وزارةالتعليم العالي والبحث العلمي
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ⴰⵢⵏⵣⵎⵉⵙⵏⵜⴰⵡⵉⵍⵣⵓⵉⵏⴰⵡⵉⵏⵜⵜⵓⵙⵙⵉⵍⵉⵡⵣⵉⵙⵏⵜ
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵜⵏⵜⵜⴰⵏⵎⵔⵉⵜⵜⵓⵣⵓ
ⵜⴰⵣⵎⵔⵜⵏⵜⵜⴰⵙⵙⵓⵍⵜ

جامعة مولود معمري– تيزي وزو
كليةالآداب واللّغات

UNIVERSITE MOULOUD MAMMERI DE TIZI-OUZOU
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES

قسم اللّغة العربية وآدابها

التّخصص: اللّغة العربية وآدابها.

الفرع: البلاغة والخطاب.

إعداد الطالب: مراد ليتيمي

الموضوع:

الحوار وأنماطه في التراث العربي

(مقاربة بلاغية تداولية)

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

لجنة المناقشة:

أ.د/ عمر بلخير: أستاذ التعليم العالي، جامعة تيزي وزو.....رئيساً.

أ.د/ بوجمعة شتوان: أستاذ التعليم العالي، جامعة تيزي وزو.....مشرفاً ومقرراً.

أ.د/ نورة بعيو: أستاذة التعليم العالي، جامعة تيزي وزو.....متحناً.

د/ قادة يعقوب: أستاذ محاضر أ، جامعة البويرة.....ممنحناً.

د/زكية يحياوي: أستاذة محاضرة أ، جامعة الجزائر 02.....ممتحناً.

د/سعيدي دراجي: أستاذ محاضر أ، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة.....ممنحناً.

تاريخ المناقشة: 01 جويلية 2020.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير:

أتوجه بالشكر الجزيل إلى المشرف الأستاذ الدكتور **بوجمعة شتوان** الذي قاسمني هموم هذا البحث المتواضع، وكان دعماً وسنداً في إنجازه، ورافقني في كلّ خطوة من خطوات العمل.

إهـداء:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى النور الذي أحيا به، والداي رحمهما الله تعالى واللّذين لم أنعم بالكبر معهما، وإلى زوجتي الغالية التي قاسمتني هموم البحث وهواجس الموضوع، وصبرت على تقصيري.

المقدمة:

01. تمهيد:

أصبح الحوار بين الحضارات والثقافات، من المفاهيم المتداولة بكثرة، بين الباحثين والمفكرين. ومن هنا اكتسب هذا المفهوم بأنماطه المختلفة مكانة مركزية في مراكز البحث المتخصصة، بحثا عن خصائصه ووظائفه وطرق اعتماده كممارسة يومية في مختلف المجالات.

وأنتجت هيمنة الرغبة في تثمين دور الحوار بين الأفراد والجماعات، رغبة مصاحبة في معرفة خصائصه التراثية، ممّا دفعنا إلى البحث في الكتب التراثية، فانكشفت نصوص وخطابات تؤسس لخصائص الحوار ووظائفه الحضارية والثقافية.

والأمة الإسلامية بما كانت تحمله من تنوع بين أفرادها؛ نتيجة توافد الأمم المختلفة عليها بعد إسلامهم، كانت مثالا للحوار بين مختلف الشعوب والجماعات. فالأمم التي دخلت في الإسلام، لم تتخل عن هويتها ولم تذب في الأمة العربية، بل حافظت على مقوماتها، وراحت تبحث لها عن مكان في إطار الأمة الإسلامية، ولأنّ الإسلام ينبذ العنف؛ كان الحوار هو الوسيلة الوحيدة لذلك.

حتى أصحاب المذهب الواحد كانوا في كثير من الأحيان يختلفون فيما بينهم، ممّا كان يولّد حوارات في مختلف المجالات، وحول مختلف المواضيع؛ فنجد الكتب التراثية أدبية كانت، بلاغية، فقهية، فلسفية أو نقدية تعجّ بالمادة الحوارية.

02. موضوع البحث:

عنوان البحث هو **أنماط الحوار في التراث العربي (مقاربة تداولية بلاغية)**، ويسعى هذا البحث إلى استقصاء وتحديد أنماط الحوار في التراث العربي الإسلامي ومن ثمّ تصنيفها، مع وضع كلّ نمط في سياقه الفكري والتاريخي، وتحديد أنماط الحجاج التي تتماشى مع كلّ نمط حواري، وكذا أنماط المغالطة التي يميل بعض المتحاورين إلى توظيفها وتحديد الأنماط الحوارية التي يغلب فيها توظيف المغالطة.

03. الاشكالية:

يعالج البحث إشكالية تصنيف الأنماط الحوارية؛ فالحوار مُسمى عام تندرج تحته مجموعة من الأنماط التي يُشكّل تصنيفها وضبط مفاهيمها تحديا كبيراً، وتتمحور إشكالية البحث حول مجموعة من الأسئلة نكتفي بذكر أهمها:

- ✓ ما هي أصول الحوار وامتداداته في التراث العربي؟
- ✓ ما هي تجليات هذا الحوار؟
- ✓ ما طبيعة هذا الحوار؟ ما هي أنماطه؟ وما هي نماذجه؟
- ✓ وما علاقة هذه الأنماط بالبيئة الحضارية والمناخ الفكري العربي الإسلامي؟
- ✓ ماهي الحجج المصاحبة لكلّ نمط من هذه الأنماط؟ وما هي المغالطات التي قد يقع فيها أو يلجأ إليها المتحاورون.
- ✓ فيما تجلت جهود القدماء في رصد وتصنيف الأنماط الحوارية.

سبب اختيار الموضوع:

يعود اختيار موضوع الحوار وأنماطه في التراث العربي، إلى مجموعة من الأسباب في مقدمتها، كثرة الاهتمام بهذا الموضوع في العصر الحديث والمعاصر، باعتباره ضرورة يفرضها الواقع، وكذا رغبة التنقيب في التراث العربي الإسلامي عنه، علما أنّ تراثنا يزخر بكمّ هائل من هذه المادة، بيد أنّها غيّبت وطالها النسيان.

04. أهمية الموضوع:

تكمن أهمية موضوع الحوار في الدور الذي يؤديه في المجتمعات؛ فهو الصمام الذي يحفظ سلامة الأمم من الصدامات والصراعات، إلى جانب تثمين أنماط الحوار المتداولة في التراث العربي عبر تحديدها وتصنيفها والاستفادة منها.

05. فرضيات البحث:

تقترح نصوص التراث وخطاباته مجموعة من الفرضيات، من بينها أنّ التراث العربي الإسلامي، يزخر بكمّ هائل من أنماط الحوارات. ويتميّز بتنوع أشكالها، وقد تجلى ذلك في كثرة العلوم في فترة من التاريخ الإسلامي، وهي علوم بنيت في معظمها على الحوار بين علمائها

ومشايخها. كما أنّ أنماط هذا الحوار تميّزت عن غيرها من الحوارات عند الأمم الأخرى لمّا للحضارة العربية الإسلامية من خصوصيات وصفات نوعية تطبع الحوار الذي ارتبط بها.

06. الهدف من البحث:

نهدف من خلال هذا البحث إلى تثمين المادة الحوارية في التراث العربي الإسلامي، وكذا البحث في أنماط الحوار وتجلياتها في التراث العربي الإسلامي، وعلاقة هذه الأنماط بالبيئة الفكرية والمناخ الحضاري للأمة في تلك الفترة، وتحديد هذه الأنماط وطبيعتها وكذا الاستفادة من التجربة الحوارية في التراث العربي الإسلامي.

07. خطة البحث: ينقسم البحث إلى مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: جاء الفصل الأوّل بعنوان **أنماط الحوار في التراث العربي الإسلامي،** وقمنا فيه بتحديد مفهوم الحوار وأهمّ شروطه وكذا الفوائد التي يؤديها، وبعدها عرضنا لأنماط الحوار وتجلياتها في التراث العربي الإسلامي، مع تحديد خصائص كلّ نمط وعرض نماذج عنه من التراث دون عزلها عن سياقها التداولي.

الفصل الثاني: جاء الفصل الثاني تحت عنوان **أنماط الحجاج والمغالطة في التراث العربي الإسلامي،** وهو عبارة على جمع وتصنيف لأنماط الحجاج والمغالطة في التراث العربي؛ حيث قمنا بجمع أنماط الحجاج التي عرفها التراث العربي وتصنيفها وتحديد إطارها النظري مع تقديم مجموعة من الأمثلة المأخوذة من البيئة العربية الإسلامية، وقمنا بربط كلّ نمط بالمجال التداولي الذي ورد فيه، وفي المقابل قمنا بعملية جمع وتصنيف لأنماط المغالطة وعرض أمثلة عن كلّ نمط، وربط كلّ ذلك بأنماط الحوار التي عرفها التراث العربي الإسلامي؛ لأنّ أنماط الحجاج والمغالطة لا توجد إلاّ بوجود الحوار الذي يعدّ السياق الأمثل لها، كما أنّ نمط الحوار هو الذي يحدّد – بشكل رئيس– أنماط الحجاج والمغالطة التي قد يوظفها أيّ مُحاور.

الفصل الثالث: جاء هذا الفصل تحت عنوان **بلاغة الإقناع في التراث العربي الإسلامي،** وعرضنا فيه لمظاهر وتجليات العملية الإقناعية في التراث العربي من خلال عرض لمجموعة من الأبحاث التراثيّة التي اهتمت بالممارسة الحوارية، والعمليّة الحجاجيّة.

أمّا الخاتمة فكانت عرضاً مختصراً للنتائج المحصل عليها من البحث.

08. المنهج المتّبع:

للتمكن من تحديد أنماط الحوار وتجلياته في التراث العربي الإسلامي وأنماط الحجاج والمغالطة فيه، كان لابد من الاعتماد على المقاربة التداولية وقد تركز عملنا على الاستقراء والمقارنة في دراسة المعطيات النظرية والتطبيقية، فيكون استقراء المادة الحوارية لتحديد أنماطها وكشف كيفية تجليها، ومقارنتها بعضها ببعض، لتحديد الفوارق بين هذه الأنماط وسبب الاختلاف بينها، وكذا دور البيئة في تولّدها وتجليها، وخصوصية الحوار في كلّ مجال من المجالات التداولية المختلفة، وأنماط الحجاج التي ترتبط بكلّ نمط من أنماط الحوار؛ فكلّ نمط حواري لديه مجموعة من الحجج التي تغلب عليه.

09. الصعوبات:

لكلّ بحث لابد من صعوبات تترصده، وبحثنا هذا واجهته صعوبات كثيرة منها تعقيد البيئة العربية الإسلامية وصعوبة تحديد الأصيل فيها والوافد، وصعوبة تحديد النماذج الواجب دراستها، بالإضافة إلى التهميش الذي عاناه التراث ولا يزال يعانيه في كثير من الأحيان، إلى جانب ندرة المراجع التي تشير إلى أنماط الحوار، أمّا المراجع التي تطرقت إلى هذا الموضوع فكانت إشارتها بطريقة مقتضبة وتخلط في كثير من الأحيان بين هذه الأنماط، وهو عبء آخر يضاف إلى هذا العمل تمثل في ضرورة تجاوز الخلط بين أنماط الحوار.

10. الدراسات السابقة:

سبقت هذا العمل مجموعة من الأبحاث والدراسات التي تتقاسم معه بعضاً من عناصره، من هذه الأبحاث نذكر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام **لطه عبد الرحمن**، الحوار ومنهجية التفكير **لحسان الباهي**، والحوار الاختلافي ومسالك التناظر الكلامي **للعياشي ادراوي**، والحوار، الذات... والآخر **لعبد الستار الهيتي**، وغيرها من الأبحاث التي لا يسع المقام لذكرها جميعاً.

11. أهم المصادر والمراجع:

اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع القديمة والحديثة؛ من المصادر القديمة نذكر: كتاب عيون المناظرات **للسكوني**، والبيان والتبيين **للجاحظ**، ودلائل الإعجاز **للجرجاني**، وغيرها من مصادر كثيرة متنوعة المجالات والميادين، أمّا المراجع الحديثة فنذكر منها معظم أعمال **طه عبد الرحمن**، من كتب ومقالات، وكذا أعمال **محمد العمري** على اختلافها، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال **لحنبكة الميداني**، والحجاج والحقيقة والتأويل **لعلي الشبعان**، والحجاج والمغالطة **لرشيد الرضي**، وغيرها من الكتب والمقالات المتنوعة.

12. شكر وتقدير:

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كلّ من شاركني هموم هذا البحث المتواضع على رأسهم عائلتي التي كانت سنداً ورفيقاً لي في كلّ حرف كتبته وفي كلّ فاصلة خططتها، وتحملت تقصيري لواجباتي أثناء فترة إنجاز البحث، كما أشكر الزملاء والأصدقاء الذين لم يبخلوا عليّ بآرائهم ومراجعهم وفي مقدمهتم **رابح أموادن**.

الفصل الأوّل:
أنماط الحوار
في التراث العربي

المبحث الأوّل: الحوار مفهومه وشروطه وفوائده.

المبحث الثاني: أنماط الحوار في التراث العربي.

المبحث الأوّل: الحوار مفهومه وشروطه وفوائده:

أولاً. بين الاختلاف والخلاف:

(إذا أُنزل الخلاف منزلة الداء الذي يُفرّق، فإنّ الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يُشفي منه) طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص20.

خلق الله تعالى الناس مختلفين لتتحقق فيهم سنة التنوع فيكون التعارف والتعايش ويتحقق التدافع والتكاثر والتنامي،[1] وفي هذا يقول **تعالى:** ﴿ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدةً ولا يزالون مختلفين، إلاّ من رّحم ربّك ولذلك خلقناهم﴾ (سورة هود، الآية118). ويقول جلّ وعلا: ﴿ولولا دفع **الله** النّاس بعضهم ببعضٍ لّفسدت الأرض ولكنّ **الله** ذو فضل على العالمين﴾ (سورة البقرة، الآية 251).

يتحقق التواصل بين الناس بالحوار ويتم التخاطب والتداول به، فالأصل في الكلام وأساسه هو الحوار والكلام لايتم إلاّ به[2]، به ينتظم العالم وبه تقضى حوائج الناس، وبه تحلّ المسائل وتكون الحياة ممكنة.

لا يحاور الإنسان –عادة– إلاّ من يختلف معه في الرأيّ –سواءً حواراً بين أفراد أو جماعات–؛ لأنّ الحوار لا يقوم إلاّ بين طرفين أحدهما يتبنى رأياً ويطلق عليه إسم المدّعي والثاني لا يتبنى ذلك الرأي ويُطلق عليه إسم المعترض[3]. وحتى الذين نحاورهم ونحن نعتقد أنّنا نتفق معهم في الرأي فإنّنا نختلف معهم في التفاصيل التي ترتبط بذلك الرأي ونختلف معهم في المواضيع التي ترتبط به.

بيد أنّ الاختلاف لا يوجب الخلاف أو العداوة بل التنوع والقبول فالإنسان مختلف بطبعه؛ يختلف أفراد الجماعة الواحدة في الرأي ويختلف الفرد الواحد في حديثه مع نفسه، "إنّ (الاختلاف)، باعتباره تنازعاً نظرياً، أمرٌ محمودٌ يُطلب على عكس (الخلاف) المذموم المتجنب. ومعيار التمييز بين الاختلاف والخلاف عند **طه عبد الرحمن** هو معيار حضور الذات العاقلة

---

[1]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ط01، وزارة الشؤون الإسلاميّة، قطر، 2004، ص05.

[2]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002، ص27.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص28.

والمُدلِّلة في العلاقة الحوارية الرابطة بين المتحاورين؛ إنّ الخلاف يغيب فيه العقل والتدليل ويحضر فيه الجهل والتقليد"[1]. لهذا شرّع **المولى** تعالى الاختلاف وجعله سنّة في الخلق، وذمّ الخلاف لأنّه يورث العداوة ويعطّل الغاية من سنة التدافع وهي صلاح الخلق. وأخطر ما يؤدي إليه غياب الحوار هو التعصب، والذي عُرف في محطات كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي، وما تزال آثاره بارزة إلى يومنا هذا، بل هي تزداد في بعض المراحل تأزماً وخطورة[2]، وما يشهده العالم الإسلامي والعربي من تشرذم وحروب يعود في كثير من الأحيان إلى التعصب الأعمى الذي يفتك بالعالم الإسلامي، فالحروب المتوالية بين السعوديّة والحوثيين والعدوان على سوريا وإغراق العراق في الدماء ما هي إلاّ نتيجة التعصب المذهبي بين الشيعة والسنّة، وحتى إن لم يكن التعصّب هو السبب المُباشر في اندلاع الحرب، فإنّه سيساهم فيها، وسيجعل الأعداء يتكالبون على الأمّة لإدراكهم بضعفها لعدم توحّد أهلها، والفتن الدائرة في المساجد بين الأئمة وبعض المصلين، وبين المصلين فيما بينهم ما هي إلاّ نتيجة التعصّب إلى المذاهب والفرق من أشعرية، وصوفيّة، ووهابيّة، لكن إذا جئنا إلى أصل الأشياء نجد أنّ كلّ هؤلاء مسلمون، وكلّهم راغب في رضى **الله** تعالى لكن التعصّب والغلوّ يُعمي صاحبه.

وردت في التراث العربي نماذج كثيرة للاختلاف في الرأي الذي لا يورث الخلاف، ومنه: "قال **أبو عثمان الجاحظ:** ولم يَرَ الناس أعجب حالاً من **الكُميتِ**[3] و**الطرمّاح**[4]. وكان **الكُميتُ** عدنانيّا عصبيّاً، وكان **الطرمّاح** يتعصب لأهل الشام، وبينهما مع ذلك من الخاصّة والمخالطة ما لم يكن بين نفْسَينِ قطّ، ثم لم يَجْر بينهما صَرَمٌ ولا جَفْوةٌ ولا إعراض، ولا شيء مما تدعو هذه الخصال إليه، ولم يَرَ الناسُ مثلَهما إلا ما ذكروا من حالِ **عبد الله بن يزيد الإباضي،**

---

[1]. حمّو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ط01، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص42.

[2]. ينظر خالد كبير علال، التعصّب المذهبي في التاريخ الإسلامي (خلال العصر الإسلاميّ: مظاهر، آثاره، أسبابه، علاجه)، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2009، ص11 وما يليها.

[3]. هو الكميت بن زيد الأسدي، من بني أسد بن خزيمة، وكنيته أبو المستهلّ، عُرف بكثرة إدخال الغريب في شعره.

[4]. هو الطرماح بن حكيم الطائي، من شعراء الدولة الأموية، مولده ومنشأه في الشام، ثمّ انتقل إلى الكوفة مع من وردها من جيوش الكوفة، فاعتقد مذهب الشراة الأزارقة، وكان فصيحاً يكثر في شعره الغريب.

و**هشام بن الحكم الرافضي**؛ فإنّهما صارا إلى المشاركة في التجارة بعد الخِلْطة والمصاحبة."[1]. تثير هذه النماذج وأخرى ممّا ذكره **الجاحظ** في كتابه البيان والتبيين إشكاليّة كبرى نعيشها في هذا العصر، وهي إشكاليّة التعصب في الإختلاف ما يؤدي إلى الخلاف والشقاق والفتن. فهذه القصص وغيرها من التراث العربي توضح كيف يمكن أن نكون مختلفين في الرأي مع بقاء الودّ.

ويتفق الباحثون على أنّ العلامة الفارقة بين الاختلاف والخلاف هي الدليل؛ فالأول قائم على الدليل أمّا الثاني فلا، "وإذا كان الاختلاف يقع فيما بُنِيَ على دليل فإنّ الخلاف يقع فيما لا دليل عليه، ليصبح الخلاف هو الرأي التحكيمي وغير المؤسس على أدلة، بينما الاختلاف تنازع مَبْنِيٌ على أدلة"[2]. هذا ما عبر عنه **طه عبد الرحمن** بقوله: "فإذا كان الخلاف يحصل بين الجهلاء والمقلدين، فإنّ الاختلاف، على نقيضه، يحصل بين العقلاء والمجتهدين"[3]. ما جعلهم يذمون الخلاف بجميع أشكاله كونه يقوم على التعنت والمكابرة.

والجدول الآتي يوضح بعضاً من نقاط التمايز بين الخلاف والإختلاف:

الإختلاف	الخلاف
فطرة بشرية.....	خروج عن الفطرة.
سنة **الله** تعالى في خلقه.....	بدعة.
يحقق سنة التدافع.....	يؤدي إلى الصراع.
يحقق التنوع.....	يفرض رأي الأقوى.
يغلب عند أهل العلم.....	يغلب عند أهل الجهل.
قوّة مبدعة.....	قوّة هدّامة.
حضور الذات العاقلة.....	غياب العقل.
حضور الحجّة.....	غياب الحجّة.

[1]. أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص46.

[2]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ط03، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص11.

[3]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص35.

قائم على النظر.....	قائم على التعصب.
قائم على الاجتهاد.....	قائم على التقليد أو المتشهي[1].

زادت الحاجة إلى الحوار مع تعقد الحياة المعاصرة وتشعب القضايا وتداخلها إلى حد اللُّبس ما جعلنا بحاجة ماسة إلى الروح العقلانية والروح الجماعيّة كما يقول **طه عبد الرحمن:** "ولعلنا، في منعطف التغيير الذي دخل فيه مجتمعنا في مطلع القرن الجديد، لا نحتاج إلى شيء احتياجنا إلى هاتين الروحين المتكاملتين: الروح العقلانية النافعة والروح الجماعية الصالحة اللّتين تُوَرِّثهما الممارسة الحوارية الحاصلة على شرائطها المعلومة"[2]. فالحوار لا يكون مجديا إلاّ إذا توفرت فيه الشروط والآداب الأساسيّة.

لا بدّ للحوار من ضوابط وشروط صارمة "إذ كثيرا ما نعاين أنّ الواحد منّا يُسَلِّمُ من الوجهة النظرية بالحق في الاختلاف، لكن لا يلبث أن يُعْرِضَ عن هذا متى انتقل إلى مستوى التطبيق، بأن يوقف هذا الحق في اتجاه واحد. فهو ينظر إلى نفسه وكأنه الطرف الوحيد الذي يمتلك الحقيقة"[3]. فيدافع عن رأيه بكلّ ما أوتي من الوسائل والطرق ويسعى إلى فرض رأيه وإخضاع الطرف الآخر، ويمنعه عن الإدلاء برأيه خاصة إذا كان صاحب سلطان، فيتحوّل الحوار إلى إخضاع.

يضع **طه عبد الرحمن** ثلاثة مبادئ للاختلاف الفكري[4]، حتى يجعل التحاور بين الأفراد والجماعات قائماً على قيمٍ أخلاقية:

1. مبدأ التسامح الفكري: القصد منه أن تحترم كلّ أمة آراء وأفكار الأمة الأخرى ولا تتدخل في قيمها ومعتقداتها، فلا تفرض عليها آراءها أو أفكارها، و لا تزدري قيمها.

---

[1]. الرأي المتشهي: مصطلح وظّفه طه عبد الرحمن، ويقصد به الرأي الذي يتبناه الشخص من عنده دون دليل ودون معرفة وإنمّا ينقاد لما تمليه عليه نفسه، وقد ورد هذا مصطلح في التراث العربي عند بعض القدماء أمثال جلال الدين السيوطي الذي أورده في كتابه الإتقان في علوم القرآن، ج01، ص139. والرأي المقلِّد: هو الرأي الذي يتبناه الشخص عن غيره، سواء أورده بدليله أو بغير دليله مكتفيا بقدرة أصحاب هذا الرأي من علماء ومفكرين على إسناد هذا الرأي بالحجج والبراهين.

[2]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ط01، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص10.

[3]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص13.

[4]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص145 وما يليها.

2. مبدأ الاعتراف الفكري: القصد منه اعتراف كلّ أمّة بما تحمله الأمة الأخرى من خصوصية، والتسليم بإمكانية أن تستفيد البشرية من فكر هذه الأمة.

3. مبدأ التصويب الفكري: القصد منه اعتقاد كلّ أمّة صدق معظم أفكار الأمة الأخرى، وأنّ أكثر أحكامها صادقة وأكثر قيمها نافعة.

ما تجدر الإشارة إليه أنّ هذه المبادئ ليست مطلقة، فالتسامح والاعتراف والتصويب، لا تكون مع الأفكار والقيم الشاذة والهدّامة التي تدعو إليها بعض الأمم.

ثانياً. مفهوم الحوار:

01. لغة:

ورد في القاموس المحيط مادة (ح و ر) "المُحاوَرَةُ والمَحْوَرَةُ والمَحُورَةُ: الجواب، كالحَوِيرِ والحَوارِ، ويُكسَرُ، والحِيرَةَ، والحُوَيْرَةِ، مراجعة النّطق. وتَحَاوَرُوا: تراجعوا الكلام بينهم"[1].

يدور مفهوم الحوار حول مجموعة من المعاني منها:

- ✓ الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، فقد يرجع المتحاورون أحدهما إلى الآخر رغبة منهم للوصول إلى الحقيقة والمعرفة.
- ✓ التحوّل من حال إلى حال، فالمحاور يكون في أحيان مستفسرا وأخرى مبرهنا أو مفندا.
- ✓ الإجابة والردّ لأنّ كلا الطرفين يسعى للإجابة عن أسئلة محاوره ويرد عليها بالأدلة والبراهين.
- ✓ الاستنطاق ومراجعة الحديث، فكلّ طرف يستنطق محاوره ويراجع الحديث معه للوصول إلى الهدف.
- ✓ النقاء والتخلص من العيوب، فالحوار يصحح الأخطاء ويُخلّص من العيوب الفكرية[2].

---

[1]. مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2010، ص344.

[2]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ص39.

02. اصطلاحا:

يحدده **عبد الستار الهيتي** بقوله: "أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كلّ منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقه وفكره قاصدا بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره"[1]. فالحوار يقوم على التبادل والتداول بين طرفين أو أكثر، من خلال إنتاج عبارة أو أكثر تصب في الإسهامات السابقة[2].

وتحدده **مريم آيت أحمد** بقولها: "إنّ الحوار كما أصّل له القرآن الكريم في المستوى التطبيقي، هو استعداد نفسي لقبول الآخر ومعرفة ما عنده والسماع له والقدرة على إقناعه بالتي هي أحسن، لذلك ركز على الدعوة لتجنب الانفعال، والتعالي والتعصب، والغلو"[3]. نجد في هذا التحديد أنّ الباحثة تركز على الجانب النفسي من الحوار وهو الاستعداد لقبول الآخر مع تجنب الآفات النفسية المعرقلة للحوار النافع.

ويعرفه **العياشي ادراوي** بقوله: "إنّ الحوار باعتباره كذلك، يبقى فعلا إنسانيا مؤسسا تداوليا، لكنه فعالية لا تنضبط إلاّ لسيرورة حدوثها في واقع تواصلي تنشأ فيه بين الذوات المتفاعلة تخاطبيا علاقات حيوية من التفاعل والتذاوت. إنه ممارسة كلامية تقوم بين كائنات واقعية، غير مجردة، لها وجود زماني ومكاني، كما أن لها مرجعيات محددة. لذا لا حديث ممكنا عن أي نمط من أنماط التواصل الحواري إلاّ ضمن واقع تخاطبي محدد بسياق تواصلي حي، قائم على عناصر معينة، وموجهة بدوافع وأهداف خاصة"[4]. يجعل **العياشي ادراوي** من الحوار ميزة إنسانية تقوم على التفاعل بين الذوات وهذا التفاعل يرتبط بالزمان والمكان ويخضع للسياقات المتعددة والمرجعيات.

لا يختلف المفهوم الغربي للحوار عنه عند العرب؛ فهو من المعارف الانسانية التي يتفق حولها العقل مثل مبادئ المنطق، حيث يعرّفه **دومينيك مونقونو**: "الحوار ينحو إذن للاتصاف

---

[1]. المرجع السابق، ص40.

[2]. ينظر سارة ميلز، الخطاب، تر: عبد الوهاب علوب، ط01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص150.

[3]. مريم آيت أحمد، جدلية الحوار (قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر)، ط01، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2011، ص31.

[4]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص06/05.

بقيمة أخلاقية: إنّ الحوار يروم الابتعاد عن حقل القوى والمصالح... إنّ متعة الحوار ليست تلك التي تتأتى من الإجماع بل الإثراءات التي لا تنتهي"[1]. يركز تعريف **مونقونو** على مجموعة من النقاط هي:

- القيمة الأخلاقية للحوار؛ فالحوار يقوم على مجموعة من الشروط الأخلاقية التي يجب الالتزام بها، وهي شروط تضمن سيره بطريقة سليمة ومن ثمّ نجاحه في تأدية الوظائف المرجوة منه.
- قيام الحوار على أساس الاختلاف؛ فحدوث حوار يستلزم وجود شخص نختلف معه في الرأي؛ لأنّ محاورةَ شخصٍ نتفقُ معه في الرأي لا يثري الحوار في شيءٍ. ولا يحقق منفعة كبيرة.
- بُعد الحوار عن حقل القوى والمصالح؛ لأنّ التحاور مع القوي يجعل الطرف الضعيف يذعن ويصدق ولا يحاور، ومحاورة من لك مصلحة معه يجعلك توافقه في الرأي ولو كان على خطإ، فالمصلحة تفرض نفسها على الحوار.
- تحقيق الإثراء الناتج عن الحوار؛ فكلّ حوار صادق يكون الهدف منه الإثراء في جميع النواحي خاصة الناحية المعرفية.

ثالثاً. أركان الحوار: للحوار مجموعة من الأركان الأساسية التي لا يكون الحوار إلاّ بها:

1. طرفا الحوار: للمتحاورين شروط كثيرة يجب توفرها حتى يكون الحوار مثمرا من أهمها نذكر:

- ✓ توفر الحريّة الفكرية؛ حتى يكون لكلّ طرف القدرة على عرض رأيه بكلّ حرية وطمأنينة.
- ✓ الاستعداد النفسي للاقتناع بالنتائج، ما يجعل الفرد يقبل الحق حتى لو كان لدى غيره.
- ✓ عدم التعصب لفكرة مسبقة، حتى يكون الحوار مثمرا والهدف منه بلوغ المعرفة.

[1]. دومينيك مونقونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، 34.

2. الخطاب: يقصد به الحوار الذي يدور بين طرفي الحوار، وهذا الخطاب يتحدد وفق نمط حواريّ ما؛ لأنّ التراث العربي يزخر بأنماط كثير من الحوار ولكلّ نمط شروطه وخصوصياته التي تميّزه.

3. موضوع الحوار: لكلّ حوار لابد من موضوع محدد بدقّة، حتى يتقيد به الطرفان والخروج عنه يعني بطلان الحوار، وتتحدّد طبيعة الحوار بالسياقات المحتلفة المحيطة به.

4. الحجّة: شكّلت الحجّة عصب كلّ حوار؛ فلا يمكن أن يجري حوار دون أن يُحاجج كلّ طرف على دعواه، فقد "أصبح الحجاج أداة لمناقشة الأفكار مهما كانت طبيعتها ومصداقيتها، وغدا آلية مهمّة في محاورة الأطراف المشاركة في عملية التواصل، والغرض من كلّ ذلك هو التأثير أو الإقناع"[1].

رابعاً. شروط الحوار:

1. الشروط الفكرية والمعرفيّة:

✓ اختيار موضوعات الحوار[2] وترتيبها حسب أهميتها؛ فعدم اختيار موضوع للحوار وتحديده بدقّة يجعل المتحاورين كحاطب ليل يمشي على غير هدى، فتتداخل المواضيع ويتشعب الحوار ويضيع القصد، لذا كان علماء الكلام في التراث الإسلامي يتفقون على موضوع المناظرة قبل البدء في التناظر، ويجعلون بينهم ميثاقا مضمونه أنّه إذا خرج أحد الطرفين عن الموضوع يحق للطرف الآخر أن يتوقف عن التناظر.

✓ ضبط منهجية صارمة في ترتيب الأفكار، وعرضها على الغير؛ لأنّ المعارف والمهارات المشوشة تفقد قيمتها، ويصعب على صاحبها إيصالها إلى المحاور بالطريقة الصحيحة، "إنّ المحاور الناجح هو ذلك الذي يدرّب نفسه على منهجة الأفكار وترتيب النصوص والأدلة، واستخراج مقدمات تخضع للتحليل بغرض استخراج النتائج منها"[3].

---

[1]. جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص09.

[2]. ينظر إحسان عبد المنعم سمارة، التأصيل للحوار والجدال والحجاج إسلامياً، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2015، ص152.

[3]. سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص45.

✓ضبط قواعد الاستدلال المشتركة؛ حيث يعمل كلّ محاور على بناء رأيه على قواعد استدلالية قويّة ومشتركة مع الطرف الآخر، و"على قدر ما تكون القواعد الاستدلالية المتوسل بها أنسب للحقل الذي يدور فيه الحوار أو أوسع دائرة، يكون الإذعان بها أسرع وتكون نهاية الاختلاف أقرب"[1].

✓التمكن من اللّغة الأم في الحوار مع الذات ولغة الآخر في الحوار معه[2]؛ فكي يتمكن المحاور من الحوار بكفاءة وفعالية لا بد له من المعرفة باللّغة ومداخلها ما يجنبه سوء الفهم والخطأ في التأويل، وخير مثال على ذلك مناظرة الحيدة والاعتذار[3] التي دارت بين **عبد العزيز بن يحي بن مسلم الكناني** و**بشر بن غياث المريسي** في بلاط الخليفة العباسي **المأمون** فقد ظهر من خلال مجريات المناظرة عجز **المريسي** أمام **الكناني** بسبب جهله بالمسائل اللّغوية ممّا عرضه لسوء التأويل. أمّا معرفة لغة الآخر في التحاور معه فتكتسي أهمية بالغة أيضا فلا يمكن أن نحاور أحدا في ميدانه ونحن لا نملك الأدوات لذلك.

✓إدراك الوظائف المختلفة للّغة؛ فمعرفة اللّغة ومداخلها شرط أساس في الحوار؛ لأنّها تجعل المحاور قادرا على الفهم بشكل دقيق كما تمكنه من كشف الغلط عند خصمه، ففي ردٍ **لطه عبد الرحمن** عن سؤال يخص نقده لفلاسفة الإسلام وتفضيله النظر الكلامي والأصولي أجاب أنّ السبب الأساس يعود إلى إخلال هؤلاء الفلاسفة بالشروط اللّغوية والمنطقيّة، "فمن صور الإخلال بالشروط اللّغوية أن تعبيرات فلاسفة الإسلام جاءت مخالفة للمقتضيات التداوليّة للبيان العربي، فاستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام، وانحسر بالتالي تأثيرها في عموم الفكر الإسلامي انحسارا طبيعيا"[4]. على عكس علماء الكلام الذين أخذوا بعين الاعتبار المقتضيات التداولية للبيان العربي، فكانت العبارة لا توضع إلاّ في الموضع الذي يليق بها. كما كانوا يأخذون بعين الاعتبار السياق الذي ترد فيه وما يطرأ على العبارة من تغيّر في الدلالة من

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص40.

[2]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ص13.

[3]. ينظر مراد ليتيمي، الحجاج في مناظرة الحيدة والاعتذار، مذكرة لنيل شهادة الماجستير تخصص بلاغة وخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2012.

[4]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص97.

سياق إلى آخر. ونتحدث هنا عن السياق بمعناه الواسع؛ أي السياق اللّغوي النصي والسياق الخارج نصي والذي يرتبط بمكان وزمان وملابسات ورود العبارة. وهي جميعا تؤدي دورا بالغا في تحميل العبارة بالدلالة.

✓ الوعي بدور الكلمة وسحرها؛ فللكلمة سحرها ووقعها على المتلقي وهذا الوقع يختلف باختلاف المتلقي وثقافته لذلك يجب تخيرها. و"يجب أن يكون تخير اللّفظ تابعا لحسن الإفهام، مع إفهام كلّ واحد بمقدار طاقته إذ يمكن أن نقدم المعنى نفسه بصيغ مختلفة لا يكون لها الوقع نفسه على المستمع"[1]. وقد نبّه علماء البلاغة العرب إلى المعاني والدلالات المختلفة للكلمة والتي تختلف باختلاف السياقات، فللكلمة معنى معجمياً ومعنى سياقياً أمّا المعنى المعجمي فهو معنى تتفق عليه المعاجم ومُدَوَّن للمُطَّلِع، بيد أنّ الكلمة تحيد عن هذا المعنى بمجرد توظيفها في سياق لغوي معيّن وهذا المعنى يتغير بتغير السياق، وقد دأب العلماء العرب على توضيح إمكانية توظيف الكلمة الواحدة في سياقات مختلفة بمعاني متعددة، كما نبهوا إلى إمكانية التعبير عن الشيء الواحد بطرق متعددة، ممّا يسمح للمحاور بمجال من المناورة فيحاور كلّ فرد بما يناسبه بشرط معرفة المداخل اللّغوية للكلمة وكذا معرفة من تتوجه إليه الكلمة.

✓ تنوع الأسلوب؛ فقد جُبل المرء على حب التغيير والتنويع في جميع حياته، والثبات على أسلوب واحد مع تكرار نمط الحوار يولّد الملل والفتور، لذا وجب على المحاور أن ينوّع في الأسلوب بما يتلاءم والموضوع المطروح، حتى تسري الحيويّة في الحوار ويتفاعل المتلقي بطريقة إيجابية.

✓ بناء الرأي على القواعد المشتركة، حيث يرى الباحثون في مجال الحوار أنّه "لا يترجّح ارتفاع العنف إلاّ إذا عمل كلّ واحد من المتحاورين على استخراج آرائه أو دعاويه من جملة الوقائع والقيم التي تُعد رصيداً مشتركاً بينهما؛ ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوّة الوقائع والقيم المشتركة"[2].

---

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص35.

[2]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص39.

✓ اختيار الكلمات والمصطلحات؛ لكلّ علم مصطلحاته لذا لا بد على المحاور أن يختار المصطلحات التي تناسب كلّ علم يحاور فيه، كما يجب اختيار المصطلحات الدقيقة والمناسبة لكلّ مفهوم يطرح للحوار. "من هنا وجب اختيار اللّفظ الذي نتكلم به، لأنّ اللّسان عنوان الانسان. فلا يجب الاتيان بكلام مستكره اللّفظ أو مختل المعنى"[1]. لأنّ دقة المعنى ترفع اللّبس وتوصل إلى المطلوب بأقل جهد فلا يحتاج صاحبه إلى توضيح مقاصده بعد ذلك. ويكون التواص بين المرسل والمتلقي سلسا والفهم سهلا والوصول إلى التوافق ممكناً.

✓ معرفة الآخر،[2] فإدراك خلفياته الفكرية والمعرفية ورؤيته الفلسفيّة للعالم والأشياء وتاريخه تمكن المحاور من تخير الحجج المناسبة وعرض المواضيع المناسبة في الأوقات والأماكن المناسبة، كما تمكّن من تصوّر ردوده واستجاباته وكيفية التعامل معها.

✓ العلم بالأدلة الشرعيّة من القرآن والسنة، حيث شكل القرآن والسنّة وما يصدر عنهما من أحكام شرعيّة عصب الاستدلال في الحوار العربي الاسلامي[3]، وحتى النصوص الأخرى، فإنّها تستمد مصداقيتها وشرعيتها بالاستناد عليهما بطريقة مباشرة وغير مباشرة.

✓ عدم التعصب إلى مذهب أو إمام[4]؛ إنّما جعل الحق مُراداً والعلم منهجاً.

✓ العلم بالقواعد الأصولية ومقاصد الشريعة[5]؛ يستلزم الخوض في المسائل والأحكام الشرعية المُعَرَّفة بالقواعد الأصولية ومقاصد الشريعة.

✓ تأكد الإبانة؛ فوضوح القصد وبلاغة العبارة شرط مهم في الحوار ويكون ذلك بتوخي الأدوات المناسبة أثناء الحوار، "فالجانب التدليلي يقتضي من المتكلم استخدام تعابير جلية واعتماد منهجية متسقة"[6]، تجعل المحاور يفهم القصد ويدرك المراد، وتجنب كثرة الكلام وسوء التفاهم.

---

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص35.

[2]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ص13.

[3]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص42.

[4]. ينظر سعد بن ناصر الشثري، أدب الحوار، ط01، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 2006، ص37.

[5]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص42.

[6]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص16.

✓حسن الاستشهاد؛ يشكل الاستشهاد الصحيح أحد أهم أركان الحوار كون الاستشهاد من الأدوات التي تبطل القضيّة أو تثبتها، وصحة الحوار من صحة الاستشهاد، وعليه "لا يكفي في اجتناب الخلاف أن يجتهد المدعي في الإتيان بالدليل، بل عليه كذلك أن يطلبه من الطريق الذي يبدو له أنّه أدل على دعواه من غيره"[1].

✓الاستقلال بالتفكير والنظر وعدم التقليد؛ يحوّل التقليدُ الشخصَ المقلدَ بدون شخصيّة وسجين النموذج الذي يقلده، فيغدو حواره استنساخا لا جدة ولا نفعَ فيه.

✓سرعة البديهة؛ يعتمد الحوار على سرعة البديهة في الردّ على الخصم، فإن كان المحاور لا يملك هذه السمة سيكون ضعيفاً أمام خصمه وغير قادر على مواكبة تدفق الحجج والبراهين، وغير قادر على تمييز الحجج الصحيحة من الحجج القائمة على المُغالطة.

✓العلم بالموضوع؛ يجعل العلم بالموضوع المحاور قادرا على البرهنة عن رأيه وقادرا على معرفة الخطأ من الصواب فيهما يعرضه خصمه، ويجعل الحوار ثريا ومثمرا، فقد "نطق الكتاب بالمنع من الجدل لمن لا علم له والحظر على من لا تحقيق عنده"[2]. ومن الآيات الواردة في هذا السياق قوله **تعالى**: ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تُحاجّون فيما ليس لكم به علم﴾ (سورة آل عمران، الآية66).

2. الشروط الأخلاقيّة:

للمحاور مجموعة من الشروط الواجب توفرها منها:

✓التعامل مع الآخر كما هو؛[3] ليس كما نريد نحن، ونعترف به وبخياراته حتى لو لم نوافقه فيها، لأنّ المتحاور إذا وجد احتراماً من خصمه قَبِلَ الحق حتى ولو كان عنده، "إذ يصبح من واجب كلّ طرف أن يراعي حقوق غيره ويضمن واجباته وواجبات الآخر"[4]. ما ينشئ ينشئ المودة والاحترام.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص42.

[2]. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تح عبد المجيد تركي، منشورات قسم الإسلاميات بجامعة الصوربون، باريس، 1978، ص08.

[3]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ص14.

[4]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص13.

✓ القصد الحسن؛ فيشترط في المحاور أن ينخرط في الحوار بنيّةٍ خالصةٍ، قاصداً الفائدة التي يقدمها، متجنباً الأهواء ورغبات النفس[1].

✓ الحوار بالحسنى؛ يجب أن يقوم أي حوار على المعاملة الحسنة، فلا يظلم المُحاوِرُ من يُحاوِرُ، ولا يقسوا عليه، ويرفق به، "فلا مجال للعنف والغلظة في أي حوار بناء ولا يلجأ للقسوة على الخصم"[2].

✓ السعي إلى تحقيق المنفعة العامة التي تتجاوز الفرد إلى الجماعة[3]؛ فيكون همّ المحاور أن يكون حواره نافعاً لنفسه ونافعاً لغيره، ويغدو حواره مع الغير –مهما كان– كالشجرة التي ينتفع منها الجالس والعابر، كلّ ينتفع بشيء ما.

✓ الإخلاص وصدق النيّة؛ يصر العلماء في التراث العربي على أهميّة الإخلاص وصدق النيّة في أي حوار، والإخلاص للّه تعالى وصدق النيّة مع المُحاور[4]، ويُجْعَلُ الحوار في باب خدمة الدين، ويكون الحوار لطلب المعرفة والبحث عن الحق، مع الصدق في طلبهما.

✓ التواضع وحسن الخلق؛ يرفع التواضع صاحبه، ويجعل الطرف الآخر يلين لصاحبه، وحسن الخلق يجعل صاحبه مألوفا محبوباً حتى لدى خصومه[5]، و**النبيّ** –صلى اللّه عليه وسلّم– خير مثال على ذلك، فخلقه وتواضعه جعلاه مألوفاً مُحترماً حتى من طرف خصومه.

✓ الإذعان للصواب؛ على المُحاور أن يقبل الحقّ حتى وإن كان عند خصمه[6]؛ لأنّه "لا سبيل إلى منع الفرقة إلا إذا سلّم كل من المدعي والمعترض بنتيجة الحوار تسليمَهما بالمقدمات

---

[1]. ينظر رشد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2010، ص78/77.

[2]. سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص44.

[3]. ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص20.

[4]. ينظر عقيل سعيد ملازاده، الحوار قيمة حضارية (دراسة تأصيلية لمنهجية الحوار في الإسلام)، ط01، دار النفائس، الأردن، 2010، ص42.، ص129.

[5]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص50.

[6]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص38.

المشتركة التي بنَياها عليها وبالقواعد الاستدلالية المشتركة التي توسلا بها في هذا البناء"[1]، فالأصل في الحوار هو البحث عن الحق والمعرفة، ليس إثبات الذات.

✓ تجنب الفحش والكلام القبيح[2]؛ فالحوار القائم على القيم الأخلاقية والآداب الإسلامية يتجنّب الفحش في الكلام والعبارت المشينة، لأنّ هذا النوع من الكلام يورث الكراهية والضغائن، ويسيء للأخلاق.

✓ عدم المسابقة إلى الكلام أو الجواب إذا طُرح السؤال؛ فهذا تقليل من احترام السائل والمسؤول، وقد يجعل الشخص المسارع إلى الكلام في موقف مُحرج، "وما أنت قائل إن قال لك السائلُ: ما إيّاك سألت! أو قال لك المسؤول عند المسألة يُعادُ له بها: دونك فأجب!"[3]، والأمر نفسه إذا كان السؤال موجهاً إلى جماعة كنت أنت ضمنها، "وإذا لم يقصد السائل في المسألة لرجل واحد وعمّ بها جماعة مَن عنده، فلا تُبَادِرنَّ بالجواب، ولا تُسابق الجُلساء، ولا تُواثب بالكلام مُواثبةً، فإنَّ ذلك يجمعُ مع الشَّين التكلُّف والخِفَّةَ"[4]، فعلى الجليس أن يتروى في الكلام ويكون وسطاً في الجواب؛ فلا يتعجّل ولا يتثاقل فيملّه الحاضرون.

