاراته بأنه عُسيلة[3]، و إحكام السيطرة على مراد النفس من هذا المباح فترة الدورة الشهرية.

[1] – ابن منظور: لسان العرب ، مادة (ختم).

[2] – انظر؛ ص 132.

[3] – الحديث في اللؤلؤ والمرجا رقم [909] .

الفصل الثالث

حجاجية أفعال الطلب

في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان

- مدخل : في حجاجية التراكيب
- المبحث الأول : حجاجية الاستفهام
- المبحث الثـاني : حجاجية الأمر والنهي
- المبحث الثالث : حجاجية التمني والترجي

مدخل

o في حجاجية التراكيب

اهتم علم المعاني في البلاغة العربية بالتراكيب، وانصب التركيز فيه على شرط مطابقة الكلام لمقتضى الحال. لأن العبارة اللغوية يتغير معناها وفقا للسياق الذي ترد فيه، مما يكسبها دلالات جديدة إضافية غير التي وضعت لها أصلا. وفي ذلك نستحضر حديث السكاكي عن مهمة علم المعاني والتي تتمثل في: "تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[1].

وإشارة السكاكي الأخيرة تشير إلى حجاجية التراكيب، والتي تتأتى للمتكلم من خلال "تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره". وهي التي تتجلى من خلالها أيضا كفاءة المتكلم التداولية. وخروج العبارات إلى دلالات إضافية جديدة في العملية التخاطبية يعنى وجود معاني مباشرة ومعاني أخرى غير مباشرة تقتضي من المتلقي مجهودا ذهنيا لفهمها. وهذا ما تصفه التداوليات الحديثة ب (الاستلزام الحواري)[2]. والذي يعد من أهم آليات الاستراتيجية التلميحية. كما يسميه الدرس البلاغي العربي (اللزوم المنطقي). وقد أشار السكاكي إلى ذلك في قوله: "وأعني بخاصية التراكيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى **اللازم له** .. لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حينا"[3]. وهي العملية الذهنية التي تجعل من المتلقي مشاركا أساسيا في الصناعة الحجاجية.

وقد أكد علماء الأصول أهمية السياق في دلالة الخطاب، ولذلك نالت أفعال الطلب جانبا كبيرا من اهتمامهم. بل قد يعدون دوره هو الدور الأهم في تحديد الدلالة من دور البنية اللغوية.

[1] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص161.

[2] – مصطلح وضعه الفيلسوف الأمريكي (كرايس) Paule Grice، من أهم التعاريف الحديثة له:"ما يرمي إليه المتكلم بشكل غير مباشر، جاعلا مستمعه يتجاوز المعنى الظاهري لكلامه إلى معنى آخر". ينظر: **العياشي أدراوي** : الاستلزام الحواري في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1: 2011 18.

[3] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص 161.

فنجد الشاطبي مثلا يحدثنا عن دلالة الإباحة لفعل من أفعال الكلام فيقول: " **كالأمر** يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية، وعمدتها مقتضيات الأحوال"[1]. فالأمور الخارجية؛ والتي تعني السياق الخارجي، هو هو المحدد والضابط للدلالة الحجاجية من دلالات كثيرة ممكنة نحويا.

وما سبق ذكره يؤكد حجاجية بلاغتنا العربية الأصيلة، وهو الرأي الذي تبنيناه في الفصل السابق، واستدللنا له من كلام القدامى والمحدثين. وهو الرأي القائل بأن الصناعة البلاغية هي عين الصناعة الحجاجية. ولا بأس بإعادة الاستدلال بكلام الجاحظ في هذا المقام لأهميته، يقول: "**جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة**"[2]. فما دام الخطاب يشتمل على متكلم ومخاطب، كما يشتمل على فكرتي (الادعاء) و(الاعتراض) الأساس الذي تقوم عيه البنية الحوارية، يستلزم هذا الاعتماد على مختلف الآليات الحجاجية للإقناع) والاستلزام الحواري في التراكيب صورة من صور التعبير المجازي والذي رأينا فعاليته في الصناعة الحجاحية.

فالصناعة الحجاجية تقتضي اختيارات دقيقة لوسائل الاستمالة والتأثير التي تحقق الغاية. وفقا لظروف المقام ومقتضيات حال المتلقي. وانطلاقا من مقولة قيام علم المعاني على فكرة المقام – وهي فكرة محورية في الخطاب الحجاجي – فإننا سنتناول في هذا الفصل دراسة مجموعة من الأنماط التركيبية لأفعال الطلب للوقوف على دورها الحجاجي في الخطاب الحديثي. هذه الأساليب التي نفصل بينها إجرائيا، ولكننا نؤكد ترابطها وتكاملها وتفاعلها على المستوى الواقعي، وقد اضطررنا في تحليل الكثير من الشواهد إلى الاعتماد على تلك الآليات الحجاجية لاستكمال تحليل حجاجية بعض التراكيب الطلبية.

---

[1] – الشاطبي: الموافقات، ج3 347.

[2] – الجاحظ: البيان والتبيين، ج1 7 883.

كما نؤكد بهذا الصدد بقانون الانتقاء وهو قانون حجاجي عام يعني الاختيار الدقيق والواعي المبصر لأساليب الخطاب، ووقوفنا على الانتقاء الجيد والملائم للتراكيب الطلبية لهذا الفصل من شأنه أن يفسر لنا سر استمالة الخطاب الحديثي للمتلقي، ويفكك لنا مكونات صناعة الحجة، مما مكّنها من التأثير فيه خاصة إذا علمنا أن العلاقة الحجاجية لا تتم إلا داخل التركيب وأن الألفاظ لا دور لها إلا متى انتظمت في تراكيب مخصوصة بالمتكلم دونما سواه.

وقد ذهب إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني قديما وكان يرى أن "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق، وأبطأت قصده ونظامه الذي عليه بني وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد وبنسقه المخصوص أبان المراد نحو أن تقول في (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل) (منزل قفا ذكرى من نبك حبيب) أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان نعم وأسقطت نسبته من صاحبه وقطعت الرحم بينه وبين منشئه"[1]. وإذا كان هذا شأن الإفهام، فالأمر بالنسبة للإقناع والحجاج أولى وأوكد.

وتلعب الأساليب الإنشائية الطلبية دورا فعالا في الصناعة الحجاجية أكثر من الأساليب الخبرية التي تركز في استراتيجيتها على نقل الواقع فيكون الحكم عليه بالصدق والكذب. بينما الأساليب الإنشائية تمد الخطاب بشحنة حجاجية بما تعتمده من إثارة وجدانية وانفعالات عاطفية وشعورية توجه المتلقي الوجهة التي يريدها المتكلم. فهي تخاطب العاطفة قبل العقل وتحمله على مشاركة المتكلم مشاعره وتذعن له إذعانا. وهو لا يحتمل الصدق ولا الكذب لأنه ليس لمعنى لفظه قبل التلفظ به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه[2].

[1] – عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص2.

[2] – كان اختيار القدامى لمصطلحي (الخبر والإنشاء) دقيقا، معبرا عن القيمة التداولية لهما؛ من حيث إن الخبر يخبر عن معلوم مسبقا، والإنشاء ينشأ معلوما جديدا.

ولعل أفعال الطلب -وهي من أفعال الكلام- أكثر الآليات الحجاجية التي تحتاج إلى معرفة بصفات المتكلم، إذ تلعب هذه الصفات دورا أساسيا في صناعة الدلالة الحجاجية لهذه الأفعال. لذلك وجب التنبه. فإذا كان الخطاب من الله تعالى، فصفاته غير صفات البشر، و الاستفهام لا يجري على الحقيقة إذا كان من الله تعالى. وأن الرجاء منه يدل على الوجوب، قال الزركشي: "عسى ولعل من الله واجبتان وإن كانتا رجاء. وطمعا في كلام المخلوقين؛ لأن الخلق هم الذين يعرض لهم الشكوك والظنون ، والباري منزه عن ذلك"[1].

[1] - السيوطي: الإتقان، ج2 205.

المبحث الأول

o حجاجية الاستفهام

الاستفهام بنية طلبية، وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوما بأداة خاصة. طلبا للتصور أوالتصديق؛ فأما التصور فهو طلب إدراك المفرد نحو قولنا؛ متى يفطر الصائم؟ أو قولنا: (أمحمد في البيت أم عمر؟). وأما (التصديق) فهو طلب إدراك النسبة الحكمية بين المسند والمسند إليه، بالإيجاب أو بالسلب، والجواب عادة ب(لا) أو(نعم). نحو قولنا: (هل تصوم الحائض؟). أو:(أجاء محمد؟).

وتنقسم أدواته إلى ثلاثة أقسام؛ قسم يستفهم به عن التصور والتصديق، وهو (همزة الاستفهام). وقسم ثان يستفهم به عن التصديق فقط، وهو الحرف(هل). وقسم ثالث يستفهم به عن التصور فقط، وهو سائر أدوات الاستفهام، وهي أسماء، وهي: (ما، من، أيٌّ، كم، كيف، أين، أنى، متى، أيان)[1]. أما عن شروط إجراء الاستفهام على الأصل فهي؛ طلب حصول في الذهن، وممكن الحصول.

الاستفهام بنية طلبية، والفرق بينه وبين الأمر هو في "اتكائها على حركة المعنى في البنيتين، والربط بين المستوى السطحي والمستوى العميق فيهما، وهذا الربط هو الذي يكشف التغاير في حركة المعنى، إذ إن (بنية الأمر) تتجه فيها هذه الحركة من الذهن إلى الخارج، أي من العمق إلى السطح، أما بنية (الاستفهام) فإن الحركة فيها عكس ذلك، حيث تتجه من الخارج إلى الذهن، أي من السطح إلى العمق"[2].

أشرنا سابقا إلى وجود معاني مباشرة أصلية، ومعاني إضافية. وإن التراكيب لكي تؤدي هذه المعاني المباشرة الأصلية لا بد من توفر شروط، وإلا خرجت إلى هذه المعاني الإضافية الجديدة

---

[1] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص 308.

[2] – محمد عبد المطلب: البلاغة العربية –قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط2: 2007 2853. وانظر، مفتاح العلوم، ص 304.

بواسطة ما ما سمي بالاستلزام الحواري في نظرية أفعال الكلام، و الذي هو من مقتضيات العمل الحجاجي. أوما عبر عنه أيضا بالاستراتيجية التلميحية ضمن مفهوم استراتيجيات الخطاب في التداولية. يقول السكاكي: "نقول متى امتنع إجراء هذه المعاني على الأصل، تولد منها ما يناسب المقام"[1]. ومما يخرج إليه الاستفهام؛ النفي، والتعجب، والتمني، والتقرير، والتعظيم، والتحقير، والاستبطاء، والاستبعاد، والإنكار، والتهكم، والتسوية، والوعيد، والتهويل، ووالتشويق، والأمر، والنهي، والعرض، والتحضيض...

طرح الأسئلة في الخطاب وسيلة هامة من وسائل الإثارة وإلزام المتلقي باتخاذ موقف ما. ومما يدل أهمية البنية الحجاجية الاستفهامية تواجدها في كل خطاب في بنيته السطحية أو في بنيته العميقة أيضا. فكل خطاب لا بد وأن يثير أسئلة تستدعي بالضرورة جوابا ومن ثم حجاجا. ولذلك فالكلام والحجاج متصلان اتصالا وثيقا. واشتمال كل خطاب على أسئلة وأجوبة المبدأ الأساس الذي قامت عليه نظرية المساءلة كما رأينا في الفصل الأول.

فالحجاج قائم أساسا على سؤال وجواب مهما اختلفت بنيته التركيبية وآليته الظاهرة في سطح الخطاب. فسياق مقامات الخطاب يستلزم مثل هذا الحوار الحجاجي الذي لا يظهر، وإنما يتضمنه وهو ما عبر عنه الدرس التداولي المعاصر ب(الاستلزام الحواري)[2].

وآليات السؤال تجعل المتلقي يتبنى الموقف الذي يريده المتكلم. وقد رأينا في الفصل السابق كيف أن أهم آلية حجاجية ذكرها الدارسون وهي (الاستعارة) تقوم على فرضية الاستفهام ذلك أنها تقوم على فرضية الادعاء والاعتراض[3].

---

[1] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص 304–305.

[2] – وضع هذا المفهوم الفيلسوف الأمريكي (كرايس) Paule Grice حينما أراد وضع نحو قائم على أسس تداولية للخطاب. ينظر؛ العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني . 17–18.

[3] – ينظر؛ ص 90– 93.

ومهما تكن بنية الاستفهام؛ ظاهرة أم مضمرة، حقيقية أم استلزامية، فإن لها ذلك التأثير الذهني في المتلقي. فالاستفهام يستثير قضية تقوم ذاكرة المتلقي بإبراز المعرفة المشتركة مع المتكلم. ثم يترجم إلى فعل سلوكي والمتمثل في تقديم جواب[1].

وقفنا في المدونة على عدد من الشواهد الحديثية التي تصنف ضمن نمط **الاستفهام الحقيقي** وهو الاستفهام الذي اجتمعت فيه شروط إجرائه على الحقيقة. وقد كان في أغلبه وسيلة للاستفسار عن شؤون الدين والدنيا. وأغلب هذا الاستفهام لم يكن المراد منه المحاجة، ومع ذلك كان البعد الحجاجي بارزا فيه.

لم يخرج غرض البنية الحجاجية الاستفهامية عن الغرض العام للخطاب الحديثي، وهو المحاجة لصدقية الدعوة المحمدية. وكانت البنية الحوارية المميزة للبنية الاستفهامية وسيلة ناجعة في جعل المتلقي يشارك المتكلم في الصناعة الحجاجية.

ومما ورد منه في المدونة حديث ابن عباس عن أبي سفيان في صلح الحديبية، وهو عبارة عن حوار بين أبي سفيان – وهولا يزال على كفره – وهرقل عظيم الروم، وكانت المناسبة الرسالة التي أرسلها النبي **صلى الله عليه وسلم** إلى هرقل يدعوه فيها إلى الإسلام:

[1] – شكري المبخوت: دائرة الأعمال اللغوية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1: 2010 197.

1- "حديث أَبِي سُفْيَانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سُفْيَانَ، مِنْ فِيهِ إِلَى فِيَّ، قَالَ: انْطَلَقْتُ فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: فَبَيْنَا أَنَا بِالشَّامِ إِذْ جِيءَ بِكِتَابٍ مِنَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم إِلَى هِرَقْلَ قَالَ: وَكَانَ دِحْيَةُ الْكَلْبِيُّ جَاءَ بِهِ، فَدَفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى، فَدَفَعَهُ عَظِيمُ بُصْرَى إِلَى هِرَقْلَ قَالَ: فَقَالَ هِرَقْلُ: هَلْ هَهُنَا أَحَدٌ مِنْ قَوْمِ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ قَالَ: فَدُعِيتُ فِي نَفَرٍ مِنْ قُرَيْشٍ، فَدَخَلْنَا عَلَى هِرَقْلَ، فَأَجْلَسَنَا بَيْنَ يَدَيْهِ؛ فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا مِنْ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ: أَنَا فَأَجْلَسُونِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَجْلَسُوا أَصْحَابِي خَلْفِي ثُمَّ دَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ قُلْ لَهُمْ: إِنِّي سَائِلٌ هذَا عَنْ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: وَايْمُ اللهِ لَوْلاَ أَنْ يُؤْثِرُوا عَلَيَّ الْكَذِبَ لَكَذَبْتُ ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: سَلْهُ كَيْفَ حَسَبُهُ فِيكُمْ قَالَ: قُلْتُ هُوَ فِينَا ذُو حَسَبٍ قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مَلِكٌ؟ قَالَ: قُلْتُ لاَ فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ قُلْتُ لاَ قَالَ: أَيَتَّبِعُهُ أَشْرَافُ النَّاسِ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ قَالَ: قُلْتُ بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ قَالَ: يَزِيدُونَ أَوْ يَنْقُصُونَ قَالَ: قُلْتُ لاَ، بَلْ يَزِيدُونَ قَالَ: هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَنْ دِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ سَخْطَةً لَهُ قَالَ: قُلْتُ لاَ قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ قَالَ: قُلْتُ نَعَمْ قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ قَالَ: قُلْتُ تَكُونُ الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالاً، يُصِيبُ مِنَّا وَنُصِيبُ مِنْهُ قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ قَالَ: قُلْتُ لاَ، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي هذِهِ الْمُدَّةِ لاَ نَدْرِي مَا هُوَ صَانِعٌ فِيهَا قَالَ: وَاللهِ مَا أَمْكَنَنِي مِنْ كَلِمَةٍ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرَ هذِهِ قَالَ: فَهَلْ قَالَ هذَا الْقَوْلَ أَحَدٌ قَبْلَهُ قُلْتُ لا ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُ: إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ حَسَبِهِ فِيكُمْ فَزَعَمْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو حَسَبٍ، وَكَذلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي أَحْسَابِ قَوْمِهَا وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ فِي آبَائِهِ مَلِكٌ، فَزَعَمْتَ أَنْ لاَ فَقُلْتُ لَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مَلِكٌ قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ آبَائِهِ وَسَأَلْتُكَ عَنْ أَتْبَاعِهِ، أَضُعَفَاؤُهُمْ أَمْ أَشْرَافُهُمْ فَقُلْتَ بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ فَزَعَمْتَ أَنْ لاَ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَدَعَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ ثُمَّ يَذْهَبَ فَيَكْذِبَ عَلَى اللهِ وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَنْ دِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ سَخْطَةً لَهُ

فَزَعَمْتَ أَنْ لاَ وَكَذلِكَ الإِيمَانُ إِذَا خَالَطَ بَشَاشَةَ الْقُلُوبِ وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ وَكَذلِكَ الإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَاتَلْتُمُوهُ فَزَعَمْتَ أَنَّكُمْ قَاتَلْتُمُوهُ، فَتَكُونُ الْحَرْبُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سِجَالاً، يَنَالُ مِنْكُمْ وَتَنَالُونَ مِنْهُ وَكَذلِكَ الرُّسُلُ تُبْتَلَى ثُمَّ تَكُونُ لَهُمُ الْعَاقِبَةُ وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ فَزَعَمْتَ أَنَّهُ لاَ يَغْدِرُ وَكَذلِكَ الرُّسُلُ لاَ تَغْدِرُ وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ هذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ فَزَعَمْتَ أَنْ لاَ فَقُلْتُ لَوْ كَانَ قَالَ هذَا الْقَوْلَ أَحَدٌ قَبْلَهُ قُلْتُ رَجُلٌ ائْتَمَّ بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِمَ يَأْمُرُكُمْ قَالَ: قُلْتُ يَأْمُرُنَا بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّلَةِ وَالْعَفَافِ قَالَ: إِنْ يَكُ مَا تَقُولُ فِيهِ حَقًّا فَإِنَّهُ نَبِيٌّ وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ وَلَمْ أَكُ أَظُنُّهُ مِنْكُمْ وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ لأَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمَيْهِ وَلَيَبْلُغَنَّ مُلْكُهُ مَا تَحْتَ قَدَمَيَّ قَالَ: ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَقَرَأَهُ، فَإِذَا فِيهِ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ سَلاَمٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الإِسْلاَمِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، وَأَسْلِمْ يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الأَرِيسِيِّينَ (وَيَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لاَ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ) إِلَى قَوْلِهِ (اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ ارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ عِنْدَهُ، وَكَثُرَ اللَّغَطُ، وَأُمِرَ بِنَا فَأُخْرِجْنَا قَالَ: فَقُلْتُ لأَصْحَابِي حِينَ خَرَجْنَا: لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ، إِنَّهُ لَيَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الأَصْفَرِ فَمَا زِلْتُ مُوقِنًا بِأَمْرِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ سَيَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللهُ عَلَيَّ الإِسْلاَمَ" [1162]

يشتمل هذا الخطاب على دلائل وحجج وبراهين دالة على نبوة سيدنا محمد **صلى الله عليه وسلم** ، وعلى ربانية دعوته أيضا. وقد استند هذا النص الحديثي في استدلاله إلى عشر حجج. جاءت كل هذه الحجج من طريق الحجج المؤسسة على بنية الواقع، وبآلية من آلياته، وهي آلية الاستفهام. كما أن هذه الحجج ليست للمتلقي الآني فحسب، بل هي للمتلقي الكوني أيضا، فالتأكيد على هذه المعاني والحجاج لها ماض إلى يوم الدين، ولكل الناس.

كان لهذه الحجج أثر بتأسيس واقعا حجاجيا آخر، وهو واقع حجة السلطة، و الذي تمثل هنا في حجة **سلطة النبوة** بثقلها المقدس. وقد غطت بظلالها الحجاجية الخطاب الحديثي كله. وهي سلطة لا تعتمد على الفرض والإكراه في الدعوة إلى معتقدها ، وإنما تعتمد اعتمادا كليا على الإقناع العقلي، لذلك نجدها سلطة تعتمد البنية الحوارية الحجاجية أساسا لخطابها.

كما يمكن اعتبار هذا الخطاب في حد ذاته حجة انطلاقا من هذه الآلية الحجاجية، وهي حجة السلطة، فيكون انتماء هذا النص للخطاب الحديثي سبيلا لأن يكون حجة ولكن من طريق آخر، هو طريق حجة الاستشهاد. وهوأحد أهم الحجج المؤسسة لبنية الواقع . فيكفي استحضار هذا النص ليكون الشاهد على النبوة دون حاجة إلى الوقوف على الحجج العشر الأخر. فكبار القوم قد اعترف بصريح اللفظ بهذه النبوة. وإنه لتكفي قناعة كبار القوم ليقتنع بقناعتهم كل الناس.

وإن أهمية البنية الاستفهامية في الخطاب الحديثي، وإن لم تكن مرفوعة إلى النبي، فيكفي ورودها في النص الحديثي لتكون حجة. فمقام من رواها، وطبيعة ورودها ضمن النصوص الحديثية الخالدة المسافرة عبر الزمن، وتناقل الناس لها، يضعها في مقام الحجة.

ينطلق حديث ابن عباس من مسلمة عدم اعتراف هرقل بهذه النبوة، وهو يبحث عن المخاطب الكفء القادر على أن يتباحث معه حججه، ليصل إلى النتيجة التي لم تكن مقررة مسبقا. فكان الاستفهام حقيقيا، وكان الحرص شديدا على معرفة الحقيقة. لذلك توالت الاستفهامات، وتوالى معها عرض الحجج.

بادر هرقل بأول سؤال." **هَلْ ههُنَا أَحَدٌ مِنْ قَوْمِ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟** ".

ثم السؤال الثاني: " **أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا مِنْ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ ؟**".

ثم الإخبار عن مراده : " **إِنِّي سَائِلٌ هذَا عَنْ هذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ** ".

ومن حرص المتكلم على صدق الإجابات للوصول إلى الحقيقة والنتيجة أعطى مرافقي أبي سفيان حق إيقافه إن كذب. فقد "جرت العادة أن مجالس الأكابر لا يواجَه أحد فيها بالتكذيب احتراما لهم، أذن لهم هرقل في ذلك للمصلحة التي أرادها"[1]. فقال لهم: "**فَإِنْ كَذَبنِي فَكَذِّبُوهُ**". ووردت في الخطاب قرينتان دلتا على صدق الإجابات وبالتالي فعاليتها حجاجيا:

أما القرينة الأولى فقد جاءت على لسان أبي سفيان في قوله تعقيبا على طلب هرقل من مرافقيه بتكذيبه إن كذب: "**وَايْمُ اللهِ لَوْلاَ أَنْ يُؤْثِرُوا عَلَيَّ الْكَذِبَ لَكَذَبْتُ**". قال النووي في شرحه: "لَوْلَا خِفْت أَنَّ رُفْقَتِي يَنْقُلُونَ عَنِّي الْكَذِب إِلَى قَوْمِي وَيَتَحَدَّثُونَهُ فِي بِلَادِي لَكَذَبْت عَلَيْهِ لِبُغْضِي إِيَّاهُ وَمَحَبَّتِي نَقْصه وَفِي هَذَا بَيَان أَنَّ الْكَذِب قَبِيح فِي الْجَاهِلِيَّة كَمَا هُوَ قَبِيح فِي الْإِسْلَام"[2]. ودل هذا على أن إجابة أبي سفيان صادقة.

وأما القرينة الثانية فحينما سأله: **فَهَلْ يَغْدِرُ؟** قَالَ: لاَ، ثم عقب مريدا الإيحاء بإمكانية غدره **صلى الله عليه وسلم** ، فقال: "**نَحْنُ مِنْهُ فِي هذِهِ الْمُدَّةِ لاَ نَدْرِي مَا هُوَ صَانِعٌ فِيهَا**" والدليل أنه حاول الإيحاء بذلك قوله: "**وَاللهِ مَا أَمْكَنَنِي مِنْ كَلِمَةٍ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرَ هذِهِ**" كل هذا السياق المقامي كان حجة على ما سيأتي من حجج نتيجة البنية الاستفهامية، وهي الحجج المحورية في الخطاب.

---

[1] – ابن حجر: فتح الباري، ج8 : 71.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي، 12، 104.

فكانت بعد ذلك سلسلة الاستنتاجات الحجاجية لهرقل من خلال حواره مع أبي سفيان، فكل سؤال قابله جواب أوصل إلى استنتاج حجاجي على نبوة محمد **صلى الله عليه وسلم** ، وهو ما يوضحه الجدول الآتي:

الرقم	السؤال	الجواب	الاستنتاج
1	**كَيْفَ حَسَبُهُ فِيكُمْ؟**	**هُوَ فِينَا ذُو حَسَبٍ**	**كَذلكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي أَحْسَابِ قَوْمِهَا**
2	**فَهَلْ كَانَ مِنْ آبائه مَلِكٌ؟**	**لا**	**لَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مَلِكٌ قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ آبائه**
3	**فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ ؟**	**لا**	**فَعَرَفْتُ أَنَّهُ لَمْ يكُنْ لِيَدَعَ الْكَذِبَ على النَّاسِ ثُمَّ يَذْهَبَ فَيَكْذِبَ عَلَى اللهِ**
4	**أَيَتَّبِعُهُ أَشْرَافُ النَّاسِ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ ؟**	**بَلْ ضعَفَاؤُهُمْ**	**ضُعَفَاؤُهُمْ هُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ**
5	**يَزِيدُونَ أَوْ يَنْقُصُونَ ؟**	**لاَ، بَلْ يَزِيدُونَ**	**وَكَذلكَ الإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ**
6	**هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ عَنْ دِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ سَخْطَةً لَهُ**	**لاَ**	**وَكَذلكَ الإِيمَانُ إِذَا خَالَطَ بَشَاشَةَ الْقُلُوبِ**
7	**فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ وفَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ ؟**	**تَكُونُ الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالاً، يُصِيبُ مِنَّا وَنصِيبُ مِنْهُ**	**وَكَذلكَ الرُّسُلُ تُبْتَلَى ثُمَّ تَكُونُ لَهُمُ الْعَاقِبَةُ**
8	**فَهَلْ يَغْدِرُ ؟**	**لاَ**	**كَذلكَ الرُّسُلُ لاَ تَغْدِرُ**
9	**فَهَلْ قَالَ هذَا الْقَوْلَ أَحَدٌ قَبْلَهُ؟**	**لا**	**لَوْ كَانَ قَالَ هذَا الْقَوْلَ أَحَدٌ قَبْلَهُ قُلْتُ رَجُلٌ ائْتَمَّ بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ**
10	**بِمَ يَأْمُرُكُمْ ؟**	قُلْتُ يَأْمُرُنَا بِالصَّلاَةِ	**(كل ما يأمركم به ليس فيه مصلحة**

		وَالزَّكَاةِ وَالصِّلَةِ وَالْعَفَافِ	شخصية) استنتاج مضمر لم يتم التصريح به

النتيجة النهائية ⟸ **إنْ يَكُ مَا تَقُولُ فِيهِ حَقًّا فَإِنَّهُ نَبِيٌّ**

ثم أتبع هذه النتيجة النهائية بسلسلة حجج تراتبية، داعمة للنتيجة المحورية، وهو ما يوضحه السلم الحجاجي الآتي:

ن — **فإنه نبي**

ح4 — وَلَيَبْلُغَنَّ مُلْكُهُ مَا تَحْتَ قَدَمَيَّ

ح3 — وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمَيْهِ

ح2 — وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ لأَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ

ح1 — وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ وَلَمْ أَكُ أَظُنُّهُ مِنْكُمْ

ومما تجدر الإشارة إليه أن النتيجة المراد بلوغها لم تكن نتيجة الاستراتيجية التلميحية لبنية الاستفهام، رغم أهميتها و تفوقها في الصناعة الحجاجية على التراكيب الأصلية المباشرة. بل كانت البنية الاستفهامية في هذا الخطاب حقيقية، ومع ذلك كان لها دور حجاجي واضح. فالمتكلم لم يكن يريد إقناع المخاطب بقضية، أو جعله يذعن لها. فيضطر لذلك إلى الاستعانة بما يحقق له الفعالية الحجاجية. وقد كان يمكن أن يتم له بآليات الاستراتيجية التلميحية. وهي القادرة على تحقيق الانفعالات الوجدانية اللازمة والضرورية للصناعة الحجاجية. وإنما وجدنا المتكلم ذاته يشترك مع المتلقي في البحث عن الحقيقة، وكليهما على مسافة واحدة من النتيجة المراد الوصول إليها. ولكن المتكلم بصدق في النية، والمخاطب بإكراهات المقام والأحوال كما سبقت الإشارة.

وكان الحجاج مقنعا ومفحما للعدو قبل الصديق، حجاج لغير المسلم ليسلم، وحجاج للمسلم لزيادة يقينه. لأن الحجج كانت عقلية، واشترك في صناعتها هرقل وأبو سفيان وكليهما كافر إذ كانت الحقيقة هدف هذا الخطاب. فصار النص حجة لينتقل إلى المتلقي الكوني بهذه القيمة الحضارية، وبإحكام الصنعة الحجاجية فبرهن وأقنع. وكانت بنية الاستفهام وبالاعتماد على طريق الحجج المؤسسة على الوقائع هي أساس هذه الصنعة.

الاستفهام التقريري

أما إذا تحولنا من الدلالة الأصلية إلى الدلالات الاستلزامية للاستفهام، فإننا نقف أولا على الاستفهام التقريري. الذي يعد اللجوء إليه هو من قبيل اعتماد الاستراتيجية التلميحية، وهي أكثر الاستراتيجيات تأثيرا في المتلقي وأشدها إقناعا و الأقوى حجة. ولذلك لمسنا كثافة توظيفية لها في مقامات الإقناع.

والمتكلم بهذه البنية اللغوية يدرك أن المتلقي لا يعترض على ما قرره ولا يخالفه، لأنه يختار لحججه مسلمات من المخزون الحجاجي المشترك بينهما قد يستطيع أن يجعلها المتكلم – وبهذه الآلية الاستفهامية التقريرية – في مقام المسلمات لدى المتلقي فيسلم بها هو أيضا.

واختيار البنية الاستفهامية للمقام المناسب من دلالات كفاءة المتكلم التداولية، وذلك لتوفر حسن معرفة بالمتلقي وبظروف المقام بالفعل القضوي موضوع السؤال. فهي حجج استنادا إلى قصد المتكلم، وليس اعتمادا على البنية اللغوية. ومما ورد منه في المدونة:

3 – **"حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّاس قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: هَلْ تُمَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: فَهَلْ[1] تمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللهِ،قَالَ:فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ"** [114]

[1] – اختلف في مسألة ورود الاستفهام التقريري بأداة الاستفهام (هل)، ونقل السيوطي كلام للكندي، جاء فيه؛ "ذهب كثير من العلماء في قوله: "هل يسمعونكم إذ تدعون، أو ينفعونكم" [الشعراء:82– 83] إلى أن (هل) تشارك الهمزة في معنى التقرير

4 - "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه أَوْ يُنَصِّرَانِه أَوْ يُمَجِّسَانِه كَمَا تنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيرَةَ رضي الله عنه: (فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)" [1702]

5 – "حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: بَعَثَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه، إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، مِنَ الْيَمَنِ بِذُهَيْبَةٍ فِي أَدِيمٍ مَقْرُوظٍ؛ لَمْ تُحَصَّلْ مِنْ تُرَابِهَا، قَالَ: فَقَسَمَهَا بَيْنَ أَرْبَعَةِ نَفَرٍ: بَيْنَ عُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ، وَأَقْرَعَ بْنِ حَابِسٍ، وَزَيْدِ الْخَيْلِ، وَالرَّابِعُ إِمَّا عَلْقَمَةُ وَإِمَّا عَامِرُ بْنُ الطُّفَيْلِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِه: كُنَّا نَحْنُ أَحَقَّ بِهذَا مِنْ هؤُلاَءِ قَالَ: فَبَلَغَ ذلِكَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم ، فَقَالَ: أَلاَ تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ، يَأْتِينِي خَبَرُ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَمَسَاءً؟ قَالَ: فَقَامَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ، مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ، نَاشِزُ الْجَبْهَةِ، كَثُّ اللِّحْيَةِ، مَحْلُوقُ الرَّأْسِ، مُشَمَّرُ الإِزَارِ؛ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ اتَّقِ اللهَ قَالَ: وَيْلَكَ! أَوَلَسْتُ أَحَقُّ أَهْلِ الأَرْضِ أَنْ يَتَّقِيَ اللهَ؟" [640]

6 - "حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، وَهُوَ يَقْسِمُ قَسْمًا، أَتَاهُ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ اعْدِلْ فَقَالَ: وَيْلَكَ! وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَم أَعْدِلْ؟ قَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ " [642]

إن السؤال الذي افتتح به الخطاب في (3)، استفهام حقيقي. وهو فعل كلامي فتح أفق إشكالية مطروحة على العقل البشري والمتمثلة في إمكانية رؤية الله عز وجل يوم القيامة. فيأتي البناء الهندسي في هذا الخطاب في إطار الصناعة الحجاجية ليقدم للسائل الحجة على حقيقة وجود هذه الرؤية ، وبالفعل الكلامي ذاته (الاستفهام) الذي طرح الإشكالية . ولكن هذه المرة حيث الدلالة الاستلزامية له، وهي دلالة ضمنية تكون عادة أكثر الحجج قوة من الدلالات المصرح بها.

