الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

استراتيجية الخطاب الحجاجي في مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين

- مقاربة تداولية-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي القديم

إعداد الطالب: عبد الغاني تريكي

إشراف الأستاذ الدكتور: الطيب بودربالة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. جمال سعادنة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
أ.د. الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
د. شمس الدين شرفي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة خنشلة	عضوا مناقشا
د. وناسة صمادي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
د. حفيظة سوالمية	أستاذ محاضر(أ)	جامعة أم البواقي	عضوا مناقشا
د. ليلى تحري	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الطارف	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2021-2022

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

استراتيجية الخطاب الحجاجي في مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين

- مقاربة تداولية-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الأدب العربي القديم

إعداد الطالب:

عبد الغاني تريكي

إشراف الأستاذ الدكتور:

الطيب بودربالة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. جمال سعادنة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
أ.د. الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
د. شمس الدين شرفي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة خنشلة	عضوا مناقشا
د. وناسة صمادي	أستاذ محاضر(أ)	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
د. حفيظة سوالمية	أستاذ محاضر(أ)	جامعة أم البواقي	عضوا مناقشا
د. ليلى تحري	أستاذ محاضر(أ)	جامعة الطارف	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2021-2022

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل في محكم التنزيل «وَكَانَ الإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلاً» [الكهف/ 53]. والصلاة والسلام على سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلّم فرض عليه بيان ما أنزل إلينا وخصّه بجوامع الكلم وفصل الخطاب.

يظل تاريخ الأدب العربي على امتداد عصوره في حاجة دائمة إلى مزيد من القراءات التنويرية لنصوصه وتراثه، لكون تلك القراءات من شأنها أن تضفي على جوهر النص ملامح ومعالم ما كان لها أن تتضح لولاها.

وتعدّ المناظرة إحدى تلك النصوص الضاربة بجذورها عمق التاريخ، فهي مظهر من مظاهر الفكر الإنساني، وتحديدا في الثقافة اليونانية، فقد قامت النهضة الإغريقية على ما يشبه المناظرة عرف باسم المحاورات، فجاء عدد من المناظرات في شكل محاورات، كما هو الشأن في محاورات سقراط وأفلاطون للسفسطائيين، فكانت جلّ محاوراتهم تقوم على الجدل الذي يعتمد على تقنية السؤال والجواب.

أمّا عند العرب فقد ارتبطت المناظرة بعلم الكلام، كاشفا بدوره عن احتضانه لها، فأطلق عليها بالمناظرات الكلامية التي كان الفكر الاعتزالي يمثلها، ومن هنا سمّوا بـ: (المتكلمين)، واندرجت مناظراتهم في قضايا خلافية تتعلق خصوصا بمواضيع دينية كمسائل الجبر والاختيار والقضاء والقدر والجنة والنار وغيرها. وكان علم الكلام ينبني على الاختلاف والمواجهة الاستدلالية، كما كانت صفة الحوارية بارزة فيه داعيا حمله على معنى المناظرة، ولا غرابة أن يوجد الحوار حيث يوجد الاختلاف. ولأنّ المناظرة تقرّ بالاختلاف وتقوم على التفاعل بين المتناظريْن، فإنّ لها طابعا عقليا وحجاجيا يجعلها تتوخى تحقيق الإقناع، وتهدف إلى بلوغ الحقّ والصواب، مع نبذ الإكراه والتعسف فيما يعرض من القول. هذا، وتفيد ممارسة المناظرة حقيقة تداولية مفادها أنّه لا تناظر إلاّ بين

اثنين أو أكثر، فهي حوار متعدد الأطراف تستوجب عارضا ومعترضا، كلّ منهما يطلب الدليل المفضي إلى الصواب، خلافا للجدل الذي يهدف إلى إثبات وجهة النظر والإقناع بها وإفحام الخصم.

ولأنّنا متى غيرنا زاوية النظر وطورنا أدواتنا المعرفية في دراسة هذا التراث، وتجاوزنا قراءته نحويا وبلاغيا، أدركنا عمقه وثراءه، بل إنّنا في أشدّ الحاجة إلى استثمار بعض المناهج اللسانية الحديثة في التحليل والتأويل. هذا، ويقع الحجاج في موقع متميّز في المسار اللساني التداولي، حيث أصبح الاهتمام به يتزايد يوما بعد يوم، راسما حدودا واضحة على خريطة البحث اللساني المعاصر.

إنّ هذه المقاربة التداولية لنصوص المناظرة تهدف إلى إبراز حركية الحجاج وإستراتيجيته داخلها، ومتابعتها تداوليا من خلال الكشف عن أثرها في التأثير في نفوس المتلقين ودفعهم إلى الاقتناع، وتسعى أيضا إلى الكشف عن حقيقة التفاعل الحاصل بين الذوات المتواصلة وبين واقعها، وهذا ما أكّده **برلمان وتيتيكاه** في كون الوقائع تحضر في سياق التفاعل الخطابي الحجاجي بين المتكلم والمخاطب، إضافة إلى أنّ هذه المقاربة تستهدف مجموعة من المعطيات تنطبع في بنية اللغة ومن ثم تتيسر معالجتها لسانيا، على غرار تحليل معاني المنطوقات في علاقتها بالمتكلم والاهتمام بمظاهر تأويل القول حسب السياقات، إضافة إلى أنّها تركز على ركني عملية التخاطب؛ المتكلم والمخاطب. وما دام الحجاج فعالية خطابية يستهدف الإفهام والإقناع، فإنّ موضوع الإقناع وإن كان هو الفعل الأصل في الحجاج، فإنّ المناظرة تحقق هذا الفعل بواسطة قوى أفعال الكلام المنجزة من خلال الملفوظات، وما تحققه من آثار ونتائج، وتدخل في هذا المجال الدراسات المبكرة التي قام بها **أوستين وسيرل**، إضافة إلى انعكاس الحجاج

داخل اللغة، وهو ما تجسده أعمال **ديكرو وأنسكومبر**، حيث يكشف الباحثان عن وجود عوامل حجاجية في بنية الجمل ذاتها، ومن ثمّ التأكيد بأنّ اللغة مخزون مشبّع بالتفاعلات الحجاجية، وظيفتها تمكين المخاطب من مشاركة المتكلم في معرفة مخصوصة.

وتأتي أهمية الموضوع من كونه يعالج موضوعا من موضوعات الحقول المعرفية في الدرس التداولي متمثلا في نظرية الحجاج، وما توفره هذه النظرية من فرص عديدة للتدرب على مهارات التحدث والإقناع والمحاججة والتفنيد والردّ والتفكير المنطقي، وهذه المهارات لم تأخذ حقها بعد من الاهتمام في مناهجنا التعليمية.

ومن المبررات التي دعت إلى البحث في الموضوع، حرصي الشديد في الإسهام في إلقاء الضوء على ما يسمى في الدراسات اللسانية بالبحث التداولي، إذ وجدت نقصا كبيرا في تناول الباحثين لهذا النوع من الدراسات خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالتراث العربي القديم، إذا ما استثنينا بعض الدراسات النادرة التي قد نعثر عليها في صميم الموضوع، ولهذا ارتأيت خوض غمار الحجاج، ومعايشة نصوص تراثية من زاوية تعنى بالحجاج واستراتيجياته، فكانت العناية بالمناظرة واعتمادها مجالا تطبيقيا بوصفها جنسا حجاجيا شاهدا على ما عرفته الثقافة العربية الإسلامية، لأنّها كانت تجسد أجواء الصراع المذهبي وقمة النضج العقلي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين.

ومن دوافع اختيار هذا الموضوع كذلك، حاجتنا إلى معرفة أدوات الإقناع القائم على المقابلة والمفاعلة الموجهة بضوابط الخطاب الاستدلالي، فقد أضحى الإقناع مطلبا ضروريا في كلّ عملية اتصالية تستدعي الإفهام والإقناع، وبما أنّ المناظرة استدلال حواري وأسلوب تفاعلي فهي قادرة على فتح طرق متعددة

توصل إلى الحق، بل وتصنع قيم الإنسان المعاصر، فكانت هذه المبررات الدافع لاختيار القرنين الأول والثاني الهجريين على اعتبارهما فترة زمنية شهدت بالخصوص حوارات الرسول صلى الله عليه وسلم مع مشركي مكة، مجسدة حال الطرفين أثناء الحوار، ومناظراته مع أحبار اليهود ومعاركه المستمرة مع هؤلاء المعاندين، وعجزهم عن المقارعة بالحجة والمنطق وإقامة الدليل العقلي والعلمي على دعواهم، إضافة إلى كثرة الصراعات السياسية حول مسألة الإمامة، التي كانت أعنف مظاهرها تتجلى في الصراع بين الهاشميين والأمويين، وكذلك ظهور عدد من الفرق الكلامية ارتبط فكرها بالخلاف العقدي، حيث يمتزج فيها ما هو ديني بما هو كلامي فتحولت العديد من المناظرات إلى أطراف حوار تتحاور وتتجادل، وكلّ منهم يبحث عن توثيق أدلته وإبطال أدلة خصمه.

وقد تبيّن لنا أنّ أيَّ بحث علمي لابُدَّ أن يكون حلقة في سلسلة لبناء متصل، لا يزعم صاحبه أنّه الأصل أو المنتهى، وليس سوى فكرة مزجت بعديد الرؤى والتصورات، حيث سعت بعض الدراسات إلى الانخراط في الكشف عن فاعلية الحجاج التداولية، تمثلت على وجه الخصوص في عمل الدكتور طه عبد الرحمن المعنون بـ: (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، حيث حرص على الاحتفاء بالمناظرة بوصفها ممارسة حوارية، اختص بها التراث العربي الإسلامي، داعيا إلى تأصيل ثقافة الحوار وتعميقه. وهناك العمل الذي قام به الدكتور عبد الله صولة المعنون بـ: (الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية)، الذي عُنِيَ بتحليل الخطاب القرآني ومقاربة أسلوبه مقاربة حجاجية في ضوء النظريات الحجاجية والتداولية الحديثة، فكانت أهم دراسة خاضت غمار الممارسة الحجاجية، إلاّ أنّ غياب الحديث عن أنواع مهمة من الخطابات كالمناظرة جعلنا نشعر بوجود قصور في بحث هذا الموضوع، الشيء الذي

دفعني إلى محاولة استقصاء جوانب هذا النوع من الخطابات. كما استفاد البحث من كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم) لمجموعة من الباحثين بإشراف الدكتور حمادي صمود، وجاءت هذه الدراسة لتبين اهتمام البحث البلاغي بنظرية الحجاج، كما قدم الدكتور شكري المبخوت بحثا في تيار تداولي سمي بالتداولية المدمجة القائمة على اعتبار الحجاج محكوما بقيود اللغة متأصلا في أبنيتها، ولا يفوتني أن أذكر الدراسة التي قام بها الدكتور عادل عبد اللطيف المعنونة بـ: (بلاغة الإقناع في المناظرة) التي أفدنا بها الموضوع في الجانب الإجرائي من البحث.

وإذا كان الخطاب الذي هو مدار السبر والدراسة هو الخطاب الحجاجي الذي تمثله المناظرة في المقام الأول، فإنّ البحث تثيره مجموعة من الأسئلة والإشكالات من بينها: ما الدلالات المختلفة للحجاج؟ وما علاقته بالمناظرة؟ وهل يخدم أحدهما الآخر؟ هل ينبني الحجاج على منطلقات وحقائق مطلقة أم أنّ مجاله الاحتمال وعدم اليقين؟ وما المقاصد التداولية التي تتحكم في بنية الخطاب التناظري؟ وكيف توفر المناظرة جوًّا من التفاعل والتصادم والتعارض بين موقفين؟ وإذا كان الخطاب الحجاجي ينتمي إلى المجال التداولي، فما المقاصد السياقية والتداولية للأفعال الكلامية التي تحاول الإجابة عن كيفية إنجاز شيء ما بالقول؟ وأسئلة أخرى يحاول البحث الإجابة عنها بقدر الإمكان.

وقد تطلب البحث في هذه القضايا أن يستعين البحث بالمنهج الوصفي، لأنّنا وجدناه الأنسب للإجابة عن كثير من التساؤلات والتوسل بأدوات التحليلين التداولي والحجاجي، وبهذه المقاربة اختار المنهج نصوصا تفي بشرط التمثيل والتدليل لتوضّح فكرة معينة أو تبيّن مسألة حجاجية قادرة على جذب المخاطَب

إلى مضمون الخطاب وحمله على التصديق، وهو ما يضمن انخراطه في الكلام ومشاركته فيه.

وقد أملت علينا طبيعة الموضوع أن نتبع منهجية خاصة، تبلورت بعد مقدمة على أربعة فصول:

فأمّا المقدمة فقد اختصت بتبرير مسوغات الدراسة، كما أنّها تعرضت لإشكالية البحث ومنهجه، إضافة إلى تقديم موجز لأهم الدراسات التي ينوي البحث الإفادة منها.

وينطلق الفصل الأول التمهيدي باستعراض المفاهيم المركزية في البحث وهي الحجاج والمناظرة، حيث تعرض المبحث الأول لمفهوم الحجاج في اللغة والاصطلاح، ليخرج بتعريف يكون قادرا على استيعاب التعاريف المقدمة والدمج بينها ولإعطاء تعريف دقيق يحدد طبيعته ومجاله، وألفيناه لا يخرج عن نطاق الجدل باعتباره نزاعا وخصاما يقوم على الدفاع عن رأي أو فكرة مبرزين ملامح الحجاج عند السفسطائيين، فهو عندهم قياس يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر مخاطبيه، حيث لا يعدو أن يكون تمويها للقول وتزييفا له. وفي مقابل ذلك كان مدلول الحجاج في البلاغة الأرسطية ينهض على ثلاثة أركان: الإيتوس (القائل)، اللوغوس (القول)، والباتوس (فعل التأثير)، كما ميّز أرسطو بين قياسين؛ قياس برهاني، يعتمد على مقدمات أولية صادقة، وقياس جدلي ينتج عن مقدمات مشهورات؛ أي مقدمات محتملة مقبولة عند عامة الناس. كما اشتمل هذا المبحث على مفهوم الحجاج عند اللسانيين الغربيين **كبيرلمان وديكرو وأنكسومبر**.

وخُصّص المبحث الثاني للمناظرة في التراث النقدي العربي القديم والحديث -ولو جاء بشكل موجز- حيث تمّ التركيز على تحديد هذا الفن القولي وعلاقته

بالفلسفة والمنطق ورصد أركان المناظرة ومراحلها ونتيجتها، وشروط الجنس المناظري التي ينبغي للمناظر الالتزام بها طلبا للحق وبغية الوصول للصواب.

وفي الفصل الثاني انبرى البحث للاشتغال الإجرائيّ على المناظرة وتولى بمتابعة البناء الحواري داخل المناظرة، على اعتبار أنّ الحوارية من أهم المستويات التي تجلي البعد التداولي للخطاب الحجاجي، حيث تغيُّر الأداءات نتيجة تغيُّر الأغراض الإنجازية وقوتها، كتداولية الاستفهام، وأبعاد النفي الحجاجية، وحجاجية بنية التفضيل، إضافة إلى تداولية الإشاريات، وما لها من أبعاد إقناعية، ولتحقيق هذه الإحاطة اعتمدت التطبيق على مجموعة من المناظرات المتناثرة في كتب التراث العربي وعمدت إلى تنويعها ما وسعني الأمر، سواء كان التنوع خطابيا أو زمانيا، ومرد ذلك التنويع هو الرغبة في التدليل بما تتطلبه كل استراتيجية خطابية داخل المناظرة.

وقد تمّ التركيز في الفصل الثالث على التمثيل الإجرائي لظاهرة الأفعال الكلامية ووظيفتها السياقية والمقامية داخل المناظرة، وكيفية استثمار الفعل الكلامي في قراءة التراث، ساعيا إلى الربط بين الجهد الذي بذله العرب القدامى، بالرؤية اللسانية الغربية، حيث انطلقت فكرة نظرية الأفعال الكلامية من تيار الفلسفة التحليلية بوصفها سببا في نشوء اللسانيات التداولية، إلى أن أسس دعائمها **أوستين** وطورها تلميذه **سيرل** بإعطائها صيغتها النهائية، وتعني النظرية أنّ الفعل الكلامي هو إنجاز الفعل بالقول الذي يؤديه المتكلم بمجرد التلفظ به.

وانصرف البحث في الفصل الرابع إلى بنية الأنساق الداخلية في المناظرة، حيث أشار المبحث الأول إلى النسق ومفهومه، مع أهم الوظائف التداولية في الأنساق النحوية، وتمثلت هذه الوظائف في وظيفتي المحور والبؤرة بوصفهما وظيفتين داخليتين ووظائف المبتدأ والذيل والمنادى على اعتبارها وظائف

داخلية، وكلها وظائف يتطلبها النحو الوظيفي في تحليلاته، حيث يعتمد هذا الأخير على مبادئ منهجية وأساسية يرتكز عليها، على غرار وظيفة اللغة الطبيعية، وهي وظيفة التواصل، وموضوع الدرس اللساني فيه هو وصف القدرة التواصلية بين المتكلم والمخاطب. كما يعتبر النحو الوظيفي نظرية للتركيب والدلالة منظور إليهما من وجهة نظر تداولية إلى أن يكون نظرية لسانية توصف اللغات الطبيعية من وجهة نظر وظيفية بتطبيق مجموعة من القواعد، كقواعد إسناد الوظيفتين التركيبيتين للفاعل والمفعول وإسناد لهما الوظيفتين التداوليتين (المحور والبؤرة)، وقواعد التعبير كإسناد النبر والتنغيم للحصول على بنية مكونية.

أما المبحث الثاني، فقد تطرق إلى أنساق العدول الكمي بالزيادة والنقصان ومقاصدهما الحجاجية داخل المناظرة، فحينما تجتمع إضاءات العدول في المناظرة زيادة أو نقصانا، فذلك يؤدي في الكلام وظيفة أساسية، إذ ينقله من وظيفة الإبلاغ والإخبار إلى وظيفة أوضح هي الوظيفة الحجاجية، وهذا ما يجعل من المناظرة خطابا قادرا على جذب المخاطَب إلى مضمون الخطاب وإحداث الأثر المرغوب فيه، إن على مستوى الإفهام أو على مستوى ترسيخ الفكرة وتثبيتها في الذهن.

وقد كان من الطبيعي أن يصطدم البحث -الذي يروم إلى إعادة قراءة نصوص تراثية من زاوية حداثية-بصعوبات على أكثر من مستوى ناتجة بالأساس عن قلّة المدونات المتخصصة بالمناظرات، ومن هنا لم نجد بدّا من الاجتهاد في التنقيب عنها ضمن المنجزات التراثية القديمة، وتقريب ما نأى منها، باعتباره ضروريا على المستوى الإجرائي للبحث، إضافة إلى أنّ تلك المنجزات

وطول مادتها مثلت عائقا آخر باستفراغ الجهد والوقت للعثور على مادة ملائمة للمسائل الحجاجية المطروحة.

المظهر الثاني للصعوبات هو ندرة المراجع العربية التي اهتمت بمجال المناظرة وفق المنظور اللساني التداولي الحديث، فقد ظل الاهتمام بالمناظرة ضعيفا وهامشيا.

أمّا المظهر الثالث فتجلّى في حداثة مباحث الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، على الرغم من أهميته في حياة العامة والخاصة، فلا زال لم يحظ بالعناية المطلوبة، إمّا جهلا أو تهميشا لاعتقاد بعضهم أنّه غريب المنبع في ثقافتنا ولارتباطه بمجالات لا زال التعاطي معها محظورا.

وتضاعفت الصعوبة حين طلب البحث المادة المعرفية من كتب الحجاج الغربية الحديثة، لأنّه كان من الضروري الاطلاع على ما كتب في اللسانيات الغربية باللغة الأجنبية، وما يستتبع ذلك من جهد في الترجمة، لأنّ بعضا من الدراسات التي دارت حول الموضوع -وتحديدا في كل جانب نظري من البحث- كانت من المصادر الأجنبية.

وبقي أن أذكر أهم المصادر والمراجع التي كانت سندا وعونا في تتبع مسار نظرية الحجاج التي لها صلة به ومن أبرزها: المنهاج في ترتيب الحجاج **لأبي الوليد الباجي**، والكافية في الجدل **لأبي المعالي الجويني**، وكتاب علم الجذل في علم الجدل **لنجم الدين الطوفي**، وكتاب الجدل على طريقة الفقهاء **لابن عقيل الحنبلي**. كما أفاد البحث من بعض المراجع الأجنبية المترجمة أهمها: المقاربة التداولية **لفرانسواز أرمينكو**، وفعل القول من الذاتية في اللغة **لأوريكيوني**، والحجاج في التواصل **لفيليب بروتون**، ومدخل إلى الخطابة **لأوليفي روبول**،

والقاموس الموسوعي للتداولية **لجاك موشلر وآن ريبول** ومراجع أخرى مثبتة في نهاية البحث.

وبعد هذا الطواف أَثْبَتُّ في خاتمة البحث أهم النتائج التي توصلت إليها وكلّها كانت تتمحور حول الإستراتيجيات الحجاجية المهيمنة في مناظرات القرنين الأوّل والثاني الهجريين، مع إمكانية مقاربة القديم بما تقدمه المناهج اللسانية الحديثة من آليات إجرائية جديدة.

وفي الأخير لا يسعني إلاّ أن أقول: إذا توافرت الهمّة، فإنّ النجاح حليفٌ لصاحبها، يقول عمر بن عبد العزيز: "إنّ لي نفسًا تواقةً تمنّت الخلافة فنالتها" فلا يمكن تحقيق المبتغى إلا إذا أحببت ما تقوم به، وما تناهى درب ٌ ولا ولا ختم جهدٌ ولا تمّ سعي ٌ إلا بعون الله، شكرا لله على هذا التمام الذي يستحق منا سجود شكر، أمّا وإن كان إخفاقا فهذا لا يعني عدم النجاح وإنّما يعني خبرات توظّف في هذا الطريق، يقول حكيم يوناني: "كنت أبكي لأنني أمشي بدون حذاء،ولكنني توقفت عن البكاء عندما رأيت رجلاً بلا قدمين" فالحمد لله على كل حال، وأوجّه شكري إلى كل من كانت له يد الفضل في بلوغ هذا العمل ما بلغه سواء أولئك الذين بسطوا أمامي مَعين علمهم وعلى رأسهم أستاذي العزيز الدكتور **الطيب بودربالة** أشكره شكرين: شكرا لعاطفته الإنسانية المتواضعة_ وإن كانت العاطفة جزءًا من الحجاج _ وشكرا على ترحيبه وموافقته في الإشراف على هذه الأطروحة، ولا بدّ أن أعترف أنّ ما صحّ من هذا العمل كان بفضله، فلم يبخل جهدا في توجيهي والأخذ بيدي في مختلف محطات هذا العمل منهجًا ومتنًا ولغةً، فاللّهَ أسأل أن يبسط في عمره ويمنحه الصحة والعافية لخدمة العلم ومؤازرة طلابه، فله منّي جزيل الشكر وخالص المودّة بعدد قطرات المطر ونجوم السماء.

أو زملائي الذين كانوا على الدوام خيرَ مُعين بتوجيهاتهم القيمة، فلهم منّي وافر الشكر والتقدير والعرفان، والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة الموقرة لما بذلوه من جهد في تقييم وتقويم ما اعوجّ من هذا البحث لكم منّي تحية تقدير وإجلال. دون أن ننسى جامعة باتنة1 لاحتضاننا بالتسجيل فيها وبخاصة كلية اللغة والأدب العربي والفنون والمشرفين عليها لما يقدموه من مجهودات متميزة في نشر البحث العلمي الذي لا ينضب، فبارك الله في جهودكم ومزيدا من التألق والتقدم.

وطمعي أن يمنّ المولى بالتوفيق والسّداد... والحمد لله على فضله.

الفصل الأول (التمهيدي)

الحجاج والمناظرة

المبحث الأول: الحجاج

1- المفهوم اللغوي للحجاج

يذكر **ابن منظور** في لسان العرب: "الحَجُّ: القَصْدُ، حَجَّ إِلَيْنَا فُلاَنٌ، أَيْ قَدِمَ، وَحَجَّهُ يَحُجُّهُ حَجًّا، أَيْ قَصَدَهُ".[1]

وجاء في مقاييس اللّغة: "كُلُّ قَصْدٍ حَجٌّ، ثُمَّ اُخْتُصَّ بِهَذَا الاِسْمِ القَصْدُ إِلَى البَيْتِ الحَرَامِ لِلنُّسُكِ".[2] وجاء في الصّحاح: "الحَجُّ القَصْدُ، وَرَجُلٌ مَحْجُوجٌ أَيْ مَقْصُودٌ. وَقَد حَجَّ بَنُو فُلاَنٍ فُلاَنًا، إِذَا أَطَالُوا الاِخْتِلاَفَ إِلَيهِ".[3]

ويأتي الحجاج بمعنى الدّليل والبرهان، ومنه حديث معاويّةَ "فَجَعَلْتُ أَحُجُّ خَصْمِي؛ أَيْ: أَغْلِبُهُ بِالحُجَّةِ. وَفِي حَدِيثِ الدَّجَالِ: إِنْ يَخْرُجْ وَأَنَا فِيكُمْ فَأَنَا حَجِيجُهُ؛ أَيْ مُحَاجِجُهُ وَمُغَالِبُهُ بِإِظْهَارِ الحُجَّةَ عَلَيهِ، وَالحُجَّةُ: الدَّلِيلُ وَالبُرْهَانُ. يُقَالُ حَاجَجْتُهُ حِجَاجًا وَمُحَاجَّةً؛ فَأَنَا مُحَاجٌّ وَحَجِيجٌ. فَعِيلٌ: بِمَعْنَى مُفَاعِلٌ".[4]

فالحجّة إذًا: هي الدّليل والبرهان أو ما اُحْتُجَ به على الغير؛ وذلك بقصد الظّفر عليه عند الخصومة، ويكون الظّفر بإقناع الجمهور وإبطال ذرائع الخصم، وبذلك تعدّ الحججّ من المكونات الأساسية التي تحدّد قوّة الخطاب وبشكل خاصّ خطاب المناظرات، والحجّة ليست مجرّد رأيٍّ أو فكرةٍ، بل إنَّ من متطلباتها أن

1- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، مج2، (د ط)، (د ت)، ص226.

2- ابن فارس (أبو الحسين احمد بن زكريا)، **مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1399هـ/1979م، ص29.

3- الجوهري (إسماعيل بن حماد)، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، ص303.

4- ابن الأثير (مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمد محمد الطناحي، ج1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1383هـ/1963م، ص341.

تكون مدعومة بالعلّة والبرهان والدّليل، إضافة إلى الاستخدام الجيّد للغة الجسم والإيماءات ونبرة الصّوت.

ويدلّ الفعلّ (حَجَّ) على معنى "غَلَبَ"، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجّة، فيصير مغلوبًا، ومنها محاجّة إبراهيم عليه السّلام أباه، قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً ءَالِهَةً إِنِّيَ أَرِيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ».[1] ويتبيّن من هذا المعنى أنّ الحجّة تَرِدُ في سياق الجدل والمناظرة، وقد نعت **الزركشي** الاحتجاج بـ: "إِلْجَامُ الخَصْمِ بِالْحُجَّةِ".[2]

ونستخلص مما سبق أنّ الحجاج لا يعدو عن ثلاثة معانٍ رئيسية هي: القصد والدّليل والبرهان، كما يحمل معاني المنازعة والغلبة بالحجّة.

2- المفهوم الاصطلاحي للحجاج

يصعب حصر الحجاج بمفهومه العام وتحديده، إذ نجده متواترا في الفلسفة والمنطق والبلاغة والقانون والمقاربات اللسانيّة والخطابيّة، بل يمكن القول: إنّه لا يكاد يخلو منه الخطابُ الطبيعيُّ بوجهٍ عامٍ، "إلاَّ أنَّ وجوده واستخدامه يبلغان درجتهما القصوى، ويشكّلان بنية ذات نظام في خطابات معيّنة كالمناظرة والجدل والمرافعة والاتّهام مثلا".[3]

والحجاج عند **ابن رشد:** "تَثْبِيتُ الشَّيْءِ بِالْكَلَامِ المُقْنِعِ أَوْ مَا يُظَنُّ بِهِ أَنَّهُ مُقْنِعٌ".[4]

1- سورة الأنعام، الآية 74.

2- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، دار التراث، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص468.

3- ينظر: أحمد المتوكل، **الخطاب وخصائص اللغة العربية** "دراسة في الوظيفية والبنية واللفظ"، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010، ص26.

4- ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص18.

وجاء في كتاب المفردات في غريب القرآن: "والمُحَاجَّةُ أن يَطْلُبَ كُلُّ وَاحِدٍ أَنْ يَرُدَّ الآخر عن حُجّتِهِ ومحجَّتِهِ..." (1)

واعتبر **أبو الوليد الباجي** في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" أنّ "هذا العلم من أرفع العلوم قدرًا وأعظمها شأنًا، لأنّه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدلّ لَمَا قامت حجّة ولا اتَّضحت محجّة، ولا عُلِمَ الصّحيح من السّقيم ولا المعوج من المستقيم".(2)

وقد عقد **طه عبد الرحمن** بابا في كتابه "اللسان والميزان" باسم (الخطاب والحجاج) فعرض فيه أنواع الحجج ومراتبها، وركّز على السلّم الحجاجيّ وقوانينه، إذْ أفرد له فصلاً خاصًا. وعرّف الحجاج " أنّه كلُّ منطوقٍ به موجَّهٌ إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها".(3)

وحاول **محمد العمري** تطبيق نظرية الإقناع عند أرسطو، حيث قسّم الخطابة إلى ثلاثة عناصر وهي: وسائل الإقناع أو البراهين، والأسلوب أو البناء اللغويّ، وترتيب أجزاء القول ثم هناك عنصر الإلقاء الذي اعتبره الدّارسون للخطابة بعد أرسطو عنصرًا مستقلاً ويتضمن الحركة والصّوت.(4)

وعليه يكون الحجاج هو طريقة عرض الحجة وتنظيمها بقصد إثبات قضية أو دحضها ومدى إمكانية إحداثها تأثيرات نفسية وشعورية في الجمهور

1- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص108.

2- أبو الوليد الباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987، ص08.

3- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1998، ص226.

4- ينظر: محمد العمري، **في بلاغة الخطاب الإقناعي**، "مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية -الخطابة في القرن الأول نموذجا"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص20.

المستهدف، ويتعزز دوره في كونه يساعد على تحقيق المضامين التداولية التي تنطوي عليها نصوص خطابية كنص المناظرة التي تخضع بدورها لاستراتيجية قولية تروم التأثير في متلقيها تأثيرا حجاجيا ومن ثم عقليا، بالإضافة إلى ما لها من قدرة على استمالة المتلقين وتوجيههم وجهة ما.

ومن ناحية أخرى فقد اعتمدت أغلب الدّراسات العربية المعاصرة على ترجمة النظريات الغربية واستثمارها، ويأتي في مقدمة هذه الأعمال كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم" لمجموعة من الأساتذة بإشراف حمّادي صمّود؛ إذ جمع عددًا من النّظريات أهمها "الحجاج عند أرسطو والحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج **لبيرلمان وتيتيكاه** ونظريّة الحجاج في اللّغة لوصف أعمال **ديكرو** ثم البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المساءلة عند **ميشال مايير** وأخيرا الأساليب المغالطيّة في الحجاج.

كما جمع **حافظ إسماعيلي علوي** كل ما يتعلق بالمباحث الحجاجيّة، في عمل من خمسة مصنّفات تحت عنوان "الحجاج مفهومه ومجالاته"، **وأسهم أبو بكر العزّاوي** في هذا المجال بمؤلفات "اللّغة والحجاج" و"الخطاب والحجاج" و"التّواصل والحجاج".

وقَدَّمَ محمد سالم الأمين الطلبة كتابه "الحجاج في البلاغة المعاصرة"، تعرّض فيه لمفهوم البلاغة الحجاجيّة وملامح الحجاج، وكيف يمكن تهيئة المتلقّي للإقناع، كما دعا إلى الاهتمام بدراسة البلاغة العربية.

3- الحجاج بين أفلاطون والسفسطائيين

السّفسطائيّة (Sophisme) كلمة يونانيّة مشتّقة من اللّفظة سفسطة (Sophisma) الّتي تعني الحكمة والنّباهة، وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموّهة والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة.

والسفسطائيّة (Sophisme) حركة فلسفيّة نشأت في اليونان في القرن الخامس ق.م تقوم على الإقناع لا على البرهان المنطقي، وعلى استعمال قوة الخطابة والبلاغة والقوانين الجدليّة بهدف الوصول إلى التأثير والإقناع. ومن أشهر أعلامهم: **بروتاغوراس** (Protagoras) و**غورجياس** (Gorgias) و**هيبياس** (Hippias) و**تيسياس** (Tisisa) و**كوراكس** (Corax)...[1] وقد أثّرت خطاباتهم تأثيرًا عميقًا في المجتمع الأثيني وفي الفكر الغربيّ الحديث من خلال زيف القول وطلاقة اللّسان وقوّة الحجّة وإيهام الجماهير وتشكيكهم في الثّوابت والحقائق فهم أول من وضع علم الخطابة يقول **غورجياس:** "إنّ الخطابة هي الفن والفن الحقيقي، وليست أداة للتأثير فحسب... وإنّ المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة".[2] إذًا؛ الخطابة في نظره ليست جدلا أو وسيلة للتأثير فقط، بل هي العلم الحقيقي والأسلوب الصحيح في التفكير. والسّفسطة في الاصطلاح القديم هي عبارة عن" استدلال صحيح في الظّاهر معتلّ في الحقيقة إمَّا لفسادٍ في المضمون أو في الصورة".[3] وقد جاء في موسوعة **لالاند** الفلسفية أنّ السفسطة "حجة صالحة في الظاهر لكنّها غير صحيحة في الحقيقة يجري التذرع بها

1- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص1316.

2- ينظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص589.

3- رشيد الراضي، **الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010، ص76.

لتوهيم الآخرين أو يأخذ بها المرء بدافعٍ من حبّ الذات والمصلحة، تنطلق من مقدمات صحيحة أو يعتقد أنّها كذلك وتفضي إلى نتيجة لا يمكن قبولها ولا يمكنها أن تخدع أحدا؛ لكنّها تبدو مطابقة لقواعد الاستدلال الصورية، ولا يدري المرء كيف يدحضها".[1] "فهي نوع من العمليّات الاستدلاليّة الّتي يقوم بها المتكلّم وتكون منطويةً على فساد النّتيجة وبالتّالي إعاقة المحاورة عن بلوغ هدفها وهو حلّ المنازعاتِ والخلافاتِ.

تصدّى **أفلاطون** (347 ق.م) للمنهج السفسطائي في الحجاج واتَّهم أنصاره بتمويه الخطأ بالمنطق المزخرف وقوّة البلاغة، لأنَّ حجاجهم كان يقوم على التّملق **(flatterie)** ويظهر قصد أفلاطون في ما قاله **غورجياس** مجادلا **لسقراط:** "إنَّ حُصُونَ أثينَا ومَوَانِئَهَا، إنّمَا بَنَاهَا أصْحَابُ القَوْلِ لاَ أَهْلُ الصَّنَائِعِ".[2]

وتظهر آراء **أفلاطون** في الحجاج السفسطائي من خلال المحاورات الّتي كان يقيمها مع بعض السفسطائيين **كغورجياس** و**فايدروس**، وذكر أنّ "الإقناع نوعان: إقناع يعتمد العلم وإقناع يعتمد الظّنّ، والإقناع الثّاني في رأيِّه هو موضوع الخطابة السفسطائية، فالعلم يقوم على مبادئَ صادقةٍ وثابتةٍ والإقناع من هذه الوجهة يكون مفيدًا يكتسب الإنسان منه معرفةً، في حين نجد أنّ الظّنَّ يقوم على الممكن والمحتمل فهو لا يكسب الإنسان معرفةً بل ينشئ لديه اعتقادًا".[3]

فالجدلّ عند أفلاطون هو كمال المعرفة للوصول إلى الحقائق وليست المعرفة المبنية على الشكِّ والاعتقاد.

1- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص1315.

2- عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013، ص29.

3- ينظر: هشام الريفي، **الحجاج عند أرسطو**، ضمن كتاب **(أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)**، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، المجلد 39، (د ط)، 1998، ص62.

ويعتبر **أفلاطون** حجاجّ السفسطائيين حجاجًا مخادعًا لا أساسَ له من الصّحة. ورأى أنّ الأركانَ الّتي تُبنى عليها صناعة الخطابة ثلاثة هي: "اعتماد المنهجّ الجدليّ، معرفة النّفوس وما يناسبها من أقاويل، معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب".[1] فالجدلّ عنده في الفكر والقول يقوم على حسن التأليف، أمّا معرفة النّفوس فتستند على معرفة المناسبة بين الكلام ومتلقيه، أمّا ما يناسب المقامات فيراعى فيه الأسلوب وأفلاطون "لا يهمّه من الحجاج كسب القضية، أو إحراج الخصم أو تحقيق نجاح، وإنّما يهمه تحقيق الفضيلة للنّفس".[2]

كان السفسطائيون عبارة عن معلّمين للنّاس ادّعوا العلم والفلسفة، ولكن كانوا بارعين في البلاغة والخطابة، ومن خلالهما يقلّبون الحقائق ويعلّمون النّاس كيفية الانتصار، وزعموا أيضا من ردّ أصول المعرفة كلّها للإحساس واعتبار اللّغة أداة للتأثير تلغي عنها أيَّة وظيفة معرفية ضمن ممارسة الخطابة التي تهدف إلى تحقيق الإقناع، متوجّهين بفلسفتهم إلى الإنسان والحواس، إذ تعتبر الحواس مصدر المعرفة الوحيد، وبهذا لا توجد حقيقة كاملة أو مطلقة، بالإضافة إلى ذلك أنّ السفسطائيين هم أول من اتّخذوا التّدريس مهنة يتقاضون عليها أجرًا وفيرًا، فهم لا يدرّسون إلاّ لمن يستطيع دفع المال، مما أثار لغط العامّة من النّاس وغير العامّة، وقد صاحب ذلك نفورًا عامًا حين ربطوا العلم بطلب الرزق واعتبره النّاس عملاً مشينًا بالنّسبة لأبناء الشّعب اليونانيّ وفلاسفتهم، حيث كان التّعليم يقوم بالمجّان لطلابه، وخير مَنْ مثّل هذا النّفور **سقراط** الذي جعل السّبب من هذا النّفور هي أنّ العلاقة الماليّة بين المعلم وتلاميذه تجعل الثاني في حالة من العبوديّة إزاء الأوّل، **فسقراط** و**أفلاطون** كانا من أشدّ أعداء السّفسطة "لأنّها من

1- المرجع السابق، ص81.

2- علي محمد علي سلمان، **كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله أنموذجا)**، وزارة الثقافة والإعلام والتراث الوطني، مملكة البحرين، ط1، 2010، ص38.

وجهة نظر تفاعليّة خطابٌ مُحرجٌ، كاذبٌ، تلاعبيٌّ، ومُخطرٌ يُتقبل على أنَّهُ خَاطِئٌ بداهة لكنَّهُ عَسِيرُ الدَّحْضِ".[1] واعتبر **سقراط** أنّ السّفسطائية لم ترتفع إلى مستوى المعاني والحقائق المطلقة، والسّبب أنّهم اعتبروا الحواس الّتي تختلف من شخص لآخر مصدراً أساسيًّا للمعرفة، ويبدو أنّ **أفلاطون** تلميذ **سقراط** سار على نهج معلمه فهاجم السّفسطائيين في نظريّة المعرفة والأخلاق لارتباطها ببعضها، في حين أنكر السّفسطائيون القانون الأخلاقيّ وأكّدوا أنّ الفضيلة هي اللّذة وللإنسان الحقّ أن يعمل ما يراه لذيذًا.

4- الحجاج والجدل والخطابة

تعدّدت مفاهيم الحجاج عند الدّارسين اللّسانيين، فمنهم من يجعله مرادفًا للجدلّ، ومنهم من يجعله قاسمًا مشتركًا بين الجدلّ والخطابة كما هو الحال عند اليونان (أرسطو مثلا)، ومنهم من يجعله مبحثًا فلسفيًا ولغويًا مستقلاً عن الجدلّ والخطابة.[2] وقد ربط أرسطو وجود الجدلّ والخطابة بوجود الحجاج، إذ يقول: "إنَّ الرّيطوريّة ترجع إلى الدّيالقطيقيّة، وكلتاهما توجدان من أجل شيء واحد ويشتركان في نحو من الأنحاء".[3] فالجدل والخطابة يشتركان في كونهما قوتين توجدان من أجل شيء واحد هو "الإقناع" إلاّ أنّهما يختلفان في أهداف هذه الحجج، فالحجاجُ الجدليُّ يسعى إلى إنتاج معرفة محتملة، أمَّا الحجاجُ الخطابيُّ فهو طريقة منظمة للإقناع.

1- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب، ترجمة:** عبد القادر المهيري وحمادي حمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، (د ط)، 2008، ص522.

2- ينظر: عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2007، ص ص08-09.

3- أرسطو طاليس، **الخطابة** "**الترجمة العربية القديمة**" تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، (د ط)، 1979م، ص03. **الريطورية:** هي صناعة الخطابة. **الديالقطيقية:** هي صناعة الجدل.

ويرى **بيرلمان** و**تيتيكاه** أنّه" ما من محاجّة إلاّ والباعث عليها وجود شكٍّ في مدى صحّة فكرة ما. إنّ المحاجَّةَ تفترض أنّ هنالك فكرةً ما ينبغي تدقيقها والتّشديد عليها، وبدون ذلك التّدقيق والتّشديد تبقى غامضةً وغيرَ واضحةٍ بما فيه الكفاية؛ فلا يمكن فرضها على المتلقي الفرض القويّ الذي ينبغي أن تُفْرَضَ به".[1] ويضيف المؤلّفان: "والغاية من تقريبنا بين الحجاج والخطابة أَنْ نُلِحَّ على أنّه لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلّم ويصادق على ما يعرض عليه".[2] فنظرية الحجاج عندهما أقرب إلى الخطابة منها إلى الجدل ولكن الحجاج في نظرهما غير الخطابة، فهو يختلف عنها من جهة نوع الجمهور، كما يختلف عنها من جهة نوع الخطاب.

والواقع كذلك، أنّ الحجاجّ أعمّ من الجدل،" فكلّ جدلٍ حجاجٌ وليس كلّ حجاجٍ جدلاً، فالجدل مداره المناقشة النّظريّة المحضّة الّتي تسعى إلى التّأثير العقليّ المجرّد، بينما الحجاج بحسب أرسطو مُوَجَّهٌ إلى جمهور ذي أوضاع خاصّة في مقامات خاصّة، وهو لا يسعى إلى التأثير العقلي فحسب، وإنّما يتعداه إلى التأثير العاطفي عن طريق استثارة المشاعر والانفعالات".[3] كما أنّ الجدل في علم المنطق "هو مقدمات القياس التي يأتي بها الشّخص لإقامة الحجّة على أيٍّ مطلبٍ كان، حقّ أو باطل، لإلزام الخصم. وتتألف مقدماته من المشهورات وهي

1- عبد الله صولة، **الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتيكاه** ضمن كتاب **أهم "نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"**، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، المجلد 39، (د ط)، 1998، ص302.

2- المرجع نفسه، ص306.

3- عبد العزيز لحويذق، **الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية**، ضمن كتاب "**الحجاج مفهومه ومجالاته**" تحرير وإشراف: حافظ إسماعيلي علوي، ج2، دار الروافد الثقافية -ناشرون، بيروت، ط1، 2013، ص ص576-577.

القضايا الّتي اتّفقت عليها آراء الجميع أو آراء طائفة خاصّة، ومن المسلّمات وهي القضايا التي يسلّم بها الخصم ويقبلها وإن لم تكن صحيحة عند المستدلّ".[1]

وإذا كان الحجاج الجدليّ لا يقوم إلاّ بين طرفين اثنين هما: **السَّائِلُ** الّذي يمثِّل الطّرفَ الأوَّلَ في الجدل، يرسم ترتيب أسئلته لتحريك الفعل الحجاجي(*)، و**المُجِيبُ** الّذي يجب عليه أن يسلّمَ للأوَّلِ بما يحتاجه، فإنَّ الحجاج الخطابيّ لا يقوم على السّؤال والجواب، بل هو قول ينشئه الخطيب وحده، يكون الغرض منه في كل الحالات هو إقناع الجمهور.

في الحجاج الجدليّ "لا يعدّ السّائل لأسئلته بحسب المجيب ومقامه الاجتماعيّ والثقافيّ، بل هي أسئلة يمكن أن تُوَجّهَ لكلّ شخص كيفما كان، والاستدلال في الجدل لا يعقد بحسب نمط اجتماعي ثقافي، وإنّما هو حجاج مُوجّهٌ إلى سامعٍ كونيّ".[2] وكما يقول **بيرلمان** "إنَّ الحجاجّ الذي لا يستهدف إلاّ سامعًا خاصًا يكون سلبيا".[3]

كما يعتمد الحجاج الجدليّ على التّبكيت؛ أي الغلبة بالحجّة وإلزام الخصم بها، ولذلك نجد السّائل يبني إستراتيجيّته يهدف من خلالها إلى إرغام المجيب، حتى من دون أن يقتنع بالضّرورة بما قاله.

أما الحجاج الخطابيّ فهو حجاج إقناعيّ يقصد به الخطيب إقناع الجمهور بحكم ما، من خلال بناء خطبته بناءً يأخذ فيه أولوية إقناع السّامع، والمخاطبون

1- ينظر: عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص13.

*- فالسؤال مثلا: بـ (هل) غير السؤال بـ (الهمزة) وصوغ سؤال (التقرير) يختلف عن صوغه في (الإنكار والتخيير والتسوية...).

2- هشام الريفي، **الحجاج عند أرسطو**، ضمن كتاب"**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**"، ص129.

3- Chaïme Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, **Traité de l'argumentation (la nouvelle rhétorique),** édition de l'université de Bruxelles, 5ème édition, 1992, p140.

في مدى تَقبُّلِهم للحجج والبراهين متفاوتون؛ لهذا ينبغي التركيز على معايير الأولوية فيما يتعلق بعلاقة المخاطَبين بالذي يتلقونه في مقام معين.

ولو عدنا إلى أرسطو فإنّ الخطابة (الريطورية) عنده "ذات غناء ومنفعة لأنَّ الصادقاتِ العادلاتِ المنفعة أفضلُ في الطبيعة من أضدادها".[1] وذلك أنّ الناس بالطبع يميلون إلى الفضائل العادلة، فإذا لم يجدوا خطابات عادلة تغلبت عليهم أضداد الأفعال العادلة، كما أن "التّصديق إنّما يكون بالتّثبيت، فإنَّا إنَّما نقرُّ بالشّيء إذا ظننَّا أنّه قد يثبت عندنا".[2] إلاَّ أنَّ التّثبيت ليس هو الوظيفة الوحيدة للحجاج الخطابيّ، فقد ذكر أرسطو أجناسًا أخرى يضطلع فيها الحجاج بوظيفة الإقناع وهي: الجنس المشاوريّ والجنس المشاجريّ، ولذلك كان كتاب الخطابة كلُّهُ بيانًا لما به يتحقق الإقناع.[3]

إنَّ ارتباط الحجاج بالجدل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مردُّه إلى علاقة الجدل بالمناظرات الكلاميّة، فقد ناظر علماء الإسلام أهل الكتاب من يهود ونصارى، وناظرت العقيدة الإسلاميّة المشركين، واستعمال الحجاج مرادفًا للجدل لم يرتبطْ عند العرب بالمناظرة فقط، بل ارتبط كذلك بالخطابة، والفرق بينهما يكمن في أنّ الخطابة تكون موجَّهةً إلى جمهورٍ عامٍ، وهدفها تحريك النفوس وإثارة المشاعر، ومخاطبة العواطف والوجدان، أمَّا المناظرة فهي محاجّة بين طرفين من أجل الوصول إلى الحقّ وبيانه، أو دحضِ باطلٍ، يركز فيها المتناظران كلّ جهودهما على الدّليل والبرهان، وهي خطابةٌ خاصةٌ، تقتصر على العلماء والفلاسفة والأدباء وغيرهم. يقول **نجم الدّين الطّوفي**: "إنّ الجدل صناعة

1- أرسطو طاليس، **الخطابة**، ص07.

2- المرجع نفسه، ص06.

3- هشام الريفي، **الخطابة عند ارسطو**، ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، ص141.

تكاد تكون فطريّة إنْ لم تكن كذلك حقيقة، فإنَّا نرى العامة بل الصّبيان تقع بينهم المناظرات على القانون الصّناعيّ...إنّما العلماء استخرجوا لصناعة الجدل قوانين وضوابط وأسماء وألقاب تُعرَفُ بها، وقرّروا منها ما كان نظريًّا لا يدرك بالبديهة، ولهذا نرى العلماء يحيطون منها ومن غيرها بما لا يحيط به غيرهم، لأنّ البديهيّ من ذلك مشترك، وزاد العلماء بالنّظريّات الّتي لا سبيل لغيرهم إليها".[1] ومؤدّى هذا الكلام أنّ المناظرة (مثلما هو عليه الجدل) موافقة للفطرة البشرية بشرط أن تتوخى شروط الاستقامة والصحة عن طريق الارتقاء بها إلى أن تكون صناعة لها قواعدها وأصولها.

ويمكن القول: إنّ الجدل والخطابة حسب تحديدهما القديم فنَّا الخطاب، إذ تهتم الخطابة بمسائلَ خاصة من نمط اجتماعيّ أو سياسيّ، بينما يمثل الجدل تقنيّة نقاش بين الطّرفين بواسطة أسئلة وأجوبة، فيكون الجدل بذلك "ممارسةَ الحوارِ المعقلنِ وفنَّ الاحتجاجِ بالأسئلة والأجوبة".[2]

5- مدلول الحجاج في البلاغة الأرسطية

تعود جذور الحجاج إلى الحقبة التّاريخيّة اليونانيّة، وخصوصًا مع الفيلسوف أرسطو الذي تناول الكثير من الظواهر المرتبطة بالممارسة الحجاجيّة، ويتّضح ذلك جليًا في مدونته المنطقيّة (الأورغانون). واعتبر أصحاب المنطق اليونانيّ أنّ المنطق هو قانون العقل العام أو ميدان التفكير السليم، وأنّه هو الطريق لبناء المعرفة واستنباطها وإقامة الحجّة والبرهان، في حين ينفي أصحاب البيان العربيّ صفة العموم عن المنطق الأرسطيّ ويعتبرونه منطقا نسبيّا غير مطلقٍ، لأنّهُ

1- نجم الدين الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، تح: فولفهارت هاينريشس، دار فرانز شتاينر للنشر، فيسبادن، ألمانيا، (د ط)، 1987م، ص ص209-210. المناظرات على القانون الصناعي مثل: إيراد الاستفسار أو المنع أو النقض.

2- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص169.

مستنبط من لغة خاصة، فالمناطقة العرب يعتبرون أنّ علم اللّغة هو أورغانون المنطق، ونجد هذا الموقف العربي يؤكّد على ضرورة البدء باللغة قبل البدء بالمنطق.

وقد ربط أرسطو الحجاج بالإقناع واعتبره "عملية تفكير تتمّ في بنيّة حواريّة".[1] وميَّزَ بين ثلاثة مستويات من الحجج (الإيتوس، الباتوس واللّوغوس) في علاقتها بالخطيب والمستمع والخطاب.

* فـ **الإيتّوس**؛ مأخوذ من الخطابة القديمة ويخص أخلاق الخطيب الذي يمارس تأثيرًا في المخاطَب. يقول أرسطو: "ليس من الضروري فقط أن ننظر كيف تجعل الخطبة نفسها برهانية بل من الضروري أيضا أن يظهر الخطيب أنّهُ على خلق معيّن".[2] حيث يسعى الخطيب إلى تقديم نفسه للمخاطَبين في هيئة تعينه على تعزيز حججه وترفع من فعاليتها التأثيرية الإقناعية تلزم المخاطب باتباع ما دعا إليه، فتغدو صورته حجة على صحة القول، وهو ما يؤكّده أرسطو في أنّ "الخطيب يقنع بالأخلاق لأنّ كلامه يلقى على نحو يجعله خليقا بالثقة... وليس صحيحا كما يزعم بعض الكتاب في مقالاتهم عن الخطابة أنّ الطيبة الشخصية التي يكشف عنها المتكلم لا تسهم بشيء في قدرته على الإقناع بل العكس ينبغي أن يعدّ خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه".[3]

* و**البّاتوس**؛ يخص السامعين وهو فعل التّأثير أو مجموعة انفعالات الّتي يرغب الخطيب إثارتها في مخاطبه.

1- ينظر: محمد طروس، **النظريّة الحجاجيّة من خلال الدراسات البلاغيّة والمنطقيّة واللّسانيّة**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص15.

2- أرسطو طاليس، **فن الخطابة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1986، ص102.

3- المصدر نفسه، ص ص29-30.

* أما **اللّوغوس**؛ يخص الخطاب وهو إقناع السامعين بالمنطق والحجج.

6- مفهوم الحجاج عند اللسانيين الغربيين

6-1- بيرلمان وبلاغة الإقناع

سعى المفكرون إلى محاولة إرساء نظريّة للحجاج تنقله من حالة الغموض والالتباس، ومن دائرة تشعّب الحقول المعرفيّة إلى جعله مبحثًا فلسفيًا ولغويًا مستقلاً عن صناعتي الجدل والخطابة، وقد تمَّ التّأسيس لنظريّة الحجاج بصدور كتاب "مصنّف في الحجاج" البلاغة الجديدة الّتي أرسى دعائمها **شاييم بيرلمان** (Chaïm Perelman) و**لوسي ألبريخت تيتيكاه** (L.O.Tyteca)، فكان من نتاج هذا المصنّف مراجعة البلاغة القديمة وبعث بلاغة جديدة وفق منظور جديد ألاّ وهو الحجاج، فأطلق عليه مصطلح "البلاغة الجديدة"، وهو "المعجم الحقيقيّ المجمل لكل أشكال الحجج وتأثيرها".[1] ففي رأي **فيليب بروتون** "أنّنا مدينون لبيرلمان في انبعاث اهتمام حقيقيّ بالحجاج"[2] من خلال إعلان القطيعة مع التّصور العقلانيّ والتجريبي، لأنّه حينما تعجز البراهين المنطقيّة أو التجريبيّة نلجأ إلى البلاغة لتقدِّم لنا الحلول.

فالعقلانيّة تَعُدُّ العقل مصدرًا رئيسيًّا للمعرفة وتميل إلى التّشكيك في إدراكنا للحواس وهو ما يعرف بالشّكّ المنهجيّ، فيكون معيار الحقيقة استنباطيًّا وليس حسيًّا، فهي تنطلق من الثّوابت في الأفكار وهذا ما يميِّزها عن البلاغة الّتي تقوم على الأفكار المتغيِّرة لا الثّابتة.

1- Georges Vigneaux, **L'argumentation du discours à la pensée**, Paris, Hatier, 1999, p07.
وبنظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص83.

2- فيليب بروتون، **الحجاج في التواصل**، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013م، ص23.

أمَّا التّجريبيون فيعتقدون أنَّ المعرفة لا يمكن أن تحدث إلاّ بعد التّجربة والاستدلال والبرهنة لمعرفة الحقائق، وهي بذلك تخالف البلاغة القائمة على المعتقدات، وفي ذلك يقول **بيرلمان:** "إنَّ كلَّ إثباتٍ لفكرة عامة أعلى من الوقائع قد لا تكون إلاّ رأيًّا، أو نظريّةً ينبغي دعمها بالوقائع، في حين أنَّ هذه الأخيرة تكون بمنأى عن أيِّ نقد، وهي بذرات المعرفة شأنها شأن الأفكار البديهيّة، وهي من حيث الجوهر غير متغيِّرة ومستقلة عن الشّخص ومزاجه وتكوينه وتاريخه".[1] فعلى الرّغم من تناقض التّجريبيّة مع الفلسفة العقلانيّة إلا أنّهما لا تختلفان في إقصاء الذّات المتكلِّمة، وبالتّالي تقليص دور البلاغة وتهديم أهمّ ركن من أركانها وهو الحجاج الجدليّ.

لقد طابق **بيرلمان** و**تيتيكاه** بين البلاغة والحجاج، وهذا ما يشير إليه كتابهما "البلاغة الجديدة" ومعهما ستصبح "البلاغة هي الحجاج"،[2] ويعلِّق محمد العمري على علاقة البلاغة بالحجاج بقوله "لا مَفَرَّ من البلاغة لأيِّ حجاج دون أنْ يؤدِّيَ ذلك حتما إلى التّحريض".[3] وقد أشارت **جويل جارد طامين (J.G.Tamine)** إلى أهمية البلاغة بالنسبة لأيّ خطيب بقولها: لقد تمثل الطموح العميق للبلاغة في أنّها كانت دائما خزانا للمعارف المفيدة للخطيب، وأنّه ليس ثمة ما يمكن أن يحدّ نظريا من مساحة هذه المعارف".[4] وفي هذا الاندماج والتّطابق بين البلاغة والحجاج يقول **صابر الحباشة:** "ليس الحجاج علمًا/فنًّا يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يَتِمُّ اقتراضها من البلاغة ومن غيرها، كالمنطق

1- Chaïm Perelman, **L'empire rhétorique**, rhetorique et argumentation, éd. librairie philosophique, J. Vrin, paris, 1977, p430.

نقلا عن: محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2005، ص361.

2- محمد العمري، **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص216.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص234.

4 -Joëlle Gardes Tamine, La rhetorique, Armand Collin, Paris,2002, p.44.

واللّغة العاديّة... ولمّا كان مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكّد والمتوقّع، فقد كان من مصلحة الخطاب الحجاجيّ أَنْ يُقَوِّيَ طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغيّة والبيانيّة الّتي تُظْهر المعنى بطريقة أجلى وأوقع في النّفس... فمعظم الأساليب البلاغيّة تتوفر على خاصّيّة التّحول لأداء أغراض تواصليّة، ولإنجاز مقاصد حجاجيّة ولإفادة أبعاد تداوليّة".[1]

ومن هذا المنطلق يحدِّد **بيرلمان** و**تيتيكاه** موضوع نظريّة الحجاج بقولهما "دراسة للتقنيّات الخطابيّة الّتي من شأنها أَنْ تُؤَدِّيَ بالأذهان إلى التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم".[2] وهذه التقنيّات هدفها هو الإقناع واستمالة المتلقّي باستخدام البلاغة البرهانيّة الجديدة، وهي الّتي يوظِّفها المحاجّ بما يتناسب مع سيَّاق خطابه، وتساعده على ترتيب حججه بشكلٍ منطقيٍّ.

وبناءً على هذا يمكن التفريق بين الحجاج والبرهنة من خلال المثال التّالي:

- كلُّ إنسانٍ يتكلم، وزيدٌ إنسَانٌ، إِذَنْ زيدٌ يتكلم.

فهذا المثال برهنة في صورة قيّاس حسب نظريّة القيّاس الأرسطيّة، إذ يقوم على المقدّمتين (الكبرى والصغرى) ليترتَّب عنهما استلزام نتيجة صوريّة بصرف النّظر عن محتوى المقدمتين.

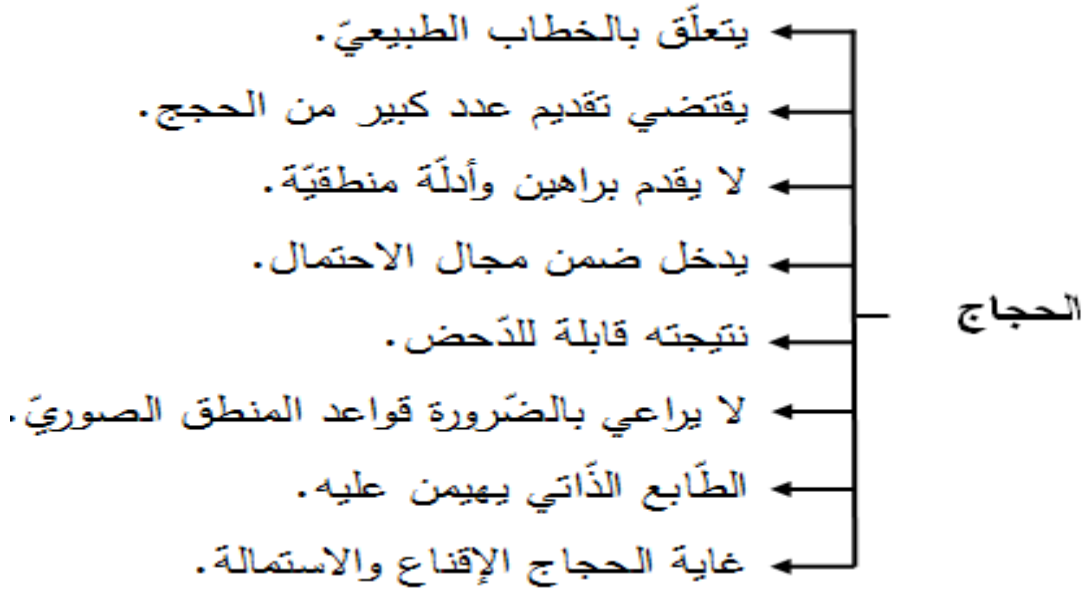
وفي قولنا: يُعَدُّ المتنبِّي شَاعِرَ عَصْرِهِ، فَهُوَ الأَغْزَرُ إِنْتَاجًا.

1- صابر الحباشة، **التداولية والحجاج، مداخل ونصوص**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص50.

2- ينظر: عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات**، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011، ص13.

في هذا المثال لا ننتهي إلى نتيجة على نحو ضروريّ، ولا وجود لموجب منطقيّ للانتقال من المقدّمة (القول/الحجة) إلى النّتيجة (القول/النّتيجة)، ولكنّ هذا الانتقال يستند إلى مدلول الحجج في هذه السلسلة الحجاجيّة، ولا يراعي بالضّرورة قواعد المنطق الصوريّ وقوانينه، فغزارة الإنتاج لا يفضي بالضّرورة إلى فضل المتنبي على أنّهُ شاعر عصره من غيره من الشّعراء، فالبرهنة عمليّة استدلاليّة (استنتاجيّة) تقوم على ربط المقدّمات بالنّتائج ويكتفي فيها بدليل واحد لتكون النّتيجة مثبتة أو منفية، كما يتميَّز البرهان باستقلاله التّام عن الذّاتيّة، بينما يقوم الحجاج على إشراك المتحاور وليس له معنىً إذا لم نستحضر سيّاق تداوله، ويكون في حاجة إلى أكبر عدد من الحجج الّتي تزيد من الدّرجة الاحتماليّة للنّتيجة فتقوِّي رجحانها وقبولها لدى المخاطب وترفع من درجة استمالتة.

البرهان
- يعتمد على الاستدلال المنطقيّ ويقدّم أدلّة وبراهين منطقيّة.
- إقامة ترابط ضروريّ بين المبادئ والنّتائج.
- يعتمد لغة اصطناعيّة كالحساب والهندسة...
- النّتيجة في البرهان غير قابلة للدّحض.
- الاستقلال التّام عن الذّاتيّة.
- نتائجه مؤكّدة وبديهيّة.
- يكتفي بدليل واحد لتكون النّتيجة مثبتة أو منفيّة.
- نتائجه تأخذ الصّبغة الموضوعيّة الّتي توجب الإلزام.
- غايته الإلزام والوجوب.



ويحدّد الباحثان **بيرلمان** و**تيتيكاه** الغاية من الحجاج بقولهما: "جعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو زيادة درجة ذلك الإذعان".[1] وربما كانت وظيفته محاولة جعل العقل يذعن لما يطرح عليه من أفكار أو يزيد في درجة ذلك الإذعان إلى درجة تبعث على العمل المطلوب؛ أي تحقيق الاستمالة، فعندما يقول أحدهم لآخر في مُتَّهَمٍ ارتكب جريمة (لم يكن أمامه إلاّ الإذعان لحكم المحكمة) هذا القرار الصّادر من متكلّم (حكم المحكمة) أثّر في سلوك المتلقيّ (المُتَّهمُ بالجريمة) بالخضوع والانقياد والإذعان، فيحدث بذلك التّأثير الذّهنيّ والسلوكيّ في المتلقّي.

إنّ الحجاج عند **بيرلمان** و**تيتيكاه** "يستند إلى صناعة الجدل وصناعة الخطابة، حينئذ يصبح الحجاج شيئًا ثالثًا لا هو بالجدل ولا هو بالخطابة، إنّه خطابة جديدة، فأمّا الجدل فيظهر في التأثير الذهني في المتلقي وعن تسليمه بما يقدّم له وإذعانه لما يعرض عليه إذعانا نظريا مجردا مجاله العقل والإدراك،

1- Chaïm Perlman, **Traité de l'argumentation,(la nouvelle rhétorique)**, p59.
نقلا عن: محمد سالم الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008م، ص107.

وأمّا الخطابة فتظهر من خلال إلحاحها عن فكرة توجيه العمل والإعداد له والدفع إليه، لقد جعل الباحثان الجدل في خدمة الخطابة والخطابة غاية الجدل، فهو لها عماد وهي له امتداد".[1]

وعلى هذا الأساس يأخذ الحجاج من الجدل طابعه الحواري، كما يأخذ من الخطابة كيفية تقديم الحجج وترتيبها وجمعها بين الإقناع والاستمالة، ويهدف الجدل غالبا إلى إفحام الخصم، فيغلب عليه الأسلوب الانفعاليّ والتعصب للرّأي، ممّا قد يترك أثرًا سلبيًّا على العلاقة بين المتجادلين.

أما الحجاج فهدفه الأساسي هو الإقناع والتّأثير، والوصول إلى الحقّ والصّواب، بأسلوبٍ منطقيٍّ هادئٍ يعتمد على مبدإ التّعاون لاكتشاف الحقيقة.

وإذا كان الموضوعُ الأساسيُّ للبلاغة الجديدة هو دراسة الخطاب غير البرهانيّ، تصبح إذن نظريّة الحجاج تشمل كلَّ حقلٍّ من الخطاب، يسعى إلى الإقناع والتّأثير مهما كان نوع الجمهور الموجّه إليه الخطاب، فلا حجاج بدون وجود جمهور، لِأَنَّ الإستراتيجية الحجاجيّة قائمةٌ على وجود المستمع، فَـ"بِتَغْيِّيرِ المُسْتَمِعِ يَتَغَيَّرُ شَكْلُ الحِجَاجِّ".[2]

ويرى **بيار أوليرون** (Oléron) "أنّ مسعى الخطاب الحجاجيّ هو أن يقنع المرسل السّامع المخاطَب، سواء أكان فردًا أم جماعةً، أو يجعل من السّامعين يتقبلون وضعيّة ما، بواسطة مجموعة من الحجج والأدلّة الّتي يكون الهدف منها هو تثبيت رأيٍّ، أو إظهار الحقيقة، أو تبيانها، أو تفنيدها".[3] والمستمع هو هدف العمليّة الحجاجيّة، لا تكتمل حلقاتها إلاّ به ومعه، وهو مجموع من يتوخّى

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم مظاهره الأسلوبية**،ص28.

2- Ch. Perelman et L. O. Tyteca, **traite de l'argumentation, (la nouvelle rhétorique)**, p10.

3- Pierre Oléron, **l'argumentation**, Paris, Puff, 1987, p04.

الخطيب إقناعه، أو"مجموع من يريد الخطيب أن يؤثِّر فيهم بواسطة حجاجه".[1] وهذا المجموع هو المُستَمِّعُ.

وإذا كانت البلاغة القديمة تحصر هذا المستمع في الحشد الملتئم وسط العموميّة، فإنّ جمهور الحجاج كما يراه **بيرلمان** و**تيتيكاه:** "يمكن أن يكون عامًا حاضرًا أو غائبًا، كما يمكن أن يكون منشأ الحجاج بين شخصين اثنين متحاورين أو بين المرء ونفسه"،[2] فلم تَعُدِ الخطابةُ عند **بيرلمان** مجردَ خطابٍ يلقيه الخطيب على متلقيه، بل أصبحت هذه الخطابة تسعى إلى الإقناع والوصول إلى اليقين، وهنا يقسم **بيرلمان** المستمع إلى قسمين: مستمع خاص **(l'auditoire spécial)** ومستمع كوني **(Universel auditoire)**، فالأوّل يتكون من شخص الخطيب نفسه أو من جمع محدود العدد في مقام معيّن، أما الثّاني فيشملُ كلَّ كائنٍ ذِي عقلٍ، ويتكون المستمع الكونيّ من جميع الجماهير الممكنة.

وكما أنّ الحجاج "ليس موضوعيًّا محضًّا، فإنّه ليس ذاتيًّا محضًّا أيضًا؛ بمعنى أنّه ليس إقناعًا (Persuasion)، على اعتبار أنّ الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة، مما لا يَدَعُ مجالاً لإعمال العقل ولحرية الاختيار، إذ من مقومات الحجاج عند **بيرلمان** و**تيتيكاه** حرية الاختيار على أساسٍ عقليٍّ.[3] ويضيف **شانييه (Chaignet)** "أنّ المَرْءَ في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه، بواسطة أفكاره الخاصة، أمّا في حالة الإقناع فإنّ الغيرَ هم الذين يقنعونه دائما".[4]

1- Ch. Perelman et L.O.Tytéca, **traite de l'argumentation**, p25.

2- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص ص21-22.

3- المرجع نفسه، ص15.

4- ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفي سياق آخر تُمَيِّزُ الخطابة الجديدة عند **بيرلمان** و**تيتيكاه** بين قسمين من أقسام الحجاج بحسب نوع الجمهور، هما الحجاج الإقناعيّ (**L'argumentation persuasive**) والحجاج الاقتناعيّ (**l'argumentation convaincante**).

فالأوّل يكون موجَّهًا لجمهورٍ خاصٍّ وغايته إثارة العواطف وإحداث التّأثير في السّامعين، فهو يضيق هامش فرصة العقل وحريّة الاختيار، في حين يختصّ الثّاني بكل أنواع الجمهور حيث يتوجَّه إلى متلقٍّ عامٍ، وغايته أن يسلّم به كل عاقل وهو هدف الحجاج الّذي يقوم على الحريّة والمعقوليّة.

وفي هذا الّسياق يقول **جوبير** (**J.Joubert**): "نستطيع أن نجعلَ الآخرين مقتنعين بواسطة أسبابنا الخاصّة، لكنّنا لا نقنعهم إلاّ بواسطة الأسباب الخاصّة بهم"،[1] فيشير هنا إلى أنّ الحصولَ على إذعان الجمهور إذعانًا كاملاً عقليًّا أو وجدانيًّا، ولإقناع سامعٍ مخصوص نستعمل آليّات لا تصلح لإقناع جمهور كونيّ فيكون بذلك الحجاج مبنيًّا على الحرية والعقلنة، وتأكيد **بيرلمان** على الاقتناع والعقلنة مرتبطٌ لديه بتحقيق الحريّة الإنسانيّة من حيث هي اختيارٌ عاقلٌ وتخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الّذي يجعل المخاطب به في وضع خضوع واستلاب يقول: "إنّ الحجاج غيرَ الملزمِ (إشارة إلى الاستدلال) وغيرَ اعتباطي (إشارة إلى الإقناع) هو وحده القمين بأن يحقق الحركة الإنسانيّة من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل، فَأَنْ تكون الحريّةُ تسليمًا اضطراريًا بنظام طبيعيٍّ معطى سلفًا معناه انعدام كل إمكان للاختيار، فإذا لم تكن ممارسةُ الحريّةِ مبنيَّةً على العقل، فإنّ كلَّ اختيارٍ يكون ضربًا من الخورِ ويستحيل إلى حكمٍ اعتباطيٍّ يسبح في فراغٍ فكريٍّ".[2] وحسب هذا التّعريف يكون الحجاج هو مراعاة الحريّة

1- Joseph Joubert, **pensées, essais et maximes**, Librairie Ve le Normant, paris 1850, p553.

2- ينظر: محمد سالم الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة**، ص109.

الفكريّة لدى المتلقّي، وأنّ هذه الحريّة هي مقتضيً فطريٌّ وليس لأحدٍ الحقُّ في مصادرتها، والمحاجّ لا ينبغي أنّ يتّبعَ تسلُّطَ القولِ سبيلاً لتحقيق أغراضه، مما يؤدِّي إلى الدخول في جدلِ المخالفِ بروح الموضوعيّة.

ويتميّز الحِجَاجُ في نظر **بيرلمان** بخمسة ملامحَ رئيسية هي: 1/ أَنْ يتوجَّهَ إلى سَامِعٍ، 2/ يُعبَّر عنه بلغةٍ طبيعيَّةٍ، 3/ أن تكونَ مسلّماته احتماليّة، 4/ ألاّ يفتقر تقديمه إلى ضرورة منطقيّة، 5/ ألاّ تكونَ نتائجُهُ مُلْزَمَةً.[1]

6-2- منطلقات الحجاج

هناك مؤشراتٌ ينبني عليها الخطاب الحجاجيّ لا تقلّ أهميّة عن توفر الرّوابطِ والعواملِ الحجاجيّة، ويتعلق الأمر بالمقدماتِ الحجاجيّةِ الّتي تقابلُ مقدمات الاستدلال المنطقيّ، فالمقدماتُ في البرهان هي قضايا يقينيّةٌ غيُر قابلةٍ للشَّكِّ، تلزم عنها نتائج موضوعيّة وضروريّة، بخلاف المقدماتِ في العمليّة الحجاجيّة الّتي هي قضايا شبهُ يقينيّةٍ ومشتركةٌ بين الجميع تؤدِّي نتائجَ احتماليّة، وإذا كانت المقدمات في البرهان هي موصولاتٌ وتعريفاتٌ ومسلماتٌ فإنّ المقدماتِ في الحجاج كما يرى **بيرلمان** تقوم أساسًا على مجموعة من التّصورات والافتراضات وهي جميعها تشكِّل نقطةَ الانطلاق له، وهذه المنطلقاتُ ينطلق فيها طرفان ليؤسسا معا مساحةَ اتفاقٍ مشتركةٍ.

وتكمن قوةُ الحجاجِ في تقديم هذه المقدماتِ، لأنّه من المألوف أن يبدأَ الخطابُ الحجاجيُّ بها. فكان الهدف من المقدمات هو تقريرُ المعطياتِ، واختبارُها يخضع لمقصديّة المتكلّم الحجاجيّة من حيثُ طريقةُ عرضِها وترتيبُها، " فبهذه المقدماتُ يُستمَالُ المعنيون كما أنّ لهم الحقَّ في رفضها إذا لم تنسجم مع

1- أوليفي روبول، **مدخل إلى الخطابة**، تر: رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2017، ص120.

تصـــوراتهم، أو كانـــت مـــن البســـاطة أو السّـــطحيّة بحيـــث لا تمثِّـــل أيَّ عنصـــرٍ جذابٍ".[1] ومـــن أهـــم هـــذه المقـــدمات؛ الوقـــائع والحقـــائق والافتراضـــات والقـــيم وهرميَّات القيم والمَواضِع.

6-2-1- الوقائع والحقائق Les faits et les réalités

تُعَدُّ **الوقائعُ** مصدر المســلمات التــي لا يختلــف اثنــان علــى وقوعهــا، وهــي "تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بـين جميـع النـاس سـواء أكانـت وقـائع معاينة أم مفترضة، وتكون غيـر قابلـة للـدّحض أو الشّـكّ".[2] وهـي بـذلك نقطـة انطلاق المستدل عليها، ولا بُدَّ مـن استحضـار موقـف المسـتمع الـذي لـه حريـة الاعتراض والدحض وبالتالي يطالب بدليل علـى مـا يقولـه لـه المـتكلم. "والتسـليم بالوقائع من قبل الفرد ليس إلاّ تجاوبا منه مع ما يفـرض نفسـه علـى جميـع الخلـق، إذِ الواقع يقتضي إجماعًا كونيًّا".[3]

أمّا **الحقائق** " فيلجأ إليها المحاجج للـربط بينهـا وبـين الوقـائع ليمـنح حجاجـه بداية قويّة ونافذة، لذلك ينطبق عليها مـا ينطبـق علـى الوقـائع مـن حيـث كونُهـا تحظى بالموافقة العامة إلاّ أنّها تختلـف عنهـا فـي كونهـا تقـوم علـى أنظمـة جـدّ معقدة".[4] فهي تحيل إلى جملة النظريات التـي عرفهـا تـاريخ الفكـر البشـري مـن نظريات دينية وفلسفية وعلمية يوظفها المحاجج كمقدمة لإقناع المخاطب.

وقد يعمـد الخطيـب إلـى الـربط بـين الوقـائع والحقـائق مـن حيـث هـي موضوعات متفق عليها ليحدث موافقة الجمهور علـى واقعـة معينـة غيـر معلومـة، كأن يضاف التّيقن مـن الواقعـة (أ) إلـى النظريـة (س) لإنشـاء التّـيقن مـن (ب)؛

1- محمد سالم الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة**، ص111.

2- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص24.

3- المرجع نفسه، ص24.

4- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة**، ص ص111-112.

ومعنى ذلك أنّ التسليم بالواقعة (أ) وبالنظرية (س) يعني التّسليم بـ(ب)، وقد مثّل **أرسطو** على ذلك بمثال في كتابه "الخطابة" إذ يقول"إنّ هناك واقعة جزئية هي أنَّ باستراتوس وقبله ثياجنيس الميغاري كانا طلبا حرسا خاصا، وحين حصلا على ذلك تحولا إلى طاغيتين، وتضيف النظرية القائلة: كلّ رائغ إلى الطغيان يطلب حرسا خاصا، ليسلم المخاطب بالقضية التالية: ديونوسيوس طاغية لأنّه يطلب حرسا خاصا".[1] ولذلك فإنّ الخطيب حتى يكون خطابه مؤثرا في مستمعيه يجب أن يستخدم أطروحات يقبلها من يتوجه إليهم الخطاب، لأنّ تجاهل الخطيب في حجاجه قبول المستمع هو مصادرة على المطلوب.

6-2-2- الافتراضات Les présomptions

إلى جانب الوقائع والحقائق، قد يعتمد المتكلم في مقدماته على الافتراضات، وهي التي يكون مسلّما بها من طرف الجمهور، ولذلك فهي تحظى بالموافقة العامة، لكن التسليم بها لا يكون قويا؛ حتى تأتي في لحظة ما عناصر تقوّيها وتدعّمها، وبعبارة أخرى؛ هي أحكام قبلية أو آراء مسلم بها من طرف المعنيين ولا يقوى التسليم بها إلاّ في سياقها الحجاجي، يقول **عبد الله صولة:** "إنما تُحدَّدُ بالقياس إلى العادي أو المحتمل، ولكن هذا العادي وهذا المحتمل يتغيران بتغيّر الحالات، فالعادي بالنسبة إلى سائق في حالة طبيعية يكون السير فوق المعدّل الأدنى الذي للسرعة والعادي بالنسبة إلى سائق دهس مترجِّلاً يكون السير فوق المعدّل الأقصى الذي للسرعة".[2] ويوضّح هذا المفهوم أنَّ الافتراضات ليست ثابتةً وإنّما متغيرةٌ تبعا للمقام والمتكلم والسامع، لأنّها تقاس بالعادي وهو مختلف ومتغير، والافتراضات كما قال **ابن سينا:** "المقدمات التي ليست بيّنة بنفسها،

1- ينظر: عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص25.

2- المرجع نفسه، ص25.

ولكن المتعلم يراود على تسليمها".[1] فالافتراضات مسلّمات توضع للاستدلال بها على غيرها.

6-2-3- القيم Les valeurs

يعتمد الخطاب الحجاجي اعتمادا جوهريا على القيم التي يكون تمسك الناس بها قويا، فالوطن هو قيمة مشتركة بين جميع الناس ويحظى بالإجماع العام، ومفهومه يستخرج مما يقوله الناس ومما يفعلونه، وهي قيمةٌ تنطوي على حمولة حجاجيّة قويّة وعليها مدار الحجاج بكل ضروبه، يقول **بيرلمان:** "إنّنا نستدعي القيم لأجل حمل السامع على القيام بأفعال معينة بدل أخرى، كما أنّنا نستدعيها خصوصا من أجل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعل هذه الأفعال التي دعونا إليها مقبولة ومؤيدة من طرف الآخرين".[2] وترتبط هذه القيم بطرق ترتيبها "حيث تخضع لتراتبية هرمية يمثل احترامها ووعي المحاجج بها عامِلَيْن فاعِلَيْن في تحقيق الخطاب".[3] وهذه القيم لا نجدها في الميدان العلمي، وإنّما مجالها القانون والفلسفة والسياسة، وهي نوعان: (قيم مجردة) من قبيل الجمال، السعادة... و(قيم ملموسة) من قبيل المسجد، المدرسة... وبالتّالي تشكل هذه القيم خزانا حجاجيا هاما يوظّفه المحاجج من أجل إقناع مخاطبيه.

وعليه، تشكِّل القيم المجردة أو المحسوسة المتفق عليها بين المتكلم والمتلقي أساسا ينطلق منه الحجاج، إنّها كما يقول **روبريو** (J.J.Robrieux): "نقط استدلال

1- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، **النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، تح: محي الدين صبري الكردي، مطبعة السّعادة، محافظة مصر، ط2، 1357هـ/1938م، ص72.

2- Ch. Perelman et L.O.Tyteca, **traité de l'argumentation**, pp99-120.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مقبولة من مجتمع ما، تقوم مقام البديهيات والإثباتات المبرهن عنها في الرياضيات، إنّها تمثل بشكل من الأشكال مواضع أخلاقية".[1]

6-2-4- الهرميات Les hiérarchies

إنَّ المحاجج يبني حجاجه انطلاقا من قيم هرمية تخضع لتراتبية معينة حسب الأفضلية والأعلى درجة، فالعدل مثلا يعتبر أفضل من قيم أخرى نبيلة، فعندما يتحقق العدل بوصفه مركزَ دائرةِ القيمِ، تتحقق سائر القيم المرتبطة به، ومنها الحرية كنتيجة منطقية لنفي الظلم، وعندما تتأسس علاقات الأفراد والجماعات على العدل تستقر حرياتهم وتتقوى، لأنها تستند على الحق وتقوم عليه، ولهذا فإنّ أمير المؤمنين **عمر بن الخطاب** -رضي الله عنه- قد حقق العدل أولا في قضية ابن التاجر القبطي المسيحي بقوله: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"، فالعدل في هذه الواقعة هو الذي أخرج الرجل القبطي من مهانة الإحساس بالظلم إلى فضاء الحرية، إذ لو كانت الحرية هي رأس هرم القيم لما استطاع الرجل أن يقتص، لأنّ تحقق الحرية وحدها ليس بكافٍ ولا يستطيع بالضرورة تحقيق العدل، بينما كان تحقق العدل هو الممكن للحرية، لأنّه أعلاها في تراتبية القيم. والهرمية نوعان: (مجردة) مثل سمو العادل على النافع، و(محسوسة) مثل عدّ الإنسان أعلى درجة من الحيوان.

إنّ هرمية القيم في البنية الحجاجية -كما يقول **عبد الله صولة**- أهم من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلم بها جماهير سامعين عدة، فإنّ درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر، وهو ما يعني أنّ القيم درجات، وليست

1-Jean Jacques Robrieux, **rhétorique et argumentation**, Armand colin, Paris, 2010, p207.

نقلا عن: محمد مشبال، **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ (مقاربة بلاغية حجاجية)**، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص67.

كلها في مرتبة واحدة. وإنّ ما يميز كل جمهور ليس القيم التي يسلم بها بقدر ما تميزه طريقة ترتيبه إيّاها.[1]

6-2-5- المواضع

تعدّ المواضع مقدمات أعمّ من القيم وهرميتها بل وأشمل من كلّ العناصر السابقة، وقد اعتبرت عند القدماء أماكن يمكن أن ترتب فيها الحجج بشكل يسهل عملية الوصول إليها من طرف الشخص المحاجج إذا ما رغب في ذلك.[2] وهي عند **أرسطو** كما يقول **بارت** "ما تلتقي فيه أغلبية الاستدلالات الخطابية".[3] إنّها مخازن الحجج والأطر الناظمة لها، وهي أيضا المصنفات التي تُجعَلُ للاستدلال حيث يلجأ إليها المحاجج أثناء ممارسته الحجاجية إلى أقوال للانطلاق، فهي عبارة عن آراء مشتركة ويوظفها المتكلم في خطابه للتأثير على المتلقي وإقناعه، آخذة دلالتها من المخزون الثقافي والفكري لجماعة معينة.

وقد خصّص **أرسطو** كتابا كاملا للمواضع سماه "**الطوبيقا**"، قسم فيه المواضع إلى قسمين: "مواضع مشتركة، وهي التي يمكن تطبيقها على أيّ علم كيفما كان نوعه، ومواضع خاصة وهي التي تكون خاصة بعلم معيّن أو بنوع خطابي محدد".[4] فالمواضع المشتركة تكون بين عديد الميادين العلمية وغير العلمية كموضع الأكثر والأقلّ، الكلّ والجزء... وبالتالي يمكن تطبيقها على كل أنواع الخطابات، أمّا الخاصة فتكون وقفا على نوع خطابي بعينه لا يتعداه إلى غيره. وكلها تلعب دورا مهما في الحجاج؛ إذ أحيانا تشوّش على المحاججين ما

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص26.

2- Ch. Perelman et L.O.Tyteca, **traité de l'argumentation**, p109.

3- رولان بارت، **قراءة جديدة للبلاغة القديمة**، تر: عمر أوكان، أفريقيا-الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1994، ص59.

4- Cha. Perelman et L.O. Tyteca, **traité de l'argumentation**, p112.

هو راسخ في أذهانهم من تصورات ومعتقدات التي لا تكون متوافقة مع البناء الحجاجي المقدم.

وقد نعت **بيرلمان** المواضع بـ"المقدمات العامة"، فعلاوة على طابعها الاستدلالي الجدلي فإنّ لها وظيفةً معنويةً ترجمها بعضهم بـ(المعاني) وهي التي "تحدد خصائص الأمم والجماعات الفكرية والأدبية، فهي القاسم المشترك من التقاليد والمنظومات والأفكار والمبادئ بين أفراد الأمة الواحدة".[1] واعتبر **بيرلمان** المواضع بمثابة الخانات أو الأقسام (les rubriques) التي تقع تحتها الحجج التي يلجأ إليها المتكلم كلما أراد إثبات حججه لما فيها من صبغة استدلالية، تكون أقرب مسلكا لإقناع المتقبل.

ويمكن القول، إنَّ للمواضع أكثرَ من تعريف، فهي مخازن الحجج تدلّ على المكان وتتمتع بقدر كبير من المقبولية، وتكون أحيانا عنصرا حاسما في تحقيق الإقناع متى ما أجاد المحاجج انتقاءها.

ويقسم **بيرلمان** المواضع إلى أقسام ثلاثة: مواضع الكم، ومواضع الكيف، إضافة إلى مواضع أخرى.

فالأولى هي التي تثبت أن شيئا ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمية، فلو صلّى شخص عشرا وأطال قيامها، وصلّى آخر عشرين في ذلك الزمن من غير إطالة، كانت العشر أفضل، "فالكثرة أو القلّة هي المعيار الذي على أساسه صيغ الموضع".[2] ومثال **أرسطو** في المواضع "أنّ المال الأوفر أفضل من المال الأقل وفرة، والمال الذي يصلح لقضاء حاجات كثيرة أفضل من المال الذي يصلح

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص27.

2- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2011م، ص84.

لقضاء حاجات أقلّ عددا، وأنّ ما هو أبقى أفضل مما هو أقل بقاء".[1] ومنه أيضا خطاب المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم «وَقَالُواْ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلَاداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ».[2] فالنتيجة التي استخلصها المشركون من موضع الكثير الذي احتجوا به أنّهم غير معذبين، فجملة (وما نحن بمعذبين) نتيجة للجملة الأولى (نحن أكثر أموالا وأولادا) التي جاءت في شكل مقدمة يحكمها موضع الأكثر أفضل من الأقل.[3] والجيوش التي تملك الأكثرية في المال والعتاد تملك الأفضلية في هزيمة نظيرتها الأقل من كل ذلك، فأنْ تملكَ أكثرَ من عدوّك فلك أفضليةُ هزيمته، ومثال ذلك أيضا: تشير وثائق تركية أنّ الأسطول البحري البريطاني كان على وشك النجاح خلال يوم واحد أو يومين باختراق القسطنطينية والوصول إليها، لكن مبالغة البريطانيين في الاقتصاد بسحب قواتهم بسبب توجّس من الكلفة أدّى إلى تراجعهم واتّضح أنّ كلفة محاولة الفوز بلا إنفاق كبير جدّا كانت نتائجها الخسارة.[4]

وقد صنف **أرسطو** المعالم المشتركة التي تقر أهمية شيء على آخر فذكر ما يلي:

- أكبر عدد من الخير، أفضل ممّا هو أقلّ عددا.

- الأمر الجيّد الذي يسعى إلى أكبر عدد من الغايات، أفضل مما ليس نافعا إلى هذا الحدّ.

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص27.

2- سورة **سبأ**، الآية 35.

3- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص84.

4- روبرت غرين، **33 إستراتيجية للحرب**، ترجمة: سامر أبو هواش، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2009، ص186.

– ما هو أكثر ديمومةً واستقرارا أفضل ممّا هو دون ذلك.[1]

ومن هذا النوع من المواضع مقولة "الكلّ خيرٌ من الجزء"، وتبدو استطلاعات الرأي حول الديمقراطية مثالا بارزا على مواضع الكم بوصفها لا تمثل رأيَّ أغلبية الشعب، لأنّ المقصد في النهاية هو النتيجة التي تعبر عن موضع الكم وليس المقدمات التي تسبقها.

أمّا مواضع الكيف وهي مواضع يوظفها المحاجج لإثبات قضية ما نظرا لقيمتها المتمثلة في وحدتها ورفضها للتعدد والكثرة، "فهي ضد الكم من حيث إنّها نسيجٌ وحدها، وتستمد قيمتها من وحدانيتها تلك، مثل الحقيقة التي يضمنها الله؛ فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة؛ ومثل الحقّ الذي لا يمكن إلاّ أن يعلو ولا يعلى عليه، مهما كان عدد خصومه وأعدائه كثيرا".[2] من ذلك ما جاء في القرآن من تمجيد للقلّة على حساب الكثرة لأسباب تعود إلى أفضليّة القلّة من حيث الكيف (وهو الإيمان) في قوله تعالى: «كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ».[3] وفي السياق نفسه، ذكر لنا القرآن كيف انتصر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في غزوة بدر وهم قلّة على المشركين وهم كثرة نظرا لقوّتهم الروحيّة والتزامهم بالحيطة العسكريّة، ومَنْ يقرأُ تاريخ السيرة النبوية يعلمْ أنّ عنايته صلى الله عليه وسلم كانت بالكيف لا بالكمّ.

وكان **أفلاطون** يحاجج على أنّ مكان الحقيقة هو عالم المثل وليس عالم المحسوسات، لأنّ الأول يتمتع بالسكون والثبات والوحدة، بينما الثاني يعرف الحركة والكثرة والتعدد، ويرى **أرسطو** في الطوبيقا "أنّ العدل والعفة أفضل من

1– أرسطو طاليس، **الخطابة**، ص30 إلى 36.

2– عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص28.

3– سورة البقرة، الآية 249.

الشجاعة لكون العدل والعفة نافعين دائما في حين أنّ الشجاعة لا تصلح إلاّ في أوقات معينة".[1]

وهناك مواضع أخرى غير مواضع (الكم) ومواضع (الكيف)، ونعني بالخصوص مواضع (الترتيب) كاعتبار السابق، مثل الأنظمة والمبادئ والقوانين في التفكير غير الاختباري أفضل من اللاحق، وهي الوقائع التي تنتج عن تطبيق تلك المبادئ؛[2] أي ليس بالإمكان أحسن ممّا كان، فلا يمكن مثلا أن يكون العالَمُ أبدعَ ممّا هو عليه.

والسّابق كما هو معلوم يحمل قدسيّة الأصل، ومن هنا نفهم علاقة السابق باللاحق، فأفضلية مصادر المعرفة عند العلماء المسلمين المرتبة ترتيبا فيه مراعاة أفضلية السابق على اللاحق، والمصادر الأصولية تؤكد صدارة الكتاب والسنة فالإجماع ثم القياس وهي مصادر معرفية نفسر بها الأدلة الشرعية، وكلّ ما يناله اللاحق، إنّما يناله من سلطة السابق، ولا شكَّ أنّ الزمان الذي عاش فيه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من هذا الزمان، وكلّما جاء جيل يكون أضعف من الجيل السابق في الحرص والهمّة والعلم النافع، ومثال ذلك: كان أصحاب المكتبات يقولون: ما يشترى إلاّ الكتيبات فأصبحوا الآن يقولون ما يشترى حتى الكتيبات.

وهناك مواضع الموجود **(les lieux d'existant)** التي تقر بأفضلية الموجود والواقعي على المحتمل والممكن وغير الممكن (المستحيل).[3] و"مبدأ المحتمل إنّما أتى به أرسطو للتوسع في معنى الممكن ولتبرير المستحيل أحيانا،

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص28.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والمحتمل مقدم عليهما، ومثال موضع الموجود المثل الشعبي (عصفور في اليد خير من عشرة فوق الشجرة)، فهذه المواضع تقوم على تمجيد الموجود والمحصل وتفضله على الطارئ الذي قد لا يتحقق.

وعموما يقسم **بيرلمان** المواضع إلى قسمين كبيرين هما:

المواضع المشتركة وهي "التي تمثل معتقدات لمجموعة لسانية معينة، بل مناط موافقة كل عاقل منهم، وهي صالحة لكل الموضوعات، لهذا وصفت بأنّها مشتركة بوصفها محاجة موجهة للإنسان عامة".[1] وتكون بمثابة القانون الذي تواضع عليه الجمهور.

والمواضع الخاصة وهي "المواضع الصالحة لموضوعات محددة بحيث تكون موافقاتها خاصة عند أهل الاختصاص، وتنشأ هذه الموافقات عن مواضعات تكون بينهم، وتكون لهم لغتهم الخاصة وحدودهم وتعريفاتهم الخاصة بهم، وهو ما يجعلهم يشكلون جمهورا خاصا لأفراده فيما بينهم طرائق في الحجاج خاصة تعتمد مقدمات وموافقات مخصوصة".[2]

إنّ المقدمات السابقة ضرورية لكل فعل حجاجي، لكنها تبقى قاصرة: "إذ لا يكفي أن تكون للخطيب مقدماتٌ، بل لابدَّ من إيقاع الاختيار بينها وجعلها ذات فاعلية حجاجية".[3] ويقع هذا الاختيار والانتقاء بشكل دقيق ليتناسبَ مع المقام ونوعية الجمهور الذي يتوجه إليه الحجاج.

ويرى **بيرلمان** أنّ "اختيار المقدمات نادرا ما يخلو من قيمة حجاجية"،[4] إذا ما حرص المحاجج أن تكون مناسبة للعملية الحجاجية. فقولنا مثلا "عن زيد

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص29.

2- المرجع نفسه، ص29.

3- المرجع نفسه، ص30.

4- Ch.Perlman et LO.Tyteca, **Traité de l'argumentation**, p125.

(أنَّ لَهُ اسْتِعْدَادًا لِإِيقَاعِ النَّاسَ فِي الخَطَإِ) عوض (إنّهُ كَاذِبٌ) قد يكون المقصود منه إفراغ صفة (كَاذِبٌ) من شحنتها السلبية وجعل اللفظ المطلق على (زَيْدٍ) له طابع الحكم الموضوعي غيرُ المُنْزِل إيَّاه منزلةَ المتَّهم. ومن هنا تنشأ الدلالة الحجاجية التي لجملة (لَهُ اِسْتِعْدَادٌ لِإِيقَاعِ النَّاسَ فِي الخَطَإِ)، وهي دلالة ليست للفظة (كَاذِبٌ)".[1]

ومن وسائل الانتقاء وسيلة الحضور؛ أي استحضار العنصر المنتقى للمحاجة وإبرازه أمام أعين المخاطبين وفي أذهانهم، " فما هو حاضر في الذهن يكون أهم، وهو ما ينبغي على نظرية الحجاج أن تأخذه بعين الاعتبار".[2] فالدور الأساسي الذي يلعبه المحاجج هو إخراج كلّ ما هو مهم في النشاط الحجاجي من فضاءات الغياب إلى فضاءات الحضور، على اعتبار أنّ ما يكون حاضرا في الوعي والذهن يعدّ أهم من غيره أثناء العملية الحجاجية.

ومن الآليات التي تضمن نجاح اختيار المعطيات الحجاجية وفعاليتها، وجوب تأويل هذه المعطيات فإنّهُ "لا يكفي في الحجاج الاهتمام باختيار العناصر الحجاجية فحسب، ولكن يجب الاهتمام بذلك بطريقة تأويلها"،[3] وهذا التأويل ينسجم مع أغراض الحجاج ومقاصده والمقام الذي قيل فيه، لأنّ الفعالية الحجاجية تُعَدُّ لا شيءَ إذا ما قيلت في مقام لا يناسب مقالها، وهذا ما عبّر عنه **ريتشاردز** بقوله: "إنّ المقام هو القمين برفع اللبس وتوجيه دلالة المقال".[4]

إن اختيار هذه المقدمات يخضع بدوره لطريقة عرضها، ونجاعة العرض شرط ضروري لكل محاجة بحسب المقام من أجل التأثير في جمهور المتلقين

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص37.

2- المرجع نفسه، ص31.

3- Ch. Perelman et L.O.Tyteca, Op.cit., p161.

4- ينظر: عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص32.

بتهيئتهم للقيام بسلوك معين، فالحجاج لا يكون مفيدا ولا ناجحا بالمعطيات فقط، ولكن بطريقة عرضه.

6-3- الحجاج في اللغة عند ديكرو

تُعَدُّ بوادر هذه النظرية إلى العالم اللغوي **أوزفالد ديكرو** (O.Ducrot) وهي نظرية "لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية"،[1] انطلاقا من فرضية أساسها "أنّنا نتكلم عامة بقصد التأثير".[2] ويمكن القول؛ بأنّ منطلق **ديكرو** كان لسانيا تداوليا بخلاف **بيرلمان** الذي اصطبغ عنده الحجاج بصبغة بلاغية، وفي هذا الصدد يقول **أبو بكر العزاوي** "نظرية الحجاج في اللغة تتعارض مع كثير من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعدّ الحجاج منتميًّا إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (بيرلمان، تيتيكاه، ميشال مايير...) أو منتميًّا إلى المنطق الطبيعي (جان بليز غرايس)...".[3]

انبثقت نظرية الحجاج اللغوي عند **ديكرو** من صلب نظرية الأفعال الكلامية عند **أوستين** (Austin) و**سيرل** (Searle) حيث اقترح فعلي الاقتضاء والحجاج إلى تصنيف **سيرل** للأفعال الكلامية، كما استند إلى أبحاث **إميل بنفنيست** (E.Benveniste) حول التلفظ وإلى حوارية **باختين** (Bakhtine). وإذا كان **بيرلمان** و**تيتيكاه** اشتغلا على مبحث الحجاج من زاوية بلاغية، فإنّ نظرية

1- أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب"الحجاج مفهومه ومجالاته" تحرير وإشراف: حافظ اسماعيلي علوي، ج1، دار الروافد الثقافية -ناشرون، بيروت، ط1، 2013، ص189.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- أبو بكر العزاوي، **الحجاج والمعنى الحجاجي**، ضمن كتاب التحاجج "طبيعته ومجالاته ووظائفه"، تنسيق، حمو النقاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2006، ص55.

الحجاج في اللغة هي نظرية لسانية تداولية بحتة، ومحتواها "أنّها تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجيّة؛ أي إنّ هذه النّظرية مُؤَشَّرٌ لها في بنية الأقوال نفسها وفي المعنى وفي كلّ الظواهر الصّوتيّة والصّرفيّة والمعجميّة والتركيبيّة والدلاليّة".[1] وهذه الوظيفة الحجاجيّة هي الوظيفة الأساسيّة للّغة إلى جانب وظائفها الأخرى كالتّواصلية والإخباريّة...

وفي هذا السياق يميز **ديكرو** بين الوظيفة الحجاجية والوظيفة الإخبارية، فيرى أنّ الوظيفة الإخبارية "هي وظيفة ثانوية بالنسبة للوظيفة الحجاجية، فادِّعاء وصف الحقيقة لن يكون إذًا إلاّ تزويرًا، هذا الادّعاء لا يكون أكثر من ملامستنا لما هو جوهري، وذلك لإحداث الضغط على تصورات الآخر... تتغير طبيعتها عند استعمالنا لها بشكل مباشر داخل بنية مركبة، مما يجعل كينونتها تتغير سيميائيا".[2] فحسب **ديكرو**؛ إنّ الحجاج يكمن في بنية اللغة ذاتها لا في المحتوى الخبري للأقوال، وإنّ الملفوظ الأول الذي يصدر من المرسل يمثل حجة، وهو يقود إلى التسليم بنتيجة معينة، وبهذا المعنى يكون الحجاج كما يشير إلى ذلك **أبو بكر العزاوي** "إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تستنتج منها".[3]

ويضيف **عزّ الّدين النّاجح** "إنّ اللغة حجاجٌ محضٌ وإنّ الحجاج توجيهٌ صرف تفضحه البنية اللغوية المجرّدة، وتصريف المتكلّم لملفوظه عبر عوامل حجاجية ومواضع متواضع عليها بين المجموعة المستعملة للغة الواحدة، وبناء على ذلك؛ فإنّ البنيّة اللّغويّة هي التي يعود إليها سلطان الكلام الحجاجي، فما من

1- أبو بكر العزاوي، **الحجاج والمعنى الحجاجي**. ص55.

2- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, **l'argumentation dans la langue**, Pierre Wardaga éditeurs, Bruxelles, 1983, p189.

3- أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة** ضمن كتاب "**الحجاج مفهومه ومجالاته**"، ص191.

ملفوظ إلاّ وهو موجّه نحو نتيجة معينة"،[1] فيكون الحجاج هو تقديم الحجج بوسائل منطقية ولغوية انطلاقا من مقدمات ليصل المرسل إلى استنباط النتائج، يقول **ديكرو:** "إنّ المتكلم إذ يحاجّ إنّما يقدّم قولاً أولاً (ق1) أو مجموعةً من الأقوال تقوده إلى الإذعان والتسليم بقول آخر (ق2) أو مجموعة من الأقوال الأخرى".[2]

فالحجّة تقتضي النّتيجة، وفي هذا يقول **شكري المبخوت** لا بُدَّ من "إقرار التّلازم في عمل المحاجّة بين القول والحجة (ق) ونتيجة (ن) ومعنى التّلازم هنا هو أنّ الحجّة لا تكون حجّة بالنّسبة إلى المتكلم، إلاّ بإضافتها إلى النّتيجة، مع الإشارة إلى أن النّتيجة قد يصرّح بها وقد تبقى ضمنيّة".[3] ويعني ذلك أنّ الحجة القول (ق) عنصر دلالي يقدمه المرسل لعنصر دلالي آخر (ن). وهذا التلازم يمثل عند **ديكرو** "إنجاز لعملين؛ هما: عمل التصريح بالحجة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء أكانت مصرحًا بها أم ضمنيّةً".[4]

ينبغي التّمييز بين الحجاج (l'argumentation) والبرهان (démonstration) وعدم الخلط بينهما، "فهما يقدمان في نسق معطى غير قابلين للدّحض".[5] فاستنتاجات الحجاج تشمل على معرفة سابقة؛ أي إنّها غير متضمنة في المقدمات، بعكس البرهان الذي هو إعادة للمقدمتين؛ أي إنّ النتيجة متضمنة في إحداهما، ويمكن التمثيل لها في المثالين الآتيين:

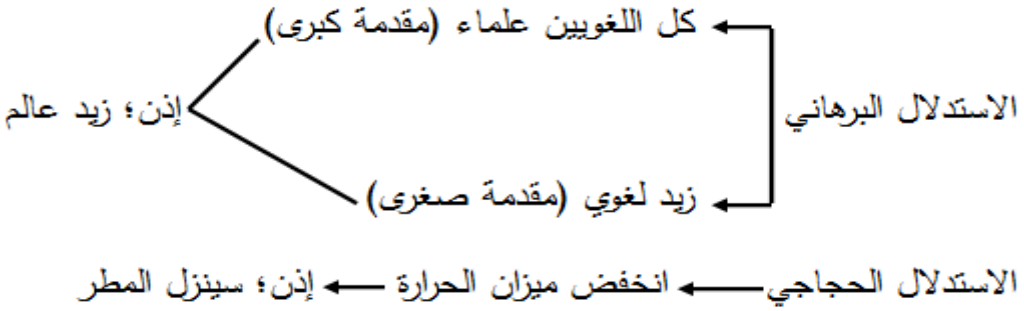
1- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص ص30-31.

2- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, **l'argumentation dans la langue**, p08.

3- شكري المبخوت، **الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**"، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، (د ط)، 1998، ص362.

4- Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, **l'argumentation dans la langue**, p11.

5- محمد طروس، **النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية**، ص108.



إنّ الاستدلال الحجاجي ليس برهانا قطعيا كما هو الشأن في المنطق والرياضيات، إنّما هو حجج احتمالية وغير يقينية، فانخفاض ميزان الحرارة شَرْطٌ كافٍ لنزول المطر وليس شرطا ضروريا، كما يتميز الحجاج عن البرهان أو الاستدلال المنطقي بكونه "يتأسس على بنية الأقوال اللغوية وتسلسلها واشتغالها داخل الخطاب، فالمثال: (أنت مرهق، إذن فأنت في حاجة إلى الراحة)، تتضمن هذه الجملة دلالات حجاجية، فهناك الحجة أو الدليل (أنت مرهق)، والنتيجة (أنت في حاجة إلى الراحة)، والدليل على الطبيعة الحجاجية لهذه الجملة هو وجود الربط الحجاجي (إذن). وقد يكون هذا الرابط مضمرا وتكون النتيجة أيضا مضمرة كما في هذه الجملة (أنت مرهق أنت في حاجة إلى الراحة). فالحجج اللغويّة تتعدد حجيتها بالسياق اللغوي، "والسياق اللغوي نسبيّ ومرن وتدريجيّ، وسياقيّ بخلاف البرهان المنطقيّ الذي هو مطلق حتميّ".[1]

6-3-1- التداولية المدمجة

اعتمد **ديكرو** و**أنسكومبر** (Anscombre) ما يسمى بالتداوليات المدمجة التي لا تعالج الملفوظ في خطيته؛ أي لا وجود لمعالجة خطية للقول، بل يوجد جمع بين المعلومات اللغوية (المنتمية إلى المكون اللغوي)، والمعلومات غير اللغوية

1- ينظر: جميل حمداوي، **نظريات الحجاج**، مرجع إلكتروني، شبكة الألوكة على الموقع:https://bilarabiya.net/19660.html، ص ص34-35.