وقد وردت في هذا السياق قصّة طريفة حيث "سأل **المأمونُ عبدَ الله بن طاهر** في شيء، فأسرع في ذلك؛ فقال له **المأمون:** فإنّ **الله** عزّ وجلّ قد قطع عذر العَجُول بما مكنه من التثبّت، وأوجب الحجّة على القَلِق بما بصّره من فضل الأناة. فقال: أتأذن لي يا أمير المؤمنين أن أكتبه؟ قال: نعم، فكتبه"[5].

✓ الصبر؛ يجب على صاحب الحقّ أن يصبر عليه[6]، ففي بعض الأحيان يجد الإنسان شدّة وغلظة من غيره لكي يترك ما هو عليه، لكنه يجب عليه أن يصبر حتى يظهر الحقّ الذي هو عليه، أو يقتنع بعكس ما هو عليه، فالأصل هو اتباع الحقّ أينما كان.

---

[1]. المرجع السابق، ص44.

[2]. ينظر سعد بن ناصر الشثري، أدب الحوار، ص29.

[3]. ابن المقفع، الأدب الكبير، تح أحمد زكي باشا، ط01، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص35.

[4]. المصدر نفسه، ص 36/35.

[5]. أحمد ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، 123.

[6]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، 50.

✓ حرية الرأي وحرية النقد؛ لا يجوز لأيّ طرف أن يمنع الطرف الآخر من أن يرى رأياً، كما لا يجوز له أن يمنع غيره من تقديم نقد لهذا الرأي، كما لا يجوز لأي طرف أن يمنع المعترض من الاعتراض، كما لا يجوز له منع المدعي من الادعاء ولا من إثبات ادعائه[1].

✓ الرحمة والشفقة؛ صفتا الرحمة والشفقة من الصفات النبيلة التي يتميّز بها خيرة البشر،[2] لأنّ الإنسان الذي فيه صفة الخيرية وفطرة الإسلام، يرحم غيره ويشفق عليهم حتى لو كانوا خصوماً.

✓ حسن الاستماع؛ لا ردّ إلاّ بحسن استماع، فكي يتمكن المحاور من الردّ على محاوره بطريقة جيّدة وبأدلة دامغة، لا بد له من الاستماع بدقة والتركيز حتى يُدرك ويَفهم ما يرمي إليه خصمه، ومن ثمّ يعرف مكامن التناقض أو الضعف في حجج خصمه وطريقة الرّد عليها. و**لابن المقفع** عبارة لطيفة أوجز فيها بعضاً من مظاهر حسن الاستماع، يقول: "تعلّم حسن الاستماع كما تتعلم حسن الكلام. ومن حسن الاستماع إمهال المتكلّم حتى ينقضي حديثه، وقلَّة التلفُّتِ إلى الجوانب، والإقبال بالوجه والنظر إلى المتكلّم، والوعيُ لما يقول"[3]. ومثله العبارة المأثورة عند أهل العلم: (فهم السؤال نصف الجواب)، ولا فهم إلاّ بحسن استماع.

✓ تجنب التعميم والأحكام المسبقة[4]؛ فعلى سبيل المثال انتماء شخص ما إلى مذهب من المذاهب لا يعني أن نعمم أفعاله أو أخلاقه على أفراد المذهب جميعاً، فالحكم على الشخص يكون من خلال ما يقوم به هو، لا من خلال ما يقوم به أنصار المذهب الذي ينتمي إليه.

3. الشروط النفسية:

✓ التخلي عن النرجسية والأنانيّة؛ يهدف الحوار إلى امتصاص الاحتقان وتقريب وجهات النظر، أمّا النرجسيّة والأنانية فتولدان الأحقاد والضغائن، فلا حوار مع من يحمل مثل هذه الصفات.

---

[1]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص38.

[2]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، 51.

[3]. ابن المقفع، الأدب الكبير، ص72/71.

[4]. ينظر محمّد سيّد الطنطاوي، أدب الحوار في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، 1997، ص42.

إلى جانب ذلك يجب على المُحاور أن يتخلى عن التعالي والتكبر إتجاه الآخر[1].

✓ العزّة؛ سمة العزّة علامة فارقة بين المسلم وغيره، والقصد من العزّة ليس الكبر وليس الخيلاء، إنّما الاعتزاز بالانتماء إلى الإسلام، والاعتزاز بالانتماء إلى الحقّ، وما أحوجنا إلى مثل هذه العزّة في أيامنا هذه، لقد صار كثير منّا وممّن ينتسبون إلى الإسلام يتّبعون الشواذ وأصحاب النفوس والعقول المريضة، خطوة بخطوة ويتشبّهون بهم لضعف اعتزازهم بما لديهم، وخجلهم في بعض الأحيان أن يصرحوا بانتمائهم إلى الإسلام وإلى حضارته، أمّا الشواذ والملاحدة فيظهرون على القنوات في مختلف الوسائل الاعلامية متباهين بما هم عليه داعين إليه غيرهم بكلّ فخر واعتزاز، كلّ ذلك لضعفنا وقلة عزّتنا وهواننا على الناس.

✓ توفر الجو النفسي المناسب للحوار[2]؛ لتوفير الجوّ النفسي المناسب لا بد من تظافر كثيرٍ من الشروط فالحالة النفسيّة تتأثر بكلّ ما يحيط بها، فلا يكون الحوار تحت الضغط أو التشويش أو التهديد أو العجلة وغيرها من المؤثرات التي قد تعرقل عملية التداول على الحوار أو تشتت تركيز المتحاورين، حتى يكون المتحاوران في حالة نفسيّة هادئة ومتزنة تسمح لكلّ طرف بعرض آرائه وأفكاره بكلّ حرية وأريحيّة.

خامساً. معوّقات الحوار:

01. المعوّقات الشخصيّة:

✓ الثرثرة؛ تجعل الثرثرة الكلام المفيد يضيع بين الكلام غير المفيد فلا يدرك المتلقي على ماذا يركز، والأصل في الكلام الاقتصاد والتركيز على الأهم حتى لا يضيع الوقت ولا يصبح الحوار مجرد سفسطة. كما أنّ الشخص كثير الكلام قليلة المنفعة، وكثرة الكلام دلالة على ضعف صاحبه وقلّة سنده العملي ما يجعله يجتلب الكلام من كلّ جهة وصوب علّه يشوش على خصمه، ويظهر لغير العارف بالمجال أنّه على صواب وكثرة كلامه تدلّ على سعة معرفته، وهذه مغالطة كبيرة فالأصل في العلم إصابة المعنى بأقل قدر من الكلام.

---

[1]. ينظر محمد بن إبراهيم الحمد، أخطاء في أدب المحادثة والمجالسة، ط01، دار ابن خزيمة، الرياض، 1996، ص33.

[2]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص49.

✓ الإطناب؛ تولد كثرة الإطناب الملل وتعرقل تقدم الحوار، لأنّها تجعل المحاور يدور في نقطة واحدة لا يتعداها. كما أنّه يُضيع المعنى المراد؛ فإن شرعنا في عرض مسألة وأطلنا الكلام وبسطنا فيه سينسى المتلقي الكلام الذي قلناه في البدء قبل أن ننهي عرض المسألة.

أورد صاحب العقد الفريد في هذا السياق قصّة طريفة قال: "تكلّم **ابن السّماك** يوماً وجارية له تسمع كلامه، فلمّا دخل قال لها: كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أحسنه لولا أنّك تردّده. قال: أردّده ليفهمه من لا يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لم يفهمه يملّه من فهمه"[1]. بدا **ابن السماك** في هذا الحوار مُعجباً بكلامه، لكن الجارية أعابت عليه تكرار كلامه والإطناب فيه؛ كونهما من آفة الكلام التي تورث الملل وتجعل المُتلقى يُعرض عن الإنصات.

✓ عدم وضوح الغرض؛ يجعل غموض الغرض الحوارَ بدون فائدة؛ لأنّ الغموض يولّد اللّبس وقد يجعل المتحاورين يعالجون مواضيع مختلفة في آن واحد دون إدراك منهم، لذلك كان القدماء يتفقون على تحديد موضوع الحوار والغرض منه قبل البدء في التحاور.

✓ غياب الحجج والبراهين؛ لا وجود لحوار بدون الحجج وبراهين، فهذه الأخيرة أساس لكلّ حوار ومن دونها يغدو الحوار مجرد عبث، والحوار في الحقيقة ما هو إلاّ عرض لحجّة من جهة مُحاورٍ ونقضها من جهة مُحاورٍ آخر، كما أنّ إقناع الغير لا يكون إلاّ بالحجج والبراهين، ويجب على هذه الأدلة أن تقوم على قواعد سليمة يتفق حولها المتحاورون، كما يجب أن يتجنبوا أثناء عرضهم للحجج والبراهين الأساليب المغالطة.

✓ إخفاء الحقيقة؛ من المتحاورين من يلجأ إلى إخفاء الحقيقة إذا كانت عند غيره ما يجعل الحوار يخرج عن غرضه وهو بلوغ الصواب، فإظهار الحقيقة شرط لازم في الحوار ولو كانت عند الخصم، وإخفاؤها احتيال يبطل الغاية منه. كما أنّ عدم ظهور الحقيقة يمنع من تقدم عمليّة الحوار.

✓ الغضب والانفعال؛ هما آفتان من آفات الحوار تجعلان هذا الأخير مشوشاً ومشحوناً يسوده الاحتقان والتوتر، فينقطع التواصل ويغيب العقل ويغدوا كلّ طرف لا يسمع إلاّ نفسه، كما

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، ص305.

أنّهما يشوشان على الذهن ويجعلان صاحبه غير قادر على النظر وإعمال الفكر ومعرفة الخطأ من الصواب.

✓ التعصب؛ يرتبط التعصّب بالجهل فالعالم يفرّق بين الصواب والخطأ وإن أخطأ الحقّ لم يتعصّب لما هو فيه، فأهل العلم مدركون أن رأي أحدهم صواب يحتمل الخطأ ورأي الآخر خطأ يحتمل الصواب، من هذا المنطلق كان بحثهم يقوم على تحري الصواب أينما كان مع عدم التعصب فيه، كما لا يتعصب أهل العلم لمذهب أو حزب إنّما ميلهم يكون للحقّ؛ لأنّ التعصب للرأيّ أو المذهب يجعل الشخص معميا عن الحق، فلا يراه إلاّ في مذهبه وعنده.

✓ الكذب؛ يكون بالتزييف أو إظهار الأشياء على غير ما هي عليه، ويميل بعض المتحاورين إلى الكذب عندما يعجز عن الرّد على خصمه أو يدرك أنّه في وضعيّة تلزمه بقبول رأي خصمه[1]، ممّا يدفعه إلى محاولة التلبيس والتغليط على الأذهان بالكذب، وقد ذم الإسلام الكذب وشدد فيه لأنّه صفة خبيثة تؤدي إلى الذنوب جميعا فمن لم يتورع عن الكذب لن يتورع عن أيّ شيء، أمّا الصادق في الكلام فلن يجرأ على القيام بأيّ عمل سيء، يقول **تعالى:** ﴿ويل لكلّ أفّاكٍ أثيمٍ﴾ (سورة الجاثية، الآية07).

02. المعوّقات الموضوعيّة:

✓ الضوضاء والتشويش؛ تشكل الضوضاء عائقا للتواصل، فالحوار في مكان صاخب أو فيه أصوات عالية أو حتى نشاطات مشوشة تجعل الحوار غير ممكن وإن حدث فيكون بدون فعالية لاستحالة التفاهم والتواصل في مثل هذه الظروف.

✓ تباين المفاهيم؛ يؤدي تباين المفاهيم بين أطراف الحوار إلى اختلاف في النقاط المُتحَاوَر حولها وتداخل المواضع ممّا يعرقل عمليّة الحوار. ومن النماذج الواضحة على ذلك المفاهيم المقدمة من الطرف الدوائر المختلفة للإرهاب، فمفهوم الإرهاب يختلف بين الشرق والغرب ويختلف بين دول الاحتلال والدول المحتلة ويختلف بين الدول القويّة والدول الضعيفة...إلخ. ما جعل حوار العالم حول الإرهاب غير مجد والقضاء عليه غير ممكن. فعلى سبيل المثال تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية ومن يساندها بعض الحركات التحررية منظمات

[1]. ينظر سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ص57.

إرهابية على غرار حركتي الجهاد وحماس الفلسطينيتين، فرغم أنّهما حركتان تحرريتان تدافعان عن أرضهما وحقهما إلاّ أنّهما مصنفتان ضمن قوائم الارهاب بالنسبة لأمريكا بدافع من الكيان الصهيوني. أمّا الجزائر وغيرها من الدول التي تقف مع صاحب الحقّ مهما كان إنتماؤه فتصنف كلاهما ضمن حركات التحرر التي لها الحقّ الكامل في طلب حقها بالسلم أو بالقوّة.

✓ اختلاف الأجيال، تتباين المفاهيم والتصورات وكذا القيم من جيل لآخر، ممّا يجعل الحوار بين طرفين من جيلين مختلفين عسيرا في كثير من الأحيان، كما أنّ روح العصر التي تطبع تصورات كلّ جيل وطرائق تفكيرهم لها تأثير بالغ في اختلاف الأجيال.

سادساً. فوائد الحوار:

✓ تزكيّة النفس؛ فالحوار مع الخصم يخفف الضغائن ويجعل النفوس تطيب؛ لأنّ الحوار مع المخالف يزيل ما في النفوس شريطة أن يقوم الحوار على الاحترام المتبادل، "إنّ التحاور ممانعة أخلاقية لنوازع الأنانيّة والاستعلاء المتأصّلة في طبائع الآدميين، نوازع يبلغ من سطوتها أن تُدَسّي النفس وتعميها"[1]، لكن الحوار يلطف النفس، ويكشف عنها غشاوة الانغلاق ويردّ النفس عن ولعها بذاتها ويكبح جماح التعصب للذات والتعالي على الغير.

✓ صقل المواهب؛ يزيد الحوار في المعارف بعد عرضها ومناقشتها من أطراف مختلفة فتجعل الشخص يثري معارفه، وينمّي قدراته ومواهبه الفكرية وملكته الحوارية والحجاجيّة. "إنّ الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ويعمقه النظر الذي لا حوار معه، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين، فمعلوم أنّ العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء، وأنّه على قدر تقلبه، يكون توسعه وتعمّقه، والعقل الذي لا يتقلّب ليس بعقل حي على الإطلاق والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون تقلب العقل في حال النظر من جانبين ضعف تقلبه في حالة النظر من جانب واحد، فيكون عقلا أوسع وأعمق"[2]. أيّ كلّما زاد الحوار وزاد عدد الناظرين في الأمر الواحد زادت الفائدة وكان العلم المُتحصل من هذا النظر أعمق وأدقّ.

---

[1]. رشد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص06.

[2]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص08.

✓ إلى جانب كونه وسيلة للنظر والتعلم، "الحوار هو مجال لممارسة القوّة الاستدلاليّة للإنسان؛ فعن طريقه تستطيع أن تظهر قوتك الاستدلالية، وبقدر ما تستطيع تَملُّك آليات الاستدلال، فإنّك تتملك سير الحوار؛ وهكذا، فإنّ الحوار هبة إلهية للإنسان تمكنه من تطوير أساليب استدلالاته على الأشياء"[1]. فلا قيمة لحوار لا يتمكن فيه صاحبه مِن الاستدلال على آرائه، فالمحاور بمجرد أن يعرض قضيته لا بد أن يشفعها بالاستدلالات التي تبررها وإلاّ ضعف رأيه أمام خصمه. مع العلم أنّ الفرد كلمّا كثرت حواراته وكثر توظيفه للاستدلال فيها، زادت ملكته وكفاءته الاستدلالية.

✓ الحدّ من التعصب، وإحلال محله التسامح مع المخالف؛ فالتحاور مع الغير –خاصة الخصم– ينبّه الشخص للغلط في رأيه ويحدّد له مواطن الحق من مواطن الباطل ويجعله يقبل الآخر وإن كان يخالفه في الرأي. كما يجعل الحوارُ النفوسَ تطيب والقلوبَ تلينُ ويجعل المُتحاورين يألف بعضهم بعضاً وإن اختلفوا في المذهب أو التوجه.

✓ شحذ الهمم؛ يجعل الحوار صاحبه يبحث في المسائل المتنازع حولها ويجعله يُعمل الفكر وملكة النقد ويكثر من المطالعة والتعلم، فتزيد معارفه وتتوسع مداركه وقدراته، "فالحوار يساعد على التوقد الذهني وهي صفة ملازمة لأجواء التحدي الفكري والحوار المتبادل"[2]، والتاريخ الإسلامي خير شاهد على ذلك، فمع انتشار المناظرة خاصة في العصر العباسي ارتفعت هِمَمُ المتناظرين وزاد بحثهم وتعمقهم في المسائل المتنازع حولها.

✓ التمكين من البرهان؛ تغدو المعرفة بفضل الحوار قائمة على البرهان، لأنّ المحاور يطالب بالبرهان عن المسائل التي يطرحها خصمه، ممّا يجعل من المعارف مؤسسة على الحجة والبرهان وقائمة على أسس متينة وصادقة.

✓ التأصيل للحقيقة؛ يدفع التحاور الأطراف إلى البحث عن الحقيقة؛ لأنّ المحاور يسعى جاهدا إلى إظهار بطلان رأي خصمه[3]، لكنه يتوقف عن ذلك إذا أدرك أنّ خصمه توصل إلى الحق معتمدا على الحجج والبراهين، فيؤدي التحاور إلى التأسيس للحقيقة التي لا تختلف حولها

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أُفُقاً للفكر، ط02، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص29.
[2]. سيد أحمد جمعة سلاّم، المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب، ط01، مكتبة الإيمان، مصر، 2007، ص35.
[3]. ينظر المرجع نفسه، ص35.

الأطراف إلى حين ظهور معطيات تثبت غير ذلك، "وإذا كانت نتائج الحوار التي يتعاون فيه اثنان فأكثر، على صوابها، محدودة في صلاحيتها ومعرَّضة للتصحيح على الدوام، فما الظن بالنتائج التي يتوصل إليها جانب واحد، منفرداً بنفسه، فلا يمكن أن تكون إلا أشد محدودية وأكثر عرضة للخطأ!"[1]، ما يجعل النتائج المُحصّل عليها عن طريق الحوار الذي تتشارك فيه أطراف عدّة أقرب إلى الصواب والحقيقة.

✓ التأسيس للحياة المشتركة؛ تقوم الحياة على أحد المبدأين هما: إمّا التحاور والتشاور وقبول الأطراف بعضها لبعض أو الصراع والتناحر حتى يبيد كلّ طرف خصمه، لذا كانت الحاجة ملحّة للحوار حتى تكون الحياة ممكنة دون إغفال سنة التدافع في الخلق وهي سنة إلهية؛ فقد جعلنا **المولى** تعالى مختلفين حتى نتشارك ونتحاور ويدفع البشر بعضهم بعضا وتكون الحياة ممكنة، "إنّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفرادا، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلّص شقّة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إنّ هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ قليلا الانصراف عن رأيه متى تبيّن له، عند مقارعة الحجة بالحجة"[2]، فتخف حدة الصراع وتقل هوّة الشقاق شيئا فشيئا، حتى يصبح التعايش ممكناً مع إمكانية احتفاظ كلّ طرف برأيه شريطة احترام الرأي الآخر.

يكتسي الحوار طابعا اجتماعياً لما يربطه بين الناس من علاقات، وما يؤسس له من تداول على الأفكار والآراء بين أفراد الجماعة الواحدة أو بين أفراد الجماعات المختلفة، "إنّ المحاور يتوجه إلى غيره مُطلعاً إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه؛ وفي هذا الإطلاع وهذه المطالبة يكمن البعد الاجتماعي للحوارية"[3]، وهو بعد تشاركي يؤسس للتعايش والتداول الذي يفضي إلى قبول كلّ طرف للآخر.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص45.

[2]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص08.

[3]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000. ص37.

✓توسيع دائرة التفاهم؛ "فإنّ الحوار والنقد متكاملان، فلا نقد بدون حوارات مستمرة ومتواصلة تتجه إلى تبديد الجهل المتبادل، وتعميق أسباب التفاهم والإدراك والمعرفة"[1]، فالانسان عدو ما يجهل؛ لهذا وجب إزالة أيّ غموض بين الأطراف، حتى تتكشف الحقيقة ويفهم كلّ طرف الآخر وتنشأ الألفة بينهم فتنقلب الريبة أمناً والجهل معرفة وتقترب وجهات النظر، "ويعد الحوار أنجع سبيل ينتهجها مرسل الخطاب لدراسة حُجَج ومواقف مخاطبيه بطريقة مقبوله تمنح حجاجه في النهاية النفاذ والمصداقية، وهما أمران لا يتمّان إلاّ عن طريق الحوار المؤسس على الاحترام والحقيقة"[2]، فتكون النتيجة الحتمية لهذه العملية هي الوصول إلى نقاط تفاهم وتوافق أو على الأقل تقريب وجهات النظر بين الأطراف المتحاورة.

✓تنمية الخبرات والطاقات؛ تجعل الممارسة الملكات والقدرات والمعارف متنامية ومتجددة وتجعل صاحبها على استعداد في كلّ وقت، كما تجعل فكره متقداً وبديهته سريعة، فتكرار الحوار يورث الفرد الكفاءة والخبرة في التفاعل مع غيره بطريقة إيجابية وتجعله متمكنا من العلم ومن التحاور فيه ومن إقناع غيره.

✓منح الشفافية والسلوك الحضاري[3]؛ يولّد التكتم والتعتيم الشكوك وسوء النيّة فالمسائل العامة والتي تهمّ المجتمع أو شريحة معيّنة إن لم تطرح على الملأ بطريقة شفافة تجعل الأفراد يشككون فيما يُنسج حولها التوجس، أمّا إن عرضت هذه المسائل على كلّ من تهمّه وفُتح النقاش حولها وأزيل الغموض أدى ذلك إلى الاطمئنان وسكون النفوس وتولّد الثقة بين الأفراد، فالحوار يمنح الشفافية ويجعل القضايا التي تهمّ المجتمع واضحة ومتداولة بين الناس يعطي كلّ واحد رأيه بحرية واحترام، ويردّ عليه المعترض أو المنتقد دون عقدة ممّا يبعد الشكوك وسوء النيّة.

✓توليد الأفكار ونقدها؛ يسهم الحوار في جعل الأفكار متوالدة متنامية فكلّما كان الحوار ظهرت للفرد معطيات وأفكار لم تكن معروفة لديه أو مغيّبة عنه، كما يجعله الحوار يصحّح

---

[1]. مريم آيت أحمد، جدلية الحوار (قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر)، ص43.

[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008، ص119.

[3]. ينظر عبد الستار الهيتي، الحوار، الذات..والآخر، ص16.

الأخطاء الواردة في آرائه لأنّ المُحاور ينبّه خصمه على الأخطاء التي تكتنف آراءه، "فكلّ واحد من المشتركين في الحوار لا يقتصر على عرض الأفكار القديمة التي يؤمن بها وإنّما يقوم بتوليد الأفكار في ذهنه، ويعمد إلى توضيح المعاني المتولدة من خلال عرض الفكرة وتأطيرها وتقديمها بأسلوب علمي مقنع للطرف الآخر، بحيث يظل العقل واعيا طوال فترة المحاورة ليستطيع إصدار الحكم عليها، سلبا أو إيجابا"[1]. على عكس الشخص الذي ينأى بنفسه عن الحوار، فيبقى متشبثا بمعارفه القديمة التي قد تكون خاطئة أو غير فعالة أو ناقصة؛ لأنّها لم تمحص ولم تراجع مع الغير بالحوار.

✓ جعل الآراء والمواقف خاضعة للتمحيص والتقويم؛[2] ممّا يسهم في تصويب الأخطاء، فالمرء إذا احتفظ بآرائه لنفسه يحرمه ذلك من تمحيص أفكاره وتقويمها؛ لأنّ عرض أفكارنا وآرائنا على الغير يجعلنا نتباحثها معهم، وندقق فيها ممّا ينبهنا إلى الغلط فيها ومن ثمّ تقويمها، "إنّ من شأن هذا الحوار سواء كان مباشراً أم غير مباشر، أن يكشف عن القصور"[3] الذي قد يكتنف آراءنا وأفكارنا تجاه قضيّة ما.

✓ تفاعل الذوات؛ أوجد المولى تعالى البشر في جماعات حتى تتفاعل الذوات لصالح واحد يخدم البشرية والوسيلة الأساسية لهذا التفاعل هي الحوار بين أفراد هذه الجماعات سواء الأفراد داخل الجماعة الواحدة أو الأفراد من الجماعات مختلفة، "إنّ المعرفة المترتبة عن النظر الأحادي معرفة عقل متجذر في عقلانية منغلقة على نفسها، منكفئة على ذاتها، أمّا المعرفة الصادرة عن النظر المتعدد فهي معرفة تفاعل ثاوية جذورها في العقلانية التواصلية، لارتكازها على علاقات محددة بين ذوات متعددة متفاعلة تواصليا"[4]. هذا التفاعل والتواصل يجعلان الحياة ممكنة والمعارف متنقلةً، كما يجعل الذوات تؤثر بعضها في بعضٍ بطريقة فعالة وإيجابية، "ولا

---

[1]. المرجع السابق، ص40.

[2]. ينظر مريم آيت أحمد، جدلية الحوار (قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر)، ص40.

[3]. سالم المعوش، الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج)، ط01، دار النهضة العربية، بيروت، 2007، ص66.

[4]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص07.

يجري التفاعل إلاّ بين ذاتين، فتتبلورُ سمةٌ حجاجيّةٌ نطلق عليها (التذاوت)"[1]، هذا التذاوت الذي يكون أثره على الفرد ويتعداه إلى الجماعة التي ينتمي إليها أفراد الحوار.

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيميّة (مقاربة تداوليّة)، ط01، نادي أبها الأدبي، السعودية، 2013، ص57.

المبحث الثاني: أنماط الحوار في التراث العربي:

يرى **طه عبد الرحمن** بوجود تفاعل بين المباحث المعرفيّة في التراث العربي "فالمباحث الكلاميّة تتفاعل مع المباحث اللّغويّة والبلاغيّة والفلسفيّة، كما تتفاعل المباحث المنطقيّة مع المباحث اللّغويّة والأصوليّة، وهكذا"[1] لا يمكن فصل مجال معرفي عن آخر؛ لأنّ المعرفة في التراث العربي تتميز بالشمولية والتشعب فنجد الظاهرة مترامية على مجالات متعددة ومحاولة تحديدها في مجال معين يبترها ويجزئها، وعليه فإنّ "فهم المعرفة الإسلاميّة لا يتم إلاّ بتركيب علومها فيما بينها تركيباً متكاملا، من خلال بناء نظرية للاستفادة من هذه العلوم، وتحديد نماذج دقيقة تحقق هذه النظرية"[2]. كما أنّ تحديد هذه النماذج يجب أن يخضع للتحكيم العلمي واستيفائها لشرط الجدية، مع إبعاد الانتقائية التي أضرت بالتراث العربي الإسلامي لقرون من الزمن، "فقد حصل في التراث الإسلامي تداخل قوي بين المعارف إلى حد أنّ بعض العلماء جمعوا بين علم الكلام والتصوف والفلسفة والفقه...إلخ، ولكي ندخل إلى الحداثة لا مفرَّ لنا، متى أردنا أن نحفظ العلاقة بيننا وبين التراث، أن نأخذ بمبدإ تكامل المعارف"[3]، مع مراعاة خصوصية الظاهرة الإسلامية، فالمعارف يكمّل بعضها بعضا فعلم الكلام طرح قضايا فلسفيّة وعلم النحو بنى قواعده على المنطق والعروض تأسس على الموسيقى.

لا تشذ أنماط الحوار –باعتبارها جزءا لا يتجزأ من المعرفة الإسلامية– عن هذه القاعدة، وعليه وجب علينا أن ندرسها في تداخلها وتكاملها بعضها مع بعض من جهة، وتداخلها وتكاملها مع المعارف العربية الإسلامية من جهة أخرى، لذلك سنحاول جاهدين تحديد هذه الأنماط وفق نظرة شمولية دقيقة **والله** ولي التوفيق.

---

[1]. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص90.

[2]. محمد همام، نظرية تكامل المعرفة في الفكر العربي (دراسة في آليات الاشتغال اللّغوي والبلاغي في مشروع طه عبد الرحمن)، أطروحة دكتوراه، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 1423–1424هـ، ص282. نقلا عن محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص40.

[3]. طه عبد الرحمن، الحوار أُفُقاً للفكر، ص140.

أولاً. حيّز الممارسة الحوارية في التراث العربي:

سبق وأشرنا في رسالة أعددناها لنيل درجة الماجستير إلى حيز الممارسة الحوارية في التراث العربي الإسلامي، وسنحاول بإذنه **تعالى** إعادة إثارة هذه النقطة لما لها من أهميّة بالغة قد يتغافل عنها بعض الباحثين، فالحوار أخذ أشكالاً ومناحٍ عدّة في التراث العربي، بيد أنّ العنصر الأكثر تأثيراً في تحديد توجه المُحاور هو مذهبه الفكري أو الفلسفي أو العقديّ، والذي يتأثر بدرجة كبيرة بالمنظومة الفكرية التي ينتمي إليها، مع العلم أنّ التراث العربي الإسلامي تأثر بثلاث منظومات فكرية[1]، كان لها أثر كبير في توجيه الحوارات والمناظرات والمواضيع المطروحة للحوار.

ويظهر ذلك جلياً في اتّفاق الأفراد المنتمين إلى مذهب ما أو منظومة فكرية ما في عرض الحجج، كما أنّ "حضور الكفاية الإيديولوجية في السلوك الحواري يظهر بالأساس في التبادل الحجاجي حين يمارس كل طرف قدراته التفسيرية للقضايا بإبراز المناحي التي تعطي قوة الموقف وذلك الاشتراك في الرأي وتحقيق الإقناع"[2]، ما يجعل من الضروري أن ننظر إلى المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها كلّ طرف من أطراف الحوار حتى نتمكّن من فهم حججه وتحديد منطلقاته الفكريّة؛ فكلّ مُحاور لا يستطيع أن يخرج –أثناء حواره– عن النسق الحجاجي الذي يتقاسمه مع أفراد المنظومة الفكرية أو المذهب اللّذان ينتمي إليهما.

وتمثلت هذه المنظومات الثلاث فيما يلي:

01.**المنظومة المعرفية المتعلقة باللّسان العربي** ومنهج علم الكلام البرهاني الحجاجي الذي ارتبط بالقرآن والوحي ومعانيهما، وهي منظومة نابعة عن الذات العربية.

02.**المنظومة المعرفية العرفانية**، وصورتها التأويل الباطني والتصوّف والاستشراق، وهو تأثر ارتبط بالموروث السوري المصري (هرمسي وأفلوطيني وهيلّليني)، وبالفارسي العراقي (الزرادشتي والمانوي والبابلي).

---

[1]. ينظر رفيق الحجم، خطاب العقل والبرهان في الفكر العربي ونموذج الفرابي، مقال ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد65/64، مركز الإنماء القومي، 1989، ص63.

[2]. محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي (دراسة تطبيقية في اللّسانيات التداولية)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص37.

03.**المنظومة المعرفية العقلية** البرهانية المتأثرة بالفكر الأرسطي، والبنيات العقلية اليونانية.

نموذج 01: مثّلت مناظرة الحيدة والاعتذار التي دارت بين **عبد العزيز الكناني السني**[1] من جهة **وغياث بن بشر المريسي المعتزلي**[2] من جهة أخرى حول موضوع القرآن: هل هو مخلوق أم كلام **الله** تعالى؟[3] صراعاً بين المنظومة الثانية وهي المنظومة المعرفة العرفانيّة، التي يمثلها **بشر** بحكم تأثره بالفلسفة الفارسيّة، والمنظومة الأولى التي هي منظومة معرفية متعلقة باللّسان العربي، والتي يمثلها **الكناني** بحكم تأثره وتمسكه بالفلسفة العربية، واللّسان العربي، والمصدر القرآني.

نموذج 02: مثّلت المناظرة التي دار بين **أبي سعيد السيرفي** النحوي و**أبي بشر متى بن يونس** المنطقي، حول أيهما أشرف النحو أو المنطق؟ صراعاً بين المنظومة الأولى والمنظومة الثالثة[4]، حيث مثل **السيرفي** المنظومة المعرفية المرتبطة باللّسان العربي، ومثل **متى** المنظومة المعرفية العقلية المرتبطة بالمنطق الأرسطي والفكر اليوناني؛ لذلك نجد **السيرفي** يدافع عن النحو وشرفه على المنطق بحكم ارتباطه بالمنظومة الأولى، أمّا **متى** فيدافع عن المنطق وشرفه على النحو بحكم ارتباطه وتأثره بالمنظومة الثالثة، ومن جملة ما يبرر ذلك من نصّ المناظرة التي دارت بينهما نذكر:

---

[1]. جاء في شذرات الذهب: عبد العزيز بن يحي الكناني المكي سمع عن سفيان بن عيينة، وناظر بشر بن غياث المريسي، في مجلس المأمون مناظرة عجيبة غريبة فانقطع بشر وظهر عبد العزيز ومناظرتهما منشورة مسطورة وعبد العزيز هو صاحب كتاب الحيدة وهو معدود في أصحاب الشافعي.

[2]. جاء في شذرات الذهب: بشر المريسي الفقيه المتكلم، وكان داعية للقول بخلق القرآن، هلك في آخر سنة مائتين وثمانية عشر، ولم يشيعه أحد من العلماء وحكم بكفره طائفة من الأئمة، وروى عن حماد بن سلمة وعاش نيفا وسبعين سنة قاله في العبر، وقال ابن الأهدل كان مرجئا داعية الإرجاء وإليه تنسب طائفة المريسية المرجئة، كان أبوه يهوديا صباغا في الكوفة وكان يناظر الشافعي، وهو لا يعرف النحو فيلحن لحنا فاحشا.

[3]. ينظر مناظرة الحيدة والاعتذار.

[4]. ينظر أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج01، المكتبة العصرية، بيروت، 2011. ص89/90/91.

ما ورد عن أبي سعيد السيرفي:

أدرك النحاة العرب الفرق بين المنطق اليوناني والمنطق العربي؛ فكلاهما نشأ في بيئته الخاصة، ويُعَبَّرُ عنه وفق رموز نشأت في بيئة مخصوصة، ويُعبِّر عن رؤية ترتبط بجماعة نشأة في ظروف ومعطيات مخصوصة، فقد "كانوا على وعي تام بهذا الاختلاف –بل التعارض– بين المنطق اليوناني والنحو العربي، وأنّهم كانوا ينظرون إلى منطق **أرسطو** كنحو للّغة اليونانيّة وإلى النحو العربي كمنطق اللّغة العربيّة"[1]، ما يجعل الأخذ بخصوصيات كلّ من النحو العربي والمنطق اليوناني ضرورة ملحّة.

يرتبط جمال الأسلوب بسلامة اللّغة؛ فاللّغة السليمة المنسجمة[2] هي التي تفضي إلى الأسلوب الفنيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ قواعد اللّغة العربيّة وضعت بعد زمن طويل من الاستعمال القائم على الفطرة والذي يراعي جمال الأسلوب مع العلم أنّ مستعملي اللّغة لم يكونوا عارفين بالقواعد النحويّة رغم توظيفهم لها بطريقة دقيقة اعتماداً على السليقة والفطرة السليمة والسماع، "لقد لجأ النحاة في عملهم العظيم ذاك إلى الاستقراء وقياس ما لم يسمعوه من كلام العرب (أي الغائب) على ما اجتهدوا في سماعه من الأعراب النائية (أي الشاهد)"[3]، مع العلم أنّ الثقافة العربيّة ثقافة بيان يتداخل فيها اللّغوي بالبلاغيّ، ما يتعارض مع ما يراه بعض الباحثين الذين يعتقدون أنّ هذا التداخل بين النحو والبلاغة يعرقل الوظيفة الجماليّة.

وعليه يجب أن ننبّه إلى نقطة مهمّة وهي ضرورة إدراك الباحث للّغة التي يبحث فيها، وإتقانه للمسألة التي هو بصددها، والأخذ عن الفقهاء فيها، لا أن يأخذ عن مستشرق[4] يُصدر

---

[1]. محمّد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومُناقشات)، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص149.

[2]. يعرّف السيوطي الانسجام بقوله: "هو أن يكون الكلام لخلوّه من الانعقاد منحدراً كتحدّر الماء المنسجم، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبه ألفاظه أن يسيل رقّة، والقرآن كلّه كذلك، قال أهل البديع: إذا قويَ الانسجام في النثر، جاءت قراءته موزونة بلا قصد؛ لقوّة اسجامه". (جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج03، ص211).

[3]. محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءاة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط06، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص229.

[4]. ينظر صابر الحباشة، الأسلوبيّة والتداوليّة (مدخل لتحليل الخطاب)، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص59.

أحكاماً عن النحو العربيّ، أو البيان العربيّ، وهو لا يفقه هذه اللّغة ولا علم له بهذا البيان ولا بالبيئة التي تشكلا فيها.

يتداخل النطق بالمنطق، والكلام هو منطق نطق به شخص ما بلغة ما، والعربي إذا تكلّم فهو يعبّر عن منطقه بلغته، ولغته هي منطقه؛ فكلاهما أيّ اللّغة والمنطق يتشكلان لدى الجماعة اللّغويّة أثناء احتكاكهما بالبيئة التي يعيشون فيها، والعربيّ كان يضع لغته وفق قواعد منطق بيئته ومعيشته، فهو لا يتكلّف في ذلك ولا يجد مشقّة في التعبير عن أغراض جماليّة وفق منطقه الذي هو النحو، كما أنّ التمييز بين النحويّ والبلاغيّ ما هو إلاّ تمييز وضعه الباحثون، أمّا في الممارسة فلا توجد فواصل أو حقول ينتقل بينها المتكلّم، فيكون تارة في النحو وتارة أخرى في البلاغة.

قال **السيرفي:** "صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلم باللّغة العربية؛ وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل"[1].

وقال: "فإنّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات، وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة"[2].

وقال: "ثمّ أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر، لأنّكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، فتدّعون الشعر ولا تعرفونه وتذكرون الخَطابة وأنتم عنها في مقطَع التراب"[3].

ما ورد عن متى بن يونس:

قال: "أعني به أنّه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسدُ المعنى من صالحه، كالميزان، فإنّي أعرف به الرّجحان من النقصان"[4].

وقال: "يونان وإن بادت مع لغتها، فإنّ الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق"[5].

---

[1]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج01، ص90.

[2]. المصدر نفسه، ص94.

[3]. المصدر نفسه، ص98.

[4]. المصدر نفسه، ص90.

[5]. المصدر نفسه، ص91.

وقال: "هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنّه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحويّ حاجة شديدة إلى المنطق"[1].

من خلال هذه النماج المأخوذة من التراث العربي الإسلامي يتّضح لنا أنّه قبل النظر في أيّ نمط من أنماط الحوار لا بد من النظر في المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها كلّ محاور، لأنّها تحدد توجهه ورأيه في أي مسألة كانت، وتُحدّد الحُجج والبراهين التي يبني عليها مذهبه.

ثانياً. المجلس في الثقافة العربية:

أخذ المجلس مكانة مهمّة في الثقافة العربيّة؛ و"المجلس هو مجمع الخاصة، مقابل العامة"[2]، فليس كلّ شخص يُسمح له بالدخول إلى المجالس إنّما يجب إثبات الجدارة والأحقية؛ لأنّ الدخول إلى المجلس صعب، يتطلب براعة في فن من الفنون المطلوبة، إلى جانب امتلاك واسطة مقربة من صاحب المجلس لكن الأصعب من الدخول إلى المجلس هو البقاء فيه، فالمنافسة في المجالس شديدة والدسائس بين رواده كثيرة، وكلّ واحد يريد أن يوقع بغيره ليرفع منزلة نفسه أمام صاحب المجلس أميراً كان أو والياً؛ لذلك على من يُسمح له بالدخول إلى المجلس أن يتقن فنّه، ويُتقن فنّ الحوار وما يرتبط به من آداب وشروط ويعرف متى يتكلّم ومتى يصمت وبماذا يتكلّم وكيف يتكلّم، ويُدرك كيفية الموازنة بين الكلام والصمت، لأنّ الصمت الدائم سيخرج صاحبة من المجلس كما أنّ الكلام غير الموزون سيخرج صاحبه من المجلس كذلك[3]؛ لهذا يشكل الكلام الوسيلة الأساس التي تمكّن أيّ شخص من البقاء في المجلس والحفاظ على مكانه فيه، كما يمكن أن يؤدي الكلام دوراً سلبياً إذا لم يعرف الجليس كيف يتكلّم ومتى يتكلّم ومتى يصمت، فينبذ من المجلس.

تجدر الإشارة إلى نمط آخر من المجالس، والذي تمثّله مجالس العلماء والمشايخ؛ حيث كانت هذه المجالس لطالبي العلم ومحبي الفضيلة، فلا وجود فيها للدسائس والتملق قصد التكسب، فأصحابها لم يكونوا ذوي مال ولا جاه، إنّما يُقصدون لعلمهم. كما هو الحال مع

---

[1]. المصدر السابق، ص93.

[2]. علي أومليل، المجالس والثقافة العربيّة (مجلس أبي سليمان السجستاني)، مجلّة المناظرة، العدد03، الرباط، 1993، ص07.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص07.

سليمان السجستاني أستاذ **أبو حيان التوحيدي**[1]، فقد كان **السجستاني** فقيراً لكنه صاحب علم وحكمة، يقصده الطلاب والباحثون عن المعرفة ويجتمعون في مجلسه بطريقة منتظمة ودورية.

ثالثا. أنماط الحوار المنتجة للمعرفة: يندرج تحت هذه التسمية كلّ أنماط الحوار التي يكون الغرض منها تداول المعارف والنظر فيها بقصد بلوغ الصواب وتحصيل العلوم والمعارف.

01. المناظرة:

عرف التراث الإسلامي حركة فكرية مهمة بعد دخول الأمّم المختلفة في الإسلام أفواجا، وصاحَبَ هذه الحركة الفكرية حوارات حول مواضيع متعددة على رأسها القضايا العقدية التي شكّلت مركز اهتمام علماء الكلام الذين جعلوا من المناظرة ممارسة يوميّة لهم.

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة (ن ظ ر) "النَّظَرُ، محرَّكةً: الفكر في الشيء تُقدِّرُهُ وتقيسهُ، والانتظارُ، والقومُ المتجاورونَ، والتَّكهّنُ، والحكم بين القوم،... والتَّناظُرُ التّراوض في الأمر. والتّنظيرُ والمُنَاظِرُ: المِثْلُ،.... وناظَرَهُ: صار نظيراً له، وفلاناً بفلانٍ: جعله نظيره"[2].

ورد في **لسان العرب** المناظرة: أن. تناظر أخاك في أمر، إذا نظرتما معا كيف تأتيانه. والتناظر التراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك في الأمر وتناظره، وناظره من المناظرة. والنظير: المثل. وقيل المثل في كلّ شيء، وفلان نظيرك أي مثلك لأنّه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء. ويقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة. وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكّرا فيه وتدبّرا بالقلب[3].

وجاء في **معجم مقاييس اللّغة** نظير النون والظاء والرّاء أصل صحيح، ترجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمّل الشيء. وهذا نظير هذا، من هذا القياس، أي أنّه إذا نظر إليه وإلى نظيره كانا سواءً[4].

---

[1]. ينظر المرجع السابق، ص08.

[2]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص437/436.

[3]. ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الخامس، ط03، دار صادر، بيروت، 1994، ص219/216.

[4]. أبي الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمد هارون، المجلّد الخامس، ط01، دار الجيل، بيروت، 1991، ص444.

وجاء في **تاج العروس:** النظر محركة الفكر في الشيء تقدّره وتقيسه... وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا و تدبرا بالقلب. والتناظر التراوض في الأمر ونظيرك الذي يراوضك وتناظره والمناظر المثل والشبيه[1].

وجاء في **كتاب مجمل اللّغة** نظر: نظرت، وأنظر، وأنظرت الأرض، إذا رأت العين نباتها، ونظر الدهر إلى بني فلان فأهلكهم، وحيّ حلال ونظر، أي: متجاورين ينظر بعضهم بعضا، والنظير: المثل، وهو الذي إذا نظر إليه و إلى نظيره كانا سواء[2].

اصطلاحاً: للمناظرة تعريفات عديدة لكنها متقاربة في مجملها، ومنها ما أورده **عبد اللّطيف عادل** قال: "المناظرة ممارسة حوارية قائمة على التفاعل بين متخاطبين، يشتركان في صنع المعرفة عبر مسار حجاجي"[3].

يعرفها **طاش كبرى زاده** بقوله: "اعلم أنّ المناظرة هي: النّظر بالبصيرة من جانبين في النّسبة بين الشّيئين؛ إظهارا للصّواب. ولكلٍّ من الجانبين وظائف، وللمناظرة آداب"[4].

ويعرفها **طه عبد الرحمن** بقوله: "المناظرة حوار يختص بكون المتحاورين يقيمون الأدلة العقلية على صحة الأحكام القيمية، أي يختص بما يمكن أن نسميه بـ(التدليل التصحيحي الجماعي)، إذ يستهدف استعادة التفاهم والإجماع بواسطة الأدلة كلّما حصل التنازع بصدد هذا الحكم القيمي أو ذاك حتى لو دعا ذلك إلى معاودة هذا الحوار مرات عدة"[5].

ويعرفها في موضع آخر بقوله: "المناظرة هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها، فالمناظر هو من كان عارضاً أو معترضاً وكان لعرضه أو

---

[1]. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثالث، ط01 منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ، ص574.

[2]. أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، كتاب مجمل اللّغة، تح شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص

[3]. عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص131.

[4]. طاشكبري راده، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تح حايف نبهان، ط01، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2012، ص28.

[5]. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص60.

اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقاد من يحاوره سعياً وراء الإقناع والاقتناع برأي سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره"[1].