والتوبيخ". ثم نقل كلام لأبي حيان نقله بدورهم عن بعض أهل العلم جاء فيه: "أن (هل) تأتي تقريرا كما في قوله: "هل في ذلك قسم لذي حجر" [الفجر:5]. وينظر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج5] 1703- 1704.

كان الاستفهام التقريري عمدة هذه الحجة وعمادها، وعن طريقها وضع المتكلم بهذه المقدمات المسلم بها، ليتوصل بها إلى إثبات النتيجة المرادة، وهي رؤية الله عز وجل يوم القيامة.

هَلْ تُمَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟

فَهَلْ تمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ ؟

والحقيقة أن لا أحد يشك في إمكانية رؤية القمر والشمس كليهما رأي العين، وما دام المخاطب واع بمهمته الخطابية في الصناعة الحجاجية، فقد أكد بدوره المؤكَّد، وشارك في الخطاب بإجابته عن السؤال بأنه لا يشك في هذه الرؤية. ليؤكد المتكلم وجود هذه الرؤية لله تبارك وتعالى في الغيب أيضا كما يرون هم أيضا القمر والشمس في الحياة الدنيا.

وقد تضافرت مع آلية الاستفهام التقريري في الحجاج لوجود الرؤية، آلية المجاز المتمثل في الصورتين التشبيهيتين اللتين تضمنهما الاستفهامان، وهو تشبيه حقيقة رؤية[1] الله تعالى في الوضوح اليقيني برؤية الشمس أو برؤية القمر. وقد جاء في فتح الباري لابن حجر عن سر اختيار القمر والشمس دون سائر الأشياء الظاهرة لفتة حجاجية قيمة في قوله: "إنما خص الشمس والقمر بالذكر مع أن رؤية السماء بغير سحاب أكبر آية، وأعظم خلقا من مجرد الشمس والقمر لما خُصَّا به من عظيم النور والضياء بحيث صار التشبيه بهما فيمن يوصف بالجمال والكمال سائغا شائعا في الاستعمال"[2]. فكان لهذا الاختيار تأثيره الوجداني الإنفعالي ودوره الهام لا ينكر في الصناعة الحجاجية. كما كان للتقرير عن طريق التشبيه والتصوير قيمة حجاجية مضافة أو داعمة لبنية الاستفهام التقريري. حيث أخرج ما لا يدرك إلى ما يدرك بالحاسة و جعل من حقيقة رؤية الله تبارك وتعالى بمنزلة ما يدرك ويشاهد. لينتهي الخطاب محققا للنتيجة الحجاجية والمدعومة أصلا من

[1] – قال ابن الأثير: قد يتخيل بعض الناس أن الكاف كاف التشبيه للمرئي وهو غلط، وإنما هي كاف التشبيه للرؤية وهو فعل الرائي.." ابن حجر: فتح الباري، ج11 : "494.

[2] – نفسه4 114 ص494.

طريق حجاجي ثالث يتكرر في مدونتنا عندما يكون المتكلم رسول الله **صلى الله عليه وسلم** وهو الحجاج عن طريق حجة السلطة.

وأحيانا يأتي الاستفهام التقريري كحجة داعمة في آخر الخطاب، ليكون عندها فصل الخطاب. ولم يرتكز الخطاب في بدايته على آلته الحجاجية ، ومع ذلك لعب دورا هاما في الصناعة الحجاجية لهذا الخطاب. من ذلك الشاهد (4). فإن كانت البنية الحجاجية المحورية التي نحن بصددها هي البنية الاستفهامية الظاهرة في سطح الخطاب، إلا أننا في هذا الخطاب نحس أنه قائم على بنية حجاجية حوارية بين سائل ومجيب في كل الخطاب، ولكن الأسئلة كلها ضمنية، نتلمس وجودها الفعلي بقوة من خلال السياق. وهو الأمر الذي أكدته نظرية المساءلة بأن أي كلام يثير سؤالا ولابد أو يستدعيه، مما يضع النص في قالب حواري ونقاشي بما يتطلبه المقام من حجاج، ومن هذه الطبيعة الاستفهامية للكلام يتولد الحجاج، ومن ثم لا كلام من غير حجاج.

وقبل الوقوف على الدلالة الحجاجية لبنية الاستفهام التقريري، نقف أولا على الاستفهامات الضمنية لهذا النص، وبإمكاننا أن نتصور البنية الحوارية القائمة على السؤال والجواب بين النبي ﷺ وأبي هريرة رضي الله عنه كالآتي:

أ / **كيف يولد الإنسان ؟**

ب/ **مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ**

أ / ما تفسير هذا التباين بين الناس بين مؤمن وكافر؟

ب/ يعود ذلك إلى التنشئة،فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ

أ / هل يمكن للتنشئة أن تغير واقعا ؟

ب/ نعم،كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ **هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟**

أ /(فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)

وكما هو ملاحظ؛ ما من قضية إلا وتضمنت وجود سؤال، يراد من هذه البنية الحوارية جعل المتلقي يشارك في العملية الحجاجية. فتكون الإجابات بهذه البنية مقنعة وتجعل المتلقي يذعن لها.

وكيف لا يقتنع بحجاج شارك هو في صناعته؟ وهو جوهر ما قامت عليه نظرية المساءلة التي تعني صناعة الظروف الملائمة لإثارة الأسئلة القائمة على الحجاج.

ووفق سلم حجاجي انتظمت حجج هذا الخطاب، وهو ما يوضحه الشكل الآتي:

ن — **مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ**

ح4 — (فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)

ح3 — **هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟**

ح2 — كَمَا تَنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ

ح1 — فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ

لقد احتلت حجة الاستشهاد أعلى السلم الحجاجي لأنها من النص المقدس، رغم كونها مستدركة على حجج الرسول **صلى الله عليه وسلم** ، وهي من طريق الحجج المؤسسة لبنية الواقع. بينما جاءت كل الحجج الأخرى من طريق الحجج المؤسسة على الواقع. فكانت الحجة التالية من حيث القوة القائمة بآلية الاستفهام التقريري لتسلط على المخاطب ضغطا حجاجيا من خلال جعل هذه القضية أمرا مسلما به، فيسلم بكمال الإنسان عند الولادة كما سلم بكمال البهيمة عند الولادة أيضا. وكانت حجة داعمة لحجة تلميحية مجازية وهي آلية الصورة التشبيهية. الحجة الأساس في هذا الخطاب للدلالة على أثر التنشئة وخاصة تنشئة الوالدين التي عدها المتكلم السبب الرئيس لهذا التغير.

بدأ الخطاب بأسلوب القصر: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ)، ثم أتبع القصر بشرح يوضحه ثم تكملة عن طريق **الصورة التشبيهية** المستمدة عناصرها من الواقع الحسي والاجتماعي، وذلك توظيفا لآلية الإطناب بالتفصيل بعد الإيجاز. وهي حجة ضاغطة أخرى.كما أشفع هذه الصورة باستفهام تقريري كحجة ضاغطة إضافية.

وقد تصاحب بنية الاستفهام التقريري تعبيرات لغوية توجهه إلى دلالات حجاجية جديدة داعمة للبنية الحجاجية المحورية، ومثال ذلك تعبيرات الزجر التي لا تستعمل عادة بمعناها الاصطلاحي الظاهري، وإنما تأتي تأكيدا للخطاب. ومن ذلك ما ورد في (5) و (6) .

جاءت بنيتا الاستفهام التقريري في سياق حجاجي عام دال على وجود النتيجتين اللتين أرادت البنيتان الحجاجيتان الحجاج لهما، وهما؛ (تقوى و عدل رسول الله **صلى الله عليه وسلم**). فالسياق العام للخطاب دال على تقوى الرسول وعدله، كيف لا وهو حامل هذه الرسالة التي تأمر بهما. وقد أكده الخطاب ذاته في بنية حديث الشاهد الأول وهو قوله **صلى الله عليه وسلم**: "**أَلاَ تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينُ مَنْ فِي السَّمَاءِ، يَأْتِينِي خَبَرُ السَّمَاءِ صَبَاحًا وَمَسَاءً**".

فبعد البيان والبرهان يأتي من يشكك في ذلك، فجاء التأكيد عليهما بآلية حجاجية لسانية؛ هي الاستفهام التقريري، ليجعل المخاطب يشارك بنفسه المتكلم في الوصول إلى هذه النتيجة حتى لا يتمكن بعدها من معارضتها. ولكن لما كان الاعتراض شديدا كان الحجاج أقوى وأشد ومناسبا للحال والمقام. فالمعترض هو ذات الشخص في الشاهدين[1]، وقد بين حديث الشاهد الأول سيمات شخصيته بالقول:"**فَقَامَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ، مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ، نَاشِزُ الْجَبْهَةِ، كَثُّ اللِّحْيَةِ، مَحْلُوقُ الرَّأْسِ، مُشَمَّرُ الإِزَارِ؛ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ اتَّقِ اللهَ**" فهي هيئة دالة على أعرابي جلف الطباع، كما أن الحلق لم يكن شأن السلف، بل كانوا يوفرون شعورهم كما ذكر العسقلاني، والحلق ميزة الخوارج[2].

---

[1] – ورد في حديث الشاهد الثاني أنه "ذُو الْخُوَيْصِرَةِ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ"، وفي شرح فتح الباري لحديث الشاهد الأول قال:"وهذا الرجل هو ذُو الْخُوَيْصِرَةِ التميمي" ابن حجر: فتح الباري، ج7 673.

[2] – نفسه.

فالحال والمقام يحتاجان إلى حجاج مناسب. وكفاءة المتكلم التداولية تقتضي اختيار البنية الحجاجية المناسبة. فكان الاستفهام التقريري أشد إقناعا للمتلقي بهذا الحال لأنها الأنسب حجة. وليس للمتلقي أن يعترض بعد ذلك على ما قرره المتكلم فهذه الآلية الاستفهامية تجعل النتيجة في مقام المسلمات لدى المتكلم و المتلقي.

بل كان المقام في حاجة أيضا إلى دعم حجج أخرى ليتم إقناع هذا الأعرابي ومن على شاكلته، فكانت بداية زيادة "**ويلك**" وهي تستعمل للزجر، وهي عادة عربية للتأكيد[1]، وتعد قوتها الحجاجية فيما تحدثه من ضغط وجداني شديد على المخاطب بإبرازها للحالة النفسية للمتكلم. وقد أضافت هذه العبارة دلالة حجاجية جديدة للاستفهام، وهي دلالة التوبيخ الذي يخرج الخطاب للدلالة على النهي عن إنكار هذه الصفات الجليلة عن رسول الله **صلى الله عليه وسلم**. ثم كان أسلوب الشرط الذي تضمنته البنية الاستفهامية للشاهد الثاني مزيد تأكيد للنتيجة وتقريرا لها. وذلك حين ينفي المتكلم وجودها أصلا إن لم توجد لديه. كل هذا الحجاج اللساني يجعل المخاطب يقتنع ثم يرتدع ويذعن.

[1] – قال **ابن حجر**: "**هي كلمة تدعم بها العرب كلامها ولا تقصد معناها**" فتح الباري، ج3 ¨ 654. وقال النووي: "فَهَذِه الْكَلِمَة أَصْلُهَا لِمَنْ وَقَعَ فِي هَلَكَة ... وَقِيلَ: هِيَ كَلِمَة تَجْرِي عَلَى اللِّسَان وَتُسْتَعْمَل مِنْ غَيْر قَصْد إِلَى مَا وُضِعَتْ لَهُ أَوَّلًا بَلْ تُدَعِّم بِهَا الْعَرَب كَلَامهَا كَقَوْلِهِمْ: لَا أُمّ لَهُ لَا أَب لَهُ تَرِبَتْ يَدَاهُ قَاتَلَهُ اللَّه مَا أَشْجَعه". صحيح مسلم بشرح النووي . 9. ص74.

الاستفهام التوكيدي

ومن الدلالات الاستلزامية الحجاجية للاستفهام (التوكيد)، والاستفهام التوكيدي يسلط ضغطا حجاجيا قويا على المتلقي؛ فهو خبر مثبت) وهو إلى جانب دلالته على اشتراك المتكلم والمخاطب في الحجاج للنتيجة بسبب البنية الحوارية فهو يعمل على تأكيدها أيضا. فيكون الحجاج به أقوى، والأثر أكبر، والاقتناع شبه مؤكد.

ومما ورد من ذلك :

7 – قال رَسُول الله **صلى الله عليه وسلم : " أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهَرًا ببَاب أَحَدكُمْ يَغْتَسلُ فيه كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ**[1] **ذلكَ يُبْقي منْ دَرَنه ؟ قالُوا: لاَ يُبْقي منْ دَرَنه شَيْئًا قَالَ: فَذلكَ مثْلُ الصَّلَوات الْخَمْس يَمْحُو اللهُ به الْخَطَايَا"** [389]

8 – " قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ لله مَلاَئكَةً يَطُوفُونَ في الطُّرُق، يَلْتَمسُونَ أَهْلَ الذّكْر فَإنْ وَجَدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللهَ، تَنَادَوْا: هَلُمُّوا إلَى حَاجَتكُمْ قَالَ: فَيَحُفُّونَهُمْ بأَجْنحَتهمْ إلَى السَّمَاء الدُّنْيَا قَالَ: فَيَسْأَلُهُمْ رَبُّهُمْ، وَهُوَ أَعْلَمُ منْهُمْ مَا يَقُولُ عبَادي قَالُوا: يَقُولُونَ، يُسَبِّحُونَكَ، وَيُكَبِّرُونَكَ، وَيَحْمَدُونَكَ، وَيُمَجِّدُونَكَ قَالَ: فَيَقُولُ هَلْ رَأَوْني قَالَ: فَيَقُولُونَ، لاَ وَالله مَا رَأَوْكَ قَالَ: فَيَقُولُ وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْني ؟قَالَ: يَقُولُونَ، لَوْ رَأَوْكَ

[1] – ولفظ مسلم": أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهَرًا ببَابِ أَحَدكُمْ يَغْتَسلُ فيه كُلَّ يَوْمٍ خَمْس مرات: هل كان يُبْقي منْ دَرَنه شيء؟. ينظر: ابن حجر : فتح الباري : 2 : 15.

كَانُوا أَشَدَّ لَكَ عِبَادَةً، وَأَشَدَّ لَكَ تَمْجِيدًا، وَأَكْثَرَ لَكَ تَسْبِيحًا قَالَ: يَقُولُ فَمَا يَسْأَلُونِي قَالَ: يَسْئَلُونَكَ الْجَنَّةَ قَالَ: يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُونَ، لاَ وَاللهِ يَا رَبِّ مَا رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُونَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا، كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصًا، وَأَشَدَّ لَهَا طَلَبًا، وَأَعْظَمَ فِيهَا رَغْبَةً قَالَ: فَمِمَّ يَتَعَوَّذُونَ قَالَ: يَقُولُونَ مِنَ النَّارِ قَالَ: يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُونَ لاَ وَاللهِ مَا رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا قَالَ: يَقُولُونَ لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا فِرَارًا، وَأَشَدَّ لَهَا مَخَافَةً قَالَ: فَيَقُولُ فَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ قَالَ: يَقُولُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ: فِيهِمْ فُلاَنٌ، لَيْسَ مِنْهُمْ إِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ قَالَ: هُمُ الْجُلَسَاءُ، لاَ يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ" [1722]

في (7) كان الحجاج لأجل إدراك أثر الصلوات في محو الخطايا، وبالتالي العمل على الإقناع بضرورة المحافظة عليها. وكان الاستفهام التوكيدي "**مَا تَقُولُ ذلِكَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ؟**" يؤكد حقيقة هي من المسلمات بها لدى طرفي الخطاب، وهي أثر الاغتسال في اليوم خمس مرات في الطهارة الجسدية. وقد لعب هذا الاستفهام الدور الأساس في حجاجية هذا النص بالصورة التشبيهية البارزة فيه، إذ احتلت البنية الاستفهامية موقع المشبه به، ليأتي المشبه محققا النتيجة المنطقية أو التي صارت كذلك بسحر الاستفهام التوكيدي- وهي محو الصلوات الخمس للخطايا. وكانت فائدة التشبيه التمثيلي أيضا التأكيد، كما كان لجعلها المعقول كالمحسوس دور حجاجي. فكما يطهِّر الماء الأقذار من الأجساد والألبسة، فكذلك الصلوات الخمس تطهر الإنسان من الذنوب والخطايا.

وحجة الاستفهام التوكيدي دفعت المتلقي دفعا إلى إعلان رأيه صراحة في جوابه، وكان الجواب تأكيدا على النتيجة التي أرادها المتكلم "**قالُوا: لاَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا**". فكان التسليم إذا بأثر المياه في إزالة الأوساخ. لتكون المطابقة الذهنية بعد ذلك بين أثر المياه وأثر الصلوات الخمس في محوها الخطايا.

إلا أن اللافت في هذا النص كثافة الحجج اللسانية الفرعية الداعمة للبنية الحجاجية المحورية والمتمثلة في الاستفهام التوكيدي. من ذلك أداة **الشرط** (لو) التي يقتضي دخولها على الفعل أن

يكون هناك جواب للشرط متعلق به، إلا أن الجواب محذوف، وحل محله الاستفهام تأكيدا لهذا الجواب. فهذا العمل الذهني للمتلقي يجعله مشاركا في الصناعة الحجاجية.

كما كان الإيجاز **بالحذف** حاضرا في عبارة :" **فذلك** "، وتقديره ؛ (**إذا ثبت أثر الاغتسال بالماء على الأقذار، فهو مثل الصلوات الخمس**). وهذا الحذف أيضا يجعل المحذوف من المسلمات. وكما كان الإيجاز حاضر ا، كان **للإطناب** دوره الحجاجي أيضا من خلال ظاهرة التكرار، وذلك بتكرار المتلقي العبارة بلفظها للمتكلم: "قالُوا: لاَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا".وهي كما قال الطيبي ونقله العسقلاني"مبالغة في نفي الذنوب؛ لأنهم لم يقتصروا في الجواب على(لا) بل أعادوا اللفظ تأكيدا"[1].

ومن كثافة الحجج اللسانية الداعمة الدقة الشديدة في انتقاء الألفاظ والعبارات التي يمكن أن تستقل كل واحدة منها بوظيفة حجاجية قائمة بذاتها، من ذلك؛ **فعل الظن** (ما تقول)[2]، وهو يظهر المتكلم وكأنه ليس له جواب مسبق، وإنما يريد الإجابة من المتلقي، فإذا أجاب وأكد يكون مشاركا في الصناعة الحجاجية ويقبل دون تردد النتيجة النهائية ويقتنع ويذعن.

ثم نقف عند قوله (**أرأيتم**) حيث وضع الموصوف أمام العين مباشرة. وفي قوله (**بباب أحدكم**) دلت على القرب قال النووي: "قَوْله: (عَلَى بَاب أَحَدكُمْ) إِشَارَة إِلَى سُهُولَته وَقُرْب تَنَاوُله"[3]. فكما الغسل سهل لقرب النهر فإن إقامة الصلوات سهلة لقرب الله تبارك وتعالى. ووفي استعمال الفعل المضارع (**يغتسل**) دلالة على الاستمرارية في الغسل. وكذلك الصلاة ينبغي الاستمرار عليها لمن أراد تحقيق النتيجة. وقوله(**كل يوم**) تأكيد ثاني لهذه الاستمرارية بلفظ مباشر. وقوله: (**خمسا**) تأكيد ثالث على هذه الاستمرارية والتكرار في اليوم الواحد؛ وهو تحديد عددي دقيق يذكر بشعيرة الصلاة. وبعد كل هذا، أيبقى ذنب على الإنسان؟

حجج متعددة ومتنوعة؛ لسانية ونفسية واجتماعية، تظافرت في هذه الصناعة الحجاجية لتحقيق النتيجة النهائية وهي: المحافظة على الصلوات الخمس. استدرجت هذه الحجج المتلقي

[1] – ابن حجر: فتح الباري 2 : 15.

[2] – قال ابن مالك: فيه شاهد على إجراء فعل القول مجرى فعل الظن، وشرطه أن يكون مضارعا مسندا إلى المخاطب متصلا باستفهام". نفسه.

[3] – صحيح مسلم بشرح النووي 5 170.

استدراجا ليشارك في صناعتها بل ويكون مشاركا للحجاج لها. وكل هذه الحجج كان لها دور في تهيئة العقول والقلوب للاقتناع بما سيأتي ذكره. (المحافظة على الصلوات الخمس). لمن يريد تحقيق الطهارة المعنوية. فالهدف الحجاجي من الخطاب تحقق بالاقتناع بالصلوات الخمس وسيلة لمحو الخطايا.

في (8) كان الحجاج لأهمية ذكر الله عز وجل بآلية الاستفهام التوكيدي. تحفيزا للمسلم وحثا له على المداومة على الذكر. والذكر ممارسة لسانية وقلبية. والملفت في هذا الخطاب بنيته الحوارية ذات الدور الاستراتيجي الفعال في الصناعة الحجاجية بل قد تعد ركيزته. وتأتيها هذه الأهمية في دورانها في فلك دائرة الاحتمال وهي إحدى سمات الخطاب الحجاجي. والخطاب عموما مبني في الأساس على هذه العلاقة التحاورية كما سبق تبيينه في عرض تظرية المساءلة في الفصل الأول حيث الأسئلة فيه قد تكون ظاهرة مصرحا بها أوتكون ضمنية يحددها سياق الخطاب وهو الغالب الأعم. وقد كان الحوار في هذا الشاهد ظاهرا.

دار الحوار بين الله تبارك وتعالى وملائكته الأبرار و المتلقي المستهدف من هذا الخطاب هو المتلقي الكوني. كانت الصناعة الحجاجية فيه أوضح من أن توضح خاصة في البنية الاستفهامية. وقد خرج الاستفهام إلى التوكيد، وتكرر بهذه الدلالة الاستلزامية ثلاث مرات. واحتل مواقع مفصلية من الخطاب، وهذه الاستفهامات هي:

وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي ؟

فَكَيْفَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا ؟

فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا ؟

هذه الأسئلة هي حجج لقضية، طبيعة بنية هذه الحجج الاستفهامية تجعل المتلقي يشارك في صناعتها بالطريقة الاستلزامية، فتصبح القضية من المسلمات لدى المتخاطبين معا. كما أن إمكانات البنية الحوارية الحجاجية جعلته يزخر بحجج أخرى، وهي إجابات الملائكة الإثباتية على تلك الاستفهامات. كانت هذه الإجابات أيضا حججا إضافية ضاغطة هي مزيدَ توكيد وبيان.

كما كان لأداة **الشرط** (لو) دور حجاجي آخر حيث يقتضي دخولها على الفعل وجود جواب للشرط متعلق به ، إلا أن الجواب محذوف وقد حل محله الاستفهام وهو تأكيد ثالث أو حجة أخرى في صيغة تركيبية واحدة. فهذا العمل الذهني المتعدد للمخاطب يجعله مشاركا في الصناعة الحجاجية ومن ثم الوصول التلقائي إلى النتيجة التي ستكون محل اقتناع شامل وإذعان كامل فكأنما هي من بنات أفكاره. ويمكن أن نتصور لهذه الحجج سلما كالآتي:

ن ــــ **الإقبال على الذكر**

ح1 ــــ هُمُ الجُلَسَاءُ، لاَ يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ

ح2 ــــ **فَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ**

ح3 ــــ **فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا؟**

يَتَعَوَّذُونَ مِنَ النَّارِ من غير أن يرَوْهَا لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا فِرَارًا، وَأَشَدَّ لَهَا مَخَافَةً

ح4 ــــ **فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا؟**

يَسْئَلُونَ اللهَ الجَنَّةَ من غير أن يرَوْهَا لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا، كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصًا، وَأَشَدَّ لَهَا طَلَبًا، وَأَعْظَمَ فِيهَا رَغْبَةً

ح5 ــــ **وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي؟**

يُسَبِّحُونَ اللهَ، وَيُكَبِّرُونَه وَيَحْمَدُونه، وَيُمَجِّدُونَه من غير أن يرَوْهُ و لَوْ رَأَوْه كَانُوا أَشَدَّ لَه عِبَادَةً، وَ تَمْجِيدًا، وَأَكْثَرَ لَه تَسْبِيحًا.

ح6 ــــ تحُفُّونَهُمْ المَلاَئِكَةُ بِأَجْنِحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا

لقد صعدت إلى أعلى السلم الحجاجي الحجة الأكثر قوة، وهي من الحجج التي تستدعي القيم (Argument bases sur les valeur) بحسب تصنيف بيرلمان وتيتيكان، وهي من نوع حجة الاستحقاق (Largument du merite). فهؤلاء الجلساء الذين استحقوا محو الذنوب لمجرد مجالستهم للذاكرين يكفيها حجة قوية تدفع المخاطب دفعا نحو الاقتناع والإذعان والعمل. فهي حجة يعسر ردها، لأنها تغلق المنافذ أمام حجاج مضاد، وتقطع الطريق أمام المتردد الشاك.

الاستفهام الإنكاري

ومن الدلالات الاستلزامية الحجاجية للاستفهام الإنكار، وهو آلية حجاجية شديدة الأثر تفيد النفي، يقول السكاكي: "وإن أردت به الإنكار فانسجه على منوال النفي"[1]. وبصيغتها الاستفهامية تعمل على اشراك المتلقي في الخطاب وفي النتيجة كذلك بما يستلزمه السؤال من جواب ضمني بتأكيد نفي ما نفاه ويؤكد السكاكي هذا الدور الحجاجي والذي سماه (البرهاني) في التعليق على جملة الاستفهام الإنكاري "أضربت زيدا؟" فقال: "فإنك إذا أنكرت من يردد الضرب بينهما تولد منه إنكار الضرب على وجه برهاني" [2]. ومما ورد من ذلك:

9 - "حديث سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ، قَالَ: كُنَّا بِصِفِّينَ، فَقَامَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ اتَّهِمُوا أَنْفُسَكُمْ، فَإِنَّا كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ وَلَوْ نَرى قِتَالاً لَقَاتَلْنَا، فَجَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ **أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ؟** فَقَالَ: بَلَى فَقَالَ: **أَلَيْسَ قَتْلاَنَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتْلاَهُمْ فِي النَّارِ؟** قَالَ: بَلَى قَالَ: **فَعَلَى مَا نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا أَنَرْجِعُ وَلَمَّا يَحْكُمِ اللهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ؟** فَقَالَ: ابْنَ الْخَطَّابِ إِنِّي رَسُولُ اللهِ وَلَنْ يُضَيِّعَنِي اللهُ أَبَدًا فَانْطَلَقَ عُمَرُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِلنَّبِيِّ **صلى الله عليه وسلم** ؛ فَقَالَ: إِنَّهُ رَسُولُ

[1] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص315.

[2] – نفسه، ص 316.

اللهِ وَلَنْ يُضَيِّعَهُ اللهُ أَبَدًا فَنَزَلَتْ سُورَةُ الْفَتْحِ، فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** عَلَى عُمَرَ إِلَى آخِرِهَا فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَوَ **فَتْحٌ هُوَ** قَالَ: نَعَمْ" [1168]

10 – "حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: لاَ يَمْنَعُ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي جِدَارِهِ، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: **مَالِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ!؟** وَاللهِ لأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ" [1037]

إن الاستفهام الإنكاري في (9) هو بنية هذا الخطاب المحورية، وقد أثار إشكالا احتار له الصحابة وهو عظم التنازل الذي قدمه القائد (الرسول **صلى الله عليه وسلم**) لكفار قريش في صلح الحديبية، فجاء الاستفهام في صيغة شديدة الإنكار رفضا قاطعا لهذا الصلح ومحاولة للإقناع بالتراجع عنه؛ وذلك في قول عمر بن الخطاب : "**فَعَلَى مَا نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا أَنَرْجِعُ وَلَمَّا يَحْكُمِ اللهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ ؟**" فكان الاستفهام الإنكاري آلية الاستدلال لهذا الرفض، وإن سبقته حجتان بالآلية الحجاجية ذاتها أي ؛ (الاستفهام) ولكن هذه المرة جاء تقريريا ، لأنه اعتمد قضيتين هما من المسلمات لدى أطراف الخطاب وذلك في قول عمر: "**أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ؟** " و" **أَلَيْسَ قَتْلاَنَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتْلاَهُمْ فِي النَّارِ؟**". وكان هذا الاستفهام لغرض توجيه الخطاب الوجهة الحجاجية لرفض هذا الصلح. لكن هذا الاعتراض بالإنكار أدى إلى اعتراض مماثل كان الأشد من حيث الكثافة الحجاجية.

لما ظهر عمر بن الخطاب بلهجة شديدة في الرفض لما استبد به الغضب[1]، كان القائد حليما حكيما، شديد العطف واللين في الإجابة – وهي من الاستراتيجيات التضامية الشديدة الأثر حجاجيا – فاعترض على رأيه بحجج عديدة وهي:

[1] – حال المتكلم غضب أخرجته عن مألوف عادته، وقد ذكر النووي ما يلي:" لَمْ يَكُنْ سُؤَال عُمَر –رَضِيَ اللَّه عَنْهُ– وَكَلَامه الْمَذْكُور شَكًّا؛ بَلْ طَلَبًا لِكَشْفِ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ وَحَثًّا عَلَى إِذْلَال الْكُفَّار وَظُهُور الْإِسْلَام كَمَا عُرِفَ مِنْ خُلُقه –رَضِيَ اللَّه عَنْهُ– وَقُوَّته فِي نُصْرَة الدِّين وَإِذْلَال الْمُبْطِلِينَ" **صحيح مسلم بشرح النووي** . 12 . 141.وكأن سؤاله للاستخبار وليس

ح 1 – "**ابن الخطاب**" بصيغة النداء، فكان في حذف الأداة الدلالة على قرب المكانة، كما دعم هذا القرب نداءه بكنيته المفضلة (ابن الخطاب). وهو إثارة لانفعال وجداني استمال به القلب قبل العقل.

ح2 – "إِنِّي رَسُولُ اللهِ وَلَنْ يُضَيِّعَنِي الله أَبَدًا "، أكد على حجة السلطة، مؤكدا دعم الله تعالى له، وأكد أيضا هذه الحجة بنون التوكيد في (إني).

ح3 – "فَانْطَلَقَ عُمَرُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم ؛ فَقَالَ: إِنَّهُ رَسُولُ اللهِ وَلَنْ يُضَيِّعَهُ اللهُ أَبَدًا"، وهو دعم لرأي القائد من شخصية نافذة مصداقيتها منزهة عن كل الشكوك، فهو الصادق المصدوق. وهي حجة شخصية قوية الأثر حجاجيا.

ح 4 – "فَنَزَلَتْ سُورَةُ الْفَتْحِ، فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى عُمَرَ إِلَى آخِرِهَا"" وهي من الحجج المؤسسة لبنية الواقع، والمتمثلة هنا في حجة الشاهد. وهو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ح5 – "فَقَالَ عُمَرُ: **يَا رَسُولَ اللهِ أَو فَتْحٌ هُوَ؟** قَالَ: نَعَمْ"، كان الاستفهام التعجبي لعمر تأكيدا على نجاعة هذا الصلح وقد اعتبره القرآن فتح. فإن لم يكن فتح لمكة بعد، فهو فتح لأبواب أحكم غلقها أمام انتشار الدعوة المحمدية لدخول المزيد من الأنصار في هذا الدين في أجواء الحرية التي صنعتها اتفاقية الصلح.

والفتح الميداني تحقق بعد مدة زمنية، لكن اعتبر الصلح فتح لأنه حقق أصلا أصيلا من أصول الحياة الإنسانية الكريمة وهو (**الحرية**) حيث يسود العدل والمساواة وينتشر الخير. فلإجل الحرية تم التنازل عن كثير من الفروع بينما كانت الأغلبية الحاضرة ترفض صلح الحديبية، ولم ترى هذه الأبعاد. فكانت الصناعة الحجاجية في هذا الخطاب سبيل إقناع من لم يقتنع. وأيضا سبيل بناء عقل المتلقي

للإنكار. لكن السياق يدل على أنه لم يسأل للتثبت، والدليل السياقي لذلك أنه لم يقتنع بكلام النبي، وقصد أبي بكر وروى له الحدث، واستبدا بهما الغضب .. وسار في حجاجه صلى الله عليه وسلم حتى اقتنع عمر، وقال متعجبا: أو فتح هو؟

الكوني. وخاصة بناء عقل المسلم الذي يتداول هذا الخطاب إلى قيام الساعة بناء راسخا يصنع كفاءة ذهنية قادرة على فقه الأولويات لتقديم الأهم على المهم على الأقل أهمية. ذلك بإمكانات الصناعة الحجاجية في التأثير في الإنسان ببعديه النفسي والعقلي.

كانت البنية الاستفهامية هي البنية الحجاجية الأساس في رفض المصالحة، أو في قبولها والإذعان لحجج نجاعتها. كانت آخر بنية حجاجية استفهام، وكانت البنية الحجاجية التي طرحت الإشكال استفهام، وكليهما من المصدر نفسه عمر بن الخطاب رضي الله عنه . لينتقل بسحر البنى الحجاجية من نقيض إلى نقيض، من رفض شديد إلى اقتناع عجيب.