(المنتمية إلى المكون البلاغي).[1] فدلالة الملفوظات والتراكيب اللغوية ليست فقط نظاما بنيويا يربط الشكل بالدلالة، بل هو ذلك التفاعل مع معطيات المقام من مرسل ومتلقٍّ وما يحيط بها من ملابسات، ولذلك نلحظ أنَّ القول ذاته له دلالات مختلفة بين مقامين مختلفين، فبالإضافة إلى الدلالة المعجميّة للملفوظات والدلالة التركيبيّة للجمل، هناك نوع آخر من الدلالة والذي نسميه بالدلالة التّداوليّة. وفي التداوليّة المدمجة تعني أنّ المعاني التداوليّة في استخدام اللغة جزء من علم الدلالة، وبالتّالي رفض الرأي القائل بأنّ هناك فصلاً بين الدّلالة والتّداوليّة، وهذا ما عنى به **ديكرو** في دراسته للحجاج والتي تهدف إلى الدفاع عن الأطروحتين الآتيتين:

أ- تقوم الأطروحة الأولى للتداولية المدمجة على الدفاع عن تصور لا وصفيّ للغة مفاده؛ أنّ الأقوال لا تبلّغ حالات أشياء في الكون (وظيفتها التمثيلية)، بل تبلغ أعمالا، أي أعمالا لغوية (من قبيل الأمر والوعد والتمني والإخبار والحجاج).[2] فاللغة لها وظيفة غير وصفية للواقع، إذ إنّها لا تصفه بل تنشئ أعمالا لغوية تعبّر عن ذات المرسل، فدلالات اللغة تعود إلى وظيفتها التواصلية بين المرسل والمرسل إليه التي حددها **جاكبسون** حيث الجانب التداولي في صلب نظام اللغة.

1- **النظريات الخطية:** تنحدر هذه النظريات من تقاليد الوضعية الجديدة أو ذات النزعة المنطقية في تحليل اللغة "كارناب (Carnap) وموريس (Morris) وبيرس (Pierce)" وهي تذهب إلى أنّ أيَّ نظام من العلامات قائم على المكونات التالية؛ التركيب: موضوعه دراسة العلاقات بين العلامات. الدلالة: وتعنى بالعلاقات بين العلامات والمسميات (المراجع). التداولية: موضوعها دراسة العلاقات بين العلامات ومؤوليها، وهذا التمييز هو منطلق التعريفات الكلاسيكية للتركيب والدلالة والتداولية. ينظر: جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص ص40-41.

2-جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف: عز الدين المجدوب، مراجعة: خالد ميلاد، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010، ص35.

ب- أما الأطروحة الثانية للتداولية المدمجة فهي أطروحة الإحالة الانعكاسية (أو الإحالة الذاتية) للمعنى وهي ما يمكن تلخيصه في الصيغة التالية: "إنّ معنى قولٍ ما، هو صورةٌ من عملية إلقائه"، وتأويل هذه الصيغة هو: أن نفهم قولا ما هو أن نفهم دواعي إلقائه. فيكون وصف معنى قول ما وصفًا لنمط العمل الذي من المفروض أن ينجزه القول، وتتبني هذه الأطروحة على (وقائع تداولية) تختص بالاندراج الوضعي لوصف إلقاء القول في معنى القول نفسه.[1] فالأقوال من قبيل: (أعدك بالمجيء وآمرك بالقراءة وأتمنى لك سفرا ممتعا) ليست لها وظيفة تعيين شيء في الكون؛ أي ليس لها وظيفة إحالية إنّما تحيل على نفسها، فالعمل المتحقّق منها رهين إلقاء الجملة في زمن التلفظ بها؛ أي إنَّ فهم أيّ قول يعني فهم دواعي إلقائه من خلال مقام (التلفظ).[*]

ونشير في سياق عرض **ديكرو** لنظرية الحجاج اللغوي إلى أنّ "مفاهيم الحجة والنتيجة كانت عبارة عن أقوال ثم أصبحت حسب تصوره الجديد عبارة عن عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، والحجة قد ترد في هذا الإطار على شكل قول أو فقرة أو نص، أو قد تكون مشهدا طبيعيا أو سلوكا غير لفظي... وقد تكون الحجة ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق".[2]

فالحجاج الظاهر أو الصريح؛ مثل: (هذا الرجل فقير، إذن أحسن إليه)، فالمكون اللفظي: (هذا الرجل فقير) حجة، والملفوظ: (أحسن إليه) نتيجة، أما (إذن) فرابط حجاجي يضمن ويقوي التواصل بين الذات المتكلمة والمخاطب.

1- المرجع السابق، ص35.

*- يعرف **ديكرو** التلفظ **(الإنجاز)** بأنه: "فعل لغوي موجه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية؛ أي مجموعة الحقوق والواجبات، ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطا معينا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير عليه الحوار". ينظر: أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة** ضمن كتاب "الحجاج مفهومه ومجالاته"، ص58.

2- أبو بكر العزاوي، **الحجاج والمعنى الحجاجي**، مقال ضمن كتاب **التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)**، ص58.

وأما نموذج المضمر مثل قول ابن عاق: "كلنا قد كبر" فهو يضمر قولا حجاجيا يتضمن مضمرات في القول كأن يريد القول: ليس لديّ الوقت للاعتناء بهما أو أريد أن أتفرغ لأسرتي أو تعبت من خدمتهما وغيرها من المعاني المضمرة.

وتتميز هذه الحجج اللغوية بسمات خاصة منها:[1]

أنّها سياقيّة: العنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم باعتباره يؤدي إلى عنصر دلالي آخر، فإن السّيّاق هو الذي يصيّره حجة، وهو الذي يمنحه طبيعته الحجاجية، ثم إنّ العبارة الواحدة، المتضمنة لقضية واحدة قد تكون حجة أو نتيجة، أو قد تكون غير ذلك بحسب السّيّاق.

أنّها نسبيّة: فلكلّ حجةٍ قوةٌ حجاجيّةٌ معيّنة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة معينة، ويقدم خصمه حجة مضادة أقوى بكثير منها، وبعبارة أخرى هناك الحجج القوية والحجج الضعيفة والحجج الأوهى والأضعف.

أنّها قابلة للإبطال، وعلى العموم فإنّ الحجاج اللغويّ، نسبيٌّ ومرنٌ وتدريجيٌّ وسياقيٌّ بخلاف البرهان المنطقيّ والرّياضّيّ الذي هو مطلقّ وحتميّ.

فالحجة إذًا، تتحدد حجيتها بالسّياق اللغويّ، كما أنّها متفاوتة قوّة وضعفا وبالتالي تنعكس بدرجة قوتها أو ضعفها على المتلقي، وأنّ النتيجة تصدر من الحجة الأكثر قوة، لا من الحجة الأقلّ قوةً، وهذه العلاقة التراتبيّة بين الحجج

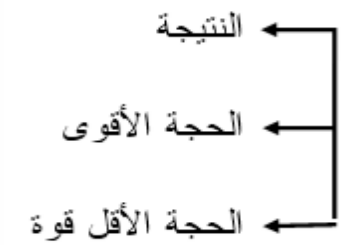
1- المرجع السابق، ص59.

واختلاف درجة قوتها هو ما سمّاه **ديكرو** بالسّلم الحجاجيّ، أمّا العلاقة التي تجمع بين الحجة والنتيجة فهي ما يطلق عليها بالعلاقة الحجاجية.(*)

6-3-2- السّلم الحجاجي

يقول ديكرو "إنّ أيَّ حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية لحجج ما نسميه سلما حجاجيا".[1] مما يؤدي إلى القول "إنّ كل خطاب حجاجي هو سلم حجاجي، أي إنّه يتكون من مجموعة من الحجج مرتبة ومنظمة تصاعديا، من حيثُ قوتُها يستعملها المتكلم قصد التأثير في المخاطب.[2] ويضيف **أرسطو** قائلا: "وقد ينبغي لنا أن نتكلم في الترتيب وكيف يجب أن يكون السؤال، فيجب أولا: إذا كنت معتزما على السؤال أن تستنبط الموضع الجدلي الذي منه ينبغي أن تأتيَ بالحجّة، وثانيا: أن تُعِدَّ السؤال وترتب كل شيء بحسب الموضع الجدلي، وثالثا: أن تخاطب بذلك غيرك، من قِبَلِ أنَّ جميع ما يجري هذا المجرى إنّما يستعمل في حال المحاورة".[3]

ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة الترتيبية بما يلي:



*- يعرف **باتريك شارودو** العلاقة الحجاجية يقول: إنّ كل علاقة حجاجية تتكون على الأقل من ثلاثة عناصر: **قول الانطلاق** (معطى، مقدمة منطقية)، **وقول الوصول** (خلاصة، حاصل) **وقول أو أقوال (العبور)** الذي يمكّن من اجتياز قول آخر (اقتضاء، دليل، حجة). ينظر: باتريك شارودو، **الحجاج بين النظرية والأسلوب** "عن كتاب **نحو المعنى والمبنى**"، ترجمة: أحمد الوردني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص21.

1- O. Ducrot, les échelles argumentatives, Paris les éditions de minuit, 1980, p17.

2- أبو بكر العزاوي، **نحو مقاربة حجاجية للاستعارة**، مجلة المناظرة، الرباط، السنة2، العدد4، ماي 1991، ص ص79-80.

3- أرسطو طاليس، **منطق أرسطو**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ج3، ط1، 1980، ص726.

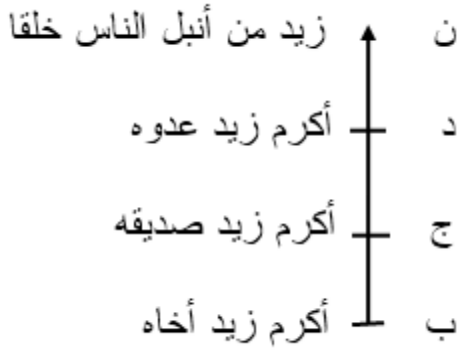
ويمكن تعريف السلم الحجاجي بأنّه "عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين الآتيين:

أ- كلّ قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب- كلّ قول في السلم دليلا على مدلول معيّن، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه".[1]

إنّ هذين الشّرطين يعتمدان على الاستلزام والدلالة؛ بمعنى أنّ القول الذي يقع على السلم يستلزم جميع الأقوال دونه، وهذا القول الأعلى أقوى دلالة من بقية الأقوال الأخرى.

ويمكن تمثيل العلاقة الترتيبية في السلم الحجاجي كما أوردها طه عبد الرحمن كما يلي:[2]



فوفقًا لقراءة السلم الحجاجي السابق، فإنّ (ن) هو المدلول لهذه الأقوال وهو ناتج عن (ب، ج، د) وهي أدلة؛ أي براهين التي تؤكّد أنّ زيدا أنبل الناس، ويفهم من التراتبية الماثلة في الرسم: أنّ كلّ ما ورد في (د) يلزم عنه ما ورد في (ج)، وما ورد في (ج) يلزم عنه ما ورد في (ب).

1- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص277.

2- المرجع نفسه، ص277.

وللتمثيل نسوق هذا المثال:

أ- حصل عليٌّ على دكتوراه الدولة.

ب- حصل عليٌّ على الإجازة.

ج- حصل عليٌّ على البكالوريا.

هذه الجمل الحجاجية تنتمي إلى الفئة الحجاجية نفسها، وإلى السلم الحجاجي نفسه، وتؤشر على نتيجة مضمرة، تتمثل في كفاءة عليٍّ، وتثبيت مكانته العلمية، والدليل القوي على مكانته العلمية وكفاءته المعرفية يدل عليه الدليل القوي ألا وهو حصوله على الدكتوراه.[1]

6-3-3- قوانين السلم الحجاجي

ينبني السلم الحجاجي على قوانين ثلاثة وهي:

أ- قانون النفي (loi de négation)

يلعب النفي دورا بارزا في اتساق عناصر القول الحجاجي، وفيه يكون "نفي الدلالة في رتبة ما، يفيد دلالة الرتبة الأقل؛ أي اتجاه الدلالة في السّلم يكون إلى النزول وليس إلى الصعود، ويكون بمعنى (أقلّ من)".[2] وينص القانون في الواقع على "أنّه إذا انتمت حجة (ق) إلى القسم الحجاجي الذي تعيِّنه النتيجة (ن)، فإنّ نفيها (لا-ق) سيُعَدّ حجة تدعم النتيجة (لا-ن)"،[3] على نحو قولنا:

قول أ ← أنجز محمد واجباته، لقد سلم من عقاب أستاذه.

1- أبو بكر العزاوي، **اللغة والحجاج**، دار الأحمدية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص20.

2- رشيد الراضي، **المظاهر اللغوية للحجاج** (مدخل إلى الحجاجيات اللسانية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص121.

3- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص304.

قول ب ← لم ينجز محمد واجباته، فلم يسلم من عقاب أستاذه.

فالقول الأول (حجة) سمحت بتدعيم (النتيجة) والنجاة من العقاب؛ لكن الحجة التي تضمنت أداة النفي (لم) دعّمت وقوّت النتيجة المناقضة للقول الأول، ويمكن تجسيد هذه العلاقة في الخطاطة التالية:

ق = أ ← نتيجة.

ق = ب (لم) ← (لا) نتيجة.

إذا جعلنا (أ) ينتمي إلى النتيجة (ن) في المثال الأول، فإنّ المثال الثاني (لا–أ) ينتمي إلى النتيجة المضادة (لا–ن).[1]

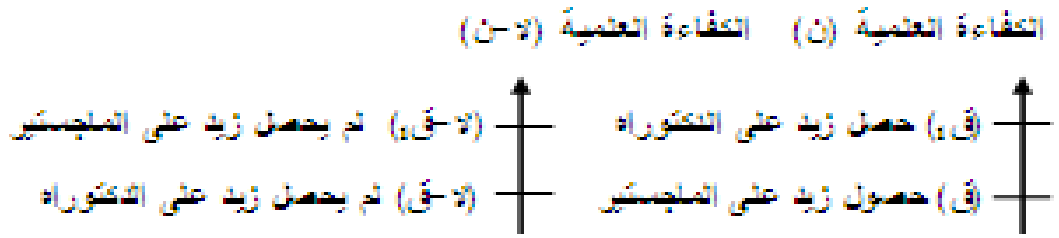
ب– قانون القلب (loi d'inversion)

قانون القلب في العملية الحجاجية هو "تفسير لقانون النفي الذي يراعي الخصائص المتصلة بالحجج التي تنتمي إلى سلم حجاجي، هذا القانون ينص على أنّ سلم الأقوال السلبية هي عكس سلم الأقوال الإيجابية، فإذا كانت ($ق_1$) هي أقوى من (ق) في السلم الحجاجي الذي تحدده النتيجة (ن)، فإنّ قانون القلب الحجاجي يتكهن بأنّ السلم السلبي يجعل من (لا–ق) أقوى من (لا–$ق_1$) بالنسبة إلى النتيجة (لا–ن)".[2]

وهو ما يمثله الشكل الآتي:

1– أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب **الحجاج مفهومه ومجالاته**، ج1، ص ص195–196.

2– جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص304.



ونوضح ذلك كما يلي:[1]

- حصل زيد على الماجستير، وحتى الدكتوراه.

- لم يحصل زيد على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

فحصول زيد على الدكتوراه أقوى دليل على مكانته العلمية من حصوله على الماجستير، في حين أنّ عدم حصوله على الماجستير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه.

ج- قانون الخفض (loi d'abaissement)

يعتبر قانون الخفض تعبيرا صريحا عن فكرة أنّ النفيَ اللّغويَّ الوصفيَّ يعني (أقلّ من moins que).[2] ويفسر هذا القانون الأقوال الحجاجية كما في الجمل الآتية:

- الجوُّ ليس باردًا.

- لَمْ يحضرْ كثيرٌ منَ الأصدقاءِ إلى الحفلِ.

1- أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب **الحجاج مفهومه ومجالاته**، ج1، ص197.

2- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص306.

فنحن نستبعد التأويلات التي ترى أنّ البردَ قارسٌ وشديدٌ (المثال الأول) أو أنّ الأصدقاءَ كلَّهم حضروا إلى الحفل (المثال الثاني)، وسيؤول القول الأول على الشكل التالي:

– إذا لمْ يكنِ الجوُّ باردًا فهو دافئٌ أو حارٌّ.

وسيؤول القول الثاني كما يلي:

– لَمْ يحضرْ إلاّ القليلُ منهم إلى الحفل.

وتكمن صعوبة ترتيب هذه الأقوال في أنّ الخفض الناتج عن النفي لا يقع في السلم الحجاجي للقول المثبت، فلا تتدرج الأقوال الإثباتية من نمط (الجوُّ باردٌ) والأقوال المنفية من نمط (الجوُّ لَيْسَ باردًا) في الفئة الحجاجية نفسها ولا في السلم الحجاجي نفسه، وقد اقترح أحد المناطقة المعاصرين صياغة تقريبية لهذا القانون أنّه: "إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها".[1]

ويمكن القول: إنّ قوانين السلم الحجاجي تكمن في أنّها تخرج قيمة القول الحجاجي من حيِّز المحتوى الخبري للقول، فتكون قيمة القول بذلك حجاجية، وليست قيمة خبرية يحكم عليها بالصدق والكذب، لأنّها ليست قيمة مضافة إلى البنية اللغوية، بل مسجلة فيها يبرزها التنظيم الداخلي للغة، فإذا كان للقول وجهة حجاجية تدعم نتيجة ما، وهو مندرج ضمن (القسم الحجاجي)[*] قائم على قوة بعض مكوناته، وضعف بعضها الآخر بالنّسبة إلى نتيجة ما، فإنّ مفهوم السّلم الحجاجي بتركيزه على الطابع المتدرِّج والموجّه للأقوال، يبيّن أنّ المحاججة

1– طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص277.

*– يعرف **ديكرو** القسم الحجاجي: "أن يعمد المتكلم في مقام خطابي معين إلى وضع قولين (ق1، ق2) ويعدهما حجتان تخدمان النتيجة نفسها. O. Ducrot, O., Les échelles Argumentatives, p17

ليست مطلقة، وإنّما هي رهينة اختيار هذه الحجّة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة معيّنة.[1]

6-3-4- التوجيه الحجاجي

هناك مفهوم آخر مرتبط بالسلم الحجاجي هو مفهوم الوجهة أو الاتّجاه الحجاجي (l'orientation argumentative)، وذلك أنّ فعل الحجاج -عموما- عند اللسانيين الغربيين هو: "ذلك الانتقال من (ق1) إلى (ق2)، أي من المعطى إلى النتيجة على حدّ تعبير **تولمين** أو من المقدّمات إلى الحقيقة باصطلاح **بيرلمان**".[2] وهذا الانتقال هو ما عبر عنه **ديكرو** و**أنسكومبر** بفعل التوجيه (l'orientation)، إذ غاية الخطاب الحجاجي حسب **ديكرو** تتمثل في "أن تفرض على المخاطَب نمطا من النتائج باعتبارها الوجهة الوحيدة التي يمكن للمخاطب أن يسير فيه".[3] وتتّضح عملية التّوجيه في الملفوظ من خلال المثال الآتي:

(ق1): السِّيَارَةُ جَاهِزَةٌ.

(ق2) لِنَذْهَبْ لِلنّزهَةِ.

(ق'2): احمل أخاك إلى المستشفى.

(ق''2) لِنَزُرْ صَدِيقَنا عليًّا.

(ق'''3): دَعْهَا إِذَنْ فِي المُسْتَودَعِ.

فالقول (ق1)؛ أي (السيارة جاهزة) يمكن اعتباره كمقدمة تمّ توجيهها إلى الباثّ ليحقق بها المتقبّل ما كان ينتظره، بل إنَّ التّوجيه خضع له الملفوظ أولاً

1- ينظر: شكري المبخوت، نظرية **الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**"، ص370.

2- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص27.

3- Ducrot, O., Les échelles Argumentatives, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, P60.

بالإخبار (الصفة جاهزة) وما أخبر الباثّ بالصفة إلاّ منتظرا من الجمهور نتيجة اقتضتها الصفة الطارئة (جاهزة) من قبيل أن تكون السيارة جاهزة فهذا مدعاةٌ للتنزّه أو زيارة الأصدقاء أو حمل أحد أفراد العائلة للمطار أو للمستشفى... أو تركها في مستودع المنزل حتّى وقت احتياجها، وإن كانت النتائج متعدّدة فهذا من مقتضيات المقام.[1] ويعلّق **العزّاوي** عن مفهوم الوجهة بقوله: "إذا كان قول ما، يمكّن من إنشاء فعل حجاجي، فإنّ القيمة الحجاجيّة لهذا القول يتمّ تحديدها بواسطة الاتّجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحًا أو مضمراً، فإذا كان القول أو الخطاب مُعلِمًا؛ أي مشتملا على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، فإنّ هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات (instructions) التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب، أمّا في حالة كون القول غير مُعلِمٍ، فإنّ التعليمات المحددة للاتجاه الحجاجي تستنتج من الألفاظ والمفردات، بالإضافة إلى السّياق التّداوليّ والخطابيّ العام".[2]

6-3-5- العوامل والروابط الحجاجية

تعتبر الروابط والعوامل الحجاجية من ضمن أهم المواضع التي ينعكس فيها التوجيه الحجاجي، إذ يكتسب مفهوم العامل والرابط دلالات متنوعة غير الدلالة الحجاجية، ويتعلق الأمر بالمعنى المنطقي والمعنى المرتبط بالدلالة اللسانية، فالرابط في مجال المنطق "هو الأداة الأساسية التي تُمكِّن من تأليف عبارة مركبة من عبارات أبسط، حيث تعكس هذه العبارة قضايا جزئية تحتمل أن تكون صادقة

1- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص ص28-29.

2- أبو بكر العزاوي، **الحجاج والمعنى الحجاجي**، ص63.

أو كاذبة، ويميّز أهل المنطق خمسة من الروابط هي: الوصل والفصل والشّرط والتّشارط والنّفي".[1]

أما العامل فهو "أداة تتصل بالقضية فتحدث فيها تحويلا لقيمتها الصدقية فتصير كاذبة إن كانت صادقة، وتصير صادقة إن كانت كاذبة".[2] أما تداوليّا، "فالعامل هو الذي يربط بين وحدتين دلاليتين داخل فعل لغوي بعينه، فهو مُوصِلٌ قَضَويٌّ، أما الرابط فهو الذي يربط بين فعلين لغويين اثنين، فهو مُوصِلٌ تَدَاوُليٌّ".[3]

ونوضح هذه العلاقة بين الرابط والعامل بإيراد المثال الآتي:

"زيد يرفض التويزة لأنها عادة اجتماعية" ويمكن تمثيل هذه الجملة بالبنية (ب لأنّ ن) إذا ما أدخلنا عليها تحويلات النفي والاستفهام نحصل على:

- زيد لا يرفض التويزة لأنّها عادة اجتماعية.

1- ينظر: رشيد الراضي، **المظاهر اللغوية للحجاج** (مدخل إلى الحجاجيات اللسانية)، ص99. نجد في كتب المنطق: **(الوصل)** أداة تربط بين قضيتين خبريتين ربطا وصليا، بحيث يكذب المجموع إذا كذب ولو واحد من الموصولين ويصدق في الحالات الأخرى، تصدق قضية الوصل في حالة واحدة هي التي يصدق فيها كل من طرفي القضية المركبة، وأدواتها "لكن والواو" مثال: أحمد طبيب وخالد محامٍ. **(الفصل)** أداة تربط بين قضيتين ربطا فصليا، بحيث يكذب المجموع إذا كذب المفصولان معا ويصدق في الحالات الأخرى، وأداتها "أو" مثل: ذلك الشيء الذي يلمع في الظلام حجر أو شجرة في حالة الكذب ومثل: سيزور الرئيس التاسعة صباح اليوم وهران أو باتنة في حالة الصدق. **(الشرط)** أداة تربط بين قضيتين ربطا شرطيا، بحيث يكذب المجموع إذا صدق مقدم القضية وكذب تاليها ويصدق في سائر الحالات مثل: إذا كان خالد عربيا فإنّ خالدا جزائريّ في حالة الكذب ومثل: إذا كان خالد جزائريا فإن خالدا عربيّ في حالة الصدق، إذن يصدق الشرط إذا كذبالمقدم أوصدق التالي ويكذب في حالة واحدة هي إذا صدق المقدم وكذب التالي. **(التشارط)** أداة تربط بين قضيتين ربطا تشارطيا، بحيث يكذب المجموع إذا تباينت القيمة الصدقية للمتشارطين ويصدق في غير ذلك من الحالات الأخرى. مثل: كلما كان الحيوان ناطقا كان إنسانا وكلّما كان الحيوان إنسانا كان حيوانا ناطقا **(النفي)** أداة عاملة في القضايا إذا دخلت على القضية تحول قيمتها الصدقية كلها، فتقلب هذه القيمة من النقيض إلى النقيض، فإن كانت صادقة تصير كاذبة وإن كانت كاذبة تغدو صادقة بمعنى؛ إذا صدقت قضية معينة فإنّ سلبها يكون كاذبا والعكس صحيح. الأمثلة ليست ضمن القول إنّما هي من اختيارنا.

2- المرجع نفسه، ص99.

3- المرجع نفسه، ص100.

– هل زيد يرفض التويزة لأنّها عادة اجتماعية؟

"إنّ تبنّي النّفي والاستفهام –كما يقول **ديكرو**– هما معياران لضبط المقتضى، فهما –وإن غيَّرا قوّة الجملة–سيحافظان على محتواها القضوي الذي يشكل أساس عمل الاقتضاء".[1]

إنّ الجمل السالفة الذكر تحتمل قراءات مختلفة بعد إجراء تحويلات النّفي والاستفهام، فيمكن الحصول على قراءتين من خلال تحويلات النفي:

– ليس صحيحا أنّ كون التويزة عادة اجتماعية، هو سبب رفضها من قبل زيد.

ومعنى ذلك أنَّ (لأنَّ) جاءت في هذه الجملة عاملا دلاليا، فهي تحمل على المكونين الموجودين داخل الجملة دون أن يتمّ تفكيكهما، فالبنيّة (ب لأن ن) بقيت ملتحمة على حالها لتأخذ جهة دلالية محددة.

– ليس صحيحًا أنّ زيدًا يرفض التويزة (أي إنّه يقبلها)، ومسوغ موقف زيد هنا أنّ التويزة عادة اجتماعية.

فقد جاءت (لأنّ) في الجملة رابطا تداوليا، إذ تحمل على مكوني الجملة (زيد لا يرفض التويزة) و(التويزة عادة اجتماعية)، وهما في حالة انفصال؛ أي إنّ البنيّة (ب لأن ن) في هذه الحالة تَمَّ تفكيكها ولم تعد ملتحمة. ويمكن القول؛ إنّ العامل يعمل في القضية فيحولها في كُلِّيتِهَا، أما الرابط فيقتحم القضية مفكِّكًا مكوناتها ليحمل عليها بهذه الصورة المفككة.

وبناءً عليه، تعمل الروابط والعوامل الحجاجية في صناعة الفعل الحجاجي وتقويته، لأنّ الحجاج نشاطٌ تلفظيٌّ يندرج ضمن بنية اللغة، حيث تتضمن هذه

1– شكري المبخوت، **نظرية الحجاج في اللغة**، ضمن كتاب "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**"، ص275.

الأخيرة مكونات حجاجية لا يمكن أن نعرف قيمتها الحجاجية إلاّ بالعودة إلى سياقاتها، فتكون بذلك خاصيّة الرّوابط هي تغيّر المعنى الدلالي بتغيّر السّياق. كما تسهم في فهم الخطابات وتوجيه العمليات التأويليّة، إذ "تقوم الروابط بدور مهم في عملية فهم الخطاب... وتسهم بصورة أساسية في توجيه العمليات التأويليّة، ولا يمكن التأويل من دونها".[1] وقد جعل **جاك موشلر وآن ريبول** الروابط على أضرب، فهي "إمّا حجاجيّة من قبيل (لأنّ، أيضا، من أجل ذلك)، أو تلخيصيّة استنتاجيّة من قبيل (إذن، وهكذا، وعليه...) أو حجاجيّة مضادّة من قبيل (لكن، رغم ذلك، غير أنّه، على أنّه...) أو عوامل إعادة تقويم من قبيل (صفوة القول، في الختام، وعلى كل حال، وفي كلمة...).[2] وكل هذه الروابط ذات وظائف خطابية، وقد حدّد الباحثان وظيفتها في ثلاث وظائف وهي:

- ربط الوحدات اللسانية الكبرى أو الوحدات الخطابية.

- الكشف عن بنية الوحدات اللسانية وتناسقها (الكلمة، النص).

- الكشف عن نتائج الملفوظ التي بدونها لا يمكن الظفر بأيِّ معنى أو غاية من الملفوظ.[3]

أدرج **ديكرو** مفهوم العامل الحجاجي لأول مرة في مقاله المعنون بـ" note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter" المنشور سنة 1982، ثمّ فصّل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشور سنة 1983، والذي حمل عنوان "opérateurs argumentatifs et visée argumentative".[4]

1- جاك موشلر وآن ريبول، **التداولية اليوم، علم جديد في التواصل**، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 2003، ص173.

2- Reboul Anne, et Moeschler Jacques, **pragmatique du discours** : de l'interprétation de l'énonce à l'interprétation du discours, ed Armand Colin, Paris, 1998, pp75-78.

3- Ibid, p77.

4- أبو بكر العزاوي، **اللغة والحجاج**، ص28.

أ- العامل الحجاجي

إذا كان الحجاج عند **ديكرو** "قائما على التوجيه، فإنّ العامل الحجاجي من شأنه أن يقوّي درجة هذا التوجيه في الخطاب".[1] وعليه فالعامل الحجاجي "هو مورفيم إذا تمّ إعماله في ملفوظ معين، يؤدي ذلك إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ... وهذا التحويل الذي يحدثه العامل الحجاجي في المحتوى الدلالي (الملفوظ) الذي يرد فيه، لا يكون مستمدا من القيم الخبرية التي يضيفها هذا العامل، وإنّما من مجرد وظيفته التحويلية الحجاجية الخالصة".[2] ومثال ذلك:

م1: إنّها الثّامنة مساءً.

م2: إنّها مُجرَّدُ الثّامنةِ مساءً.

فالملفوظ (م1) يخلو من أيِّ عامل حجاجي، في حين يتضمن الملفوظ (م2) عاملا حجاجيا هو المورفيم (مجرّد)، وقد أدّى وجوده إلى تغيّير الطّاقة الحجاجيّة لهذا الملفوظ. وإذا أخذنا القولين الآتيين:

- السّاعة تشير إلى الثامنة، أسرع.

- لا تشير السّاعة إلاّ إلى الثّامنة، أسرع.

فهذه البنيات اللسانية تتكون من حجج ونتائج، والحجة يتم تسبيقها لتؤدّي إلى نتيجة معينة، ونلاحظ بأنّ القولَ في المثال الأول قولٌ مقبولٌ وسليمٌ، أمّا القولُ الثّاني فيبدو غريبا من الناحية الحجاجية، ويتطلب سياقا مُعَيَّنا حتى نستطيع تأويله.

1- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص32.

2- رشيد الراضي، **المظاهر اللغوية للحجاج "مدخل الى اللسانيات الحجاجية"**، ص ص101-102.

وإذا عدنا إلى المثال الأول (الساعة تشير إلى الثامنة مساءً)، فنجد أنّ له إمكانات حجاجيّة مختلفة ويخدم نتائج من قبيل: الدعوة إلى الإسراع، التأخر والاستبطاء، هناك متسع من الوقت، موعد الإخبار... ويخدم النتيجة من قبيل: (أسرع)، كما يخدم النتيجة المضادة لها (لا تسرع). بينما عندما أقحمنا العامل الحجاجي المتمثل في صيغة القصر (لا... إلاّ)، حيث قلّص هذا العامل الحجاجي إمكانات الحجاج وأصبح الاستنتاج العادي والممكن هو:

لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، لا داعي للإسراع.

وحسب **جاك موشلر** و**آن ريبول** يوجد نوعان من العوامل الأساسية التي تحدّد وجهة البنية اللّسانيّة (الجملة): "العوامل الخطابيّة والعوامل اللغويّة، ونقصد بالعوامل الخطابيّة ضروب التعقيب والاستئناف التي تسمح بها. أما العوامل اللغويّة فالمقصود منها حضور الواسمات اللغوية المختصة في تعيّين الوجهة الحجاجيّة، وتسمّى هذه الواسمات عوامل حجاجية"،[1] ويضيف الباحثان في تعريفهما للعوامل الحجاجية "هي الآثار التي تؤكِّد حجاجيّة الملفوظ... وليس لها من وظيفة سوى ضمان التّوجيه الحجاجيّ للملفوظ".[2]

ب- الرابط الحجاجي

هو صُرَيْفَةٌ (مُورفيم) تصل ملفوظين أو أكثر تمّ إدراجهما ضمن إستراتيجيّة معيّنة، وقد تكون هذه الرّوابط صريحة أو مضمرة حسب السّياق التّداولي، وهي "تربط بين قولين، أو بين حجّتين على الأكثر وتسند لكلّ قول دورًا محدّدًا داخل الإستراتيجية الحجاجيّة، ويمكن التّمثيل للرّوابط بالأدوات التالية: بل، لكن، حتّى،

1- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص338.

2- المرجع نفسه، ص319.

لاسيّما، إذن، لأنّ، بما، أن، إذ".[1] هذه الأدوات تسهم في تحديد مسارات عديدة باتّجاه نتيجة معينة تكون أقوى في سياق تداولي بفضل ما تتميز به من خاصيّة التوجيه الحجاجي، فإذا أخذنا المثال التالي: عَلِيٌّ كَسُولٌ إِذَنْ سَيَرْسُبُ فِي الاِمْتِحَانِ، فسنجد أنّه يحتوي على حجّة هي (عَلِيٌّ كَسُولٌ) ونتيجة مستنتجة منها (سَيَرْسُبُ)، وهناك الربط (إِذَنْ) الذي يربط بينهما.

وقد عرف جاك **موشلر** و**آن ريبول** الرّابط بأنّه: "علامة لغويّة تربط بين عمليتين لغويتين داخل القول الواحد، ونقول عن رابط إنّه حجاجيّ إذا ما ربط بين عمليتين حجاجيتين وأنّ عمل الحجاج يتمثل في إلقاء قول يعمل عمل الحجّة".[2]

لقد اقترح **ديكرو** وصفا حجاجيا جديدا لهذه الروابط والأدوات باعتباره بديلا للوصف التقليدي."فإذا كان هذا الأخير يصف الأداة (puisque) بأنّها تشير إلى أنّ (ب) يستلزم (أ) فقط. ويصف (mais) بأنّها تشير إلى التّعارض القائم بين القضايا التي تربط بينها، فإنّ الوصف الحجاجي لهذين الرابطين هو كالتالي: يسلّم المخاطب بـ(ب)، وبالإحالة على استلزام (ب) لـ(أ)، فإنّ عليه أن يقبل (أ)، وبالنسبة لـ(لكن/mais) تميل إلى أن تستنتج من (أ) نتيجة ما، لا ينبغي القيام بذلك، لأنّ (ب)، وهي صحيحة مثل (أ) تقترح النتيجة المضادّة، أمّا بالنسبة لـ(حتّى/même) فليس دورُها منحصرًا أن تضيف إلى المعلومة (جاءَ زيدٌ) في القول (حتّى زيدٌ جاءَ) معلومة أخرى (مجيء زيد غير متوقع)، بل إنّ دورَ هذا الرّابطِ يتمثّل في إدراج حجّة جديدة أقوى من الحجّة المذكورة قبله، والحجّتان

1- المرجع السابق، ص299.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تخدمان نتيجة واحدة، لكن بدرجات متفاوتة من حيثُ القُوَّةُ الحجاجيَّةُ".[1] فالدور الذي تؤدِّيه الرّوابط من قبيل: (لكن، حتّى، ثمّ...) ليس مقتصرًا على إضافة معلومة للقول، وإنّما إدراج حجة أقوى حجاجيا من الحجة التي سبقتها. فالرّابط الحجاجي (لكن) على سبيل المثال يوضّح علاقة القوة الحجاجية ويوضح أيضا مفهوما جديدا هو مفهوم التناقض الحجاجي، وتفترض هذه العلاقة أنّه إذا كانت حجّة (ق) تنتمي إلى قسم حجاجي تحدّده النّتيجة (ن)، فإنّه توجد حجّة أخرى (ق1) تنتمي إلى قسم حجاجي آخر تحدّده النّتيجة المناقضة (لا–ن). ويضيف **ديكرو** "لنأخذ ملفوظة (كَتَبَ جَاك فُرُوضَه حتّى أنّه تناولَ حَسَاءَهُ دُونَ عبُوسٍ) فإنَّ وجود (حتّى) يعني؛ أنّ الجملة الثانيّة هي الأكثرُ إذهالاً، وأكثرُ مُفَارقةً من الجُملةِ الأولَى".[2]

وقد ميّز **أبو بكر العزاوي** بين أنماط عديدة من الرّوابط، وفصّل القول في طبيعتها:

* الرّوابط المدرجة للحجج (حتّى، بل، لكن، مع ذلك، لأنّ...).
* الرّوابط المدرجة للنتائج (إذن، لهذا، بالتّالي...).
* الرّوابط الّتي تدرج حججا قوية (حتّى، بل، لكن، لاسيّما...).
* روابط التّعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...).
* روابط التّساوق الحجاجي (حتّى، لاسيّما...).[3]

من خلال ما أوردناه يتبيّن أنّ الرّوابط الحجاجيّة تسهم في تماسك البنيّات اللّسانيّة (الجمل) من خلال ربطها بين القيمة الحجاجية لقول ما (ق) وبين القول

1– أبو بكر العزاوي، **اللغة والحجاج**، ص ص26–27.

2– أوزفالد ديكرو، **نظرية الأفعال الكلامية من سوسور إلى فلسفة اللغة**، ترجمة: فريق مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، دمشق، 1990، العدد 10، ص86.

3– أبو بكر العزاوي، **اللغة والحجاج**، ص30.

النتيجة (ن)، وهو من الناحية الحجاجية ربط حجاجي تداولي بين المعطى والنتيجة.

المبحث الثاني: المناظرة

1- المناظرة (المصطلح والمفهوم)

أصل المناظرة من النّظر، فقد جاء في معجم مقاييس اللغة **لابن فارس** (ت 395هـ): "نظر: النون والظاء والراء أصلٌ صحيح يرجع فروعُه إلى معنىً واحدٍ وهو تأمُّلُ الشَّيْءِ ومعاينتُه، ثم يُسْتَعَارُ ويُتَّسَعُ فِيهِ. فيقال: نظرت إلى الشَّيءِ أنظُر إليه، إذا عاينته... ويقولون: نَظَرتُه، أي انتظرته".[1]

ويقول **الزّمخشري** (ت 538ه) في معجمه أساس البلاغة: "نَظَرْتُ إِلَيْهِ ونَظَرْتُهُ، وهو يُنَظِّرُ حَوْلَهُ: يُكْثِرُ النَّظَرَ. وَهُوَ نَظِيرُهُ بِمَعَنى: مُنَاظِرُهُ أَيْ مُقَابِلُهُ وَمُمَاثِلُهُ".[2]

يراد من كلام ابن فارس أنّ المناظرة تعني التأمل والانتظار والمعاينة، وهي عند الزّمخشري (بمعنى المقابلة والمماثلة) دالة بهيئتها التّعريفية على المقابلة.

وقد أورد **ابن منظور** (ت711هـ) في لسان العرب تعريفا للمنَاظَرَةِ بقوله: "التَّنَاظُرُ: التَّرَاوُضُ فِي الأَمْرِ ونَظِيرُكَ: الَّذِي يُرَاوِضُكَ وَتُنَاظِرُهُ، ونَاظَرَه مِنَ المُنَاظَرَةِ. والنَّظِيرُ: المِثْلُ، وقِيلَ: المِثْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ. وَفُلاَنٌ نَظِيرُكَ؛ أَيْ مِثْلُكَ، لِأَنَّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهِمَا النَّاظِرُ رَآهُمَا سَوَاءٌ... ونَظِيرُ الشَّيْءِ مِثْلُهُ، وحكى أبو عبيدة:

1- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، ج5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (د ط)، 1979، مادة (نظر)، ص444.

2- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود)، **أساس البلاغة**، تح: محمد باسل عيون السود، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص ص282-283.

النَّظْرُ وَالنَّظِيرُ بِمَعْنَى مِثْلُ النِّدِ وَالنَّدِيدِ... ويُقَالُ نَاظَرْتُ فُلاَنًا أَيْ صِرْتُ نَظِيرًا لَهُ فِي المُخَاطَبَةِ، وَنَاظَرْتُ فُلاَنًا بِفُلاَنٍ أَيْ جَعَلْتُهُ نَظِيرًا لَهُ".[1]

يحمل هذا التعريف السّمات المميزة للمناظرة؛ إذ تقتضي وجود متناظرين في قضيّة خلافيّة، لأنّ المتفق حوله لا منازعة فيه، والبديهيات الواضحة لا تجري فيها المناظرة، لأنّها لا تحتاج في أصل ثبوتها إلى دليل، ولأنّهُ لا يتأتى التناظر بين شخصين في قضية تتطابق فيها وجهتا نظرهما، بل لابُدّ أن تكون نظرة كل واحد تخالف نظرة صاحبه، ولذلك قال **سقراط:** "إِذَا عُرِفَ مَوْضُوعُ النِّزَاعِ بَطُلَ كُلُّ نِزَاعٍ".[2] وقد يفضي التناظر في النهاية على الاتفاق أو يبقي على الاختلاف.

ويضيف **ابن منظور** قائلاً: "والمُنَاظَرَةُ أَنْ تُنَاظِرَ أَخَاكَ فِي أَمْرٍ إِذَا نَظَرْتُمَا فِيهِ مَعًا كَيْفَ تَأْتِيَانِهِ".[3] وهذا يدلّ على أنّ **ابن منظور** كان واعيا بضرورة التكافؤ والمساواة في إطار الحوار بين طرفي المناظرة، فكثير من المناظرات غير المنتجة مردّها إلى عدم التكافؤ بين المتحاورين، فالجاهل بالشيء ليس كفؤا للعالم به، ومن المعروف أنّ قصة المناظرة الشهيرة التي أوردها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة والتي جرت بين **أبي سعيد السيرافي** النحوي **ومتّى بن يونس** المنطقي لشاهدٌ على أنّ كلا طرفي المناظرة علما في اختصاصه، فلابُدّ أنْ تتكافأ الأدلّة بين المتناظرين فتحدث موازنة بين الرأيين، فيجعلا المناظرة على غاية من التماسك والانسجام.

1- ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (نظر)، مج5، ص219.

2- ينظر: مجمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص08.

3- ابن منظور، **لسان العرب**، ص217.

والحال أنّ المناظرة لابُدّ فيها من التساوي بين المتناظرين في العلم، بأن يكون كلّ منهما مكافئا للآخر في أدلتهما وقوليهما، وإذا لم يكن كذلك فتكون مناظرة بدون علم، والمطلوب إظهار الصواب أو إقناع الخصم بالدليل.

2- المناظرة في التراث النقدي القديم

المناظرة فن قديم، وهي أحد الأنماط الشفوية، وتعدّ نشأتها كجنس خطابي إلى القرن الثاني للهجرة، فكانت نتيجة لسياق فكري وحضاري، ولعبت دورا بالغا في نشأة التفكير العقلي.

وليس من الغريب أن تُعرَّفَ المناظرة بتعريفات كثيرة نظرا لتشابهها مع كثير من المفاهيم المصطلحية إلاّ أنّ أدقّها ما جاء في تعريف الإمام **الجويني** (ت478ه) في كتابه "الكافية في الجدل" بقوله: "فأمّا المناظرة: فهو مأخوذ من النظر؛ وكل مناظرة نَظَرٌ وإن كان لا يرى أنّ كلَّ نظرٍ مناظرةٌ، من حيث إنّ المناظرة مفاعلة، ومن النظر وهو النظر بين اثنين".[1]

ويتكرر هذا المعنى في تعريف **طاش كبرى زاده** (ت968ه)، إذ يقول: "هي النّظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب".[2]

والمناظرة هي نوع من أنواع الحوار بالاعتبار اللغوي عندما يكون هناك موضوع يريد أحد الطرفين إثبات وجهة نظره حوله، فلا تخلو المناظرة من الحوار حيث يقوم المتناظران بالدفاع عن أفكارهما وتقديم كل طرف دعوى

1- الجويني (ركن الدين أبي المعالي)، **الكافية في الجدل**، تحقيق وتقديم: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1979، ص28.

2- طاش كبرى زاده (عصام الدين أبي الخير)، **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة**، تح: حايف النبهان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012، ص26.

يدّعيها بطريقة حوارية ويسعى كل منهما إلى إثبات وجهة نظره بشتى الحجج والأدلة.

وتقوم المناظرة على وجود التضاد بين المتناظرين للاستدلال على إثبات أمر يتخاصمان فيه نفيا وإيجابا، بغية الوصول إلى الصواب، أما الحوار فإنّه لا يقوم على وجود التضاد بين الطرفين المتحاورين أو وجود خصومة بينهما.

ويرى بعض العلماء أنّه لا فرق بين الجدل والمناظرة، حيث قال **الجويني:** "لا فرق في نظر أهل العلم بين المجادلة والجدال والجدل والمناظرة، وكلٌّ مناظرةٍ نظرٌ وليس كلُّ نظرٍ مناظرةً والجدل أسلوب من أساليب النظر؛ أي إنّه نظرٌ ولكن على أسلوب المفاعلة؛ أي على أسلوب التدافع والتنافي".[1]

وهذا التعريف قريب مما ذكره **حاجي خليفة** (ت 1068هـ)، حيث ربط المناظرة بالجدل وعلاقة التداخل بينهما، يقول معرفا علم الجدل: "هو علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام ونقض، وهو من فروع علم النظر ومبنيّ لعلم الخلاف، مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنّه خُصّ بالعلوم الدينية ومباديه، بعضها مبيّنة في علم النظر، وبعضها خطابية، وبعضها أمور عادية، وله استمداد من علم المناظرة المشهور بآداب البحث، والغرض منه تحصيل ملكة النقض والإبرام... ولا يبعد أن يقال أنّ علم الجدل هو علم المناظرة لأنَّ المآل منهما واحد إلاّ أنّ الجدل أخصُّ منه"؛[2] أي يبحث في الاتفاق على رأي أو قضية كما يبحث في إبطال حكم قد يصدر مبنيًّا على خطإ في الاعتقاد به أو في تأويله.

1- الجويني، **الكافية في الجدل**، ص28.

2- حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تصحيح: شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكة الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلد1، (د ط)، (د ت)، ص ص579-580.

وقد عنى العلماء الإسلام بالجدل والمناظرة عناية شديدة، من يوم نشب الخلاف الفكري والديني حتى تولد من هذا الاختلاف المذاهب الفلسفية، وانتهوا بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة فقد رسم **ابن خلدون** (ت808ه) في المقدمة معالم هذا العلم ومسوغاته وغاياته حين قال: ""الجدل هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الرّد والقبول متسعا، وكل واحد من المُنَاظِرَيْنِ في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودهما في الرّد والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب ولذلك قيل فيه: إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه".[1] ففي هذا القول يشير ابن خلدون إلى الكثير من المسائل الحجاجية التي تدخل في النظرية التداولية ومنها الجدل والمناظرة والرّد والقبول والاستدلال والاحتجاج والاعتراض والمخاصمة والهدم.

3- المناظرة في السياق العربي الحديث

يميز الإمام **محمد أبو زهرة** (1974/1898) بين المناظرة والجدل والمكابرة فيقول: "المناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المتناقشين فيه، والجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم، والتغلب عليه في مقام الاستدلال، أما المكابرة لا يكون الغرض منها إلزام الخصم، ولا الوصول للحق، بل اجتياز المجلس، والشهرة أو مطلق اللجاجة، أو غير ذلك من الأغراض التي لا تغنى في الحق فتيلا".[2] ويشير هذا

1- ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد)، **المقدمة**، تح: عبد الله محمد الدرويش، ج2، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ص203.

2- محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1934، ص05.

التعريف إلى أنّ المناقشة الواحدة قد تحتوي على هذه الأنواع الثلاثة حين تنقلب المناظرة جدلا أو ينتقل الجدل إلى مكابرة، إضافة إلى ذلك فإنّ الجدل قد يطلق في اللغة ويراد به المناظرة.

ويعرف **محمد الأمين الشنقيطي** (1905-1974) المناظرة بقوله: "المحاورة في الكلام بين شخصين مختلفين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر مع رغبة كل منهما في ظهور الحق".[1]

ويلتقي هذا التعريف مع تعريف آخر **لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني** يقول فيه: "المناظرة هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره".[2]

وواضح من خلال هذين التعريفين حرص كل منهما على تعريف المناظرة بناء على طابعها الحجاجي وغايتها الإقناعية.

وقد ورد في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: "المناظرة: هي تبادل الكلام والآراء المتعارضة في موضوع ما يثير الجدل، كبعض الموضوعات السياسية أو الأدبية".[3]

1- محمد الأمين الشنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، سعود عبد العزيز العريفي، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، الرياض، (د ط)، (د ت)، ص273.

2- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، تح: حسن مؤنس، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/1993م، ص371.

3- مجدي وهبة، كامل المهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص390.

ويتعزز المظهر الحجاجي للمناظرة في تعريف **حسين الصدّيق** بقوله: "يمكننا القول إنّ المناظرة هي نوع من أنواع الخطاب الاحتجاجي، الذي يمكن تعريفه بشكل سريع كما يلي: في هذا الخطاب يتوجه متكلِّم ما (أ) بالخطاب إلى مُستمعٍ ما (ب) بهدف تغيير رأي (ب) في قضية من القضايا، وينتمي هذا الخطاب إلى البيان باعتباره فنَّ الكلامِ أو فنَّ التعبيرِ عن الفكر".[1]

ومن خلال ما سبق يمكن استنتاج ما يلي:

- المناظرةُ فنٌّ من فنونِ القولِ.
- المناظرةُ تبادلٌ للكلامِ والرأيِّ المعارضِ.
- خطابٌ حجاجيٌّ.
- اختلافٌ في الرأيِّ والفكرِ.
- تقديمُ الحججِ اللازمةِ للإقناعِ.
- إظهارُ الحقِّ والوصولُ إلى الحقيقةِ والإذعانِ لها من أيِّ طرفٍ.

4- المناظرات في المنطق والفلسفة

عُرِفَتْ المناظرة في الفلسفة اليونانية بطريقة المحاورة، وكان الهدف منها هو الانتصار على الخصم وتفنيد وجهات النظر وليس البحث عن الحقيقة، وقد كانت تعرف باسم "**الطوبيقا**" التي عرفت عند العرب بصناعة الجدل. وهي إحدى الصناعات الخمس المستخدمة في القياس المنطقي، وهذه الصناعات هي: (البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر والمغالطة).

1- حسين الصديق، **المناظرة في الأدب العربي الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، ط1، 2000، ص186.

إنّ التّحاور أو التّجادل يكون بين طرفين يدافعان عن أطروحتين متناقضتين، ونجد هذه الميزة في محاججة المناظر والفيلسوف، بوصفهما يرميان إلى إثبات رأي أو فكرة معينة، وتجاوز الخصم بقوة الحجة. وقد يصل من خلالها إلى ما يعرف بالمماحكة وهي العناد في التمسك بالرأي الذي لا يستهدف توضيحا لفكرة ولا دعما لحقيقة بل التمادي في اللّجاجة ومضايقة الخصم دون اللجوء إلى المغالطات المنطقية التي يدافع بها عن أطروحته وبدلا من مجادلته في حقيقتها.

وقد كان للترجمات دورها البارز في التعرف على الفلسفة اليونانية ونقلها إلى اللسان العربي خصوصا ما جاء به **أرسطو** وأستاذه **أفلاطون**، فهذا **أبو يوسف الكندي** (ت256ه) وهو من أكبر الفلاسفة العرب الكبار الذين اشتغلوا بالترجمة مع أنّه لم يكن ملمّا باليونانية، فاستعان بمترجمين مؤهلين من غير أن يكونوا أنفسهم مناطقة وفلاسفة، أن يترجموا نصوصا من الفكر اليوناني، فجعل الفلسفة والمنطق في خدمة الإسلام، ومع تزايد مجالس المناظرات والجدل و"نشوب الخلاف الفكري بين رجال الفكر والعلماء، انتهت عنايتهم بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة، ولكي يكونا في دائرة المنطق والفكر المستقيم، أسموها علم الجدل أو علم أدب البحث والمناظرة".[1]

ولما كان المجادلون من المسلمين وغير المسلمين لهم دراية ومعرفة بالمنطق اليوناني، لجأ المسلمون إلى مناظرة الخصوم بالمنطق، والرّد على أسئلتهم المحرجة مستعملين الديالكتيكية نفسها، فظهرت الفرق الكلامية والتي اشتغلت بما يسمى بعلم الكلام، وهو الذي عرفه **الفارابي** (ت 339 ه) بقوله: " وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة

1- محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص06.

التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل".[1] وبذلك يلجأ المتكلمون إلى الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية.

كما اعتبرت المناظرات والجدل من مباحث المنطق الذي هو فرع من فروع الفلسفة، حيث يُعنى بدراسة الأشكال الاستدلالية الصحيحة، وهو عند المناطقة "آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر".[2] والمقصود بالآلة هو الواسطة بين المتكلم (الفاعل) ومتلقيه (المنفعل) في وصول أثره إليه، كالمشرط للطبيب فإنّه واسطة بينه وبين المريض في وصول أثره إليه أو كالمنشار للنّجار فإنّه واسطة بينه وبين الخشب في وصول أثره إليه. كذلك المنطق فإنّه واسطة يستعملها المحاجج للتأثير في أذهان محاججيه بتوظيفه الاستدلالات الصحيحة التي تُقوِّمُ عقولهم وتدفعهم نحو الصواب والوصول إلى الحقائق أو المعتقدات الصحيحة. ويحدّد **الغزالي** تعريفا للمنطق "بأنّه القانون الذي يميّز صحيح الحدّ والقياس عن فاسدهما، فيتميّز العلم اليقيني عمّا ليس يقينيا. وكأنّه الميزان أو المعيار للعلوم كلها".[3] ويعرّفه مناطقة بور- روايال (Port Royal) بأنّه "الفن الذي يقود الفكر أحسن قيادة في معرفة الأشياء سواء أن يتعلمها هو نفسه أو أن يعلمها للآخرين".[4] وعلى هذا الأساس يعني المنطق علم البرهنة على مسائل الفكر.

1- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد)، **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم: عثمان محمد أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1949، ص ص107-108.

2- الرّازي (قطب الدين ت 766هـ)، **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1367هـ/1948م، ص05.

3- أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1961، ص36.

4- ينظر: علي سامي النشار، **المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط5، 2000، ص10.

وسنكتفي في هذا المقام إلى الإشارة لعلاقة المناظرات بالمنطق الفلسفي من دون الإشارة إلى علم المنطق ومسائله المتشعبة، على الرغم من أهمية معرفة تاريخه، وقد صدق من قال: "إنّنا لا نفهم علما حقّ الفهم إلاّ من خلال تاريخه".[1]

وبما أنّ المنطق الفلسفي ينطلق من مقدمات ومبادئ أساسية للوصول إلى نتائج صحيحة، فإنّ المناظرة تهدف إلى إظهار الحق وبطلان حجج الخصوم بالأدلة المقنعة، وفي هذا المقام نشير إلى المناظرة الشهيرة التي وقعت بين **أبي سعيد السيرافي النحوي** و**متّى بن يونس** الفيلسوف النصراني، التي رواها **أبو حيان التوحيدي** في (الإمتاع والمؤانسة)،[2] حيث تكشف هذه المناظرة عن حوار بين الوافد (المنطق اليوناني) والموروث (النحو العربي) وهو حوار طبيعي ينشأ في كل عصر بين ثقافتين، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، وبين فكر الأوائل وفكر الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين، كما تكشف أيضا عن العلاقة الجدلية بين المنطق والنحو، حيث لم يرض النحاة بمزج مادتهم النحوية بالمنطق، في حين يزعم المنطقي بتعظيم المنطق وأنّ النحاة يحتاجون إليه في بناء مسائلهم وقواعدهم النحوية، وأنّ نحوهم لا يمكن أن يقوم إلاّ عليه، وفي ظلّ هذا الصراع والجدال "انقسمت الدراسات المعاصرة فريقين؛ فريق تعصب للثقافة العربية فكان يرفض فكرة التأثير، ويرى أنّ النحو العربي وليد البيئة العربية والثقافة الإسلامية المحضّة، وفريق يرى أنّ العرب تأثروا بالمنطق الأرسطي وكان هذا التأثر واضحا في نحوهم وطرائق تفكيرهم النحوي".[3] والحال أنّ كليهما مكمل

1- ينظر: روبير بلانشيه، **المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل**، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص07.

2- أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1992، ص69. وما بعدها.

3- إبراهيم السمرائي، **من قراءة في كتب المنطق للفارابي**، مجلة المورد العراقية، مج4، ع3، خريف 1975، ص29.

للآخر، فقد أصبح المنطق يحتل في بحوثه الكثير من مسائل النحو، كما ظلّ النحوي يستعين بالقضايا المنطقية مثلّ القياس والتعليل والتعريف، إلاّ أنّ ذلك كان سطحيا، وإذا كانت الأصول النحوية العربية لا تختلف كثيرا عن بعض الأصول المنطقية، فهذا لا يعني أنّ النحو العربي تأثر بالمنطق الفلسفي، وفي هذا السياق يقول عبد الرحمن حاج صالح: "لابُدّ من مشابهة عريقة بين المنهاجين حيث تثبت القرابة إذ قد تكون المشابهة السطحية من محض الاتفاق".[1]

لقد أصبح المنطق يتدخل في جميع العلوم، ومنها فن المناظرة، فكان بمثابة أدلة النظر عند المتكلمين، وأثّر في العلوم العربية كالنحو أشد التأثير وهذا ما أشار إليه **السّجستاني** بقوله: "إنّ النّحوَ منطقٌ عربيٌّ، والمنطقُ نحوٌّ عقليٌّ، وجُلّ نظر المنطقيّ في المعاني، وإنْ كان لا يجوز الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجُلّ نظر النّحوي في الألفاظ، وإنْ كان لا يسوّغ له الإخلال بالمعاني الّتي هي لها كالحقائق والجواهر".[2] **فالسّجستاني** يحدّد بأنَّ النّحو يختصّ بالألفاظ العربيّة بينما المنطق يبحث في قواعد الفكر بقصد معرفة صحيحها من فاسدها، كما يقوم بتطبيق هذه القوانين العامة في مناهج البحث المختلفة.

ومن أمثلة اختصاص النحو بالألفاظ دون الإخلال بالمعاني، واختصاص المنطق بالمعاني دون الإخلال بالألفاظ؛ أن تتفق جملتان في الصورة النحوية وتختلفان في الصورة المنطقية من قبيل: يُوجَدُ فِي القِسْمِ تَلاَمِيذُ، وَيُوجَدُ فِي المَصْنَعِ عُمَالٌ، كما وقد تتفق جملتان في الصورة المنطقية وتختلفان في الصورة النحوية من قبيل: لَدَيَّ قَدَمٌ بِهَا أَلَمٌ، وَيُوجَدُ أَلَمٌ فِي قَدَمِي. واستعانة النحو بالفكر

1- عبد الرحمن حاج صالح، **النحو العربي ومنطق أرسطو**، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، العدد1، 1964، ص76.

2- ينظر: أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ص169-170.

المنطقي لوجود ترابط بين الألفاظ ودلالاتها المعنوية من خلال التركيب ضمن قواعد منطقية يتقبلها العقل، "ذلك لأنّ النفس قد تعودت ملاحظة المعاني من الألفاظ بحيث إذا أرادت أن تتعقل المعاني وتلاحظها تتخيل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعاني ولو أرادت تعقل المعاني صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة".[1] ومن هنا جاء اعتناء المناطقة بالألفاظ التي هي أداة للتعبير عن المعاني.

ويمكننا القول، إنّ المناظرة صورت واحدا من أهم أساليب التحاور والتجادل التي انتهجها المناظرون وفلاسفة المنطق، وفق القياس الاستدلالي ونقض الحجج وتقديم الأدلة والبراهين، حيث تعود هذه الثقافة (المناظرة) إلى الفلاسفة القدامى **كأفلاطون** و**أرسطو** ثم ارتبطت إسلاميا بالجدل وعلم الكلام وفق نسق فكري معرفي منظم يتوسل المنطق الفلسفي ويستحضر العقل ومن دون إغفال الترابط المنظم بلاغيا ومنطقيا في لغتها من خلال توظيف جملة من الأدوات الحجاجية التي هي ضرورة قصوى من مقوماتها.

5- أركان المناظرة

تُعدُّ المناظرة فنًّا من فنون الخطاب المؤسس على الجدل، فهي تعمل على تصحيح الآراء بإقامة الدليل المقنع على صحته أو بطلان نقيضه، وركنا المناظرة (الموضوع وطرفا المناظرة) أحد الجوانب التي تستند إليها، فيكونا من أجزائها الأساسية، وهذه الأركان هي التي لا تقوم المناظرة إلاّ بها.

وتختلف أركان المناظرة عن شروطها على الرغم أنّهما يشتركان في كونهما من أسباب تمام صحة المناظرة، ولكن يختلفان في كون أركان المناظرة تقع من داخل المناظرة نفسها، بينما الشروط تقع من خارج ماهية المناظرة كالمكان والزمان والجمهور، يقول الناظم:

1- الرّازي، **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، ص28.

وَالرُّكْنُ مَا فِي ذَاتِ الشَّيْءِ وَلَجَا *** وَالشَّرْطُ عَنْ مَاهِيَةٍ قَدْ خَرَجَا.[1]

وقد جاء في معجم التعريفات "رُكْنُ الشَّيْءِ: مَا يَتِمُ بِهِ، وَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِ بِخِلَافِ شَرْطِهِ، وَهُوَ خَارِجٌ عَنْهُ".[2]

وعلى هذا فإنَّ ركني المناظرة ما كان جزءًا أساسيًّا منها كالجدار من الغرفة والسّجود من الصّلاة، وكالخبر في الجملة الاسميّة والفاعل للفعل.

واتّفق كثير من العلماء على أنّ للمناظرة ركنين أساسيين لا تصح إلاّ بهما:

الركن الأول: تحديد موضوع المناظرة بين كلا المتناظرين وتعيين أهدافها وتشخيص معالمها، وبيان الغرض منها من خلال إظهار الحقّ وإقناع الطرف الآخر بهذا الحقّ، واعتماد الدقة العلمية والشّروط المنطقية بغية الوصول إلى الصّواب.

أما الركن الثاني: فيستوجب وجود فريقين يتحاوران حول موضوع المناظرة، أحدهما: مدّعٍ أو ناقل خبر، والآخر: مُعترِض عليه. فإنْ كان الموضوع تعريفا أو تقسيما، سُمِّيَ المعترض عليه (مستدلا) وسُمِّيَ صاحب التّعريف أو التّقسيم (مانعا). وإنْ كان الموضوع (تصديقا) –أي قضيّة منطقيّة– فالمعترض عليه يسمّى (سائلا)، وصاحب التّصديق ومُقدِّمه يسمّى (معلّلا).[3] ويسمّى البادئ بالكلام (معلّلا) والمعترض (سائلا)، أو يسمّى البادئ بالكلام (مانعا) والمعترض (مستدلا)، وذلك تبعا لموضوع المناظرة، وقد ينعكس الأمر أثناء المناظرة، وذلك

1– ينظر: عبد العالي ملوك، **التّرجيح المصلحي من خلال القرآن الكريم**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص104.

2– الشريف الجرجاني، **معجم التعريفات**، تح: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص97.

3– عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص374.

بتحول (السائل) إلى مقدِّم تصديق جديد فيكون حينئذ (معللا)، ويكون مقابله الّذي يعترض عليه (سائلا).[1]

6- مراحل المناظرة ونتيجتها

أ- مراحل المناظرة

لما كانت المناظرة ممارسة حوارية بين مُدَّعٍ ومُعترِضٍ يسعى كل منهما إلى إعلان وجهة نظره إزاء الموضوع المتنازع فيه بشتّى الطّرق العلميّة والمنطقيّة، كان لابُدّ من تحديد بنية منظمة لها بين طرفيها، وبما أنّ المناظرة تتّصف بتعدّد أدوار الكلام فيها بغية تحقيق الإقناع والإفحام، فلابُدَّ من مرورها عبر مراحل يتّبعها المتناظران بانتظام وترتيب، وهذه المراحل هي:

- مرحلة المبادئ: وفي هذه المرحلة "يتم تعيين موضوع النزاع بدقة، حتّى لا يتشتّت الفريقان في أطراف غير متطابقة، وحتى لا يتكلم كلّ واحد منهما في وادٍ غير الوادي الذي يتكلم فيه مناظره"؛[2] أي يجب ألاَّ يتشعّبَ الموضوع فيه إلى أمور أخرى بعيدة عن الموضوع المتنازع فيه، لأنّ الذي يتّبع مثل هذا النهج يهدف إلى تحقيق غايّة معيّنة هي التّعمية عن الحقيقة أو إيصال معلومات ناقصة، فكل مناظرة تسودها مثل هذه النزعة هي مناظرة لا طائل منها، وكان **سقراط** يقول: "إذا عُرِفَ موضوع النّزاع بَطُلَ كلُّ خلافٍ، وذلك لأنّ كلا المتناظرين المختلفين في طلب الحقيقة يقع نظره على ما لا يقع عليه نظر الآخر، ويبني حكمه على ما وقع عليه نظره، فكأنّهُ في الحقيقة لم يتلاق مع خصمه في موضوع".[3]

1- المصدر السابق، ص374.

2- المصدر نفسه، ص376.

3- ينظر: محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص08.

- مرحلة الأواسط: ويتمّ فيها تقديم الدلائل والحجج والبراهين القاطعة على صحة دعوى كلِّ طرفٍ ضمن المنهج المتّفق عليه "وحتى يظهر فيها لزوم المطلوب".[1]

- مرحلة المقاطع: وهي المرحلة التي إذا انتهت فيها تقديم الأدلة والحجج والبراهين، وصلت فيها المناظرة إلى إعلان التّسليم بالقضايا المتّفق عليها وقبول نتائجها، وهو "اليقين الذي يجب التّسليم به بالضّرورة العقليّة أو الظّنّي الّذي يسلّم به الخصم".[2] وفي السّياق نفسه يقول **الخطيب البغدادي** (ت 462 هـ): "فَيَنْبَغِي لِمَنْ لَزِمَتْهُ الحُجَّةُ، وَوَضَحَتْ لَه ُالدَّلاَلَةُ، أنْ يَنْقَادَ لَهَا، ويصِيرَ علَى مُوجِبَاتِهَا، لأنَّ المقصُودَ مِنَ النَّظَرِ والجَدَلِ طَلَبُ الحَقِّ، واتِّبَاعُ تَكَاليفِ الشّرْعِ".[3] وكان الخليفة المأمون يقول: "إِذَا وُضِّحَتِ الحُجَّةُ ثقُل علَى الأسْمَاعِ اسْتِمَاعُ المُنَازَعَة فيها".[4]

ب- نتيجها

وهي التي يعجز فيها طرف من الأطراف المتنازعة عن مجاراة الطرف الآخر لغلبة حجته وقوتها، فتكون النتيجة انتصار طرف على آخر سواء أَسَلَّمَ الطرف الآخر بتلك النتيجة أم لا؟ وجاء في آداب البحث والمناظرة "لابُدَّ في المناقشة أن تنتهي بعجز أحدهما عن دفع دليل الآخر، فَإِنْ كان العاجزُ هو السائلُ سُمِّيَ مُلزَما، وسُمِّيَ عَجْزُه ُإلزامًا، وإن كان العاجز هو المعلِّل سُمِّيَ مُفحَمًا، وسُمِّيَ عَجْزُهُ إفحامًا".[5]

1- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة**، ص376.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد)، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تح: عادل بن يوسف العزازي، ج2، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ/1996م، ص112.

4- المصدر نفسه، ص113.

5- محمد الأمين الشنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، ص273.

7- شروط المناظرة

لمَّا كانت المناظرة عملية تفاعلية تقوم على تجاوب طرفين حول مسألة محورية، بحيث يسعى كل طرف إلى إيجاد الحلّ المناسب لها وكشف وجه الصواب فيها، استلزم ذلك توفّر شروط هي بمثابة آداب وأخلاقيات تبنى عليها المناظرة، على أنَّ الأصل في مشروعيتها قوله تعالى: «وَجَٰدِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ».[1] وهذا هو الجدل المحمود الذي أشارت إليه الآية وهو جَدلُ تقريرِ كلّ ما هو حقٌّ وإظهاره، بخلاف المذموم الذي غرضه تقرير الباطل بعد ظهور الحقِّ، ومن المعلوم أنّ "المقدمات الّتي تتركب منها الأدلة التي يَحْتَجُ بها كل واحد من المتناظرين، إنّما توجَّهُ الحجّة بها منتظمة على صورة القياس المنطقي".[2] وهذا القياس يتركب من مقدمتين كبرى وصغرى، حيث تكون نتيجته صحيحة إنْ رُكِّبَتْ مقدماته على الوجه الصحيح.

وتتّخذ المناظرة بمفهومها الواسع أنماطا عدة، كلّ واحد منها يهدف الوصول إلى الحقّ والصواب تحت معنى التفاعل الإيجابي بين طرفين أو بين عدة أطراف، على أن تكون المسألة المتناظر فيها خلافية؛ لأنَّ المتّفق عليه ليس بمحل النزاع، ولا تجري فيه المناظرة أصلا، وما قد يتردد من كلام في المسائل المتّفق عليها إلاّ نوع من مدارسة العلم، والحقيقة أنَّ كلّ واحد من المتناظرين يخالف الآخر في ما يذهب إليه وما يعتقده، يقول **ابن عقيل الحنبلي (ت 513 ه)** في مقدمة كتابه (الجدل على طريقة الفقهاء): "إنّما بدأت بذكر الخلاف؛ لأنّ الجدلَ ينبني عليه ولا يكون الجدل مع الاتِّفاق".[3] وعليه، يجب أن يسلّم كلا

1- سورة النحل، الآية 125.

2- محمد الأمين الشنقيطي، **آداب البحث والمناظرة**، ص04.

3- ابن عقيل الحنبلي (أبو الوفاء علي بن محمد)، **الجدل على طريقة الفقهاء**، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، (د ط)، (د ت)، ص17.

المتناظرين بالأمور والقضايا التي هي من البديهيات والمسلّمات التي لا يجري فيها التناظر، إنما الاختيار يكون جاريا على المختلف فيه لإثبات أمر متخاصم عليه بغية الوصول إلى الصواب.

ويشترط في المناظرة أيضا تساوي الرتبة في العلم بين المتناظرين، وذلك "أنْ يكون المتناظران متقاربين معرفةً ومكانةً، حتّى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر، أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيه".[1] وعليه إذا اختلفت الرتبة بين المتناظرين لا يحصل الانتفاع منها، وفي ذلك يقول **ابن عبد البر** (ت 463 هـ): "لا تَصِحُّ المناظرة ويظهر الحقّ بين المتناظرين حتّى يكونا متقاربين أو مستويين في مرتبة واحدة من الدّين والفهم والعقل والإنصاف، وإلاّ فهو مراءٌ ومكابرةٌ".[2] فإنْ كان غير ذلك خرجت المناظرة عن مسارها الصحيح، وقد تتحول إلى مجرد جدال عقيم، يكتنفها عناد ونزاع بين المتناظرين لا لإظهار الحقّ، بل لإظهار الغلبة على الخصم، ولأنَّ الأمر ليس مجرد إبراز للحجج والبراهين على الآراء والأفكار المعروضة، بل الأساس فيها تقبل الحقّ مع الإذعان له حين ظهوره، يقول **ابن عقيل الحنبلي**: "لا يتجَادَلُ إلاّ النّظِيرَانِ، ومَنْ لا يكون نَظِيرًا فإنّمَا هوَ مُسْتَرْشِدٌ وسَائِلٌ".[3] وقد جاء في معجم الأدباء أنَّ **الفرّاء** قال: "مَدحَني رجلٌ من النحويين فقال لي: ما اختلافك إلى الكسائي، وأنت مثلُه في النّحو، فأعجبتني نفسِي فأتيته فناظرتُه مُناظرةَ الأكْفَاءِ، فكأنِّي كنتُ طائرًا يغرف من البحر بمنقاره".[4] وقد ورد في كتاب (البدايّة

1- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص74.

2- ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري)، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ج1، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، (د ط)، (د ت)، ص972.

3- ابن عقيل الحنبلي، **الجدل على طريقة الفقهاء**، ص02.

4- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله)، **معجم الأدباء** "**إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**"، تح: إحسان عباس، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1943، ص1748.

والنهايّة) أنَّ القاضِيَّ **شُريحَ** قضى ليهودي على أميرِ المُؤمِنين **عَلِيٍّ** -رضي الله عنه- في دِرْعٍ لعليٍّ وجدها اليَهُوديُّ، فقال القاضِي: قِفْ يَا أَبَا الحَسَن بِجِوارِ خَصْمِكَ، فيعترضُ أميرُ المُؤمِنين قَائلاً: هَذا أوَّلُ الجُورِ، أَكَنَيْتَنِي وتُنَادِي اليَهُودِي باسْمِهِ.[1] ولهذا كان العلماءُ حَريصِين على هذا الشَّرط، فلا يتقدم أحدُهم على مناظرةِ مَنْ هو فوقه معرفةً ومكانةً، كما يقول **الإمام الجويني** (ت 478 هـ): "المُحَافَظَةُ على قدَرِ خَصْمِكَ، فتُمَيِّزُ بين النَّظيرِ وبين المُسْتَرْشِدِ وبين الأستاذ، ومن يصلح لك، لتناظر كلاًّ على حقِّه وتحفظ كلاًّ على رتبته".[2] من هنا استلزم في المحاورة التّكافؤ بين المتناظرين، وإلاّ فإنّ الغلبة ستكون للجاهل، وفي ذلك يقول **الإمام الشّافعي** رحمه الله: "مَا نَاظَرْتُ عَالِمًا إلاَّ غَلَبْتُهُ، ومَا نَاظَرْتُ جَاهِلاً إلاَّ غَلَبَنِي".[3] فالجاهل لا علم عنده حتى يناظر، كما أنّه لا يَفهمُ قولَ مُنَاظِرِهِ ولا يدركُهُ، فلا يمكن أن تستقيم المناظرة بين متناظرين أحدهما أقلّ قدرًا ومرتبةً من الآخر.

ومن شروط المناظرة أيضا؛ اتفاق المتناظرين على المسائل الكلية، وإذا لم يكن المتناظران مُتَّفِقَيْن على الكليات لم يُنتفَعُ بالمناظرة وتعطلت في بدايتها، ولولا هذه الكليات لَمَا أمكن التصديق بالقضايا، فلكلِّ علمٍ موضُوعُه الخاصُّ به، فموضوعُ علم النحو هو البحث عن الكلمات من حيثُ الإعرابُ والبناءُ، وموضوع علم الطب بدن الإنسان، وموضوع علم الكلام هو إثبات العقيدة الدينية، وموضوع الحساب الأعداد، وموضوع فنّ المناظرة هو الأبحاث الكلية المشتملة على الأبحاث الجزئية، ومن ذلك معارضة دليل بعينه "وهو أنْ يبطلَ

1- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر)، **البداية والنهاية**، تح: إحسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، ج1، (د ط)، 2004، ص1193.

2- الجويني، **الكافية في الجدل**، ص130.

3- ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج1، ص974.

السائلُ ما ادَّعَاهُ المعلِّلُ وأقام عليه الدَّليلُ، حيث يُثبِتُ السائلُ بالدّليل نقيضَ هذا المُدّعى أو يُثبِتُ بالدَّليل ما يساوي نقيضُه. وبواحدٍ من هذه الثلاثة تتمُ المعارضةُ ويسلِّم السائلُ إبطال ما ادَّعاهُ المعلِّلُ".[1] ومثال ذلك:

أ- المعلِّل: هذا الكونُ قديمٌ، لأنّه أثرٌ قديمٌ، وكلُّ ما هو أثرٌ للقديم قديمٌ

(دعوى، هي تصديق نظريّ مقرون بالدّليل عليه)

السّائل: هذا الكونُ حادثٌ، لأنّه متغيِّرٌ ولأنّ قوانينه تثبتُ أنّ له بدايةً، وكل ما هو كذلك فهو حادثٌ.

(معارضة بدعوى أخرى هي نقيض دعوى المعلّل، وهي تصديقٌ نظريّ مقرونٌ بالدَليل عليه، وحتى تثبت نقيض الدعوى بطلت الدعوى).

ب- المعلِّل: أكثر الناس شاكرون لربِّهم، لأنّ الله يزيدهم من فضله، وكلُّ مَنْ يزيده الله من فضله فهو شاكر.

(دعوى، وهي تصديق نظريّ مقرون بالدّليل عليه)

السّائل: أكثر النّاس عُصاةٌ لربِّهم، لأنّهم لا يلتزمون فعل ما أمرهم الله به وترك ما نهاهم عنه، وكل من كان كذلك فهو عاصٍ.

(معارضة بدعوى أخرى، وهي تصديق نظريّ مقرون بالدّليل عليه، وهي مساوية لنقيض دعوى المعلِّل لأنّ (عصاة لربهم) مساوية في الماصدق لـ: (غير شاكرين لربهم) فتمّ للسائل بهذه المعارضة إبطال دعوى المعلِّل.

ج- المعلِّل: هذا الواقف على الجبل ليس بحيوان، لأنّه لو كان حيوانا لتحرك، وكلّ ما لا يتحرك فهو ليس بحيوان.

1- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص428.

(دعوى، هي تصديق نظريّ مقرون بالدّليل عليه)

السّائل: هذا الواقف على الجبل إنسان، لأنّه ناطق، وكلّ ناطق إنسان، (معارضة بدعوى أخرى، هي تصديق نظريّ مقرون بالدّليل عليه). وهي أخصّ من نقيض دعوى المعلّل، لأنّ (إنسان) أخصّ من (حيوان) الذي هو نقيض (ليس حيوان) فتمّ للسّائل بهذه المعارضة لإبطال دعوى المعلِّل.[1]

وعلى هذا تكون المعارضة مقابلة دليل بمثله أو بما هو أقوى منه.

من بين شروط المناظرة العلمية التي يجب توفرها حتى تكون صحيحة "أنْ يجريَ المتناظران مناظرتهما على عرف واحد، فإذا كان كلام (المعلِّل) جاريًّا على عرف الفقهاء فليس (للسائل) العارف بذلك أن يعترض عليه استنادا إلى عرف النّحاة، أو الوضع اللّغويّ، أو عرف الفلاسفة، أو نحو ذلك".[2]

وأيضًا، أنْ لا يقطع أحدهما كلام صاحبه، فإذا قطع صاحبه كلامه قال له: الكلام بآخره، فيبقى كما قيل في المثل: لِمَ بَاؤُكَ تَجُرُّ وبَاؤُنَا لا تَجُرُّ.[3] ولِيجعلا الكلامَ مناوبةً، بحيث يستمع المعترض/السائل للمعلِّل حتّى ينتهي من استعراض الدّليل وبعد ذلك يقرر اعتراضه. والقول الآتي يثبت جُملةً منَ الآداب التي ينبغي أن يلتزم بها كلُّ مناظر: "اِجْتَمَعَ مُتَكَلِّمَانِ، فقَالَ أَحَدُهُمَا: هَلْ لَكَ فِي المُنَاظَرَةِ؟ فقال: على شَرَائِطَ أنْ لا تَغْضَبَ ولا تَعْجَبَ ولا تَشْغَبَ ولا تَحْكُمَ ولا تُقْبِلَ عَلَى غَيْرِي وأَنَا أُكَلِّمُكَ ولا تَجْعَلَ الدَّعْوَى دَلِيلاً ولا تُجَوِّزَ نَفْسَك تَأوِيلَ آيَةٍ عَلَى مَذهَبِك

1- المرجع السابق، ص ص428-429.

2- المرجع نفسه، ص375.

3- نجم الدين الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، ص14.

إلاّ جَوَّزْتُ إلى تأوِيلِ مِثلِهَا عَلَى مَذْهَبِي، وعَلَى أنْ تــؤثِرَ التّصَــادُقَ وتتفَــادَ للتّعَــارُف وعلَى أنَّ كَلاَمَنَا تُبْنَى مُنَاظَرَتُهُ عَلَى أَنَّ الحَقَّ ضَالَّتُهُ والرُّشْدَ غَايَتُهُ".[1]

1- الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تهذيب: إبــراهيم زبــدان، مطبعــة الهــلال بالفجالة، مصر، (د ط)، 1902، ص37.

الفصل الثاني

الحجاج الحواري العقلي

في المناظرات

يتميز خطاب المناظرة بطابعة الحواري العقلي، وهو ما يميزه عن غيره من أشكال التواصل، حيث يكتسي هذا الخطاب طابعا حجاجيا يتم فيه الدفاع عن قضية متنازع حولها بتوظيف جملة من الآليات والإسترتيجيات؛ كحضور السؤال بشكل مكثف؛ إذ يشكل الوسيلة الأكثر استخداما لمواجهة الخصوم وإقناعهم أو الاستعانة بآلية النفي بوصفها آلية للنقض والاعتراض على فكرة أو قضية والتأثير في المخاطَب، وتوظيف بنية المفاضلة سعيا لتقريض الذات وإبراز عظمتها والانتقاص من الآخر في الآن ذاته، ولكي تتسع دائرة الحوار يتم التأشير بواسطة الإشاريات التي تحيل إلى التفاعل بين الذوات الحاضرة في العملية التخاطبية وسنعرض لهذه الاستراتيجيات من باب التوضيح.

المبحث الأول: تداولية الاستفهام

1- الاستفهام (المصطلح والمفهوم)

كان للغويين العرب نظرةٌ خاصةٌ حول مفهوم الاستفهام، فقد جاء في **الفروق اللغوية:** "أنّ الاستفهام لا يكون إلاّ لما يجهله المستفهِم أو يشكّ فيه، وذلك أنّ المستفهِم طالبٌ لأنْ يفهم، ويجوز أن يكون السائل يسأل عمّا يعلم وعمّا لا يعلم".[1] وفي **الصّاحبي** "أنّ الاستفهام استخبارٌ؛ أي طلب خُبْرِ ما ليس عند المُستخبِر،[2] والفرق بين الاستخبار والاستفهام: " أنّ أولى الحالين الاستخبار، لأنّك تستخبر فتجاب بشيء، فربما فهمته وربما لم تفهمه، فإذا سألت ثانية فأنت مُستفهِم".[3] وبهذا يكون الاستفهام وسيلة لغوية للتواصل الكلامي لا يشترط فيه أحيانا الحصول على جوابٍ.

1- أبوهلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص37.

2- ابن فارس (أبو الحسن احمد بن زكريا)، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تح: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993، ص186.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والسؤال هو "طلب الإخبار بأداته في الإفهام، فإنْ قال: "ما مذهبك في حدوث العالَم؟ فهو سؤال، لأنّه قد أتى بصيغة السؤال، وإنْ قال: "أخبرني عن مذهبك في حدوث العالَم، فمعناه معنى السؤال ولفظه لفظ الأمر".[1] وبذلك يخلق الاستفهام حالة من التفاعل بين المتكلم والمخاطب.

وقد جاء في **المعجم الفلسفي** أنّ السؤال: "ما يُسأَل، وهو استدعاء المعرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة، والسؤال للمعرفة قد يكون للاستفهام والاستعلام تارة أو للتعريف والتبيّين تارة أخرى، وإذا كان السؤال للجدل كان من حقِّه أن يطابق موضوعه بلا زيادة ولا نقصان، وقد يكون معنى السؤال الطلب؛ أي طلب الأدنى من الأعلى، وقد يقارب معناه معنى الأمنية إلاّ أنّ الأمنية تقال فيما قُدِّرَ والسؤال يقال فيما طُلِبَ وإذا كان السؤال بمعنى الطلب والالتماس تعدّى إلى مفعولين بنفسه كقولك: سألتك العفوَ، وإذا كان بمعنى الاستفسار تعدّى إلى المفعول الأول نفسه، وإلى المفعول الثاني بـ(عن) كقولك: سألتُه عن مذهبه، وقد يدلّ بالسؤال على الاعتراض وبالسائل على المعترض، فيكون السائل مَنْ نَصَّبَ نفسه لنفي الحكم الذي ادَّعاه المُدَّعي بلا نصب دليل عليه، وقد يطلق على ما هو أعمُّ؛ أي على كلِّ ما تكلم به المدَّعي".[2]

ويشترط في السؤال: أن يكون مطابقا لموضوعه، وأن يكون واضحا معقولا، لأنّه إذا لم يكن كذلك أدى إلى المغالطة، كسؤالك عن البحر مثلا: أهو أرضٌ أم سماءٌ؟ فهو سؤال غير معقول، ومن سؤال المغالطة "أنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم أتاه ابن الزّبعري وهو من مشركي قريش، فقال للرّسول: أليست

1- أبوهلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص37.

2- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ص ص674-675.

اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح، وبنو مليح عبدوا الملائكة. فقال الرسول: بل هم، عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك".[1]

إنّ سؤال السائل بالاستفهام المنفي (أليس) أفاد التقرير سعيا منه إلى حمل المخاطَب (الرسول صلى الله عليه وسلم) على الإقرار والاعتراف بما جاء به، لكن الرسول الكريم أبطل دعواه بأنّ سؤاله غير وارد أو هو من الأسئلة الفاسدة التي تحمل ما يسمّى بالمغالطة، ولمّا كان هذا الاستفهام المنفي بـ (الهمزة والنفي)، فقد استدعى جوابا من المعترض بلفظ (بل) الذي يفيد الإضراب الإبطالي وهو إبطال حكم المدَّعي (المعلّل)، وإثبات غيره. أي إبطال حكم متقدم بحكم متأخر، وقد أثبت الرسول أنّ مدّعيه كاذب وانصرف عنه إلى الحكم التالي لـ(بل) وأنّ هؤلاء (اليهود والنصارى وبنو مليح) ما عبدوا إلاّ الشياطين التي أوحت إليهم فعلهم هذا.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ بنية الاستفهام داخلة في الطلب، ولها دليلٌ لفظيٌّ يدلّ عليه، ومن ثم فإنّ جملة الاستفهام جملةٌ طلبيةٌ، يكون فيها التواصل كلاميًّا بين مُستفهِمٍ ومُجيبٍ، واستعمال الملفوظات في هذا المقام يعني إثارة الانتباه حول سؤال مفترض، قد نكون متفقين حول مضمونه أو قد لا نكون، لكنّه يشكل نقطة انطلاق التواصل بين الناس. وفي تصور **ميشال مايير** أنّ السؤال يكون صريحا أو ضمنيا، حيث يخرج عن معناه الحقيقي الموضوع له للدلالة على معانٍ أخرى تقوم بوظيفتها الحجاجية ومهمتها التوجيه: "على أنّ التوجيه هو على الحقيقة

1- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د ط)، 1976، ص138.

توجيه للسامع والخطاب معا".[1] وهذا التوجيه هو عبارة عن عنصر لساني يقوم بتوجيه الملفوظ نحو نتيجة محددة لا تتعدى إلى غيرها.

ويعدّ الاستفهام في الدرس التداولي من الأفعال الإنجازية، ويضعه **سيرل** ضمن التوجيهات، فهو فعل لغويّ أو قوّة إنجازيّة شأنه في ذلك شأن باقي القوى الإنجازية، حيث تتخذ الملفوظات في هذه البنية أشكالا متنوعة تتماشى مع سياق التلفظ، فتوظف من أجل ممارسة أو إنجاز فعل ما، وهذا ما عبر عنه **جون ليونز (JohnLyons)**: "بأنّ هذه الأقوال الإنشائية ليست لها قيمة الحقيقة؛ إذ نستعملها لنصنع شيئا ما، لا لِأَنْ نقول إنَّ شيئا ما صادق أو كاذب".[2]

وقد ميّز **جاك موشلر** الملفوظ الإنشائي عن الملفوظ الخبري بقوله: "يحصل تمييز الملفوظات الإنشائية (الإنجازية) عن الخبرية بأنّها غير قائمة على ثنائية الصدق والكذب، ولا تعزى لنشاط القول، ولكن للفعل (إنّهَا تُنْجِزُ فِعْلاً)، وإنجاز هذا الفعل هو وظيفة عملية التلفظ (الفعل هو نتاج القول)".[3]

وما نلحظه أيضا أنّ العرب التداوليين أطلقوا على الاستفهام اسم (الطلبيات)، وهو حمل المخاطب على فعل شيء ما، حيث يستدعي الطلب مطلوبا غير حاصل في اعتقاد المتكلم وقت الطلب، ويندرج ضمنها طائفة من الأفعال الإنجازية، حيث تتأكد القوة الإنجازية للأفعال من النّظم المترتّب عنها، وهذا ما أشار إليه **الجرجاني** في سياق نظرية النّظم، إذ يقول: "اعلم أنّ ليس النّظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو) وتعمل على قوانينه

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2007، ص36.

2- ينظر: صابر الحباشة، **لسانيات الخطاب (الأسلوبية والتلفظ والتداولية)**، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2010، ص199.

3- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عزالدين المجدوب، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010، ص78، وينظر: ص223.

وأصوله وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تُخِلُّ بشيءٍ منها".[1] وهذا التعريف من أهم تعريفات **الجرجاني**، فقد بين فيه الغاية من النّظم وهو توخي المعاني النحوية واستعمالها على الوجه الأصح، للتعبير عن المقصود؛ فالمعاني النحوية هي الأساس الذي تقوم عليه البلاغة، وقوة الأفعال الإنجازية تكمن في الكشف عن أسرار الملفوظات القائمة على المقاصد الدلالية، والقصد ضروري لإنجاز أفعال لغوية متعددة في سياقات متنوعة، وهذا ما يقرّب نظرية **الجرجاني** في النّظم من نظرية **أوستين** في الأفعال الكلامية، فنظريته تقوم على الأركان الثلاثة: فعل القول، وعمل القول والتأثير بالقول، والتأثير لا يحدث إلاّ عبر قوة الحجة والاقتناع بها، ويمكننا القول "إنّ القوة الإنجازية للفعل تتحدد من خلال مختلف الصور التي ينتظم فيها الكلام، والتي يتجاذب فيها المعنى والنحو؛ ليؤدي عدة وظائف بلاغية".[2]

ويبدو من هذه الأقوال الإنجازية –التي يسميها أوستين إنشائيات– إنّما يكون التلفظ بها هو جزء من القيام بفعل، بشرط توفر شروط معينة كمراعاة المتكلم شروط أدائها، فضلا على أنّ المتكلم يكون أهلا لفعلها، فإن لم تتوفر تلك الشروط فإنّ العمل لا يتمّ، فملفوظ (فُتِحَتِ الجَلْسَةُ) لا تكون له قيمة ولا فاعلية إلاّ إذا كان من متكلم مؤهل وذي كفاءة، وغياب هذه الشروط يؤدي إلى إخفاق الفعل الإنجازي وفشله.

ويكشف التنوع في الوظائف التي يؤديها الاستفهام على التلاؤم مع الطبيعة الحوارية للمناظرة، فيسهم في وضع استراتيجيات فهم الخطاب وتأويله من قبل السامع، كما له دور

1– عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص81.

2– محمد مشبال، **البلاغة والأصول** "**دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي**"، نموذج ابن جنّي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2007، ص ص121–122.

مهم في أيّ خطاب حجاجي، حينما يكون موجَّها إلى متلقٍ ما، يفترض أن يجعله قادرا على الفهم، فالمتكلم عند اصطناعه سؤالا ما مع متلقيه يكون قد أشركه معه في بناء المعنى إشراكا ضمنيا، ويكون قد أعطاه حقَّ النَّقض.

والأقوال التي تأتي في صيغة الاستفهام تخلق حجاجا تواصليا بين المتكلم ومتلقيه، وهذا التواصل الحجاجي يتمثل في حمله على التسليم بموقف المتكلم والعمل بدعواه، "ولأنّ التداولية تتلخص في علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها، فهي تمنح هذه الأفعال إطارا تواصليا ضمن بنية خطابية قابلة للتأويل، أي ما يسمى بالتأويل التداولي للعبارات".[1]

وسنعمل في هذا المقام على تحليل بنية الاستفهام باعتبارها عملا لغويا مهيمنا على الخطابات الحجاجية وبخاصة المناظرات، إذ لا يمكن تصور مواجهة أو نزاع بين طرفين دون توظيف السؤال، لأنّ كلّ قولٍ يتضمن سؤالا فهو يستمد منه دلالته ومقصديته سواء كان المعنى الذي يحمله مصرحا به أو ضمنيا، إضافة إلى أنّ أغلب المتناظرين يتجاوزون المعنى الظاهر للملفوظات ويذهبون إلى معنى آخر مقصود.

ولا شكّ في أنّ للسؤال الحجاجي أهمية كبيرة في الخطاب، كونه حجاجا أكثر التصاقا بالمتلقين، حيث يتأسس تبادل السؤال والجواب، فنحصل على مساءلة متبادلة، تكشف عن وظائف حجاجية ومقاصد تداولية غايتها التأثير والإقناع، وهذه هي هوية الحجاج، فضلا على أنّ المساءلة تقوم بتحريض المخاطَب على تغيير موقفه وتبني موقف آخر، ويمكن توضيح ذلك بما يرد في مقدمات المناظرات مثل: مناظرة رجل من العرب دخل المسجد يريد عمر بن

1- تيون فان دايك، **النص والسياق** "**استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي**"، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2000، ص257.

الخطاب، وقد كان الرجل مشركا وكاهنا، فتبدأ المناظرة بالسؤال: "هَلْ أَسْلَمْتَ؟ قال: نَعَمْ، قال عمر: هَلْ كُنْتَ كَاهِنًا فِي الجَاهِلِيّة".[1] والمناظرة بين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) مع الخوارج استهلها بسؤال: "مَنْ زَعِيمُكُمْ؟ قالوا: ابْنُ الكَوّاءِ، فقال لهم: مَا أَخْرَجَكُمْ عَنْ حُكْمِنَا؟ قالوا له: حَكَّمْتُمْ يَوْمَ صِفِّينَ".[2] وحوار سلمة بن دينار المعروف بأبي حازم التّابعي مع سليمان بن عبد الملك تستفتح بسؤال سليمان "يَا حَازِمُ مَا هَذَا الجَفَاءُ؟ ليردّ المخاطَب بسؤال آخر: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ وأيُّ جَفَاءٍ رَأَيْتَ مِنِّي".[3]

إلاّ أنّ استفهامات الاستفتاح في المناظرة حسب **مايير** وسيلة "لإعداد الآخرين وتهيئتهم"،[4] حتى لا يكون الكلام مفاجئا فيبتدأ بها لتنبيه الخصم ولغاية التأكيد أو النفي للأطروحة، ويمكن وصف ذلك بالاستنطاق الاستخباري، ومن أمثلة ذلك الاستجواب الذي قام به الرسول صلى الله عليه وسلم لغلامين من قريش حول ماء بدر عندما بعث صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص في نفر من أصحابه إلى ماء بدر يلتمسون الخبر له، فأصابوا راوية لقريش وأتوا بهما للنبي صلى الله عليه وسلم. فقال لهم: أَخْبِرَانِي عَنْ قُرَيْشٍ؟ قَالاَ: هُمْ واللهِ وراءَ هَذَا الكَثِيبِ الذِي تَرَى بالعُدْوَةِ القُصْوَى. فقال لهما رَسُولُ اللهِ: كَمِ القَوْمُ؟ قالا: كَثِيرٌ. قال: مَا عُدَّتُهُمْ؟ قالا: لاَ نَدْرِي. قال: كَمْ يَنْحَرُونَ كُلَّ يَوْمٍ؟ قالا: يَوْمًا تِسْعًا ويَوْمًا عَشْرًا. ثم قال لهما: فَمَنْ فِيهِمْ مِنْ أَشْرَافِ قُرَيْشٍ؟ قالا: عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وحكيم بن حزام، ونوفل

1- ابن هشام (محمد عبد الملك)، **السيرة النبوية**، تعليق وإخراج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ط3، 1410هـ/1990م، ص268.

2- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص173.

3- عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، دار الأدب الإسلامي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط15، 1997، ص186.

4- ينظر: عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص210.

بن خويلد، والنضر بن الحارث، وزمعة بن الأسود، وأبو جهل بن هشام، وأمية بن خلف، وسهيل بن عمرو، وعمرو بن عبد ودّ، فأقبل رسول الله على النّاس فقال: هَذِهِ مَكَّةُ قَدْ أَلْقَتْ إِلَيْكُمْ أَفْلاَذَ كَبِدِهَا.[1]

إنَّ بنية الاستفهام في هذه المحاورة تستثمره المحاججة في سياق استراتيجية الاستنطاق الاستخباري، وما نلحظه أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوظّف السؤال التلقيني الذي تكون إجابته بـ(نعم) أو (لا) الدال على أنّ السؤال مغلقٌ، بل وظف السؤال المفتوح الذي يتطلب الرّد، فكل سؤال يستدعي إجابة من المخاطَب، كما لم يطرح أكثر من سؤال في وقت واحد، وبذلك تتحقق القوة الإنجازية بمجرد التلفظ بالاستفهام، حيث ينجز المتكلم (الرسول الكريم) أفعالا لغوية داخل طبقات مقامية خاصة.

وقد أتت نمطية المناظرات ضمن النسق الحواري المبدوء بالسؤال، غايته تغيير قناعات المتلقي والدفاع عن الأطروحة المعروضة. وقد كانت مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين أكثرها تتعلق بأمور الدين وعقائده وتشريعاته بوصف المناظرة وسيلة هامة من الوسائل القولية لتبليغ الدعوة للناس، يترتب عليها إقناع المعارضين والمعاندين، وكونها كذلك جعلها تحتل مرتبة عليا في الخطابات الحجاجية. وإذا كان الحجاج فعلا لغويا فإنّهُ يكتسب علامات تشتغل داخل الخطاب وتحدّد وجهته، فقد تظهر في صورة الاستفهام، فالكلام يقوم على التساؤلات التي تنطلق من الافتراضات المسبقة لدى السامع حسب نظرية المساءلة **لميشال مايير** (M.Mayer)، حيث إنّ طبيعة الكلام المبنية على السؤال والجواب هي المنتجة للحجاج، وهذه الفكرة قريبة من ما سمّاه **أرسطو** بالحجاج

1- ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج3، ص259-260. **العُدْوَةُ القُصْوَى**: طرف الوادي الأبعد عن المدينة الأقرب إلى مكة.

الجدلي ذي الطبيعة المنطقية والاستدلالية المستخدم من أجل إثبات الحقّ وبيان صدق القضية من عدمها، والتركيز على السؤال والسائل أكثر من التركيز عن المجيب، ويرى **مـــايير** "أنّ الحجاج يعمل على إيجاد وحدة للجواب وإرضاء المتلقي بحال من الأحوال، وإقناع السامع بجواب منطقي خاصة حين تتعدد الأسئلة وتختلف وجهات النظر، فهنا لابدّ من اختيار جواب مقنع يرتضي به السامع".[1] وهذا النوع من الحجاج يطرح أسئلة يقتنع بها السامع ويجعله منتبها متقبلا لها هذا من جهة، ومن جهة أخرى لابدّ من صاحب السؤال الحجاجي أن يكون عارفا بالإجابة حاملا لها مسبقا، فالمحاجج وهو يعرض أسئلةً ينبغي ألاّ تغيب عنه الإجابة، وجهله للجواب ينمّ على أنّ كلامه خالٍ من أيِّ حجاج.

وسنوضح ثيمة الاستفهام الحجاجي في خطاب المناظرة بوصفه آلية حجاجية يستعين بها المحاجج من أجل تعزيز موقفه أمام الطرف المقابل، وإحداث تغيير في معتقداته وسلوكه، وما يميّز هذا النوع من الخطابات هو ما يعرف بالتفاعل الحواري الذي يتداوله الطرفان وطريقة إيراد السؤال وذلك من خلال إنجاز أفعال لغوية طلبية يلعب فيها التأويل دورا حاسما في الكشف عن القصد، فيكون السؤال واحدا من أهم الاستراتيجيات الحجاجية المباشرة في الخطاب.

2- السؤال بصيغة التقرير والإنكار

حظي السؤال باهتمام الدارسين قديما وحديثا، وعالجوه نحويا وبلاغيا، فبحثوا في معانيه النحوية والسياقية بغية تحديد معناه المستفاد منه.

1- Michel Mayer, **qu'est-ce que l'argumentation** ? Paris, Vrin, 2005, p15.

النص باللغة الفرنسية:

Argumenter-consisté à trouver les moyens pour provoquer une unicité de réponse, une adhésion à sa réponse auprès de l'interlocuteur, donc a supprimer l'alternative de leurs points de vue originels, c'est-à-dire la question qui incarne cette alternative.

وقد فصل النحاة بين الاستفهام الحقيقي والاستفهام البلاغي أو المجازي. فإذا كان طلب شيء مجهولا لم يكن معلوما عند المتكلم واحتاج إلى جواب كان استفهاما حقيقيا، وقد يتم خرق هذا الشرط، ليخرج الاستفهام إلى قوة إنجازية استلزامية بحسب سياقات المقام، وذلك إذا استفهم عن شيء مع العلم به، ولم يتطلب جوابا ليكون الاستفهام مقاميا.

ولابُدّ من الإشارة إلى أنّ للمقام دورًا في تغير المعنى الأصلي، فما هو مؤكّد أنّ الاستفهام كثيرا ما يستعمل في مقام لا يناسب المعنى الأصلي، إنّما هدفه توصيل انطباع إلى المخاطب، فتستتر وراءه مجموعة من الدلالات والمعاني التي تفهم من السياق والموقف، ليفيد بعد ذلك التقرير أو الإنكار وما إلى ذلك. "والتقرير: حَمْلُكَ المخاطَب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عند ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به، فتقول بالتقرير بواسطة الفعل: أضَربتَ زيدًا؟ وبالفاعل: أأنتَ ضربتَ زيدًا؟ وبالمفعول: أزيدًا ضربتَ؟ كما يجب ذلك في المستفهم عنه".[1]

واستفهام التقرير إمّا يكون للتحقيق والتثبيت كقولك: أضربتَ زيدًا؟ بمعنى تثبت إعلامه بكونه ضربه قطعا، وإمّا حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه.

ويتواتر سؤال التقرير كثيرا في المناظرات، في ترسيمة حجاجية غايتها إلزام الخصم بالنتيجة، ولا ينتظر السائل من وراء التقرير جوابا، بل يحاول دفع المخاطَب إلى التخلي عن شكوكه بما عرض عليه في المقدمات، وهذه هي القيمة الحجاجية للتقرير. وتروي لنا كتب التاريخ المباهلة المشهورة بين الرسول صلى الله عليه وسلم ونصارى نجران حين أتوه فخاصموه في عيسى ابن مريم قالوا

1- ابن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تح: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، ص ص27-28.

له: مَنْ أَبُوهُ؟ قال: أَلَسْتُمْ تَعلَمونَ أَنَّهُ لاَ يَكُونُ إِلاَّ وَلَدٌ إِلاَّ وَهُوَ يُشْبِهُ أَبَاهُ؟ قالوا: بَلَى. قال: " أَلَسْتُمْ تَعلَمونَ أَنَّ رَبَّنَا حيٌّ لاَ يَمُوتُ وأنَّ عِيسَى يَأْتِي عَلَيْهِ الفَنَاءُ. قالوا: بَلَى".[1]

ورد الاستفهام بـ: (أليس) وهو طلب المتكلم (رسول الله) من المخاطَب (النصارى)، الإقرار والاعتراف بحقيقة بيِّنة لا مجال فيها للشكِّ والشبهة بأنّ الله حيٌّ لا يموت وأنَّ عيسى بن مريم كسائر الخلق أتى عليه الفناء، وكان الغرض من هذا الاستفهام التقريري لومهم وإدانتهم على كذبهم وبهتانهم ظنًّا منهم أنّ الله اتَّخذ عيسى ولدا فهم يزعمون مرة أنّ عيسى هو اللّه، ومرة ولدٌالله، ومرة أخرى ثالث ثلاثة. وهذا الاستفهام هو صورة من صور الإنشاء لفظا ومعنى، فمن حيث اللفظ لمجيئه على صورة الاستفهام، ومن حيث المعنى لأنّ المقصود من الملفوظ الإنجازي حمل المخاطب على الإقرار وقد احتاج إلى جواب (بلى).

وما نلحظه أنّ المورفيم المركب من همزة الاستفهام والنفي (أليس) كثيرا ما يقترن بأفعال الظنّ أو ما في معناها، لمخاطبة عقول من وجِّه إليهم الاستفهام والتأثير فيها. فقد أفادت الهمزة في المناظرة نفي ما بعدها فلزم ثبوته ليحصل التفاعل بين الاستفهام والنفي،"لأنّ الاستفهام أخو النفي في أكثر الأحكام".[2] ويمكن التعبير عنه بالترسيمة التالية:

(الاستفهام = – الفهم/ والنفي = –الإثبات).

من زاوية النظر هذه، يبدو أنّهما يحملان معنى سلبيا، وبتفاعلهما ينشأ الإيجاب والتقرير، على أنّ استفهام التقرير استنتاج وليس استفسار، يقول **حسين**

1– جلال الدين السيوطي، **الدّرّ المنثور في التفسير المأثور**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م، ص443.

2– عبد القادر البغدادي، **خزانة الأدب ولباب لسان العرب**، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ/1997م، ص110.