خصائصها: تميّزت المناظرة عن غيرها من أنماط الحوار بمجموعة من الخصائص منها:

- الإقرار بالاختلاف، تقوم المناظرة على الإقرار باختلاف طرفين أو أطراف حول موضوع ما، وتهدف هذه الأطراف إلى البحث عن الصواب والحق في القضيّة التي يختلفون فيها، اعتماداً على منهج علمي صارم هو المناظرة.
- التفاعل بين المتناظرين، لأنّ "التناظر ليس تواصلا فقط بل تفاعلا بين طرفين (أطراف) يسعيان بالتعاون بينهما إلى تحقيق مصلحة معينة أو دفع مضرة"[2]، فيكون غاية المناظرة العمل معاً لبلوغ منفعة تشمل الجميع.
- البحث عن الحقيقة،"فلما كانت المناظرة في أصلها الاشتقاقي عائدة إلى النظر – بالبصر أو بالبصيرة– أو النظير لزم عن ذلك حصول العلم وكشف الحقائق أولا، ثم المشاركة والبحث الجماعي عن الحق ثانيا"[3]، ما يجعل من المناظرة خطاباً غايته الأساسية الوصول إلى الحقيقة عن طريق التداول على الخطاب والتعاون على كشف الغموض وإظهار الخطأ من الصواب.
- فعاليّة منتجة للمعرفة، "فكانت المناظرة عند المسلمين بمثابة وسيلة لتحصيل المعرفة[4]"، فتنتج هذه المعرفة عن طريق تبادل الآراء والمعارف وتقليبها من جميع جوانبها والنظر فيها من نواحٍ عدّة.
- قبول الحق حتى وإن كان عند الخصم؛ لأنّ الغاية من المناظرة ليس إظهار الذات إنّما بلوغ الحقّ أينما كان، وقد ذمّ القدماء ذماً شديداً من يقبل إلى المناظرة ثمّ يرفض الحقّ إذا ظهر عند غيره.

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص46/47.

[2]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص17.

[3]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص07.

[4]. طه عبد الرحمن، الحوار أُفقاً للفكر، ص142.

- اعتبارها منهجاً في البحث والمعرفة؛ فقد صنف العلماءُ المناظرةَ منهجاً من مناهج البحث والمعرفة، يحصلون من خلالها المعرفة بأقرب الطرق وأنجع الوسائل، وليس وسيلة للتباري والمبارزة.

- التقيد بالشروط المنطقيّة والأخلاقيّة؛ "إنّ النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطاً وقوانين تنافس وتضاهي في استيفائها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه"[1]، وهذه الشروط المنطقيّة والأخلاقيّة مستنبطة من صميم البيئة العربية الإسلامية ومتماشية مع خصوصيتها.

- ممارسة حوارية الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق، وإظهار الصواب، فالمناظرة ليست خطاباً لإظهار الغلبة إنّما تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة بطريقة تشاركيّة، فيتعاون الأطراف أثناء بحثهم عن الحقيقة بعرض الآراء الصادقة ونقد الأفكار غير الواضحة وتصحيح الأخطاء وتنبيه الطرف الآخر إلى التناقض في آرائه، ومن ثمّ الوصول إلى الحقيقة بالتعاون وقبول الحق أينما كان وأينما ظهر.

النظر:

يرتبط النظر في الفكر العربي والإسلامي بالتفكر والتدبر المفضي إلى المعرفة "فالنظر فعالية فكرية عقلية تدبرية تتخذ من المُفَكَرِ فيه ميدانا للنظر والدرس بغية تحصيل مقصود لم يكن حاصلا في العقل ولا داخلا في مجال إدراك الناظر"[2]، لكون الهدف من هذا النظر البحث عن المعرفة أو الحقيقة، والنظر يكون من طرف واحد "فالنظر يقع بين الشخص ونفسه في مقابل التناظر الذي يتطلب وجود طرفين –على الأقل– يتواجهان"[3]، للنظر في قضيّة ما.

التناظر:

للتناظر شروط يجب الإيفاء بها منها:

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص69.

[2]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص14.

[3]. المرجع نفسه، ص14.

✓ تساوي المتناظرين في المرتبة العلميّة؛ فلا تناظر من هو أقلّ منك فلا تستفيد منه، ولا تناظر من هو أكثر منك علماً فلا تقدر على مناظرته ويظهر عجزك أمامه وتصبح في موقف مريك.

✓ توفر الشروط اللازمة لجعل المتناظرين يعارضان الآراء والحجج بحرية؛ ويدخل تحت هذا المسمى شروط كثيرة منها: الهدوء والحرية والأمان والراحة النفسيّة...إلخ.

✓ اتفاق الطرفان حول الكليات والأسس التي تجب العودة إليها ويُحتكم على ضوئها، "ومعنى هذا أنّ الكليات يجب أن تكون مسلَّماً بها عند المتناظرين، وإلاّ ما توفرت لديهم القاعدة الأساس المستند إليها في النقاش. ولو جاز ذلك لم تصحّ المناظرة. ومن ثمة لا تتكشف الحقيقة، ويظهر الصواب"[1]، وقد شدّد العماء على ضرورة توفّر هذا الشرط، لأنّ عدم اتفاق المتحاورين حول الأسس التي يجب العودة إليها، يجعلهم غير قادرين على إظهار الحجّة الصحيحة من الحجّة الباطلة، فلا تستطيع أن تحتجّ بالقرآن أو الحديث النبويّ مع شخص لا يؤمن بالإسلام، إنّما يجب البحث عن قاعدة يكون حولها التوافق ومنها تُستمد الحجج.

✓ وجود قضية خلافيّة؛ فلا نناظر إلاّ من نختلف معه في قضيّة ما لكن هذا الاختلاف لا يكون إلاّ في الأفكار والآراء، مع بقاء الودّ والمحبّة بين المختلفين.

✓ انتهاء المناظرة بعجز أحد الطرفين على الردّ؛ وهي المرحلة الأخيرة من المناظرة حيث يسلّم أحد المتناظرين بقبول رأي خصمه، لكن هذا القبول لا يكون من باب الإخضاع إنّما من باب قبول الحقّ.

أركان المناظرة:

خطاب المناظرة:

يقصد به الحوار الذي يدور بين طرفي المناظرة، والذي يقوم على التناوب في الكلام وتداول الخاطب، وهو خطاب يلتزم فيه طرفا المناظرة بمجموعة من الضوابط المنطقيّة والآداب

[1]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص41.

الأخلاقية التي لا تقوم ولا تصحُّ المناظرة إلاّ بها[1]، فإن أخلّ أحد الطرفين بهذه الآداب حقّ للطرف الثاني أن يتوقف عن التناظر. كما أنّ للمناظرة مجموعة من المصطلحات التي شاع تداولها بين ممارسي هذا النمط من الحوار.

شروط المناظرة: تقوم المناظرة على مجموعة من الشروط التي لا تقوم إلاّ بها أهمّها[2]:

1. لا بد لها من طرفين، وهما المدّعي والمعترض، يقوم المدعي بعرض مسألة يعتقد بها ويحاول إقناع غيره بها، أما المعترض فيحاول تفنيد هذه المسألة وإثبات غلطها عن طريق إبطال الحجج التي تقوم عليها.

2. لا بد لها من دعوى، وهي رأي يتبناه أحد الطرفين ويطلق عليه المدعي، ويرفضه الطرف الآخر ويطلف عليه المعترض؛ ويدور خطاب المناظرة حول هذه الدعوى لا يخرج عن موضوعها مهما كان، أما إن خرج أحد الطرفين عن الموضوع فيحق للطرف الآخر أن يتوقف عن التناظر.

3. لا بد لها من مآل يكون بعجر أحد الطرفين، وعدم قدرته على الردّ على حجج الطرف الآخر سواء صرّح بذلك أو سكت وتوقف عن الرّد، ولا يحقّ لأيّ طرف أن يرفض الحقّ إن ظهر عند غيره، فإن حدث ذلك كان واجباً على الحكم أن ينبّهه إلى ذلك ويدعوه لقبول الحقّ، فدور الحكم أن يردّ من خرج عن الصواب إليه.

4. لكلّ من الطرفين آداب ووظائف، وهي شروط أخلاقية ووظائف ضبطها علماء المناظرة بدقة، فيجب على كلّ طرف أن يؤدي الوظائف المحددة له ويتقيّد بالشروط الأخلاقية والمنطقيّة، ولا يحقّ لأيّ طرف أن يخلّ بها أو يتجاوزها لأنّها ضوابط تضمن بلوغ المناظرة للهدف المسطّر لها.

الموضوع:

لكلّ مناظرة لابد من موضوع للتناظر، والموضوع هو المسألة أو القضية التي يدور حولها نقاش المناظرة، ويجب أن يحدد الموضوع ويضبط بدقة حتى لا يخرج أحد المتناظرين عنه إلى

[1]. لمن أراد التفصيل في آداب البحث والمناظرة، ينظر مراد ليتيمي، الحجاج في مناظرة الحيدة والاعتذار، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012.

[2]. ينظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص74.

غيره، ومن خصائص الموضوع أن يكون إشكاليا ومحلّ تنازع بين الأطراف المتناظرة؛[1] فلا تناظر في المواضيع المتفق عليها، وتجدر الاشارة إلى ضرورة تعاطي كلّ فرد مع المواضيع التي يفقهها ويقدر على التناظر فيها.

طرفا المناظرة:

تقوم المناظرة بين طرفين إمّا فردين أو جماعتين أو جماعة وفرد، لكلّ من الطرفين مذهب ورأي يخالف مذهب ورأي الطرف الآخر، لكن الشرط الأساس في المناظرة هو مناظرة الندّ أو النظير أو المثيل.

يُجمع أهل العلم في المناظرة أنّ "المناظر من كان عارضاً أو معترضاً وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في تصديقات غيره عارضاً كان أو معترضاً"[2]، كما تجدر الاشارة إلى أنّ المناظر قد يكون معترضا على مسألة ما وخصمه معتقداً بها، وبعد تداول الحوار والانتقال في المسائل يصبح هو معتقدا في مسألة أخرى وخصمه معترضاً عليها، فالتداول لا يكون في الخطاب فقط إنّما حتى في الأدوار حسب ما تقتضيه المناظرة.

شروط المُناظِر: حتى يستحق أيّ فرد أن يكون مناظراً لا بد أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط على رأسها، أن يكون[3]:

1. **معتقداً**: القصد من هذا الشرط أن يعتقد المُناظر برأي ويتبناه ويدافع عنه بما أوتي من حجج وبراهين.

2. **ناظراً**: قبل أيّ مناظرة لابد من نظر، والقصد منه أن ينظر كلّ طرف في المسألة بعقله ويقلّبها ويتمعن في تفاصيلها، حتى يقدر على بناء الحجج التي تلائم المسألة التي هو بصددها.

3. **محاوراً**: لا حوار إلاّ بين طرفين، ولا يوجد طرفان إلاّ كان بينهما حوار، على هذا الأساس فإنّ الحوار حتميّة لكلّ نظر، مع العلم أنّ كلّ طرف يختلف عن الطرف الآخر في النظر إلى المسألة الواحدة.

---

[1]. ينظر العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي، ص31.

[2]. طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص67.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص71/70.

السائل (المانع/المعترض):

تُحَصَّلُ المعارف والعلوم بالتساؤل؛ لأنّ الأصل في العلوم الاستعلام الذي يحرك الفكر ويجعل الفرد ينظر في الأشياء ليبحث لها عن الأجوبة، ويذهب علماء التراث أنّ السؤال يرتبط بالعناصر الثلاثة الآتية[1]:

- البحث عن الحكم: يُطرح السؤال للاستعلام عن حُكم مسألة ما، والقصد منه معرفة مذهب المجيب والقاعدة التي ينطلق منها والمعتقدات التي يتبناها، فلكلّ مذهب رأيه في المسائل ولكلّ مُعتقد حكمه فيها.
- البحث عن دليل الحكم: في هذه المرحلة يُطلب من المجيب التدليل على صحة مذهبه، وتعليل رأيه.
- البحث عن وجه دلالة الدليل: في هذه المرحلة يُطلب من المجيب (المعلّل) أن يوضّح المسار التدليلي الذي اتّبعه المجيب (المعلّل)، والطرق التي يتم عبرها الانتقال من الأدلة إلى مدلولاتها.

تبدأ المناظرة بطرح أحد المتناظرين المسألة المتنازع حولها بصيغة السؤال، فللسؤال دلالة مهمّة في المناظرة كونه الإشارة التي تعلن انطلاق مجريات المناظرة، أمّا الذي يطرح السؤال فيسمى لدى علماء المناظرة (السائل)، وهو الذي لا يقول برأي المجيب، ولا يعتقده[2]. وظيفة السائل حسب علماء المناظرة ثلاث هي: **المناقضة**، و**النقض**، و**المعارضة**.

يتحدد دور السائل الذي يكون معترضاً على مقالة (ادعاء) المدعي باعتباره معترضاً، وتتحدد وظيفة المنع لديه باعتبارها وظيفةً ثانوية مرتبطة بوظيفة أخرى أوّلية هي وظيفة الادعاء، على هذا الأساس يكون المنع مرتبطا في كلّ حالاته وأحواله بالادعاء، و"موضوعه مرتبطا بموضوع الادعاء، ومنطوقه متصلاً بمنطوقه ومقصوده مُفاعلاً لمقصوده، وتجعل حجيته معاكسة في قوتها لحجية الادعاء والتدليلَ عليه مقيداً بالتدليل على الادعاء"[3].

وظيفة السائل: للسائل في المناظرة وظائف ثلاث هي:

---

[1]. حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص343/344.

[2]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص28.

[3]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص76.

1. المناقضة: "قد يعترض المانع على الدعوى غير المقرونة بالدليل أو يعترض على مقدمة من مقدمات دليل الدعوى المدلَّلة واعتبار هذه المقدمة هي بدورها بمنزلة دعوى من الدعاوي"[1]. يمنع مقدمة الدليل، ويكون على أوجه:

منع مجرداً أو بالسند فهو **مناقضة. المنع المجرد:** "يكتفي فيه المانع بالاعتراض من غير محاولة تبرير لاعتراضه"[2]. **المنع المُستنَد:** "يجوز فيه للمانع لتقوية اعتراضه وتنبيه المدعي لِما يكون قد غفل عنه، أن يذكر سنداً لمنعه يتراوح بين الجواز والقطع"[3].

تعيين موضع الغلط فهو **حل.**

منع بالدليل فهو **غصب.**

2. النقض: "يتجه المعترض في هذا المستوى إلى إبطال دليل المدعي"[4]؛ أي يمنع الدليل نفسه، ويكون على وجهين:

منع بالشاهد فهو **نقض.**

منع بلا شاهد فهو **مكابرة.**

3. المعارضة: "تقتضي وظيفة المعترض في هذا المستوى إبطال الدعوى بإقامة الدليل على نقيضها أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه"[5]، أي يمنع المدلول، ويكون على وجهين:

منع بالدليل فهو **معارضة.**

منع بلا دليل فهو **مكابرة.**

---

[1]. المرجع السابق، ص79.

[2]. المرجع نفسه، ص79.

[3]. المرجع نفسه، ص80.

[4]. المرجع نفسه، ص81.

[5]. المرجع نفسه، ص82.

المجيب (المعلّل/المدّعي):

بعد أن يقوم أحد المتناظرين بطرحه السؤال ويسمى (السائل) يقوم الطرف الآخر بالإجابة عن سؤاله فيسمى (المجيب)[1]. والإجابة هي الردّ على السؤال المرتبط بالمسألة المتناظر حولها وليس من حق المجيب أن يجيب عن شيء غيره، فالمجيب "هو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده"[2].

شروط المدّعي: أهمها[3]:

1. يعتقد صدق ما يدعي.
2. يطالب المُخاطَب (المانع) بأن يُصدق بهذه الدعوى.
3. توفر الحجج التي تسند هذه الدعوى.
4. للمُخاطَب (المانع) الحق في المطالبة بالحجج التي تقوم عليها هذه الدعوى.
5. أن يكون منطوق الادّعاء صادق ومفهومه قابل للتكذيب.

وظيفة المعلّل: للمعلّل ثلاث وظائف، ترتبط بوظائف السائل وهي:

1. عند المناقضة: يقوم بوظيفتين:

اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل أو بالتنبيه.

إبطال سنده إن كان مساوياً له.

2. عند النقض: يقوم بوظيفتين:

نفي شاهده بالمنع.

إثبات مدّعاه بدليل آخر.

3. عند المعارضة: يقوم بوظيفة واحدة:

التعرّض لدليل المعارض، فيصير المعلّل حينئذ كالسائل.

---

[1]. ينظر العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي، ص43.

[2]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص28.

[3]. ينظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص76/75.

الحكم:

يتصف الحكم بالعلم والدراية بموضوع المناظرة والعلم بآدابها وشروطها، وقد يكون ملكاً أو عالماً مشهوداً له بالمعرفة، ويعد الحكم عماد المناظرة وصمّام أمانها؛ لما يؤدّيه من وظائف منها[1]:

- ✓ يمنع العناد والمكابرة، فلا تسير المناظرة بشكل جيّد إن كان أحد الأطراف مكابراً أو معانداً، ما يجعل من الضروري أن يتدخّل الحكم إذا رأى في أحد الأطراف مكابرة أو معاندة.
- ✓ يمنع الاسترسال والخروج عن الموضوع؛ فالاسترسال يُدْخِلُ في المناظرة ما ليس منها، كما يجعل مواضيعها تتشعب وتتداخل فيضيع الموضوع الأصلي ويتناسى المتحاورون المسألة التي هم بصددها، والخروج عن الموضوع يجعل المناظرة ضرباً من العبث وبلا منفعة، فيكون من الضروريّ على الحكم أن يتابع كلّ ما يصدر عن أطراف الحوار، فيبيّن لمن استرسل ويدعوه إلى الاختصار، وينبّه من خرج عن الموضوع وإعادته إلى المسألة الأصليّة.
- ✓ يوقف الشجار؛ في بعض الأحيان يؤدي التوتر والأحكام المسبقة بالأطراف المتخاصمة إلى رفع الأصوات أو الصياح وحتى الشجار في بعض الأحيان، فيكون دور الحكم في هذه الحالة أن يتدخّل ويوقفه، إمّا بأمرهم إن كانت لديه سلطة الأمر أو ينبههم إلى ما وقعوا فيه من خطأ، أمّا إن لم يتوقفوا عن ذلك كان للحكم الحقّ في وقف المناظرة، لأنّها خرجت عن آدابها وحادت عن مسارها.
- ✓ يفك الاشتباك؛ في هذه الحالة يتدخل الحكم عندما يلاحظ أن الأطراف تتناظر بطريقة فوضوية وغير ممنهجة وهي حالة غير منتجة للمعرفة، فينبههم إلى ذلك ويردّ الحوار إلى أُطره ومساره الصحيح.
- ✓ يقضي لصاحب الحقّ؛ فمهمة الحكم أن يبيّن الصواب في كلام الأطراف المتناظرة، كما يبيّن الخطأ والمغالطة إن كانت في كلام أحدهما، ويحكم بفوز الطرف الذي تمكّن من الدفاع عن دعواه بالحجج والبراهين الدامغة.
- ✓ يوقف من صادر حق غيره في المناظرة.

[1]. ينظر العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي، ص38.

✓ ينبّه المناظر إن حاد عن الاجابة عن السؤال فيجاوب عن غير السؤال الذي سُئل، والحيدة من المغالطات التي يلجأ إليها بعض المتناظرين إن عجز عن الجواب أو وجد نفسه في وضعية يعجز عن حلّها منطقياً.

الجمهور:

يطلق مصطلح الجمهور على كلّ من يشهد مجريات المناظرة، بيد أنّه ينقسم إلى قسمين خاص وعام[1]: يتمثل القسم الأوّل (الجمهور الخاص) في العلماء والمتخصصين، ويتمثل القسم الثاني (الجمهور العام) في العوام ومريدي المتناظرين من التلاميذ وغير المتخصصين، لهذا نجد أنّ المناظر لا يكتفي بعرض رأيه ودحض حجج خصمه فقط، إنّما يسعى إلى جعل الجمهور يقتنع برأيه فيأخذ بعين الاعتبار الجهمور في عرضه لقضيّته من لغة وتسلسل في الاستدلال.

المجلس:

يتمثل المجلس في المكان الذي تجري فيه المناظرة، قد يكون المجلس بلاطاً من بلاطات السلاطين والملوك، أو سوقاً، أو مسجداً، أو بيت أحد العلماء[2]، يشترط في المجلس توفر مجموعة من الشروط منها الهدوء.

02. المثاقفة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة "(ث ق ف) ثاقَفَهُ فَثَقَفَهُ، كنصره: غالبهُ فَغَلَبَهُ في الحِذْقَ"[3].

اصطلاحاً: يعرفه **محمد بن سعد الدكان** المثاقفة بقوله: "المثاقفة من حيث حضور المصطلح، تعني من حيث الجملة: تبادل الآراء، وتلاقي الأفكار بعضها مع بعض، إنْ على مستوى الاتفاق والتسليم بين طرفي المثاقفة، أو على مستوى الاختلاف والتنازع بينهما، وذلك

[1]. ينظر المرجع السابق، ص36.

[2]. ينظر المرجع نفسه، ص36.

[3]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص715.

سائد في أيّ شأن من شؤون المعرفة، وفي أيّ حقل من حقولها"[1]، ما يجعل جوهر المثاقفة قائم على تبادل الأفكار والمعارف، وليس إقناع الغير بها.

وتقوم المثاقفة حسب هذا الباحث على مبدأين هما:

✓ **مبدأ الاختلاف والتعددية**، فالمثاقفة تقوم على تعدد الآراء واختلافها وتنوعها ممّا يولّد الحركية الفكرية وإعمال النظر بين الأطراف.

✓ **مبدأ التبادل**؛ لأنّ تبادل المعارف شرط مهم في المثاقفة، فالمبدأ الأساس في المثاقفة ليس إقناع الطرف الآخر إنّما تبادل المعارف معه،[2] ممّا يسمح بانتشار المعارف وتداولها. كما أنّ المثاقفة لا تشترط المخالف في الرأي، إذ يمكن أن تكون بين طرفين ينتميان إلى المذهب نفسه، أو يتبنيان الرأي نفسه.

خصائصها:

- تقع المثاقفة بين طرفين؛ وهما اللّذان يقومان بعرض أفكارهما وتبادل الآراء حولها، مع العلم أن المثاقفة يمكن أن تحدث بين شخصين أو بين مجتمعين أو بين ثقافتين.
- تقع المثاقفة بالقوة والقبول، تكون القوّة بتوظيف الحجج والبراهين القويّة و الدامغة التي لا تسمح بالشكّ في المسألة المعروضة، ويكون القبول بموافقة الحق والصواب أينما كان.
- تحمل المثاقفة معنى التعالي عند طرف والدونية عند الطرف الآخر؛ فالذي يحمل المعارف والعلوم يتميز بعلو الشأن والمكانة الرفيعة مقارنة بمن يأخذ هذه المعارف ويتعلّمها، ما يجعل المرتبة غير متكافئة بين من يملك المعرفة ومن يطلبها.
- تحمل المثاقفة معنى الاتصال والتواصل والتبادل الثقافي الإيجابي؛ فالتثاقف يكون بالتواصل والتبادل بين طرفين مختلفين يأخذ بعضهما عن بعض، لكن في غالب الأحيان يكون أحدهما أقوى من الآخر فتطغى ثقافة القويّ على ثقافة الضعيف ضرورةً، مع بقاء تحقق الاستفادة التي تعدّ شرطاً مهماً في عملية المثاقفة.

---

[1]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014، ص37.

[2]. ينظر المرجع نفسه، ص37.

تحمل معنى التأقلم مع الآخر والاندماج معه[1]؛ لأنّ المثاقفة تؤدي إلى التأثّر وأخذ الأقل علماً من الأكثر علماً ومع مرور الزمن يغدوا الضعيف مولعاً بتقليده وتتبعه والتشبّه به، وهي النقطة التي عبّر عنها **ابن خلدون** بقوله: أن المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب، فالمغلوب بدون إرادة منه وبطريقة لا شعورية يجد نفسه يقلّد من يراه أقوى منه أو أكثر منه علماً.

03. المحاورة:

اصطلاحا: يعرفها **العياشي ادراوي** بقوله: "تعني تبادل الحديث بين شخصين أو أكثر... ممّا يعني أنّ المصطلح يوحي بالتبادل الهادئ للحوار، وتعني أيضا: المجاوبة ومراجعة المنطق والكلام في المخاطبة"[2]، نجد أنّ الباحث يركز على جانب الهدوء في الحوار؛ فالغاضب لا يسَمع إلاّ نفسه والصُراخ لا يُسمع أحداً، لذا إن أراد المحاور أن يُسمع فعليه أن يحاور في هدوء.

تقوم المحاورة على الاستدلال والبرهنة، حيث يسعى كلّ محاورٍ إلى عرض مجموعة من الحجج التي تسند دعواه، و"إذا جاز أن المحاورة تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، جاز معه أنّها تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة، كأن يعتمد المحاور في بناء الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يَطْوِيَ الكثير من المقدمات والنتائج، ويُفْهِمَ من قوله أمورا غير تلك التي نطق بها، وكأن يذكر دليلاً صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها، كلّ ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغراض علمية"[3]، فالسياقات المختلفة هي التي تحدد أو توجّه حجج المحاور الذي يحاول إثبات دعواه، فيختار الحجج التي تناسب السياقين الزماني والمكاني كما تناسب سياق الخطاب.

---

[1]. المرجع السابق، ص33.

[2]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص53.

[3]. طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، 46.

خصائص المحاورة:

- تبادل أطراف الحديث، وتحقق فعل التداول على الخطاب؛ حيث يعرض كلّ طرف دعواه ويردّ عليه الطرف الآخر بالنقد والتصويب.
- السكينة والهدوء؛ فالمحاورة تنبذ الصراخ والشغب لأنّهما يجعلان التواصل غير ممكن والكلام غير مفهوم والأجواء متوترة وهي ظروف غير منتجة للأثر النافع.
- الاعتماد على الحجج والبراهين؛ فإقناع المحاور للطرف الآخر بالدعوى التي يتبناها يلزم الحجة الدامغة التي ليس معها شكّ.
- الالتزام بالمنهج الاستدلالي في عرض الآراء والأفكار، وهو المنهج الذي تعتمده العلوم والمعارف جمعاء، فلا معرفة إلاّ بالاستدلال.

04. المقابسة:

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة "(ق ب س) القَبَسُ، محرَّكةً: شعلة نارٍ تقتبس من معظم النار، كالمِقْباسِ، وقَبَسَ يَقْبِسُ منه ناراً. واقتبسها أخذها، والعلمَ: استفاده... وأقْبَسَهُ أعلمهُ، وأعطاهُ قبساً"[1].

اصطلاحاً: ترتبط دلالات واستعمالات الكلمة المتعددة بالجوانب الإيجابية، ويشترك قبس النار مع قبس العلم في الإنارة فكلاهما ينير درب صاحبه، الأول ينير درب المسير والثاني ينير درب الحياة. و"مقابسة على صيغة مفاعلة تعني اشتراك اثنين في (القبس) وتحديداً يعني وجود شخصين أو أكثر، كلّ منهما يأخذ العلم عن الآخر، أي يتبادلان ما لديهما من معارف كلّ في مجال تخصصه"[2]. يجري الحوار بين طرفين أو أطراف متعددة بهدف المعرفة وتحصيل العلم، فينفع كلّ واحد منهم غيره بما لديه من علم، منه يكون الهدف الرئيس للمقابسة وهو التعلم.

تجري المقابسة "في إطار السؤال والجواب، ولا يحاول أحد الحاضرين أو السائلين إظهار ما قد يشوب الجواب من أخطاء أو مغالطات، أو أن يرفضه أو يطعن في صحته، ثمّ إنّ

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص508.

[2]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص54.

السائل عادة ما لا يطلب حجة على الجواب"[1]. فالسمة الجوهرية في المقابسات هي التعلم عن طرق طرح الأسئلة والحوار[2].

لم يجد هذا النمط من الحوار اهتماماً كبيراً لدى الباحثين رغم أنّه موجود كممارسة إلى يومنا هذا خاصة في مجالس طلب العلم، وربما يعود ذلك إلى بساطته وهدوئه ونأيه عن الصدامات، فلم يكن بحاجة إلى تنظير.

نماذج عن المقابسات:

جاء كتاب **أبو حيان التوحيدي**[3] الموسوم **المقابسات** على شكل حوارات بين طرفين أو أطراف متعددة، يبدأ الحوار عادة بطرح أحد الطرفين سؤالا ليقوم الطرف الآخر بالإجابة عنه، ويضم الكتاب مائة وستة مقابسة في شتى المواضيع والعلوم، تتفاوت هذه المقابسات من حيث الحجم، ولتجنب الإطالة قمنا باختيار مقابستين قصيرتين لكنهما تحملان سمات المقابسة وتبرزان خصائص هذا النمط من الحوار، وهما المقابسة التاسعة بعنوان (في ولوع كل ذي علم بعلمه، ودعواه أن ليس في الدنيا أشرف من علمه) والمقابسة الثالثة والخمسون بعنوان (في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية):

النموذج الأوّل:

المقابسة 09: (في ولوع كل ذي علم بعلمه، ودعواه أن ليس في الدنيا أشرف من علمه)

ورد في كتاب المقابسات: "سأل **أبو محمد الأندلسي النحوي**[4] **عيسى بن علي بن عيسى الوزير**[1] وأنا عنده فقال: لم قال صاحب كل علم: ليس في الدنيا أشرف من علمي الذي أنظر

---

[1]. المرجع السابق، ص55.

[2]. ينظر المرجع نفسه، ص55.

[3]. هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، فارسي الأصل وولد سنة 312هـ بغداد حسب بعض الباحثين، عرف بسعة اطلاعه في شتى العلوم وكثرة مؤلفاته التي لم تلق الاهتمام الذي يليق بها، برع في النحو، واللّغة، والشعر، والأدب، والفقه، والكلام على رأي المعتزلة.

[4]. هو أبو محمد عبد اللّه بن حمود الزبيدي الأندلسي، وصف بأنه من فرسان النحو واللّغة والشعر، تأثر كثيرا بالجاحظ، له ذكر كثير في كتاب المقابسات لأنّه من أصحاب سليمان المنطقي.

فيه؟ هكذا تجد الطبيب، والمنجم، والنحوي، والفقيه، والمتكلم، والمهندس، والكاتب، والشاعر، قال: وأنا لمكاني من النحو أقول هذا، وهكذا أجد جميع من سميت؟

قال **الشيخ عيسى بن علي:** هذا لأن صورة العلم في كل نفس واحدة، وكل أحد يجد تلك الصورة بعينها، فيمدح العلم بها، ويظن أن تلك الصورة إنما هي لعلمه وحده، وكذلك صاحبه. وتلك –أطال اللّه بقاك– صورة العلم الأول، فأما إذا قسمت العلم كما قسمه **أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف**[2] في كتابه (أقسام العلوم) وتتبعت مراتبه فإنك حينئذ تجد علما فوق علم، بالموضوع أو بالصورة، وعلماً دون علم، بالفائدة والثمرة. وهذا المعنى الذي أشير إليه يصح لك، ولو فرضت نفسك عالمة كل شيء لكنت حينئذ لا يحضرك علم دون علم، بل كنت تطلع على جميعه بنوع الوحدة، مع اختلاف مراتبه من نواحي مواده وصوره، وفوائده، وثمره، وكنت تجدها كلها واحدة، لأن حد العلم كان يسبق من كل فن منها على ما هو به من غير خلل عارض، ولا فساد واقع.

قال **الأندلسي:** قد كنا أيها السيد نترامى هذه المسألة تحقيراً لها وامتهاناً لقدرها، وفيها هذا الجواب الذي لو رحل إليه من قطر شاسع، وغرم عليه مال كثير، لكان ذلك دون حقه؟ وما أكثر ما يحقر الشيء فيصير صلة لشيء لا يحقر! لولا أن عمري يستهلكه النحو لكنت ألبس لهذا العلم صدار المنكمش، وأصبغ نفسي صبغة المتحققين!"[3].

---

[1]. هو أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح، كان أبو علي بن عيسى من الوزراء الأكفاء في عهد الخليفة المعتضد العباسي ببغداد، وكان عيسى هذا على علم وفضل وتقدم في علوم الأوائل وبرع في الحديث والفقه واللّغة، توفي ببغداد سنة 391هـ.

[2]. هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، كان من أفاضل الدهر في جَمْعِ العلوم القديمة والحديثة، ولد بقرية من قرى بلخ تدعى سامستيان، نشأ مدرسا للصبيان ثمّ ارتحل لطلب العلم فطاف في البلدان وأخذ العلم عن كبار ذلك الزمان، توفي 322هـ.

[3]. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح: حسن السندوبي، ط01، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص119/118.

بنية المقابسة:

العنوان: جاءت هذه المقابسة بعنوان: (في ولوع كل ذي علم بعلمه، ودعواه أن ليس في الدنيا أشرف من علمه). ونلاحظ أنّ عناوين المقابسات تنسجم مع موضوعها وتعبر عنه بدقة شديدة كما هو الحال مع هذا العنوان.

السائل: السائل في هذه المقابسة هو **أبو محمد الأندلسي النحوي**، وهو على علو منزلته في العلم وشأنه في المعرفة إلاّ أنّه لم يجد حرجاً في أن يسأل غيره ويستفيد منه، وقد نبع سؤاله من رغبة صادقة في المعرفة، ولم يقم بالرد على المجيب ولم ينقض إجابته ولم يحاول إظهار التناقض في أدلته.

المجيب: المجيب في هذه المقابسة **عيسى بن علي بن عيسى الوزير**، وهو رجل عالم بما سُئل ومبحر في فنون شتى وعلى دراية بمعارف الأقدمين ممّا مكنه من استحضار رأي **لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف** حول الموضوع، وقد بدا رأي المجيب منسجماً وحججه متعاضدة.

الموضوع: تدور هذه المقابسة حول موضوع افتتان كلّ ذي علم بعلمه واعتقاده أنّ العلم الذي هو فيه أشرف وأجلّ من جميع العلوم الأخرى، فالإنسان دائم التأثر بما هو فيه ومولع بالعلم الذي يبحث فيه ولجهله بالعلوم الأخرى يعتقد أن العلم الذي هو فيه أجلّ من باقي العلوم.

السؤال: بدأت المقابسة بسؤال هو: (لم قال صاحب كل علم: ليس في الدنيا أشرف من علمي الذي أنظر فيه؟)، وهو السؤال الذي حرك الطرف العارف إلى الإجابة.

الجواب: أجاب الطرف العارف بقوله: (لأنّ صورة العلم في كلّ نفس واحدة، وكلّ أحد يجد تلك الصورة بعينها، فيمدح العلم بها، ويظن أن تلك الصورة إنّما هي لعلمه وحده).

البرهنة: برهن المجيب على رأيه بقول **زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف** ومن جملة البراهين الواردة في القول نجد: (وتتبعت مراتبه فإنّك حينئذ تجد علما فوق علم، بالموضوع أو بالصورة، وعلماً دون علم، بالفائدة والثمرة)، (ولو فرضت نفسك عالمة كلّ شيء لكنت حينئذ لا يحضرك علم دون علم).

الخلاصة: ينتهي المجيب إلى أنّ العلوم على اختلافها في مرتبة واحدة، إنّما الذي يميزها هو قيمة الموضوع الذي تبحث فيه، فشرف العلم بشرف معلومه لهذا يقول: (وكنت تجدها كلّها واحدة).

التصديق: تنتهي المقابسة بتصديق السائل للمجيب، فيقول: (قد كنّا أيها السيد نترامى هذه المسألة تحقيراً لها وامتهاناً لقدرها، وفيها هذا الجواب الذي لو رحل إليه من قطر شاسع، وغرم عليه مال كثير، لكان ذلك دون حقه).

النموذج الثاني:

المقابسة 53: (في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية)

ورد في كتاب المقابسات: "قيل **لأبي بكر الصيمري:** لِمَ لم يكن لكلّ مسألة من العلم جواب واحد؟

فقال: من المسائل ما هو كذب، ومن المسائل مسائل لها توجهات وحواش، فيختلف الجواب من المجيبين بحسب نظرهم من تلك الجهات والحواشي، أو بحسب العبارات التي تجزل مرة وتضعف أخرى؟ قال: وبعد: فالأشياء متشاهدة متعاضدة، أعني أن بعضها يشهد لبعض، وبعضها يعضد بعضاً؛ لأنّ الفيض الأول والجود العام، واصلان إلى كلّ شيء بمقدار ملائم لكلّ شيء، فإذا وقع بحث عن شيء مجهول وتعاضدت الأدلة فيه، وتشاهدت المشابهة له، وتقاطرت النظائر عليه، فصار الجواب من وجه مخالفاً لجواب آخر من وجه، فلهذا وأمثاله كان ما سألت عنه وطالبت به، وليس الحق مختلفاً في نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات فقابل كلّ منهم من جهة ما قابله، فأبان عنه تارة بالإشارة إليه، وتارة بالعبارة عنه، وظن الظان أنّ ذلك اختلاف صدر عن الحق، إنّما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن حق"[1].

أركان المقابسة:

العنوان: وضع التوحيدي لكلّ مقابسة عنوانا يرتبط بالموضوع المطروح، فيكون هذا العنوان مفتاحاً يُظهر للقارئ موضوع المقابسة بدقة وهذا ما لاحظناه من خلال مطالعتنا

[1]. المصدر السابق، ص180.

لمقابسات **التوحيدي** فقد وجدنا أنّ العنوان يعبّر بدقّة عن متن المقابسة. وعنوان هذه المقابسة هو: (في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية).

السائل: السائل في هذه المقابسة غير مذكور رغم أنّ معظم المقابسات ذُكر فيها السائل.

المجيب: المجيب في هذه المقابسة هو **أبو بكر الصيمري**، وهو رجل عارف بالعلم الذي سُئل فيه ويظهر ذلك من خلال إجابته الدقيقة.

الموضوع: تدور المقابسة حول موضوع اختلاف الأجوبة على المسألة الواحدة، وهي الإشكالية التي لا تزال تثير الخلاف بين كبار الباحثين إلى يومنا هذا.

السؤال: تبدأ المقابسة عادة بطرح سؤال، ويقوم الطرف العارف (المسؤول) بالإجابة عن المسألة، لكن هذا لا يكون دائماً، ففي بعض المقابسات لا نعثر على سؤال رغم أنّ المقابسة تحمل في ثناياها إشكالية تستلزم الحلّ وأسئلة تبحث عن إجابة. ويكون السؤال في المقابسة إمّا معلنا عنه أو يُدرَك من الاجابة عن المسألة. ونلاحظ أنّ هذه المقابسة بدأت بسؤال هو: (لِمَ لم يكن لكلّ مسألة من العلم جواب واحد؟)؛ فالسؤال هو الذي يحرك المقابسة ويحثّ الطرف العارف للإجابة عن السؤال.

رفع اللّبس: استهل المجيب كلامه بتوضيح ورفع للّبس في مسألة اختلاف الأجوبة عن المسألة الواحدة فيقول: (من المسائل ما هو كذب، ومن المسائل مسائل لها توجهات وحواش)، فرفع اللّبس يوضح المسائل الغامضة ويجعل السائل يفهم مقاصد المجيب.

الجواب: بعد رفع اللّبس عن المسألة انتقل المجيب إلى الإجابة عن السؤال بطريقة مباشرة، حيث يقول: (فيختلف الجواب من المجيبين بحسب نظرهم من تلك الجهات والحواشي).

البرهنة: لتحقيق الاقناع وظف المجيب مجموعة من البراهين تؤكد رأيه وتوضح للسائل المسألة، من بين هذه البراهين قوله: (فالأشياء متشاهدة متعاضدة)، (واصلان إلى كلّ شيء بمقدار ملائم لكلّ شيء)، (فإذا وقع بحث عن شيء مجهول وتعاضدت الأدلة فيه)، فنجد أنّ هذه البراهين تصب في وعاء واحد وتسعى إلى التدليل على الجواب وهي طريقة معروفة في البرهنة في المقابسات، تعتمد على عرض مجموعة من البراهين التي يسند بعضها بعضاً ممّا لا

يجعل شكاً في إجابته. كما وظف بعض الأدوات المساهمة في التعليل منها: (أعني)، (لأنّ) حرصاً من المجيب على توضيح المسألة والتدقيق فيها بطريقة تجعل السائل يقتنع بالإجابة.

الخلاصة: بعد عرض البراهين انتقل المجيب إلى آخر مرحلة هي الإجابة عن المسألة والتي تأتي على شكل خلاصة وخاتمة منطقية لعرضه، فيقول: (إنّما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن حقّ)، فجاءت هذه الخلاصة مطابقة لإجابته في مطلع المقابسة ومنسجمة مع البراهين التي ساقها.

خصائص المقابسة: من خلال دراستنا لنموذجين عن المقابسات لاحظنا أنّها تتسم بمجموعة من الخصائص منها:

- تهدف المقابسة إلى طلب العلم والمعرفة؛ حيث يعرض فيها المتحاورون لمسائل علمية وفكريّة بطريقة حضارية راقية، فيقوم أحدهم بطرح إشكالية ما دون شعور منه بالنقص لأنّه يطلب المعرفة من غيره، ويجيب أحد الحضور ممّن لديه معرفة بالمسألة ويبسط فيها من الآراء والحجج ما أمكن، دون مغالطة أو مبالغة ودون رياء أو إظهار للذات، كما لا نجد فيها سجالاً بين المتحاورين أو محاولة أحدٍ منهم أن يظهر الغلط في آراء أو حجج المجيب.
- عبارة عن حوار يجري بين طرفين أحدهما يسأل والآخر يجيب؛ فالمقابسات في مجملها إجابة على إشكاليات تصاغ في أسئلة مباشرة، ونادراً ما نجد مقابسة لا تحتوي على سؤال، أمّا المقابسة التي ليس فيها سؤال مباشر فهي تحمل بين ثناياها إشكالية بادية بوضوح تدور حولها المقابسة.
- تبدأ المقابسة بطرح أحد الطرفين سؤالاً حول موضوع ما؛ فيكون هذا السؤال هو محرّك المقابسة الذي يدفع المجيب للكلام ويجعل بعد ذلك الحضور يعقبون على كلام المجيب، وكلّ واحد من الحضور في المجلس يعلّق ويثري الحوار بما يملك من معارف.
- يكون السائل أقلّ معرفة بالموضوع من المسؤول؛ لكن هذا لا يعني أنّه جاهل أو قليل العلم إنّما يكون أقلّ معرفة من المجيب بالموضوع الذي طرح فيه السؤال، وهي مسألة لا تثير إشكالاً في هذا النمط من الحوار، لأنّ السائل في موضوع ما سيكون مجيباً في موضوع آخر، كما أنّ مجلس المقابسة عُقد في أصله للتباحث في المعارف وليس لإثبات الذات.

- يكون المجيب الطرف العارف بالموضوع والأكثر دراية به؛ فلا يتصدى للإجابة عن السؤال من ليس له علم واسع به، فمجلس المقابسة يجمع العلماء والفلاسفة والعارفين من مختلف المجالات، ولا يسارع أحدٌ إلى الجواب قبل أن يتثبّت أنّه الأكثر معرفة في موضوع السؤال.

- لا يحاول السائل نقض الإجابة أو إظهار التناقض في حجج المجيب، كما لا يحاول أن يسفّه دعوى المجيب؛ لأنّ هدف السائل هو إثارة الإشكالية وفتح باب الحوار وجعل الكلام مثمراً ومنتجاً للمعرفة.

- الهدوء والسكينة في التحاور؛ وذلك لأنّ كلّ طرف يحدّد لنفسه مجالاً من التداول على الكلام فالسائل يثير الإشكالية والمجيب يعرض ما لديه من آراء وأفكار حولها مشفوعة بالحجج والبراهين، ويقوم باقي الحضور بالتعليق والتعقيب من باب الاستزادة والإثراء، ولا يحاول أحد أن يتجاوز مجاله أو يسعى إلى إبراز التناقض في كلام غيره، فلا تتولّد الشحناء ولا ينتج التوتّر، ويحافظ المجلس على الهدوء والانسجام.

- تتناول المقابسة مختلف المواضيع من مختلف المجالات، فهي لا تختص بمجال دون غيره، ويرجع ذلك إلى أنّ مجالس المقابسات تضمّ أشخاصا من مختلف الميادين والمعارف، إلى جانب أنّ هؤلاء الحضور يتميّزون بثقافة موسوعية تجمع معارف متنوّعة.

05. المباحثة:

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة "(ب ح ث) بَحَثَ عنه، كَمَنَعَ، واسْتَبْحَثَ وانْبَحَثَ وتَبَحَّثَ: فَتَّشَ. ومَباحِثُ البقر: القَفْرُ، أو الأماكن المجهولة"[1]، يرتبط المعنى اللّغوي لمادة (بحث) بالتفتيش وهو البحث عن المجهول والقفر وهي الأماكن المجهولة والبعيدة، ممّا يبين أنّ المباحثة تداول لشيء مجهول قصد كشفه وإدراك حقيقته.

اصطلاحاً: ترتبط بنمط من أنماط الحوار يقوم على تحصيل المعرفة وتجاوز حالة النقص في المعرفة، "وقد أدرك الناقد العربي قديماً أنّ حضوره في المشهد الثقافي هناك وتأثيره فيه إنّما هو رهين بما يملكه من ذخيرة معرفية؛ لذا جاء متجهاً نحو الحوار بوصفه وسيلةً من وسائل

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص151.

الحصول على المعرفة"[1]، فالمباحثة أحد أنماط الحوار التي تهدف إلى تحقيق المعرفة والزيادة فيها، مع تجاوز حالة من الجهل أو نقصٍ في المعرفة، بتشارك أطراف الحوار في ذلك بطريقة فعّالة هادفة إلى الاستفادة ممّا لدى كلٍّ طرف من معارف، فهي بحث تشاركي يجمع أفضل ما لدى كلّ طرف لهدف واحد هو المعرفة في منحىً تصاعديٍ، ينتقل من حالة معرفيّة إلى حالة أرقى[2]. ويُشترط في المباحثة اتفاق المتحاوران حول صدق المقدمات التي يستندان عليها، وجواز البناء عليها أثناء المباحثة، وعليه تتميز المباحث بشكل من الحياد والسعي الصادق من طرف المتحاورين، ويكون الجهد منصباً على استخلاص النتيجة الصائبة من المقدمات المتفق على صوابها[3].