أما في (10) فبعد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببعض حقوق الجار، خالف الأمر بعض القوم فأنكر أبو هريرة رضي الله عنه عليهم ذلك، ولما كان الأمر جلل والمخالفة عظيمة، لم يكتف بالنهي المباشر، بل عمد إلى بنية لغوية أدق دلالة وأوكد حجة، فكان النهي بالاستفهام الإنكاري والتوبيخي. **مَالِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ!؟** فكان لهذه الدلالة الاستلزامية للاستفهام والتي -بحكم طبيعتها يشارك المتلقي المتكلم في استنباطها – أثرها الحجاجي البين. وخاصة خروجها أيضا إلى دلالة استلزامية ثالثة وهي دلالة التعجب. فقد أظهرت صنيعهم بمظهر الأمر الشاذ المنكر الذي ما صار يألفه المجتمع الإسلامي إلى درجة أنه فاجأ أبا هريرة. فقد اقترفوا إذا أمرا عجبا!

لقد كان حجاج هذا الخطاب حجاجا مركبا، حجاج ببنية الاستفهام وحجاج بآلية حجة السلطة وحجاج بآلية الحجة الشخصية ممثلة في شخص أبي هريرة رضي الله عنه كل ذلك كان كفيلا بإثارة انفعالات المخاطبين بشدة، وجعلهم يحسون بعظيم جرمهم وكبير خطئهم، فيذعنوا ويكفوا. فالمتكلم أبو هريرة ولي في هذه الفترة إمارة المدينة[1]، وحجة السلطة تخول له مثل هذا الاستفهام الإنكاري والتوبيخي في الآن ذاته، وتجعله يحمل طابع الإلزام. ومما زاد الحجة قوة

[1] – فقد ظن بعضهم أن الحديث قيل في غير زمان تولي أبو هريرة مسؤولية في الدولة، وطبقا لصفاته ومنزلته السابقة لا يمكن أن يحمل كلامه صفة الإلزام، وأن الجملة الأخيرة التي تحمل معنى التهديد حمل ذلك على المجاز. وأن الاستفهام لا يخرج إلى التوبيخ والإلزام. وهذا يؤكد ما نذهب إليه من دور السياق في تحديد الدلالات الحجاجية. وينظر؛ ابن حجر: فتح الباري، ج5) 132.

والإنكار شدة، قوله بعد ذلك "وَاللهِ لأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ". بهذا الوعيد وهذا التهديد الذي يردع المتلقي ويزيده إحساسا بالندم، والإسراع بالانتهاء عن جرم الإعراض عن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم. وتأكيدا أيضا لما تضمنه الاستفهام من قبل.

الاستفهام التعجبي

ومن الدلالات الاستلزامية الحجاجية للاستفهام التعجب والتعجيب؛ "ويسمى استفهاما تعجبيا حين يكون صادرا من متعجب فعلا، ويسمى استفهاما تعجيبيا حين يكون الغرض من إيراده إثارة العجب عند من يخاطب به أو يتلقاه"[1]. وبصيغتها الاستفهامية تعمل على اشراك المخاطب في الخطاب وفي النتيجة كذلك بما يستلزمه السؤال من جواب ضمني بتأكيد المعنى من طرفي الخطاب.

وللتعجب أثر حجاجي بين، فقد عرفه الجرجاني بأنه: "انفعال النفس عما خفي سببه"[2]، وقد رأينا كيف أن بداية الحجاج تكون بإثارة الانفعال تهيئة للنفس لقبول الحجة، وما يجعل التعجب كذلك، وظيفته الإنكارية، فهوكما يعرفه ابن منظور: "إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده"[3]، واجتماع التعجب والإنكار من أهم آليات الصناعة الحجاجية ، يقول ابن منظور:"..الإنكار والعجب الذي تلزم به الحجة عند وقوع الشيء"[4]. وقد حاجج به عز وجل المنكرين للرسالة وما جاءت به، بل

1 – عبد الرحمان حبنكة الميداني: البلاغة العربية ج 1 : . 278.
2 – الجرجاني: التعريفات، ص 62.
3 – ابن منظور: لسان العرب، مادة (عجب).
4 – نفسه.

وحاجج بلفظه فقال تعالى:﴿**بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ**﴾[1]. وروده في بنية استلزامية في الاستفهام يكون أقوى حجة.

وقد اعتماد النص الحديثي على هذه الآلية ومما ورد منه:

11 - "هذَا النَّامُوسُ الَّذي نَزَّلَ اللهُ عَلَى مُوسَى صلى الله عليه وسلم، **يَا لَيْتَني فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا** إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمكَ" فقال عليه الصلاة والسلام: " **أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ ؟**" [99]

12 - "...فَدَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ، فَإِذَا هُوَ مُضْطَجِعٌ عَلَى رِمَالِ حَصِيرٍ لَيْس بينه وبينه فِرَاشٌ، قَدْ أَثَّرَ الرِّمَالُ بِجَنْبِهِ، مُتَّكِئًا عَلَى وِسَادَةٍ مِنْ أَدَمٍ، حَشْوُهَا لِيفٌ ...

...فرفعتُ بَصَرِي فِي بَيْتِه، فَواللهِ مَا رَأَيتُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا يردُّ الْبَصَرَ غَير أَهبَة ثَلاثَة فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ ادْعُ اللهَ فَلْيُوسِّعْ عَلَى أُمَّتِكَ، فَإِنَّ فَارِسًا وَالرُّومَ قَدْ وُسِّعَ عَلَيْهِمْ، وَأُعْطُوا الدُّنْيَا وَهُمْ لاَ يَعبُدُونَ اللهَ...

فَجَلَسَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم ، وَكَانَ مُتَّكِئًا، فَقَالَ: **أَوَ فِي هذَا أَنْتَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟** إِنَّ أُولئِكَ قَوْمٌ عُجِّلُوا طَيِّبَاتِهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ اسْتَغْفِرْ لِي" [945]

ففي (11) يتعجب صلى الله عليه وسلم من موقف قومه من رسالته السماوية والذي أخبره به ورقة بن نوفل. لم يكن صلى الله عليه وسلم باستفهامه هذا يستخبر، وإنما أراد أن يظهر تعجبه من موقف قومه من الرسالة. فكان لهذا الاستفهام التعجبي قيمة حجاجية تؤكد أهمية الرسالة الإسلامية، وعظم التحديات التي ستلقاها بما تشكله من خطر على أصحاب المصالح الذين لن يقبلوا بمن يهدد مصالحهم ولو بحامل رسالة السماء. لذلك أخبره ورقة بن نوفل بعد تعجبه صلى الله عليه وسلم فقال: "لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ عُودِيَ".

فكان هذا الاستفهام التعجبي حجة للمخاطبين المسلمين ليعرفوا ثقل التحدي وعظمة المصاعب التي سيلقاها الدعاة إلى الإسلام. فطريق الدعوة إلى هذا الدين يتطلب صبرا. ومما يؤكد

[1] - سورة ق، الآية 2.

هذه الوجهة الحجاجية للخطاب، قول ورقة في نهاية الخطاب: "وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا". وهو ما أكده أيضا قوله: **"يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمكَ"** وقد تمنى مستحيلا بأن يكون شابا عندما يظهر أمر الرسالة. وقد استعمل استعمال كنائي للدلالة على عظم الرسالة، وهو ما ذهب إليه ابن حجر إذ قال: "فيه دليل على جواز تمني المستحيل، إذا كان في فعل الخير، لأن ورقة تمنى أن يعود شابا ، وهو مستحيل عادة، ويظهر لي أن التمني ليس مقصودا على بابه، بل المراد من هذا؛ التنبيه على صحة ما أخبر به، والتنويه بقوة تصديقه فيما يجيء به"[1]

إن خرج استفهامه صلى الله عليه وسلم إلى التعجب في مقام وحال صدوره، فقد خرج بعد ذلك إلى التعجيب لأمته من مواقف شبيهة من هذا الدين ستتكرر في كل زمان وفي كل مكان. ليعلموا هذه الحقيقة لهذه الدعوة، فيصبروا على هذا الطريق.

خرج إستفهامه صلى الله عليه وسلم إلى التعجيب لأنه النبي المرسل الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى. فأغلب ما ورد من التعجب على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، يخرج إلى التعجيب. كما في القرآن الكريم، فإن التعجب فيه يخرج إلى التعجيب أيضا[2]. وللقيمة الحجاجية لنص الخطاب الطويل الذي تضمن هذا الاستفهام التعجبي كان الحديث الثالث لأول باب من أبواب صحيح اليخاري.

أما في (12) فكان الاستفهام التعجبي في قوله صلى الله عليه وسلم لابن الخطاب: **"أَوَ فِي هذَا أَنْتَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟** وقد ورد في خطاب مطول ذكرنا منه جزءا، اعتبرناه يبرز السياق الحجاجي لهذا الاستفهام. فعمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى حالة مادية مزرية لرسول الله صلى

[1] – ابن حجر: فتح الباري، ج1 28.

[2] – وقد أشار إلى ذلك الزمخشري عند وقوفه على دلالته في قوله تعالى: ﴿**وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ**﴾ [**سورة ص، الآية** 21] فقال: "ظاهره الاستفهام ومعناه الدلالة على أنه من الأنباء العجيبة التي حقها أن تشيع ولا تخفى على أحد، والتشويق إلى استماعه" الزمخشري: (جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، الكشاف،تح : عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكات، السعودية، ط1 1418هـ- 1998 5 253.

الله عليه وسلم. فشفق عليه وعلى أمته، فطلب منه أن يدعو الله بأن يعطي الدنيا لأمته، لأنها تعبد الله، وبالتالي فهي الأولى بهذه الدنيا وبأن يوسع عليها من أهل فارس وأهل الروم. فكان الاستفهام التعجبي الإنكاري الشديد من رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمر بن الخطاب على هذا الحرص على طلب الدنيا. فكان هذا الحجاج ببنيته الاستفهامية التعجبية أثره في المتلقي، حيث تأثر لذلك عمر واقتنع وأذعن في المجلس ذاته، وطلب من الرسول الكريم أن يستغفر له الله على خطئه.

لقد كان لأسلوب التلميح بالتعجب والإنكار وربما التوبيخ عن طريق الاستفهام قوة حجاجية صنعت أثرها الآني. وما كان لأسلوب التصريح بالنهي المباشر(لا تفعل) أن يحقق الأثر ذاته. فللدلالة الاستلزامية الحجاجية لبنية الاستفهام سحرها وأثرها وقوتها.

فقد تعجب صلى الله عليه وسلم من تشكك عمر في أن التوسع في الآخرة خير من التوسع في الدنيا. ففي رواية لمسلم ورد الاستفهام التعجبي بصيغة أخرى وهي قوله: "**أو في شك أنت يابن الخطاب؟**"[1].

وبالإضافة إلى بنية الاستفهام المعتمدة في الحجاج ، كبنية محورية له في هذا الخطاب، كانت آليات حجاجية أخرى داعمة له في الاتجاه ذاته، منها؛ الهيئة التي وضع المتكلم نفسه عليها، إذ لم يبقى الحالة نفسها قبل السؤال، بل غيَّرها من حال إلى حال جديدة مراعاة لمقتضى المقام، فكانت أيضا ذات تأثير حجاجي معتبر. لقد كان متكئا صلى الله عليه وسلم وهو يحدث المخاطب، ولكن لما أخطأ أمامه، وسمع ما سمع منه، جلس بعد أن كان متكئا كدليل على انفعاله، وموحيا للمخاطب بجليل خطئه ، مهيئا له للاستماع بانتباه شديد لما سيقول.

تعجب وأنكر ببنية الاستفهام ليشاركه المخاطب استنباط دلالة النهي والإنكار والتوبيخ والتعجب. وخروج كل ذلك إلى دلالة النهي عن طلب الدنيا بتقليد الفرس والروم في ذلك، والنهي عن التشكك في أفضلية التوسع في الآخرة عن التوسع في الدنيا. ثم بين الحكمة الربانية في حصول

1 – ابن حجر: فتح الباري . 9 225.

هؤلاء القوم على تلك الطيبات في الدنيا حيث سيحرمون منها في الآخرة. ليترك المتلقي يستنتج من غير تصريح أن التوسعة في الدار الآخرة هي الباقية لأمته. كانت صناعة حجاجية قوية جعلت المخاطب في المجلس عينه يعلن خطأ تصوره ويطلب الاستغفار.

الاستفهام التعظيمي

اعتمد الخطاب الحديثي أيضا نوعا آخر من الاستفهام، وهو الاستفهام التعظيمي. وهي آلية حجاجية تستعمل في التحذير والتخويق من مختلف الأخطار، و الحجاج لتجنبها.

ومما ورد منه:

13- "حديث زَيْدِ بْنِ خالدٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ: صَلّى لَنا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم صَلاةَ الصُّبْحِ بالحُدَيْبِيَةِ عَلى إِثْرِ سَماءٍ كانَتْ مِنَ اللَّيْلَةِ، فَلَمّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلى النَّاسِ فَقالَ: **هَلْ تَدْرُونَ ماذا قَالَ رَبُّكُمْ؟** قَالوا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبادي مُؤْمِنٌ بِي وَكافِرٌ، فَأَمّا مَنْ قَالَ مُطِرْنا بِفَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكافِرٌ بِالْكَوْكَبِ. وَأَمّا مَنْ قَالَ مُطِرْنا بِنَوْءِ كَذا وَكَذا فَذَلِكَ كافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ". [46] .

14 – حديث أُسَامَةَ رضي الله عنه، قَالَ:" أَشْرَفَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَلَى أُطمٍ مِنْ آطَامِ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ: **هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى ؟** إِنِّي لأَرَى مَوَاقِعَ الْفِتَنِ خِلاَلَ بُيُوتِكُمْ كَمَوَاقِعِ الْقَطْرِ" [1832]

في (13) لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستخبار باستفهامه هو الأدرى بما يقوله عز وجل وأعلم من كل الناس، وهو المكلف بالإخبار عن ربهم. وإنما جاء بالاستفهام لتعظيم وتفخيم شأن ما سيخبرهم به. فتنتبه العقول وتستعد النفوس بالبنية الاستفهامية، فيكون وقع الخبر كبيرا، وأثره الحجاجي عظيما. فقال: " **هَلْ تَدْرُونَ مَاذا قَالَ رَبُّكُمْ ؟**"

كما لا يخفى علينا أن طرح الأسئلة في الخطاب وسيلة هامة من وسائل الإثارة وإلزام المتلقي باتخاذ موقف، وفق مفهوم الاستراتيجية التلميحية وهي من أهم أنواع استراتيجيات الخطاب. معاني إضافية جديدة يصل إليها المتلقي بواسطة ما ما سمي بالاستلزام الحواري في نظرية أفعال الكلام.

لا شك أن الأبصار شخصت، والأعناق اشرأبت لسماع ماذا قال الله عز وجل. فالمشاركة في صناعة الحجاج أكيدة. وسيحتل ما سيخبرهم به الرسول صلى الله عليه وسلم مكانه في العقول والقلوب. إنه أمر توحيد الله عز وجل. والخطر كل الخطر في الإشراك به فيمن ينسب الأمطار للكواكب[1]. كان الاستفهام التعظيمي آلية حجاجية هامة في التحذير والتخويق من خطر الشرك جعلت المتلقي وكأنه في مواجهة مباشرة مع الله عز وجل.

ومن ذلك ما ورد في (14) في قوله صلى الله عليه وسلم "**هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى؟**". ببنية استفهامية حجاجية. كان هذا إخبار بما سيقع من فتن[2]، ولكن المتكلم ما أراد مجرد الإخبار، وإنما

---

[1] – قال النووي: "وَأَمَّا مَعْنَى الْحَدِيث فَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي كُفْر مَنْ قَالَ : (مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا) عَلَى قَوْلَيْنِ: أَحَدهمَا: هُوَ **كُفْرٌ بِاَللَّه سُبْحَانَهُ** وَتَعَالَى سَالِبٌ لِأَصْلِ الْإِيمَان مُخْرِج مِنْ مِلَّة الْإِسْلَام ... وَالْقَوْل الثَّانِي فِي أَصْل تَأْوِيل الْحَدِيث: أَنَّ الْمُرَاد **كُفْرُ نِعْمَة اللَّه تَعَالَى** لِاقْتِصَارِهِ عَلَى إِضَافَة الْغَيْث إِلَى الْكَوْكَب وَهَذَا فِيمَنْ لَا يَعْتَقِد تَدْبِير الْكَوْكَب. " **صحيح مسلم بشرح النووي،** ج2 " 60 – 61.

[2] – وقال النووي:"وَهَذَا إِشَارَة إِلَى الْحُرُوب الْجَارِيَة بَيْنهمْ كَوَقْعَةِ الْجَمَل وَصِفِّينَ وَالْحَرَّة وَمَقْتَل عُثْمَان وَمَقْتَل الْحُسَيْن رَضِيَ اللَّه عَنْهُمَا وَغَيْر ذَلِكَ وَفِيهِ مُعْجِزَة ظَاهِرَة لَهُ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". صحيح مسلم بشرح النووي، ج18 " 8.

أراد الحجاج لضرورة الانتباه لتلك الأخطار، وعدم الانزلاق إليها، وإلا حدث المكروه. فكانت بنية الاستفهام التعظيمي **هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى؟** سيبحث المتلقي ولا شك عن إجابات، كما سيبعث النظر هنا وهناك، عساه يرى شيئا رآه المتكلم. لكنه سوف لن يرى شيئا مما عناه المتكلم، فيزداد حيرة وبحثا عن الجواب فيأتي الإخبار مما لا يراه إلا نبي، قال ابن حجر: "هذا من علامات النبوة لإخباره بما سيكون"[1].

يأتي المشهد في ذهن المتلقي وكأنه حي يُرى رأي العين، حيا نابضا بالحياة، هوله عظيم.. وخطره جسيم.. فيحدث التأثر والاقتناع والإذعان، لأن الإحساس به أشد، والخوف من خطره أوكد. فيقتنع بضرورة العمل على تجنب خطره.

الاستفهام الطلبي

الاستفهام الطلبي يؤدي أكثر المعاني الاستلزامية التي هي للأمر والنهي[2] ويحاجج لها، وهي تتغير بتغير الشروط الدالة على الحقيقة حضورا وعدما. وهذه الشروط باختصار هي؛ طلب الحصول في الخارج، ومطلوب غير حاصل، وممكن الحصول، والطالب مستعل على المطلوب منه. بحضور هذه الشروط جميعا يفيد الاستفهام (**الوجوب**) نحو: **"مَا بَالُ دَعْوَى جَاهِلِيَّةٍ ؟"** [1669] وهو حجاج للأمر باجتناب العصبية القبلية الجاهلية على سبيل الوجوب.

---

[1] – ابن حجر: فتح الباري، ج4 117.

[2] – ينظر؛ ص 194–195.

أما إذا دل السياق على أن هناك إمكانية الخيار، ولم يكن هناك إصرار، فيخرج الاستفهام إلى **(الندب)** نحو حديث أَنَسٍ رضي الله عنه، قَالَ: "قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَوْمَ بَدْرٍ: **مَنْ يَنْظُرُ مَا فَعَلَ أَبُو جَهْلٍ؟** فَانْطَلَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ، فَوَجَدَهُ قَدْ ضَرَبَهُ ابْنَا عَفْرَاءَ، حَتَّى بَرَدَ فَأَخَذَ بِلِحْيَتِهِ فَقَالَ: أَنْتَ أَبَا جَهْلٍ؟ قَالَ: وَهَلْ فَوْقَ رَجُلٍ قَتَلَهُ قَوْمُهُ، أَوْ قَالَ: قَتَلْتُمُوهُ" [1178] و نحو قول الرسول صلى الله عليه وسلم "**مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ رَجُلٍ قَدْ بَلَغَنِي عَنْهُ أَذَاهُ فِي أَهْلِي؟**" [1763] أو قوله: "**مَنْ لِكَعْبِ بْنِ الأَشْرَفِ فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ؟**" [1179] في الأمثلة الثلاث بنى استفهامية حجاجية، اشتملت على أوامر بالقتل لمن يستحق القتل.

وبتخلف هذه الشروط يخرج الاستفهام للدلالة على ما للأمر والنهي من دلالات استلزامية لها أثرها الحجاجي وفق الاستراتيجية التلميحية. فتكون هذه الدلالات أبلغ بيانا، وأوكد برهانا. ومن ذلك دلالته على **النهي** في نحو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ ينهاه عن الإطالة في الصلاة بالنـــــاس: "**يَا مُعَاذُ أَفَتَّانٌ أَنْتَ؟ ثلاثًا**" [266].

أودلالتــه على **النصح** حين يكون المتكلم أعلى منزلة من المتلقي، والمنفعة تعود على المسؤول وليس على السائل. كنحو قوله أيضا: "**هَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْمَاطٍ**[1]؟" [1348]. أو قوله: "**هَلْ لَكَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمنِ فِي أَنْ نُزَوِّجَكَ بِكْرًا تُذَكِّرُكَ مَا كُنْتَ تَعْهَدُ؟**"[884]. أو قول أُم حَبِيبَة لرسول الله صلى الله عليه وسلم : "**يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ لَكَ فِي بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ ؟**" [920] .

وكذلك دلالته على **الالتماس:** في نحو قوله صلى الله عليه وسلم " **مَنْ يَدُلُّ عَلَى كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ؟** " [1762] أو قوله: "**مَنْ يَشْهَدُ لِي؟**" [1144]. ويلحق بالالتماس ما كان **استئذانا** والأمر به يفيد الإباحة، نحو التماس المرأة في الحج عن أبيها: " **أَفَأَحُجُّ عَنْهُ ؟**" [844]. أو طلب عائشة رضي الله عنها من النبي صلى الله عليه وسلم : "**أَتَأْذَنُ لِي أَنْ آتِيَ أَبَوَيَّ؟**" [1763] أوقول محمد بن مَسلمة لكعب بن الأشرف: "**أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَشَمَّ رَأْسَكَ؟**" [1179]. أو استئذان الرسول

[1] – قال ابن منظور: "النَّمط عند العرب والزَّوْج ضروب الثياب المصبغة. ولايكادون يقولون نمط ولا زوج إلاما كان ذا لون من حمرة أو خضرة أو صفرة، فأما البياض فلا يقال نمط، ويجمع أنماطا. والنمط: ضرب من البُسط" لسان العرب،مادة (نمط).

صلى الله عليه وسلم الغلام في إعطاء قدح الماء للكبار[1] إذ قال له: "**يَا غُلَامُ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أُعْطِيَهُ الأَشْيَاخَ ؟**" [1319].

وأخيرا إن للبنية الاستفهامية فاعلية في الصناعة الحجاجية . ." من دلالات هذه الفاعلية تعدد دلالاته الاستلزامية في الشاهد الواحد، بطريقة متداخلة ومتكاملة في الآن ذاته، مما يمنح التركيب شحنات حجاجية متعددة أيضا في اللحظة التي يتلفظ فيها بالاستفهام، وذلك ما لاحظناه في تحليلاتنا السابقة.

وقد وقفت على كلام لعبد **القاهر الجرجاني** يفيد هذا المعنى وذلك في تعليقه على قوله تعالى: ﴿**أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ**﴾[2]، قال: "واعلم أن الهمزة فيما ذكرنا، تقرير بفعل قد كان، وإنكارا له، لم كان؟ وتوبيخ لفاعله عليه"[3]. فهو تقرير وإنكار وتوبيخ اجتمعت المعاني كلها في بنية استفهامية واحدة.

كما ذكر **السكاكي** شواهد كثيرة من تعدد المعاني في باب الاستفهام، نذكر منه قوله: "...فصح أن يكون قوله تعالى: ﴿ **كيف تكفرون** ﴾[4] إلى آخر الآية، تعجبا وتعجيبا، وإنكارا وتوبيخا، وكذلك يقال: أين مغيث؟ للتوبيخ والتقريع والإنكار، حال تذليل المخاطب.."[5]. والجدير بالذكر هو ارتباط الاستفهام في حالات تعدد الدلالات الاستلزامية بدلالة أصلية واحدة مرتبطة بقصدية المتكلم، ودلالات أخرى ثانوية مساعدة.

---

[1] – يستحب التيامن في كل أنواع الإكرام، وإن كان الأيمن صغيرا أو مفضولا. فاستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم الغلام وقد كان عن يمينه، ليعطي الأشياخ وقد كانوا عن يساره، فلم يأذن له. وشرب الغلام.ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي . "313 ص199.

[2] – سورةالأنبياء، الآية 62.

[3] – الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص114.

[4] – سورة البقرة، الآية 28.

[5] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص314–315.

الفصل الثالث ـــــــ

المبحث الثاني

o حجاجية الأمر والنهي

لقد جرى في عرف المتخاطبين أن أكثر الأفعال اللغوية التي تلقى الرفض (الأمر والنهي)) لأن النفس لا تقبل الفرض والإلزام، والصناعة الحجاجية ترفضه كذلك. واحتمالية نتائج الصناعة الحجاجية ناسب طبيعة النفس البشرية. و سنرى كيف لما دخل الأمر والنهي منظومة الصناعة الحجاجية صارا مستساغين أيضا.

الأمر والنهي أسلوبان إنشائيان يعدان من أهم أصناف الأفعال اللغوية التي وضعها أوستين. وهو إنجاز ضمني لأن الفعلين يحملان معنى الدعوة، والدعوة تحتاج إلى إقناع. وهذا يدل على عمق صلتيهما بالحجاج لأن المتكلم يهدف بهذه الآلية اللغوية توجيه المتلقي إلى سلوك معين.

هذه الطاقة الحجاجية للفعلين سنحاول إيضاحها في بنية الخطاب الحديثي. وقد شكلتا آليتين من أهم الآليات الخطابية في استراتيجية هذا الخطاب، لا من حيث فعاليتها في الإثارة الوجدانية فقط، وإنما لتعلق الأحكام الشرعية بهما أيضا. فكانا لذلك أهم المباحث الأصولية في الدلالة اللغوية إلى جانب المباحث النحوية والبلاغية.

والأمر بنية طلبية، وهو طلب الفعل على وجه الإلزام والاستعلاء. وللأمر أربع صيغ، هي: فعل الأمر))لمضارع الذي دخلت عليه لام الأمر، واسم فعل الأمر، والمصدر النائب عن فعل الأمر[1]. وبنية الأمر يمكن أن تخرج من الدلالة على الأصل إلى الدلالة الاستلزامية التي يحددها السياق، وذلك حين لا تتوفر فيها شروط الدلالة على الأصل ، وهذه الشروط باختصار هي؛ طلب الحصول في الخارج، ومطلوب غير حاصل، وممكن الحصول، والطالب مستعل على المطلوب منه[2]. وقد ذكر البلاغيون خمسة وعشرين دلالة استلزامية للأمر وهي: الإباحة–التهديد–التعجيز –

---

[1] – عبد الرحمن حبنكة الميداني: البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها 1 228.

[2] – ينظر، العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص36.

الإهانة–التسوية–التمني–الدعاء–الالتماس–التسخير–الندب–الإرشاد–الإنذار–الامتنان–الإكرام–الاحتقار–التكوين–الخبر–الإنعام–التفويض–التعجب–التكذيب–المشورة–الاعتبار–التحريم–التعجب[1].

والنهي لغة "خلاف الأمر، نهاه ينهاه نهيا فانتهى وتناهى: كَفَّ... والنُّهية والنِّهاية: غاية كل شيء وآخره، وذلك لأن آخره ينهاه عن التمادي فيرتدع ... والإنهاء: الإبلاغ ... والنُّهى: العقل... والنُّهية: العقل، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح"[2].

وحجاجية النهي تبدأ من دلالته اللغوية؛ فدلالته الأصلية هي الكف، ذلك أنه يريد بلوغ النهاية، وما النهاية إلا أنها غاية كل شيء كما هي غاية الخطاب. والنهاية هي الانتهاء والارتداع، وهل مبلغ حجاجية النهي إلا الارتداع والإذعان؟ ومن نهى فقد أبلغ. والإبلاغ غاية البيان. ومن انتهى فقد صار صاحب (نُهْيَة)، أي عقل، وما سمي بذلك إلا لأنه ينهى عن القبيح. ومن يحرص على إتيان القبيح؟ فهذه الدلالات اللغوية كلها تجعل (فعل النهي) من الأفعال اللغوية المقبولة بل والمستساغة من المخاطبين أولي النهى. كل هذه المعاني اللغوية جعلت آلية (النهي) من أهم الآليات اللغوية في الصناعة الحجاجية.

والنهي عند اللغويين بنية طلبية وهو طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء وصيغته (لا تفعل). "فإن صادف ذلك أفاد الوجوب، وإلا أفاد طلب الترك فحسب"[3]. ويرى الأصوليون إن المأمور به حسن عند الشارع، ويحقق مصلحة للمخاطبين المكلفين وأن المنهي عنه قبيح عند الشارع، وإتيانه يحقق مفسدة لهم، وفي الترك والانتهاء مصلحة لهم[4].

---

[1] – محمد عبد المطلب: البلاغة العربية–قراءة أخرى،ص293–297.

[2] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (نهي) .

[3] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص320.

[4] – علي بن عباس الحلمي: دلالات النهي عند لأصوليين، مجلة جامعة أم القرى،السنة الأولى، العدد الأول، 1409هـ 173.

وخروج النهي عن دلالته الأصلية4 : (وجوب ترك الفعل) إلى الدلالة الاستلزامية يقتضي تخلصها من شروط دلالتها على الأصل، وهذه الشروط هي الشروط نفسها التي ذكرناها للأمر، وهي طلب الحصول في الخارج، ومطلوب غير حاصل، وممكن الحصول، والطالب مستعل على المطلوب منه[1].

والملاحظ في الدرس البلاغي أن الدلالات الاستلزامية للنهي أقل مما أشرنا إليه في الأمر، وذاك يعود إلى كثرة استعمال الأمر، وإن كانت طبيعة وظيفة الصيغتين تجعل وكأن لهما الدلالات نفسها. فالأمر بشيء نهي عن ضده. ولذلك وجدنا السبكي يشير أيضا إلى أن غالب معاني الأمر يمكن ورودها في النهي[2]. وقد ذكر أربعة عشر دلالة فقط وهي؛ التحريم، الكراهة التهديد الإباحة العاقبة، الدعاء، الالتماس، اليأس، الإرشاد، التسوية، التمني، الامتنان، الاحتقار، التقليل[3].

إن الأفعال اللغوية التوجيهية وبالأخص (الأمر والنهي) كثيرة في المدونة سواء ما كان بصريح اللفظ أو ما كان بالدلالات الاستلزامية المجازية. وذاك يرجع إلى البعد التربوي التوجيهي للخطاب الحديثي، وقد خص رسول الله صلى الله عليه وسلم أوامره ونواهيه بالذكر وحث على ضرورة التزامها فقال: "دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلاَفِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا **نَهَيْتُكُمْ** عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا **أَمَرْتُكُمْ** بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ" [846]. فكان لذلك الحجاج بها أو لها بكفاءة تداولية داخل منظومة الصناعة الحجاجية.

[1] – ينظر؛ العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص37.

[2] –السبكي: (بهاء الدين)، عروس الأفراح، شروح التلخيص،دار الكتب العلمية، بيروت،دت، ج2 327.

[3] – نفسه، ج2 ص 325 327.

أولا : الأمر

وبنية الأمر في دلالتها الحقيقية تفيد الوجوب، وهي بنية حجاجية ذات أثر في المتلقي إذ غالبا ما تحمله على الإذعان. ويزيد الأمر تأكيدا على دلالة الوجوب إذا كانت مدعومة بآليتين حجاجيتسن ناجعتين وهما: حجة السلطة، وحجة الشخصية. وقد تكرر ورود هذا الأمر في المدونة كثيرا، من ذلك:

1- " جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي وَاللهِ لأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلاَنٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا فِيهَا قَالَ: فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ، ثُمَّ قَالَ: يأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ[1]؛ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ ". [267]

فقوله: (**فَلْيُوجِزْ**) أمر لمن يؤم الناس في الصلاة بوجوب التخفيف. وما دل على الوجوب توفر جميع شروطه الأربعة السابقة الذكر كذلك ما تضمنه السياق اللغوي من قرائن دالة. أهمها صيغة الأمر الحجاجية (**فَلْيُوجِزْ**) وهي صيغة المضارع المقرون باللام، وهي آكد من صيغة (أفعل).

تضافرت مع هذه الصيغة الحجاجية مجموعة من الآليات الداعمة لدلالة الوجوب، منها؛ شكوى الرجل، ومنها غضب الرسول صلى الله عليه وسلم الشديد وقد دل عليه قوله: "فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا"، ومنها التمهيد بالنداء:(يأَيُّهَا النَّاسُ) وما يصاحبه من ارتفاع في الصوت ليفيد التنبيه. ثم ما تلاه مباشرة من زجر مؤكدب (إن) بقوله: (إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ) ليرتدع المتلقي ويمتثل للأمر. كما دل على التوكيد الداعم لدلالة الوجوب الشدات المتوالية وأحرفها القوية (الياء، والنون،واللام، الضاء) و(ما) الزائدة في (ما صلى). كانت صناعة حجاجية لغرض حمل المتلقي على التخفيف في الصلاة إذا أم الناس.

[1] – قال ابن حجر: "فيه تفسير للمراد بالفتنة في قوله في حديث معاذ(أفتان أنت) " . وقد واجه معاذا وحده بغير غضب، ولما تكرر الخطأ أتى بصيغة الجمع، وبغضب شديد.