الصدّيق متحدثا عن الأسئلة التقريرية "هذا النوع لا يهدف إلى الاستفسار عن المساءلة أو الاستيضاح عن جانب من الجوانب المطروحة، وإنما يسعى إلى تقرير استنتاج قام السائل بعرضه على الجمهور تمهيدا لنقده، وهذا الاستنتاج يتخذ صيغة سؤال غير مباشر يرتكز على الشكّ والافتراض".[1]

ويمكن التدليل على توظيف المناظرة للأسئلة التقريرية بالأمثلة الآتية:

– سأل رجلٌ عليًّا (رضي الله عنه) عن تفسير وُجُوهِ القُرآنِ، فقال له: أَعَرفتَ الّذي أَنْزَلَ القُرْآنَ فَإنْ كُنْتَ عَرَفتَهُ فسَلْ عَنْ وُجُوهِ القرآنِ، وإنْ كنتَ لَمْ تَعْرِفْهُ، فَتَعَرَّفْهُ إِذَا عَرَفْتَ الله (عز وجل)، فحينئذ وَجَبَ أنْ تَعْرِفَ وُجُوهَ القُرْآنِ.[2]

– قال عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري: أيُقدِّرُ عليَّ شَيْئًا ثُمَّ يُعَذِّبُنِي عَلَيْهِ، قال: نَعَمْ، قال: ولِمَ؟ قال: لأَنَّهُ لاَ يَظْلِمُكَ.[3]

– قال الحجاج لسعيدٍ بن جبير: أَتُقِرُّ عَلَى نَفْسِكَ بِالكُفْرِ؟ قال: مَا كَفَرْتُ مُنْذُ آمَنْتُ بِاللِه.[4]

يتبيّن من الأقوال السابقة تداخل التقرير مع التعليل ليحقق وظيفة إقناعية، فالاستفهامات التقريرية أفعال كلامية ترمي إلى التأثير في المخاطَب، وتختلف فيها درجة القوة تبعا لمقصد المتكلم.

وقد جاء في الإتقان: "وحقيقة استفهام التقرير؛ أنّه استفهام إنكار، والإنكار نفيّ، وقد دخل على النفي، ونفيّ النفيّ إثباتٌ، على نحو قوله تعالى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ» قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: لو قالوا نعم

1– حسين الصدّيق، **المناظرة في الأدب العربي الإسلامي**، ص259.

2– أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص182.

3– المصدر نفسه، ص189.

4– ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تح: مفيد محمد قميحة، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص51.

لكفروا، وإجابتهم بـ(بلى) لا تقع إلا إضرابا عن نفي، والإضراب عن النفي يراد به الإيجاب".[1]

ويدل استفهام الإنكار على أنّ الأمر المستفهم عنه منكر، فيكون عن شيء لا يصح، وهو وسيلة للمحاجج في إثارة الشّكّ بما يعتقده الخصم وإرباكه. ويشتغل بشكل مهيمن داخل المناظرة، ويمكن التدليل على حضوره من خلال المثال الآتي:

قال أسامة بن زيد: أَدْرَكْتُ أَنَا ورَجُلٌ مِنَ الأنصارِ رَجُلاً فِي غَزْوةِ بَنِي مُرَّةَ، فأشْهَرْنَا عَلَيْهِ السِّلاَحَ، فقالَ: أَشْهَدُ أَنَّ لاَ إِلَهَ إِلاّ اللهُ، فَكَفَّ عنهُ الأنصَارِي وطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حتّى قَتَلْتُهُ، فلمَّا قَدِمْنَا علَى رَسُولِ اللهِ أخْبَرْنَاهُ خَبَرَهُ، فقال لِي: أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قال لا إِلَهَ إلاَّ اللهُ؟ قلتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إنّهُ إنَّمَا قَالَهَا تَعَوُّذًا بِهَا مِنَ القَتْلِ، فقال: فَمَا زال يرددها عليّ حتّى لوددت أنَّ مَا مَضَى من إسلامِي لَمْ يكنْ، وأنِّي لمْ أقتلْه.[2]

تحمل الجملة (أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ؟) قوة إنجازية هي السؤال مستلزمة استلزاما مقاليا ودليلها همزة الاستفهام باعتبارها إنكارا، وقد تكونت دلالة الجملة من فعل قضوي يمثله المحتوى القضوي للجملة، ومن فعل إنجازي (قوة إنجازية) مجسّدة في الاستفهام الذي يتحقق بمجرد التلفظ به من قبل المتكلم، وملفوظ (أَقَتَلْتَهُ؟) أُنجِز في مقام إنكار رسول الله على أسامة للفعل الذي قام به، فتولد عن الإنكار معنى مناسب للمقام كما حقق المنطوق الإنجازي (الاستفهام)

1- جلال الدين السيوطي (عبد الرحمن بن كمال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، تح: شعيب الأرناؤوط، تعليق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة-ناشرون، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م، ص577. السورة في القول من الأعراف، الآية 172.

2- ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج4، ص269.

مقصد المتكلم تحقيقا ناجحا من خلال التأثير في المخاطب وندمه على قتل الرجل بعدما نطق بكلمة التوحيد.

وفي مناظرة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما للجبرية ينهاهم عن القول بالجبر فقال لهم: أَتَأْمُرُونَ النّاسَ بِالتّقْوَى وَبِكُمْ ضَلَّ المُتَّقُونَ وَتَنْهَوْنَ النّاسَ عَنِ المَعَاصِي وَبِكُمْ ظَهَرَ العَاصُونَ.[1]

إنّ ما وقع بعد الهمزة يكون قد وقع فعلا ويفهم من هذا الاستفهام استنكار المتكلم وتوبيخه للفاعل (الجبرية)، ويمكن تحليل الملفوظ (أَتَأْمُرُونَ النّاسَ بِالتّقْوَى وَبِكُمْ ضَلَّ المُتَّقُونَ)؛ أنّ ما يشكل الدلالة الصريحة لهذه الجملة هو محتواها القضوي الذي ينتج عن عملية التّضام بين مكونات الجملة (أَتَأْمُرُونَ/ النّاسَ/ بِالتّقْوَى/ وَبِكُمْ/ ضَلَّ/ المُتَّقُونَ) إضافة إلى قوتها الإنجازية الحرفية الماثلة في الاستفهام المؤشر لها بأداة (الهمزة)، أمّا الدلالة الضمنية للجملة نفسها، فهي استلزام مقالي ماثل في إنكار المتكلم (ابن عباس) إلى ما يدعو إليه هؤلاء كونهم سببا في انحراف كثير من الناس عن الدين، وقد صاغ **أحمد المتوكل** دلالة مثل هذه الجمل على النحو الآتي:[2]

قو (قض)

حيث قو = قوة إنجازية وقض = فعل قضوي.

ويمكن استنتاج أنّ الملفوظ الاستفهامي يدلّ على معنى غير المعنى الذي يوحي به محتواه القضوي (أو معناه الحرفي).

1- محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص180.

2- أحمد المتوكل، **اللسانيات الوظيفية "مدخل نظري"**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2010، ص25.

ومن التجليات الحجاجية لاستفهام الإنكار أيضا، يمكننا التمثيل بمناظرة دارت بين عامر بن الطفيل والرسول صلى الله عليه وسلم، فلما قدم عامر بن الطفيل وصاحبه أربد بن قيس(*) على رسول الله، فقال عامر: يَا مُحَمَّدُ مَا لِي إنْ أَسْلَمْتُ؟ فقال: لَكَ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وعَلَيْكَ مَا عَلَى المُسْلِمِينَ. قال: أَتَجْعَلُ لِي الأَمْرَ مِنْ بَعْدِكَ؟ قال: لَيْسَ ذَاكَ لَكَ ولاَ لِقَوْمِكَ، قال: أَفَتَجْعَلُ لِي الوَبرَ ولَكَ المَدَرَ؟ قال: لا ولَكِنِّي أَجْعَلُ لَكَ أَعِنَّةَ الخَيْلِ فَإِنَّكَ اِمْرُؤٌ فارسٌ. قال: أَو لَيْسَتْ لِي؟ لأَمْلأَنَّهَا عَلَيْكَ خَيْلاً ورِجَالاً، ثُمَّ ولَّيَا. فقال رسول الله: اللَّهُمَّ اكفِنِيهِمَا، اللَّهُمَّ وَاهدِ بَنِي عَامرٍ وأَغْنِ الإسلامَ عَنْ عَامِرٍ (يعني ابن الطفيل).[1]

في ملفوظ (أَوَ ليْسَتْ لِي؟) يتموقع الاستفهام في موقع الصدر "فإذا كان الاستفهام في جملة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثمّ قدمت على العاطف تنبيهًا على أصالتها في التصدير".[2] فالواو حرف عطف وصلي وهي أداة دامجة للقوة الإنجازية الحرفية الماثلة في السؤال بالهمزة والتي تتصدر حملا استفهاميا. ولعل المستقرئ للاستفهامات بالهمزة أو بـ(أوَ) الهمزة والعطف؛ يجد أنّ الدلالة بينهما تختلف وأنّ الأولى "تظهر في حمل دال على استفهام محضّ أو على استفهام مستلزم لقوة إنجازية أخرى، في حين أنّ الثانية لا تظهر إلاّ في حمل استفهامي مستلزم وجوبا للإنكار".[3] وفي ملفوظ (أَوَ لَيْسَتْ لِي؟) خرجت الهمزة عن معناها الحقيقي إلى معنى ضمني ماثل في الإنكار، فقد أنكر المشرك عامر بن الطفيل على الرسول صلى الله عليه وسلم عدم معرفته به، لأنّه كان سيّدًا في

*- **عامر بن الطفيل العامري الهوزاني:** شاعر جاهلي أدرك الإسلام ولم يسلم، أمّا **أربد بن قيس**، فهو أحد سادات بني جعفر في الجاهلية، مات على دين الكفر.

1- ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع الزهري)، **كتاب الطبقات الكبرى**، تح: علي محمد عمر، ج1، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1424هـ/2001م، ص ص268-269.

2- ابن هشام، **مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص24.

3- أحمد المتوكل، **اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)**، ص173.

قومه، ولا حاجة لأنْ يصبح بعد إسلامه شريفا عظيم السؤدد، لكنّ رسول الله كان يعلم أنَّ عامرًا رجلٌ فارسٌ، فقد وعده بأنْ يجعل له (أعِنَّة الخيل) دلالة على قوة بأسه أثناء الحروب، فأدّت بذلك همزة الإنكار وظيفة التأشير للقوة الإنجازية مع استثمار رابط بنيوي (أداة العطف) يربط بين الملفوظات ليؤدي الاستفهام وظيفة فاعلة محتلا موقعا توجيهيًّا أنشأه المتكلم نحو المخاطب لتأديّة وظيفة تداوليّة وهي التّأثير والإذعان، ولكن لم ينجح سعي المتكلم إلى تغيير موقف مخاطَبه وإقناعه بالعدول عن سلوكه بجعل الأمر له بعده، والنتيجة أنّ ابن الطفيل لم يسلم وأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجعل له الأمر، فسلّط الله على عامرٍ داءً فقتله وأرسل الله صاعقة على أربد فقتلته.

3- السؤال المحصور والسؤال المفوض

يُعَدُّ السؤال محفزا ضروريا لحركية المناظرة، بوصفه ملفوظا لا يقتصر على المعنى الحرفي فقط، إنما يتعدى إلى تفعيل المعنى الضمني، مما يعني أنّ هناك خطابا صريحا وآخر ضمنيا. والأقوال داخل هذا الخطاب قد تأتي في صورة الاستفهام لتخلق بشكل دائم إشكالا تواصليا بين المتكلم والمخاطب.

ولو تتبعنا الاستفهامات الواردة في مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين نجدها تعتمد في طبيعتها على نوعين من الاستفهامات: استفهامات محصورة وأخرى مفوّضة.

و**السؤال المحصور**؛ هو "ما حصرت فيه على المجيب أنْ يجيبَ ببعض السؤال كقولك: أَلَحْمًا أكلتَ أم خُبزًا؟ فقد حصرت عليه أن يجيبَك إلاّ بأحدهما".[1] فهذا السؤال عادة ما يكون واضحا دون أن يتفرع عن هذا السؤال وعن جوابه

1- ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تح: حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د ط)، 1930، ص94.

أقوال أخرى، "فالجواب يعالج السؤال وينتهي القول ولا يفتح هامشا للافتراض والتأويل".[1] لأنّ الأصل في الجواب أن يكون مُشَاكِلاً للسؤال ومطابقًا له. فإذا كان السؤال مثلا جملة فعلية، فينبغي أنْ يكون الجواب كذلك. وبإمكاننا خرق هذا الشرط وتجاوزه في بنية الحذف على اعتبار تقدير المحذوف، ومن الواضح في تمثيل هذا، قولنا: مَنْ جَاءَ؟ فتجيب: زيدٌ.

ويمكن التدليل لحضور السؤال المحصور داخل المناظرات بما يلي:

- "أمرادُ الله مِنْ خلقِه أنْ يطيعُوه أم يعصُوه، فقال: أراد منهم ما كان منهم".[2]
- "أخبرنِي أخلقك الله كما شاء أو كما شئت؟ قال: كما شاء".[3]
- "أأنتَ يا محمدُ خيرٌ من هاشم؟ أأنت خيرٌ أم عبد المطلب؟".[4]
- "أفرأيتم الدّينَ، أليس هو واحدٌ أم الدّين اثنان؟ قالا: بل واحد".[5]
- "أسألك عن خمسٍ أو ثلاثٍ؟ فقال غيلان: عن ثلاثٍ".[6]

أمّا "**السؤال المفوّض** كقولك: مَا أَكَلْتَ؟ فلَهُ أنْ يقول ما شاء من المأكولات لأنّك قد فوّضت الجواب إليه".[7] ولابُدّ من الإشارة إلى أنّ هذا النّوع من السؤال ينفتح على إجابات متنوعة، لا ينتهي عندها السؤال، ولا يمكن عدّ السؤال هو الجواب وإنّما تستدعي فيه الأسئلة أجوبة شتّى يكون فيها للمخاطَب هامش من الحرية والاختيار، حيث يقبل السؤال كل التأويلات. و"بالسؤال المنفتح على

1- عبد السلام عشير، **عندما نتواصل نغير"مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج"**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص201.

2- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص186. من مناظرة رجل لابن عباس رضي الله عنه.

3- المصدر نفسه، ص177. من مناظرة عليّ رضي الله عنه لقدري وتعرض له.

4- المصدر نفسه، ص125. من مناظرة عتبة بن ربيعة للرسول صلى الله عليه وسلم.

5- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج2، ص243. من مناظرة عمر بن عبد العزيز لشوذب الخارجي.

6- المصدر نفسه، ج2، ص219. من مناظرة الإمام الأوزاعي مع غيلان الدمشقي القدري.

7- إسحاق بن وهب، **البرهان في وجوه البيان**، ص94.

الأجوبة المتعددة يتضافر المقصد التداولي (ظروف إنجاز الخطاب) والتأويل (علاقة السؤال بالجواب)".[1]

ويمكن التدليل على أسئلة التّفويض داخل المناظرات بما يلي:

– قول النجاشي للمهاجرين من المسلمين "ما هذا الدّينُ الذي فارقتم فيه قومكم، ولم تدخلوا به في ديني ولا دين أحد من هذه الملّل؟ قال جعفر: أيّها المَلِكُ، كنا قومًا أهلَ جاهليةٍ، نعبدُ الأصنامَ، ونأكلُ الميتةَ، ونأتي الفواحشَ، ونقطعُ الأرحام، ونسيئُ الجوارَ، ويأكلُ القويُّ منَّا الضعيفَ، فكنَّا على ذلك حتّى بعث الله إلينا رسولاً...".[2]

– قال لهم هَلْ لَكُمْ فِي خَيْرٍ مِمَّا جِئْتُمْ لَهُ؟ فقالوا لَهُ: ومَا ذَاكَ؟ قالَ: أَنَا رَسُولُ اللهِ إِلَى العِبَادِ، أَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يَعْبُدُوا اللهَ ولاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وأَنْزَلَ عَلَيَّ الكِتَابَ.[3] وهذا القول من مناظرة الرسول صلى الله عليه وسلم مع إيّاس بن معاذ وأبو الحيسر.[*]

ولابُدّ من الإشارة إلى أنّ مقصدية استعمال السؤال المحصور يعود إلى أنّه أنسب من السؤال المفوض لِمَا له دورٌ في فرض إجابة محددة على المخاطب يمليها المقتضى الناشئ عن الاستفهام، وقد سمّى **ميشال مايير** سؤال الحصر بـ: (سؤال التحديد) "لأنّه يقيد البحث ويحدد الموضوع في المناظرة، ويؤشر على

1– محمد علي القارصي، **البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشيل مايير**، ضمن كتاب (**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**)، ص401.

2– المباركفوري (صفي الرحمن بن عبد الله بن محمد)، **الرحيق المختوم**، دار إحياء التراث، بيروت، (د ط)، 1396هـ/1976م، ص84. من مناظرة جعفر بن ابي طالب مع النجاشي ملك الحبشة.

3– ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص76. من مناظرة الرسول صلى الله عليه وسلم مع إياس بن معاذ وأبو الحسر.

*– **إياس بن معاذ الأنصاري** من سكان يثرب قيل إنه أسلم. و**أبو الحيسر**: اسمه أنس بن رافع وحضر موقعة بعاث التي وقعت قبل الهجرة بخمس سنوات وهي آخر معركة من معارك الأوس والخزرج.

أنّها محاورة لا يقبل عليها المتناظران خاليي الذهن، بل تجمعهما معرفة مشتركة أو هما بصدد البحث عن معنى مشترك".[1]

4- الاستفهام بصيغة الإنشاء

تتنوع طرق السؤال والجواب أثناء التفاعل الكلامي بين متكلمٍ ومخاطَبٍ، إذ يقتضي هذا التفاعل وجود طرفين فاعلين يؤثر كل منهما على الآخر في عملية "تبادل الفعل ورد الفعل".[2] وهذا يستلزم من المحاجج أن يتسلح بأدوات المنطق والحجة من أجل إقناع الخصم أو تبكيته، وهذه الأدوات تظهر في عاملية السؤال سواء أكان السؤال إنشاء يعقبه الجواب مباشرة وهو ما يعرف بسؤال الحدود والتعريفات أم كان سؤالا بغير استفهام يعوض بملفوظات إنجازية تحلّ محلّه وتؤدي وظائف مختلفة بحسب المقام والسياق.

إن تواتر سؤال الحدود والتعريفات في مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين لا يخلو من بعدٍ حجاجيٍّ يتمثل في شرح الماهية وتجليتها. فهي تعدّ ملمحا حجاجيا لافتا لأنّها قادرة على توليد معرفة غائبة عند المخاطَب، وعن طريق التعريف يزول الخلط والغموض واللبس عن المفاهيم، ويشترط فيه أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف، إضافة إلى هذا، فإنّ الحدَّ "إنّما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات، ولا يكون الحدُّ جوابًا عن كلّ سؤال، بل عن بعضه، والسؤال طلب، وله لا محالة مطلوب وصيغة".[3]

ما ينبغي الإشارة إليه أنّه لا يمكن أن نجيب في جميع الأسئلة بالحدّ، فهو مختص ببعض الأسئلة، لا كلِّها، فهناك "ما يطلب بصيغة (هل) فتختص بطلب

1- ينظر: عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص213.

2- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص309.

3- أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد الطوسي)، **المستصفى من علم الأصول**، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج1، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة العربية السعودية، ج1، (د ط)، (د ت)، ص35.

الاستفسار عن أصل الوجود كقولك: هل الله تعالى موجود؟ أو بطلب حال الموجود وصفته كقولك: هل الله تعالى خالق البشر؟ وما يطلب بصيغة (ما) فيجعلها لطلب شرح اللفظ كقولك: لمن لا يدري العُقار، ما العقار؟ فيقال له: الخمر إذا كان يعرف لفظ الخمر، وربما يطلب بها ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر، معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته. وهناك ما يطلب بصيغة (لِمَ) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان، وما يطلب بصيغة (أيّ) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جملته عمّا اختلط به. كما إذا قيل: ما الشّجر؟ فقيل: إنّه جسم، فينبغي أن يقال: أيُّ جسمٍ هو؟ فيقول: نامٍ.[1]

وتواتر هذه الاستفهامات في المناظرة يجعل منها حجة تقود إلى تحقيق التّأثير وشَدِّ الانتباه، فهي تضمن مقاصد موجهة إلى المخاطب لتحريك مخزونه الذهني، ويمكن التدليل أيضا على هذا النوع من السؤال داخل المناظرة بما يلي:

مثال1: سأل عبد الملك بن مروان محمد بن جبير: لِمَ سُمِّيَتْ قُرَيْشٌ قُرَيْشًا؟ قال: حِينَ اجْتَمَعَتْ إِلَى الحَرَمِ مِنْ تَفَرُّقِهَا، وذَلِكَ التَّجَمُّعُ التَّقَرُّشُ. فقال عبد الملك: مَا سَمِعْتُ هَذَا، ولَكِنْ سَمِعْتُ بِأَنَّ قُصَيًّا كَانَ يُقَالُ لَهُ القُرَشِيُّ، ولَمْ تُسَمَ قُرَيْشٌ قَبْلَهُ.[2]

مثال2: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أَتَيْتُ النبيَّ صلَى الله عليه وسلَّم فَقُلْتُ: أَلسْتَ نَبِيَّ اللهِ حقًّا؟ قال: بلَى، قُلْتُ: فلِمَ تُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذَنْ؟

1- المصدر السابق، ص35 وما بعدها.

2- جلال الدين السيوطي، **المحاضرات والمحاورات**، تح: يحي الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003، ص55.

قال: إنِّي رَسُولُ اللهِ ولَسْتُ أُعْصِيهِ وهُوَ نَاصِرِي، قُلْتُ: ذَلِكَ الصُّلْحُ كَانَ بِأَمْرِ مِنَ اللهِ لاَ بِالاِجْتِهَادِ.[1]

مثال3: قال الحجاج بن يوسف لسعيد بن جبير: أيُّ خُلَفَاءِ بَنِي أُمَيَّةَ أَعْجَبُ لَكَ؟ قال: أَرْضَاهُمْ لِخَالِقِهِمْ، قال: فَأَيُّهُمْ أَرْضَى لِلْخَالِقِ: قال: عِلْمُ ذَلِكَ عِنْدَ الّذِي يَعْلَمُ سِرَّهُمْ ونَجْوَاهُمْ.[2]

مثال 4: جاء رجلٌ إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم غاضِبًا فقال: يا رسول الله وُلِدَ لِي غُلامٌ أسودُ، فقالَ رسولُ الله: هَلْ لَكَ مِنْ الإِبِلِ؟ قال: نَعَمْ: قال: مَا أَلْوَانُهَا؟ قال: حُمْرٌ، قال: هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ: قال: نَعَمْ، قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ؟ قال: لَعَلَهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، فهدأ الرّجل.[3]

لقد حشدت المحاورات السابقة عددا من الاستفهامات في صورة سؤال الماهية، أو ما يعرف بسؤال الحدّ والتعريف (المثال 1) وتكثيف هذا النوع من الأسئلة داخل المناظرة له دور بارز في تصعيدها، ما يعرف **بالسؤال السّابر** حين تتوالى أسئلة منتظمة على المخاطب لتوجّهه إلى إجابة معينة، تستدرجه إلى ترك قناعاته السابقة والتخلي عن أفكاره الجاهزة، وذلك بغرض تأكيدها لفكرة ما وتعزيزها في الذهن وهو ما يسمى بالحوار التوليدي، عند **سقراط**؛ أي توليد أفكار الناس؛ إذْ كان يقول: "كانت أمِّي قابلة تولِّد النّساءَ وأنا أولِّد الأفكارَ".[4] وهنا يقارن سقراط بين الأفكار الفلسفية وبين فنّ التوليد؛ أي بين توليد أفكار صحيحة في العقول وبين التي تقدِّم مساعدتها للتي تضع مولودا يخرج حيًّا

1- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص154.

2- عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، ص225.

3- ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تح: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، ج17، الرسالة العالمية، ط1، دمشق، 1434هـ/2013م، ص117.

4- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص577.

للحياة، وعليه "فالقابلة ليست فقط تستخرج الأولاد من أرحام أمهاتهم، بل وأيضا تحكم هل الوليد حيٌّ أو قابلٌ للحياة أو على العكس ولد ميّتا".[1] وسقراط هو الآخر يستخرج المعاني من عقول الناس ويحكم عليها بالصّحة أو البطلان. والحاصل، أنَّ سقراط كان يستدرج مناظريه إلى التخلي بما يعتقدونه أنّه صواب فيبطل ادعاءاتهم بصياغات مختلفة للأسئلة، فيظهر للعقل صدق القضية أو كذبها، فضلاً عن اكتشاف معرفة يقينيّة لاَ يَطَالُهَا الشّكّ.

ولما كان مآل المناظرة هو الانتهاء إلى نتيجة تحسم الخلاف في الموضوع بين الأطراف المتنازعة، فإن سؤال الحدّ والتعريف جاء لتعزيز حجاجيته الذي يتأسس– في الغالب– على أداة واحدة هي (ما الاستفهامية) تتردد باستمرار. وهذا ما يدل على أنّ القوة الإنجازية لهذا الملفوظ تتمثل في تحقيق المقاصد التأثيرية الماثلة في استسلام المخاطَب وانصياعه لما يطلب منه بقطع النظر عن اقتناعه.

الاستفهامات السابقة هي معانٍ نحويةٌ استخدمت في معناها الأصلي، وقد تستخدم في مقام غير المعنى الأصلي؛ إذ يكون المتكلم عالما بما يستفهم عنه، فيصير ملفوظ السؤال ليس من مقتضى مقام الاستفهام فيتولد عن عدم التناسب بين اللفظ والسياق معنى آخر، ومن ذلك استخدام المتكلم: العرض والتحضيض والأمر.

ومن ناحية أخرى، تطرح مسألة على غاية الأهمية هي تفاعل الاستفهام مع النفي، ومنه يتولد معنى آخر يكون عرضا أو تحضيضا وهذا ما ذهب إليه **ابن الصائغ** بقوله: "قد توسعت العرب، فأخرجت الاستفهام عن حقيقته لمعانٍ أو أَشْرَبَتْهُ تلك المعاني".[2] ودليل ذلك داخل المناظرة ما يلي:

1– المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2– ينظر: جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج3، ص235.

مثـــال1: مناظـــرة زيـــاد بن أبيه لقوم وفـــيهم مـــن الخـــوارج، قـــال: أَلاَ يَنْهَـــى كُـــلُّ قَوْمٍ سُفَهَاءَهُمْ؟[1]

بدأ زياد بن أبيه مناظرته بفعـــل إنجـــازي تنبعـــث منـــه ريـــاح اللـــوم والتأنيـــب لرعيته، لأنّ هؤلاء القوم (الخوارج) ارتكبوا أخطـــاء بحـــقّ الإمـــام علـــي رضـــي الله عنه بعد مقتله وإنكـــارهم التحكـــيم، فجـــانبوا العـــدل وفـــارقوا الاعتصـــام بحبـــل الله، وجاء ملفوظ (أَلاَ) مع فعلها (ينهى) ليكوّن فعلا كلاميـــا، حيـــث خـــرج الاســـتفهام إلـــى معنى التّحضيض والحثّ جعل الفعل الكلامي يحمـــل قـــوة إنجازيـــة مشـــحونة بـــاللّوم والتأنيب، وقد نجح في إحداث الأثر الذي يظهر فـــي شـــكل الفعـــل التـــأثيري، بحيـــث إنّ كلّ من أحسّ بخارجيٍّ فيهم أتوا به زيادا، فمنهم مـــن يحبســـه ومـــنهم مـــن يقتلـــه، والقصد من التعبير عن الحثّ بالاستفهام هـــو تجنـــب مواجهـــة مـــن يحثـــه المســـتفهِم بصيغة الأمر، حرصًا على الاستجابة، لاســـيَّما أنّ الحـــثَّ فـــي حـــدّ ذاتـــه لا يتضـــمن إلزاما، بينما الأمر يقتضي الإلزام والتنفيذ.

وفي مناظرة أخرى، بعث عمر بن الخطـــاب رســـولا إلـــى جبلـــة بـــن الأيهـــم(*) فقال له: وَيْحَكَ يَا جِبِلةُ، أَلاَ تَسْلَمْ وَقَدْ عَرَفْتَ الإِسْلاَمَ وفَضْـــلَهُ؟ قـــال: أَبَعْـــدَ مَـــا كَـــانَ مِنِّي؟ (وكان جبلة قد أسلم ثم ارتدّ)، قـــال: إنْ كُنْـــتَ تَضْـــمَنُ لِـــي أَنْ يُزَوِجَنِّـــي عُمَـــرُ اِبْنَتَهُ ويُوَلِينِّي الأَمْرَ بَعْدَهُ رَجَعْتُ إِلَـــى الإِســـلام، قلـــتُ: ضَـــمِنْتُ لَـــكَ التّـــزويجَ ولَـــمْ أَضْمَنْ لَكَ الإِمْرَةَ.[2]

لقد وَجَّهَ رسولُ الخليفةِ عمرَ بن الخطاب (رضـــي الله عنـــه) اللّـــوم لجبلـــةَ بـــن الأيهم لأنّه ارتّضى الواقع لنفسه وأصبح يـــدا لخصـــومه مـــن المســـلمين، ولـــم يســـلك

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص185.

*- **جبلة بن الأيهم:** ملك نصارى العرب واسمه المنذر بن الحارث، وهو آخر ملوك الغساسنة في الشام، يقال أنه أسلم في عهد عمر بن الخطاب ثم ارتدّ.

2- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص312.

طريق الحقّ بعدما ارتدّ عن الإسلام. ومعنى الاستفهام في قوله (أَلاَ تَسْلَمْ) فيه موجود، لكن بوجود معنى آخر تجرد عن الاستفهام المحضّ فَدَلَّ على الحثّ والتّحضيض. فقد دعا المخاطَب إلى فعل شيء على وجه الاستعلاء بما أنّه رسولٌ مبعوثٌ من الخليفة، وعزز الاستفهام وجود دليل التّحضيض (الأداة) في هذا السياق، وهي تحمل دلالة على ما قدّمه العارض للمعروض عليه من طلب شيء (الرجوع إلى الإسلام) وترك بشدّةٍ وإلحاحٍ (الارتّداد عن الإسلام)، وقد تحقق التحضيض من فعل الكلام المتمثل في (أَلاَ تَسْلَمْ) فحقق قصده، والمقصد من الفعل الكلامي هو ما ينوي المتكلم إنجازه، فحين "نقول شيئا ما فإننا ننجز شيئا".[1] ولو نظرنا في سياق الملفوظ (أَلاَ تَسْلَمْ وَقَدْ عَرَفْتَ الإِسْلاَمَ وفَضْلَهُ؟) فإنّ التلفظ به يضمَن ثلاثة معانٍ:

- المعنى الحرفي (الدعوة إلى الإسلام وعدم قبول اعتناق دين جديد، التنصير).

- القوة الإنجازية (الاستفهام).

- المعنى الاستلزامي؛ أي المعنى الذي يستفاد من السياق هو: (التَّحضِيضُ والحَثُّ).

وقد لاحظ **غرايس (P.Grice)** أنّ بعضَ العبارات اللغوية تدل على معنى غير المعنى الذي يوحي به محتواها القضوي (أو معناها الحرفي) وفي نظره هناك معانٍ صريحةٌ وأخرى ضمنيةٌ، حيث تشمل المعاني الصريحة:

أ- **المحتوى القضوي**، المتمثل في معاني مفردات الجمل يرتبط بعضها ببعض.

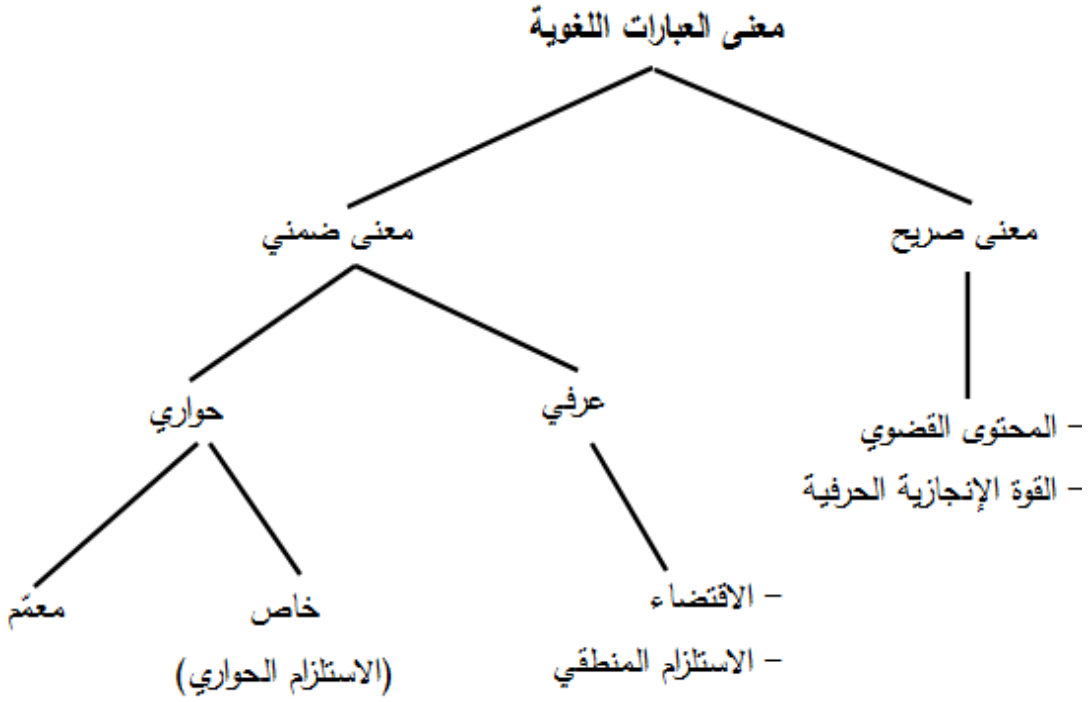
ب- **القوة الإنجازية الحرفية**، التي تُؤَشَرُ لها بصيغ من قبيل الاستفهام والأمر.

1- أحمد المتوكل، **اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)**، ص28.

أمّا **المعاني الضمنية** فهي صنفان:[1]

أ- **معانٍ عرفيةٌ** مرتبطة بالجملة ارتباطا يجعلها لا تتغير بتغير السياقات، وتتجزأ إلى المعنى المقتضى (أو الاقتضاء)، والمعنى المستلزم منطقيا أو (الاستلزام الحواري).

ب- **معانٍ حواريّةٌ أو سيّاقيّةٌ**، تتولد طبقا للسياقات أو (المقامات) التي تنجز فيها الجملة، وهي بذلك معانٍ استلزاميّةٌ حواريّةٌ، ويمكن توضيح هذا التصنيف حسب مقترحات **غرايس** عن طريق الرسم الآتي:



إنّ الحمولة الإنجازية لبعض العبارات اللغوية يمكن أن تتضمن قوة لإنجازية حرفية واحدة كما في الجملة (أ):

(أ)- (إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثلاثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إلاَّ نَبِيٌّ؟ مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟).[2]

1- المرجع السابق، ص29.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، دار التقوى، القاهرة، ط1، 2011، ص76. من مناظرة عبد الله بن سلام للرسول صلى الله عليه وسلم.

أو قوة إنجازية مستلزمة فضلا إلى قوة إنجازية حرفية، كما هو مبين في الجملة (ب)، الّتي تتضمن قوتين، سؤالا وتحضيضا:

(ب)- (أَلاَ تَخرُجُ فَتُقَاتِلَ مَعَنا).[1]

الجملة الاستفهامية (ب) مستلزمة لقوة إنجازية غير السؤال المحضّ وهو طلب غير مباشر تابع لمعنى آخر تضمّن طلبًا دالاً بذلك على فعل إنجازي (تحضيضّ وحثّ) خارج عن محضيته الاستفهامية بتأديته معنى عن طريق ضمني، وتَلَفُظُّ المتكلم مروان بن الحكم بالقول (أَلاَ تَخرُجُ فَتُقَاتِلَ مَعَنا) قد أنجز فعلاً سمّاه **أوستين** بالقوة الإنجازية للفعل، فالقول على الرغم أنّه يعبر عن قضية واحدة وهي (الدعوة إلى القتال) لكن الذي يختلف هو الفعل الإنجازي الذي قُدِّم من خلاله القول ومؤشرا له بدليل أو قرينة بنيوية توضح نوع الفعل الإنجازي الذي عبر به المتكلم عن هذه القضية وهي أداة (ألا) وهذا هو ما قصدة **سيرل** في مثل هذا النوع من الأفعال، التي يقول فيها المتكلم شيئا وهو يقصد شيئا آخر، وقد أطلق عليه بالفعل اللغوي غير المباشر حيث عرّفه بقوله: "هو الفعل الذي يتحقق فيه فعل إنجازي بصفة غير مباشرة بواسطة تحقيق فعل إنجازي آخر".[2] كما تحقق فعل التّحضيض بواسطة فعل الاستفهام في المثال السابق. بخلاف الجملة (أ)، التي كانت مستلزمة لقوة إنجازية حرفية وهذه القوة الإنجازية مُؤَشَرٌ لها بأداة الاستفهام (ما) في قول عبد الله بن سلام (مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟)، وهو معنى مباشر يتحقق بمجرد استعمال المتكلم للجملة في معناها الحرفي وقد أطلق عليه **سيرل** بالفعل الإنجازي الثانوي.

1- جلال الدين السيوطي، **كتاب المحاضرات والمحاورات**، ص302. من مناظرة عبد الملك بن مروان للأيمن بن خريم. (أيمن بن خريم من التّابعين وأحد روّاة الحديث النّبويّ).

2- John Searle, **Sensé et expression**, trad. Joëlle Proust les éditions de minuit, Paris 1979, p72.

ويُعَدُّ الاستفهام في أيَّةِ مناظرة مثيرا لفظيا، فيزداد توتر المخاطَب حين يكون الملفوظ من جهة آمرة تمارس سلطتها عليه. وهذا ما توضّحه المناظرة التي دارت بين الخليفة عمر –رضي الله عنه–وأبي هريرة بعد عزله عن ولاية البحرين، فلما قدم من ولايته عليها إلى المدينة بمالٍ كثيرٍ، اتَّهَمَهُ الخليفةُ عمر في تلك الأموال فقال له: يَا عَدُوَّ الله وعَدُوَ كِتَابِهِ، سَرقْتَ مَالَ الله؟ قال: مَا أَنَا عَدُوَ الله ولاَ عَدُوَّ كِتَابَهُ، ولكنِّي عدُوٌّ مَنْ عَادَاهُمَا، ومَا سَرقتُ مَالَ الله. قال: فَمِنْ أيْنَ اِجتَمَعَتْ لك عَشْرَةُ آلافٍ؟ قُلْتُ: خَيْلٌ تناتجَتْ، وعَطَايَا تلاحقَتْ، وسِهَامٌ تتابعَتْ، قال: فَقَبِضَها مِنِّي، فلَّمَا صَلَّيْتُ الصُّبْحَ استغفرتُ لأميرِ المؤمنين، فقَالَ لي بعد ذلك: أَلاَ تَعْمَلُ؟ قلتُ: لا. قالَ: قَدْ عمل مَنْ هو خيرٌ منك يوسفُ عليهِ السَّلام. قلتُ: يوسفُ نَبِيٌّ بنُ نَبِيّ وأنَا ابنُ أمَيْمَةَ أَخْشَى أَنْ يُشْتَمَ عِرْضِي ويُضْرَبَ ظَهْرِي ويُنْزَعَ مَالِي.[1]

فقد اتّهم عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أبا هريرة بسرقة الأموال، فأنكر أبو هريرة اغتصابه لها، وقال بأنّها نتاج خيله ومن تجارته وما تجمّع له من أعطيات، وبعد تقصي عمر الأمر تبيّن له صدق أبي هريرة، فبادره بالاعتذار بأسلوب الاستفهام متضمّن معنى العرض، وهذا العرض نفسه متولد من الاستفهام وتأويله (لماذا لا تعمل؟) وهنا كان "الاستفهام مستعملا في العرض مجازا؛ لأنّ العارض قد يسأل المعروض عليه لِيعْلَمَ رغبته في الأمر المعروض".[2] حيث أراد عمر أن يعيد أبا هريرة إلى ولايته مستخدمًا ملفوظ العرض (أَلاَ تَعْمَلُ) يحمل كل معاني التلطيف والطلب برفق من غير إلحاحٍ ولا شِدَّةٍ، لكن المخاطب امتنع بعد ولايته تلك.

1– ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص ص44–45.

2– محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج28، الدار التونسية للنشر، (د ط)، 1984، ص193.

والتعبير بالاستفهام المضمّن معنى العرض أو الاقتراح، يعني أنّ المتكلم لا يحاول أن يفرض رغبته على المخاطَب، بل يحاول أن يوجه اهتمامه إلى شيء يستحسن فعله. وهذا النوع من الأساليب هو تلطيف لقوة المنطوق الإنجازية، والغرض الإنجازي للعرض هو بعينه الغرض الإنجازي للتّحضيض، لأنّ كل منهما يحاول جعل المخاطب يفعل أشياء محددة، ولكن القوة الإنجازية بينهما مختلفة تماما، فعند قولنا: أنتَ بخيلٌ، و(حَقًّا) أنتَ بخيلٌ، وأنتَ بخيلٌ (نوعًا مَا)، نلحظ أنَّ القول الّذي استخدم فيه العنصر المعجمي (حَقًا) جاء لزيادة القوة الإنجازية الّذي قُدِّمَ به غرض الذّم، أما العنصر (نوعا ما) فقد استخدم لتخفيف هذه القوة. "فالغرض والقوة عنصران مكملان للمعنى".[1]

إنّ معاني (العرض والتّحضيض) هي معانٍ جانبيةٌ تخرج إليها التراكيب والصيغ حسب مقتضيات الأحوال والمقام، ومن ثم عُدَّتْ خروجًا عن مقتضى الظاهر، وهذه المعاني تتجسد في دلالة المنطوق الماثل في المعنى النحوي ودلالة المفهوم المقتضي لمعنى ثانٍ باعتبارها معاني تبعية استلزامية تفترض قدرة استدلالية لدى المخاطَب، وهذا الاقتضاء متعلق بقصد المتكلم وما يعبّر عنه أثناء وضعيات التّلفظ. فبإمكان مُتكَلِّمٍ ما أنْ يتلفظ بالجملة (هَلْ بِإِمْكَانِكَ أَنْ تُنَاوِلْنِي المِلْحَ؟) ولا يتلفّظ بها على أنّها استفهام، بل على أنّها اِلتماسٌ لتمرير علبة الملح، بمعنى أنَّ المتكلم يقصد إفهامَ المخاطَبِ أنّه طلب منه إنجاز عمل ما.

ومن الملفوظات الدالة على الاستخبار بصيغة الأمر الفعل (أَخْبِرْنِي) وما يحمل معناه، حيث "تختزل هذه الصيغة الفاعل الحقيقي المتمثل في المتكلم وتختزل الفاعل الصناعي المأمور بإيقاع الحدث، فهي صيغة مكثفة تختزل

1- حافظ إسماعيلي علوي، **التداوليات (علم استعمال اللغة)**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011، ص319.

إسنادين؛ إسناد الطلب إلى المتكلم وإسناد الحدث المطلوب إلى المخاطَب".[1] ومن خلال هذا الدَّمج يريد المتكلم من المخاطَب قولا كونه تجسيدا فعليا للتواصل، ليصبح المعروض عليه فاعلا ثانيا في بناء أيِّ خطاب.

ففي قول إياس بن معاوية –قاضي البصرة زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز– لقدري: (أَخْبِرْنِي عَنِ الظُّلْمِ)؛[2] يكون معناه (مَا الظُّلْمُ؟)، فالفاعل الحقيقي هو المتكلم وفعله هو استفهام بصيغة الأمر، أما المخاطَب فيصبح فاعلا صناعيا أو في محل المفعول المطلوب قيامه، ويكون الضمنّي هو (مَا الظُّلْمُ؟) والصّريح هو ما يكون في (أَخْبِرْنِي عَنِ الظُّلْمِ)، وصيغة أخبرني جيء بها عوضًا عن حرف الاستفهام (ما).

والحاصل من هذا، أنّ القول (أَخْبِرْنِي عَنِ الظُّلْمِ) يتضمن إسنادين؛ إسنادا أولا: يتمثل في صيغة الاستفهام بالأمر، وإسنادا ثانيا: يتمثل في طلب الإخبار عن الظلم وهو إسناد قضويٌّ، وقد أثّر الأوّل في الثّاني بِأَنْ جعله مُمْكِنًا فاستفهم المتكلم عن معنى الظلم فكأنّه قال: ما الظلم؟ فجاء الجواب: (هُوَ أَخْذُ مَا لَيْسَ لَكَ). على أنّ الإجابة عن هذا الاستخبار خارج عن محضية دلالته؛ إذِ الطالب لم يطلب مطلوبا على وجه الحقيقة بل هو إنكار مضمر لاعتقادات فرقة القدرية التي ترى أنّ عقوبة الإنسان على ما ليس من فعله غير مستحقة وبالتالي فهو ظلم غير مستحق وهذا فسادٌ وشركٌ خفيٌّ. فالقول السابق معناه معنى السؤال ولفظه لفظ الأمر.

1– خالد ميلاد، **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة** –"**دراسة نحوية تداولية**"، المؤسسة العربية للتوزيع، جامعة منوبة، تونس، ط1، 2001، ص185.

2– أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص217.

وفي مناظرة علي بن أبي طالب –كرم الله وجهه– لقدري تعرض له، قال عليٌّ: أَخْبِرْنِي أَخَلَقَكَ اللهُ كَمَا شَاءَ أو كَمَا شِئْتَ؟ قال: كَمَا شاء. قال: ويَصْرِفُكَ كَمَا شاء أو كَمَا شِئْتَ؟ قال: كَمَا شَاءَ. قال: ويُصَيِّرُكَ إِلَى مَا شَاءَ أو إِلَى مَا شِئْتَ؟ قال: كَمَا شَاءَ. قال: قُمْ ليس لك من المشيئة من شيء، فكأنما ألقمه حجرا.[1]

وما يمكن ملاحظته أنّ الملفوظ (أَخْبِرْنِي) ملفوظ استهلاليّ وهو من الصيغ التي يفتتح بها الكلام، وهي أيضا من الصيغ التي يُمهَّد لها لسؤال تالٍ في أغلب الأحيان، وفي هذا القول سُبِقَ السؤالُ بالطلب، وهذا السؤال ورد في سياق اعتراض من المتكلم على ما تدّعيه هذه الفرقة القائلة: بأنّ الله لا يعلم شيئا إلاّ بعد وقوعه، وأنّ الأحداث بمشيئة البشر وليس بمشيئة الله، وتناولت هذه المساءلة منهج السّبر والتّقسيم في عرض الحجج، حيث أبان المتكلم أنّ مشيئة الإنسان لا تعلو مشيئة الله ولا تساويها، فخَلُصَ مع السؤال إلى بطلان ادِّعاءات الخصم.

إنّ صيغة (أَخْبِرْنِي) تنجز عملا لغويا بلغة التداوليين وطلبا غير مباشر غايته الشرح والإيضاح، واللاّفت أنّ السّؤال بغير الاستفهام "يأتي في الغالب عند احتداد الخصومة واشتداد التنافس، فيدلّ على ضرب من الاستعلاء والتحدي يميز السائل فيجعله أعلى من المسؤول ويظهر المسؤول وكأنه في امتحان حقيقي".[2]

وقد وُظِّفَتْ هذه الصيغة في مناظرات كثيرة، منها:

* أَخْبِرْنَا (أمِن العدل تحكيم الرجال في الدماء وفي أمر السماء؟).[3]

1– المصدر السابق، ص177.

2– باشا العيادي، **فن المناظرة في الأدب العربي (دراسة أسلوبية –تداولية)**، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014، ص310.

3– أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص173. من مناظرة الإمام علي للخوارج.

* أَخْبِرْنَا (عن الأمر لِم جعلته بيننا وبينهم؟).[1]

* حَدِّثْنَا (حديثا سمعته من أبيك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم).[2]

* خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم الغلامين قائلا: أَخْبِرانِي عن قريش، قالا: هم وراء هذا الكثيب الذي ترى بالعدوة القصوى.[3]

وقد عوّضت صيغةُ الأمرِ الاستفهامَ في الأقوال السابقة، وهذا النوع من الاستفهام بصيغته الأمرية فيه جذب الانتباه ممّا يكسبه قبولا عند السامعين ولاحتوائها على معنى استفهاميا منسوخا إلى الأمر وكون الأمر قوةً إنجازيةً مؤكّدة ًللاستفهام، وقد كان القصد من الأقوال بالفعل الأمر الصريح أقوالا ضمنية هي:

* هل من العدل تحكيم الرجال في الدماء وفي أمر النساء؟

* لماذا جعلت الأمر بيننا وبينهم؟

* ما الحديث الذي سمعته من أبيك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

* أين هم قريش؟

إنّ الإنشاء بالاستفهام إذا استخدم للدلالة على الأمر في مثل الملفوظات (أَخْبِرْنِي، حَدِّثْنِي، أَعْلِمْنِي...) عوضا عن أدوات السؤال، أخرج الكلام عن الاستفهام المحضّ (المباشر) ليفيد معنى ثانيا. فالسؤال بالأداة ينجز في مقام مخصوص يتولد فيه معنى ثان اقتضاه ذلك المقام المخصوص،

1- المصدر السابق، ص174. من مناظرة الإمام علي للخوارج.

2- المصدر نفسه، ص169. من مناظرة عبد الله بن خباب لعبد الله بن وهب الراسبي الخارجي وحرقوص بن زهير.

3- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص211.

وهذا المعنى الثاني يحصل بعد عملية التفاعل بين المعنى النحوي والمعنى المقامي أو البلاغي.

5- الاستفهام الخارج إلى معنى الخبر

قد يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي خروجا تاما إلى معنى الخبر، حين يكون مسبوقا بألفاظ قبل ذكر أداة الاستفهام. وهذه الألفاظ "تتصدر الجمل ويبنى عليها الكلام لأنّ الاستفهام فيه تندثر آثاره اندثارا فلا يبقى من معناه شيءٌ قليلٌ أو كثيرٌ، والسّرّ في ذهاب ريح الاستفهام، زحزحة لفظه عن الصدارة في هذه الجمل وخروج الهمزة عن موضعها".[1] ومن هذه الصيغ نذكر (مَا أُبَالِي، مَا أَدْرِي، لَيْتَ شِعْرِي). ودليل حضور هذه الصيغ داخل المناظرات نذكر ما يلي:

قِيلَ لعَلِيٍّ بنِ أبِي طَالِب: أتقتلُ أهلَ الشّامِ بالغَدَاةِ وتظهرُ بالعشيّ في إزارٍ ورداءٍ؟ فقال: أَبالمَوتِ تُخَوِّفُوني؟ فوالله ما أُبَالِي أَسَقَطْتُ علَى المَوتِ أمْ سَقَطَ عليَّ؟[2]

قال عَمْرُو بنُ العَاص لمُعَاوِيَةَ: والله مَا أدْرِي أشُجَاعٌ أنتَ أَمْ جبانٌ؟ فقال معاوية: شجاعٌ إِذَا مَا أمْكَنَتْنِي فُرْصَةٌ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لِي فُرْصَةٌ فَجَبَانٌ.[3]

قال عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ لِرَجُلٍ: والله ما أدْرِي أخليفةٌ أنا أم مَلَكٌ؟ فإنْ كنت مَلَكًا فهذا أمرٌ عظيمٌ، قال الرَّجُلُ: إنَّ بينهما فَرْقًا. قال: ما هو؟ قال: الخليفةُ لا

1- خالد ميلاد، **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة**، ص413.

2- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص94.

3- المصدر نفسه، ص91.

يأخذُ إلاَّ حَقًّا، ولا يضَعُهُ إلاَّ في حَقٍّ، والمَلَكُ يَعسفُ النَّاس، فيأخذُ مِنْ هذا ويُعطِي هذا. فسكتَ عُمَرُ.[1]

قال عُيَيْنَةُ بنُ حِصْن(*) لأبي بكرٍ الصِّديق: ما أَدْرِي أأنتَ الأميرُ أم عُمَرُ؟ قال: بَلْ هو إنْ شَاءَ الله.[2]

دخل رجلٌ علَى طَلْحَةَ بنِ عُبَيْدِ الله(*) فقال: يا أبا محمد والله ما نَدْرِي هَذا اليَمَانِيّ (قصد أبَا هُرَيْرَةَ) أعْلَمُ برسولِ الله مِنكُمْ، أَمْ يَقولُ علَى رَسُولِ الله مَا لَمْ يَقُلْ؟ فقالَ طَلْحَةُ: والله ما نشُكُّ أنّه سَمِع مِنْ رسُولِ الله ما لَمْ نسْمَعْ وعَلِمَ ما لَمْ نَعْلَمْ... وإنّما كَانَتْ يَدُهُ معَ رسولِ الله صلّى الله عليهِ وسلّم.[3]

قال سليمان بن عبد الملك أبي حازم:[4] ليْتَ شِعْرِي، مَا لَنَا عِنْدَ الله؟ قال: اعرِضْ عَمَلَكَ على كتَابِ الله عزَّ وجَلَّ. قال: وأين أجده؟ قال: «إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ».[5]

ما يلاحظ على الأقوال:

1- والله مَا أدْرِي أشُجَاعٌ أنتَ أَمْ جبانٌ؟

2- والله ما أدْرِي أخليفةٌ أنا أم مَلَكٌ؟

3- ما أَدْرِي أأنتَ الأميرُ أم عُمَرُ؟

1- جلال الدين السيوطي، **المحاضرات والمحاورات**، ص72.

* عيينة بن حصن: من صناديد العرب، كان فظًا غليظًا جريءَ اللّسانِ والقولِ، أسلم بعد الفتح، شهد غزوة حنين، كان ممن ارتدّ عن الإسلام وتبع طليحة الأسدي وقاتل معَه فأُخِذَ أسيرًا فأسْلَم فأطلقَهُ أبو بكرٍ الصّديق.

2- جلال الدين السيوطي، **المصدر نفسه**، ص147.

* طلحة بن عبيد الله: أحد العشرة المبشّرين بالجّنة وأحد السّتّة أصحاب الشّورى الّذين اختارهم عمر بن الخطاب ليختاروا الخليفة بعده.

3- ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج2، ص1242.

4- عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، ص187.

5- سورة الانفطار، الآيتان 13-14.

4- والله مـا نَدْرِي هَذا اليَمَانِيّ أعْلَمُ برسـولِ الله مِـنكُمْ، أَمْ يَقـولُ علَـى رَسُـولِ الله مَا لَمْ يَقُلْ؟

5- فوالله ما أُبَالِي أَسَقَطْتُ علَى المَوتِ أمْ سَقَطَ عليَّ؟

6- لَيْتَ شِعْرِي، مَا لَنَا عِنْدَ الله؟

إنّنا لا نشعر بالاستفهام لتأخره رتبةً وخروجِهِ عن الموضـع الـذي كـان ينبغـي أن يكون عليه لسبب تصدّر ملفوظات (مَـا أَدْرِي، مَـا أُبَـالِي، لَيْـتَ شِـعْرِي) وبنـاء الكلام عليها والدالة على عـدم اليقـين أو عـدم المبـالاة أو التعجـب مـن أمـر مـا وإظهار الغرابة فيه، وهـذه الأقـوال علـى لفـظ الاسـتفهام، هـي أخبَـارٌ وليسَـتْ استفهاماتٌ، وألفُ الاستفهامِ ها هنا للتسوية؛ أي تسوية الأمر عنـد المـتكلم فـلا يـراد بها الاستفهام، وإنّما تُخْبِرُ أنَّ الأمرين واحِدٌ.

ولْنَأْخُذْ مثلا صيغة "لَيْتَ شِعْرِي" يقول ابـن دريـد: "وقـولهم ليـتَ شِـعري؛ أي ليت عِلْمي، ليتني أشـعُر بكـذا وكـذا".[1] واللاّفـت أنّ هـذه الصـيغة يليهـا علـى الإطلاق استفهام يؤكّد رغبة السائل فـي معرفـة مـا هـو مخفـيٌّ عنـه، فيتمنـى أن يحـسّ بـه ويعلمـه ففيهـا معنيـان: معنـى التعجـب ومعنـى التمنـي وهـي بمعنى"ليت علمي حاصلٌ"، واشترط ابـن مالـك حـذف الخبـر بعـدها وجوبـا لسـدِّ الاستفهام مَسَدَّهُ، فقال:

والحَذْفُ بَعْدَ (لَيْتَ شِعْرِي) الْتُزِمْ *** وَذِكْرُ الاسْتِفهَامِ بَعْدَهُ حُتِمْ.[2]

1- ابن دريد، **الاشتقاق**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م، ص422.

2- ابن مالك (جمال الدين أبي عبد الله)، **شرحُ الكافيةِ الشافية**، تح: عبد المنعم أحمـد هريـدي، ج1، دار المـأمون للتراث، مكة المكرمة، ط1، 1402هـ/1982م، ص475 وما بعدها.

ومعنى (لسدِّ الاستفهامَ مسدَّه) إذا قلت مثلا: لَيْتَ شِعْرِي أَزَيْدٌ ثَمَّ أم عَمْرُو؟ فالقول: أَزَيْدٌ ثَمَّ أم عَمْرُو؟ استفهام سدَّ مسدَّ الخبر. ومعناها أطلب الفهم بسبب جهل المستفهِم.

واللاّفت أنّ هذه الصيغة يليها على الإطلاق استفهامٌ بالهمزة أو بغيرها لتؤكّد رغبة السائل في معرفة ما هو مخفيٌّ عنه، فيتمنى أن يحسّ به ويعلمه، فهي للإخبار وليست للاستفهام.

إنّ تواتر هذا النوع من الأقوال (الصيغ) ينجم عنه الرغبة في تكثيف الملفوظ الإنجازي من جهة، وإعطاءه قيمة حجاجية إقناعية من جهة ثانية، فيكون له في الواقع أثر خارجي على المخاطَب.

ويمكننا القول، بأنّه وانطلاقا من الأغراض الأصلية نستطيع توليد جملة من الأغراض الثانوية التي تختلف باختلاف درجة القوة ونمط الإنجاز.

المبحث الثاني: النفي وأبعاده الحجاجية

1- تداولية النفي

تعرف اللّسانيّات التّداولية باستخدام بنيات تركيبية مختلفة ومتنوعة هي بمثابة نظام للأقوال وبناء للمنطوقات، وتمثل البنية المنفية جزءا من تلك البنيات في اللغة العربية، شأنها في ذلك شأن البنية الإثباتية والبنية الاستفهامية، أو الّتي تدلّ على أمرٍ أو نهيٍّ أو ترجٍ أو تمنٍّ وما إلى ذلك.

ويعد النّفي استراتيجية حجاجية تعمل على توجيه الملفوظ وإثباته لتحقيق قيمة الكلام التأثيرية، حيث يلجأ إليه المخاطب لتوكيد كلامه ليكون حجة على صحة الدّعوى وإلى دفع المتلقي إلى الإذعان والتسليم بتلك الدعوى. فضلاً على

قدرته في حصر الإمكانيات التأويلية والقصدية للملفوظات وتقييدها، "فكل تلفظ له وظيفة حجاجية ويرنو إلى توجيه المتقبل نحو نتيجة محددة".[1]

ويعدّ النّفيُّ من بين الوسائل الأكثر توظيفًا في أيَّةِ مواجهة تجري بين طرفين متنازعين بهدف تحقيق المقصد الإقناعي ويبدو أنّ الوظيفة التوجيهية الحجاجية هي التي تحكم مثل هذه البنى. كونها محملةً بطاقة حجاجية يتمّ توظيفها من المتكلم لإثبات حجة ما وتأكيدها.

ولا شكَّ أنَّ الأقوال لا تُنشأ منعزلة بل تستدعي مجموعة من الفواعل، لكن "توجد بعض الأبنية القولية التي تسمح بإدخال متحدّث آخر في النص ذاته، بشكل غير مباشر لكي تعمد بعد ذلك إلى رفضه أو تأييده؛ مثل القول الذي يتكئ على النفي؛ إذ يتضمن مقولة الإثبات، فعندما نقول: أحمد ليس صغيرا؛ يعني أنّه كبير وناضج، فالمقولة تتضمن مقولة عكسية، ومعنى هذا أنّ النّفي يدلّ على تعدد الأصوات، إذ يسمح للمتكلم بالتعبير المتزامن عن الصوتين المتقابلين، الصوت الذي يتبنى جانب الإثبات، وصوت المتكلم المتبني للنفي، فالنفي يشير إلى إثبات ضمني، ممّا يجعله تجلِّيًا واضحا لتعدد الأصوات في الخطاب.[2] وصوت المتكلم المتبني للنفي هو صوت المتكلم الواقعي خارج القول، بينما الصوت الذي يتبنى جانب الإثبات هو صوت المتكلم في الخطاب وعلى هذا الأساس يصبح النفي في حقيقة الأمر إثباتا على اعتبار أنّ في بعض الملفوظات معاني ضمنيةً، فقولك مثلا: (لَسْتَ ذكيًّا) في وصف شخص يعوض الوّصف باللّفظ الدّال على الغباء بصورة مباشرة.

1- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص50.

2- صلاح فضل، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 1992، ص94.

ويرى **شكري المبخوت** "أنّ اقتضاء النفي للإثبات واستلزامه لجواب عنه مثبت، هو الذي يجعل من النفي تركيبا أساسيا أثرى من الإثبات وأكثر تعقيدا، وهذا أيضا هو الذي يرشح النفي لأداء وظائف خطابية أساسية في المحاجّة باعتبارها احتمالات في الرّبط النّصي، والتعبير عن تعارض الاعتقادات دون البتّ من خلال الإحالة الخارجية في صدق القول أو كذبه".[1] وإذا كان نفي الشّيء إثباتا لضدِّه في إطار المحتوى القضوي؛ أي (النّفي يقتضي الإثبات)، فإنّ هذا الاقتضاء لا يكون إلاّ على محذوف دلّ المقام عليه، ففي قولنا: (لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله) لابدَّ من تقدير المحذوف، لأنّ فهم الكلام يتوقف على تقدير هذا المحذوف فيصبح التقدير: لاَ إِلَهَ بحقٍّ موجود إلاّ اللهُ، "فجلّ الأقوال المنفيّة –كما يؤكّد ذلك شكري المبخوت– تبرز عملية قولها على أنّها صدام بين موقفين متعاندين، أحدهما موجب مسند إلى قائل (ل$_1$) والآخر الذي هو إنكار للأول مسند له (ل$_2$)".[2] وهذا الأمر يجعل من النفي إثباتا وهو ما يسميه **ديكرو** بالنفي الوصفي عند تعرضه لنظرية السلالم الحجاجية؛ أي إنّ النفي الذي يقع على حالة الأشياء في الكون يمثل "إثباتا لمحتوى سالب دون إحالة على إثبات مناقض له" على نحو قولنا: (لا زهورَ في الحديقة) فهذا القول يصلح لوصف حالة في الكون هي الحديقة. بخلاف النفي الجداليّ أو النفيّ الميتالغويّ "الذي يوافق عملا قوليا فيَرِدُ على أنّه دحض لقولٍ موجبٍ يناظره مثل: (ليسَ هَذا الحَائطُ أبيضَ)، فيستعمل لإبراز مقابلته لإثبات السابق (هذا الحائطْ أبيضَ)".[3] أي إنّ النّفي الجدالي أو الميتالغوي يقوم بتصحيح قول آخر وإبطاله، ويذكر **ابن رشد** (ت 595هـ) أنّ

1– شكري المبخوت، **إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية**، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، جامعة منوبة، تونس، (د ط)، 2006، ص206.

2– المرجع نفسه، ص82.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"لكل إيجابٍ سلبٌ يقابله ولكل سلبٍ إيجابٌ يقابله"؛[1] بمعنى أنّ الإثبات والنفي متقابلان حقيقة كقولنا: زيدٌ منطلقٌ، وزيدٌ ليسَ منطلقًا.

إنّ العلاقة بين آلية النفي وبين الخطاب الحجاجيّ تبرزها المحاورات والمناظرات بصورة واضحة، والمناظرة خطاب طبيعي أساسها دعوى يقدمها المدّعي (المعلّل/المجيب) للمعترض (السّائل/المانع) متوخيًّا تحقيق الإقناع وتضيّيق الخناق على الخصم، والنّفي من البنيات التركيبيّة التي تشتغل على هذا النوع من الخطابات على اعتباره "آلِيَّةً للنقض تُفَتِّتُ الرَّأيَّ المُضادَّ وتنزَعُ عنه المِصداقيّة وتثبّتُ بدَلَهُ الرَّأيَّ المُتَبَنَى".[2]

ومن صور الاعتراض مناظرة عمرو بن عبيد مع مجوسي، قال عمرو: لِمَ لاَ تُسْلِمُ؟، فقال: لأنَّ اللهَ لاَ يُرِيدُ إِسْلاَمِي، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يُرِيدُ إِسْلاَمَكَ، ولَكِنَّ الشَّيَاطِينَ لاَ يَتْرُكُونَكَ، فقال المجوسي: فَأَنَا أَكُونُ مَعَ الشَّرِيكِ الغَالِبِ.

وحضور النفي في المناظرة تمثيلٌ لصورة الاعتراض من قبل المجوسي الذي يجسده الطرف الثاني النافي للإثبات.

وقد ناظر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، كاتب المشركين سهيل بن عمرو، فقال رسول الله لعلي رضي الله عنه: اُكْتُبْ يَا عَلِيُّ، هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، فقال سُهَيلٌ: لاَ، وَاللهِ مَا نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللهِ، لَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللهِ مَا قَاتَلْنَاكَ، فقالَ الرَّسولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي رَسُولُ اللهِ. اُكْتُبْ يَا عَلَيُّ: هَذَا مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ بنُ عَبْدِ اللهِ.

1- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)، **تلخيص منطق أرسطو "باري أرميناس أو كتاب العبارة"**، دراسة وتحقيق: جيرار جهامي، مج3، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص89.

2- عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص223.

يبرز النفي من خلال آلية الاعتراض وإنكار المعترض (المانع) ما دعا إليه المدّعي (المعلّل)، في تعاقب لعمليتي العرض والاعتراض، فأقام المعترض دليله على ما يخالف دليل خصمه وهذا أمرٌ منطقيٌّ بالنظر لعدم إيمان المعترض بالمدّعي، فقد أنكر سهيل صحة نبوة رسول الله وأقام دليله على أنّه غير مؤمن به وبرسالته مستخدما أداة النفي (لا) نافيا ومنكرا له، وقد قوى هذا النفي بنفي ثانٍ (ما) النافية. وعضّده بعامل حجاجي آخر وهو القسم للدفاع عن الرأي الذي يتبناه (وَاللهِ مَا نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللهِ)، وهنا لا يكتفي المعترض بالنفي والاعتراض وإنما يلجأ إلى إعطاء البديل في قوله: (لَوْ نَعْلَمُ أَنَّكَ رَسُولُ اللهِ مَا قَاتَلْنَاكَ).

2- النفي/الجحد

عبر النفي والإبطال تتغير أدوار المدّعي والمعترض، وإنكار دعوى أحد المتناظرين يلزم أحدهما إثبات ذلك وإقامة الدليل عليه.

وإذا كان النفي خلاف الإثبات، فإن الجحد نقيض الإقرار، بوصف هذا الأخير اعترافا بالحقّ، إمّا باللّسان أو بغيره بواسطة قرائن كما الحال عند الأبكم. وقد أشار النحاة الأوائل إلى أنّ النفي والجحد بمعنى واحد، يقول **الرماني** (ت 384ه) "أمّا إِنْ فهي للجحد، وكل (إِنْ) بعدها (إِلا) فهي نفي".[1] نحو قوله تعالى: «إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِے غُرُورٍ»؛[2] أي ما الكافرون. وقد تأتي وليس معها إلاّ نحو: إِنْ أَتَيْتَنِي، والقصد: مَا أَتَيْتَنِي.

1- الرماني (أبو الحسن علي)، **معاني الحروف**، تح: الشيخ عرفان بن سليم حسونة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005، ص231.

2- سورة الملك، الآية 20.

ويتبيّن الفرق بين الجحد والنفي بصورة جلية في القرآن الكريم، فمثال النفي قوله تعالى: «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ».[1] ومثال الجحد نفي فرعون لآيات موسى في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُواْ بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»؛[2] أي جحدوا بها وهم يعلمون أنّها من عند الله،، والجحد هنا إنكار الشيء الظاهر، وفي هذا السياق قال ابن الشجري (ت 542هـ) "فإذا كان النّافي صادقا فيما قاله، سُمّيَ كلامُه نفيًا، وإنْ كان يعلم أنّه كاذب فيما نفاه كان جحدا، فالنّفي أعمُّ من الجحد، لأنّ كلَّ جحدٍ نفيٌّ، وليس كلُّ نفيٍّ جحدًا".[3] فقولهم (هذا سحر مبين) نفيٌّ ضمنيٌّ، والقصد: ما هذا حقٌّ.

ويظهر فعل الجحد في إبطال دعوة الخصم والاعتراض عليها، وتبدو المناظرة التي جرت بين عليٍّ رضي الله عنه وشريح القاضي مع اليهودي أقرب إلى هذا المفهوم، افتقد علي بن أبي طالب درعا له، ثم ما لبث أَنْ وجدها في يد رجل من أهل الذمة[*] يبيعها في سوق الكوفة، فلما رآها عرفها وقال:

> هَذِهِ دِرْعِي سَقَطَتْ عن جملٍ لِي فِي ليلَةٍ كذا... وفِي مكَانٍ كذا... فقال الذّمي: بَلْ هِيَ دِرْعِي وفِي يَدِي يا أميرَ المؤمنين. فقال عليٌّ: إنَّمَا هِيَ درعِي لمْ أَبِعْهَا مِنْ أحدٍ، ولمْ أَهَبْهَا لأحدٍ حتّى تصيرَ إليكَ فاحتكما إلى القاضي شريح، فقال شريح للذّمي: ما تقولُ أنتَ أيُّها الرَّجُلُ؟ فقال: الدرّع دِرْعِي وهِي فِي يَدِي، ولا أتَّهِمُ أميرَ المُؤمنين

1- سورة الأحزاب، الآية 40.

2- سورة النمل، الآيتان 13-14.

3- ابن الشجري (هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة)، **الأمالي**، تح: محمود محمد الطناحي، ج1، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1413هـ/1992م، ص391.

*- **أهل الذمة:** من يعيشون في ديار الإسلام من النصارى واليهود.

بالكَذِبِ، فالتفتَ شُريح إلى عليّ وقال: لا رَيْبَ عِندِي فِي أَنَّكَ صَادِقٌ فيما تقولُ يا أميرَ المُؤمنين.[1]

إنَّ الجحدَ هنا بما هو إنكار واعتراض، فهو كما يقول **طه عبد الرحمن** "فعل تقويمي؛ ذلك أنّ المعترض يتخذ من قول العارض موقفا ملتزما وموجّها أو أنّه فعل تشكيكي؛ إذ يراجع المعترض خصمه في دعواه بمطالبته بالتدليل أو بإبطال دليله أو هو فعل سجالي؛ أي ادّعاء بمنازعة قول العارض".[2]

وقد أدى العامل الحجاجي (بل) وظيفة إبطال ما قبلها (هذه درعي) وتثبيت ما بعدها (هي درعي وفي يدي)، ليكون بعد ذلك الإبطال عكسيا (إنما هي درعي لم أبعها... ولم أهبها...) وقد دلّت (إنّما) على خبرٍ لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، فوجودها أقوى ما يكون من وجود النفي بـ(إلاَّ) كما لو قال: (مَا هِيَ إلاَّ دِرْعِي)، فضلاً أنَّها ها هنا بمنزلة فعل ملغى كتقديرنا: أَشْهَدُ أنَّ الدّرْعَ دِرْعِي.

3- النفي/التعويض

يؤدي النفي دورًا حجاجيًّا يعبّر عن تعارض موقفين، حيث "ينجز النّفي فعل التّعويض الذي يتمثل في إبطال معلومة الخصم وإمداده بمعلومة يعتبرها المناظر صحيحة".[3] فيصبح بذلك التعويض استراتيجية يحاول من خلالها أحد المتناظرين بيان عجز خصمه، ويمكن القول: إنّ فعل التعويض حيلة تآمرية سواء أكانت هذه الحيلة عن قصد أم من غير قصد، ويتحقق التعويض بمؤشرات حجاجية من قبيل: (بَلْ، إنَّمَا، لاَ، لَيْسَ)، وقد اعتبر **طه عبد الرحمن** بأنّ التّعويض الذي يتحقق بالنفي "تكون حجيته معاكسة في قوتها الحجاجية قول

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص91.

2- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2014، ص43.

3- عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص225.

العارض".[1] ومثال نفي التّعويض "أنَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّمَ دخل المسجد وصناديد قريش في الحطيم، فأقبل عَبْدُ الله بنُ الزّبَعْرَى، فقال: أَنْتَ قلتَ إنَّكُمْ وَمَا تَعبُدون مِنْ دونِ الله حَطَبُ جَهَنَّمَ أَنْتمُ لهَا وَارِدِون، قال الرَّسولُ: نَعَمْ، قال ابْنُ الزّبَعْرَى: أَلَيْسَ اليَهُودُ عَبَدُوا عُزَيرَا، والنَّصَارَى عَبَدُوا المَسِيحَ، وبَنُو مَلِيح عَبَدُوا المَلائِكَةَ؟ فقَالَ رَسُولُ الله: بَلْ هُمْ عَبَدُوا الشَّيَاطِينَ الّتِي أَمَرَتْهُمْ بذلك".[2] ويكشف هذا النموذج أنّ فعل التّعويض تحقّق بالأداة (بَلْ) ورد شبهة المدّعي (العارض)، حيث أبطل الرسول صلى الله عليه وسلم ادّعاءَ ابن الزّبعري، وكانت حجته عبادة اليهود لعزير، والنصارى للمسيح وبنو مليح للملائكة، فكان الرّد إفحامًا عبر عامل حجاجيّ مُوَجَّهٍ يحقّق بواسطة النفي عملية الاستبدال.

وممّا جاء في عيون المناظرات **لأبي علي عمر السكوني:** أنَّ يهوديا قال لعليّ رضي الله عنه: مَا نَفَضْتُم أَيْديكُم مِنْ تُرَابِ دَفْنِ نَبِيّكُمْ حتَّى قُلْتُم: منَّا أَمِيرٌ ومِنْكُمْ أَمِيرٌ. فقالَ لَهُ: مَا جَفَّتْ أَقْدَامُكُمْ مِنْ فَلَقِ البَحْرِ حتَّى قُلْتُمْ: اِجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةً".[3]

إنَّ رَدَّ عليّ رضي الله عنه قصم ظهر اليهودي، لأنّه لم يجد جوابا، على اعتبار أنّ ملفوظ (منَّا أَمِيرٌ ومِنْكُمْ أَمِيرٌ) ليس فيه ما يهدم الدين، وإنّما ما أتى به اليهود لهو الطامة العظمى، لأنّهم كفروا بعبادتهم العجلَ، فقد أقام عليٌّ رضي الله عنه حجة أقوى أفحم بها الخصم، أمام ضعف موقف اليهودي وضآلة حجّته، وإبطال ما قدّمه، بل وإمداده بمعلومة بديلة ومعوّضة للرأي الفاسد الذي كان

1- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص44.

2- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص138.

3- المصدر نفسه، ص167.

يعتقده اليهودي بأخرى صحيحة أقوى تأثيرا وهو بذلك يغلق أمام المعترض كل ثغرة قد ينفذ منها لتهديد مساره الحجاجيّ.

4- النفي الضمني

يستعمل المناظر النّفي إمّا بشكلٍ مباشرة أو بشكلٍّ ضمنيٍّ غير مباشر، قصد التّأثير على من يناظره، يقول **إبراهيم أنيس:** "والنفي اللغوي لا يكون عادة إلاّ بأداة تُشْعِرُ بهذا النّفي، فإذا خلا الكلام من أداة نفيّ، وعبر مع هذا عن النفي عُدَّ مثل هذا نفيًّا ضمنيًّا".[1] وهذا النّفي الضمنيّ يسمى (غير المحضّ)، لأنّه يفهم من سياق الكلام، فهو عامل حجاجي يعبّر عن حالة المخاطِب والمتلقي أثناء القيام بفعل المحاججة داخل المناظرة.

ويتمّ النّفي الضمنيّ من خلال توظيف أساليب لغوية كالاستفهام المتضمّن معنى النّفي أو الشّرط أو أسلوب القصر، والإضراب والاستدراك وما إلى ذلك. ويمكن إدراك هذا النّفي بإدراك النتيجة التي يريد المناظر توجيه الخصم إليها.

ومن الأمثلة على هذا النوع، الاستفهام المجازي المتضمن معنى النفي، فلا يراد به معرفة شيء غير معلوم، وإنّما يراد به النّفي، فيؤتى به لغرض بلاغيّ حجاجيّ. دخل جارية بن قدامة على معاوية فسلّم عليه، فقال له معاوية: مَا عَسِيتَ أَنْ تَبْلغَ؟ هَلْ أَنْتَ إِلاَّ نَحْلَةٌ ضَعِيفةُ البَدَنِ، ضَيِّقَةُ البَهَاءِ، فقَالَ جَارِيَةُ: لقد شَبعْتَنِي بشَهْوَةِ النِّطَافِ والحَامِيّةِ اللّسْعَةِ، وأَنْتَ بمنزِلَةِ الكِيرِ تَحْرِقُ وتَحِيفُ، ولاَ تَطِيبُ ومَا أَنْتَ طَيِّبٌ.[2]

1- إبراهيم أنيس، **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978، ص178.

2- العباس بن بكار الضّبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية بن أبي سفيان**، تح: سكينة الشهابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص35. من معاني الشّهوَةِ في اللغة: المشتهي، والمعنى: أَنَّكَ زَيَنْتَنِي بالنَّحْلَةِ الّتي يُشْتَهَى عَسَلُها، وهي أيضا حاميّة اللّسعة يريد أنَّ فيها النفع وفيها الضرر. انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في جملة (هَلْ أَنْتَ إِلاَّ نَحْلَةٌ ضَعِيفةُ البَدَن) أتى الاستفهام مُجسِّدا لمعنى النّفي، كأنّه قال: (مَا أَنْتَ إِلاَّ نَحْلَةٌ ضَعِيفةُ البَدَن) من باب القصر الاستفهامي، وتَضَمُّنُ (هل) معنى النّفي ليس تضمُّنًا مُنتهيًّا، إِذْ يبقى احتمال النقض قائما.

ومثال مناظرة عبد الله بن عباس لفرقة الجبريّة، فقد كان نهاهم عن القول بالجبر "فقال لهم: أَتَأمُرونَ النّاس بِالتَّقْوَى، وبِكُمْ ضَلَّ المتَّقُونَ، وتَنْهَوْنَ النَّاسَ عنِ المعَاصِي، وبِكُم ظَهَرَ العَاصُونَ، هَلْ مِنْكُمْ إِلاَّ مُفْتَرٍ عَلَى الله، يَحْمِلُ إِجْرَامَهُ عَلَيْهِ وَيَنْسِبُهَا عَلاَنِيَّةً إِلَيْهِ، وهَلْ مِنْكُمْ إِلاَّ مِنَ السَّيْفِ قِلاَدَتِهِ والزُّورُ علَى الله شَهَادَتُهُ، أَعَلَى هذا تَوَالَيْتُمْ أَمْ عَلَيْهِ تَمَالَأْتُمْ؟".[1]

إنّ اختيار الملفوظات في بنيّة النّفي ينطوي على قصدٍ حجاجيٍّ تمثل في تقبيح فكرة الجبر الّتي تزعمها هذه الفرقة، وتحميل الذنب على الله عز وجل الّذي أدّى بهم إلى الكفر. فليس الله من يُجْبِرُ العبادَ على الطّاعة والمعصيّة، فلو أجبرَ الله الخلقَ لأسقط الثّواب، ولو أجبرَهم على المعاصي لَأَسْقَطَ عَنهم العقابَ، ولو أهْمَلَهُم كان عجزا في القُدرة، وتوظيف (هل) في سياق النّفي يكون تحفيزًا تداوليًّا للمتلقي بالإذعان لهذا القصد المتمثل في إنكار فكرة الجبرية وتقبيحها.

وقد يستعمل المناظر الشَّرط المتضمِّن معنى النّفي بأدواتٍ من قبيل (لو) ليوجِّهها وجهة حجاجيّة واحدة ونحو نتيجة واحدة أيضا، فيَتِمُّ فيه نفيّ الجملة ضمنيًّا، وقد عبّر **ابن مالك** في كتابه (التسهيل) عن معنى (لَوْ) بقوله: "لو حرف شرط يقتضي نفي ما يلزم لثبوته ثبوت غيره".[2] ويتّضح أنّ (لَوْ) الامتناعية تدلّ على أمرين: "أحدهما امتناعُ شرطها والآخر كونُه مستلزِمًا لجوابها، ولا تدلّ

1- محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص180.

2- ابن مالك، **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د ط)، 1967، ص24.

على امتناع الجواب في الأمر نفسه، ولا ثبوته، فإذا قلت: لَوْ قَامَ زَيْدٌ لقَامَ عَمْرُو، فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى، وبكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو، وهل لعمرو قيامٌ آخر غير اللازم عن قيام زيد، أو ليس له".[1] ونسوق من المناظرة المثال الآتي:

دخل جامع المحاربي على الحجاج بن يوسف، فجعل الحجاج يشكو سوء طاعة أهل العراق وقبح مذهبهم، فقال له جامع: أمّا أنّهُ لَوْ أَحَبُّوكَ لأطَاعُوكَ، عَلَى أَنَّهُم مَا شَنِؤُوكَ لنَسَبِكَ وَلاَ لِبَلَدِكَ ولاَ لِذَاتِ نَفْسِكَ، فَدَعْ عَنْكَ مَا يُبْعِدُهُمْ مِنْكَ إِلَى مَا يُقَرِّبُهُمْ إِلَيْكَ، والْتَمِسْ العَافِيَّةَ مِمَّنْ دُونَكَ، تُعْطِهَا مِمَّنْ فَوْقَكَ، وَلْيَكُنْ إِيقَاعُكَ بَعْدَ وَعِيدِكَ، ووَعِيدُكَ بَعْدَ وَعْدِكَ. قال الحجاج: مَا أرَى أَنْ أَرُدَّ بَنِي اللَّكِيعَةِ عَنْ طَاعَتِي إلاَّ بالسَّيْفِ، قال: أَيُّهَا الحَجَّاجُ إِنَّ السَّيْفَ إِذَا لاَقَى السَّيْفَ ذَهَبَ الخِيَّارُ. قال الحَجَّاجُ: الخيَّارُ يَوْمَئذٍ لله. قال: أجَلْ، ولَكِنَّكَ لاَ تَدْرِي لِمَنْ يَجْعَلُهُ الله...[2]

إنَّ الملفوظ (لَوْ أَحَبُّوكَ لأطَاعُوكَ) شَرْطٌ متضمِّنٌ معنى النّفي، فكأنّه أراد أن يقول: (لم يطيعوك لأنهم لم يحبوك)، والمحتوى القضوي لملفوظ الشّرط يدلّ على أنّ الكلام بنيّة سطحية غير مقصودة، وبنيّة عميقة هي المقصودة، والمتمثلة في النّفي، فقد أصبحت (لَوْ) بمنزلة حرف النّفي، تنفي معنى الجملة التي تدخل عليها. والملفوظ السابق دلّت فيه (لَوْ) على نفيٍّ الطاعة والمحبّة، فدلّ التوجيه الحجاجيّ على نتيجةٍ واحدةٍ.

وقد ورد مثل هذا النّوع في أكثر من موضع في المناظرات الحواريّة نذكر منها: "زعم بعض الذين اشتركوا في قتل سيدنا عثمان (رضي الله عنه)، أنهم ما

1- المرادي (الحسن بن قاسم)، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، تح: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص274.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص53.

قتلوه إنّما قتله الله، بل حين حصبوه قال بعضهم لعثمان: الله هُوَ الّذي يرميك. فقال عثمان: كَذَبْتُمْ، لَوْ رَمَانِي الله مَا أَخْطَأَنِي".[1]

والملفوظ (لَوْ رَمَانِي الله مَا أَخْطَأَنِي) شَرْطٌ متضمِّن معنى النّفي، والمقصود به (لم يُخْطِئْنِي الله لأنَّهُ لَمْ يَرْمِنِي).

وسُئِلَ عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ عن اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لأنَّهُ لَوْ كَانَ قَوْلاً وَاحِدًا لَكَانَ النَّاسُ فِي ضِيقٍّ، وإِنّهُمْ أَئِمَةٌ يُقْتَدَى بِهِمْ.[2] والضمنيّ من هذا الشّرط هو: (لم يكن الناس في ضيق لأنه لم يكن قولا واحدا).

ومن الرّوابط التي تدرج حججا قوية، الشّرط بـ(لولا) المتضمن معنى النفي. ففي المناظرة لحجر بن عدي لمعاوية، "قال معاوية: يَا بْنَ الأَسِنِ، القَبِيح المَنْظَر القَاطِع بنا الأسْبَابَ، والمُسَاعِد علينا أبا تراب. فقال عدي: أمَّا تَوْبِيخُكَ إِيَّايَ فَاعْلَمْ أَنِّي غَيْرُ مُعْتَذِرٍ مِمَّا جَنَيْتُ، ولاَ مُكْتَرِثٍ مِمَّا بِهِ أَتَيْتُ، فَاعْلِنْ سِرَّكَ واظْهِرْ أَمْرَكَ. فقَالَ مُعَاوِيَةُ: يَا غلامُ أخْرِجْهُ عَنِّي، فَقَدْ بَلَغَ مِنِّي، ولَوْلاَ مَّا سَبَقَ مِنِّي لَمَا فَاتَهُ طَعْمُ السَّيْفِ".[3]

فملفوظ (لَوْلاَ مّا سَبَقَ مِنِّي لَمَا فَاتَهُ طَعْمُ السَّيْفِ)، النّفي فيه متضمّن في القول، وكأنّه أراد القولَ (لم يفته طعم السيف لوجود ما سبق مني) وهذا دليل قاطع على نفي الجملة. ويفهم معنى النّفي من امتناع حصول الجملة الثانية لوجود الجملة الأولى.

1- محمد أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، ص106.

2- المصدر نفسه، ص ص111-112.

3- العباس بن بكار الضبّي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص20.

ومن بنى النّفي ما كانت مركبة من إحدى أدوات النفي البسيطة والأداة الحاصرة (إلاّ)، ومعناها تأكيد النّفي، يقول **ابن يعيش** في باب الاستثناء "فإلاّ تُخْرِجُ الثاني ممّا دخل فيه الأول، فهي شبه حرف النفي، فقولنا: قَامَ القَومُ إلاّ زَيْدًا، بمنزلة قامَ القومُ لا زيدٌ".[1] وتستعمل أيضا حين تُسبَقُ بالنّفي وهو ما يسمى عند البلاغيين بالقصر.

ويزعم البغداديون أنّ قولهم: إلاّ في الاستثناء، إنّما هي (إن) و(لا)، ولكنهم خففوا (إنّ) لكثرة الاستعمال، ويقولون إذا قلنا: ما جَاءنِي أحدٌ إلا زيدٌ، فإنّما رفعنا زيدٌ بـ(لا)، وإنْ نصبنا (فبإن) ونحن في ذلك مخيرون في هذا، لأنه قد اجتمع عاملان (إن) و(لا) فنحن نعمل أيهما شئنا فنقول: جاءني القومُ إلا زيدٌ وإلاّ زيدًا.[2]

أما مذهب الفراء، فيرى أنّ (إلاّ) مركبة من (أنّ) و(لا) العاطفة، حذفت النون الثانية من (إنّ) وأدغمت الأولى في لام (لا)، فإذا انتصب الاسم بعدها (فبإن) وإذا تبع ما قبلها بالإعراب فـ(بلا العاطفة). فكأنّ أصل قَامَ القومُ إلا زيدًا، هو قامَ القومُ إلا زيدَا لاَ قَامَ. أي لمْ يَقُمْ. فلا لنفيّ حكم ما قبل إلاّ، ونقضه نفيًّا -كان ذلك الحكم- أو إثباتا.[3]

فالدور الحجاجي الذي يمارسه القصر يمثل توجيه القول؛ أي توجيه مقصدية الكلام. فيقيم المخاطِب الحجّة التي يعرضها ويوجهها توجيها إقناعيا باللجوء إلى أدوات القصر بـ(لا... وإلا) أو (إنّما)، وتمتاز هذه التراكيب" بكونها

1- ابن يعيش (أبو البقاء موفق الدين الأسدي ت643هـ)، **شرح المفصل**، ج2، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص76.

2- ابن السراج (أبو بكر محمد بن سهل)، **الأصول في النحو**، تح: عبد الحسين الفتلي، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ/1996م، ص ص300-301.

3- المصدر نفسه، ص310.

وسيلة للتعبير عن الحصر؛ أي نفي خاصيّة معيّنة عن مجموعة من الذوات وقصر إثباتها بالنسبة لذات منتمية لهذه المجموعة أو لبعض الذوات المنتميّة لها".[1] كما في النماذج الآتية:

قال معاوية لشريك الحارثي: إِنَّكَ لَشَرِيكٌ والله مَا لَهُ مِنْ شَرِيكٍ، وَإِنَّكَ لَأَعْوَرُ والصَحِيحُ خَيْرٌ مِنَ الأَعور، فَكَيْفَ سُدْتَ قَوْمَكَ؟ فقَالَ شَرِيكٌ: يَا معاوِيةُ، إِنَّكَ مُعَاوِيَّةُ، وَمَا مُعَاوِيةُ إِلاَّ كَلْبَةٌ عَوَتْ واسْتَعْوَتْ، وإِنَّك لَابْنُ صَخْرٍ، والسَّهْلُ خَيْرٌ مِنَ الصَّخْرِ، وإِنَّكَ ابْنُ حَرْبٍ، والسِّلْمُ خَيْرٌ مِنَ الحَرْبِ، وإِنَّكَ ابْنُ أُمَيَّةَ ومَا أُمَيَّةُ إِلاّ أُمَّةٌ صَغُرَتْ، فَكَيْفَ صِرْتَ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ؟[2]

إنّ الملفوظات (وَمَا مُعَاوِيةُ إِلاَّ كَلْبَةٌ عَوَتْ واسْتَعْوَتْ) و(ومَا أُمَيَّةُ إِلاّ أُمَّةٌ صَغُرَتْ) تدخل في بنية الحصر، حيث "إنّ للأداة (إلاّ) مدخلين معجميين اثنين: مدخلا معجميا باعتبارها أداة استثناء، ومدخلا معجميا باعتبارها جزءًا من أداة متقطعة تفيد الحصر".[3] وقد اقتصر الموصوفان (معاوية وأمية) بصفتي عواء الكلب وتصغير أمّة، دلالة على التّحقير، وهو ما يسمى بالقصر الإضافي، عندما يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الإضافة والنّسبة إلى شيء آخر معين لا الجمع ما عداه. وهو قصر موصوف (معاوية/أمية) على صفة (كلبة عوت/أمّة صغرت).

وقد ورد موضع القصر في المثالين السابقين بين المبتدأ (معاوية، أمية) والخبر (كلبة، أمة)، واللافت في هذه البنية اللغوية أنّها تقوم مقام جملتين واحدة مثبتة والثانية منفية، وعند حذف (النفي مع إلاّ) لا يتغير المعنى والجملة على

1- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية "مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية"**، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، (د ط)، 1988، ص89.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص ص36-37.

3- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية**، ص ص129-130.

الحصر لا على الاستثناء، ولو كانت الجملة استثناءً لم يتم المعنى على نحو قولنا: ما قرأت القصيدة إلا بيتا.

وحتى نميّز بين الحصر والاستثناء يجب حذف أداة النّفي وأداة الاستثناء، فإذا تمَّ المعنى يكون حصرا، وإنْ لم يتم كان استثناء، فضلاً على أنّ الجملة المثبتة (غير المنفية) تكون على الاستثناء، أما الحصر فيشترط فيه النفي وشبه النفي، وعموما توجد هناك جملا إذا حذفنا منها النفي لم يصح المعنى على نحو قوله تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ».[1] فلا يصح حذف حرف النفي منه، أو قول أحدنا: (لا يعود الميت إلى الحياة) أو (ما الشيطان ملكا) أو (ليس للحصان جناح)، ومثل هذه الجمل تصح منفية ولا تصح مثبتة.

ولْنأخذْ مناظرة أخرى للنبي صلى الله عليه وسلم مع عبد الله بن سلام قبل إسلامه وقد كان يدين باليهودية، بلغ عبد الله بن سلام مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، فقال: إنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلاَثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إلاَّ نَبِيٌّ؟ قال: ما أول أشراط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ ومن أي شيء ينزع الولد من أبيه ومن أي شيء ينزع إلى أخواله؟ فقال رسول الله: أخبرني بهن آنفا جبريل، قال: ذاك عدو اليهود من الملائكة.[2]

إنّ هذه المناظرة تحمل في عمقها حجاجا قويا، فقد كان عبد الله بن سلام حبرا من أحبار يهود بني قينقاع، وقد كان عالما بصفة محمد صلى الله عليه وسلم، لكنّه أراد إفحامه بأسئلة ظنًّا منه أنّه لا يعلم إجابتها أو أنّه سيكون مترددا في الإجابة عنها بتوظيفه أسلوب القصر بـ(لا أو إلاّ) في قوله: إنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلاَثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إلاَّ نَبِيٌّ؟ وهذا العامل الحجاجي عمل على وظيفتين حجاجيتين:

1- سورة الأنعام، الآية 132.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص76.

التّصريح بالنفي وإقصاء مفاهيم أخرى قد تخطر في ذهن المخاطَب، فكان رَدُّ الرسول صلى الله عليه وسلم سَبَبًا في إسلام عبد الله بن سلام. أما الوظيفة الثانية فهي تأكيد المقصور عليه؛ أي إنّ الأسئلة الثلاثة لا يعلم إجابتها إلا مَنْ كان نبيًّا حقًّا. وبالتالي تلغى التأويلات التي قد يتصورها المخاطَبُ، ووجود القصر وجّه ذهن رسول الله لما طلبه ابن سلام.

ومجمل القول أنّ "العامل الحجاجي عنصرٌ لسانيٌّ له وظيفة الحدّ من غموض الملفوظ ومن تعدد نتائجه وذلك بتقديم النتيجة الملائمة للمتقبل وبالقضاء على كل استلزام لا يعضد النتيجة (ن)، وآلية ذلك هو التوجيه الحجاجي لتكون النتيجة واحدة".[1]

ومن العوامل الحجاجية لتأكيد النفي القصر بـ(إنما)، وهي "تماثل (ما... إلاّ) حين تكون حاصرة لأحد مكونات الحمل في أنْ لا قيد يخضع له المكون المحصور، بحيث يمكن حصر أيّ مكون أيًّا كانت وظيفته في الجملة".[2] ويقع الحصر بـ(إنّما) على المكون الأخير في الجملة دون إمكان وقوعه على مكون آخر، وقد أورد **أحمد المتوكل** في كتابه (الوظيفة والبنية) -لمّا أشار إلى الفرق بين عاملية القصر بـ(إنما) وعاملية القصر بالنفي والاستثناء- قولَ **عبد القاهر الجرجاني** "واعلم أنّ موضوع (إنما) على أنْ تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته أو لمّا ينزل هذه المنزلة. تفسير ذلك أنّك تقول للرجل: (إنّما هو أخوك وإنّما هو صاحبك القديم) لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يَعلمُهُ ويقرُّ به إلاّ أنّك تريد أن تنبهه للذي يجب عليه من حقّ الأخ وحرمة الصاحب... وأما الخبر بالنفي والإثبات نحو (مَا هَذَا إلاَّ كَذَا) و(إِنْ هُوَ إِلاَّ كَذَا) فيكون للأمر ينكره

1- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص ص61-62.

2- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية**، ص130.

المخاطَب ويشكُّ فيه. فإذا قلت (مَا هُوَ إِلاَّ مُصِيبٌ) أو (مَا هُوَ إِلاَّ مُخْطِئٌ) قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته".[1]

ما يستفاد من كلام **الجرجاني** في أنّ الحصر بـ(إنّما) يكون للمخاطب العالم غير المتردّد تنبيها له، فيدخل هذا العامل الحجاجي على ما لا يجهله المخاطب؛ أيْ في الأمر الواضح الجلّيِّ، حيث يوظَّف لتوجيه الخطاب إلى نتيجة مضمرة مقصودة، وهذا العامل "ذو دور مزدوج في إنشاء المفهوم والإيصال على النتيجة الضمنيّة".[2] ويمكن توضيح الأمر بالأمثلة التالية:

في مناظرة صعصعة بن صوحان وعمرو بن العاص في مجلس معاوية، التفت معاوية إلى عمرو بن العاص وقال له: أوْسِعْ لِخَالِكَ حتَّى يَجْلِسَ إِلَى جَنْبِكَ، فقال عَمْرُو: لاَ أُوسِعْ لَهُ، إنَّهُ تُرَابِيٌّ. فقال صعصعة: أجَلْ، والله مِنَ التُّرَابِ خُلِقْتُ وإليه أعودُ ومنه أبْعَثُ، وإنَّك يا بْنَ العاصِ نَارِيٌّ، مِنَ النَّارِ خُلِقْتَ وإليهَا تَعودُ، فضحك معاوية وقال: يَا بْنَ صُوحَان إنَّما أَنْتَ تَهْزَلُ بِلسَانِكَ.[3]

لجأ معاوية إلى حجة تمثلت بالقصر، فحصر وقيد الإمكانات الحجاجية، ليصل إلى نتيجة ضمنية غير مصرح بها تفهم من سياق الكلام؛ إذْ حصر الهزل باللسان لمخاطبه لتنبيهه على ما صدر منه في حقّ عمرو بن العاص، ويمثل حضور النفي بالقصر في هذا المقام، تمثيلا لحالة الاعتراض الذي يجسده الطرف النافي. وتوظيف هذا العامل الحجاجي جاء لإثبات ما بعدها ونفي ما عداه.

يقوم القصر بـ(إنّما) بالتّأثير في المخاطب لغاية تداولية حجاجية، "عندما دخل حطيط الزيات على الحجاج، قال الحجاج: أنْتَ حَطِيط؟ قال حطيط: نَعَمْ سَلْ

1- ينظر: المرجع السابق، ص132.

2- عز الدين الناجح، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، ص66.

3- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص30.

عَمَّا بَدَا لك فإنِّي عَاهَدْتُ الله على ثلاثِ خِصَالٍ: إِنْ سُئِلتُ لأَصْدُقَن، وإِنْ اِبْتُلِيتُ لأصْبِرَن، وإِنْ عُوفِيتُ لأَشْكُرَن. قال الحجَّاجُ: فما تقول فِيَّ؟ قال حطيط: أقولُ فيكَ أَنَّكَ مِنْ أعْداءِ الله فِي الأرْضِ، تَنْتَهِكُ المَحَارِمَ وتفتكُ بالظّنة. قَالَ الحجَّاجُ: فمَا تقُولُ فِي أَمِيرِ المُؤمِنين عبدِ المَلِكِ بنِ مَروانَ. قال حطيط: أقولُ إنَّه أَعْظَمُ مِنْكَ جُرْمًا، وإِنَّمَا أَنْتَ خَطِيئَةٌ مِنْ خَطَايَاهُ".[1]

إنّ القصر الوارد في هذه المناظرة يؤكد النفي تأكيدا يقطع شكّ المخاطَب، فالملفوظ (إِنَّمَا أَنْتَ خَطِيئَةٌ مِنْ خَطَايَاهُ) تُظْهِرُ أنّ المخاطِب (حطيط) ينكر على المخاطَب (الحجّاج) جميع أفعاله والظلم الذي يبديه لرعيته بإكثاره من ظلم الناس والقسوة عليهم، فهو يدحض مجموعة من المواقف لمخاطبٍ واحدٍ هو الحجاج، فما كان من المحاجج إلاّ أن يأتي بخبر لا يجهله المخاطَبُ ولا يدفع بصحته وهو إثباته لظلمه وإنكار أفعاله من خلال الملفوظ (إنّما) الذي يعلن عن وجود ضمنّي وراء ذلك الملفوظ.

المبحث الثالث: بنية التفضيل في المناظرات

1- التعريف ببنية التفضيل

تُعَدُّ بِنيةُ التّفضيل من الأنماط التركيبية في اللّغة العربية، فهي عنصر فعال يؤشر عن معنى المنطوق في الجملة، وهذا العنصر اللّغوي يسهم في توليد مجموعة من الطاقات الحجاجية لتبليغ المتكلم مقاصده، فلا يمكن أن يُلغى دوره الحجاجيّ في أيِّ خطاب؛ إذ يستعين به المحاجج لتقويّة حجّته واستدراج المخاطَب نحو قبول الأمر المعروض عليه، فيخلق على هذا الأساس مقتضى من الصعب دحضه، فتغدو بذلك بنيّة التّفضيل من البنيات ذات المقاصد التداولية ومكونا من

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص104.

مكونات الحجاج الوظيفية. يقول **باتريك شارودو**: "الحجاج حاصل نصّيّ عن توليف بين مكوّنات مختلفة تتعلق بمقام ذي هدفٍ إقناعيٍّ ".[1] وغاية هذه المكونات هي توضيح بلاغتها في الكلام وتأكيدها.

إنّ هذا النوع من الأقوال مركب في الغالب من قضيتين، مثال ذلك: (إنّ الصِّدقَ أعْظمُ الأخْلاَق)، يشمل القول قضيتين أولاهما؛ (إنّ الصِّدقَ خلقٌ)، وثانيهما؛ (إنَّ هذا الخلقَ أعظمُ الأخْلاق)، وباختزال القولين تنتج لنا بنية المفاضلة، حيث تتجاوز هذه البنيّة المعنى الضيّق إلى معانٍ ودلالةٍ أوسع وهي الدلالة الكليّة للمفاضلة.

وتعتبر صيغة التفضيل من الصيغ الاشتقاقية المانحة لمعنى تدل على المفاضلة والتّرجيح بين شيئين اشتركا في صفة من الصفات وزاد أحدهما عن الآخر في تلك الصِّفة؛ أي أنَّ المحتوى القضوي للتّفضيل هو المشاركة في المعنى الواقع فيه التّفضيل؛ إذ يستعمل المتكلم هذه الصيغة لإنجاز التّأثير الأقوى على المخاطَب، ومناظرة النّعمان بن المنذر لكسرى ملك الفرس خيرُ دليلٍ على ذلك. فبعدما افتخر النعمان بالعرب وفَضَّلَهم على جميع الأمم قال كسرى وقد أخذته العزّة بالملك:

"لم أرَ للعربِ شيئًا من خصال الخير في أمر دينٍ ولا دنيا، ولا حزمٍ ولا قوةٍ... فأفضلُ طعامٍ ظَفَرَ به ناعمُهم لحومَ الإبل التّي يعافها كثيرٌ من السِّباع لثقلها وسوءِ طعمِها وخوفِ دائها... قال النّعمان: إنَّ أفضلَ طعامهم لحوم الإبل على ما وصفت منها، فما تركوا ما دونها إلا احتقارا له، فعمدوا إلى أجلِّها وأفضلِها، فكانت مراكبُهم وطعامهم مع أنّها أكثرُ البهائمِ شحومًا، وأطيبُها لحومًا وأرقُّها ألبانًا، وأقلُّها

1- باتريك شارودو، **الحجاج بين النظرية والأسلوب**، ص16.

غائلةً، وأحلاها مضغةً، وإنّهُ لا شَيءَ مــن اللحمــان يعــالجُ مــا يعــالجُ بــه لحمُهــا إلاَّ استبان فضلُها عليه...".[1]

في هذا المقطع حافظ التفضيل على خصوصيته، إذ تــمّ تقســيم الكــلام وفقــه إلــى عبارات منسجمة:

فضائلُ إبلِ العربِ
- ح- أكثرُ البهائمِ شحومًا.
- ح- أطيبُها لحومًا.
- ح- أرقُّها ألبانًا.
- ح- أقلُّها غائلةً.
- ح- أحْلاَهَا مضغةً

حيث سعى المخاطِب إلى إقناع المتلقي بفضائل الإبــل الّتــي لــم تكــن مفضــلةً عنده، فأسهم التّفضيل في خلق مقتضى في ذهن ملك الفــرس ودفعــه إلــى الاعتــراف بالأمر وإعجابه الشَّديد بإجابة النعمان. وتــراكم حجــج التفضــيل دون مراعــاة لمبــدأ التدرج من الأقوى إلى الأضعف أو العكــس جعــل مــن كــل حجّــة حقيقــةً ثابتــةً لا تُرَدُّ، وأنْ تكون أقوى وأكثــر فعاليــة فــي زمــن الــتلفظ بهــا، وتوظيــف التفضــيل حجاجًا؛ هو تمثيلٌ للإقناع وتفويتُ فرصةِ الاعتــراضِ مــن طــرف متلقّــي الخطــاب؛ إذْ من شأنه أنْ يُغلِقَ المنافذ أمام حجاجٍّ مضــادٍّ، وأنْ يقطــع الطريــق أمــام المخاطــب الشَّاكّ أو المتردّد.

وسنوضح فيها يلي أهــم دلالات صــيغة التّفضــيل فــي المنــاظرة والتجــاوزات التداولية عند الخروج على أصالتها الدلالية:

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص ص275-278.

2- دلالات الإبهام في التفضيل

يوقع الإبهام -في كثير من الأحيان- السامع في حيرة وتفكُّرٍ واستعظام، والمبهَم هو الشّيء الغامض الذي لا تتضح دلالته إلاّ بعد تفسيره، وهو يعين المفسِّر على الترجيح، وعلى هذا يكون المبهَم من اللّفظ ما لا يدلّ مستقلاً على معنى، لذا افتقر على الدوام إلى شيء يوضّحه، ويزيل إبهامه، فعند قولنا: (جاءني الّذي)، فاسم الموصول غامضُ المعنى مُبهَمُ الدلالة، ولم يدلَّ على معيّن؛ لذا لزمته صلة تلازمه لتوضيح مدلوله، وإذا قلنا: (عمرو أفضلُ). فإنّ التّفضيل وحده ناقصُ الدلالةِ، ولا يُفهمُ معناه إلاّ بضمِّ ما بعده إليه. لذا لزمته المفضل عليه لبيان المراد منه.