خصائص المباحثة:

- غايتها تحصيل المعرفة؛ فلا تقصد غير طلب المعارف والاستزادة فيها.
- التزامها بالمسار التصاعدي في تحصيل المعرفة؛ والقصد من ذلك أنّ المتحاورون في هذا النمط من الحوار يلتزمون برفع معارفهم وإثرائها كلّما تصاعد وتنامى الحوار.
- تجاوز حالة النقص في المعرفة؛ لأنّ غرض المباحثة هو إزالة الغموض وتجاوز حالة الجهل بموضوع ما.
- الشراكة الصادقة بين أطراف الحوار والتعاون في طلب المعرفة؛ حيث يسعى المتحاورون في هذا النمط من الحوار إلى تبادل المعارف منطلقين من مبدأ التعاون الصادق لطلب العلم والتعاون الخالص، دون إظهار للذات أو محاولة للتباهي، فيكون التحصيل تشاركياً لا انفرادياً.
- اتفاق الطرفان حول صدق المقدمات وبداهتها، وصحّة البناء عليها؛ هذا الاتّفاق يجعل خطاب المباحثة منسجماً والتداول عليه هادئاً.
- الالتزام بقدر من الحياد والموضوعيّة؛ وهما شرطان أساسيان لتحقيق هدف المُباحثة وهو المعرفة.

---

[1]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص163.

[2]. ينظر رشد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص82/81.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص115.

- ترتبط جودة الحجّة ببداهتها لدى أطراف الحوار؛ حيث يُشترط فيها أن تكون مقبولة عند المتحاورين ومتفقين عليها، لأنّ الغاية من هذا النمط من الحوار الوصول إلى المعرفة المتفق عليها، أمّا الحجج القائمة على المُغالطة، فتولّد الخلاف حول الموضوعات المتداولة، ما يجعل من الحوار بدون معنى ولا يصنّف على أنّه مباحثة.
- تميّز منهجها بالدّقة والصرامة المعرفيّة ومعاييرها بالعلميّة؛ لأنّها نمط حواري يسعى إلى تحصيل المعرفة وتجاوز حالة الجهل.

06. المُحاجَّة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة "(ح ج ج) الحَجُّ: القصدُ، والكفُّ، والقدومُ، وسبرُ الشّجَّةِ بالمِحْجاجِ: للمسبارِ، والغلبةُ بالحُجَّةِ، وكثرة الاختلاف والتّردد... البرهان. والمَحجاجُ المجادل... والتَّحاجُّ: التخاصم"[1].

اصطلاحاً: يرتبط مفهوم المحاجة بالمبالغة في إظهار الحجة "فالمعنى المعجمي للمحاجة يُظهر أنّها حالة من التبادل بالحجج بين الطرفين في الحوار"[2]، فيغلب على خطاب المحاجة توظيف الحجج، مع العلم أنّ كلّ الخطابات في كلّ المجالات توظف الحجج، لكن الذي يُميّز هذا النمط من الحوار هو كثرة الحجج وطغيانها على الخطاب.

أبدت التيارات التداوليّة الحديثة اهتماماً كبيراً بالخطابات الحجاجية وما تؤديه هذه الحجج من تأثير على الأفراد والجماعات، كما "تشدّد التيارات التداولية على سلوك الأفراد إزاء الخطاب مرهون بحجة صاحبه أي المتلفظ به وكذا على المشروعية المرتبطة بالمنزلة المعترف بها له، إنّ ما يدعى بـ (التفكير بالحجة) هو تحديدا التفكير حيث تتأتى قيمة الجملة من حجة صاحبها"[3]، فلا تأثير لكلام أيّ كان ولا قيمة لكلامه إلاّ إن كانت حججه دامغة ومقنعة للمتلقي.

خصائص المحاجة:

- المبالغة في إظهار الحجّة؛ حيث يكون خطابها قائماً على منظومة من الحجج التي يسند بعضها بعضاً، فتطغى الحجج على الخطاب.

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص168/167.

[2]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص173.

[3]. دومينيك مونقونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، ص12.

07. المساءلة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة "(س أ ل) سألَهُ كذا، وعن كذا، وبكذا، بمعنىً، سؤالاً وسآلةً ومسألةً... وأسْألَهُ سُؤْلَهُ: قضى حاجَتَهُ"[1].

اصطلاحاً: يشكل السؤال عمليةً مُحركةً للبحث وإعمال الفكر، والسؤال لا يكون بين الإنسان وغيره فقط، إنّما يكون حتى بين الإنسان ونفسه، و"يكشف التأمل في مفاتيح بعض الحوارات النقدية، المستهلة بلفظ السؤال عن شيء من خصوصية الخطاب الحواري، بوصفه خطاباً قائماً على المساءلة النقدية"[2]، والخطاب الذي يُستهل بسؤال تبرز طبيعته منذ البداية وتتكشف مساراته، كما يُؤثّر السؤال في فتح باب الحجاج بين طرفي الخطاب وتنشأ العلاقة الحجاجية بينهما[3] على اعتبار أنّ كلّ سؤال يستلزم جواباً والجواب لا يخلو من حجّة.

خصائص المساءلة:

- قيامها على الاستفهام والتساؤل؛ حيث يطغى فيها طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة.

08. الموازنة:

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة (و ز ن) "الميزانُ: العَدْلُ، والمِقْدارُ، ووازَنَهُ: عادَلَهُ، وقابَلَهُ، وحاذاهُ، وفلاناً: كافأَهُ على فِعالِهِ. وهو وَزْنَهُ، بالفتح، وزِنَتَهُ وِزانَهُ وبوِزانِهِ وبوِزانَتِهِ، بكسرهنَّ: قُبالَتَهُ"[4].

اصطلاحاً: ترتبط الموازنة في التراث العربي بمسألة المفاضلة بين الفنون الأدبية أو الشعراء أو غيرها من المسائل[5]، وقد أُفردت لها كتبٌ كاملة لذلك الغرض منها كتاب **الموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي**[6]، الذي يُعتبر من أشهر الكتب وأكثرها قيمة في هذا النمط من الحوار وهو الموازنة.

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص911.

[2]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص177.

[3]. ينظر أحمد علواني، الحجاج عند الطفيليين، ط01، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2015، ص71.

[4]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1115.

[5]. ينظر محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص155/154.

[6]. ينظر أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1965.

نموذج الموازنة (01):

موازنة بين أبي تمام والبحتري

حدّث **الحاتمي** عن محاورة من نمط الموازنة جرت بينه وبين رجلٍ يتعصّب **للبحتري**، قال: "جمعني ورجلاً من مشايخ البصرة ممن يُومَأ إليه في علم الشعر مجلسُ بعض الرؤساء، وكان خبره قد سبق إليّ في عصبيته **للبحتري**، وتفضيله إياه على **أبي تمام**، ووجدت صاحبَ المجلس مؤثراً لاستماع كلامنا في هذا المعنى، فأنشأت قولاً أنحيْتُ فيه على **البحتري** إنحاءً أسرفت فيه، واقتدحت زِنادَ الرجل، فتكلّم وتكلّمتُ، وخُضْنا في أفانين من التفضيل والمماثلة، وغلوتُ في جميعها غلواً شهده جميع من حضر المجلس، وكانوا جلّة الوقت، وأعيان الفضل، فاضطر إلى أن قال: ما يحسن **أبو تمام** يبتدئ، ولا يخرج، ولا يختم، ولو لم يكن **للبحتري** عليه من الفضل إلاّ حسن ابتدائه، ولطف خروجه، وسرعة انتهائه، لوجب أن يقع التسليم له، فكيف بأوابده التي تزداد على التكرار غَضارة وجِدّة ثم أقبل عليّ، فقال: أين يُذهب بك عن ابتدائه:

عارضننا أُصُلاً فقلنا الرَّبرَبُ حتّى أضاءَ الأُقحوان الأَشْنَبَ
وَاخْضَرَّ مَوْشِيُّ البرودِ و قد بَدا منهنَّ ديباجُ الخُدود المُذْهَبُ

وأنّى **لأبي تمام** مثل خروجه حيث يقول:

أدارَهُمُ الأولى بِدارَةِ جُلْجُلٍ سَقاكِ الحيا رَوْحاتُهُ وبَواكِرُه
وجاءكَ يحكي يوُسُفَ بنَ محمدٍ فَرَوَّتْكَ رَيَّاهُ وجادَك مَاطِرُه

وقد كرر هذا وزاد فيه فقال:

تَنصَّبَ البرقُ مُختالاً فقلتُ له: لو جُدْتَ جود بني يَزْدانَ لم تَزِدِ

ومن ذا الذي لَطُف لأن يخرج من وصف روض إلى مدح، فقال أحسن من قوله:

كأنّض سَناها بالعشيِّ لِصَحبها تَبلَّجُ عيسى حينَ يَلْفظُ بالوعد

وأنّى **لأبي تمام** مثلُ حسن انتهائه حيث يقول:

إليكَ القوافي نازعاتٍ شواردا يُسَيِّرُ ضاحي وَشْيِها ويُتَمَّمُ
ومُشْرِفَةٍ في النظم غَرَّا يَزيدُها بَهاءً وحُسْناً أنَّها لك تُنظم

وقوله في هذا المعنى:

ألستُ المُوالي فيكَ نَظْمَ قصائدٍ هي الأنجُمُ واقتادَتْ مع اللّيل أَنْجُما

ثَناءً تَخالُ الروضَ فيه مُنوّرا ضُحًى، وتخالُ الوَشْي فيه مُنَمْنَا

ولقد تقدم **البحتري** الناس كلهم في قوله:

لو أنّ مُشْتاقاً تَكلَّفَ فوق ما في وُسعِهِ لَسَعى إليك المِنْبَرَ

قال **أبو علي:** وكنت ساكنا إلى أن استتم كلامه، فكأنّ الجماعة أعجبهم ذلك، عصبيةً عَلَيَّ لا على **أبي تمام**؛ لأني كنت كالشّجى معترضاً في لَهَواتِهم، وأسرَّ كلّ واحد منهم إلى صاحبه سرّاً يومئ به إلى استيلاء الرجل عَليَّ؛ فلما استتم كلامه وبرقت له بارقةُ طمع في تسليمي له ابتدأت فقلت: لست ممن يُقَعْقَعُ له بالشِّنان، ولا يُقرع له بالعصا، لا إله إلا اللّه! استتَّت الفصالُ حتى القَرْعى! هل هذه المعاني إلا عُونٌ مُفْتَرَعة، قد تقدم **أبو تمام** إلى سَبْكِ نُضارها، وافتضاض أبكارها، وجرى **البحتري** على وَتيرته في انتزاع أمثالها واتباعها، فأمّا قوله: (عارضننا أصلا فقلنا الربرب)، فمن قول **أبي جُوَيْريَة العبدي:** سَلَّمنَ نَحْوي للوداعِ وبمُقْلَةٍ فكأنَّما نَظرَتْ إلينا الرَّبْرَبُ

وقَرأْنَ بالحدَقِ المِرَاضِ تحية كادَتْ تُكلّمنا وإن لم تُعرِب

وأما قوله في صفة الغيث مخاطباً للدار: (وجاءك يحكي يوسف بن محمد)

وقوله في هذا المعنى: (لو جدت جودي بني يزدان لم تزد) فمن قول **أبي تمام:**

ولِنُؤْيِها في القلب نُؤْيٌ شَفّهُ وَلَهٌ بِظاعِنها وبالمتخلّفِ

وكأنّما استَسْقى لَهُنّ مُحمّدٌ من سَوْمِهِنَّ من الحَيا في زُخْرُفِ

ومن قوله الذي تقدم فيه كلّ أحد لفظاً رشيقاً ومعنى رقيقاً.

ديمةٌ سَمْحةُ القيادِ سَكُوبُ مُستغيثٌ بها الثّرى المَكْروبُ

لو سَعَتْ بُقْعَةٌ لإعْظامِ نُعْمى لَسعى نَحْوَها المكانُ الجَديبُ

ومن هنا أخذ **البحتري:** (لسعى إليك المنبر).

أيها الغَيْثُ حَيِّ أهلاً بِمغْدا كَ وعِنْدَ السُّرى وحين تَؤوبُ

لأبي جَعفر خَلائقُ تَحْكي هنّ قد يُشبِهُ النَّجيبَ النجيبُ

أنت فينا في ذا الأوان غريبٌ وهو فينا في كلّ وقتٍ غَربُ

وأمّا قوله: كأنَّ سناها بالعشيِّ لِصحْبِها تَبَلُّجُ عيسى حين يَلْفُظُ بالوَعْدِ

فإنما نَظر فيه إلى قول **دِعْبل بن علي:**

ومَيْثَاءَ خضراء زرْبِيَّة بها النَّور يَلْمَعُ في كلّ فن

ضَحوكاً إذا لاعبَتْهُ الرياحُ تَأَوَّد كالشارب المُرْجَحِن

فَشبّهَ صَحْبي سَنا نورِها بِديباجِ كِسْرى وعَصْبِ اليمن

فَقُلتُ: بَعُدتُمْ، ولكنني أُشبهُ بجَنابِ الحَسَن

فتى لا يرى المالَ إلا العطاءَ ولا الكنز إلاّ اعتقادَ المِنَن

وأما قوله في صفة الغواني (يُسَيّر ضاحي وَشْيها ويُنَمْنِمُ) وقوله في وصفها: (وتخال الوشي فيه منمناً) فمن قول **أبي تمام:**

حَلّوا بها عُقَد النسيبِ، ونَمْنَمُوا من وَشْيها نَثْراً لها وَقَصيدا

ومن قوله الذي أبده فيه: ووالله لا أنفكّ أُهدي شواراً إليكَ تحمّلنَ الثناءَ المُنخَّلا

تَخالُ به بُرْداً عليكَ مُحبَّراً وتَحْسَبُهُ عِقْداً عليكَ مُفصَّلا

ألذَّ من السَّلوى وأطيبَ نَفْحَةً من المِسْكِ مَفْتوقاً وأيسرَ مَحْملا

وأخفَّ على قلبي وأثقلَ قيمةً وأقصرَ على قلب الجليس وأطولا

وقول **البحتري:** هي والأَنْجُمُ اقتادَتْ مع اللّيل أَنْجُما

مأخوذة من قول **أبي تمام** مقصرا عنه كلَّ التقصير عن استيفاء إحسانه حيث يقول:

أَصِخْ تَسْمَعْ حَرَّ القوافي؛ فإنّها كواكب إلاّ أنّهنَّ سُعودُ

ولا تُمْكِن الإخلاقَ منها فإنّما يَلذُ لِباسُ البُرْدَ وهو جديد

فهذه خصال صاحبك فيما عددتَه من محاسنه التي هتكت بها ستور عَوَاره، ونَشَرْت مطوى أسرارِه، حتى اسْتَوْضَحت الجماعة أنَّ إحسانَه فيها عارية مُرتجعة، ووديعة مُنتزعة، فاسمع ما قال **أبو تمام** في نحو أبياتِك التي أوجبتِ الفضل لصاحبك حين قال مبتدئاً:

لا أنتَ أنتَ، ولا الديارُ ديارُ خَفَّ الهوى، وتقضّتِ الأوطارُ

كانت مُجاورةُ الطلولِ وأهلها زَمناً عِذابَ الوِرْدِ فهي بِحارُ

وقوله: رَقَّتْ حَواشي الدهرِ فهي تَمَرْمَرُ وغدا الثّرى في حَلْيِه يَتَكسَّر

وقوله: رأَيتَ أيَّ سوالفٍ وخُدودِ عنّت لنا بين اللّوى وزَرودِ

وهل يستطيع أن يبتدئ بمثل ابتدائه:

طَلَلَ الجميع لقد عَفَوتَ حَميداً وكفى على رُزئي بذاكَ شهيداً

دِمَنٌ كأن البَيْنَ أصبَحَ طالباً دِمَناً لدى آرامِها وحقودا

أو مثل قوله مبتدئاً: يا دارُ دَرَّ عليكِ إرهامُ النَّدى واهتز ورضُكِ للثَّرى فَتَرَأَّدا

وكُسيتِ من خِلَعِ الحيا مُسْتَأسداً أُنفاً يُغادرُ وَحْشُهُ مُسْتأسدا

أو مثل قوله مبتدئاً: غَدَتْ تستجيرُ الدمعَ خوفَ نَوى غَد وعاد قَتاداً عندها كلُّ مَرْقَدِ

فأذْرى لها الإشفاقُ دمعاً مُورَّداً من الدم يجري فوق خدّ مُورّد

ولقد أحسن حين ابتدأ فقال: نَوارٌ في صَواحبها نَوادرُ كما فاجاكَ سِرْبٌ أو صُوارُ

تَكذَّبَ حاسدٌ فنأت قلوبٌ أطاعت واشياً ونأت ديار

وحيث يقول: ما في وقوفكَ ساعةً من بأس تقضي ذِمام الأربُعِ الأدْراسِ

وأصله قول **امرئ القيس**: كأنّ صَليلَ المَرْوِحينَ تُشِذُّه صَليلُ زُيوفٍ يُنْتَقَدْنَ بعبقَرا

وقال **أبو الفتح كشاجم**: لو لم تُحرِّكهُ أناملُها كان الهواءُ يُعيدهُ نُطقها

جَسَّتْهُ عالمةً بحالته جَسّ الطبيب لمُدْنَفٍ عِرْقا

غَنَّت فخِلتُ أظنُّني طرباً أسمو إلى الأفلاك أو أرقى

وَحَسبْتُ يُمناها تُحرّكهُ رعدا وخِلتُ يسارها بَرْقا

وأنشد **الحاتمي لأبي بكر الصولي**:

وغناء أرقَّ من دمعة الصَّـ ـبّ وشكوى المُتيم المهجور

يَشغل المرءَ منظرٌ ثم نُطْقٌ فهو يُصغي بظاهرٍ وضَمير

صافحَ السَّمْعَ بالذي يَشتهيه وَأذاقَ النفوسَ طَعْمَ السرور

ليس بالقائل الضعيف إذا ما راضَ نَغْماً ولا الشنيعِ الجهيرِ

وقال **أبو نواس**: وأَهْيَف مثل طاقةِ ياسمين له حَظَّان من دُنيا ودين

يُحَرِّكُ حين يَشدو ساكناتٍ فَتَتْبَعِثُ الطبائعُ للسكون

وهذا مليح، يريد حركة الجوانح للغناء، وسكون الجوارح للاستماع. وقال **الحمدوني** يصف عوداً:

وناطقٍ بلسانٍ لا ضمير له كأنّه فَخذٌ نيطتْ إلى قَدَمِ

يُبدي ضميرَ سواهُ للقلوبِ كما يُبدي ضميرَ سواهُ منطقُ القلم

فلعلَّ عينكَ أن تجودَ بدمعها والدّمعُ منه خاذلٌ ومُواسي

وحيث يقول: ما عَهدنا كذا نحيب المَشوقِ كيف والدمعُ آية المَعشوقِ

وحيث يقول: دِمَنٌ ألمَّ بها فقال: سلامُ كم حلَّ عُقدةَ صبرهِ الإلمامُ؟

نُحرتْ رِكابُ الرَّكبِ حتى يعبروا رَجْلاً، وقد عَنُفوا عليَّ ولاموا

وحيث يقول: أما الرسومُ فقد أَذْكَرْنَ ما سلفا فلا تكفّنَ عن شَأْنَيْكَ أو يَكِفا

لا عُذرَ للصبِّ أن يَقْنى السُلوَّ ولا للدّمع بعد مضيِّ الحيّ أن يقفا

ومن اقتضاباته البعيدة قوله:

لهانَ علينا أن نقولَ وتفعلا ونذكر بعض الفضل منك فتُفْضِلا

وقوله أيضا مقتضباً: الحقُّ أبلجُ والسيوفُ عَواري فحذارِ من أسد العرين حذارِ

ومما تقدم فيه كلَّ واحدٍ في حسن التخلص إلى المدح قوله:

إساءةَ الحادثاتِ استبطني نُفَقَا فقد أظلّك إحسانُ ابن حسّانِ

وقوله: إذا العيسُ لاقتْ بي أبا دُلَفٍ فقد تقطَّعَ ما بيني وبين النّوائب

وقوله: لم يجتمعْ قطُّ في مصرٍ ولا طرفٍ محمّدُ بن أبي مروانَ والنُّوَبُ

وقوله المنقطع دون كلّ قول في هذا المعنى:

إنّ الذي خلقَ الخلائقَ قاتها أقواتها لتَصرُّفِ الأحراسِ

فالأرضُ معروفةُ السماءِ قِرًى لها وبنو الرجاءِ لهم بنو العبّاسِ

القومُ ظِلُّ **الله** أسكَنَ دينهُ فيهم، وهم جبلُ الملوكِ الراسي

وقوله: عامي وعامُ العيسِ بين وَديقَةٍ مَسْجورةٍ وتنوفَةٍ صَيْهودِ

حتّى أغادرَ كلَّ يوم بالفَلا للطّير عيداً من بناتِ العيدِ

هيهاتَ منها روضةٌ محمودةٌ حتّى تُناخُ بأحمدَ المحمودِ

بمُعرَّسِ العربِ الذي وجدتْ بع أمنَ المَروعِ ونجدةَ المَنجودِ

ومن أبدع ابتدائه قوله: سقَّى ديارهمُ أجشٌّ هزيمُ وغدتْ عليهم نضرةٌ ونعيمُ

جادتْ معاهدهم عِهادُ سحابةٍ ما عَهْدُها عند الديارِ ذميمُ

ثمّ تخلص إلى المدح فقال وأحسن كلّ الإحسان:

لا والذي هو عالمٌ أنّ النّوى مُرٌّ وأنّ أبا الحسين كريمُ

ما زلتُ عن سننِ الودادِ ولا غدتْ نفسي على إلفٍ سواك تحومُ

ثمّ عاد إلى المدح، فقال: لمحمّد بن الهيثم بن شُبانةٍ مجدٌ إلى حيث السّماك مقيمُ

مليكٌ إذا نُسبَ النّدي من ملتقى طرفيه فهو أخٌ له حميمُ

و**أبو تمام** الذي وصف القوافي بما لم يستطع وصفها به أحد فقال:

فإنْ أنا لم يَحْمدكِ عني صاغراً عدوّكَ فاعلم أنّني غير حامدِ

مُحبّبةٌ ما إن تزالُ ترى لها إلى كلّ أفقٍ واحداً غير وافد

مُخلّقةٌ لمَّا تَرِدْ أُذْنَ سامعٍ فتصدُرُ إلا عن يمينٍ وشاهدِ

والذي قال أيضاً في صفتها: جاءتكَ من نظمِ اللّسانِ قلادةٌ سِمْطانِ فيها اللُّؤْلؤُ المكنونُ

إنسيةٌ وحشيةٌ كثرتْ بها حركاتُ أهل الأرض وهي سكونُ

حُذيت حذاءَ الحضرميَّةِ أرهفتْ وأجدها التّحضير والتلسينُ

ينبوعها خضلٌ، وحَلْيُ قريضها حَليُ الهدى، ونسيجها موصونُ

أحذاكها صَنَعُ الضمير يمدُّهُ حسبٌ إذا نَضَب الكلامُ معين

أمّا المعاني فهيَ أبكارٌ إذا نُصَّتْ، ولكنَّ القوافيَ عونُ

وقد أبدع في وصفها فقال: لم أُبْقِ حيلةَ منطقٍ إلاّ وقدْ سبقتْ سوابقها إليكَ جِيادي

أبقينَ في أعناقِ جودك جَوهراً أبقى من الأطواق في الأجيادِ

هل يستطيع أحدٌ أن ينسب هذا أو شيئاً منه إلى السَّرَق والاحتذاء؟ وهل يستطيع مماثلته بشيء من شعر **البحتري**، أو أشعار المحدثين في عصره ومن قبله؟ فَعَيَّ عن الجواب قُصوراً، وأحجم عن المساجلة تقصيراً، وحكمت الجماعة لي بالقهر، وعليه بالنصر، ولم ينصرف من

المجلس حتى اعترف بتقديم **أبي تمام** في صنعة البديع واختراع المعاني على جميع المُحْدَثين، وكان يوما مشهوداً"[1].

أركان الموازنة (01):

الموضوع: يُشترط في الموازنة أن تُعالج موضوعاً مُحدّداً؛ فلا يخرج أيّ طرف عنه، وترتبط مواضيع الموازنة بالمفاضلة بين الأشعار والشعراء أو بين العلوم والعلماء، وينتصر كلّ طرف إلى ما يراه أفضل لكن بالأدلّة والبراهين، وقد انتصر **الحاتمي** في هذه الموازنة **لأبي تمام** وانتصر الشيخ البصري **للبحتري**، فكانت الموانة مرتبطة بموضوع المفاضلة بين **أبي تمام** و**البحتري**.

الخطاب: يتمثّل الخطاب فيما يصدر عن الطرفان من كلام، وقد تميّز بالتداول على الخطاب والحريّة في العرض والنقد، وارتبط الخطاب بعرض الشعر وما يتعلق به، ونقد هفوات الشاعر في شعره دون ذكر لشخصه؛ فما يميّز الموازنة هو ارتباطها بالجانب العلمي، دون تجريح أو شتم. كما يلاحظ في هذه الموازنة أنّ الحجج التي ساقها كلّ طرف هي عبارة عن أبيات من الشعر، وهذا راجع إلى موضوع الموازنة الذي يرتبط بالموازنة بين شاعرين.

المكان: لابدّ لكلّ موازنة من مكان تجري فيه، وقد جرت الموازنة محلّ الدراسة في مجلس أحد الرؤساء، حيث ظهر صاحب المجلس مُحبّاً للمعرفة وفنون الأدب وراغباً في الاستماع لكلام طرفي الموازنة، وقد عبّر عن ذلك **الحاتمي** بقوله: (ووجدت صاحبَ المجلس مؤثراً لاستماع كلامنا في هذا المعنى).

طرفا الموازنة: في هذه الموازنة دار الحوار بين **الحاتمي** وأحد مشايخ البصرة، وقد ظهر كلاهما على علم بالأدب وبفنّ الشعر بصفة خاصة، وعلى اطّلاع بقواعد النظم. كما ظهرت مقدرتهما على التحاور المثمر والملتزم بالشروط الأخلاقية اللاّزمة والأداب الواجبة؛ فلم يكن بينهما سبّ ولا شتم، ولا تجريح أو إهانة، كما أنّ نقدهما للشاعرين اقتصر على الجانب المعرفيّ والفنيّ، دون مسّ لشخص أيّ شاعر من الشاعرين، كما ظهرت كفاءتهما في المعالجة

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج03، ص29-40.

المنطقيّة والتسيير المنهجي للحوار من خلال عرض الفكرة مدعومة بنموذج من الشعر ونقدها من طرف الآخر وعرض ما فيها من غلط مع دعم الرأي بالشواهد الشعرية دائماً.

نموذج الموازنة (02):

(أيهما أوصف لطول اللّيل)

ورد في زهر الآداب وثمر الألباب: "وقال **الشعبي:** تشاجر **الوليد بن عبد الملك** و**مسلمة** أخوه في شعر **امرئ القيس** و**النابغة** في طول اللّيل، أيهما أشعر؟ فقال **الوليد: النابغة** أشعر، وقال **مسلمة:** بل **امرؤ القيس،** فرضيا **بالشعبي؟** فأحضراه، فأنشده **الوليد:**

كِليني لهمٍّ يا أُميمة ناصبِ وليلٍ أُقاسيه بطيءِ الكواكب

تَطاول حتى قلتُ ليس بنقضٍ وليس الذي يرعى النجوم بآيب

وصَدرٍ أراح اللّيل عازبَ هَمّه تضاعف فيه الحُزم من كلّ جانب

وأنشده **مسلمة** قول **امرئ القيس:**

وليل كموج البحر أرخى سدواله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطّى بجوزه وأردف أعجازاً وناءَ بكلكل

ألا أيّها اللّيل الطويل ألا انجلي بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

فيالك من ليلٍ كأن نجومه بكلّ مُغار الفتل شُدّت بيذبل

فطرب **الوليد** طرباً، فقال **الشعبي:** بانت القضيّة.

معنى قول **النابغة:** وصدرٍ أراحَ اللّيلُ عازبَ همّهِ

أنّه جعل صدره مأوى للهموم، وجعل الهموم كالنّعم السارحة الغادية، تسرحُ نهاراً ثم تأتي إلى مكانها ليلاً. وهو أوّل من أثار هذا المعنى، ووصف أنّ الهموم مترادفة باللّيل لتقييد الألحاظ عمّا هي مطلقة فيه بالنهار، واشتغالها بتصرّف اللّحظ عن استعمال الفكر، و**امرؤ القيس** كره أن يقول: إنّ الهمّ يخفّ عليه في وقت من الأوقات فقال: وما الإصباح منك بأمثل"[1].

أركان الموازنة (02):

[1]. إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج03، ص188/187.

طرفا الموازنة: جرت الموازنة بين **الوليد بن عبد الملك** وأخيه **مسلمة**؛ حيث اختلفا في أيّ الشاعرين أوصف للّيل، وقد فضّل **الوليدُ النابغةَ** وقدّم أخوه **مسلمة امرئ القيس**.

الحكم: جعل المتحاوران **الشعبي** حكماً بينهما يرضيان بحكمه، مع العلم أنّ ليس كلّ شخص يصلح أن يكون حكماً في الموازنة؛ حيث يشترط في الحكم أن يكون عارفاً بالموضوع الذي تدور حوله الموازنة ومحققاً للإجماع فيتفق عليه المتحاورات ويتسم بالموضوعية والصدق فلا يكون متحيّزاً في حكمه.

الموضوع: يرتبط موضوع هذه الموازنة بمن من الشعراء أوصف لطول اللّيل؟ فقال **الوليد:** أنّ **النابغة** أشعر، وقال **مسلمة:** أنّ **امرئ القيس** أشعر.

الخطاب: قام خطاب الموازنة على التداول الهادئ للكلام؛ حيث أنشد **الوليد** أبياً **للنابغة،** ثمّ أنشد **مسلمة** أبياتاً **لامرئ القيس.** وانتهت الموازنة بتسليم **الوليد** بأن **امرئ القيس** أوصف لطول اللّيل، واعترافه بغلبة أخيه.

نموذج الموازنة (03):

(أيّ نصف بيت شعر أحكم وأوجز؟)

ومن نماذج الموازنة بين الفنون الأدبية ما ورد في البيان والتبيين: "قال **أبو عمرو بن العلاء:** اجتمع ثلاثة من الرُّواة فقال لهم قائل: أي نصف بيت شعر أحكم وأوجز؟

فقال أحدهم: قول **حُميد بن ثور الهِلاليّ:**

وحسبك داء أن تصحّ وتسلما

وقال الثاني من الرّواة الثلاثة: بل قول **أبي خراش الهُذَليّ:**

نُوكَّلُ بالأدنى وإن جلّ ما يَمِضى

وقال الثالث من الرّواة: بل أقول **أبي ذؤيب الهُذَليّ:**

وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تَقنع[1]

أركان الموازنة (03):

[1]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص154/153.

الموضوع: دار موضوع الموازنة حول أيّ نصف بيت من الشعر أحكم وأوجز، فتكون فيه حكمة كبيرة بعبارة موجزة، وهي سمة لا نجدها إلاّ عند أكثر الشعراء مقدرة وتمرساً في الشعر.

الخطاب: عرض كلّ راوية شطراً من الشعر يراه الأفضل في الموضوع، وهي أشطر في غاية الجمال والعذوبة إلى جانب ذلك تفيض بالدلالات على قلّة كلماتها، وقد نسب كلّ راوية الشطر إلى صاحبه.

أطراف الموازنة: شكل أطراف الموازنة ثلاثة من رواة الشعر العارفين بفنونه، والراوية هو الشخص الذي يتكفل بحفظ أشعار الشاعر ونقلها وإنشادها في المحافل المختلفة، وقد أدى الرواة مهمّة خطيرة في التاريخ العربي الإسلامي؛ فهم الذين حافظوا على الشعر العربي من الضياع.

خصائص الموازنة:

- قيامها على المفاضلة بين الفنون الأدبية أو الشعراء؛ فهذا النمط من الحوار تكون غايته إظهار أفضليّة علم على علم أو شاعر على شاعر إلى ما ذلك من المواضيع التي تقبل المفاضلة.
- ذكر محاسن كلّ طرف لما يدافع عنه؛ حيث يسعى كلّ طرف جاهداً أن يذكر المحاسن والسمات الإيجابية الموجودة فيما يدافع عنه.
- اقتصارها على الجانب العلمي والمعرفي والابداعي؛ دون إساءة للغير أو تجريح أو هتك للأعراض، فالموازنة خطاب علمي يهدف إلى المبارزة العلميّة، دون إثارة للشحناء أو العداوة.

09. المدارسة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة (د ر س) "... الكِتابَ يَدْرُسُه ويَدْرِسُه دَرْساً ودِراسَةً: قَرَأَهُ،... والدُّرْسَةُ، بالضَّمِّ: الرِّياضَةُ.... والمِدْرَسُ، كمِنْبَرٍ: الكِتابُ. والمِدْراسُ: الموضِعُ يُقْرَأُ فيه القرآنُ"[1]. منه ترتبط المعاني اللّغويّة للمدارسة بالقراءة والعلم.

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص490.

اصطلاحاً: نمط حواريّ مُتداول بين أهل العلم والمعرفة يقوم على عرض قضيّة أو مسألة ثمّ النظر فيها من مختلف أوجهها وأثناء ذلك يقوم كلّ طرف من أطراف المجلس بعرض رأيه حول المسألة.

تعتبر المدارسة من نماذج الحوار التي حافظت على بقائها إلى جانب المناظرة لكثرة دورانها عند أهل العلم واشتغالهم بها في مراجعة وبحث المعارف، فقد كانت "المدارسة والمناظرة في العلوم وكرورها على الأسماع سبب سلامتها من النسيان، والمانع لها من التفلت والذهاب"[1]؛ هذا التداول بين أهل العلم والباحثين عن المعرفة جعل من المدارسة تُحافظ على بقائها، على عكس كثير من الأنماط الحوارية التي اندثرت أو ذابت في أنماط حوارية أخرى.

خصائص المدارسة:

- ترتبط المدارسة بأهل العلم والمعرفة، وهي ممارسة حوارية متداولة على نطاق واسع في التراث العربي.
- يغلب على موضوعاتها الجانب العمليّ والمعرفيّ، فلا تخرج إلى الموضوعات التي ترتبط بالغلبة وإظهار الذات.
- الهدوء في تداول كلام؛ فالغرض من المدارسة النظر في المسائل العلمية وتدارسها من مختلف أوجهها وليس الغلبة، كما أنّ مجالس العلم التي تنتشر فيها المدارسة من سماتها الهدوء والسكينة، ومن سمات روادها الوقار والرزانة في أغلب الأحيان.
- غايتها البحث في المسائل العلميّة وتبادلها بين المتحاورين، وتدارس الموضوعات العلميّة والمعرفيّة.

10. المذاكرة:

شاع في فترات من التراث العربي الإقبال على المعارف والترحال إلى منابعها؛ وكان طالب العلم ينتقل من مكان إلى آخر قاصداً مجالسَ العلمِ رغبة منه في الاستفادة من العلماء، وليتحقق العالم من إدراك الطلاب للمعارف وحفظها كان يقوم بمذاكرتها والتحاور معهم فيها؛ والمذاكرة "جنس حواري يجري بين عالم ومتعلّم وفيه يُعرض العقل على العقول الكثيرة طلباً

[1]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، 143.

للفائدة وتبيّناً للحقّ وإظهاراً للصواب"[1]، فغاية هذا النمط من الحوار مراجعة المعارف والتأكّد من صحتها.

خصائص المذاكرة:

- ارتباطها بمجالس العلم والعلماء.
- الغاية منها تداول العلم وحفظه.
- هيمنة الطرف العارف أو العالم على مجلس المذاكرة.

أركان المذاكرة:

العالِم: هو الشخص المالك للمعرفة؛ والذي يسعى إلى التأكد من إدراك المتعلّم للمعارف التي يريد أن ينقلها إليه.

طالب العلم: هو الطرف الذي يسعى إلى تحصيل المعرفة والاستفادة من علم العالم.

خطاب المذاكرة: هو ما يدور بين العالم والمتعلّم من أسئلة وأجوبة يتحقق بها نقل العارف وإدراكها وحفظها.

موضوع المذاكرة: تختلف مواضيع المذاكرة من مجلس إلى آخر، فكلّ مجلس يختص بمواضيع عن غيره من المجالس، ولكلّ علم مواضيع يختصّ بها ويبرع فيها؛ فيقصده طلاب العلم لمذاكرتها في حضرته.

11. المشاورة:

نمط حوار تراثي عُرف عند العرب منذ الجاهلية بيد أنّه عرف أوجّ انتشاره بعد ظهور الإسلام؛ حيث سعى النبي الكريم –عليه الصلاة والسلام– أن ينشر بين المسلمين ثقافة التشاور فيما يخصّ المسائل العامة التي تهمّهم، و"الأصل في المشاورة تبادل الرأي بين مُشتركين أو أكثر في قضيّة من أجل تكوين رأي أو موقف ينسجم مع رؤية الطرفين أو الأطراف المتشاورة"[2]، فتكون النتيجة التي يتوصّل إلى الأطراف تشاركيّة وتوافقيّة.

---

[1]. عبد الله البهلول، الحجاج الجدليّ خصائصه الفنيّة وتشكلاته الأجناسيّة (في نماذج من التراث اليوناني والعربيّ)، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016، ص300.

[2]. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص22.

كانت للعرب –حتى في جاهليتهم– مكانة كبيرة لهذا النمط من الممارسة الحوارية، "فإنّهم لا يتحركون حركة في ذلك إلاّ بعد أن يجتمع أهل الحلّ والعقد في محلّ مخصوص كقبّة ينصبها لهم من تكفّل بأمرها"[1]، فكانت المشاورة تقع بين أشخاص لهم مكانة بين أهلهم وقبائلهم، ويتصفون برجاحة العقل وسرعة البديهة والقدرة على الإقناع.

مدحت العرب المشورة وذمّت الانفراد بالرأي، ولها في ذلك أمثال كثيرة أورد **أبو هلال العسكري** بعضاً منها في كتابه جمهرة الأمثال، منها: (أُشِئْتَ عَقَيْلُ إلى عَقْلِكَ)، والمراد من هذا المثل أنّك إن شاورت شخصاً فأنت تزيد بعضاً من عقله إلى عقلك، والغرض منه الحثّ على المشورة والنهي عن الاستبداد والانفراد بالرأي، وقولهم: (أوّل الحزم المشورة)، وهو مثل يقرن الحزم بالمشورة، أمّا الانفراد بالرأي فلا علاقة له بالحزم إنّما ضعف من صاحبه يحاول تغطية ذلك الضعف بالاستبداد، ويقول الشاعر في هذا السياق:

خليلي ليس الرّأي في صدر واحد أشيرا عليّ اليوم ما تريان[2]

وقالت العرب في السياق نفسه: "المستشير بين خيرين؛ صواب يصيبه، أو خطأ يُشارَكُ فيه"[3]؛ فالمشاورة خير في كلّ أحوالها، سواء أصاب أصحابها أم أخطأوا، فهي تجعل رأيهم أقرب إلى الصواب، أمّا إذا أخطؤوا فلا يلوم أحدهم الآخر لأنّهم متشاركون في الرأي.

جعل المولى تعالى الحوار التشاوري عمدة العمل السياسي في الأمّة الإسلاميّة وممارسة اجتماعية في جميع المجالات، كما أصّل هذه الممارسة **الرسول** –عليه الصلاة والسلام– من خلال جعلها ممارسة يومية وتبعه في ذلك الخلفاء الراشدون؛ حيث تقوم العلاقة بين أفراد المجتمع الإسلامي على التشاور[4]، فالحكم لا يكون بيد شخص واحد وإن كان أمير المؤمنين، وأوّل من جسّد ذلك هو النبيّ الكريم –صلى الله عليه وسلّم– الذي كان يُشاور أصحابه

---

[1]. السيّد محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تح: محمّد بهجة الأثري، ج01، ط02، المكتبة الأهليّة، مصر، ص271.

[2]. أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تح: محمّد أبو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش، ج01، ط02، دار الجيل، بيروت، 1988، ص126.

[3]. المصدر نفسه، ص187.

[4]. ينظر عقيل سعيد ملازاده، الحوار قيمة حضارية (دراسة تأصيلية لمنهجية الحوار في الإسلام)، ص45.

والمسلمين في مختلف المواضيع التي تخصّهم، رغم أنّه نبي مُؤيَّد بالوحي من السماء، وكان يأخذ برأيهم دون تمييز لا في العرق ولا في الأصل أو المرتبة الاجتماعية والماديّة، إنّما كان يغلب صاحب الرأي الأصوب والأصحّ، ولا يُتّخذ القرار أو يُفصل في المسائل إلاّ بعد عرضها على المعنيين بها، وتداول الحوار فيها ومناقشتها، وعرض كلّ طرف رأيه حولها.

حثّ **المولى** تعالى نبيّه الكريم –صلى الله عليه وسلّم– في مواضع كثيرة على المُشاورة، منها قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من **الله** لنت لهم ولو كنت فظّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على **الله** إنّ **الله** يُحبّ الموتكّلين﴾ (سورة آل عمران، الآية 159). وقوله: ﴿والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصّلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم يُنفقون﴾ (سورة الشورى، الآية35).

قال **العُتْبيّ**[1] لرجل من عبس: "ما أكثر صوابكم! فقال نحن ألف رجل وفينا حازم واحد، فنحن نشاوره وكأنّا ألف حازم"[2]، نفهم من هذا القول أنّ المشاورة بين أفراد القبيلة الواحدة تجعلهم على صواب جميعهم، لأنهم يأخذون برأي العاقل فيهم، فالتشاور يجعلهم يتشاركون الصواب.

خصائص المشاورة:

- ارتباطها بالمواضيع المشتركة التي تهمّ الرأي العام؛ فكلّ شخص يتشارك موضوعاً ما مع غيره من الناس له الحقّ أن يتداول الكلام حول هذا الموضوع معهم، كما له الحقّ أن يبدي رأيه اتجاه هذا الموضوع.
- ارتباطها عادة بالقضايا السياسيّة؛ فالمواضيع التي يغلب فيها التشاور على نطاق واسع هي المواضيع المرتبطة بالجانب السياسي، لأنّها تهمّ الناس جميعاً على اختلاف مراتبهم وتوجهاتم، لكن هذا لا يعني أنّ التشاور محصور في القضايا السياسية فقط، إنّما يكون في جميع المجالات والدوائر، فالأب يتشاور مع أفراد عائلته، والموظف يتشاور مع زملائه...إلخ.

---

[1]. أبو عبد الرحمن محمد بن عبيد اللّه بن عمرو بن معاوية بن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أميّة بن عبد شمس، بصري، علاّمة في الآداب والأخبار، عرُف بحسن أخلاقه.

[2]. شهاب الدّين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: مفيد قميحة، حسن نور الدّين، ج06، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2004، ص65.

- ممارسة نابعة عن الرؤية الإسلاميّة والدين الإسلامي؛ فرغم أنّ المشاورة كانت منتشرة كممارسة حوارية منذ الجاهليّة، إلاّ أنّ الإسلام أصّلها وجعل لها آداباً وشروطاً وضوابطاً، وحثّ عليها ونشرها على نطاق واسع بين المسلمين.
- اختيار من تتوفر فيه شروط المشورة كالعلم بالموضوع ورجاحة والعدل؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ من الناس من لا تصحّ مشورته أبداً، ومنهم من لا تصحّ مشورته في حالات عارضة:

من **لا تصحّ مشورته أبدا**، منها البخيل والجبان...إلخ، فقد قيل"لا تُدخل في مشورتك بخيلاً فيقصّر بفعلك، ولا جباناً فيخوّفك، ولا حريصاً فيعدك ما لا يُرجى؛ فالبخل والجبن والحرص تصدر عن طبيعة واحدة يجمعها سوء الظن باللّه تعالى"[1]، وهي طباع ثابتة في صاحبا ما يجعله غير أهل للمشورة أبداً، ولا تصحّ مشورته مهما كانت الظروف والأحوال.

من **لا تصحّ مشورته في حالات عارضة**، منها الخوف والجوع والشغل... إلخ، حيث يقول قس بن ساعدة الإيادي[2] لابنه: "لا تُشاور مشغولاً وإن كان حازماً، ولا جائعاً وإن كان فَهِماً، ولا مذعوراً وإن كان ناصحاً، ولا مهموماً وإن كان عاقلاً، فالهمُّ يعقل العقل فلا يتولَّد منه رأيٌ ولا تصدق به رويّة"[3]، فالشخص وإن كان ممّن تتوفّر فيه شروط المُشورة تؤثّر فيه هذه الحالات وتجعله مشوّش الذهن، وغير قادر على التركيز، لكن بعد زوال هذه الحالة يمكن استشارته، كأن يأكل إن كان جائعاً، أو يتفرّغ إن كان مشغولاً.

رابعاً. أنماط الحوار السجالية: يأتي تحت هذا المسمى أنماط الحوار التي يكون الغرض منها إثبات الذات وجعل الخصم يذعن بكلّ السبل.

---

[1]. المصدر السابق، ص72.

[2]. قس بن ساعدة الإيادي، خطيب معروف عند العرب وشاعر وحكيم، غير أنّ شعره لم يصلنا، أمّا خطبه فهي مثوثة في ثنايا كتب التراث.

[3]. شهاب الدّين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج06، ص71.

12. المجادلة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة (ج د ل) الجَدَلُ، محرَّكةً: اللَّدَدُ في الخصومَةِ، والقدرةُ عليها، جادَلَهُ فهو جَدِلٌ ومِجْدَلٌ"[1].