فالسياق اللغوي للأمر ضروري لتحديد الدلالة وصناعة الحجة، والأمر خارج سياقه قد يؤول تأويلات شتى ، لكن في سياقه بما يجاوره من محددات لدلالته يحقق الأثر الحجاجي. ومن أمثلة ذلك أيضا هذه الشواهد:

2 – "لَمَّا مَرِضَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ ، فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَأُذِّنَ ، فَقَالَ: مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رجلٌ أَسِيفٌ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَأَعَادَ فَأَعَادُوا لَهُ، فَأَعَادَ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: إِنَّكُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ، مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ؛ فَخَرَجَ أَبُو بَكْرٍ فَصَلَّى " [238]

3 – "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً، فَقَالَ: ارْكَبْهَا فَقَالَ: إِنَّهَا بَدَنَةٌ فَقَالَ: ارْكَبْهَا قَالَ: إِنَّهَا بَدَنَةٌ[1] قَالَ: ارْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّالِثَةِ أَوْ فِي الثَّانِيَةِ" [833]

4 – "ائْذَنِي لَهُ، فَإِنَّهُ عَمُّكِ،تَرِبَتْ يَمِينُكِ" [917]

5 – "يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا" وَتَطَاوَعَا " [1302]

6- "تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ " [584]

7- "اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ" [596]

8- "انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" [898]

9- "أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ" [899]

ففي هذه الشواهد صاحبت الأمر كذلك تراكيب أو كلمات تدعم دلالته الحقيقية وتمنعه من الخروج إلى الدلالات المجازية الاستلزامية، مثل التوكيد و الشرط، أو بعض الكلمات الموجهة للخطاب في سياقات معينة.

[1] – قال ابن حجر:"وأصلها من الإبل وألحقت بها البقر". فتح الباري، ج3 :"651.

في (2) قوله: "**مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ**" فيه أمر قد يفهم منه الندب، لمنزلة أبي بكر الصديق عند النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن الإصرار على الأمر بتكراره أربعا أفاد التوكيد، ودل على الوجوب، كما أن حجة السلطة، وحجة الشخصية آليتين حجاجيتين داعمتين لهذا الحجاج. ولذلك استجاب وامتثل أبو بكر للأمر وتقدم للصلاة بالناس، وما كان له أن يتقدم لو لم يقتنع، والاقتناع صنيعة الحجاج.

وفي (3) أيضا أفاد الأمر الوجوب بتكرار فعل الأمر (اركبها) ثلاثا للتوكيد، ثم تبعه توكيد باستعمال لفظة (ويلك) الدالة على الزجر الداعمة للدلالة الحقيقية أيضا ولذلك قال القرطبي: "قالها له تأديبا لأجل مراجعته له مع خفاء الحال عليه". ودلالة الوجوب في هذا الأمر مذهب من مذاهب ست ذكرها ابن حجر في شرحه الحديث، وهو مذهب أهل الظاهر في تمسكهم بظاهر الأمر[1].

كما نقف مع الكلمات الداعمة "**تربت يمينك**" في(4) في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "**ائْذَنِي لَهُ، فَإِنَّهُ عَمُّكِ،تَرِبَتْ يَمِينُكِ**" فبعدما فرض الحجاب، منعت عائشة رضي الله عنها **أفلح** من الدخول إليها، وقد كان أخا **لأبي القعيش** وكانت أمه أرضعت عائشة. فأمرها عليه الصلاة والسلام أن تأذن له بالدخول لأنه في مقام عمها من الرضاعة. فكان الأمر البنية المحورية للصناعة الحجاجية لإقناع عائشة، وكان لفظ "**تربت يمينك**"[2] المانع من خروجه إلى المعنى المجازي، ليكون أمرا حقيقيا على وجه الاستعلاء وواجب التنفيذ. كما أفاد هذا اللفظ – في هذا المقام– التشجيع على التنفيذ. ودعم أيضا بحجة من الحجج المؤسسة على الواقع كما يقول بيرلمان وذلك في قوله: "**فَإِنَّهُ عَمُّكِ**"" وهي الحجة التي لأجلها كان الأمر.

---

[1] – ينظر؛ابن حجر: فتح الباري، ج3) 653–654.

[2] – **تَرِبَتْ يَمِينك**: "كَلِمَة أَصْلُهَا افْتَقَرَتْ " وَلَكِنَّ الْعَرَب اِعْتَادَتْ اِسْتِعْمَالهَا غَيْر قَاصِدَة حَقِيقَة مَعْنَاهَا الْأَصْلِيّ فَيَذْكُرُونَ **تَرِبَتْ يَدَاك** وَقَاتَلَهُ اللَّه مَا أَشْجَعه وَلَا أُمّ لَهُ وَلَا أَب لَك وَثَكِلَتْهُ أُمّه وَوَيْل أُمّه وَمَا أَشْبَهَ هَذَا مِنْ أَلْفَاظهمْ يَقُولُونَهَا عِنْد إِنْكَار الشَّيْء أَوْ الزَّجْر عَنْهُ أَوْ الذَّمّ عَلَيْهِ أَوْ اِسْتِعْظَامه أَوْ الْحَثّ عَلَيْهِ أَوْ الْإِعْجَاب بِهِ ". صحيح مسلم بشرح النووي، ج3 221.

وقد وجدنا من التوكيد أيضا التوكيد المعنوي في(5) في قول النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لأَبِي مُوسى وَمُعَاذٍ- لما بَعَثَهما إِلَى الْيَمَنِ: **"يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا" وَتَطَاوَعَا** " فكان أمر فنهي عن مقابله فأفاد التوكيد المعنوي إذ بضدها تتميز الأشياء. فدل الأمر لذلك على الوجوب ومنع عنه الدلالات الاستلزامية الأخرى.

فلو أنه ذكر التيسير دون النهي عن التعسير، والتبشير دون النهي عن التنفير، لاحتمل الأمر الجواز وبذلك يمكن للمخاطب أن ييسر حينا، ويعسر أحيانا كثيرة. كما يمكنه أن يبشر حينا، وينفر أحيانا كثيرة. لكن الجمع بين النقيضين لغرض التوكيد حجة أفادت الوجوب، فوجب التيسير والتبشير في كل الأحوال، وحرم التعسير والتنفير في كل الأحوال. ولذلك قال النووي: "إِنَّمَا جَمَعَ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظ بَيْن الشَّيْء وَضِدّه؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَفْعَلهُمَا فِي وَقْتَيْنِ فَلَوْ اِقْتَصَرَ عَلَى يَسِّرُوا لَصَدَقَ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَسَّرَ مَرَّة أَوْ مَرَّات » وَعَسَّرَ فِي مُعْظَم الْحَالَات فَإِذَا قَالَ (وَلَا تُعَسِّرُوا) اِنْتَفَى التَّعْسِير فِي جَمِيع الْأَحْوَال مِنْ جَمِيع وُجُوهه وَهَذَا هُوَ الْمَطْلُوب"[1].

والحجاج بالأمر في هذا الشاهد معجز في صناعته، ولا بد هنا من وقفة. لقد كانت المقابلة من الدقة في انتقاء الألفاظ مما أبعد عن الخطاب الريب، وأكسبه اليقين. إذ قد يفهم أيضا من قوله (بشرا ولا تنفرا) النهي أيضا عن الإنذار، والإنذار أمر تقرر من قبل وهو مأمور به أيضا، فلماذا انتقى المتكلم (لا تنفرا) مقابلا لـ (بشرا). وفي هذا المعنى نقل ابن حجر كلاما **للطيبي** فيه إشارة لطيفة إلى دلالة مقابلة التبشير بعدم التنفير، والمقابل اللغوي المناسب الذي يصطحبه الذهن مع التبشير هو عدم الإنذار. قال: "هو معنى الثاني من باب المقابلة المعنوية، لأن الحقيقة أن يقال بشرا ولا تنذرا، وآنسا ولا تنفرا. فجمع بينهما ليعم البشارة والنذارة والتأنيس والتنفير"[2]. ثم قال ابن حجر معلقا: "ويظهر لي أن النكتة في الإتيان بلفظ البشارة وهو الأصل، وبلفظ التنفير وهو اللازم، وأتى بالذي بعده على العكس، للإشارة إلى أن الإنذار لا ينفى مطلقا بخلاف التنفير. فاكتفى بما يلزم

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج12) 41.

[2] –ابن حجر: فتح الباري، ج7 6654.

عنه الإنذار وهو التنفير، فكأنه قيل: إن أنذرتم فليكن بغير تنفير، كقوله تعالى:﴿ **فَقُولاَ لَهُ قولاً لَيِّنًا** ﴾"[1] وعليه يمكن عد أصل جملة (**بَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا**) كالآتي:

- **بشرا ولا تنذرا**

- **آنسا ولا تنفرا**

فالتنفير لازمة للإنذار، فاكتفى باللازمة (التنفير) لأنها الأصل في النهي المطلق. أما ما لا يؤدي إلى التنفير، أي ما كان بقدر الحاجة، فممكن ومطلوب. ولهذا قال النووي : "الْأَمْر بِالتَّبْشِيرِ بِفَضْلِ اللَّه وَعَظِيم ثَوَابه وَجَزِيل عَطَائِهِ وَسِعَة رَحْمَته وَالنَّهْي عَنْ التَّنْفِير بِذِكْرِ التَّخْوِيف وَأَنْوَاع الْوَعِيد مَحْضَة مِنْ غَيْر ضَمّهَا إِلَى التَّبْشِير". .بمعنى أن الإنذار والتخويف المقرون بالتبشر مطلوب ، وذاك عين التبشير وعين التيسير.

ومما يحول دون خروج الأمر إلى الدلالات الاستلزامية وتأكيد دلالته الحقيقية أن يكون مدعوما بشرط كما سبق ذكره والذي نقف على شواهده في (6-7-8-9)) إذ كل هذه الشواهد تضمنت لو الشرطية التي تفيد التقليل، لتبقي الأمر على دلالته الحقيقية وتمنع خروجه إلى المجاز. فالأمر بالفعل محقق، ولو بالقليل. والمنهي عنه عدم الإتيان به. فكان الأمر بالصدقة في (6)، والأمر بالأعمال الصالحة في (7)، والأمر بالصداق عند الزواج في (8)، وأخيرا الأمر بإقامة الولائم في الأعراس في (9).

ويعد الفعل المأمور به مصلحة للآمر في الأصل، فإذا كان العكس وصارت المصلحة فيه للمأمور تحول الأمر من الدلالة على الوجوب إلى الدلالة على الندب وقد ورد منه:

10 – حديث عُمَرَ، قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُعْطِينِي الْعَطَاءَ فَأَقُولُ: أَعْطِهِ مَنْ هُوَ أَفْقَرُ إِلَيْهِ مِنِّي، فَقَالَ: خُذْهُ، إِذَا جَاءَكَ مِنْ هذَا الْمَالِ شَيْءٌ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ وَلاَ سَائِلٍ فَخُذْهُ، وَمَا لاَ، فَلاَ تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ" [619]

[1] – السابق .

11 - حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قال: "قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ، أَوْ أَمْسَيْتُمْ ، فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَحُلُّوهُمْ وَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا" [1310]

في كلا الشاهدين الآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان في المثال (10) أمر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه بأخذ عطاء . فالمصلحة هنا هي للمتلقي وليست للمتكلم، وعليه صار الأمر غير ملزم ولا واجب التنفيذ. و لهذا السبب لا نتعجب إذ رفضها عمر بداية. ولكن إذا علمنا حقيقة العطاء علمنا أنه ما كان له أن يرفضها. لقد رفضها عمر لأنه اعتقد أنها صدقة، وإنما الصدقات للفقراء. ولكن الأمر كان من النبي صلى الله عليه وسلم وهو صاحب السلطة السياسية التي تعطيه صلاحية العطاء للعاملين في الدولة. فالعطاء هنا لم يكن من باب الصدقة وإنما كان حقا من الحقوق[1].

ولما كانت المصلحة في الأمر هي للمأمور، فإن الأمر خرج من دلالة الوجوب إلى دلالة الندب، ومن ثم فلعمر أن يأخذ وله ألا يأخذ. وقد أجمع علماء الشريعة على أن الأمر هنا هو **للندب** وليس للوجوب كما ذكر ذلك الطبري[2].

وكان الأمر الوارد في المثال (11) لعموم المسلمين وهو أمر بمجموعة من الآداب تكون سببا للسلامة من أذى الشيطان. وهذه الآداب هي؛ الأمر بمنع الأطفال من الخروج ليلا، فقال: (**فَكُفُّوا صبيانكم**). والأمر بعدم فتح الأبواب ليلا أيضا وقال: (**أَغْلِقُوا أبوابكم**). كما حثهم على ذكر اسم الله في هذه المواضع فقال: (**اذْكُرُوا اسم الله**).

[1] – قال الطحاوي:"ليس معنى هذا الحديث في الصدقات، وإنما هو في الأموال، التي يقسمها الإمام، وليست هي من جهة الفقر، ولكن من الحقوق". ابن حجر: فتح الباري، ج3 : 409.

[2] – نفسه.

وكما هو ملاحظ في هذه الأوامر فالمصلحة هي للمأمورين، والبنية خالية تماما من أي توكيد أو أية آلية تدعم دلالته الحقيقية. فاقتضى ذلك أن تخرج هذه الأوامر لمعنيين؛ **للندب** لأن فيها مصلحة دينية **للنصح والإرشاد** لأن فيها كذلك مصلحة دنيوية بالمحافظة على الأبناء[1].

دلالة التعجيز

وقد يعتمد على بنية الأمر لمحاجة المخاطبين الرافظين للأوامر، ولكن بدلالتها الاستلزامية التعجيزية. كما في قوله صلى الله عليه وسلم عما يقال لأصحاب التصاوير يوم القيامة:

12 – **"حديث عَائِشَةَ، أُمِّ الْمُؤْمِنينَ رضي الله عنها، أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ، فَلَمَّا رَآهَا رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم، قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْهُ، فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَتُوبُ إِلَى اللهِ وَإِلَى رَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم، مَاذَا أَذْنَبْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: مَا بَالُ هذِهِ النُّمْرُقَةِ قُلْتُ: اشْتَرَيْتُهَا لَكَ لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: إِنَّ أَصْحَابَ هذِهِ الصُّوَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعَذَّبُونَ فَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَقَالَ: إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّوَرُ لاَ تَدْخُلُهُ الْمَلاَئِكَةُ"أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ "** [1366]

13 - روى عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ **صلى الله عليه وسلم** قَالَ: **"إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ"** [1367]

جاء الأمر التعجيزي المستحيل التنفيذ مما يقال للمصورين يوم القيامة: **"أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ"** أمرٌ تخلف فيه عنصر هام من عناصر إتيان الأمر على حقيقته، وهوعنصر **"إمكان الحصول"**، مما أخرج الأمر إلى دلالة **التعجيز"** وهي التي صنعت الحجة الرادعة. فما دام هؤلاء لا يمكنهم نفخ

[1] – يفرق الآمدي في دلالات الأمر بين الواجب،والندب، والإرشاد فيقول:"إذا ثبت أن صيغة افعل ظاهرة في الطلب والاقتضاء، فالفعل المطلوب لابد أن يكون فعله راجحا على تركه، فإن كان ممتنع الترك كان واجبا، وإن لم يكن ممتنع الترك فإما أن يكون ترجحه لمصلحة أخروية فهو المندوب، وإما لمصلحة دنيوية فهو الإرشاد" . الإحكام، ج2 368.

الروح في تصاويرهم يوم القيامة، فسيكون عقابهم شديدا. وعليهم أن ينتهوا عن ذلك. فالتعجيز دال على شدة العقوبة.

جاءت هذه الحجة في سياق صناعة حجاجية متقنة، تضافرت حجج أخرى مع هذه الحجة لتحقيق النتيجة الآتية: الكف عن التصوير، أو اقتناء التصاوير.

وكانت أهم هذه الحجج :

ح1- قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْهُ.

ح2- مَا بَالُ هذهِ النُّمْرُقَةِ؟

ح3- إِنَّ أَصْحَابِ هذهِ الصُّوَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعَذَّبُونَ فَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ.

ح4- إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّوَرُ لاَ تَدْخُلُهُ الْمَلاَئِكَةُ.

كان الخطاب في (1) موجها إلى عائشة ومن خلالها إلى المخاطب الكوني، وقد اشترت للرسول صلى الله عليه وسلم نُمْرُقَةً [1] فيها تصاوير، فكانت ح 1 ودلت عليها قرينة لفظية بقولها: "فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَتُوبُ إِلَى اللهِ وَإِلَى رَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم ". ثم ح 2 التي تمثلت في الاستفهام الإنكاري، وهي آلية حجاجية ناجعة كما رأينا من قبل. وبعدها قدم ح3. تضمنت الأمر التعجيزي المستحيل التنفيذ. ثم ح4. المتمثلة في الحرمان من بركة الملائكة في البيت. ولقوة الحجاج ببنية الأمر التعجيزي اكتفى به حجة وحيدة في الأمر ذاته في (13) في مقام آخر، كان الخطاب فيه عاما موجها إلى المتلقي الكوني.

دلالة التشجيع

[1] - وسادة صغيرة.

ومن شروط إتيان الأمر على حقيقته أن يكون المطلوب غير حاصل وقت الطلب، فالطلب "يستدعي مطلوبا لا محالة، ويستدعي فيما هو مطلوبه أن لا يكون حاصلا وقت الطلب"[1]. وهو شرط متعلق بالزمن، فالأمر يقتضي الإتيان بالفعل في الزمن المستقبل. ومن الصناعة الحجاجية للأمر أن يتخلف هذا الشرط، وحينئذ يوظف لغرض التشجيع فيكون له أثر حجاجي على المتلقي. ومن أمثلة ذلك:

14 – قوله صلى الله عليه وسلم لأُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ: **اقْرَأْ يَا ابْنَ حُضَيْرٍ اقْرَأْ يَا ابْنَ حُضَيْرٍ** [459]

15 –الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ "**اقْرَأْ فُلاَن فَإِنَّهَا السَّكِينَةُ نَزَلَتْ لِلْقُرْآنِ أَوْ تَنَزَّلَتْ لِلْقُرْآنِ**".[458]

16 – أمر الرسول سَعْد بْن مَالِك بالرماية فقال له: "**ارْمِ، فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي**" [1561]

لم يكن فعل الأمر في الشاهد (14) على حقيقته، لأنه لم يكن أمرا بالقراءة في المستقبل) وإنما كان الأمر تشجيعا **لحضير** على القراءة بعد أن تركها بسبب اضطرابات الفرس، وقد تمنى الرسول صلى الله عليه وسلم لو أنه لم يتوقف عن القراءة. لقد جاءه حضير يحدثه عما وقع من اضطرابات شديدة للفرس كلما قرأ القرآن ، حتى خشي الضرر على ولده من أن تطأه تلك الفرس . فتوقف عن القراءة لذلك . وقد قال ابن حجر في خصوصية دلالة هذا الأمر على الزمن الماضي في قوله: (**اقرأ يا بن حضير**): "أي ؛كان ينبغي أن تستمر على قراءتك، وليس أمرا له بالقراءة في حالة التحديث، وكأنه استحضر صورة الحال، فصار كأنه حاضر عنده لما رأى ما رأى، فكأنه يقول: استمر على قراءتك لتستمر لك البركة بنزول الملائكة ، واستماعها لقراءتك"[2].

ولا شك أن في هذا الأمر حجة قوية لإقبال حضير وغيره من المتلقين على القراءة، بل وعلى تجويد القراءة. فالأمر هنا وإن شجع حضيرا في الماضي، فقد شجعه عليها أيضا في المستقبل، وشجع بتشجيع خضير كل المتلقي الكوني.

[1] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص 302 .

[2] – ابن حجر: فتح الباري، ج8 ص 733.

وكان هذا الأمر التشجيعي على القراءة، وربما على قراءة سورة البقرة تحديدا كما ذكر في الرواية. كما كان تشجيعا على تحسين الصوت بالقراءة . فقد كان لحضير صوت حسن استمال إليه حتى الملائكة، فقد ذكر حضير ما رأى من تلك السحابة وما فيها من مصابيح أثناء قراءته. فأخبره الرسول بأنها الملائكة اقتربت لسماع القرآن بصوته الشجي. فقال صلى الله عليه وسلم : "تِلْكَ الْمَلاَئِكَةُ دَنَتْ لِصَوْتِكَ، وَلَوْ قَرَأْتَ لأَصْبَحَتْ يَنْظُرُ النَّاسُ إِلَيْهَا، لاَ تَتَوَارَى مِنْهُمْ". وقد وردت روايات ذكرها ابن حجر تدل على حسن صوت حضير كانت الباعث على استماع الملائكة لقراءته، منها رواية ابن كعب: "وكان أسيد حسن الصوت"، ورواية يحيى بن أيوب "اقرأ أسيد فقد أوتيت من مزامر آل داود"[1].

وقد كان الأمر التشجيعي بالقراءة أيضا في المثال (15) في حديث الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ لما قرأ سورة الكهف، فجعلت الدابة تنفر، وغشيت المكان السحابة الملائكية فتوقف عن القراءة، وحكى القصة للرسول صلى الله عليه وسلم ، فشجعه على الاستمرار في القراءة في الماضي بفعل الأمر. ولذلك وقفنا على شرح للنووي لهذا الأمر يقول فيه: "وَمَعْنَاهُ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ تَسْتَمِرّ عَلَى الْقُرْآن" وَتَغْتَنِم مَا حَصَلَ لَك مِنْ نُزُول السَّكِينَة وَالْمَلَائِكَة وَتَسْتَكْثِر مِنْ الْقِرَاءَة الَّتِي هِيَ سَبَب بَقَائِهَا "[2].

وكما كان أمر الرسول سَعْد بْن مَالِك بالرماية للتشجيع أيضا في المثال (16) فقد طلب منه الرمي، وهو أصلا منهمك في الرمي، فأراد تشجيعه، فأظهر الأمر رضا المتلقي، وطلب الاستمرار في الرمي.

دلالة الإكرام

ومن لطائف ما يحاجج به الأمر الإكرام، إذ هو كرم بصيغة تحمل في أصل دلالتها الإلزام، بأن يأتي الإكرام بصيغة الأمر. وذلك يدل على إلحاح الكريم الشديد وإصراره الأكيد على العطاء، عطاء لا يقبل رد، ولا يحتمل تردد والمصلحة هنا متعلقة بالمتلقي لا بالمتكلم. فالأمر يقتضي تفويضا من

[1] – السابق.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج6 : "82 .

الآمر للمأمور بالفعل، لكنه هنا يتخلف معنى التفويض، ليقوم المتكلم هو نفسه بفعل الإكرام. ومن الشواهد الواردة منه:

17– " خُذْ جَمَلَكَ، وَلَكَ ثَمَنُهُ" [932]

18– " فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ" [678]

فالأمر في المثال (17) هو من الرسول صلى الله عليه وسلم لجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رضي الله عنه فقد اشترى منه جملا بأوقية[1]، وبعد أن سلمه ثمنه، جاد عليه بجمله، أي؛ أعاده إليه. فعبر عن هذا الكرم ببنية الأمر الحجاجية التي لا يملك جابر لها ردا. وكذلك الأمر في المثال (18)؛ فقد كان أمرا للرجل الذي منحه رسول الله تمرا ليتصدق به كفارة عن خطيئته، فلما أخبره بأنه أفقر الناس وأحوج الناس إلى هذا الطعام. أمره أن يطعمه أهله كرما منه صلى الله عليه وسلم .

دلالة الالتماس

كما قد يكون الأمر طلبا على وجه التكرم والجود لا على وجه الإلزام، مما يكسبه قيمة حجاجية في الدلالة على الحرص الشديد والإصرار على هذا الطلب، والذي جرى بلاغيونا على تسميته بالالتماس. والذي يكون الأمر فيه عادة ممن يتساوون في المنزلة. لكن كثيرا ما تكون عناصر العملية التخاطبية نسبية، ليس لها هذه الصرامة وهذه الحدة خاصة ما تعلق بعنصري المنزلة والمصلحة، وأمر السياق دائما وارد في ضبط هذه الدلالات، كأن يكون الملتمس أدنى منزلة من الملتمس منه، ومما ورد من ذلك:

19 – "**اقْرَأْ عَلَيَّ** قَالَ: قُلْتُ أَقْرَأُ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ أُنْزِلَ قَالَ: إِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي قَالَ: فَقَرَأْتُ النِّسَاءَ، حَتَّى إِذَا بَلَغَتُ (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هؤلاءِ شَهِيدًا) قَالَ لِي: كُفَّ أَوْ أَمْسِكْ فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَذْرِفَانِ". [463]

20 – "**وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا**" [1420]

---

[1] – **الأوقية** :زنة سبعة مثاقيل، وزنة أربعين درهما...ابن منظور: لسان العرب، مادة (وقي) .

21 – "يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ أَنَسًا غُلَامٌ كَيِّسٌ، فَلْيَخْدُمْكَ" [1492]

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في المثال (19) عبد الله بن مسعود بالقراءة و قال له: (اقْرَأْ) لم يكن أمرا حقيقيا يفيد الوجوب، على الرغم من أن المتكلم أعلى منزلة من المتلقي، غير أن الأمر خرجت للالتماس بدليل ورود قرائن لفظية دالة على ذلك، منها قوله: "إِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْ غَيْرِي"، وقد أدى هذا السماع إلى التأثر الشديد حتى أدمعت عيناه صلى الله عليه وسلم ، وأمره بالتوقف عن القراءة، لعدم تحمله المزيد.. فهذه الرغبة الشديدة في السماع، أدت إلى هذه البنية الحجاجية القوية في الطلب بإلحاح صنعتها بنية الأمر.

وقد كان الأمر منه صلى الله عليه وسلم للالتماس أيضا في المثال (20) حيث التمس من أولائك النفر الذين عادوا بأجرة الرقية أن يجعلوا له نصيبا مما سيقسمونه بينهم، وكانت الأجرة عبارة عن قطيع من الغنم. فالأمر ليس من باب الإلزام، فرغم عنصر المنزلة وحجة السلطة لدى المتكلم فإن الأمر الطلبي كان من باب الالتماس، لأن تلك الأجرة هي ليست من حقه، وإنما هي من حق الراقي لوحده. فحتى من كان معه من النفر ليس لهم فيها حق. ولكن من باب الجود والمروءة يمكن أن يكون لهم نصيب وله فيها نصيب. ولذلك وقفنا على هذا المعنى عند النووي عندما قال: "فَهَذِهِ الْقِسْمَة مِنْ بَاب الْمُرُوءَات وَالتَّبَرُّعَات وَمُوَاسَاة الْأَصْحَاب وَالرِّفَاق وَإِلَّا فَجَمِيع الشِّيَاه مِلْك لِلرَّاقِي مُخْتَصَّة بِهِ لَا حَقّ لِلْبَاقِينَ فِيهَا عِنْد التَّنَازُع فَقَاسَمَهُمْ تَبَرُّعًا وَجُودًا وَمُرُوءَة"[1]. وحتى التماسه صلى الله عليه وسلم ، فالغرض منه الحجاج للجواز، أي جواز أخذ الأجرة على الرقية وجواز القسمة أيضا، قال النووي: "وَأَمَّا قَوْله صلى الله عليه وسلم (وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ) فَإِنَّمَا قَالَهُ تَطْيِيبًا لِقُلُوبِهِمْ وَمُبَالَغَة فِي تَعْرِيفهمْ أَنَّهُ حَلَال لَا شُبْهَة فِيهِ"[2].

فمثل هذا الأمر حين يصدر من غير النبي قد يعد لمجرد الالتماس طلبا لنصيب، بيد أنه منه صلى الله عليه وسلم بهذه الخصوصية لمكانته تجعل عنصر المكانة مهيمنا على الدلالة كما أن

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج14 : "188.

[2] – نفسه.

المصلحة هي للمأمور وليس للآمر، مما أخرج دلالة الالتماس وفق هذا السياق المقامي إلى دلالة الإباحة أيضا.

أما في المثال (21) فقد جاء الأمر للالتماس أيضا ولكن هذه المرة من الذي هو أدنى منزلة إلى من هو أعلى منه منزلة، كما هو في أصل دلالة الأمر على الالتماس. فهو أمر من أبي طلحة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجعل أنسا خادما له. فأمر الالتماس جلي من حيث وضوح شرط المكانة، إذ الأمر صعد من أسفل إلى أعلى، لكن عنصر المصلحة في مقام النبي تجعل من خدمته مصلحة للآمر لا المأمور، لما في خدمة الرسول من النفع والشرف.

دلالة الدعاء

ومن الدلالات الاستلزامية لبنية الأمر، والتى يعد خروجها عن النمط المألوف انزياحا حجاجيا. (الدعاء) إذ يعبر عن الخضوع والذل والانكسار للآمر أمام المأمور، إذ يكون الآمر فيها أدنى منزلة من المأمور. في حين أن البنية الأصلية للأمر تدل على نقيض ذلك تماما. لقد كان لهذا التقابل المقامي لطرفي الخطاب أثره في الصناعة الحجاجية.

وقد ورد على لسان المصطفى صلى الله عليه وسلم الكثير من الأدعية دعا بها وجعل أمته تدعوا أيضا بها. لتكون جوامع كلمه خير أنموذج يحتذى. كدعائه صلى الله عليه وسلم :

22 – " **اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ؛ اللَّهُمَّ نقِّنِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَلْجِ وَالْبَرَدِ**" [349]

ومن الدلالات الخفية أن تكون البنية الحجاجية للأمر الدالة على الدعاء، لا تقف عند حدوده ، بل تتجاوزه إلى دلالة مجازية جديدة مثل دعاء عائشة رضي الله عنها :

23 –"**يَا رَبِّ سَلِّطْ عَلَيَّ عَقْرَبًا أَوْ حَيَّةً تَلْدَغُنِي، وَلاَ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُولَ لَهُ شَيْئًا**" [1587]

فغير مستساغ من عائشة أن تدعوا على نفسها بالشر، فمقامها لا يحتمل ذلك، ولكن الحال الذي صارت إليه، حملها على الضجر، وقد استعاظت للتعبير الحجاجي على قمة الضجر بالدعاء على نفسها.

اختلال في إدراك المنازل

ومما وقفنا عليه في الخطاب الحديثي نمط من الأوامر ممن هو أدني منزلة إلى الذي هو أعلى منزلة وبالمحافظة على الدلالة الأصلية التي تفيد الطلب على وجه الإلزام. وذلك راجع إلى اختلال في إدراك المقامات لدى أحد المتكلم. ومن أمثلة ذلك:

23 - **"مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللهِ الّذي عِنْدَكَ"** [629]

24 - "حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: بَعَثَ عَلِيٌّ رضي الله عنه إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بِذُهَيْبَةٍ فَقَسَمَهَا بَيْنَ الأَرْبعَةِ، الأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ ثُمَّ الْمُجَاشِعِيِّ، وَعُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ الْفَزَارِيِّ، وَزَيْدٍ الطَّائِيِّ، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي نَبْهَانَ، وَعَلْقَمَةَ بْنِ عُلاَثَةَ الْعَامِرِيِّ، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي كِلاَبٍ؛ فَغَضِبَتْ قُرَيْشٌ وَالأَنْصَارُ قَالُوا: يُعْطِي صَنَادِيد أَهْلِ نَجْدٍ وَيَدَعُنَا قَالَ: إِنَّمَا أَتأَلَّفُهُمْ فَأَقْبَلَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ، مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ، نَاتِيءُ الْجَبِينِ، كَثُّ اللِّحْيَةِ، مَحْلُوقٌ، فَقَالَ: **اتَّقِ اللهَ** يَا مُحَمَّدُ فَقَالَ: **مَنْ يُطِعِ اللهَ إِذَا عَصَيْتُ ؟أَيَأْمنُنِي اللهُ عَلَى أَهْلِ الأَرْضِ وَلاَ تَأْمَنُونَنِي فَسأَلَهُ رَجُلٌ قَتْلَهُ، أَحْسِبُهُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ، فَمَنَعَهُ فَلَمَّا وَلَّى، قَالَ: إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِي هذَا أَوْ فِي عَقِبِ هذَا قَوْمٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الإِسْلاَمِ، وَيَدعُونَ أَهْلَ الأَوْثَانِ، لَئِنْ أَنَا أَدْرَكْتُهُمْ لأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ"** [639]

في المثال (23) أمر من هذا الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم) وهو لا يملك المنزلة ولا السلطة التي بها يلزم المتلقي بالعطاء، ومن ثم لا يكون أمره هذا واجب التنفيذ. ومع ذلك أعطاه الرسول مطلبه. ودل سياق الحديث على إدراك الرسول لمقام الرجل، وبأن الرجل غير مدرك للمقامات، واستعمل بنية خطابية ما كان له أن يستعملها. لذلك ما كان موقف النبي قبل العطاء؛ "فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ، فَضَحِكَ، ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ"، وقد كان راوي الحديث وهو أنس بن مالك رضي الله عنه، حريص على وصف المشهد المقامي ليفهم السياق الحجاجي، ولولا هذا الوصف لأمكن عد هذا الأمر في معنى الرجاء، ولكنه ليس كذلك، قال يصف المشهد: "كُنْتُ أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ، فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ، فَجَذَبَهُ جَذْبَةً شَدِيدَةً، حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، قَدْ أَثَّرَتْ بِهِ حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَذْبَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: **مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي عِنْدَكَ**"

وقد كان المحدثون يركزون في مثل هذه الحالات على إبراز العناصر التداولية للخطاب، مثل كيفية الطلب، وصفات الطالب، حتى يظهر قصده. فطريقة تصرف الأعرابي تدل على غلظة في الطبع، وجفاء في المعاملة، دلتا على عدم إدراك المنازل، وعدم الوعي بالمقامات، والجهل بالمآلات. فما كان من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعامله بالمثل وهو نبي المرحمة: وإنما أن نزل منزلته وخاطبه على قدر عقله، فضحك وأعطاه.