وانطلاقا من هذا، كان الإبهام في اسم التفضيل محتاجا إلى مَرْجَعٍ يفسرُه ويوضّح معناه، ولا يدخل الإبهام على صيغة التّفضيل إلاّ إذا وردت مفسرة بتميّيز يوضّحها ويبيّن المراد منها. ومثال ذلك ما جرى في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار ليختاروا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، قال الخباب بن المنذر:"مِنّا أميرٌ ومِنكم أميرٌ، فقال أبو بكر الصديق -رضي الله عنه-: نَحْنُ المهَاجِرون، أوّل النّاسِ إِسْلامًا وأَكْرمُهُم أَحْسَابًا وأوسَطُهم دارًا وأحسَنُهم وُجُوهًا، وأَنْتُمْ إِخْوانُنَا في الإِسْلامِ وشُرَكَاؤُنا في الدِّين، نصَرتُم ووَاسَيتُم، فجَزَاكُم الله خَيْرًا، فنَحْنُ الأمَراءُ وأنتُمْ الوُزَرَاءُ، لا تَدينُ العربُ إلاَّ لهذا الحَيِّ منْ قُرَيْشٍ...".[1]

والملاحظ أنّ صيغ (أول، أكرم، أوسط، أحسن) لم يعرف المراد منها في بادئ الأمر؛ إذ كانت مبهمة على المخاطَب، فلا يعرف نحن المهاجرين أول الناس من حيث ماذا؟ وأكرمهم فيّ أي شيء؟ وأوسطهم من أيّ ناحية؟ وكذا

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص12.

الحال في (أحسن) فلا يدري في أيّ شيء وقع هذا الحسن؟ وعموما؛ احتوت هذه الصيغ على معانٍ مختلفةٍ، وهي حُجَجٌ لا تُعَدُّ أكثر من قرائن ترجح كفّة المهاجرين بميزان الأفضليّة وأحقيتهم في الخلافة، فهم أول من شهد الإسلام والسابقين له، كما كانت لهم ولاية مخصوصة وهي خدمة الكعبة، فقد كان لا يفتحها إلاّ الأشراف منهم، ومكة هي مركز التجارة وطريق عبور القوافل الوافدة من كل مكان، كما تمتاز قريش بأنّها من أشرف القبائل لتميّز أهلها بمكارم الأخلاق، وكل هذه المعاني جاءت على الأقوال التالية:

نَحْنُ المُهَاجِرون	– أَوَّلُ النَّاسِ إسلامًا. – أَوْسَطُهُمْ دارًا. – أَحْسَنُهُمْ وجوهًا. – أَكْرَمُهُمْ أَحْسَابًا.

ولعل السمة الأبرز لهذه الاقوال، أنّها تمثل في هذا المقام حجة السّلطة بتفضيل المهاجرين عن غيرهم ولو كانوا من أنصار الرسول صلى الله عليه وسلم، فيصبح كلام أبي بكر بمقتضاها حججا ترسخ في ذهن المخاطَب (الأنصار) أفضلية المهاجرين، والمفاضلة هنا تؤول في النهاية إلى إظهار الأحقيّة في تولّي الخلافة.

لقد مكنت حجج التفضيل بنقل المحتوى القضوي إلى مُتلقٍّ مُتردِّدٍ بحاجة إلى بلوغ اليقين والاقتناع بما عرض عليه، ورغم أنّ لكل حجة معنى مستقلا إلاّ أنَّ كُلاًّ منها مدعما للآخر، فلم تخرج عن مقتضى الحال.

وليس من العسير أن نقرّ بأنّ التفضيل حجةً قاطعةً على بيان المراد، واستحضاره في سياق المناظرة جاء لتعزيز تلك الحجة وتوضيح مقاصدها

تداوليا، فالافتخار بالذات – وإنْ كان من غير قصد– يتضمن تهميش الآخر في لحظة التّلفظ بالقول ودون أن يغمطَ أبو بكر حقَّ الأنصار على اعتبارهم أنصار رسول الله والفئة المؤيدة له بعد المهاجرين، فقد هدّأ من روعهم بقوله: (فَنَحْنُ الأمَراءُ وأنتُمْ الوُزَرَاءُ) ممّا أحدث قدرة تأثيرية في نفوسهم وإقدامهم على مبايعة أبي بكر وتغيير ولائهم وانتمائهم، وإنهاء النزاع على السلطة بما يضمن للمهاجرين السيطرة عليها.

وإذا كانت الغاية من صيغ التفضيل من حيثُ مَنطوقُهَا، تقويةَ الرّأي وتعزيزه، فإنَّ الأمر يزداد عمقا عندما تغدو دلالتها على الإبهام، حيث يبتغي صاحب الخطاب سير المخاطَب في مجالها.

واللاّفت أنّ دلالة الإبهام ترافق صيغة (أفعل) التفضيل في هيئاتها الثلاث: (أفعل من) و(أفعل المضافة إلى ما بعدها) و(الأفعل) على نحو ما عثرنا على هذه الصور:

– أقولُ إِنَّه أعظمُ منك جُرمًا[1]

– مَعَ أنَّها أكثرُ البَهائمِ شُحومًا.[2]

شريطة أن تحتاج هذه البنية إلى تمييز يوضح دلالتها، فإنْ تجرد لم يكن تمييزا منصوبا، فإنّ الكلام لا يعدو أن يكون في مقام السّرد، لأنّ نصب التّمييز يكون "لغرض الإبهام أولاً، ليكونَ أوقعَ في النّفس لأنَّه تتشوق النّفس إلى معرفة ما أُبهِمَ عليها وأيضا إذا فسرته بعد الإبهام فقد ذكرته إجمالا وتفصيلا...".[3]

1– أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص104.

2– ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص278.

3– الإستراباذي الرضي (محمد بن الحسن)، **شرح الكافية لابن الحاجب**، تح: حسن الحفظي ويحي بشير مصطفى، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، مج1، ط1، 1993، ص713.

ونسوق في هذا السياق مثالا آخر لدلالة التفضيل على الإبهام، حيث يضطلع التفضيل في المناظرة بوظيفة إقناعية، لما خرج حرقوص بن زهير في وجه عليٍّ –رضي الله عنه– قال: والله مَا نُرِيدُ بِقتالِكَ إِلاَّ وَجْهَ الله والنَّجَاةَ فِي الآخِرةِ. فتلا عليه –رضي الله عن– قوله تعالى: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالَاخْسَرِينَ أَعْمَٰلاً اَلذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِے الْحَيَوٰةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً».[1]

إنّ الحجّة التي استشهد بها الإمام علي –رضي الله عنه– هي حجّة الشّاهد القرآني، وهي من الحجج المؤسسة لبنية الواقع التي يستعين بها المتكلم من أجل دعم قضيته والدّفاع عنها، فهي تهدف إلى: "تقوية حضور الحجة بجعل القاعدة المجردة ملموسة بواسطة الحالة الخاصة التي يستشهد بها عليها".[2] إذ تنطوي هذه الحالة على طاقة تأثيرية إقناعية يذعن لها المخاطَب؛ كونها سلطةً عليَّا يخضع لسلطانها المعتقد بها، ويتفاعل معها.

ما يلاحظ أنّ كلمة (الأخسرين) قد وردت مبهمةً، وقوله (أعمالاً) تميّز مفسِّر لجملة مبهمة، فجيء به لدفع ذلك الإبهام، ثم بيان مراده ليتمكن في نفس المخاطَب وهو الخسران المطلق، فهؤلاء الخوارج خسارتهم واقعة في عملهم وأعمالُهم باطلةٌ بسبب خروجهم عن الدّين ولفساد اعتقادهم، واللاّفت أنّ التميّز (أعمالاً) ورد على صيغة الجمع لمشاكلته المميّز (الأخسرين)، ولم يقل (عملا) جريا على الأصل، لأنّ "الأصل في التمييز هو الإفراد".[3]

وابتداءُ الآيةِ بفعلٍ إنجازيٍّ أمريٍّ (قُلْ) للاهتمام بالمقول من حيث عمليةُ الإصغاءِ وتنبيهُ المخاطَبِ، لأنّ مثل هذا الافتتاح يشعر بأنّه في غرض مُهِمٍ،

1– سورة الكهف، الآيتان 103–104.

2– عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص55.

3– فاضل صالح السامرائي، **معاني النحو**، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2000م، ص ص329 و335.

وتفاعل القوتين الإنجازيتين (الأمر والاستفهام) يخرج الاستفهام إلى فعلٍ إنجازي ضمنيٍّ وهو العرض، لأنّه بمعنى (أتحبون أن ننبئكم بالأخسرين أعمالا؟) وهو عرض غرضه التهكم فضلا على أنّ الإمام علي – رضي الله عنه–قد وجه المقول المستشهَدَ به للخوارج، موبّخا لهم ومنبّها على ما غفلوا عنه من خيبةِ سَعيِّهِم بخروجهم عليه، فكانت خسارتهم مطلقة لا تعويض لها، ولولا وظيفة التمييز (أعمالا) لكانت أفعل التفضيل غامضة الدلالة، فقد أزاح الغموض الدلالي بإخراج التفضيل من الإبهام إلى الوّضوح.

3- التجاوزات الدلالية لأفعل التفضيل

لا ريبَ أنّ دلالة التفضيل هي تفضيل شيء على آخر في أصل الوصف المشترك، يدل على المفاضلة بين شيئين في معنى من المعاني، وبيان زيادة أحدهما فيه على الآخر، وقد يرد استعمال اسم التفضيل غير مراد منه معناه الأصلي ليؤديَ معنى غير التفضيل كالصفة المشبهة واسم الفاعل.

3-1- دلالة أفعل التّفضيل على غير التفضيل

قد تدلّ صيغة التّفضيل على غير التّفضيل متجاوزة دلالتها الأصليّة المعروفة وهي (المفاضلة)، دلالة ظاهرة يعطيها المعنى الظّاهر، ودلالة باطنة يصل بها المخاطِب إلى غرض مقصود، ومن ثم يعقل المخاطَب ذلك المعنى، وفي الدلالة الضمنية اتّساعٌ في المعنى يحقق الإقناع والاقتناع بما يعرض من حجج، فتتغير أفعال وسلوكات المخاطَبين، وقد لا تتغير معتقداتهم وقناعاتهم لعدم إظهار المخاطِب لسلطته في القضية المعروضة.

وتُعَدُّ صيغة أفعل التّفضيل من بين الصّيغ النّحوية خروجا عن قواعد النّحاة وأقيِّستهم، ونرصد في هذا المقام جملة من النماذج للتّدليل على حضورها داخل

المناظرة؛ مثال ذلك قول الأحنف بن قيس لمعاوية بن أبي سفيان، حيث شاوره هذا الأخير في استخلاف ابنه يزيد فسكت عنه، "فقال معاوية: مَا لَكَ لاَ تَقُولُ؟ فقالَ: إنْ صَدَّقْنَاكَ أَسْخَطْنَاكَ، وَإنْ كَذَّبْنَاكَ أَسْخَطْنَا الله، فَسُخْطُ أَمِيرِ المُؤمنين أَهْوَنٌ عَلَيْنَا مِنْ سُخْطِ الله. فقال له معاوية: صدقت".[1]

إنّ ملفوظ (أَهْوَنٌ عَلَيْنَا) مؤشر على أنّ المتكلم أوردها في كلامه دون أن يوحيَ بها دلالة التفضيل أو المشاركة بين شيئين، وهي نوعٌ من المفارقةِ بين القاعدة والاستعمال أو لنقل بين ظاهر اللّفظ ومعناه، حيث إنّ اقتضاء اللغة حين تدل صيغة أفعل التّفضيل على التفضيل، وبمقتضى السياق تستعمل الصيغة فيما لا تفضيل فيه، ومنه قولهم: (قَاتَلَهُ الله مَا أَشْعَرَهُ)، فهم يقولون باللفظ ولا يريدون وقوعه.

وعلى الرّغم من إمكان تأويل (أَهْوَنٌ عَلَيْنَا) بأنّه ليس أفعل التّفضيل، بل المعنى (هيِّنٌ علينا)؛ إذ إنّ سياق الكلام في المناظرة يقوّي إرادة التّفضيل في استعمال هذا اللّفظ، فهو بصدد بيان سخط أمير المؤمنين أسهل وأيسر من سخط الله. فقد استعملت صيغة (أَهْوَنٌ) لا يراد لازم معناها، والأمر نفسه ينطبق على عبارة (اللهُ أَكْبَرُ)، ومعناها الله أكبر من كل شيء، فحذفت (من) لأنّ (أكبر) بمعنى كبير، و(أفعل) في المناظرة السابقة ليست على التّفضيل، بل على أنّها صفةٌ مُشَبَّهةٌ. وقد ورد في (الكافية) أنّه: "يجوز استعمال أفعل عاريا عن اللامّ والإضافة ومن، مجردا عن معنى التفضيل مؤولا باسم الفاعل أو الصّفة المشبّهة، ودليل ذلك ما ورد في القرآن الكريم (هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ) و(هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) وتقديرهم في ذلك: هو عالم بكم، وهو هيّن عليه".[2]

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص56.

2- الإستراباذي، **شرح الكافية**، ص780.

وتقدير: «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»؛[1] أي هيِّنٌ على الله وليست للمفاضلة. فكل شيء على الله سهلٌ يسيرٌ والمشاركة في التفضيل لم تكن حقيقية، لأن المشاركة هي إحدى الدّعائم التي يقوم عليها أفعل التفضيل، وقد وردت هنا مجردة من هذا الركن.

أما قوله تعالى «رَّبُّكُمُ أَعْلَمُ بِكُمْ».[2] فهي على سبيل التّأويل أيضا، فالعلم لله مطلقًا خاليًّا من المشاركة له في علمه، والمفاضلة بين الله تعالى والبشر لا تجوز، فكان القصد من الملفوظ هو اسم الفاعل، والتقدير: ربكم عالم بكم، وليس ورود أفعل التفضل بمعنى المفاضلة، ودليل ذلك في المناظرات كثيرٌ، ومنها:

- إنَّ فِيهِم لَمَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنِّي[3] ـــــــ إن فيهم لمن هو عالم مني.
- هُمْ أَعْلَمُ بِتَأْوِيلِهِ مِنْهُمْ[4] ـــــــــــ هم عالمون بتأويله منهم.
- بَلْ أُمِّي أَعْلَمُ بِاسْمِي[5] مِنْكَ ـــــــــ بل أمي عالمة باسمي منك.
- أَنْتَ أعلمُ بِيَزِيدَ في لَيْلِهِ ونهارِهِ[6] ـــ أنت عالم بزيد في ليله ونهاره.
- اخْتَارُوا أَعْلَمَكُم لأُنَاظِرُهُ[7] ـــــــ اختاروا عالمكم لأناظره.
- إنَّ عَلِيًّا أَعْلَمُ بالله مِنْكُمْ[8] ـــــــــــ إنّ عليا عالم بالله منكم.

1- سورة الروم، الآية 27.

2- سورة الإسراء، الآية 54.

3- ينظر: أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص93. من مناظرة خالد بن يزيد بن معاوية مع الراهب.

4- المرجع نفسه، ص96. من مناظرة ابن عباس مع الخوارج.

5- المرجع نفسه، ص100. من مناظرة سعيد بن جبير مع الحجاج بن يوسف.

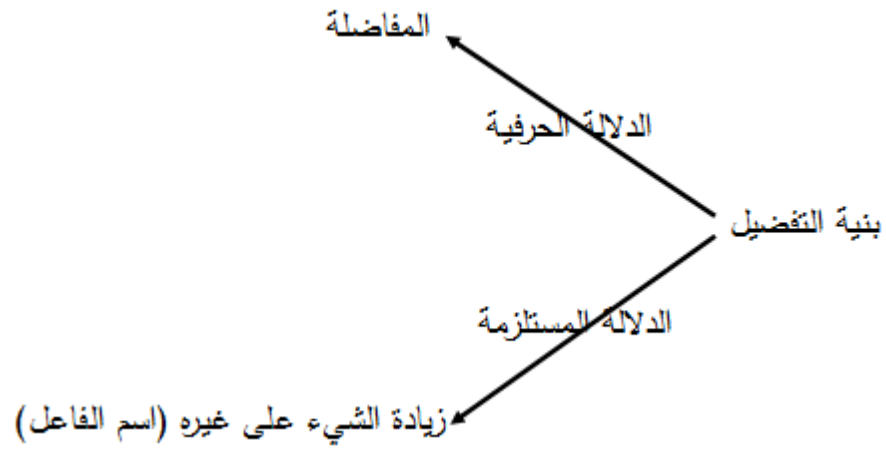
6- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص119. من مناظرة الأحنف بن قيس مع معاوية بن أبي سفيان.

7- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص127. من مناظرة أبي حنيفة النعمان مع جمع من القائلين بوجوب القراءة مع المأموم.

8- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج2، ص294. من مناظرة عبد الله بن خباب مع الخوارج.

– أيُّ رجلٍ فيكم عبدُ الله بن سلام؟ قالوا: أَعْلَمُنَا وابْنُ أعْلَمِنا[1] ـــــــ عالمنا وابن عالمنا.

وأحسب أنّ صيغة التفضيل في الأقوال السابقة، جاءت على معنيين؛ معنى حرفيٍّ يُبقي التفضيل على دلالته الأصلية، ومعنى مستلزمٍ من الحرفي ليدلَّ ضمنيا على زيادة الشّيء على غيره فهي تعطي دلالة أقوى مما يعطيه مجرد التفضيل.



وبنية التفضيل إذا دلت على اسم الفاعل إنّما هي مجرد ثبوت الوصف في الموصوف من غير نظر إلى المفاضلة.

وقد ترد صيغة التّفضيل أيضا مسلوبةَ المفاضلة، تخرج لمعنى المبالغة من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم لما قال له أبو سفيان بن حرب: أُعْلُ هُبَل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب قل له: الله أَعْلَى وَأَجَلّ.[2] فالقول (أُعْلُ هبل) دلّ على فعل إنجازي متمثل في أمر المخاطَب بالإقرار والاعتراف بعلو هبل، مفتخرا بآلهته، والمعنى أنّ هبل أعلى من كل شيء، أمّا رد المخاطَب فقد كان أقوى، فليس هناك مماثلة بين الله عزّ وجلّ والأصنام، فدلّ

1– أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص76. من مناظرة النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود في عبد الله بن سلام.

2– المباركفوري (صفي الدين)، **الرحيق المختوم**، دار إحياء التراث، بيروت، (د ط)، 1976، ص253.

الملفوظ (أَعْلَى وَأَجَلّ) على المبالغة، فالله أعظم في عطائه وأعلى من أن تُدرِكَهُ العقول.

ومن أمثلة بنية التفضيل الدالة على المبالغة، أنّه لما دخل إيّاس بن معاوية الشام، وهو غلام، فقال له القاضي: يَا غُلاَمُ، أَمَا تَسْتَحِي تُقَدِّمُ شَيْخًا كَبِيرًا؟ قال إيّاس: الحَقُّ أَكْبَرُ مِنْهُ، قال القاضي: اُسْكُتْ، قال: فَمَنْ يَنْطِقُ بِحُجَّتِي إذا سَكَتُّ؟ قال: مَا أَحْسَبُكَ تَقُولُ حَقًّا حَتّى تَقُومَ مِنْ مَجْلِسِي. قال: أَشْهَدُ أَنَّ لاَّ إِلَهَ إِلاّ اللهُ، قال: مَا أَظُنُّكَ إِلاَّ ظَالِمًا، قال: مَا عَلَى ظَنِّ القاضِي خَرَجْتُ مِنْ مَنْزِلِي.[1]

كشفت ملفوظات (الاستفهام، الأمر، النفي) قوى إنجازية صادرة من مُتكلمٍ ينتقل انتقالا منطقيّا من حجّة لأخرى قصد تحقيق ما يذهب إليه وهو إنكاره على الغلام أنْ يقاضيَ شيخا كبيرا.

ح1– أَمَا تَسْتَحِي تُقَدِّمُ شَيْخًا كَبِيرًا؟

ح2– ما أحسبُك تقولُ حَقًّا حتَّى تقومَ مِنْ مَجلِسِي.

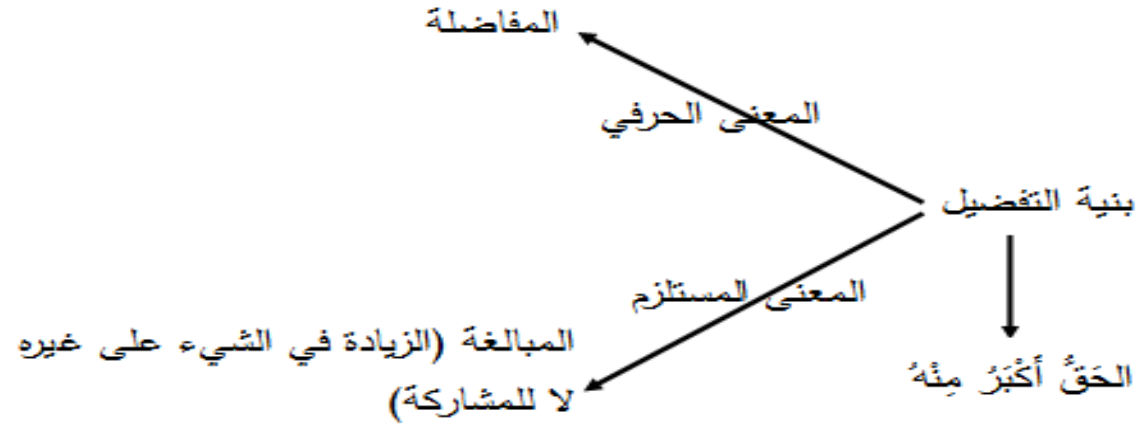
ح3– مَا أَظُنُّكَ إِلاَّ ظَالِمًا.

وبعد تفكيك الحدث التواصلي بين الغلام والقاضي إلى وحدات صغرى حيث تشكل كل وحدة حجة من الحجج المنفصلة (حجة السلطة) غايتها إقناع المعترض (الغلام) وترسم حجج السّلطة مسارا تأويليا قصد التأثير في المخاطَب وإقناعه بعدم صحة الدعوى المعروضة من طرفه، حيث أضحت الملفوظات الإنجازية السابقة وسيلة استدراج الخصم، فكان القصد الضمني من السؤال هو إنكار فعل المخاطَب على ما أقدم عليه مدعّما لهذه الحجة بعامل النفي الذي يراد به نقض ما ادّعاه المعترض بحقِّ الشَيخِ المسنِّ، ودعّم ذلك أيضا بعامل حجاجي آخر ماثلا

1– عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، ص70.

في أسلوب القصر (ما... إلاّ) باعتباره عنصرًا لسانيًّا محضًّا؛ يخرج الملفوظ من الإبلاغية إلى الحجاجية غايته الأساسية هي التّضييق على المخاطَب.

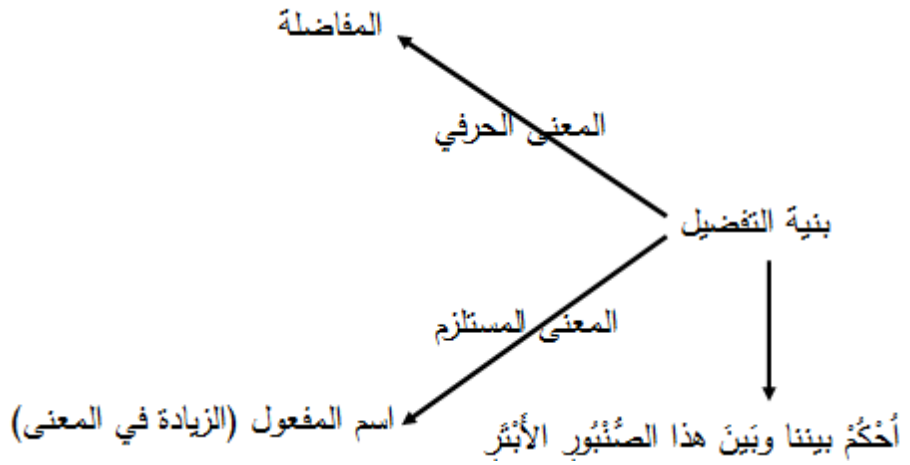
أمام كل هذه الحجج المعروضة التي لم تنلْ من قناعة المعترض، فقد استحضر هذا الأخير صيغة لغوية هي: (الحَقُّ أَكْبَرُ مِنْهُ) التي لها بعدٌ حجاجيٌّ وهو إقناع الطرف الآخر (القاضي) وحمله على الاقتناع، لأنّ في توظيف (بنية التفضيل) لم يكن الهدف من حضورها المشاركة والمفاضلة وإنّما المبالغة والزّيادة في معنى الشّيء، فلا وجود للمفاضلة بين الحقِّ والشَّيخ في الملفوظ (الحَقُّ أَكْبَرُ مِنْهُ)، فهذا التفضيل في غير بابه وقد انسلخ عن معنى المفاضلة، وتأويلة (كَبِيرٌ)، وأفعل التفضيل (أَكْبَرُ) جيء به للمبالغ في الكبر وليس على بابه.



وتكمن الخاصية الحجاجية للتفضيل في هذا الموضع في رفض التّعدد والكثرة، فالحقّ وحده يعلو ولا يعلى عليه، فهو أكبر من أيٍّ كان، وفي هذا الملفوظ الحجاجي دعوة إياس بن معاوية من المخاطِب (القاضي) إلى الالتزام وحثّه على مقاضاة الشيخ، واستثمار هذه البنية تمكّن المحاجّ من إيصال فهمه إلى المخاطَب، وبلوغ التأثير المقصود ولإثبات بطلان حجج المخاطَب.

وفي سياق انسلاخ بنيّة التّفضيل عن دلالتها الأصلية لتدلّ عن وصفٍ مشتقٍّ وعدم الاشتراك بين المفضّل والمفضّل عليه. "لما قدم اليهودي كعب بن الأشرف إلى مشركي قريش بمكة، فقال له المشركون: أُحْكُمْ بيننا وبَينَ هذا الصُّنْبُورِ الأَبْتَرِ، فأنتَ سيِّدُنا وسيِّدُ قومِك! فقال كعبٌ: أنتُمْ والله خَيْرٌ مِنْهُ".[1]

فاسم التفضيل (الأبتر) عاريًّا عن معنى التفضيل، وهو على الوصف (اسم مفعول) بمعنى المَبْتُور، ومراد قريش بقولهم الصُنبور: "لأَنَّه إذا قُلِع انقطع ذكره، والأَبْتَرُ هُوَ الّذِي لاَ عَقِبَ لَهُ، أيْ؛ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ".[2]



فقد أتت هذه الصيغة خارجة عن المشاركة بين اثنين على سبيل التأويل، مقصودا بها معنى الزيادة. أما بنية (خَيْرٌ) فقد دلت على مفاضلة لا يراد بها دوما معنى التفضيل، إنما تخرج في بعض الأحيان للدلالة على معنى آخر مسلتزم يحدده السياق على غرار ما نجده في خروج همزة الاستفهام إلى معانٍ أخرى كالتسوية مثلا، أو انسلاخ حروف الجر من معناها الأصلي لِتُعَبِرَ عن معانٍ غير حقيقية.

1- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تح: عبد الله بن عبد المحسن، ج7، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، ص143.

2- ابن منظور، **لسان العرب**، مج4، ص38.

3-2- دلالة أفعال التفضيل على التقابل

قد تدلّ أفعال التفضيل على المطابقة بين شيئين، فيجمع المخاطِب ضدين في تركيب واحد، ومثاله ما دار بين معاوية بن أبي سفيان وشريك الحارثي.

دخل شريك على معاوية فسلّم عليه بالإمارة، وكان شريك قصيرا، فقال له معاوية: ما أنْتَ وَيْحَك!؟ قال: أَنَا مَنْ لاَ تتكرُه، ولا تجهلُه، أنا شَريك الحارثِي. فقال له معاوية: إنّك لشَريك، والله ما له من شريك، وإنّك لأعورُ، والصحيح خيرٌ من الأعورِ، فكيفَ سُدْتَ قومَك؟ فقال شريك: يا معاوية، إنّكَ لمعاوية، وما معاوية إلاّ كلبَةٌ عَوَتْ واستعوت، وإنّك لابنُ صَخرٍ، والسَّهل خيرٌ من الصَّخر، وإنّك ابنُ حربٍ، والسِّلم خيرٌ من الحربِ، وإنّك ابنُ أميّة، وما أميَّةُ إلاّ أمّة صَغرتْ، فكيف صِرْتَ أميرَ المُؤْمنين؟[1]

إذ حصل التقابل بين جملة من الملفوظات، ولا شكّ أنّ الإدراك الظاهر لبنية التفضيل (خَيْرٌ) يدلّ على وجود تنافٍ بين (الصَحِيحُ، الأعْورُ) و(السَّهْلُ، الصَّخْرُ) و(الحَرْبُ، السِّلْمُ) وإيراد التفاضل على نسقٍ تقابليٍّ يزيد من القوة الحجاجية لبنية التفضيل ويوحي بالتباعد أكثر بين النقيضين.

وتبدأ المناظرة بالملفوظ (مَا أَنْتَ وَيْحَكَ) دالٍ على إظهار الشّفقة للمخاطَب ولفظة (وَيْحَكَ) تقال لمن تنزل به بلية والدعاء له بالتخلص منها، وهذا ما اتّصف به (شريك)، فقد كان دميم الخلق، قصير القامة، ليضاعف المخاطِب من حدّة خطابه ويستدعي عبارات محدّدة القصد تحمل طاقة سلبية على المخاطَب باعتمادها على بنية التفضيل في سياق حجّة المقارنة، فالقول: (وإنّك لَأَعورُ، والصَحِيحُ خَيْرٌ مِنَ الأَعْورِ) تحمل دلالات شخص مرذول الصفات والأعمال

1- العباس بن بكار الضبّي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص ص36-37.

قوامها السلب والحط منها في مقابل ما يتّصف به الشخص من صفات وأعمال قوامها الإيجاب، ولا يخفى لِمَا لهذه المقارنة من أثر حجاجيّ على المخاطَب. والحال ينطبق على الدعوى المعارضة من المعترض الذي أصبح مدّعيا مقدّما كل حجج التّعريض بخصمه:

* إنّك لابنُ صَخرٍ، والسَّهل خيرٌ منَ الصَّخر.

* وإنّك ابنُ حربٍ، والسِّلم خيرٌ منَ الحربِ.

إنّ هذا النوع من التقابل يحمل بين طياته نوعا من التوجيه، ودعوة صريحة من المحاجج في الحطّ من منزلة العارض، وفي ذلك استصغار لمعاوية ورأيه، وازدراء بقوله وعقله ونسبه، وهذا الرسم يبين هذا النوع من التقابل في بنية التفضيل:

أوصاف شريك الحارثي	يقابله	**أوصاف معاوية بن أبي سفيان.**
إنك شريك والله ما له من شريك		إنك صخر والسهل خير من الصخر
إنك الأعور والصحيح خير من الأعور		إنك ابن حرب والسلم خير من الحرب
كيف سدت قومك؟		كيف صرت أمير المؤمنين؟

إنّ طبيعة إيراد بنيّة التفضيل في مقام التقابل إنّما كانت بحسب سيّاق المحاجة، وطبيعة المتنازعين كونهما خصمين غايتهما التّعريض والإنقاص، ذلك أنَّ شريكًا كان من أصحاب (عليٍّ رضي الله عنه)، وعليٌّ خصمٌ لمعاويةَ وكان هذا الأخير ينادي بأخذ الثأر من قتلة خليفة المسلمين عثمان بن عفان رضي الله عنه، وبقي الصراع بينهما حتى نهاية خلافة الإمام علي رضي الله عنه بمقتله.

ولابُدّ من الإشارة إلى أثر التنغيم في توجيه وظيفة بنية التفضيل تقويةً وإضعافاً، حيث يكون المتكلم في مقام يتطلب منه أن يغير من وظيفة التركيب

المؤشر له بعوامل حجاجية على غرار التوكيد والنفي والإثبات للدلالة على معنى معين، حيث تساند هذه العوامل بنية التفضيل في تعزيز حجة المخاطِب ولا تدع مجالا للمخاطبَ إلاّ بالإقرار بالتسليم.

والملاحظ أنّ تغيُّر النغمة يتبعه تغير في الدّلالة، ويضفي على الملفوظات معان إضافية تفهم من السّياق الذي يحيط بها، فملفوظات:

إنّكَ لأعورُ، والصَحِيحُ خَيْرٌ مِنَ الأَعْوِرِ.

إنّكَ لابنُ صَخْرٍ، والسَّهْلُ خَيْرٌ مِنَ الصَّخْرِ.

وإنّكَ ابنُ حَرْبٍ، والسِّلْم خَيْرٌ مِنَ الحَرْبِ.

هي جمل خبرية مؤكدة بالأدوات (إنّ + اللام) يتميز فيها التنغيم بالهبوط وهو الذي يتلاءم مع التحقير، أمّا الاستفهام فقد جاء حينما كانت نغمة الأداء صاعدة لتؤدي إلى إيصال معنى التّعجب من شريك كيف ساد قومه (فَكَيْفَ سُدْتَ قومَكَ؟) ومن معاوية كيف تقلّد الإمارة (فَكَيْفَ صِرْتَ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ؟). أمّا صيغة التفضيل (خَيْرٌ) فجاءت متبوعة بـ(من) وبالمفضّل عليه مؤسسة بذلك حجة المقارنة:

الصَحِيحُ خَيْرٌ مِنَ الأَعْوِرِ السَّهلُ خَيْرٌ مِنَ الصَّخْرِ السِّلْم خَيْرٌ مِنَ الحَرْبِ	تفضيل التقارب والمقارنة ومعادلته: مف$_1$< مف$_2$

حيث يشير الرمز (مف) إلى الملفوظ.

3-3- دلالة أفعل التفضيل على التفضيل الاضطراري

قد يرسم التفضيل مسارا تأويليا فيخرج فيه المفضّل من نطاق المفاضلة الحقيقية إلى مجال المفاضلة الاضطرارية التي لابدّ منها، فيقيّد المخاطِب المخاطَب بين شيئين يقتضي الأخذ بأحدهما وترك الآخر، وهذا البعد التفاضلي الاضطراري يكسب الخطاب التناظري بعدا حجاجيا أعمق من عدم وجوده، فهو يوجه دلالة الملفوظ وجهة محددة واختيارية في الآن نفسه، ومن صور ذلك داخل المناظرات نذكر: "لما سأل أبو سفيان والمشركون كعب بن الأشرف: أَدِينُنَا أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ دِينُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ؟ وأَيُّ الفَرِيقَينِ أَهدَى سَبِيلاً؟ فقال: أَنْتُمْ أهدَى منهم وأفضلُ".[1]

إنّ ممّا يلفت النظر في هذا المقطع أنّ جواب ابن الأشرف كان تفضيلا اضطراريا، بأن اختار أحد طرفي المفاضلة، فنلحظ التفضيل في إجابة المخاطَب ناشئا من تقيّيد المخاطِب بين أمرين: المفضَّل (دين المشركين) والمفضَّل عليه (دين محمد وأصحابه)، فما كان من هذا اليهودي إلاَّ أن اختار دين المشركين بقوله (أَنْتُمْ أهدَى منهم وأفضلُ) وهذا الجواب ينمّ عن عداء ابن الأشرف للرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، حيث كان يمدح عدوهم ويحرضهم عليهم، كما كان ينشد أشعاره يبكي فيها أصحاب القليب من قتلى المشركين ويذكي حقدهم على النبي صلوات الله عليه ويدعوهم إلى حربه.

وفي صورة أخرى من صور التفضيل الاضطراري ما دار بين أم ربيعة الرأي وزوجها بعد أن غادر هذا الأخير المدينة مجاهدا في سبيل الله تاركا لها مالا وفيرا، لها ولوليدها كانت قد أنفقته كله على معلمي ولدها ومؤدبيه، فكانت كلما رأته يزداد علما، تزيدهم برا وإكراما، فلما عاد من الجهاد في سبيل الله سأل

1- المباركفوي، **الرحيق المختوم**، ص219.

امرأته عن المال المتروك لها ولوليدها الذي صار مُحَدِّثَ المدينة وفقيهَها وإمامَها على الرغم من حداثة سنِّه، فقالت له: أَيُّهُمَا أَحَبُّ إليْكَ، ثَلاَثُون ألْفَ دِينَارٍ أَمْ هَذَا الّذي بلغَهُ ولَدُكَ مِنَ العِلْمِ والشَّرَفِ؟ فقال زوجها (وكان اسمه فروخ): بَلْ والله هَذا أَحَبُّ إِلَيَّ وآثرُ عِنْدِي مِنْ مَالِ الدُّنْيا كُلِّهِ. فقالت: لَقَدْ أَنْفَقْتُ مَا تركتَه عِنْدِي عَلَيْهِ، فهَلْ طَابَتْ نفسُك بما فَعَلْتُ؟ فقال: نَعَمْ.[1]

إنّ التفضيل بالمحبّة في ملفوظ (هَذا أَحَبُّ إِلَيَّ وآثرُ) كان تفضيلا اضطراريا، فهو يقيّد المخاطَب بين أمرين ملزمين، ووجوب الأخذ بأحدهما دون الآخر.

وفي الخطاب السابق تحقق منظور **غرايس** في احترام مبادئ التحاور بين طرفي الحوار من خلال مبدأ التعاون، حيث يرى **غرايس** أنّ هذا المبدأ يرتكز على المرسل للتعبير عن قصده مع ضمانة قدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه.[2] وهذا المبدأ تتفرع عنه أربع قواعد أساسية ماثلة في: (الكم، الكيف، المناسبة، الطريقة)، وهي قواعد خاصة بالاستلزام الحواري الذي يُعَدُّ واحدا من أهم الجوانب في الدرس التداولي، وهذا الاستلزام يتمثل في ضبط مسار التناظر الذي يؤدي إلى بلوغ المقاصد والغايات التي يبتغيها المرسل للتأثير في المرسل إليه. وفيما يلي بيان لقواعد مبدأ التعاون في الحوار السابق:

إنّ مقام المخاطَب أعلى من مقام المتكلم كونه يمثل رب الأسرة (الزوج) والسؤال الموجه إليه يفيد التقرير والاعتراف بأيّ الأمرين أحب عنده، والجواب عن السؤال فيه بيان الأفضلية، وهو أنّ ما وصل إليه ولده كان أحب إليه من

1- عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، ص ص153-154.

2- عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، "**مقاربة لغوية تداولية**"، ج2، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط2، 2015، ص97.

الدنيا وما فيها. وبالنظر إلى مبدأ الكم الذي يفرض على المتكلم أن يوازن في كلامه بين كم المعلومات وكم الملفوظات التي تحتويها، يتبين أنّ السؤال محدد لا يحمل أيَّ تأويل، فكانت الإجابة عنه تحمل مقدار الفائدة المطلوبة التي ينتظرها المخاطِب ولم تتجاوز الحد المطلوب فطابقت الجملة قاعدة الكم، حيث يشير هذا المبدأ إلى القول: "اجعل إسهامك في الحوار بالقدر المطلوب من دون أن تزيد عليه أو تنقص منه".[1]

أما مبدأ الكيف فقد وظّف المخاطِب فعل الطلب وهو السؤال المؤشر بالأداة (أيُّ) الدالة على اختيار أحد الأمرين، فطابقت الإجابة قاعدة الكيف التي ارتبطت بمدى فهم المخاطَب للمعلومة عندما اختار محبة ولده وما وصل إليه من المنزلة الرفيعة وتفضيله على المال، ويشير هذا المبدأ إلى القول: "لا تقل ما تعتقد أنه غير صحيح، ولا تقل ما ليس عندك دليل عليه".[2]

ومبدأ المناسبة، حيث يلزم هذا المبدأ المتكلم أن يكون كلامه مناسبا لمراتب التلفظ، فمقام السؤال واضح من أم ربيعة وهو أفضلية ما وصل إليه ولدها (ربيعة الرّأي) على المبلغ المنفق في تعليمه، ومقام المخاطَب جليّ من حيث جوابه من دلالة تفضيل ولده على المال، ويشير هذا المبدأ إلى القول: "اجعل كلامك ذا علاقة مناسبة بالموضوع".[3]

والمبدأ الرابع يتمثل في الصيغة/الطريقة، وغايتها الإيضاح والإيجاز، دون أن تشكل أيَّ نفورٍ إلى من يتوجه إليه الخطاب، حيث يكون المخاطَب على قابلية تلقي الخطاب بصورة واضحة ومرتبة. فقد كان خطاب أم ربيعة منسجما

1- ينظر: محمود أحمد نحلة، **آفاق جديد في البحث اللغوي المعاصر**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص34.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومتطابقا مع الصيغة، فالسؤال: أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ، ثَلاَثُون أَلْفَ دِينَارٍ أَمْ هَذَا الّذي بلغَهُ وَلَدُكَ مِنَ العِلْمِ والشَّرَفِ؟ يحتوي على كامل أوصاف الوضوح وعدم اللبس والإيجاز والتنظيم، حيث سعى المخاطِب إلى توضيح أفضلية مكانة الولد وما وصل إليه من العلم والشرف على المال المنفق في سبيله، فجاءت العبارات محددة تحمل دلالات إيجابية فيشير بذلك هذا المبدأ إلى: "كن واضحا ومحددا؛ فتجنب الغموض، وتجنب اللبس وأوجز ورتب كلامك".[1]

ومن أمثلة التفضيل الاضطراري أيضا نذكر:

قول علي بن أبي طالب لزعيم الخوارج ابن الكوّاء "حَدِّثْنِي وَيْحَكَ عَنِ اليَهُودِيِّ والنَّصْرَانِيِّ ومُشْرِكِيِّ العَرَبِ، أَهُمْ أَقْرَبُ إِلَى كِتَابِ اللهِ أَمْ مُعَاوِيَّةَ وأَهْلِ الشَّامِ. قال: بَلْ مُعَاوِيَّةَ وأَهْلِ الشَّامِ أَقْرَبُ. قال عليٌّ: أفرسولُ الله صلى الله عليه وسلم كَانَ أَوْثَقُ بِمَا فِي يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ أو أَنَا؟ قال ابن الكوّا: بَلْ رسولُ الله أَوْثَقُ".[2]

التفضيل الاضطراري	بَلْ مُعَاوِيَّةَ وأَهْلِ الشَّامِ أَقْرَبُ
	بَلْ رسولُ الله أَوْثَقُ

المبحث الرابع: تداولية الإشاريات الشخصية

1- دلالة الإشاريات

أكّد الباحثون اللسانيون على أنّ الدرس التداولي يقوم على أربعة جوانب هي: (الإشاريات، الافتراض المسبق، الاستلزام الحواري، الأفعال الكلامية).

ترتكز التداوليات الإشارية على الإشارات الشخصية، التي تحيل إلى عناصر السياق الاتصالي؛ لتدل على متكلم ومخاطَب في زمن التلفظ ومكانه،

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص ص99-100.

وهي من الصيغ اللغوية التي لا تشير إلى ما تدل عليه إلاّ بالإحالة؛ بمعنى لا يتحدد مرجعها إلاّ في سياق الخطاب التداولي، لأنّها تعتمد عليه اعتمادا تاما ولا يمكن تفسيرها بمعزل عنه، واستخدامها معزولة مفردة يجعلها فارغة من الناحية المرجعية كونها خاليةً من أيّ معنى في ذاتها، فدلالتها المعجمية لا تكفي لتحديد مرجعيتها، لذا صنفت من المبهمات. جاء في النحو الوافي: "أنّ الضمائر كلَّها لا تخلو من إبهام وغموض، سواء أكانت للمتكلم، أم للمخاطب، أم للغائب، فلابُدَّ لها من شيء يزيل إبهامها، ويفسر غموضها، فأمّا المتكلم والمخاطب فيفسرهما وجود صاحبهما وقت الكلام؛ فهو حاضر يتكلم بنفسه، أو حاضر يكلّمه غيره مباشرة. وأمّا ضمير الغائب فصاحبه غير معروف؛ لأنّه غير حاضر ولا مشاهَد؛ فلابُدَّ لهذا الضمير من شيء يفسره، ويوضّح المراد منه".[1] إذن؛ هي عناصر لغوية ليس لها معنى خاصّ بها وغاية إيرادها في الخطابات إنّما هو لتحقيق أبعاد تداولية يقتضيها المقام وحال المخاطب.

تقول **أوريكيوني** إنّها: "وحدات لسانية وظيفتها دلالية ومرجعية، تأخذ بعين الاعتبار بعض العناصر المكونة للموقف التواصلي لمعرفة الدور الذي يمنحه لها المتخاطبون والوضعية الزمكانية للمتكلم والمخاطَب".[2]

لقد حدّدت **أوريكيوني** الضمائر الشخصية على أنّها صيغ ترتبط بالسياق ويفترض وجود طرفي الاتصال ينبني عليهما الخطاب، وهي بشكل عام "الإشاريات الدالة على المتكلم أو المخاطَب أو الغائب، فالذّات المتلفّظة تدلّ على المرسل في السياق، وقد تصدر خطابات متعدّدة عن شخص واحد، فذاته المتلفظة تتغيّر بتغيّر السياق الذي تُلْفَظُ فيه، وهذه

1- عباس حسن، **النحو الوافي**، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1975، ص255.

2- C.K.Orecchioni, **énonciation de la subjectivité dans le langage**, Armand Colin, 4ème édition, p41.

الذّات هي محور التلفّظ في الخطاب تداوليا؛ لأنّ الأنا، قد تحيل على المتلفّظ الإنسان، أو المعلم، أو الأب وهكذا".[1]

إنّ الغاية من اهتمام المنهج التداولي بالضمائر تكمن في كونها داخلة في نسيج البنية العميقة للخطاب، فلا يمكن أن تتمّ عملية التلفّظ في أيّ خطاب كان دون حضور أدوات إشارية ثلاث وهي (الأَنَا، الهَنَا، الآنَ)، حيث يمثل كل صنف نوعا من الإشاريات، فعند قولك:

- اِفْتَحِ البَابَ.

يتضمن هذا القول الإشاريات الثلاث؛ فبنيته في صورتها العميقة هي:

- أَنَا أَقُولُ لَكَ، هُنَا، اِفْتَحِ البَابَ الآنَ.

حيث يحتفظ كل نوع من الإشاريات (الأَنَا، الهَنَا، الآنَ) بطرق استعماله الخاص به، فتكتسب الضمائر أهميتها بكونها نائبة عن عناصر إشارية لغوية كالأسماء والأفعال مثلا؛ إذ تُعَدُّ من أبرز آليات الرّبط التي يستعملها المحاجج للإحالة على كيانات معطاة، "فهي من أهم ما يغني عن إعادة ذكر العنصر الإشاري، إذ يتعزز أنْ يُعَادَ ذكره في كلّ مرّة يحتاج فيها إلى ذكره، أو التذكير به، وهنا تقوم هذه الضمائر بوظيفة الرّبط بين وحدات النّص وأجزائه".[2]

والإشاريات عموما تلتقي في مفهوم التعيّين، ولذلك سميت بالمعيّنات، فإضافة إلى وظيفتي التواصل والتبليغ للغة تسهم وظيفة التعيّين في تحديد مرجعية الملفوظات عبر السياق الذي يبرز مدلولها فلا يخلو أيّ خطاب منها، وحضورها في المناظرات له دلالات حجاجية تداولية، فإذا أخذنا على سبيل المثال قول النبيّ صلى الله عليه وسلم لقريش: "يَا بِنِي عَبْدِ المُطّلِب، يَا بَنِي فِهْرٍ،

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج1، ص124.

2- أحمد عزت يونس، **العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم**، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2014، ص193.

إِنْ أَخْبَرْتُكُمْ بِأَنَّ بِسَفْحِ هَذَا الجَبَلِ خَيْلاً أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟ قَالوا: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَي عَذَابٌ شَدِيدٌ، فقالَ أبو لَهَبٍ: تَبًّا لَكَ، أَلِهذَا دَعَوْتَنَا؟".[1] فالمعيّنات في هذه المناظرة هي كل ضمائر الحضور (المتكلم والمخاطَب)، كما يدخل النداء (Vocative) (يَا بِنِي عَبْدِ المُطّلِب، يَا بَنِي فِهْر) ضمن مجموعة الإشاريات الشخصية، لأنّه "ضميمة تشير إلى مخاطَب لتنبيهه أو توجيهه أو استدعائه وهي ليست مدمجة فيما يتلوها من كلام، بل تنفصل عنه بتنغيم يميّزها".[2]

فمثلا: الضميران المتصلان (المتكلم والمخاطَب) في الفعل (أَخْبَرْتُكُمْ) لهما دلالة في ذاتهما، حيث يشير ضمير المتكلم (التاء) إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أما ضمير المخاطب (الكاف) فيشير إلى النّفر من قريش، ونلاحظ أنّ كلا الضميرين يفسرهما وجود صاحبهما وقت الكلام، فالرسول صلى الله عليه وسلم يتكلم بنفسه أو حاضر يكلّم غيره، وعليه تكون دلالة الضميرين تحيل إلى معلوم غير مجهول، ونوضّح ذلك في الشكل التالي:

يَا بَنِي عَبْدِ المُطَّلِبِ + فِهْرٍ	إِنْ أَخْبَرْتُكُمْ	بِأَنَّ بِسَفْحِ هَذَا الجَبَلِ خَيْلاً	أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ
↓	↓	↓	↓
ضمير شخصي	ضمير شخصي	مركب بدلي	ضمير شخصي
ضميمة النداء	ضميمة النداء	إحالة إيمائية	مخاطب/متكلم

حيث تحولت الإشاريات الشخصية في السياق من وظيفتها الدلالية (للدلالة على المرجع) إلى وظيفتها التداولية وفق قصد المتكلم ومراعاتها المقام باستحضار المخاطَب في أمر يهمه، فقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم أن تؤمن به قريش، لأنّه كان موصوفا عندهم بأنّه الصادق الأمين، فإذا كانوا

1- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص145.

2- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص19.

يصدقون به في الإخبار عن نزول عدوهم فكيف لا يصدقونه في الإخبار عن نزول العذاب بهم، فتكذيبهم له في بعض دون بعض فيه جحود وغير معقول.

والضمائر الحاضرة في الخطاب السابق هي (أَنَا) و(أَنْتُمُ) في الأفعال (أَخْبَرْتُكُمْ)، (أَكُنْتُم)، وهي ضمائر شخصية، وفي هذا السياق يقول **إميل بنفنيست:** "الضمير الشخصي يجعل من (أنَا) مقابلا لـ(أَنْتَ) على أنه التعبير الوحيد الممكن عن الذاتية ويجعل من (أَنْتَ) ضمير اللاَّ(أَنَا). فـ(أَنَا) هو الشخص الذاتي و(أَنْتَ) هو الشخص اللاذاتي، و(أَنَا) هو الشخص المتعالي الذي يُقابل (أنت) في علاقته بـ(داخل النفس)، بما أنّ (أَنَا) يعبر عن الذاتية وهو الشخص الوحيد القادر على فعل ذلك وفي علاقته بالتعالي، لأنّ (أَنَا) هو الشخص الأساسي الذي تتعرف إليه الضمائر الأخرى".[1] فالعلامة الوحيدة في نظر **بنفنيست** للتعبير عن الذاتية هي ضمير الشخص الأول (أَنَا) وإقصاء الضميرين الثاني (المتكلم) والثالث (الغيبة).

واللاّفت في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم أنّه لا يشعرنا بتفرّد الذاتية أو بالشخص المتعالي، أو الإقصاء المطلق للشخص المخاطَب، وإنما نشعر فيه بتلطف في القول خاصة بحضور القرائن اللغوية الدامجة للإشاريات الشخصية كحرف الشرط (إِنْ) الذي يفيد التعليق؛ أي إنّ هناك جملتين ترتبط إحداهما بالأخرى، وهذا الارتباط بين الشرط وجوابه في التركيب ارتباط سببيّ؛ ذلك أنّ عبارة (أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟) نتيجة عن عبارة الشرط (إِنْ أَخْبَرْتُكُمْ) ولازمة لها، إذ إنّ من الواقعي أن يكون تصديقهم له سببه إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بنزول عدوهم في سفح الجبل. أمّا (إِنْ) فقد أفادت الشّكَّ والتردّدَ فكأنه قال لهم: أنا أشكّ في أنّكم ستصدقون ما أخبركم به، فلم يتهمهم بالكذب مع وجود نية

1- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص359.

الشكّ بتصديقهم له. وحتى وإن كان جوابهم بـ: (نعم سنصدقك) في الملفوظ الأول إلاّ أنهم كذبوه عند إخباره بنزول العذاب بهم بقولهم على لسان أبي لهب: تبا لك ألهذا دعوتنا؟ ولو قال (إِذَا أَخْبَرْتُكُمْ) لكان جوابهم تصديقا مطلقا، لأنّ (إِذَا) تفيد اليقين والتّأكد من وقوع الأمر وحصوله. وقد عبر القرآن الكريم في أكثر من موضع في إفادة (إِذَا) التّأكد من حصول الأمر في قوله تعالى: «إِذَا جَآءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ».[1] وهو أمر واقع بلا شكّ، فقد وقع الفتح وتأكد فجاء هنا لفظ (إِذَا) بدل لفظ (إِنْ).

ويتضح مما سبق؛ أهمية الإشاريات الشخصية في الخطابات، التي لا تدلّ بنفسها وإنما دلالتها وظيفية تتعلق بالسياق الذي ترد فيه، وهي عند **بنفنيست** "ليست إلاّ شكلا فارغا الذي لا يمكن أن يرتبط بموضوع أو بتصور ما دامت خارج الخطاب الفعال". [2] أي من دون مضمون ما دامت لم تدخل السياق، وهذه الأشكال تجد لنفسها محتوى انطلاقا من لحظة تلفظ الشخص بها في مقام محدّد، إنّها حسب **أوريكيوني** "فئة من الكلمات يتغير معناها حسب المقام".[3]

2- الإشارة بالضمير الشخصي (أنا)

يعد الضمير الشخصي (أنا) من القرائن الإشارية، بوصفه وحدة لسانية ذات وظيفة دلالية مرجعية، "وهو من الضمائر التي ليست لها دلالة في ذاتها ولا يحمل معنى إلاّ حينما يتكلم شخص ويعين نفسه بقوله (أنا)".[4] على حدّ تعبير **بول ريكور**، ولكي يستمد محتوى مرجعي معين، لابُدَّ أن يأخذ بعين الاعتبار

1- سورة النصر، الآية 01.

2- ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني، **فعل القول من الذاتية في اللغة**، تر: محمد نظيف، أفريقياالشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2007، ص54.

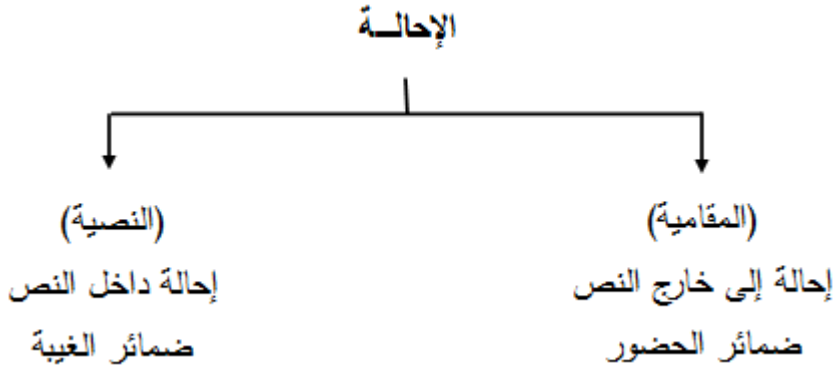
3- المرجع نفسه، ص51.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص55.

المقام التواصلي، وبتعبير آخر أنّه لا يدلّ على أيَّـةِ حقيقـة معجميـة ولا يحيـل إلـى معيَّن إلاّ بحضوره في سياق تداولي حين يعلن عن نفسه ذاتا متكلمة.

يعود ضمير (أَنَا) إلـى المـتكلم، وهـو مـن ضـمائر الحضـور، لأنـه يعـيِّن حضوره زمن التلفظ، على عكس ضمائر الشـخص الثالـث التـي تعنـي أن الشـخص الذي يعيّن لا يشتغل متكلما ولا مخاطبا.

وقد أشار **محمد الخطابي** إلى أنّ الضـمائر "تملـك عناصـر الإحالـة ولا تكتفـي بذاتها من حيث التأويل، إذ لابُدّ من العودة إلى ما تشـير إليـه مـن أجـل تأويلهـا".[1] فهي واحدة من أدوات الاتّسـاق الإحـالي، ويمكـن التمثيـل للإحالـة بـالمخطط الآتي:



تسهم الإحالة النصية في ربـط الأجـزاء الداخليـة بـالنص، فـي حـين تسـهم الإحالة السياقية في ربط النص بالسياق، ويعتبر الضمير (أَنَـا) إحالـة لخـارج الـنص كونه يربط اللغة بسياق المقام، وهو أكثر وحدة لسـانية للتعبيـر عـن الذاتيـة؛ حيـث نشعر بهيمنة الفاعل/المتكلم، واكتساب السلطة بالخطاب مـن خـلال الـتلفظ بـه، كمـا ورد في الخطاب الآتي:

1- محمد الخطابي، **لسانيات النص** "**مدخل إلى انسجام الخطاب**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص17.

قال معاوية بن أبي سفيان لرجلٍ: مَنْ سَيِّدُ قَوْمِكَ؟ فقال: أَنَا، فقالَ لَهُ: لَوْ كُنْتَ كَذَلِكَ لَمْ تَقُلْهُ.[1]

إنّ تلفظ المخاطب بالمعطى الإشاري (أَنَا)، يعبّر عن كونه سيّدا في قومه وكبيرهم، إذ يدل على السلطة العليا في القوم، وهذه البؤرة (الأَنَا) تتمركز في الشخص الذي لا تتمكن أيَّةُ إرادة من نقض أعماله، وقد كانت معارضة المدّعي/المعلّل بدليل مغاير للمحتوى القضوي للمعترض/السائل، وفحوى دعواه أتت بإشارات ضمنية غير متلفظ بها مفادها (إنّما يسود الرجل قومه بالتواضع فيهم وترك الأنا المتعالية، فإذا اعتقد له فضلا عليهم سادهم به فهو أدناهم مرتبة)، لأنّ السّيادة على ضمائر الآخرين إجحاف في حقهم.

يوجِّه (الأنا) المحتوى القضوي للدّعوى إلى المنحى الذي يقصده، حيث تظهر سيطرة الذات على ما تعتقده صحيحا، ومن حيث المبدأ يحقّ لكل واحد أن يعتقد ما يشاء، ويحقّ له أيضا أن يسعى إلى إقناع غيره بما يعتقده، ومثال ذلك:

> دخل شريك الحارثي على معاوية، وكان شريك قصيرا دميما، فقال له معاوية: مَا أَنْتَ وَيحَكَ؟ قال: أَنَا مَنْ لاَ تُنْكِرُهُ وَلاَ تَجْهَلُهُ، أَنَا شَرِيكٌ الحَارِثِيُّ، وَاعْلَمْ أَنِّي خَلَّفْتُ أَذْرُعًا شِدَادًا ورِجَالاً أَنْجَادًا وأَنَا سَيِّدُهُمْ، أقيمُ بِهَا عِوَجَكَ، ويُقْرِي بها ضيفك، ويُعزُّ بِها الذَّليلُ، ويُذلُّ بها العَزِيزُ.[2]

إنّ بادئَ الكلام هو المدَّعي (مُعاويَةُ) تفرّد بالتقليل من مكانةِ مخاطَبه واحتقاره من خلال الملفوظ (مَا أَنتَ وَيْحَكَ؟). فما كان على المعترض (شَرِيكٌ) سوى الرّد عليه بدعوى أكثر تأثيرا، تحمل كثيرا من الاستخفاف، مستعملا

1- الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ص135.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص ص36-37.

ضمير المتكلم، الذي يعلي من شأن (الأَنَا) في مواجهة الآخر، ويستدلّ بجملة من الأوصاف كانت ردًّا على معيبة النقص التي خاطبه بها المدّعي، ويظهر بذلك الموقف العدائي تجاه خصمه فالعارض خليفة المؤمنين وهو البادئ بالخطاب والمعترض من شيعة علي بن أبي طالب.

وفي صورة أخرى من صور الآنوية، التي تقوم على التقابلات عبر ملفوظات لغوية تحقق بدورها وظيفة تسليط الضوء عمّا يمثله المتكلم ويدعو إليه، وما يمثله المخاطَب، على نحو ما يظهر في هذا المقتطف:

قال معاوية: أَمَا وَاللهِ يَا ابْنَ صُوحَان، إِنْ كُنْتُ لَأَبْغُضُ أَنْ أَرَاكَ خَطِيبًا، قال: وأَنَا وَاللهِ إِنْ كُنْتُ لَأَبْغُضُ أَنْ أَرَاكَ أَمِيرًا.[1]

فالمناظرة قامت على دفع رأيّ برأيّ مخالف، أو موقف بموقف، إلاّ أنّ النقطة الأكثر أهمية هي أنّ كلا المثالين يوضحان كيف أنَّ خرقًا ظاهرًا لمبدأ التعاون، قد تبيّن على مستوى بنية الخطاب العميقة؛ لأنّ مبدأ التعاون كما يقول **ليتش:** "يمكّن المشارِك في كل حوار من أن يتوصل بافتراض أنّ المشارِك الآخر متعاونٌ".[2] وهذا ما لا نراه في المناظرتين السابقتين.

ويبدو جليا أيضا خرق مبدأ التعاون في إفشال المخاطَب وإحباط خطته من خلال المثال الآتي:

قال معاوية لجارية بن قدامة: أَنْتَ الشَّاهِرُ عَلَيْنَا سَيْفَ صَفَيْن فِي بَنِي سَعْدٍ تُمَنِّيهُم الفِتَنَ، وتَحْمِلُهُم عَلَى مُقَدِمَاتِ الأَجْرِ، مَعَ قَتْلِكَ

1- المصدر السابق، ص52.

2- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2013، ص110.

أَمِيرِ المُؤمِنِين عُثمَانَ وخُـذْلاَنِكَ أُمّ المُـؤمِنِين عَائِشَـةَ، فقـال جَارِيَـةُ: قَدْ كَانَ كَذَلِكَ، وَمَا أَنَا بِمُعْتَذِرٍ.[1]

إنّ ذاتوية المعترض (جارية) تكتفي بتطبيق ما تعتقده صوابا على فكر ما يعتقده الآخر، من خلال الملفوظ (وَمَا أَنَا بِمُعْتَذِرٍ)، ومحتواه القضوي عدم الاعتراف بدعوى العارض والإقرار بها، لأنّ الاعتذار في حدّ ذاته هو إذلال النفس في أعين الآخر، ولكون الاعتذار هو الحجة التي تقدم لنفي ذنب أو لتبريره، فإنّ المعترض لم يظهر ذلك، وبالتالي انتفاء التعاونية مع العارض يجعل المعترض لا يقرُّ بأنّه مخطئٌ ولا مقصِرٌ، مما يضعف الاستراتيجية بين الطرفين المتحاورين، ويزيد من تحجيم مسافة الخلاف بينهما، ويمكن التحقق من ذلك أيضا في الحوار التناظري الآتي:

لما أسلم جِبِلَّةُ بنُ الأَيْهَمْ طاف بالبيت مُحْرِمًا، إذ وطئ على إزاره رجل من بني فزارة فحلّه، فالتفت إليه جبلة مغضبا، فلطمه فهشم أنفه، فاستعدى عليه الرجل عمر بن الخطاب، فقال له: مّا دّعّاكّ إِلِى أَنْ لَطَمْتَ أَخَاكَ هَذَا فَهَشَمْتَ أَنْفَهُ؟ فقال لَه: إِنَّهُ وَطِئَ إِزَارِي فَحَلَّهُ، فقال عُمَرُ: أَمَّا أَنْتَ فَقَدْ أقررتُ إِمَّا تُرْضِيهِ وإِمَّا أَقَدْتُهُ مِنْكَ، فقالَ: أَتُقَيِّدُهُ مِنِّي وأَنَا مَلِكٌ وهوَ سَوَقَةٌ؟ قال: يَا جِبِلَّةُ، إِنَّهُ قَدْ جَمَعَكَ وَإِيَّاهُ الإِسْلاَمُ، فمَا تُفَضِّلُه بشَيءٍ إلاّ بالعافِيَةِ، قال: وَاللهِ لقَدْ رَجَوْتُ أَنْ أَكُونَ فِي الإِسلامِ أَعَزَّ مِنِّي في الجَاهِلِيّة، وبعد مدة تنصّر وارتدّ.[2]

1- العباس بن بكار الضبّي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص35.

2- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص311. أَقَدْتُهُ مِنْكَ: أَمْكَنْتُهُ مِنْكَ.

إنّ توظيف العنصر الإشاري (أَنَا) من قبل المعترض، في قوله (أَنَا مَلِكٌ وهوَ سوَقَةٌ) من العلامات اللغوية التي لا يتحدّد مرجعها إلاّ في سياق الخطاب التداولي، ومرجعه الذات (جبلّة بن الأيهم). ويبدو المعترض وكأنّه يقوم بتقريض الأنا ببيان مركزها وتجاهلها لغيرها، مما يؤدي إلى إضعاف التضامن مع العارض (المدّعي) للقضية، ومن المعلوم أنّ تقريظ الذات تقنية حجاجية في الحوار التناظري، كونها تقوم على ثنائية مدح (الذات) وهجاء (الآخر)؛ أي تقريظ (الأنَا) وتحقير (الآخر)، وهذا ما سماه **ليتش** بـ: "المبالغة في التنقيص".[1]

لم يستوعب ملك نصارى العرب (جبلّة) مبادئ الإسلام وكيف يحتكم ملك مثله مع أعرابي، فهذا البدوي من عامة الناس، من طبقة الدهماء استطاع أن يأخذ حقّه من عليّة القوم (جبلة). وهذا ما أدّى إلى إخفاق مبدأ التعاون بين المتناظرين بارتّداد (جبلة) عن الإسلام وتنصره، ومن هنا نشأ تعارضا تداوليا من خلال هتك مبدأ التّأدّب الذي أشارت إليه **روبين لاكوف (R.Lakoff)** وعنه تتفرع قواعد تهذيبية، فقد خرق المعترض قاعدة (الليّاقة/ التعفّف) القائلة: "لا تفرِضْ نفسَك على النّاس، ابقَ بعيدًا".[2] وفيها لم يحترم جبلة المسافة بينه وبين عمر بوصفة خليفة للمؤمنين ولم يعتذر ممّا صدر منه من إيذاء للرجل، كما اخترق قاعدة (التّشكّك/التردد) القائلة: "اترك لمخاطبك الاختيار".[3] وفيها أنّ جبلةَ لم يحمل الخليفة فعل ما يريده برفض رأيّه بالاعتذار، واخترق أيضا قاعدة مهمّة كان من المفترض أن تقوّي علاقة التضامن بين المتناظرين ونعني بها قاعدة (الرفقة/التودّد) القائلة: "تصرف كما لو كنت أنت وقرينك متساويين، اعمل

1- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص179.

2- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص428.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

على أن يشعر بالراحة".[1] حيث لم تقنع الحجج المعروضة في صورة المؤكّدات والقسم المدّعيّ عمر بن الخطاب بالذي يريده المعترض كما رأينا في المناظرة. وعن مبدإِ التّأدب الأقصى الذي أورده **ليتش** في كتابه: "**مبادئ التداولية**" اُخْتُرِقَ أيضا مبدأ التواضع القائل بـــ "التقريظ في إطراء الذّات: المبالغة في التنقيص".[2] من خلال قول المعترض (أَنَا مَلِكٌ وهوَ سَوقَةٌ) ليظهر عدم التناظر بين الملفوظين في الجملة وبالتالي نشوء التعارض التداولي من خلال مبدأ التواضع.

إنّ علاقة (الأَنَا) بـ(الأَنْتَ) تقتضي أن تكون مجسدة تداوليا لتكريس مبدأ التعاون، "فإذا كان الضمير المتكلم المفرد (أَنَا) يضعف القيمة التضامنية للخطاب، لإحالته على الذات وإبرازه لها على حساب المخاطَب، فإنّ قرنه بصفات التبعية والطاعة والولاء للمرسل إليه يخفف من سلبية أدائه التداولي في الخطاب، ويجعله يؤدي وظائف عكسية؛ فيغدو بملحقاته من المؤشرات التضامنية فيه".[3] ونمثل لذلك بما يلي:

> "قال معاوية لهانئ بن عروة: مَا حَاجَتُكَ؟ قالَ: أَنْ تَتْرُكَني كفَافَ لاَ تُعْطِينِي، ولاَ تَطْمَحَ فِي وِصَالِي، وأَنْ تَأْيَسَ فِي مَوَدَّتِي، وإِنَّنِي وَاللهِ فِي كَافِيّاتِ نِعْمَتِي وأَنَا أَشْكُرُ الله على نِعْمَتِهِ، وعَلَى مَا أَوْلاَنِي مِنْ أَهْلٍ وولَدٍ، ومَالٍ وكَثرةِ عَشيرةٍ، فقال معاوية: أَنَا أَفْعَلُ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ الله تَعَالَى".[4]

1- المرجع السابق، ص428-429.

2- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص179.

3- عبد العالي قادا، **الحجاج في الخطاب السياسي**، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص399.

4- العباس بن بكار الضبّي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفةعلى معاوية**، ص29.

من الواضح أنّ ملفوظ العارض في قوله (أَنَا أَفْعَلُ ذَلِكَ) يوحي إلى التضامن مع المعترض، فقوّى العلاقة بينهما، وما جعل خطاب العارض تضامنيا؛ هو موافقته على طلب المعترض، فجسد بذلك المبدأ التعاوني، الذي حول الخطاب من محتوى سلبي إلى محتوى إيجابي فكانت النتيجة التنازل على الرتبة ونكران الذات.

وفي صورة أخرى من صور التضامن المطلق بين (الأنَا) و(الآخر)؛ حين يتجسد الولاء للأنموذج، فيصبح الولاء انتماءً للمركز وليس انفصالا عنه، ويتضح ذلك من خلال المثال الآتي:

"أتى عبد الله بن عبد الله بن أُبي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يَا رَسُولُ، فإنَّهُ بلَغَنِي أنَّكَ تُرِيدُ قَتْلَ عبدَ الله بنِ أُبَيٍّ فيمَا بَلَغَكَ عنْهُ، فإنْ كُنْتَ لابُدَّ فاعِلاً فمُرْنِي بِهِ، فأَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ رأسَهُ، فواللهِ لقَدْ علِمَتِ الخَزْرَجُ ما كانَ لهَا من رجلٍ أَبَرَّ بوالِدِهِ مِنِّي، وإنَّني أَخْشَى أنْ تَأمُرَ بِهِ غَيْري فيَقْتُلَهُ، فلاَ تَدَعُنِي نفسِي أَنْظُرُ إلى قاتِلِ عبدِ الله بنِ أُبَيٍّ يَمشِي فِي النَّاس فَأَقْتُلُهُ فَأَقْتُلُ مُؤْمِنًا بِكَافِرٍ، فَأَدْخُلُ النَّارَ، فقال رَسُولُ اللهِ صلّى الله عليه وسلّم: نَتَرَفَقُ بِهِ ونُحْسِنُ صُحْبَتَهُ ما بَقِيَ مَعَنَا".[1]

إنّ الحجة التي قدمها رسول الله بعدم قتل المنافق (عبد الله بن أبي) هي مراعاة المصلحة الكبرى، فقتله يؤدي لفتن بين الناس وقد ينتصر له بعض أقاربه، وحتّى لا يظنّ أنّ محمدا يقتل أصحابه، لأنّهم كانوا ممتزجين في المجتمع، وعدم قتله عبد الله حتى لا يوجب ذلك نفورا عن الدخول في الدين، فكان الأولى الرفق به والإحسان إليه من خلال تجسيد مبدأ التعاون الكامن في

1- ابن هشام الأنصاري، **السيرة النبوية**، ج3، ص238.

المصاحبة، وكون المعترض (عبد الله) الابن مسلما والأب (عبد الله بن أبي) كافرا فكان من المعترض أنْ يكون ملتزما بالانتماء للمركز (شخصية الرسول)، فقد تكفل بقتل أبيه إنْ أمره رسول الله بقتله، وإنّ هذه الدعوى من المعترض (السائل) تجسّد أرقى معاني الولاء والطاعة والوفاء للمركز، لأنّها تحمل ولاءً عاطفيّا وأخلاقيّا ودينيّا، وهي الارتباط بشخصية الرسول، وهذا الارتباط أيضا لا يفرض هيمنة قسرية على المعترض، وإنّما يعبّر عن انسجام نفسيّ مع المدّعي من خلال الملفوظ (أَنَا أَحْمِلْ إِلَيْكَ رَأْسَهُ) الذي يحمل وظيفة تداولية، تكمن دلالتها في التضامن والتقريب بين طرفي الخطاب.

3- التأشير بالضمير (أنت)

من التعابير الإشارية التي تعتمد على معيار الحضور، الضمير الشخصي (أَنْتَ)، ويدلّ استعماله على المخاطب المفرد، وهو من المؤشرات الدالة على التعاون والتضامن في الخطاب بين المتكلم والمخاطب، حيث يحاول "المرسل أنْ يجسدَ بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأنْ يعبّرَ عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها، أو تطويرها بإزالة معالم الفروق بينهما، بتفهم حاجات الجمهور، وإجمالا هي محاولة التقرب من المرسل إليه وتقريبه".[1] ولهذا يهدف بناء الخطاب على الاستراتيجية التضامنية على تأسيس الحميمية بين المتكلم والمخاطَب والحدّ من السلطوية التي تسعى للحفاظ على بقائها من خلال الولاء الفردي، ومثال ذلك: ما جرى بين هرقل ملك الروم وعبد الله بن حذافة السّهمي.[*] بعدما وقع أسيرا في يد الروم، قال له الملك: تَنَصَرْ وأَنَا أُشْرِكُكَ فِي

1- إدريس مقبول، **الإستراتيجية التّخاطبية في السّنة النّبوية**، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل، العراق، المجلد الثامن، العدد15، 30 يونيو/حزيران 2014، ص543.

*- عبد الله بن حذافة السهمي، من صحابة رسول الله هاجر إلى الحبشة بعد أن اشتد إيذاء قريش للمسلمين في مكة، شهد غزوة أحد وشهد فتح مصر، توفي فيها سنة 33ه.

مُلْكِي وأُزَوِّجُكَ اِبْنَتِي، فَأَبَى عَبْدُ اللهِ، فقال المَلِكُ: فقَبّلْ رأْسِي وأَنَا أُطْلِقُكَ، فقال: وتُطْلِقُ مَعِي جَمِيعَ أَسَارَى المُسْلِمِين؟ قال: نَعَمْ.[1]

يلاحظ من خلال الحوار الذي جرى بين عبد الله بن حذافة وملك الروم، أنّ الاستراتيجية التضامنية تظهر بصورة جليّة من خلال تبادل أدوار الكلام بين ملك الروم(فقَبّلْ رأْسِي وأَنَا أُطْلِقُكَ) وبين عبد الله بن حذافة (وتُطْلِقُ مَعِي جَمِيعَ أَسَارَى المُسْلِمِين؟) ممّا أدّى إلى تعزيز العلاقة بينهما وتقويتها، فقد سعى المدّعي للتضامن مع المعترض بعد أن وصل إلى آخر مراحل التنازل في المطالب فكان تقبيل رأسه أدنى ما يرضى به، ومن المعلوم أنّ تقبيل الرأس عند العرب تكريمٌ للمقبَّل من غير إهانة للمقبِّل، وبالتأكيد لم يكن عبد الله جبانا، ولم يخف تهديد الملك، ولم يكن أيضا متهورا ولم يقل: (لَنْ أُقبِّلَ رأسَك)، ولو قالها لخسر حياته وحرية رفاقه، فكان مثالا للمفاوض الحكيم الذي وقف صلبا أمام عدوّه، فقد قايض طلب الملك بأمر غير جوهري مقابل مصلحة مهمة له وأصحابه.

ومن أبرز المواقف التي تشير للاستراتيجية التضامنية بين المتكلم والمخاطب، واستثمارها في العملية الحجاجية، ما جرى بين خليفة المسلمين الإمام علي رضي الله عنه والرجل اليهودي عند القاضي شريح:

> تحاكم الخليفة عليٌّ رضي الله عنه مع يهودي في درع ضاعت منه عند القاضي شريح، فقال عليٌّ: هَذِهِ دِرْعِي سَقَطَتْ عَنْ جَمَلٍ لِي فِي لَيْلَةِ كَذَا... وفِي مَكَانِ كَذَا... فقَالَ الذِّمِيُّ: بَلْ هِيَ دِرْعِي وفِي يَدِي، ولاَ أَتّهِمُ أَمِيرَ المُؤمِنِينَ بالكَذِبِ... ردّ القاضِي: أَقْضِي بالدِّرْعِ لِهَذا اليَهُودِي، نَظَرَ الذِّمِي مَذهِلاَ وقال: ولَكِنِّي أَشْهَدُ بِأَنَّ

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص88.

الدِّرْعَ لَكَ يَا أميرَ المُؤمِنِينَ، ثم أردف قائلا: يَا أَللهُ، أَمِيرُ المُؤمِنِينَ يُقَاضِنِي أَمَامَ قَاضِيهِ وقَاضِيهِ يَقْضِي لِي عَلَيْهِ، أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا الدِّينَ يَأْمُرُ بْالْحَقِّ، أشهَدُ أنَّ لاَ إلـهَ إلاَّ اللهُ وأنَّ محمَّدًا عبدَه ورسولَه، وقال: خُذْ دِرْعَكَ يَا أَمِيرَ المُؤمِنِينَ فقَدْ سَقَطَ منكَ وأنَا أَخَذْتُهُ، ردَّ عليهِ: أمَّا أنَّكَ قدْ أَسْلَمْتَ فإنَّهُ هَدِيَّةٌ لكَ وأَعْطَاهُ إيَّاهُ.[1]

من خلال هذه المناظرة الحوارية يظهر حرص الإمام علي –رضي الله عنه– على البعد التضامني في التّخاطب مع الذّمي، خصوصا إذا تصادم هذا البعد مع قيمة إنسانية غاية في السمو، حيث يخاطبه بمنطق الحرص على الاقتراب منه بأدب ولطف، ومنحه الدرع التي هي له هدية بعدما أعلن الذمي إسلامه، وهذا لغرض التأثير فيه، وليبين عدل وإنصاف هذا الدين وتواضع أقوى رجل في السلطة (الخليفة) وامتثاله للقانون الذي هو أقوى من أقوى رجل، فمن خلال الملفوظات (خُذْ دِرْعَكَ... فَقَدْ سَقَطَ مِنْكَ) والرّدّ على المخاطَب (أَمَّا أَنَّكَ قَدْ أَسْلَمْتَ، فَإِنَّهُ هَدِيَّةٌ لَكَ)، نجحت إستراتيجية المدّعي الخليفة والقاضي منذ البداية في الإقناع والتأثير، التي تحمل كل معاني كسب الولاء خصوصا إذا تعلق الأمر بغير المسلم، وتحسين صورة النموذج (الإمام عليّ) وبالتالي تفعيل التضامن في حياة الناس.

وتوظيف هذه الإستراتيجية يعزز أواصر العلاقة بين (أ) و(ب)، كون هذه التقنية نمط من أنماط التخاطب، وقد اقترح اللغوي **جيوفري ليتش** (J.Leech) قواعد سمّاها مبدأ التّأدب الأقصى الذي يعد مكملا لمبدأ التعاون عند **جرايس**.

1– المصدر السابق، ص ص91–92 بتصرف.

وتتفرع عليه قواعد ذات صورتين سلبية وإيجابية ذكرها **طه عبد الرحمن** في كتابه (اللسان والميزان):[1]

- **قاعدة اللياقة:** وصورتاها هما على التوالي:

أ- قلّل من خسارة الغير،

ب- أكثر من ربح الغير.

- **قاعدة السخاء**، وصورتاها هما:

أ- قلّل من ربح الذّات،

ب- أكثر من خسارة الذّات.

- **قاعدة الاستحسان**، وصورتاها هما:

أ- قلّل من ذم الغير،

ب- أكثر من مدح الغير.

- **قاعدة التواضع**، وصورتاها هما:

أ- قلّل من مدح الذّات،

ب- أكثر من ذم الذّات.

- **قاعدة الاتفاق**، وصورتاها هما:

أ- قلّل من اختلاف الذّات والغير،

ب- أكثر من اتفاق الذّات والغير.

- **قاعدة التعاطف**، وصورتاها هما:

أ- قلّل من تنافر الذّات والغير،

ب- أكثر من تعاطف الذّات والغير.

1- طه عبد الرحمن، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، ص ص246-247.

يعتبر مبدأ اللياقة أهم المبادئ التي تركّز على الاهتمام بالمخاطَب، حيث يخفض هذا المبدأ التكاليف على المخاطَب ويزيد من فوائده، ويطبق هذا المبدأ على القانون الذي أسسّه **سيرل** المتعلق بالتوجيه والإباحة من أفعال الكلام، ويتضمن الإرشادات التي سماها **ليتش** بالتوجيهات، حيث تكثر الإرشادات في الأقوال التي تعبر عن قصد المتكلم القيام بعمل في المستقبل، ويمكن أن نجد مبدأ اللياقة في القول:

– ألن تدرس؟

فهذا الملفوظ إرشادي/توجيهي واستخدم للمخاطب (أنت) بطريقة غير مباشرة حتى يكون أكثر لباقة وتهذيبا ويخفض الكلفة على المخاطَب، وحسب **ليتش** فإنّ هذه القاعدة "هي بمنزلة خِطَطٍ ترفع كلّ ما من شأنه أن يُوقِعَ في النزاع أو يمنع من التعاون".[1]

إنّ الضمير (أَنْتَ) يجسد مظهرا من مظاهر الطابع المباشر بينه وبين الضمير (أنا) في المناظرة، فهما بمثابة ثنائية ضدية تعبّر عن طرفي المناظرة، حيث يستمر التناوب بينهما عرضا واعتراضا، فعندما يعرض المتكلم حجته، يردّ عليه المخاطَب بحجّة قد تكون أقوى وأكثر تأثيرا وإقناعا.

ومن الإشاريات الشخصية المؤشرة للضمير (أنت) "المكون الندائي" وهو من عناصر الحضور التي تعتمد على مرجعية سياقية لغايات التأكيد أو التنبيه واستحضار ذهن المخاطَب، ومن صور ذلك قول الرجل اليهودي لعلي بن أبي طالب: (ولَكِنِّي أَشْهَدُ بِأَنَّ الدِّرْعَ لَكَ يَا أميرَ المُؤمِنِينَ)، حيث الامتزاج بين استراتيجية مباشرة بفعل إدلائي إعلاني (أَشْهَدُ بِأَنَّ الدِّرْعَ لَكَ) باستراتيجية

1– ينظر: المرجع السابق، ص247.

التضامن القائمة على (النداء) دلالة على التضامن بين (أَنَا وأَنْتَ). وبهذا يكون استعمال الاستراتيجية التضامنية نابعا من علاقة التقارب بين طرفي الخطاب، فكان النداء مناسبا للمقام محققا فاعلية التخاطب، وقد تحقق النداء بعد تمام القول، لأنّه أراد تعيّين المخاطَب بتخصيصه، والنداء الواقع بعد نهاية الأقوال غايته التوكيد لا التنبيه، لأن المخاطَب بالنداء مقبل على المتكلم بوجهه ومستمع له، وهذا ما يدل على أنّ المخاطَب قد تمّ تعيّينه وتحديده سلفا، فهو ليس بحاجة إلى التنبيه ولكن بحاجة إلى توكيد هذا التعيّين.

والنداء بوصفه فعلا لغويا يأتي لوظيفة أخرى غير النداء المحضّ فيفهم من السياق بمعونة القرائن؛ أي يخرج تركيبه من معناه الحقيقي (المحضّ) إلى معان مجازية (غير المحضة)، ومن صور ذلك: "أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم مر على صُبْرَةٍ من طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ مَا هَذَا؟ قال: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللهِ، قال: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ غَشَّ فليسَ مِنَّا".[1] وفي هذا المقطع فعل كلامي إنجازي وهو النداء ويتمثل محتواه القضوي في، **قوة إنجازية حرفية** ماثلة في النداء غير المحض (يا صاحب الطعام) و**قوة إنجازية استلزامية** ماثلة في خروج النداء من معناه الحقيقي إلى الإنكار.

وفي صورة أخرى أنّ حاطب بن أبي بلتعة أرسل رسالة إلى مشركيّ مكّة يخبرهم فيها بمسير رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم وقد جهّز جيشا لفتحها مخالفا بذلك أوامر الرسول ومعرّضا جيش المسلمين للخيانة التي قد ينجرّ عنها خسران فتح مكة، فدعا رسُولُ الله حَاطِبًا، فقال: مَا هَذَا يَا حَاطِبُ؟ وفي هذا القول فعل كلامي غير مباشر متضمن في القول مَا هَذَا يَا حَاطِبُ؟ ويتمثل محتواه

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص365.

القضوي، في **قوة إنجازية حرفية** هي النداء (يا حاطب) و**قوة إنجازية استلزامية** ماثلة في الزجر والتوبيخ .

ويمكننا القول؛ إنّ استخدام صيغة الخطاب المباشر (أَنْتَ) يعطي الانطباع بالوجود الفعلي للخصم، والضميران (أنَا وأَنْتَ) يرمزان في أغلب الأحيان إلى ثنائيات ضدية تعبر عن أطراف المناظرة. فتحيل هذه الأخيرة على كل قول يفترض متكلما ومخاطبا مع قصد الطرف الأول التأثير في الثاني، يقول **إميل بنفنيست** "الضمائر الإشاريّة أو المشيرات (أَنَا وأَنْتَ) تنتمي إلى مستوى الخطاب، أمّا الضمائر العائدية أو المعوّضات (ضمائر الغائب) تنتمي إلى مستوى الحكاية".[1] بمعنى أن الخطاب يعيّن قولا يحيل إلى حاضر المتكلم، في حين تمثل الرواية سلسلة من الأحداث تنقل بطريقة تقريرية تربط بين الأحداث وشخصياتها. وعلى هذا يفترض التلفظ الحكائي غياب المشيرات التي تدل على حاضر المتكلم إلاَّ وقوعها نادرا بما يخدم السياق والمقام، وصيغتا (أَنَا وأَنْتَ) لا تُعدّ من صميم الحكاية، لأنّ الذي يعبّر عن الحكاية وأحداثها المتتالية يكون ماضيا منفصلا تماما عن الحاضر. وإنْ وُجِدَ المضارع في سياق الحكي، فهو لاستحضار صورة الحدث في الذهن، فـ: (أَنَا وأَنْتَ) علامتا حضور بينما ضمير الغائب لا علاقة له بالحاضر، فهو خارج عن فعل التخاطب.

4- الضمير الإشاري (نحن)

يحيل الخطاب على كل ملفوظ يقتضي متكلّما أو مخاطَبا؛ إذ يفترض الأول أنّ الثاني يقاسمه مجموعة من الاستلزامات، فعند التّلفظ بالخطاب يكون قصد المتكلم التأثير في مخاطَبه بطريقة من الطرق في شكل إشارات نحوية ولغوية وبلاغيّة، تسهم في مقدار التضامن بين طرفي الخطاب، "فما تكلّم أحدٌ إلاّ وأشرك

1- ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني، **فعل القول من الذاتية في اللغة**، ص ص83-84.

معه المخاطَب في إنشاء كلامه كما لو كان يسمع كلامه بِأُذُنِ غيره، وكأنّ الغير ينطق بلسانه".[1]

ويرد الضمير الإشاري (نَحْنُ) في سياق يقتضي تعظيم الذّات، وهو ما نجده في خطابات الملوك والأمراء وكلّ ذات سلطويّة، فبواسطة هذا المؤشر يستطيع المدّعي –الذي يتحول أحيانا إلى معترضٍ–الحصول على التّأييد من المتلقين لأقواله وأفعاله، وكسر شوكة معارضتهم له. ويبقى المعيار التداولي في توظيف هذا المعطى اللساني يجعله دالاً على الاستراتيجية التضامنية المستعملة في الخطابات التناظرية بوصفه يؤدي أدوارا تداولية كالمشاركة والتقارب وتقليل الفوارق أو إزالتها، لأنّ التضامنية "تجسد الرغبة في تقريب المرسل إليه والتقرّب منه ومنحها الأولوية في الخطاب".[2] وهذه الإستراتيجية مفيدة جدا يستطيع بها المتكلم أن يقنع بها المخاطب، ومن نماذج ذلك ما ورد في حوار الرسول صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما نزل رسول الله في غزوة غزاها، فأصاب الناس مخمصة، فقال عمر بن الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم: أَرَأَيْتَ يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا نَحْنُ نَحَرْنَا ظَهْرَنَا ثُمَّ لَقَيْنَا عَدُوَّنَا غَدًا وَنَحْنُ جِيَّاعٌ رِجَالٌ؟ فقالَ: فَمَا تَرَى يَا عُمَرُ؟ قال: تَدْعُو النَّاسَ بِبَقَايَا أَزْوَادِهِمْ ثُمَّ تَدْعُو لَنَا فِيهَا بالبَرَكَةِ، فَإِنَّ الله عزَّ وجلَّ سَيُبَلِّغُنَا بِدَعْوَتِكَ إِنْ شَاءَ اللهُ. ففعل رسول الله ذلك، فحلت عليهم البركة".[3]

فالملفوظ (إِذَا نَحْنُ نَحَرْنَا ظَهْرَنَا) تكون بنيته العميقة هي (أَنَا/أَنْتُمْ)، والذي يتأمل الخطاب يجد صورةً من صور استشارات الرسول لأصحابه، وقد وافق

1– طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص50.

2– عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج1، ص295.

3– الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد ت 360 هـ)، **المعجم الكبير**، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ج1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1983، ص ص211–212.

الرسول صلى الله عليه وسلم على رأيّ عمر وباشر في تطبيقه، حيث دعا الرسول بثوب ثم دعا الناس ببقايا أزوادهم فجاؤوا بما عندهم، فوضع على ذلك الثوب، ثم دعا بالبركة وأمرهم فأكلوا وملأوا أوعيتهم.

إن توظيف المتكلم (عمر) للمؤشر الضميري (نحن) في الحوار السابق جعلها تؤدي دورا تعاونيا، خصوصا أنّ الحوار كان عن همٍّ مُشتركٍ عند الجميع. ويرتقي المتكلم في التضامن درجة حين تكون النتيجة إيجابية، فالعارض/المتكلم يفرض نفسه فاعلا عندما يتحدث مستعملا إشارية (نحن) لتدل عليه وعلى المخاطَبين، والقصد من ذلك كلّه إظهار رأيّهِ كحجة صائبة، فدلّت على كفاءة متميّزة، وبما أنَّ المخاطَب تحت وقع التأثير (المشورة) فهو يدرك القصد من القول وهو الذي نجح فيه العارض/المتكلم فيما نقله، وهذا ما يعبر عن حسن نظره في الأمور وإصابة رأيّه.

وتقسم **لاكوف** (R.Lakoff) دلالة (نحن) إلى صنفين رئيسيين هما:

أ- نحن الشاملة،

ب- نحن القاصرة أو الحاصرة.[1]

يعادل الصنف الأول، (أنا وأنت/أنتم) في بنية الخطاب العميقة، أمّا في الصنف الثاني فتتضح دلالة (نحن) في بنية الخطاب العميقة بـ: أنا والآخرون، حيث يستبعد المخاطَب في هذا الصنف.

أ- **نحن الشاملة**؛ أي بين أنا وأنت/أنتم، ومن نماذجها الحاضرة في المناظرة نذكر:

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج2، ص48.

"لما شعر المشركون بتفاقم خطر دعوة الرسول صلى الله عليه الذي يهدد كيانهم، صاروا يبحثون عن أنجع الوسائل لدفع الخطر، فعقد برلمان مكة (دار الندوة) بحضور نواب القبائل القرشية، دار النقاش طويلا، فقال زمعة بن الأسود(*): نُخْرِجُهُ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنا ونَنْفِيهِ مِنْ بِلاَدِنَا، ولاَ نُبَالِي أَيْنَ ذَهَبَ، ولاَ حَيْثُ وَقَعَ...".[1]

ما نلحظه أنَّ الملفوظات الحاملة للضمير الشخصي (نحن) تكون في بنياتها العميقة على الشكل الآتي:

نُخْرِجُهُ (نحن) ← أنا وأنتم.

نَنْفِيهِ (نحن) ← أنا وأنتم.

لاَ نُبَالِي (نحن) ← أنا وأنتم.

أما اقتراح كبير مجرمي قريش أبو جهل بن هشام في الحوار نفسه حيث قال:

"وَاللهِ إنَّ لِي فِيهِ رَأْيًا مَا أَرَاكُمْ وَقَعْتُم عَلَيهِ بَعْدُ، قالوا: ومَا هُوَ يَا أَبَا الحَكَمِ؟ قَالَ: أَرَى أنْ نَأخُذَ مِنْ كُلّ قبيلةٍ فَتًّى شَابًا جَلِيدًا نَسِيبًا وَسِيطًا فِينًا، ثُمَّ نُعْطِيَ كُلَّ فَتًى مِنْهُمْ سَيْفًا صَارِمًا، ثُمَّ يَعْمِدُوا إِلَيْهِ، فَيَضْرِبُوهُ بِهَا ضَرْبَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، فَيَقْتُلُوهُ، فَنَسْتَرِيحَ منه، فَإِنَّهُم إذَا فَعَلُوا ذَلِكَ تَفَرَّقَ دَمُهُ فِي القَبَائِلِ جَمِيعًا، فلمْ يَقْدِرْ بُنُو مَنَافٍ عَلَى حَرْبِ قَومِهِم جَمِيعًا".[2]

---

*- زمعة بن الأسود: من كفار قريش كان من المطالبين بنقض الصحيفة التي كتبها سادة مكة يقاطعون فيها بني هاشم وبني عبد المطلب، شارك في غزوة بدر في صف المشركين فهلك.

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص ص143-144.

2- المصدر نفسه، ص145.

نجد الضمير (نحن) في ملفوظات (نَأخُذَ، نُعْطِيَ، فنَسْتَرِيحَ منه) تتصاعد طاقته الحجاجية وفق تدرج منتظم دلاليا وترتيب للفعل مع اتحاد الفاعل، وينمّ ذلك على توسيع المتكلم دائرة التضامن مع بقية قومه، إذ يحيل المؤشر (نحن) إلى المتكلم (أبي جهل) والمخاطَب (زعماء قريش). فمرجع (نحن) كفار القبائل القرشية، وهم ليسوا كلَّ كفار العرب، بل هم جزء منهم فقط، ولكنه جزء كبير. إضافة إلى أن الضمير (نحن) شكل إحالة خارجية ذات وظيفة خاصة غايتها شد الانتباه إلى ما يليه من الملفوظات، وفي خطاب أبي جهل لا يقصد بالضمير (نحن) الطرفان المتجاوران فقط، وإنما القصد من ذلك بكونه يعبر عن الجماعة الفكرية والثقافية وهي الولاء للعادات الجاهلية.

ب- **نحن القاصرة أو الحاصرة؛** أي بين نحن وآخرون في بنية الخطاب العميقة. ومن نماذجها نذكر ما يلي:

> أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله، وعرض عليهم نفسه، فقال بحيرة بن فراس (رجل منهم): وَاللهِ لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ هَذَا الفَتّى مِنْ قُرَيْشٍ لَأَكَلْتُ بِهِ العَرَبَ، ثم قال: أَرَأَيْتَ إِنْ نَحْنُ بَايَعْنَاكَ عَلَى أَمْرِكَ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ اللهُ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ أَيَكُونُ لَنَا الأَمْرُ مِنْ بَعْدِكَ؟ قال: الأمر إلى الله، يضعه حيث يشاء، فقال له: أفتُهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه".[1]

لقد عرض الرسول صلى الله عليه وسلم الإسلام على بني عامر وطلب منهم النصرة، فاستمعوا إليه وأنصتوا، ثم تكلم زعيم من زعمائهم (بَحِيرَةُ بْنُ فِرَاسٍ) يخاطب بقية الزعماء بقوله: (وَاللهِ لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ هَذَا الفَتّى مِنْ قُرَيْشٍ

1- المصدر السابق، ص118.

لَأَكَلْتُ بِهِ العَرَبَ)، فبحيرةُ يعلم أنّ هذه الرسالة سيكون لها شأنٌ كبيرٌ يستطيع أنْ يسيطر فيه على كل العرب، وهذا يدلّ على بعد نظر هذا الزعيم.

وفي المقابل يخاطب بحيرةُ الرسول صلى الله عليه وسلم، في خرق واضح للإستراتيجية التضامنية، لأن التضامن من هذا الزعيم كان مشروطا، فالملفوظ (أَرَأَيْتَ إِنْ نَحْنُ بَايَعْنَاكَ عَلَى أَمْرِكَ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ اللهُ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ أَيَكُونُ لَنَا الأَمْرُ مِنْ بَعْدِكَ؟) يشير بوضوح إلى أنَّ بحيرةَ رجلٌ طامعٌ في السلطة انتهازيّ نفعيّ، لن يستجيب إلى هذه الدعوة اقتناعا بها أو إيمانا بمبادئها، ولكن فقط حبّا في الزعامة وعلوّ الشّأن.

إنّ الملفوظ (إِنْ نَحْنُ بَايَعْنَاكَ) يكون في بنية الخطاب العميقة (إِنْ نَحْنُ وآخَرُونَ بَايَعْنَاكَ)، والفعل المستلزم من هذا القول، أنّهُ يصرح بوضوح بأنّهُ يريد الأمر لنفسه ولقبيلته بعد ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم ويجعل ذلك بعد وفاته.

وهنا يظهر عنصر المساومة على زعامة الأمر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، في إشارة إلى خرق التضامنية بين المتكلم والمخاطَب، فقد انتفت دلالة (نحن) التعاونية. فـ(نحن) القاصرة في المناظرة السابقة تستبعد المرسل إليه ويبدو كأنَّ المرسل "يمارس شيئا من السّلطة والصّلاحية عندما يستعمل القسم الآخر، وذلك بإشراكه عددا من الآخرين في إرسال الخطاب ممّا يوحي بسلطته على آرائهم".[1] لقد اتّخذ هذا الزعيم قرارا ظالما لنفسه وقبيلته، فأخذ الناس كلهم معه برفضهم دعوةَ الرسول صلى الله عليه وسلم إلاّ بذلك الشرط الذي أراد به زعامة خاصة ممّا أدى إلى انتهاك الاستراتيجية التضامنية.

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج2، ص49.

في مثال آخر لـ(نحن) القاصرة توضّح أهمية هذه الاستراتيجية بين طرفي التخاطب:

"لما انهزمت قريش في غزوة بدر، عبّأ المشركون جيشهم حسب نظام الصفوف، فقال أبو سفيان بن حرب: يَا بَنِي عَبْدِ الدَّارِ قَدْ وُلِيتُمْ لِوَاءَنا يَومَ بدرٍ، فَأَصَابَنَا مَا قَدْ رَأَيْتُمْ؛ وَإِنَّمَا يُؤْتَى النَّاسُ مِنْ قِبَلِ رَايَاتِهِمْ إِذَا زَالَتْ زَالُوا، فَإِمّا أَنْ تَكْفُونَا لِوَاءَنَا وإِمّا أَنْ تُخَلّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فَنَكْفِيكُمُوهُ فَهَمّوا بِهِ وَتُوَاعَدُوهُقَالُوا لَهُ: نَحْنُ نُسْلِمُ إِلَيْكَ لِوَاءَنَا..."[1].

فـ(نحن) القاصرة في هذا السياق تتّصف بحصر دلالتها على المتكلم ومَنْ وراءه فقط، وكأنّ الخطاب أصبح خطابا عاما صادرا من الجميع، والملفوظ (نَحْنُ نُسْلِمُ إِلَيْكَ لِوَاءَنَا) دلّ مرجعُه على الجماعة وهم (بَنُو عَبْدِ الدَّارِ)، فقد اقتصر مدلول (نحن) على المتكلم ومن معه وانحصر الخطاب عليه.

وفي الخطاب الآتي ما يبيّن ذلك أيضا:

"قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه يوم السّقيفة: نَحْنُ المُهَاجِرُونَ أَوَّلُ النَّاسِ إِسْلاَمًا وَأَكْرَمُهُمْ أَحْسَابًا، وَأَوْسَطُهُمْ دَارًا، وَأَحْسَنُهُمْ وُجُوهًا، وَأَكْثَرُ النَّاسِ وِلاَدَةً بَيْنَ العَرَبِ وَأَمَسُّهُم رَحِمًا بِرَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَسْلَمْنَا قَبْلَكُمْ وَقُدِّمْنَا فِي القُرْآنِ عَلَيْكُمْ..."[2].

اللاّفت أنّ أبا بكر لم يقدم تمثيلات سلبية للأنصار، وإنّما أراد تسوية النّزاع على السلطة، حيث سعى المتكلم لبناء جملة من الحجج الإيجابية للذّات أو

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص233.

2- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، **عيون الأخبار** "**كتاب العلم والبيان**" مج2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1996، ص ص233-234 .

الجماعة (نحن) التي تكون في بنية الخطاب العميقة دالة على (أنا وآخرون) قد يكون الغاية منها الاستحواذ على السلطة أو تبرير الحصول عليها والتحكم فيها. والتلفظ بهذا الخطاب التناظري جاء في معرض التشاور من يقود إمارة المؤمنين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ليبين المتكلم مكانة المهاجرين بتعداد أوصافهم باستعمال الضمير (نحن) للدلالة على المرجع الواحد ألا وهو المهاجرون وأحقيتهم في الخلافة؛ فلم يتحدث المتكلم عن نفسه، إنما تضامن مع أصحابه المهاجرين ليستبعد المخاطَب من دائرته.

ومن جانب، آخر فإنَّ الخطاب الحجاجي يحمل نوعا من الانتقاد المباشر والانتقاد المستتّر، وهذا ما عبّر عنه عمر بن الخطاب بقوله:

"مَنْ ذَا يُنَازِعُنَا سُلْطَانَ مُحَمَّدٍ وَمِيرَاثَهُ وَنَحْنُ أَوْلِيَاؤُهُ وَعَشِيرَتُهُ إلاَّ مُدْلٍ بِبَاطِلٍ أَوْ مُتَجَانِفٌ لِإِثْمٍ أَوْ مُتَوَرّطٌ فِي هَلَكَةٍ".[1]

فالملفوظ (نَحْنُ أَوْلِيَاؤُهُ وَعَشِيرَتُهُ) دلّ على أنّ المتكلم يحصر الخطاب عليه، فاقتصر المدلول عليه فقط وعلى أصحابه من المهاجرين دون الأنصار، وخطابه يدخل ضمن الانتقاد المباشر الموجه خصوصا لحباب بن المنذر بتقاسم الأنصار السلطة مع المهاجرين لَمَّا قال: "مِنَّا أَمِيرٌ ومِنْكُمْ أَمِيرٌ".[2]

5- الضمير الإشاري المتصل

إنّ طبيعة اللغة تتطلب تنوعا في التأشير بالضمائر وذلك حسب مقتضيات السياق، فلا تخلو أيّة لغة من اللّغات من احتوائها على ضمير سواء كان منفصلا أو متّصلا، كون الضمير كائنا لسانيا مختزلا ينوب عن بعض الملفوظات.

1- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص25.

2- المصدر نفقسه، الصفحة نفسها.

ومعلوم أنّ الضمائر في الموروث النحوي العربي تسمى بالمبهمات أو بالمضمرات، أمّا في الدراسات اللسانية الحديثة، فقد أطلق عليها مصطلح (الألفاظ الكنائية).[1] من منطلق أنّ الضمير يكنى به عن الاسم الظاهر، وفي هذا السياق يقول **ابن يعيش:** "لا فرق بين المضمر والمكنّى عند الكوفيين، فهما من قبيل الأسماء المترادفة، فمعناهما واحد، وإنْ اختلفا من جهة اللفظ وأمّا البصريون فيقولون: المضمرات نوع من المكنّيات؛ فكل مضمر مكنّى وليس كل مكنّى مضمرًا، فالكناية إقامة اسم مقام اسم، توريةً وإيجازًا".[2]

ويبدو أنَّ المضمر من اصطلاح نحاة البصرة، والمكنّى من اصطلاح نحاة الكوفة، والمضمر "ما وُضِعَ لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظًا نحو: (زيد ضربت غلامه) أو معنى بأن ذُكِرَ مشتقه كقوله تعالى: «اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ»؛ أي العدل أقرب لدلالة (اعدلوا) عليه، أو حكمًا؛ أي ثابتا في الذهن كما في ضمير الشأن نحو: (هو زيد قائم)".[3]

أمّا المكنّى: "أن يقوم مقام الاسم فيعرف صاحبها بها كما يعرف باسمه كأبي لهب واسمه عبد العزى، فيعرف بكنيته فسمّاه الله بها، والمكنّى ما صُدِرَ بـ(أب) أو (أم) أو (ابن) أو (بنت)".[4]

ويمكن تقسيم الضمير الشخصي إلى " متّصل وهو؛ ما لا يستقلّ بنفسه في التّلفظ ومنفصل؛ ما يستقلّ بنفسه".[5] كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وسنتحدث في هذا المقام عن الضمير المتصل وسياقه في الخطاب التداولي.

1- روبرت دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998، ص320.

2- ابن يعيش (موفق الدين)، **شرح المفصل**، ج3، ص84.

3- الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص182. الآية الواردة في التعريف من سورة المائدة/8.

4- المصدر نفسه، ص157.

5- المصدر نفسه، ص182.

إنّ الضمائر المتصلة من الإشارات الشخصية التي "يستبدل فيها المرسل في السياق اللغوي ضميرًا معيّنا بضمير آخر".[1] فإذا كان الضمير المنفصل – كما أشرنا آنفا– ما يستقلّ بنفسه ويَصِحّ أنْ يَنطقَ به منفصلا وموقعة لا يخضع لنسق معيّن وتتغيّر رتبته بتغيّر البنى النحوية المجاورة له، فإنَّ المضمر المتّصل "يقع في آخر الجملة دائما ولا يمكن أن يكون في صدرها ولا في صدر جملتها؛ إذ لا يمكن النطق به وحده، بسبب أنه لا يستقل بنفسه عن عامله؛ فلا يصح أن يتقدم على ذلك العامل مع بقائه على إعرابه السابق قبل أن يتقدم؛ كما لا يصح أن يفصل بينهما – في حالة الاختيار– فاصل من حرف عطف أو أداة استثناء؛ كإلاَّ، وغيرها".[2] وفي هذا السياق قال **ابن مالك:**[3]

وذُو اتّصَالٍ مِنهُ ما لاَ يُبْتَدَا ولاَ يَلِي (إلاَّ) اخْتِيَارًا أَبَدَا

كاليَاءِ والكَافِ مِنِ: "ابْنِي أَكْرَمَكْ" واليَاءِ والهَا مِنْ: "سَلِيهِ مَا مَلَكْ"

وما قصده **ابن مالك؛** أنّ الضمير المتصل هو الذي لا يصح الابتداء به، ولا يقع بعد (إلاّ) في حال الاختيار. والمراد بحال الاختيار (الكلام المنثور) وعكسه الاضطرار وهو الشعر؛ أي إنّ المضمر المتّصل قد يلي (إلاّ) الاستثنائية في حال الضرورة الشعرية على نحو قول الشاعر:[4]

أَعُوذُ بِرَبِّ الْعَرْشِ مِنْ فِئَةٍ بَغَتْ عَلَيّ فَمَا لِي عَوْضُ إِلاَّهُ نَاصِرُ

وإجمالا؛ فالمضمر المتصل، لا يمكن انفصاله، حيث من غير الممكن التلفّظ به وحده كالهاء في "أكرمته" وكل ما لا يتلفّظ به وحده فهو متّصلٌ.

1– عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج2، ص54.

2– عباس حسن، **النحو الوافي**، دار المعارف، مصر، ط3، 1975، ص220.

3– ابن مالك (محمد بن عبد الله)، **متن الألفية**، المكتبة الشعبية، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص5. "باب النكرة والمعرفة"

4– ينظر: ابن عقيل الهَمْدانِي (بهاء الدين عبد الله)، **شرح ابن عقيل**، ج1، دار التراث، القاهرة، ط20، 1980، ص89. هذا البيت من الشواهد التي لا يعرف لها قائل.

وألفاظ الكناية (الضمائر) حسب **دي بوجراند** من الناحية النسبية تخلو من أيّ محتوى ذاتي؛ فلا يتحدّد مرجعها إلا في سياق الخطاب التداولي، لأنّها خالية من أيّ معنى في ذاتها، والضميران الدالان عن المتكلم والمخاطَب "لا يحيلان بطبعهما إلى مذكور سابق، ويتطلب استعمالهما معرفة سابقة بالهوية بالنسبة لطرفي الاتّصال".[1] والقاسم المشترك بينهما يكون دائما الإحالة إلى الحاضر، وهكذا يغدو الخطاب مكونا تحقق وفق هذه الثنائية التي تحدد الذات والآخر.

وتتوزع الضمائر الشخصية بحسب ما تضاف إليه وهي على التوالي (متكلم، مخاطب، غائب)، وما يعنينا هنا هي ضمائر المتكلم والمخاطب المتصلة، لأنّها مؤشرات حضورية لا يتحدد محتواها إلا إذا رُبطت بما يفسّرها، أمّا ضمائر الغيبة فهي ضمائر اللاّشخص لأنّه غائب من مقام التخاطب، وعند **بنفنيست** يستعمل ضمير الغائب لإلغاء الشخص من المقام التخاطبي، لأنّ صاحبه غير معروف وغير حاضر، ولابُدَّ من شيء يفسّره، وهذا المفسّر يسمى بـ: "مرجع الضمير".[2] يقول **بنفنيست:** "إن الضمير الغائب ليس بـ: ضمير الشخصي، إنّه صيغة الفعل التي تؤدي وظيفة التعبير عن ضمير غير شخصي non personne".[3]

ولعل من المفيد الإشارة إلى الفرق بين الإحالة بالإشارة والإحالة بالعائد، "الذي يعتمد على فرق في تحييز المرجع؛ فإذا كان المرجع في النص فالعلاقة تكون عائدية، وإذا كان في وضعية التواصل المباشرة (إقحام المتكلمين، أو وقت

1- روبرت دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، ص333.

2- الأزهر الزّناد، **نسيج النص** "**بحث في ما به يكون الملفوظ نصًّا**"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص119.

3- أوريكيوني، **فعل القول من الذاتية في اللغة**، ص65.

التلفظ، أو أشياء قابلة للتبيّن) فالمرجعية مشيرية".[1] فالإحالة بالعائد تكون بين بنى لغوية موجودة داخل النص، بينما الإحالة المشيرية تكون بين النص وعناصر موجودة في المقام، أي تحيل إلى ما هو موجود خارج النص وهو ما ينطبق على الإشاريات بأنواعها.

إنّ السبيل الذي لابُدَّ منه للكشف عن المقاصد؛ يكمن في اللغة كأداة رئيسية للتواصل بين الأطراف المتناظرة، بوصفها هي الدليل عليها، وتعد المضمرات في الحقول اللغوية إحدى الآليات الإجرائية التي يعتمدها الخطاب التداولي في النشاط التحاوري، لاسيما في الفعل التناظري.

وعليه يقوم الفعل التناظري على عناصر إشارية، كل واحد منها يكون وحدة إشارية خاصة، والمضمّر المتّصل يخبر عن نفسه خارج النص؛ حيث يتضمن الإشارة على المتكلم والمخاطب وغيرهما، مثلما نرى في المناظرة الآتية:

"دخل صعصعة بن صوحان على معاوية، فرأى الرجال عليهم السلاح، قال: لاَ إِلَهَ إلاَّ اللهُ، سُبحانَ اللهِ، واللهُ أَكْبَرُ، فالتفت معاوية يمينا وشمالا، فَلَمْ يَرَ ما يُكْرِهُه، فقال: يَا بْنَ صُوحَانَ، مَا أُظُنُّكَ تَعْرِفُ اللهَ تعالى! قال: بلَى، إِنَّهُ رَبِّي وَرَبِّ آبَائِي الأَوَّلِينَ يُحْيِّي ويُمِيتُ وهُوَ بالمِرْصَادِ كَبِيرٌ مُتَعَالٍ، ومِنْ وَرَاءِ العِبادْ، فقال معاوية: كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ أَرَاكَ فِي هَذَا المَقَامِ حتَّى يُصِيبَكَ ظُفْرٌ مِنْ أَظْفَارِي أُهَدِّئُ بِهِ نَفْسِي مِمَّا تَجِدُهُ مِنْكَ، ومِنْ مَرارات أَدْخَلْتَهَا بِكَلامِكَ، وصِدْقِ قِتَالِكَ يَوْمَ صِفِّينَ، ولقَدْ كُنْتُ أَتَوَقَّعُ عُذْرَكَ

1- باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص156.

يَصِلُنِي مَعَ التّرغِيباتِ التي رَغِبتكَ علَى أنِّي أقاسِمُكَ شَطْرُ قلبِي، فمَا فَعَلْتَ.

فقال له صعصعة: وكذلك، كنتُ أنَا أقولُ أنْ لاَ تقعدَ هذهِ القعدةِ ولاَ تستعيرُ هذهِ العاريةَ. ولقدْ فرحتُ لكَ لأَنَّهُ مَقَامٌ يُورِثُكَ لَظًى... وقد كُنْتُ أُحِبُّ أنْ لاَ أُحَيِّيكَ بهذِهِ التَّحِيَّةِ حتَّى تَفِيَ مَقَادِيرُ اللهِ تعَالَى فِيكَ. وأمَّا قولكَ: لَوْ عذرت لَقاسمْتُكَ شطرُ دولتِك؛ فإنَّ رسولَ الله صلَّى الله عليهِ وسلَّم لِوفَائِي لَهُ، وحِفْظِي وَصِيَتَهُ، وتَلَزُّمِي بِسُنَتِهِ، فيكونُ أَمْرِي في دَوْلَتِهِ ومَمْلَكَتِهِ كَأَمْرِهِ، وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وأَبْقَى لِلْأَبْرَارِ".[1]

المثير للاهتمام في هذه المناظرة أنّها سجالٌ متبادَلٌ حيث يسعى كل طرف لبناء تمثيلات سلبية للآخر وهذه التمثيلات ما هي إلاّ اشتباكٌ على المرجعية الفكرية لكل طرف وهذا التمثيل السلبيّ للآخر مُعزّزٌ بسلسلة من المؤشرات الضميرية الحاضرة بكثافة لافتة النظر سيّما الضمير المتّصل (المتكلم والمخاطَب)، حيث اقتضت هذه المناظرة استعمال المتكلم عارضا كان أو معترضا إشاريات شخصية تحيل عليه وعلى الطرف المخاطَب في مقام التخاطب، والحجج التي ساقها العارض/معاوية، هي حجج صادرة من أعلى سلطة ومقامه – في نظره– أسمى من مقام مخاطَبه، واستعمل العارض نوعا مخصوصا من الملفوظات ينسجم مع طبيعة الاستدلال التناظري، ويمكن أن نمثل ذلك كما يلي:

1– العباس بن بكار الضبّي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفةعلى معاوية**، ص ص29–30.

العارض/المعترض	ضمير المتكلم	ضمير المخاطب
معاوية بن أبي سفيان	كنت، أظفاري، نفسي، يصلني، إني، شطر قلبي	أن أراك، حتى يصيبك، منك، بكلامك، قتالك، أتوقع عذرك، رغبتك، أقاسمك

إنّ العارض يتوجه بكلامه إلى خصمه، الموالي لخصمه الأول (الإمام عليّ رضي الله عنه)، فقد كان المعترض من صفوة أصحاب الإمام عليّ، ومن الملازمين له، فلابُدّ من تحطيم صورته وتشويهها، وهذا هو المبدأ الذي يحقق القصد الذي يجري من ورائه المتكلم (العارض)، سيّما إن اضطلع به خصوم بني أمية. ومن المعروف أنّ معاوية كان قد برع في استخدام الحيل مع خصومه، فكان الهدف من ذلك هو العمل الدائم على التفرقة والتخذيل بين خصومه كما هو في الملفوظ: (ما أظنّك تعرف الله تعالى)، وهذه قضية عقدية بنى عليها العارض الخطاب في أوّله. وكلّما توجّه المتكلم مخاطبا إلاّ واستعمل الإشارية (كاف الخطاب) التي يعيّن بها خصمه المقصود بالخطاب، خاصة ومقام المواجهة يجمع الطرفين في فضاء واحد وهو ما يفرض تعيّين الشخص المقصود بالكلام.

نحن بإزاء عناصر إحالية تتمثل في ضميري المخاطب المتصلين بالملفوظات (أراك، يصيبك، منك، أدخلت، بكلامك، قتالك، عذرك، رغبتك، أقاسمك) وتعود على العنصر الإشاري (صعصعة بن صوحان)، كما أنّ الإحالة في ضميري المتكلم في الملفوظات (كنت، أظفاري، نفسي، على قلبي، يصلني، إنّي، شطر قلبي) تعود على العنصر الإشاري الماثل في المرجع (معاوية بن أبي سفيان)، وهي إحالة خارجية في شكل الضمير المفرد المتكلم، وتكرار المضمرات هنا وظيفي القصد الأساس منه:

– يـــاء المتكلـــم: وهـــي في مجملهـــا إحـــالات مقاميـــة؛ أي خـــارج الـــنص أحالـــت علـــى العـــارض (معاوية بن أبـــي ســـفيان)، وقـــد وُظّـــف هـــذا الضـــمير لتعـــويض الذات المتكلمة.

– مجيء الضمائر المتصـــلة (كـــاف الخطـــاب)، وهـــي جميعهـــا إحالـــة مقاميـــة؛ أي خارج النص أحالت على المعترض (صعصعة بن صوحان).

– استخدام الضمير مع الفعل يكون للتّركيـــز علـــى الفاعـــل والتّشـــديد عليـــه، فيظهـــر بمعاني التقوية وإظهار الصلابة.

– استخدام الضـــمير الشخصـــي المنفصـــل مـــع الأفعـــال لا يكـــون أساســـيا ويمكـــن إهماله، كما في قول معاوية (كنت أحب) عوضـــا عـــن (كنـــت أنـــا أحـــب)، والسّـــبب هو أنّ الفعل نفسه يحتوي على إضـــافة تـــدل علـــى الفاعـــل، وعليـــه يجـــوز حـــذف الضمير المنفصل في حالات الفاعلية. غير أنّ هذا الضـــمير المنفصـــل قـــد يـــؤتى بـــه لتأكيد الكلام في السياق التخاطبي، كما هو واضح في قـــول صعصـــعة بـــن صـــوحان (كنت أنا أقول)، حيث جاء الضمير المنفصل ليؤكد الضـــمير المتصـــل ومطابقـــا لـــه، والشاهد القرآني خير دليل على ذلـــك فـــي قولـــه تعـــالى: «قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ».[1] فالضـــمير (أنـــت) "فـــي موضـــع نصـــب توكيـــدا للكاف وإنْ شئت كانت رَفْعًا بالابتداء، والعلـــيم خبـــره، والجملـــة خبـــر إنّ، وإنْ شـــئت كانت فاصلة لا موضع لها".[2]

وبناء على ذلك؛ يمكن القول، يجب اتصال الضمير البـــارز بالفعـــل متـــى أمكـــن الاتصال، ولا يعدل عنه إلى الانفصال ما دام ذلـــك ممكـــن الاتصـــال، كـــون الضـــمير

1– سورة البقرة، الآية 32.

2– ابن النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل)، **إعراب القرآن**، اعتناء: الشيخ خالـــد العلـــي، دار المعرفـــة، بيروت، ط2، 1429هـــ/2008م، ص ص33–34.

المتصل هو الأصل لأنّه أكثر اختصارا من الضمير المنفصل، ولكن استعمال الضمير يعود إلى الاختصار والكناية عن الاسم الظاهر، فالضمير المتصل أولى في الاستعمال من الضمير المنفصل. لذلك يجب أنْ نقول: قرأت القصة، ساعدنا الفقير، ضربتك، ولا يجوز أنْ نقول: قرأ أنا القصة، وساعد نحن الفقير، وضربت إيّاك، فالملاحظ أنّ تاء المتكلم أَوْجَزُ من أنا والضمير (نا) الدالّ على الجمع أَوْجَزُ من (نحن)، و(كاف) الخطاب أَوْجَزُ من الضمير المنفصل إيّاك.

والضمير المتصل عندما يتصل بالاسم تكون وظيفته تعريفية؛ أي فقط من أجل تعريف الاسم في مثل الملفوظات (أظفاري، نفسي، بكلامك، قتالك، عذرك، قلبي). بينما تضاف الضمائر الشخصية في صيغة المفعولية، فيكون ضمير شخصي توكيدي في نحو الملفوظات: (ما أظنك، أن أراك، حتى يصيبك، يصلني، أقاسمك).

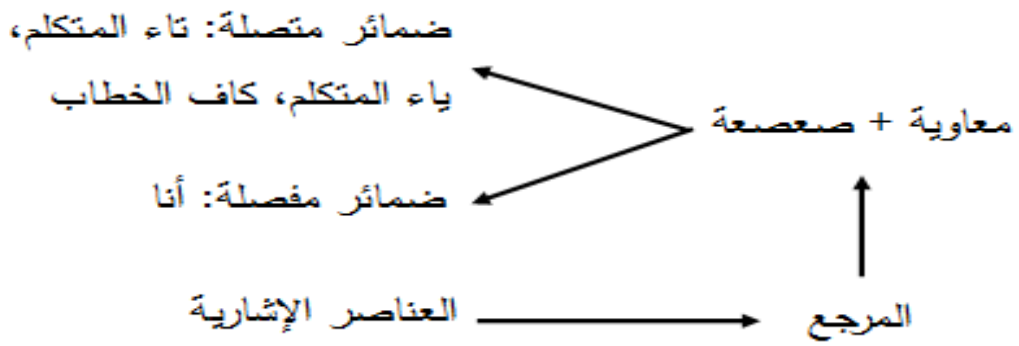
في الفعل التناظري يتحدد المخاطَب/المعترض من خلال المضمرات التي يسندها إليه المتكلم/العارض، فيتوجّه الأخير بحجج إلى الأول، باستعمال ضمير الخطاب. "إذِ التناظرُ تخاطبٌ، والتخاطب فيه ما ليس في غيره من شعب اللغة، ففيه (التبليغ) وتبليغه تنشأ فيه المعاني مشتركة بين ذوات مختلفة؛ وفيه (التدليل) وتدليله يجعل من كلّ قول دليلا على مدلوله يطلبه الغير في نفسه أو في أفقه، وفيه (التوجيه) وتوجيهه يَبُثُّ إلى الأقوال قِيمًا تستنهض همّة الغير للعمل".[1] على أنّ فعل التوجيه يكون بحشد المتكلم حججا لتوجيه مناظريه وحملهم على الإقناع بفكرة ما والتسليم بها.

لقد دلت المناظرة السابقة بين (معاوية وصعصعة) على قوة ردّ المعترض، فهو ليس بالجبان، كونه ردَّ على العارض مقالته، وقابله بالاستخفاف والاستهانة

1- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص27.

وهو غير مبالٍ من سلطته، فقد عَلَّقَ على كل جملة من خطابه، واستعان بحجة الأنموذج الماثلة في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وهي من الحجج التي تؤسس الواقع بواسطة الحالات الخاصة، لذا تساءل **أوليفي روبول** "عمّا إذا كان من الممكن اعتبار الأنموذج حجةً أم لا؟ وقد أجاب بـ: نعم".[1] لكن ينبغي الإشارة إلى أنّه من غير الممكن اعتبار كل الحالات الخاصة نماذج دائما، لأنّه لا يمكن أن نَعُدَّ شخصا ما أنموذجا لأنّه أدّى فعلا مثاليا، فقد يقع في الخطأ والزلل فيصبح نموذجا مضادا وهي من سمات البشر.

من جهة أخرى يكون لجوء المعترض الذي صار ذاتا متكلمة إلى استعمال عددا من العناصر الإشارية لغرض تداولي، فكلّ قول من أقواله هو حجة يردّ بها على العارض، ويدلّ كل عنصر في سياق التخاطب على المراد من الكلام، فتنوعت العناصر الإشارية بين تاء المتكلم (كنت، فرحت، عذرت) التي تحيل إلى مرجع واحد (صعصعة) وياء المتكلم (وفائي له، حفظي وصيته، تَلَزُمِّي سنته، أمري) التي تحيل أيضا إلى الذات المتكلمة (صعصعة)، بينما (كاف) الخطاب في (لك، يورّثك، أحيّيك، فيك، قولك، قاسمتك، دولتك) التي تحيل بدورها إلى إحالة مقامية خارج النص، متمثلة في المرجع (معاوية)، ويمكن التمثيل للعنصر الإشاري والمرجع في المناظرة المذكورة بالرسم الآتي:



1- أوليفي روبول، **مدخل إلى الخطابة**، ترجمة: رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2017، ص213.

ما نلحظه أنّ الضمائر الإشارية تدل على مرجع معيّن، فإن دلّت على **المتكلم** العارض فإمّا مرجعها يحيل إلى الذات (معاوية أو صعصعة)، لينجز كلٌّ منهما فعلا تأثيريا، فالمتكلم هو مركز المقام الإشاري، وهو من مقومات التخاطب، ويقابله في ذلك المقام المخاطَب.

وإنْ دلّ على **المخاطَب المعترض** فهو يحيل بدوره إلى مرجع واحد (معاوية أو صعصعة) في عملية تبادل الأدوار بينهما، حين يصبح العارض معترضا والمعترض عارضا، فكلّ كلام احتاج إلى متكلم لأنّه هو الأصل في العملية التخاطبية؛ باعتباره منشئًا للخطاب، وكلامه لا يكون إلاّ موجّها إلى مخاطَب. وبناء على ذلك؛ فإنّ "المتكلم حاضر في البنية باللزوم والمخاطب حاضر بالاقتضاء، والبنية دون اقتضائها لا وجود لها".[1] حيث يعتبر فعل الاقتضاء من الشروط التي يجب توفرها لتحقيق انسجام الخطاب وبواسطته تفهم مقاصد المتكلم والمخاطَب وبفهم المقاصد يكون الاقتضاء هو نفسه السياق، ما يجعل منه ظاهرة تداولية.

وإذا ما نظرنا إلى الضمير الإشاري المتصل (نا) وجدناه من معوّضات الضمير (نحن)، فقد جاء في النحو الوافي "لكل ضمير منفصل ضمير آخر متصل يماثله في معناه، فالضمير (أنا) يماثل (التاء)، والضمير (نحن) يمثل (نا) وهكذا...".[2] والدلالة على المتكلم هي الأساس الجامع بين (نحن) و(نا) عند الذات المتكلمة في خطابها التداولي.

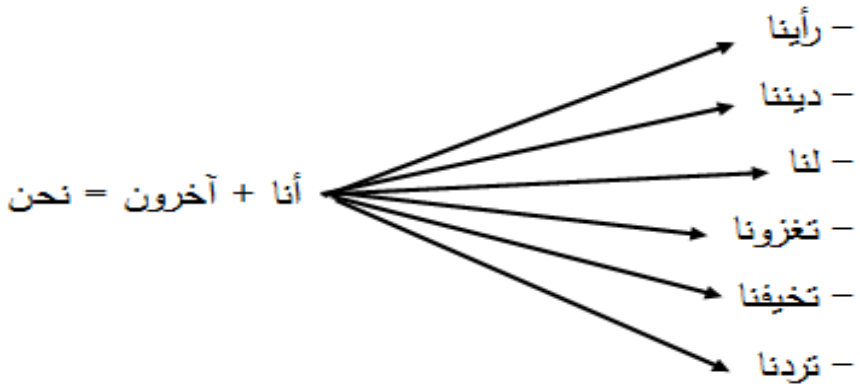
1- نرجس باديس، **المشيرات المقامية في اللغة العربية**، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، (د ط)، 2009، ص ص242-243.

2- عباس حسن، **النحو الوافي**، ط3، ص227.

ويتجلى حضور هذا النوع من المضمرات في أكثر من مناظرة، ومن أمثلة ذلك:

"قال نصارى نجران للرسول صلى الله عليه وسلم: يَا أَبَا القاسم، رَأْينَا أَنْ لاَ نُبَاهِلَكَ وأَنْ نُقِرَّكَ علَى دِينِكَ وَنَثْبُتُ علَى دِينِنَا. فقَالَ: فإِذَا أَبَيْتُمْ المُبَاهَلَةَ فَاسْلِمُوا يَكُنْ لَكُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وعلَيْكُمْ مَا عَلَيْهِمْ، فأبوا. فقالَ: إِنِّي أُنَاجِزُكُمْ. فقالوا: مَا لَنَا بِحَرْبِ العَرَبِ طَاقَةٌ ولَكِنْ نُصَالِحُكَ عَلَى أَنْ لاَ تَغْزُونَا ولاَ تُخِيفَنَا ولا تَرُدَّنَا علَى دِينِنَا عَلَى أَنْ نُؤَدِّيَ إِلَيْكَ كُلَّ عَامٍ أَلْفَيْ حُلَّةٍ، أَلْفًا فِي صَفَرٍ وأَلْفًا فِي رَجَبٍ وثَلاثِينَ دِرْعًا عَادِية مِنْ حَدِيدٍ".[1]

في هذا المقطع التناظري ساد فيه الحوار حرية المعتقد، فهي بذلك مناظرة عقائدية بين الإسلام والمسيحية، بين الرسول صلى الله عليه وسلم ورجال من النصارى تبيّن نموذج في التعايش مع الآخر، استخدم المتكلم (نصارى نجران) الضمير المتصل (نا) في الملفوظات (رأينا، ديننا، لنا، تغزونا، تخيفنا، تردنا) ليشيروا إلى أنفسهم وآخرون معهم، ويمكن التمثيل لهذه الصورة بـ:



1– أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص128.

إنّ الضمير الإشاري (نا) الدال على الـ(نحن) هي في الحقيقة ضمير (الأنا) وبتعرضها للتمطيط، تجاوزت حدود (الأنا) إلى حدود (الآخر) فتصبح (نا) هي (أنا + الآخرون)، فقد طلب نصارى نجران من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعفيهم عن المباهلة، فصالحهم على الجزية، أو يعلن عليهم الحرب، فاختاروا دفع الجزية على الحرب التي ستجلب عليهم الندامة والهلاك، وكان الغرض من المباهلة؛ إعلاء الحقّ ودحر الباطل وإقامة الحجة على من استكبر على الحقّ.

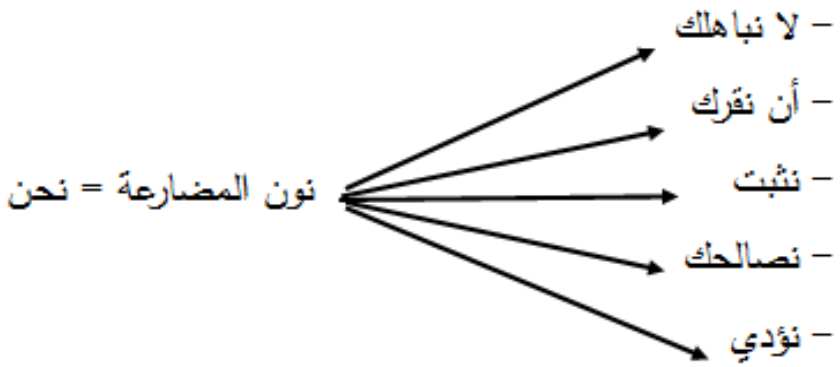
ويبدو أنّ استدعاء الضمائر المتّصلة كان له حضور مكثف داخل المناظرة السابقة، فهي جميعها تحيل على إحالة مقامية خارج النص، مرجعها واحد وهم (نصارى نجران)، وهذه العناصر الإشارية "تتعلق دلالتها بالمقام الإشاري، لأنّها ليست لها معنى في ذاتها، ما لم يتعين ما تشير إليه، فهي أشكال فارغة في المعجم الذي يمثل المقام الصفر".[1] فضلاً على أنّ هذه المضمرات تقوم بوظيفة تعويضية للأسماء؛ إذ تحدد مشاركة الشخوص في العملية التخاطبية؛ وتختصر كلَّ ما يتطلب عدم إعادته في الكلام.

ولا شكَّ من أنَّ غياب ضمائر الغائب وتواريها في المناظرة، يجعل من المؤشرات (أنا) و(أنت) بؤرة الخطاب؛ وعليه يكون المتكلم (نصارى نجران)، بؤرة مركزية بنِيَتْ عليها المناظرة، وسَيْطَرةُ المتكلم على المقام التخاطبي، يؤكّد أنَّ المتكلم أصل عملية التحادث. ويأتي المخاطَب في مرتبة ثانية مقارنة بالمتكلم.

وإذا كانت (الياء المضارعة) تدخل على الغائب مطلقا عند اتصالها بالفعل المضارع، فإنّ حرف (النون) الدال على المتكلم الجمع عند اتصاله به، "تتجاوز وظيفته مجرد وظيفة الدلالة النحوية على زمن الفعل إلى الاستعمال التداولي

1- الأزهر الزّناد، **نسيج النص**، ص116.

للدلالة على التضامن نيابة عن الضمير المنفصل (نحن)".[1] وتمثل الملفوظات التي عبّر عنها (نصارى نجران) حقيقة المعلومة:



وهنا نجد أنَّ الفاعل في هذا المقام، لا يكون إلاّ مستترا، فإن أظهرناه بعدها، فالضمير يكون توكيدا وليس فاعلا ويبقى الفاعل مستترا واجب الاستتار، ولا يحلّ محله الظاهر على الإطلاق.

فضلاً عن ذلك، فإنّ المتكلم عالم بالأفعال التي تلفظ بها، وما تؤول إليه، واستعمال الضميرين بصورتيهما (نا) وحرف (نون للمضارعة)، يقصد بهما الانتماء إلى تيار عقدي أو جماعة فكرية معيّنة، وبناء على ذلك فإنّ تكثيف المضمرات في المناظرة ليس مجرد ظاهرة صورية، بل تعبّر عن رؤى المتناظرين وأفكارهم، وأوضح مثال لذلك مناظرة الإمام علي –رضي الله عنه– مع الخوارج في مسألة التحكيم:

"إِنَّا لاَ نُحَكِّمُ الرِّجَالَ، وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا القُرْآنَ، وَهُوَ فَقَطْ مَسْطُورٌ بَيْنَ لَوْحَيْنِ لاَ يَنْطِقُ عَنْ نفْسِهِ حتَّى يَتَكَلَّمَ بِهِ الرِّجَالُ".[2]

وقول الخوارج لعبد الله بن عباس:

1– عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب**، ج2، ص54.

2– أبو علي عمر المسكوني، **عيون المناظرات**، ص173.

"إِنَّا نَقَمْنَا يَا بْنَ عَبَاس عَلَى صَاحِبِكَ خِصَالاً".[1]

لعل الضمير (نحن) في (نُحَكِّمُ، حَكَّمْنَا، إِنَّا، نَقَمْنَا) الذي يتّسم بعدم التحديد والتعيّين، يسمح للمتكلم أن يضيف نفسه إلى مجموعة غير محدّدة العدد، ويسعى كل محاور عبر المشيرات الإحالية إلى بناء موقف خاص به، وإقناع الآخر بسداد رؤيته.

وما نخلص إليه، أنّ المضمرات لا يستقيم فهمها، أو إدراك ما تحيل إليه إلاّ بمعرفة صلتها وبما تحيل عليه، وهذا المُحال عليه يمنحها مدلولها، فضلاً على أنّ وظيفتها ليست الإحلال فقط أو العدول عن الاسم الظاهر، بل تتجاوزها إلى كونها رابطا يحقق الانسجام النصي من حيث كونُه سياقا لغويا مقاليا، وبدونها يغدو الخطاب مفكّكًا. وأبرز ما يلفت الانتباه؛ أنّ المضمرات أكبر من مجرد واسمات شخصية، وأدوات تلفظية تحيل إلى معيَّن، إنّها باختصار بنى لسانية وتداولية تضيف أو تثري نظريات تحليل الخطاب.

1- المصدر السابق، ص170.

الفصل الثالث

الأفعال الكلامية ووظيفتها السياقية والمقامية في المناظرات

المبحث الأول: الفعل الكلامي

نشأت نظرية الأفعال الكلامية بين أحضان فلسفة اللغة العادية، التي ترى أنّ المشكلات الفلسفية ناجمة عن سوء الفهم للغة العادية، القائمة على أسس متينة تستحق الاهتمام على غرار تحديد المعنى عن طريق الاستعمال، بوصف الاستعمال هو الذي يكسب تعليم اللغة واستخدامها.

وشكلت هذه النظرية النواة المركزية للدرس التداولي؛ باعتبارها بحثًا في العلاقات بين اللغة ومستعمليها. والحديث عن نظرية الأفعال الكلامية يرتبط بمحاضرات **أوستين (Austin)** في كتابه "كيف ننجز الأشياء بالكلمات" How to things with words[1] وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية (quand dire c'est faire)، أي؛ "عندما يكون الكلام فعلا".

1- مفهوم الفعل الكلامي

لا يسعى الخطاب إلى وصف أشياء في العالم، بل إلى إنجاز أفعال، فالأفعال الكلامية كثيرا ما تعبّر عن قصد المتكلم، يرى **فان دايك** Teun Van Dijk"أنّ للأفعال الكلامية قصودا أكثر ثراء ذات طابع برغماتي خاصّ".[2] لهذا كانت هذه النظرية سبيلا لتأصيل القيمة البراغماتية للفعل اللغوي التداولي، وفي هذا السياق تميز البراغماتية بين معنيين: معنى إخباري للجملة وبين معنى تواصلي يقصده المتكلم والثاني هو الذي عبّر عنه **جيوفري ليتش** بقوله: "إنّ المتكلم يستعمل اللغة من أجل أنْ يُحْدِثَ أثرا خاصّا في ذهن مخاطبه"؛[3] وهو ما

1- جون لانكشو أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة** "كيف ننجز الأشياء بالكلام"، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص06.

2- تيون فان دايك، **علم النص (مدخل متداخل الاختصاصات)**، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط1، 2001، ص ص131-132.

3- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص26.

يعني التفكير في الاستعمال الفعلي للغة في أعلى مستوياتها. فالبراغماتية بوصفها علمًا؛تختص بتحليل الأفعال الكلامية في عمليات الاتصال بوجه عام وإبراز وظائفها وسماتها؛ أي تقوم بدراسة العلاقات بين النص والسياق، فيكون الفعل الكلامي هو "كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، فضلا ًعن ذلك؛ يُعَدُّ نشاطا ماديا نحويا يُتَوَسَلُ بأفعال قولية إلى تحقيق أغراض إنجازية، وغايات تأثيرية، تخصّ ردود فعل المتلقي كالرّفض والقبول؛ أي يطمح أن يكون ذا تأثير في المخاطب، اجتماعيّا أو مؤسساتيّا، ومن ثم إنجاز شيء ما".[1] وقد جعل **فان دايك** مفهوم الفعل الإنجازي في علاقة وثيقة مع الحدث فيقول: "فالفعل؛ هو كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني"،[2] وللتوضيح نسوق المثال الآتي:

يقول جراح للممرضة أثناء إجراء عملية جراحية؛"المشرط".

ففي مستوى الخطاب، فإنّ الملفوظ (المشرط) جملة وفي مستوى اللّسان كلمة، والملفوظ ها هنا يحمل ضمنيّا فعلاً كلاميّا موجهًّا، بالرغم أنّ عدد الحروف محدود، إلاّ أنّها تحمل فعلاً إنجازيّا وهو الأمر بالقيام بفعل؛ ونتيجته تتمثل في منح المشرط في يد الجراح، فقد تلفظ الجراح بكلمة واحدة ليعبر بها عن جملة، فالسياق الذي تظهر فيه الكلمة، فضلا عن نبرة الصوت يساعدان الجراح على التعبير عمّا يريد باستخدام ملفوظ واحد، ويساعد الممرضة (المخاطَب) على فهم ما يريد الطبيب التعبير عنه. فقد كان للمتكلم قصدٌ محدّدٌ وهذا القصد متضمّن في بنية (المشرط) في مستوى اللسان؛ حيث قام المخاطِب بقول شيء ما عن شيء ما؛ أي قام بفعل كلامي يتطلب إنجازا واقعا. وملفوظ الطبيب (المشرط) حقّق

1- مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماء العرب**، "**دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلاميةفي التراث اللساني العربي**"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص40.

2- فان دايك، **النص والسياق**، ص228.

نجاحا تداوليا موفقا، وهذا ما تقصده نظرية الأفعال الكلامية من أنّ كلّ كلام لابدّ أن يتحقق بعده إنجاز هو النتيجة الطبيعية لذلك القول.ويمكن تلخيص نظرية **أوستين** في فكرتين أساسيتين هما:

* رفض ثنائية الصدق والكذب، "نستطيع أن نعثر على عبارات متلفظ بها لا (تصف) ولا (تخبر)، ولا (تثبت) أمرا ما على وجه الإطلاق، ومن ثم فهي لا تدلّ على تصديق ولا تكذيب".[1] فوظيفة اللغة لا تقتصر على وصف وقائع العالم وصفا صادقا أو كاذبا، بل تتعداها إلى الوظيفة الإنجازية.

* كل قول عبارة عن عمل أو (فعل)، "فالنطق بالجملة هو إنجاز لفعل أو إنشاء لجزء منه، ممّا لا يعني أنّنا نصف بقولنا شيئا ما على وجه الضبط".[2] فالتّصريح بالوقائع يجب أن يكون قابلا للتحقق منه.

وقد بدأ **أوستين** مشروعه في النظرية الكلامية بتمييزه بين نوعين من أفعال الكلام هما: الأفعال الوصفية (التقريرية)، وقد سمّاها العرب الأساليب الخبرية، والأفعال الإنجازية (الأدائية)، التي أطلق عليها العرب بالأساليب الإنشائية.

وتنحصر وظيفة الأولى؛ في وصف وقائع العالم الخارجي، حيث لا يتعدى فيها القول الفعل، وتخضع لمعيار الصدق أو الكذب. أما الثانية، فتنجز أفعالا ما كالوعد والأمر والتهديد وغيرها. ولا تخضع هذه الأفعال لمعيار الصدق والكذب، فقد تكون موفقة شريطة توفر الظروف الملائمة لتحقّقها مع مراعاة المتكلم شروط أدائها، وإذا كانت غير موفقة، فإنّ المتكلم لم يراع شروط أدائها، ونعني بذلك؛ أنَّ هناك إخفاقا بين الملفوظ والتّلفظ والظروف الّتي يتمّ فيها التّلفظ، وقد استخدم **أوستين** أسماء أخرى لعدد من أنماط عدم التوفيق من قبيل "(اللاَّدور،

1- جون لانكشو أوستين، **نظرية أفعال الكلام العامة**، ص16.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إساءة تأديّة الدور، إجهاضات، إساءات التنفيذ، عدم الاحترام، إخفاءات، عدم التأدية...)".[1] ومثال ذلك عند القول: (أَعِدُ بِأَن...) ولا أنوي أن أفيَ بوعدي، فهذا القول غير موفق لأنّ فعل الوعد لم يقع، فالوعد هنا تشوبه سوء نيّة، أو لم يتمّ تحقيقه فيصبح الوعد في هذا الوضع لاغيًّا؛ لأنّ الصّيغة لم تتناسب مع الأداء أو الإدلاء، ونجد التعبير عن هذه الفكرة عند **هيبوليتس**، حيث يقول: "أقسم لساني، ولكنّ قلبي لم يفعل".[2] لأنّ المتلفّظ بإعطاء الوعد ليس تلفّظه مجرد إنجاز كلمات، إنّما هو إدلاء داخلي غير مرئي محكوم بالشرط الأخلاقي وهو الإنجاز بالفعل وإلاّ كان انتهاكا وإخفاقا، والوعد مع إيفائه؛ يعني توافق الفعل اللّفظي مع الفعل الإنجازي؛ لأنّه سيصبح فعلاً لفظيًّا وفي الآن نفسه فعلاً إنجازيًّا.

2- مستويات الفعل الإنجازي

انطلاقا من السؤال: كيف ننجز فعلا حين ننطق فعلا؟ يرى **أوستين**"أنّ المتلفّظ بأيَّةِ عبارة تنتمي إلى لغة طبيعية يقوم بإنتاج ثلاثة أفعال كلامية "إنجاز فعل الكلام: وهو تأديّة الفعل بأنْ نقول شيئا ما، وقوة فعل الكلام: وهو إنجاز فعل في حال قول شيء ما، ولازم فعل الكلام: وهو تأديّة الفعل بواسطة قول شيء ما".[3]

1- جون لانغشو أوستين، **الفعل بالكلمات**، تح: جايمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، ترجمة: طلال وهبة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين، ط1، 2019، ص44.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص36.

3- جون لانكشو أوستين، **نظرية أفعال** الكلام العامة، ص09. و: جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص260.

أ-**فعل القول (فعل الكلام):** وهو حدث تعبيري، ويراد به "إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة".[1] بحيث يتكون هذا الفعل من الفعل الصوتي؛ وهو عبارة عن إصدار الأصوات من خلال الجمل، والفعل التركيبي؛ وهو أنّ تلك الأصوات تكون وفقا لقواعد منتظمة، والفعل الدلالي؛ وهو استعمال الأصوات بدلالة ومرجع معينين، وعلى هذا الأساس يكون القصد من الفعل القولي إطلاق الألفاظ في بنيات جملية تحمل فائدة مع توخي البناء النحوي السليم معبرة عن معنى دلالي واضح، فعبارة: إِنَّهَا سَتَهُبُّ مثلا: يمكن أن يفهم معناها العام ومع ذلك لا يُدرى أهي إخبار أم تحذير، أم أمر بعدم الخروج؟ فالعبارة مجرد قول شيء ولا يفهم معناها الحقيقي إلا بالرجوع إلى قرائن السياق لتحديد مقصدية الخطاب وغرض المتكلم منه.

ب- الفعل المتضمن في القول (قوة فعل الكلام): والمقصود به أيضا الفعل الإنجازي أو الوظيفي، "وهو الذي يُنْجَزُ عبر قوة اللفظ التواصلية... لإنشاء جملة خبرية أو لتقديم عرض أو توضيح، أو لغرض تواصلي آخر، لكنّه لا يستبعد القصد الذي يريده المتكلم".[2] فهو فعل تكليمي يتضمن قوة إنجازية المتضمنة في القول كالنفي والتوكيد والسؤال والوعد...

إذًا، فهو فعل إنجازي حقيقي، يعبّر عن حدث يقصده المتكلم، ينجز معنى أو تأثيرا مقصودا، وهو المقصود من نظرية الأفعال الكلامية، والفرق بين الفعل القولي، والفعل المتضمّن في القول؛ "أنّ الثاني قيام بفعل ضمن قول شيء، في

1- Austin, quand dire c'est faire, Paris, le seuil, 1976, p109

نقلا عن: مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماء العرب**، ص41.

2- جورج يول، **التداولية**، تر: قصي العنابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010، ص83.

مقابل الأول الذي هو مجرد قول شيء".[1] والملاحظ أنّ مثل هذه الأفعال لا تحتاج إلى استعمال أفعال مباشرة كأن تقول (لن أعيدها مرة أخرى)، فهي جملة تفيد الوعد دون توظيف الفعل الإنجازي (أعد).

ج- الفعل الناتج عن القول (لازم فعل الكلام)

وهو البعد الثالث من الفعل الكلامي والمقصود به فعل التأثير؛ أي إحداث تأثيرات بالقول الذي يقوم به المتكلم، وما ينجرّ من آثارها اتجاه المخاطَب، "فالشخص المتكلم هو الذي يتسبب في نشوء آثار في المشاعر والفكر، ومن أمثلة تلك الآثار: الإقناع، التضليل، الإرشاد، التثبيط...".[2] أي أنْ تقول شيئا ما، قد يترتب عليه أحيانا أو في العادة حدوث بعض الآثار على إحساسات المخاطب أو أفكاره أو تصرفاته، فعلى سبيل المثال عندما يقول الأب لولده: فِي اللَّيْلِ خَطَرٌ، فإنَه ينجز فعلا قوليا منطوقا؛ أي يتلفظ فعلا إنجازيا، وعندما لا يخرج الولد ليلاً، فإنّ ذلك نتيجةٌ وأثرٌ للمنطوق المتلفظ به من قبل الأب، ويتمثل في ردّ فعل المخاطَب (الابن) بالرّفض (رفضه الخروج ليلا).

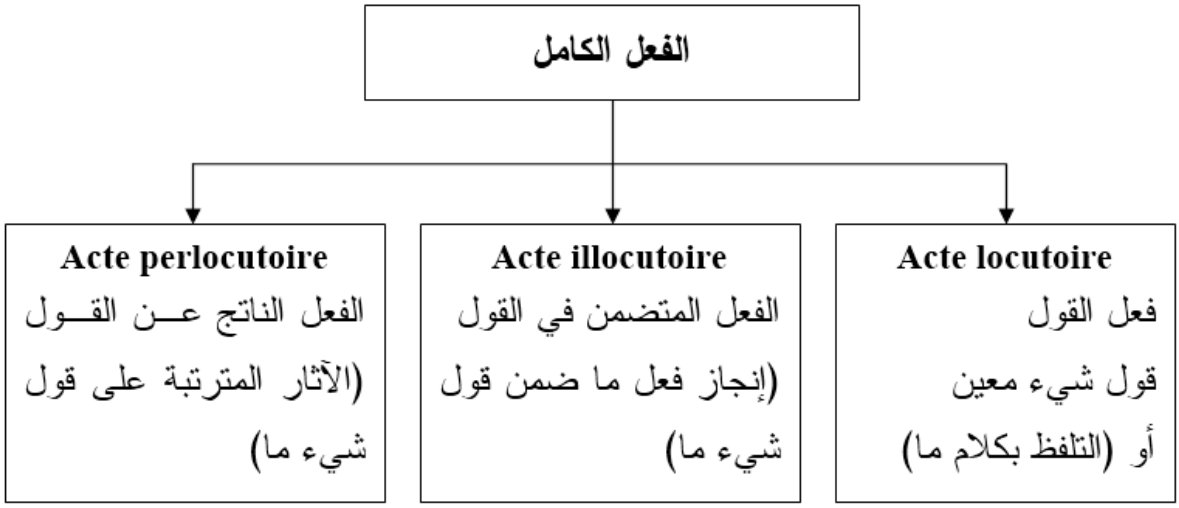
ويمكن إيراد نتيجة الفعل الكلامي كما أوردها مسعود صحراوي وفق البنية الآتية":[3]

1- مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماءالعرب**، ص42.

2- Austin, **quand dire c'est faire,** Paris, le seuil, 1976, p114.

نقلا عن: مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماء العرب**، ص42.

3- مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماءالعرب**، ص43.



ونورد تعريفا صوريا عن الفعل اللغوي "بأنّه يُنْشَأُ حين يوجّه متكلم (ل) قولا (ق) إلى سامع (ع) في المقام (م) والقوة اللاقولية لـ(ق) هي ما يفعله (ل) في (ق)، كأنْ يثبت شيئا أو يطلبه أو يشكر شخصا أو يوقع وعدا أو يصدر حكما في نزاع".[1] فعندما يتوجه الأب إلى ابنه بقوله: (نَظّفْ يَدَيْكَ قَبْلَ الأَكْلِ) فهو ينجز عملين في الآن نفسه؛ ينجز عملا قوليا (ق) يتمثل في نطقه بجملة (نَظّفْ يَدَكَ قَبْلَ الأَكْلِ)، وينجز عملا متضمنا في القول يتمثل في أمره الابن بتنظيف يديه، وينجز أخيرا الابن عمل التأثير بالقول الماثل في الإقناع، وحسب **أوستين** "أنّ كلّ جملة بمجرد التلفّظ بها على نحو جادٍ توافق على الأقلّ إنجاز عمل قوليّ وعمل متضمّن في القول، وتوافق أحيانا كذلك القيام بعمل تأثير بالقول".[2] وعلى هذا، فالفعل الإنجازي يتعلق بالمتكلم، حين يقول شيئا ما للمخاطَب، أمّا الفعل التأثيري فإنّه يتعلق بالمخاطَب، لأن ذلك القول موجّه إليه، فقد تحدث الاستجابة من خلال ردّة فعله، وقد لا تحدث. تقول **أوريكيوني:** "إنّ الكلام هو بدون شكّ تبادلٌ للمعلومات، ولكنّه أيضا تحقيق الأفعال مسيَّرة وفق مجموعة من القواعد

1- Asher,R,E, **the encyclopédia of language and linguistics** Oxford, New York - Tokyo - seoul percamon, presse,1994, p4124

نقلا عن: شكري المبخوت، **إنشاء النفي وشروطه النفيوشروطه النحوية الدلالية**، ص156.

2 - آن روبول، جاك موشلر، **التداولية اليوم (علم جديد في التواصل)**، ص32.

من شأنها تغيير وضعية المتلقي وتغيير منظومة معتقداته أو وضعه السلوكي، وينجرّ عن ذلك أنّ فهم قول معيّن يعني التعريف بمحتواه الإخباري وتوجّهه التداولي؛ أي قيمته وقوته الكلامية".[1]

وقد ورد الفعل الكلام (الفعل القولي، الفعل المتضمن في القول، الفعل الناتج عن القول) في غير ما موضع داخل المناظرات، ويمكن التدليل على حضوره بالمثال الآتي:

"دخل سليك بن سلكة على الحجاج بن يوسف، فقال: أَصْلَحَ اللهُ الأميرَ، أَرِعْنِي سَمْعَك، واغْضُضْ عنّي بَصَرَكَ، واكْفُفْ عنّي غَرْبَكَ، فَإِنْ سَمِعْتَ خَطَأً أو زَلَلا دُونَكَ والعُقُوبَةَ. قال: قلْ. فقال: عَصَى عَاصٍ مِنْ عُرَضِ العشيرة؛ فَخُلِّقَ على اِسْمِي، وهُدِمَ مَنزِلِي، وحُرِمتُ عَطَائِي. قال: هَيْهاتَ أوَمَا سَمِعْتَ قولَ الشّاعِرِ:

جَانِيكَ مَنْ يَجنِي عَلَيْكَ وقدْ تُعدِي الصِّحاح مبارك الجُرْبِ

وَلَرُبَّ مَأْخُوذٍ بِذَنْبِ عَشِيرِهِ ونَجَا المُقَارِف صاحِبُ الذَّنْبِ

قال: أَصْلَحَ اللهُ الأميرَ، إنّي سَمِعْتُ الله عَزَّ وجَلَّ قالَ غَيْرَ هَذا. قال الحَجَّاجُ: ومَا ذاكَ؟ قال: قال الله تعالى: «قَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبٗا شَيْخٗا كَبِيرٗا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ». فقال الحجاج: عليَّ بِيَزِيدَ بنِ أبِي مسْلمٍ، فَمَثُلَ بينَ يديْه، فقال: اُفْكُكْ لهذا عن اِسْمِهِ، واصْكُكْ لهُ بِعَطَائِه، وابْنِ

1- Catherine Kerbrat Orecchioni,**l'Enoncialisation de la subjectivité dans le langage**, 2ème édition, Armand colin, Paris, p185.

لـــهُ منزلَـــهُ، ومُـــرْ مُنَادِيًـــا يُنَـــادِي: صَـــدَقَ اللهُ وكَـــذَبَ الشَّـــاعرَ وغَفَلَ الحَجَّاجُ".[1]

ما يمكننا ملاحظته فـــي المنـــاظرة أنّ للشـــاهد القرآنـــي ســـلطته وهيبتـــه علـــى نفسية الحجّاج بن يوسف، الذي اشتهر بجبروتـــه وقســـوته ممتـــثلا لقـــول الله تعـــالى، غير متحدٍّ للنّصّ القرآني الذي استدل به سليك، لقـــد أفحـــم الرجـــل الحجـــاج بإدراجـــه لحجة الشّاهد القرآني،فلا غلبة إلاّ لسلطة القـــرآن،إنّ الـــذي أنقـــذ الرجـــل فـــي موقفـــه هذا أنّه كان حافظا لكتاب الله، ومخاطبا: (إنّك يا حجاج تـــذكر قـــول الشـــاعر وتنســـى قول الله)، فلما سمع الحجاج من الرجل مـــا ســـمع دعـــا القـــائم علـــى رفـــع المظـــالم بالعفو عنه وإعطائه من بيـــت المـــال، وإعـــادة منزلـــه، ومحـــو اســـمه مـــن قـــوائم الخارجين على القانون.

تداوليًّا، يحمل الفعل الكلامـــي (الأمـــر) فـــي المنـــاظرة طاقـــة حجاجيـــة مكثفـــة تكمن في إنجاز الأفعال:

أَرِعْنِي سَـــمْعَك: يحقـــق الملفـــوظ (أَرِعْنِـــي) فعـــلا إنجازيـــا وهـــو طلـــب الإصـــغاء والاستماع إلى المتكلم باهتمام، لأنّ الكلام الـــذي ســـيتوجه بـــه إلـــى المخاطـــب مُهِـــمٌّ والفعل الإنجازي هنا دالٌ على المشاركة بين اثنين؛ أي استمع منا ونستمع منك.

اُغْضُـــضْ عنّي بَصَرَكَ: الصيغة اللغوية الدالـــة علـــى هـــذا الفعـــل اللغـــوي المباشـــر هـــي صيغة الأمر (اُغْضُـــضْ)، والقصـــد منـــه خفـــض البصـــر ليكـــون أبعـــدَ عـــن الإساءة واحتمال مكروه قد يصدر من المتكلم وأن لا يأخذ بفعل مـــا هـــو مقـــدم عليـــه من القول.

1- ابن عبد ربه، **العقـــد الفريد**، ج1، صص29-30. الآية في المناظرة من سورة يوسف، الآية/78.

اُكْفُفْ عنّي غَرْبَكَ: في هذا الملفوظ أيضا فعلا إنجازيا (اكفف) في قالب الأمر؛ أي إنّ المتكلم ينجز فعلا لغويا يعبّر به عن إبعاد السيف عنه، وهذا التوجيه الداخلي للملفوظ الإنجازي جاء كسابقيه من الأفعال مُوجَزا لا يدعو إلى الإطناب، حيث يقتصر على تبليغ القصد إلى المخاطَب.

إذًا، تُعَدُّ الأفعال التوجيهية (الأوامر) كلُّها حججًا تخدم نتيجة ضمنية واحدة، وهي العفو والصفح اللذان يطلبهما المتكلم من مخاطَبه، وعليه فإنّ إنجاز تلك الأفعال جاء لحمل المخاطَب (الحجاج) على تغيير سلوكه وموقفه، وهذه الملفوظات من أنجع الأفعال الكلامية حجاجيّا، وتأتي قوّة الحجاج فيها بمدى استجابة المخاطَب لما يريده المتكلم، لأنَّ هذا الأخير غيرُ مُذْنِبٍ ولم يقترف الجرم الذي اتَّهمه به وكيل الحجاج، ليعضد المتكلم حججه بالشّاهد القرآني الذي أدّى بالحجَّاج إلى التّسليم والتنازل عن اعتقاده، ولهذا فقد طلب من وكيله يزيد بن أبي مسلم (قاضي الشرطة) أنْ يردَّ الحق لصاحبه، لتتوالى صيغ الأمر من المتكلم (الحجاج) الآمر وكيله بالملفوظات الآتية: (افكُكْ، اصْكُكْ، ابْنِ). ولا بُدَّ من الإشارة أنّ سلطة الآمر ليست شرطا أن تكون من الأعلى إلى الأدنى، إنّما قد تتضمن سلطة العقل والمعرفة بحقائق الأمور فما يمتلكه المتكلم من خلفية معرفية (حفظ كتاب الله) هو سلطة حقيقية لا تعلو فوقها أيّة سلطة أخرى، بشهادة الحجَّاج نفسه واعترافه بقوة حجة الشاهد القرآني التي تضمّن التعضيد لرأي المتكلم. وهو فضلاً عن ذلك حجّةٌ مبطلةٌ للشَّاهد الشّعري الذي أورده الحجَّاجُ، ولتضعَ حجة الشاهد القرآني الحدّ للاعتراض والمخالفة، كما تمنح صاحبها الحقَّ النهائيَّ، وهذا ما تجسده عبارة الاعتراف والتسليم من الحجاج بقوله: "صَدَقَ اللهُ وكَذَبَ الشَّاعرَ وغَفَلَ الحَجَّاجُ".

وإجمالا؛ فإنّ المنطلق الأساسي الذي انطلقت منه نظرية **أوستين** مُفادُه "أنّه عندما يتلفّظ المتكلم بجملة في مقام تواصلي معين، فإنّه ينجز نمطا معينا من عمل اجتماعي".[1] وتتمثل هذه الأعمال في الأمر والاستفهام والنّصح والتّهديد والشّكر والانتقاد والوعد والاعتذار والقسم وغيرها كثير.

المبحث الثاني: تصنيف سيرل للأفعال الكلامية

1- التّأكيدات Assertifs

وتسمى أيضا الإخباريّات أو الإثباتات، وهي الأفعال التي تصف وقائع وأحداثا في العالم الخارجي، وفي هذا الفعل الكلامي الإثباتي يتعهد المتكلم للمستمع بحقيقة الخبر؛ أي أنْ يلتزم المتكلم بحقيقة الغرض القضوي المتحدَّث فيه، فينقل الواقع كما هو، فضلاً على أنّ وجهة التأكيدات "تجعل المتكلِّمَ ينخرط (بدرجات مختلفة) في حقيقة القضايا المعبّر عنها، على أن يكون شيء ما حالة بالفعل، لتعيّن قيم الحقيقي والخاطئ".[2] وتنطوي هذه الأفعال على اتجاه ملاءمة الكلمات إلى العالم، وشرط صدقها هو الاعتقاد، فكلّ تأكيد (إثبات) هو تعبير عن اعتقاد، وقد يكون الإثبات بخلاف التأكيد؛ لأنّ الأول قد يكون بغير حرف يدل عليه، ومن ثم اقترح **سيرل** ترميز هذه الطبقة من الأفعال الإنجازية بـ:[3]

$$\vdash \downarrow ب \ (ب)$$

والقصد من هذا الترميز هو:

$\vdash$: التأكيد أو التقرير.

1- روبير مارتان، **مدخل لفهم اللسانيات**، تر: عبد القادر المهيري، مراجعة: الطيب البكوش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، سبتمبر 2007، ص139.

2- فرانسوازأرمينكو، **المقاربة التداولية**، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص66.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

↓: التعبير عن توجيه مطابقة الكلمات للعالم.

ب: الاعتقاد (croyance).

(ب): المضمون القضوي أو القضية (proposition).

إنّ ترميز **سيرل** لهذا الصنف من الأفعال يبيّن ما يؤمن به المتكلم، أنّه الحالة أم لا؟، فالحالة المعبّر عنها هي الاعتقاد، وإنْ اختلفت درجتُه، والغرض الإنجازي لهذه الأفعال هو "نقل الواقع نقلا أمينا، فإنْ تحققت الأمانة في النقل فقد تحققّ شرط الإخلاص، وإذا تحققّ شرط الإخلاص أنجزت الأفعال إنجازا ناجحا أو تاما وإلاّ أصبحت أخبارا معيبة".[1]

والواقع أنّ التأكيدات لن تعمل دون الاعتقاد بها ولن تَصْدُقَ ما لم تكن قابلة للتحقق؛ أي يجب أن ترتبط باعتقاد موجود، أو تصور موجود مسبقا. ويمكن القول "إنّ صناعة الموقف أو إقرار الحقيقة في الحدث الحجاجي يقتضي جملا مثبتة، تُشيع اليقين بصحة الدعوى، وتقدم تفسيرا موجبا لها، وإقرارا ناصعا بدفع المتلقي للابتعاد عن الحيرة والتشكيك".[2]

ويحتاج خطاب التناظر كي يثبت مصداقيته، ويوفر الحدّ الأقصى من ضمانات التصديق والتأييد، إلى جملة من الصيغ التعبيرية تكون قادرة على الاختراق الوجداني والعقلي للمخاطب، تقوده في النهاية نحو الإذعان، وهذه الصيغ تحقق الكثافة الاستدلالية للكلام وتقوي حمولته الإقناعية، ولعل أهمها صيغ الإثبات؛ وهي موجّهاتٌ لسانيّةٌ كان لها حضور بارز داخل المناظرات في توجيه الملفوظ حسب مقاصد المتكلم ومتطلبات السياق. ومن ذلك:

1- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص103.

2- حسان الباهي، **الحواروالمنهجية التفكير النقدي**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص33.

أنّ رجلا سأل عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه عن تفسير وجوه القرآن، فقال له: أَعَرَفْتَ الّذي أَنْزَلَ القُرْآنَ، فإنْ كُنْتَ عَرَفْتَهُ فسَلْ عن وُجُوهِ القرآنِ، وإنْ كنتَ لَمْ تَعْرِفْهُ فتعرَّفْهُ، فإذا عَرَفْتَ اللهَ عزّ وجلَّ، فحينئذ وَجَبَ أنْ تَعْرِفَ وُجُوهَ القُرآنِ. فقال له الرَّجُلُ: يَا أَمِيرَ المُؤمنينَ، بِمَاذا يُعْرَفُ اللهُ عزّ وجلّ؟ فقال: إنَّ أوَّلَ عِبَادةِ اللهِ مَعْرِفتُهُ وأَصْلُ مَعْرفَتِهِ توْحِيدُهُ، ونِظَامُ تَوحِيدِهِ نَفْيُ مَا يَسْتحِيلُ عَلَيْهِ مِنَ الصِّفَاتِ وَإِثْبَاتُ مَا يَجِبُ لَهُ لِشَهَادَةِ العُقُولِ بِأنَّ كلَّ حَادِثٍ فَلاَبُدَّ لَهُ مِنْ خَالقٍ لَيْسَ كَمِثْلِ المَخْلُوق، فدَلَّ ذلِك علَى أنَّ الخَالِقَ لاَ مِثْلَ لَهُ وأنَّ سِمَاتِ الحُدوثِ تناقِضُ الأَزَلِيّةَ...[1]

إذا تأملنا جواب الإمام علي رضي الله عنه للرجل في معرفة الله عزّ وجلّ، لوجدنا مجموعة من الأفعال الكلامية الإثباتية التي تغيّر وضع المخاطَب وتغيّر نظام معتقداته، فالجمل الموظّفة في ثنايا جواب الإمام علي هي جملٌ محكمةٌ بخاصية إثباتية وهذا ما تجسده الأقوال الآتية:

* إنَّ أوَّلَ عبادةِ الله معرفَتُهُ،

* أصلُ معرفتِه توحيدُه،

* نظامُ توحيدُه نفيٌ ما يستحيلُ عليه من الصفات،

* إثباتُ ما يجبُ له لشهادةِ العقولِ،

* بأنَّ كلَّ حادثٍ لابُدَّ له من خالق ليس كمثل المخلوق.

* أنَّ الخالقَ لا مثلَ له،

1- أبو علي عمر السكوني،**عيون المناظرات**، ص ص282-283.

* أنَّ سِمَاتِ الحُدوثِ تناقِضُ الأَزَلِيّةَ.

ويبدو واضحا من خلال هذه الأقوال أنّ العديد من الجمل ليست مثبته فقط،بل تقترن بالتأكيد الذي تحققه كلمات نحو: (إنَّ المكررة، لاَبُدَّ، النَّفي)، الأمر الذي يزيد هذه الإثباتات إقناعا ورسوخا، فمعرفةُ الله معلومةٌ بالفطرة والبشر مجبولون عليها، ولو يرجع الإنسان إلى فطرته لعرف الله دون أن ينظر أو يفكر، كما أنّ الله لا يعد له شيء ولا يشركه في الأمر أحد، وهذا دليل وحدانيته، وقد أثبت الإمام عليٌّ للرجل نظام توحيد الله عز وجل بنفي ما يستحيل عليه من الصفات؛ أي كل صفات النّقص يجب نفيّها عنه كالصفات التي يختص بها البشر من قبيل (الموت)، فالله مقدّس ومنزّه عن ذلك، أو مثل نفي صفة الظلم عنه تبارك وتعالى لكمال عدله، فضلا عن إثبات المتكلم ما أثبته الله تعالى لنفسه من صفات الكمال، من قبيل صفة العلم التي تدلّ على أنّه منزهٌ عن الجهل. لينتقل المتكلم لإثبات آخر أنّ كلَّ حادثٍ لابدّ له مِن خالقٍ؛ أي وجود خالق أحدث هذا الكون؛ إذْ لابُدَّ من مُحْدِثٍ يقوم بإيجاد الكون من العدم، فالكون الذي نراه بجميع مكوناته ليس قديما أزليًّا، بَلْ له بدايةٌ لوجوده. وعليه يكشف المتكلم (الإمام عليّ) بوضوح عن اقتناعه بأقواله الإثباتية، فكان لابدّ منه أنْ يثبتَ دعواه ويقرَّ بها "لتتحمل الذات المتكلمة مسؤولية الإمضاء على صحّة القضية".[1]

وفي مناظرة أخرى دارت بين زيد بن علي بن الحسين وهشام بن عبد الملك عاشر خلفاء بني أمية، وكان زيدٌ معروفًا بفصاحةِ اللّسانِ وجزّالةِ القولِ، والسّرعةِ في الجوابِ وحسنِ المناظرة والمحاضرةِ، فقال له هشام:

"بلغني أنَّك تحدّث نفسَّك بِالخِلافَة ولا تصْلَحُ لهَا لأنَّكَ ابْنُ أَمَةٍ!
قال: أمَّا قَولُكَ:إنِّي أُحَدِّثُ نَفْسِي بالخِلافَةِ، فَلاَ يَعْلَمُ الغَيْبَ إلاَّ اللهُ،

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص317.

وأَمَّا قَوْلُكَ إِنِّي ابْنُ أَمَةٍ فهَذَا النَّبِيُّ إسماعيلُ عليه السّلام ابْنُ أَمَةٍ، أَخْرجَ اللهُ مِنْ صُلْبِهِ خَيْرَ البشرِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، وإِسْحَاق ابْنُ حرة، أَخْرَجَ اللهُ مِنْ صُلبِهِ القِرَدَةَ والخنازيرَ وعَبَدَةَ الطاغوتِ. فلم يَجدْ هشام جوابًا".[1]

يبدو أنّ بعض المؤشرات المقالية من المعترِض المجسّدة في الملفوظات (أمّا التفصيلية، والتّوكيد بأنّ، والقصر) أدّت جميعها وظيفة تأكيدية إثباتية ومن ثم إقناعية، لتحقق بذلك بعدا حواريا تفاعليا حجاجيا بدخولها على القول، مما يشير إلى صراع ضمني بين طرف عارض (هشام بن عبد الملك) وطرف معترض (زيد بن علي). والحجج المعروضة من قبل المعترض، جاءت مُتسَاوِقةً مع ما ادّعاه العارض، فكل قضية طرحها العارض جاء ما يقابلها من المعترض بحجة تكون أدعى للإقناع، فأوَّلُ حجَّة قابل بها زيدٌ كلام هشام بن عبد الملك، نفيّه بأنَّ نفسه تتطلع للخلافة ويعضد حجته تلك بأسلوب القصر (لاَ يَعْلَمُ الغَيْبَ إلاَّ اللهُ) الذي يخرق بنية الرتبة داخل الجملة، ومعلوما أنّ القصر يحمل مقتضى دلاليا ناتجا عن بنيته التركيبية، حيث إن هذا المقتضى الدلالي يوجه الملفوظ نحو تحقيق غايات حجاجية، فالمعترض يخبر العارض أنّ الله هو المتفرّد بعلم الغيب، فهذا الغيب اختصّ الله به دون سواه، وهو بذلك ينفي عن العارض علم الغيب عن أيٍّ كان بواسطة العنصر الدامج (لا النافية)، ثم نقض هذا الحكم بأداة الاستثناء، وَخصَّصَتْ علمَ الغيبِ بالله دون سواه، إذِ المعنى قصر علم الغيب على الله عزّ وجلّ، وعليه تقوم عاملية (النفي والاستثناء) بمهمة حصر الإمكانات الحجاجية للقول، وتجعله غير قابل للتأويلات المتعددة، وقد تضمّن هذا العامل الحجاجي (لا... إلاّ) قوة إنجازية واكبت المحتوى القضوي للجملة، واستعانة

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص225.

المعترض بهذا العامل الحجاجي، لما له من طاقة حجاجية في توجيه العارض وإقناعه بأنّه لم يتطلع للخلافة قطّ وكل ما بلغه كان مجرد كذب وافتراء والله وحده يعلم الغيب وما تخفيه الصدور، فضلا عن ذلك فقد دخلت (لا النافية) على المضارع فقد نفت العلم المستمر وأثبتته لله عز وجلّ وحده، فيرسم بذلك هذا القصر مسارا تأويليا معيّنا يقلّص التأويلات ويختزلها، ويقود المخاطَب إلى الانقياد والإذعان.

ثاني حجة قابل بها المعترض كلام العارض تمثلت في الرّد على اعتقاده بأنّه لا يصلح للخلافة لأنّه ابن أمة، باستحضاره لحجة تؤسس لبنية الواقع وهذا النوع يعيد بناء واقع جديد يقنع به المحاجّ من يوجه له الخطاب، وتتمثل أساسا هذه الحجة في حجّة النموذج (إسماعيل عليه السلام) أو حجة القدوة وهي من الحالات الخاصة التي تمارس سلطتها على المخاطَب لتدفعه نحو تغيير أفكاره وقناعاته.

إنّ توجيه العارض للملفوظ ("بلغني أنَّك تحدّث نفسَّك بِالخِلافَة ولا تصْلَحُ لهَا لأنَّكَ ابْنُ أَمَةٍ) قابله المعترض بحجة النموذج بقوله:وإنّ النبي إسماعيل عليه السلام ابن أَمَةٍ، أخرج الله من صلبه خير البشر محمد صلى الله عليه وسلم، فهو نموذج تبدو صورته أكثر قدرة على جذب المخاطب وإقناعه. ويميز **بيرلمان** بين الشاهد والمثال والقدوة على أساس الوظائف الحجاجية وجميعها من الحالات الخاصة، "ففي حال الشاهد ستسمح بالتعميم وفي حال المثال ستسمح بدعم قاعدة قائمة سلفا وفي حال القدوة ستدعو إلى الاقتداء".[1]

وإذا ما عدنا إلى بنية القصر وهي مؤشر من المؤشرات المقالية الدالة على الإثبات والتأكيد، وتحديدا العامل بـ(إنّما) فهو يشكل ضربا من التأكيد المضاعف

1- محمد الولي، **الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية**، ص403.

لكونه صيغة مختصرة من جملتين إثبات ونفي فـ"إنَّ للإثبات وما النفي، فلا بُدَّ أن يحصل القصر للجمع بين النفي والإثبات".[1]

ويعدّ العامل (إنّما) أصل الطرق القصر، وقد خصّه **الجرجاني** بالذكر في باب القصر والاختصاص بقوله: "اعلم أنَّ موضوع إنّما على أنْ تجيء لخبر لا يجهلُه المخاطَب، ولا يَدْفَع صِحَّتَه، أو لِمَا يُنَزَّلُ هذه المنزلة".[2] وحسب تحديد **الجرجاني** فهي تفيد الإحالة على شيء معروف لدى المخاطَب، لا لمن يجهل ذلك ولكن لمن يعلمه ويقرّ به، وهي إضافة عن هذا بمثابة فعل ملغى فقولنا: إنّما زيد مجتهد بمعنى قولك: أعتقِدُ أنَّ زيدًا مجتهدٌ، أو أشهَدُ أنَّ زيدًا مجتهدٌ، أو أعلم أنَّ زيدًا مجتهدٌ، لذلك يمكن إلغاء (إنّما) بقولك: زيدٌ مجتهدٌ، فلا يتغير القصد المتمثل في إثبات الاجتهاد لزيدٍ، والملاحظ أنّ العامل الحجاجي (إنّما) بمنزلة فعل المتكلم (أعتقد، أشهد، أعلم)؛ إذ هي أفعالُ الشّكّ والعلم واليقين، ومن أمثلة حضور هذه البنية داخل المناظرة قصة علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع الرجل اليهودي.

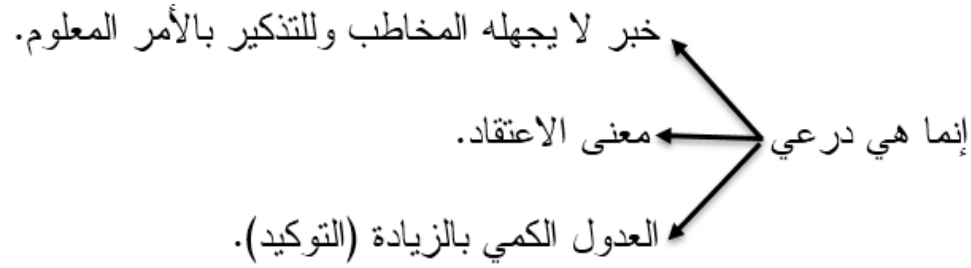
> افتقد عليٌّ رضي الله عنه درعا له فوجدها اليهودي فلما رآها عرفها فقال: هذه درعي سقطت عن جمل لي في ليلة كذا وفي مكان كذا، فقال الذّمي: بل هي درعي وفي يدي يا أمير المؤمنين. فقال عليٌّ: إِنّمَا هِيَ دِرْعِي لَمْ أَبِعْهَا مِنْ أَحَدٍ ولَمْ أَهَبْهَا لأَحَدٍ حتّى تَصِيرَ إِلَيْكَ...[3]

1- جلال الدين السيوطي،**معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، مج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص138.

2- الجرجاني، **دلائل الإعجاز**،ص330.

3- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص91.

إنّ العامل الحجاجي (إنما) في جملة (إِنّمَا هِيَ دِرْعِي) يخرج الكلام من الإبلاغية إلى الحجاجية، فيرسم بذلك هذا العامل المسار الحجاجي الذي يضمن الوصول إلى النتيجة، ولو كانت الجملة منزوعة العامل (إنّما)، كان القول على سبيل الوصف والإبلاغ فقط وليس عملا قوليًّا، في حين أنّ العامل (إنّما) جيء به لوظيفة حجاجية ويمكن اعتباره "عنصرا لغويا زائدا بالنسبة لهيكل الجملة في حالة الخبر الابتدائي، وقد جيء به للتوكيد، والتوكيد بإنّما حصل بزيادة الأداة المفيدة قصرا إلى الجملة في مظهرها الابتدائي".[1] وقد أطلق طه عبد الرحمن على مثل هذا النوع من التوكيد الذي يطرأ على صعيد الجملة بمصطلح "العدول الكمي بالزيادة".[2] وهذا الأخير سمّاه البلاغيون القدماء بظاهرة الإطناب الذي تتفرع عنه ظواهر أسلوبية من قبيل: الاعتراض، التذييل، ذكر الخاص بعد العام، ذكر العام بعد الخاص، الاحتراس... وغيرها.وفيها تزيد الألفاظ على المعاني لغرض بلاغيّ.ويمكن تلخيص محتوى العبارة (إِنّمَا هِيَ دِرْعِي) كما الآتي:



وملفوظ (إِنَّمَا هِيَ دِرْعِي) يمكن أن يستنتج منه دلالات مختلفة، فجملة (هِيَ دِرْعِي) هي في سلم الدلالات تقع في الدرجة الصفر من الدلالات، في حين تقع جملة (إِنَّهَا دِرْعِي) في الدرجة الأولى من السّلَّم، وتقع جملة (إِنَّهَا لَدِرْعِي) و(إِنَّمَا هِيَ دِرْعِي) في الدرجة الثانية من السّلّم وتقع جملة (والله إِنَّهَا دِرْعِي) أو

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص245.

2- المرجع نفسه، ص245. ما يقابل العدول الكمّي بالزّيادة هو العدول الكمّي بالنّقصان، وهو تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى وهو نوعان:إيجاز حذف وإيجازقصر. وسنتعرض إليه في الفصل الأخير من البحث.

(والله مَا هِيَ إلاَّ دِرْعِي) في الدرجة الثالثة من السّلّم، وهي المعاني التي ساقها البلاغيون العرب تحت معاني (خبر ابتدائي، خبر طلبي، خبر إنكاري).

وبالعودة للقول: (إنّمَا هِيَ دِرْعِي)، فلو قال الإمام علي (هي درعي) فهذا القول سليم ولا يختلف عن القول الأول في القيمة الإخبارية، وإنما يختلف عنه في القيمة الحجاجية بما فيه من تقليص الإمكانات الحجاجية والإبقاء على المحتوى القضوي الذي يقصده الإمامُ عليٌّ وهو أنَّ الدرع درعه لا غير. وليبقي على حجة واحدة يقصدها الإمام علي.

ومن أكثر المؤشرات المقالية -أيضا- الدالة على التأكيدات الحاضرة بوفرة في المناظرات، الموجه اليقيني الماثل في (القسم)، وباعتباره فعلا كلاميا مباشرا، فإنّ المتكلم يلجأ إليه لتوكيد خطابه وإثباته، "إذ يثبت القسم القضية ويوجهها، ويقيم في الوقت نفسه الحجّة على المخاطَب ويلزمه بها".[1] وبالتالي فهو يثبت القضايا التي يدخل عليها، ويوجّه الملفوظ توجيها يحمل المخاطب على التصديق والإقناع، ويتمثل "دوره الحجاجي في توجيه المقول والقول معا".[2]

وتنقسم البنية اللغوية للموجه اليقيني (القسم) حجاجيا إلى قسمين:

أ- **العامل الحجاجي:** والمقصود به المقسَم به، حيث يعمل على توجيه الملفوظ وتأكيده، وجعله واقع بما له من قوة تأثيرية، ويمكن التمثيل للمقسم به داخل المناظرة كما يلي:

> "لمّا قدم معاوية بن أبي سفيان المدينة لأخذ البيعة لابنه يزيد، تكلّم عبد الله بن عمر فقال: إنَّ هَذِهِ الخِلاَفَةِ لَيسَتْ بِهِرقْلِيّة، ولا قَيْصَرِيّة ولا كِسْرَوِيّة يَتَوارَثُها الأَبْنَاءُ عنِ الآبَاءِ، ولَوْ كَانَ كَذلكَ

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن**، ص320

2- المرجع نفسه، ص316. المقصود **بالمقول:** موضوع الكلام و**بالقول:** مدى حضور الذات القائلة في كلامها.

كُنْتُ القَائِمَ بِهَا بَعْدَ أَبِي، فوالله ما أدخلني مع السّتة من أصْحَابِ الشّورى إلاّ أنَّ الخِلافَةَ ليستْ شرطًا مشروطًا، وإنّما هِيَ فِي قُرَيْشٍ خاصةً، لِمَنْ كان لهَا أهلاً مِمَّنْ ارْتَضَاهُ المُسلِمونَ لأنْفُسِهِم...".[1]

إنّ تضافر التأكيدات في قول الصحابي عبد الله بن عمر –رضي الله عنه– غايته التصدي لفعل معاويّة الذي أراد استخلاف ابنه يزيد، حيث يسوق المتكلم مجموعة من الموجّهات اليقينيّة على سبيل الاحتجاج لدعواه وتأكيدها، فقد أثبت المتكلم أنّ الخلافة لم تكن يوما وراثية باستخدامه لأداة التوكيد (إنّ)، ويعضدها بسلسلة من الملفوظات المنفيّة: (ليست بهرقلية ولا قيصرية ولا كسروية...)، وكلُّها أخبارٌ منفيّةٌ مؤكّدةٌ، فنفي الشيء إثبات لضده، وشؤون الأمة لا تقبل غير الشورى،في إشارة إلى الموجّه اليقيني (فوالله ما أدخلني مع السّتة من أصحاب الشّورى إلاّ على أنَّ الخلافة ليست شرطا مشروطا)، حيث يحمل هذا الخبر طلبا ضمنيّا وهو أنّه لا يحقّ لك يا معاوية ولا لغيرك أن ينفرد بها، وطريقتك في ولاية العهد كانت مختلفة عن طريقة مَنْ سبقوك في إشارة إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وأنّ الأصل في انتقال الحكم هو الشورى التي أسسها الخلفاء الراشدون وارتضوها نمطا في الحكم.

وقد اكتسب العامل الحجاجي/المقسَم به (فوالله) إجماعًا ضمنيًّا في قبول الحجة، كون المقسَم به لفظ الجلالة، الذي يجعل المخاطَب يقتنع بمضمون الجواب، والتأكيد بالقسم لتنزيل الشَّكِّ عن المخاطَب، ولإثبات صحة القضية المعروضة وتوجيهها توجيها إقناعيا، فضلا عن دحض ما يعتقده المخاطَب عبر

1– ابن قتيبة الدينوري (محمد عبد الله بن مسلم)، **الإمامة والسياسةالمعروف "بتاريخ الخلفاء"**، تح: عليّ شيري، ج1، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1990، ص ص195–196.

القسم، ليكون الواقع الحجاجي أشدَّ عليه وأعمقَ أثـرًا ممّـا لـو كـان الكـلام عاريًّـا منه، ويمكن التمثيل أيضا بالعامل الحجاجي/المقسَم به في الأمثلة الآتية:

* وَأَيْمُ الله مَا أرَى أَحدًا أَغْضَب لِعُثْمَانَ غضبَِي.[1]

*فَلَعَمْرِي لَئِنْ أَجْبَرْتَنِي عَلَيهَا لقَـدْ أجْبَرْنَـاكَ وَأَبَـاكَ عَلَـى الإِسْـلاَمِ حتَّـى أَدْخَلْنَاكُمَـا كَارِهِينَ غَيْرَ طَائِعِين.[2]

* لَعَمْرُ اللهِ إنّها لذريّة الرّسول وأحد أصحاب الكساء وفي البيت المطهر.[3]

* والّذي نفسّي بيدِهِ لَنجْعلنَّها شورى أو لأُعِيدَنَّها جَذْعَةً.[4]

ب- الدعوى: هي جواب القسَـم؛ أي المقسَـم عليـه، ويمثـل "البـؤرة (focus) التـي جاء القسَم يسلط الأضواء عليها باعتبارهـا المعلومـة الجديـدة التـي مـن شـأنها أن تردَّ".[5] ولعل الحقيقة التي يتفق عليها الدارسون للتبئيـر هـي "أنّ المـتكلم عنـد بنـاء كلامه يجعل على نحو ما جزءا من الكلام بـارزا ليكـون موضـع عنايتـه وموضـع اهتمام المخاطب، فهذا الجزء يمثل محلّ الفائدة ومنـاط القصـد والمعلومـة الأساسـية التي يريد بيانها".[6] وهذه الحقيقة حاضرة فـي العنصـر التبئيـري المقسَـم عليـه أو جواب القسَم الذي يتحدد في مستوى البنية السطحية عـن طريـق النّبـر الـذي بـدوره يمثل نقطة مهمة فـي الجملـة سـواء مـن الناحيـة النغميـة أو مـن ناحيـة دلالات التركيب، ومعنى ذلك أنّ المقسَم عليه هـو الكـلام المقصـود لذاتـه، ومـا القسَـم إلا

1- المصدر السابق، ج1، ص202. من مناظرة عبد الله بن عباس لمعاوية بن أبي سفيان.

2- المصدر نفسه، ص202. من مناظرة عبد الله بن جعفر لمعاوية.

3- المصدر نفسه، ص209. من مناظرة عبد الله بن عباس لمعاوية.

4- المصدر نفسه، ص240. من مناظرة عبد الرحمن بن أبي بكر لمعاوية.

5- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص321.

6- شكري المبخوت، **إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية** ص346.

موجّها توكيديا لذلك الكلام. ويستلزم أيضا أنّ هذه الدعوى متصلة بالفعل الكلامي (القسَم) الذي يحققه المتكلم ولا يمكن فصلها عنه لأنّها جزء من الكلام.

إنَّ إثبات القسَم للمعلومة الجديدة يعتبر بناءً لغير المشترك في مقابل المقسَم به الذي يؤدي دورا حجاجيا بوصفه قاسما مشتركا لا يمكن إلاّ أن يقبل، ولو تمَّ حذفُه من الملفوظات لفقدت طاقتها الإقناعية، والفرق واضح بين ملفوظات القسَم الآتية:

* فَوَاللهِ لو أنّ الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل الأمة؟[1]

* إِنَّكَ وَاللهِ لوددت أنَّا نَكِلَكَ إلى الله فيمَا جَسَرْتَ عَليهِ مِنْ أَمْرِ يَزِيدَ والّذي نفسِي بيده لنجعلنها شورى أو لأعيدنها جذعة.[2]

* وَاللهِ مَا أَرَاكَ إلاَّ قَاتِلَ نفسِك.[3]

* وَاللهِ لَوْ علمتُ مكانَ أحدٍ هو خيرٌ للمسلمين من يزيدَ لبايعتُ له، فقال الحسين: والله لقَد تركتُ منْ هو خيرٌ منه أبًا وأمًّا ونفسًا، فقال معاوية: كأنَّك تريدُ نفسَك؟ فقال الحسين: نعم أصلحك الله.[4]

* قال معاوية: أكنت ممَّنْ قتل عثمانَ أميرَ المؤمنين، قال: لا ولكن ممَّنْ شهِدَه فلَمْ ينصرْهُ، قال: ولم؟ قال: لَمْ يَنصرْه المهاجرون والأنصارُ، فقال معاوية: أمَا والله إنْ نَصرْتَه كانت عليهم وعليك حقًّا واجبًا، وفرضًا لازمًا...[5]

وبين الملفوظات من دون القسم ستصبح على الهيئة الآتية:

1- ابن قتيبة،**الإمامة والسياسة**، ج1، ص206. من مناظرة عبد الله بن عمر لمعاوية.

2- المصدر نفسه، ج1، ص210. من مناظرة عبد الرحمن بن أبي بكر لمعاوية.

3- المصدر نفسه، ج1، ص211. من مناظرة معاوية لعبد الله بن الزبير.

4- المصدر نفسه، ج1، ص211. مناظرة معاوية للحسين بن علي.

5- المصدر نفسه، ج1، ص215. مناظرة معاوية لأبي الطفيل عامر بن وائلة.

لو أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل الأمة. إنك لوددت أنا نكلك إلى الله فيما جسرت عليه من أمر يزيد... وما أراك إلا قائلا نفسك.

لو علمت مكان أحد هو خير للمسلمين من يزيد لبايعت له...

أما إن نصرته كانت عليهم وعليك حقا واجبا، وفرضا لازما...

فالملفوظات الثانية، إذْ تخلو من المقسَم به لا تتعدى كونها جملا إخبارية تخضع لمعيار الصدق والكذب، فتجعل المتكلّم بها في نظر المخاطَب شَاكًّا وغيرَ متأكّدٍ من كلامه، وعليه يضمحل التأثير في المخاطَب وإقناعه، وقد يبقى الجدل قائما بين المتخاطبين، ممّا يترتب عليه شقاق وخلاف، وفي هذه الحالة فإنّه يسهل على المخاطَب إنكار ما جاء به المتكلم بقوله مثلا: ليس صحيحا لو أنّ الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل الأمة.

والحال أنّ المقسَم به من الناحية النحوية عنصرٌ زائدٌ إلاّ أنّه ضروريٌ لإنتاج الإقناع، فيمنح درجة حجاجية عالية باعتباره حاملا لمعلومة قديمة، فيسهم في بناء المعلومة الجديدة التي يحاول المتكلم إقناع المخاطب بها وتثبيتها في ذهنه. وقد تشكلت الدعوى/جواب القسَم في أنماط لغوية متنوعة مثل:

- النمط الخبري المثبت:

ويمكن التمثيل له بالمثالين الآتيين:

* قال عمرو بن العاص: لاَ أُوسِعُ لَهُ، إنّه ترابِيّ. قال صعصعة: أَجَلْ، (والله) من الترابِ خُلِقْتُ وإليه أَعُودُ ومنه أُبْعَثُ، وإنّك يا ابْنَ العَاصِ نَارِيٌّ، مِنَ النّارِ خُلِقْتَ وإِلَيْهَا تَعودُ.

* فيــزِيدُ (وَاللهِ) خيرٌ لأمَّةِ مُحَمَّدٍ مِنك.[1]

اللاّفت أنّ الملفوظات الموضوعة بــين قوســين لا تســهم فــي تأســيس المعنــى بقدر ما تعيّن جهة اعتقاد المتكلم، لــذلك يمكــن إلغاؤهــا، فــلا يتغيــر القصــد الــذي يتمثل في إثباتات مقصدية الخطاب، وهذا الإثبات يعرب به المــتكلم عمّــا يســتقر فــي اعتقاده على أنّ صيغة (وَاللهِ) صيغة قائمة على إضمار فعل القسَم (أُقسِمُ).

- النمط الخبري المثبت المؤكد:

ويمكن التّمثيل له بالشواهد الآتية:

* لَعَمْرُ اللهِ لَنَحْنُ خَيْرٌ مِنْ أَهْلِ الشّامِ.[2]

* فَوَاللهِ لَتَعْلَمُ أنَّ أَبِي خَيْرٌ مِنْ أبِيهِ وأمِّي خَيْرٌ مِنْ أمِّــــهِ، وأَنَا خَيْرٌ مِنْهُ.[3]

* وَاللهِ لأُقَدِّمَنَّكَ إلَى نَارٍ تَلَظَّى.[4]

* والله إنَّكَ لَمعاويّة، ومَا معاويّة إلاّ كَلْبَةٌ عَوَتْ واسْتَعَوَتْ.[5]

* قال النّبي صلّى الله عَلَيْهِ وسلّم: "وَاللهِ إنِّي رَسُولُ اللهِ وَإنْ كَذَبْتُمُونِي.[6]

* واللهِ لَبِئْسَ مَا تَسُومُونَنِّي، أَتُعْطُونِّي اِبْنَكُم أَغْذُوهُ لَكُمْ وَأُعْطِيكُمْ اِبْنِي تَقْتُلُونَهُ.[7]

* واللهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَخْلِعَ لِسَانِكَ وَأَضْرِبَ بِهِ وَجْهَكَ.[8]

1-ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص211. من مناظرة معاوية للحسين بن علي.

2- المصدر نفسه، ج2، ص226. من مناظرة الحارث بن مالك وعبد الله بن مسعدة الفزاري.

3- المصدر نفسه، ج1، ص214. من مناظرة سعيد بن عثمان بن عفان لمعاوية.

4- المصدر نفسه، ج1، ص237. من مناظرة مسلم بن عقبة لعبد الله بن الحارث.

5- العباس بن بكار الضبي، أخبار الوافدين من الرجال، ص47. من مناظرة شريك الحارثي لمعاوية.

6- .أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص156. من مناظرة الرسول صلى الله عليه وسلم لسهيل بن عمرو

7- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص86. من مناظرة أبي طالب لكفار قريش.

8- السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاوراتالمسمى الزيادات**، تح: يحي الجبوري، دار الفكــر، عمــان، الأردن، ط1، 2012، ص93. من مناظرة الحجاج بن يوسف لجامع المحاربي.

لا شَكَّ أنّ هذه الأقوال يثبت فيها المتكلم المعلومة الجديدة من خلال توظيف المقسَم عليه/الجواب رفقة مؤكّد آخر أو أكثر (لام التوكيد، إنَّ وأنَّ التوكيديتين، لام التّوكيد، نون التّوكيد...)، وتمثلها الملفوظات التالية:

العامل الحجاجي/المقسَم به	الدعوى/المقسَم عليه
فوالله	لتعلم أن .....
والله	لأقدمنك .....
فوالله	إنك لمعاوية .....
والله	إني رسول الله .....
والله	لبئس .....
والله	لقد .....

والمتكلم في هذا المقام يقوي حضور الذات في كلامها، والتأثير في الآخر بشكل من الأشكال، حيث يدفع المخاطب المنكر كلامه إلى التصديق به وقبوله، لأنّ القسم دفع للإنكار، إذِ الأقوال مؤكّدة بالمقسَم به وهو لفظ الجلالة (الله)، لما فيه من قوة التأكيد لا يمكن إنكارها، ثم بما احتواه المقسم عليه من إثبات توكيدي، فكل مؤكد زيد في الكلام يحصل بفضله -حجاجيا- زيادة في توكيد المعلومة الجديدة التي يحاول المتكلم إقناع مخاطبه بها.

- النمط الخبري المنفي المؤكد وغير المؤكد:

وتمثل هذا النمط في مناظرات عدة نذكر منها:

* "فَوَاللهِ لاَ أُسلِمُهُم إِلَيْكُمَا".[1]

* "أَتَيْتَنَا صُعْلُوكًا حَقِيرًا فَكَثُرَ مَالُكَ عِنْدَنا، وبَلَغْتَ الّذي بَلَغْتَ، ثُمَّ تريدُ أنْ تَخْرُجَ بِمَالِكَ ونَفْسِكَ؟ وَاللهِ لاَ يكُونُ ذلك".[2]

* "مَالِي أراكَ يا معاويّة مُستبشِرا بموتِ الحَسَنِ بنِ عليّ؟ فوالله لا ينسأني أجلك، ولا يسد حفرتك؛ وما أقلّ بقاءنا بعده".[3]

* "وَاللهِ ما نريدُ بقتالك إلاّ وجهَ الله والنّجاة فِي الدّار الآخرة".[4]

* "لاَ وَاللهِ مَا هَذا لَكَمْ بِرَأْيٍ، أَلَمْ تَرَوا حُسْنَ حَدِيثِهِ، وحَلاَوَة مَنطِقِه، وغَلَبَتُهُ عَلَى قُلُوبِ الرِّجَالِ بمَا يأتِي بِه".[5]

إنّ هذا اللّفظ الخبري المنفي الذي يكون فيه المقسَم عليه مقصودا بالتحقيق سواء كان مؤكَّدا أو غيرَ مؤكد، فهو يفيد الجزم بصحته والقطع بصدقه، ولابُدَّ لجملة الجواب من رابط يربطها بجملة القسم، وتمثلت جملة الجواب/المقسم عليه في الملفوظات الآتية:

والله	لا أسلمهم	(المقسم عليه) جملة فعلية
	لا يكون	
	لا ينسأ	
	ما نريد	
	ما هذا	جملة اسمية

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص84. من مناظرة النجاشي لعمرو بن العاص وعبد الله بن ربيعة.

2- المصدر نفسه، ص ص141-142. من مناظرة قريش للصحابي صهيب الرومي.

3- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص110. من مناظرة عبد الله بن عباس لمعاوية. **لا ينسأني**: لا يؤخر.

4- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص172. من مناظرة حرقوص بن زهير للإمام علي بن أبي طالب.

5- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص144. النجدي وكفار قريش.

والمقسَم عليه في الجمل السابقة يتمثل فيما يراد توكيده، فإن أردت الإخبار كان المقسم عليها جملة فعلية، وإنْ كان التأكيد جيء بالجملة الاسمية.

النّمط الإنشائي الشّرطي:

لم يكن جواب القسم/الدعوى خبريًّا فقط، فقد جاء إنشائيا أيضا، ويمكن وصفه بالنادر قياسا بالقسَم الخبريّ. ويمكن التمثيل له بالملفوظات الآتية:

* "وَاللهِ لَوْ كنا نعلم أنّك رَسولُ اللهِ مَا صَدَدْنَاكَ عَنِ البيتِ ولا قَاتَلْنَاكَ، ولكن اُكْتُبْ محمد بن عبد الله".[1]

* "واللهِ إِنْ فعلتم خزي الدنيا والآخرة، وإن كنتم ترون أنّكم وافون له بما دعوتموه إليه على نهكة الأموال وقتل الأشراف فخذوه، فهو والله خير الدنيا والآخرة".[2]

* "أمَا واللهِ لَولاَ أنك مع أبي صفوان ما رجعت إلى أهلك سالما. قال سَعْد: أمَا واللهِ لَئِنْ مَنَعْتَنِي هَذَا لَأَمْنَعُكَ مَا هُوَ أَشَدُّ عَلَيْكَ مِنْهُ، طَرِيقُكَ عَلَى أَهْلِ المَدِينَةِ".[3]

* "واللهِ لَوْ علمت أعظم من الكفر لقلته".[4]

* "واللهِ لَوْ أن الأمة اجتمعت بعدك على عبد حبشي لدخلت فيما تدخل فيه الأمة".[5]

1- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص156. من مناظرة سهيل بن عمرو والرسول صلى الله عليه وسلم.

2- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص150. من حوار ابن عبادة للأوس والخزرج.

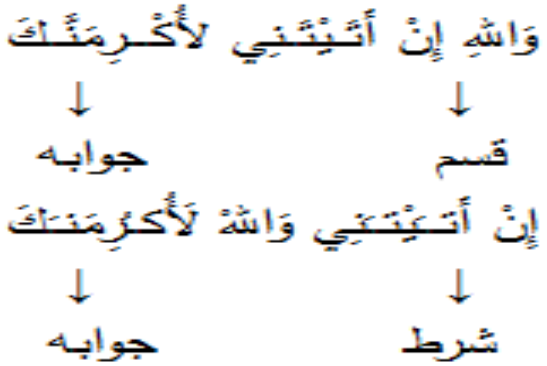
3- المصدر نفسه، ص176. من مناظرة أبي جهل لسعد بن معاذ.

4- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص45. من مناظرة الحجاج لشيخ أسير.

5- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص26. من مناظرة عبد الله بن عمر لمعاوية بن أبي سفيان.

في هذه الشّواهد تتكاثف العناصر المشكّلة للجملة الشّرطية مع عاملية القسم، فتقوم الأدوات الشرطية (لَوْ، إِنْ، لَوْلاَ...) بدور التوجيه الحجاجي لتأكيد فحوى الدعوى جنبا إلى جنب مع ملفوظ القسَم، حيث يستثمر المحاجج الشّرط للاعتراض على دعوى خصمه، وقد يكون تناوبا بين طرفي النزاع عرضَا أو اعتراضًا كما في مناظرة أبي جهل وسعد بن معاذ. فأسلوب الشّرط "سمة جوهرية للنص الحجاجي؛ إذ يسهم في بناء الاستدلال وفق الوجهة التي يرغب فيها المحاجج، ويقود الخصم إلى المشاركة في صوغ جواب يدعم الأطروحة المقترحة بطريقة حتمية".[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النحاة وضعوا قاعدة في اجتماع شيئين على جواب واحد، وخصوا بالذكر الشّرط والقسَم، فقالوا: "متى كان الشّرط أو القسَم مبدوءًا به، فالجواب له، مثل: (وَاللهِ إِنْ أَتَيْتَنِي لأُكْرِمَنَّكَ) و(إِنْ أَتَيْتَنِي والله لَأُكرِمنّك) وإنْ تقدم عليهما المبتدأ، فالحكم في الجواب للشّرط في الأكثر تقدم القسَم عليه أو تأخر مثل: زيد والله إنْ تكرمْه يكرمْك".[2] ويمكن توضيح هذا التعريف بما يلي:



1- ينظر: محمد أبحير، **خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي (منالقرن الرابع إلى نهاية القرن الثامن الهجري)**، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص242.

2- بدر الدين بن جماعة (أبو عبد الله الكتاني الحموي)، **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق وتعليق: محمد محمد داود، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2000، ص368.

وفي تقدم المبتدأ عليهما تتحول البنية إلى:

زَيْدٌ والله إِنْ تكرمْهُ يُكْرِمْكَ

زَيْدٌ إِنْ تكرمْهُ والله يُكْرِمكَ

فالشّرط وإنْ كان متأخرا أو متقدما عن القسم، إلاّ أنّ الجواب له؛ لأنّ سقوطه مُخِلٌّ بالجملة، وهذا بخلاف القسم، فلو أسقط فلا يختل المعنى لأنه لمجرد التأكيد، ولو عدنا إلى تقدم القسم على الشّرط في الجملة (وَاللهِ إِنْ أَتَيْتَنِي لأُكْرِمَنَّكَ)؛ فإنّ القسَم ينسخ الشّرط بالاستئثار بجوابه، لأنّ القسم أعلى درجات التوكيد، والجواب يكون لما هو آكد؛ أيْ للقسم ما دام في صدارة الجملة.

- النمط الإنشائي الطلبي:

وهو ما يعرف بقسم الطلب، وقد أدرج ضمن التوجيهات أيضا، وهذا بخلاف قسم الإخبار الذي يقصد به تثبيت الجواب وتأكيده.

إنّ توظيف الطلب في صورة الاستفهام مثلا -إلى جانب المؤشر التأكيدي (القسم)- يلزم المخاطَب أنْ يتَّجهَ الوجهة التي يحددها المتكلم، وبالتّالي إقراره له بصحة دعواه، فيكون الجواب في القسم "متضمّنا طلبا وغرضه الإلحاح في الطلب".[1] ومن هذا المنطلق فإنّ الحمل على الإقرار "أشبه بمحاصرة المخاطب من أجل إلزامه".[2]

ويشكل هذا النمط آلية إقناعية لافتة في المناظرات والمحاورات، من أجل تقبل المخاطب ما يلقى إليه من أطروحات، وحجاجيته تتمثل في كونه بنية نصية محكومة برغبة المتكلم في التّأثير وإقناع من يخاطبه، فضلا عن توليد حالات

1- مسعود صحراوي، **التداولية عند العلماء العرب**، ص208.

2- بسمة بلحاج الشكيلي، **السؤال البلاغي "الإنشاء والتأويل"**، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007، ص246.

شعورية في المخاطَب تدفعه نحو الاستجابة والقبول والعزم على تغيير سلوكه ومعتقداته. ويمكن استحضار ما قاله الإمام علي -رضي الله عنه- في مناشدته أصحاب الشورى حين ناشدهم قال:

"أُنْشِدُكُمْ بالله الذي لا إله إلا هو، أفِيكُم أَحَدٌ وحَّد الله قبلِي؟ قالوا: اللّهم لا. قال: أُنْشِدُكُمْ بالله أفِيكُم أَحَدٌ صلَّى لله قبلِي؟ وصَلَّى القِبْلَتَيْنِ؟ قالوا: اللّهم لا. قال: أُنْشِدُكُمْ بِالله هلْ فِيكُم أحَدٌ أخو رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم غَيْرِي، إذْ آخَى بين المؤمنين، فآخى بينِي وبينَ نفسِه، وجعلني منه بمنزلة هارون من موسى، إلاَّ أَنِّي لَسْتُ نَبِيًّا؟ قالوا: لا... نشدتكم بالله أفيكم أحد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم له في العلم وأن يكون أذنه الواعية مثلما دعا لي؟ قالوا: اللهم لا. قال: نشدتكم بالله هل فيكم أحد أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرحم، ومن جعله رسول الله نفسه، وأبناءه أبناؤه ونساءه نساؤه غيري؟ قالوا: اللهم لا. قال نشدتكم بالله، أفيكم اليوم أحد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت رسول الله سيدة نساء عالمها؟ قالوا: اللهم لا. قال: نشدتكم بالله هل فيكم أحد له ابنان مثل ابني الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، ما خلا النبيين غيري؟ قالوا: اللهم لا. قال نشدتكم الله أفيكم أحد له أخ يا كأخي جعفر الطيار في الجنة المزين بالجناحين مع الملائكة، غيري؟ قالوا: اللهم لا...".[1]

1- ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، تح: روحية النحاس، ج16، دار الفكر، دمشق، ط1، 1989، ص ص38-39.

إنّ قصد العارض المتكلم يمنح الملفوظات قيمة حجاجية قصوى لاسيّما أنّ الإثبات بفعل المناشدة المتكرر في المناظرة، جاء للحثّ على إنجاح المقصود من قبل المخاطَب، هذا القصد يتمثل في اعتراف هذا الأخير بأحقيّة المتكلم في الخلافة، فقد استعرض الإمام علي حججا لدفع المخاطب (أصحاب الشورى) للإقرار بها، في محاولة منه ذكر فضائله عن غيره، وبالمقابل عدم إنكار أحد ما دعا إليه، وعدم الإنكار هذا دليل على صحة دعواه. ويمكن القول؛ إنّ توظيف المتكلم لقسم المناشدة المصحوب بالاستفهامات، بوصفه وسيلة إقناعية نافذة يهدف على المستوى الحجاجي إلى جعل حججه حقيقة ثابتة لا جدال فيها، حقيقة لا يعترف بها المتكلم فقط، وإنما يعترف بها المخاطَب كذلك ويقرُّ بها ويتحمل مسؤولية محتواها.

وفعل المناشدة (أنشدكم، نشدتكم) من عبارات المجاملة الّتي يستعملها المتكلم تأدّبًا مع المخاطَب، حيث يأتي به المتكلم لإلزام غيره بفعل شيء أو تركه،وهذا القسم –في غالب الأحيان– غير ملزم على المخاطَب؛ أي غير ضروري الالتزام به واستجابة دعوى المتكلم. ويظهر هذا الطرح في قول معاوية ردًّا على زعيم الخوارج ابن الكَوّاء قال له:"يا ابن الكواء أُنْشِدُكَ الله مَا عِلْمُكَ فِيَّ؟".[1] ليكون يرد المسؤول: "أَنْشَدَنِي الله، ما أَعْلَمُكَ إلاَّ وَاسِعَ الدُّنْيَا، ضَيِّقَ الآخِرَة".[2] ويتبيّن أنّ المسؤول (ابن الكواء) أفشل مقصود السّائل (معاوية) وبالتالي إخفاق استراتيجية التضامن بينهما.

وبناء على ما سبق، فإنّ القسم آلية حجاجية تكمن قوته في الجانب التأثيري الإقناعي لأنه لا يجعل المخاطب يعترف بالدعوى المعروضة عليه فقط؛ وإنما

1– ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص114.

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يجعله يقرّ بهذا الاعتراف ويعتقد صحته، إذ تبيّن الملفوظات المؤكدة في القسم سعي المتكلم لإقناع الخصم، وكلما ازداد إنكار المخاطب احتيج إلى مضاعفة التوكيد، حيث يصبح للملفوظ درجة حجاجية في توجيه الخطاب نحو نتيجة بعينها.

وإجمالا؛ فإنّ التأكيدات من أقوى آليات الحجاج، لكونها تستثمر جملة من المؤشرات المقالية، التي تتميز بلفت الانتباه، وتهدف إلى الإقناع بقضية معيّنة، وهذا الأمر هو ما أكّده **الزّمخشري** عند حديثه عن فائدة التأكيد، إذ اعتبر أنّ "جدوى التأكيد أنَّك إذا كررتَ فقد قرّرتَ المؤكَّدَ وما علق به في نفس السامع ومكَّنْتَهُ في قلبه وأَمَطْتَ شُبْهَةً ربما خَالجَتْهُ، أو تَوَهَمْتَ غَفْلَةً وذهابا عمَّا أَنْتَ بصدده فأزلتَه".[1]

2- الأوامر (directives)

وتسمى الطلبيات وتُعْرَفُ عند **السّكاكي** بالإنشاء "وهو ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام".[2] ويضمّ نمطين (الطلبي وغير الطلبي) على أن يكون النمط الأول عبارة عن أمرٍ أو نهيٍّ أو تمنٍّ أو نداءٍ أو ترجٍّ أو استفهامٍ أو عرضٍ أو تخصيصٍ... وما يتفرع عنها من معانٍ ثوانٍ. أما النّمط الثّاني، فيضمّ التّعجب، والقسم، والرجاء، والمدح، والذم، وهذا النمط لا يستدعي مطلوبا وقت الطلب، إلاّ أنه ينشئ أمرا مرغوبا في إنشائه.والإنشاء الطلبي هو موضع اهتمام الدارسين في حقل علم المعاني.

1- الزمخشري، **المفصل في علم العربية**، تح: فخر صالح قدارة، دارعمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1425هـ/2004م، ص115.

2- السيوطي **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، مج1، ص320.

وقد أشار إلى ذلك عبد العزيز عتيق بقوله: "والإنشاء غير الطلبي ليس من مباحث علم المعاني، وذلك لقلة الأغراض البلاغية التي تتعلق به من ناحية، ولأنّ أكثر أنواعه في الأصل أخبارٌ نُقلتْ إلى معنى الإنشاء من ناحية أخرى. أما الإنشاء الذي هو موضع اهتمام البلاغيين؛ لاختصاصه بكثير من الدّلالات البلاغيّة فهو الإنشاء الطلبي".[1]

إنّ المعنى هو المقصد الأساسي في إنشاء القول وإنجازه، وبالتالي يتحقق فعل الإنجاز، ولعل الأفعال الأكثر تعبيرا عن الإنجاز بالقول-ومن ثم الإنشاء باللغة- هي الأوامر بوصفها مؤشرات مقامية تتميز عن الأفعال اللغوية الأخرى في الإنجاز، فضلا على تصنيفها ضمن أعمال الطلب التي تستدعي استعلاء المتكلم، حيث يحقق إرادته بواسطة المخاطب، مع مراعاة قدرة هذا الأخير على تحقيق تلك الإرادة في الواقع قصد إحداث الأثر في الخارج؛ أي إحداث التغيير في العالم الخارجي طبقا لمعطيات السياق؛ إذ المحتوى القضوي هو "أن المخاطَب يجب أن يفعل شيئا ما".[2] وهو المسؤول عن إحداث المطابقة بين العالم والأقوال، كما أن الشرط لنجاح التوجيه هو قدرة المخاطَب على أداء الفعل المطلوب.

إن وجهة الإنجاز في الأوامر (الطلبيّات) حسب **فرانسواز أرمينكو**: "يقوم على حصول المتكلم بواسطتها على قيام المستمع بشيء ما".[3] وقد اقترح **سيرل** ترميزا لذلك جسّده كما يلي:

↑ار [(س) ينجز (ف)]

1- عبد العزيز عتيق، **علم المعاني، دار النهضة العربية**، بيروت، ط1، 2009، ص74.

2- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص76.

3- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ص66.

والقصد من هذا الترميز هو:

ا: وهي علامة مميزة للأوامر.

↑: وتشير إلى ضرورة مطابقة العالم للكلمات.

ر: (رغبة): وهي حالة سيكولوجية للرغبة.

س: (سمع) وهي السامع.

ف: وهي فعل مستقبل.