اصطلاحاً: يعرّفها **حمو النقاري** بقوله: "إنّ الجدل إدارة للكلام بين ناظرين سائل ومجيب، يتغالبان ويتجاهدان، يريد كلّ واحد منهما بيان فضله النظري على خصمه"[2]. يظهر من التعريف الذي قدمه **حمو النقاري** –وهو التعريف الذي يتفق حوله معظم الباحثين في المجال– أنّ الجدل يتميّز برغبة كلّ طرف في إظهار مقدرته وفضله على خصمه، وجعل رأي الخصم يبدو تافها، أمّا البحث عن المعرفة والرغبة في إظهار الحقّ فهي مسائل ثانوية فيها،"وبذلك فغاية المجادلة إفحام الخصم حتى وإن كان الحق معه"[3]، وهي النقطة السلبية التي ترتبط بهذا النمط من الحوار؛ حيث يتناسى المجادل الشروط الأخلاقية للحوار ويتجاوز الضوابط المنطقية ويضع نصبَ عينيه غلبة الطرف الآخر مهما كان وبأيّ وسيلة، "فهدف الجدل هو الدفاع عن قضية ما، أو هدم قضية ما، بغض النظر عن طبيعة هذه القضية أو علاقتها بالحقيقة، ودون أي اهتمام بمقومات الحق والباطل"[4]، ما يجعل هذا النمط من الحوار غير مثمر في معظم الأحيان ولا يصل إلى نتيجة فكلّ طرف يسعى إلى إثبات الذات بكلّ الوسائل، وإن وصل إلى نتيجة فغالباً ما تكون هذه النتيجة قائمة على الباطل والمغالطة.

لا تتفق جمع المصادر التراثية حول مفهوم الجدل؛ حيث جاء مصطلح الجدل في التراث العربي بمعاني متعددة منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم[5]: ولكلّ فريق حججه في ذلك، وقد استند العلماء في ذلك إلى آيات قرآنية منها قوله **تعالى:** ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (سورة النحل/ الآية 145)، وقوله **جلّ** وعلا: ﴿وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾ (سورة

---

[1]. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص878.

[2]. حمو النقاري، منطق الكلام من الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط01، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2005، ص233.

[3]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص52.

[4]. المرجع نفسه، ص24.

[5]. ينظر المرجع نفسه، ص24.

غافر/ الآية 05)، فالآية الأولى تصنف الجدل ضمن الحوار المحمود بل الواجب انتهاجه مع الغير، أمّا الآية الثانية فتصنف الجدل في خانة الحوار المذموم الذي يراد به الباطل، وهي آيات كثيرة في مواضيع معددة تشير إلى الجدل في مواضع على أنّه صفة سلبية منسوبة إلى الكفار ترتبط بدحض الحق وفي مواضع أخرى تعبر عنه باعتباره فعالية إيجابية[1]، ويرجع هذا الاختلاف إلى أنّ القرآن الكريم صنّف الجدل حسب السياق الذي يجئ فيه، فإن كان بغرض الدفاع عن الحق والحجاج على الصواب فهو محمود، أمّا إن كان بغرض التلبيس ودحض الحق وإحلال الباطل محلّه فهو جدل مذموم.

كما يختلف الباحثون في تصنيف المجادلة؛ فمنهم من يصنّفها ضمن الحوار المحمود والمفيد ومنهم من يصنفها ضمن الحوار المذموم والهدام[2]، وقد كان هذا الاختلاف منذ القديم وتواصل إلى يومنا هذا.

تختلف المجادلة عن المناظرة في كون هذه الأخيرة تنبذ المراوغة والمغالطة كما تنبذ المعاندة والمكابرة، وهي بعض من السمات التي تطبع المجادلة[3]. فالمناظرة يظهر فيها الجانب الأخلاقي حيث تسمو فيها النفس عن المشاحنة والمعاندة إلى الحق وإن كان عند الخصم.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين يخلط بين المجادلة والمناظرة، فيعبّر عن المجادلة بالمناظرة ويعبر عن المناظرة بالمجادلة والحق أنّ الفرق بينهما شاسع خاصة فيما تعلق بالشروط الأخلاقية، فالمناظرة منهج علمي في طلب المعرفة والنظر في المسائل بين طرفين وفق شروط منطقيّة وأخلاقيّة صارمة وبحضور حكم تتوفر فيه كذلك شروط صارمة، ما يجعل من غير الممكن أن تحيد المناظرة عن هدفها وهو طلب الحق أينما كان، وعند أيّ طرف، أمّا

[1]. ينظر محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم (فعالية في بناء العقلية الاسلامية)، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، ص12 وما يليها.

[2]. ينظر خالد ترغي، المناظرة الفقهية (من منطق الجدل إلى منطق الحوار)، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ص67.

[3]. ينظر العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص52.

إذا خرق أحد الطرفين أحد الشروط، فلا يعتبر ما يدور بينهما مناظرة. أمّا الجدل فبلا منهج ولا شروط تحكمه، والغاية منه إظهار الذات وغلبة الخصم[1].

والخلط لم يقتصر على تحديد المفهوم فقط إنّما تعداه إلى الممارسة، فبعض الحوارات التراثيّة غلب عليها طابع الجدل من مراء وتجاوز للآداب، بيد أنّ ممارسيها يعتقدونها مناظرة، والحقّ أنّها لا تتوفر على شروط المناظرة حتى تسمى كذلك.

خصائص المجادلة:

- ظهور الصراع والقوّة والشدّة[2]؛ فكلّ طرف يبذل ما لديه لغلبة الطرف الآخر، ويحاول أن يرغمه على قبول رأيه وتبني دعواه، حتى أنّها في كثير من الأحيان تصل إلى الاشتباك ومحاولة جعل الطرف الآخر يخضع بالإكراه والضغط.
- عدم الالتزام بالآداب والشروط الأخلاقيّة للحوار؛ حيث يكون هدف المُجادل أن يحقق الغلبة لنفسه دون مراعاة الضوابط الأخلاقية، فيكذب ويشغب ويتّبع الطرق غير الأخلاقية.
- التعنت والمكابرة؛ لأنّ المجادل لا يقبل الحقّ إن ظهر عند غيره، ويرفض أن يسلم بصواب دعوى خصمه حتى وإن بدا هذا الصواب بالبراهين الدامغة، فيكابر ويدّعي صواب دعواه رغم ضعفها وبطلان الحجج التي دفعها.
- قيامها على المراوغة والتضليل في عرض البراهين؛ فالمجادل لا يفرق بين الحجة السليمة والحجة الُغالطة ما دامت تحقق له الغلبة، ما يجعله يعمل على التضليل وتلبيس الحق وإظهار الباطل في صورة الحقّ.
- الغاية منها إظهار الذات؛ حيث يسعى المُجادل جاهداً أن يُظهر تفوقه على خصمه وغلبته عليه، فإن تحقق له ذلك بالغ في عرض تفوقه وإظهار نفسه.
- السعي إلى إفحام الخصم بكلّ الوسائل؛ سواء بالحجج الصحيحة أم الغلبة بالمغالطة.
- سعي كلّ طرف إلى الانتصار لرأيه والدفاع عنه حتى لو كان الحق عند غيره.

---

[1]. ينظر طه عبد الرحمن، الحوار أُفُقاً للفكر، ص33.

[2]. ينظر فرج اللّه عبد الباري، مناهج البحث وآداب الحوار والمناظرة، ط01، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 2004، ص127.

13. المناصرة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة (ن ص ر) "نَصَرَ المَظْلومَ نَصْراً ونُصُوراً: أعانَهُ، والغَيْثُ الأرضَ: عمَّها بالجَوْد. ونَصَرَهُ منه: نَجَّاهُ وخَلّصَهُ، وهو ناصِرٌ ونُصَرٌ، كصُرَدٍ، من نُصَّارٍ وأنْصارٍ ونَصْرٍ، كصَحْبٍ. والنَّصِيرُ: الناصِرُ. وأنْصارُ النبيِّ –صلى اللّه عليه وسلّم– غَلَبَتْ عليهمُ الصِّفَةُ. ورجلٌ نَصْرٌ، وقومٌ نَصْرٌ، أو النُّصْرَةُ: حُسْنُ المَعونَةِ.... وتَناصَروا: تَعاوَنوا على النَّصْرِ"[1].

ترتبط الدلالات اللّغوية للمناصرة بالدفاع والمعونة، والتعاون مع طرف ضد طرفٍ ومساندة فريق أو توجّه ضد الطرف الآخر الذي لا ينتمي إليه النصير، هذا الأخير الذي يبذل كلّ ما لديه لنصرة مذهبه أو عشيرته.

اصطلاحاً: يرتبط مفهوم هذا النمط من الحوار بالذود والدفاع عن توجّه أو دعوى يتبناها مذهب أو تيار ما؛ حيث "ينشأ الحوار النقدي في كثير من مقاماته بدافع المناصرة النقدية لطرف على آخر... في ظل هذه الخصومات، قد وقع تحت تأثيرها فلم يعد هو ذلك الناقد المثاقف، الذي يأخذ ويعطي، ويدني ولا يقصي، يقبل الحقيقة، ويبحث عنها أياً كانت، ومن أيٍّ جاءت، إنّما تحّول إلى منافح، لبس ثوب المناضلة، فاتّجه إلى الحوار النقدي"[2]، ما يجعل المُحاور في المناصرة مجرّد مدافع عن الدعوى التي يتبناها المذهب أو الفريق الذي ينتمي إليه، ويبذل في سبيل ذلك كلّ ما أوتي من علم وقدرة نقدية وحجاجية، لكنّه يُغفل في الوقت ذاته قدرته على النقد الذاتي التي تسمح له بالنظر في الدعوى التي يتبناها ويُعمل عقله في إمكانية صدق الدعوى التي يتبناها خصمه.

تختلف المناصرة والجدل في أنّ دفاع المُجادل عن الدعوى التي يتبناها يكون من باب إظهار الذات والغلبة الشخصيّة، أمّا المناصر فيدافع عن الدعوى التي يتبناها من باب الانتصار لمذهب أو توجّه أو حتى فكرة ما.

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص435.

[2]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص158.

خصائص المناصرة:

- الدفاع أو الانتصار لفكرة نقدية أو لشاعر؛ فتكون المناصرة قائمة على محاولة كلّ طرف الانتصار إلى ما يعتقد صدقه بكلّ ما يملك من حجج وبراهين.
- ارتباطها في غالب الأحيان بالمجال النقدي؛ حيث ينتصر بعض الناس إلى الأفكار التي يعتقدون أنّها الأفضل أو التوجهات النقدية التي يرون فيها الصواب، فيحاول كلّ مناصر نقد دعوى خصمه والتركيز على ما فيها من تناقض وغلط وإظهار الدعوى التي يتبناها في صورة الصواب الذي لا شكّ في صدقه.
- ادعاء المناصر للعدل والإنصاف؛ فيحاول المناصر إظهار انتصاره على أنّه قائم على أسس موضوعيّة، ويصّور نفسه باحثاً على الصواب وقابلاً للحقّ، لكنه في الحقيقة مدافع شرس عن دعواه لا يقبل إلاّ أن ينتصر لها.

14. المفاخرة:

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة (ف خ ر)... "التَّمَدُّحُ بالخِصالِ، كالإفْتِخارِ. فَخَرَ، كمنعَ، فهو فاخِرٌ وفَخُورٌ. وتَفاخَرُوا فَخَرَ بعضهم على بعض. وفاخَرَهُ مُفاخَرَةً وفِخاراً: عارَضَهُ بالفَخْرِ فَفَخَرَهُ، كنَصَرَهُ: غَلَبَهُ. وفَخَرَهُ عليه، كمنعَ: فضَّلَهُ عليه في الفَخْرِ،... والمَفْخَرَةُ، وتُضمُّ الخاءُ: ما فُخِرَ به. والفاخِرُ: الجَيِّدُ من كلِّ شيءٍ"[1].

ترتبط المعاني اللّغويّة للمفاخرة بإظهار الذات وتفضيلها بإزاء الغير، وذكر الشخص محاسنه وأفضل ما يتصف به بغرض الغلبة.

اصطلاحاً: يزخر التراث العربي بنصوص كثير في موضوع المفاخرات سواء من الشعر أو النثر، حيث كانت العرب تفاخر بعضها بعضاً بالأنساب والعدد والشرف وغيرها من المعايير التي كانت تقاس بها قيمة الفرد أو القبيلة في ذلك الوقت، فالمفاخرة "خطاب بين اثنين أو أكثر يقوم على إظهار تفوق في الصفات المادية أو المعنويّة لشخص على آخر، أو لشعب على آخر، أو لعرق على آخر"[2]، ومع ظهور الإسلام تطورت موضوعات المفاخرة؛ وأضحت ترتبط

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص410.

[2]. العياشي ادراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص52.

بشرف السبق إلى الإسلام والورع والتدين، وكان لظهور النثر وتطوّره خاصة الشفويّ منه دور في تطوّر المفاخرة كبنية حوارية تقابليّة[1]، يسعى من خلالها كلّ طرف إظهار تفوّقه على الطرف الآخر.

نموذج المفاخرة (01):

ورد في كتاب العقد الفريد: "قال **الأبرش الكلبي لخالد بن صفوان:** هلم أفاخرك –وهما عند **هشام بن عبد الملك**– قال له **خالد:** قل. فقال له **الأبرش:** لنا رُبع البيت –يريد الركن اليماني– ومنا **حاتم طيء،** ومنا **المهلب بن أبي صفرة!** فقال **خالد بن صفوان:** منا **النبي** المرسل، وفينا الكتاب المُنْزَل، ولنا الخليفة المؤمَّل! قال **الأبرش:** لا فاخرتُ مُضَرِيّا بعدك"[2].

بناء المفاخرة (01):

طرفا المفاخرة: دارت المفاخرة بين **الأبرش الكلبي** و**خالد بن صفوان.**

موضوع المفاخرة: تفاخر الطرفان بالنسب، فحاول كلّ طرف أن يظهر علو نسبه ورفعته أمام الآخر.

الخطاب: بدأت المفاخرة بدعوة **الأبرش لخالد بن صفوان** للمفاخرة، وقدّ لبى هذا الأخير الدعوة، وطلب من صاحب الدعوة أن يبدأ بالفخر، فذكر **الأبرش** ثلاث خصال تميّز بها، هي:

- لقبيلته ربع البيت (الركن اليماني).
- ومنهم **حاتم الطيء.**
- ومنهم أيضاً **المهلب بن صفرة.**

وبعد أن توفق **الأبرش،** شرع **ابن صفوان** بالمفاخرة، وذكر هو أيضاً ثلاث خصال تمّزه هي:

- من قبيلته النبيّ المرسل.
- وفيهم الكتاب المنزّل.
- ولهم الخليفة المُؤمَّل.

---

[1]. ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويليّة المعنى إلى تأويليّة الفهم)، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009، ص62/61.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص135.

وانتهت المفاخرة بتسليم **الأبرش** بغلبة **ابن صفوان**، فقال: (لا فاخرتُ مُضَرِيّا بعدك).

نموذج المفاخرة (02):

(بين كاتب ونديم)

ورد في زهر الآداب وثمر الألباب: "فاخر كاتبٌ نديماً، فقال الكاتب: أنا معونة، وأنت مؤنة؛ وأنا للجدّ، وأنت للهزل؛ وأنا للشدّة، وأنت للّذة؛ وأنا للحرب، وأنت للسّلم. فقال النديم: أنا للنعمة، وأنت للخدمة؛ وأنا للحضرة، وأنت للمهنة؛ تقوم وأنا جالس؛ وتحتشم وأنا مُؤانس؛ تَدأب لراحتي، وتشقى لسعادتي؛ فأنا شريك، وأنت مُعين، كما أنك تابع، وأنا قرين"[1].

بناء المفاخرة (02):

طرفا المفاخرة: دارت المُفاخرة بين كاتب ونديم؛ حيث تفاخر كلّ واحد منهما على صاحبه بما يمّزه، وفي الوقت ذاته قام كلّ طرف بنقد خصمه بذكر عيوبه.

الموضوع: كان موضوع المُفاخرة حول شرف مهنة كلّ واحد منهما.

الخطاب: تأسس خطاب كلّ واحد منهما على التفاخر بمهنته وذمّ مهنة الآخر، وكان أوّل من بدأ بالتفاخر الكاتب؛ حيث افتخر بكونه للمعونة والجدّ والشدّة والحرب. وذمّ النديمَ بكونه للمؤنة والهزل واللّذة والسلم، ثم شرع النديم في الكلام فافتخر بكونه للنعمة والحضرة والجلوس والأنس والراحة والشراكة، وذمّ الكاتب بكونه للخدمة والمهنة والوقوف والشقاء والعون والتبعيّة.

لا نجد في مصدر المدوّنة ذكراً لمن غلب في هذه المفاخرة وهل سلّم أحدهما للآخر، لكن من خلال تتبع عدد الحجج التي ساقها كلّ طرف نجد أنّ النديم تفوّق من حيث العدد فقد ذكر ثمانية خصال تخصّه وثمانية عيوب تخصّ الكاتب، أمّا هذا الأخير فقد ذكر أربعة خصال تخصّه وأربعة عيوب تخصّ النديم، لكن من حيث الشرف نجد أنّ حجج الكاتب على قلّتها فهي أشرف وأكثر انسجاماً من حجج النديم.

خصائص المفاخرة:

- ارتباطها بالغلبة؛ حيث يحاول كلّ طرف أن يغلب الطرف الآخر بذكر محاسن نفسه وعيوب خصمه، فهي تقوم على إظهار التفوق على الخصم.

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج04، ص195.

- خطاب ثنائيّ؛ فلا يكون التفاخر بين أكثر من شخصين على عكس الأنماط الحواريّة الأخرى التي يمكن أن تشترك فيها أطراف عديدة.
- نمط حواري غير مثمرٍ؛ فالتداول فيه على الكلام لا يؤدي إلى نتيجة مفيدة أو تحصيل معرفة، ولا يحقق أيّ غاية غير إثارة النعارات والفتن بين الناس والقبائل.
- خطاب تغلب علية الشّدة والقوّة؛ حيث يسعى كلّ طرف إلى التقليل من قيمة وقدر خصمه، والإعلاء من شأن نفسه بكلّ الوسائل والطرق.
- قيام المفاخرة على المشافهة؛ فهي خطاب تقابليّ يتبارى فيه الطرفان مشافهة في مجلس واحد يجمعهما معاً، فيرتجل كلّ طرف الحجج التي يدافع بها عن دعواه.
- تهتم بموضوعات دنيوية؛ كالتفاخر بالقبيلة أو المال أو النسب أو الفصاحة وغيرها من المعايير الدنيوية المتوارثة من البيئة الجاهلية. كما تطغى فيها العصبية للنفس أو القبيلة.
- غالبا ما تقوم على التسليةّ؛ فيكون التفاخر لأجل اللّهو في مجالس الخمر وفي كثير من الأحيان ما تتحوّل هذ التسلية إلى اقتتال وتناحر بسبب ما تولده من ضغائن وكره، فمحتوى خطابها لا يحمل إلاّ الفرقة والمشاحنات.

15. المنافرة:

لغة: ورد في القاموس المحيط مادة (ن ف ر) "النَّفْرُ التَّفَرُّق، وجَمْعُ نَافِرٍ، والغَلَبَةُ. نَفَرَتِ الدَّابَّةُ تَنْفِرُ وتَنْفُرُ نُفُوراً ونِفاراً، فهي نافِرٌ ونَفُورٌ: جَزِعَتْ، وتَباعَدَتْ،... والنَّفْرَةُ والنَّفيرُ والنَّفْرُ: القومُ يَنْفِرونَ مَعَكَ، ويَتَنافَرُونَ في القِتالِ،... والنُّفارَةُ: ما يأخُذُهُ النافِرُ من المَنْفُورَ، أي: الغالِبُ من المَغْلوبِ، أو ما أخَذَهُ الحاكِمُ.... وتَنافَرا: تَحاكَما. ونافَرَا: حاكَما في الحَسَبِ أو المُفَاخَرَةِ"[1].

اصطلاحاً: حوار بين شخصين يقوم على التباهي والتفاضل في القيم المادية أو المعنويّة، غير أنّ موضوعها الأساس هو الحسب والنسب، مع اشتراط وجود حكم يقضي بينهما[2]؛ فيقيم المتخاصمان فيما بينهما حكماً يقرّان به، وينهض كلّ منهما للتفاخر أمامه متغنياً بشرفه وشرف

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص438/437.

[2]. ينظر فاطمة حمد المزروعي، المنافرات في أدب قبل الإسلام، ط01، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص21.

ذويه، تصادياً في الآن ذاته، لإظهار العيوب والمساوئ التي تشين منافسه"[1]، ما يؤدي بأطرافها في كثير من الأحيان إلى التنابذ والتناحر.

تتداخل المنافرة مع المفاخرة في كثير من العناصر، حتى يصير من العسير التفريق بينهما، ما أثّر على دقّة تصنيفات الباحثين؛ حيث يعبّر بعضهم عن المنافرة بالمفاخرة ويعبر عن المفاخرة بالمنافرة، لكن تبقى النقطة الرئيسية التي تفرق بينهما هي الحكم؛ حيث تختلف المنافرة مع المفاخرة في كون هذه الأخيرة لا تعتبر الحكمَ ركناً من أركانها، أمّا المنافرة فيُشكّل الحكم ركناً أساسياً من أركانها لا يمكن الاستغناء عنه.

يرى بعض الباحثين أنّ المنافرة أوّل خطاب في تاريخ الأدب العربي تضمّن آثاراً وإرهاصاتٍ للمعنى الحواري، وقد نشأ في سياق الاستعداد للحرب والحماسة ورفع معنويات المقاتلين[2].

أركان المنافرة: تقوم المنافرة على مجموعة من الأركان التي لا تقوم إلاّ بها، وغياب أحدها سيجعل من الحوار نمطاً آخر غير المنافرة، وهذه الأركان هي:

طرفا المنافرة: وهما الشخصان اللّذان يدور بينهما خطاب المنافرة.

الحكم: وهو الشخص الذي يحتكم إليه الطرفان.

النفورة: هو التباعد والتفرّق الحادث بين الطرفين.

خطاب المنافرة: وهو ما يدور بين طرفي المنافرة من حوار، قد يكون شعراً أو نثراً[3].

الموضوع: يقوم التنافر حول موضوع مخصوص وهو التفاخر بالنسب.

خصائص المنافرة:

- تحاكم شخصين؛ حيث يقوم كلّ طرف بذكر خصاله وذم عيوب خصمه.
- وجود الحكم يتفق حوله الطرفان؛ "لأنّ العرب كانت إذا تنازع رجلان منهم وادّعى كلّ واحد أنّه أعزّ من صاحبه تحاكما إلى عالم فمن فضّل منهما قدّم نفره عليه، أي فضل نفره على

---

[1]. إيليا حاوي، فنّ الهجاء وتطوّره عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ص72.

[2]. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويليّة المعنى إلى تأويليّة الفهم)، ص58.

[3]. ينظر فاطمة حمد المزروعي، المنافرات في أدب قبل الإسلام، ص41.

نفره"[1]، وللحكم شروط لابد من توفرها حتى يحقق الإجماع ويُقبل بحُكمه، من هذه الشروط العدل والموضوعية والمعرفة بالقبائل والأنساب.

- التنازع على الشرف والمجد، والتفاخر بالنسب والشجاعة ومكارم الأخلاق مع التركيز على الحسب والنسب.
- التعصّب للذات والقبيلة؛ فكلّ شخص يسعى إلى الإعلاء من شأن قبيلته.
- الاستهزاء والتهكم، ما قد يؤدي إلى السبّ والشتم والطعن في الشرف.
- اعتمادها على الخطاب الشفوي؛ فالخطابات القائمة على التباهي والتفاخر تكون في معظمها قائمة على المشافهة.

16. **النقائض:**

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة (ن ق ض) "النَّقْضُ في البِناءِ والحَبْلِ والعَهْدِ وغيرِهِ: ضِدُ الإِبْرامِ،... وأن يقول شاعر شعراً، فَيَنْقُضَ عليه شاعرٌ آخَرُ حتى يَجيءَ بغَيْرِ ما قال.... والمُناقَضَةُ في القَولِ: أن يَتَكَلَّمَ بما يَتَناقَضُ مَعْناه، أي: يَتخالَفُ"[2].

اصطلاحاً:

تقوم النقائض على نقض الشاعر أقوال خصمه؛ بمدح ذاته بأجود ما تبلغه قريحته وذمّ خصمه بأبلغ ما تدرك قدرته، ما يجعل "النقيضة قصيدة يردّ بها شاعرٌ على قصيدة لخصمٍ له فينقض معانيها عليه: يقلب فخر خصمه هجاء، وينسب الفخر الصحيح إلى نفسه هو"[3]، فخطاب النقائض يرتبط بنظم الشعر في موضوع محدّد هو التفاخر بالذات وذمّ الطرف الآخر بطريقة سجالية ويتداول فيها الأطراف على هذا الخطاب.

يرى الباحثون في النقائض خطاباً حوارياً كونه يقوم على التداول بين طرفين أو أكثر، وحجاجياً كونه يُبنى على عمليتي البناء والهدم؛ فكلّ واحد من الطرفين يدرس موضوعه بطريقة

---

[1]. الألوسي، بلوغ الأرب، ج01، ص301.

[2]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص590/589.

[3]. عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، ط04، ج01، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص361.

دقيقة، كما ينظر في حججه ليؤكدها ويثبتها (البناء)، وفي أدلّة خصمه لينقضها (الهدم) دليلاً دليلاً[1]. فمنهج النقائض يقوم على وضعيتين أساسيتين هما:

- **البناء:** يتمثل فيما يشكّله الشاعر حول ذاته، وما يرسمه من قيم وقضايا إيجابية عن نفسه. ويرتبط البناء بالسمات الحسنة والصفات الإيجابية، حيث يرسم الشاعر لنفسه صورة مثالية، ويحيط ذاته بقيم مرغوبة عند المجتمع.
- **الهدم:** يتمثل في نقض ما شكّله الشاعر الآخر عن ذاته، ودحض الحجج التي ساقها للتدليل على ذلك. ويرتبط الهدم الذي يقدمه الشاعر بالبناء الذي يعرضه الخصم، فمن خلال ما بناه أحد الشعراء وعلى أساسه يقوم الشاعر الآخر بالهدم. ويرتبط الهدم بالمعاني السلبيّة، حيث ينفي الشاعر عن خصمه ما أثبته على نفسه من معاني إيجابية، ويحاول رسم صورة ساخرة لخصمه في غاية الذمّ والقدح.

نموذج النقائض:

قال **غسّان بن ذهيل:**

لعمري لئن كانت بجيلة زانها جرير لقد أخزى كُليباً جريرها
إذا فزعت يوماً كليبٌ وسوّمت تقاعس في ظهر الأتان مغيرها
رأيت كلیباً يعرف اللّؤم ريحها إذا اسوّد بين الأملحين جعورها
وما يذبحون الشاة إلاّ بميسر طويلا تناجيها صغارا قدورها
رميت نِضالا عن كليب فقصّرت مراميك حتى عاد صفرا حفيرها
ستعلم ما يغني مُعَيْد ومعرض إذا ما سليطٌ غَرَّقَتْكَ بُحورُها

فأجابه **جرير:**

ألا بكرت سلمى فَجدَّ بُكورها وشقّ العصا بعد اجتماع أميرها
إذا نحن قلنا قد تباينت النّوى ترقرق سلمى عبرة أو تميرها
ألا ليت شعري عن سليط ألم تجد سليط سوى غسان جارا يجيرها
لقد ضمّنوا الأحساب صاحب سوءة يناجي بها نفسا لئيما ضميرها

[1]. ينظر مكلي شامة، الحجاج في شعر النّقائض (دراسة نصين لجرير والفرزدق)، دار ميم، الجزائر، ص16.

نُبِّئتُ غسّان بن واهصة الخُصَى يُلجلج منّي مضغة لا يحيرها
ستعلم ما يغني حكيم ومنقع إذا الحرب لم يرجع بصلح سفيرها

فردّ على **جرير أبو الوَرْقْاءِ عقبة بن مليص المُقلَّدِيُّ:**

إنّ الذي يسعى بحر بلادنا كمبتحثٍ ناراً بكف يثيرها
وما حاربتنا من معد قبيلة فتقلع إلاّ وهي تدمى نحورها
وإلاّ رميناها بصدر وكلكل من الشر حتي ما يهرّ عَقُورُها

وقال **غسّان:**

من شاء بايعته مالي وخلعته إذا جنى الحرب بعد السلم جانيها
لا تسألون كليبيا فيخبركم أيّ الرماح إذا هزّت عواليها
أمّا كليب فإنّ اللّؤم حالفها ما سال في حفلة الزّبّاء واديها

فأجابه **جرير:**

اسأل سليطاً إذا ما الحرب أفزعها ما شأن خيلكم قعسا هواديها
لا يرفعون إلى داع أعنّتها وفي جواشنها داء يجافيها
وما السّليطيّ إلاّ سوءة خلقت في الأرض ليس لها ستر يواريها

فقال **غسّان:**

وَجَدَتْ كليب غِبَّ أمر سفيهها متوخّما إذ رام شرّ مرام
الآن لمّا ابيضَّ أعلى مسحلي وأكلتُ من نابي على الأجذام
يرجو سقاطي ابن المراغة للعدى سفها تمنّي ضَلَّةِ الأحلامِ

فأجابه **جرير:**

أبني أُديرة إنّ فيكم فاعلموا خور القلوب وخفّة الأحلام
بئس الفوارسُ يوم نعف قُشاوة والخيل عادية على بساط
الظّاعنون على العمى بجميعهم والخافضون بغير دار مقام[1]

[1]. أبي عبيدة معمر بن المثنّى التميميّ البصريّ، كتاب النقائض (نقائض جرير والفرزدق)، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، ج01، ط01، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1998، ص19/18/17/12/11.

بناء النقيضة:

أطراف النقيضة: دارت هذه النقيضة بين **غسّان بن ذهيل** و**جرير**، وهما الطرفان الرئسيان اللّذان تداولا على الخطاب، غير أننا نلاحظ دخول شاعر آخر في المواجهة وهو **أبو الوَرْقْاءِ عقبة بن مليص المُقلَّدِيُّ** والذي كان دوره ثانوياً ظهر في ردّه مرّة واحدة على **جرير**.

موضوع النقيضة: ارتبط موضوع هذه النقيضة بافتخار كلّ طرف بقبيلته وذكر محاسنها، والتباهي بشرفها وحسبها، وذكر عيوب قبيلة الخصم والتشهير بها بطريقة ساخرة ومهينة.

خطاب النقيضة: كان أوّل من شرع في هذه النقيضة **غسان بن ذهيل** ومن ثمّ تداول الطرفان على الخطاب، معتمدين على عمليتا البناء والهدم التي أشرنا إليها سابقاً، وقد كان خطابهما في غاية التجريح والأذى المعنوي والنفسي.

خصائص النقيضة:

- ارتباطها بالخطابات الشعرية؛ فالذي يتصدى لها هم الشعراء الذي يقومون بنظم القصائد في هذا النمط الحواري.
- تدور موضوعاتها حول الافتخار بالنسب والقبيلة وغيرها من القيم الجاهلية.
- السخرية اللاذعة للخصوم، والسبّ والشتم بطريقة مهينة وجارحة.
- قيامها على عمليتي البناء والهدم؛ فيرتبط البناء بإحاطة الشاعر نفسه بالقيم والمعاني الجليلة والشريفة، وترتبط عملية الهدم بالتقليل من شأن الخصم والسخرية منه وإبطال ما أورده من حجج.

17. المكابرة:

اصطلاحاً: هي المنازعة لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم، إنّما لإظهار الذات والتفوق على الغير، وبيان المقدرة، فهو حوار يستولي على صاحبه الكبر والتعنت وتعظيم الذات، وقد ذمّ القدماء المكابرة وعدّوها من آفات الحوار، وعدّوا الكبر من الصفات الذميمة التي لا تجتمع مع العلم، ويوضّح ذلك **الخوارزمي** في رسالة لأحد طلابه عندما كابر في أحد المجالس بعد أن قامت الحجّة عليه، يقول: "بلغني أنّك ناظرت، فلما توجهت عليك الحجّة كابرت، ولما وُضع نير الحقّ على عنقك ضجرت وتضاجرت، وقد كنت أحسب أنك أعرف

بالحقّ من أن تعقّه، وأهيب لحجاب الإنصاف والعدل من أن تشقّه، كأنّك لم تعلم أنّ لسان الضجر ناطق العجر، وأنّ وجه الظلم مبرقع بالقبح، وأنّك إذا استدركت على نقد الصيارفة، وتتبعت خطأ الحكماء والفلاسفة، فقد طرقت إلى عيبك لعائبك، ونصرت عدوّك على صاحبك، وقد عجزت من حسن ظنك بك، وأنت إنسان والله المستعان"[1]، ففي هذه الرسالة **للخوارزمي** ندرك تشديد القدماء في ذمّ المكابرة ورفض هذا النمط من الحوار الذي تظهر فيه الأخلاق السلبية وتغيب فيه الفائدة.

خصائص المكابرة:

- رفض الحقّ إن جاء عن طريق الخصم؛ حيث يكون غرض المُحاور أن يُظهر ذاته وغلبته على خصمه لا أن يتعاون معه لبلوغ الحقّ.
- تعظيم الذات والتكبّر، وهي صفة سلبية لا يفترض وجودها في الحوار المنتج والمثمر.
- حوار سلبي لا يوصل إلى الحقّ، ولا إلى نتيجة.

خامساً. أنماط الحوار الترفيهية: نقصد بهذه التسمية أنماط الحوار التي يهدف أصحابها إلى التفكه والترويح عن النفس، ويغلب عليها طابع المودّة والفكاهة.

18. المسامرة:

نمط حواري يدور بين طرفين أو أكثر في اللّيل، فيجمع أفراداً تربطهم علاقة محبّة ومودة، ويكون عادة بغرض الترفيه والمتعة، ويُعقد مجلس المسامرة لتجاوز ما لقيه روادها من تعب الأعمال والمشاغل في يومهم الطويل، أما الموضوعات المتداولة في المسامرة فترتبط برواية الشعر والأخبار المشوّقة والكلام الممتع. و"كما يدل عليه لفظ المسامرة فإنّ السمر هو التحدث في اللّيل والمحاورة"[2]، بغرض التفكه والترويح عن النفس.

كانت العرب تعقد لها المجالس وتُعد لها الأجواء المناسبة من الهدوء والسكينة والأثاث المريح والطعام الطيّب اللّذيذ، كلّ ذلك لأجل غاية واحدة هي الترويح عن النفس، حيث قال في

---

[1]. أبو بكر الخوارزمي، رسائل أبي بكر الخوارومي، تقديم: نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970، ص21.

[2]. السيّد محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج01، ص271.

هذا السياق **محمد بن أنس للقاسم بن صبيح:** "ما زلنا في سمرٍ نصل فصوله بتشوّقك، فيُذهب ذِكرك ملل السامر، ونعسة الساهر"[1]. وكان بعض الأثرياء يعقدون للمسامرة مجالس دورية في أوقات مخصوصة يعلمها كلّ رواد المجلس الذين سُمح لهم بالدخوله إليه، وقد تطول بعض المسامرات إلى طلوع الفجر.

شروط المسامرة:

- التغاضي عن الأخطاء، وإنصاف المُسامر، فالسمر حوار تُرفع عنه القيود ويغيب فيه التكلّف فيتكلّم كلّ شخص من الحضور على سجيته وبعفوية، فإن حدث وأخطأ أحدهم كان لزاماً على الآخرين التماس العذر له والتغاضي عن أخطائه.
- ستر العيب؛ فحضور مجلس المسامرة تربط بينهم المودة والألفة والعفوية ما يؤدي بظهور بعض عيوب الحاضرين، هذه العيوب التي لا تظهر للجميع، فيكون لزاما على كلّ من حضر المجلس أن يستر عيب من يشاركونه المجلس.
- الرضا عن الطرف الآخر؛ فلا مجال للتشدد أو الحساب في مجلس المسامرة إنّما القبول الحسن بين أطرافها.
- حفظ السرّ؛ فمجلس المسامرة تُتداول فيه الأسرار بشكل واسع سواء أسرار الحضور أو أسرار أخرى، فيكون واجباً على من يرتاد مجلس المسامرة أن يحفظ هذه الأسرار، أمّا إن عرف عن أحدهم إفشاء الأسرار أُبعد ونبذ خارج المجلس.
- ارتباط بالمسامرة من حيث الحيّز الزماني باللّيل؛ فلا يكون السمر إلاّ ليلاً.
- ارتباط المسامر بمجالس الترفيه والترويح عن النفس.

19. المحادثة:

كلام يدور بين طرفين وعادة ما يكون الطرفان شخصين تربطهما علاقة طيّبة ومعرفة جيّدة؛ ما يجعلهما يصدقان الحديث فيما بينهما ويتبادلان أسرارهما ويكتمان عن بعضهما، إلى

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج02، ص181.

جانب التفكه وتبادل الأخبار، و"كان يقال مُحادثة الرّجال تلقيح الألباب"[1]؛ فالمحادثة تثري عقول المحاورين وجدد أفكارهم وتنوّر أفهامهم.

قال **ابن الرومي** في هذا السياق:

ولقد سئمت مآربي فكأن أطيبها خبيثُ

إلاّ الحديث؛ فإنّه مثل اسمه أبدا حديث[2]

شروط المحادثة:

- حسن الإصغاء؛ فقد كان **عبد الله بن مسعود** –رضي الله عنه– يقول: "حدِّث الناس ما حَدَّجُوكَ بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، فإذا رأيت منهم فُتُورا فأمسك"[3]، فالغاية من الحديث أن يُسمع ويُستفاد منه.
- كتمان السّر؛ فلا يجب أن يذيع أيّ طرف الأسرار وما دار بين أطراف الحوار من حديث.
- التماس العذر؛ فقد قال **أبو عبّاد**: "للمحدث على جليسه، السامع لحديثه، أن يجمع له باله، ويُصغي إلى حديثه، ويكتم عليه سرّه، ويبسط له عذره"[4]، فلا يتشدد مع محدّثه ويعذره إن أخطأ معه.

سادساً. أنماط الحوار القائمة على الهينمة: لا يُقصد بالهيمنة في هذا المقام التسلط وتوظيف القوّة ضد الآخر، إنّما يقصد بها أنّ أحد الطرفين يهيمن كلامه على الحوار ويكون غالباً، أمّا الطرف الآخر فيتلقى الكلام ولا يكون له تأثير كبير في عملية الحوار.

20. الدعوة:

لغة: جاء في القاموس المحيط مادة "(د ع و) الدُّعاءُ الرَّغْبَةُ إلى **الله** تعالى ، دَعا دُعاءً. ودَعاهُ: ساقَهُ. و**النبيّ**، صلى الله عليه وسلم: داعي **الله**، ويطلق على المؤذّن"[1]؛ لأنّ المؤذن يدعو الناس إلى الصلاة.

---

[1]. المصدر السابق، ج01، ص188.

[2]. المصدر نفسه، ص188.

[3]. المصدر نفسه، ص192.

[4]. المصدر نفسه، ص192.

اصطلاحا: خطاب يُحاول من خلاله الداعية إقناع متلقيه بالدخول في أمّة الإسلام، ويرى **طه عبد الرحمن** أنّ مفهوم الدعوة يقوم على ركنين هما:

- التنوير: فالدعوة تُخرجُ المدعو من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة والإيمان.
- التحرير: يكون بإخراج المدعو من عبودية المخلوق والتبعيّة إلى الضعيف الذي لا حول ولا قوّة له إلى طاعة الخالق.[2]

كتب **المولى** تعالى على الأمّة بقاء الدعوة فيها إلى أن يرث الأرض ومن عليها؛ فرسالة الإسلام باقيّة ودائمة ومتجددة، يحملها الناس إلى الناس، فالنبيّ **المصطفى** –صلى الله عليه وسلّم– أعلن عن انقطاع الوحي من السماء لكنه لم يعلن انتهاء الدعوة، فالصحابة من بعده والتابعون واصلوا دعوتهم ونشرهم للإسلام، وقد تأرجحت الدعوة عبر الزمن بين الاتساع والضعف حسب الظروف السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة التي تمرّ بها الأمّة، ففي بعض الأحيان تضعف الأمّة وتخبو همم الدعاة ويقلّ الاهتمام بأمر الدعوة، وفي أحيان أخرى يأتي للأمّة من يجدد لها دينها فتسري فيها دماء جديدة وتنشط همم الدعاة، كما أنّ القرآن الكريم لم يحدد للدعوة إطاراً زمانياً ولا مكانياً، ما يُستنتج منه أنّ الدعوة إلى الإسلام لا تُحد بزمان ولا بمكان[3]، فهي باقية ومتجدد عبر الأزمنة والأمكنة يتناقلها ثلّة من المحبين الذي وهبوا حياتهم لخدمة الإسلام، بما تسمح به الظروف والعوامل المحيطة.

خصائص الدعوة:

- ارتباطها بالدعوة إلى الدين والإقبال على عبادة **المولى** تعالى دون غيره[4]؛ حيث يتصدى الداعية للدعوة إلى طاعة **الله** تعالى والانخراط في دين الإسلام.

---

[1]. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1155.

[2]. ينظر طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص172.

[3]. ينظر عبد اللّه حماد، الحوار في السيرة النبويّة (حرب أم سلام)، ط01، دار والوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013، ص209.

[4]. ينظر عبد الصبور مرزوق، أدب الدعوة في عصر النبوّة، ط01، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1988، ص97.

- إخلاص النيّة فيها إلى **الله** تعالى؛ فلا غاية من الدعوة إلاّ رضى المولى تعالى، أمّا المنافع والأغراض الدنيوية فلا وجود لها عند من يتصدى لهذه المهمّة ومن ينتهج هذا النمط من الحوار.
- يتوجّه الداعية إلى متلقيه بالمحبّة والرغبة في الخير؛ فهو يسعى جاهداً إلى أن يدعوهم لاتّباع النهج السليم والامتثال لأوامر المولى تعالى ما ينجيهم من النار ويدخلهم الجنة، وفي ذلك خير كبير ومنفعة عظيمة نريدها لمن نحمل له حباً كبيراً.
- عدم الإكراه[1]، فالايمان تسليم وانقيادٌ نحو التوحيد، والتصديق بما جاء به **الرسول** – عليه الصلاة والسلام– ما يجعله قَبول بالقلب والعقل، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدّين﴾ (سورة البقرة، الآية255).

شروط الدعوة:

- جعل الطرف الآخر هو الذي يبدأ الحوار وحسن الاستماع؛ حتى يدرك الداعية طبيعته[2]، ويُدرك ما هي الحجج التي تناسبه وما هي الوسائل التي تنفع معه، فغرض الداعية أن يُقنع من يُحاورهم بطريقة هادئة وعميقة تضمن أنّ هذه الدعوى ستثبت في قلوبهم وتترسّخ في نفوسهم فلا يرتدون على أعقابهم بعدها.
- التلطف في الحوار حتى يقع في نفس الطرف الآخر موقعاً حسناً، لأنّ الملقي إذا وجد في كلام الداعية غلظة وشدّة انقطع ورفض ما يُحمل إليه.
- التأدب مع من يتوجه إليهم بالدعوة والتواضع لهم والإشفاق عليهم، وهي كلّها صفات تجعل المتلقي يقبل على الداعية ويأنس له ويقبل منه الحقّ.
- التدرج في عرض المواضيع حسب الأهميّة، وحسب قدرة المتلقي على تحملها؛ فالأحكام الدينية والأوامر والنواهي تبدو صعبة في بداية الأمر على من لا عهد له بها، خاصة إذا عُرضت عليه جملة واحدة، أمّا التدرج في عرضها وجعله يألفها ويعتاد عليها مرحلة بمرحلة

---

[1]. ينظر عقيل سعيد ملازاده، الحوار قيمة حضارية (دراسة تأصيلية لمنهجية الحوار في الإسلام)، ص42.

[2]. ينظر عبد اللّه بن حسين الموجان، الحوار في الإسلام، ط01، مركز الكون للنشر، السعودية، 2006، ص84.

فسيسهّل على المتلقي قبولها وممارستها، وأثناء ذلك يجب أن يعرض الداعية المسائل حسب أهميتها وقيمتها.

21. الخطابة:

فن نثري شفاهيّ يقوم على حسن العبارة وجودة التعبير وقوّة التأثير في المتلقي، ويتمثل المقصد الأساس للخطابة في الإقناع، ويكون ذلك بالاعتماد على صنفين هما: الإقناع العقلي والإقناع الوجداني[1]؛ فيرتبط الإقناع العقلي بالعناصر المنطقية للخطاب أمّا الإقناع الوجداني فيرتبط بالعناصر العاطفية والنفسية التي يوظفها الخطيب للتأثير في المتلقي. يهيمن الخطيب في هذا النمط على الحوار[2]؛ فهو الذي يمارس سلطته في الخطاب، أمّا المتلقي في الخطابة فيتسم بكونه سلبي عادة[3]؛ فهو يلقى ما يقوله الخطيب دون المشاركة الفعليّة في الخطاب.

عرفت العرب الخطابة منذ العصر الجاهلي، وقد تطورت كثيراً وتأثرت بالشعر من حيث الأنماط البلاغية إلى جانب تأثرها بالمنطق من حيث ترتيب أجزائها. وقد ارتبطت مواضيع الخطابة عندهم بالبيئة وظروف الحياة، وتطورت هذه المواضيع بتطور الحياة العربية؛ فنجدها ترتبط بالمنافرات والمفاخرات، وإصلاح ذات البين، والحروب...إلخ في العصر الجاهلي، وترتبط بالدعوة إلى الإسلام ونبذ العصبيّة...إلخ في صدر الإسلام، وترتبط بالمسائل السياسيّة والعقيدة والحكم والعدل...إلخ في العصرين الأموي والعباسي[4].

تنازع الخطيب والشاعر المكانة بين القبائل وفي المحافل، "فلمّا كثر الشعر والشعراء، واتّخذوا الشعر مكسبةً، ورحلوا إلى السوقة، وتسرّعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر"[5]، وصارت العرب تفضّل الخطيب على الشاعر، فهو لا يسبّ الأعراض ولا يهجو الناس ولا يشهّر بهم، كما أنّه لا يجعل من كلامه مكسبة.

---

[1]. ينظر مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي (من تأويليّة المعنى إلى تأويليّة الفهم)، ص55.

[2]. ينظر باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي (دراسة أسلوبيّة – تداوليّة)، ط01، دار كنوز العرفة، الأردن، 2014، ص74.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص74.

[4]. ينظر عمر عروة، النثر الفني القديم (أبرز فنونه وأعلامه)، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000، ص19 وما يليها.

[5]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص241.