ونتبين هذا النمط ايضا من خلال الشاهد (24) الذي اشتمل على أمر حقيقي أيضا، غير أن شرط من أهم شروطه وهو علو منزلة الآمر لم تكن متوفرة في هذا الخطاب. مما أخرجه عن سياقه التداولي إلى سياق سوء الأدب. وقد تضمن الحديث إلى ما يشير إلى جفاء طبع الآمر وعدم إدراكه للمقامات و مقتضى الأحوال، ولذلك أخطأ الخطاب هدفه. وإلى مثل هذا التعارض تعود كثير من دلالات الخطاب التي يصعب الوقوف على دلالتها إذا جُهل السياق.

دلالة الأمر على الخبر ودلالة الخبر على الأمر

ومن الوظائف الحجاجية لفعل الأمر أن يتبادل الدور مع الخبر، بأن يدل الأمر على الخبر، أو يدل الخبر على الأمر- فإذا ما كان الخبر مجهولا **دل الأمر على الخبر** كما في هذا الحديث:

25 - **"حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ، فَقَالَ: اذْبَحْ وَلاَ حَرَجَ فَجَاءَ آخَرُ، فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ: ارْمِ وَلاَ حَرَجَ فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلاَ أُخِّرَ إِلاَّ قَالَ: افْعَلْ وَلاَ حَرَجَ"** [822]

فالخطاب يتحدث عن أعمال يوم النحر في الحج [1] وما كان القصد من أفعال الأمر في هذا الشاهد الاستمرار على هذه الأعمال وكذا التشجيع عليها، لأن الفعل قد وقع في زمن مضى. وعندما يغيب عنصر الزمان الدال على المستقبل يخرج الأمر عن دلالته الأصلية. ولذلك كان القصد من الأمر هنا هو الإخبار في هذا الخطاب، الإخبار بجواز ما فعل لما دلت عليه ظروف المقام. ولذلك يمكن تأويل الأمر الوارد إلى الخبر كالآتي؛ (ذبحت ولا حرج، ورميت ولا حرج). وبالتالي هو ليس أمر بتجديد الأفعال وإنما إخبار بجوازها.

أما عن **دلالة الخبر على الأمر** فلدينا المثالين الآتيين:

26 – "... **إِنَّ الصَّلاَةَ جَامِعَةٌ**.." [526]

27 - **"لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"** [222]

فالخبر في المثال (26) يدل على الأمر بالصلاة، وللسياق المقامي دور أساسي في في هذه الدلالة. فحضور المصلين وانتظارهم الصلاة ثم دخول وقتها والإخبار عن ذلك بالقول (الصلاة جامعة) يحمل معنى هذا الخبر على الأمر بها، فلا مجال للتأخير. وبالتالي يكفي الإخبار بحلول وقتها ليدل هذا على الأمر بها. كما أن الخبر في المثال (27) يفيد الأمر بقراءة الفاتحة في الصلاة. فلما كان الخبر يفيد ألا صلاة بغير فاتحة، فهو فد تضمن اقتضاء أمر يقتضي وجوبا قراءة الفاتحة في

[1] – أَفْعَال يَوْم النَّحْر أَرْبَعَة: رَمْي جَمْرَة الْعَقَبَة ثُمَّ الذَّبْح ثُمَّ الْحَلْق ثُمَّ طَوَاف الْإِفَاضَة . وَأَنَّ السُّنَّة تَرْتِيبهَا هَكَذَا فَلَوْ خَالَفَ وَقَدَّمَ بَعْضهَا عَلَى بَعْض جَازَ وَلَا فِدْيَة عَلَيْهِ لِهَذِهِ الْأَحَادِيث . صحيح مسلم بشرح النووي، ج9 55..

الصلاة . ولذلك قال النووي تعليقا على هذا الخبر:" وَأَمَّا الْأَحْكَام فَفِيهِ وُجُوب قِرَاءَة الْفَاتِحَة وَأَنَّهَا مُتَعَيِّنَة لَا يُجْزِي غَيْرهَا إِلَّا لِعَاجِزٍ عَنْهَا"[1].

ثانيا : النهي .

ذهب أكثر أهل اللغة وأصحاب المذاهب الفقهية المشهورة أن المعنى الحقيقي للنهي هو **التحريم**[2]. ويبقى للقرائن دور لا يمكن إغفاله في تحديد دلالاته بدقة لتحقق القصد من الخطاب. ومما ورد منه قَول رَسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم :

1- **"لاَ تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ، وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ".** [1021]

2- **"لاَ تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ[3] وَلاَ يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلاَ تَنَاجَشُوا[4] وَلاَ يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلاَ تُصَرُّوا [1] الْغَنَمَ وَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا؛ إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ"** [970]

---

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج4 102.

[2] – علي بن عباس الحلمي، دلالات النهي عند لأصوليين، مجلة جامعة أم القرى،السنة الأولى، العدد الأول، 1409هـ ص34.وانظر؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج5 1715.

[3] – وَالْمُرَاد بِهِ أَنْ يَقْدَم غَرِيب مِنْ الْبَادِيَة أَوْ مِنْ بَلَد آخَر بِمَتَاعٍ تَعُمّ الْحَاجَة إِلَيْهِ لِيَبِيعَهُ بِسِعْرِ يَوْمه فَيَقُول لَهُ الْبَلَدِيّ: اُتْرُكْهُ عِنْدِي لِأَبِيعَهُ عَلَى التَّدْرِيج بِأَعْلَى. صحيح مسلم بشرح النووي، ج10 164.

[4] – **النَّجْش والتناجش:** الزيادة في السلعةأو المهر ليسمع بذلك فيزاد فيه. ابن منظور: لسان العرب، مادة (نجش) . قال النووي: "وَهُوَ أَنْ يَزِيد فِي ثَمَن السِّلْعَة لَا لِرَغْبَةٍ فِيهَا بَلْ لِيَخْدَع غَيْره وَيَغُرّهُ لِيَزِيدَ وَيَشْتَرِيهَا وَهَذَا حَرَام بِالْإِجْمَاعِ". صحيح مسلم بشرح النووي، ج10 159.

هذا الخطاب اشتمل على نهي عن معاملتين ربويتين هما؛ بيع الذهب بالذهب، أو بيع الورق بالورق. ونهي أيضا عن بعض المعاملات المالية في فقه البيوع . وقد وظفت الصيغة الأصلية للنهي (لا تفعل). تكرر النهي سبع مرات، وورد في: (**لاَ تَبِيعُوا**) و(**لاَ تَشِقُّوا**) و(**لاَ تَلَقَّوُا**) وَ(**لاَ يَبِيعُ**) وَ(**لاَ تَنَاجَشُوا**) وَ(**لاَ يَبِيعُ**) وَ(**لاَ تُصَرُّوا**)

دلت كل الشواهد على النهي الصريح الدال على التحريم، والدال في الوقت نفسه على حرص الرسول صلى الله عليه وسلم الكبير على مصلحة مخاطبيه. فنهاهم عن أعمال فاسدة في المعاملات المالية   ومثل هذا النهي كثير في المدونة.

وحجاجية النهي هنا تمثل في حضور جميع العناصر الدالة على الحقيقة، المفضية إلى القطع بالتحريم . وبالتالي لا مجال للمخاطب إلا الإذعان. فالنهي عبارة عن طلب بالكف من المتكلم. وهو صادر من الأعلى مكانة، كما أن الامتناع عن الفعل ممكن، وهو غير حاصل وقت الطلب.

يتكرر في النهي ما وقفنا عليه في الأمر من مصاحبة النهي بعض التراكيب أو الكلمات الداعمة للدلالة الحقيقية ، وهي بالتالي مانعة له من الدلالة الاستلزامية و المجازية. كالتوكيد. والشرط. و بعض الكلمات المعجمية بما يتلاءم والسياق. ومن أمثلة التوكيد نقف مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

3- **لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، وَلاَ تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلاَّ وَمَعَهَا مَحْرَمٌ فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ اكْتُتِبْتُ فِي غَزْوَةِ كَذَا وَكَذَا، وَخَرَجَتِ امْرَأَتِي حَاجَّةً قَالَ: اذْهَبْ فَحُجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ"** [850]

---

[1] – **المُصَرّاةُ:** هي الناقة أو البقرة أو الشاة يُصَرَّى اللبن في ضرعها، أي يجمع ويحبس. يقال منه: صريت الماء وصرَّيته.ابن منظور: لسان العرب، مادة (صري). و قال الشافعي: "**التَّصْرِيَة أَنْ يَرْبِط أَخْلَاف النَّاقَة أَوْ الشَّاة وَيَتْرُك حَلْبهَا الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَة حَتَّى يَجْمَع لَبَنهَا (فَيَزِيد مُشْتَرِيهَا فِي ثَمَنهَا بِسَبَبِ ذَلِكَ لِظَنِّهِ أَنَّهُ عَادَة لَهَا**" صحيح مسلم بشرح النووي، ج10 ص161.   **وقال النووي: "وَاعْلَمْ أَنَّ التَّصْرِيَة حَرَام سَوَاء تَصْرِيَة النَّاقَة وَالْبَقَرَة وَالشَّاة وَالْجَارِيَة وَالْفَرَس وَالْأَتَان وَغَيْرهَا لِأَنَّهُ غِشّ وَخِدَاع وَبَيْعهَا صَحِيح مَعَ أَنَّهُ حَرَام وَلِلْمُشْتَرِي الْخِيَار فِي إِمْسَاكهَا وَرَدّهَا"** صحيح مسلم بشرح النووي، ج10 " 162.

4- " **مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلاَ يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي قَالَ: كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ، كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا**" [1290]

لقد كان النهي في هذه الشواهد صريحا ببنيته التركيبية (لا تفعل)، أي الفعل المضارع مسبوقا بلا الناهية، واتصل بالفعل نون التوكيد الثقيلة التي دعمت الدلالة الصريحة للنهي ومنعته من الخروج إلى دلالات استلزامية أخرى.

فالنهي في (3) دل على حرمة خلوة الرجل بالمرأة وكذا حرمة سفر المرأة بغير محرم. بينما في (4) دل النهي على حرمة إمساك لحوم الأضاحي والأكل منها بعد ثلاثة أيام من ذبحها. وقد كان التحريم لزمن محدد ولعلة محددة. وجاء النصف الثاني من الخطاب يوضح هذا.

وقد يأتي النهي مؤكدا، ولا يدل على التحريم، بل يخرج إلى الكراهة بقرائن سياقية، نحو قول رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم :

5- "**لاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ فَإِنْ كَانَ لاَ بُدَّ مُتَمَنِّيًا لِلْمَوْتِ، فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي**" [1717]

6 - "**لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ**" [1119]

فقد نهى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم في (5) عن تمني الموت، ولكن رخص – في حالة الضرورة – بدعاء يتضمن دلالة تمنيه، فقال: "**فَإِنْ كَانَ لاَ بُدَّ مُتَمَنِّيًا لِلْمَوْتِ، فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي**". مما أخرج الحديث من دلالة التحريم إلى دلالة الكراهية . ولذلك في شرح النووي للحديث قال: "فِيهِ؛ التَّصْرِيح بِكَرَاهَةِ تَمَنِّي الْمَوْت لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ مِنْ مَرَض أَوْ فَاقَة أَوْ مِحْنَة مِنْ عَدُوّ أَوْ نَحْو ذَلِكَ مِنْ مَشَاقّ الدُّنْيَا فَأَمَّا إِذَا خَافَ ضَرَرًا فِي دِينه أَوْ فِتْنَة فِيهِ فَلَا كَرَاهَة فِيهِ؛ لِمَفْهُومِ هَذَا الْحَدِيث وَغَيْره "[1].

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج17 : "7– 8 .

بينما في (6) نهى عن قضاء القاضي بين اثنين وهو غضبان، وقد دل على الكراهة وليس التحريم ، بقرينة ذكرها النووي في شرحه والمتمثلة في ثبات قضائه وهو غضبان. وقد ذكر مجموعة من الأحوال الأخرى إلى جانب حالة الغضب، ثم قال: "وَكُلّ هَذِهِ الْأَحْوَال **يُكْرَه** لَهُ الْقَضَاء فِيهَا خَوْفًا مِنْ الْغَلَط. فَإِنْ قَضَى فِيهَا **صَحَّ قَضَاؤُهُ** لِأَنَّ النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم قَضَى فِي شِرَاج الْحَرَّة فِي مِثْل هَذَا الْحَال وَقَالَ فِي اللُّقَطَة مَا لَك وَلَهَا ... إِلَى آخِره: وَكَانَ فِي حَال الْغَضَب"[1].

ومما يحول دون خروج النهي إلى المجاز كذلك أن يكون **مدعوما بشرط**، كقوله صلى الله عليه وسلم :

7 – " **يَا نِسَاءُ الْمُسْلِمَاتِ لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا وَلَوْ فِرْسِنَ**[2] **شَاةٍ** " [609]

فهذا الشاهد تضمن لو الشرطية التي تفيد التقليل، لتُبقي النهي على دلالته الحقيقية وتمنع خروجه إلى المجاز. فالنهي عن الفعل محقق، ولو بالقليل. والمنهي عنه عدم الانتهاء. فهو نهي عن عدم احتقار المرأة لجاراتها، وأن تجود بما تيسر لديها كما ذكر النووي، وهو ما دل على الأمر بالتهادي. وأفادت (لو) وجوب إتيان الطلبين، ولو بهدية لا ينتفع بها في الغالب كما قال ابن حجر، أو هي خير من العدم كما ذكر النووي. مما جعل البنية الطلبية تحمل دلالة مجازية إضافية دعما لحجاجيتها؛ فهي كناية عن التحابب والتوادد، فكأنه قال: لتوادد الجارة جارتها بهدية ولو حقرت، فيتساوى في ذلك الغني والفقير.

ومن محددات دلالة النهي على أصل الوضع ما سميناه فيما سبق بالكلمات التي لم تستعملها العرب لأصل معناها وإنما استعملتها **لتدعم كلامها** بها وتؤكده، مثل قوله صلى الله عليه وسلم :

---

[1] – قال:" كُلّ حَال يَخْرُج الْحَاكِم فِيهَا عَنْ سَدَاد النَّظَر وَاسْتِقَامَة الْحَال كَالشِّبَعِ الْمُفْرِط وَالْجُوع الْمُقْلِق وَالْهَمّ وَالْفَرَح الْبَالِغ وَمُدَافَعَة الْحَدَث وَتَعَلُّق الْقَلْب بِأَمْرٍ وَنَحْو ذَلِكَ" شرح النووي على مسلم.

[2] – الفِرْسِنُ: عظم قليل اللحم، وهو خف البعير كالحافر للدابة. ابن منظور: **لسان العرب**، مادة (فرسن). قال اللنووي: "هُوَ بِكَسْرِ الْفَاء وَالسِّين وَهُوَ الظِّلْف" قَالُوا : وَأَصْله فِي الْإِبِل وَهُوَ فِيهَا مِثْل الْقَدَم فِي الْإِنْسَان قَالُوا: وَلَا يُقَال إِلَّا فِي الْإِبِل وَمُرَادهمْ أَصْله مُخْتَصّ بِالْإِبِلِ وَيُطْلَق عَلَى الْغَنَم اِسْتِعَارَة" صحيح مسلم بشرح النووي، ج7 : 119– 120.

8 - "وَيْلَكُمْ أَوْ وَيْحَكُمْ، لا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقابَ بَعْضٍ" [45]

فبنية النهي الحجاجية تدل بصريح اللفظ على تحريم الاقتتال بين المسلمين، هذه الدلالة التحريمية أكدتها كلمة الزجر الرادعة (**ويلكم**) أوكلمة (**ويحكم**). فإضافة إلى دلالة النهي الصريحة ممن يملك الأداة الأساسية لاستعمال الاستراتيجية التوجيهية والمتمثلة في حجة السلطة، فإن هذه الكلمة أخرجت النهي إلى الدلالة على التوبيخ، وأبرزت الحالة النفسية للمتكلم وهو ينهى عن إتيان هذا الفعل، فهي لا تصدر إلا من غاضب. وهو انفعال وجداني يضغط على المتلقي، ويحمله على الاقتناع والإذعان.

ومما وقفنا عليه من الآليات اللغوية المحددة لدلالة النهي **الصورة التشبيهية**.كما في هذا الحديث:

9 – حديث عُمَرَ رضي الله عنه ، قَالَ: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللهِ، فَأَضَاعَهُ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ، فَأَرَدْت أَنْ أَشْتَرِيَهُ، وَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَبِيعُهُ بِرُخْصٍ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم : **فَقَالَ: لاَ تَشْتَرِ، وَلاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهَمٍ، فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْئِهِ** [1045]

فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجوع في الصدقة بقوله: "**لاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ**" وقد أكدت دلالة النهي بالصورة التشبيهية. إن في تشبيه العائد في صدقته بالمسترجع لقيئه صورة مستنكرة تجعل الأمر مقيتا ومستهجنا، وبالتالي منهي عنه. كما أضافت الصورة تغليظا في التحريم. فقد جمع هذا التركيب إلى الحجاج بالصورة المجازية حجاج بالنهي، ليصنعا معا حجاجا مركبا لا يملك فيه المخاطب غير الاقتناع والإنصياع. ولذلك علق النووي على دور الصورة التشبيهية في صناعة دلالة التحريم فقال: "هَذَا ظَاهِر فِي تَحْرِيم الرُّجُوع فِي الْهِبَة وَالصَّدَقَة بَعْد إِقْبَاضهمَا"[1]

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج11 64.

دلالة الخبر على النهي:

ومن الصيغ اللغوية الدالة على النهي و من أكثرها قوة في الصناعة الحجاجية (الخبر) وذلك حين يدل على النهي باعتماد الاستراتيجية التلميحية في الخطاب، فحينها يكون أبلغ من النهي المباشر. مثال ذلك قَول الرَسُول صلى الله عليه وسلم :

10- **"لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، وَلاَ صَلاَةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ"** [474]

11 – **"لاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صلى الله عليه وسلم، وَمَسْجِدِ الأَقْصى"** [882]

فمعنى النهي في الأمثلة الثلاثة واضح من السياق، فهناك نهي عن الصلاة في أوقات معينة، وهي ما بعد صلاة الصبح حتى شروق الشمس، وما بعد صلاة العصر حتى غروب الشمس. ونهي عن شد الرحال إلى غير المساجد الثلاث.

فالخطاب في المثالين ورد ببنى إخبارية، وكأن المقام مقام إعلام وليس إلزام. هذا الخطاب جعل المتلقي يشارك المتكلم في الفعل، فكأنما الخبر عُلم مسبقا وإتيانه صار من البدهيات المسلم بها فيمضي المتلقي للتنفيذ مباشرة. ومن ثم نقول إن حجاجية النهي بالخبر أقوى أثرا في المتلقي، لأن أثره النفسي كبيرا لدلالته على حسن الظن بالمطلوب منه، وهذا كاف لكسب ثقته، حتى صار كأنه التزم النهي فصار في حكم الخبر اليقيني والثابت لديه.

وفي ذات السياق؛ أي سياق الخبر الدال على النهي، تعددت صيغ كثيرة للنهي لأغراض حجاجية. وقد تنوعت في الخطاب الحديثي وفق كفاءة المتكلم التداولية ومعرفته بخصائص المتلقي، وما يناسب مقامه وحاله.

من هذه **الصيغ الألفاظ المعجمية** الدالة على النهي مثل: (**حرم**) و(**نهي**) ومما ورد منه.

12- قَالَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم :" **كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ** " [1301]

13- قَالَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم "**إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَاتِ، وَوَأْدَ الْبَنَاتِ، وَمَنعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ**" [1117]

14- قَالَ أَبو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: "**نُهِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ مُخْتَصِرًا**" [317]

15- قَالَ أَنَس بْن مَالَك رضي الله عنه: "**نُهِينَا أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ**"[974]

16- قَالَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم لعُمَرَ: "**إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ قَالَ عُمَرُ: فَوَ اللهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم، ذَاكِرًا وَلاَ آثِرًا**" [1066]

17- حديث ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي رَكْبٍ وَهُوَ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ، فَنَادَاهُمْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : "**أَلاَ إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ، فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ، وَإِلاَّ فَلْيَصْمُتْ**" [1067]

18- قَالَ أَنَس: "**نَهى النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم ، أَنْ تُصْبَرَ[1] الْبَهَائِمُ**" [1278]

اشتركت هذه الأمثلة كلها في استعمال اللفظ المعجمي في السياق الإخباري للدلالة على النهي، ولكنها لم توظف بالصيغة اللغوية ذاتها. بل كان هناك تعدد للصيغ، وهو تعدد في الآليات الحجاجية الداعمة لآلية النهي بما يتطلبه السياق المقامي والحالي.

فقد استعملت مادة (حرم) في صيغة المصدر في (12) (حرام) ويوظف للدلالة على الحدث دون صاحبه أو زمانه[2]. فالحكم ثابت لازم على كل شراب مسكر، لا يتغير الحكم ولا يتبدل كيفما كانت الأسباب، لا بتغير الأشخاص، ولا بتبدل الزمان.

و استعملت مادة (حرم) و (نهي) في صيغة الفعل الماضي في (13) و(18) الدال على أن الفعل محقق ومؤكد وقوعه. وفي صيغة الفعل المضارع في(16) و (17) الدال على أن النهي مستمر ومتجدد كلما أسرف الناس بالحلف بغير الله تبارك وتعالى، لأن الحدث ذاته يتجدد، وأن هذه المعصية تضطر إليها المتلقين في حالات الانفعال مما يجعلهم عرضة للوقوع فيها مجددا. فاحتاج الأمر إلى توكيد تجدد النهي لتجدد الظاهرة.كما أن هذه المعصية هي في حق الله جل وعلا، وتجدد تذكيره بالنهي دال على سعة رحمته ومغفرته بعباده إن أخطئوا في حقه. كما استعملت مادة (نهي) في صيغة المبني للمجهول في (14): (نهي) وفي (15): (نهينا) للدلالة على أن الناهي معلوم، وهو قريب من القلب لا يحتاج في هذا المقام إلى تذكير به وهو الله تبارك وتعالى.

ومن صيــغ النهي الخبري **أن يجعل الفعــل من علامــات النفـاق** ومثال ذلك قول رَسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم :

19 - "**أَرْبَعٌ مَنْ كنَّ فِيهِ كَانَ مُنافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفاقِ حَتّى يَدَعَهَا: إِذا اؤْتُمِنَ خَانَ،وَإِذا حَدَّثَ كَذَبَ،وَإِذا عاهَدَ غَدَرَ، وَإِذا خاصَمَ فَجَرَ**" [37]

20 - "**آيَةَ الْمُنافِقِ ثَلاثٌ: إِذا حَدَّثَ كَذَب، وَإِذا وَعَد أَخْلَفَ، وَإِذا اؤْتُمِنَ خَانَ**" [38]

---

[1] - **أن تصبر**: أي تحبس لترمى حتى تموت.

[2] - فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، شركة العاتك، القاهرة، ط2: 1423هـ،2003 3 130.

اعتمدت بنية الخبر الابتدائي للدلالة على فعل النهي وفق الاستراتيجية التلميحية ذات الفاعلية الحجاجية، وقد استثمرت في المثالين آليات حجاجية أخرى حققت التأثير والإقناع. إن أهم ما اعتمد عليه في الحجاج في الشاهدين المخزون الحجاجي . إذ كان مجرد ربط الأفعال المنهي عنها بالنفاق سببا لحدوث الأثر ويقنع المتلقي ويمتثل. إن النفاق في عرف متداولي هذا الخطاب من أقبح الصفات وأشنعها، ويكفي مجرد استحضار المصطلح للمخاطب ليوحي له بدلالاته السلبية، وبظلاله القبيحة. ويكفي أن أهل النفاق في الدرك الأسفل من النار. هذه المعاني لوحدها كفيلة بأن تجعل المخاطب يقتنع وينتهي عن الفعل.

كما كان لآلية الإطناب عن طريق التوشيع الأثر الحجاجي البين. فللإيضاح بعد الإبهام وتقديم النهي في صورتين مختلفتين دور في الحجاج بما يحققه من تمكين للمعنى في نفس المتلقي بعد تشويقه له بالإبهام يأتي التوضيح والبيان، فتكمل لذة العلم به بعد أن أعطي مبهما أو مجملا.

كان الإبهام في قول المتكلم: (**أَرْبَعٌ مَنْ كنَّ فِيهِ كَانَ مُنافِقًا خَالِصًا**) وفي قوله: (**آيَةَ الْمُنافِقِ ثَلاثٌ**). سيكون المتلقي بعدهما متشوقا للاطلاع على تفصيل ما أجمل ، فإذا فصل بعد شغف انتظار، كان أثره الحجاجي أوقع، والإذعان كنتيجة أوكد.

واستعمالت الأداة (إذا) في الخطابين فكان لها دور أيضا في منظومة الصناعة الحجاجية للنهي. فهي تدل على الظرفية، أي أنها تدل في هذا الخطاب على الزمن الذي يحدث فيه الفعل المنهي عنه والدال على النفاق. و تدل أيضا على أن هذه الصفات ليست راسخة في نفوس هؤلاء بل هي عارضة في زمن محدود، ومع ذلك فهي ذميمة وينبغي الانتهاء عنها. لأن الحديث ليس عن منافق كافر يظهر تدينا ويبطن كفرا، وهو مخلد في النار. وإنما الحديث عن مسلم عاصي تخلق بأخلاق المنافقين ومن الواجب الانتهاء عنها. ولو أراد المتكلم النهي عن تلك الصفات كحالة ثابتة وليست عارضة لاستعمل المصدر بدل الفعل الماضي المقرون بإذا، فيكون الخطاب عندئذ كالآتي:

- **أربع من كن فيه كان منافقا: الخيانة، والكذب، والغدر، والفجور في الخصومة**
- **آية المنافق ثلاث: الكذب، وخلف الوعد، والخيانة**

واستعمال المصدر ليس له ما لاستعمال (إذا) مع الفعل الماضي. فالمصدر يدل على أن تلك الصفات ثابتة ، وأن صاحبها منافق على الحقيقة لا على المجاز ، وهو الكافر المخلد في النار. كما أن صيغته يؤتى بها لإرادة الحدث دون صاحبه أو زمانه[1]. وكل هذا غير مراد في الخطاب وغير مناسب للمقام والحال والمقصود هنا المخاطب المسلم.

و(إذا) ظرف للمستقبل، ومن دلالاتها أنها تفيد الجزم بالوقوع، واستعمال الماضي معها أدل على هذا الوقوع باعتبار لفظه[2]. لكنه وقوع ظرفي. و ربطت هذه الصفات الظرفية بالمنافقين للحجاج لخطورتها ونذالتها والإقناع بتركها فورا. ولذلك نجد النووي في شرحه يقول: "أَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ هَذِهِ الْخِصَال خِصَال نِفَاق وَصَاحِبهَا شَبِيه بِالْمُنَافِقِ فِي هَذِهِ الْخِصَال وَمُتَخَلِّق بِأَخْلَاقِهِمْ. فَإِنَّ النِّفَاق هُوَ إِظْهَار مَا يُبْطِن خِلَافه وَهَذَا الْمَعْنَى مَوْجُود فِي صَاحِب هَذِهِ الْخِصَال وَيَكُون نِفَاقه فِي حَقّ مَنْ حَدَّثَهُ وَوَعَدَهُ وَائْتَمَنَهُ وَخَاصَمَهُ وَعَاهَدَهُ مِنْ النَّاس لَا أَنَّهُ مُنَافِق فِي الْإِسْلَام فَيُظْهِرهُ وَهُوَ يُبْطِنُ الْكُفْر. وَلَمْ يُرِدْ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِهَذَا أَنَّهُ مُنَافِق نِفَاق الْكُفَّار الْمُخَلَّدِينَ فِي الدَّرْك الْأَسْفَل مِنْ النَّار"[3].

ومن صيغ النهي الخبري أيضا **ذكر الفعل مقرونا بالوعيد**، ومثال ذلك:

21 – حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: " **تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا فَأَدْرَكَنَا، وَقَدْ أَرْهَقَتْنَا الصَّلَاةُ ، وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ ، فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا"** [139]

[1] –السابق، ج3] 130.
[2] – السابق 4 65.
[3] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج2 47.

22 – قَالَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم : "**إِنَّ الْغَادِرَ[1] يُنْصَبُ لَهُ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ: هذه غَدْرَةُ فُلاَنِ بْنِ فُلاَنٍ**" [1132]

23 – قَالَ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم : "**إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ، وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ، وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ، وَيَظْهَرَ الزِّنَا**" [1709]

اعتمدت البنية الخبرية أساسا للغاية الطلبية للخطاب، ولكن القرينة السياقية هذه المرة التي أخرجت الخبر من الدلالة على الإخبار إلى الدلالة على النهي ما تضمنه من وعيد. وقد كان نهي عن مسح الرجلين في الوضوء، ونهي عن الغدر، ونهي عن الجهل وشرب الخمر والزنا. وللتوكيد أيضا دور في تحديد الدلالة في الأمثلة الثلاث، كالتكرار في المثال (21)] (إن) في المثالين (22) و(23).

ففي (21) أراد المتكلم أن يقول لمتلقيه؛ إن ما تفعلونه (**لا يجزي**). لكن يبدو أن الأمر احتاج إلى صناعة حجاجية خاصة للإقناع بعد أن تمادى قومٌ في المسح رغم تأكيده مرارا وتكرارا على ذلك. فقد ذكر النووي "أَنَّ جَمِيع مَنْ وَصَفَ وُضُوء رَسُول اللَّه صلى الله عليه وسلم فِي مَوَاطِن مُخْتَلِفَة وَعَلَى صِفَات مُتَعَدِّدَة مُتَّفِقُونَ عَلَى غَسْل الرِّجْلَيْنِ"[2]. فغسل الرجلين واجب وَالْمَسْح لَا يُجْزِئُ. غير أن للقوم مذاهب شتى؛ فقد ذكر أيضا أن الشِّيعَة قالوا بوجوب مَسْحهمَا. و ذهب الْمُعْتَزِلَة إلى القول بالتَخَيُّر بَيْن الْمَسْح وَالْغَسْل وَقَالَ بَعْض أَهْل الظَّاهِر: بوجوب الْجَمْع بَيْن الْمَسْح وَالْغَسْل [3] . فما كان مجرد النهي الصريح بكاف للاقتناع والامتثال، فكان لزاما البحث عن أنجع الاستراتيجيات التي تحقق الهدف، فكان الاعتماد على الاستراتيجية التلميحية باعتماد الخبر آلية للنهي مع دعم دلالته على النهي بالوعيد بالنار، فحملهم ذلك على الغسل بدل المسح.

[1] – الْغَدْر: تَرْكُ الْوَفَاء وَيُقَال لِمَنْ غَدَرَ: غَادِر وَغُدَر . وَأَكْثَر مَا يُسْتَعْمَل فِي النِّدَاء بِالشَّتْمِ .

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 3 7 129.

[3] – يؤكد النووي على وجوب الغسل فيقول: "فَتَوَاعَدَهَا بِالنَّارِ لِعَدَمِ طَهَارَتهَا وَلَوْ كَانَ الْمَسْح كَافِيًا لَمَا تَوَاعَدَ مَنْ تَرَكَ غَسْل عَقِبَيْهِ وَقَدْ صَحَّ مِنْ حَدِيث عَمْرو بْن شُعَيْب عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدّه أَنَّ رَجُلًا قَالَ : يَا رَسُول اللَّه كَيْف الطُّهُور ؟ فَدَعَا بِمَاءٍ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلَاثًا إِلَى أَنْ قَالَ : ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ : هَكَذَا الْوُضُوء فَمَنْ زَادَ عَلَى هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ وَظَلَمَ . هَذَا حَدِيث صَحِيح أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَغَيْره بِأَسَانِيدِهِمْ الصَّحِيحَة" صحيح مسلم بشرح النووي، ج 3 7 129.

وفي (22) تغليظ في تحريم الغدر ، يمكن أن يكون نهي عن الغدر بالصيغة الأصلية الصريحة (لا تغدروا..)، لكن في هذه الحال وهذا المقام وظفت البنية الخبرية المقرونة بالوعيد الشديد للدلالة على هذا النهي ليكون الحجاج أقوى بالبنية التلميحية، ثم مدعما بأداة التوكيد (إن).

أما في (23) فالخبر يذكر بعض علامات قرب قيام الساعة، وهي صفات سلبية موجبة للعقاب مثل انتشار الجهل، وشرب الخمر، وتفشي ظاهرة الزنا. وبذلك يحمل الخبر شحنة دلالية إضافية في بنيته العميقة وهي النهي عن هذه الأفعال. وهي دلالة حجاجية لزومية؛ إذ بذكرها مقرونة بقيام الساعة – وهي أفعال موجبة للعقاب – تجعل المتلقي يتساءل؛ هل سيكون من الناجين الفائزين أم من المعذبين ؟ وبهذا الاستلزام الحواري تحضر دلالة النهي الموجبة للترك الفوري والسريع.