ولا بُدَّ من الانتباه إلى أنّ ثمّة فرقا واضحا بين الطلب بالأمر والنهي، والطلب بالاستفهام، وتوضيح ذلك ما ورد في مفتاح العلوم: "أنّك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق، فنقش الذهن في الأول تابع وفي الثاني متبوع".[1]

وأفعال الأوامر أو الطلبيات التي تحمل معنى الأمر تتضمن أمرا، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، مع الإشارة أنه ليس ضروريا أن يكون كل أمر واجب التنفيذ من المأمور، وإنما يُمْكِنُ أن يُخضع له أو يهمل ويستنكر. يقول **بالمر Palmer:** "ليس (الأمر) بالضرورة أقوى من صيغة الفعل المساعد (يجب) أو (ينبغي)، الأمر قضية واجبة الوجود فحسب، وهو يترك للمستمع الحكم بقوة إلزامه بالفعل من خلال الملابسات، فإذا قال قائد لجنوده؛ "قفوا"، فلن يكون هذا المنطوق إلاّ أمرا، ولكنّه محضُ تعبيرٍ عن إِذْنٍ بالدّخول في (اُدْخُلْ)، حيث لا يكون استعمال (يجب) في هذه الملابسة مناسبا، من ثم يتبيّن أنّ الأمر ليس أقوى

1- السكاكي، (أبو يعقوب بن يوسف بن أبي بكر محمد بن علي)، **مفتاح العلوم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1356هـ/1937م، ص146.

من (يجب) ولا أضعف، كما أنّه ليس أكثر تأدّبا من (يجب) ولا أقلّ".[1] فاستعمال الأمر في عرض قضية لا من أجل أن تكون مقبولة عند المخاطب، وإنما من أجل الفعل، ولْنأخذْ المنطوق:

اَغْلِقِ البَابَ.

يتضمن فعلا إنجازيا له محتوى قضوي، وهذا المحتوى هو القضية التي يعبر عنها ذلك الفعل (الأمر بالإغلاق)، سواء كان المأمور مستجيبا للأمر أو رافضا له، والمنطوق (أغلق الباب) هو منطوق أدائي أولي (ضمني) يضاهي المنطوق الأدائي الثانوي (الصريح) والذي يشمل على فعل أدائي في صيغة المضارع المبني للمعلوم المسند إلى المفرد المتكلم كقولك: آمُرُكَ أَنْ تُغْلِقَ البَابَ. وقد عبّر **جورج يول** عن المنطوقين "بالمنجزات الضمنية التي تسمى أحيانا بالمنجزات الأولية، والمنجزات الجليّة (الصريحة)".[2]

المنجز الضمني (أولي)	المنجز الجليّ (الصريح)
↓	↓
اغلق الباب	آمرك أن تغلق الباب

في المنطوقين نحصل على القوة الإنجازية ذات الغرض التوجيهي في (أغلق الباب) ونحصل على الغرض الإخباري في (آمرك أن تغلق الباب)، وحسب **جورج يول** "فإنّ للمنجزَ الجليَّ لصيغة الأمر تأثيرا أكثر جدية من المنجز الضمني".[3] لأنّ المنطوقين ليسا متطابقين من ناحية القوة الإنجازية وغير متكافئين، ففي المنجز الجليّ فإنّ (الأمر) يؤدي وظيفة فعل كلام غير مباشر،

1- محمد العبد، **تعديل القوة الإنجازية "دراسة في التحليل التداولي للخطاب"**، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد 65، خريف 2004، شتاء 2005، ص ص142-143.

2- جورج يول، **التداولية**، ص87.

3- المرجع نفسه، ص88.

بينما في المنجز الضمني يؤدي طلبا مباشرا. وعليه "ترتبط أفعال الكلام غير المباشرة بتهذيب أعظم يفوق ما يتطلبه الفعل المباشر".[1]

ولا يخفى أنّ في المنجز الجلي تنوعًا معجميًّا للأمر بصورته المباشرة (آمرك)، كما توجد ألفاظا أخرى يعبر بها المتكلم الأمر والتي أشار إليها **بالمر** من قبيل: يجب، ينبغي...

وتوظِّف المناظرات بشكلٍ واسعٍ هذه المنجزات، حيث تقوم بوظيفتي التّأثير والإقناع، كما تؤشّر على طابع الحجاج التوجيهي التي يتوخاها المتكلم في خطابه، وجليّة الأمر فيما يلي:

> جاء جارية بن قدامة، فقال: يَا أَمَّ المُؤمنين لَقَتْلُ عثمانَ كَانَ أهْوَنَ علينَا مِنْ خُروجِكِ من بيتِكِ عَلَى هَذا الجَمَلِ المَلْعُونِ، إنَّهُ كَانَتْ لكِ مِنَ الله تعالى حُرْمَةٌ وسِتْرٌ، فَهَتَكْتِ سِتْرَكِ، وأَبَحْتِ حُرُمَتَكِ، إنَّهُ مَنْ رَأَى قِتَالَكِ فقَدْ رَأَى قَتْلَكِ، فَإِنْ كُنْتِ يَا أُمَّ المُؤمِنين أَتَيْتِنَا طَائِعةً فَارْجِعِي إِلَى مَنْزِلِكِ، وَإِنْ أَتَيْتِنَا مُسْتَكْرِهَةً فَاسْتَعْتِبِي الله".[2]

يقوم هذا الخطاب على تفاعلٍ مرئيٍّ بين المتكلم والمخاطَب، وما يهمنا هنا هو الحدث اللغوي الإنجازي (الأمر) الذي له وظيفة محددة، بوصفه آلية حجاجية تقوم على توجيه المخاطب، حيث إنّ المتكلم (جارية بن قدامة) طرح أمام المخاطَب معادلة مُفادُها؛ إنْ كانت خرجت طائعة، فلا شيء يمنعها عن الرجوع ودرء الفتنة، وإن كانت مستكرهة فالامتثال لله تعالى أولى وأوجب بالتوبة وطلب رضوان الله، وتوظيف الفعلين الإنجازين (ارجعي، استعتبي) لا يخلو من مسحة

1- المرجع السابق، ص93.

2- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص88.

تداولية، فالمتكلم ما هو إلاّ فاعلٌ قاصدٌ من قوله شيء ما "فقوّة المنطوق الإنجازية جزء من بنيته الدلالية".[1] حيث أراد المتكلم (جارية بن قدامة) من خلال ذلك المنطوق التأثير في المخاطب لما له من قوة في حسم الموقف والتشدد في الطلب؛ ليؤدي في الأخير إلى الاستجابة الفورية من قبل المخاطب (أمَّ المؤمنين عائشة).

وبالعودة إلى المنجز الضمني والمنجز الجلي يمكن إنجاز الترسيمة الآتية:

المنجز الضمني (الأوّلي)	المنجز الجليّ (الصريح)
↓	↓
ارجعي إلى منزلك	أنا آمرك أن ترجعي إلى منزلك
↓	↓
استعتبي الله	أنا آمرك أن تستعتبي الله

ومن خلال هذه الترسيمة يتولد لنا نمطان من الإنجازية: (الضمنيّ والجليّ) فـ(راجعي) ملفوظٌ غامضٌ من حيث قوته التأثيرية، وقد يكون أمرًا أو نصيحةً، أو حثًّا وما إلى ذلك، بينما الملفوظ (آمرك أن ترجعي) يتضمن إشارة محددة حول الفعل الذي ينجزه التّلفظ وهو الأمر الجليّ الصريح لا يحتمل التأويل ولا شيء غير ذلك، والحال ينطبق أيضا على الملفوظ (استعتبي).

والتحويل من المنجز الضمنيّ إلى المنجز الجليّ يتطلب فضلا عن لفظ الأمر، حضور ضمير المتكلم المفرد (أنا) وضمير المخاطب (أنت)؛ أي وجود متكلم ومخاطَب، وهي بنية خبرية يراد فيها الأمر بلفظ الخبر الجازم، وقد أطلق الفارابي على هذه البنية "بالأشكال الجازمة".[2] ويضرب لنا المثال الآتي:

1- محمد العبد، **تعديل القوة الإنجازية**، ص138.

2- الفارابي، **كتاب في المنطق "العبارة"**، تح: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (د ط)، 1976، ص19.

"يا زيدُ، ينبغي أن تُقبلَ، هو جازم يقوم مقام، يا زيدُ،أَقْبِلْ، وهو أمرٌ".[1]

بمعنى أنّ البنية في مثل: (ارْجِعِي، فاسْتَعْتِبِي) هي أمر أو في العموم قول تامّ يتبدل إلى قول جازم بالتحويل إلى (آمرك أن ترجعي، آمرك أن تستعتبي) ليصبح جزءا من القول التام.

وفي هذا السياق يقول **الزمخشري:** "فإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيدٌ للأمر، وإشعارٌ بأنَّهُ ممّا يجب أنْ يُتلقَى بالمسارعة إلى امتثاله".[2] فيكون بذلك الخبر بالأمر أبلغ من صريح الأمر، لأنَّه يخبر عنه لا أنْ يطلبَ منه. ومن ذلك قول الحسن بن علي لأبيه: "أَمَرْتُكَ حِينَ خَالَفَ عَلَيْكَ طَلْحَةُ والزبَيْرُ أنْ لاَ تُكْرِهْهُمَا علَى البَيْعَةِ وأَنَا آمُرُكَ اليَومَ أنْ تُقِيلَهُمَا بَيْعَتَهُمَا وتَرُدَّ إلَى النَّاسَ أَمْرِهِمْ فإنْ رَفَضُوكَ رَفَضْتَهُم وَإِنْ قَبِلُوكَ قَبِلْتَهُمْ فَإِنّي وَاللهِ رَأَيْتُ الغَدْرَ فِي رُؤُوسِهِمْ وفِي وُجُوهِهِمْ النَّكَثُ والكَرَاهِيَّةُ".[3] فهذا الخطاب خرج فيه الأمر إلى صورة الخبر ليسرع المخاطَب إلى الامتثال لما أُمر به، وهنا يطلب الحسن بن علي من أبيه بفسخ بيعة طلحة والزبير كونه يراه بأنّه أكرههما على تلك البيعة، فهو يعبّر عن رغبة بأنْ يقوم أبوه بالفعل الموجّه له، لكن ذلك الفعل لم تتوفر فيه شروطه الضرورية ليصبح حقيقة في الوجوب مادام الفعل المطلوب ليس على وجه اللزوم، فقد أصبح الفعل الإنجازي نصحا وإرشادا لا غير، ونقصد بالشروط صيغ الأمر المعروفة الدالة على الوجوب والعلو (السلطة) ينضاف إليهما سياق الموقف، وبالتّالي أخفق المتكلم إقناع مخاطَبه وقد تعارضت سلطته مع سلطة أعلى منه، وبالتالي لم يلق خطابه القبول، ودليل ذلك ردّ المخاطَب بقوله: "لاَ،

1- المصدر السابق، ص18.

2- الزمخشري، **الكشاف "عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"**، ضبط وتوثيق: أبو عبد الله الداني، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2006، ص207.

3- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص68.

وَاللهَ يَا بُنِي، وَلَكِنْ أُقَاتِل بِمَنْ أَطَاعَنِي مَنْ عَصَانِي".[1] ومن الواضح أنَّ الأمر بالمنجز الجليّ (الصريح) "أَنَا آمُرُكَ أنْ تُقِيلَهُمَ" يُعَدُّ أكثر تأدبا من صيغة الأمر (أَقِلْ)، لأنّ هذه الصيغة تقال بناء على الموقع السلطوي من المتكلم، وكيف يفعل ذلك وهو يخاطب أباه وخليفة المسلمين؟ لهذا لم يتلفظ المتكلم بالفعل معجميا الذي لا يحتمل غير الوجوب.

إنّ البنى الموضوعة للأمر تدلّ على معناه وجوبا، حيث تتوب كل صيغة منها مناب الأخرى دالة على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والإلزام، وقد حدّه **ابن الشّجري** (ت 542 هجري) بأنّه: "استدعاء الفعل بصيغةٍ مخصوصة مع علوّ الرّتبة".[2] وجاء في المعجم المفصل أنّ الأمر "طلب فعل شيء صادر ممّن هو أعلى درجة إلى من هو أقلُّ منه، فإنْ كان من أدنى لأعلى سُمّيَ دعاءً وإنْ كان من مساوٍ إلى نظيره سُمّيَ التماسًا".[3]

والمقصود بذلك أنّ:

- اتجاه الأمر: من أعلى إلى أسفل (↓).
- واتجاه الدعاء: من أسفل إلى أعلى (↑).
- أمّا اتجاه الالتماس: فيكون أفقيا (←).

وله صيغ أربع هي:

- فعل الأمر: (اِفْعَلْ).
- المضارع المقترن بلام الأمر (لِيَفْعَلْ/لِتَفْعَلْ).

1- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2- ابن الشجري، **الأمالي**،ص410.

3- إميل يعقوب وميشال عاصي، **المعجم المفصل في اللغة والأدب**، مج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 1987، ص225.

- المصدر النائب عن فعل الأمر.

- اسم فعل الأمر.

ويقول **السكاكي** في باب الأمر: "والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها، أعني استعمال نحو: لِينزِلْ وانزِلْ ونَزالِ وصَهْ على سبيل الاستعلاء".[1]

وما ينبغي الإشارة إليه أنّ اشتراط تحقق العلوّ يخرج الأمر عن حقيقته عدا في البيّان القرآني والبيّان النّبوي، ذلك أنّ في غير هذين الموضوعين لا يقتضي علوّ الآمر ضرورة.

إنّ الصّيغة المجردة لفعل الأمر (اِفْعَلْ) هي الصّيغة الأكثر استعمالا في لسان العربية، "ولا تستعمل إلاّ مع المخاطَب، فيكون الأمر بها مباشرا من الآمر إلى المأمور، وهو حاضر أو في حيّز الحاضر في المقام".[2]

وإذا ما نظرنا إلى الواقع الحضوري في المناظرات لصيغة (اِفْعَلْ)، وجدناها وافرة، منها ما ورد يوم السقيفة بعد أن احتدم الصراع حول خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلم، قال عمر موجّها كلامه للأنصار وقاصدا أبا بكر الصديق (رضي الله عنه):

"أنتَ أَحَقُّنَا بِهذَا الأَمْرِ، وأَقْدَمُنَا صُحْبَةً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأَفْضَلُ مِنّا فِي المَالِ، وأَنْتَ أَفْضَلُ المهَاجِرينَ وثَانِيَ اِثْنَيْنِ، وخَلِيفَتُهُ علَى الصَّلاَةِ، والصَّلاَةُ أَفْضَلُ أَرْكَانْ دِينِ

1- السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص152.

2- الأزهر الزناد، **دروس البلاغة العربية (نحو رؤية جديدة)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 1992، ص120.

الإسْلاَمِ، فَمَنْ ذَا يَنْبَغْي أنْ يَتَقَدَّمَك، ويَتَولَّى هَـذا الأَمْـرُ عَلَيْـكَ؟ اُبْسُـطْ يـَدَكَ أُبَايِّعْكَ".[1]

إن الملفوظ (اُبْسُطْ) يدلّ على الأمـر مباشـرة، فعبـارة (اُبْسُـطْ يـَدَكَ أُبَايِّعْـكَ) أُنِجزَتْ في مقام اقتضى من المتكلم (عمـر) أنْ يوجّـهَ أمـرا إلـى المخاطَـب (أبـي بكر) على وجه الاستعلاء واللـزوم، فكـان أن قـام المخاطَـب (أبـو بكـر) بإنجـاز الفعل المأمور به والامتثال له، وقد طابقت العبـارة بقوتهـا الحرفيـة مقـام إنجازهـا، وهذا ما أشار إليه **غرايس** في قواعد المحادثة. فقـد طـابق الملفـوظ الأمـري قاعـدة الكم، والتي اتفق عليها كل من المتكلم والمخاطَب، التـي تتمثـل فـي معلومـة الطلـب المتضمنة فيها، وبما أنّ المخاطَب قام بإنجاز فعلَ الطلـبِ المـأمور بـه، فقـد طابقـت العبارة قاعدة الكيف، التي تعني أنّ المخاطَب فهـم مـا طلـب منـه وامتثـل لإنجـازه وإتيان المتكلم (عمر) بالأدلة على صدق ما يقوله في أن أبـا بكـر لـه الأفضـلية فـي تولي الخلافة يتناغم مع القول التـداولي "لا تقـل مـا تعتقـده كـذبا، ولا تقـل شـيئا يعوزه عندك دليل كافٍ".[2] إضافة إلـى أنّ الملاءمـة واضـحة فـي العبـارة وهـذا المبدأ قائم على "أن تجعل كلامـك ذا علاقـة مناسـبة بالموضـوع".[3] أو علـى حـدّ تعبير **جورجيول:** "كن وثيق الصّـلة بالموضـوع".[4] وبـالرجوع إلـى كـلام (عمـر) فقد وظف المثير الأكثر ملاءمة (الأمر) ممـا عـزز معتقداتـه، ومـن أجـل إيصـال المعلومة في ذهنه إلى المخاطَب، فكـان امتثـالُ المخاطَـب مطابقًـا لطلـب المـتكلم حول قبول المبايعة، أمّا من حيثُ الصّيّاغةُ؛ فقد تجنـب المـتكلم الالتبـاس فـي القـول

1- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص26.

2- جورج يول، **التداولية**، ص68.

3- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص34.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والغموض فيه، ليصل في نهاية الأمر إلى نتيجة مفادها؛ قبول أبي بكر على مبايعته وتولِيه الخلافة.

إنّ الفعل اللّغوي (اُبْسُطْ) يتكون من مكونين:

- المكون الإنجازي الحرفي ← أمر بصيغة (أفعل).

- المكون القضوي ← الذي يشمل مضمون الأمر.

وقد يخرج الأمر بصيغة (افعل) عن معناه الأصلي الذي هو طلب القيام بالفعل على وجه اللّزوم والاستعلاء إلى معانٍ مقامية، تستفاد من السياق وقرائن الأحوال، ومن ذلك قول الحجاج بن يوسف لسعيد بن جبير:[1]

"اِختَرْ يَا سَعِيدُ أَيَّ قَتْلَةٍ أَقْتُلُك".

إنّ المنجز الأولي (اِختَرْ) من الآمر (الحجاج) إلى المأمور الحاضر في المقام (سعيد)، وفي هذا المنجز يحقق الآمر شروط نجاح الأمر، فالآمر قادر على إنجاز مضمون الأمر وعارف بكيفية إنجازه، فضلا على توفر الرغبة (القتل) في إنجاز ذلك المضمون، وهذا ما يستلزمه فعل الأمر. وقد حافظ فيه لفظ الأمر على هيئته إلاّ أنّه تعدّى معناه الأصلي إلى معنى التّخيير، وبالتّالي فإنّ الحمولة الإنجازية للفعل الإنجازي مكونة من قوتين:

قوة إنجازية حرفية: تتمثل في الأمر الصريح (اِختَر).

قوة إنجازية مستلزمة مقاميا: أفرزها المقام وسياق الحال، متمثلة في التخيير، ودليل هذا التّخيير أيضا هي الأداة (أيّ) ومعناها في سياق الجملة: (أيُّهُمَا تَختَارُ؟)، ولا يلزم المخاطب على الالتزام بها والتقيد بمضمونها، ودليل عدم

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص101.

التزام المخاطَب بطلب الآمر وإخضاعه إليه ردّ سعيد بقوله: "اِخْتَرْ أَنْتَ لِنَفْسِكَ، فَوَاللهِ لاَ تَقْتُلْنِي قَتْلَةً إلاَّ قَتَلَكَ الله مِثْلَهَا فِي الآخِرَةِ".[1]

وفي ملفوظ الآمر (اِخْتَرْ) عدم تطابق القوتين الإنجازتين (الحرفية والمستلزمة) فخرج الأمر بذلك من معنى اللزوم إلى معنى الطلب القصد منه التخيير.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الملفوظ السابق، لا يتمّ معناه إلا بالإشارة إلى المخاطَب، وقد دلّ على المخاطب دلالة أولية، بخلاف بعض الطلبيّات التي لا يشار فيها إلى المخاطب كقولنا: هل الجو صاحٍ؟ فهذه الصيغة لا تدلّ بالوضع على المخاطَب، فتختلف بذلك عن الأوامر، وبالتالي فإن المحتويات القضوية للأوامر لا يكون الموضوع فيها غير المخاطَب فقط.

ومن الجمل الأمرية الحتمية التي تعطي أو تقدم طلبا صيغة؛ (لِيَفْعَلْ/لِتَفْعَلْ)، وهي صورة من صور الأمر تستعمل على سبيل الاستعلاء، وهي حقيقة فيه؛ أي إنّ الاستعلاء كامن في قصد الأمر إذا لم يستعمل على وجه المجاز، وهذه الصيغة تقترن بلام الجزم المكسورة، وقد جاء في المحتسب: "هذا لعَمْري الأصل في لام الأمر: أن تكون مكسورة إلاّ أنّهم أقرّوا إسكانها تخفيفا".[2] فضلاً على أن هذه الصيغة تستند غالبا إلى الغائب ودخولها عليه كثيرٌ مطّردٌ وهو ما أجمع عليه النحاة، من ذلك أنّ عليًّا بنَ أبِي طالِبٍ أقبل على الخوارج لما أنكروا عليه التحكيم يوم النهروان واحتجوا عليه، فأراد محاورتهم وإقامة الحجة عليهم فقال لهم: يا

1- المصدر السابق، ص102.

2- ابن جنّي، **المُحْتَسَبُ "في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها"**، تح: علي النجدي ناصف وعبد الفتاح اسماعيل شلبي، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1415هـ/1994م، ص359.

هؤلاء من زعيمكم؟ قالوا: ابن الكّواء. قال: فَلْيَبْرُزْ إليَّ. فخرج إليه ابن الكّواء...".[1]

ولا ريبَ أنّ عليًّا قد أفحم الخوارج وأقام عليهم الحجة، وكان الحق هو الفيصل في رجوع الكثيرين منهم إلى الصواب، بعد أن عرفوا أن ما يستندون إليه باطل. ويتضح في الصورة المباشرة لصيغة الأمر (فَلْيَبْرُزْ) أنه فعل لغوي يتكون من مكونين: الجزء الإنجازي الذي يمثله الفعل الكلامي (الأمر) والجزء القضوي الذي يشتمل على مضمون الفعل؛ أي مضمون الأمر، وهو وجوب خروج زعيمهم إلى الإمام علي رضي الله عنه، وهو ما تجسّد فعلا، ومناظرته للإمام عليٍّ (رضي الله عنه)، فقد جاء الأمر على حقيقته بتلفظ المتكلم بالفعل المعجمي صراحة، إذ استخدم للتعبير عن الفعل المباشر.

وقد ورد هذا المنطوق بصيغة المتكلم في مواضع نادرة وجاء أغلبها ضمن سياقات شرطية، نحو قول كفار قريش للرسول صلى الله عليه وسلم:

"يَا مُحَمَدُ هَلُمَّ فَلْنَعْبُدْ مَا تَعْبُدُ، وتَعْبُدْ مَا نَعْبُدُ، فَنَشْتَرِكُ نَحْنُ وأَنْتَ فِي الأَمْرِ، فإنْ كَانَ الّذِي تَعْبُدُ خَيْرًا ممَّا نَعْبُدُ كنَّا قد أَخَذْنا بِحِظِّنَا مِنْهُ، وإنْ كَانَ مَا نَعْبُدُ خيرًا مِمَّا تَعْبُدُ كُنْتَ أَخَذْتَ بِحَظِّكَ مِنْهُ...".[2]

إنّ المسألة الحاسمة في المناظرة السّابقة، هي أنّ هناك عبادتين تختلفان في منطلقاتهما، فقد طمعت قريشٌ بأنْ يعترف الرسول صلى الله عليه وسلم بإلهية أصنامهم، فأتوا بالقول المؤكّد في الحال والاستقبال (فَلْنَعْبُدْ في الحالِ مَا تَعْبُدُ، وتَعْبُدْ في الحال مَا نَعْبُدُ)، لكنّ رسول الله لم يوافقهم في شيء ممّا أتوا به؛ ولم

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص99.

2- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص74.

يستطع المتكلم (قريشٌ) أنْ يكونَ ذَا فعلٍ مؤثرٍ، لأنّهُ لَمْ يَحْظَ بثقة مخاطَبه (رسول الله)، فكانت النتيجة رفض المخاطَب الخضوع، بإسقاط دعوتهم من خلال رسالته القائمة على التوحيد، ورفضًا للشّرك كلِّه وهذا ما جسدته سورة الكافرون، وبالتالي حسم هذه المفاوضة ومضمونها فكريًّا وأخلاقيًّا.

ومن صور الأمر الدال على اللزوم، اسم فعل الأمر، حيث ينوب عن فعل الأمر معنى وعملا، لأنّ حقيقة الأمر مَجيئُه بصيغة الفعل، ولَمّا كانت دلالته أقوى استعين بغير الفعل، وإقامة اسم الفعل مقامه، إمّا للمبالغة في المعنى أو الاختصار في الكلام. وقد ورد الأمر باسم فعل الأمر في المناظرات في غير ما موضع، من ذلك ما قاله أبو الأسودُ الدؤليُّ لطَلحَةَ بنِ عُبيْدِ الله:

إنّكَم قَتَلْتُمْ عُثْمَانَ غَيْرُ مُؤامِرين لَنَا فِي قَتْلِهِ، وبَايَعْتُمْ عَلِيًّا غَيْرُ مُؤامرين فِي بَيْعَتِهِ، فَلَمْ نَغْضَبْ لِعثْمَانَ إذْ قُتِلَ، ولَمْ نَغْضَبْ لِعَلِيٍّ إذْ بُويِّعَ، ثَمَّ بَدَا لَكُمُ، فَأَرَدْتُمْ خَلْعَ عَلِيٍّ، ونَحْنُ علَى الأَمْرِ الأوَّلِ، فَعَلَيْكُمْ المَخْرجَ مَمَّا دَخلْتُمْ فِيهِ...

فالقوه الإنجازية الحرفية: في آخر المناظرة هي أمرٌ، بصيغة اسم فعل أمر (عَلَيْكُمْ) بمعنى ألزموا المتصل بالفاء التي تدل على السرعة في الأمر، وهذه الصيغة من المركبات بالجر. والمعنى (ألزموا المخرج سريعا)، حيث دعا مقام القول إلى حذف الفعل اختصارا للقول وإيجازا فيه بغية تنبيه المأمور (طلحة ومن معه) على المبادرة في الامتثال، فقد قام المتكلم بالعدول عن فعل الأمر (ألزموا) إلى اسم فعل أمر (عَلَيْكُمْ) للمبالغة في الطلب؛ أي إنَّ صيغةَ (عَلَيْكُمْ) أقوى من فعل الأمر في الدلالة على الطلب.

أمّا **القوة الإنجازية المستلزمة** فتتمثل في لزوم تطبيق الفعل وهو تخلي طلحة والزبير وعائشة أمّ المؤمنين (رضي الله عنهم) عن القتال ودعوتهم بالرجوع إلى حكم عليّ بن أبي طالب.

ومحور الأمر باسم الفعل، هو ضمير المخاطب؛ بمعنى أنّ المتكلم يوجّه الخطاب إلى متلقٍ حاضرٍ يطلب منه إنجاز عمل ما، على نحو ما نجده في محاورة الرسول صلى الله عليه وسلم لعديِّ بن حاتم –وكان عديٌّ نصرانيًا–لما أجلسه بين يديه في داره قال له:

"إِيهِ يَاعدي بن حاتم، أَلَمْ تكنْ ركُوسِيًّا؟ قال: بَلَى. قال: أَوَ لَمْ تَكُنْ تَسِيرُ فِي قَوْمِكَ بِالمِربَاعِ؟ قال: قلت بَلَى. قال: فَإِنَّ ذلك لَمْ يَحِلُّ لكَ فِي دِينِكَ؟ قلتُ: أَجَلْ والله".[1]

إنّ صيغة (إِيهِ) معدول بها عن صيغة الأمر (حَدِّثْ)، إذ يعدل بها عن الصيغة الأصلية للأمر طلبا للاستزادة في الحديث، لتكون (إِيهِ) أدلّ على الفعل وأبلغ في إفادة معنى الأمر، وتظهر دقة انتقاء الرسول صلى الله عليه وسلم لصيغة الأمر، ليعمق دلالته، كونها تفرض على المخاطَب سلوكا ما، ممّا يكسب الملفوظ قيمته التداولية، فأيّ عمل ينجزه المخاطَب في المستقبل هو عمل ينتظره المتكلم ومن ثم يكشف هذا الأخير عن سلطته التي تستوجب الامتثال لطلبه، ومجيء اللفظ عوضا عن الأمر بالفعل إنَّما للمبالغة، وحسب رأي ابن جني أنّه: "إذا أريد بالفعل المبالغة في معناه، أخرج عن معهود لفظه على نحو ما في اسم الفعل (هيهات)، فليس معنى البعد كامل فيه فقط، بل معناه (مَا أَبْعَدَهُ) للدلالة على أنّ المتكلم مُتَعَجِبٌ من البعد الشديد".[2] وانطلاق الحوار السابق بصيغة (اسم الفعل) سعى من ورائه المتكلم إلى تغيير موقف مخاطَبه وإقناعه بالعدول عن الدين الباطل الذي كان يعتنقه، وكان من الضروري أن يعضد ذلك بملفوظات حوارية حجاجية (الاستفهام) انطلق منها الرسول صلى الله عليه وسلم لتقوية المعنى المراد توصيله وهي إقناع عدي بن حاتم بدين الإسلام.

1– الباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص427.

2– ابن جني، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، ج3، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1952، ص46.

ومن الصيغ البنيوية المطّردة في الأمر المصدر النائب عن فعله. يقول **فاضل صالح السامرائي:** "يحذف فعل المصدر وجوبا إذا وقع المصدر بدلا من فعله وهو مقيس في الأمر والنهي والدعاء، مثل: قيامًا لا قُعُودًا، وصَبْرًا جميلاً، وسَقيًا لَكَ؛ بمعنى: قُمْ لاَ تَقْعُدْ، واصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً، وسَقَاكَ الله".[1] فلا يجتمع مع فعله طالما يؤدي مؤداه، ووجه الاختلاف عن المفعول المطلق؛ أنّ المصدر النائب عن فعل الأمر يكون طلبيا نحو قولنا: (احترامًا أخاك)، في حين أنّ المفعول المطلق يجيء مؤكّدا لفعله على نحو قولنا: (اِحْتَرِمْ أَخَاكَ احْتِرَامًا)، وليس القولان بمعنى واحد، وعليه؛ فالمفعول المطلق المؤكّد لفعله لا يجوز حذف عامله لأنّه يجيء لتقويّة العامل وتقرير معناه، في حين يكون حذف عامل المفعول المطلق وجوبا إذا أقيم المصدر مقامه ووقوعه في الطلب، فالعلّة هنا علّة بدل؛ إذ إنّ المصدر صار بدلاً عن الفعل فوجب حذفه، ومثال ذلك: ما قاله محكم بن الطفيل بن سبيح لأهل اليمامة بعد إيقاع خالد بن الوليد بهم:

يَا بَنِي حَنِيفَةَ، بُعْدًا لَكُمْ كَمَا بَعُدَتْ عَادٍ وثَمُودَ، أَمَا وَاللهِ لَقَدْ أَنْبَأْتُكُمْ بِالْأَمْرِ قَبْلَ وُقُوعِهِ، ولَكِنَّكُمْ أَبَيْتُمْ النَّصِيحَةَ فَاجْتَنَيْتُمْ النَّدَامَةَ...".[2]

إنّ المصدر (بُعْدًا) ورد منصوبا بإضمار الفعل (أبعدوا)، فلم يظهر ذلك الفعل مع هذا المصدر، وجعل المصدر بدلا من اللفظ بذلك الفعل، فحصل الاستغناء بذكر المصدر عن ذكر الفعل، و(بُعْدًا) في القول: (بُعْدًا لَكُمْ كَمَا بَعُدَتْ عَادٍ وثَمُودَ) أدّى فعلا كلاميا غرضه الإنجازي هو المبالغة في البعد، وفي هذا المقام قصد المتكلم الدعاء بالهلاك، حيث أنّ مُحْكَمَ بنُ الطُفَيْلِ جزع من قدوم خالد بن الوليد، وهمَّ أن يرجع إلى الإسلام، فأشار إلى قومه بالهلاك ما لم

1- فاضل صالح السامرائي، **معاني النحو**، ج2، ص165.

2- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص ص60-61.

يسلموا، فلم تقبل مشورته، ولمّا سمع القوم كلامه عرفوا أنه قد ضلّ وخرج عمّا جاء به مسيلمة الكذاب.

ونضيف هنا أنّ (بُعْدًا) في هذا السّياق ليس من التّأكيد في شيء، بل هو أمرٌ خالٍ من التأكيد كأنّك تقول (أَبْعِدُوا)، حيث وقع المصدر بدلاً عن فعله في جملةٍ طلبيةٍ. ونستطيع أنْ نعطيَ تفسيرًا تداوليًّا: أنّ المصدر أدعى إلى إثارة الاهتمام لدى المخاطب، فضلاً عن كونه أثرى دلالة من التلفظ بالفعل الصريح بما يحمله من معنى إفصاحيٍّ انفعاليٍّ، وهو دفع المخاطَب لينساق لكلام مخاطِبه، لكن الفعل الانجازي (بُعْدًا) لم يكلل بالنجاح، لأنّ هذا الأمر لم يُنَفَّذْ ممّا أدّى إلى فشله لعدم الانقياد والامتثال.

والحاصل؛ إنّ الأوامرَ بوصفها طلبيّاتٍ، يطلب بها مطابقة العالم للقول وغرضها حمل المخاطَب على إنجاز فعل ما في المستقبل، بحيث يستطيع المتكلم إنجازها بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، وهذا يقودنا إلى القول بأنّ حمل أفعال الطلب لمعانٍ غير حقيقية، يعني أنّ هناك أفعالا لغوية مباشرة يتوافق فيها القصد التداولي مع منطوق الجملة، وأنّ المقام التواصلي هو ما يستدعي صيغة دون غيرها، وأفعالا لغوية غير مباشرة تتخطى دلالة الخطاب/المنطوق والمقام التداولي وما يحيط به من القرائن الحاليّة السيّاقيّة.

3- الالتزامات (commissifs)

إذا كان الغرض الإنجازي للأوامر هو محاولة التأثير في المخاطَب ليقوم بإنجاز فعلٍ ما، فإنّ الغرض الإنجازيّ من الالتزامات هو إلزام المتكلم نفسه بفعل شيءٍ ما للمخاطَب، فكلاًّ من الأوامر والالتزامات تقدم التوجيهات ذاتها، لكن الاختلاف يكمن في مُنفِذِ الفعل؛ إذ نجد المتكلم في الالتزامات يعبّر عن مقصدية

الإنجاز ولا يحاول التأثير في سامعه، بينما في الأوامر يعبّر المتكلم عن رغبة في أن ينجزَ المخاطَب الفعل محاولا التأثير فيه.

وقد عرفت **فرانسواز أرمينكو** الالتزامات (الوعديات) بقولها: "أنّها أفعال إنجازية تكون فيها الوجهة في جعل المتكلم ينخرط في إنجاز فعلٍ مستقبليٍّ"؛[1] أي إنَّ المحتوى القضوي يقوم على إنجاز المتكلم لفعل شيءٍ في المستقبل، فهي تعبّر إذًا عن تعهّد المتكلم بفعل شيء ما أو إلزام نفسه به، وهذا الالتزام (الوعد) إذا لم يشفعه إنجاز يحققه كان اللفظ بلا فائدة ولا معنى له، وقد رمز **سيرل** لهذا النوع من الأفعال بـ:[2]

ل ↑ م [(ك) ينجز (أ)]

والقصد منه:

(ل): يقصد الالتزامات.

↑: يشير إلى أنّ على العالم أن يطابق الكلمات.

م (مقصد): يشير إلى وجود شرط الإخلاص الذي هو المقصد.

ك (متكلم): وهو المتكلم.

(أ): إنجاز المتكلم لفعل شيء مستقبلي.

إن ترميز **سيرل** السابق يؤكد على إلزامية المتكلم القيام بعمل ما معترف به من قبل المخاطَب، حيث "يحاول المتكلم أنْ ينجزَ تبليغ رسالة ما وإيصال عبارته المُتَلَفِظَ بِها إلى المخاطَب".[3] على حدِّ تعبير **جيوفري ليتش**. ولا بد من توفر

1- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ص67.

2- المرجع نفسه، ص67.

3- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص230.

شرط الإخلاص "وإذا لم يحترم هذا الشرط فهذا يستلزم أنّ الوعد ليس صادقا ولكنّه لا يستلزم أنّه غير موجود، فإنّ قائل الوعد سواء أكان صادقا أم غير صادق يعبّر بقوله عن قصد القيام بعمل".[1] والمقصود من هذا التعريف هو التمييز بين الوعد الصادق من الوعود غير الصادقة ويسميها **سيرل** شرط النزاهة والقاعدة التكوينية للوعد في نظره هي: "**م** له نية تحقيق **ق**".[2]

ويمكن أن ننجز عمل الوعد بخطابين يتّحدان في القضية نفسها:

1- سَأُبْلِغُكَ بِالجَانِي.

2- أَعِدُكَ بِأَنَّنِي سَأُبْلِغُكَ بِالجَانِي.

إنَّ المنطوق (1) منطوقٌ تداوليٌّ أوَّليٌّ، أمّا المنطوق (2) فيحتوي فعلاً أدائيًّا صريحًا (الوعد)، فقد صرّح المتكلم في (ق2) بالوعد من خلال إدماج لفظ (أَعِدُ) في الخطاب الذي يدل معجميًّا على الفعل المراد إنجازه (الوعد)، "والفعل الثّاني يعتبر وَاسِمًا للقوة اللاقولية، أمّا الأوّل فهو وَاسِمٌ للمحتوى القضوي" على حدِّ تعبير **سيرل**.[3]

وهنا كما يقول **أوستين** نصادف صياغتين معا: قول شيء ما في المنطوق (1) وإنجاز شيء ما في المنطوق (2) والخطاب (2) هو ما يسميه **ليتش** بالخطاب المائل، أي إنّه فعل كلامي مائل غير مباشر وهو "قول منقول بالمعنى أكثر منه وصفا دقيقا باللفظ".[4] وعلى هذا الأساس يكون "الإنشاءُ الصريحُ

1- جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص72.

2- المرجع نفسه، ص71.

3- فيليب بلانشيه، **التداولية من أوستين إلى غوفمان**، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007، ص ص63-64.

4- جيوفري ليتش، **مبادئ التداولية**، ص246.

(الجليّ) ذا معنى أشدّ تخصّصًّا من الإنشاء الأولي (الضمنيّ)".[1] فلا يمكن للمتكلم أنْ ينفيَ في (ق2) أنّه أنشأ وعدا، لأنّ خطابه صريحا في الدّلالة على عزمه لتنفيذ محتواه، وهذا ما يجعل المخاطَب يثق في الخطاب، حيث ضَمَّنَ المتكلم فعلا دالا على القوة الإنجازية معجميا (الوعد)، وهو ما يسميه **سيرل** فعلا متضمنا في القول، ولكن إذا قال المتكلم (سَأُبْلِغُكَ)، فلا يمكن أنْ يقال أنَّ المتكلم قد قطع وعدا، فإنَّه من اليسير أن ينفيَ بعد ذلك أنه أنشأ وعدًا. ومن هنا يكمن الفرق بين قول شيء ما (إنشاء أولي ضمني) وبين عمل شيء ما (إنشاء صريح جليّ). ويمكن التمثيل للمنطوقين كما يلي:

منطوق أدائي أولي (ضمني)	منطوق أدائي ثانوي (صريح)
(سأبلغك)	يشتمل على فعل أدائي في صيغة المضارع المبني للمعلوم المسند إلى المفرد المتكلم (أعدك)

واعتماد المخاطب على المنطوق الإنجازي بفعل صريح يسعى من ورائه إلى توكيد المحتوى القضوي؛ أي إنّ التصريح بالأفعال الأدائية الصريحة يكون أوضح من نظيرتها في الأفعال الأولية (الضمنية).

لقد حشدت مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين عديد الأفعال الالتزامية (الوعدية) من أجل تحقيق المتكلمين المقاصد الإنجازية التي عينوها لمخاطبيهم.ومن أمثلة ذلك نذكر:

(1)- أُعَاهِدُكَ ألاَّ أُقَاتِلَكَ، ولاَ أَكَونَ معَ قَوْمٍ يُقَاتِلُونَكَ".[2]

1- صابر الحباشة، **التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)**، ص78.

2- جلال الدين السيوطي، **الدّرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، ج5، ص221.من حوار غورث بن الحارث مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

(2)- سَأُعْطِيكَ عَهْدًا أَنْ لاَ أَعُودَ لِمِثْلِ مَا فَعَلْتُ".[1]

إنّ جمل الوعديات عامة، لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وهي لا تعكس واقعا موصوفا بقدر ما هي أفعال منجزة من المتكلمين ويتزامن التلفظ بها مع تحقق مدلولها، ونطقها سبب في إنجاز الأفعال المبنية عليها.

ففي الملفوظ (1) التزم الأعرابي ألاّ يقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتزم أيضا ألاّ يكون رفيقا مع قوم يقاتلونه، وكان هذا الرجل ممّن أرادوا إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن رحمته بهذا المشرك بعدم أسره وتخلية سبيله اقتضته مصلحة، حيث إنّ هذا الرجل لما عاد إلى قومه قال لهم: جئتكم من عند خير الناس، والأمر على ما قاله رسول الله من إظهاره العفو والصفح عمن أراد إيذاءه.

فالمتكلم (الأعرابي) حين تلفظ بالقول (أُعَاهِدُكَ...) فقد أنجز معنى قصديا بالتزامه بألاّ يقاتل رسول الله، وهذا فعل دلالي إنجازي تمثل في وعد المتكلم المخاطب بتحقيق مقصده والإفصاح عن نواياه.

ومثل هذه الأفعال لا تتطلب دائما استعمال أفعال مباشرة كما هو في الملفوظ (2) (سَأُعْطِيكَ عَهْدًا أَنْ لاَ أَعُودَ لِمِثْلِ مَا فَعَلْتُ)، فقد كان المتكلم (أبو عزة الجمحي) يقوم بتحريض القبائل بأشعاره التي كانت تذكي نفوسهم على النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين، ولمّا ظفر به عليه الصلاة والسّلام في غزوة حمراء الأسد أمر بقتله، فتعهد ألاّ يعودَ لمثل ما فعل مرة ثانية، وقد سبق أنْ منَّ عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ببدرٍ بعد أن تعهد ألاّ يكونَ لسانه على المسلمين وأطلق سراحه بغير فدية وأخذ منه العهد بأن لا يقومَ بتحريض القبائل

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص260.

العربية ضد المسلمين ولكنّه غدر ونكث الوعد فقال له رسول الله" لا تمسح عارضيك بمكة بعدها وتقول: خدعت محمدا مرتين فضرب عنقه".[1] فالوعد قول وإنجاز، فإذا خالف القول الفعل لم تتحقق إنجازيته، فقد جاز على ذلك المشرك أن يقول شيئا ثم يبدو له أنّ المصلحة في خلافه وبهذه النظرة الضيقة كان لا بُدّ من أن يلقى جزاء فعله، فلم يتخلف رسول الله هذه المرة في حكمه الذي استوجب قتله.

والملفوظ (سَأُعْطِيكَ عَهْدًا) إنشاءٌ أوَّليٌّ، وهي جملة تفيد الوعد دون استعمال الفعل الإنجازي الصريح (أعاهدك)، والوعد لا يعني دائما التصريح به، وهذا ما أشار إليه **فان دايك** قائلا: "لقد لاحظنا مرات عديدة أنّ لغة الخطاب الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرا، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى...".[2] ويضيف **فيليب بلانشيه** في السياق نفسه: "إنّ أيَّ تواصلٍ يكون تصريحيا بشكل جزئي ويكون ضمنيا بشكل جزئي أيضا".[3]

ومن ناحية أخرى كان وعد أبي عزة الجمحي فاشلا، لأنه افتقد لشرط النزاهة فقد سبق له كما أشرنا أن أنجز وعدا للرسول ولكنّه لم ينجز فعل الوعد "فإذا كان الشخص الذي ينجز العمل لا يقوم به بشكل نزيه فإنّ عمله اللاّقولي لا يصبح لاغيا ولكنّه يكون مسؤولا حقًّا عمّا يدعوه أوستين بسوء الاستخدام".[4] ولأنّ الفعل الموعود به (عدم قتال الرسول) لم يكن في صالح المخاطَب، فإنه لم يتحقق غرضه المتضمن في القول وهو الوعد بعدم القتال.

1- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2- فان دايك، **النص والسياق**، ص156.

3- فيليب بلانشيه، **التداولية من أوستين إلى غوفمان**، ص144.

4- صابر الحباشة، **التداولية والحجاج** "**مداخل ونصوص**"، ص84.

إنّ ملفوظات الإنشاء السابقة يمكن استخدامها لإحداث التأثير التداولي المطلوب، حيث ينجزها المتكلم داخل طبقة مقامية محددة، كما أنها أفعال مستقبلية من ناحية البنية اللغوية، تتحقق بصيغة المفرد المتكلم في زمن الحاضر، وهذا ما يفرقها عن الفعل الكلامي الذي لا يشترط فيه تحقق تلك الصيغة، فغالبا ما تكون علامة الفعل الكلامي ورودها بصيغة الأمر كقولك: (شكرا) بخلاف لو أنك قلت (أشكرك) التي هي صيغة لفعل إنشائي، أو حين تقول لشخص: (تعال) بخلاف الفعل الإنشائي في قولك: (آمرك بأن تأتي).

ويؤكد **سيرل** أنّ أفعال الوعد تنهض في الحقيقة من خلال ظروف نجاحها، ويقترح توفر الشروط الآتية:[1]

الشروط	الوعديات
الشرط التمهيدي	(ل) يمكن أن ينجز (ع)
شرط النزاهة	(ل) يقصد أن يقوم بـ(ع)
شرط المحتوى القضوي	(ل) يسند العمل المقبل (ع) إلى (ق)
الشرط الأساسي	يعود إلى ما يضع (ل) أمام واجب القيام بـ(ع)

(ل = المتكلم/ق = المتقبل / ع = العمل).

وعموما تتميز الالتزامات بما يلي:

* المسؤول عن إحداث المطابقة هو المتكلم.

* الشرط في مضمون القضية أن يكون الفعل للمتكلم في زمان المستقبل.

1- المرجع السابق، ص71.

* أن يكون المتكلم قادرا على أداء ما يلزم نفسه به.

* أن تكون البنية قائمة على القصد.[1]

4- البوحيات (expressifs)

ويطلق عليها أيضا اسم التعبيريّات أو الإفصاحيّات، وهي أفعال تُتَّخَذُ في موقف معيّن، ولا تقتضي ردّ فعل من متلقٍ، ونماذج التعبيريّات هي: الاعتذارات والتشكرات والتهنئات والتعازي والترحيبات...

يحدد **سيرل** وجهة الإنجاز في البوحيات بقوله: "والنقطة التمريرية للتعبيريات هي: التعبير عن شرط الصدق للفعل الكلامي، والمحتوى القضوي الخبري فيها يسلم بها فحسب"،[2] فإذا قلت: (أعتذر لسوء معاملتي لك) أو (تهانينا على نجاحك في المسابقة)، فأنا أسلم تسليما بأنّني عاملتك بسوء، أو أنّك نجحت في المسابقة، ولذلك أفترض مسبّقا وجود اقتران بين المحتوى الخبري والواقع، لكن ما يلاحظ أنّ شرط الصدق في البوحيات يتغير مع تغير نمط التعبير، فمادام المتكلم صادقا غير كاذب فإنّه يشعر بالأسف فعلا عمّا يعتذر منه وهنا يكون قد أحسن استخدام الفعل التعبيري، كما أنَّ التهاني تكون صادقة إذا كان المتكلم يشعر بحالة من الفرح والسرور حقّا لمّا يهنئ الشخص الموجّه إليه الخطاب.

إنّ الهدف المتضمن في القول في التعبيريات -حسب **سيرل**- "هو تعبير المتكلم عن موقفه، أو رد فعله بإزاء سلوك الآخرين، وغرضها الإنجازي هو التعبير عن شرط الصدق التي يخصصها المحتوى القضوي"؛[3] أي إنّ شرط

1- خالد ميلاد، **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة**، ص507.

2- جون سيرل، **العقلواللغة والمجتمع" الفلسفة في العالم الواقعي**" تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1426هـ/2006م، ص219.

3- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ص67. وينظر: جون سيرل، **العقل واللغة والمجتمع**، ص219.

الصدق والإخلاص مطلوب فيه، واتجاه المطابقة هو الاتجاه الفارغ؛ فلا وجود لأثر المطابقة بين العالم والكلمات لاقتضاء حقيقة القضية المعبّر عنها فقط، ومن ثم يأتي ترميز **سيرل** لهذه الأفعال على النحو الآتي:

ن Ø [(م) (ك/س + خصوصية)]

والقصد من هذا الترميز هو أنّ:

(ن): يشير إلى وجهة الإنجاز المشتركة.

Ø: يرمز للمجموع الفارغ، مشيرا إلى عدم وجود تطابق بين العالم والكلمات

(م): وهو متغير، تتمثل مسيرته القيمية في مختلف الحالات السيكولوجية المطابقة لإنجاز الأفعال الإنجازية.

(ك): وهو متكلم، أمّا (س) فهو مستمع.

يتّسع خطاب التناظر لأشكال تعبيرية كثيرة تتيح لطرفي التناظر إمكانات عديدة لتكثيف المنطوق الإنجازي وتوجيهه وجهة تخدم القصد الذي يبتغيه كل طرف، ومن ثم تكون المناظرة مادة لغوية خصبة لتطبيق الأفعال التعبيرية، وفيها يحقق المتكلم عملا متضمنا في القول يشير بصفة مباشرة إلى موقف بإزاء المحتوى القضوي للعمل.

ونلحظ إنجازية هذه الأفعال عند دلالتها على صدق نية المتكلم وتعبيره عن حالته النفسية، من ذلك ما قاله معاوية بن أبي سفيان لأبي الطفيل عامر بن واثلة الكناني وكان من أصحاب عليّ رضي الله عنه: "يَا أَبَا الطُفَيْلِ، مَا أَبْقَى لَكَ الدَّهْرُ

مِنْ ثَكْلِكَ عَلِيًّا؟ قَالَ: ثَكْلِ العَجُوزِ المِقْلاَتِ والشَّيخِ الرَّقُوبِ، قَالَ: فَكَيْفَ حُبُّكَ لَهُ؟ قالَ حبِّ أمِّ مُوسَى لمُوسَى، وإِلَى اللهِ أَشْكُو التَّقْصِيرِ".[1]

وَرَدَ فعل التعبير (أَشْكُو) الدالّ على التّوجع والتّألم، وهو انفعال نفسيّ قصد به المتكلم أنّ محبته لعلي رضي الله عنه كانت قد تكون أقوى من ذي قبل، ما يدلّ على ولائه المطلق والمحضّ لعليّ، فقد كان ممّن نصروه وأحد أصحابه المحبّين له والمقرّبين منه، وإنجازية هذا الفعل (أَشْكُو) تكمن في تثبيتها للفعل القولي، بحيث تتعدى أيضا إلى التأثير في العارض (معاوية) لإحداث الأثر النفسي فيه.

وعلى ما هو ظاهر، فإنّ أفعال البوحيات لا يمكن أن تحيل إلاّ على الحاضر أو الماضي كالقول (أشكرك/ شكرتك وأشكو/ شكوت)، ولا تحيل إلى المستقبل كما رأينا في التوجيهات والوعديات، فهي تحيل إلى نشاطات عرفية أكثر من وصفها لأفعال كلامية وهذا النشاط العرفي، يبرز فيه المتكلم الأثر المقصود، وبالتالي يكون هذا الفعل الكلامي دالاً على معنى تعبيريٍّ وهذا ما تجسده الملفوظات الآتية:

"أُحِبُّهُ واللهِ عَلَى حِلْمِهِ إِذَا غَضِبَ".[2]

"إِنِّي كُنتُ لَأَبْغُضُ أَنْ أَرَاكَ خَطِيبًا، وأَنَا واللهِ إِنِّي كُنْتُ لَأَبْغُضُ أَنْ أَرَاكَ أَمِيرًا".[3]

1- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال**، ص55. **ثكلك:** فقدك، **المقلات:** التي لا يعيش لها ولد. **الرقوب:** الرجل الذي يئس أن يولد له.

2- المصدر نفسه، ص44. من مناظرة خالد بن معمر السدوسي لمعاوية بن أبي سفيان.

3- المصدر نفسه، ص52. من مناظرة صعصعة بن صوحان العبدي ومعاوية بن أبي سفيان.

"مَا نَلُومُكَ عَلَى مَا فِي خَزَائِنَ اللهِ تَعَالَى، ولَكِن مَا أَنْزَلَ اللهُ مِن خَزَائِنِهِ فَأَغْلَقْتَ بَابَكَ بِدُونِهِ".[1]

لقد كانت أفعال التعبير في (أُحِبُّ، أُبْغِضُ، نَلُومُ) بمثابة إنجازات تلفظية أعطت بعدا تداوليا جسّد من خلالها المتكلم في كل ملفوظ حالات الحب والبغض واللّوم، لما واجه موقفا معينا أو حدثا ما، فأصبح الفعل التعبيري فضاء للكشف عن أهواء النفس وانفعالها، وبوصف هذا "الانفعال المعلّن جزء من المعنى المرسل".[2] فبوح المتكلم موجّه إلى متلقٍ لتحقيق مراده بأفعال ملائمة للسياق والموقف الذي يحيط به. فالفعل الإنجازي (أُحِبُّهُ) لا يمكن أن يكون موجها لشخص مكروه وإنّما هو تأثر عاطفي وانفعال كامن في النّفس، كما أنّ الفعل الإنجازي (أُبْغِضُ) لا يقال لشخص محبوب وإنّما هو نفور النفس عنه أو عدم التعاطف معه، بينما يحيل الفعل الإنجازي (نلوم) إلى الانتقاص من قدر المخاطَب على اعتباره أقلّ استحقاقا بالمسؤولية الممنوحة إليه، وهذا اللّوم هو تنبيه موجه من المتكلم إلى المخاطب قام بفعل غير مرغوب فيه وهو عدم الاهتمام بالرعية ومدّ يدّ العون لها.

إنّ فكرة التعبير هي ما يميز البوحيات من غيرها،وهي تتضمن –في الغالب– معنيين اثنين: معنى حرفيا ومعنى اسميا، ولبيان ذلك نقارن بين الملفوظات الآتية:

1– الراغب الأصفهاني، **محاضراتالأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء**، ص215. من مناظرة الأحنف بن قيس لمعاوية.

2– باتريك شارودو ودومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص212.

(ق1): "مَا أَشَدَّ حُبَّكَ لِلْمَالِ. قال: ولِمَ لاَ أُحِبُّهُ وأَنَا أَتَعَبَّدُ بِهِ مِثْلَكَ وأَبْتَاعُ بِهِ مُرُوءَتَكَ وَدِينَكَ".[1]

(ق2): "عَجِبْتُ مِنْ جُرْأَتِكَ علَى الله وحِلْمِ الله عَلَيْكَ".[2]

(ق3): "إِنَّهُ عَسَى أَنْ تَقُومَ مَقَامًا لا تَذُمُّهُ".[3]

(ق4): "رَجَوْنَا ألاّ نَظْلِمَ عِنْدَكَ أَيُّهَا المَلِكُ".[4]

وباصطلاح **سيرل** يكون الملفوظان (ق1) و(ق3) يعبران بالمعنى الثاني عن تعجب ورجاء أو ما يسمى بالمعنى الحرفي، بتعبير آخر فإن الملفوظين (ق1) و(ق3) معناهما أنّ المتكلم (عمرو بن العاص) تعجب من شدة حُبِّ المخاطَب (معاوية بن أبي سفيان) للمال ورجاء المتكلم (الرسول صلى الله عليه وسلم) أن يقف سهيل بن عمرو في مقام فيخطب خطبة لا يذم فيها ولا يلام، بل يمدح على ذلك، وقد حصل ذلك فعلا، فإنّه لما ارتدّت العرب وقف سهيل فخطب في الناس وثبتهم على الإسلام في مكة. وعليه يكون المعنى الحرفي هو ما تعبّر عنه الصيغة (البنية الشكلية للملفوظ)، أمّا الملفوظان (ق2) و(ق4) فيعبّران بالمعنى الأول أو ما يُسمّى بالمعنى الاسمي، ذلك أنّ المتكلم في (ق2) يكون قد أخبر بأنّه تعجب من جرأة الحجاج على الله من دون خشية منه، وهذا استعظام لبطش الحجاج بالناس، وتعجب أيضا من صفح الله عن العصاة من العباد، فحلمه تعالى

1- الراغب الأصبهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ص187. من حوار عمرو بن العاص معمعاوية.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص102. من مناظرة سعيد بن جبير للحجاج.

3- أبوعلي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص156. من مناظرة الرسول صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب لسهيل بن عمرو.

4- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص78. من حوار بين جعفر بن أبي طالب والنجاشي.

تجاه الحجّاج ليس لعجزه وإنّما هو إمهال له. وفي (ق4)، فإنّ المتكلم أخبر بفعل الرجاء (رجونا) المخاطَب (النجاشي) أنَّه ملكٌ عادلٌ لا يظلم عنده أحد ولا يحكم دون أن يسمع منهم.

والواضح أنّ ما اعتبره **سيرل** تعبيرا بالمعنى الثاني وهو ما يطلق عليه عند علماء اللغة بالمعنى الحرفي، أمّا التعبير بالمعنى الأول هو المعروف بينهم بالمعنى الاسمي.[1] وبعبارة أخرى يمكن التعبير عن التّعجب والرّجاء مثلا بمعناه الحرفي باستعمال الصّيغة المعروفة للتّعجب والرّجاء (مَا أَفْعَلَهُ، افْعِلْ بِهِ، لَعَلَ، عَسَى)، أمّا المعنى الاسمي فيعبّر عنه باستعمال اسمه وهو التّعجب أو الرّجاء، ضف إلى ذلك أنّ المعنى الحرفي لا يدلّ على معنى في نفسه؛ أي لا يظهر معناه كاملا إلاّ مع غيره، ولابدَّ أنْ يأتلفَ مع كلمة ليدلَّ على معنى ما.

وخلاصة القول؛إنَّ التعبيريّات حفلت بها المناظرات، حيث يوظّفها المحاجج في سياقات مختلفة وإنجازيتها تكمن في تثبيتها للفعل القولي، بحيث تتعدى إلى التأثير في المخاطَب، فاستعمال الأفعال الكلامية التعبيرية لا يقف عند حدِّ القول فقط، بل هي أفعال تأثيرية بين الذات ومكنوناتها من ناحية والموقف الخارجي من ناحية أخرى؛ أي ما يبديه المتكلم من انفعالات الاهتمام بالمخاطَب.

5- الإدلاءات (الإعلانيات déclarations)

وهي أفعال تعبّر عن إعلان وجود أشياء ما، بحصول نوع من التقارب بين المضمون القضوي والواقع، فهذه الأفعال تحدث تغييرات آنية؛ أي تحدث تغييرا في الوضع القائم، فإذا أنجز قائد الجيش فعل إعلان الحرب، فإنَّ الحرب ستكون معلنة، وقول المدير لموظفه: أنت مطرود، يترتب عليه طرد الموظف فعلا،

1- طالب سيد هاشم الطبطبائي، **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، (د ط)، 1994، ص150.

وعليه تكمن قوة هذه الأفعال الإنجازية بفعل تلفظها. وبمجرد لفظها تحقق تلك القوة، وبالتالي تغيّر هذه الأفعال الحالة عبر لفظها "فيكون المتكلم أثناء خطابه قد وقّع بالقول فعلا، وفي هذا الصنف من الأفعال يكون إيقاع الفعل فيها مقارنا للفظه في الوجود".[1] وقد قدّم **سيرل** لهذا الصنف الترميز التالي:[2]

(ا) ↕Ø (ق)

والقصد منه أنَّ:

(ا): يشير إلى نقطة إنجاز إدلائية.

↕: تشير إلى أنّ التقابل بين الكلمات والعالم يقام دون إيجاد مسافة ما.

Ø: يشير إلى غياب شرط الإخلاص.

(ق): وهو مضمون القضوي.

إنّ الأداء الناجح للإعلانيات يتمثل في مطابقة محتواها القضوي للعالم الخارجي، وهو ما سمّاه التداوليون (اتجاه المطابقة المزدوج)، بحيث يكون اتجاه المطابقة من الكلمات إلى العالم ومن العالم إلى الكلمات، وبذلك يقترن فيه المضمون بالعالم اقترانا في الوقت نفسه، فالقول (فَصَلْتُكَ عَنِ العَمَلِ) يعني (أُقَرِّرُ الآنَ فَصْلَكَ)، "فبمجرد الإنجاز الناجح يتحقق التطابق بين القول والعالم في حالة القول ويجتمع في تحقيق هذا العمل كل من الاعتقاد والإرادة والقصد".[3] كما يشترط لنجاح إنجاز الإدلاءات/الإعلانيات، وجود عرف غير لغوي؛ أي تحتاج إلى مؤسسة خارج اللغة وهذا ما قصده **سيرل** بقوله: "يشترط اشتمال الإدلاءات على حضور مؤسسة خارج لسانية تتضاف إلى القواعد المكونة للغة،

1- محمود أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، ص98.

2- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ص68.

3- خالد ميلاد، **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة**، ص508.

إذْ إنَّ وجود مؤسسة ضروري في إنجاز الإدلاء بنجاح. ونجد كمثال عن هذه المؤسسات: الكنسية، القانون، الدستور، الملكية الخاصة والألعاب وقواعدها..."[1] وتُسَوِّغُ هذه المؤسسة غير لغوية للفعل الإنجازي عند أدائه بصورة ناجحة إحداث التغيير المطلوب.

وما ينبغي الإشارة إليه هو وجود نوع من التقاطع بين الإدلاءات والتأكيدات، فقول القاضي (أَنْتَ مُذْنِبٌ) يُعَدُّ من التأكيدات، كما أنها نوع من الإدلاءات غير قابلة للمناقشة إذا لم يقم المذنب بالاستئناف. فالقاضي في القول السابق لم يكتف بقول شيء ما، وإنما قام بإنجاز فعل ما تعيّن المقصود منه، والقول: أَنْتَ مُذْنِبٌ يكافئ في المعنى: (أُعْلِنُ، أُصَرِّحُ، أعْتَبِرُكَ مُذْنِبًا...)، وللقاضي كامل الاختصاص والسّلطة لِأَنْ يقوم بذلك الحكم، وعند التصريح بهذه الأفعال فإنَّ القصد منها إنشاء وإنجاز فعل، إضافة إلى إثبات النطق بها. غير أنّ ما يميّز الأفعال الإدلائية (الإيقاعية) عن الأفعال الإثباتية (التأكيدية) أنّ الأولى معمولة لقصد المتكلم قصدا آنيا مقاميا تستمد قوتها الإنجازية من البنية الشكلية لها. في حين أنّ الأفعال الإثباتية تقدم خبرا بوصفه تمثيلا لحالة موجودة في العالم. لكن إذا أمعنّا النّظر في جملة مثل: (أشتكي أبي بأنّك ضربتني)، فالفعل (أشتكي) فعل كلامي يعبّر فيه المتكلم عن سلوك قام به المخاطَب نحوه، فهو فعل تعبيري في معناه الواسع، لكنْ في معناه المنطقي الضيق دالٌّ على التقرير أو الإثبات، وهنا يقع الالتباس والخلط بين كونه فعلا تعبيريا أو إثباتيا، ولكي تدلّ الجملة على الإثبات يمكن النظر إلى المؤشر التوكيدي (بأنّ) كما لو كان معنى الجملة أقرر بأنَّ أو أثبت بأنَّ، حيث يكون الفعل اللغوي دالا على الإثبات.

1- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ص68.

ويقترح **سيرل** في هذا الشأن "أنّ أبسط اختبار لتحديد هوية الإثبات هو أن نسأل ما إذا كان المنطوق صادقا أو زائفا بالمعنى الحرفي".[1]

ولمّا كانت الأفعال الإعلانية تمثل إنجازا لأفعال لغوية، فإنّها لابدَّ أنْ تكون أفعالا متزامنة تحدث في الوقت نفسه، ويمكن التدليل على استحضارها من خلال مناظرة الإمام علي –رضي الله عنه–للخوارج لما أنكروا تحكيم الرجال وزعموا أنّه من الخطأ قبوله بالتحكيم، بالرغم أنهم هم أنفسهم من أصروا عليه بذلك يقول:

"إِنَّا لَمْ نُحَكِّمْ الرِّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا القرْآنَ".[2]

إنّ المحاجج (عليَّ بنَ أبِي طالبٍ) أنجز فعلين إعلانيين (لَمْ نُحَكِّمْ، حَكَّمْنَا) وذلك لما يمتلكه من سلطة تخوله تنفيذ إرادته حسب ما يراه، فالتّحكيم وإنْ قام به الرجال، فإنَّه قد تمَّ وفق ما أمر به الله تعالى، وعليه فالتحكيم مقصور على القرآن لا على الحكمين، وأنّ هؤلاء الرجال (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) لم يكونا سوى تراجم لهذا الأمر، فقد أعلن الإمام عليٌّ أنَّهُ لم يحكمْ الحكمان بصفتهم الشّخصية، بل الرجوع إلى كتاب الله تعالى وتطبيق ما جاء فيه ليحكما من خلاله، فلابُدَّ لهذا القرآن من مفسِّرٍ ومترجِمٍ يطبّقه على الواقع معضدا لهذه الحجة بالعامل الحجاجي القصر (بإنَّما)، حيث يؤدي من الناحية الاقتضائية دورا مهما في الكلام، فهو إذْ يرد في الكلام، فإنّه يجعل التأويلات محددة، ويوجه الخطاب نحو نتيجة معينة دون غيرها، وحذف هذا العامل الحجاجي من شأنه أن يجعل الخطاب يخدم نتائج عديدة، وهو ما يضعف من طاقته الحجاجية في توجيه مخاطبيه (الخوارج) وإقناعهم، مما يجعل من حضور هذا العامل الأقوى حجاجيا من القول العادي (حكَّمنا القرآن) الذي يجعل التأويلات مفتوحة كتحكيم غير

1– جون سيرل، **العقل واللغة والمجتمع**، ص ص217–218.

2– أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص173.

الحكمان المقترحان. هذا فضلا على أنّ المخاطَب يصعب عليه الاعتراض على المقتضى الناجم عن المنطوق (إنما حكَّمنا القرآن). وأنّ هذا المقتضى لا جدال فيه وليس أمامهم (الخوارج) إلا القبول بهذا المقتضى وعدم مهاجمته، والفعلان الإعلانيان (لم نحكِّم/حكَّمنا) أحدثا تغييرا آنيا مقاميا استمدا قوتيهما الإنشائية (الإنجازية) من البنية النحوية، وهذا الصنف من الأفعال "يتعين بفعل مسند إلى المتكلم المفرد المعلوم في زمان الحال".[1]

وتمثل ألفاظ الشهادة أفعالا إعلانية إنجازية بوصفها من وسائل تقوية المنطوق الإنجازي، ويمكن التمثيل لهذا النوع بالمناظرة الآتية:

> "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهود: أيُّ رجلٍ فيكم عبدُ اللهِ بنُ سلام؟ قالوا: أعلمنا وابن أعلمنا وأخيرنا وابن أخيرنا. فقال رسول الله: أفرأيتم إن أسلم عبد الله. قالوا: أعاذه الله من ذلك. فخرج عبد الله إليهم فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله. فقالوا: أشرنا وابن أشرنا وقواعدها".[2]

إنّ الملفوظ (أشهد) أدى فعلا كلاميا إنجازيا، تمثل في أداء الشهادة واعتراف عبد الله بن سلام بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغرضه إنجاز إعلان الاعتراف باعتبار الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوثا من عند الله، ختم به الأنبياء والمرسلين وقد جاء هذا الفعل بزمن الحاضر الذي أفاد تغييرا مرتقبا على مستوى العالم الخارجي منذ تلفظه به، والفعل الكلامي في هذا المقام وقع

1- خالد ميلاد، **الإنشاء في العربية "بين التركيب والدلالة"**، ص595.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص76. من محاورة الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود.

بمجرد نطق عبد الله بن سلام بإعلانه شهادته مخلصا فيها لله ولرسوله الكريم، وأحدث بذلك تغييرا في الوضع القائم.

وممّا جاء في السنن الكبرى للبيهقي في باب (إنصاف الخصمين والإنصات لكل واحد منهما حتى تنفد حجته وحسن الإقبال عليهما) "أنَّ عليًّا بنَ أبي طالب –رضي الله عنه– خرج إلى السوق فإذا هو بنصراني يبيع درعا، فقال عليٌّ: هَذِهِ دِرْعِي وَبِينِي وبينك قَاضِي المُسْلِمِينَ، فذهبا إلى القاضي شريح، فقال شريح: مَا تَقُولُ يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ. قال: هَذِهِ دِرْعِي ذَهَبَتْ مِنِّي مُنْذُ زَمَانٍ. قال شريح: مَا تَقُولُ يَا نَصْرَانِيّ. قال: مَا أُكَذِّبُ أميرَ المُؤْمنينَ الدِّرْعُ هِيَ دِرْعِي. قال شريح: مَا أَرَى أَنْ تَخْرُجَ مِنْ يَدِهِ فَهَلْ مِنْ بَيِّنَةٍ. فقال عليٌّ رضي الله عنه: صَدَقْتَ. فقال النَّصْرَانِيُّ: أَمَّا أَنَا أَشْهَدُ أَنَّ هِذِهِ أَحْكَامُ الأنبياءِ، أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ يَجِيءُ إِلَى قَاضِيهِ وَقَاضِيهِ يَقْضِي لِي عَلَيْهِ هِيَ واللهِ يَا أميرَ المؤمنينَ دِرْعُكَ اِتَّبَعْتُكَ مِنَ الجَيْشِ وقَدْ زَالَتْ عَلَى جَمَلِكَ الأَوْرَقَ فَأَخَذْتُهَا، فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنَّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ. قال عَلِيٌّ: أَمَّا إِذَا أَسْلَمْتَ فَهِيَ لَكَ...[1]

تتجلى العدالة الإسلامية بما لا مثيل لها، في أنّ هذا العدل والإنصاف الذي عاشته الرعية زمن الخليفة عليّ بن أبي طالب مفخرة النظام الإسلامي في تحقيق العدل واستقلال القضاء، فالمدّعي (أمير المؤمنين) والنصراني منكرٌ، ولا شكَّ أنّ بداية الدعوى تبدأ من قبل المدّعي، وبعد ذلك الحوار التناظري، حكم القاضي

1– البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ت 458 هـ)، **السنن الكبرى**، تح: محمد عبد القادر عطا، ج 10، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ/2003م، ص230.

للنصراني، وحيث لم يكن للإمام علي بيّنةٌ، حكم القاضي بأن الدرع للنصراني، لينصف القاضي النصراني، ولو كان المدّعي أمير المؤمنين بهيبته وسلطانه، فما كان من النصراني إلاّ أن أعلن سرقة الدرع من أمير المؤمنين علي رضي الله عنه.

حقق الفعل (أشهد) في الجملتين: (أشهد أن هذه أحكام الأنبياء وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله) طاقة إنجازية كبيرة ماثلة في اعتراف المتكلم عن علم ويقين بعدالة القاضي وهي عدالة تماثل عدالة الأنبياء، إضافة إلى أنّ هذا الفعل (أشهد) ألزم من خلاله النصراني نفسه أن لا إله يستحق العبادة إلاّ الله، وهذه الشهادة تلزم إتباع محمد صلى الله عليه وسلم، وكمال الإخلاص واليقين يوجب أن يكون الله أحب إليه ولرسوله فيما أخبر به، شهادة لا تعتمد الرؤية الحسية فحسب، وإنما تتعداها إلى الرؤية اليقينية.

ويرتبط الفعل (أشهد) بأصل تداولي يظهر معناه عند استعماله في سياق تخاطبي وهو بذلك يساير قواعد الحوار التفاعلي الذي يكون فيه متلقي الخطاب حاضرا، وجاء هذا الفعل الإنجازي وفق البنية التركيبية (فعل مضارع + ضمير مستتر أنا + التوكيد بالأداة أن) وقد دُعِّمَ فعل الشهادة بطاقة تأكيدية أخرى وهي الأداة (أنَّ) التي أفادت التّحقق المؤكد للفعل الإنجازي وهي أبلغ في إيراد الحجة كونها تحقق القطع بالمحتوى القضوي للملفوظ من قبل المتكلم.

والحاصل؛إن الأفعال الإعلانية تقوم بدور حجاجي قوي، يروم من ورائها المحاجج التأكيد على إنجاز فعل ما، يتم تحققه بمجرد التلفظ بملفوظ محدد ضمن موقف محدد، بما أتيح له من وسائل لغوية وغير لغوية، وحيث تضطلع الوسائل اللغوية بأغراض كلامية، فإنّ الوسائل غير اللغوية لا تكون سلطة فاعلة إلاّ إذا عملت الأدلة على إقناع المخاطَب والتأثير فيه من خلال حمله على القيام بما

يوافق مقتضاها إما قولا أو فعلا، كما أنّ هذه السلطة تسهم في رفع ذات المتكلم ممّا يصرح به أو يضمنه في كلامه، والمتكلم في مقامه هذا لا يكترث بموقف المتلقي وما يتركه القصد التخاطبي والغرض الكلامي من أثر في نفسه، إنّما قصده هو حمله على مشاركته أفكاره بخلق استجابة معينة لا تكتسي صبغة الإكراه وهذا ما عنى به طه عبد الرحمن بقوله: "عندما يطالب المحاور غيره بمشاركته اعتقاداته فإنّ مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تُدْرَجُ على منهج القمع، وإنّما تُتَّبَعُ في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرًّا إلى الاقتناع برأي المحاور".[1]

1- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص38.

الفصل الرابع

بنية الأنساق الداخلية في المناظرات

تحمل اللغة في طياتها قدرة هائلة على التعدد والتوليد، كاشفة بذلك عن دلالة الأبنية التي تحتويها، حيث تتمايز كل بنية عن الأخرى، ولا يمكن بأيّ حال أن تنفصل هذه الأبنية اللغوية عن سياقاتها، كونها تتضمن أنساقا مخصوصة التي بمجموعها تكوّن شبكة من العلاقات المكوّنة للنص، وهذا يعني أنّ النسق هو النظام الذي تنتظم به الألفاظ والتراكيب للوصول إلى المعنى الذي من أجله سيق الكلام.

المبحث الأول: النسق النحوي والوظائف التداولية

1-معنى النسق (اللغوي/الاصطلاحي)

يعرّف ابن منظور النَّسَقَ في قوله: "النَّسَقُ مِنْ كلِّ شَيْءٍ: مَا كَانَ عَلَى طَرِيقَةِ نِظَامٍ وَاحِدٍ، عامٌ في الأشياء، وقد نَسَقْتُهُ تَنْسِيقًا... والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق لأنّ الشّيء إذَا عَطَفْتَ عليه شَيْئًا بعدَه جرى مجرى واحِدًا. والتَّنْسِيقُ التَّنْظِيمُ، والنَّسَقّ: مَا جَاءَ مِنْ الكَلاَمِ عَلَى نِظَامٍ وَاحِدٍ".[1]

وجاء في **مقاييس اللغة:** "النُّونُ والسِّينُ والقَافُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَتَابُعٍ فِي الشَّيْءِ وكَلاَمٌ نَسَقٌ: جَاءَ عَلَى نِظَامٍ وَاحِدٍ عُطِفَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ".[2]

أما صاحب **جمهرة اللغة**، فعرّف النَّسَقَ بقوله: "والنَّسَقّ: نَسَقُ الشَّيْءِ بَعْضِهِ فِي إِثْرِ بَعْضٍ؛ وغَرَسْتُ النَّخْلَ نَسَقًا، وكُلُّ شَيْءٍ أُتْبِعَ بَعْضُهُ بَعْضًا فَهُوَ نَسَقٌ لَهُ".[3]

وتأسيسا على ذلك؛ يتضح أنّ النسق في الاستعمال اللغوي له معنيان هما: التنظيم والترتيب؛ أي ما جاء من الملفوظات على نظام واحد وتتابعها على بناء

1- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد 10، ص ص252-253، مادة نسق، حرف النون.

2- ابن فارس، **مقاييس اللغة**،ج5، ص420.

3- ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ج2، ص853.

متلائم، وترتيب أجزاء الكلام في نظام مترابط المعنى على نحو ما يقتضيه سياق الكلام.

أما من الجانب الاصطلاحي فإنّ النسق لا يخرج عن المفهوم اللغوي الذي يدل على التنظيم والترتيب والترابط وتتابع الأفكار وانتظامها في نسيج نصيٍّ موحَّدٍ.

يقول **عبد العزيز حمودة** في المرايا المحدبة: "إنّ النَّسَقَ باعتباره كلاّ موحدا هو نقطة البداية التي يمكن انطلاقا منها، تحديد العناصر المكونة له".[1] ويضيف "بأنّ النسق هو جملة مكتملة أو مجموعة من الجمل، يتكون من عناصر أو وحدات لغوية صغرى، قد تكون أصواتا أو كلمات، تكتسب معناها وأهميتها من علاقاتها النسقية أو داخل ذلك النسق".[2]

وقد ذهب **أندري لالاند** (A.Lalande) في موسوعته الفلسفية إلى أنّ "مصطلح النسق يأتي على شكلين: عام هو جملة عناصر مادية أو غير مادية، يتعلّق بالتبادل بعضها ببعض، بحيث تشكل كلاّ عضويا، كالنظام المدرسي، الجهاز العصبي، وخاص هو مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية متراصّة منطقيا لكن من حيث النظرُ إلى تماسكها بدلا من النّظر إلى حقيقتها".[3] وهو ما ذهب إليه **عبد الله صولة** في مقابلته النسق بالنظم، يقول: "إنّ نظرية النظم في القديم تلحّ بلغة نظريات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في الجملة أو في النص من ظاهرة الانسجام (la cohérence) ذات الأصول النحوية دون شكّ،

1- عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة** "**من البنيوية إلى التفكيك**"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، أفريل 1998، ص181.

2- المرجع نفسه، ص195.

3- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مجلد 1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص1417.

أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة (la pertinence) فيه التي هي ذات منطلقات وأصول تداولية".[1] على أنّ هناك ارتباطا وثيقا بين النظم القائم على تعليق الكلم بعضه ببعض، وبين الفكر اللساني التداولي وبخاصة ما تعلق بالخطابات الحجاجية، كون النظم يتجلى في معرفة كيفية ربط الجمل ببعضها، ولمعرفة ذلك لابدّ من معرفة ارتباط الجملة بالموقف الذي يقال فيه الخطاب. وأعني بذلك حضور السياق في البحث التداولي، وفي كيان هذا التوجه نقول بأنّ اللغة ليست بنى ودلالات فحسب، بل لكلّ ملفوظ لغويّ أغراضٌ ومقاصد، وعلى المتكلم أن يصوغ كلامه بما يحقق تلك الأغراض والمقاصد، مع مراعاة النظام النحوي (النسق)، وهذا ما دعا إليه **فان دايك**، إذ يرى "أنّ المستويين الشكلي والدلالي لا يكفيان لتحديد بنية العبارات، بل من الضروري إتمام ذلك بمستوى ثالث هو فعل الكلام (المستوى التداولي)".[2] ذلك أنّ البنية اللغوية تتفاعل داخل عناصر التركيب؛ أي علاقة العلامات فيما بينها، وعناصر الدلالة؛ المتمثلة في العلاقة بين العلامات والمعيّنات التي تعيّن شيئا ما، وعناصر التداول وتكمن في العلاقة بين العلامات والمؤولات. وهذا ما يجعل البنية اللغوية تتجاوز مجالها اللساني إلى المجال التداولي كونها نشاطا تواصليا ذات طبيعة اجتماعية، فالبحث التداولي يتجاوز النص إلى ما هو خارجه، والنسق اللغوي فيه ليس قواعد جامدة لها مدلولات ثابتة أو أطر ضيقة، وهنا يتضح الفرق جليا بين ما هو بنيوي من حيث تناوله للغة عن طريق أنساقها بمعزل عن وظيفتها وبين ما هو وظيفي يهتم بظروف الاستعمال اللغوي الذي تبنته التداولية وتخطت به حدود دراسة معطيات التواشج العلاقي بين ملفوظات الجمل وعدم التركيز فقط على الأنساق الصغرى

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص59.

2- فان دايك، **النص والسياق** "**استقصاء البحث في الخطابالدلالي والتداولي**"، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2000. ص18.

وصولا إلى النظام الكلي الذي دعت إليه البنيوية، يقول **ستراوسن** (P.F.Strawson): "لا يمكن أن نتصور اللغة إذا لم نفهم الخطاب، ولا يمكن أن نتصور فهما للخطاب دون أن نأخذ بعين الاعتبار هدف التواصل، وإذا لم نهتم بمعرفة كيف يؤثر سياق القول فيما نقول".[1] ومؤدى ذلك؛ أنْتجاوز حدود الجملة التي تمثل منطلق الدراسة البنيوية، واعتبار اللغة فعلا تواصليا لا تتحقق إلا ضمن الاستعمال في تفاعل مستمر بين المتكلمين، وجعل السياق معطى أساسيا من معطيات التداولية.

2- بنية النسق النحوي

إنّ النَّسَقَ النَحَوِيَّ تمثيل صوري للغة، والصورة النحوية هي الوصف الخارجي الشكلي للكلمة، التي تكتسب دلالتها في السياق من معانيها المعجمية والصرفية، والنحوية، وعندما نتكلم عن البعد الصوري للنحو نكون أمام بحثٍ لغويٍّ ومنطقيٍّ يقسم النحو إلى تصوراتٍ ومقولاتٍ وإلى بنياتٍ تركيبيةٍ ناشئةٍ عن متواليات مكونة لها، حيث إنَّ النسق النحوي يبنى أساسا على مواقع محددة تسمى معانٍ نحوية كالفاعلية والمفعولية والوصفية والتبعية وما إلى ذلك، تساندها قرائن نحوية كالإعراب والربط والصيغة والمطابقة والرتبة والتعليق وغيرها.

وتتكون الجملة العربية من عنصرين أساسيين المسند (م) والمسند إليه (م.إ)، وهو المنطق التركيبي في دراسة الجملة، وتبعا لهذين العنصرين يتحدد نوع الجملة، فهما عمدة الكلام، والضابط لهذين العنصرين إنّما هي الإفادة والتمام الكلي وما عداهما يسميه النحاة (فضلات) أو مكملات الجملة وهي ليست طرفا في العملية الإسنادية، إنّما تمثل وظائف نحوية مختلفة تأتي بعد كلام تامّ يستقلّ بنفسه، كما أنّها لا تستقل بنفسها بل تكون مقترنة مع غيرها وحذفها لا يخلّ

1- ينظر: أوريكيوني، **فعل القول من الذاتية في اللغة**، ص12.

بالكلام، وهي إضافة إلى هذا من متعلقات الفعل يراد بها توكيده أو تعليله، أو وصفه أو إضافته أو بيان هيئته، أضف إلى ذلك أنّ التحويل الذي يلحق (الفضلات) في التركيب الفعلي تحويل مسموح به في نحو: جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا، إذ يمكن تحويل المتمّم (راكبا) إلى نسق آخر: رَاكِبًا جَاءَ زَيْدٌ، وتأويل هذه الجملة يكون على الشكل الآتي:

النسق في هذا المقام وحسب النحو الوظيفي اعتمد على دلالات المفردات الواردة في الجملة، وعلى العلاقات القائمة بين تلك المفردات (المسند/جَاءَ) و(المسند إليه/زَيْدٌ) وعنصر لاحق (رَاكِبًا/الحال) وليس معنى هذا أنّ الفضلة (راكبا) لا قيمة لها بحذفها، بل لها دور كبير في العبارة، وسميت كذلك لأنّها خارجة عن الإسناد فقط، أمّا المعطى التداولي، فتمثل في كون الجملة خبرية وكون (جاء) محمول فعلي ذو موضوع واحد هو (زيد) الذي يحمل وظيفة المحور داخل الجمل، وهو المحدَّث عنه، متبوعا باللاحق (راكبا)، وقد أخذ وظيفة دلالية حالية.

ويترتب عن هذا "أنّ التداول في تصور النحو الوظيفي ليس قالبا مستقلا عن القالب النحوي يتفاعل معه حين الإنجاز إنتاجا وتأويلا، وإنما هو جزء منه".[1] فلا يمكن الفصل بين النسق (البنية) والتداول كوظيفة، كون البنية تؤدي وظيفة معينة داخل أيّ خطاب، ويسميها التداوليون بالقدرة التواصلية التي تستدعي المعرفة النحوية المرتبطة بقواعد استخدام اللغة حسب سياق المقام وسياق الموقف؛ أي البيئة غير اللغوية التي تحيط بالخطاب وتبيّن معناه.

في سياق آخر يمكن التمييز بين نمطين من الجمل النحوية: الجمل النواة (الجمل الصغرى) والجمل غير النواة، هذه الأخيرة يتم اشتقاقها من الجمل النواة

1- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية"البنية التحتية أو التمثيل الدلالي التداولي"**، دار الأمان، الرباط، ط1، 1995، ص ص17-18.

بواسطة قواعد تحويلية، ويعتبر فيها المسند والمسند إليه هي جملة النواة سواء أكانت جملة اسمية أم فعلية، حيث يتبادلان موقعيا في شكل تركيب فعلي أو اسمي؛ أي من توحُّد بين اسم وفعل أو بين اسمين، فالبعد الإسنادي بعد علائقي، و"بنظام العد الثنائي يعادل العمدة الرقم (1)، والفضلة يعادل (الصفر)، فتكون الجملة رياضيا، كل تركيب يتكون من (م + م.إ) متبادلين موقعيا وما زاد عليها من الفضلة فهو (صفر) في قيمته التركيبية لا المعنوية".[1] وعليه يمكن أن نعتبر أنّ الجملة العربية تأتي على صورتين:

– اتحاد البنية مع الأصل نحو: (زَيْدٌ مُحَامٍ = م.إ + م) و(جَاءَ زَيْدٌ) (م + م.إ)، والجملتان تعادلان البنية الأصل أو الجملة النواة.

– صورة الفناء في البنية، وتعني أنّ كلّ تركيب يمكن أن يرد بالإفناء إلى البنية الأصل، فهو جملة واحدة على نحو:[2]

زَيْدٌ مُحَامٍ بَارِعٌ

↓ ↓ ↓

م.إ م ف

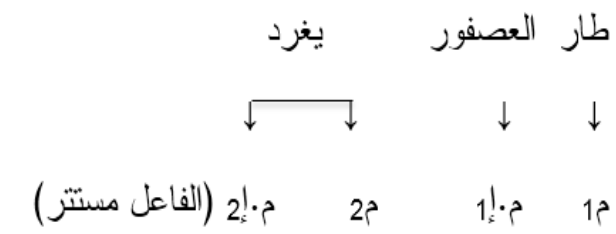
م.إ + م = 1 وهو البنية الأصل.

ف = صفر وهو من الفضلة

والحاصل؛إنّ البنية الأصل هي (زَيْدٌ مُحَامٍ)، بينما (ف) أفنيت في البنية، وقد ترد الفضلة (ف) جملة اسمية أو فعلية، فتتعرض للإفناء في البنية الأصل على نحو:

1– حسن خميس الملخ، **رؤى لسانية في نظرية النحو العربي**، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص22.

2– المرجع نفسه، ص22.

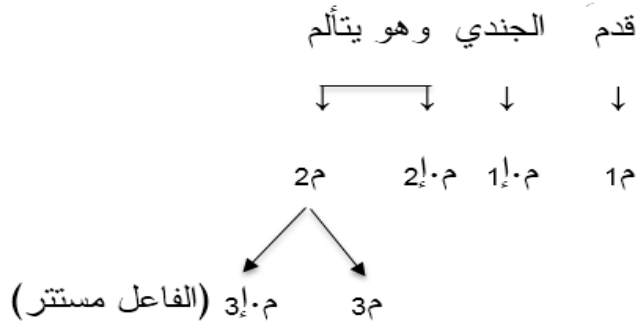


م2+م.إ2 = الفضلة (ف) النصب على الحالية

ف = صفر.

إذن م2 + م.إ2 زائدة على بنية الجملة النواة وهي (طار العصفور).

وفي المثال التالي:



وتكون الصورة النحوية على النحو التالي:

م3 + م.إ3 = م2.

و/ م.إ2 + م2 = (ف) منصوب على الحالية.

حيث (ف) = صفر.

ويمكن أن يرد م2 على شكل اسم مفرد وهو (مبتسم) ليتمّم البنية الأصل لـ: م.إ.

والنسق النحوي بوصفه نسقا لغويا، فهو يقوم بإيضاح الفروق بين معاني الجمل، أمّا الوظيفة النحوية للمكون الواحد (المسند أو المسند إليه) فتكون وفقا للموقع، فقولك: أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ أو الشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ، بمعنى: إسنادك الإشراق

للشمس، وهي تركيب إسنادي يحمل معنى جديدا لا نجده في الإشراق وحده ولا في الشمس وحدها، وهو إثبات الإشراق للشمس، ففي الذهن فكرتان فكرة الشمس وفكره الإشراق واتحدت الفكرتان في الإثبات عن طريق التأليف بين الفكرتين "فنحن نفكر بجمل"[1] على حد قول **فندريس**.

ولكلّ مكوّن من المكونات السابقة له معنى خاص، ولكن إضافة كلّ منهما إلى الآخر يعطي معنى آخر يختلف عن معناه في حالته الإفرادية، وقد عرفت هذه الظاهرة عند العرب القدامى بالتضايف وهو "تعلق شيئين أحدهما بالآخر، فيكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر"؛[2] أي وجود أحدهما سببا لوجود الآخر، وهذه العلاقة بين المكونين (م، م.إ) هي علاقة تلازم وارتباط، "لأنّ الترابط بين المتلازمين ترابط اقتضاء أكثر منه ترابط مجاورة واقتران".[3] وهذا التلازم هو ما يعرف بالحمل عند المناطقة.

إنّ المسند والمسند إليه هو مركب تام، له نسبة قائمة بين طرفيه وظيفتها الربط بينهما وتكون حسب قصد المتكلم والواقع الاستعمالي، فقد تكون النسبة:

نسبة وقوع؛ أي تخبر عن وقوع شيء أو نفيه نحو: النَّارُ مُحْرِقَةٌ، فنسبة الإحراق إلى النار تخبر عن وقوع أو تحقق اتصاف النار بالإحراق، وهذه النسبة عند التلفظ بها من المتكلم قد تأتي مطابقة للواقع الخارجي من حيث الحدوث وقد تأتي غير مطابقة، فإنْ طابقت الواقع كان الخبر صحيحا والذي أخبر صادقا، وإنْ

1- جوزيف فندريس، **اللغة**، ترجمة: عبد الحميدالدواخلي، محمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص104.

2- ابن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية والطبيعية**، ص227.

3- عبد العزيز موسى علي، **الفصل النحوي بين مطالب التركيب وقيم الدلالة**، بحث نشر في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 33، العدد الأول، 2006، ص10.

لم تطابق كان الخبر غير صحيح والمخبر كاذبا، وهذه النسبة هي الخبر أو المحمول في اصطلاح المناطقة.

أما النوع الثاني من النسبة، هي ما يعرف **بنسبة الإيقاع** ويقصد بها إيجاد أو إنشاء شيء غير واقع نحو جملة الدعاء (اللَّهُمَّ اِرْحَمْنِي) ومدلولها طلب المغفرة، إذ ليس لمدلول هذا الدعاء قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه، ونحو جملة الأمر: (اُكْتُبْ دَرْسَكَ) فإنّ الكتابة حال التلفظ بهذه الجملة لا واقع لها؛ أي غير موجودة في الواقع الخارجي، وإنّما الأمر إنشاء فعل الكتابة من المأمور، فهذا القول لا يحصل ولا يتحقق إلاّ بعد التلفظ به، ومثلها صيغ الطلاق فعندما يقول الرجل لزوجته: (أَنْتِ طَالِقٌ) يقصد المتكلم بالقول إيقاع الطلاق وإنشائه لا الإخبار عن وقوعه، وألفاظ الطلاق إنشاء لمدلولاتها ومنطوقاتها بخلاف الأخبار، كما أنّها لا تحتمل التصديق والتكذيب، وعندما يقول البائع: (بِعْتُكَ فَرَسِي) فإنّه لا يقصد الإخبار عن بيع قد وقع في زمن مضى، وإنّما القصد إيقاع بيع لم يقع قبل التلفظ بهذا الملفوظ، وهذا الإيقاع لا واقع له قبل التلفظ بالصيغة، فلا يصح وصفها بالصدق أو الكذب، وهو ما عرف عند البلاغيين بالإنشاء، لأنّ المتكلم بها ينشئ الفعل ويوقعه.

3- المواقع الوظيفية في النسق النحوي

للمواقع الوظيفية دور مهم في النسق النحوي، ففي الجمل الفعلية في مثل قولك: (شَرِبَ الضَّيْفُ القَهْوةَ) تتكون من ثلاثة مواقع وظيفية وهي موقع المسند (شَرِبَ) وموقع المسند إليه (الضَّيْفُ) وموقع المفعول به (القَهْوةَ)، ومواضع هذه المواقع تحتمل الترتيب على ثلاث صور هي:

ص1: شَرِبَ الضَّيْفُ القَهْوةَ.

جاء المسند (شَرِبَ) في الموضع الأول وجاء المسند إليه (الضَّيْفُ) في الموضع الثاني، في حين جاء المفعول به (القَهْوَةَ) في الموضع الثالث، ويمكن أن يأتي الترتيب على نحو آخر:

ص2: شَرِبَ القَهْوَةَ الضَّيْفُ.

فتكون المواقع قد جاءت على النسق التالي:

جاء المسند (شَرِبَ) في الموضع الأول وجاء المفعول به (القَهْوَةَ) في الموضع الثاني بعدها جاء المسند إليه (الضَّيْفُ) في الموضع الثالث.

ص3: القَهْوَةَ شَرِبَ الضَّيْفُ.

حيث تقدم المفعول به (القَهْوَةَ) باحتلاله الموضع الأول، وجاء المسند (شَرِبَ) في الموضع الثاني ثم المسند إليه (الضَّيْفُ) في الموضع الثالث.

والملاحظ أنّ المواقع لم تتغير وإنّما حدث التغيير في الموضع الذي يرد فيه الموقع، فتغيّير الترتيب (الموضع) لم يغيّر الوظيفة النحوية (الموقع). ومن الواضح أن تقدّم المفعول على الفعل في هذه الجملة تحكمه الوظيفة التداولية (البؤرة) التي يحملها هذا المكون (القهوة) على اعتبار أنّ جملة الصورة الأولى (شَرِبَ الضَّيْفُ القَهْوَةَ)، جوابا لاستفهام (ماذا شرب الضيف؟) التي تمثل بؤرة الجديد في الاستخبار وفي الإخبار، في حين أنّ جملة (القَهْوَةَ شَرِبَ الضَّيْفُ) تعيّين للمعلومة الواردة أو المعلومة التي يعتبرها المتكلم واردة. أمّا في جملة الصورة الثانية (شَرِبَ القَهْوَةَ الضَّيْفُ) فإنّ الفاعل (الضَّيْفُ) توسط بينه وبين فعله المكون الحامل لوظيفة الوظيفة التداولية المحور (القَهْوَةَ).

إنّ الأصل وقوع المسند إليه (الفاعل) بعد المسند (الفعل) في الجملة ذات المكون الفعلي، لأنّ منزلة الفاعل من الفعل بمنزلة جزئه، ثم يجيء المفعول

بعدهما، وقد يكون عكس الأصل من تقديم المفعول وتأخير الفاعل أو من تقديم المفعول عن الفعل والفاعل معا عند أمن اللبس، وهذا التقديم لغرض تأدية معنى تداوليا وليس مجرد إخبار، كفضيلة التخصيص وكأنّه أريد بقوله: أخصّ القهوة بشربها من قبل الضيف ولا يتعداها إلى غيرها من المشروبات، وقد يكون المعنى التداولي ماثلا في الاهتمام والعناية بالمتقدم أو يكون الحصر أو نحو ذلك، ويشبه **دي سوسور** تنقل الوحدات اللغوية وانزياحها عن مواضعها بقطع الشطرنج، إذ يقول: "إنّ أيّة حالة من حالات ترتيب القطع تشبه كثيرا حالة من حالات اللغة، فقيم القطع تعتمد على موقعها على لوحة الشطرنج، كما إنّ كلّ عنصر من العناصر اللغوية يستمد قيمته من تقابله مع العناصر الأخرى".[1]

والبنية التركيبية في النسق النحوي السابق على شكل (ف + فا + مف)، أمّا دلاليا فهي (شُرِبَتْ القهوةُ من قبل الضيف) وللتعبير عن هذا النسق أمكننا إنتاج أكثر من نسق، وكانت الآلية هي تبديل مواقع العناصر اللغوية المكونة لذلك النسق مع الإبقاء على قوة الخطاب الإنجازية، ألا وهي القوة الإخبارية، فكل ترتيب ينطوي على قصد تداولي معين، والرتبة في المقام السابق ليست عميقة وإنّما هي وسيلة سطحية تسخر بدرجات متفاوتة اقتضاها المقام التداولي، عندها "يصبح من غير الضروري التمييز بين رتبة أصل واحدة ورتب فرعية ويصبح من الممكن افتراض بنيات رتبية متعددة مستقلة تطابق كلّ بنية منها مقام تخاطب معيّنا وتتضمن بالتالي تشكيلة وظيفية تداولية معينة".[2]

1- فرديناند دي سوسير، **علم اللغة العام**، ترجمة: يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، الأعظمية، العراق، ط3، 1985، ص106.

2- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "بنية المكونات أوالتمثيل الصرفي-التركيبي"**، دار الأمان، الرباط، ط1، 1995، ص234.

والحاصل؛إنّ لكلّ لغة نسقها المألوف تسير على منواله وفق قوانين الدمج للعناصر اللغوية، وهو بذلك نظام يدرس العلاقات بين عناصر التركيب مبرزا تجاورها وترتيبها، أو هو مجموعة من العناصر يرتبط بعضها ببعض، بحيث تكون كُلاًّ منتظما لا يتجزأ. والنسق النحوي يتحقق في البنية التركيبية للجملة، بحيث يقوم بإيضاح الفروق بين معاني الجمل، ويبنى أساسا على مواقع محددة تسمى معانٍ نحوية، تساندها قرائن نحوية كالإعراب والربط والصيغة والرتبة والتعليق وغيرها.

4- الوظائف التداولية في النسق النحوي

الوظائف التداولية حسب النحو الوظيفي "وظائف تستند إلى مكونات الجملة بالنظر إلى ما يربط بين هذه المكونات في البنية الإخبارية؛ أي بالنظر إلى المعلومات التي تحملها هذه المكونات في طبقات مقامية معينة، بعبارة أخرى تسند الوظائف التداولية إلى مكونات الجملة طبقا للعلاقة القائمة بين المتكلم والمخاطَب في طبقة مقامية معينة".[1]

ولا بدّ من الإشارة في هذا المقام إلى أنّ الوظائف التداولية بالنسبة إلى الإطار الحملي تصنف إلى وظيفتين داخليتين: (المحور/Topic) و(البؤرة/Focus)، ووظيفتين خارجيتين: (المبتدأ/Thème) و(الذيل/Tail)، وإلى جانب هذه الوظائف التداولية أضاف **أحمد المتوكل** وظيفة خارجية أخرى هي المنادى (Vocative)، والمكونات الخارجية في النحو الوظيفي هي "المكونات

1- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية "مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية"**، منشورات عكاظ، الرباط، ط1، 1993، ص17.

التي لا تنتمي إلى الجملة ذاتها؛ أي المكونات التي لا يمكن أن تعدّ موضوعات لمحمول الجملة ولا لواحق له".[1]

4-1- الوظائف التداولية الداخلية

تندرج الوظائف التداولية الداخلية ضمن البنية الحملية وتشمل وظيفتي (المحور والبؤرة).

4-1-1- وظيفة المحور

"تُسند إلى المكون الدال على ما يشكل المحدَّث عنه داخل الحمل (Prédication)".[2] وللتوضيح نسوق المثالين الآتيين:

أ- قَرَأَ زَيْدٌ رِوَايَةً.

ب- زَيْدٌ قَرَأَ رِوَايَةً.

في الجملة (أ) يشكل الفعل (قرأ) محمولا فعليا، والمكون (زيدٌ) يحمل وظيفة المحور متحدَّث عنه داخل الحمل، و(زيدٌ) هو المنفذ من حيث الوظيفة الدلالية، وفاعل من حيث الوظيفة التركيبية، وفي الجملة (ب) يشكل (زيد) المتحدَّث عنه، ولكنه خارج الحمل، وهو هنا يحمل وظيفة المبتدأ وهي وظيفة تداولية خارجية، والمحور في هذه الجملة هو الضمير المستتر في المحمول الفعلي (قرأ). ويمكن أن نمثل لوظيفة المحور حسب الوظائف الثلاث (التركيبية، الدلالية والتداولية) كالآتي:

1- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "بنية المكونات أو التمثيلالصرفي التركيبي"**، ص226.

2- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص28.

	قرأ	زيد	رواية	جميلة
الوظيفة التركيبية	فعل	فاعل	مفعول	صفة
الوظيفة الدلالية	محمول فعلي	موضوع (منفذ)	موضوع (متقبل)	
الوظيفة التداولية	محمول فعلي	محور (1)	محور (2)	

والملاحظ أنّ كلّ مكوّن أخذ من كل مستوى وظيفة واحدة، وأسندت وظيفة المحور إلى أكثر من مكون واحد في الجملة نفسها، فالوظيفة الدلالية (المنفذ) تؤشر للذات التي قامت بتحقيق الواقعة، وهي وظيفة تركيبية تؤشر للفاعل، وفي المقابل الوظيفة الدلالية (المتقبل) تؤشر للذات التي تتحمل الواقعة، وهي وظيفة تركيبية تؤشر للمفعول به، والملاحظ أيضا أنّ وظيفة المحور (1) أسندت إلى المكون الذي يحمل الوظيفة التركيبية (فاعل)، والوظيفة الدلالية (منفذ)، أمّا وظيفة المحور (2) أسندت إلى المكون الذي يحمل الوظيفة التركيبية (المفعول) والوظيفة الدلالية (المتقبل). وما نستخلصه أنّه "يمكن إسناد وظيفة المحور إلى أيّ مكون من مكونات الحمل شريطة أن يكون دالا على المحدّث عنه كما ينص على ذلك تعريف هذه الوظيفة، وألاّ يكون حاملا وظيفة تداولية أخرى (مبتدأ، ذيل، بؤرة، منادى)".[1] إلاّ أنَّ ثمة اتجاه عاما "تُسند بمقتضاه وظيفة المحور إلى الحدّ الحامل لوظيفة الفاعل بالدرجة الأولى".[2]

1- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص74.

2- أحمد المتوكل، **دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص43.

ولْنأخذ مثالا آخر عن الوظيفة التداولية للمحور "لمّا دخل المغيرة بن شعبة على معاوية بن أبي سفيان، فقال له: يا مغيرة كَبُرَتْ سِنُّكَ وَرَقَّ عَظْمُكَ ولَمْ يَبْقَ مِنْكَ شَيْءٌ، ولاَ أَرَانِي إلاَّ مُسْتَبْدِلاً بِكَ".[1]

تُعَدُّ المكونات (سِنُّكَ، عَظْمُكَ، شَيْءٌ) محورا داخل الحمل، حيث تأخذ وظيفة المحور بمقتضى الوضع التخابري القائم بين المتكلم والمخاطَب، وهي مكونات تدلّ على المحدّث عنه، ووظيفة المحور في الحمل السابق تشكل محور إخبار المتكلم المخاطَب بضعفه ووصفه مجازا بعدم قدرته على أداء ولايته، وعدم الاستطاعة نوع من أنواع العجز الذي يرفع التكليف عن صاحبه، واستعمل المتكلم المحمول الفعلي (كبرت) للتعجيب من كبر السِّنِّ بقرينة المقام الذي سيقت من أجله.

وفي الخطاب مكون آخر من مكونات الجملة (يا مغيرةُ) وهو مكون خارجي عن البنية الحملية؛ ليدل على الشخصية محط النداء، إذ يؤتى به لمقامات معينة، وقد تقدم هذا المكون عن الحمل كما قد يتأخر عنه، لكن موقعه غالبا هو موقع الصدارة، فالمتكلم بدأ حديثه بالنداء لتأدية غرض تداولي الماثل في لفت الانتباه وتبليغه الخبر لينتقل الخطاب إلى مجال البنية الحملية.

4-1-2- وظيفة البؤرة

يذهب أحمد المتوكل إلى ما اقترحه **سيمون ديك** في تعريفه لوظيفة البؤرة أنّها "تُسند إلى المكون الحامل للمعلومة الأكثر أهمية أو الأكثر بروزا في الجملة".[2] وهي نوعان: بؤرة الجديد وبؤرة المقابلة من حيث طبيعة وظيفة البؤرة، كما يمكن التمييز بين بؤرة المكون وبؤرة الجملة من حيث مجال هذه

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص78.

2- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص28.

الوظيفة، وبناء عليه تكون هذه الوظيفة مرتبطة بكلٍّ من المتكلم والمخاطَب اتجاه المعلومة، فبؤرة الجديد طبقة مقامية تشتمل على مقامين:"مقام (1) يجهل المخاطَب المعلومة التي يقصد المتكلم إعطاءه إياها، أو يعتبر المتكلم أنّ المخاطب يجهلها".[1] كقول سعد بن عبادة يوم السقيفة "أراد الله لكم الفضيلة"[2] مشكلة الصورة الآتية:

أراد	الله	لكم	الفضيلة
↓	↓	↓	↓
محمول فعلي	محور(منفذ)	عنصر لاحق	بؤرة جديد (بؤ ج).

إذ يمثل المكون (الفضيلة) بؤره جديد باعتباره دالا على المعلومة التي يجهلها المخاطَب، وهذه المعلومة لا تدخل في القاسم الإخباري المشترك بين المتكلم والمخاطَب، وهذا الحمل يكون جوابا للسؤال: (ماذا أراد الله لكم؟)، فالمخاطب يعلم أنّ الله أراد شيئا ما، ولكنه لا يدري ما هو؟ والجواب (أراد الله لكم الفضيلة) يقدم المعلومة مجهولة للمخاطَب وهي في هذا المقام بؤرة جديد، وعليه تضمّن المكون (الفضيلة) فائدة إخبارية نقلها المتكلم (سعد بن عبادة) إلى المخاطبين (الأنصار).