أنواع الخطابة:

عرف التراث العربي الإسلامي أنواعاً عدّة من الخطابة، ارتبط ظهورها بتطور الحياة السياسية والإجتماعيّة، من هذه الأنواع نذكر:

الخطابة السياسية: ترتبط بمواضيع سياسية، وتبحث في علاقة الحاكم بالمحكومين، وحياة ومعيشة العامة، والظروف الإجتماعيّة[1]، وقد عرف هذا النوع من الخطابة انتشاراً واسعا في العصر الأموي وبشكل أكثر اتساعاً في العصر العباسي، مع ظهور الفرق الدينية والسياسة، فكان لكلّ فرقة خطباء يدافعون عن مبادئها وأفكارها.

خطابة المحافل: يعتبر هذا النوع من الخطابة من أقدم الأنواع؛ حيث كان متداولا منذ الجاهلية، غير أنّ مواضيعه تنوّعت وتطوّرت عبر الزمن، وقد كان يخطب فيها الخطيب بين أيدي الملوك؛ فيمدحهم ويثني عليهم، أو يخطب للإصلاح بين القبائل والعشائر المتقاتلة، أو في حالات الحروب[2].

الخطابة الدينيّة: تُعنى بالمواضيع الدينيّة من الدعوة إلى التقوى والحثّ على العمل الصالح، والنهي عن المنكر، وتكون في معظم الأحيان في المساجد[3]، يستحب في الخطبة الدينيّة الإيجاز[4] مراعات لأحوال المتلقين فجمهور الخطابة الدينية يتميّز بالتنوّع، فمنهم المريض والطاعن في السن والمرضع والعامل.

شروط الخطابة:

- الموازنة بين أقدار السامعين، أو ما يعرف عند العرب بمطابقة الكلام لمقتضى الحال؛ أي اختيار الكلام المناسب للأشخاص المناسبين مع مراعاة أحوالهم النفسيّة والاجتماعيّة وكذا مراعاة الموقف.

---

[1]. ينظر علي نعيم جفّال، زياد بن أبيه (بحث في الخطابة الأمويّة)، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990، ص60.

[2]. ينظر المرجع نفسه، ص85.

[3]. ينظر حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، دار الجيل، بيروت، ص337.

[4]. ينظر أبو القاسم محمّد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام، تح: محمّد رضوان الدّاية، دار الثقافة، بيروت، 1966، ص167.

- تلمس مواطن القبول عند المتلقين، فيجب على الخطيب أن يطيل إذا وجدهم نشطين ومتفاعلين، ويختصر إذا وجد منهم فتوراً وملالاً، وهذا التلمس يكون بملاحظة وجوه المتلقين وحركاتهم ومدى تفاعلهم وتجاوبهم مع الخطبة وموضوعها.
- البعد عن التكلّف وجعل أسلوب الخطابة جارياً على السجيّة؛ لأنّ الشخص لا يبدع إلاّ على سجيته، كما أنّ المتلقي يستأنس ويتأثّر بالكلام الذي يصدر من القلب.
- تزويد الخطبة بالحجج والبراهين التي تسند دعوى الخطيب، وهذه الحجج يجب أن تكون خالية من المغالطة والتناقض ومأخوذة من بيئة المتلقي تناسب مداركه العقليّة ومستوياته الفكرية، وتنسجم مع تطلعاته وتوجهاته..
- ترتيب أجزاء النظم (مقدمة / عرض / خاتمة)، المقدمة: تكون مدخلاً للموضوع وإحاطة به وتجعل المتلقي يتلمس الموضوع المقصود وتثير انتباهه، والعرض: يقدم فيه الخطيب مراد المقال ويبسط فيه الموضوع ويشفعه بالحجج والبراهين، أمّا الخاتمة: تكون خاتمة للخطبة ونتيجة يحاول من خلالها الخطيب التأثير في المتلقي[1].
- للّغة أهمية كبيرة في الخطابة، فلا يتصدى للخطابة من لا تتحقق فيه الفصاحة والبلاغة، فلتوظيف اللّغة السليمة، والأسلوب السلس والعبارة العذبة، أثر بالغ في إقناع المتلقي، دون إهمال القوّة والجزالة[2]، مع مراعاة المستويات المعرفية والعلمية للمتلقي، فلا نخاطبه بلغة قد تكون أكثر من مستواه أو غريبة الألفاظ بالنسبة إليه.
- دقّة الأسلوب والمباشرة فيه؛ أمّا اللّف والدوران حول الموضوع دون إصابته فتجعل المتلقي يضجر ويفقد التركيز وينقطع عن السماع.
- إثارة الحماسة لدى المتلقي؛ فالحماسة تجعل المتلقي في نشاط وتركيز دائمين ما يضمن التلقي الجيّد للموضوع والإدراك الحسن للحجج التي ساقها الخطيب، فينخرط في دعواه.
- جعل الصوت مرتفعاً في بعض الأحيان ومنخفضاً في أحيان أخرى بما يتماشى وموضوعات الخطبة، أمّا البقاء على وتيرة واحدة فيورث الملل والفتور والانقطاع عن السماع.

---

[1]. ينظر أحمد محمد الحوفي، فنّ الخطابة، ط05، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص117 وما يليها.

[2]. ينظر محمد طاهر درويش، الخطابة في صدر الإسلام، ج02، دار المعارف، مصر، 1967، ص430.

- التنويع في الحجج والبراهين؛ فهذا التنويع يوحي للمتلقي بصدق دعوى الخطيب، فيضمن هذا الأخير التأثير في المتلقي.

شروط الخطيب:

- حسن القبول لدى المتلقين والسمعة الحسنة؛ يربط في معظم الأحيان الناس بين شخص الخطيب وما يدعو إليه، فلا تستطيع أن تدعو إلى الحرب وأنت جبان أو تدعو إلى التقوى وأنت غير تقيّ، فالمتلقي يستهين بكلام الشخص سيئ السمعة ويرفض حتى الاستماع إليه ولا يتأثّر به.
- قوّة الشخصيّة وفصاحة اللّسان والقدرة على التأثير، كلّها صفات لا غنى عنها في الخطيب وغياب أيّ واحدة منها يجعل عملية التصدي للخطابة غير ممكن.
- الصدق في القول والعمل، فالصدق من السمات الأساس التي يجب توفّرها في أيّ خطيب وفي أيّ موضوع، لأنّ الكذب عند الخطيب يجعل كلامه مجرّد مهاترات بلا معنى، كما أنّ الكذب يفقد الخطيب المصداقية.
- المعرفة بالمباحث البلاغيّة التي تجعله يعبّر عن الشيء الواحد بطرق مختلفة وعلى أوجه متعددة بطريقة مؤثّرة وصورة مقنعة، والمعرفة بالمباحث النحويّة التي تمكّنه من التعبير بلغة سليمة ودقيقة، والمعرفة بموضوع الخطابة الذي يمكّنه من عرض الموضوع من أوجهه المختلفة، إلى جانب الثقافة الواسعة.
- المعرفة بالأدوات الحجاجيّة، التي بها يمكن التأثير على المتلقي وإقناعه، مع العلم أنّ ليس جميع الناس يتأثرون بالحجج نفسها.
- المعرفة بأحوال الناس وأمزجتهم؛ فهذه المعرفة تسهّل على الخطيب اختيار الكلام الذي يناسب كلّ متلقٍ والحجج المناسبة لكلّ شخص مع معرفة الوقت الناسب لتوظيف هذه الحجج والوقت المناسب للكلام أو السكوت.
- اللّطف بالمستمعين والشفقة عليهم؛ فالمتلقي إذا أدرك من الخطيب رأفة به وشفقة عليه تأثر بمضمون الخطاب وانخرط في دعواه، أمّا الشدة والغلظة فلا تفيد في الإقناع.

- وضوح الصوت وجهارته، والحفاظ على مخارج الأصوات وسلامتها؛ فكلّما كان الصوت جهوريا ومخارج الحروف سليمة سهل على المتلقي السماع والإدراك، وسهل على الخطيب التأثير والإقناع.
- الموهبة والفطرة المؤطرة بالممارسة والدربة؛ فليس كلّ الناس يمكنهم التصدي للخطابة فلابد من توفّر كفاءة فطرية عند الخطيب، لكن هذه الكفاءة لابد لها من الإثراء والتحسين بالممارسة والمداومة على العمل.

22. الموعظة:

نمط حواري يقوم على الزجر والتخويف من عمل الشّر والدعوة إلى الخير والتذكير به وبمنافعه، ما يجعل من الموعظة "خطاباً قائماً على إثارة الأهواء في المقام الأوّل"[1]؛ فهي تقوم على الأمر بالمعروف والترغيب فيه، والنهي عن المنكر والترهيب منه، بهدف تليين القلوب، ما يجعلها خطابا أخلاقياً بامتياز[2]، يقوم على ركيزتين أساسيتين هما:

- الترغيب.
- الترهيب.

خصائص الموعظة:

- قيامها على الترغيب والترهيب؛ يكون الترغيب في عمل الخيرات وما يبلّغ المؤمن إلى الجنّة ويكون الترهيب من العاقبة السيئة وما يؤدي إليها من عمل.
- قيامها على النصح والإرشاد؛ حيث يغلب على هذا الخطاب عبارات الترغيب إلى الخير والعمل الصالح والإرشاد إلى ما ينفع الفرد والمجتمع.
- مخاطبتها للقلب والضمير؛ فالعلاقة بين الواعظ والمتلقي قائمة على رابطة معنويّة تتسم بالمحبّة والكلام من القلب إلى القلب ومخاطبة الواعظ لضمير المتلقي.
- على الواعظ أن يكون عالماً بموضوع الموعظة، وعارفا بشروط وآداب الموعظة.

---

[1]. محمد مشبال، في بلاغة الحجاج (نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطاب)، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017، ص290.

[2]. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص398.

- اللّيونة والإحسان للناس والصبر والحلم عليهم؛ فغاية الواعظ أن يلقى قبولاً لدي المتلقين ويليّن قلوبهم ويؤثّر فيهم وفي سلوكاتهم.
- بشاشة الوجه وحسن المظهر؛ فبشاشة الوجه تولّد الانشراح والألفة لدى المتلقي، والمظهر الحسن يُعطي انطباعاً حسناً خاصة لدى العوام.
- مراعاة العقول والنفوس؛ فالناس مختلفون من حيث القدرات والأحوال لذلك على الداعية أن يكون خطابه متماشياً مع هذه المعطيات.
- حفظ اللّسان عن الكلام الفاحش؛ لأنّ مجلس الدعوة يرتبط بالدعوة إلى الرحمة والعمل الصالح ما يتعارض والكلام الفاحش الذي ينفّر الناس.
- ترتيب المواضيع حسب أهميتها؛ فيجعل الواعظ موعظته مركزة على أهم المواضيع ثمّ التدرج إلى الأقلّ أهمية، دون إثقال على المتلقي.
- يكون الواعظ شخصاً حكيماً محباً للخير، ويتحلى بالتقوى وإخلاص النيّة **للّه** تعالى.
- سيطرة الواعظ على مجمل الخطاب، أمّا المتلقي فيكون عادة غير مؤثّرٍ في الخطاب، فيرتبط تداوله على الخطاب من خلال طرح الأسئلة للاستفسار أو التعقيب.

نموذج الموعظة (01):

ورد في كتاب زهر الآداب وثمر الألباب: "قال **الأصمعي**: بلغني أنّ بعض الحكماء كان يقول: إنّي لأعظكم، وإنّي لكثير الذنوب، مُسْرِفٌ على نفسي، غير حامد لها، ولا حاملها على المكروه في طاعة. وقد بلوتها فلم أجد لها شكراً في الرضاء، ولا صبراً على البلوى. ولو أنّ أحداً لا يعظ أخاه حتى يحكم أمرَه لَتُرِك الأمر... ولكن محادثة الإخوان حياة القلوب وجلاء النفوس، وتذكيرٌ من النسيان، واعلموا أنّ الدنيا سرورها أحزان، وإقبالها إدبار، وآخر حياتها الموت، فكم من مستقبل يوماً لا يستكمله، ومنتظراً غداً لا يبلغه؟ ولو تنظرون الأجل ومسيره لأبغضتُم الأمل وغُرورَه"[1].

[1]. أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج04، ص232.

أركان الموعظة (01):

طرفا الموعظة: تمثّل الطرفان في هذه الموعظة في الحكيم، الذي يظهر من خلال الموعظة صاحب تجربة وخبرة في الحياة، أمّا المتلقي فلا يظهر له ذكراً في متن الموعظة.

خطاب الموعظة: جاء خطاب الموعظه في غاية اللّيونة؛ حيث عبّر الحكيم عن دعواه بعبارات فيها رقّة ومحبّة لمن تتوجّه إليهم الموعظة.

موضوع الموعظة: ارتبط موضوع الموعظة بالتذكير بقيمة الإخوان، وزوال الدنيا ومآلها.

نموذج الموعظة (02):

ورد في كتاب زهر الآداب وثمر الألباب "جمع **عبد الملك** أهله وولده فقال: يا بني أميّة، ابذُلوا نداكم، وكفوا أذاكم، وأجملوا إذا طلبتم، واغفروا إذا قدرتم، ولا تُلْحِفوا إذا سألتم، ولا تبخلوا إذا سُئلتم؛ فإنّ العفو بعد القدرة، والثناء بعد الخبرة، وخير المال ما أفاد حمداً ونَفى ذماً"[1].

أركان الموعظة (02):

طرفا الموعظة: تمثل الطرفان في هذه الموعظة في: الواعظ **عبد الملك** والمتلقي أبناؤه وأهله.

خطاب الموعظة: تراوح خطاب هذه الموعظة بين الأوامر والنواهي؛ فارتبطت الأوامر بالدعوة إلى المعروف، وارتبطت النواهي بذم الأخلاق السيئة.

موضوع الموعظة: شملت الموعظة على عرض مجموعة من القيم الحميدة التي دعا **عبد الملك** أبناءه إلى التحلي بها.

نموذج الموعظة (03):

ورد عن **الجاحظ** قال: "قال بعض الأعراب: إنّ الموت ليقتحم على بني آدم كإقتحام الشيب على الشباب؛ ومن عرف الدنيا لم يفرح بها فهو خائف، ولم يحزن فيها على بلوى؛ ولا طالبَ أغشم من الموت، ومن عطف عليه اللّيل والنهار أردَياه، ومن وكّل به الموت أفناه"[2].

---

[1]. المصدر السابق، ص232.

[2]. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والأضداد، تح: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008، ص159.

أركان الموعظة (03):

طرفا الموعظة: تمثل الواعظ في هذه الموعظة في الأعرابيّ، أمّا المتلقي فلم يحدد في المتن.

خطاب الموعظة: يتميّز خطاب الموعظة بفصاحة اللّغة وبلاغة العبارة، وما يميّز هذه الموعظة أنّها لا ترتبط بالأوامر والنواهي إنّما عرض الأعرابي لأحوال الدنيا وأحوال الناس منها.

موضوع الموعظة: ارتبط موضوع الموعظة بالدنيا وأحوالها ومآلها؛ فالإنسان مهما عاش وطال عمره فإنّه يسير إلى وجهة محتومة هي الموت.

23. الوصايا:

حوار يدور بين رجل كبير في السنّ صاحب تجربة في الحياة، وأشخاص يريدون الاستفادة من هذه الخبرة وعادة ما يكون هؤلاء الأشخاص من أفراد العائلة كالأبناء أو الأقرباء، فيظهر صاحب الوصيّة مهيمناً على الخطاب بحكم تجربته وخبرته التي اكتسبها من حياته وتجربته والتي يريد أن ينقلها إلى غيره، أمّا الطرف الآخر من الحوار فلا يظهر تدخله في الحوار إلاّ قليلاً على شكل سؤالٍ أو ما شابه. وتأتي الوصيّة خطاباً نثرياً أو شعرياً أو مختلطاً[1]. وتميّزت الوصيّة في التراث العربي بطابعها الجمالي والفني؛ فهي تأتي بلغة فصيحة وتوظف صوراً بلاغية متقنة النسج وتعبّر عن معاني راقية.

تهدف الوصيّة إلى تحقيق عملية الإقناع والتأثير في المتلقي من خلال توظيف مجموعة من الحجج التي لها قابلية في نفس المتلقي؛ فصاحب الوصيّة عالم بنفسية من يتوجه بالوصيّة إليهم ومدرك لطبيعة الحجج التي تلائمهم.

خصائص الوصيّة:

- صدورها عن شخص صاحب تجربة وخبرة بالحياة؛ فالانسان الذي يعيش فترة طويلة من الزمن يكون أكثر تجربة من غيره، كما أنّ الذي عاش أحداثاً وتجارب يكون عقله أكثر رجاحة، كلّ هذه التجربة والخبرة سينقلها إلى غيره عبر خطاب منسجم هو الوصيّة.

[1]. ينظر عبد الفَضيل أدروي، بلاغة الوصيّة (وصيّة علي بن أبي طالب إلى ولده الحسن أنموذجاً)، مقال ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: بلاغة النصّ التراثي (مقاربة بلاغيّة حجاجيّة)، إشراف: محمد مشبال، ط01، دار العين للنشر، القاهرة، 2013، ص119.

- عدم ظهور التفاعل الخطابي بين طرفي الحوار بشكل جليّ؛ فصاحب الوصيّة بما لديه من خبرة وتجربة سيهيمن على الخطاب، أمّا المتلقي فيكون تدخله ثانوياً ومرتبطا بما يصدر عن صاحب الوصيّة.
- وجود علاقة تقارب بين الموصي والموصى له، إمّا بصلة رحم أو صداقة؛ ففي غالب الحالات يكون المتلقي على قرابة مع صاحب الوصيّة أن تكون الوصيّة موجّهة للأبناء.
- يقوم خطاب الوصيّة على النصح والإرشاد؛ فالذي يتوجّه بالوصيّة يكون شخصاً محباً لمن يوصيهم ومشفقاً عليهم ما يجعل خطابه يدور حول النصح إلى الخير والنهي عن المنكر.
- يأتي خطاب الوصيّة في مجمله على شكل أوامر ونواه؛ فالمُوصِي يأمر المُصَى له بأوامر أو ينهاه عن نواه بغرض تقويم سلوكه، فتكون هذه الأوامر والنواهي منهجاً يسير عليه الموصَى له.
- بروز الأنا التي يمثلها الموصِي؛ فخطاب الوصيّة في مجمله يدور حول ذات المُوصِي وتجربته "فالموصي يوزّع عديداً من الملفوظات صراحة وضمنياً، تشكّل مجتمعة صورة عن ذاته"[1].

شروط الموصِي: امتلاك القدرة والكفاءة على الوصيّة ليستا متاحة لجميع الناس؛ فليس كلّ شخص قادر على جمع الناس وعرض وصيّته؛ إنّما على صاحب الوصيّة أن تتوفّر فيه مجموعة من الشروط، منها:

- فصاحة اللّسان، حتي يكون كلامه معقولاً ومفهوماً، وبلاغة القول حتى يجد كلامه قبولاً لدي المتلقي.
- رجاحة العقل؛ فلا يتصدى للوصيّة إلاّ من يتميّز بالنباهة والفطنة حتى يكون قادراً على صياغة القواعد المفيدة والقيم الصحيحة.
- القيمة المعنويّة بين عشيرتة وقبيلته؛ فغالباً ما يكون صاحب الوصيّة شخصاً له قيمة معنويّة بين أهله ومشهوداً له بالصلاح والاستقامة وحسن الخلق.

[1]. عبد الفَضيل أدروي، بلاغة الوصيّة (وصيّة علي بن أبي طالب إلى ولده الحسن أنموذجاً)، ص124.

- المعرفة الواسعة والتجربة في الحياة؛ فمن ليس لديه تجربة في الحياة لا يملك ما يقدمه أو يوصي به، وكلّما كانت التجربة أوسع كانت الوصية أحسن.

نموذج الوصيّة 01:

قال **قيس بن عاصم المنقري** يوصي أبناءه: "يا بني خذوا عنّي فلا أحد أنصح لكم منّي؛ إذا دفنتموني فانصرفوا إلى رحالكم فسوّدوا أكبركم فإنّ القوم إذا سوّدوا أكبرهم خلفوا أباهم، وإذا سوّدوا أصغرهم ازدرى ذلك بهم في أكفائهم؛ وإياكم ومعصيّة اللّه وقطيعة الرحم، وتمسكوا بطاعة أمرائكم فإنّهم من رفعوا ارتفع، ومن وضعوا اتضع، وعليكم بهذا المال فأصلحوه فإنّه منبهة للكريم، وجُنَّةٌ لعرض اللّئيم، وإياكم والمسألة فإنّها آخر كسب الرجل وأن أحداً لم يسأل إلاّ ترك الكسب. وإياكم والنّياحة فإنّي سمعت **رسول الله** – صلى الله تعالى عليه وسلّم– ينهى عنها، وادفنوني في ثيابي التي كنت أصلي فيها وأصوم، ولا يعلم **بكر بن وائل** بمدفني، فقد كانت بيني وبينهم مُشاحنات في الجاهليّة والإسلام، وأخاف أن يدخلوا عليكم بي عاراً، وخذوا عني ثلاث خصال: إياكم وكلّ عرق لئيم أن تلابسوه فإنّه إن يسرركم اليوم يسؤكم غداً، واكظموا الغيظ، واحذروا بني أعداء آبائكم فإنّهم على منهاج آبائهم! ثم قال:

أحيا الضغائن آباءٌ لنا سلفوا فلن تبيد وللآباء أبناء"[1].

بناء الوصيّة (01):

الموصِي: صاحب الوصيّة في هذا الأنموذج هو: **قيس بن عاصم المنقري**، يظهر من سياق الوصيّة أنّه على فراش الموت يوصي أبناءه وصيّة مودّعٍ.

الموصَى له: توجه صاحب الوصيّة في بهذا الخطاب إلى أبنائه، الذين سيكونون خلفاً له في كلّ شيء في الدنيا، حتى في عداواته.

خطاب الوصيّة: جاءت الوصيّة بلغة جميلة وفصيحة، وعبارات بليغة، تنقسم هذه الوصيّة إلى:

الاستهلال: تمثل في قوله: "يا بنيّ خذوا عنّي فلا أحد أنصح لكم منّي".

المتن: جاء المتن بمثابة نصائح على شكل أوامر ونواهٍ.

[1]. الألوسي، بلوغ الأرب، ج03، ص184.

متن الوصيّة: أوصى **قيس بن عاصم** أبناءه بمجموعة من الوصايا، التي يجب أن توضع كقواعد يسيرون عليها. من هذه الوصايا ما جاء على شكل أوامر ومنها ما جاء على شكل نواهٍ.

الأوامر: جعلُ الأكبر سناً سيّداً على القوم، وطاعة أولياء الأمور، والحفاظ على صلة الرحم، وإصلاح المال، وكظم الغيض، والحذر من آبناء أعداء آبائهم.

النواهي: نهاهم عن المسألة، ومعصية **الله** تعالى، والنياحة على الميّت، وعن كلّ عرق لئيم، ولا يعلم **بكر بن وائل** بمدفنه.

نموذج الوصيّة 02:

دعا **عمر بن عبد العزيز** بنيه عندما حضره الموت، وكانوا اثنى عشرة، فلما رآهم دمعت عيناه وقال: "يا بنيّ، بأبي لن أتركهم فقراء! فقال له **مَسْلَمَةُ بن عبد الملك:** وما يمنعك أن تُغنيهم؟ فوالله لا يرد ذلك بعدك أحد! فقال له: يا **مسلمة،** ما كنت تَحَرَّيْتُ فيه في الدنيا، أفأصلى به في الآخرة؟ بَنِيَّ رجلان: إما طائع وإما عاص، فإن يكن طائعاً فالله يرزقه من حيث لا يحتسب، وإن يكن عاصياً فلست أعين على عصيانه. ثم قال لهم: يا بَنِيَّ، أترضونَ أن تكونوا أغنياء في الدنيا ويدخُل أبوكم النار على ذلك في الآخرة غداً؟ قالوا: لا! قال لهم: أرجو ألا تلقوا امرءاً إلاّ وهو محب فيكم لأنّه ما ناله بِشَرّ، اذهبوا عصمكم **الله،** رزقكم **الله،** لا أفقركم **الله.** فلم ير أحد من ذريته وهو فقير قطُّ"[1].

الموصِي: صاحب الوصيّة هو **عمر بن عبد العزيز،** هو أحد الخلفاء المشهود لهم بالعدل والصدق والرحمة، وغيرها من الصفات التي يندر وجودها عند غيره من الخلفاء.

الموصَى له: توجه **عمر بن عبد العرزيز** بالوصيّة لأبنائه، وهي عادة درج عليها العرب بأن يوصي الرجل بنيه وأهله إذا شعر بدنوّ أجله.

خطاب الوصيّة: جاء خطاب الوصيّة بلغة بسيطة ومباشرة.

متن الوصيّة: ركز **عمر بن عبد العزيز** في وصيّته على الآخرة.

[1]. أبو القاسم محمد بن أبي العلاء بن سماك المالقي الغرناطي، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، تح: محمود علي مكي، مجلّة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الحادي والعشرون(1982/1981)، وزارة التعليم العالي، مصر، ص64.

سابعاً. أنماط الحوار الكتابيّة: يكون الحوار في هذه الأنماط غير مباشر؛ حيث لا يلتقي فيه المتحاوران، إنّما يتداولان الخطاب كتابة.

فيدخل في مُسمى الحوار كلّ خطاب يقوم على التداول منطوقاً كان أو مكتوباً، فقد يكون مناقشة بين طرفين أو أكثر وقد يكون تعقيباً بعد حين على صفحات الجرائد"[1] أو غيرها من وسائط الاتصال التي تتيح فرصة للرّد أو التعليق على الرأي الآخر.

24. الرسائل:

فن نثري كتابي يتداوله طرفان أو مجموعة من الأطراف حول موضوعٍ ما، وتنقسم الرسائل إلى ثلاثة أنواع هي:

الرسائل الديوانية: يكون تبادل الرسائل الديوانية بين الدوايين والخلفاء والوزراء العاملين، ويرتبط موضوعها بتسيير شؤون الدولة والرعيّة وما يرتبط بهما، وتهدف إلى تنظيم شؤون الدولة، فيغلب عليها الطابع الإداري، واللّغة المباشرة والدقيقة.

الرسائل الإخوانية: يكون تبادل الرسائل الإخوانية بين الأصدقاء والأصحاب، ويرتبط موضوعها بالتعبير عن المحبة والصداقة والعتاب، وتهدف إلى ربط صلة الرحم والصداقة، فيغلب عليها الطابع العاطفي، واللّغة الموحية والمعبّرة.

الرسائل الأدبيّة: وهي الرسائل التي يبدعها الأدباء، وهي ذات مقاصد فنيّة وجماليّة، وتتميّز بلغتها الراقية؛ فيغلب عليها الطابع الإبداعي.

يرى بعض الباحثين أنّ الحوارات المكتوبة أكثر تأثيراً من الحوارات الشفويّة؛ لأنّ "الالتزامات المكتوبة ذات فعالية كبرى، كما أنّها تتطلب عملاً يزيد على ما تتطلبه الالتزامات اللّفظيّة"[2].

خصائص فن الرسائل:

- جمال الأسلوب؛ فيغلب على الرسائل الأسلوب الفني والعبارات المختارة بعناية.

---

[1]. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، ص09.

[2]. روبرت شيالديني، التأثير (وسائل الإقناع)، تر: سعد جلال، ط01، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988، ص94.

- إيجاز العبارة؛ حيث يسعى كاتب الرسالة إلى الايجاز في عرض معانيه فالرسالة لا تتحمّل البسط الذي يتحمّله العرض الشفوي.
- الإكثار من المحسنات البديعيّة خاصة السجع والجناس؛ حتى تكتسي الرسالة طابعاً جماليا يحقق لها التأثير في المتلقي.
- دقّة الوصف، ووضوح الدلالة؛ وهما صفتان أساسيتان لتحقيق التأثير في المتلقي وإقناعه.
- الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبويّة والأشعار؛ وهي جميعها من الحجج التي لها تأثير كبير على المتلقي.
- تضمين الأمثال؛ فالمثل بما لديه من قدرة إقناعيّة يعمد كثير من كتاب الرسائل إلى توظيفه لتحقيق التأثير.
- التقديم بحمد **الله** تعالى والثناء عليه، والصلاة على **النبي** –عليه الصلاة والسلام– والختم بآية يحسن الختام بها.
- تخصيص رجال الدولة والوجهاء بنعوت خاصة بهم؛ وهي النعوت الرسمية التي لا تستغني عنها الرسائل ذات الطابع الديواني.

نماذج الرسائل:

الرسالة الديوانية:

كان **عنبسة بن إسحاق** عاملا على الرّقة في زمن **المأمون**، وكتب إلى الأخير يصف له خروج الأعراب بناحية سنجار وما قاموا به من فساد، قال: "يا أمير المؤمنين، قد قطع سُبُلَ المجتازين، من المسلمين والمعاهدين، نفر من شُذّاذ الأعراب الذين لا يرقبون في مؤمن إلاًّ ولا ذِمَّة، ولا يخافون من **الله** حدّا ولا عقوبة، ولولا ثقتي بسيف أمير المؤمنين وحَصْده هذه الطائفة، وبلوغه في أعداء **الله** ما يردع قاصيهم ودانيهم، لأذَّنْتُ بالاستنجاد عليهم، ولابْتَعَثْتُ الخيلَ إليهم، وأمير المؤمنين مُعان في أموره بالتأييد والنصر إن شاء **الله**.

فكتب إليه **المأمون**:

أَسْمَعْتَ غيرَ كَهامِ السمعِ والبصرِ لا يَقطَعُ السيفُ إلاَّ في يَدِ الحذرِ

سَيُصبحُ القومُ من سيفي وضارِبِهِ مثل الهشيم ذَرَتْهُ الريحُ بالمَطَرِ"[1].

فلمّا أرسل **عنبسة** بهذين البيتين لم يبق من الأعراب في ذلك المكان إلاّ اثنان.

25. التوقيعات:

نمط حواري كتابي يقوم على الإيجاز والاختصار، فلا يتجاوز متنه السطر أو السطرين، وفي بعض الحالات لا يتجاوز التوقيع الحرف. أورد **الكلاعي** في هذا السياق رواية طريفة جاء فيها: "حكى **أبو منصور** عن **النصر العُتبي** قال: كتب بعض خدم **الصاحب** إليه رقعة فوقّع فيها، فلمّا رُدّت إليه لم ير فيها توقيعاً. وقد تواترت الأخبار بوقوع التوقيع فيها. فعرضها على **أبي العباس الضبيّ**، فما زال يتصفحها حتى عثر بالتوقيع، وهو ألف واحدة، وكان في الرقعة: (فإنّ رأى مولانا أن يُنعم بذلك فعل)، فأثبت **الصاحب** أمام (فعل) ألفاً يعني (أَفعل)"[2].

يتسم هذا النمط بالتداول على الخطاب[3] كتابةً؛ حيث يوقّع أحدهم والآخر يردّ على التوقيع في الصحيفة نفسها، وكان هذا النمط من الحوار متداولاً بين الملوك وخدامهم من ولاّة وغيرهم.

نموذج التوقيع:

كان **المهلبي** قبل الاتصال بالسلطان، فقيراً وضعيفاً يعاني الضنك والجوع والأسقام، وكان في أحد الأيام على سفر مع أحد أصحابه، وهو على هذه الحال واشتهى اللّحم ولم يكن لديه مال لذلك، فقال:

ألا موت يباع فأشتريه فهذا العيش ما لا خير فيه

إذا أبصرت قبراً من بعيد وددت لو أنني ممّا يليه

ألا رحم المهيمن نفس حرٍّ تصدق بالوفاة على أخيه

فاشترى له صاحبه بدرهم بعض ما يسدّ رمقه، وحفظ هذا الصاحب تلك الأبيات، وبعد مرور الأيام وتبدل الأحوال صار **المهلبي** إلى درجة تفوق الوزارة، أمّا ذلك الصاحب فضاقت به سبل العيش وساءت حالته، فوقّع إلى **المهلبيّ** علّه يكرمه، قال:

ألا قل للوزير فدته نفسي مقال مذكّر ما قد نسيه

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج04، ص164.

[2]. أبو القاسم محمّد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام، ص161.

[3]. ينظر المصدر نفسه، ص160.

أتذكر إذ تقول لضنك عيش ألا موت يباع فأشتريه

لمّا قرأ **المهلبي** تلك الأبيات تذكّر صاحبه وسبقه إلى الخير معه، وتذكر ما كان بينهما من ألفة وصداقة، وهزّه الحنين لما مضى من الزمان، فأمر له بمال عاجل قوامه سبع مئة درهم، ووقّع على الرقعة ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل **الله** كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مئة حبّة و**الله** يضاعف لمن يشاء﴾ (سورة البقرة /الآية261)، وأمر له بعمل يرتزق به[1].

خصائص التوقيع:

- الإيجاز؛ حيث يتميّز التوقيع بالإيجاز الشديد فقد يأتي التوقيع في بيت شعر أو جملة، كما قد يكون الرد عليه في حرف.
- جمال العبارة؛ والغاية من سعي الموقّع إلى اختيار أجمل العبارات هي التأثير في المتلقي وجعله يتأثر وينخرط في دعواه.
- التكثيف الدلالي؛ فالمحافظة على سمة الإيجاز تستلزم أن يُكثّف الموقّع في الدلالة ويُعبّر عن معاني كثيرة بكلام قليل.

ثامناً. تداخل أنماط الحوار:

قد تتداخل المصطلحات سابقة الذكر أثناء الحوار، إذا لم يراع الطرفان شروط النمط الذي يتحاوران في إطاره، "يعني هذا أننا لا نتوفر على ضمانات تحول دون أن يشمل حوار ما على مختلف هذه المفاهيم في الوقت نفسه. بحيث يبدأ الطرفان متناظرين طالبين الحق، لكن أحدهما يتعصب لموقفه ويعاند خصمه مع سعيه إلى إلزامه برأيه، فتنقلب المناظرة مجادلة فمنازعة، بل يمكن أن يفضي به تعصبه لرأيه إلى أن ينقلب الجدل مكابرة"[2]. والحد الفاصل بين أنماط الحوار يكون رفيعا جدا في بعض الأحيان ممّا يعسّر عملية الفصل بينها، مع العلم أنّ النفس البشرية تميل إلى المراوغة إذا تعلق الأمر بمصلحة صاحبها، فيسعى الفرد جاهدا إلى إظهار الحق إلى جانبه.

---

[1]. ينظر المصدر السابق، ص163/162.

[2]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص19.

كما تجدر الإشارة إلى تداخل بعض أنماط الحوار واشتراك بعضها في سمات بعضٍ، واختلاف تصنيفات الباحثين، فمنهم من يصنفها على أساس الشكل، ومنهم من يصنفها على أساس المضمون، إلى جانب تهاون بعض الباحثين في التعامل مع المصطلح، فيطلقون على الجدال اسم المناظرة ويطلقون على المثاقفة اسم المناقشة...إلخ، ويخلطون بين المصطلحات خلطا كبيراً يؤثر على القارئ، ومنهم من ذهب لأبعد من ذلك فَدَرَسَ المنافرة وفق منهج المناظرة وعلى أنّها كذلك والفرق بينهما كبير، خاصة وأنّ المناظرة تقوم على الركن الأخلاقي وهو أهم ركن فيها، على عكس المنافرة التي لا تلتزم بهذا الشرط وإنّما تقوم على تعييب الخصم والقدح فيه، إلى جانب أركان أخرى تفرق بينهما.

الفصل الثاني:
أنماط الحِجاج والمغالطة في التراث العربي

المبحث الأوّل: أنماط الحجاج في التراث العربي.

المبحث الثاني: أنماط المغالطة في التراث العربي.

المبحث الأوّل: أنماط الحجاج في التراث العربي:

شكلت الحجّة عصب الحوار في التراث العربي باعتبارها "المكوّن الآخر من مكونات الخطاب الحجاجيّ، أي هي البنية الرئيسية الأخرى"[1]، ولا يخلو حوار من حجّة تسهم في تنامي النصّ أو إسناد أطروحة المرسل.

لكن على المُحاور أن يأخذ بعين الاعتبار نقطة مهمة تتمثل في جعل المتلقي يتفاعل مع الخطاب الذي هو بصدده، و"على المحاجج بدلاً من التلاعب أن يسعى لجعل مخاطبيه في أقوى حالات إرهافهم وانتباههم، لأنّ الحجاج خاصة والإلقاء بصفة عامة يُجابهان عدوّين قاتلين هما: عدم الانتباه والنسيان"[2]، وهما آفتان تجعلان التأثير في المتلقي غير ممكن، ولكي يتجاوز المُحاور هاتين الآفتين لابد عليه أن يأخذ بالأسباب التي تجعل المتلقي في تركيز وانتباه، وعلى رأس هذه الأسباب إشراك الطرف الآخر في الحوار بصفة فعلية وجعله يتفاعل ويتداول على الكلام، والتحاور معه بما يلائمه من خطاب مع توفير الشروط المناسبة للحوار.

أولاً. مفهوم الحجاج:

يُعرّفه **طه عبد الرحمن:** "وحَدُّ الحجاج أنّه فعالية تداولية جدلية، فهو **تداولي** لأنّ طابعه الفكري **مقامي** و**إجماعي**، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجَّهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً **جدلي** لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[3]، وعليه تكون غاية الحجاج جعل المتلقي ينخرط في رأي المُحاجج، وجعل المُخاطَبُ (المتلقي) أكثر من ذلك يَفْهَمُ معاني غير تلك التي نطق بها المُخاَطِبُ (المرسل)، تأسيساً على المعطيات المتربطة بالمجال التداولي المشترك بين الطرفين[4].

يُعرفه **كريستيان بلانتان** "الحجاج مجموعة من التقنيات (الواعية وغير الواعية) التي تعطي مشروعيّة لمعتقدات وسلوكات، وهو يروم أن يؤثّر في معتقدات من يستهدف سلوكاتهم

---

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيمية (مقاربة تداوليّة)، ص264.

[2]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة العربة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص124.

[3]. طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65.

[4]. ينظر المرجع نفسه، ص65.

(الواعيّة أو غير الواعيّة) أو يغيّرها أو يدعمها"[1]، فالتقنيات الحجاجية منها ما يُوظفها صاحبها وهو مدركٌ أنّها حجّة ومنها ما يوظفه بطريقة لا واعيّة لكنها تحقق التأثير والإقناع، وبعد تحقق الإقناع حول المسألة أو الدعوى التي يدافع عنها المُحاجج سيتحقق التوافق بين الأطراف حول المسألة لأنّ "غاية النشاط الحجاجيّ هو إقامة إجماع وفسخ اختلافات الآراء. فالتنافر علامة النقص والخطإ. والحجاج وسيلة لإدماج الانشقاق بإزاء رأي من الآراء"[2]، أمّا المُحاجج الذي لم يحقق التوافق وبقي الإختلاف والشقاق حول المسألة الذي يحاول إثباتها فعليه أن يعيد النظر في الحجج التي وظفها ويقدّم حججاً أكثر إقناعاً وملاءمة للمتلقي والسياق الذي يُحاجج فيه.

يعرّفه **أبو بكر العزاوي:** "الحجاج أو المحاجة هو تقديم مجموعة من الحجج والأدلة التي تؤدي إلى نتيجة معينة، والتي يكون القصد منها التأثير في الآخر أو إقناعه أو تغيير آرائه ومواقفه بخصوص موضوع ما"[3]، فغاية الحجاج هي جعل شخص ما ينخرط في دعوى ما أو يغيّر موقفه اتجاه مسألة ما.

من خلال النظر في هذه التعريفات وأخرى قدّمها العلماء في مختلف العصور ومن مختلف المجتمعات والثقافات، نجد أنّها تتوافق في تحديد مفهوم الحجاج؛ حيث نجد أنّ الحجاج حقق الإجماع من ناحية ضبط المفهوم رغم أننا نادرا ما نجد توافقاً بين العلماء في تحديد مفهومٍ ما.

وقد أجمعوا أنّ الحجاج هو عملية تقديم الحجج والبراهين، بهدف التأثير أو إقناع شخص ما بالانخراط في دعوى ما أو على النقيض جعله يغيّر رأيه اتجاه دعوى كان يتبناها.

ثانياً. مراتب الحُجج:

صَنَّف العلماء الحُجج إلى مراتب حسب قوّتها وفاعليتها وطبيعتها؛ فمنها الحُجج التي تفيد اليقين وهي الحُجج البرهانية ومنها ما دون ذلك، فإن كانت ملزمة للطرف الآخر فهي حُجّة جدلية أمّا إن لم تكن مُلزمةً فهي حجّة خطابية، وتُصنف الحُجج التي تتلاعب بالعواطف على

---

[1]. كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ط02، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا للنشر، تونس، 2010، ص44.

[2]. المرجع نفسه، ص 35.

[3]. أبو بكر العزاوي، من المنطق إلى الحِجاج، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016، ص23.

أنّها حُجج شعريّة، أمّا الحُجج التي تُبنى على الكذب والتلبيس فهي حُججٌ مُغالطة، فالحُجج لا تمتلك القدرة نفسها على الإقناع والتأثير في المتلقي، ومن العلماء الذي صنفوا الحُجج حسب مراتبها **عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني** الذي صنفها كالآتي:

01. الحجّة البرهانيّة:

تقوم على مقدمات صادقة وواضحة مقبولة عند كلّ الناس ولا يستطيع أن يرفضها أحد؛ لأنّها تدخل فيما يتفق عليه الفكر البشري، "هي الحجّة التي تفيد اليقين، وتتألف في القياس من مقدمات يقينيّة على هيئة تفيد نتيجة يقينية، واليقين فيها مساوٍ لليقين في المقدمات"[1]، ما يجعلها في أعلى مراتب الحجاج وأكثرها مصداقية وإقناعاً.

تتميّز الحجّة البرهانيّة بمجموعة من الصفات منها[2]:

- خلوّها من أيِّ شكل من أشكال الالتباس.
- نتائجها كلّية وثابتة؛ "والسبب في ذلك أنّ مقدمات البرهان هي كليّة"[3].
- طابعها الصوري؛ حيث يمكن ردّها إلى جملة من الصور.
- إفادتها القطع واليقين ونتائجها لا تقبل الاحتمال والتردّد؛ حيث يقول **ابن رشد:** "والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم شيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود"[4].
- استقلاليتها، فلا تتعلق بالمجال الذي تُستعمل فيه، وورودها يكون مُستقلاً عن باقي الحُجج الواردة في الخطاب[5].

---

[1]. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ج02، ص298.

[2]. ينظر طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص138/137.

[3]. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تح: جيرار جهامي، ج02، منشورات الجامعة اللّبنانيّة، قسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة، بيروت، 1982، ص392.

[4]. المصدر نفسه، ص373.

[5]. ينظر طه عبد الرحمن، مسألة الدليل، مجلّة المناظرة، العدد 03، الرباط، 1990، ص98.

02. الحُجَّة الجدليّة:

تأتي الحُجّة الجدلية في المرتبة الثانية من حيث القوّة والتأثير، فهي ليست يقينية لكنها مقاربة من ذلك ومقدماتها يُسلّم الجمهور بصدقها، و"هي الحُجج المؤلفة من مقدمات مشهورة، تعتقد الجماهير بمضمونها اعتقاداً مقارباً لليقين، فلا يشعر الذهن لأول النظر بأن نقيضه ممكن، أو المؤلفة من مقدمات يُسلِّم بها المخاطب، ولكن هذه المقدمات لا ترقى في حقيقة حالها إلى مرتبة اليقين التام"[1].

03. الحُجّة الخطابية:

تأتي في هذه المرتبة الحُججُ التي تكون مقبولة لكنها غير ملزمة؛ فهي ليست يقينية كما أنّها لا تقترب من اليقين، و"هي الحُجة التي لا تُلزم الطرف الآخر بالأخذ بها، ولكنها تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، أو هي تعتمد على مقدّمات ظنيّة، وسواء سلّم بها المُخاطَب أم لم يسلّم، وسواء أفادته ظناً راجحاً أو لم تفد، لكنها من وجهة نظر المستدل بها تفيد ظناً راجحاً[2].

04. الحجّة الشعرية:

يندرج في هذه المرتبة الحُجج التي تتوجه لمشاعر المُخاطَب، وتهدف إلى التأثير فيه من خلال إثارة العواطف والانفعالات، من ثمّ دفعه إلى تبني دعوى المُخاطِب، و"هي الحجّة التي لا تشترط فيها أن تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، بل قد تعتمد على مقدمات وهميّة، وصور كاذبة لا تخفى على المُخَاطَب، إلاّ أنّها تشتمل على ما يتلاعب بمشاعر المُخَاطَب النفسيّة، فيتأثّر بها ويستجيب لمضمونها وقد يكون عالماً فكرياً بعدم صحّتها"[3].

هجا **الحطيئةُ الزبرقانَ بن بدر**، فحبسه **عمر بن الخطاب** –رضي الله عنه– جزاء ذلك، ما جعل **الحُطيئة** ينظم شعرا يستعطف فيه **ابن الخطاب**، ويطلب من خلاله الرحمة والرأفة به، ولما قرأها **ابن الخطاب** رقّ وعفا عنه، وأخذ منه عهداً ألاّ يهجوَ رجلاً مسلماً. يقول **الحطيئة:**

ماذا أقول لأفراخ بذي مرخ زُغب الحواصل لا ماء ولا شجر

ألقيت كاسِبَهم في قعر مُظْلِمَةٍ فاغفرْ عليك سلام الله ياعمر

---

[1]. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ج02، ص299.

[2]. المرجع نفسه ص300.

[3]. المرجع نفسه، ص302.

أنت الإمام الذي من بعد صاحبِه ألقى إليك مقاليد النُهى البشر

ما آثرُوك بها إذا قدّموك لها لكن لأنفسِهم كانت بها الإثر[1]

05. الحجّة الباطلة (المُغالطة):

هي الحجّة القائمة على المُغالطة والكذب، وتقوم على الإخلال بقواعد المنطق، والتمويه في عرض المقدمات والنتائج[2]، "إنّ السفسطة استدلالٌ ليس صحيحاً إلاّ ظاهرياً، سبيله أن يجلب التأييد موهماً بمنطقيته، يمكن أن تعين كذلك على شرعنته المصالح وحب الذات والأهواء"[3]. وسنوضح ذلك في المبحث الخاص بالمغالطة في الحجاج.