فالصناعة الحجاجية اعتمدت الاستراتيجية التلميحية القادرة على تحريك انفعالات المتلقي وجعلته مشاركا في الحجاج للنهي، وسيكون بذلك أول المذعنين لهذا الطلب، وأول المستعدين ليوم قيام الساعة بالاستقامة والعمل الصالح. إن الخطاب ببنيته الخبرية الطلبية يوجه إلى متلقي متردد يحتاج إلى تأكيد للاقتناع، فكان للنهي بالخبر باعتماد الاستراتيجية التلميحية أكثر إقناعا له من التصريح به ببنيته الأصلية (لا تفعل).

الفصل الثالث ـــــــ

المبحث الثالث

o حجاجية التمني والترجي

التمني بنية طلبية[1]، بدأ به البلاغيون باب الإنشاء الطلبي، وربما يرجع الأمر كما ذكر محمد عبد المطلب إلى بعديه المتلازمين فيه، البعد الداخلي المتمثل في الأحوال القلبية من حب أو رغبة- والبعد الخارجي والمتمثل في البنية اللغوية[2]. وهو "طلب حصول شيء سواء كان ممكنا أوممتنعا"[3]. وأضاف البلاغيون صفة المحبة لهذا الطلب فذكر المراغي في تعريفه له: "هو طلب شيء محبوب لا يرجى حصوله، إما لكونه مستحيلا...وإما لكونه بعيد التحقق والحصول"[4].

بنية التمني تعتمد أداة واحدة هي (ليت)، ويمكن أن تنوب عنها لغايات حجاجية أدوات ثلاث، هي؛ (هل) و(لو) و(لعل)[5]. هذه الأدوات التي لم توضع أصلا للتمني، ولكنها دلت عليه بمعونة السياق.

وخروج التمني عن الدلالة الأصلية إلى الدلالة الاستلزامية 7التي توفر شحنة حجاجية مهمة يتحكم فيه السياق اللغوي والمقامي؛ ويخرج إلى الدلالة على **التنديم** إذا تعلق التمني بالماضي، أو إلى الدلالة على **التحضيض** إذا كان الأمر متوقعا مرتبطا بالمستقبل.

وبنية التمني تتعلق أساسا بمسائل لا تقبل التحقق، فإذا تغير الأمر إلى إمكانية ذلك ولو على مستوي الإدراك الداخلي، فإن ليت بدلالتها تغيب، ويحضر بدلا عنها (لعل) بالدلالة الجديدة التي تفيد الإمكان؛ وهي دلالة **الترجي**.

---

[1] – هناك الرافضون لعد فعل التمني طلبا، فمن قائل بخبريته ، على اعتبار أنه إخبار بأمنية ما لا تتحقق. ينظر ؛ابن الشجري: (هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي)، أمالي ابن الشجري، تح محمود الطناحي، ط1 مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992 1 : 426–427. ومن عده أسلوبا إنشائيا غير طلبي باستحالة طلب المحال، ينظر؛بهاء الدين السبكي: عروس الأفراح، شروح التلخيص، ج2 7 2404.

[2] – ينظر؛ محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 280.

[3] – الجرجاني: التعريفات 66.

[4] – المراغي: علوم البلاغة، ص60.

[5] – لأجل استعمال هذه الأدوات في التمني، ينصب المضارع الواقع في جوابها مثل: لو يأتينا فيحدثنا.

والترجي بنية طلبية أيضا[1]، وهو (ترقب المحبوب أو المكروه)، والترقب يعني عدم الوثوق بحصول الأمر ولا يعني استحالته. وترقب الترجي لا يشمل المحبوب فقط كالتمني، وإنما يشمل كذلك المكروه كما جاء في التعريف. لو كان الترقب شيئا محمودا يسمى طمعا[2] وإذا كان شيئا مكروها يسمى إشفاقا[3]. وللترجي أداتان: (لعل): ((عسى)) . "وقد يترجى بأداة الاستفهام (هل) وبحرف (لو) فيما هو عزيز المنال مع إمكانه ... وقد تستعمل (ليت) للترجي لغرض إبراز المرجو في صورة المستحيل، أو المتعذر البعيد المنال(للمبالغة في بيان بعد الحصول عليه أوتحقيقه"[4].

وقد يخرج الترجي عن الدلالة الأصلية (التوقع والارتقاب) إلى الدلالة الاستلزامية، وذلك بمعونة السياق، فيدل على الاستفهام أوالتعليل[5] أو والتمني.

[1] – ينظر؛عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها، ج1 251. وهناك أيضا خلاف في طلبية الترجي أيضا كالتمني،فمن جهة هو خبري لأن صاحبه يخبر عن تمنيه، ينظر؛ أمالي ابن الشجري، ج1 390. ومن جهة ثانية يمكن أن يكون إنشائي لكن غير طلبي، لأنه يشمل ترجي المكروه، والعاقل لا يطلب مكروها. ينظر؛ عروس الأفراح، شروح التلخيص، ج2 . 240. وقد أغفل ذكره السكاكي في باب الطلب. واكتفى بالإشارة إليه في قوله:"إذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت: لعل أو عسى". وذلك في تنبيهه على دلالة الاستحالة في التمني. السكاكي : مفتاح العلوم، ص303.

[2] – السكاكي: مفتاح العلوم، ص303.

[3] – عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها، ج1 252.

[4] – نفسه.

[5] – حكى البغوي عن الواقدي أن جميع ما في القرآن من لعل فإنها للتعليل إلا واحدة.ابن حجر: فتح الباري،ج8 356.

أولا : التمني

أولا : الدلالة الأصلية:

التمني في الدلالة الأصلية له تعني **تمني المستحيل**، ومما ورد منه في المدونة ما جاء على لسان ورقة بن نوفل[1] في حواره الطويل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي جاء فيه:

1 - " **فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى ؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وسلم **بِخَبَرِ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ : هذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ عَلَى مُوسَى** صلى الله عليه وسلم : **يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا: لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وسلم : **أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرُكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا**" [99].

تمنى ورقة في هذا الخطاب أن يعود شابا عند بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، وذاك في عرف المنطق أمر مستحيل، وفي تعليق ابن حجر على هذا التمني قال: "فيه دليل على جواز تمني المستحيل، إذا كان في فعل الخير، لأن ورقة تمنى أن يعود شابا"[2]. لكن هذا التمني وظف لغاية حجاجية، أي بمعناه الاستلزامي الكنائي. فهو حجة لصدقية رسالة الإسلام، وذلك بدلالته على تصديق المتلقي الآني (ورقة) — وبمقامه الديني العرفاني- للرسالة المحمدية، ومن ثم هي حجة دائمة للمتلقي الكوني لصدقية ورقة في هذا التمني، فهي تجعل المتلقي الكوني يصدقها وإن ترامت المسافات والأزمان.

---

[1] – هو ورقة بن نوفل، ابم عم خديجة، وكان امرءا تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله له أن يكتب، وكان شيخا كبيرا قد عمي.

[2] – وكلام ابن حجر في الاستدلال للأحكام بكلام غير الرسول صلى الله عليه وسلم. دليل على اختيارنا في التحليل الحجاجي للنص الحديثي؛ سواء منه ما كان بصريح لفظ الرسول، أو ما كان بصريح لفظ الرواة. أما الدراسات البلاغية التي خصصت دراساتها للبلاغة النبوية، أغفلت أهمية ما ورد بغير لسان النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان له أثر في المتلقي.

كما كان هناك عنصر إضافي وداعم في هذه الحجة وهو التمني المزدوج المتتابع مباشرة بعد التمني الأول، وذلك في قول ورقة: (**لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا**) لتكون حجة ثانية داعمة و ضاغطة بالآلية اللغوية نفسها. وإن كانت الثانية في إطار الممكن التي تخرج إلى معنى الرجاء. وهي أبلغ في الحجة للدلالة على صدقية الحجة الأولى أيضا، فلا تذهب الأذهان إلى اعتقاد سخريتها.

ومما ورد من التمني بالدلالة الأصلية أيضا هذين الحديثين الشريفين:

2 –قَالَ النَّبِيِّ **صلى الله عليه وسلم** : "**لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ: يَا لَيْتَنِي مَكَانَهُ**" [1842].

3 – وقال أيضا: "**أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبائِرِ؟ ثَلاثًا، قَالُوا: بَلى يا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: الإِشْراكُ بِاللهِ وَعُقوقُ الْوالِدَيْنِ وَجَلَسَ، وَكانَ مُتَّكِئًا، فَقالَ أَلا وَقَوْلُ الزّورِ قَالَ فَما زَالَ يُكَرِّرُها حَتّى قُلْنا لَيْتَهُ سَكَتَ**" [54]

فقد أخرج في (2) طلب الموت في هذه اللحظات المهمة من حياة الإنسان –يوم القيامة – مخرج تمني المستحيل، فرغم هول الموت بانقطاع الأمل في الحياة بطلب الدين أو بطلب الدنيا فالميت أفضل حالا من الحي الذي يشهد يوم القيامة. فتكون الشدة والبلاء أعظم المصائب يوم القيامة وأهون على المرء من الموت ذاته. فيتمنى لذلك المرء أهون المصيبتين كما ذكر ابن حجر[1] (وهي الموت) من أن يتعرض لبلاء وشدة أهوال يوم القيامة وما فيها من الفتن. فأهل التدين يخافون من ضياع الدين بتغلب الباطل وأهله وشيوع المنكر وفساده. وأهل الدنيا يتمنوه لأنه أهون مما يشاهدونه أو يتعرضون له من المصائب في النفس والأهل والدنيا.

وقوة حجاجية التمني في هذا المقام تأتي من حيث إن تذكر الموت عادة يخفف من مصائب الدنيا لأنها أعظم مصائبها. فأن يطلب المرء أعظم مصائب الدنيا، بل وأن يتمناها، بما تحمله دلالة التمني من استحالة تحقق الفعل، ذلك لعمري لدليل على أن أهوال يوم القيامة أقوى وأصعب. حتى

[1] –ابن حجر: فتح الباري، ج13)84.

صار الموت منها أرحم. فليس هناك حجاج بعد هذا الحجاج أقوى إقناعا للمتلقي ليعمل من الصالحات ما يكون سببا لتجنب حساب وعذاب يومئذ. وقد جعل هذا التمني المتلقي يحيا هذه اللحظة التي قال فيها المتكلم "**يا ليتني مكانه**".

أما في (3) فقد دل أيضا على تمني أمرا مستحيل الوقوع، وهو تمني سكوت الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن كان قد تكلم بالأمر وانتهى، ولا مجال للعودة إلى الوراء. وإنما كان منهم هذا التمني شفقة عليه صلى الله عليه وسلم ، وكراهية لما يزعجه، وقد ظهر منه انزعاجا شديدا من هذه الكبيرة (شهادة الزور). فكانوا بهذا التمني على درجة رفيعة من الخلق والمحبة له.

وهذا الانزعاج الشديد منه صلى الله عليه وسلم من هذه الكبيرة وقد كان متكئا فجلس، كل ذلك ليعطي الانطباع بأهميتها وعظيم خطرها. وليس لأنه أخطر من الشرك، فقد ذكر له ابن حجر[1] جملة مسوغات دالة على كبير خطر شهادة الزور؛ فهو أسهل على الناس وأيسر، ودوافعه البشرية عديدة وأكثر ، فالعداوة و الحسد يشجعان عليه، و مفسدته متعدية إلى الغير. بينما الشرك مفسدته غالبا تعود على الفرد نفسه.

وحجاجية تمني المستحيل هاهنا تأتي من حيث دلالته على أن الخطر تجاوز كل الحدود إلى هذه الدرجة من الانفعال والغضب من الرسول صلى الله عليه وسلم . هذا الغضب دل عليه هذا الإشفاق من محبيه الحاضرين فجعلهم يقولون: "**ليته سكت**". هذا الإحساس وهذا الشعور الوجداني سينتقل بهذه الآلية الحجاجية (التمني) إلى المخاطب الكوني ليحدث الأثر ويحقق الاقتناع والإذعان. فلا يكون بعد هذا التمني الدال على الشفقة تمن آخر دال على الندم من المتلقي الكوني من ارتكاب هذه الكبيرة.

وقد وقفنا أيضا على التمني بدلالته الأصلية بواسطة الأداة (**لو**) في المدونة، ومما ورد منه:

4 - قَالَ النَبِيُّ صلى الله عليه وسلم:" **يَرْحَمُ اللهُ مُوسى لَوَدِدْنَا لَو صَبَرَ حَتَّى يُقَصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَمْرِهِمَا**" [1539]

[1] – ابن حجر: فتح الباري، ج5 319.

5 – حديث عمر بن الخطاب: **"أَنَّ رَجُلاً مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَءُونَهَا، لَوْ عَلَيْنَا، مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ، لاتَّخَذْنَا ذلكَ الْيَوْمَ عِيدًا قَالَ: أَيُّ آيَةٍ قَالَ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا) قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ** صلى الله عليه وسلم **وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ، يَوْمَ جُمُعَةٍ"**[1895]

ففي (4) تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحيلا، لأن ما تمناه وقع في زمن مضى وفات ولا سبيل إلى رجوعه. وإنما هو للحجاج للحكمة البالغة المستفادة من قصة موسى عليه السلام مع الخضر، وهي سعة علم الله تبارك وتعالى التي لا يحيط بها إنسان. فما كان ينبغي أن يجيب موسى سائليه : أي الناس أعلم؟ بقوله: أنا أعلم. بدل القول: الله أعلم. فامتحنه الله بعلم الخضر الذي ما استطاع أمام علمه صبرا. ورغم كفاية الأدلة لأخذ الدرس والعبرة، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم تمنى لو أن موسى صبر أكثر ليعلمنا أكثر. وهو تمني حجاجي للمخاطب الكوني ينقل إليه الشعور الوجداني بالإعجاب بهذه القصة فيقتنع بأهميتها فيأخذ منها الدروس والعبر.

وقد وقف شراح الحديث على نماذج من هذه الدروس تأثرا بمثل هذا الخطاب الحجاجي. وقد ذكر النووي دروسا كثيرة من أهمها أنها حجة دالة على "أَصْل عَظِيم مِنْ أُصُول الْإِسْلَام" وَهُوَ وُجُوب التَّسْلِيم لِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ الشَّرْع وَإِنْ كَانَ بَعْضه لَا تَظْهَر حِكْمَته لِلْمَعْقُولِ وَلَا يَفْهَمهُ أَكْثَر النَّاس وَقَدْ لَا يَفْهَمُونَهُ كُلّهمْ كَالْقَدَرِ. مَوْضِع الدَّلَالَة قَتْل الْغُلَام وَخَرْق السَّفِينَة فَإِنَّ صُورَتهمَا صُورَة الْمُنْكَر وَكَانَ صَحِيحًا فِي نَفْس الْأَمْر لَهُ حِكَم بَيِّنَة لَكِنَّهَا لَا تَظْهَر لِلْخَلْقِ فَإِذَا أَعْلَمَهُمْ اللَّه تَعَالَى بِهَا عَلِمُوهَا وَلِهَذَا قَالَ: (وَمَا فَعَلْته عَنْ أَمْرِي) يَعْنِي بَلْ بِأَمْرِ اللَّه تَعَالَى"[1].

وفي (5) كان الحجاج للإقناع بالمكانة السامية للدين الإسلامي الحنيف، وذلك بالإعتماد على الآية الكريمة التي أخبر بها الله تبارك وتعالى بإتمام إنزال دينه. ومذكرا أنها أعظم نعمة ارتضاها

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 15 147 .

للناس أجمعين. وتم اختيار بنية التمني بدلالتها الأصلية آلية للإقناع بذلك. لقد تمنى ذلك اليهودي لو نزلت تلك الآية على اليهود لاتخذوا يوم نزولها عيدا. وقد أخرج التمني مخرج الاستحالة لليهودي ليدرك المسلم قيمة هذا الدين الذي كرمه الله به، فيزداد تمسكا بأحكامه، وينتبه غير المسلم لقيمته كذلك فيقبل على الدخول فيه.

ثم كان لانتقاء الأداة (**لو**) للتمني وجها حجاجيا آخر دعَّم دلالة التمني. قال البلاغيون في الغرض من استعمال (لو) في التمني هو "الإشعار بعزة المتمنَّى وقدرته، لأن المتكلم يظهره في صورة الممنوع، إذ أن لو تدل بأصل وضعها على امتناع الجواب لامتناع الشرط"[1]. فما دامت الآية لم تنزل على اليهود سيظلون في حسرة. و ما دامت نزلت على المسلمين فسيظلون في نعمة، نعمة تستوجب الابتهاج والفرح. وهو ابتهاج مع ما يقتضيه من اتباع و التزام بالتكاليف الشرعية. وقد ثبت أن الآية نزلت يوم جمعة وقد تزامن أيضا مع يوم عرفة [2]. فكان اليومان حقيقة يوما عيد للمسلمين ، وهما يوم الجمعة، وعيد الأضحى. قال النووي: "وَمُرَاد عُمَر رَضِيَ اللَّه عَنْهُ إِنَّا قَدْ اِتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْم عِيدًا مِنْ وَجْهَيْنِ؛ فَإِنَّهُ يَوْم عَرَفَة وَيَوْم جُمْعَة وَكُلّ وَاحِد مِنْهُمَا عِيد لِأَهْلِ الْإِسْلَام"[3].

[1] – عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية بيروت–لبنان، 1404 هـ – 1984م، ص 124.

[2] – ينظر؛ابن حجر: فتح الباري، ج1، ص 128.

[3] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 18، ص 153 .

ثانيا: الدلالات الاستلزامية

أ – دلالة التنديم والتحسر[1]

وهو من الدلالات الاستلزامية لبنية التمني حينما يتعلق الفعل بالماضي، ومما ورد منه الحديث الطويل لكعب بن مالك رضي الله عنه عن غزوة تبوك التي تخلف عنها، ومما جاء فيه قوله:

6 – " **وَتَفَارَطَ الْغَزْوُ وَهَمَمْتُ أَنْ أَرْتَحِلَ فَأُدْرِكَهُمْ وَلَيْتَنِي فَعَلْتُ فَلَمْ يُقَدَّرْ لِي ذَلِكَ** " [1762].

لقد وظفت بنية التمني في هذا الخطاب توظيفا حجاجيا في لحظة فارقة 7داخل منظومة حجاجية متنوعة، لكن بنية التمني فيه كانت بمثابة الآلية الحجاجية الضاغطة والمفصلية يستثير الخطاب بها انفعالات المتلقي– وأهمية ذلك في الصناعة الحجاجية كما رأينا كبير– فيُعدهم من جهة للاستماع برغبة لبقية الأحداث، ومن جهة ثانية ليترك الخطاب أثره الحجاجي المرغوب.

لقد تمنى كعب لو أنه لحق بالرسول صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك – ولو متأخرا– خيرا من عدم الذهاب مطلقا. لقد تخلف عن هذه الغزوة أكثر من ثمانين شخصا، وكان منهم كعب. وقد كان الخروج إلى الجهاد واجب عيني في حق الأنصار، وكعب منهم بموجب ما بايعوا عليه، وكان التخلف عنه كبيرة من الكبائر[2]) كان واجبا كفائيا على الباقين. وجاءت بنية التمني الدالة على

[1] – الوصف القرآني للندم ب (ليت) في قوله تعالى: (وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (سورة الفرقان27) والعظ على اليد هنا كما يقول الزمخشري كناية عن التحسر.

[2] –ابن حجر: فتح الباري، ج7 . .735.

الحسرة والندم لتهيئة النفوس لسماع أسباب هذا الندم، وهي عبارة عن ابتلاءات متعددة جعلت الأرض تضيق عليه بما رحبت[1].

وحجاجية بنية التمني ليست لمجرد التشويق لسماع القصة كاملة، وإنما الحجاج لأمر أعظم، والتي كانت نتيجتها تلك الخاتمة السعيدة التي انتهى إليها السرد القصصي، فقد كان وجه الرسول **صلى الله عليه وسلم** يبرق من السرور كأنه قطعة قمر. إنه صدق كعب الذي لأجله أنزل الله قرآنا يتلى فيه توبته مع الاثنين الذين معه[2]) فيه وعيد شديد بمن كذب ممن اختلق الأعذار الكاذبة[3] وعفى عنهم الرسول لذلك. كان هذا التنديم بالتمني توبة معلنة من كعب شفع له عند الله صدقه بها، وهو بيت قصيد الصناعة الحجاجية لهذا الخطاب، والذي ترجمه كعب قولا في قوله: "يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ اللهَ إِنَّمَا نَجَّانِي بِالصِّدْقِ، وَإِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنْ لاَ أُحَدِّثَ إِلاَّ صِدْقًا مَا بَقِيتُ". وقد قال ابن حجر عما في الخطاب من دلالات؛ "وفيها عظم مقدار الصدق في القول والفعل، وتعليق سعادة الدنيا والآخرة والنجاة من شرهما به"[4].

7 – ومما ورد منه "**حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: يَا عَبْدَ اللهِ أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ وَتَقُومُ اللَّيْلَ؟ فَقُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: فَلاَ تَفْعَلْ، صُمْ وَأَفْطِرْ، وَقُمْ وَنَمْ، فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ بِحَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ كُلَّ شَهْرٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ،**

---

[1] – حاول رجال من بني سلمة أن يقنعوه بالكذب على رسول الله ليعفو عنه بضغوط نفسية رهيبة، ولكنه لم يفعل. ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن كلام الثلاثة، خمسين ليلة، وما لقيه كعب جراء ذلك من معاملات.وكذلك بلوة ملك غسان الذي أرسل له من يغريه بترك الرسول والالتحاق به..كما أمرهم الرسول باعتزال زوجاتهم. وكل هذه الابتلاءات كان هينة عليه مقارنة بتبسم الرسول له تبسم المغضوب لما رآه أول مرة.

[2] – قال تعالى:﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ سورة التوبة. 118 – 119.

[3] – ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ سورة التوبة:الآيات 95 –96.

[4] – ابن حجر: فتح الباري، ج7 736.

فَإِنَّ لَكَ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا، فَإِنَّ ذلكَ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً قَالَ: فَصُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، وَلاَ تَزِدْ عَلَيْهِ قُلْتُ: وَمَا كَانَ صِيَامُ نَبِيِّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ : نِصْفُ الدَّهْرِ فَكَانَ عَبْدُ اللهِ يَقُولُ بَعْدَمَا كَبِرَ: يَا لَيْتَنِي قَبِلْتُ رُخْصَةَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم" [715]

جاءت بنية التمني في آخر الخطاب تعبيرا عن الحسرة والندم على عدم الأخذ برخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الصوم. فقد حمل عبد الله بن عمر نفسه على عزيمة كان يملك من القدرة والقوة عليها وهو في سن الشباب، لكنه لما كبر صارت مشقة. وقد اعتبر ما دار بينه وبين الرسول من حوار وعدا منه ليستمر على نهجه في الصوم إلى الموت. لكنه لما كبر وشاخ تبين له أنه وعد بما لا يطاق. وجاءت بنية التمني لغرض التنديم والتحسر.

وبنية التمني بدلالتها الاستلزامية على التنديم حجة للمخاطب الكوني، إذ اشتمل التمني على معنى كنائي دل على أهمية الأخذ برخص الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي رخص تنسجم مع طبيعة النفس البشرية وما جبلت عليه من استعدادات فطرية محدودة. وما كان لصياغة هذا المعني أن يحقق الأثر المرغوب بالأسلوب الصريح المباشر. فكان الاعتماد على الاستراتيجية التلميحية لتحقق هذا الأثر ولتكون أقوى حجة يتحقق بموجبها الإقناع والإذعان.

ب – دلالة التحضيض

والتحضيض من الدلالات الاستلزامية لبنية التمني حينما يستعمل في المضارع، ومما ورد منه:

8 – حديث عائشة قالت: **"كَانَ النَبِيُّ صلى الله عليه وسلم سَهِرَ، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ، قَالَ لَيْتَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِي صَالِحًا يَحْرُسُنِي اللَّيْلَةَ إِذْ سَمِعْنَا صَوْتَ سِلاَحٍ فَقَالَ: مَنْ هذَا فَقَالَ: أَنَا سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، جِئْتُ لأَحْرُسَكَ وَنَامَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم ".** [1560]

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك حجة السلطة التي تخول له أن يأمر أمرا مباشرا صريحا بتوظيف آليات الاستراتيجية التوجيهية . فيطلب بتوفير حراسة[1] فيتحقق الطلب. ويمكن أن يتحقق مراده في سياق حجة الشخصية وهو كان قد كسب قلوب الناس ومحبتهم، تجعل كل فرد يتمنى خدمته بأي نوع من أنواع الخدمات وبغير طلب منه.

ولكنه أخرج هذا الطلب إلى معنى التحضيض، بل وبأدوات التمني لإظهار الأمر في شكل المستحيل. لأخلاقه العالية صلى الله عليه وسلم والتي تميزها » التواضع كان من أهمها. فكأن من يقدم على حراسته ويترك النوم أقدم على مستحيل. ولكن الأمر بالنسبة لمحبيه ليس كذلك. فأعظم أمنية لدي الصحابة خدمة النبي صلى الله عليه وسلم . فكانت بنية التمني في هذا الخطاب بنية حجاجية ترفع من مقام المتكلم ويكون المتلقي أحرص على خدمته من لو صاغ الطلب بالأمر المباشر. فيتحقق الاقتناع والإذعان.

[1] – كان ذلك قبل نزول قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) سورة المائدة، الآية 67. وعند نزولها ترك الاحتراس وأمر أصحابه بالانصراف عن حراسته. صحيح مسلم بشرح النووي، ج 15 183، وينظر؛ابن حجر:فتح الباري، ج6 36 91.

ثانيا : الترجي

أولا: الدلالة الأصلية

وبنية الترجي لا تختلف عن البنى التركيبية الأخرى من حيث أهميتها في منظومة الصناعة الحجاجية. والتي لا تختلف أهميتها تلك بين دلالتها الأصلية أو دلالاتها اللزومية.

أما في دلالة الترجي الأصلية فيعني **الترقب**، ومما ورد منه في المدونة:

9 – حديث أبي هريرة: "**أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: لأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ؛ فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ، تُصُدِّقَ عَلَى سَارِقٍ؛ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، لأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدَيْ زَانِيَةٍ؛ فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ، تُصُدِّقَ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانِيَةٍ؛ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى زَانِيَةٍ؛ لأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ؛ فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدَيْ غَنِيٍّ؛ فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ، تُصُدِّقَ عَلَى غَنِيٍّ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى سَارِقٍ، وَعَلَى زَانِيَةٍ، وَعَلَى غَنِيٍّ فَأُتِيَ، فَقِيلَ لَهُ: أَمَّا صَدَقَتُكَ عَلَى سَارِقٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعِفَّ عَنْ سَرِقَتِهِ، وَأَمَّا الزَّانِيَةُ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعِفَّ عَنْ زِنَاهَا، وَأَمَّا الْغَنِيُّ فَلَعَلَّهُ يَعْتَبِرُ فَيُنْفِقُ مِمَّا أَعْطَاهُ اللهُ**" [601]

إن مصارف الصدقات إنما هي للمحتاجين، وربما كان أفضلها ما خرج لأهل التقوى والصلاح. لكن هذه الصدقات منحت لعصاة يرتكبون الكبائر، أو لأغنياء ليسوا في حاجة إليها.

لئن ذهب الفقهاء إلى إجازة مثل هذه الصدقات ؛ وكما قال ابن رجب "إن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع"[1]. فإن دلالة الترجي الحجاجية في مثل هذا المقام له أثره على المخاطبين. وذلك من حيث ترجي أن تكون هذه الصدقات على هؤلاء العصاة سببا لتوبتهم. ترج كان له أثره الحجاجي على المتلقي من حيث كسب تعاطف الناس مع هؤلاء العصاة بالحرص على إخراجهم مما هم فيه من ظَلال بالإحسان إليهم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية كسب توبتهم. ومن جهة ثالثة أن يدرك الجميع سعة رحمة الله وواسع مغفرته وجميل عدله.

وكما في الحديث "بركة التسليم والرضا، وذم التضجر بالقضاء، كما قال بعض السلف: لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول"[2]، وذلك في شأن المتصدق، فأفعال الرجاء لها الأثر العقدي نفسه في عدم التضجر بالقضاء في شأن العصاة و ما هم فيه من معصية. فتراكيب الترجي الحجاجية تبقي رجاء التوبة ورجاء المغفرة حي في الضمائر، وسيأتي اليوم الذي يكون التفكير فيه في أول خطوات النجاة وهي الإقلاع عن المعصية. رجاءٌ دالٌ على الترقب في مقامات وأحوال العصاة له ولا شك دلالاته الحجاجية لأهل الخير من المتصدقين وللعصاة المذنبين.

ومما ورد في المدونة من الترجي بدلالته الأصلية أيضا الشواهد الآتية:

10 – " **فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللهِ دَعْنِي أَضرِبْ عُنُقَ هذَا الْمُنَافِقِ قَالَ: إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللهَ أَنْ يَكُونَ قَد اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ** " [1622]

11 – حديث ابن عباس قال: " **مَرَّ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِقَبْرَيْنِ ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ؛ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَبْرِى مِنَ الْبَوْلِ ؛ وَأَمَّا الآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ، فَغَرَزَ فِي كلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ لِمَ فَعَلْتَ هذَا قَالَ: لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا**" [167]

---

[1] – فتح الباري، ج3/7 352.

[2] – السابق 33 3533.

12 – حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "**كَانَ تَاجِرٌ يُدَاينُ النَّاسَ، فَإِذَا رَأَى مُعْسِرًا قَالَ لِفتْيانه تَجَاوَزُوا عَنْهُ، لَعَلَّ اللهَ أَنْ يتَجَاوَزَ عَنَّا، فَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهُ**" [1007]

13 – " **إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلاً صَالِحًا إِلاَّ ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، ثُمَّ لَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ** " [1053]

14 –حديث أَبِي سَعِيدٍ رضي الله عنه ، قَالَ: "**انْطَلَقَ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفْرَةٍ سَافَرُوهَا، حَتَّى نَزَلُوا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ، فَاسْتَضَافُوهُمْ، فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمْ فَلُدِغَ سَيِّدُ ذلِكَ الْحَيِّ، فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ، لاَ يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ أَتَيْتُمْ هؤُلاَءِ الرَّهْطَ الَّذِين نَزَلُوا، لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا: يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ، وَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ، لاَ يَنْفَعُهُ فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَعَمْ وَاللهِ إِنِّي لأَرْقِي، وَلكِنْ وَاللهِ لَقَدِ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا، فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلاً فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ فَانْطَلَقَ يَتْفِلُ عَلَيْهِ وَيَقْرَأُ (الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي وَمَا بِهِ قَلَبَةٌ قَالَ: فَأَوْفَوْهُمْ جُعْلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ فَقَالَ بَعْضُهُمُ: اقْسِمُوا فَقَالَ الَّذِي رَقَى لاَ تَفْعَلُوا، حَتَّى نَأْتِيَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم ، فَنَذْكُرَ لَهُ الَّذِي كَانَ، فَنَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ: وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ ثُمَّ قَالَ: قَدْ أَصَبْتُمْ، اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ سَهْمًا فَضَحِكَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم** " [1420]

ففي (10) كان الرجاء في عفو الله تبارك وتعالى عن ذنوب وأخطاء وآثام من شهد بدرا) وهو غفران للآثام في الآخرة –كما ذكر النووي[1]، وليس صفح عن أخطاء في الدنيا. وبنية الرجاء بنية حجاجية، حاجج الرسول صلى الله عليه وسلم لإبراز مكانة أهل بدر، وتبيان القيمة الحضارية

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 16 56

لغزوة بدر في تاريخ الإسلام. فاستطاع الحجاج نقل مشاعر الاحترام والتقدير والتعظيم للغزوة ولأهلها إلى المتلقي الآني والكوني.

وفي (11) رجاؤه صلى الله عليه وسلم في أن يخفف الله تعالى عذاب القبر عن الرجلين بتسبيح الجريدين الرطبين، حيث كان أحدهما (لاَ يَسْتَبْرِى مِنَ الْبَوْلِ) وكان الثاني (يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ). وقد ذكر النووي أن العلماء قالوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شفع لهما فاستجيب لشفاعته بهذا التخفيف[1].

جاء الرجاء نتيجة تسلسل قولي؛ بدأ أولا بمشهد القبرين ، وهو مشهد دال على تذكر هاذم اللذات، ثم الإخبار بحقيقة ما يتعرضان له من عذاب، ثم الإخبار عن سبب ذلك العذاب. والسياق المقامي دال على النهي عن السببين والتحذير من خطرهما. ثم كان مشهد أخذ الجريد وشقه نصفين وغرز كل نصف في قبر، مما يجعل المتلقي يتابع المشهد بتعجب واندهاش، ويتساءل عن أبعاد هذا العمل، فيأتي رجاؤه صلى الله عليه وسلم ليزيح هذا الاندهاش، ويحقق به الغرض الحجاجي من كل هذا الخطاب (**لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا**). وفي ذلك إشارة إلى تسبيح كل مخلوقات الله لله عز وجل؛ فكيف للإنسان الغفلة عن ذلك. ثم الحجاج لأهمية خلق الرجاء الدائم في عفو الله، ومن ثم ربط قلب المتلقي بالرجاء في هذا العفو.

ودائما في الحجاج لخلق الرجاء ومقامه في التدين الصحيح كانت حجاجية بنية الترجي في (12)، فهو رجاء في تجاوز الله تبارك وتعالى عن سيئات التاجر وقبوله في الجنة مع الفائزين. وكان سبب هذا القبول العمل الصالح الذي قام به والمتمثل في تجاوزه عن دَيْن المعسرين. كان الترجي ترقبا لمحبوب جاء إثباتُ تحققه مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم (فَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهُ) وذلك زيادة في حجاجية بنية الترجي لخلق الرجاء، ولخلق التجاوز عن المعسرين في الدَّيْن.