وتطابق بؤرة الجديد طبقة مقامية أخرى، إذ يجهل المتكلم المعلومة التي يطلب من المخاطَب إعطاءه إياها (في حالة الاستخبار).[3] سأل النبي صلى الله عليه وسلم أمَّ مَعْبَدٍ: "مَا هَذِهِ الشَّاةُ يَا أُمَّ مَعْبَدٍ؟ قالت: الشَّاةُ خَلَّفَهَا الجُهْدُ عَنْ

1- المرجع السابق، ص29.

2- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص22.

3- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص29.

الغَنَمِ".[1] حيث ارتبط رائزُ السؤال والجواب ببؤرة الجديد وتضمنت جمله (شَاةٌ خَلَّفَهَا الجُهْدُ عَنْ الغَنَمِ) بؤره جديد للسؤال: (مَا هَذِهِ الشَّاةُ يَا أُمَّ مَعْبَدٍ؟) وقد أفادت بؤرة الجديد هذا المقام فائدة إخبارية أيضا، وهي توضيح أمّ معبد أنّ الشاة هزيلة لا تقدر على المشي مع الغنم للرّعي، فقد ذهبت الغنم وبقيت هي.

ومعلوم أنّ لكل سؤال بؤرة يحيل إليها وتدور في مداره، ما يجعل القول الحجاجي يثير تفاعلا بين المتخاطبين ويقرب المسافة بينهما.

وعليه فإنّ بؤرة الجديد "تسند إلى العنصر الحامل لمعلومة يجهلها المتكلم (في حالة الاستخبار) أو المخاطب (في حالة الإخبار)".[2] كما هو الشأن في المناظرات التي من قبيل:

* **مَا** جَاءَ بِكَ يَا عُمَيْرُ؟ جِئْتُ **لِهَذَا الأَسِيرِ** الّذِي فِي أَيْدِيكُم فَأَحْسِنُوا فِيهِ.[3]

* **كَيْفَ** حبّك لِعَلِيٍّ؟ قال: **كَحُبِّ** أُمٍّ مُوسَى، وإِلَى اللهِ أَشْكُو التَّقْصِيرَ.[4]

* **أَمَا** عَصَيْتَ اللهَ قَطّ؟ قال: **بَلَى**، قال: فَهَلْ عَجَّلَ عَلَيكَ كَمَا عَجَلْتَ عَلَيَّ.[5]

فالأقوال تحمل بؤرة جديد في الاستخبار وبؤرة جديد في الإخبار.

وعلى هذا تكون البؤرة في الجملة الاستفهامية يحكمها النسق الذي يشير إلى أنّ بؤره الجديد ترد إمّا مع أسماء الاستفهام أو أداة الاستفهام (هل)، بينما في بؤرة المقابلة يحكمها النسق مع همزة الاستفهام مسندة إمّا إلى مكون من مكونات الجملة كما يظهر في مناظرة علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع رجل قدري

1- ابن حمدون (محمد بن الحسن)،**التذكرة الحمدونية**، تح: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، مجلد 9، ط1، 1996، ص145.

2- أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، دار الهلال العربية، الرباط، ط1، 1993، ص51.

3- المباركفوري **الرحيق المختوم**، ص236. من حوار الرسول صلى الله عليه وسلم مع عمير بن وهب الجمحي

4- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الواقدين من الرجال**، ص55. من مناظرة معاوية لأبي الطفيل.

5- جلال الدين السيوطي، **كتاب المحاضرات والمحاورات**، ص353. من حوار عمر بن عبد العزيز مع غلام.

يتكلم في القدر، فقال له الإمام: "أبالله تقدر أم مع الله أم من دون الله؟ فقال: بالله أقدر، قال له: لو قلت عن غيرها لضربت عنقك".[1] فلو قال القدري (دون الله) يكون قد كفر، ولو قال (مع الله) يكون قد أشرك.

أو قد تكون بؤرة المقابلة في الجمل المصدرة بأداة الاستفهام الهمزة مسندة إلى جملة برمتها كما هو الشأن في المثال:

"سأل أبو جهل مطعم بن عدي: أَمُجِيْر أَنْتَ أَمْ مُتَابِعٌ؟ قال: بَلْ مُجِيرٌ".[2] إنّ مطعم هذا كان من كفار قريش أجار النبي صلى الله عليه وسلم لدى رجوعه من الطائف، عندما رفضت قريش دخوله مكة بعد ما تطاولت عليه ثقيف وطردوه ولقي ما لقيه من الإيذاء. والملاحظ أنَّ النسق السابق كان فيه المكون المبأر (مُجِيرٌ) مصدرا وبالتالي مسندة إليه بؤرة المقابلة التي سبقت بأداة الاستفهام (الهمزة)؛ أي في صدر الحمل، حيث (مُجِيرٌ) هو المحمول، و"الوظيفة الوحيدة التي يمكن أن تسند إلى المحمول هي الوظيفة التداولية (البؤرة)".[3] كما ذهب إلى ذلك أحمد المتوكل، ويدل المكون (مُجِيرٌ)على المعلومة التي يشك المتكلم (أبو جهل) في كونها المعلومة الواردة، فهو يتردد بين معلومتين اثنتين ويريد الصحيحة منها. وهمزة الاستفهام في هذا النسق للتعيّين، ولذلك يكون ما بعد (أَمْ) هو المقابل لما بعد (الهمزة)؛ أي إنّ (مُتَابِعٌ) هو المقابل للمكون (مُجِيرٌ)، فالسؤال عن (مُجِيرٌ)، وبعد (أَمْ) عن لفظة (مُتَابِعٌ)، وتسمى (أَمْ) بعد همزة الاستفهام عند النحويين بـ: (أَمْ المُعَادِلة).

1- أبو علي عمر السكوني، **عيون المناظرات**، ص176.

2- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص116. من مناظرة أبي جهل ومطعم بن عدي.

3- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية"بنية المكونات أو التمثيلالصرفي التركيبي"**، ص111.

وفي جملة (أَمُجِيُر أَنْتَ أَمْ مُتَابِعٌ؟) يشكل الحمل برمته بؤرة الجملة، حيث المتكلم متردّد في تعيين المعلومة الواردة فيطلب من المخاطب تعيين تلك المعلومة.

وكثيرا هي المناظرات التي يكون فيها الخطاب حاملا لبؤرتي (بؤجد، بؤمقا) معا من ذلك قول عبد الله بن الزبير لمعاوية: "أَتُرِيدُ أَنْ تُبَايعَ لِيَزِيدَ؟ أَرَأَيْتَ إِنْ بَايَعْنَاهُ، أَيُّكُمَا نُطِيعُ أَنُطِيعُكَ أَمْ نُطِيعُهُ؟".[1]

ويكون تحليل هذا الخطاب على النحو الآتي:

– أَتُرِيدُ أَنْ تُبَايعَ لِيَزِيدَ؟ الجملة الحملية مُسندة إلى بؤره جديد، فالمتكلم (عبد الله بن الزبير) يجهل معلومة ما ويطلب من مخاطبة إعطاءه إياها، ويشكل الحمل هنا بعد همزة الاستفهام بؤرة الجملة، وذلك لأنّ حيّز التبئير تعدى الحمل؛ أي المحمول (أَتُرِيدُ) وموضوعه (أَنْ تُبَايعَ لِيَزِيدَ) وقد أراد المتكلم من المخاطَب أن تكون إجابته محددة بالإثبات أو النفي، ولهذا يطلب منه تحديد الإجابة وتعيينها، وفي هذا المقام يمتنع ذكر المعادل بـ(أم).

– أَرَأَيْتَ إِنْ بَايَعْنَاهُ، أَيُّكُمَا نُطِيعُ؟ في هذه الجملة حملان، (أَرَأَيْتَ إِنْ بَايَعْنَاهُ) والحمل (أَيُّكُمَا نُطِيعُ؟) وهما بؤرتا جديد، حيث يدل الاستفهام في (أَرَأَيْتَ) على معنى الأمر (أَخْبِرْنِي)، وتأتي هذه البنية المكونة من الفعل رأى بعد همزة الاستفهام وبعد إسناده إلى تاء الخطاب لطلب الاستخبار؛ أي معرفة هذا الخبر العجيب والإنكار على مبايعة يزيد. أما الاستفهام بـ(أيٌّ) المشددة، فيطلب بها تحديد شيء في أمر مشترك الحاصل في الجملة التالية لها (أَنُطِيعُكَ أَمْ نُطِيعُهُ؟)، فالمتكلم عبد الله بن الزبير يستفسر عن شيء مشترك بينهما (الطاعة ليزيد أم

1– ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص211. من مناظرة عبد الله بن الزبير لمعاوية بن أبي سفيان.

لمعاوية)، ولهذا يطلب المتكلم التحديد، وكأنّه أراد بكلامه القول: مَنْ مِنَ الرَّجُلَينِ نُطِيعُ (أَنُطِيعُكَ أَمْ نُطِيعُهُ؟) هذه الجملة مكونة من حملين اثنين تصل بينهما الأداة المعادلة (أم)، وورد حيّز التبئير هنا في الحمل برمته، "فلا يمكن أن ينصب الاستفهام في جملة ما على الحمل بكامله وعلى أحد مكوناته في الوقت نفسه، ويعني هذا بلغة القدماء أنّه لا يمكن أن يجتمع في نفس الجملة (استفهام وتصديق) و(استفهام تصور)".[1]

وتُعَدُّ الاستفهامات في الخطاب السابق صيغا لها دور حجاجي مهمّ، وما تكثيفها إلاّ أدلة على إفحام الخصم، وقد تنوعت أوجهها وفق مقامات القول، وهذا التكثيف الدفعي لها اتخذه المتكلم لتبكيت خصمه وإفحامه، وما توجيه السؤال إلى الخصم إلاّ أحد طرق التبكيت، ليس بغرض تحصيل الإجابة وإنّما لغرض تعجيزه عنها، وعجز المخاطَب (معاوية) عن الجواب أدّى به إلى أن وجّه إليه تخويفا ووعيدا بقوله: (مَا أَرَاكَ إِلاَّ قَاتِلاً نَفْسَكَ) في مفارقة تعبيرية بأسلوب القصر الذي يأتي للإثبات، إثبات بالتخصيص، إذْ يخصص معاوية صفة القتل بموصوفه وهذا القول مؤدّاه لا يحتمل إلاّ نتيجة واحدة هي (أَنَّكَ قَاتِلٌ نَفَسَكَ)، ضف إلى ذلك أنّ هذا القول يعني دائما من الناحية الإبلاغية (أراكَ قاتلاً نفسَك)، بينما نجد أنّ القول (مَا أَرَاكَ إِلاَّ قَاتِلاً نَفْسَكَ) لا يعني من الناحية الحجاجية القول (أراكَ قاتلاً نفسَك)، وهذا الرّد يعتبر انفلاتا وتهربا من الأسئلة المعروضة وعدم استطاعته دفعها.

وتظهر بؤرة المقابلة في البنيات الحصرية، حيث تفيد القاعدة التداولية في هذا النّسق "أنّ إحدى الأداتين (مَا... إِلاَّ) و(إِنَّمَا) تدمج إذا توافر الشرطان: كون المخصّص الحملي مخصّص النفي، وكون أحد عناصر الحمل مسندة إليه الوظيفة

1- أحمد المتوكل، **دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي**، ص147.

التداولية بؤرة الحصر".[1] حيث تسند بؤرة الحصر إلى "المكون الحامل للمعلومة التي تحصر مجموعة من القيم في قيمة (أو في أكثر من قيمة واحدة) تُعَدُّ القيمة الواردة".[2] على نحو ما هو موضّح في التراكيب التي من قبيل:

- "مَا عَبَدُوا اللهَ عَلاَنِيَّةً إِلاَّ فِي بِلاَدِكُمْ".[3]

- "إِنَّمَا أَنْتَ خَطِيئَةٌ".[4]

حيث يؤدي إدماج الأداتين (ما... إلا) و(إنّما) إلى البنيتين الآتيتين:

- [مام1 إلاّ (عبد ف {الواو} منف فامح {الله} متق مف {علانية} متض حال{في بلادكم} مك بؤ حص)]

- [إنّما م1 (أنت منف فامح {خطيئة} مستق)]

تحتل (ما) النافية الموقع م1 على اعتبارها أداة من أدوات الصدور الموارد لـ(إلاّ) ولكنها "ليست الأداة الوحيدة التي توارد (إلاّ) في التراكيب الحصرية؛ إذ إنّ الحصر يسوغ بالأداة (مَا... إلاّ) كما يسوغ بالأدوات (لَمْ...إلاّ) و(لَنْ... إلاّ) و(لَيْسَ... إلاّ) بينما الأدوات النوافي (لَنْ) و(لَمْ) و(لاَ) و(لَيْسَ) لا تتصدر الحمل؛ أي (لا تحتل الموقع م1) بخلاف الأداة (ما) بل تلتصق بالمحمول".[5] وعليه فإنّ أداة النفي (ما) مثلا "تقتضي موضعا ليس خارجا

1- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية**، ص158.

2- المرجع نفسه، ص149.

3- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص25. من مناظرة الحباب بن المنذر للمهاجرين يوم السقيفة.

4-أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصولالمناظرة وروائع المناظرات**، ص104. من مناظرة حطيط الزيات للحجاج.

5- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية**، ص160. المواقع: م1 = موقع الأدوات الصدور. م2 = موقع المبتدأ. م3 = موقع الذيل. م4 = موقع المنادى.

فقط عن اللفظة، بل هي في موضع ابتداء؛ أي موضوع مقطوع عما قبله ومستأنف".[1]

والعوامل الحجاجية الواردة في القول تقوم على توجيه الملفوظات الحجاجية الوجهة التي يريدها المتكلم، حيث يؤتى بها لخبر ينكره المخاطَب ويشكّ فيه؛ فيعمل المتكلم عبر استعانته بهذا العامل على رفع ذلك الشّكّ لما يملكه من قوة إنجازية تجعل المخاطَب منصرفا نحو نتيجة محددة غير قابلة للتأويلات ولتؤدي إلى حصر فعاليته الحجاجية في وجهة واحدة، "فالحصر المؤدّى بتركيب (لا... إلاَّ) يعمل باعتباره عاملا حجاجيا يقيّد الاحتمالات الحجاجية للجملة التي يتعلق بها".[2]

وما ينبغي الإشارة إليه إلى أنّ الفاعل (المنفذ) قد يخرج عن الأصل من حيث التموقع، فيتقدم عليه المفعول وذلك حين يكون المنفذ محصورا بإحدى أدوات الحصر، مثال ذلك قول فاطمة بنت الخطاب لأخيها عمر بعدما طلب منها أن تُعْطِيَه الكتاب (القرآن) حتى يقرأه، وكان معها خباب بن الأرت قال"أَعْطُونِي هَذَا الكِتَابَ الّذِي عِنْدَكُمْ فَأَقرؤه، فقالت: إِنَّكَ رِجْسٌ، ولاَ يَمَسُّهُ إلاَّ المُطَهَّرُونَ، فَقُمْ فاغْتَسِلْ".[3]

حيث تكون هذه البنية الحصرية على الشكل التالي:

[لا م1 إلاّ (يمس ف {الهاء} متق مف مح {المطهرون} منف فا بؤ حص)].

إنّ هذا النوع من البؤرة يقوم على العلاقة بين مكون مصرّح بنفيه (لاَ يَمَسُّ) ومكون مثبت ضمنيا (إلاَّ المُطَهَّرُون)، والمكون الفاعل في جملة (لاَ يَمَسُّهُ

1- عبد الرحمن حاج صالح، **البنى النحوية العربية**، ص214.

2- جاك موشلر، آن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص338.

3- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص103.

إلاَّ المُطَهَّرُون) توسط بينه وبين فعله مكون آخر هو المكون المفعول به (الضمير المتصل الهاء)، مسندة إليه الوظيفة التداولية المحور، مع الإشارة إلى أنّه قد يتوسط مكون آخر غير المفعول بين الفعل والفاعل في مثل: (عاد من السفر خالد)، حيث احتلّ الحدّ غير الوجهي(*) ص (من السفر) الحيز الموقعي بتوسطه بين الفعل والفاعل.

والفاعل في هذه البنية الحصرية يحتل الموقع الأخير في الجملة وهو بذلك المكون المبأّر. ويأخذ الضمير (الهاء) الوظيفة التركيبية (المفعول) والوظيفة التداولية (المحور) الذي توسط بين المحمول الفعلي والمكون المبأّر. مع العلم أنّ "وظيفة الفاعل تُسند إلى الحدّ الذي يشكل المنظور الرئيسي للوجهة التي تُقَدَّمُ انطلاقا منها الواقعة الدّال عليها محمول الحمل، بينما تُسند الوظيفة المفعول إلى الحدّ الذي يشكل المنظور الثانوي للوجهة التي تُقَدَّمُ انطلاقا منها الواقعة الدّال عليها محمول الحمل".(1) ففي الجملة السابقة الوجهة المقدّمة انطلاقا منها الواقعة (يَمَسُّ) تنقسم إلى قسمين اثنين: منظور رئيسي ومنظور ثانوي، حيث يشكل المنظور الرئيسي للوجهة في هذه الجملة الحدّ المنفذ (المُطَهَّرُونَ) ويشكل المنظور الثانوي الحدّ المتقبل (الضمير الهاء).

أمّا الجمل في البنيات الحصرية الداخلة عليها أداة الحصر (إنّما) "فإنّ المكون المحصور فيها يحتل وجوبا الموقع الأخير في الجملة، بينما في الجملة

*- الحدود غير الوجهية تأخذ حالاتها الإعرابية بمقتضى وظائفها الدلالية (الزمان، المكان، الحال، العلة وغيرها) ونقصد بالحالة الإعرابية؛ الإعراب الذي يُسند إلى المكونات فيما قبل المستوى الصرفي-الصوتي، وتتحقق هذه الحالة الإعرابية في السطح في شكل علامة إعرابية، كما يمكن ألاَّ تتحقق (إعراب مقدر). ينظر: أحمد المتوكل، **من البنية الحملية إلى البنية المكونية**، "**الوظيفة المفعول في اللغة العربية**"، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987،ص73.

1- أحمد المتوكل، **من البنية الحملية إلى البنية المكونية** "**الوظيفة المفعول في اللغة العربية**"، ص ص19-20.

المحصورة بالأداة المتقطعة (مَا... إلاّ)، فإن المكون مدخول (إلاّ) هو المحصور أيًّا كان موقعه في الجملة"،[1] في ما هو مثبت في الجملتين الآتيتين:

(أ)- ما أعطى المدير الجائزة إلا سعيدا.

(ب)- ما أعطى المدير إلا سعيدا الجائزة.

إذ إنّ الحصر في الجملة (أ) واقع على المكون (سعيدا) وفي الجملة (ب) على المكون (الجائزة). فللجملة الواحدة بؤرة واحدة، والبنية ذات الأداة المتقطعة، تجعل آخر مكون فيها هو البؤرة، حيث يقوم هذا العامل بحصر الإمكانات المتواردة على ملفوظ ما. فيقلص بذلك إمكاناته الحجاجية.

وفي سياق آخر، فإنّ الحصر (بإنّما) يدخل على الجمل المبأّرة برمتها، كما يدخل على الجمل المُبَأَّر أحد مكوناتها، والجملة:

"إِنَّمَا أَنْتَ خَطِيئَةٌ".[2]

تحتمل أنْ تكون البؤرة مسندة إلى المكون الواقع في آخرها الماثل في لفظة (خطيئة) أو يمكن أنْ تحتمل أنّ هذه البؤرة مسندة إلى الجملة برمتها (أنت خطيئة) ككل.

والحصر في البنية (إنّمَا أَنْتَ خَطِيئَةٌ) إثباتٌ للحكم وتأكيده؛ أي تؤكّد إثبات اقتراف المخاطَب لذنب عظيم وعن تعمد، خالف به تعاليم دينه، وليس شرطا أنْ تشير الخطيئة إلى ذنبٍ حسيٍّ، وإنما تشير كذلك إلى الفكرِ السيئ الذي يتصف به الموصوف (الحجَّاج). حيث إنّ المقصور عليه في الجملة(الخطيئة) والمقصور الضمير المنفصل (أنت) الذي يحيل إلى (الحجّاج)، فكان القصر في هذا المثال

1- أحمد المتوكل، **الوظيفة والبنية**، ص160.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص40. من مناظرة حطيط الزيات مع الحجاج بن يوسف.

من نوع (قصر موصوف على صفة)؛ بمعنى أنّ الموصوف لا تفارقه صفة الخطيئة ولا يقوم بسواها من الأعمال، ومن الجائز أن يشترك معه في الخطيئة سواه. ولو قال المخاطب (إنما خطيئة أنت) لكان التعبير أبلغَ في الذّم من الأولى؛ لأنّه حينئذ يكون المخاطَب وحده يستقل بالخطيئة ولا يشترك معه في ذلك أحدٌ، ويذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ الحصر (بإنّما) "لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته، ولكن لمن يعمله ويقر به".[1] والمخاطَب كان من الولاة المشهورين بالظلم والقسوة في المعاملة، ومقدام على سفك الدماء بأدنى شبهة، فكانت أفضل صيغة يؤتى بها لتثبيت الحجة وتأكيدها الحصر بأنها (بإنّما)، ودخولها على (أنت خطيئة) قد وجهه نحو نتيجة محددة وضيقة تتمثل في إثبات الحكم ونفيه عما سواه –مع أنّه كما أشرنا يجوز أن يشترك معه أحد آخر في هذه الصفة– ولتنبيهه على ما يجب عليه القيام به، وفي هذه الحجة توجيهٌ ضمنيٌّ بضرورة أنْ يتخلى المخاطَب على كل ما يقترفه من الخطايا والآثام، وهو ما يجعل الخطاب ذا طابع حجاجيّ، وليس لمجرد الإبلاغ والإخبار.

ويقع الحصر بـ: (إنّما) على المكون الأخير –كما ذكرنا سابقا–دون إمكان وقوعه على مكون آخر، ولو قال القائل: (إنما خطيئة أنت) لكان المكون المُبَأَّر هو الضمير المنفصل (أنت). ويقترح **تشومسكي** الناحية الصوتمية في تحديد البؤرة بقوله: "البؤرة هي المركب الذي يتضمن مركز التنغيم".[2] وعليه يتحدد التبئير في مستوى البنية السطحية على نحو ما هو في الملفوظات الآتية:

(1)– إِنَّمَا يَكُونُ الجَفَاءُ بَعْدَ المَعْرِفَةِ.[3]

1– عبد القاهر الجرجاني،**دلائل الإعجاز**، ص330.

2– ينظر: شكري المبخوت، **إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية**، ص347.

3– عبد الرحمن رأفت الباشا، **صور من حياة التابعين**، ص187. من حوار مسلمة بن دينار مع سليمان بن عبد الملك.

(2)- وَلَكِنِّي لَسْتُ أَقْضِي بِالظَّنِّ، وإِنَّمَا أَقْضِي بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ.[1]
(3)- إِنَّمَا أَقْتُلُ مَنْ شَقَّ عَصَا الجَمَاعَةِ.[2]

إن المكونات (بَعْدَ المَعْرِفَةِ) و(بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ) و(مَنْ الموصولية) هي العناصر المبأرة في المستوى السطحي، فالجملة (1) مثلا: (إنّما يكون الجفاء بعد المعرفة) محتواها القضوي هو (ما عرفتني قبل اليوم حتى أذكرك) وهو مقتضى مشترك مع الجملة (1) في بنيتها السطحية والبؤرة حسب هذا التمثيل هي "المحمول في القضية المهيمنة على البنية العميقة".[3]

والبنيات الحصرية (إِنَّمَا يَكُونُ الجَفَاءُ بَعْدَ المَعْرِفَةِ) و(وإِنَّمَا أَقْضِي بِشَهَادَةِ الشُّهُود) و(إِنَّمَا أَقْتُلُ مَنْ شَقَّ عَصَا الجَمَاعَةِ) يمكن أن نعبّر عنها بالأداة المتقطعة (ما... إلاّ) بالقول: (مَا يَكُونُ الجَفَاءُ إلاَّ بَعْدَ المَعْرِفَةِ) و(مَا أَقْضِي إلاَّ بِشَهَادَةِ الشُّهُود) و(مَا أَقْتُلُ إلاَّ مَنْ شَقَّ عَصَا الجَمَاعَةِ) وهما أعني؛ (الأداة المتقطعة) وَسْمٌ إعرابي للاختصاص الذي في البنيات: (يَكُونُ الجَفَاءُ بَعْدَ المَعْرِفَةِ) و(أَقْضِي بِشَهَادَةِ الشُّهُود) و(أَقْتُلُ مَنْ شَقَّ عَصَا الجَمَاعَةِ)؛ أي من غير تلك العوامل، وهي البنيات العميقة التي تتحدد بالإخبار وبالتالي تمثل البؤرة تخصيصا في الجملة، لأنّها تتوافق مع الخبر بما أنّه محط الفائدة.

وقد تكون البنية الحصرية بتقديم المعمولات على نحو ما هو في التراكيب من قبيل: (إِيَّاكَ أَعْنِي)؛ أي لا أعني إلاّ إياك، ويظهر أيضا عند التأصيل لمقام عبادة الله وتوحيده في قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ».[4] بتقديم اللفظة المركبة (إِيَّاكَ) على المحمول الفعلي (نَعْبُدُ)، وهذا التقديم احتوى طاقة دلالية يناسب مقام

1- المصدر السابق، ص119. من مناظرة شريح القاضي لجماعة من الرجال.
2- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص63. من مناظرة الحجاج لسعيد بن جبير.
3- ينظر:شكري المبخوت، **إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية**، ص348.
4- سورة الفاتحة، الآية 05.

العبودية، فمن دون الحصر تكون العبادة لله ولغيره، بمعنى أنّ هذا الحصر قد قصر تحقيق العبودية على الله وحده دون سواه. ولو قال: (نعبدك) لتضمن إثبات العبادة لله، لكنّه لا يتضمن نفي عبادة غيره، أمّا بالحصر فقد تضمن إفراده بالعبادة؛ أي لا نعبد إلاّ إياك.

وإذا كان ترتيب المكونات داخل الجملة الفعلية قائماعلى البنية الرتبية الأصلية: ف فا مف (ص)،(*) فإنّه من الجائز أن يحدث تغيّيرًا في هذا الترتيب لأسباب تداولية، فيتقدم أحد المكونات على الفعل، مثلا تقديم المفعول به فتكون بنية بؤرية. ومن النماذج التي أتى فيها هذا النوع من البنيات الحصرية قول معاوية بن أبي سفيان: "يَا مَعْشَرَ المُهَاجِرِينَ وَبَقِيَّةَ الشُّورَى فَإِيَّاكُمْ أَعْنِي وَإِيَّاكُمْ أُرِيدُ".(1)

إنّ الوظيفة التداولية المسندة إلى المكون (إِيَّاكُمْ) المتقدم على الفعلين المحمولين (أَعْنِي، أُرِيدُ) هي بؤرة حصر، حيث يرد هذا المكون منبورا، "و ما يحدد النّبر هي الوظيفة التداولية التي يحملها المكون، وما يُنْبَرُ هو كلُّ مكوّن حامل إمّا لمعلومة جديدة (إمّا بالنسبة المتكلم أو بالنسبة إلى المخاطَب) أو لمعلومة مجادل في ورودها"،(2) ونذكر بالخصوص المكون الحامل الوظيفة التداولية المحور والمكون الحامل للوظيفة التداولية البؤرة. وثمة اختلاف واضح في درجات النّبر، فإذا نبرتَ في صدر الجملة دلّت على معنى وإذا نبرتَ في موقع آخر دلّت على معنى آخر، ففي قول عقيل بن أبي طالب لمعاوية: "إِيّانَا تُعَيِّرُيَا مُعَاوِيّةُ".(3) حيث يتجلى النّبر في المكون (إِيّانَا) الدال على بؤرة الحصر

*- يمثل الرمز (ص) حيز موقعي؛ أي يتضمن (ص) أكثر من موقع واحد.

1- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص47.

2- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "البنية التحتية أو التمثيل الدلالي التداولي"**، ص43.

3- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج4، ص91.

من خلال الضغط على مقطعه فيجعله أبرز في السمع وأوضح، والنّبر عند **ماريو باي** (MarioPei)؛ معناه "أنّ مقطعا من بين مقاطعَ متتابعةٍ يعطي مزيدا من الضّغط أو العلّو".[1] ولو قال المتكلم في الملفوظ السابق (مَا تُعَيِّرُ إِلاَّ إِيَّانَا) لكان النّبر أضعفَ لأنّه حينئذ تكون المعايرة لهم ولغيرهم، أمّا تقديم المكون (إِيَّانَا) فدلّ على حصرِ المعايرةِ وتخصيصِها لبني هاشم الذين قصدهم معاوية. و"بإسناد النبر والتنغيم إلى المكون المُبَأَّر والحمل يتمّ الحصول على بنية مكونية تُشَكَّلُ ما قبل التمثيل الصوتي للجملة".[2]

ولابُدَّ من الإشارة في هذا المقام إلى الفرق بين النبر والتنغيم، فإذا كان الأول يقصد به إبراز الصوت على مقطع من الكلمة لإفهام السامع، فإنّ التنغيم يدلّ على ارتفاع في ذلك الصوت وانخفاضه لمقامات تؤدى فيه؛ أي تنويع الأداء في المتلفظ به حسب مقتضيات الأحوال والظروف التي تحيط به، فمدلول الاستفهام (مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ؟) يختلف عن مدلول التعجب في: (مَا أَجْمَلَ السَّمَاءَ!) ومدلول المحمول الفعلي (أَفَلَ)؛ بمعنى غاب واستتر، يخالف مدلول أداة العرض (أفلا)، التي ترد على سبيل الاستفهام الإنكاري أو على سبيل التبكيت والتحذير. والملاحَظ أنّ تغيُّر التنغيم في البنية قد يتبعه تغيّر في المعنى وما يصاحب هذه البنية من معانٍ ودلالاتٍ، ونستحضر في هذا السياق قصة أبي بكر الصديق وبائع الثوب: (نظر أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى رجل يبيع ثوبا، فقال له: أتبيع الثوب؟ قال: لا عافَاكَ اللهُ! قال: لَقَدْ عَلِمْتُمْ لَوْ تَتَعَلَمُونَ. قل: لا، وعَافَاكَ اللهُ".[3]

1- ماريو باي، **أسس علم اللغة**، تر: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط8، 1998، ص93.

2- أحمد المتوكل، **من البنية الحملية إلى البنية المكونية"الوظيفة المفعول في اللغة العربية"**، ص07.

3- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج2، ص322.

فالتنغيم الوصلي من دون إثبات الواو بين حرف النفي وفعل الدعاء جعل القول في مقام الدعاء على المخاطَب والأصح استعمال الواو فاصلة بين العنصر الثاني (لا) والعبارة الحملية (عافَاكَ اللهُ)، لأنّ هذه الواو ضرورية لإزالة اللّبس.

وبوجه عام يسند النّبر إلى "المكون الحامل للوظيفة التداولية البؤرة، أما التّنغيم فيسند إلى الجملة ككل على أساس القوة الإنجازية التي تواكبها (إخبار، استفهام...)".[1]

والحاصل؛إنّ البؤرة بؤرتان: (بؤرة جديد) و(بؤرة مقابلة)، حيث تّسند (بؤرة الجديد) إلى المكون أو (الحمل برمته) الحامل للمعلومة غير المعروفة لدى المخاطَب، وتُسند (بؤرة المقابلة) إلى المكون أو (الحمل برمته) الحامل للمعلومة المتردّد في ورودها أو المنكر لها.

4-2- الوظائف التداولية الخارجية

يتمّ الإسناد في الوظائف الخارجية إلى مكونات تتموقع خارج الحمل، وقد أشار **سيمون ديك** إلى أنّ "النص ينقسم إلى مكون نواة وهو (الجملة) ومجموعة من المكونات: (المبتدأ) و(الذّيل) و(المنادى) و(الفواتح) وأنواع العناصر الاعتراضية".[2] وسنركز في هذا الصنف من الوظائف عن مكون المبتدأ ($م_2$) ومكون الذيل ($م_3$) ومكون المنادى ($م_4$)، وهذه المكونات الخارجية في نظرية النحو الوظيفي هي "المكونات التي لا تنتمي إلى الجملة ذاتها؛ أي المكونات التي لا يمكن أن تُعَدّ موضوعات لمحمول الجملة ولا لواحق له".[3] على اعتبار أنّ الموضوعات هي حدود دالة على (المنفذ والمتقبل والمستقبل) وحدود أخرى تأتي

1- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "البنيةالتحتية أو التمثيل الدلالي التداولي"**، ص228.

2- أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، ص104.

3- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي"**، ص226.

لواحق كالمكون المكاني والمكون الزماني ومكون الحال وغيرها، ولا يتعدى دورها تخصيص الواقعة.

ويمكن القول "إنّ الوظائف الخارجية (المبتدأ، الذيل، المنادى) لخارجيتها لا تقع في حيز مخصص الجملة π ولا تتأثر بما يحصل من تغيير في مستوى هذا المخصص".[1] وقد ميّز أحمد المتوكل المكونات الخارجية عن المكونات الداخلية بالنظر إلى رتبتها بقوله "إنّ المكونات الخارجية تأخذ رتبتها بمقتضى وظيفتها التداولية؛ إذ لا وظيفة تركيبية ولا وظيفة دلالية لها بحكم أنّها ليست موضوعات ولا لواحق، كما تأخذ هذه المكونات مواقع قارة، فالمبتدأ يتقدم على الجملة والذيل يتأخر عنها في حين يحتل المنادى الموقع المتقدم على موقع المبتدأ أو الموقع الموالي لموقع الذيل".[2] وفي تمييزه بين المبتدأ أو الذيل في نظرية النحو التوليدي والتحويلي يقول: "يُعَدُّ المكونان اللذان نصطلح على تسميتهما هنا (مبتدأً) و(ذيلاً) مكونا واحدا مفكّكا إلى اليمين تارة وإلى اليسار تارة أخرى، ويعتبر هذان المكونان في نظرية النحو الوظيفي مكونين متمايزين لهما وظيفتان تداوليتان مختلفتان تماما، فالمبتدأ مكون دال على مجال الخطاب، في حين أنّ الذيل مكون يدلّ على معلومة واردة للتّبيين أو التّعديل أو التّصحيح بالنظر إلى معلومة تتضمنها الجملة"؛[3] أي إنّ المبتدأ يحدد مجال الخطاب بالنسبة لما يأتي بعده، وللتوضيح نورد المثال الآتي:

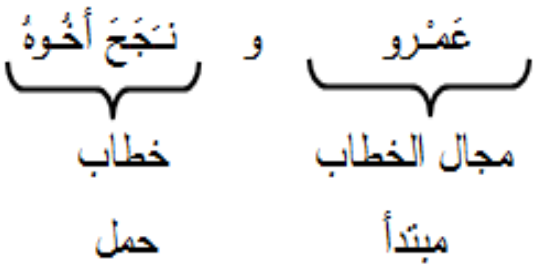
* عَمْرُو نَجَحَ أَخُوهُ.

حيث:

1- أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، ص ص50-51.

2- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي"**، ص226.

3- المرجع نفسه، ص ص226-227.



أمّا الذّيل فإنّ المتكلم ينشئ الخطاب أو الحمل أولا ثم يضيف إليه التوضيح أو التعديل أو التصحيح.

وسنحاول في هذا المقام رصد المكونات الخارجية مركزين الحديث على ما نراه منها أساسيا.

4-2-1- وظيفة المبتدأ

تبنّى **أحمد المتوكل** ما اقترحه **سيمون ديك** بخصوص المبتدأ حيث يقول: "المبتدأ هو ما يحدد مجال الخطاب، الذي يعتبر الحمل بالنسبة إليه واردا".[1] ولْنأخذْ مثالين توضيحيين لهذا التعريف من مناظرة سعيد بن جبير للحجاج بن يوسف.

مثال 1: "قال الحجاج: أَخْبِرنِي مَا لَكَ لَمْ تَضْحَكْ قَطُّ؟ قال: لَمْ أَرَ شَيْئًا يُضْحِكُنِي، وكَيْفَ يَضْحَكُ مَخْلوقٌ مِنْ طِينٍ والطِّينُ تَأْكُلُهُ النَّارُ...".[2]

إنّ بنية (الطِّينُ تَأْكُلُهُ النَّارُ) تتركب من ركنين أساسيين:

- حمل (تَأْكُلُهُ النَّارُ).
- ومبتدأ (الطِّينُ).

1- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص115.

2- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج2، ص61.

والمكون المتصدر في البنية يأخذ الوظيفة التداولية المبتدأ، حيث المكون (الطِّينُ) يحدد مجال الخطاب الذي يَعُدُّ فحوى الجملة التي تليه واردة بالنسبة إليه، فمجال الخطاب هو المكون (الطِّينُ)، وتُعدّ الجملة بعده (تَأْكُلُهُ النَّارُ) واردة، والمكون (الطِّينُ) مكون خارجي بالنسبة إلى الحمل ولا يحمل وظيفة دلالية ولا وظيفة تركيبية وإنّما يحمل وظيفة تداولية فحسب (المبتدأ).

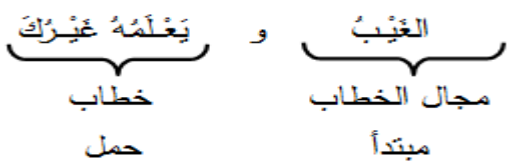
مثال 2: "قَالَ الحَجَّاجُ: شَقِيْتَ وشَقِيَّتْ أُمُّكَ. قَالَ سَعِيدٌ: الغَيْبُ يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ".[1]

في البنية (الغَيْبُ يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ) لا يشكل المبتدأ بخلاف الوظائف الداخلية كالبؤرة والمحور موضوعا من موضوعات الحمل، وجملة (يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ) هي البؤرة كون المكون المبتدأ (الغَيْبُ) خارج عن الحمل (يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ) ولم يشمله مجال التبئير، والمكون (الغَيْبُ) الحامل للوظيفة التداولية (المبتدأ) يحمل معلومة يتقاسم معرفتها كل من المتكلم (سَعِيدٌ) والمخاطَب (الحَجَّاجُ)، ولا يمكن أن يكون المكون (الغَيْبُ) بؤرةً، لأنّ الأخيرة تحمل معلومة غير معروفة لدى المخاطَب وهي المعلومة المراد إبلاغها، ويمكن التمثيل للبنيتين السابقتين على الشكل الآتي:

مثال 1: الطِّينُ تَأْكُلُهُ النَّارُ.

مثال 2: الغَيْبُ يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ.

1- المصدر السابق، ص61.



وتتألف البنيتان من ركنين أساسيين:

– المبتدأ (الطِّينُ، الغَيْبُ).

– الحملان (تَأْكُلُهُ النَّارُ، يَعْلَمُهُ غَيْرُك)، المتضمّنان للمحمول (تَأْكُلُ، يَعْلَمُ)، ومنفذ فاعل (النَّارُ، غَيْرُك) وضمير يربطهما إحاليا بالمبتدأ، ويتخذ هذا الضمير داخل الجملة وضع المتقبل المفعول (محور).

وعلى الرغم من علاقة الورود بين مجال الخطاب والتلفظ بالجملة التي تحمل فحوى الخطاب، إلاّ أنّ المبتدأ يشكل مكونا خارجيا بالنظر إلى الجملة التي تليه، ويوضح **أحمد المتوكل** جملة من روائز خارجية المبتدأ يقول: "لا يشكل هذا المكون متعلقا من متعلقات المحمول فهو ليس موضوعا ولا لاحقا؛ ويترتب عن ذلك أنّه لا يأخذ ما تأخذه المكونات الداخلية من وظائف دلالية وتركيبية، إضافة إلى أنّ المبتدأ يتموقع خارج حيّز القوة الإنجازية التي لا تنصب إلا على الجملة التي تليه".[1] وهذا معناه أنّه لابُدّ من استحضار مبدأ الورود، ومن غيره تكون الجملة لاحنة كما يتضح من لحن التركيب (زيد أكلته)، فمجال الخطاب (زيد) لا يَعُدُّ فحوى الجملة التي تليه واردة بالنسبة إليه.

وإذا كان المكون المبتدأ يتموقع خارج الحمل، وهو كذلك مكون دال على مجال الخطاب، فإنّه من الضروري أيضا أن يكون متعلقا بذلك الخطاب من حيث وروده، وفهم وظيفته في الجملة يعتمد على استحضار الموقف الكلامي باعتبار المبتدأ وظيفة تداولية، ويقدم **أحمد المتوكل** تبريرين اثنين لتداولية المبتدأ بقوله: "إنّ المبتدأ يشترك مع الوظائف التداولية الأخرى (كالمحور، والذيل، والبؤرة...)

1– أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، ص106.

في الخاصية التي تميزها عن كل من الأدوار الدلالية والوظائف التركيبية، وهي أنّها مرتبطة بالمقام؛ أي إنّ تحديدها لا يمكن أن يتمَّ إلاّ انطلاقا من الوضع التخابري القائم بين المتكلم والمخاطَب في طبقة مقامية معينة، وتتحدد هذه العلاقة في إطار معارف المتكلم حول العالم الخارجي".[1] ففي جملة من قبيل (أمَّا خَالِدُ بْنُ الوَلِيدِ فَإِنَّ إِسْلاَمَهُ كَانَ نَصرًا لِلْمُسْلِمِينَ) يعتبر حمل (فَإِنَّ إِسْلاَمَهُ كَانَ نَصرًا لِلْمُسْلِمِينَ) واردا بالنسبة للمكون المبتدأ (خَالِدُ بْنُ الوَلِيدِ) لكونِ إسلامِ خالدٍ قد حقق انتصارات هائلة وبراعته في قيادة جيوش المسلمين، في مقابل هذا تعتبر الجملة: (أمَّا أَبُو جَهْلٍ فَقَدْ كَانَ ذَائِدًا عَن رَسُولِ اللهِ فِي نَشْرِ دَعْوَتِهِ) لاحنة، ولا يمكن إرجاع لحنها إلاّ لعدم ورود حمل (فَقَدْ كَانَ ذَائِدًا عَن رَسُولِ اللهِ فِي نَشْرِ دَعْوَتِهِ) على أبي جهل لعدم دفاع هذا الكافر عن رسول الله في نشر الدعوة.

ومن الجمل اللاّحنة أيضا التي لا يكون فيها الحمل واردا بالنسبة لمجال الخطاب، ومن ثمّ عدم وجود علاقة بين المبتدأ والجملة التي تليه، قولك مثلا: (السيارة تفتحت أكمامها) أو (الوردة نجا سائقها من الموت) في مقابل العلاقة بين المبتدأ والجملة التي تليه بقولك: (السيارة نجا سائقها من الموت) و(الوردة تفتحت أكمامها). ومن أمثلة ما ورد في الموروث العربي:

> "أنّ عمر بن الخطاب قال لأعرابي: أَخَلِيفَةٌ أَنَا أَمْ مَلِكٌ، فَإِنْ كُنْتُ مَلِكًا فَهَذَا أَمْرٌ عَظِيمٌ. قال: يَا أَمِيرَ المُؤمِنِينَ إِنَّ بَيْنَكُمَا فَرْقًا. قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: الخَلِيفَةُ لاَ يَأْخُذُ إِلاَّ حَقًّا، وَلاَ يَضَعُهُ إِلاَّ فِي حَقٍّ، وَأَنتَ بِحَمْدِ اللهِ كَذَلِكَ والمَلِكُ يَعْسِفُ النَّاسَ فَيَأْخُذُ مِنْ هَذَا ويُعْطِي هذا، فسكت عمر".[2]

1- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص116.

2- جلال الدين السيوطي، **كتاب المحاضرات والمحاورات**، ص72.

ينتج من البنية (الخَلِيفَــةُ لاَ يَأْخُــذُ إِلاَّ حَقًّــا) أنّ المكــون المبتــدأ (الخَلِيفَــةُ) هــو مجال الخطاب مرتبط بالحمــل (لاَ يَأْخُــذُ إِلاَّ حَقًّــا)، وعلــى الــرغم مــن خارجيتــة الوظيفية، إلاّ أنّ هناك ارتباطًا يظلّ بينهما حيث يتمثــل الــرّابط فــي: رابــطٌ تــداوليٌّ؛ وهو علاقة الورود، بكون ورود الحمل (لاَ يَأْخُــذُ إِلاَّ حَقًّــا) بالنســبة لمجــال الخطــاب (الخَلِيفَةُ) والمقصود من بنية الحصر، أنَّ الخلافــة والحكــم قائمــان علــى الاســتقامة وعلى الحق، فالخلفاء خلفوا رسول الله وهم يقومون مقامه، ويكون لهــم مــا كــان لــه من العدل وإعطاء كل ذي حقّ حقّه، وهذا هــو الفــرق الــذي قصــده الأعرابــي فــي محاورته لعمر بن الخطاب كون الخليفة هــو نمــوذج للحكــم الراشــد ولــيس نمــوذج للحكم الملكي الذي كان سائدا عند الأعاجم.

ورابطٌ ثانٍ بنيويٌّ يتمثل فــي وجــود الضــمير داخــل الجملــة يحكمــه إحاليــا المكون المبتدأ، الذي وبحكم وظيفته التداولية يأخذ الحالــة الإعرابيــة (الرفــع) ويؤكــد **أحمد المتوكل** "أنَّ اعتبار عبارة ما عبــارة إحاليــة إذا كــان المخاطــب قــادرا علــى التعرف على ما تحيل عليه العبارة؛ أي إذا كانــت المعلومــات التــي تحملهــا العبــارة كفيلة بجعل المخاطب يهتدي إلى المحــال عليــه المقصــود".[1] وتُعَــدُّ الجملــة لاحِنــةً إذا كان المبتدأ نكرة، لأنّ الأصل في المبتــدأ أن يكــون اســما معروفــا، فــلا معنــى للحديث عن المجهول، والإخبار عن المجهول لا يفيد، ذلــك أن "مــن مقومــات نجــاح عملية التخاطب نفســها أن يتفــق المــتكلم والمخاطَــب علــى مجــال التخاطــب، وأن يتعرف المخاطَب على ما سَيُحَدَّثُ عنه قبل أن يُحــادَث".[2] وفــي محــاورة الأعرابــي السابقة لعمر بن الخطاب، كان الخليفة عمر عارفا بكل مــا تحيــل إليــه العبــارة، فــي محتواها القضوي، فالخلافة عنــده أمــر عظــيم بــالغ الســوء والخطــورة، وكانــت

1- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص119.

2- المرجع نفسه، ص120.

الجملة الحملية (لاَ يَأْخُذُ إِلاَّ حَقًّا) الحاملة لوظيفة البؤرة، كفيلة بجعل الخليفة يهتدي إلى كل ما أشار إليه المتكلم بالتزامه الصمت واقتناعه بالحجة المعروضة، فالخلافة ليست كلامًا يقال ولا لقبًا يُدّعى، وإنّما هي نظامٌ يحرس الدين ويسوس الدنيا.

"تنغيميًّا، يشكل المبتدأ وحدة مستقلة يفصل بينها وبين الجملة وقف يرمز إليه في الكتابة بالفاصلة"،[1] كما هو الشأن في الجمل السابقة:

- الطِّينُ، تَأْكُلُهُ النَّارُ.
- الغَيْبُ، يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ.
- الخَلِيفَةُ، لاَ يَأْخُذُ إِلاَّ حَقًّا.

ولا يعني هذا الاستقلال بين المبتدأ (الطِّينُ، الغَيْبُ، الخَلِيفَةُ) والحمل (تَأْكُلُهُ النَّارُ، يَعْلَمُهُ غَيْرُكَ، لاَ يَأْخُذُ إِلاَّ حَقًّا) انعدام الارتباط بينهما، فعلى الرغم من خارجية المبتدأ، فإنّه يظلّ في علاقة ترابطية بالجملة التي تليه؛ الجملة الحملية، فيتطلب المبتدأ رابطا يربطه بالجملة التي تأتي بعده، فيكون رابطا بنيويا كالضمير داخل الجملة يحكمه إحاليا المكون المبتدأ وهذا الضمير قد يرد ظاهرا متصلا وقد يرد خلاف ذلك مستترا، ويكون رابطا تداوليا يتمثل في علاقة الورود.

والجمل –عموما– هي هياكل من الأنساق النغمية ذات أشكال محددة وتنغيمها يفهم من معانيها، فهو؛ أي (التنغيم) لا يمدّ السطح بالتفسير الدلالي إنّما يتعداه إلى المستوى العميق كاشفا عن البنية العميقة، إنّه حقيقة صوتية في تأويل المعنى وفي توجيه الإعراب، ويتساءل **أحمد المتوكل** "عمّا إذا كان التنغيم مرتبطا

1– أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، ص106.

بالنمط الجملي (صيغة الجملة الصورية: استفهام، خبر، أمر، تعجب...) أم بفحوى الجملة الإنجازي. وفي الحالة الثانية يجدر التساؤل عن المحدّد للتنغيم أهي القوة الإنجازية الحرفية أم القوة الإنجازية المستلزمة أم هما معا؟".[1]

إنّ بعض الجمل تدل صيغتها على القوة الإنجازية الحرفية، كسؤال النبي صلى الله عليه وسلم لليهود "هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سُمًّا؟ قَالُوا: نَعَمْ".[2] وقد تحمل الجملة قوة إنجازية تختلف تماما عن القوة الإنجازية الحرفية التي تدل عليها الصيغة، كقول معاوية بن أبي سفيان لأحد أصحاب عليّ رضي الله عنه وهو جارية بن قدامة: هَلْ أَنْتَ إِلاَّ نَحْلَةٌ ضَعِيفَةُ البَدَنِ ضَيِّقَةُ البَهَاءِ؟ وهذا استفهام لا يحتاج إلى إجابة، فعلى الرغم من وجود قرينة لفظية دالة على الاستفهام، الأداة (هل) إلاَّ أنّ قوتها الإنجازية المقامية هي (النفي) وهو نوع من الخرق الدلالي أو صورة من صور الانزياح اللغوي، وهذه الظاهرة هي ما اصطلح على تسميته بـ(الاستلزام الحواري) أو الفعل اللغوي غير المباشر، وفيها تُنقل الجملة من صورة نحوية إلى صورة نحوية أخرى بواسطة تنغيم خاص تؤدّى به، والقوة الإنجازية المستلزمة هي قوة تأخذها الجملة في طبقات مقامية معينة، ولا يمكن أن نماثل من حيث التأويل الدلالي بين الجملتين السابقتين لدلالة الأولى على الاستخبار ودلالة الثانية على القوة الإنجازية (النفي).

ومثل هذه البنيات ترد في مقام النفي لا السؤال المحضّ على اعتبار أنّ المراد بالجملة (هَلْ أَنْتَ إِلاَّ نَحْلَةٌ ضَعِيفَةُ البَدَنِ ضَيِّقَةُ البَهَاءِ؟) تعريضُ المتكلمِ للمخاطَب وإشعاره بالنقص، وهو تلميحٌ من غير تصريح؛ أي عدول المتكلم عن التصريح بالذم والاحتقار. والبنية ذات قوة إنجازية مستلزمة مقاميا أي (النفي)،

1- أحمد المتوكل، **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية"البنيةالتحتية أو التمثيل الدلالي التداولي"**، ص44.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص80.

وهذه القوة تمنع من أن تؤوّل العبارة على أساس أنّها تحمل قوة إنجازية أخرى غير النفي، وهذا بخلاف البنية (هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سُمًّا؟) حيث تنحصر فيها الحمولة الإنجازية في مجرد قوتها الإنجازية (السؤال) على اعتبار أنّ القوة المستلزمة (النفي) تتطلب من المخاطَب القيام بعمليات ذهنية استدلالية كي يستنتج ما المقصود من الكلام.

ومثل هذه الجمل حين يدلّ تنغيمها لمجرد السؤال يختلف تنغيمها حين ترد مستلزمة حواريا لقوة إنجازية أخرى، وهنا يمكننا الإجابة عن تساؤل **أحمد المتوكل** عن المحدّد للتنغيم أهي القوة الإنجازية الحرفية أم القوة الإنجازية المستلزمة، أم هما معا؟ فالإجابة هي أنّ إسناد التنغيم فيما تعلق بالجملة الاستفهامية مثلا، ليس مرتبطا بالقوة الإنجازية الحرفية (السؤال) فقط، بل كذلك بالقوة الإنجازية المستلزمة حواريا. و"كلتاهما تحددان الخصائص الدلالية والتركيبية والتنغيمية للجملة".[1]

وبقي أن نشير في الأخير إلى أهم الخصائص التي تميّز المبتدأ عن البؤرة، إذ في هذا النسق من البنيات يمكن أن تلتبس وظيفة المبتدأ بوظيفة البؤرة، "تشارك البؤرة المبتدأ في حالة تصدر المكون المُبَأَّر، كما يأتي في بعض الجمل معرفة نحو: (زَيْدًا لَقَيْتُ –عَمْرًا أَعْطَى زَيْدًا الكِتَابَ)، بالإضافة إلى أنّ الحالات الإعرابية التي يمكن أن يأخذها المكون المبأر المتصدر للجملة حالة الرفع في نحو: (أَمُنْطَلِقٌ زَيْدٌ –أَرَجُلٌ فِي الدَّارِ)".[2]

وتكفي الإشارة السريعة إلى أنّ ما يخالف بين وظيفتي المبتدأ والبؤرة أكثر مما يؤالف بينهما، يقول **أحمد المتوكل:** "تحدد البؤرة بأنّها الوظيفة التي تلحق

1– أحمد المتوكل، **دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي**، ص173.

2– أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص138.

بالمكون الذي يحمل المعلومة الجديدة؛ أي المعلومة التي لا تُعتبر بالنسبة للوضع التخابري بين المتكلم والمخاطب داخلة في نطاق المعرفة المشتركة، وعليه تحمل معلومة غير معروفة لدى المخاطب هي بالذات المعلومة المقصود إبلاغها إياه نحو: زَيْدًا رَأَيْتُ. بخلاف المبتدأ الذي يتضمن المعلومة التي يحملها داخلة حتما في نطاق المعرفة المشتركة؛ أي إنّها معلومة يتقاسمها وجوبا المتكلم والمخاطَب في نحو الجملة: زَيْدٌ، رَأَيْتُهُ".[1]

وقد أشرنا في موضع سابق أنّ البؤرة وظيفة داخلية بخلاف المبتدأ الذي يأخذ الوظيفة الخارجية، وأهمية هذه الجزئية تكمن في أنّ "المكون المُبَأَّر يشكل على مستوى البنية المحمولية موضوعا من موضوعات المحمول فيأخذ بمقتضى ذلك وظيفة دلالية ووظيفة تركيبية، وزيادة على هذا فإنّ المكون المبَأَّر حين يرد في أول الجملة يحتل الموقع الداخلي (م∅) وهو بذلك يباين من حيث الموقع المبتدأ الذي يحتل الموقع الخارجي (م2)، ومن حيث الحالة الإعرابية يأخذ المكون المُبَأَّر بمقتضى الوظيفة التركيبية التي تلحق به، فهو مرفوع إذا كان فاعلا، نحو: أَرَجُلٌ فِي الدَّارِ؟ ومنصوب إذا كان مفعولا نحو: زَيْدًا صَافَحْتُ، في حين أنّ المبتدأ يأخذ حالته الإعرابية من حيث هو مبتدأ؛ أي بحكم وظيفته التداولية نفسها".[2]

4-2-2- وظيفة الذيل

يقترح **سيمون ديك** تعريفا لوظيفة الذيل أورده **أحمد المتوكل** بقوله: "يحمل الذيل المعلومة التي توضح معلومة داخل الحمل أو تعدلها".[3] غير أنّ المتوكل

1- المرجع السابق، ص ص138-139.

2- المرجع نفسه، ص ص139-141.**الموقع الداخلي (م∅)**= موقعالمحور أو اسم الاستفهام أو مكون مُبَأَّر.

3- المرجع نفسه، ص147.

أكّد على وجودِ دورٍ آخرَ يقوم به المكون الـذي يتمثـل فـي دور التصـحيح، ويتضـح أنّ هذا الدور نابعٌ من وجوده في البنيـات الإضـرابية علـى نحـو الجملـة: جَـاءَنِي زَيْدٌ، بَلْ خَالِدٌ. ويتعين حينئذ تعـديل تعريـف **سـيمون ديـك** وفـق المنظـور الآتـي: "الذيل وظيفة تداولية تُسند إلى العبارة التي تـرد بعـد تمـام الجملـة وتحمـل معلومـة مقصودا بها إمّا تدقيق معلومة واردة في الجملة أو تعديلها أو تصحيحها".[1]

انطلاقا من تعريف **المتوكل**، وبما أنّ الذيل مكـون تـداوليّ خـارج عـن نطـاق الحمل، فإنّ وظيفته تتوضح فـي عمليـات مختلفـة لإنتـاج الخطـاب، حيـث تتشـكل بنياته في طبقات مقامية معينة، وقد ميّـز **المتوكـل** بـين ثلاثـة أنـواع مـن البنيـات الذيلية هي: (ذيل التوضيح) و(ذيل التعديل) و(ذيل التصحيح).

وتتمثل وظيفة هذا المكون عند النحاة العرب فـي مجيئـه علـى صـور تركيبيـة مختلفة: كوظيفة المبتدأ المؤخر في صورة الجملة: (أَبُـوهُ مُسَـافِرٌ، زَيْـدٌ). أو وظيفـة البدل نحو: أَعْجَبَنِي سَعِيدٌ، اِجْتِهَادُهُ، أو كوظيفة المضـرَب بـه نحـو الجملـة: عَـاوِنِ المُحْتَاجَ بَلِ الضَّعِيفَ، وهذه البنيات الثلاثة تحمل وظيفة تداوليـة واحـدة هـي وظيفـة الذيل، حيث لا يرد هذا المكون إلاّ متأخرا عن الجملـة، كمـا يظـل مرتبطًـا بالحمـل أكثر من المكونين الخارجين الآخرين (المبتدأ والمنادى).

* ذيل التوضيح: يتعيّن في هذا الدور أن يطـابق ذيـل التوضـيح العمليـة الخطابيـة الآتية: "يعطي المتكلم معلومة (م) ثم يلاحظ أنّهـا ليسـت واضـحة الوضـوح الكـافي، فيضيف المعلومة ($م_1$) إزالة للإبهام".[2] في مثل قولك:

قَلْبُهُ مُؤْمِنٌ، مُحَمَّدٌ.

1- أحمد المتوكل، **آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي**، ص107.

2- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص147.

في هذه البنية، يضيف المتكلم المعلومة التي يحملها المكون الذيل (مُحَمَّدٌ) لإزالة إبهام الضمير (الهاء) في قَلْبُهُ، فالمعلومة (م) ليست المقصودة بالحكم كونها معلومة ليست واضحة، فتأتي المعلومة (م1) لإزالة ذلك الالتباس عن الضمير وهي المقصودة بالحكم دون الذي قبله، وتكفي الإشارة أيضا، أنّ ذلك التوضيح يقابله في الدرس النحوي العربي ما يسمى (المبتدأ المؤخر).

* ذيل التعديل: يطابق هذا الذيل عملية إنتاج الخطاب الآتية: "يعطي المتكلم المعلومة (م) ثم يلاحظ أنّها ليست بالضبط المعلومة المقصود إعطاؤها، فيضيف المعلومة (م1) التي تعدّلها".[1] ومن الشواهد الحاضرة في المناظرة المتعلقة بوظيفة ذيل التعديل: أنّ قريشا عرفت أنّ وفود العرب ستقدم عليهم، فرأت أنّه لابُدّ من كلمة يقولونها للعرب في شأن محمد صلى الله عليه وسلم حتى لا يكون لدعوته أثر في نفوس العرب، فاجتمعوا إلى الوليد بن المغيرة فقالوا له: نَقُولُ شَاعِرٌ. قال: عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ، فمَا هُوَ بِالشِّعْرِ".[2]

ففي بنية (عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ) تضاف المعلومة التي يحملها المكون (رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ) لتعديل المعطى الذي يحمله المكون (الشِّعْرَ) ويربط هذا الذيل بالحمل، لكونه يحاكي في إعرابه المكون الحملي الذي يعدّله، فالمكون (رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ) يأخذ الحالة الإعرابية (النصب) كما أخذه المكون (الشِّعْرَ).

* ذيل التصحيح: ويطابق العملية الخطابية الآتية: "يعطي المتكلم المعلومة (م) ثم ينتبه إلى أنّها ليست المعلومة المقصود إعطاؤها فيضيف المعلومة (م1) قصد تصحيحها؛ أي (إحلال معلومة أخرى محلها)".[3]

1- المرجع السابق، ص148.

2- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص82.

3- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص148.

وقد ترد المعلومة المعطاة من المتكلم اسما مفردا وقد ترد جملة، فوروده اسما على نحو: صَافَحْتُ سَعِيدًا بَلْ خَالِدًا. في هذه الجملة أضيفت المعلومة (خالدا) لتصحيح المعلومة التي تحملها المعلومة (سعيدا).

أمّا وروده جملة، فلْنأخذْ ما ورد في مناظرة الصحابي عدي بن حاتم –ابن حاتم الطائي– لمعاوية بن أبي سفيان. قال معاوية: مَا أَبْقَى لَكَ الدَّهْرُ مِنْ حُبِّ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ؟ قَالَ: كَحُبِّ أُمِّ مُوسَى إِذْ أَلْقَتْهُ فِي اليَمِّ وعَدُوَهُ فِرْعَوْنَ، ثم قالَ: حُبِّي وَاللهِ لَهُ شَدِيدٌ لاَ يقلُّ بَلْ يَزِيدُ...".[1]

في جملة (حُبِّي وَاللهِ لَهُ شَدِيدٌ لاَ يقلُّ بَلْ يَزِيدُ) أضيفت المعلومة (م1) الذيل الواقعة فعلا لتصحيح المعلومة (م) التي تحملها العبارة (لا يَقِلُّ) ويختص العامل (بَلْ) بالظهور في بنيات إضرابية، كونه رابطا بين حجتين، فتكون نفيا للمعلومة (م) وإثباتا للمعلومة (م1) إيجابا أو سلبا.وهي إضافة إلى هذا تسهم في إنشاء السلم الحجاجي، بإبطال ما يسبقها، الذي هو الدرجة الأولى في السلم وإثبات ما يليها وهو درجة أعلى في السلم، فالعامل (بَلْ) يبرهن على سلمية البنية وحجاجيتها.

ويطرح **المتوكل** التساؤل التالي: "كيف تفسر في إطار النحو الوظيفي أنْ يكون الذيل مكونا خارجيا وأن يوافق إعرابا أحد مكونات الحمل؟".[2]

إنّ أهمية هذه الجزئية تكمن في اختلاف الإعراب في البنيات الحاملة لوظيفة الذيل، ولْنأخذ المثالين الآتيتين:

(أ) "عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ".[3]

1– العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية بن أبي سفيان**، ص23.

2– أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص150.

3– المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص82.

(ب) "وَمَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ إِلاَّ كَالشَّامَةِ السَّوْدَاءِ فِي الثُّورِ الأَبْيَضِ".[1]

حيث يشكّل التوكيد (كُلَّهُ) أو النعت (السَّوْدَاءِ، الأَبْيَضِ) مركبا اسميا يعتبر المؤكّد (الشِّعْرَ) أو المنعوت (الشَّامَةِ، الثُّورِ) رأس التركيب، فيأخذ كل منهما الحالة الإعرابية التي يأخذها الرأس عن طريق الإتباع، فالبنية (عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ) تأخذ فيها كلمة (كُلَّهُ) الحالة الإعرابية لكلمة (الشِّعْرَ) وهي النصب، أمّا في بنية (وَمَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ إِلاَّ كَالشَّامَةِ السَّوْدَاءِ فِي الثُّورِ الأَبْيَضِ)، فتأخذ كلمتا (السَّوْدَاءِ، الأَبْيَضِ) الحالة الإعرابية لكلمتي (الشَّامَةِ، الثُّورِ) وهي الجر.

وقد أورد **أحمد المتوكل** في سياق حديثه هذا أنّه "لا يمكن أن ينطبق الحال على المكون الذيل، فالذيل بحكم خارجيته، لا يشكّل مركبا اسميا واحدا مع المكون المقصود تعديله أو تصحيحه، ولا يمكن بالتالي أنْ يُعتبر اتفاقه في الإعراب مع هذا الأخير من قبيل الإعراب التبعي".[2]

وما أورده **المتوكل** كافيًّا لبيان الفرق بين البنيات السابقة (التوكيدية والوصفية) والبنية البدلية المجسدة في (الذيل)، حيث "يأخذ الذيل في البنيات المذيلة الحالة الإعرابية نفسها بمقتضى وظيفته الدلالية أو التركيبية، إلاّ أنّ هذه الوظيفة تُسند إلى الذيل عن طريق ما يمكن تسميته بمبدأ (الإرث) باعتباره مكونا خارجيا لا عن طريق الأصالة كما هو الشأن بالنسبة للمكونات التي تعتبر جزءا من الحمل ويرث الذيل عن المكون المقصود تعديله أو تصحيحه باعتبار أنّه يُعَوِّضُه أو يقوم مقامه".[3] ونوضح ذلك بالبنية (عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ)، حيث يتبين أنّ المكون الذيل (رِجْزَهُ) والمعطوف على الذيل (هَزْجَهُ)

1- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص48. من مناظرة معاوية بن أبي سفيان للمهاجرين.

2- أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، ص151.

3- المرجع نفسه، ص151.

يأخذان حسب مبدأ الإرث الوظيفة الدلالية (المتقبل) والوظيفة التركيبية (المفعول) المسندتين أصالة إلى المكون المقصود تعديله (الشِّعْرَ). والحالة الإعرابية التي يسند إليها الذيل (رِجْزَهُ) هي النصب وفقا لوظيفته التركيبية (المفعول) الموروثة عن كلمة (الشِّعْرَ).

وإعمالاً لما أوردناه في نهاية هذا العنصر يمكن أن نستخلص خاصيتين اثنتين: "يتميز الذيل في هذا النمط من البنيات عن النعت والتوكيد بكونه مكونا خارجيا لا يشكل عنصرا من عناصر أحد مكونات الحمل ويأخذ حالته الإعرابية بمقتضى الوظيفة الدلالية أو الوظيفة التركيبية التي يرثها عن المكون المعدل أو المصحح بوصفه يعوض هذا الأخير، في حين أن النعت والتوكيد يتبعان في إعرابهما رأس المركب الاسمي الذي يشكلان فضلته".[1]

4-2-3- وظيفة المنادى

تنحصر الوظائف التداولية في النحو الوظيفي حسب **سيمون ديك** في أربع وظائف: المبتدأ والذيل والبؤرة والمحور، ويقترح **المتوكل** إدراج وظيفة أخرى هي وظيفة المنادى. ولأهمية هذه الوظيفة ذكر أنّها كافية لا لوصف اللغة العربية فحسب، بل كذلك لوصف اللغات الطبيعية.

وسبقت الإشارة في موضع سابق أنّ وظيفة المنادى كوظيفتي المبتدأ والذيل، من حيث كونها وظيفة خارجة عن الإطار الحملي، فهي لا تشكل موضوعا من موضوعات الحمل ولا لاحقا من لواحقه، ويقترح أن تعرف وظيفة المنادى كالآتي:

1- المرجع السابق، ص152.

"المنادى وظيفة تسند إلى المكون الدال على الكائن المنادى في مقام معين".[1]

وهذا التعريف يفصل بين النداء بوصفه فعلا لغويا كالاستفهام والأمر والوعد وغيرها،وبين المنادى كوظيفة؛ أي كعلاقة تسند إلى أحد مكونات الجملة، ويرتبط إسنادها ارتباطا وثيقا بالسياق في بعديه المقالي والمقامي.[*]

لابُدّ من التذكير أنّ مقولتي النداء والمنادى مختلفتان، ففي البنية الندائية: (يَا خَالِدُ، لَقَدْ رَأَيْنَاكَ تَضْرِبُ أَهْلَ الشَّامِ بِسَيْفِكَ)،[2] نميّز بين النداء كفعل لغوي يحدّد جهة الجملة، فالخطاب موجه لخالدٍ وكونه توجيها، فهو يحفز المخاطَب لردة فعل تجاه المتكلم، ذلك أنّ المخاطَب كثيرا ما يحتاج إلى تنبيه لأهمية الكلام اللاحق، ومن ثمّ إقناعه بفحواه والدليل على تحفيز المخاطب هو ردّه على معاوية بقوله "وَاللهِ مَا أَصْبَحْتُ عَلَى مَا كَانَ مِنِّي نَادِمًا وَلا عَلَى مَا فَعَلْتُهُ مُصَارِمًا"،[3] وبين المنادى كوظيفة مسندة إلى المكون (خالد)، حيث أسندت إلى المكون الوظيفة التداولية المنادى، ويرمز لموقعه بالرمز (م4).

ونشير في هذا المقام أيضا، أن يحيل المنادى على كائن حي، يدل على ذات مشخصة لا يشترك معها غيرها، كما هو وارد في المثالين الآتيين:

1- المرجع السابق، ص161.

*- **البعد المقالي:** استعمال اللغة ضمن الكينونة اللغوية؛ أي دلالة الكلمات والجمل وهو المستوى الأول من الدلالة. أمّا **البعد المقامي:** وهو مستوى ثان ويرتبط بالظروف والأحوال والملابسات المحيطة بالخطاب وقد أطلق عليه السّكاكي (مقتضى الحال)، وهو شرط في وضوح الكلام ولا تتحقق الفائدة منه ما لم يراع المتكلم مقام الخطاب وحال المخاطَب.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال**. من مناظرة معاوية مع خالد بن معمر السدوسي ص33.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها. من المناظرة نفسها.

أ- "يَا مُعَاوِيَةُ، لاَ تَذْكُرْ رَجُلاً كَانَ بِالدِّينِ بَرُورًا، رَاعِيَّ الأُمَّةِ".[1]

ب- "اِتَّقِ يَا عُثْمَانُ، وَاعْلَمْ أَنَّ القَوْمَ غَيْرُ قَابِلِينَ مِنْكَ إلاَّ خَلْعك أو قتلك".[2]

فالمنادى المقصود بالخطاب في المثالين هو (معاوية، وعثمان) وهما المحيلان على المخاطب محلّ النداء، فلا يحيل على متكلم أو غائب، والمتكلمان في كلا الخطابين (حجر بن عدي، ابن عباس) أرادا من خلال المنادى تنبيه المخاطبين (معاوية، وعثمان بن عفان) ففي المثال (أ) أراد الصحابي حجر بن عدي تذكير معاوية بفضائل الإمام علي رضي الله عنه، وهو من الذين آزروه ونصروه ورغم أنّ السلطة آلت لمعاوية، وبعد تربعه على عرش الخلافة، إلاّ أنّ ولاء حجر بن عدي لعلي فاق كل الحدود حتى بعد مقتله. وفي المثال (ب) أراد ابن عباس رضي الله عنه تحذير الخليفة عثمان رضي الله عنه، لأنّ الناس لم يكونوا راضين بخلافته وأخبره عن مصيبة قد تلحق به، وهذه المصيبة حصلت له بالفعل وانتهت بقتله مظلوما.

فالقيد الأولى في البنية الندائية، أن يحيل المنادى على ذات مشخصة حاضرة وقت النداء، أمّا القيد الثاني، فيستوجب أن يكون المنادى محيلا على المخاطَب لا غير. وإذا كان المكون الحامل لوظيفة المنادى (علما) فإنّه يسبق بأداة النداء كما هو في الأمثلة السابقة، أو يمكن حذف أداة النداء من المكون المنادى ويكون غالبا لمّا يكون المنادى مقبلا بوجهه على المتكلم منتبها إلى كلامه، كما هو ظاهر في البنية الآتية:

1- المصدر السابق، ص21. من مناظرة حجر بن عدي مع معاوية.

2- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص66.

"أَبَا فِرَاسٍ، دَعْنِي مِنْ شِعْرِكَ الّذِي لاَ يَأْتِي آخِرُهُ حَتَّى يُنْسَى أَوَّلُهُ وقُلْ فِيَّ بَيْتَيْنِ يَعْلِقَانِ فِي أَفْوَاهِ الرُّوَاةِ وَأُعْطِيكَهَا عَطِيةً لَمْ يُعْطِهَا أَحَدٌ قَبْلِي".[1]

يبدو أنّ المتكلم والمخاطَب وجها لوجه حيث يعمد الأول إلى مناداة مخاطَبه من غير الأداة الموضوعة للنداء وهو ما يسمى بالنداء الصفر، لأنّ المكون فيه يحمل وظيفة المنادى دون أن يسبق بأداة النداء واشترط النحاة بشأن حذف حرف النداء أن يكون المنادى مضافا –كما هو في المثال– أو علما مطردا.

وبقي أن نشير أيضا إلى أنّه لا يمكن أن تدخل على المنادى العلم أداة النداء (أَيُّهَا)، كما أنّ المكون المنادى المخصّص بالألف واللام، فإنّه لا يسبق إلاّ بأداة النداء (أَيَّهَا) كما يظهر في الجمل الآتية:

"أَيُّهَا الأميرُ، إنَّ الّذِي وَضَعَ السِّجْنَ كَانَ حَكِيمًا، جَعَلَهُ قَيْدًا لِلْعَجَلَةِ، وبَابًا إلَى تَثَبُّتٍ وسَبَبًا لِلْأَنَاةِ، فَعَلَيْكَ بِالتَّثَبُّتِ وَإِيَّاكَ وَالعَجَلَةَ...".[2]

إنّ المكون المنادى المخصّص بالألف واللام (الأمير)، المسبوق بأداة النداء (أيها) لا يمكن أن يتجرد من هذه الأداة وإلا اعتبرت الجملة لاحنة، ولا يستقيم أن نقول: (يا الأمير).

ويعكس المثال السابق التفاعل القائم بين المتناظرين في مقام تواصليّ معيّن، حيث أُتِي بقوم إلى ابن هبيرة أحد الوزراء المشهورين فأمر بضرب أعناقهم، فقال له رجل منهم ذلك القول، داعيًا إيَّاهُ أن يتريث وتجنب العجلة في قتلهم، وقد أنتج المتكلم العبارة بمكون المنادى الذي يلفت انتباه المخاطب بالدرجة الأولى قبل إنتاج ما يتعلق به.

1– ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص264. من حوار عبد الرحمن بن الحكم والشاعر الفرزدق.

2– جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص54.

وقد ترد الوظيفة التداولية (المنادى) مركبا إشاريا، وحينئذ يسبق بأداة النداء (يا) أو أداة النداء (أ) وتوضيحا للأمر نسوق المثال الآتي:

"شتم رجل أبا ذر فقال: يَا هَذَا، لاَ تَسْتَغْرِقُ فِي شَتْمِنَا وَدَعْ لِلصُّلْحِ مَوْضِعًا، فَإِنَّا لاَ نُكَافِئُ مَنْ عَصَى اللهَ فِينَا بِأَكْثَرَ مِنْ أَنْ نُطِيعَ اللهَ فِيهِ".[1]

الملاحظ أنّ البنية الإشارية (يَا هَذَا) جاءت ردا على ما تلفظ به الرجل من شتم وسباب، فاسحا المجال للرّد الذي اتّسم بإدراج حججا تحوي أفعالا إنجازية في صورة النهي (لاَ تَسْتَغْرِقُ فِي شَتْمِنَا) والأمر في (دَعْ لِلصُّلْحِ مَوْضِعًا) دلالة على الأناة والتعقل وضبط النفس عند الغضب، وهذا الحلم من أبي ذر من باب تأخير مكافأة المعتدي باللفظ، والحملان السابقان أخذا القوة الإنجازية النهي والأمر على التوالي، إضافة إلى القوة الإنجازية الإخبار (فَإِنَّا لاَ نُكَافِئُ...)، في حين أنّ المكون المنادى أخذ قوة إنجازية ثابتة هي (النداء)، وعليه سندرك أنّ الدور الحجاجي لمناداة أبي ذر للرجل بـ(يَا هَذَا) بهذه الصيغة هو الانتقاص من قيمته، وفرق كبير بين أن يقول له مثلا: (أيّها الرجل) أو يسميه باسمه، وبين قوله (يَا هَذَا)، ذلك أنّ التعبيرين الأولين يجعل من المخاطَب معروفا وذا قيمة، أمّا التعبير الثاني ينفي عنه تلك القيمة ويجعله مجرد شخص مجهول غير معروف لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يكون قريبا من المتكلم، وهنا نكون أمام خرق لإستراتيجية التضامن بين المتكلم والمخاطَب.

ويلزم عمّا تقدم أنّ المنادى لا يشكل موضوعا من موضوعات الحمل ولا تُسند إليه وظيفة دلالية ولا وظيفة تركيبية كما يتبين من البنية الوظيفية للجملة:

"يَا مُعَاوِيَةُ، لاَ تَذْكُرْ رَجُلاً كَانَ بِالدِّينِ بَرُورًا، رَاعِيَّ الأُمَّةِ"...[2]

1- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص52.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال**، ص21. من مناظرة حجر بن عدي مع معاوية.

في هذه البنية تسند إلى الموضوعين (الضمير المستتر)[1] في الفعل (لا تذكر) وفي الاسم (رجلا) الوظيفتان الدلاليتان (منف) و(متق) والوظيفتان التركيبيتان (فا) و(مف) والوظيفتان التداوليتان (مح) و(بؤجد)، في حين أنّ المكون المنادى (يَا مُعَاوِيَةُ) لا يأخذ إلاّ الوظيفة التداولية (منا) باعتباره ليس من موضوعات الحمل؛ أي لا يدخل في الإطار الحملي للجملة.

وفيما يتعلق بإعراب المكون المنادى، فإنّه يرد منصوبا أو يبنى على ما يرفع به، وهذا على مستوى البنية السطحية كما يتبين من الجمل الآتية:

- أمَّا خُرُوجِي عَلَيكَ يَا ابنَ هندٍ فَإنَّنِي غَيْرُ مُعْتَذِرٍ مِنْكَ".[2]
- "يَا خَالِدُ، لَقَدْ رَأَيْنَاكَ تَضْرِبُ أَهْلَ الشَّامِ بِسَيْفِكَ".[3]
- "أيُّها المَلِكُ كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ".[4]

وعليه، يأخذ المنادى العلامة الإعرابية الفتحة في البنيات التي يكون فيها المنادى (مضافا) أو (شبيها) بالمضاف أو (نكرة غير مقصودة)، كما يأخذ علامة الضم في البنيات التي يكون فيها المنادى (نكرة مقصودة) أو (اسم علم) فيبنى على ما يرفع به.

وعليه يمكننا القول؛ إنّ البنيات المشتملة على المكونات الحاملة للوظائف التداولية، تبرز من خلال التفاعل بين بنية المقال ومقتضيات المقام، وتُعَدُّ تلك المكونات علاقات تداولية قائمة بين مكونات الجملة على غرار العلاقات الدلالية

1- ينظر: جورج يول، **التداولية**، مرجع مذكور، ص46 وما بعدها. سماه جورج يول (العائد الصفري)، وهو غياب تعبير يفترض وجوده.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال**، ص28. من مناظرة هانئ بن عروة مع معاوية.

3- المرجع نفسه، ص33. من مناظرة معاوية مع خالد بن معمر السدوسي.

4- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص77.

(منفذ، متقبل، مستقبل...) والعلاقات التركيبية (فاعل، مفعول)، وكل وظيفة من الوظائف التداولية تختص بمعنى معين، كالتخصيص والعناية والتوكيد والحصر، وكل منها يحدد بنية الجملة التي تسند إلى أحد مكوناتها، فعند القول مثلا: (قَهْوَةً شَرِبتُ لاَ شَايًا)، يكون المكون (قَهْوَةً) محيلا إلى موقع الصدارة لأنه حامل لوظيفة تداولية (بؤرة المقابلة) التي وظيفتها التخصيص، وكل هذه الوظائف تقوم بوظيفة أساسية وهي وظيفة التواصل بين طرفي الخطاب؛ حيث يسعى المتكلم من خلال القدرة التواصلية إلى معرفة القواعد التداولية والتركيبية والدلالية والصوتية التي تمكنه من إنجاز كلامه في طبقات مقامية محددة.

المبحث الثاني: أنساق العدول الكمي بالزيادة والنقصان ومقاصدها الحجاجية في المناظرة

نسعى في هذا المبحث إثبات بعض الآثار الحجاجية المستفادة من ظاهرة العدول سواء أكان عدولا كميا بالزيادة أم عدولا كميا بالنقصان، المرتبطة ببعض البنيات اللغوية في سياق حجاجي معيّن، حيث تسهم تلك الآثار في إثراء القيم التخاطبية المضمّنة داخل الملفوظ، وبيان أنّ العلاقة الموجودة بين الملفوظات هي علاقة حجاجية.

وقد برز العدول بشكل كبير في خطاب المناظرات الذي يُعدّ خطابا حجاجيا بامتياز مليء بالأدلة والحجج التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو تزيد من درجة ذلك التسليم. ليتعدى الحجاج من كونه فعلا لغويا إلى كلام ذي حمولة موجهة وفق مقصدية المتكلم.

وارتبط مفهوم العدول بحقول معرفية عدة، وتعددت ترجماته، فنجد (الانزياح والتجاوز، والانحراف، والخرق، والانتهاك وغيرها). واعتمد هذا المصطلح كل من **تمّام حسان** و**حمادي صمود** و**عبد الله صولة**، على اعتباره أفضل ترجمة للمصطلح الغربي (écart)، وفي نظر **عبد الله صولة:** "أنّ العدول

ليس لغاية أن يكون الكلام جميلا وإنّما لغاية أن يكون كلاما حجاجا ومقنعا بوجه من الوجوه".[1]

1- العدول الكمي بالزيادة ومقاصده الحجاجية.

ينقل العدول الكمي الكلام من الوظيفة الإبلاغية (l'informativité) إلى الوظيفة الحجاجية (l'argumentativité)، فإذا ما انتقل القول مثلا: من (مُحَمَّدٌ صَاحِبُ الرِّسَالَةِ) إلى (إِنَّ مُحمَّدًا صَاحِبُ الرِّسَالَةِ) و(مُحَمَّدٌ هُوَ صَاحِبُ الرِّسَالَةِ) و(والله إِنَّ مُحمَّدًا صَاحِبُ الرِّسَالَةِ) كانت أداءات لمعانٍ إضافية مقارنة بالمعنى الحاصل من أصل الجملة في تشكلها الأولي؛ أي الجملة الصفر، فما زيد عنها يُعَدُّ زوائد من قبيل التوكيد.

وقد روي عن ابن الأنباري أنّه قال: ركب الكِنْدِيّ المُتَفَلْسِفُ إلى أبي العباس وقال له: إنِّي لَأَجِد في كلام العرب حَشْوًا. قال له أبو العباس: في أيِّ موضع وجدتَ ذلك؟ فقال: أجدُ العربَ يقولُون: (عَبْدُ اللهِ قَائِمٌ) ثم يقولون (إِنَّ عَبْدَ اللهِ قَائِمٌ)، ثم يقولون: (إِنَّ عَبْدَ اللهِ لَقَائِمٌ)، فالألفاظ متكرِّرَة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بَلِ المعاني مُخْتلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: (عَبْدُ اللهِ قَائِمٌ) إخبار عن قِيامه، وقولهم: (إِنَّ عَبْدَ اللهِ قَائِمٌ) جوابٌ عن سؤالِ سائلٍ، وقولهم: (إِنَّ عَبْدَ اللهِ لَقَائِمٌ) جوابٌ عن إنكارِ منكرٍ قيامَهُ، فقد تكرَّرت الألفاظ لتكرُّرِ المعاني".[2]

ومن خلال هذه الحادثة نميّز بين ثلاثة مخاطَبين: مخاطَب خالي الذهن من الحكم الذي تضمّنه الخبر، وفي هذا الحال يسمى: خبرا ابتدائيا، ومخاطَب شّاكّ متردّد؛ ويكون حين يتردّد المخاطَب في حكم الخبر، ولا يعرف مدى صحته، ويستحسن في هذه الحال تقويته بإدخال (اللاَّم) أو (إِنَّ) على الجملة، ويسمى

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص604.

2- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص315. **ثعلب**: أبو العباس الشيباني إمام الكوفيين في النحو واللغة.

الخبر عندها خبرا طلبيا، والثالث:مخاطَب جاحد منكر للخبر إنكارا يحتاج إلى أن يؤكّد بأكثر من مؤكّد ويسمى في هذه الحال: خبرا إنكاريا.

إنّ (الجملة النواة) هي التي تتكون من عنصرين أساسيين يتعلق أحدهما بالآخر (مسند ومسند إليه) يشكّلان علاقة إسنادية غير قابلة للاختزال، وكل إضافة إلى هذه الجملة النواة أو حذف أو تغيير في مواقعها يُعَدُّ عدولا عن ذلك الأصل، فالجمل من قبيل: (إنَّ عَبْدَ اللهِ قَائِمٌ) و(إِنَّ عَبْدَ اللهِ لَقَائِمٌ) و(واللهِ إِنَّ عَبْدَ اللهِ لَقَائِمٌ) كلّها انزياحات عن الجملة الأصل (عَبْدُ اللهِ قَائِمٌ)، وقد أطلق **عبد الله صولة** على الجملة النواة بالمعنى النحوي، وهو الوحدة التي لا تتجزأ عندما تتحرك في الجملة الحاصلة من ترتيب الإسناد،وهذا المعنى يستند إلى قرائن، كالعلامة الإعرابية والتنغيم والربط والتضام والرتبة وغيرها. فالعلامة الإعرابية مثلا ليست شيئا زائدا، وإنّما يجيء بها لأداء وظيفة أساسية في البنية اللغوية، وبها نعرف العلاقة بين الكلمات في الجملة الواحدة، في مقابل ذلك نجد المعنى المقامي، لأنّ الجملة الواحدة تصلح لأَنْ تدخل في سياقات متعددة عندما تتطلب الإضافة أو الحذف أو تغيير في المواقع، والجمل السابقة تتماثل في المعنى النحوي مع الجملة النواة، إذ إنّها تحمل المعنى النحوي نفسه وهو (الإخبار بقيام عبد الله)، لكنّها تختلف معها على مستوى المعنى المقامي الناجم عن تغييرات بنيوية تكشف عن عمق الجملة وجملة من قبيل (مَرْحَبًا بِالذَّكي) صحيحة صوتيا وصرفيا ومعجميا ونحويا (وظيفيا)، لكن ورودها في سياقات تتسم بالتعدد تجعل من عناصرها قاصرة عن إيراد المعنى المقامي، فإذا كان التلميذ ذكيا، فإنّ المقام لا شكّ أن يكون مقام المدح والثناء، أمّا إذا كان الأمر متعلقا بتلميذ كسول رسب في الامتحان؛ فإنّ المقام متعلق بمقام السخرية والاستهزاء والانتقاص من الشّأن، وذلك كلّه نفهمه من خلال المعطى التداولي.

وبناء على المعطيات السابقة يكون الكلام قائما على العدول، فهو إمّا إطناب أو إيجاز كما أطلق عليه البلاغيون العرب.

1-1- التراكيب المؤكدة

عولجت ظاهرة التراكيب المؤكدة في التراث النحوي العربي ضمن ثنائية المعنى النحوي والمعنى المقامي، فكلّ عنصر بنيوي زائد داخل على الجملة النواة يضفي معنى يقتضيه المقام، وأكثر ما يتجلى هذا الاقتضاء في التراكيب الإسنادية، وتتمثل وظيفته "في تأمين ضرب من الإطناب في الخطاب، إذ الخطاب حسب **ديكرو** يجب أنْ يَفِيَ بشرطين: شرط التنامي الذي يؤمّن الزيادة في معلومات الخطاب وشرط الانسجام الذي يحدّد الإطار الذي تكون فيه بعض المعلومات على درجة من الإطناب، وعليه فوظيفة الاقتضاءات تحديد إطار انسجام الخطاب".[1] وشرط التنامي يكون مصحوبا بإضافة دلالية تتجدد بصفة دائمة وهذا ما يجعل النص منسجما.

وإذا ما عدنا إلى مناظرات القرنين الأول والثاني الهجريين، فإنّنا نجد أنّها تكتسي طابع الثراء من حيث التراكيب المؤكّدة وحضورها يمنح الجمل توجيها يجعلها تخدم النتيجة التي يسعى المتكلم تحقيقها، وهذه المؤشرات التوكيدية تأتي لغرضين: إمّا تمكين المعنى ويكون بتكرير الشيء، كقول عمر بن عبد العزيز، لمّا سأله مسلمة بن عبد الملك بأنْ ترك أولاده عالة ولم يعطهم حقهم من المال ليصلحوا به شأنهم قال: "إِنِّي لَمْ أَمْنَعْهُمْ حَقًّا هُوَ لَهُمْ ولَمْ أُعْطِهِمْ حَقًّا هُوَ لِغَيْرِهِمْ".[2] وقد حاول الخليفةُ عُمَرُ تأكيد أهمية تحقيق العدل وبيان فضله بين الرعية، وتعزيزها في ذهن مخاطَبه، ومن ثم فهو لم يُلقِ إليه كلامه بخبر ابتدائي

1- جاك موشلر، آن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ص258.

2- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص57.

الذي يكون فيه المخاطب خالي الذهن من مضمون الكلام، وإنّما عمد إلى تأكيد كلامه بأكثر من مؤكد (إنَّ، تكرير حقًّا، ضمير الفصل هو) ومقتضى المنطوق السابق كما لو أراد أن يقول: (مُتأكِّدٌ جِدًّا من كوني لَمْ أَمْنَعْهُمْ حَقًّا هُوَ لَهُمْ ولَمْ أُعْطِهِمْ حَقًّا هُوَ لِغَيْرِهِمْ)، وهذا المقتضى ناجم عن إنكار المخاطَب لما يحمله مضمون الكلام. أمّا الغرض الثاني فهو إزالة الغلط، كقول الوليد بن المغيرة لما اجتمع في دار الندوة مع كفار قريش بشأن ما يقولونه في مُحَمَّدٍ للوفود الآتية على مكة، ولمّا أجمعوا على القول بأنّه شاعر قال: (عَرَفْنَا الشِّعْرَ كُلَّهُ رِجْزَهُ وَهَزْجَهُ)،[1] لأنّه كان من الجائز أن يقول: (عَرَفْنَا الشِّعْرَ) فيتوهم أنّهم عرفوا بعضه، والتوكيد بالعنصر (كُلَّهُ) أزال وجه الشّكّ، والغرضان السابقان هما ما عرف عند النحويين بالتوكيد اللفظي (تمكين المعنى) والتوكيد المعنوي (إزالة الغلط).

وعليه يكون التوكيد خلافا للأصل، فهو "تمكينُ الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدتهُ إزالةُ الشكوك وإِمَاطَةُ الشّبُهات عمّا أنتَ بصدَدِهِ وهو دقيقُ المأْخَذ كثيرُ الفوائد".[2]

ويلزم عن ما تقدم أنّ غايتنا من هذا المختصر، بيان أنّ جُلَّ المؤكّدات هي عناصر لسانية دامجة للقول يعوض كل عنصر منها جملة معينة، وعن هذا التعويض يقول **ابن جني:** "إذا قُلْتُ: مَا قَامَ زَيْدٌ فقد أغنت (مَا) عن (أَنْفِي)، وإذا قُلْتُ: (قَامَ القَومُ إلاَّ زَيْدًا)، فقد نابت (إلاَّ) عن (أَسْتَثْنِي)، وإذا قُلْتُ: (قَامَ زَيْدٌ وعَمْرُو)، فقد نابت (الوَاو) عن (أَعْطِفُ)، وإذا قُلْتُ: (لَيْتَ لِي مَالاً)، فقد نابت

1- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص82.

2- العلوي (يحيى بن حمزة) **الطّراز** "**المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**"، ج2، دار الكتب الخديوية، مطبعة المقتطف، مصر، (د ط)، 1914، ص176.

(لَيْتَ) عن (أَتَمَنَّى)، وإذا قُلْتُ: (هَلْ قَامَ أَخُوكَ؟)، فقد نابت (هَلْ) عن أَسْتَفْهِمُ".[1] والأمر ينطبق على التأكيد فعند قولنا: (إِنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ) فقد نابت (إِنَّ) عن الفعل (أُؤَكِّدُ)، وفي هذا المعنى أيضا يقول **العكبري** (ت 616 هجري): "إنّما دخلت: (إِنَّ) على الكلام للتوكيد عوضًا عن تكرير الجملة، وفي ذلك اختصار تامٌّ مع حصول الغرض من التوكيد".[2] والفكرة ذاتها اعتمدها عبد الله صولة ليبين "أنَّ دخول (إِنَّ) على الكلام يفيد معنى وهو (حقّقت) أو (أكّدت) أو (أنا متحقّق من كون كذا هو كذا)".[3]

ففي قول الرسول صلى الله عليه وسلم لسهيل بن عمرو يوم صلح الحديبية: "واللهِ إِنِّي لَرَسُولُ اللهِ، وإِنْ كَذَّبْتُمُونِي".[4] مقتضى يقينيّ يعود إلى أنّ الخبر الإنكاري الذي يؤكّد بأكثر من أداة واحدة يقتضي إنكار المخاطَب لمضمونه، وكأنّ مضمون الجملة هو: (أنا متأكّد تأكدا قطعيا من كوني رسول الله)، والقيمة الحجاجية لهذا المقتضى بالإضافة إلى الطاقة التوكيدية المضاعفة، تكمن في تفويت فرصة الاعتراض من طرف متلقي الخطاب، فقد أصبحت مسألة الرسالة حقيقة لا مجال لردّها، وباتت واقعا مسلّما به لحظة التلفظ بالمنطوق، وهكذا فإنّ إضافة أيّة أداةٍ من أدوات التوكيد إلى الجملة يدعم مقتضاها ويزيد من درجة توكيدها. والمتأمّل المنطوق السابق يجدهحاملا عدة مقتضيات حسب درجة توكيدها:

أ)- أَنَا رَسُولُ اللهِ ← المقتضى الصفر.

1- ابن جني، **الخصائص**،ج2، ط2، ص ص273-274.

2- العكبري أبو البقاء، **اللّبابفي علل البناء والإعراب**، تح: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص148.

3- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص302.

4- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص342.

ب)- إِنِّي رَسُولُ اللهِ ← مقتضى في صيغة الخبر الطلبي.

ج)- إِنِّي لَرَسُولُ اللهِ ← المقتضى في صيغة الخبر الإنكاري.

د)- وَاللهِ إِنِّي لَرَسُولُ اللهِ ← مقتضى في صيغة الخبر الإنكاري.

فلكلِّ بنية من البنيات السابقة مقتضى غير مقتضى الآخر، وبالتحول من المقتضى الصفر إلى مقتضى مغاير تماما تفرضه عناصر بنيوية زائدة لتمنح هذه العناصر طاقات حجاجية مضافة إلى طاقة الجملة الصفر، وكلّ هذا لأجل الوصول إلى مقصد حجاجي يبتغيه المتكلم.

1-2- التوكيد بالنعت

يُعَدُّ النعت من مؤكدات القول بوصفه حجاجا يقوم به المتكلم في خطابه لإقناع غيره، "فهو يمثل أداة في الفعل الحجاجي وعلامة عليه".[1] وهو إلى جانب المنعوت يعدّان معا عنصرا نحويا مركبا ولا يؤثر حذفه على معنى المنطوق في الجملة.

لقد استأثر النعت بحضور بارز في المناظرات تأكيدا للمعنى وتقريرا له، ومن أمثلة توظيف هذا النوع من التوكيد نذكر:

> قال مروان بن الحكم للخليفة عثمان بن عفان في شأن عمار بن ياسر رضي الله عنه: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ إِنَّ هَذَا العَبْدَ الأَسْوَدَ قَدْ جَرَأَ عَلَيْكَ النَّاسَ وَإِنَّكَ إِنْ قَتَلْتَهُ نَكَلْتَ بِهِ مَنْ وَرَاءَهُ".[2]

لقد كان الصحابي عمار بن ياسر يشعر بحقد دفين ضد القرشيين الذين عذبوه وقتلوا والده أمام ناظريه، وكانوا بدورهم يطلقون عليه لقب

1- عبد الهادي بن ظافر الشهري، **إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"**، ج2، ص270.

2- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص51.

(العبد الأسود)، وفي الملفوظ (إِنَّ هَـذَا العَبْـدَ الأَسْـوَدَ) هجـوم علـى شـخص أشـبه بالسباب، وتتضح وظيفة النعـت بانضـمام صـفة (الأسـود) إلـى الاسـم المعـرّف (العبد)، الذي هو بدوره بـدلا عـن اسـم الإشـارة (هـذا)، والنعـت (الأسـود) يعـدّ توسعة للاسم (العبد)، وقد جاء هنا لتوضيحه وإزالة الاشـتراك الحاصـل فـي الاسـم المعرّف، والاسم إذا كان معرفة فإنه لا يشترك مع غيـره، والعـدول عـن ذكـر اسـم المتحّدث عنه (عمار بن ياسر) صريحا فيه نـوع مـن التحقيـر بـذكر صـفة السـواد فيه، كونه كان عبدًا ولم ينفكّ القرشيين أن يُعيِّروه بأمِّـه، ومـا دام عمـار بـن ياسـر من الخارجين عن مبايعة عثمان، فهو يَعتبر عـداء قـريش لعلـيٍّ مـن نـوع عـدائها لرسـول الله، لهـذا كان تحريـض مروان بـن الحكـم بقتـل عمـار يكـون عبـرة لمـن تسول إليه نفسه على التمـرد وإثـارة الفـتن، وحتـى لا يغـدو الخـروج عـن الحاكـم ظاهرة ربما ستصبح مألوفة تكتسب قدرا مـن الشـرعية إذا لـم يكـن هنـاك مـا يبررها.

وفي مثال آخر من التوكيد بالنعت استنفار عدي بـن حـاتم قومـه لنصـرة علـيّ بن أبي طالب حيث قال: "فَقَاتِلُوا فِي الإِسْلاَمِ عَلَى الآخِرَةِ فَـإِن أَرَدْتُـمْ الـدُّنْيَا فعِنْـدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ".[1]

من خلال الملفوظ (فعِنْـدَ اللهِ مَغَـانِمُ كَثِيـرَةٌ) نلحـظ أنّ الوظيفـة التـي تشـغلها لفظة (كَثِيرَةٌ) هي وظيفة النعت وذلك لانتمائها إلى مركـب وصـفي (مَغَـانِمُ كَثِيـرَةٌ)، ويمكن الاستغناء عن النعـت لأنّ موضـعه التركيبـي فـي الملفـوظ توسـعة للاسـم (كَثِيرَةٌ)، ويكون هذا الانضمام اختياريا بالنسبة للاسم.

ومن أدوار النعت في الاقتضاء "أنّه يجعل المنعـوت يـنجح فـي الصـمود أمـام امتحان النفي، وحذفـه مـن شـأنه أن يعـرض القضـية برمتهـا لإمكـان أن تُنفـى

1- المصدر السابق، ص77.

والمقتضى لإمكان أن يزول نهائيا"[1] وإذا كان من الصعب على المخاطب الاعتراض على المقتضى التركيبي (فعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ)، فإنّ حذف السمة التوكيدية (النعت) في هذا التركيب بقول القائل (فعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ) يجعله يخلو من أيّ مقتضى، ويجعل الاعتراض من المخاطبين أمرا سهلا، إذ يسهل عليهم رفضها منذ البداية بقوله مثلا: ليس صحيحا أن عند الله مغانم، وهو ما قد يهدد البناء الحجاجي للمتكلم ويقضي على كل محاولة منه لحث المخاطبين على الإقبال لنصرة الإمام عليّ رضي الله عنه ودفعهم إلى قبول دعواه، ونظرا لأهمية الدور الحجاجي الذي يقوم به النعت، فإنّه يخلق مقتضى يصعب دحضه ورفضه.

1-3- تأكيد المصدر لعامله

المراد بتأكيد المصدر لعامله هنا هو (المفعول المطلق)، ويُعَدُّ وسيلة من وسائل توكيد الملفوظ نظرا لما يوفره من طاقة إضافية لإحداث الأثر المرغوب في المخاطَب، ويأتي غالبا هذا المصدر مؤكّدا لعامله سواء كان عامله هذا مصدرا مثله أو فعلا أو صفة.(*) ولا يجوز حذف عامله لأنّه مسوق لتأكيد معنى عامله وتقوية أمره وتقرير المراد منه، وإزالة أيَّ شكٍّ يعتريه، وقد جاء هذا المعنى في شرح الأشموني بقوله: "وحَذْفُ عَامِلِ المصدر المُؤَكِّد اِمْتَنَعْ؛ لأنّه إنّما جيء به لتقويه عامله وتقرير معناه والحذف ينافي ذلك".[2]

1- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص310.

*- مصدر مؤكّد للمصدر نحو قوله تعالى: «فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُوراً»، الإسراء، الآية 63. مصدر مؤكد للوصف نحو قوله تعالى: «وَالصَّٰٓفَّٰتِ صَفّاً»، الصافات، الآية 01. وفي نحو: الخبز مأكولا أكلا.

2- الأشموني (أبو الحسن علي نور الدين ت 929 ه)، **شرح الأشموني على ألفية بن مالك المسمى "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك"**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1375هـ/1955م، ص212.

وقد ورد التأكيد بالمصدر في مواضع كثيرة في مناظرات عصر صدر الإسلام ومناظرات بني أمية مع خصومهم، فكان على كل طرف أنْ يجتهد في ردّ الادّعاءات محاولا إحداث قوة تأثيرية في المخاطَب انسجاما مع القصد المطلوب. ومن أمثلة ذلك نذكر على سبيل المثال لا الحصر.

- قول عمرو بن العاص للنجاشي ملك الحبشة:

"إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ قَوْلاً عَظِيمًا".[1]

- قول سعيد بن جبير للحجاج بن يوسف:

"فَوَاللهِ لاَ تَقْتُلُنِّي قَتْلَةً إِلاَّ قَتَلَكَ اللهُ مِثْلَهَا فِي الآخِرَةِ".[2]

- وقول المشرك معبد بن أبي معبد الخزاعي لأبي سفيان بن حرب:

"مُحَمَّدٌ، قَدْ خَرَجَ فِي أَصْحَابِهِ، يَطْلُبُكُمْ فِي جَمْعٍ لَمْ أَرَ مِثْلَهُ قَطُّ، يَتَحَرَّقُونَ عَلَيْكُمْ تَحَرُّقًا".[3]

- وقول معاوية بن أبي سفيان للخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

"وَايمُ الله لَيَنْجَلِيَنَّ عَنْكَ حَمْقَاهَا، ولَيَنْقَشِعَنَّ عَنْكَ غَوْغَاؤُهَا اِنْقِشَاعَ السَّحَابِ مِنَ السَّمَاءِ".[4]

وأهمية المصدر المؤكد لعامله في الملفوظات السابقة تتجاوز مجرد التأكيد إلى إنتاج المقتضى، "وكل جملة لها دلالة في التأكيد، فيتّسع التعبير اتساعا كبيرا ويتسع معه المعنى، إذ إنّ لكل تعبير معنى."[5] وكون المقتضى يُعَدُّ عنصرا مبثوثا في القول، فهو إذن جزء لا يتجزأ من معنى الملفوظ، بحيث يصعب على

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص78.

2- المصدر نفسه، ص102.

3- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص285.

4- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص100.

5- فاضل صالح السامرائي، **الجملة العربية والمعنى**، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ص248.

المخاطَب دحضه ورفضه، ويتأتى هذا بإخضاع الملفوظات لمعياري النفي والاستفهام.

فرفض المحتويات والقضايا المعروضة ينصب على منطوقها، أما مقتضاها لا يمكن رفضه لأنّه مثبوت في بنياتها اللسانية وجزء لا يتجزأ منها.

القول	منطوقه	إخضاعه للنفي	إخضاعه للاستفهام	مقتضاه
إِنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ قَوْلاً عَظِيمًا.	متأكد من كونهم يقولون في عيسى بن مريم قولا عظيما	لست متأكدا من كونهم يقولون في عيسى بن مريم قولا...	هل أنت متأكد من كونهم يقولون في عيسى بن مريم قولا...	يقولون في عيسى بن مريم قولا عظيما.
لاَ تَقْتُلَنِّي قَتْلَةً إلاَّ قَتَلَكَ اللهُ مِثْلَهَا في الآخرة.	متأكد من كونك ستقتلني	لست متأكدا من كونك ستقتلني	هل أنت متأكد من كونك ستقتلني	ستقتلني
يَتَحَرَّقُونَ عَلَيْكُمْ تَحَرُّقًا	متأكد من كونهم يتحرقون عليكم	لست متأكدا من كونهم يتحرقون عليكم	هل أنت متأكد من كونهم يتحرقون	يتحرقون عليكم
لَيَنْقَشِعَنَّ عَنْكَ غَوْغَاؤُهَا اِنْقِشَاعَ السحاب من السماء	متأكد جدا من انقشاع عنك غوغاؤها	لست متأكدا جدا من انقشاع عنك غوغاؤها	هل أنت متأكد من انقشاع عنك غوغاؤها	انقشاع عنك غوغاؤها.

إنّ عمل المقتضى في الأمثلة أعلاه تجاوز الوظيفة التوكيدية للمصدر نحو وظيفة أقوى وهي استدراج المخاطَب نحو التسليم بالقضية المعروضة، لأنّ حجاجية المقتضى منغرس في بنية المنطوق حتى بعد إخضاعه لامتحاني النفي والاستفهام، فيجعلها حقائق ثابتة فات أوان نفيها أو الاعتراض عليها. وزيادة العنصر البنيوي (المصدر المؤكد لعامله) زيادة في الطاقة الحجاجية للملفوظ من خلال مضاعفة الضغط على المخاطَب متى ما كان جاحدا أو شاكًّا، وإذا كان بإمكان كلّ مخاطَب في الأمثلة الواردة أعلاه الاعتراض على المنطوق، فإنّه من الصعب عليه الاعتراض على المقتضى الناجم عن هذا المنطوق.

1-4-التأكيد بالتراكيب التلازمية (الشرط)

تعدّ التراكيب التلازمية أكثر المؤكدات حضورا في خطابات المناظرة، ومعلوم أنّ التركيب الشرطي "وحدة نحوية تحمل قضية تنحلّ إلى طرفين ثانيهما متعلّق بمقدمة يتضمنها الأول، والعامل الذي تنعقد به القضية قد يكون لفظا صريحا وهو الأداة، وقد يكون مظهرا نحويا في صلب التركيب وسياق الطلب".[1] فالعامل الصريح نحو: (إِنْ تَقُمْ أَقُمْ) ويسهم في تماسك الخطاب وترابطه، كونه يوضح العلاقة المنطقية بين الملفوظات، أمّا العامل الذي يكون في صلب التركيب وسياق الطلب المراد به معنى الجزاء نحو قوله تعالى: «فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»،[2] والتقدير بالشرط الصريح (إنْ تتبعوني يُحْبِبْكُم الله).