ثالثاً. أنماط الحجاج:

أ. الحجج الجاهزة:

1. النصوص الدينية:

شكلت النصوص الدينية سندا قويا لكلّ محاور في التراث العربي الإسلامي لما لها من سلطة معنوية وقوّة في نفوس المتلقين؛ فالمسلم مؤمن بصحة الأحكام الصادرة عن النصوص الدينية أو الأحكام المرفقة بها، بحكم أنّها نصوص صادرة عن **الله** تعالى، فهي تتميّز بالقداسة ومعصومة من الطعن ولا تقبل النقد[4]، وقد شاع توظيف النصوص الدينية –آيات قرآنية وأحاديث نبوية– في مختلف المناسبات بهدف الإقناع.

القرآن الكريم:

مدحت العرب الخطباء والمتكلمين الذين يوظفون الآيات في كلامهم، وحثّت المتعلمين على ذلك، وفقد أورد **الجاحظ** قصّة في هذا السياق، يقول: "قال **الهيثم بن عديّ**: قال **عِمران بن الخطاب حِطّان**: إنّ أوّلَ خطبةٍ خطبتُها، عند **زياد** –أو عند **ابن زياد**– فأُعجبَ بها النّاس، وشهدها عَمّي وأبي. ثم إنّي مررتُ ببعض المجالس، فسمعتُ رجلاً يقولُ لبعضهم: هذا الفتى

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج06، ص144.

[2]. ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ج02، ص304.

[3]. أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017، ص128.

[4]. ينظر أحمد علواني، الحجاج عند الطفيليين، ص89.

أخطَبُ العربِ لو كان في خطبته شيءٌ من القرآن"[1]. يوضح هذا النص الذي أورده **الجاحظ** في كتابه البيان والتبيين قيمة ودور النصوص القرآنية في خطب العرب، حيث عُدَّ غيابها في الخطبة انتقاصا من قيمتها.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "دخل **الزهري** على **الوليد بن عبد الملك**، فقال له: ما حديث يحدّثنا به أهل الشام؟ قال: وما هو يا أمير المؤنين؟ قال يحدثوننا أنّ اللّه إذا استرعى عبداً رعيّةً كتب له الحسنات ولم يكتب له السيّئات. قال باطل يا أمير المؤمنين، أنبيّ خليفةٌ أكرم على اللّه أم خليفة غير نبيّ؟ قال بل نبيّ خليفة. قال: فإن **اللّه** يقول لنبيّه **داود:** ﴿يا داود إناّ جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين النّاس بالحقّ ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل اللّه، إنّ الذي يضلّون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ (سورة ص، الآية 17)، فهذا وعيد يا أمير المؤمنين لنبيّ خليفة؛ فما ظنك بخليفة غير نبيّ؟ قال: إنّ الناس ليُغْرُوننا عن ديننا"[2].

أدت الآية التي وظفها **الزهري** دوراً مركزياً في إقناع **الوليد بن عبد الملك**، وتغيير رأيه الذي كان قائماً على اعتقادٍ مفاده أنّ الإنسان إذا ولي على رعيّة كُتبت له الحسنات ولم تُكتب له السيّئات، غير أنّ **الزهريّ** أبطل هذه الدعوى وأثبت دعوى مُخالفة مفادها أنّ الإنسان تُكتب حسناته كما تُكتب سيّئاته مهما كان منصبه ومهما كانت مسؤلياته، وقد أثبت ذلك بتقديم حجّة من القرآن الكريم، وهي آية نزلت في سيّدنا **داود**، تدعوه إلى الإصلاح وتذكره بعذاب المُفسدين، مع العلم أنّ سيّدنا **داود** نبيّ وخليفة أمّا **الوليد بن عبد الملك** خليفة غير نبيّ.

مثال 02: "**أبو حاتم** عن **الأصمعي** قال: دخل أعرابي على **هشام بن عبد الملك** فقال له: عظني يا أعرابي. فقال: كفى بالقرآن واعظاً، أعوذ باللّه السميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم اللّه الرحمن الرحيم ﴿ويْلٌ للمطفّفين الذين إذا اكتالوا على النّاس يسْتوفون وإذا كالوهم أو وَّزَنوهم يُخسرون أَلا يظنُّ أُولئك أنَّهم مَّبعوثون ليوم عظيم يومَ يقومُ النَّاسُ لربِّ العالمين﴾ (سورة

[1]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص118.

[2]. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، ج01، تح: مُفيد محمد قميحة، ص88/57.

المطففين، الآيات من01 إلى 06) ثم قال: يا أمير المؤمنين، هذا جزاء من يطفِّف في الكيل والميزان، فما ظنُّك بمن أخذه كله؟!"[1].

نَبَّهَ الأعرابيُّ **هشام بن عبد الملك** إلى سوء عاقبة من يأخذ حقّ الناس من خلال تلاوة آيات من سورة المطففين، موضوعها التهديد والوعيد للناس الذين يطمعون في مال الآخرين.

الحديث النبوي:

بلغ الحديث النبوي مكانة عالية في قلوب الناس، فهو مصدر التشريع الثاني بالنسبة للمسلمين وأحكامه مقبولة ومُطاعة مثل أحكام القرآن الكريم، ما جعل كثيراً من الناس يوظفون الأحاديث النبوية بهدف التأثير في المتلقي وإقناعه بمسألة ما.

مثال 01: ورد في كتاب التطفيل: "أخبرني **القاضي أبو العلاء محمد بن علي بن يعقوب الواسطي**، أخبرنا **أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحافظ**، أخبرنا **أبو الحسين محمد بن عثمان بن أبي العاص الثقفي بالبصرة**، أخبرنا **بكر بن أحمد بن سخيت الفارسي القزاز**، حدّثنا **نصر بن علي أبو عمرو الجَهْضَمي** قال: كان لي جار طفيلي، وكان من أحسن الناس منظراً، وأعذبهم منطقاً، وأطيبهم رائحة، وأجملهم لباساً؛ فكان من شأنه أني إذا دُعيت إلى مدعاة تبعني، فيُكرمه الناس من أجلي، ويظنون أنّه صاحب لي، فاتّفق يوماً أنّ **جعفر بن القاسم الهاشمي** أمير البصرة أراد أن يختن بعض أولاده، فقلت في نفسي: كأني برسول الأمير قد جاء، وكأني بهذا الرجل قد تبعني، و**الله** لإن تبعني لأفضحنّه؛ فأنا على ذلك إذ جاء رسوله يدعوني، فما زدت أن لبست ثيابي وخرجت، وإذا أنا بالطّفيلي واقف على باب داره قد سبقني بالتأهّب، فتقدّمت وتبعني، فلمّا دخلنا دار الأمير جلسنا ساعة، ودُعي بالطعام، وحضرت الموائد، وكان كلّ جماعة على مائدة لكثرة الناس، فقدمت إلى مائدة والطفيليُّ معي، فلمّا مدّ يده وشرع لتناول الطعام ، قلت: أخبرنا **دُرُسْتُ بن زياد**، عن **أبان بن طارق**، عن **نافع**، عن **ابن عمر**، قال: قال **رسول الله** –صلى الله عليه وسلّم–: (من دخل دار قوم بغير إذنهم فأكل طعامهم، دخل سارقاً وخرج مغيراً)، فلما سمع ذلك، قال: أنفت لك واللّه **أبا عمر** من هذا الكلام؛ فإنّه ما من أحد من الجماعة إلاّ وهو يظن أنّك تعرّض به دون صاحبه، أولا تستحي تتكلّم بهذا الكلام على مائدة

[1]. المصدر السابق، ج04، ص24/23.

سيّد من أطعم الطعام، وتبخل بطعام غيرك على من سواك، ثمّ لا تستحي أن تُحدّث عن **دُرُسْت بن زياد** وهو ضعيف[1]، عن **أبان بن طارق** وهو متروك[2] الحديث! تحكم برفعه إلى **النبيّ** – صلى الله عليه وسلّم– والمسلمون على خلافه، لأنّ حكم السارق القطع، وحكم المغير أن يعزّر على ما يراه الإمام؛ وأين أنت من حديث حدّثناه **أبو عاصم النبيل**، عن **ابن جريح**، عن **أبي الزّبير**، عن **جابر**، قال: قال **رسول الله** –صلى اللّه عليه وسلّم–: (طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة، وطعام الأربعة يكفي الثّمانية).

قال **نصر بن علي**: فأفحمني، فلم يحضرني له جواب، فلما خرجنا من الموضع للانصراف فارقني من جانب الطريق إلى الجانب الآخر بعد أن كان يمشي ورائي، وسمعته يقول:

ومن ظنّ ممّن يلاقي الحروب بأن لا يصاب فقد ظنّ عجزاً"[3].

في هذا الحوار الذي دار بين **نصر بن علي** وجاره الطفيلي[4]، حاول **نصر** أن ينتقم من جاره الذي كان يتطفل على الموائد التي يُدعى إليها **نصر**، من خلال عرض حديث **للرسول** – عليه الصلاة والسلام– يذمّ فيه التطفل والطفيليين، ويجعل مَنْ أكلَ طعاماً لم يُدع إليه سارقا أو مغيراً، غير أنّ المفارقة العجيبة أنّ هذا الطفيلي لم يخجل ولم يرتبك إنّما حوّل بسرعة بديهته الهجوم عليه إلى هجوم مضاد، فعبّر عن عجبه من **نصر** الذي يروي حديثاً عن التطفل على مائدة الطعام ما يجعل كلّ شخص يظن نفسه المقصود بالكلام، كما أنّه يبخل بطعام غيره على

---

[1]. الحديث الضعيف: هو الحديث الذي يجوز العمل به للترغيب، دون أن يُعدّ من السنّة، ويُثاب صاحبه على العمل به، وقد وضع العلماء شروط للعمل به، هي: أن يدخل تحت أصل كليٍّ، ألاّ يكون شديد الضعف، ألاّ يُقصد به السنّة، (ينظر نور الدّين أبي الحسن علي الأنصاري القرافي، لطائف المنن في قواعد السنن، ص17).

[2]. الحيث المتروك : هو الحديث المردود الذي لا يُعمل به لأسباب منها: إتّهام رواته بالكذب، مخالفته للقواعد المعلومة، (ينظر نور الدّين أبي الحسن علي الأنصاري القرافي، لطائف المنن في قواعد السنن، ص26).

[3]. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، التّطفيل (وحكايات الطفيليّين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)، تح: بسّام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، 1997، 172/126.

[4]. يظهر من خلال الوصف الذي قدّمه **نصر بن علي** لجاره الطفيلي أنّ هذا الأخير يعتمد في تطفله على مجموعة من الحيل الغرض منها التمويه والمُغالطة؛ فحسن المنظر، وعذوبة الكلام، وطيب الرائحة، وجمال الملبس، كلّها مظاهر توحي برفعة الشخص وعلو منزلته بين الناس ما يمنع الشك في كونه من غير المدعوين، إلى جانب أنّه يتبع **نصر** في ذهابه إلى الولائم، ما يجعل الناس تعتقد أنّه صديق له ومدعوّ معه.

من سواه، وشرع في نقد الحديث والطعن في صحّة سند الحديث وصحّة متنه، من ثمّ انتقل إلى عرض حديث آخر يراه هو أكثر ثقة من حيث السند وأصوب من حيث المتن، أمّا المفارقة الأعجب فهي عجز **نصر** الذي لم يحضره الجواب فغلبه الطفيلي الذي حوّل المغالطة بسرعة بديهته وفطنته إلى خطاب مقنع ومؤثّر بينما **نصر** الذي كان على صواب عَجَزَ وتوقف عن الكلام.

كان عمدة الحجاج في هذا الحوار بين **نصر** وجاره الطفيلي هو الحديث النبوي، كلّ واحد منهم اختار حديثاً يخدم –عبر التأويل– القضيّة التي يريد، لكن ما غاب عن **نصر** دقّة النظر في متن الحديث وسنده، فمعلوم أنّ الحديث يخضع للتمحيص عبر آليتين أساسيتين هما:

نقد السند: يكون نقد السند بالنظر إلى الشروط الواجب توافرها في راوي الحديث، كأن يكون ثقة مشهود له بالصدق والتدين والعدل، والحافظة الصحيحة وقوّة الملاحظة والإدراك، ومعاصرته لمن روى عنهم...إلخ.

نقد المتن: يرتبط نقد المتن بفصاحة اللّغة التي من المفترض أن تصدر عن **الرسول** –عليه الصلاة والسلام–، إلى جانب عدم تعارض معنى الحديث مع النصوص الدينية الأخرى ومجمل أحكام الإسلام...إلخ[1].

هما الآليتان اللّتان ظهر فيهما ضعف **نصر** وقوّة الطفيلي الذي ضعّف الحديث من جهة السند، فقال: (تُحدّث عن **دُرُسْت بن زياد** وهو ضعيف، عن **أبان بن طارق** وهو متروك الحديث)، وضعّفه من جهة المتن، قال: (حكم السارق القطع، وحكم المغير أن يعزّر على ما يراه الإمام)، وهذا ما لا يوجد في الشرع، ثمّ إنتقل إلى معارضته بحيث آخر، قال: (وأين أنت من حديث حدّثناه **أبو عاصم النبيل**...إلخ).

ترتبط القوة الإقناعية للنصوص الدينية بمجموعة من العوامل منها:

- مصدرها الإلهي؛ فالقرآن كلام **الله** تعالى نزّله بلفظه ومعناه على نبيّه –صلى **الله** عليه وسلّم– الأمين بواسطه جبريل الأمين.

[1]. ينظر عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم العبد اللّطيف، ضوابط الجرح والتعديل، مكتبة العبيكان، ط04، الرياض، 2013.

- إتفاق العلماء والناس حول صحّتها؛ فالقرآن والحديث النبوي محل إجماع بين العلماء ومحط ثقة بين العوام، ما يجعل منها حججاً برهانية تحقق الإقناع.
- فصاحتها وقوّة بلاغتها وإعجازها؛ فقد كان لهذا الإعجاز تأثير السحر في الناس فأسرت القلوب والعقول.
- مرونتها مع المواقف والمستجدات؛ فبفضل الله تعالى جاءت النصوص الدينية متماشية مع الأزمنة والظروف الطارئة.
- شموليتها وعالميتها؛ فرغم أنّ القرآن جاء بلغة العرب ونزل في شبه الجزيرة العربيّة إلاّ أنّ أحكامه أخذت بعين الاعتبار جميع الأمم في جميع الأزمنة، فجاءت أحكامه ملائمة لجميع الناس وجميع المجتمعات.

2. الحجاج بالشعر:

عُرفت العرب بولعها الشديد بالشعر والفصاحة والبيان؛ حتى عُدَّ الشعر ديوان العرب يخلّد مآثرهم ويُدوّن تفاصيل حياتهم، وقد بقي الشعر مهيمنا على خطاباتهم وحاضرا في حياتهم، ينظمونه، ويحفظونه، ويروونه، ويعودون إليه إذا اختلفوا في مسألة لغوية ويحتجون به إذا اختلفوا في أيّ مسألة كانت، "لذلك جاء الشّعر علم العرب وجماع تجاربهم وصوت كيانهم، وجهاً من وجوه البرهان... ومصدراً من مصادر الاحتجاج"[1]، فكان حاضرا باعتباره وسيلة إقناعيّة يوظفه المحاور أو الخطيب ليقنع الغير مستغلا تأثيره النفسي وقوته البيانية.

يملك الشعر قدرة كبيرة على التأثير في المتلقي وجعله ينخرط في دعوى المُحاور، حيث "سُئل بعض علماء الشعر: من أشعر الناس؟ قال: الذي يصوّر الباطل في صورة الحقّ، والحقّ في صورة الباطل، بلطف معناه، ودقة فطنته، فيقبّح الحسن الذي لا أحسن منه، ويُحسّن القبيح الذي لا أقبح منه"[2]، فالشعر يملك كفاءة مميّزة على تصوير الأشياء وفق المنظور الذي يريده الشاعر، بلغته الجميلة وصوره الغريبة، فيصوّر القبيح في صورة الحسن ويصوّر الحسن في صورة القبيح.

---

[1]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص169.

[2]. أحمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، ج06، ص184.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "كان **سعيد بن عُتبة بن حُصين** إذا حضر باب أحد السلاطين جلس جانباً؛ فقيل له: إنّك لتَتَباعد من الآذن جُهدك؛ قال: لأَن أُدعى من بعيد خيرٌ من أن أُقصى من قريب. ثمّ قال:

وإنَّ مسيري في البلاد ومَنْزلي هـو المـنـزل إذا لـم أُقــرَّب
ولست وإن أُدْنيت يوماً ببائعِ خَلاقي ولا ديني ابتغاء التَّحبُّب
وقد عـدّه قـومٌ تـجـارةَ رابـح ويمنعني من ذاك ديني ومَنْصبي"[1]

لمّا سُئل **سعيد بن عتبة** عن جلوسه بعيداً إذا حضر باب أحد السلاطين ضمن كلامه أبياتاً من الشعر لإدراكه القوّة الحجاجيّة للشعر وتمكنه من النفوس؛ فبعد أن أجاب السائل أتبع إجابته بشعر يصب في السياق نفسه، ما جعل كلامه أبلغ وأكثر تأثيراً في المتلقي.

مثال 02: "قيل ظفر **المأمون** برجلٍ كان يطلبه فلما دخل عليه قال: يا عدو **الله** أنت تفسد في الأرض بغير حقّ. يا غلام خذه إليك فاسقه كأس المنيّة. فقال: يا أمير المؤمنين إن رأيت أن تستبقيني حتى أؤيدك بمال؟ قال: لا سبيل إلى ذلك. فقال: يا أمير المؤمنين فدعني أنشد أبياتاً. قال: هات. فأنشده:

زعموا بأنّ البازَ علَّق مرَّةً عصفورَ برٍّ ساقه المقدورُ
فتكلّم العُصفورُ تحت جناحه والبازُ مُنقضٌّ عليه يطيرُ
ما بي لِما يُغني لِمِثلكَ شبعَةً ولئن أُكلتُ فأنَّني لحقير
فتبسَّمَ البازُ المُدلُّ بنفسهِ كرماً وأُطلق ذلك العُصفورُ

فقال له المأمون: أحسنت. ما جرى ذلك على لسانك إلاّ لبقيّة بقيت من عمرك، فأطلقه وخلع عليه ووصله"[2].

لمّا أدرك الرجل أنّه لا محالة هالك على يد **المأمون** لجأ إلى الاستعطاف بطريقة غير مباشرة فلم يبكِ ولم يترج **المأمون** حتى يطلق سراحه، إنّما أنشد في حضرته أبياتاً من الشعر على سبيل الاستعارة تصوّر حالة كلّ واحد منهما، فاستعار لنفسه صورة العصفور الضعيف

[1]. المصدر السابق، ج01، ص64.
[2]. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص66.

واستعار **للمأمون** صورة الباز القويّ والمهيمن، وأجرى بينهما حواراً يستعطف فيه العصفور الباز، فكان لهذه الأبيات تأثيرا كبيرا على المأمون فغفر له وأطلق صراحه، وزاد على ذلك أن وصله.

ومن السمات التي تجعل الشعر مؤثرا في المتلقى:

- ارتباطه بالمخيال الشعبي العربي وبالثقافة العربية التي ترى في الشعر ديوان العرب، فكلّ كلام يوظف الشعر يكون أكثر مصداقية من غيره.
- قوّة البيان وفصاحة اللّغة وبلاغة التعبير؛ فالشعر يتميّز ببلاغة قادرة على التأثير في المتلقي وتجعله يقتنع بدعوى المُحاور.
- جمال الأسلوب ولطف العبارة؛ فللجانب الجمالي تأثير في النفوس التي تتأثر بالجمال وتنقاد له وتنخرط مع الجميل.
- الإيقاع والموسيقى؛ فالنفوس جُبلت على حبّ الايقاع وتميل إلى الموسيقى، حيث يتأثر الإنسان بطريق لا إرادية بهذا الجانب.

3. الشاهد اللّغوي:

يقصد بالشاهد الجزئيّ الذي يُستشهد به لإثبات قاعدة أو شيء ما، على أن يؤخذ الشاهد من كلام العرب الموثوق[1] بعربيتهم، ويُسمى بالجزئيّ لأنّه يؤخذ من كليّ هو كلام العرب[2]، أمّا

---

[1]. لا يقصد بالوثوق هنا الجانب الأخلاقي، إنّما سلامة لغتهم من اللّحن أو الاختلاط بغير العرب ممّا قد يُضعف لغتهم، وقد وضع العلماء مجموعة من الضوابط الصارمة التي تحدد القبائل التي يؤخذ عنها، إلى جانب ضوابط أخرى، وقد ورد في كتاب خزانة الأدب قول للشاطبي يصبّ في هذا السياق، يقول: "لم نجد أحداً من النحويين استشهد بكلام رسول الله –صلى الله عليه وسلّم–، وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب وسفهائهم، الذين يبولون على أعقابهم، وأشعارهم التي فيها الفحش والخنى، ويتركون الأحاديث الصحيحة، لأنّها تنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها وألفاظها، بخلاف كلام العرب وشعرهم، فإنّ رواته اعتنوا بألفاظها، لما ينبني عليه من نحو، ولو وقفت على اجتهادهم قضيت منه العجب" (ج01، ص12)، يبيّن لنا هذا القول ضرورة الاهتمام بمن يؤخذ عنهم الشاهد؛ فالنحويون يأخذون عن الأعراب الفصحاء مهما كانت صفاتهم وأخلاقهم، ويجعلون كلامهم شاهداً لغويا يسبّقونه على كلام الرسول –صلى الله عليه وسلّم–؛ لأنّ رواة كلام العرب يحافظون على اللّفظ ويجتهدون في ذلك، أمّا رواة الحديث فيجتهدون في الحفاظ على المعنى، والدليل على ذلك اختلاف ألفاظ الروايات رغم اتفاقها في المعنى.

[2]. ينظر عبد الرزاق صالحي، الشاهد الشعري في النقد والبلاغة (قضايا وظواهر ونماذج)، ط01، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص32.

الاستشهاد فيقصد به تلك العمليّة المنهجيّة التي تقوم على استحضار شاهد ما بغرض الاستدلال أو الاحتجاج[1].

شكّل الشاهد –بصفة عامة واللّغوي بصفة خاصة– عصب الحياة العلميّة والفكرية في الثقافة العربيّة؛ فهو الضابط الذي يُرجع إليه والمعيار الذي تُقوّم به المسائل في شتى المجالات، وكانت أوّل عمليّة لتوظيف الشاهد مع النحاة الذين وظفوا الشاهد في قياس الغائب على الحاضر، ولدقّة هذا المنهج وصوابه استثمره الفقهاء وعلماء الأصول ومن ثمّ أصحاب التخصصات المختلفة.

يُرجع إلى الشاهد اللّغوي أو يحتجّ به في المسائل التي ترتبط باللّغة ومعاني ودلات الكلمات والتراكيب، فبه يُتجاوز الخلاف ويُرفع اللّبسُ عن المسائل، "وتعلّق به وظائف متباينة تجري كلّها أو جلّها إلى تثبيت تخريج أو تدعيم قاعدة أو تعديل غلواء، وهذا الأمر هو الذّي جعله شاهداً حجّة يبنى به النّسق البرهانيّ ويتقوّم من خلاله المسار الاستدلاليّ"[2]. ولأنّ الأمة العربية أمّة بيان تقرن المروءة بالفصاحة والبلاغة، كان لها اهتمام كبير بإصابة المعنى ووضع الكلمات المناسبة للمعاني المناسبة، لا توظف كلمات أو تراكيب، تقارب المعنى إنّما تحيط به ولا تخرج عنه، وبقي علماؤها متمسكين بذلك المسعى لا يحيدون عنه، فإذا أُشكل عليهم لفظ أعادوه إلى أصل استعماله عند العرب الفصحاء، وسدّوا أبواب الخلاف، فحتى عند علماء الدين والفقهاء كان للحجّة اللّغوية دورها[3] الذي لا يمكن التفريط فيه وأثرها الذي لا يمكن إنكاره.

كان علماء الكلام وجلّ ممارسي الحوار يتوسلون بالشاهد اللّغوي إلى جانب أنماط حجاجية أخرى في المسائل التي يخوضون فيها، ولأنّ "الجدل ممارسة استدلالية تتوسل بالآليات التداولية؛ وكلّ آلية منها، عقدية كانت أولغوية، أو معرفية، لا ينفك عن الاشتغال بالأدلة الحسيّة والشواهد"[4]، لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ كلّ مُحاور يوظّف الشاهد اللّغوي حسب

---

[1]. ينظر المرجع السابق، ص22.

[2]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص170.

[3]. ينظر محمّد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ص229.

[4]. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص185.

المجال الفكري الذي يتنمي إليه، فتعامل النحوي يختلف عن تعامل عالم الكلام أو عالم الأصول.

مثال 01: ورد في كتاب المحاضرات في الأدب واللّغة **لليوسي:** "كنت قدمت في أعوام الستين وألف من رحلتي في طلب العلم، وكنت إذ ذاك شاباً، فدخلت الزاوية البكرية، فوجدت شيخنا، **أبا عبد الله محمد بن محمد المرابط** –رحمه الله– قد جمع خُطباً وعظيةً وتقدم إلى أهل الوقت في بلده ليكتبوا عليها تقريضاً، فكتب كلّ ما قدر له من نثر ونظم، فلما رأيت ذلك كتبت أنا أيضاً فوقع في مكتوبي لفظة القطائف (اللطائف) فاعترض عليّ ورام تبكيتي وقال: إنا لا نعرف القطائف إلاّ هذه المفروشات، فقلت له: إنّ القطائف هنا جمع قطيفة بمعنى مقطوفة، فقال: هو صحيح في اللّغة ولكن الأدباء لهم الاختيار وعندهم ألفاظ يستعملونها مخصوصة، فلا يرتكب عندهم كلّ ما يقع في اللّغة، فقلت له حينئذ: هذا **أبو محمد الحريري** يقول في مقاماته:

فلا تعذلوني بعدما قد شرحته على أن منعتم في اقتطاف القطائف
على أن ما تزودتم من فكاهة ألذ من الحلوى لدى كلّ عارف

فتلوّن وجهه –رحمه الله– وخجل ولم يراجعني بكلمة، فلولا معرفة المقامات واستحضار هذا البيت لأخجلني عوض ما كنت أخجلته، والشيء يذكر بالشيء"[1].

لمّا اختلف **اليوسي** مع الشيخ **أبا عبد الله محمد المرابط** في معنى كلمة (القطائف)، حاول الشيخ أن يُبْكِتَ **اليوسي** فما كان من هذا الأخير إلاّ أن ينشد بيتين من الشعر يحويان الشاهد اللّغوي الذي يسند دعواه.

مثال 02: ورد في كتاب مجالس العلماء "قال **أبو يعلى:** أخبرنا **أبو عثمان المازني** قال: قرأت على أبي وأنا غلام: ﴿فترى الودْقَ يخرج من خلاله﴾ (سورة النور، الآية 43)، قال: فقال **أبو سرَّار** وكان فصيحاً أَخذ عنه **أبو عبيدة** فمن دونه: ﴿فترى الودْقَ يخرج من خَلَله﴾ (سورة الروم، الآية 48)، فقال أبي ﴿من خلاله﴾ قراءةٌ. فقال: أما سمعت قول الشاعر:

بنَينَ بغمرةٍ فخرجنَ منها خُروجَ الوَدْق من خَلل السَّحابِ

[1]. اليوسي، المحاضرات في الأدب واللّغة، ج02، ص389/390.

قال **أبو عثمان:** خَلل وخِلال واحد، وهما مصدران"[1].

عُرف عن علماء التفسير عودتهم إلى الشعر العربي الذي تتوفر فيه شروط الفصاحة لتفسير الآيات؛ حيث كانوا يحتجون به في تأويل كلمات القرآن التي تُشكل عليهم معانيها، فيأخذون الشاهد الوارد في الشعر ويستدلون به على معاني الكلمات الوادة في القرآن، وفي هذا المثال خطا هؤلاء اللّغويون المنهج نفسه، فعادوا إلى الشعر العربي الفصيح لتحديد معنى كلمةٍ من القرآن الكريم وزادوا على ذلك أن نظروا في رسم الكلمة وشكل نُطقها، فقد وردت في آية (خلاله) وفي آية أخرى (خلله).

مثال 03: جاء في كتاب مجالس العلماء "قال **أبو العباس أحمد بن يحي:** وجدت بخط **إسحاق بن إبراهيم الموصلي:** حكى **الأصمعي** عن **عيسى بن عمر والكسائي،** أنّه جمعهما **الحسن بن قحطبة** أوّل ما دخل بغداد. قال **الكسائي:** فسألته عن معنى كلمتي (همَّك ما أَهمَّك) قال: فذهب يقول: يجوز كذا ويجوز كذا. قال: فقلت له: عافاك **الله،** إنّما أريد كلام العرب، ولم تجئْ بكلام العرب. قال **الأصمعي:** تقول هَمَّني: أَذابَني. وأهمّني: أقلقني، فكيف شئت فقل. وأنشد:

وإنْ همَّ هاموم السَّديفِ الواري

قال **أبو العباس:** وليس يخطئ أحدٌ في هذه المسألة[2].

لمّا سأل **الكسائيُ** عن معنى كلمتي (همَّك ما أَهمَّك) **عيسى بن عمر** أخذ هذا الأخير يجتلب الكلام من كلّ ناجية ويقول يجوز كذا ويجوز كذا، دون عرض شواهد من كلام العرب الفصحاء، وهو سبيل لا ينهجه العلماء في بحث المسائل، ما جعل **الكسائي** يوقفه ويطلب منه الاحتجاج بكلام العرب الفصحاء وما دون ذلك فكلام بلا فائدة ولا يُسلّم بصحّته. ثمّ تدّخل **الأصمعي** وعرض معنى كلّ كلمةٍ وأنشد شطر بيت من الشعر حُجّة على كلامه.

---

[1]. أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجيّ، مجالس العلماء، تح: عبد السلام محمد هارون، ط02، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1974، ص75.

[2]. المصدر نفسه، ص148.

4. المثل:

مأخوذ من المثال، وهو قول سائر يشبّه به حال الثاني بالأول، وأصل المثل التماثل بين شيئين فالمثل قول مأثور له مورد ومضرب، يُقصَد بالمورد القصة التي أُطلق فيها المثل أوّلَ مرّة (الحال الأولى) أمّا المضرب فهو الحال التي نستعمله فيها (الحال الثانية) لمشابهتها للحال التي ورد فيها ويتميز المثل بانتشاره الواسع بين العامة. وردت في القرآن الكريم إشارات كثيرة للمثل باعتباره حجّة من بين هذه الإشارات نذكر قوله **تعالى:** ﴿ولقد ضربنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثل ولئن جئتهم بآية لّيقولنّ الذين كفروا إن أنتم إلاّ مبطلون﴾ (سورة الروم، الآية 58)، وقوله: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون﴾ (سورة العنكبوت، الآية 43)، وقوله: ﴿يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له إنّ الذين تدعون من دون **الله** لن يخلقوا ذبابا ولو أجتمعوا له وإن يسلبهم الذّباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطّالب والمطلوب﴾ (سورة الحج، الآية 73).

يشكل المثل أكثر الأنواع الأدبية جريانا على الألسن. فيستعمل المثل كحالة ملموسة لإثبات أطروحة أو تفنيدها[1]، ويكون بضرب مثل للقضية المراد إثباتها، فهو يضمّ تجارب الشعوب وخبراتها المتراكمة عبر مسيرتها التّاريخية، ما يجعل منها منظومة من المعتقدات المشتركة بين أفراد الجماعة[2]. ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال تكتسب الأمثال شرعية وسلطة إقناعية ضمن الجماعة.

وُظف المثل على نطاق واسع في التراث العربي الإسلامي، وكان له حضور بالغ في معظم الخطابات والحوارات، "والواقع أن المثل يعتبر دعامة كبرى من دعائم خطابة الإقناع والتأثير"[3]؛ فالخطيب كان يختار بعناية الأمثال التي تتماشى مع المنظومة الفكرية للمتلقى، ويضمنها خطابه بطريقة منسجمة مع مرامي الخطاب ما يجعلها مؤثرة ومقنعة.

---

[1]. محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقيّة واللّسانيّة، دار الثقافة، ط01، الدار البيضاء، 2005، ص32.

[2]. ينظر أبو بكر العزاوي، الخطاب و الحجاج، ط01، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص81.

[3]. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص71.

يتّسم المثل ببلاغة فريدة جعلت الخطباء والمتكلمين لا يخطبون ولا يتكلّمون إلاّ بتضمينه كلامهم تصريحاً أو تلميحاً، وقد حافظ المثل على مكانته الرفيعة إلى يومنا هذا؛ حيث لا يزال الخطباء خاصة أصحاب الحملات الانتخابية يميلون إلى توظيفه بشكلٍ كبير لإقناع المتلقي خاصة البسيط منه، لكن ليحقق المثل الغاية المرجوّة منه يجب أن تتوفّر فيه مجموعة من الشروط على رأسها "أن يكون اللّفظ مقتضياً، والحذْفُ محتَملاً، والصورةُ محفوظة، والمرْمىَ لطيفاً، والتّلويحُ كافياً، والإشارةُ مُغْنِية، والعبارة سائرة"[1]، وكلّما قلّت أو ضعفت هذه الشروط قلّ تأثير المثل في المتلقي.

شكّل المثل عند جميع الأمم وفي الثقافة العربية بخاصة أداة حجاجية يستغلها كلّ من يرغب في التأثير وإقناع غيره بدعواه، فهو إلى جانب طابعه الجمالي والفني يحقق التأثير بما لديه من قدرة على التصوير والمماثلة بين حالة سابقة (المورد) والحالة التي يُحاول المتكلّم وصفها (المضرب)، كما يمتلك المثل كفاءة حجاجية ترتبط بعمليات الاستدلال والاستشهاد المضمنة فيه، لأنّ "الأمثال تتضمن مبادىء حجاجية عميقة، وأنّ إيرادها في الخطاب والاستشهاد بها يكون لغايات إقناعية استدلالية"[2]، تجعل المتلقي ينخرط في دعوى المتكلّم بطريقة سلسة وفي أحيان أخرى انقيادية.

كما يوظف المثل لتبكيت المحاور المبالغ في الخصومة وردعه فللمثل تأثير قويّ على النفوس والقلوب[3]، ويرجع ذلك إلى عدّة مقومات ترتبط منها:

- التكثيف الدلالي مع سلامة الأفكار والمعاني وصحتها، كون المثل يعبر عن معاني دقيقة وجليلة لكن بعبارة موجزة وكلام قليل دون الإخلال بصحة المعاني.
- إيجاز العبارة، فيأتي المثل في كلام موجز ومختصر خفيف على المتلقي.
- قوّة التأثير والسرعة فيه؛ مرد ذلك جمال الأسلوب وشرف المقصود.

---

[1]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج02، ص255.

[2]. أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص83.

[3]. محمد مشبال، في الحجاج وهوية الأمكنة (قراءة في تداخل البلاغة والمعرفة في نص الأوطان والبلدان)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 04، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2014، ص88.

- حسن التشبيه وجماله؛ فالمثل يتسم بتشبيهاته الجميلة والفنيّة التي لها تأثير جميل على المتلقي، ما يُبقيه عالقاً في النفوس والعقول وسريع الحفظ وصعب النسيان والزوال.
- جودة الكناية؛ فالكناية الموظفة في الأمثال تتميّز بجودتها العالية وطابعها الفني وتصويرها الدقيق الذي يجعل المتلقي يرى المشهد كأنّه بين يديه.
- إصابة المعنى ووضوحه؛ فمعاني الأمثال بعيدة عن التعقيد أو التكلّف والغاية من ذلك جعل المعنى قريباً من المُتلقي وسهل الاستيعاب.
- الاعتماد على التلميح بدل التصريح؛ فالتلميح يجذب الانتباه ويثير فضول المتلقي.
- حسن الإيقاع والسجع، لقيامه على المحسنات البديعية التي تعتبر شرطا مهما في بنائه الشكلي، فالإنسان مجبول على حبّ الإيقاع والتأثّر به.
- سهولة الحفظ؛ فالمثل بما يقوم عليه من بساطة وإيقاع وجمال وإيجاز غدا من أكثر الفنون سهولة على الحفظ، فمن يسمع المثل للمرّة الأولى يمكنه أن يحفظه لمدّة طويلة.
- تحقيق المنفعة، وهي منفعة الإقناع والتأثير في المتلقي، كما أنّ هذا الأخير يمكنه أن يأخذ عبرة أو ينتفع بفائدة من المثل الذي يسمعه.
- سرعة الانتشار والتداول، "وفي الوقت ذاته أبقى من أيّ من الفنون الأدبية"[1]، فالمثل يُحافظ على بقائه عبر الأزمنة والعصور.
- مدعاة لإعمال الفكر[2]، فالمثل يحرك الفكر ويدفعه للنظر ويجعله يتدبر في الموضوع المراد من صاحب المثل.

مثال 01: خطب **عمر بن الخطاب** –رضي الله عنه– في الناس، قال: "أيها الناس اتقوا **الله** في سريرتكم وعلانيتكم، وأمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، ولا تكونوا مثل قوم كانوا في سفينة فأقبل أحدهم على موضعه يخرقه، فنظر إليه أصحابه فمنعوه، فقال: هو موضعي ولي

[1]. هاشم صالح منّاع، النثر في العصر الجاهلي، ط01، دار الفكر العربي، لبنان، 1993، ص177.

[2]. ينظر محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم (فعالية في بناء العقلية الاسلامية)، ص233.

أن أحكم فيه، فإن أخذوا على يده سلم وسلموا، وإن تركوه هلك وهلكوا معه! وهذا مثل ضربته لكم. رحمنا اللّه وإياكم"[1].

في هذا المثل الذي أورده **عمر بن الخطاب** في خطبته شبّه الدنيا بالسفينة فالناس متشاركون في هذه الدنيا كتشارك ركاب السفين في السفينة، فلا يستطيع أحد أن يقول هذا موضعي من السفينة ولي الحقّ أن أفعل به ما أشاء لأنّه إن خرّب المكان الذي هو فيه فستغرق السفينة كلّها، كذلك الدنيا لا يستطيع أحد أن يقول أنّا حرّ بما أملك أو أفعل لأنّه إن أفسد شيءً ما فسيفسد المجتمع الذي يتقاسمه مع غيره، ويهلك هو والناس جميعاً، وهو مثل ضربه **بن الخطاب** للناس حتى يأخذ بعضهم بيد بعض ويتواصوا بالخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

مثال 02: ورد في كتاب المحاضرات **لليوسي** في بابٍ أشار فيه إلى مهدوية **أحمد بن أبي محلي:** "وزعموا أنّ إخوانه من الفقراء ذهبوا إليه حين دخل مراكش برسم زيارته وتهنئته، فلمّا كانوا بين يديه أخذوا يهنّئونه ويفرحون له بما حاز من الملك. وفيهم رجل ساكت لا يتكلّم. فقال ما شأنك لا تتكلّم؟ وألحّ عليه في الكلام، فقال له الرّجل: أنت اليوم سلطان، فإن أمنتني على أن أقول الحقّ قلته، فقال له: أنت آمنٌ فقل، فقال: إنّ الكرة التي يُلعب بها يتبعها المائتان وأكثر من خلفها، وينكسر النّاس ويُجرحون، وقد يموتون، ويكثر الصياح والهول، فإذا فُتّشت لم توجد بداخلها إلاّ شراويط أي خرقاً بالية ملفوفة، فلمّا سمع **ابن أبي محلّي**[2] هذا المثال وفهمه بكى وقال: رُمنا أن نُحيي الدّين فأتلفناه"[3].

بعد أن قام **ابن أبي محلي** بثورته وصار سلطاناً، تلقى التهاني من الفقراء الذين أسرفوا في تهنئته إلاّ أحدهم وهو الذي يبدو أكثرهم حكمةً، حيث لاحظ خروج **ابن أبي محلي** عن المبادئ التي أعلنها في بداية ثورته، وصار يقوم بما قام به السلاطين قبله، ولينبّهه إلى حاله

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص155.

[2]. أحمد بن عبد اللّه بن أبي محلي، ادّعى المهدويّة وتجديد الدين وإصلاحه، وقاد ثورة تبعه فيها الفقراء والدراويش، قتل سنة 1613م.

[3]. الحسن اليوسي، المُحاضرات في الأدب واللّغة، تح: محمد حجّي، أحمد الشرقاوي إقبال، ج01، ط02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص263/262.

دون أن يُعَرِّضَ نفسه إلى الخطر، طلب الأمان منه، ولكي لا يحرجه أما الجمهور الحضور عبر عن مراده بمَثَلٍ[1]. هذا المثل الذي سيؤثر في **ابن أبي محلي** تأثيراً بالغاً يصل حدَّ البكاء.

مثَّل الفقيرُ السلاطينَ باللاعبين الذي يتقاتلون على الكرة، ومثّل المُلك بالكرة التي إذا فُتّشت لم يجدوا بداخلها إلاّ شراويط، فالمُلك براق في ظاهره إلاّ أنّ داخله مُعتم بلا قيمة.

5. الحكمة:

جنس أدبي نثري يقوم على عبارة موجزة يصوغ فيها شخص حكيم خلاصة تجاربه في الحياة ومعارفه بالناس وطبائعهم. وتنتقل هذه الحكم بين الناس وتُتداول في مواقف تتلاءم وموضوعها. غير أنّ الحكمة تتميز ببقائها في نطاق الخاصة.

وُظفت الحِكم في الثقافة العربية باعتبارها حججا مؤثّرة ومقنعة، فهي بمرتبة القواعد التي لا تقبل النقاش والرفض بحكم صدورها عن أشخاص ذوي تجارب في الحياة، لأنّ "الحكيم هو الذي يتلقى معرفته بطريق العقل وأنّه هو الذي يرفع، بموجب هذا التلقي العقلي، القول إلى رتبة الدليل، فقد وجب أن تكون الحكمة قيمة تسمو بالدليل سمو العقل إلى غيره وأن يستحق كلّ دليل الاتصاف بها، كائنا ما كان، فحينئذ تكون الأدلة هي عبارة عن الأقوال الحكيمة"[2]، فالحكيم يُضفي على الأقوال قيمة وطابعاً حجاجياً، يجعل المتلقي –في معظم الحالات– غير قادر على ردّها، فإن فعل ذلك فسيكون معانداً ورافضاً للحكمة في نظر الناس. ومن الحكم نماذج كثيرة في التراث العربي، لا يقدر على حصرها أو الالمام بها باحث، إنّما عرض نماذج منها وتصنيف بعضٍ منها فقط.

مثال 01: ورد في العقد الفرد "وقف حكيم بباب بعض الملوك فحُجبَ، فتلطّف برقعة وأوصلها إليه، وكتب فيها هذا البيت:

ألمْ ترَ أنّ الفقر يُرجى له الغنى وأنّ الغِنى يُخشى عليه الفقر

---

[1]. ينظر عبد الفتاح كيليطو، من شرفة ابن رشد، تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2009، ص13 وما يليها.

[2]. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص57.

فلمّا قرأ البيت لم يلبث أن انتعل وجعل لاطئةً على رأسه، وخرج في ثوب فِضال، فقال له: والله ما اتعظت بشيء بعد القرآن اتِّعاظي ببيتك هذا! ثم قضى حوائجه"[1].

لمّا مُنع الحكيم من الدخول وعرض مسألته، لجأ إلى توظيف الحكمة باعتبارها حجّة مؤثرة، وفعلاً أدت الحكمة هذه والوظيفة، فقد خرج هذا الملك إلى الحكيم وأسرع إلى استقباله واكرامه. ندرك في هذا المثال قوّة وقدرة الحكمة على التأثير في النفوس، ودفع المتلقي إلى التفاعل مع الخطاب، خاصة إذا كان المتلقي ملما وواعيا باللّغة ومداخلها، وبمعاني العبارات؛ لأنّ الحكمة لا يعقلها كلّ الناس إنّما من له قدر من الوعي والنظر، ولا يشترط فيمن يدرك الحكمة أن يكون حكيما؛ إنّما قدراً من الحكمة.

مثال 02: سمع **الشعبيُّ الحجاجَ بن يوسف الثقفي** وهو على المنبر يقول: "أمّا بعد، فإنّ **الله** كتب على الدنيا الفناء، وعلى الآخرة البقاء، فلا فناء لما كُتب عليه البقاء، ولا بقاء لما كُتب عليه الفناء، فلا يغرّنكم شاهد الدنيا عن غائب الآخرة، وأَقْصِرُو من الأمل، لقصر الأجل. فقال: كلام حكمة خرج من قلبٍ خرابٍ! وأخرج ألواحه فكتب"[2].

عُرف عن **الحَجَّاج** خطبه البليغة، وفي هذه الخطبة عرض حكمة يدور موضوعها حول فناء الدنيا وبقاء الآخرة وهو موضوع عبّر عنه كثير من الحكماء في حكمهم ووصاياهم إلى بنيهم وأهاليهم، لكن ما يُلاحظ على هذه الحكمة تضمنها التهديد في قوله: (وأَقْصِرُوا من الأمل، لقصر الأجل) **فالحَجَّاج** كثير التهديد والوعيد لمن يُوَلّى عليهم.

وما يجعل من الحكمة تتسم بكفاءة إقناعية مجموعة من السمات منها:

- تأدية وظيفة أخلاقية تربوية، من خلال نقل موعظة، أو توجيه النفس إلى الأحسن[3]، والإرشاد إلى ما فيه صلاح البلاد والعباد.
- نقل تجارب وخبرات صاحب الحكمة، "فالحكمة تصدر عن عقل واعٍ، وتجربة عميقة، وخبرة طويلة بشكل أدبي فني عميق"[4].

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج03، ص84.

[2]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج01، ص177.

[3]. ينظر هاشم صالح منّاع، النثر في العصر الجاهلي، ص162.

[4]. المرجع نفسه، ص162.

- صدورها عن أشخاص ذوي حكمة وتجربة في الحياة ودراية بالمجتمع وطبائع الناس.
- إيجاز العبارة ومتانتها، فمن شروط صاحب الحكمة الكفاءة اللّغويّة والبلاغيّة ممّا يجعله قادراً على صوغ حكمته في عبارة متينة مؤثرة في المتلقي، وموجزة لا تثير فيه الضجر ويسهل حفظها.
- التكثيف الدلالي، كونها تحمل معاني عميقة جداً وهي خلاصة تجارب الحكماء في عبارات غاية في الايجاز.
- حسن التشبيه، فيتخيّر الحكيم التشبيهات المناسبة والجميلة التي تؤثر في المتلقي.
- جودة الكناية، فالكناية عصب الحكمة وجودة هذه الأخيرة من جودتها.
- قوّة المعاني وإصابتها، حيث تحمل الحكمةُ معانٍ جليلة يعبّر عنها الحكيم بدقة بالغة.