---

[1] – وذكر النووي أن الجريدين يسبحان ما داما رطبين، أما اليابس فليس له تسبيح، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا** ﴾. سورة الإسراء: الآية: 44.ومعنى (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ) أي: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ حَيٍّ).ينظر؛صحيح مسلم بشرح النووي، ج3 : 202.

أما في (13) جاء الترجي ليدل على أمر واقع ومحقق كما ذكر ابن حجر في دلالة الترجي من الله وكذلك من الرسول صلى الله عليه وسلم . فقد كان المخاطب الآني سعد بن أبي وقاص، وقد عاش طويلا حتى فتح العراق وغيره نتفع به كثيرون في الدين والدنيا، وأصاب الضرر الأعداء والكفار[1]. ومع ذلك يظل للترجي بدلالة ترقب المحبوب، في هذه البنية، أثره الحجاجي على المتلقي. فرجاء الرسول صلى الله عليه وسلم حجة على قيمة طول العمر حينما يكون فيه نفع. ويزيد فيه الإنسان من أعمال الخير والبر والعمل الصالح. فيرسخ في المسلم خلق رجاء إطالة العمر ليُكثر من العمل الصالح.

وكثيرا ما لا تكون حجاجية بنية الترجي في مضموها، وإنما فيما تصنعه من حجة في علاقاتها بمكونات النص الحجاجية. وذلك ما نلمسه في (14)، حيث كان فعل الرجاء "**لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ**" لأعراب أخطئوا في حق عابري السبيل من الصحابة الذين طلبوا استظافتهم فرفظوا. فشاءت الأقدار أن يلدغ سيدهم والصحابة لا يزالون على مقربة منهم و القوم لم يتمكنوا من علاجه . فكانت بنية الترجي رجاء منهم في أن يجدوا عند الصحابة ضالتهم. فوجدوها عندهم وهي عبارة عن رقية شرعية شفي بسببها سيدهم. ولكن كان المقابل ثمن ثقيل عليهم (قطيع من الأغنام).

وحجاجية بنية الترجي هي للمتلقي الكوني حيث حرص هذا الخطاب أن يحاجج لأهمية مساعدة كل من يحتاج إلى مساعدة. فإن لم تكن من باب العبودية لله، فمن باب المنفعة الدنيوية المتبادلة فالناس دوما في حاجة إلى بعضهم بعضا. واستهانة هؤلاء الأعراب بالصحابة وعدم الاكتراث لحاجتهم لهذه الاستظافة دون إدراك لمآلاتها كانت كلفتها غالية. لقد عجل الله حاجتهم إلى الصحابة. وحجاجية الترجي هنا في الدلالة على وعي إنساني بهذا الاحتياج المتبادل وهذا التبادل للمنافع. فبعد رجاء الاستضافة من الصحابة كان رجاء الأعراب في علاج سيدهم. وكأنما هو رجاء دال على ذل وهوان بعد غطرسة واستكبار. فقد كان رجاء شديدا في أن يجدوا عندهم

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11 78.

مطلبهم فوجدوه ولكن بذلك المقابل الباهض. ولو كانوا قد استظافوهم لربما كفتهم شاة واحدة للعشاء، وسلم باقي القطيع.

الترجي ب(لو) :

وقد تستعمل (لو) أيضا للترجي بالدلالة الأصلية، وميزة (لو) كما سبق أن أشرنا متعلقة بما هو عزيز المنال مع الإمكان، ومما ورد منه في المدونة:

15- حديث عبد الله بن عمر، قال: "**كَانَ الرَّجُلُ، فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم إِذَا رَأَى رؤْيَا قَصَّهَا عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَتَمَنَّيْتُ أَنْ أَرَى رُؤْيَا، فَأَقُصَّهَا عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَكُنْتُ غُلاَمًا شَابًّا وَكُنْتُ أَنَامُ فِي الْمَسْجِدِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَرَأَيْتُ فِي النَّوْمِ كَأَنَّ مَلَكَيْنِ أَخَذَانِي، فَذَهَبَا بِي إِلَى النَّارِ فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبِئْرِ ، وَإِذَا لَهَا قَرْنَانِ ، وَإِذَا فِيهَا أُنَاسٌ، قَدْ عَرَفْتُهُمْ فَجَعَلْتُ أَقُولُ: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ النَّارِ قَالَ: فَلَقِيَنَا مَلَكٌ آخَرُ، فَقَالَ لِي: لَمْ تُرَعْ فَقَصَصْتُهَا عَلَى حَفْصَةَ، فَقَصَّتْهَا حَفْصَةُ عَلَى**

رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: نِعْمَ الرَّجُلُ عَبْدُ اللهِ لَوْ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فَكَانَ، بَعْدُ، لاَ يَنَامُ مِنَ اللَّيْلِ إِلاَّ قَلِيلاً" [1611]

16 – قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**يُهْلِكُ النَّاسَ هذَا الْحَيُّ مِنْ قُرَيْشٍ قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَزَلُوهُمْ**" [1846]

17 –حديث ابن عباس: "**أَنَّ ناسًا مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ كانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْثَروا، وَزَنَوْا وَأَكْثَرُوا، فَأَتَوْا مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم فَقالُوا: إِنَّ الَّذي تَقُولُ وَتَدْعُو إِلَيْهِ لَحَسَنٌ لَوْ تُخْبِرُنا أَنَّ لِما عَمِلْنا كَفَّارَةً؛ فَنَزَلَ (وَالَّذينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ)، وَنَزَلَ:(قُلْ يا عِبادِيَ الَّذينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ)**" [76]

كان رجاء الرسول صلى الله عليه وسلم في (15) من عبد الله بن عمر في أن يلتزم سنة قيام الليل لما فيها من نفع أخروي) ففيها عون على إبعاد صاحبها عن النار. وكان ذلك بعد الرؤيا التي رآها عبد الله وكانت له بشارة؛ فقد عرض على النار في الرؤيا لكن عفي منها لصلاحه. لذلك عقب الرسول صلى الله عليه وسلم بالقول: "نِعْمَ الرَّجُلُ عَبْدُ اللهِ".

كان الغرض الحجاجي للترجي "التنبيه على أن قيام الليل بما يتقى به النار"[1]. وقد كانت (لو) للترجي وليس للتمني كما ذكر ذلك ابن حجر[2]. لأن سنة قيام الليل هي ممكنة التحقق مع أنها عزيزة المنال وليست مستحيلة. وقد تحققت فعلا في عبادات عبد الله بن عمر بما نص عليه آخر الخطاب: "فَكَانَ، بَعْدُ، لاَ يَنَامُ مِنَ اللَّيْلِ إِلاَّ قَلِيلاً". وهو حجاج للمتلقي الكوني كان له أثر عبر الزمن وسيظل.

وكان رجاؤه صلى الله عليه وسلم في (16) من المتلقي الكوني باعتزال الفتن التي ستقع في مستقبل الزمان، وعدم إذكاء نارها. وقد وقع ما حذر منه صلى الله عليه وسلم . قال النووي:

[1] – فتح الباري، ج3 8.

[2] – نفسه " 9.

"وَهَذَا الْحَدِيث مِنْ الْمُعْجِزَات" وَقَدْ وَقَعَ مَا أَخْبَرَ بِهِ صلى الله عليه وسلم "[1]. وحجاجية بنية الترجي تتمثل في قدرتها على نقل مشاعر المتكلم وأحاسيسه من القضية إلى المتلقي، فتصنع صنيعها فيه بالإقناع فالإذعان. وقد عبر الرجاء عن رغبة ملحة في اعتزال الناس الفتن، رغبة دالة على خطر هذه الفتن وضرورة تجنبها واعتزال أصحابها.

أما في (17) فكان الرجاء من المشركين الذين أرادوا الدخول في الإسلام، لكنهم يريدون ضمانات في شأن آثام ارتكبوها حالة كفرهم راجين تكفيرها. فكانت بنية الترجي حجتهم في صدق مسعاهم والتي تضمنت رجاء بتكفير تلك الذنوب(**"لَوْ تُخْبِرُنا أَنَّ لِما عَمِلْنا كَفَّارَةً"**

فقد كانت حجة قوية جعلت تحقيق هذا الرجاء يكون مباشرة من صاحب الأمر ومالكه، إنه الله عز وجل. حيث أنزل آيات بينات يؤكد من خلالها المولى عز وجل ما حرمه من آثام كانوا قد ارتكبوها ومؤكدا في ذات الوقت إمكانية تكفيرها، وموضحا سعة رحمة الله التي وسعت كل شيء. والتي لا يجوز معها أبدا اليأس والقنوط، مهما أسرف المسرفون في ارتكاب الآثام. فباب التوبة دائما مفتوحا.

ترجي ب هل :

ومما ورد من استعمال الأداة (هل) في الترجي قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

18 - **"لاَ تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟، حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَقُولُ قطِ قَطِ وَعِزَّتِكَ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ"** [1810]

فالترجي هو لجهنم، والمتلقي كوني. تعبر جهنم في هذا الخطاب عن استعدادها لقبول ما لا حصر له من الأعداد. وتلك كناية عن سعتها وعظمتها] ومقدرتها على استيعاب الأعداد الكبيرة من الكفار والعصاة المذنبين.

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي 18 41.

وكانت بنية الترجي البنية الحجاجية التي وظفت لاستيعاب هذا المعنى ولتكون أكثر تأثيرا وإقناعا للمتلقي. وهي بنية وجدانية دالة على طمع حقيقي فيما يرجى، تساهم في نقل هذا الانفعال الوجداني إلى المتلقي لتصنع حجاجا وجدانيا ضاغطا عليه. فهي لم تبين فقط قدرتها العظيمة على استيعاب الوافدين إليها مهما كان عددهم، وإنما عبرت عن حب وجداني لما تطلبه وطمعها فيه، وكانت آلية الترجي وسيلتها الحجاجية لذلك. فتزرع في نفس المتلقي الرغبة الجموح في عدم تمكينها من نفسه، وتصنع فيه تحديا قويا عجيبا لألاَّ يكون من أهلها.

ثانيا: الدلالات الاستلزامية

ومن استعمالات (لعل) في غير ما وضعت له، استعمالها في **التعليل**، وقد كثر استعماله في الخطاب الحديثي، ومما ورد منه ما يأتي:

19- حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "**أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ** صلى الله عليه وسلم ، **فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ وُلِدَ لِي غُلاَمٌ أَسْوَدُ، فَقَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: مَا أَلْوَانـهَا قَالَ: حُمْرٌ**

قَالَ: هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ قَالَ: نعَمْ قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ قَالَ: فَلَعَلَّ ابْنكَ هذَا نَزَعَهُ[1]" [957]

20- "لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ يُصَلِّي" [640]

21 – حديث جابر بن عبد الله قال: "بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فِي حَاجَةٍ لَهُ، فَانْطَلَقْتُ، ثُمَّ رَجَعْتُ وَقَدْ قَضَيْتُهَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، فَوَقَعَ فِي قَلْبِي مَا اللهُ أَعْلَمُ بِهِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَعَلَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَجدَ عَلَيَّ أَنِّي أَبْطَأْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ فَوَقَعَ فِي قَلْبِي أَشَدُّ مِن الْمَرَّةِ الأُولَى؛ ثُمَّ سَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ عَلَيَّ، وَقَالَ: إِنَّمَا مَنَعَنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ أَنِّي كُنْتُ أُصَلِّي وَكَانَ عَلَى رَاحِلَته مُتَوَجِّهًا إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ" [313]

22 – "إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لاَ يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبَّ نَفْسَهُ" [450]

23 - "لاَ يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيه بِالسَّلاَحِ، فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي، لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ" [1681]

24 – "أَلاَ لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يُبَلَّغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَن سَمِعهُ" [1094]

25 – سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم خصومة بباب حجرته، فخرج إليهم فقال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّه يَأْتِينِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يكونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسبُ أَنَّهُ صَدَقَ فَأَقْضِيَ لَهُ بِذلِكَ؛ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ فَلْيَتْرُكْهَا" [1114]

[1] – وَمعْنَى (نَزَعَهُ) أَشْبَهَهُ وَاجْتَذَبَهُ إِلَيْهِ وَأَظْهَر لَوْنه عَلَيْهِ. وَأَصْل النَّزْع الْجَذْب فَكَأَنَّهُ جَذَبَهُ إِلَيْهِ لِشَبَهِهِ يُقَال مِنْهُ: نَزَعَ الْوَلَد لِأَبِيهِ وَإِلَى أَبِيهِ وَنَزَعَهُ أَبُوهُ نَزَعَهُ إِلَيْهِ. صحيح مسلم بشرح النووي، ج 10 4، 133 –134.

في (19) تعليل سبب ولادة المولود على غير لون بشرة أبويه حتى لا تذهب الظنون بالأب إلى الشك في الخيانة الزوجية ومن ثم هدم لهذه الأسرة. فأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم تعليلا لذلك؛ فقد أخبره بأنه قد نزعه عرق من أسلافه، و مثله في ذلك مثل ما لديه من إبل تخرج على غير لون والديها . فإن كان المعنى أخرج للتعليل، فهو يتضمن أيضا – بسبب الأداة لعل- دلالة الترجي على أن يكون التعليل حقيقي وليس افتراضي.

أما في (20) فتعليل لسبب عدم إنزال العقوبة برجل أخطأ في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم . والسبب هو أداؤه للصلاة، وهي كافية للدلالة على إسلامه. وأما عقابه فيكون عندئذ شبهة منفرة من الدين، وفي معناها وفي شأن أذى المنافقين للرسول صلى الله عليه وسلم رفض أن ينزل بهم العقاب لذات السبب، وقد صرح ذات مرة بالسبب فقال: "**معاذ الله أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه**"[1]. فهو منهج عام في الصبر على أذى المنافقين "استبقاء لانقيادهم وتأليفا لغيرهم، لئلا يتحدث الناس أنه يقتل أصحابه فينفروا، وقد رأى الناس هذا الصنف في جماعتهم وعدوه من جملتهم"[2] .

والرسول صلى الله عليه وسلم أسرع إلى العفو منه إلى العقوبة. لذلك جاءت بنية التعليل فيما قد يفهم ظاهره أنه ترجي، وكأنه يلمح إلى ترجيه أن يكون الرجل من المصلين.

أما في (21) فكان الخطاب لجابر بن عبد الله يبحث عن تعليل لعدم رد الرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليه. وهو لا يعلم أنه يصلي على راحلته، وكان يجهل جواز ذلك. فبحث عن خطإ في نفسه، فلا شك أن وراء عدم رد السلام سببا وجيها.

وفي (22) تعليل بواسطة بنية الترجي لنهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في حالة النعاس، فقد يخطئ حتى في حق نفسه و يسيء إليها. لأن نعاسه دال على غياب عن الوعي مما يجعله يقول ما لا يفهم.

---

[1] – اللؤلؤ والمرجان ، الحديث رقم 142.

[2] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 47 159.

وفي (23) كان تقديم علة النهي عن رفع السلاح في وجه الأخ ببنية الترجي التي غابت دلالتها الأصلية لصالح دلالة التعليل. وتتمثل العلة في إعداد البيئة الملائمة لتدخل الشيطان باستغلال المقام ليصنع حالا جديدة بعد حال المزاح واللعب، فينقلب الأمر إلى عداء ويصيب الأخ أخاه بسوء. قال النووي : "يَرْمِي فِي يَده وَيُحَقِّق ضَرْبَته وَرَمْيَته"[1]. ولعل حجاجية بنية الترجي الدالة على التعليل كانت أقوى حجة في النهي عن النهي الصريح في حد ذاته.

وفي (24) تعليل لأهمية إبلاغ الحاضر الغائب. وتعليل ذلك أنه قد يكون الغائب أوعى ممن حضر وسمع. فكان لهذا التعليل حجاجا مقنعا لأن يتنافس الناس في تطبيق أحكام الدين. إذ العبرة ليست فيمن حضر. وهي للمتلقي الكوني ليست في المركز الاجتماعي، أو في الانتماء العرقي، أو غير ذلك مما يتفاضل به الناس في الدنيا. إنما العبرة في حسن الفهم والإدراك لسنة النبي صلى الله عليه وسلم[2].

أما في (25) فقد كان التعليل ببنية الترجي سابقا للقضية المعلل لها، والعرب تقدم الشيء للاهتمام به. فكان التعليل لسبب خطأ القاضي العادل في الحكم إن أخطأ، وكان السبب هنا حسن بلاغة الظالم المتقاضي وكفاءته التداولية في سوق الحجج والبراهين بحجاج مغالطي. فكان التحذير شديدا من التمادي في هذا النهج. فمن أخذ شيئا بغير حق فهي ليست من مسؤولية القاضي عندئذ، وإنما هي من مسؤولية المتقاضي صاحب الحجاج المغالطي.وما يأخذه ظلما هو له في الآخرة قطعة من قطع جهنم. وقد كان التعليل ب (لعل) لتحميل المتقاضي المسؤولية الأكبر في حكم القاضي.

[1] – صحيح مسلم بشرح النووي، ج 16 171 .

[2] – اعتمد الفقهاء هذا التعليل دليلا على"جَوَاز رِوَايَة الْفُضَلَاء وَغَيْرهمْ مِنْ الشُّيُوخ الَّذِينَ لَا عِلْم لَهُمْ عِنْدهمْ وَلَا فِقْه إِذَا ضَبَطَ مَا يُحَدِّث بِهِ"صحيح مسلم بشرح النووي، ج 11 170.

خاتمـــة

بعد إتمام عرض نظريات الحجاج في الثقافتين الغربية والعربية، و تفصيل القول في القواعد والأسس والخصائص لهذه النظريات، وبعد الانتهاء أيضا من الإجراء التطبيقي للحجاج على مدونة الخطاب الحديثي، لا يبقى لي إلا أن أجمع أهم النتائج التي خلص إليها البحث وقد أفضى إلى الآتي:

انطلقنا في تحليلنا للبنية الحجاجية من مفهوم أساسي من مفاهيم الصناعة الحجاجية، حيث إن الحجاج هو إيراد لحجة أو مجموعة من الحجج تؤدي إلى التسليم، سواء كانت الحجة ظاهرة في سطح الخطاب، أو ضمنية نصل إليها بإحدى أدوات الاستراتيجية التلميحية. والحجة بهذا المفهوم لها نصيب وافر من مفهوم الاستدلال من حيث إنها تعد دليلا على النتيجة التي يريد المتكلم تحقيقها، أو يريد من المخاطب بلوغها. لكن هذا الدليل متضمن داخل اللغة وليس خارجا عنها. ولهذا هو يخالف استدلال المنطق الصناعي بأساليبه البرهانية الصورية. ولهذا أيضا سمي الاستدلال داخل اللغة بمنطق اللغة، أو المنطق الطبيعي في مقابل المنطق الصناعي.

أكدت النتيجة السابقة الطبيعة الحجاجية للخطاب اللغوي؛ فاللغة تحمل في ذاتها وظيفة حجاجية في بنية الجمل والأقوال، حيث نجدها في مختلف البنى التركيبية، مهما اختلف جنس الخطاب أو نوعه؛ نثري أو شعري أو ديني أو سياسي أو قضائي وحتى التجاري والإشهاري ..

الخطاب الحديثي خطاب ديني، ورغم قوة السلطة الدينية في حمل المتلقي على الإذعان بالاستراتيجية التوجيهية غير أنه اعتمد المنطق الطبيعي بآليات الحجاج، وذلك لغرض الإقتناع العقلي بعيدا عن لغة الإكراه أو الفرض. وظهر تميز العلاقة بين الخطاب الحديثي وبين متلقيه بالمحاجة، بما تعنيه من خصائص هندستها الهيكلية القائمة على الحوار و نظام المساءلة بمختلف آلياته التصريحية أو التلميحية. إذ لا يكون المتلقي مجرد متلق وفقط، وإنما هو مشارك في صناعة الحجج، وأكثر ما تكون هذه المشاركة بكفاءة المتكلم التداولية؛ وذلك باختيار الآليات التي تعتمد

الاستراتيجية التلميحية ليكون المتلقي مشاركا بآلية الاستلزام الحواري أوما يعبر عنه الدرس البلاغي العربي باللازم والملزوم.

إن منطق اللغة الذي يمثله الحجاج هو منطق طبيعي يتلاءم مع طبيعة النفس البشرية، لذلك كان آلة الخطاب الديني في الخطاب الحديثي. فالنفس البشرية السوية تكره الفرض والإلزام، بينما هي سريعة الامتثال والانقياد والإذعان بالاقتناع العقلي، وهو غاية الحجاج. فلما كان مدار الخطاب الحديثي الأمر والنهي بالآليات التصريحية أو بالآليات الاستلزامية، وبمختلف الأفعال الطلبية وبمختلف الصور الحجاجية؛ فإن السبيل الطبيعي للامتثال أو الانتهاء هو الاقتناع بمنطق اللغة.

إنه لا توجد معرفة من غير منطق يضبطها، والشرط الأساس الذي يتطلبه الحجاج هو (الاتساق). فكل شيء له علاقة بالتفكير، والتعبير اللغوي عنه يحتاج إلى طريقة يتم بها هذا التفكير أو هذا التعبير. وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى يتم هذا الاتساق. والاتساق من أصعب المسائل لارتباطه بالملاءمة القولية والحجاجية بنظامها اللساني الداخلي ونظامها الاستعمالي الخارجي، أي اجتماع كل الآليات اللسانية والمنطقية والمعرفية والتداولية والنفسية وغيرها. ومن هنا تأتي أهمية المخزون الحجاجي في دراسة لغة الخطاب، فإن له دور كبير في توجيه المتلقي الوجهة الحجاجية المأمولة. وعند تضافر هذه العناصر واتساقها تتحقق الصناعة الحجاجية. وأبرز كل ذلك أهمية دراسة اللغة في الاستعمال وفق المنهج التداولي.

كان العقل المستهدف الأساس في الخطاب الحديثي، ولكن في كثير من الأحيان لا سبيل إلى الإقناع دون إثارة وجدانية، لذلك كان للعواطف أولوية في الصناعة الحجاجية ولكن من أجل الوصول إلى العقل، وليس مجرد دغدغة للعواطف، وكثيرا ما يكون المنفذ الوحيد للاقتناع العقلي التأثر الوجداني. و الآليات البلاغية لها هذه الخاصية التداولية، فأغلب الظواهر البلاغية المدروسة تشترك في حجاجيتها استهداف عاطفة المتلقي للوصول إلى العقل. والخطاب الحديثي لا يكتفي للإقناع بقوة الفكرة وإنما اعتماده الأساس في الإقناع قوة الحجة، وغالبا ما يعتمد في صناعة

الحجة القوية على إحداث الانفعال الوجداني لدى المتلقي وبفضل ذلك تتحقق الاستجابة لمضمون الخطاب فيقتنع المتلقي ويذعن.

وكما نؤكد على فعالية الآليات البلاغية في الإثارة الوجدانية والقناعة العقلية، فإننا نؤكد أيضا على أهمية الضمني أو المعنى المجازي في الخطاب الحجاجي رغم غيابه في سطح الخطاب. فقد كان له أثر عظيم في تحقيق الانفعال الوجداني و الارتقاء بالمتلقي ليشارك في الحجاج بصفته متكلما ومحاورا وصانعا للحجة، فيكون لذلك تأثره واقتناعه أكيدا و سريعا.

ما يميز الخطاب الحديثي كفاءته الحجاجية كما بينتها الدراسة التطبيقية ، ودل عليها الاقتناع الفوري للمتلقي الآني. وتضافرت تلك الكفاءة الحجاجية مع الاقتناع الفوري للمتلقي الآني لتصنع حجاجا جديدا في الخطاب الحديثي للمتلقي الكوني. كما يتميز الخطاب الحديثي بأنه حجة في ذاته للمتلقي المسلم فهو دليل كاف للاقتناع لأنه صادر عن رسول الله **صلى الله عليه وسلم** سواء كان الحديث موقوفا أو مرفوعا، قولا أوفعلا أو تقريرا. والحجة الشخصية من أهم آليات الصناعة الحجاجية.

لقد وقفت مع استقراء الصناعة الحجاجية في النص التراثي على حقيقة ثراء تراثنا العربي، وعلى حقيقة حاجتنا إلى ضرورة إعادة قراءة تراثنا العربي، وضرورة إعادة صياغته، في ظل تطور علمي لافت، لنتدارك نقصا ألم بعلومنا بسبب توقف عجلة هذه العلوم عن التطور، وانقطع الإمداد عنها ردحا من الزمن. فقد أُريدَ للعلوم اليوم أن تنطلق مما وصلت إليها الحضارة الغربية من كشوفات – لا شك أنها كشوفات هامة لها اعتبارها – وتتجاهل الأمم الأخرى تراث حضاراتهم بما في ذلك أمتنا العربية الإسلامية، إن تراثنا العربي الذي تركه الرواد لا ينبغي أن يقبر، بل من الواجب ومن الضروري أن ينمى. فالتراث كائن خالد يظل في نمو وتطور، وهو أمانة بين يدي الأجيال. وعراقة العلوم للحضارات دليل رسوخ وتجذر.

لقد وقفت في تراثنا البلاغي على عراقة كثير من الأسس النظرية للحجاج أو ما سمي اليوم في بعض النظريات الغربية بالبلاغة الجديدة، مما جعلني أعد علم البلاغة العربية هو علم الصناعة الحجاجية لدينا. ولولا توقف العلم عن التطور لكان له شأن آخر، لقد كانت إرهاصات ذلك

واضحة فيما وقفت عليه من إشارات في تراثنا اللغوي والأصولي والكلامي، وقد آن له ذلك بعد الكشوفات العلمية الحديثة ومقتضياتها.

لقد كان الحجاج صناعة بلاغية، وكان البعد التداولي للبلاغة واضحا، فهدفها البحث عن الدليل والإثبات للادعاء أو الاعتراض، بينما البعد الجمالي والتخييلي –الذي صار له شأن عظيم– كان وسيلتها إلى ذلك. ولذلك ما أخطأ من قال إن البلاغة هي الحجاج، كانت كذلك وستظل هي الحجاج خاصة بما سيفيدها به التطور العلمي الحديث.

إنه يمكن أن تظل البلاغة العربية هي علم الحجاج، ولكن ينبغي أن تستثمر كل الجهود للقدامى والمحدثين من أجل تطوير هذا العلم، وكل إضافة جديدة هي لا تلغي البلاغة القديمة لتحل محلها، وإنما تنميها، فمثلها مثل وضع لبنة جديدة في صرح بناء عظيم، صرح تعاقب في بنائه أجيال، وكل جيل يضيف إليه ما يقوي من أساسه و يرفع من مقامه.

بالعودة إلى البلاغة الأصيلة نخرج من دوامة التذبذب لدى الدارسين في البحث عن موطن لكثير من الكشوفات العلمية الحديثة في الثقافة الغربية، وقد كشف البحث العلمي الدقيق والحصيف عن أصالة انتمائها إلى الثقافة العربية. ومن هذه الكشوفات الحجاج الذي ظهر للعيان أصالة انتمائه في الثقافة العربية إلى البلاغة بل هو البلاغة. ولكن يحتاج الأمر إلى إعادة قراءة وإعادة صياغة بالاستفادة من هذه الكشوفات وتغذية الدرس البلاغي ليس على المستوى الأكاديمي فحسب، وإنما الأهم تغذية مناهج التعليم بها في مراحل الاكتساب اللغوي لتنمية الكفاءة الحجاجية.

للحجاج دور كبير في تنمية ثقافة الحوار، والإقناع البلاغي بدل الإلزام العنفي. وبغير هذه الكفاءة يتعذر تحقيق التأثير المطلوب، والإقناع المرغوب، أو تحقيق غيرها من الأهداف التي ينشدها الخطاب، وأمر الكفاءة سيان بالنسبة للمتكلم أو بالنسبة للمتلقي.

إنه يمكن أن نطلق على الحجاج مصطلح "**البلاغة الأصيلة**" للاعتبارات السابق بيانها» ونكون حينئذ في غنى عن مصطلح بيرلمان "البلاغة الجديدة"، يكون ذلك منا حفاظا على تراث عريق، وتكملة لبناء شامخ شيد حصونه الأوائل وتتوارثه الأجيال دون أن يشيخ أو ينهدم بنيانه، بل هو قابل للتطور والنماء لا الموت والفناء كما أراد له البعض.

o فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصادر والمراجع:

1- الآمدي : (سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، 1983م.

2- أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط10 .

3- أحمد مصطفى المراغي : علوم البلاغة، دار القلم، بيروت - لبنان، دت.

4- أحمد مطلوب: معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،ط1: 2001م.

5 - البغدادي : خزانة الأدب ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1967.

6 - أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء-المغرب، ط 1 1426هـ - 2006م.

7 - أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمدية ،المغرب، ط 1 1427هـ - 2007م .

8 - أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي،ضمن كتاب "التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2006م.

9 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء (المغرب) 1994

10 - ابن تيمية: مقدمة في التفسير (ضمن مجموع الفتاوى)، جمعه ورتبه ابن قاسم النجدي وابنه محمد، الرياض، 1398هـ.

11 -الجاحظ: البيان والتبيين، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان،1968م.

12- الجرجاني: (الشريف علي بن محمد)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 1- 1983م.

13 – الجرجاني: (عبد القاهر) ،أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت–لبنان، (د–ت

14 – الجرجاني: (عبد القاهر)) دلائل الأعجاز قرأه و علق عليه: محمود محمد شاكر: مكتبه الخانجي، القاهرة، ط 3 : 1413هـ - 1992م .

15 – جميل عبد المجيد : البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، 2000م

16 – حافظ إسماعيل علوي: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1 1431هـ – 2010م

17 - حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981م .

18– ابن حجر: (أحمد بن علي العسقلاني)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،مكتبة العلم، القاهرة، دت.

19 – حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب؛ أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط3 2010م.

20 – حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح،ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة ، تونس، دت

21 – حمادي صمود وآخرون: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، كلية الآداب، منوبة– تونس، دت

22 – الخطيب القزويني: التلخيص في علوم البلاغة، شرح عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، (د–ت).

23– الدارمي: (عبد الله بن عبد الرحمان) سنن الدارمي، طبع بعناية دهمان أحمد بن محمد عام 1349هـ ، المطبعة لحديثة، دمشق .

24 – ابن رجب: (زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين) ،فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي ، السعودية : 2: 1422هـ.

25 – ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار العلم، بيروت،دت

26 – ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل،بيروت،لبنان،ط5: 1981م .

27– الزمخشري: (جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، الكشاف،تح : عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكات، السعودية، ط1 1418هـ– 1998م .

28– سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث،الأردن، ط1: 1428هـ–2008م.

29– السبكي:(بهاء الدين)، عروس الأفراح، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت،دت

30– السكاكي: (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي)، مفتاح العلوم ، ضبطه وشرحه نعيم زرزور ،دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط2 1987 م.

31 – ابن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية بيروت، دت.

32– السيوطي: (عبد الرحمن بن أبي بكر)، الإتقان في علوم القرآن،ط3 1370هـ 1951: مطبعة الحلبي، مصر .

33 – السيوطي: التحبير في علم التفسير، تحقيق الدكتور فتحي عبد القادر فريد، الرياض، دار العلوم، ط1: 1402هـ .

34– السيوطي: شرح شواهد المغني، منشورات مكتبة الحياة – لبنان، دت.

35 – ابن الشجري: (هبة الله بن علي بن محمد بن حمزةالحسني العلوي)، أمالي ابن الشجري، تح محمود الطناحي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م .

36– الشريف الرضي: المجازات النبوية، تح: مروان العطية ، محمد رضوان الداية، ط1، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية، دمشق، 1987م.

37 – شكري المبخوت: الاستدلال البلاغي ، دار المعرفة للنشر و كلية الآداب بجامعة منوبة: تونس، ط 1: 2006.

38– شكري المبخوت: دائرة الأعمال اللغوية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1: 2010م.

39 –شكري المبخوت: نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة ، تونس، دت .

40 – صلاح الدين عبد التواب: الصورة الأدبية في القرآن، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان،ط1: 1995م، القاهرة.

41 – صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر 1413هـ – أغسطس 1992م

42 – ابن طباطبا: عيار الشعر، تح ؛عباس عبد الستار، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، 1402هـ – 1982م.

43 – عبد الرحمن حبنكة الميداني: البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها، دار القلم–دمشق، ط1: 1414هـ –1996م

44 – عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006م.

45 – عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربية بيروت–لبنان، 1404هـ – 1984م.

46 – عبد الله صولة: الحجاج في القرآن منشورات كلية الآداب واللغات – جامعة منوبة: 2001م.

47 – عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام:كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت–لبنان،(د–ت).

48 – العلوي: (يحي بن حمزة)،الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، ط1 1914م.

49 – العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1: 2011 م.

50 – ابن فارس: أبو الحسن احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة مصطفى باقي حلبي، القاهرة، 1970م.

51 – فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، شركة العاتك– القاهرة، ط2– 1423هـ–2003م.

52 – القزويني: (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن)، التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان ، دت .

53 – القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تح: مجموعة من علماء الأزهر، القاهرة، دت.

54 – ابن القيم: أعلام الموقعين، ضبطه؛ محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م .

55 – ابن الكلبي: أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها،تح:أحمد زكي،الدار القومية للطباعة والنشر،القاهرة، 1384هـ –1965م.

56 – محمد العبد: العبارة والإشارة، مكتبة الآداب، القاهرة ، ط2– 1428هـ – 2007م

57 – محمد عبد المطلب: البلاغة العربية – قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط2: 2007م .