ويرى **ابن فارس** اللغوي "أنّ الشّرط على ضربين: شرط واجب إعماله لقول القائل: (إِنْ خَرَجَ زَيْدٌ خَرَجْتُ)، وفي كتاب الله جل ثناؤه: «فَإِن طِبْنَ لَكُمْ

1- عبد السلام المسدي، **الشرط في القرآنعلى نهج اللسانيات الوصفية**، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، ط1، 1985، ص23.

2- سورة آل عمران، الآية 31.

عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً»". والشرط الآخر مذكور إلاّ أنّه غيرُ معزوم عليه ولا محتوم مثل قوله تعالى: «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَنْ يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ»، فقوله (إن ظنا) شرط لإطلاق المراجعة، فلو كان محتوما مفروضا لما جاز لهما أن يتراجعا إلاّ بعد الظن أن يقيما حدود الله، فشرطه هنا كالمجاز غير المعزوم.[1]

والشرط علاقة تلازمية يستلزم وجود علاقة بين طرفين، يتحقق الجزء الثاني منهما بتحقق الأوّل، "إنّه أسلوب لغوي ينبني على جزءين، الأوّل: منزل منزلة السبب، والثاني: منزل منزلة المسبب، يتحقق الثاني إذا تحقق الأوّل، وينعدم الثاني إذا انعدم الأوّل، لأنّ وجود الثاني معلّق على وجود الأوّل".[2] وعليه يكون الجزء الأوّل هو فعل الشرط مفتقر إلى جزئه الثاني الذي هو جوابه كافتقار المبتدأ للخبر، يقول **ابن السّراج:** "إِنْ تَأْتِنِي آتِكَ، وَإِنْ تَقُمْ أَقُمْ، فقولك: إِنْ تَأْتِنِي شرط، وآتِكَ جوابه، ولا بُدّ للشرط من جواب، وإلاّ لم يتمّ الكلام، وهو نظير المبتدأ الذي لا بُدّ له من خبر، ألا ترى أنّك لو قلت: (زَيْدٌ) لم يكن كلاما يقال فيه صدقٌ ولا كذبٌ، فإذا قلت: مُنْطَلِقٌ، تمّ الكلام، فكذلك إذا قلت: إِنْ تَأْتِنِي، لم يكن كلاما حتى تقول: آتِكَ...".[3] وهذا يؤكّد أنّ هذا التركيب الشرطي وحدة غير قابلة للانفراد، وقد أوضح ذلك أيضا **عبد القاهر الجرجاني** في الدلائل بقوله: "وَاعلم أنّ سبيلَ الجملتين في هذا، وجَعْلِهما بمجموعهما بمنزلةِ الجملة الواحدة، سَبيل الجزءين تُعْقَدُ منهما الجملة، ثم يُجْعَل المجموع خبرًا أو صفةً أو

1- ابن فارس،**الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ص254. الآيتان في القولالأولى من سورة النساء/04، والثانية من سورة البقرة/230.

2- مهدي المخزومي، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986، ص284.

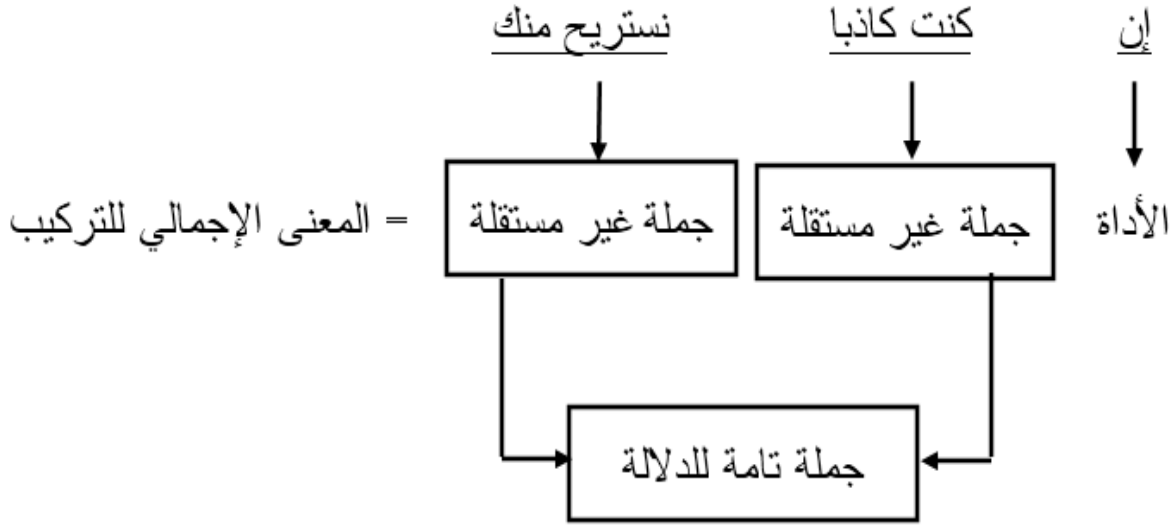
3- ابن السّراج(أبو بكر عمر بن سهل)، **الأصول في النحو**، ج2، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ/1996م، ص158.

حالاً، كقولك: (زَيْد قَامَ غُلاَمُهُ) و(زَيْدٌ أَبُوهُ كَرِيمٌ)، و(مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَبُوهُ كَرِيمٌ) و(جَاءَنِي زَيْدٌ يَعْدُو بِهِ فَرَسُهُ)، فكما يكون الخبرُ والصِّفة والحال لا محالَة في مجموع الجُزْءين لا في أحدهما، كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في إحدَاهما. وإذا علمت ذلك في الشّرط، فَاحْتَذِهِ في العطف، فإنّك تجدُه مثلَه سواءً".[1] وهذا النص يوضح أنّ الشرط يماثل تراكيب أخرى كالخبر والصّفة والحال بوصفها تراكيبَ بمنزلةِ الجملة الواحدة، لا تقبل الانشطار والانفصال، ولابُدّ في هذا المقام من توضيح مكونات التركيب الشرطي من خلال المعادلة الآتية:

الأداة الشرطية + جملة الشرط + جملة الجواب = الجملة الشرطية.

– في صورة الإثبات:

إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا نَسْتَرِيحُ مِنْكَ.[2]

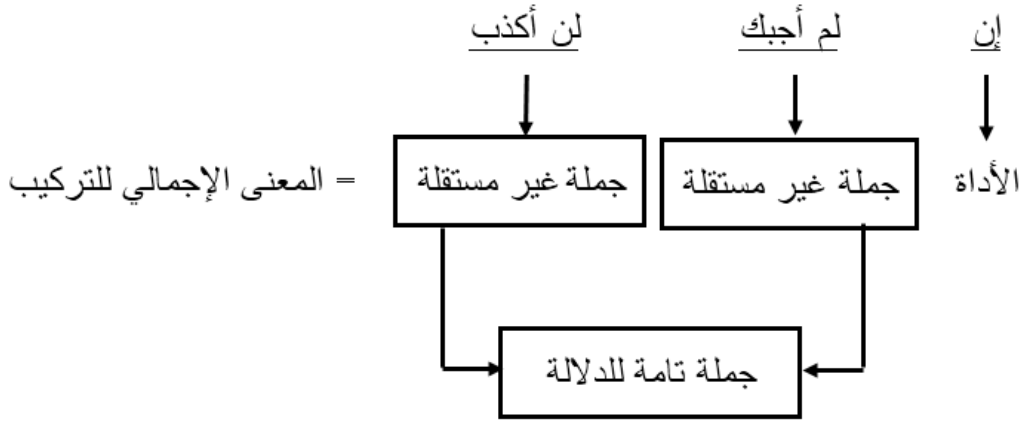


– في صورة النفي:

1– عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص ص246–247.

2– أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص80. من مناظرة اليهود للرسول صلى الله عليه وسلم.

إِنْ لَمْ أُجِبْكَ لَنْ أَكْذِبَ[1]



وانطلاقا من هذين المثالين نستطيع القول؛ إنّ التركيب الشرطيّ أسلوبٌ لغويٌّ قائمٌ على أركان ثلاثة: أداة الشرط، يليها جملة الشرط وهي جملة مكتملة الأركان مستقلة الدلالة أصلا، من غير أداة الشرط، تتحول إلى جملة غير مستقلة ومسلوبة الدلالة بدخول أداة الشرط عليها، والركن الثالث جواب الشرط؛ وهي أيضا جملة مستقلة الدلالة في نفسها، لكن دلالتها غير مستقلة بدخول أداة الشرط عليها، وإدماج الأداة الشرطية له دور أساسي في ربط جملة الجواب بجملة الشرط، فيصبح التركيب الشرطي بكامله جملة مستقلة الدلالة، حيث لا تتمّ الفائدة بواحدة منهما بدون الأخرى.

وبناء على ما تقدم لا يمكننا -كما يقول مهدي المخزومي: "أن نعتبر جملة الشرط إلاّ جملة واحدة، تعبّر عن فكرة واحدة، وليست جملة الشرط بجزءيها إلاّ وحدة كلامية يعبّر بها عن وحدة من الأفكار، فعبارتا الشرط والجزاء جملة واحدة، وتعبير لا يقبل الانشطار، لأنّ الجزءين المعقولين فيها، إنّما يعبّران معًا عن فكرة واحدة، لأنّك إذا اقتصرت على واحدة منهما أخللت بالإفصاح عمّا

1- المصدر السابق، ص101. من مناظرة سعيد بن جبير للحجاج بن يوسف.

يجول في ذهنك، وقصرت عن نقل ما يجول فيه إلى ذهن السامع".[1] ومدار هذا الكلام كلّه، هو أنّ الجملة الشرطية كلٌّ مركّبٌ، كلّ جزء فيها متصل بالآخر، إذ هي بمنزلة الاسم المفرد في امتناع حصول الفائدة به، والقول بوحدتها واستقلالها، أمر لا مفرّ منه، على الرغم من إقرارنا بتركيبها من جملتين، وذلك لتلازمهما وشدة ارتباطهما، فهما تركيب واحد مستقلّ لا يتمّ المعنى إلاّ بحضورهما معا.

حجاجيًّا، تبدو المقتضيات التركيبية الناتجة عن البنيات الشرطية تنتظم وفقَ نسقٍّ خاصٍّ، بحيث تحمل ملمحا حجاجيا يروم إفحام المخاطَب والتأثير فيه، وهذه البنيات أدعى لتوليد الحجج وتأكيد مضمونها من خلال التسلسل الشرطي والمنطقي بين المقدمة (فعل الشرط) والنتيجة (جواب الشرط)، وسنتعرض لأهم العلاقات الاقتضائية التي تدخل في صميم الإستراتيجية الحجاجية.

1-4-1- التركيب الشرطي المناقض للواقع

إنّ بعض الجمل الشرطية التي تحتلّ فيها الأداة الشرطية (لو) الصدارة ينتج عنها اقتضاء دلالي واقعي مضادّ، "فيخلق هذا النوع من البنى افتراضا مسبقا مناقضا للواقع؛ بمعنى أنّ الذي يفترض مسبقا ليس غير صحيح فحسب، وإنّما عكس ما هو صحيح أو مناقض للواقع".[2] ويمكن التمثيل لهذه البنية بالمثال الآتي:

قال الصحابي محمد بن مسلمة لعمار بن ياسر وكان هذا الأخير يريده أن يبايع الإمام عليّ رضي الله عنه بالخلافة: "لَوْ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَيهِ لَكُنْتُ مَعَهُ".[3]

1- مهدي المخزومي، **في النحو العربي نقد وتوجيه**، ص286.

2- جورج يول، **التداولية**، ص57،

3- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص73.

والشكل الصوري لهذه البنية هو:

لَوْ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَيهِ لَكُنْتُ مَعَهُ

أداة شرط امتناعية جملة شرط مصدر مؤول جملة الجواب والجزاء

إنّ بنية: (لَوْ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَيهِ لَكُنْتُ مَعَهُ)، بنية شرطية شرطها وجزاؤها مثبتان، ومقتضى هذا القول هو (لم يكنِ النّاس كلّهم عليه،لم أكنْ معه)، فلمّا انتفى السبب (لم يكنِ النّاس كلّهم عليه)، انتفت النتيجة (لم أكنْ معه)، فانتفاء الشرط اقتضى انتفاء الجواب، ويعود هذا الانتفاء إلى تضمين الجملة بحرف الشرط (لو)، "حيث هذا الشكل الشرطي المقترن بالأداة لو يختص بإفادة معنى الإمكان البعيد"،[1] على حدّ تعبير **طه عبد الرحمن**؛ أي إنّ جواب الشرط لا يتحقق لعدم تحقق غيره وانتفاء الجواب (لم أكنْ معه) يكون بسبب انتفاء الشرط (لم يكنِ النّاس كلّهم عليه)، فلما غاب السبب (الشرط) غابت النتيجة (الجواب)، وحسب **أبو حامد الغزالي** "إذا كان المقدم في (الشرطية الإنِية) غير معلوم القيمة الصدقية، إنْ صدقا أو كذبا فإنّه في الشرطية (اللّوية) يكون معلوم في هذه القيمة وهي الكذب".[2] أي إنّ البنى الشرطية (بلو) تخلق افتراضا مسبقا مناقضا للواقع.

أمّا إذا كان شرطها وجزاؤها منفيين، فإنّ مقتضاها يكون بضدهما؛ أي مقتضاها يكون متحققا على مستوى الواقع، فلو قمنا بتحويل المثال نفسه لصيغة النفي بالقول: (لو لم يكن الناس كلهم عليه لما كنت معه) لاقتضى هذا التركيب: (أنني كنت معه لأنّ الناس كلهم عليه)، فقد تحولت الجملة إلى الإثبات وبالتالي تحقق المقتضى في الواقع، وهذه بعض التراكيب الشرطية المناقضة للواقع في بعض المناظرات.

1- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص357.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص357.

المثال	المقتضى
"لَــوْ عَلِمْــتُ أَنَّ ذَلِــكَ بِيَــدِكَ لَاتَّخَــذْتُكَ إِلَهًــا"[1]	لم أعلم أن ذلك بيدك، لم أتخذك إلها.
"لَوْ دَخَلْتُهَا وَعَرَفْــتُ مَــا فِيهَــا عَرَفْــتُ أَهْلَهَا"[2]	لم أدخلها ولم أعرف ما فيها، لم أعرف أهلها.
"لَوْ رُمْتُ ذَلِكَ لَغَزَوْتُكَ"[3]	لم أرم ذلك، لم أغزك.
"لَوْ قَلَّدَهُ أَمِيــرُ المُــؤْمِنِينَ أَمْــرَ عَسْــكَرِهِ لَأَرْحَلَ النَّاسَ بِرَحِيلِهِ"[4]	لم يقلّدْه أمر عسكره، لم يرحل برحيله.
"لَوْ أَنَّ حَسَنًا وحُسَيْنًا بَغَيَــا فِــي دِيــنِ اللهِ لَجَاهَدَهُمَا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ"[5]	لم يبغيا في دين الله، لم يجاهدهما في الله.

1- أبو عمر محمد بن عبد الملك، **أصول المناظرة الروائع المناظرات**، ص100. من مناظرة سعيد بن جبير للحجاج.

2- المصدر نفسه، ص100. من مناظرة سعيد بن جبير للحجاج.

3- العبــاس بن بكــار الضبــي، **أخبــار الوافدين من الرجال**، 31. من مناظرة صعصعة بن صوحان ومعاوية بــن أبي سفيان.

4- جــلال الديــن السيوطــي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص42. من محاورة روح بن زنباع لعبد الملــك بن مروان.

5- المصدر نفسه، ص66. من حوار عبد الله بن عباس لعثمان بن عفان.

ومعنى (لو) عند سيبويه "حرف لِمَا كان سَيَقَعُ لوقوع غيره"؛[1] ومدلولها حسبه اقتضاء لزوم جوابها لشرطها، وجوابها "يقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره، والمتوقع غَيْرُ واقع"،[2] كما هو في المثال المدرج في الجدول: (لَوْ أَنَّ حَسَنًا وحُسَيْنًا بَغَيَا فِي دِينِ اللهِ لَجَاهَدَهُمَا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ)، فقد دلّ على أنّ جهاد الإمام عليّ للحسن والحسين في الله كان سيقع لو أنّهما بغيا في دين الله، وما دامت (لو) عند أكثر النحويين هي حرف امتناع لامتناع؛ أي دلّت على امتناع الثاني لامتناع الأول. فالتركيب وسياقه في المثال كما لو أراد أنْ يقول: إنّ بغي الحسن والحسين في دين الله هو سبب جهاد الإمام عليّ لهما، لكن جهاد الإمام عليّ لهما لم يحصل لعدم حصول سببه وهو أنّ الحسن والحسين لم يبغيا في دين الله. وقد قامت أداة الشرط هنا بوظيفة التعليق في الجملة الشرطية، والتعليق نحويا هو ترتيب شيء على آخر بأداة، إضافة إلى أنّ هذا العامل يحصر الإمكانات الحجاجية بربط الحجة التي هي فعل الشرط بالنتيجة التي هي جوابه، ومثل هذا المقتضى التركيبي الناجم عن البنية الشرطية المصدرة بـ(لو) يوجه الملفوظ نحو وجهة حجاجية، ويتجلى هذا التوجيه الحجاجي في حصر الإمكانات الحجاجية وتضييقها دون احتمالية تأويل الملفوظ، وذلك من خلال ارتباط الجزء الأول بالثاني، مما يتيح الملفوظ توجيه ذهن المخاطَب إلى نتيجة واحدة.

1- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، **الكتاب**، تح: عبد السلام محمد هارون، ج4، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1402هـ/1982م، ص224.

2- أبو حيان الأندلسي، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تح: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م، ص1898.

1-4-2- التركيب الشرطي الحامل لمقتضيين واقعيين

إذا كان التركيب الشرطي المناقض للواقع يقتضي عدم تحقق شرطه وجزائه في البنيات الشرطية المصدرة بـ(لو)، فإن التركيب الشرطي الحامل لمقتضيين واقعيين، يقتضي صدق شرطه وصدق جزائه، ومن تلك التراكيب؛ التركيب الشرطي المتعلق بـ(لَمَّا) وتسمى " لَمَّا التعليقية: وتدل على ربط جملة بأخرى ربط السببية".[1]

ومقتضاها تحقيق شيء لتحقق غيره، وللتوضيح نسوق ما قاله جعفر بن أبي طالب للنجاشي: "فَلَمَّا قَهَرُونَا وَظَلَمُونَا وَضَيَّقُوا عَلَيْنَا وَحَالُوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ دِينِنَا، خَرَجْنَا إِلَى بِلاَدِكَ وَاخْتَرْنَاكَ عَلَى مَا سِوَاكَ وَرَغِبْنَا فِي جِوَارِكَ...".[2] وبنية الشرط في خطاب (جعفر)، تحمل مقتضى واقعيًّا متحققًّا، إذ يقتضي هذا التركيب الشرطي بـ(لَمَّا) صدق شرطها وهو (قَهَرُونَا وَظَلَمُونَا وَضَيَّقُوا عَلَيْنَا وَحَالُوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ دِينِنَا) وصدق جزائها وهو (خَرَجْنَا إِلَى بِلاَدِكَ وَاخْتَرْنَاكَ عَلَى مَا سِوَاكَ وَرَغِبْنَا فِي جِوَارِكَ)، وعلى هذا الأساس يشتمل المقتضى المتعلق بالأداة (لَمَّا) وحدتين دلاليتين لهما مقاصد حجاجية، الأولى: تحقق فيها القهر والظلم والتضييق والإبعاد عن الدّين، أمّا الثانية: فقد تحقق فيها الخروج إلى بلاد الحبشة واختيار ملكها والرغبة في جواره. فأتى هذا المقتضى لتأكيد وإثبات تحقق القهر والظلم وكل أنواع العذاب والخروج إلى بلاد الحبشة. فـ(لَمَّا) في عموم أصلها "حرفٌ يدلّ على وقوع شيء عند وقوع غيره، فوقوع جوابها مقارن لوقوع شرطها،

1- المصدر السابق، ص1896.

2- أبو عمر محمد بن عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص78.

وذلك معنى قولهم: حرف وجود لوجود؛ أي حرف يدلّ على وجود الجواب لوجود شرطها".[1]

1-4-3- التركيب الشرطي الحامل لمقتضى واقعي من جهة واحدة

ومن خصوصيات بعض البنيات الشرطية أنَّها تدلّ على امتناع الشيء لوجود غيره؛ أي تحمل مقتضى واقعيًّا من جهة واحدة، وهذا بخلاف (لَوْ) التي تدل على امتناعه لامتناع غيره، وفي هذا التركيب الشرطي الناجم رأسا عن البنية الشرطية المصدرة بـ(لَوْلاَ)، يتحقق أحد طرفيها دون الآخر، فتقوم الأداة (لَوْلاَ) بالربط بين جملتين تكون الأولى شرطا والثانية جوابه، مع التنبيه هنا، أنْ تكون جملة الشرط غير مكتملة الركنين، فيحذف جوابها لزوما، وحذف الجواب في هذا التركيب من خصوصية اللغة العربية في الشرط، فيكتمل المعنى الشرطي بوجود الأداة والجملتين معا، مع حذف الركن الثاني من الأولى كما هو موضح في المثال الآتي:

لَولاَ مُحَمَّدٌ لَضَرَبْتُكَ.

فالأداة (لَوْلاْ) ربطت بين جملتي (الشرط والجزاء) وهذا الربط قام بسلب الجملتين لدلالتهما، والأمر الثاني؛ أنّ جملة الشرط محذوف خبرها، فزاد ذلك الحذف افتقارها إلى الجواب، وعليه ينعدم دورها الدلالي إذا كانت خارج التركيب، إضافة إلى أنّ اللاّم الرابطة التي تظهر في جملة الجزاء، قد تحذف منها، هذا ويمكن تحويل الجملة الشرطية السابقة من بنيتها السطحية إلى بنية عميقة بقولنا: (لَولاَ مُحَمَّدٌ مَوْجُودٌ لَضَرَبْتُكَ)، فهي تدلّ على امتناع الشيء لوجود غيره، وهنا امتنع الضرب لوجود مُحَمَّدٍ؛ أي جوابها ممتنع لوجود الشرط،

1- محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**،ج1، ص307.

وسنحاول الكشف عن مقتضى هذا التركيب وأبعاده الحجاجية في المناظرة من خلال المثال الآتي:

قال الصحابي محمد بن مسلمة لعمار بن ياسر: "لَوْلاَ مَا فْي يَدَيَّ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَبَايَعْتُ عَلِيًّا".[1] فالتركيب الشرطي هنا أفاد مقتضى متحققا وهو (الأخذ بأمر ونصيحة رسول الله بتجنب الفتنة وذلك بالجلوس في البيت والتنحي جانبا)، ومقتضى آخر غير متحقق وهو كونه لم يبايع عليًّا على القتال، إِذْ إنَّ أَمْرُ الرسول صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة جنبته مبايعة عليًّا على القتال، فهذا التركيب يقتضي (انتفاء المبايعة من لوازم حصول ما أمر به الرسول لمحمد بن مسلمة)، وقد تحقق في هذه البنية الشرطية أحد طرفيها دون الآخر، وهو الامتثال لأمر رسول الله دون مبايعة الإمام عليّ على القتال. فـ(لولا) أفادت انتفاء الشيء لثبوت غيره؛ أي ربط امتناع الجملة الثانية بوجود الأولى.

وفي مثال آخر قال معاوية بن أبي سفيان لصعصعة بن صوحان، وهو من أصحاب الإمام علي رضي الله عنه: "لَوْلَاَ أَنَّنِي لَمْ أَجْرَعْ بِجُرْعَةٍ أَفْضَلَ مِنْ جُرْعَةِ غَيْظٍ لَمْ أُمَكِّنْكَ مّنَ الحَيَاةِ".[2] وهذا التركيب أفاد مقتضيين: مقتضى متحققا وهو أنّ معاويةَ صار مدمنا على تجرّع الغيظ من أصحاب عليّ، إذ لم يعد بإمكانه أن يعيش بدونه، ومقتضى آخر غير متحقق وهو كونه لم يقتله وبالتالي مكنّه من الحياة، وإدمانه على تجرع الغيظ من أصحاب عليّ جنبه قتلهم، وبالتالي مكنَّهم من الحياة، فهذا التركيب يقتضي أنّ انتفاء قتلهم من لوازم حصول أنّه صار مدمنا على تجرّع الغيظ من أصحاب عليٍّ.

1- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص73.

2- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال**، ص31.

والحاصل؛إنّ البنيات الشرطية الحاملة لمقتضى واقعي مضاد وأداتها (لَوْ) أو الحاملة لمقتضيين واقعيين وأداتها (لَمَّا) والحاملة لمقتضى واقعي من جهة واحدة وأداتها (لَوْلاَ)، تقوم بوظيفة الربط بين قضيتين منطقيتين لا تُوظَّف إلاّ في سياق التدليل والاحتجاج، وبذلك تكون مؤشرا لغويا في استراتيجية الحجاج، وفي محاولة المتكلم لإقناع غيره بوجهة نظره والدفاع عن فكرة تكون قد اختمرت في ذهنه، حيث يستثمر المتكلم بنية الشرط لعرض دعوته أو للاعتراض على دعوى خصمه ودحضها.

ويلزم عن ما تقدم؛ أنّ العدول بالزيادة يكتسي صبغة حجاجية على اعتباره يكسب الملفوظ قوة زائدة في المعنى، وليس لمجرد تكرير الكلام وترديده، إنّما الفائدة تكمن في الإتيان بمعان مضاعفة توضح الشيء وتؤكّده، فالتوكيدات عند دخولها على الكلام تجعله على غير الأصل، وفائدة ذلك إزالة الشّكّ والغرابة أمام متلقي الخطاب، وإذا كان الإلمام بكلّ أشكال التوكيد لا يتسع المقام لذكره في هذا المبحث، فإنّنا حاولنا الخوض في بعض العناصر التوكيدية مع بيان وظيفتها الحجاجية، فالتراكيب المؤكّدة توفّر طاقة حجاجية إضافية لإحداث الأثر في المخاطَب، ما يمنحها زخما حجاجيا، لا توفّره التراكيب العادية، بينما التوكيد بالنعت يكون موجّها للمعنى إلى درجة أنّ حذفه يكون مُغَيِّرًا له، والتوكيد به إنّما يأتي لحصر المعنى، باعتبار أنّ الصفة تمنح دلالة ثابتة ولازمة للموصوف بها، وترفع التوهم بأن يكون المراد شيئا آخر، وبالتالي دفع احتمالات أخرى لا تفي بالغرض المقصود الذي يبتغيه المتكلم. والتأكيد بالمصدر من العناصر اللغوية ذي البعد الحجاجي، إذ يؤتى به بعد أفعالٍ لتأكيد دلالاتها، لأنّ العامل أحيانا يكون موضع غرابةٍ وشكٍّ، فيزيل المصدر تلك الغرابة وذلك الشكّ عن ذهن السامع، بخلاف العامل الذي لا يكون موضع غرابة، فإنّ المتكلم لا يحتاج إلى تأكيده.

ومن هنا يسعى المتكلم إلى ترسيخه ضمن خطابه جاعلا النظام التركيبي للجملة يدلّ بالضرورة إلى تغيّر المعنى وانتقاله من مستوى إلى آخر، وبهذه الخصوصية يُعَدُّ التأكيد بالمصدر ملمحا من ملامح اللغة، إذ به يقوي المعاني ويقررها. وفيما تعلق بالتوكيد عن طريق التراكيب التلازمية، فقد كان لها دور حجاجيّ مهمّ داخل خطاب التناظر، وما ينتجه هذا التنظيم التركيبي من معانٍ تأكيدية ترسخ الفكرة وتثبت الدعوى المعروضة، مسهما في بناء الاستدلال وفق الوجهة التي يرغب فيها المحاجج، حيث تعمل هذه الإستراتيجية على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، وترك التردّد والإنكار.

2- العدول الكمي بالنقصان ومقاصده الحجاجية (الاختزال)

يرادف العدول الكمي بالنقصان مفهوم الإيجاز، وفيه ميّز علماؤنا القدماء بين نوعين من الإيجاز: إيجاز قصر، وإيجاز حذف، ويرى **ابن جني** أنّ سمة الإيجاز التي تتسم بها العربية وتعدّ من خصائصها تجعل الحذف واردا فيها بكثرة يقول: "واعلم أنّ العربية إلى الإيجاز أميلُ وعن الإكثار أبعدُ، ألا ترى أنّها في حال إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملالها".[1] وفي هذا المعنى يحدّ **الزركشي** الحذف بأنّه: "إسقاط جزء من الكلام أو كلّه لدليل".[2] وذلك الدليل هو المؤشر على وجود الحذف، وقد ورد في معجم تحليل الخطاب بأنّ الحذف (L'ellipse) هو "عملية تقوم على إسقاط عنصر أو عدة عناصر من الجملة حضورها في العادة مطلوب".[3] ولا خلاف بين النحاة على ضرورة تقدير المحذوف للوصول إلى المعنى الحقيقي، وهذا المحذوف لو أظهر لكان

1- ابن جني، **الخصائص**، ج1، ص89.

2- الزركشي، (بدر الدين محمد بن عبد الله)، **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، مكتبة دار التراث، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص102.

3- باتريك شارودو، دومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص202.

الكلام تاما. كما هو الشّأن في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ألاّ هَلْ بَلَغْتُ؟ حيث اكتفى بالفعل (بَلَّغْتُ) دون ذكر مفعوله، على اعتبار أنّ الفعل (بَلَّغَ) يرد لازما ومتعديا في مثل: (بَلَّغَ عَنِ الجَرِيمَةِ) و(بَلَّغْتُ زَيْدًا الخَبَرَ)، وتأويل قول الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا: (بَلَّغْتُكُمْ مَا أُمِرْتُ بِتَبْلِيغِهِ). وهنا وجب تقدير المحذوف ليصبح الكلام خاليا من التعمية والالتباس وغموض المعنى،وهذا المعنى قريب من الذي أورده **ابن الأنباري** عن حذف جواب جملة الشرط إذ يقول: "ثم حَذْفُ الجواب أبْلَغُ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنّك لو قلت لعبدك: (واللهِ لَئِنْ قُمْتُ إِلَيْكَ) وسكتَّ عن الجواب ذهب فكره إلى أنواع من العقوبة والمكروه من القتل والقطع والضرب والكسر، فإذا تمثّلتْ في فكره أنواعُ العقوبات وتكاثرت عظمت الحال في نفسه ولم يعلم أيُّها يتّقي، فكان أبلغَ في رَدْعه وزَجْرِه عمّا يُكْرَه منه، ولو قلت: (واللهِ لَئِنْ قُمْتُ إِلَيْكَ لأَضْرِبَنَّكَ) وأظهرت الجواب لم يذهب فكرُهُ إلى نوع من المكروه سوى الضرب؛ فكان ذلك دون حذف الجواب في نفسه؛ لأنّه قد وَطَّنَ له نفسه فيسهل ذلك عليه".[1] والمستفاد من هذا القول؛ أنّ الحذف بكونه عدولا بالنقصان هو أفضل طريقة في التأثير من الذكر، كونه يجعل المخاطَب يشترك في التفاعل مع الخطاب، ويعمل فكره ليصل إلى المحذوف والمضمر من الكلام.

ومعلوم من الأمر أنّ الحذف نقيض الزيادة، فإذا كانت الزيادة إطنابًا في الكلام، فإنّ الحذف نقصٌ في الجملة النواة لغاية ومقصد معيّنين، فلو قال أحدهم: من نجح؟ وأجيب: زَيْدٌ، فإنّ كلمة (زَيْدٌ) في سياقها تحمل معنى يحسن السكوت عليه، ولكنّها جملة حذف ركن من أركانها، وهو الفعل (نَجَحَ)، والقصد من

1- ابن الأنباري أبو البركات (عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ت 577 هـ)، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، ج1، (د ط)، (د ت)، ص461.

الحذف فيها هو الإيجاز، ويكون حينئذ تعيين المحذوف من دلالة السياق؛ أي إنّ السياق الذي تُقال فيه الجملة يُعَدُّ من الأدلّة في تحديد العنصر المحذوف.

وما يهمنا في هذا المقام هو الإيجاز بالحذف الذي يقوم -كما أشرنا- على إسقاط شيء من الكلام دون الإخلال بالمعنى، وإذا كان العدول بالزيادة خلاف الأصل فإنَ الحذف أو العدول بالنقصان خلاف الأصل كذلك كونه يكشف عن غايات في الملفوظ ويجلي مقاصده الضمنية، والمبدأ الذي يقوم عليه هو اعتماد المتكلم على تقنية التلميح لا على التصريح، وقد ينجح التلميح أو يفشل، ولكنّه إذا نجح فلأن ما تمّ إيصاله فاق الذي قيل ودليل ذلك قول الناظم:

"قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ سَهَرٌ دَائِمٌ وَهَمٌّ ثَقِيلُ".[1]

والحذف في (عَلِيلٌ) دلّ عليه السياق الخارجي، لأنّه من العادة أن يقول الرجل بعد سؤاله: كيف أنت؟ أن يقول: أَنَا عَلِيلٌ، وحذف المسند إليه (أَنَا) لقرينة ضيق المقام عن إطالة الكلام سبب التوجع والتضجر، وعلى هذا يكون الحذف بمثابة "رفض للإطناب واقتصاد في الوسائل".[2] حيث يعمد المتكلم في استغنائه عمّا يمكن أن يقف عليه المخاطَب من الفعل الكلامي المنجز وتشكيل ذلك النقص في ذهنه، وبالتالي يشترك مع المتكلم في إنتاج الخطاب الموجّه إليه بناء على تجاوبه وردود فعله.

وقد تعرض النّحاة والمفسّرون والبيانيون لظاهرة الحذف واستقصوا جميع أقسامها، وسنقتصر في هذا الجزء على ضرب مشهور وهو الاختزال بوصفه حذفا بالمقياس النحوي وموجها حجاجيا يقوم بدور التأثير والإقناع.

1- ينظر:السيد أحمد الهاشمي، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، ضبط وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1999، ص203.

2- باتريك شارودو، دومينيك منغنو، **معجم تحليل الخطاب**، ص203.

تشير معظم المعاجم اللغوية إلى أنّ الاختزال يأتي بمعنى الاقتطاع فقد جاء في تهذيب اللغة: "يقال: خَزَلْتُهُ، فَانْخَزَلَ؛ أيْ قَطَعْتُهُ فَانْقَطَعَ"،[1] وورد في كشّاف إصلاحات الفنون والعلوم، أنّ الاختزال في اللغة: "هو القطع، وعند أهل المعاني يطلق على نوع من الحذف".[2] أما **الكفوي** فحدّه بقوله: "الاختزال؛ هو حذف كلمة أو أكثر، وهي إمّا اسم أو فعل أو حرف".[3]

انطلاقا من هذه التعاريف اللغوية نلحظ أنّ المعنى اللغويّ للاختزال يشتمل على شيء من القطع والحذف فيكون بذلك عملية ينتج عنها انتقاص شيء من القول لمعنى بلاغي وتداولي يفسح المجال للمخاطَب للتأويل، والقول يؤوّل اعتمادا على سياق ما وهذا يعني أيضا أنّ اللغة تتغلب على الالتباس والغموض بواسطة السياق لبيان المعنى المقصود، ومراعاة السياق في غاية الأهمية كونه من القرائن المهمة في فهم الكلام والدلالة على معناه، وسنكتفي في هذا المقام بعرض بعض ما تعلق بالحذف ونخص بالدرس أكثر أنواعه بروزا في المناظرات ونقصد حذف الفاعل وحذف المفعول وحذف جواب الشرط.

2-1- حذف الفاعل ومسألة التبئير

ذهب جمهور النحاة أنّ كلّ فعل لابُدَّ له من فاعل ويبدو في كثيرا من أقوالهم أنّ الفاعل لا يحذف، لأنّه كالجزء بالنسبة للفعل وعلى خلاف ذلك قد يحذف الفاعل جوازا لدليل والاستغناء عنه نوع من اختزال القول، ومن أمثلة

1- الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد ت 370 ه)، **تهذيب اللغة**، تح: عبد السلام سرحان، مراجعة: محمد علي النجار، ج7، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط1، 1384هـ/1964م، ص204،

2- التهانوي (محمد بن علي)، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح: علي دحروج، تقديم ومراجعة: رفيق العجم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص114.

3- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى ت 1093هـ)، **الكليات "معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"**، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1998، ص386.

حذف الفاعل عند إسناد الفعل إلى نائبه تحقيرا لشأن المحذوف كقول أبي هريرة رضي الله عنه لعمر بن الخطاب عندما قال له الخليفة عمر رضي الله عنه: "أفلا تعمل؟ قلت: لا. قال: قد عَمِلَ مَنْ هو خَيْرٌ منك يُوسُفُ صلَواتِ اللهِ عليهِ. قلت: يُوسُفُ نَبِيٌّ وأَنَا ابْنُ أُمَيْمَةَ، أَخْشَى أَنْ يُشْتَمَ عِرْضِي، ويُضْرَبَ ظَهْرِي، ويُنْزَعَ مَالِي".[1]

إنّ بناء الأفعال (يُشْتَمَ، يُضْرَبَ، يُنْزَعَ) للمجهول كان لغرض تداولي وهو تحقير الفاعل ولا غرض في إبانة من هو، وتقدير الأبنية كأن يقول المتكلم: (أخشى أن يشتم اللئيم عرضي، ويضرب اللئيم ظهري، وينزع اللئيم مالي)، ببناء الأفعال للمعلوم ودليل حذف الفاعل هنا احتمالي؛ إذ يحتمل أن يكون لمجرد الإيجاز والاختصار، لأنّ السياق يتناول (اللئيم) فلا داعي لإظهاره، حيث يصون اللسان عن ذكره بما أنّه معلوم لدى المخاطب وإضماره أبلغ من إظهاره، وليس المقصود بالحذف هنا الحذف باعتباره بنية نحوية بل المقصود ذلك النوع الذي يقتضيه المعنى، وعليه فإنّ "البناء للمعلوم من شأنه أن يضعف طاقة الكلام الحجاجية، وذلك على عكس البناء للمجهول الذي ينشأ به التبئير وبواسطته يسير الكلام مساره الحجاجي المخصوص ويوجه الحوار مع الخصوم الوجهة التي ينبغي أن يسير فيها".[2] وتوضيحا للأمر نسوق المثالين الآتيين:

مثال (1): قال عبد الرحمن بن الحكم للشاعر الفرزدق: "أَبَا فِرَاسٍ، دَعْنِي مِنْ شِعْرِكَ الّذِي لاَ يَأْتِي آخِرُهُ حَتَّى يُنْسَى أَوَّلُهُ وقُلْ فِيَّ بَيْتَيْنِ يَعْلَقَانِ فِي أَفْوَاهِ الرُّوَاةِ".[3]

1- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص45.

2- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص397.

3- ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج1، ص264.

مثـــال (2): قـــال المنذر بن أبي سبرة لأبـــي الأســـود الـــدؤلي وكـــان لأبـــي الأســـود قميـــص مرقوع: "مَـــا أَصْـــبَرَكَ عَلَـــى هَـــذَا القَمِـــيصِ؟ فقـــال لَـــهُ: رُبَّ مَمْلُـــوكٍ لاَ يُسْتَطَاعُ فِرَاقُهُ".[1]

في المثال (1) أراد المتكلم من الفرزدق أن يسـلك طريقـة الإيضـاح فـي قـول الشعر، وتجنب التطويل، لأنّ للسامع سـآمة وضـجرا مـن سـماع الأبيـات الكثيـرة حيث ينسى المرء ما جاء به في أوله ولا يحفظ آخره، ويطالبـه بـدلا مـن ذلـك بمـا هو أكثر جدوى (بَيْتَيْن يَعْلِقَانِ فِي أَفْوَاهِ الرُّوَاةِ).

وفي المثال (2)، يعبّر أبو الأسود الدؤلي عن حـال متـى مـا اضـطر الإنسـان إلى صحبة أو ملازمة شيء لا يحبه، لكن الظروف تحتم عليه ذلك.

والأبنية المشكلة للحذف (حَتَّى يُنْسَى أَوَّلُـهُ، لاَ يُسْـتَطَاعُ فِرَاقُـهُ) لا تظهـر فـي صورتها الأصـلية، وتظهـر بالعـدول علـى نحـو يجعـل أمـر المحـذوف مسـألة اختيارية، والتقدير: (حتى يَنسى السـامعُ أولَـه، ولا يَسـتطيعُ المـرءُ فراقَـه)، وهـذا التقدير يعتمد على إعادة بناء الجملة في بنيتها العميقـة، فتنتقـل بـذلك بنيـة الظـاهر إلى بنية المضمر، وافتراض أن تكون هناك بنيةٌ أصـليةٌ ثـم بنيـةٌ معدولـةٌ بالحـذف، وحذف الفاعل (السامع، المرء) وناب عنه المفعـول (أولـه، فراقـه) بانتقـال الاهتمـام أو البؤرة من الفاعـل إلـى المفعـول؛ أي التركيـز علـى الحـدث والاسـتغناء عـن الفاعل، وتكمن أهمية ذلك في "انتقال الكلام بواسطة البنـاء للمجهـول (مـن الفاعليـة) إلى (الحدثية)".[2] وعليه فإنّ البناء للمجهول (كـ: ضُرِبَ اللِّـصُ) الـذي فيـه تركيـز الاهتمام على الحدث بصرف النظر عـن محدثـه، والمطاوعـة (كـ: كُسِـرَ القَلَـمُ) وفيها بيان للطواعية التي يتمّ بها الحدث تلقائيا أو على وجـه التسـخير، وكأنـه لـيس

1- المصدر السابق، ج1، ص199.

2- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص394.

في حاجة إلى فاعل، والإسناد المجازي (كـ: شُفِيَ المَريضُ) وفيه يعطى المسند إليه الفاعلية يستغنى بها عن ذكر الفاعل الأصلي، وتلتقي كل هذه الطرق في الاستغناء عن ذكر الفاعل واختزاله من الكلام.

وقد ورد ما ظاهره حذف الفاعل لغرض صيانة المحذوف عن الذكر في مقام معين تشريفًا له، وتعظيمًا لمنزلته، كما في المناظرة التي جرت بين سعيد بن جبير والحجاج بن يوسف، قال الحجاج: "فَمَا بَالُكَ لَمْ تَضْحَكْ؟ قال سَعِيدٌ: وكَيْفَ يَضحَكُ مَخْلُوقٌ خُلِقَ مِنَ طِينٍ والطِّينُ تَأْكُلُهُ النَّارُ".[1]

ففي الملفوظ (خُلِقَ مِنَ طِينٍ) حذف الفاعل الحقيقي (الله) والتقدير (خَلَقَ اللهُ المَخْلُوقَ مِنْ طِينٍ)، فالفاعل معلوم للمخاطَب بالقرينة العقلية، بحيث لا يحتاج أن يذكر له، وما يحذف من القول يكون للسياق دوره في تحديد وتوضيح دلالات اللفظ بالاستدلال عليه بواسطة القرائن، حيث يعول المتكلم على بديهة المخاطَب ويقظة ذهنه فيختزل القول بالحذف والإضمار.

ولا بُدَّ من الإشارة في هذا المقام إلى أنّ اختزال الفاعل والاستغناء عليه، قد يصحبه الاستغناء عن الفعل أيضا في البنية نفسها، وهذا تجنبا للإطالة وجنوحا للاختصار، ونلحظ أنّ حذفهما يقع في تراكيب جملية، ويمكن التمثيل لذلك بما رواه الشعبي حيث قال: "حضرت عند الوزير ابن هبيرة وقد أتى بقوم فأمر بضرب أعناقهم، فقال له رجل منهم: أَيُّهَا الأَمِيرُ، إِنَّ الَّذِي وَضَعَ السِّجْنَ كَانَ حَكِيمًا، جَعَلَهُ قَيْدًا لِلْعَجَلَةِ، وبَابًا إِلَى التَّثَبُّتِ وسَبَبًا لِلْأَنَاةِ، فَعَلَيْكَ بِالتَّثَبُّتِ، وَإِيَّاكَ وَالعَجَلَةَ، فَأَنْتَ عَلَى عُقُوبَتِنَا أَقْدَرُ مِنْكَ عَلَى رَدِّهَا".[2]

1- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص101.

2- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص54.

إنّ البنيتين (وبَابًا إِلَى التَّثَبُّتِ وسَبَبًا لِلأَنَاةِ) حذفت منهما جملة فعلية تامة والتأويل (جَعَلَهُ) لوجود القرينة الدالة على المحذوف تفسّرها الجملة (جَعَلَهُ قَيْدًا لِلْعَجَلَةِ).

وعموما، فإنّ الاستغناء عن الفاعل وتغييبه من التركيب يجيء لغرض تداوليّ وهو تحميل المخاطَب مهمة تعيين بؤرة الخطاب الجديدة ونقل الاهتمام إلى مكون آخر(نائب الفاعل) يقصده المتكلم، لتنتقل البؤرة من الفاعل إلى الحدث الجديد الذي هو مناط الاهتمام في الحديث، وإذا بُنِيَ الفعل للمجهول كان الغرض الإخبار عن وقوع الفعل به لا غير، وليس الغرض ذكر من أوقعه به الذي هو الفاعل، وهنا يتم إفساح المجال للاهتمام بالمفعول الذي يهمّ المخاطَب، والغاية الحجاجية من حذف الفاعل في الجملة هو "الإعلام بوقوع الفعل والمفعول ولا غرض في إبانة الفاعل من هو".[1]

2-2- حذف المفعول به

من أكثر العناصر النحوية تعرضا للحذف هو المفعول به، ويكون ذلك لسببٍ يستدعيه المقام، حيث يبرز الفعل الحجاجي من خلال الاستغناء عن المفعول به وتغيِّيبه من الكلام، فيعمد المتكلم لحذفه حتى لا ينصرف انتباه السامع إلى أمور لا يقصدها المتكلم، وقد أوضح **عبد القاهر الجرجاني** هذه المسألة بقوله: "ومثال ذلك قول الناس: (فلان يَحُلُّ ويَعْقِدُ، ويَأْمُرُ ويَنْهَى، ويَضُرُّ ويَنْفَعُ)، وكقولهم: (هو يُعْطِي ويُجْزِلُ، ويَقْرِي ويُضِيفُ)، المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشَّيءِ على الإطلاق وعلى الجملة، من غير أنْ يُتَعَرَّضَ لحديث المفعول، حتى كأنك قلت: صار إليه الحل والعقد، وصار بحيث يكون منه

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص132.

حَلٌّ وعقْدٌ وأمرٌ ونهيٌ وضرٌّ ونَفْعٌ".[1] ومعنى كلامه أنّ حذف المفعول به هو إثبات الأفعال في عمومها، ولو ترك مفعول (يعطي) مثلا، بقولك: يعطي الفقراء، لكان في قولك قصر للعطاء على حالة مخصوصة، وهم الفقراء لا غير، وهذا ما قصده **الزركشي** بقوله: "إنّ الغرض منه هو المبالغة بترك التقييد".[2] وتأكيدا للأمر نسوق الحديث الذي دار بين التابعي سالم بن عبد الله أحد رواة الحديث النبوي وأحد الرجال الذين أتى بهم الحجاج بن يوسف، حيث أعطاه سيفه وطلب منه ضرب عنقه، قال سالم للرجل: "هَلُ صَلَّيْتَ الصُّبْحَ؟ فقال الرجل: قُلْتُ لَكَ إِنِّي مُسْلِمٌ، ثم تَسْأَلُنِي: إِنْ كُنْتُ صَلَيْتُ الصُّبح!! وهَلْ تَظُنُّ أَنَّ هنُاكَ مُسْلِمًا لاَ يُصَلِّي؟ [3]

إنّ البنية (وهَلْ تَظُنُّ أَنَّ هنُاكَ مُسْلِمًا لاَ يُصَلِّي؟) تحوي عدولا بالنقصان، بترك التقييد في الفعل (يُصَلِّي)، وهنا أراد المتكلم إثبات الفعل في عمومه وهو فعل الصلاة، دون ذكر صلاة بعينها، وهو ما يناسب مقام التعميم مع الاختصار، وحذف مفعول (يُصَلِّي) إنّما هو للمبالغة، "إذ إثبات الفعل غير متعلق أبلغ من إثباته متعلقا".[4] لأنّ المثبت في (يُصَلِّي) هو نفس الفعل وهو (الصلاة)، وأمّا المثبت في لو قال: (يُصَلِّي الصُّبْحَ) فهو متعلق الفعل وعدم تعليق الفعل بمفعوله يجعله عاما، وهذا ما أشار إليه صاحب الطراز بقوله: "يحذف المفعول على جهة الاطِّراد، ويُنسى فعلُه، ويُجْعَل كأنّه من الأفعال اللازمة، لأنّ الغرض هو ذكر الفعل دون متعلّقه، فلما كان المقصود ذكر الفعل على جهة الإطلاق لم يُحتجْ إلى

1- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص154.

2- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج3، ص178.

3- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص115.

4- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج**، ص133.

ذكر مفعوله".[1] وهذا من شأنه تقوية الفعل الحجاجي وتوجيه الملفوظ، وعليه يزيد من تقويه المعنى ككل، ويؤكّد الحجة ومن ثم الاقتناع بها، ومن شواهد ذكر الفعل وحذف المفعول مقصودا فيُنْوَى لدليلٍ يدلّ عليه، قول علي بن أبي طالب للخوارج: "أَمَّا قَوْلُكُم قاتَلَ ولَمْ يَسْبِ ولَمْ يَغْنَمْ...".[2] فحذف مفعول الفعلين (لَمْ يَسْبِ ولَمْ يَغْنَمْ)، وتقدير الكلام: (لَمْ يَسْبِ السَّبَايَا ولَمْ يَغْنَمْ الغَنَائِمَ)، وهذا الحذف لإثبات فعلي السَّبْيِّ والغَنيمَةِ وبترك التقييد فيهما.

ويرد حذف المفعول لغرض البيان بعد الإبهام بكثرة في التراكيب التلازمية التي تَرِدُ في سياق الشرط، فيدلّ ما بعده عليه، كما في قوله تعالى: «وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰيٰكُمْ أَجْمَعِينَ».[3] وتقديره: لَوْ شَاءْ اللهُ هِدَايَتَكُمْ لَهَدَاكُمْ، "لأنّه إذا سمع السَّامع (ولو شاء) تعلقت نفسه بِمُشَاءٍ اِنْبَهَمَ عليه، لا يدري ما هو، فلمّا ذُكر الجواب استبان بعد ذلك".[4] ويمكن التمثيل لذلك بما قاله جارية بن قدامة لمعاوية بن أبي سفيان: "مَا شِئْتَ فَافْعَلْ".[5] وقول زيد بن جُلبَة لمعاوية أيضا: "وإِنْ شِئْتَ لَتَصْفِيَنَ رَوْعَةَ صُدُورِنَا بِفَضْلِ رَأْيِّكَ وَحِلْمِكَ".[6] ونلحظ في البنيتين حذف المفعول به ليناسب مقام البيان بعد الإبهام لأنّ مفعول المشيئة مذكور في جوابها، ويكثر هذا الحذف في فعل المشيئة، وتقدير القولين قبل حذف المفعول: (مَا شِئْتَ أَنْ تَفْعَلْ فَافْعَلْ) و(وإِنْ شِئْتَ تَهْدِئَةَ النُّفُوسِ لَتَصْفِيَنَ رَوْعَةَ صُدُورِنَا بِفَضْلِ رَأْيِّكَ وَحِلْمِكَ)، والأمر ينطبق أيضا على مفعول الإرادة"والحكمة في كثرة حذف مفعول المشيئة المستلزمة لمضمون الجواب لا يمكن أن تكون إلاّ مثيلة الجواب؛ ولذلك

1- العلوي، **الطراز**، ج2، ص104.

2- أبو عمر محمد عبد الملك الزغبي، **أصول المناظرة وروائع المناظرات**، ص97.

3- سورة النحل، الآية 05.

4- جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص535.

5- العباس بن بكار الضبي، **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية**، ص36.

6- المصدر نفسه، ص41.

كانت الإرادة كالمشيئة في جواز اطّراد حذف مفعولها".[1] وفي المقابل،فإنّ مفعول المشيئة والإرادة لا يذكر صريحا إلاَّ إذا كان غريبا أو عظيما، ورد في الطراز "لا تكاد ترد مفاعيل المشيئة إلاّ في الأشياء المستغربة المتعجب من حالها".[2] ويمكن التمثيل ذلك بما ورد في المناظرة الرابعة والسبعين من عيون المناظرات، فقد أورد **السكوني:** لما قالت القدرية: إنَّ اللهَ لاَ يَشَاءُ المَعَاصِي، قال لهم عمر بن عبد العزيز: (لَوْ لَمْ يَشَأْهَا مَا خَلَقَ إِبْلِيسَ)، فمفعول المشيئة الضمير المتصل (الهاء) العائد على المعاصي لم يحذف، لأنّ هذا المكون في مقام تعظيم شأنه لأنّ المخاطَبَ منكرٌ له، أو في مقام المنكر، فيقصد المتكلم إثباته في ذهنه، لأنّه لو حذف العائد على المعاصي وقال (لَوْ لَمْ يَشَأْ مَا خَلَقَ إِبْلِيسَ) لم يظهر المعنى المراد، فيصبح المخاطَبُ غيرُ منكرٍ، والمعنى من الحجة الواردة: أنّ الله خلق إبليس الذي يوسوس للناس أعمالهم ويزين لهم قبيح أفعالهم، دليل على أنّ المعاصي تدخل ضمن المشيئة، إلاّ أنّ هذا لا يعني جبر الإنسان على فعلها وإلاّ لا تنفى معنى الثواب والعقاب، ولتعارض ذلك العقاب مع عدل الله المطلق. والحاصل؛إنّ حذف مفعول المشيئة يكون لغرض البيان بعد الإبهام وذلك لتقرير المعنى في النفس وتثبيته في ذهن السّامع.

وإذا كان المفعول من قبيل الفضلات التي يستغنى عنها، باعتباره ليس ركنًا في الإسناد؛ أي ليس مسندا ولا مسندا إليه، فإنّه يُعدّ ركنًا أساسيا في الجملة الفعلية التي تعتمد على مكون فعليٍّ متعدٍ، والفعل إذا كان متعديا يتوجب أن يأخذ مفعوله، وحذفه لغرض معنوي الذي هو نوع من الإيجاز والاختصار، كقول عبد الله بن عباس لعثمان بعد ما رأى عامة الناس غير راضين بإمارته: "اِتَّقِ يَا

1- الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج3، ص168.

2- العلوي، **الطراز**، ج2، ص105.

عُثْمَانُ، وَاعْلَمْ أَنَّ القَوْمَ غَيْرُ قَابِلِينَ مِنْكَ إلا خلعَك أو قتلَك".[1] والأصل في جملة (اِتَّقِ يَا عُثْمَانُ) هو "(اتق الله يَا عُثْمَانُ)، فلم يشتمل القول على المفعول، وإنما حذف ذلك المفعول على سبيل الاختزال في الكلام، ولعلم المخاطَب بالمحذوف. وبالمقابل يمتنع حذف المفعول في بعض التراكيب إذا اشتدت الحاجة إليه، وكان جوابا لسؤال، كأن يقال لك: مَنْ سَاعَدْتَ؟ فتقول: سَاعَدْتُ مُحَمَّدًا. ولو حذفت المفعول وقلت: سَاعَدْتُ، ما حصل الجواب المقصود من السؤال المعيَّن. وهنا امتنع حذف المفعول، وإن كان فضلة، لأنّه لو لم يذكر لبقي السؤال بلا جوابٍ.

ويمتنع حذف المفعول في بنيات لغوية كثيرة كالحصر، نحو: مَا سَاعَدْتُ إلاَّ مُحَمَّدًا، فيجب ذكر المفعول هنا، لأنّ الغرض التداوليّ هو تخصيص المساعدة لمحمد، ولو حذفت المفعول لانقلب الكلام إلى نفي، فيصير الكلام، مَا سَاعَدْتُ. وهذا غير جائز، أو إذا وقع في جملة الاختصاص كقول: هند بنت عتبة يوم موقعة أحد: "نحن -بنات طارق- نمشي على النمارق".[2]

وإعمالاً لما أوردناه، نقول؛ إنّ حذف المفعول يأتي بما يناسب مقام الشيء، فإمّا أن يكون للتعظيم والاستغراب، أو ما يناسب مقام التعميم مع الاختصار، أو ليناسب مقام البيان بعد الإبهام، ولا يصح حذفه إلاّ لوجود دليل عليه.

2-3- حذف جواب الشرط

من ألوان الحذف بالاختزال الواردة بكثرة في المناظرات، حذف الجواب في التركيب الشرطي إنْ دلّ عليه دليل. قال **حازم القرطاجنّي** في منهاج البلغاء: إنّما يحسن الحذف ما لم يشكل به المعنى، لقوة الدلالة عليه، أو يقصد به تعديد

1- جلال الدين السيوطي، **الذيل على المحاضرات والمحاورات**، ص66.

2- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص258.

الأشياء فيكون في تعدادها طولٌ وسآمةٌ، فيحذف ويُكتفى بدلالة الحال عليه".[1] فشرط الحذف حسب **القرطاجنّي** وجود قرينة دالة على المحذوف وإلاّ لم يُتَمَكَّنْ من معرفته، فيصير اللفظ مخلاً بالفهم ويوقع السامع في اللُّبس، فلا يتضح القصد الذي يريده المتكلم، ويأتي حذف جواب الشرط، ليدلّ على ضيق الكلام عن وصف ما يشاهد وترك النفوس تقدر ما تشاء حسب ما تدل عليه الملفوظات في جملة الشرط. "ويدع السامع أمر استرجاع الرباط الغائب... وأن يملأ هو نفسه نقط الفراغ".[2] وبالتالي إدراك المحذوف من ثنايا المقام.

يجوز حذف جواب الشرط عند تقديم ما يدلّ عليه، قال **أبو حيان الأندلسي:** "وإذا فَرَّعْنَا على مذهب البصريين، فإِنْ تَقَدَّم ما يشبه الجواب كان دليلاً على حذفِ الجوابِ، ويلزم إذ ذاك أن يكون فعل الشرط ماضي اللفظ أو مقرونا بـ: (لم) ولا يكون مضارعا بغير (لم) إلاّ في الشِّعر".[3] ولتوضيح هذا القول نسوق قول عمرو بن جرموز قاتل الصحابي الزبير بن العوام إذ قال: "فَتَلَنِي اللهُ إِنْ لَمْ أَقْتُلْهُ".[4] فالجزء (قتلني الله) كلامٌ مستقلٌ لفظا ومعنى، ولا يرتبط بالجزء الثاني (إِنْ لَمْ أَقْتُلْهُ)، إلاّ أنّه يدلّ على الجواب المحذوف، وفعل الشرط (لَمْ أَقْتُلْهُ) ورد مضارعا مقرونا بـ: (لم) على خلاف ما ورد في كلام **أبي حيان** من كون فعل الشرط وجب أن يكون ماضي اللفظ وهذا أعتقد من باب الاستثناء وليس من باب التأصيل. وتأويل الجملة السابقة هو: (إِنْ لَمْ أَقْتُلْهُ فَتَلَنِي اللهُ) وما سبق فعل الشرط أوضح جوابه، ولمّا كانت الدلالة واضحة لم يحتج لإيراد جواب الشرط.

1- حازم القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987، ص391.

2- أوليفيي روبول، **مدخل إلى الخطابة**، ص ص155-156.

3- أبو حيان الأندلسي، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، ص1879.

4- ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص93.

ومن الشواهد التي تتضمن هذه الظاهرة، ما قاله علي بن أبي طالب لأخيه عقيل بعد الإغارة التي قام بها الضحاك بن قيس على أهل الحيرة واليمامة، وكان الضحاك من أتباع معاوية، حيث قال: "مَا أُحَبُّ أَنْ تُهْلَكُوا مَعِي إِنِ هَلَكَتُ".[1] وفعل الشرط هنا ماضي اللفظ والجواب محذوف، دلّ عليه ما قبله؛ أي دلّ عليه الجزء (مَا أُحَبُّ أَنْ تُهْلَكُوا مَعِي)، وهذا الحذف له دور حجاجي داخل البنية الشرطية، يتمثل في توكيد مضمون الجملة لا للمحذوف، وإتاحة له المجال الأكبر لتأدية دوره بجعل الأذهان تركّز انتباهها في المقصود دون غيره، وهذا كما يقول **عبد الله صولة:** "من المفارقات لا محالة كيف يؤكد بواسطة الحذف".[2] فالبنية الشرطية (مَا أُحَبُّ أَنْ تُهْلَكُوا مَعِي إِنِ هَلَكَتُ) يمكن تأويلها بإثبات المحذوف بالقول: (مَا أُحَبُّ أَنْ تُهْلَكُوا مَعِي إِنِ هَلَكَتُ تُهْلَكُوا مَعِي)، حيث يبدو التكرار واضحا عند تقديم شبيه الجواب على الشرط، وهذا المتقدّم يدلّ على الجواب،ممّا يجعل من الكلام مؤكّدا "لكون الكلام نفسه ورد مذكورا ومحذوفا حتى إذا ما عمد المخاطَب به إلى إيراد المحذوف انطلاقا من المذكور كان ذلك بمنزلة تكرير الكلام مرتين".[3] وهذا ما يجعل التوكيد بالحذف معنى نحويا وسياقيا يؤدي غرضا مخصوصا، وسقوطه من الكلام يؤدي إلى ذهاب المعنى المقصود مقاميا، وعليه فوجوده في المقام لا يكون إلاَّ تأكيدًا للمعنى وإثباتًا له.

ومن الأمثلة التي تستوقفنا في هذا السياق، التي ورد فيها جواب الشرط محذوفا مع وجود أداة الشرط (إِنْ)، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسهيل بن عمرو يوم صلح الحديبية: "إِنِّي رَسُولُ اللهِ وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي".[4] حيث حذف

1- المرجع السابق، ج1، ص75.

2- عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص402.

3- المرجع نفسه، ص403.

4- المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ص342.

جواب الشرط لقرينة دالة، والمتقدم هو القرينة التي تدلّ على الجواب، والشرط من دون تأويل الجزاء المحذوف يكتنفه الغموضُ واللُّبسُ، على اعتبار أنّ كلاًّ منهما مستقلّ الدلالة في الأصل إلاّ أنّ كلّ واحد منهما يستدعي الآخر، "لأنّ المعنى الذي وضع عليه اقتضى جملتين ترتبط إحداهما بصاحبتها وهو الشرط والجزاء، ومعلوم أنّ الشرط من دون الجزاء، والجزاء من دون الشرط لا يفيد".[1] وتأويل قول الرسول صلى الله عليه وسلم هو: (إِنِّي رَسُولُ اللهِ وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي فَأَنَا رَسُولُ اللهِ)، وغاية هذا التأويل؛ هو إثبات الأصل الذي عليه التركيب الشرطي، فحذف الجواب، حتى لا يتصور المخاطَب أنّ الكلام موجَّهٌ إليه فقط، وإنّما هو ضمن المعنيين بالخطاب، ولو ذكر المحذوف لَاقْتَصَرَ الكلام على المخاطَب دون غيره. واللاّفت أيضا ورود الشرط مسبوقا بـ: (الواو الوصلية) التي لا تحتاج إلى جواب، فجزاؤها محذوف لدلالة ما قبلها عليها، "لأنّها تَرُدُّ الكلام على أوّله".[2] والقصد التداولي هنا أنّه لو لم يكن في الكلام (الواو الوصلية) لكان الكذب شرطا في الرسالة، ولكن الواو "حصّنت المعنى".[3] أي (وَإِنْ كَذَّبْتُمُونِي فَأَنَا رَسُولُ اللهِ)، فجاءت الواو للربط بين العبارة الشرطية والكلام السابق لها، وهي "واو التشريك والنسق المشتركة لما بعدها فيما قبلها".[4] لتدلّ أيضا على أنّ الخطاب جاء نصا في العموم، ولم يقتصر على المخاطَب سهيل بن عمرو، إنّما تضمن كفار قريش كلَّها. فامتنع بذلك توهم الاستثناء لهذه

1- عبد القاهر الجرجاني، **المقتصد في شرح الإيضاح**، تح: كاظم بحر المرجان، مج1، دار الرشيد، الجمهورية العراقية، (د ط)، 1982، ص ص277-278.

2- السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الأندلسي ت 581ه)، **الأمالي في النحو واللغة والحديث والفقه**، تح: محمد إبراهيم البنّا، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1969، ص97.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحالة، والغرض الذي يرمي إليه حذف الجواب هو توجيه العناية والاهتمام إلى ما في العبارة المذكورة.

وأهم ما يميّز التركيب الشرطي هو حذف الشرط والجواب معًا مع الأداة (إنْ) وحدها دون سائر الأدوات، وفي هذا الشأن يقول **ابن الأنباري** متحدثا عن الأداة (إنْ): "وإنّما صارت أمَّ الجزاء؛ لأنّها بغلبتها عليه تنفردُ، وتؤدّى عن الفعلين، فيقول الرّجل: لاَ أَقْصِدُ فُلاَنًا، لأنّهُ لاَ يُعْرَفُ حَقّ مَنْ يَقْصِدُه فنقول له: زُرْهُ وَإِنْ. يُراد: وإِنْ كان كَذَلِكَ فَزُرْهُ، فتكفي (إنْ) من الشيئين، ولا يُعْرَفُ ذلك في غَيرِها من حروف الشرط".[1] والبَيِّن أنّ النّحاة اتفقوا جميعا على أصالتها في الشرط، وبقية الأدوات تنوب عنها في الوظيفة، إضافة إلى المعاني النحوية الأخرى، فهم يثبتون أصالتها من حيث جواز حذف شرطها وجزائها، علاوة على حذفها ونيابة بقية الأدوات الشرطية عنها. ومن أمثلة ذلك التي سنكتفي بذكرها لأنّنا لسنا بصدد التفصيل فيها، فيكفي أن نذكر: أنّ أبا بكرٍ رضي الله عنه تفقد قوما تخلفوا عن بيعته عند عليٍّ كرم الله وجهه، فبعث إليهم عمر الفاروق، فجاء فناداهم وهم في دار عليٍّ، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: "والّذِي نَفْسُ عُمَرَ بِيَدِهِ، لَتَخْرُجُنَّ أو لَأُحْرِقَنَّهَا علَى مَا فيها. فقيل له: يَا أَبَا حَفْصٍ، إنّ فِيهَا فَاطِمَةَ؟ فقَالَ: وَإِنْ، فخرجوا فبايعوا إلاَّ عليًّا....[2]

أول ما نقف عليه في هذا الأمر، هو العدول بالنقصان الذي طرأ على التركيب الشرطي (وإِنْ) وهو حذف الشرط والجزاء معا، وتأويله: (وإنْ فيها فاطمة لأحرقنها على ما فيها)، ومن الواضح أنّ هذا الحذف أدّى إلى إيجاز في الكلام واختزاله، وتزداد المفارقة أكثر إذا علمنا أنّ هذا التركيب الشرطي تركيب

1- ينظر: أبو حيان الأندلسي، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، ص1884.

2- ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، ج1، ص30.

معقد، إذ لا يلحظ ذلك إلاّ المتلقي/المخاطَب النبيه، ليتصور ذلك المحذوف بواسطة التأويل الذي يضعه مناسب وفق السياق الذي ورد فيه، والجملة المختزلة تحتوي شرطا تهديديا، فحواه؛ أنّ عمر بن الخطاب هدّد بحرق البيت، لمّا تأخر عليٌّ وأصحابه عن بيعة أبي بكرٍ الصّديق، فقيل له: إنّ البيت فيه فاطمةُ بنتُ رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم، وعلى الرغم من تهديده إلاّ أنّه تراجع ولم يحرق البيت، بعدما خرجوا وبايعوا أبا بكرٍ إلاّ عليًّا فإنّه لم يبايع، وإضمار الشرط التهديدي كان الغرض منه التخويف الآخذ بالنفوس، وذلك وجه من وجوه الإتيان بالشرط على هذا النهج، ولأنّ السياق قام بتعيينه، فقد استجاب أصحاب عليٍّ لذلك التهديد، وتخلّوا عن عنادهم بعد إقامة الحجة عليهم (إحراق البيت)، فكانت النتيجة أنّ عمر لم يقم بذلك الفعل، والشرط المحذوف هو مجموع معنى الفعلين (فعل الشرط وجزاؤه) والعدول عنهما باختزالهما إنّما من باب التأكيد عن مضمون الكلام، كما أنّ الإضمار في مثل هذا الموضع يكون أبلغَ من التصريح، لدلالة ما تقدم عليه، ولأنّ الأمر يتطلب تأويلا يتلاءم والجملة الشرطية.

وعموما فإنّ حذف جواب الشرط، يحقق فائدة دلالية وحجاجية، هي إيجاز الكلام، على أنّ هذا الحذف يؤمّن معه اللبس لوجود الدليل على المحذوف، وحتى لا يختلّ المعنى المراد، وبالتالي يكون المحذوف من التركيب الشرطي متلائما مع السياقين الحالي والمقالي.

وإجمالاً للقول؛ فإنّ العدول الكميّ بالنقصان مداره الإيجاز في العبارة، وقد أريد بهذا النوع من العدول إثراء دائرة الخطاب بتوظيف مختلف أشكال الحذف، خصوصا إذا تعلق الأمر بخطابات المناظرات والمحاورات، حيث لا يؤثر هذا العدول في معنى الجملة بقدر ما هو اقتصاد في استعمالها، وأنواع الحذف التي ذكرناها ما هي إلاّ نوعٌ من أنواع العدول، إضافة إلى أنواع أخرى لم يتسنَّ لنا

تتبعها في هذا المقام، واقتصر بحثنا عن أكثر ظواهر الحذف بروزا في المناظرات وهي ظاهرة حذف الفاعل مع بناء الفعل للمجهول، فكان هذا الحذف في المناظرات لغايات حجاجية، وهي انحصار الكلام في معنى معيّن وتسليط الضوء على العنصر الأساسي من الكلام باعتباره عنصرا تبئيريا في الجملة، لأنّه يمثل المعلومة الجديدة فيها. أمّا العدول بالنقصان المتعلق بحذف المفعول، فيكمن في أنّ الغرض من ذلك هو المبالغة بترك التقييد، إذ إثبات الفعل غير متعلق بالمفعول أبلغ من إثباته متعلقا به، وعدم تعليق الفعل بالمفعول يجعله عاما وهذا من شأنه أن يمنح للفعل طاقة حجاجية أوفر وأعمق. أمّا بخصوص الحذف في التركيب الشرطي، فإنّ ما يلفت الانتباه أنّ حذف جواب الشرط أبلغُ في المعنى من ذكره بشرط التصريح بالدليل، ويرجع ذلك إلى كون المتلقي يتصور ذلك الجواب، ويتوصل إليه عبر البنية العميقة بتقدير المحذوف وملء فراغات الكلام التي من شأنها توجيهه إلى ذلك النقص الذي كثيرا ما يعتور الكلام، فيترتب عليه إكمال المعنى، ومن المفيد الإلماع إلى أنَّ دوره الحجاجي يتمثل في توكيد المحذوف وهذا من المفارقات العجيبة، كون التوكيد فكرةً داخلة في العدول بالزيادة، أما الحذف فهو من العناصر اللغوية الداخلة في العدول بالنقصان، ممّا يوحي بأنّ التوكيد يناقض الحذف الذي يمكن تأديته بأقلّ قدر من الألفاظ، لهذا اعتبر أنّ توكيد المحذوف هو من قبيل تكرير جملة الجوار الدالة على المحذوف.

خاتمـــة

حـــاول البحـــث الكشـــف عـــن بعـــض اســـتراتيجيات الحجـــاج فـــي خطـــاب المناظرة، واستقصاء أهم ما أمـــدّت بـــه الدراســـات التداوليـــة مـــن آليـــات ومفـــاهيم حولها، والقراءة الحديثة لهذا النوع من الخطابات تســـتدعي تجديـــد الرؤيـــة والانفتـــاح على المناهج الحديثة، وانتهى البحث إلى جملة مـــن النتـــائج التـــي يمكـــن أن نوجزهـــا في النقاط الآتية:

لا أحد ينكر أهمية الحجـــاج فـــي الدراســـات اللســـانية الحديثـــة بوصـــفه عمـــلا لغويا اتصاليا غايته الإقناع، فلا يـــزال مفهومـــه فـــي حاجـــة إلـــى التحديـــد والضـــبط اللذين يوضحان طبيعتـــه وتعـــدد مرجعياتـــه، وهـــو لا يخـــرج عـــن ثلاثـــة مفـــاهيم رئيسية: نجده مرادفا للجدل في (الثقافة العربيـــة الإســـلامية)، وقاســـما مشـــتركا بـــين الجدل والخطابة في (الثقافة اليونانية)، ومبحثا قائمـــا بذاتـــه فـــي (الدراســـات اللســـانية الحديثة)، بحيث أصبح حاضرا في كل مجال وشـــاملا لكـــل خطـــاب. ويمكـــن القـــول إنّه ليس جدلا وليس خطابة، إنّما هو خطابـــة جديـــدة يكـــون فيهـــا المخاطَـــب فـــاعلا ومشاركا في العملية الحجاجية.

لا تخرج الأقوال في المناظرات عن العلاقة الحجاجيـــة، التـــي تـــربط فيهـــا هـــذه الأقوال بالنتائج المترتبة عنها، وهذا مـــا تجســـد فـــي كثيـــر مـــن المنـــاظرات، حيـــث يستهدف المدّعي حمل المعترض على قبول دعواه كمـــا هـــو فـــي منـــاظرة الرســـول صلى الله عليه وسلم لليهود ونصـــارى نجـــران، أو منـــاظرة علـــي بـــن أبـــي طالـــب رضي الله عنه للخوارج.

توسّل الخطاب الحجاجي بقرائن حجاجية تسعى دائمـــا لبلـــوغ الإقنـــاع، هـــذا مـــا تجلّى في العوامـــل الحجاجيـــة التـــي تحصـــر الإمكانـــات الحجاجيـــة التـــي يمنحهـــا الملفوظ، كما تجلّت هذه القرائن في الـــروابط الحجاجيـــة التـــي تـــربط بـــين وحـــدتين دلاليتين أو أكثر، ودورها الأساسي هو الربط بين مقدمات الحجج ونتائجها.

كشف البحث عن فعالية المناظرة حجاجيا وتداوليا من خلال فحص مناظرات متنوعة المواضيع، دارت أطوارها خلال القرنين الأول والثاني الهجريين بما حملت من قضايا تتعلق بالدين الجديد والنبوّة والعقيدة والتوحيد، بالإضافة إلى ظهور مناظرات لم تثر زمن رسول الله، وكانت معظمها في مسائل تتعلق حول الإمامة والصراع الدائم بين الهاشميين والأمويين على وجه الخصوص.

المناظرة محاورة بين طرفين، ترتبط بجملة من الشروط والآداب، وهدفها طلب الحق والصواب بعيدا عن الجدل المذموم والمعاندة.

اتّخذت الحوارات في خطاب التناظر من الاستفهام طابعا لها، حيث هيمن السؤال والجواب فيها في تبادل مستمر للأدوار بين طرفي النزاع، واختيار أحد الطرفين دور المدّعي أو المعلّل، كونه البادئ بالكلام ليتحول إلى معترض أو سائل. هذا، وقد أتى الاستفهام صريحا لا يحتاج إلى تأويل؛ دعا بموجبه المعترض العارض للتدليل على صدق دعواه، وقد يكون عكس ذلك، كما قد ورد ضمنيا حين خروجه عن معناه الأصلي إلى معان تداولية تستفاد من السياق الذي وردت فيه كخروجه إلى النفي مثلا.

تمظهر الحجاج في المناظرة أيضا بالاستعانة بآلية النفي وما تقصده من معان مضافة كالجحد أو التعويض بحسب المخاطب الموجّه إليه الخطاب، فضلا عن ذلك استعانت كثير من المناظرات ببنية التفضيل لما لها من سلطة الإقناع وتحقيق الاعتقاد، وفي بنية التفضيل قد يرد استعمال اسم التفضيل غير مراد منه معناه الأصلي ليؤدي معنى غير التفضيل كالصفة المشبهة واسم الفاعل واسم المفعول والمبالغة.

ساهمت الإشاريات في بناء الخطاب، حيث لم يخلُ أيّ خطاب منها، وبخاصة الإشاريات الشخصية، باعتبارها الأوفر في ممارسة العملية التناظرية المكونة من متكلم ومخاطب في مقام الحضور والمشاركة في التخاطب، فلا يتحدد مرجعها إلاّ بوجود مفسّر يعيّنها داخل المناظرة، وعليه تعدّ من الإشاريات إن دلّ السياق المقامي عليها، لأنّ السياق في هذا الإطار حاضر دوما في كل مستويات الخطاب. وبالعودة إلى المناظرات سنجد أنّ الأطراف المتناظرة ذوات فاعلة حاضرة في مقام التخاطب، تدور بين مدّعٍ ومعترضٍ، وهذه الذوات تحيل باختلافها على التفاعل الحجاجي في المناظرة.

لم يخلُ أيّ خطاب من اهتمام بالأفعال الكلامية، لأنّها ترمي إلى إنجاز أفعال ومواقف وسلوكات اجتماعية أو مؤسساتية بالأقوال، وقد وجدت في مناظرات تلك الفترة خمسة أصناف تبعا لقوتها الإنجازية حسب تصنيف **سيرل** وهي: الإخباريات، الأوامر، الالتزامات، البوحيات، الإدلاءات.

تنتمي الإنشائيات عند **سيرل** إلى ما يسمى الالتزاميات (أفعال الوعد)، وهي غير قائمة على ثنائية الصدق والكذب، ويقتضي غرضها الإنجازي التزام المتكلم بقول شيء كبعت، وطلقت، وأنت حر، أعدك... واختص هذا الصنف عادة بأقوال من يمثل السلطة. بخلاف الطلبيات التي تنتمي إلى مجموعة التوجيهات وما عدا ذلك فيدخل ضمن الإخباريات.

أتت الأوامر في أغلب المناظرات التي بحثنا فيها خارجة عن معناها الأصلي، لإفادة معان تختلف باختلاف السياق وتبعا لمقصدية المتكلم، وهنا يجب التفريق بين الأمر الصريح وغير الصريح، حيث يكمن الأول في الغرض المتضمن في القول، أما الثاني فقد أطلق عليه **سيرل** الأفعال اللغوية غير المباشرة.

وفي الختام يظلّ هذا العمل محاولة علمية لا أدّعي فيها الكمال وصدق الأصفهاني إذ قال: "ما كتب أحد في يومه كتابا إلاّ قال في غده؛ لو زيد كذا لكان أحسن، ولو حُذف كذا لكان يُستحسن، ولو أُضيف كذا لكان أصوب ولو نقص كذا لكان يُستصوب"، وهذا دليل على جملة النقص على جميع البشر". وَاللهُ وَلِيُّنَا وَمُوَّفِقُنَا.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر والمراجع

أولا- المصادر

- ابن الأثير (أبو السعادات ت 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمد محمد الطناحي، ج1، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1383هـ/1963م.
- أرسطو طاليس، الخطابة (الترجمة العربية القديمة)، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، (د ط)، 1979.
- ـــــــ، فن الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1983.
- ـــــــ، منطق أرسطو، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980.
- الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام سرحان، ج7، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط1، 1964.
- الإستراباذي الرضي، شرح الكافية لابن الحاجب، تح: حسن الحفظي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1993.
- الأصفهاني الراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تهذيب: إبراهيم زيدان، مطبعة الهلال، مصر (د ط)، 1902.
- ـــــــ، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، (د ت).

- الأشموني (أبو الحسن علي نور الدين)، شرح الأشموني على ألفية بن مالك المسمى "منهج السالك إلى ألفية بن مالك"، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1375 هـ/1955م.
- أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، مكتبة المعارف، القاهرة، ط1، 1969.
- ابن الأنباري أبو البركات (عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ت 577 ه)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق،(د ط)، (د ت).
- الأندلسي أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تح: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998.
- الباجي أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987.
- البغدادي الخطيب، كتاب الفقيه والمتفقه، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1996.
- البغدادي عبد القادر، خزانة الأدب ولباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ/1997م.
- البيهقي أبو بكر أحمد، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ/2003م.
- التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مراجعة: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

- التوحيدي أبو حيان، المقابسات، تح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1992.

- الجرجانـــي الشريف، التعريفات، تح: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القـــاهرة، (د ط)، (د ت).

- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبـــة الخـــانجي، القاهرة، (د ط)، 2005.

- ـــــــ، المقتصد في شرح الإيضاح، تح: كاظم بحر المرجان، مج1، دار الرشيد للنشر والتوزيع، العراق، (د ط)، 1982.

- ابن جماعة بدر الدين، شرح كافية ابن الحاجب، تح: محمد محمـــد داود، دار المنـــار للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2000.

- ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصـــرية، القاهرة، ط2، 1952.

- ـــــــ، عثمان، المُحْتَسَبُ في تبيين وجوه شواذ القِراءَاتِ والإيضاح عنها، تـــح: علـــي النّجدي ناصف وعبد الفتاح شلبي وعبد الحليم النّجار، طبعة المجلس الأعلى للشـــؤون الإسلامية، القاهرة، (د ط)، 1415هـــ/1994م.

- الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"، تح: أحمـــد عبـــد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979.

- الجويني أبو المعالي، الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمـــود، مطبعـــة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د ط)، 1979.

- ابن حمدون محمد بن الحسن، التذكرة الحمدونية، تح: إحسان عباس وبكر عبـــاس، دار صادر، بيروت، ط1، 1996.

- ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م.
- خليفة حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكة الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (د ت).
- ابن دريد أبو بكر محمد، الاشتقاق، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.
- ـــــــ، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987.
- الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985.
- الرازي قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1367هـ/1948م.
- رأفت باشا عبد الرحمن، صور من حياة التابعين، دار الأدب الإسلامي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط15، 1997.
- ابن رشد أبو الوليد محمد، تلخيص الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، (د ط)، (د ت).
- ـــــــ، تلخيص منطق أرسطو، باري أرميناس أو كتاب العبارة في المنطق، تح: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
- الرماني أبو الحسن علي، معاني الحروف، تح: عرفان بن سليم حسّونة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005.

- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، (د ط)، (د ت).

- الزغبي أبو عمر محمد عبد الملك، أصول المناظرة وروائع المناظرات، دار التقوى، القاهرة، ط1، 2011.

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتوثيق: أبو عبد الله الداني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2006.

- ـــــــ، المفصل في علم العربية، تح: فخر صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1425هـ/2004م.

- ـــــــ، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

- ابن السراج أبو بكر، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ/1996م.

- ابن سعد محمد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ/2001م.

- السكاكي أبو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1356هـ/1937م.

- السكوني أبو علي عمر، عيون المناظرات، تح: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د ط)، 1976.

- السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن، الأمالي في النحو واللغة والحديث والفقه، تح: محمد إبراهيم البنا، مطبعة السعادة، مصر، (د ط)، 1969.

- سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1982.

- ابن سينا أبو علي الحسين، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية والطبيعية، تح: محي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، محافظة مصر، ط2، 1357هـ/1938م.

- السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرناؤوط، تعليق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

- ـــــــ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.

- ـــــــ، الذّيل على المحاضرات والمحاورات "المسمّى بالزيادات"، تح: يحي الجبوري، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2012.

- ـــــــ، المحاضرات والمحاورات، تح: يحي الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003.

- ـــــــ، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988.

- ابن الشّجري هبة الله بن علي، الأمالي، تح: محمود محمد الطناحي، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1992.

- الشنقيطي محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، تح: سعود عبد العزيز العريفي، إشراف: بكر عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، الرياض (د ط)، (د ت).

- الضّبّي العباس بن بكار، أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية بن أبي سفيان، تح: سكينة الشهابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

- طاش كبرى زاد عصام الدين، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تح: حايف النبهان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012.
- الطاهر بن عاشور محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د ط)، 1984.
- الطبراني أبو القاسم سليمان، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1983.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.
- الطوفي نجم الدين، علم الجذل في علم الجدل، ت: فولفهارت هاينريشس، دار فرانز شتاينر للنشر، فيسبادن، ألمانيا، (د ط)، 1408هـ/1987م.
- ابن عبد البر (أبوعمر يوسف)، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبوالأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ/1994م.
- ابن عبد ربه أحمد بن محمد، العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
- العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري لشرح صحيح البخاري، تح: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 1438هـ/2013م.
- ابن عقيل الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، (د ط)، (د ت).

- ابن عقيل الهمداني، شرح ابن عقيل، دار التراث، القاهرة، ط20، 1400هـ/1980م.
- العكبري أبو البقاء، اللّباب في علل البناء والإعراب، تح: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.
- العلوي يحي بن حمزة، الطراز "المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، مطبعة المقتطف، مصر، (د ط)، 1914.
- الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المملكة العربية السعودية، (د ط)، (د ت).
- ـــــــ، مقاصد الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1961.
- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تح: عثمان محمد أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1949.
- ـــــــ، كتاب في المنطق "العبارة"، تح: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، القاهرة، (د ط)، 1986.
- ابن فارس أحمد بن زكريا، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993.
- ـــــــ، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، (د ط)، 1399هـ/1979م.
- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تح: عليّ شيري، دار الأضواء للطباعة، بيروت، ط1ـ 1990.
- ـــــــ، عيون الأخبار "كتاب العلم والبيان"، تح: منذر محمد سعيد أبو شعره، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

- القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986.

- ابن كثير عماد الدين إسماعيل، البداية والنهاية، تح: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، (د ط)، 2004.

- الكفوي أبو البقاء، الكليات "معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط2، 1998.

- ابن مالك جمال الدين، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، (د ط)، 1967.

- ـــــــ، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، مكة المكرمة، السعودية، ط1، 1402هـ/1982م.

- ـــــــ، متن الألفية، المكتبة الشعبية، بيروت، (د ط)، (د ت).

- المباركفوري صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار إحياء التراث، بيروت، (د ط)، 1976.

- المرادي (الحسن بن قاسم) الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.

- المسدي عبد السلام وآخرون، الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية، الدار العربية للكتاب، تونس–ليبيا، ط1، 1985.

- ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تح: روحية النحاس، دار الفكر، دمشق، ط1، 1989.

- ـــــــ، لسان العرب، دار صادرن بيروت، (د ط)، (د ت).

- الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، تح: حسين مؤنس، دار القلم، دمشقن ط4، 1414هـ/1993م.

- ابن النحاس أبو جعفر أحمد، إعراب القرآن، اعتناء: خالد العلي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1429هـ/2008م.

- ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق وإخراج: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1410هـ/1990م.

- ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازك المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.

- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تح: حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، (د ط)، 1930.

- ياقوت الحموي، معجم الأدباء "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1943.

- ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، (د ط)، (د ت).

ثانيا- المراجع العربية (المؤلفة والمترجمة) والأجنبية

1- المراجع العربية المؤلفة

- أبحير محمد، خطاب المناظرة في الأدب الأندلسي "من القرن الرابع إلى نهاية القرن الثامن الهجري"، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2015.

- أنيس إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978.

- الباهي حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.

- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

- الحاج صالح عبد الرحمن، البنى النحوية عند العرب، سلسلة علوم اللسان، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر، (د ط)، 2016.

- الحباشة صابر، التداولية والحجاج "مداخل ونصوص"، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008.

- ـــــــ، لسانيات الخطاب "الأسلوبية والتلفظ والتداولية"، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2010.

- حسن عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1975.

- حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1998.

- الخطابي محمد، لسانيات النص "مدخل إلى انسجام الخطاب"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.

- الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثامن الهجري، "بنيته وأساليبه"، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008.

- الراضي رشيد، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.

- ـــــــ، المظاهر اللغوية للحجاج "مدخل إلى الحجاجيات اللسانية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

- الريفي هشام، الحجاج عند أرسطو ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم" إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، تونس، (د ط)، 1998.
- الزناد الأزهر، نسيج النص "بحث في ما به يكون الملفوظ نصا"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.
- ـــــــ، دروس البلاغة العربية (نحو رؤية جديدة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.
- أبو زهرة محمد، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1934.
- ـــــــ، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- السامرائي فاضل صلاح، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000.
- ـــــــ، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2000.
- سلمان علي محمد علي، كتاب الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج "رسائله أنموذجا"، وزارة الثقافة والإعلام والتراث الوطني، مملكة البحرين، ط1، 2010.
- الشعبان علي، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، تقديم: حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.
- الشكيلي بسمة بلحاج رحومة، السؤال البلاغي "الإنشاء والتأويل"، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2007.
- الشهري عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط2، 2015.

- صحراوي مسعود، التداولية عند العلماء العرب "دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.
- الصدّيق حسين، المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، ط1، 2000.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982.
- صولة عبد الله، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة– ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، تونس، مجلد 39، (د ط)، 1998.
- ـــــــ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2007.
- ـــــــ، الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتيكاه ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، تونس، مجلد 39، (د ط)، 1998.
- ـــــــ، في نظرية الحجاج "دراسات وتطبيقات"، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011.
- الطبطبائي طالب سيد هاشم، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، (د ط)، 1994.
- طروس محمد، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

- الطلبة محمد سالم الأمين، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحـــدة، بيروت، ط1، 2008.

- عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الربـــاط، المغـــرب، ط1، 2013.

- عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الـــدار البيضاء، المغرب، ط5، 2014.

- ـــــــ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الـــدار البيضـــاء، المغرب، ط1، 1998.

- العزاوي أبو بكر، الحجاج في اللغة "ضمن كتاب الحجاج ومفهومه ومجالاته"، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2013.

- ـــــــ، الحجاج والمعنى الحجاجي "ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفـــه"، تنسيق: حمو النقاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1427هـــ/2006م.

- ـــــــ، اللغة والحجاج، دار الأحمدية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

- عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداوليـــة معرفيـــة لآليـــات التواصـــل والحجاج"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

- علوي حافظ إسماعيلي، التداوليات "علم استعمال اللغة"، عالم الكتب الحـــديث، إربـــد، الأردن، ط1، 2011.

- العمري محمد، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضـــاء، المغرب، ط2، 2012.

- ـــــــ، في بلاغة الخطاب الإقناعي "مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية – الخطابة في القرن الأول أنموذجا"، أفريقيا الشرق، الـــدار البيضـــاء، المغـــرب، ط2، 2012.

- العيادي باشا، فن المناظرة في الأدب العربي "دراسة أســـلوبية تداوليـــة"، دار كنـــوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014.

- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلـــس الـــوطني للثقافـــة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1992.

- قادا عبد العالي، الحجاج في الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفـــة، عمـــان، الأردن، ط1، 2015.

- القارصي محمد علي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير "ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، إشرافك حمـــادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، تونس، (د ط)، 1998.

- لحويذق عبد العزيز، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية "ضـــمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته"، تحرير وإشراف: حافظ إسماعيلي علوي، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2013.

- المبخوت شكري، إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية، مركز النشر الجامعي، كليـــة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، (د ط)، 2006.

- ـــــــ، الحجاج في اللغة "ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربيـــة مـــن أرسطو إلى اليوم"، أشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنســـانية، تونس1، كلية الآداب، منوبة، تونس، (د ط)، 1998.

- المتوكل أحمد، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، دار الهلال العربية، الرباط، ط1، 1993.

- ـــــــ، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغـــرب، ط1، 1986.

- ـــــــ، الخطاب وخصائص اللغة العربية "دراسة في الوظيفة والبنيـــة والـــنمط"، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.

- ـــــــ، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "البنية التحتية أو التمثيل الـــدلالي– التداولي"، دار الأمان، الرباط، ط1، 1995.

- ـــــــ، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية "بنية المكونات أو التمثيل الصـــرفي –التركيبي"، دار الأمان، الرباط، ط1، 2001.

- ـــــــ، اللسانيات الوظيفية "مدخل نظري"، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيـــروت، ط2، 2010.

- ـــــــ، من البنية الحملية إلى البنية المكونية "الوظيفة والمفعول في اللغة العربية"، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.

- ـــــــ، الوظائف التداولية في اللغة العربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985.

- ـــــــ، الوظيفة والبنية "مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغـــة العربيـــة"، منشورات عكاظ، الرباط، (د ط)، 1993.

- المخزومي مهدي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربـــي، بيـــروت، ط2، 1986.

- المسدي عبد السلام ومحمد الهادي الطرابلسي، الشرط في القرآن، الدار العربية للكتاب، تونس–ليبيا، ط1، 1985.

- مشبال محمد، البلاغة والأصول "دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي–نموذج ابن جني"، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2007.

- ـــــــ، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ –مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، عمان، الردن، ط1، 2015.

- الملخ حسن خميس، رؤى لسانية في نظرية النحو العربي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2007.

- ملوك عبد العالي، الترجيح المصلحي من خلال القرآن الكريم، دار الكلمة للنشر، القاهرة، ط1، 2013.

- منتصر أمين عبد الرحيم، تداولية الاقتباس، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، (د ط)، 2013.

- ميلاد خالد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة –دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، جامعة منوبة، كلية الآداب، منوبة، تونس، ط1، 2001.

- الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط1، 2011.

- نحلة محمود أحمد، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002.

- نرجس باديس، المشيرات المقامية في اللغة العربية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، (د ط)، 2009.

- النشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط5، 2000.
- الهاشمي أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، (د ط)، (د ت).
- الولي محمد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2005.
- وهبة مجدي المهندس كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.
- يونس أحمد عزت، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2014.
- يعقوب إيميل وعاصي ميشال، المعجم المفصل في اللغة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، سبتمبر 1987.

2- المراجع العربية المترجمة

- أرمينكو فرانسواز، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.
- أوريكيوني كاترين كيربرات، فعل القول من الذاتية في اللغة، ترجمة: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2007.
- أوستين جون لانكشو، الفعل بالكلمات، تح: جايمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، ترجمة: طلال وهبة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2019.

- ـــــــ، نظرية أفعال الكلام العامة –كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

- بارت رولان، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 1994.

- باي ماريو، أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط8، 1419هـ/1998م.

- بروتون فيليب، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

- بلانشي روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، (د ط)، (د ت).

- بلانشي فيليب، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007.

- روبول أوليفي، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2017.

- دي بوجراند روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998.

- دي سوسير فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة: يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، الأعظمية، العراق، ط3، 1985.

- سيرل جون، العقل واللغة والمجتمع –الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1426هـ/2006م.

- شارودو باتريك، الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى، ترجمة: أحمد الوردني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2000.
- ـــــــ، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القاهر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، (د ط)، 2008.
- غرين روبرت، 33 إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، دار العبيكان، الرياض، ط1، 2009.
- فان دايك تيون، النص والسياق –استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2000.
- ـــــــ، علم النص –مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط1، 2001.
- فندريس جوزيف، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.
- لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
- ليتش جيوفري، مبادئ التداولية، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2013.
- مارتن روبير، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة: عبد القادر المهيري، مراجعة: الطيب البكوش، إعداد: المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سبتمبر 2007.

- موشلر جاك وريبول آن، التداولية اليوم –علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الـــدين دغفوس ومحمد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمـــة العربيـــة للترجمـــة، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 2003.

- ـــــــ، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعـــة مـــن الأســـاتذة والبـــاحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، مراجعة: خالد ميلاد، دار ســـيناترا، المركـــز القـــومي للترجمة، تونس، ط2، 2010.

- يول جورج، التداولية، ترجمة: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيـــروت، ط1، 2010.

3- المراجع الأجنبية

- Anscombre, J. C., et Ducrot, O., **l'argumentation dans la langue**, Pierre Mardaga éditeurs, Bruxelles, 1983.
- Asher,R,E, **the encyclopédia of language and linguistics** Oxford, New York, Tokyo, seoul, Percamon, Presse,1994.
- Ducrot, O., les Echelles argumentatives, Editions de Minuit, Paris, 1980.
- John searle, J,. sense et expression trad joelle proust les Editions de Munuit, Paris 1979 .
- Joubert, J., **Pensées, Essais et Maximes**, Librairie Ve le Normant, Paris, 1850.
- Mayer, Michel, qu'est-ce que l'argumentation ? Paris, Vrin, 2005.
- Oléron,P., **l'argumentation**, Paris, Puff, 1987.
- Orecchioni, C.K,. **Enonciation de la subjectivité dans le langage**, Armand Colin, 4ème édition, Paris.
- Perelman, Ch, **L'Empire rhétorique**, rhetorique et argumentation, ed. librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1977.
- -Perelman, Ch., et Olbrechts-Tyteca, L., **Traité de l'argumentation (la nouvelle rhétorique),** Edition de l'université de Bruxelles, 5ème Edition, 1992.

- Reboul Anne, et Moeschler Jacques, **pragmatique du discours** : de l'interprétation de l'énonce à l'interprétation du discours, Edions Armand Colin, Paris, 1998.
- Robrieux, J.J., **rhétorique et argumentation**, Armand colin, Paris, 2010.
- Tamine, J.G., La rhetorique, Armand Collin, Paris ,2002.
- Vigneaux, G., **L'argumentation du discours à la pensée**, Paris, Hatier, 1999.

ثالثا– الدوريات

- حاج صالح عبد الرحمن، النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كليـــة الآداب، جامعـــة الجزائر، العدد الأول، 1964.
- ديكرو أوزفالد، نظرية الأفعال الكلامية من سوسير إلى فلسفة اللغة، ترجمـــة: فريـــق الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، دمشق، العدد 10، 1990.
- روبول أوليفي، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟ ترجمة: محمد العمري، مجلـــة علامات، جدة، النادي الأدبي، المملكة العربية السعودية، ديسمبر 1990.
- السامرائي إبراهيم، من قراءة في كتب المنطق للفارابي، مجلة الموارد العراقية، مجلـــد 04، العدد 03، خريف 1975.
- العبد محمد، تعديل القوة الإنجازية –دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد 65، خريف 2004–شتاء 2005.
- العزاوي أبو بكر، نحو مقاربة حجاجية للاستعارة، مجلة المنـــاظرة، الربـــاط، الســـنة الثانية، العدد الرابع، ماي 1991.
- مقبول إدريس، الاستراتيجية التخاطبية في السنة النبوية، مجلة كلية العلوم الإســـلامية، جامعة الموصل، العراق، المجلد 08، العدد الخامس عشر، 30 يونيو/حزيران 2014.

- موسى علي عبد العزيز، الفصل النحوي بين مطالب التركيب وقـيم الدلالـة، مجلـة دراسات للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 33، العدد الأول، 2006.

رابعا– مراجع إلكترونية

- جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة، (د ط)، (د ت)
- https://ia601205.us.archive.org/16/items/ghiloufik_gmail_20161

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ – ز
الفصل الأول: الحجاج والمناظرة	
المبحث الأول: الحجاج	13
1– المفهوم اللغوي للحجاج	13
2– المفهوم الاصطلاحي للحجاج	14
3– الحجاج بين أفلاطون والسفسطائيين	17
4– الحجاج والجدل والخطابة	20
5– مدلول الحجاج في البلاغة الأرسطية	24
6– مفهوم الحجاج عند اللسانيين الغربيين	26
6–1– بيرلمان وبلاغة الإقناع	26
6–2– منطلقات الحجاج	34
6–2–1– الوقائع والحقائق	35
6–2–2– الافتراضات	36
6–2–3– القيم	37
6–2–4– الهرميات	38
6–2–5– المواضع	39
6–3– الحجاج في اللغة عند ديكرو.....	46
6–3–1– التداولية المدمجة	49
6–3–2– السلم الحجاجي	53
6–3–3– قوانين السلم الحجاجي	55
أ– قانون النفي	55
ب– قانون القلب	56
ج– قانون الخفض	57

6-3-4- التوجيه الحجاجي	59
6-3-5- العوامل والروابط الحجاجية	60
أ- العامل الحجاجي	64
ب- الرابط الحجاجي	65
المبحث الثاني: المناظرة	68
1- المناظرة (المصطلح والمفهوم)	68
2- المناظرة في التراث النقدي القديم	70
3- المناظرة في السياق العربي الحديث	72
4- المناظرات في المنطق والفلسفة	74
5- أركان المناظرة	79
6- مراحل المناظرة ونتيجتها	81
أ- مراحل المناظرة	81
ب- نتيجتها	82
7- شروط المناظرة	83
الفصل الثاني: الحجاج الحواري العقلي في المناظرات	
المبحث الأول: تداولية الاستفهام	90
1- الاستفهام (المصطلح والمفهوم)	90
2- السؤال بصيغة التقرير والإنكار	98
3- السؤال المحصور والسؤال المفوض	105
4- الاستفهام بصيغة الإنشاء	108
5- الاستفهام الخارج إلى معنى الخبر	121
المبحث الثاني: النفي وأبعاده الحجاجية	124
1- تداولية النفي	124
2- النفي/الحجد	128

3- النفي/التعويض	130
4- النفي الضمني	132
المبحث الثالث: بنية التفضيل في المناظرات	141
1- التعريف ببنية التفضيل	141
2- دلالات الإبهام في التفضيل	144
3- التجاوزات الدلالية لأفعال التفضيل	148
3-1- دلالة أفعال التفضيل على غير التفضيل	148
3-2- دلالة أفعال التفضيل على التقابل	155
3-3- دلالة أفعال التفضيل على التفضيل الاضطراري	158
المبحث الرابع: تداولية الإشاريات (المضمرات)	161
1- دلالة الإشاريات	161
2- الإشارة بالضمير الشخصي (أنا)	166
3- التأشير بالضمير الشخصي (أنت)	174
4- الضمير الإشاري (نحن)	180
أ- نحن الشاملة	182
ب- نحن القاصرة أو الحاصرة	184
5- الضمير الإشاري المتصل	187
الفصل الثالث: الأفعال الكلامية ووظيفتها السياقية والمقامية في المناظرات	
المبحث الأول: الفعل الكلامي	203
1- مفهوم الفعل الكلامي	203
2- مستويات الفعل الإنجازي	206
أ- فعل القول	207
ب- الفعل المتضمن في القول	207
ج- الفعل الناتج عن القول	208

المبحث الثاني: تصنيف سيرل للأفعال الكلامية	213
1- التأكيدات	213
2- الأوامر	234
3- الالتزامات	250
4- البوحيات	257
5- الإدلاءات (الإعلانيات)	262
الفصل الرابع: بنية الأنساق الداخلية في المناظرات	
المبحث الأول: النسق النحوي والوظائف التداولية	271
1- معنى النسق (اللغوي/الاصطلاحي)	271
2- بنية النسق النحوي	274
3- المواقع الوظيفية في النسق النحوي	279
4- الوظائف التداولية في النسق النحوي	282
4-1- الوظائف التداولية الداخلية	283
4-1-1- وظيفة المحور	283
4-1-2- وظيفة البؤرة	285
4-2- الوظائف التداولية الخارجية	299
4-2-1- وظيفة المبتدأ	301
4-2-2- وظيفة الذيل	309
4-2-3- وظيفة المنادى	314
المبحث الثاني: أنساق العدول الكمي بالزيادة وبالنقصان ومقاصدها الحجاجية في المناظرة	320
1- العدول الكمي بالزيادة ومقاصده الحجاجية	321
1-1- التراكيب المؤكدة	323
1-2- التوكيد بالنعت	326
1-3- تأكيد المصدر لعامله	328

1-4- التأكيد بالتراكيب التلازمية (الشرط)	331
1-4-1- التركيب الشرطي المناقض للواقع	335
1-4-2- التركيب الشرطي الحامل لمقتضيين واقعيين	339
1-4-3- التركيب الشرطي الحامل لمقتضى واقعي من جهة واحدة	340
2- العدول الكمي بالنقصان ومقاصده الحجاجية (الاختزال)	343
2-1- حذف الفاعل ومسألة التبئير	346
2-2- حذف المفعول	350
2-3- حذف جواب الشرط	354
خاتمة	362
المصادر والمراجع	367
أولا- المصادر	367
ثانيا- المراجع العربية (المؤلفة والمترجمة) والأجنبية	376
1- المراجع العربية المؤلفة	376
2- المراجع العربية المترجمة	384
3- المراجع الأجنبية	387
ثالثا- الدوريات	388
رابعا- المراجع الإلكترونية	389
فهرس المحتويات	391

ملخص:

إنّ هذه المقاربة التداولية لنصوص المناظرة تهدف إلى إبراز حركية الحجاج وإستراتيجيته داخلها، ومتابعتها تداوليا من خلال الكشف عن أثرها في التأثير في نفوس المتلقين ودفعهم إلى الاقتناع، وتسعى أيضا إلى الكشف عن حقيقة التفاعل الحاصل بين الذوات المتواصلة وبين واقعها، إضافة إلى أنّ هذه المقاربة تستهدف مجموعة من المعطيات تنطبع في بنية اللغة ومن ثم تتيسر معالجتها لسانيا، على غرار تحليل معاني المنطوقات في علاقتها بالمتكلم والاهتمام بمظاهر تأويل القول حسب السياقات. وما دام الحجاج فعالية خطابية يستهدف الإفهام والإقناع، فإنّ موضوع الإقناع وإن كان هو الفعل الأصل في الحجاج، فإنّ المناظرة تحقق هذا الفعل بواسطة قوى أفعال الكلام المنجزة من خلال الملفوظات، وما تحققه من آثار ونتائج، ومن ثمّ التأكيد بأنّ اللغة مخزون مشبّع بالتفاعلات الحجاجية، وظيفتها تمكين المخاطب من مشاركة المتكلم في معرفة مخصوصة .

الكلمات المفتاحية : الحجاج، التداولية، الجدل، المنطوق، الإقناع.

Summary :

This deliberative approach to the texts of the debate aims to highlight the movement of pilgrims and its strategy within it, and to follow it deliberatively by revealing its impact on influencing the hearts of the recipients and pushing them to conviction. The fact that the facts are present in the context of the argumentative rhetorical interaction between the speaker and the interlocutor, in addition to that this approach targets a set of data that is imprinted in the structure of the language and then facilitates its linguistic treatment, similar to the analysis of the meanings of the utterances in their relationship to the speaker and the interest in the manifestations of the interpretation of the saying according to the contexts. As long as the pilgrims are a rhetorical activity aimed at understanding and persuading, the subject of persuasion, even if it is the original verb in the arguments, the debate achieves this act by means of the forces of verbal acts accomplished through the utterances, and the effects and results it achieves, in addition to the reflection of the pilgrims within the language, which is embodied The works of Decroux and Anscomber, where they reveal the presence of argumentative factors in the structure of the sentences themselves, and then confirm that language is a stock saturated with argumentative interactions, its function is to enable the addressee to share with the speaker in specific knowledge.

Keywords: arguments, deliberative, argument, operative, persuasion..