58 – محمد علي القارصي: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. إشراف حمادي صمود، كلية الآداب، منوبة، تونس، دت.

59 – محمد علي نوح قوجيل: أصول الجدل وآداب المحاجة في القرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس–ليبيا، ط2 2001.

60 – محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م.

61 – محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي ، أفريقيا الشرق،2002م.

62 – محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها،أفريقيا الشرق،المغرب، 1999م.

63 – محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار الفيحاء،دمشق، ط1: 1424هـ – 2004م.

64 – محمود أحمد نحلة: أصول النحو العربي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002 م.

65 – مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7: 1400هـ .

66 – ابن منظور: لسان العرب إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، دت.

67 – النووي: (محي الدين يحي بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام)7 صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1 7 1929م .

68 – أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين،الكتابة والشعر، تح:علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 1952م .

69 – الهيثم الأيوبي وآخرون: الموسوعة العسكرية، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م .

70 – أبو الوليد الباجي: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج ، دار الغرب الإسلامي، دت .

71– ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، (نسخة منسوبة خطأ إلى "قدامة بن جعفر" تحت عنوان: "نقد النثر")، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،1982م .

72 – وهبة الزحيلي: التفسير المنير، دار الفكر،دمشق، ط2 1424هـ – 2003م.

الكتب المترجمة :

1 – أرسطو: الخطابة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 2008م.

2 – أوبيير دريفوس وبول رلبينوف : مشيل فوكو (مسيرة فلسفية) ، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشروح مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.

3 – أوليفي روبول: هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ ترجمة محمد العمري، ضمن كتاب"البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول" أفريقيا الشرق، المغرب، 2005م.

4 – فان دايك: النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، (د ت).

5 – فولفجالج هانيه و ديتر فنهفيجر: من مدخل إلى علم اللغة النص، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1999م.

الدوريات :

1 – حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، العدد 1 30 سبتمبر 2001م.

2 – علي بن عباس الحلمي، دلالات النهي عند لأصوليين، مجلة جامعة أم القرى، السنة الأولى، العدد الأول، 1409هـ.

3 – عدد خاص ب (الحجاج)من مجلة عالم الفكر، المجلد 40، أكتوبر، ديسمبر 2011م.

المراجع الأجنبية :

1 – Gerard Genet , Rhetorique restreinte, Figure , 3 edition Seuil, Paris, 1972 .

2 - Meyer , M, Questions de rhetorique, paris, 1993.Langage raison et seduction. Ed. Livre de poch.

3 – Olivier Reboul, La Rhetorique, Que sais-je ? Paris , Puf , 1984 .

4 - Petit Robert, Dictionnaire de la langue Français,1er rédaction, Paris,1990.

5– plantin (christian). Essais sur l argumentation.introduction linguistique a letude de la parole argumentative. Edition kime.

o فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ..... أ

مدخل : الاستراتيجية الخطابية للخطاب الحديثي 1

الفصل الأول **الصناعة الحجاجية** 11

المبحث الأول :

التأصيل (نظريات الحجاج) 12

المبحث الثاني :

البلاغة الأصيلة (البلاغة و الحجاج) 50

المبحث الثالث :

المخزون الحجاجي (نظرية المقام والحجاج) 61

الفصل الثاني : حجاجية الصورة في كتاب اللؤلؤ والمرجان

فيما اتفق عليه الشيخان 78

مدخل : في حجاجية الصورة 79

المبحث الأول :

حجاجية الصورة الاستعارية 88

المبحث الثاني :

حجاجية الصورة التشبيهية 110

المبحث الثالث :

حجاجية الصورة الكنائية 136

الفصل الثالث **حجاجية أفعال الطلب في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان** 151

مدخل : في حجاجية أفعال الطلب 152

المبحث الأول :

حجاجية الاستفهام 157

المبحث الثاني :

حجاجية الأمر والنهي 192

المبحث الثالث :

حجاجية التمني والترجي 224

خاتمة 247

قائمة المصادر والمراجع 252

فهرس الموضوعات 261

الملخصات .

ملخص الأطروحة :

عنوان الأطروحة : البنية الحجاجية في كتاب

"اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان"

الحجاج كطريقة في التواصل غايته الاستمالة والإقناع والتأثير يقوم على بنية لغوية تواصلية تقوم بين طرفين: (المتكلم والمتلقي)، وتعتمد في الأساس على الحجة التي تهدف إلى الإقناع. ويعد الخطاب الحديثي أرقى النصوص التي تخاطب أصنافا مختلفة من المتلقين وتسعى إلى الإصلاح وتغيير المفاهيم. أو تغيير أحوال وأوضاع قائمة، فلا شك في بنيته اللغوية القائمة على الحجاج.

وما يزال الحديث النبوي الشريف يلقى العزوف من قبل الدارسين والباحثين في الدرس اللغوي المعاصر، والخلاف ظل قائما بين النحاة والباحثين من أجل إنزاله المنزلة الائقة به في هرم سلطة النص. ولم يعتد كثير من أئمة النحاة بالحديث النبوي الشريف أصلا من أصول الدرس النحوي ويقدمون عليه كلام العرب بحجج كثيرة.

ونص الخطاب الحديثي تشكيل لغوي أو نظام من العلامات تخضع هذه العلامات لقوانين في تجاورها وتناسقها وخدمتها للمعاني؛ كما أشار إلى ذلك عبد القاهر في دلائله، وعبر عنه فردينان دي سوسير في محاضراته. ولم يعد من المقبول علميا الوقوف على دلالات الخطاب الحديثي بالأخذ بالتفسيرات الانطباعية العابرة القائمة على العاطفة دون أي أساس لغوي علمي.

وبناء على ما تقدم رغبت أن يكون موضوع بحثي في إطار المنهج التداولي: (**الحجاج** (**L argumentation**) مجال غني من مجالات التداولية. كما رغبت أن يكون الحديث الشريف متن هذه الدراسة فجاء موضوع الأطروحة بعنوان: "**البنية الحجاجية في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**".

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع جملة من الدوافع والأسباب منها:

كان اختياري للحجاج موضوعا للدراسة راجعا إلى جدته في الدراسات العربية الحديثة، وقلة الدراسات التطبيقية فيه. كما كان لحقل اشتغاله دور في شغفي به من حيث هو خطابة تستهدف استمالة عقل المتلقي وإقناعه والتأثير في سلوكه.

أما عن اختياري الحديث الشريف متنا للدراسة فلأن قيمته اللغوية ثابتة، حيث نجد تأثيره في المتلقي عظيما بما يوظفه من آليات في الخطاب باستراتيجيات واضحة المعالم وخاصة استراتيجيته

الخطابية الأساسية التي يتمتع بها وهي (الإقناع). والحديث يمتلك من المقدرة الحجاجية ما يجعله يوظف مختلف آلياته ببراعة وإتقان.

ويأتي اختيار كتاب (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان) لمحمد فؤاد عبد الباقي (1299هـ - 1388هـ / 1882م – 1967م)لأنه يجمع بين دفتيه أصح عينة من أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم حيث جمع فيه صاحبه الأحاديث التي اتفق عليها الشيخان البخاري ومسلم/ وكتاباهما من أصح الكتب الحديثية.

والبحث يرمي إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

ما الحجاج؟ وكيف مكن الحجاج بالصورة والحجاج بأفعال الطلب من أن يتخذ الأقوال أدلة تساق أمام المتلقي حتى يقنعه دون تلاعب بعواطفه، أو التغرير به، ويوظف لها كافة العمليات شبه المنطقية التي تتجسد باللغة الطبيعية؟

إن هذا البحث الدائر على الحجاج في الخطاب الحديثي ينبني على طريقة في الحجاج واضحة ودقيقة. إنني سأتناول من خلاله ما هو من جوهر البيان العربي وخصائصه، وذلك بالنظر إلى حجاج موجه إلى العاطفة قبل العقل، وهو حجاج يهدف إلى الإثارة الوجدانية قبل الإقناع بالحجة والبرهان عن طريق نوع من أنواع الاستدلال البلاغي. وهو حجاج يجعلنا نبحث في آليات الإثارة والتأثير التي جعلت البيان العربي مقرونا بالسحر . فكيف يكون حجاجا يستند إلى اللغة، ولا يعدم المنطق في ذلك، ويصل به الأمر إلى تغيير سلوك أو تبديل موقف؟

وخلاصة القول؛ إنه يمكن لنا أن نضبط الأهداف التي نرمي إليها في هذا العمل للإجابة عن هذا التساؤل الأساسي وهي أهداف خمسة:

أول هذه الأهداف ذات بعد تطبيقي، وتتمثل في الكشف عن كون الكلام في الحديث الشريف حجاجيا في مجمله. وإنني مطالب بالكشف عن هذه الأبعاد الحجاجية في الخطاب الحديثي في المستويات التي حددتها، وهي؛ الحجاج بالصورة من خلال أنواعها الثلاثة: الصورة التشبيهية، والصورة الاستعارية، والصورة الكنائية. وكذلك الحجاج بأفعال الطلب من خلال محاور ثلاثة وهي: الاستفهام، والأمر والنهي ، والتمني والترجي.

أما ثاني الأهداف فذات بعد نظري، وتتمثل في هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة، حتى صارت البلاغة بلاغتين؛ بلاغة الحجاج من ناحية، وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى. فهي إذا إما أنها تدرس الأسلوب أو النظم بمعزل عن بعده الحجاجي، وإما أنها تدرس

الحجاج (أو الجدل أو المذهب الكلامي) بمعزل عن فكرة النظم أو الأسلوب. فينبغي إذا الربط بين الحجاج والأسلوب لأنهما أمرا واحدا، فالأسلوب حجاجي والحجاج يحمله الأسلوب.

و ثالث الأهداف التي أرمي إلى تحقيقها هي الإسهام في الكشف عن بعض التقنيات الحجاجية التي منحت الخطاب الحديثي القدرة على التأثير في متلقيه. والبرهنة على كثرتها وتنوعها بتنوع السياق، وكذا الكشف عن جانب من جوانب الكفاءة التداولية لهذا الخطاب.

بينما رابع الأهداف هو تطوير الآلة التي نشرح بها النصوص، وأقصد بذلك تطوير تطبيقات الحجاج وتطوير مفهومه في الثقافة العربية، والبحث عن موطن أصيل له في هذه الثقافة.

وأخيرا أقف مع خامس الأهداف وهو توسيع مجال الدراسة التطبيقية للحجاج حيث أدرسه في ميدان لم يلتفت إليه الدارسون وهو الخطاب الحديثي.

وقد قسمت بحثي إلى مدخل وثلاثة فصول، وخاتمة. كان الفصل الأول نظريا، والفصلان الآخران تطبيقيان.

في الفصل الأول وفي إطار الآفاق المنهجية التي ستؤطر دراستنا للبنية الحجاجية وتمدنا بالآليات الإجرائية للتحليل، تطرقت إلى مختلف المباحث والموضوعات التي ترتبط بموضوع الدراسة باعتبار الأطروحة مساهمة في مواصلة إقامة دعائم الحجاج في عالمنا العربي. وجعلت عنوان هذا الفصل (**الصناعة الحجاجية**)، وتوزع على ثلاثة مباحث؛ تناولت في المبحث الأول نظريات الحجاج، وتناولت في المبحث الثاني علاقة البلاغة بالحجاج، بينما تناولت في المبحث الأخير علاقة المقام بالحجاج.

بينما قدمت في الفصلين الثاني والثالث تحليلا للبنى الحجاجية للشواهد الحديثية الواردة ضمن آليات الصورة الحجاجية وآليات الأفعال اللغوية الطلبية. وقد وضعت أمام كل شاهد رقمه الوارد في كتاب اللؤلؤ والمرجان. وقد كان الاهتمام بالمقاربة التطبيقية لقلتها في مقابل المقاربات النظرية. كما للمقاربة التطبيقية أهميتها الخاصة؛ وقد لاحظت كثيرا من النظريات والقواعد التي وقف عندها الدرس اللساني الحديث في التراث اللغوي والبلاغي العربي إنما محله في تلك التحليلات والدراسات التطبيقية وليس في التعريفات والتحديدات، فكان للجانب التطبيقى لدى القدامى فضله عند المحدثين ساعدهم في الوقوف على الكثير من الأسس و واستخراج الكثير من الأصول والقواعد.

تناولت حجاجية الصورة في الفصل الثاني، فقدمت للفصل بمدخل عن دلائل حجاجية الصورة في البلاغة، ثم تناولت في مباحث ثلاثة؛ الصورة الاستعارية، والصورة التشبيهية، والصورة الكنائية.

أما في الفصل الثالث فتناولت حجاجية أفعال الطلب، قدمت للفصل أيضا بمدخل عن دلائل حجاجية أفعال الطلب في البلاغة، ثم تناولت في مباحث ثلاثة؛ الاستفهام ، والأمر والنهي وأخيرا التمني والرجاء.

أما بالنسبة لمنهج الدراسة فإن طبيعة الموضوع تقتضي مني اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في الوقوف على نظريات الحجاج، والوقوف أيضا على علاقة البلاغة ونظرية المقام بالحجاج، وذلك في الفصل الأول. بينما كان المنهج التداولي عمدتي في الدراسة التطبيقية للفصلين الثاني والثالث .لأن الحجاج يعنى بدراسة اللغة في الاستعمال و هذا يتطلب منهجا يعتد بالسياق والمقام ومقتضيات الأحوال، لما لها من أثر في الصناعة الحجاجية . وهذا ما يوفره **المنهج التداولي**.

وخلص البحث إلى جملة من النتائج وهي تؤكد الطبيعة الحجاجية للخطاب اللغوي ؛ فاللغة تحمل في ذاتها وظيفة حجاجية في بنية الجمل والأقوال، حيث نجدها في مختلف البنى التركيبية

أما بالنسبة للخطاب الحديثي فهو خطاب ديني، ورغم قوة السلطة الدينية في حمل المتلقي على الإذعان بالاستراتيجية التوجيهية غير أنه اعتمد المنطق الطبيعي بآليات الحجاج، وذلك لغرض الإقتناع العقلي بعيدا عن لغة الإكراه أو الفرض. فللحجاج دور كبير في تنمية ثقافة الحوار، والإقناع البلاغي بدل الإلزام العنفي.

وكان العقل المستهدف الأساس في الخطاب الحديثي، ولكن في كثير من الأحيان لا سبيل إلى الإقناع دون إثارة وجدانية، لذلك كان للعواطف أولوية في الصناعة الحجاجية ولكن من أجل الوصول إلى العقل، وليس مجرد دغدغة للعواطف، وكثيرا ما يكون المنفذ الوحيد للاقتناع العقلي التأثر الوجداني. و الآليات البلاغية لها هذه الخاصية التداولية.

كما وقفت في تراثنا البلاغي على عراقة كثير من الأسس النظرية للحجاج أو ما سمي اليوم في بعض النظريات الغربية بالبلاغة الجديدة، وقد كشف البحث العلمي الدقيق والحصيف عن أصالة انتمائها إلى الثقافة العربية. ومن هذه الكشوفات الحجاج الذي ظهر للعيان أصالة انتمائه في الثقافة العربية إلى البلاغة بل هو البلاغة.

إنه يمكن أن نطلق على الحجاج مصطلح "**البلاغة الأصيلة**" للاعتبارات السابق بيانها» ونكون حينئذ في غنى عن مصطلح بيرلمان "**البلاغة الجديدة**"، يكون ذلك منا حفاظا على تراث عريق" وتكملة لبناء شامخ شيد حصونه الأوائل و تتوارثه الأجيال دون أن يشيخ أو ينهدم بنيانه، بل هو قابل للتطور والنماء لا الموت والفناء كما أراد له البعض.

وفي الختام ليس لي إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أهل الفضل، و كل من قدم لي يد العون وأخص بالذكر الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور حسن كاتب على كل ما قدمه من توجيه سديد ورأي رشيد.

و كما أتوجه بخالص التحية والشكر الجزيل إلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على قراءة الأطروحة وعلى ملاحظاتهم العلمية القيمة.

وأخير إن أكن قد أصبت فمن الله، وإن أكن قد أخطأت فمن النفس والشيطان. وأدعوا الله ألا أحرم أجر المجتهد. نسأل الله تبارك وتعالى أن يلهمنا الرشد ويجنبنا الزلل والخطأ، وييسر لنا سبل الخيرات والله من وراء القصد وهو الهادي إلى أقوم سبيل.

الكلمات المفتاحية:

دراسة – اللسانيات – الحجاج – الحديث – الإقناع .

Résumé de la thèse

Intitulé du sujet : La structure argumentative dans « *Kitab el loulou wal marjene fima atahfaka alaihi echaikhane* »

L'argumentation, comme méthode de communication, dont la finalité est l'influence et la persuasion, se fonde sur une structure linguistique et communicationnelle entre deux partenaires de l'échange (l'émetteur et le récepteur). Elle se base essentiellement sur l'argument ou la preuve qui vise à persuader. A ce propos, on peut considérer le discours prophétique comme le discours, par excellence, qui s'adresse à divers destinataires (récepteurs) et dont l'objectif principal est l'édification, la rectification des concepts, ou le changement de certaines situations. Le discours du Prophète (SBDL) se présente, incontestablement, comme une structure linguistique prenant appui sur l'argumentation.

Malheureusement, le discours du Prophète (les hadiths) n'est pas l'objet de travaux de la part des chercheurs spécialisés dans la linguistique moderne. Le différend demeure entre les grammairiens et les chercheurs afin de lui conférer la place qui lui convient au sein de l'autorité du texte. Ainsi, beaucoup d'illustres grammairiens ne le considèrent pas comme une source de leurs études, et lui préfèrent les discours des Arabes de l'époque antéislamique, pour plusieurs raisons.

Par ailleurs, le discours prophétique est une structure linguistique ou une organisation de signes, qui dépendent de règles et de normes, au service du sens, comme l'a évoqué Abdelkahir, dans ses *Dalails* (preuves), et l'a expliqué Ferdinand de Saussure, dans son *Cours de linguistique générale*. Ainsi, il n'est plus possible, scientifiquement parlant, d'accepter les interprétations impressionnistes du discours prophétique, qui se fondent sur la simple subjectivité, sans prendre en compte les fondements linguistiques.

En me fondant sur les constats précédents, j'ai voulu inscrire mon actuel projet de recherche dans le domaine de la pragmatique, celui de l'argumentation, considéré comme un secteur bénéficiant de nombreux travaux. C'est pourquoi, j'ai opté pour le discours du Prophète (les hadiths) comme objet de cette étude.

Je me permets d'exposer les motivations qui ont présidé aux choix de ce sujet :

-Il s'agit d'un sujet actuel et l'objet d'études arabes modernes, et le manque d'études appliquées le concernant.

-Ce sujet constitue le centre de mes préoccupations, dans la mesure où je considère le hadith comme un discours argumenté et persuasif, visant à influencer le destinataire et à induire, chez lui, un comportement précis.

Le choix du hadith, comme corpus de mon étude, est motivé par le fait que sa valeur linguistique est stable. Son influence sur le destinataire est déterminante, parce qu'il recourt à des stratégies discursives éprouvées et efficaces, en particulier, sa stratégie de persuasion. Par ailleurs, le hadith (discours du Prophète) possède une capacité argumentative, qui lui permet d'utiliser ses mécanismes, de manière optimale et parfaite.

Quant au choix du corpus, (*Loulou wal morjene fima athafaka alaihi Chaikhane*) de Mohamed Fouad Abdelbaki (1299-1388 de l'Hégire/1882-1967), il se justifie par le fait qu'il reproduit un échantillon important des hadiths avérés du Prophète (SBSL). Il reproduit les hadiths, qui font l'unanimité de Boukhari et Mouslim, dont les ouvrages sont considérés comme les plus dignes de confiance.

L'objectif de cette étude consiste à apporter des éléments de réponse au questionnement suivant :

-Qu'est-ce que l'argumentation ?

-Comment l'argumentation par l'image et le recours aux actes de parole peut constituer autant de preuves, visant à convaincre le destinataire, sans manipuler ses sentiments, tout en usant d'opérations quasi-logiques qu'exprime la langue naturelle ?

Cette étude argumentative portant sur le discours du hadith se fonde sur une méthode d'argumentation claire et précise. De ce fait, je me suis référé à la rhétorique arabe et à ses caractéristiques, en me focalisant sur des arguments visant l'affectivité, plutôt que la raison. Il sera donc question de preuves pathétiques que de preuves logiques, et ce par le recours à certaines figures rhétoriques. Cette forme d'argumentation nous incite à analyser les mécanismes de l'influence émotionnelle, qui rapproche l'éloquence arabe de la magie. Ainsi, comment cette argumentation, qui se base sur la langue, sans invalider la logique, peut-elle induire un nouveau comportement ou un changement d'attitude ?

De manière générale, nous assignons, en guise de réponse à ce questionnement, cinq objectifs que nous résumons dans ce qui suit :

-Le premier de ces objectifs est d'ordre pratique et me contraint à démontrer que le discours du hadith est argumentatif, dans son ensemble. Aussi, suis-je obligé de mettre en évidence la dimension argumentative de ce discours, en me focalisant, prioritairement, sur trois figures : la comparaison, la métaphore et la métonymie. Il faut ajouter à cela, les arguments par le recours aux actes de parole, comme l'interrogation, l'ordre, la défense, le souhait et la supplication.
-Le deuxième est d'une portée théorique, et qui consiste à démontrer le caractère non fondé de la dualité antithétique de l'ancienne rhétorique. Aujourd'hui, il existe deux rhétoriques : une rhétorique argumentative et une rhétorique du style. Chaque rhétorique est exclusive de l'autre, en ce sens qu'elle étudie le discours de manière dialectique, en recourant aux arguments, ou elle porte sur l'étude des choix stylistiques. Il convient, au contraire, de relier l'argumentation au style, et l'inverse, car le style est forcément argumentatif, et l'argumentation est soutenue par un style.
-Le troisième objectif que je vise à atteindre concerne la mise en évidence de certaines techniques argumentatives qui confèrent au discours du hadith la force d'influer sur le destinataire. En outre, il s'agit pour moi de démontrer leur diversité, en fonction de la diversité des contextes, et de mettre en exergue la compétence pragmatique de ce discours.
-Le quatrième des objectifs consiste à développer les outils d'interprétation des textes, j'entends par là le développement des pratiques argumentatives au sein de la culture arabe.
-Le cinquième objectif concerne l'élargissement de l'étude pratique de l'argumentation, que j'applique à un domaine auquel les chercheurs ne se sont pas intéressés : le discours du hadith.

Pour ce faire, j'ai divisé mon étude en introduction et trois parties. La première partie est théorique, les deux autres pratiques.

J'ai intitulé la première « L'argumentation », et qui se divise en trois chapitres. Dans le premier chapitre, il a été question des théories de l'argumentation ; dans le deuxième, j'ai étudié la relation entre la rhétorique et l'argumentation ; dans le troisième, j'ai tenté d'analyser le lien entre l'argumentation et le contexte.

J'ai ensuite étudié le caractère argumentatif de la figure de style. J'ai introduit cette deuxième partie par l'exposé des preuves de ce caractère argumentatif de la figure. Il a été question, par ailleurs, de l'étude de trois figures principales : la comparaison, la métaphore et la métonymie.

Quant à la méthodologie employée, dans cette étude, c'est la nature du sujet qui m'incite à recourir à la méthode descriptive et analytique, en me fondant sur les théories de l'argumentation et la relation entre la rhétorique et l'argumentation, dans le premier chapitre. J'ai, par ailleurs, fait appel à l'approche pragmatique, dans les deuxième et troisième chapitres. Et ce, parce que l'argumentation s'intéresse à l'étude de la langue dans son usage social, autrement dit, la prise en considération du contexte et les conditions de production et de réception. Ce que permet, selon toute évidence, la pragmatique.

Dans la conclusion de ma recherche, je suis parvenu à certains résultats probants, dont la nature fondamentalement argumentative du discours. Ainsi, la langue remplit une fonction argumentative, qui s'incarne dans la structure des phrases et des énoncés.

Quant au discours du hadith, il s'agit avant tout d'un discours religieux. Malgré l'autorité inhérente à ce genre de discours de s'imposer au destinataire et d'influencer sa décision, le discours du hadith opte résolument pour le choix de la logique naturelle, avec ses procédés argumentatifs, dans la mesure où il entend convaincre le récepteur, par le recours à la raison, et sans le contraindre ou exercer sur lui une quelconque coercition. Ainsi, l'argumentation a joué un rôle majeur dans l'essor de la culture du dialogue, loin de toute violence.

Néanmoins, dans beaucoup de situations, le recours à l'affectivité et à l'émotion se révèle incontournable. C'est pourquoi, l'usage de la preuve pathétique (les émotions) est prioritaire dans la stratégie argumentative, et ce, pour parvenir à la raison, et non pour s'adresser uniquement à la simple subjectivité. Souvent, la seule issue pour convaincre rationnellement, il faut d'abord passer par l'affectivité. Ainsi, les stratégies rhétoriques possèdent cette particularité pragmatique.

Cette étude a l'avantage de mettre l'accent sur l'orientation argumentative dans les textes de la tradition, et de montrer la grande richesse de notre patrimoine culturel arabe, qui exige une relecture et une réévaluation, à la lumière d'importants acquis scientifiques modernes. Parmi ces acquis, il convient de citer l'argumentation, dont l'existence est attestée, depuis fort longtemps, dans la culture arabe, et qui correspond parfaitement à l'éloquence. C'est pourquoi, on peut rebaptiser l'argumentation ***la rhétorique authentique***, et ce, pour les raisons précédemment évoquées. Ce qui nous dispensera de recourir au concept de Chaïm Perelman, **La nouvelle rhétorique**, et cela, pour la préservation d'un patrimoine ancien, dont il faut parfaire l'édification et la transmission aux générations.

Pour finir, il me faut adresser mes profonds remerciements et ma profonde gratitude à toutes les personnes qui ont contribué à la rédaction de cette thèse, en particulier, mon directeur de recherche, le Professeur Hacène Kateb, pour toutes ses orientations pertinentes et ses recommandations judicieuses. Je suis infiniment reconnaissant, par ailleurs, aux honorables membres du jury, pour leur lecture de la thèse et leur évaluation.

Nous prions Dieu de nous inspirer la bonne conduite, de nous préserver de l'erreur, et de nous guider dans la bonne voie.

Mots-clés :

-Étude – linguistique – l'argumentation – le hadith – la persuasion.

Summary of the thesis

Title of the subject: The argumentative structure in "Kitab el loulou wal marjene fima atahfaka alaihi echaikhane"

Argumentation, as a method of communication, whose purpose is influence and persuasion, is based on a linguistic and communicational structure between two partners of the exchange (the sender and the receiver). It is essentially based on the argument or the evidence that aims to persuade. In this respect, we can consider the prophetic discourse as the discourse, par excellence, which is addressed to various recipients (receivers) and whose main objective is the construction, the rectification of concepts, or the change of certain situations, the speech of the Prophet (SBDL) is undeniably a linguistic structure based on argumentation.

Unfortunately, the speech of the Prophet (hadith) is not the subject of work by researchers specialized in modern linguistics. The dispute remains between the grammarians and the researchers in order to give it the place that suits it within the authority of the text. Thus, many illustrious grammarians do not consider it a source of their studies, and they prefer the speeches of Arabs of the pre-Islamic era, for several reasons.

Moreover, the prophetic discourse is a linguistic structure or an organization of signs, which depend on rules and norms, in the service of meaning, as evoked by Abdelkahir, in his Dalails (proofs), and explained by Ferdinand de Saussure, in his general linguistics courses.Thus, it is no longer possible, scientifically speaking, to accept the impressionistic interpretations of the prophetic discourse, which are based on simple subjectivity, without taking into account the linguistic foundations.

Based on the previous findings, I wanted to include my current research project in the field of pragmatics, that of argumentation, considered a sector benefiting from many works. This is why I opted for the Prophet's speech (the hadith) as the object of this study.

I allow myself to explain the motives behind the choices of this topic:

-This is a current topic and the subject of modern Arabic studies, and the lack of applied studies concerning it.

This subject is the center of my concerns, since I consider the hadeeth as an argumentative and persuasive speech, aiming to influence the recipient and to induce, at his place, a precise behavior.

The choice of hadith, as a corpus of my study, is motivated by the fact that its linguistic value is stable. Its influence on the recipient is crucial, because it uses proven and effective discursive strategies, in particular, its persuasion strategy. Moreover, the hadith (speech of the Prophet) has an argumentative capacity, which allows him to use his mechanisms, optimally and perfectly.

As for the choice of the corpus (Loulou wal morjene fima athafaka alaihi Chaikhane) of Mohamed Fouad Abdelbaki (1299-1388 Hegira / 1882-1967), it is justified by the fact that it reproduces an important sample of the established hadiths of the Prophet (SBSL). It reproduces the hadiths, which are unanimous of Bukhari and Muslim, whose books are considered the most trustworthy.

The objective of this study is to provide answers to the following questions:

-What is argumentation?

How can the argumentation by the image and the use of speech acts constitute so much evidence, aiming at convincing the receiver, without manipulating his feelings, while using almost logical operations expressed by the natural language?

This argumentative study of the hadith discourse is based on a clear and precise method of argumentation. As a result, I referred to Arab rhetoric and its characteristics, focusing on arguments for affectivity rather than reason. It will be a question of pathetic proofs that logical proofs, and this by the recourse to certain rhetorical figures. This form of argumentation encourages us to analyze the mechanisms of emotional influence, which brings Arab eloquence closer to magic. Thus, how can this argumentation, which is based on language, without invalidating the logic, induce a new behavior or a change of attitude?

In general, we assign, in response to this questioning, five objectives that we summarize in the following:

-The first of these aims is of a practical nature and compels me to demonstrate that the hadith discourse is argumentative, as a whole. Also, I am obliged to highlight the argumentative dimension of this discourse, by focusing, primarily, on three figures: comparison, metaphor and metonymy. To this must be added the arguments by the use of speech acts, such as interrogation, order, defense, wish and supplication.

-The second is of a theoretical scope, which consists in demonstrating the unfounded character of the antithetical duality of ancient rhetoric. Today, there are two rhetoric: an argumentative rhetoric and a rhetoric of style. Each rhetoric is exclusive of the other, in that it studies the discourse in a dialectical way, by resorting

to arguments, or it deals with the study of stylistic choices. On the contrary, it is advisable to relate the argumentation to the style, and the opposite because the style is necessarily argumentative, and the argumentation is supported by a style.

-The third objective I aim to achieve concerns the highlighting of certain argumentative techniques that give the hadith discourse the power to influence the receiver. In addition, it is for me to demonstrate their diversity, according to the diversity of contexts, and to highlight the pragmatic competence of this discourse.

-The fourth of the objectives is to develop the tools of interpretation of the texts, by which I mean the development of the argumentative practices within the Arab culture.

-The fifth objective concerns the extension of the practical study of argumentation, which I apply to a field to which researchers have not been interested: the hadith discourse.

To do this, I divided my study into an introduction and three parts. The first part is theoretical, the other two practices.

I titled the first "Argumentation", which is divided into three chapters. In the first chapter, theories of argumentation have been discussed; in the second, I studied the relationship between rhetoric and argumentation; in the third, I tried to analyze the link between the argument and the context.

I studied then the argumentative character of the figure of speech. I introduced this second part by giving evidence of this argumentative character of the figure. In addition, the study of three main figures was discussed: comparison, metaphor and metonymy.

As for the methodology used in this study, it is the nature of the subject that prompts me to resort to the descriptive and analytical method, based on theories of argumentation and the relationship between rhetoric and argumentation. , in the first chapter. I have also used the pragmatic approach in the second and third chapters. This is because the argument is concerned with the study of language in its social use, in other words, taking into consideration the context and the conditions of production and reception. This allows, obviously, pragmatics.

In the conclusion of my research, I achieved some convincing results, including the fundamentally argumentative nature of the discourse. Thus, the language fulfills an argumentative function, which is embodied in the structure of sentences and utterances.

As for the speech of the hadith, it is above all a religious discourse. Despite the inherent authority of this kind of speech to impose itself on the recipient and influence his decision, the discourse of the hadith opts resolutely for the choice of the natural logic, with its argumentative processes, insofar as it intends to convince the receiver, by the recourse to reason, and without constraining or exerting on him any coercion. Thus, argumentation has played a major role in the development of the culture of dialogue, far from any violence.

Nevertheless, in many situations, the use of affectivity and emotion is unavoidable. This is why the use of pathetic proof (emotions) is a priority in argumentative strategy, and this, to reach reason, and not to address mere subjectivity. Often, the only way to convince rationally is to go through affectivity. Thus, rhetorical strategies possess this pragmatic particularity.

This study has the advantage of emphasizing the argumentative orientation in the texts of the tradition, and showing the great richness of our Arab cultural heritage, which requires a re-reading and re-evaluation, in the light of important achievements modern scientists. Among these achievements, it is worth mentioning the argumentation, whose existence has been attested for a very long time in Arab culture, and which corresponds perfectly to eloquence. This is why the argumentation can be renamed authentic rhetoric, for the reasons previously mentioned. This will dispense us from recourse to the concept of Chaim Perelman, The new rhetoric, and that, for the preservation of an ancient inheritance, of which it is necessary to perfect the construction and the transmission to the generations.

Finally, I would like to express my deepest thanks and deepest gratitude to all those who contributed to the writing of this thesis, in particular, my research director, Professor Hacène Kateb, for all his pertinent guidance and his thoughtful recommendations. . I am very grateful to the honorable members of the jury for their reading of the thesis and their evaluation.

We pray God to inspire us with good behavior, to preserve us from error, and to guide us in the right direction.

Keywords:

-Study - linguistic - argumentation - the hadith - persuasion.