6. الخبر:

عُرف عن العرب ولوعهم بنقل الأخبار وتداولها إما شعراً أو نثراً فكانوا يخلّدون الأخبار والأحداث بنظمها شعراً أو روايتها نثراً. وقد استغل كثير من الخطباء والمتكلّمين هذه الظاهرة ووظفوا الخبر باعتباره حجّة بعرض الأخبار أو الأحداث والشواهد التاريخيّة أو المواقف...إلخ[1] بهدف إسناد الرأي، والخبر "يتكوّن من قول أو عدّة أقوال تفيد شيئاً ما عن العالم (ما يحدث وما هو حادث) من خلال علاقة حجاجية"[2]، وتكمن أهميّة الخبر في كونه يعرض حجّة من الواقع الذي يعيشه المتلقي فلا يستطيع أن يرفضها بأي حال من الأحوال.

مثال 01: تنازع **سبيع بن الحارث** و**ميثم بن مثوب** الشرف وتشاحنا واشتد بينهما الكلام ولمّا خاف **مرثد الخير** –الذي كان معروفا بحبه للإصلاح والخير– أن تتحوّل المشاحنة إلى منازعة وتتقاتل قبيلتاهما خطب خطبة يدعوهم فيها إلى تطييب النفوس، وممّا جاء فيها ذكره لأخبار العرب وما عايشته من قتل وهلاك بسبب المشاحنات، قال: "فقد عرفت أنباء من كان قبلكم من العرب ممن عصى النّصيح، وخالف الرشيد، وأصغى إلى التقاطع، ورأيتم ما آلت إليه

---

[1]. ينظر زوليخة زيتون، آليات الخطاب في المناظرة النقدية (الموازنة للآمدي: احتجاج الخصمين أنموذجاً)، مقال ضمن مجلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، العدد 25، جامعة الحاج لخضر، باتنة، ديسمبر 2011، ص44.

[2]. باتريك شارودو، الحِجَاج بين النّظريّة والأُسلوب، تر: أحمد الوردني، ص55.

عواقب سوء سعيهم، وكيف كان صَيّوُر أُمورهم"[1]. فذكّرهم بعاقبة مخالفة النصح وتتبع المشاحنات وذكّرهم بأخبار من سبقهم من العرب ممّن سعى وراء القطيعة فكانت عاقبتهم الهلاك.

مثال 02: ورد في كتاب محاسن الأضداد "عن **معمر بن وهيب** قال: كان **عبد الملك** عندما استعفى أهل العراق من **الحجاج** قال لهم: اختاروا أيّ هذين شئتم، يعني أخاه **محمد بن مروان** وابنه **عبد اللّه بن عبد الملك** مكان **الحجاج؟** فكتب إليه **الحجاج:** يا أمير المؤمنين، إنّ أهل العراق استعفوا **عثمان بن عفان** من **سعيد بن العاص** فلما عفاهم منه ساروا إليه من قابل وقتلوه"[2].

وظف **الحجاج** في هذا المثال قصّة **عثمان بن عفان** مع **سعيد بن العاص** لينبّه **عبد الملك** من كيد أهل العراق، ويقنعه بالتراجع عن عزله.

7. القيم:

تمثل القيم في كلّ الأمم عنصراً فعالاً من عناصر الحجاج، وهي تحتل مرتبة عالية[3]، ويتعامل معها أفراد المجتمع معاملة خاصةً، فهي عقائد ومسلمات مبثوثة فيهم بفعل الممارسة والتربية، وفيما يخصّ الثقافة العربية، فقد شاعت مجموعة من القيم التي أصبحت بحكم العقائد التي لا يستطيع الفرد أن يحيد عنها، من هذه القيم: الشرف، الكرم، الجيرة..إلخ، فعلى سبيل المثال يدفع الفرد كلّ ما لديه ويبذل كلّ ما يملك ويجوع ليطعم ضيفه، حتى ينال صفة الكرم، ويموت ويلقى المهالك –بلا تذمر– ليدافع عن شرفه.

وفيما يخصّ الخطابات الحوارية والتي يكون فيها التجاذب بين المُدّعي والمعترض حاداً في بعض الأحيان، "لا يترجَّح ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على استخراج آرائه أو دعاويه من جملة الوقائع والقيم التي تعد رصيدا مشتركا بينهما؛ ويكون التسليم

---

[1]. أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي، كتاب الأمالي، تح: صلاح بن فتحي هَلل وسيّد بن عبّاس الجلَيْمي، ط01، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 2001، ص98.

[2]. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص76.

[3]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال والاستراتيجيّات)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، 2010، ص104/103.

بهذه الآراء على قدر قوة هذه الوقائع والقيم المشتركة... وعلى قدر ما تكون الوقائع والقيم المأخوذِ بها أعلى مرتبة وأوسع نطاقا، يكون الاقناع بها أضمن وتكون نهاية الاختلاف أيقن"[1]. ما يجعل من القيم حُججاً تضمن للخطاب قَبولاً لدي المُتلقى، وتؤثر فيه بحكم المرتبة العالية التي تمتلكها بين أفراد الجماعة والإجماع الذي يضفونه عليها.

كلّ ما سبق ذكره جعل كثيراً من المتحاورين يضمّن كلامه القيم التي يراها مؤثرة في الطرف الآخر، ويستدعيها ليشكلّ منها حججاً، "إنّ استدعاء القيم يشكّل في حدّ ذاته حجّة؛ فهو يؤطر الواقع بقوة إذ تمتلك القيم غالباً حمولة واسعة كما تمتلك قوّة حَثٍّ نافذة"[2]، هذا النفوذ هو الذي يؤهلها لأن تكون حجّة مؤثرة بامتياز.

تنقسم القيم إلى نوعين[3]، هما: قيم مجردة مثل قيم الكرم والعدل والشجاعة، وقيم محسوسة مثل قيم الوطن والقبيلة والأرض.

مثال 01: جاء في كتاب الأماليّ "حدثنا **أبو بكر**، قال: حدثنا **أبو حاتم**، عن **أبي عبيدة** قال: قال **هانيء بن قَبِيصة** الشباني لقومه يوم ذي قار وهو يُحَرِّضهم: يا معشر بَكْرٍ، هالكٌ معذور، خير من ناجٍ فَرور، إنّ الحذر لا يُنْجي من القَدَر، وإنّ الصبر من أسباب الظّفَر، المَنيَّة ولا الدّنيَّة، استقبال الموت خير من استدباره، الطنّ في ثُغَر النحور، أكرم منه في الأعجاز والظهور. يا آل بكر، قاتلوا فما للمنايا من بُدّ"[4].

يسعى الخطيب في هذا الحوار إلى حثّ قومه على القتال وإقناعهم بضرورته، وليحقق ذلك استند إلى مجموعة من القيم المألوفة عند العرب، منها:

- الموت بشرف: عبّر عن هذه القيمة بمجموعة من العبارت منها: (هالك معذور، المنيّة ولا الدنيّة...)، والموت بشرف عند العرب يخّلد ذكرى صاحبه، ويبعد عنه وعن قبيلته الذم والقدح.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص40/39.

[2]. ينظر فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص91.

[3]. ينظر عبد اللّه صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ط01، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص26.

[4]. أبي علي إسماعيل بن القاسم بن عَيذون القالي، كتاب الأمالي مع كتابيّ ذيل الأمالي والنوادر، ص166.

- القدر حقّ: عبّر عن هذه القيمة بمجموعة من العبارات منها: (إنّ الحذر لا يُنجي من القدر...)، ومعلوم أنّ العرب كانت تؤمن بالقدر حتى قبل الإسلام، وكان العربي يدرك أنّ ما قُدّر آت مهما كانت الحال ومهما فعل.

- وجوب الصبر: عبّر عن ذلك بمجموعة من العبارت منها: (إنّ الصبر من أسباب الظفر...)، والصبر صفة تحثّ عليها العرب ويوصي بعضهم بها بعضاً، خاصة إذا إرتبط بمواقف المروءة والرجولة.

8. أقوال العلماء:

لأقوال العلماء خاصة المعروفين منهم إجلال في نفوس الناس وإكبار في قلوبهم[1]، فلا يطيقون ردّ أقوالهم إمّا إكباراً لهم أو مهابة من التعرض لهم.

9. حجّة السلطة:

لا يقصد بالسلطة في هذا المقام السلطان أو الاضطهاد والعنف، إنّما السلطة المعنويّة والمؤثّرة التي تكتسبها بعض الهيئات[2]، مثل: سلطة الإجماع (إجماع السلف، إجماع العلماء)[3]، سلطة الأنبياء، سلطة الدين والعقيدة، سلطة القرآن...إلخ. وهي سلطة مرتبطة بالثقافة التي يرد فيها هذا النمط من الحجّة[4]؛ وقوّة كلّ سلطة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، فالجماعة هي التي تحدد سلطة هيئة ما.

مثال 01: كتب **عمر بن عبد العزيز** إلى **الجراح** يوّجهه بتوجيهات النبيّ –صلى الله عليه وسلّم– إذا أقبل على الحرب: "إنّه بلغني أنّ رسول الله –صلى الله عليه وسلّم– كان إذا بعث

---

[1]. ينظر زوليخة زيتون، آليات الخطاب في المناظرة النقدية (الموازنة للآمدي: احتجاج الخصمين أنموذجاً)، ص45.

[2]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص158 ومايليها.

[3]. ينظر بلال شيبوب، مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي (جمعاً ودراسة وتحليلاً)، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ص143 وما يليها.

[4]. ينظر عبد الهادي بن ظافر الشّهري، آليات الحجاج وأدواته، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص128/127.

جيشاً أو سريّةً قال: اغْزوا بسم **الله**، وفي سبيل **الله**، تقاتلون من كفر **بالله**، لا تغُلُّوا ولا تَغدروا ولا تُمثِّلوا ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً. فإذا بعثت جيشاً أو سريّة فمُرهم بذلك"[1].

أدرك **عمر بن عبد العزيز** قيمة وهيبة النبي الكريم في نفوس الناس، ما جعله يسعى إلى توجيه جيشه بتوجيهات من كلام **النبي** الكريم، فشكّل كلام النبيّ –صلى **الله** عليه وسلّم– المُضمّن داخل الكتاب الموجّه **للجراح** الميثاق الذي لا يجب على أحد أن يتخطاه، فكلّ من ضمّه جيش **الجراح** يجب أن يتقيّد بما ورد في وصيّة **النبي** الكريم، فأخذ هذا الميثاق قوّته من السلطة المعنويّة التي يتمتع بها **النبيّ** –صلى **الله** عليه وسلّم– ومن المكانة التي يملكها بين المسلمين.

مثال 02: ورد في العقد الفريد: "**مروان بن شجاع** مولى بن أمية قال: كنت مع **إسماعيل بن علي** بفارس أؤدب ولده، فلما لقيتْه المبيِّضة فظفر بهم ، أتى منهم بأربعمائة أسير؛ فقال له أخوه **عبد الصمد**، وكان على شرطته: اضرب أعناقهم! فقال: ما تقول يا **مروان؟** فقلت: أصلح **الله** الأمير، أوّل من سنّ قتال أهل القبلة **علي بن أبي طالب**، فرأى أن لا يقتل أسير، ولا يُجهزَ على أسير، ولا يُتْبعَ مُولٍّ. قال: خذ بيعتهم وخَلِّ سبيلهم"[2].

أشار **عبد الصمد** على أخيه **إسماعيل بن علي** أن يضرب أعناق الأسرى الذين ظفر بهم، غير أنّ **مروان بن شجاع** أشار عليه بغير ذلك ودعاه إلى الافراج عنهم، واحتجّ على كلامه بالقوانين التي وضعها **علي بن أبي طالب** في معاملة الأسرى، وهذه القوانين تأخذ قوّتها من كونها من وضع **علي** الذي يملك مكانة عالية بين الناس.

10. حجّة الأخلاق:

تقوم المجتمعات وتنتظم بمجموعة من الأخلاق التي تؤطّر العلاقات والمعاملات، مع العلم أنّ الأخلاق نوعان: يتمثّل النوع الأوّل في الأخلاق التي يتفق عليها الناس في المجتمعات جمعاء في مختلف الأزمنة، مثل الأمانة، والصدق، ويتمثّل النوع الثاني في الأخلاق التي ترتبط بخصوصيات كلّ مجتمع، ويقوم المحاور بتبني الأخلاق التي يألفها، ويميل إليها المجتمع أو

---

[1]. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، تح: مُفيد محمد قميحة، ص115.

[2]. المصدر نفسه، ج05، ص343.

الجماعة المقصودة[1]. وتجدر الإشارة إلى تقارب هذا النمط من الحجاج مع الحجّة القائمة على القيم.

مثال 01: كتب **الحجاجُ بن يوسف** إلى **الوليدِ بن عبد الملك** يصف خصال نفسه من قدرة على القيادة وكفاءة في السياسة والتدبير، يقول: "إني أيقظت رأيي وأنمتُ هواي، فأدنيت السيّد المُطاع في قومه، ووليت المُجرِّبَ الحازم في أمره، وقلّدت الخراج الموفِّر لأمانته، وقَسمت لكل خصم من نفسي قسما أعطيته حظا من لطيف عنايتي ونظري؛ وصرفت السيف إلى النَّطف المسيء، والثواب إلى المحسن البريء، فخاف المريبُ صولة العقاب، وتمسك المحسن بحظه من الثواب"[2].

شكّل **الحجاج** خطابه من مجموعة من الأخلاق التي يبحث عنها **الوليد** وهي أخلاق تألفها الرعيّة وتتمناها في الراعي، تجمع هذه أخلاق بين اللّين والشّدة؛ اللّين مع الصالح والشّدة مع المُفسد، دون إغفال الأمانة التي هي عماد كلّ مُلك سليم.

11. حجّة الشهادة:

يشاهد أحد المتحاورين حدثاً أو يحضر تفاصيل موقعة ما، قد تصلح للاحتجاج في الموضوع الذي هم بصدده[3]، في هذه الحالة يكون صاحب هذه الحجّة أكثر مصداقية وإقناعاً؛ لأنّه يتكلم عن موضوع عايشه وأحداثٍ شهدها، والأحداث التي ننقلها مشاهدة تكون أكثر حجيّة من الأحداث التي ننقلها، سماعاً أو مطالعةً...إلخ.

مثال 01: كان **عبد الملك بن صالح** مسجوناً لدى **الرشيد** بتهمة محاولة الانقلاب والغدر، فنظّم الرشيد مجلسا جمع فيه المُتهم وبعضاً من المقربين من **مالك** ليشهدوا على مُحاولته، وتُقام الحجّة. "قال **الأصمعي:** كنت عند **الرشيد** فدعا **بعبد الملك بن صالح** من حبسه، فقال: يا **عبد الملك**، أكفراً بالنّعمة، وغدراً بالسلطان، ووثوباً على الإمامة؟ فقال: يا **أمير**

---

[1]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص88.

[2]. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، ج01، تح: مُفيد محمد قميحة، ط01، دار الكتب العلمية، لبنان، 1983، ص23/22.

[3]. ينظر فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ط01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص87/86.

المؤمنين، بُؤتُ بأعباء الندم، واستحلال النّقم، وما ذاك إلاّ من قول حاسدٍ، ناشدتك اللّه والولاية، ومودّة القرابة. فقال **الرشيد**: يا **مالك**، تَضَعُ لي لسانك، وترفع لي جناحكَ، بحيث يحفظُ اللّه لي عليكَ، ويأخذ لي منك، هذا كاتبكَ **قمامة** ينبئ عن غلّك، فالتفت **عبد الملك** إلى **قُمامة** وكان قائماً، فقال: أحقاً يا **قمامة؟** قال: حقاً، لقد رُمتَ خَتْرَ **أمير المؤمنين!** فقال **عبد الملك**: وكيف لا يكذب عليّ يا **أمير المؤمنين** في غيبتي من يَبهتني في حضرتي؟ فقال **الرشيد**: دع **قمامة**، هذا ابنك **عبد الرحمن** ينبئُ عنك بمثل خبر **قمامة**، فقال **عبد الملك**: إنّ **عبد الرحمن** مأمور أو عاقّ؛ فإن كان مأموراً فهو معذور، وإن كان عاقاً فما أتوقّع من عقوقه أكثر"[1].

أراد **الرشيد** أن يقيم الحجّة على **مالك** بالخيانة والطمع في ملكه؛ فكانت الحجّة شاهدان من المقربين من **مالك** هما: **قمامة** كاتبه و**عبد الرحمن** ابنه، وهما ممّن عايش وشهد على مُحاولة **مالك** أن يغدر **بالرشيد**. ورغم أنّ **مالك** لم يعترف بذنبه كون الاعتراف قد يؤدي به إلى حتفه، إلاّ أنّ الحجّة قائمة عليه.

12. حجّة القدوة:

تتحوّل بعض الشخصيات المعروفة في المجتمع –في جميع المجالات– إلى قدوة لدى المحبين والمتتبعين لها؛ ما يدفع ببعض الخطباء إلى الإشارة إلى هذه الشخصيات كقدوة يجب التأسي بها والعمل على نهجها[2]، فهذا النمط من الحجاج يركز على النماذج التي تؤثر في الأفراد الذين يُتوجّه إليهم بالخطاب.

13. الحجاج بالمقاصد:

يحتجّ كثير من الأفراد على بعض المسائل من خلال ارتباطها بمقاصد الشريعة الإسلاميّة، وما تؤديه من تأثير على الناس. صنف العلماء المقاصد كما يلي:

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآداب وثمر الألباب، ج03، ص97/96.

[2]. عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص870.

- **المقاصد الضرورية:** يقصد بها الاعتبارات الشرعية التي لا تقوم مصالح الناس الدينية والدنيوية إلاّ بها؛ وغيابها أو فقدانها يؤدي إلى فساد أحوال الناس[1].
- **المقاصد الحاجية:** ترتبط هذه المقاصد بالتوسعة على الناس ورفع الحرج، "ويتّضح من هذا أنّ مبنى الشريعة هو التخفيف ورفع المشقّة"[2]، وعدم مراعاة هذه المقاصد يؤدي بالناس إلى حرج كبير رغم أنّه لا يؤدي إلى فساد أحوالهم كما في المقاصد الضرورية.
- **المقاصد التحسينية:** يقصد بها العمل بما يليق ويحسّن أحوال الناس، "وتجنّب المدنّسات التي تألفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[3].

14. حجّة الإجماع:

مع تطور الحياة وظهور قضايا طارئة، لم يصدر فيها حكم شرعي مباشرٌ يلجأ الفقهاء إلى سبل أخرى منها الإجماع، والذي يقصد به "اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة"[4]. كما يكون الإجماع أيضا في غير القضايا الشرعيّة.

مثال 01: من نماذج حجج السلطة القائمة على الإجماع ما ورد في عيون المناظرات، حيث "سئل الأستاذ **أبو بكر بن فورك** رحمه **اللّه** تعالى عن معنى أبدا، وسرمد، وقدم، يتقارب في اللّغة فبماذا يوصف **تعالى؟** فأجاب بأنّه **تعالى** يوصف بما أجمعت عليه الأمّة على إطلاقه في وصفه تعالى وهو أن يقال تعالى قديم أزلي"[5].

قَبْلَ أن يُعرب **ابن فورك** عن رأيه، نبّه إلى أنّ هذا الرأي ينتمي إلى ما أجمعت عليه الأمّة؛ ما يهيّئ المتلقي للانخراط في دعواه، فالإجماع يدلّ على صواب الرأي وصحّته كما أنّ الانسان لا يستطيع أن يخرج عن الإجماع، وما خرج عنه فسيكون في مرتبة الشاذ.

---

[1]. ينظر رابح أومودن، استراتيجية تلقي النّص القرآني عند علماء الأصول، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2016، ص176.

[2]. المرجع نفسه، ص178.

[3]. المرجع نفسه، ص178.

[4]. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص13.

[5]. السكوني، عيون المناظرات، ص277.

مثال 02: ورد في الأغاني "قال **إسحاق** وحدثني **أبو عبيدة** أن **يونس** سُئل عن **جرير** و**الفرزدق** و**الأخطل**: أيهم أشعر؟ قال: أجمعت العلماء على **الأخطل**"[1].

سعى **يونس** إلى جعل كلامه مؤثراً في السائل ومُقنعاً له من خلال توظيف حجّة الإجماع، فقال: أنّ العلماء أجمعت على أنّ **الأخطل** أشعر من **جرير** و**الفرزدق**.

15. حجّة التجربة:

تتداخل هذه الحجّة قليلاً مع حجّة الشهادة، غير أنّ حجّة التجربة ترتبط بما عايشه المرسل هو نفسه، فيحتج على قضية ما بحكم تجربته الخاصة[2]، وهناك نوع آخر من حجّة التجربة والمتمثل في التجارب العلمية التي يقوم بها العلماء والباحثون وتكون حجّة للتأكيد أو إبطال رأي أو نظرية ما.

ب. الحجج غير الجاهزة:

1. القياس:

شاعت في الثقافة العربية مجموعة من الأقيسة التي كانت توظف في الخطب والحوارات بهدف إقناع المتلقي، و"يدخل أغلبها فيما أحصاه أرسطو، وذلك حتى قبل اتصال العرب بالفلسفة اليونانية اتصال ترجمة وتأثر، وهذه البراهين والأقيسة تعود إلى طبيعة العقل الإنساني ومبادئه"[3]، فالعقل البشري تحكمه القواعد والنظم نفسها، ما يجعل استجاباته وردوده اتجاه الأشياء نفسها، إلاّ بعض الفروقات التي تكون مرتبطة بالبيئة والعوامل المحيطة بالانسان أثناء تأثره بالأشياء.

اهتم علماء المسلمين بالقياس اهتماماً بالغاً، "ومن أطرف ما أتى به علماء المسلمين أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلالين الأخرين: الاستنباطي والاستقرائي، بل ذهبوا إلى حدِّ محاولة ردهما إليه، وخَلَصوُا، بعد تقليب النظر في المقابلة، إلى القول بمشروعية الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة وتبليغها"[4].

---

[1]. أبو فرج الأصفهاني، الأغاني، ج08، ص424.

[2]. ينظر فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص86.

[3]. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص85.

[4]. طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص97.

شكلّ القياس سنداً حجاجيا للخطباء والمتحاورين؛ حيث كانوا يلجأون إليه كلّما دعت الحاجة له، لما لديه من قوّة في إقناع الخصم، ومتانة في نتائج يصعب الطعن فيها.

2. حجّة الاطّراد:

تقوم هذه الحجّة على قانون الاطّراد الذي يعني أنّ العلل ذاتها إذا توافق وجودها مع أسباب متشابهة تؤدي بالضرورة إلى نتائج متشابهة[1]، والطرد عند الفقهاء يقصد به "وجود الحُكم لوجود العلّة"[2].

3. الحجاج بالاستدلال:

شكل الاستدلال أحد أهم طرق الحجاج إلى جانب كونه أداة من أدوات تحصيل المعرفة، و"هو التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بملاحظة حكم تصديقي معلوم، أو بملاحظة حكمين فأكثر من الأحكام التصديقية المعلومة"[3]، فبه نتوصل إلى استنتاج قضيّة مجهولة بناء على قضيّة أو قضايا معلومة، "فالاستدلال، على ما تفصح عنه الصيّغة في العربيّة، طلب للدّليل يفترض معطيات ثلاثة على الأقلّ هي الدّليل المطلوب والنّتيجة بما أنّ حدّ الدّليل هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وعملية الاستدلال التي تمثّل العلاقة الرّابطة بين الدّليل والنّتيجة"[4]، فكانت هذه الطريقة ولا تزال نهج العلماء والباحثين في تحصل المعارف.

4. الاستقراء:

عُني المسلمون بالاستقراء في بحثهم المتواصل عن المعرفة في مختلف المجالات، فساهم في تسهيل عملية البحث كما ساهم هذا البحث المتواصل في تطوير مناهج الاستقراء.

---

[1]. ينظر رابح أومادن، استراتيجية تلقي النّص القرآني عند علماء الأصول، ص86.

[2]. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص14.

[3]. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ج01، ط04، دار القلم، دمشق، 1993، ص149.

[4]. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغيّ، ط02، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010، ص14.

يكون الاستقراء بتتبع العناصر والأجزاء وتعميمها على الكلّ أو ملاحظة وتتبع أجراء ظاهرة ما لإصدار حكم كليٍّ، فهو "انتقال من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلِّي الذي يدخل الجزئي تحته"[1].

5. حجّة المناسبة:

يكثر تداول هذا النمط من الحُجج عند الفقهاء؛ حيث يستدلون به على الأحكام الشرعيّة، فهو "مسلك من المسالك العقلية التي يُستدلّ بها على كون الوصف علّة بالمناسبة بينه وبين الحكم"[2]، فيكون بين الحكم الشرعي والعلّة تناسب.

6. حجّة التعليل:

القصد من هذه الحجّة عرض العلل المرتبطة بخيار أو توجّه أو قضيّة ما. فالإنسان بطبعه ميّال إلى عرض العلل وتبرير خياراته وآرائه[3].

مثال 01: ورد في زهر الآداب وثمر الألباب "ذُكر أنّه وصل إلى **أبي بكر** مالٌ من البحرين، فساوى فيه بين الناس. فغضبت الأنصار وقالوا له: فضّلْنا! فقال **أبو بكر**: صَدَقْتُمْ، إن أردتم أن أفضلكم صار ما عملتموه للدنيا، وإن صبرتم كان ذلك **لله** عزّ وجلّ! فقالوا: **والله** ما عملنا إلاّ **لله** تعالى، وانصرفوا؛ فَرَقِيَ **أبو بكر** المنبر، فحمد **الله**، وأثنى عليه، وصلى على **النبيّ** –صلى **الله** عليه وسلّم–؛ ثمّ قال: يا معشر الأنصار؛ إن شئتم أن تقولوا: إنّا آويناكم في ظلالنا، وشاطرناكم في أموالنا، ونصرناكم بأنفسنا لقلّتكم، وإنّ لكم من الفضل ما لا يُحصيه العدد، وإن طال به الأمد"[4].

تذمر الأنصار في هذا الحوار من مساواة **أبي بكر** بينهم وبين غيرهم في المال الذي وصله، ويرجع سبب تذمرهم إلى أنّهم بذلوا أكثر من غيرهم و**أبو بكر** ساوى بينهم وبين غيرهم، والأصل أن تكون العطيّة على حسب البذل، فما كان من **أبي بكر** إلاّ أن صدّقهم في قولهم

---

[1]. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ج01، ص188.

[2]. بلال شيبوب، مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي (جمعاً ودراسة وتحليلاً)، ص151.

[3]. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ص180.

[4]. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الُحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، ج01، ص61.

لكنه علّل خياره بأنّه أراد أن يكون بذلهم **للّه** تعالى فهو الذي يجزيهم به، ولا يذهب مقابل مال زائل، وقد أقنعهم بذلك فهي حجّة تتلائم ونفسية الأنصار السّباقين إلى الخيرات.

7. الحجج شبه المنطقيّة:

يستمد هذا النوع من الحجج قوته من مشابهته لأنماط الحجج المنطقيّة[1]، "إنّها تُحدّد على أنّها قريبة من التدليلات الصوريّة، ولكنّها تختلف عنها من حيث أنّها ليست ملزمة"[2]، وعليه تشابه الحجّة شبه المنطقيّة مبدأ منطقياً، ومنها:

أ. الحجج شبه المنطقيّة التي تعتمد البنى المنطقيّة: ومنها:

التناقض وعدم الاتّفاق: تسعى هذه الحجّة إلى إضعاف موقف الخصم وإبطال رأيه، بإظهار التناقض في أقواله ومعتقداته، أو أقواله وأفعاله[3]، والتناقض في حججه، و"يتفرغ المتكلّم في مشهد من مشاهد الحجاج إلى محاولة الكشف عن التناقض الظاهر له في أفكار الخصم المقابل، وفي آرائه وتصوراته"[4].

فتكون بإظهار التناقض في أطروحات الخصم، "ويتعلق التناقض بالأنظمة الصورية وهو أن تكون قضيتان تنفي إحداهما الأخرى"[5]، فالمحاور يسعى إلى إثبات أطروحته، وإبطال أطروحة خصمه، من خلال بيان التعارض والمغالطات الموجودة عنده، "إنّ الحالة الأكثر وضوحاً عنه هي التدمير الذاتي، حجّة تقوم على تبيان أنّ ملفوظ الخصم يدمّر نفسه بنفسه"[6].

مثال 01: ورد في كتاب طوق الحمامة: "ولقد حدّثني **القاضي يونس بن عبد الله** قال: أذكر في الصِّبا جارية في بعض السدد يهواها فتى من أهل الأدب من أبناء الملوك تهواه ويتراسلان، وكان السفير بينهما والرسول بكتبهما فتى من أترابه كان يصل إليها، فلمّا عُرضت الجارية للبيع أراد الذي كان يُحبّها أن يبتاعها، فبادر الذي كان رسولاً فاشتراها. فدخل عليها

---

[1]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص135/134.

[2]. كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص66.

[3]. ينظر المرجع نفسه، ص147 وما يليها.

[4]. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ص 226.

[5]. عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016، ص168.

[6]. أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص199.

يوماً فوجدها قد فتحت دُرجاً لها تطلب فيه بعض حوائجها، فأتى إليها وجعل يفتش الدّرج، فخرج إليه كتاب من ذلك الفتى الذي كان يهواها مضمخاً بالغالية مصوناً مُكرماً، فغضب وقال: من أين هذا يا فاسقة؟ قالت: أنت سُقته إليَّ. فقال: لعلّه مُحدَث بعد ذاك الحين. فقالت: ما هو إلاّ من قديم تلك التي تعرف. قال فكأنّما ألقمته حجراً، فسُقِط في يديه وسكت"[1].

اختارت الجارية في هذا الحوار الذي دار بينها وبين زوجها، حجّة يصعب على الزوج أن يردّها منطقياً؛ حيث أظهرت التناقض في كلامه وجعلته يظهر بلا قيمة، فهو يعاتبها على قراءتها لرسائل حبيبها الذي كانت تهواه قبل زواجها، وهو الذي كان يحمل لها هذه الرسائل، فكيف يعاتبها على شيء كان هو السبب فيه؟

مثال 02: ورد في كتاب العقد الفريد "دخل **أبو دُلَف** على **المأمون**، وعنده جارية له، وقد ترك الخضاب **أبو دلف**، فغمز **المأمون** الجارية، فقالت له: شِبْتَ **أبا دلف**، إنا **للّه** وإنا إليه راجعون لا عليك! فسكت **أبو دلف**، فقال له **المأمون**: أجبها **أبا دلف**. فأطرق ساعة، ثم رفع رأسه. فقال:

تَهزَّأتْ أن رأَت شيبي فقلت لها ... لا تهزئي مَن يَطُل عُمرٌ به يَشِب

شَيْبُ الـرجال لهم زينٌ ومـكرُمـةٌ ... وشيبـكُنَّ لكُـنَّ الـويْلُ فـاكتئبي

فينا لكـنّ وإن شـيب بـدا أَربٌ ... وليس فيكنَّ بعد الشَّيب من أَرَبِ"[2]

أرادت جارية **المأمون** أن تهزأ **بأبي دلف** بايعاز من **المأمون**، فما كان من **أبي دلف** إلاّ أن ردّ عليها بإظهار التناقض في كلامها، فشيب الرجل وقار وشيب المرأة ويلٌ.

الحجج القائمة على العلاقة التّبادليّة: ومن الباحثين من يسميها حجّة (التماثل أو قاعدة العدالة)، تتأسس قوّة هذه الحجّة على سلامة وصدق القاعدة التي تبنى عليها، وترتبط هذه الحجّة بوضعيتين متماثلتين يتم التعامل معهما معاملة واحدة[3]. "إنّ قاعدة العدل المطلوب إحضارها في مثل المقامات التي تكون فيها الحجج قائمة على العلاقة التّبادلية تجبر الجمهور

---

[1]. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والأُلاَّف، تح: أحمد شمس الّدين، ط06، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2011، ص82.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، ص367.

[3]. ينظر عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص169.

على تبنّي مقتضى واحد لا أكثر"[1]، ومقتضى هذه الحجّة هو ضرورة التعامل مع الأشياء المتماثلة معاملة واحدة قائمة على العدل والمساواة[2]، ومُعاملة الأشياء التي تنتمي إلى فئة واحدة معاملة واحدة دون تمييز.

مثال 01: ورد في صبح الأعشى "أنّ رجلاً دخل على **المهدي** وليّ **عهد المنصور**، فقال: يا أمير المؤمنين إنّ أمير المؤمنين **المنصور** شتمني وقذف أمي، فإن أمرتني أن أحلّه، وإمّا عوضتني فاستغفرت له، قال: ولم شتمك؟ قال: شتمت عدوّه بحضرته، فغضب، فقال: ومن عدوّه الذي غضب لشتمه؟ قال: **إبراهيم بن عبد اللّه بن حسن**، قال: إن **إبراهيم** أمسُّ به رحماً، وأوجب عليه حقاً، فإن كان شتمك كما زعمت فعن رحمه ذبّ، وعن عرضه دَفَعَ، وما أساء من انتصر لابن عمّه"[3].

لمّا اشتكى الرجل إلى **المهدي** شتم **المنصور** له، سأله **المهدي** عن حيثيات ذلك فأدرك أنّ الرجلَ شتم **إبراهيم بن عبد اللّه بن الحسن**، وهو صاحب صلة رحم **بالمنصور** رغم أنّ بينهما عداوة، فردّ الشتيمة للرجل ودافع عن رحمه، ما جعل المهدي ينبّه الرجل أنّ **المنصور** لم يظلمه إنّما دافع عن رحمه وعرضه، ما يجعلهما متعادلان وليس للرجل ما يطلبه عند **المنصور**.

مثال 02: ورد في كتاب الأغاني "أخبرنا **أحمد** قال حدّثنا **عمر** قال حدّثنا **شجاع بن الوليد** عن **الأفريقيّ** عن **مسلم بن يسار**: أنّ **عمر** مرّ **بحسّان** وهو ينشد الشعر في مسجد **رسول الله** –صلى الله عليه وسلّم– فأخذه بأذنه وقال: أرُغاء كرُغاء البعير! فقال **حسّان**: دعنا عنك يا **عمر**! فوالله لتعلم أنّي كنت أنشد في هذا المسجد من هو خير منك فلا يغيّر عليّ! فصدّقه **عمر**"[4].

لمّا أنكر **عمر بن الخطاب** على **حسان بن ثابت** إنشاده الشعر في مسجد **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– ردّ عليه **حسان** أنّه كان ينشد الشعر في حضرة من هو خير من **عمر** ويقصد

---

[1]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص140/141.

[2]. ينظر أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص200.

[3]. القلقشندي، صبح الأعشى، ج01، ص263.

[4]. الأصفهاني، الأغاني، ج04، ص358.

الرسول –صلى الله عليه وسلّم– ولم ينكر عليه ذلك؛ فلو كان إنشاد الشعر غير مقبول في المساجد لأنكره الرسول الكريم، فاستدل **حسان** على جواز إنشاد الشعر في المساجد بإنشاده في حضرة **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– وفي مسجده ومع ذلك لم ينكر عليه ذلك.

- **حجّة التعدية:** تجدر الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين يُدرج هذه الحجّة ضمن الحجج شبه المنطقيّة التي تعتمد العلاقات الرياضيّة، و"تقوم حجّة التّعدية على العلاقة المنطقيّة التي تبني حجّتها وتدعم سطوتها وتقوّي أثرها في الجمهور عقلا وعاطفة، كما يتقوّم هذا النوع من الحجج بجملة من العلاقات (التّساوي/التّضمين/التّفوّق...)"[1]، ومن نماذج هذه الحجّة تلك المقولة المشهورة أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي[2].

ب. الحجج شبه المنطقيّة التي تعتمد العلاقات الرّياضيّة: منها:

- **إدماج الجزء في الكلّ:** القصد من هذه الحجّة توظيف القاعدة الرياضية القائلة أنّ كلّ ما ينطبق على الكلّ ينطبق على الجزء بحكم أنّ الجزء هو بعضٌ من الكلّ. "إنّ إدماج الجزء في الكلّ يقود في عمقه المعرفيّ إلى مقولة الإجماع مقولة متحكّمة في مسار المعرفة العربيّة الإسلاميّة في مختلف حقبها وفي تباين مراحلها"[3]. وترتبط عادة مقولة إدماج الجزء في الكلّ بالجانب الكميّ[4]؛ لكون الكلّ أكبر من الجزء ويحتويه.

- **حجّة التفريع:** ومن الباحثين من يطلق عليها (حجّة التقسيم) خاصة في التراث العربي، وتقوم على تفريع الشيء إلى عناصره المُكوِّنة، وتقسيم الكلّ إلى أجزائه، بغرض البرهنة على وجود المجموع[5]، "وبذلك يكون تقسيم الكلّ إلى أَجْزاءَ مكوّنة وفروع بانية مجرّد إجراء شكليّ يعمّق ظاهره الاعتقاد في حجّيته ووثاقته"[6]، وأثناء هذا التقسيم نبيّن أن كلّ جزء من الأجزاء يملك الخاصيّة التي نريد إثباتها، منه نؤكد على توفّر هذه الخاصيّة في الكلّ، ما يجعل "التقسيم

---

[1]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص142.

[2]. ينظر أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص201.

[3]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص146.

[4]. ينظر عبد اللّه صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص48.

[5]. ينظر عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص170.

[6]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص148/147.

وسيلة حجاجية، تقوم على استراتيجية قوامها تقسيم المعنى إلى أنواع متساوية بلا زيادة أو نقصان، وأن يقوم كلّ قسم منها بنفسه، ولا يشاركه غيره"[1]. قال **تعالى:** ﴿هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعا﴾ التقسيم في: 01: خوفا، 02: طمعاً.

مثال 01: ورد في زهر الآداب وثمر الألباب: "قال **المنصور لجرير بن عبد اللّه:** إني لأُعِدُّكَ لأمر كبير! قال: يا أمير المؤمنين قد أَعدَّ **اللهُ** لك مني قلباً معقوداً بنصيحتك، ويداً مبسوطة بطاعتك، وسيفاً مسلولاً على أعدائك"[2].

أراد **جرير بن عبد الله،** أن يُقنع **المنصور** بصواب اختياره معتمداً على التقسيم حجّة في ذلك، وجاء التقسيم في: 01. قلباً معقوداً بنصيحتك، 02. يداً مبسوطة بطاعتك، 03. سيفاً مسلولاً على أعدائك.

مثال 02: ورد في كتاب زهر الآداب وثمر الألباب "كتب **الحسن بن وهب** إلى **القاسم بن الحسن بن سهل** يعزّيه: مدّ **الله** في عمرك موفوراً غير منتقص، وممنوحا غير ممتحن، ومُعطى غير مستلب"[3].

وظف **الحسن بن وهب** حجّة التقسيم للتأثير في **القاسم بن الحسن بن سهل** وتعزيته، وجاء التقسيم في: 01. موفوراً غير منتقص، 02. ممنوحا غير ممتحن، 03. مُعطى غير مستلب.

مثال 03: ورد في كتاب البغال **للجاحظ** "قال **صفوان بن عبد الله الأهتم، لعبد الرحمن بن عباس بن ربيعة بن الحارثة بن المُطّلب،** وكان ركّاباً للبغلة: ما لك وهذا المركب الذي لا تُدْرِكُ عليه الثأر، ولا يُنجيك يوم الفرار؟ قال: إنّما نزلت عن خيلاء الخيل، وارتفعت عن ذِلَّة العَيْرِ، وخير الأمور أوسطها. فقال **صفوان:** أنّا نُعلِّمكم، فإذا علمتم تعلّمنا منكم!"[4].

---

[1]. علي محمد علي سلمان، الحجاج عند البلاغيين العرب، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص268.

[2]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج04، ص44.

[3]. المصدر نفسه، ص44.

[4]. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البغال، تح: علي بوملحم، ط03، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008، ص22. ص22.

أراد **صفوان بن عبد الله الأهتم** أن يقنع **عبد الرحمن بن عباس** بالتوقف عن ركوب البغلة من خلال الاعتماد على حجّة التقسيم، قال: 01. (لا تدرك عليه الثأر، 02. لا ينجيك من الفرار)، فردّ عليه **عبد الرحمن بن عباس** بالنمط نفسه من الحجج ليقنعه بخياره المتمثل في ركوب البغلة بدل الخيل، قال: (03. نزلت عن خيلاء الخيل، 04. ارتفعت عن ذلّة العير).

مثال 04: من نماذج حجّة التفريع ما جاء على لسان **العتابي** قال: "الإخوان ثلاثة أصناف: فرع بائن من أصله، وأصل متصل بفرعه، وفَرع ليس له أصل. فأما الفرع البائن من أصله، فإخاء بُنِيَ على مودّة ثم انقطعت فحفظ على ذمام الصّحبة. وأما الأصل المتصل بفرعه، فإخاء أصله الكرم وأغصانه التقوى. وأما الأصل الذي لا فرع له، فالمُمَوَّهُ الظاهر الذي ليس له باطن"[1].

فرّع **العتابي** ما يندرج تحت مُسمى الإخوان إلى ثلاثة فروع، وبيّن ما يتميّز به كلّ فرع من هذه الفروع؛ فليس كلّ الإخوان في المرتبة نفسها، وليس تدوم أخوّتهم جميعاً في كلّ الأحوال، إنّما من الأخوان من تدوم أخوّتهم رغم تبدل الأحوال، ومنهم من تتبدل أخوّتهم بتبدّل الأحوال.

قياس الإحراج: "يقوم قياس الإحراج على التقسيم، وهذا القياس استدلال يثبت أنّ حدّي التعاند يؤديان إلى النتيجة نفسها"[2].

8. عدم الملاءمة:

يحتجّ المُحاور في هذا النمط على صحّة دعوى باستحالة الجمع بين مفهومين أو شيئين لتناقضهما أو عدم تلاؤمهما[3].

مثال 01: ورد في كتاب البيان والتبيين "قال **عبد الملك** على المنبر: ألا تُنصفوننا يا معشر الرعيّة؟ تريدون منّا سيرة **أبي بكر** و**عمر** ولم تسيروا في أنفسكم ولا فينا بسيرة رعيّة **أبي بكر** و**عمر**، أسأل **الله** أن يعينَ كلاًّ على كلٍّ"[4].

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، ص226.

[2]. أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص201.

[3]. عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص868.

[4]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص265.

اشتكت الرعيّة من **عبد الملك** وتذمرت من معاملته، فردّ عليهم بحجة تقوم على عدم ملاءمة مطالبهم مع أفعالهم، فهم يطلبون منه أن يكون بسيرة **أبا بكر** و**عمر** وهم ليسوا على سيرة رعية **أبي بكر** و**عمر**؛ فيجب عليهم أن تكون مطالبهم ملائمةً لأفعالهم.

مثال 02: ورد في كتاب البيان والتبيين "قال **علي بن أبي طالب** –رضي الله عنه–: لا تكونَنَّ كمن يعجز عن شكر ما أوتي، ويبتغي الزّيادة فيما بقي؛ ينهى ولا ينتهي، ويأمر الناس بما لا يأتي؛ يحبّ الصالحين ولا يعمل بأعمالهم، ويُبغض المسيئين وهو منهم؛ يكره الموت لكثرة ذنوبهم، ولا يدعها لطول حياته"[1].

ذمّ **علي بن أبي طالب** –رضي الله عنه– جمعَ بعض الناس بين المتناقضات؛ حيث يحبون أعمال الخير ويعملون بغيرها، ويحبون أهل الخير وهم من أهل السيئات.

9. ما لم يُقل (الضمني/التلميح):

يعرّف **عبد الهادي بن ظافر الشهري** التلميح بقوله: "الاستراتيجيّة التي يعبّر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي، لينجز بها أكثر مما يقوله، إذ يتجاوز قصده مجرّد المعنى الحرفيّ لخطابه، فيعبّر عنه بغير ما يقف عنده اللّفظ مستثمراً في ذلك عناصر السياق"[2]، فالذي يحدّد معنى الضمني هو ما يحيط الكلام من ملابسات وسياقات مختلفة.

يمتلك الضمني والمشار إليه الذي لم يُقل تأثيراً على المتلقي؛ فكلّ شخص مدفوع بفضوله وبرغبته إلى ولوج الضلال والأماكن الخفيّة، ويجعله يتصور ويفترض ما لُمِّح إليه ويملأ الفراغات ويتمّم العناصر الناقصة من الخطاب، ما يشكلّ القوّة الحجاجيّة للضمني[3]، ويساهم في عمليّة التأثير والدفع بالمتلقي إلى الانخراط في دعوى الخطاب.

---

[1]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج02، ص102.

[2]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص370.

[3]. ينظر عليّ الشّبعان، الحجاج في الخطاب (الحجاج وقضاياه من خلال مؤلّف روث آموسّي: الحجاج في الخطاب)، مقال ضمن كتاب جماعي، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص555.

نعتمد على التضمين في معظم خطاباتنا، فنحن نلجأ إليه حتى في أبسط كلامنا، "حتى عندما تقرر أن تقول شيئاً، فلا يتوجّب عليك أن تطلب شيئاً"[1]، فيمكنك أن تلمّح إلى الشيء لتخبر عنه وتؤثّر في المتلقي.

يدخل تحت هذا النمط ما أورده **ابن حزم الأندلسي** في باب التعريض بالقول، يقول: "فأوّل ما يستعمل طُلاب الوصل وأهل المحبّة في كشف ما يجدونه إلى أحبّتهم التعريضُ بالقول، إمّا بإنشاد شعر، أو بإرسال مَثَلٍ، أو تعمية بيت، أو طرح لغز، أو تسليط كلام. والناس يختلفون في ذلك على قدر إدراكهم، وعلى حسب ما يرونه من أحبتهم"[2].

مثال 01: ورد في كتاب التطفيل: "أخبرني **الحسن بن أبي بكر**، أخبرنا **أبو الفضل عيسى بن موسى بن أبي محمد بن المتوكل على الله**، أخبرني **ابن خلف بن المَرْزُبان**، حدثنا **أحمد بن منصور**، أخبرنا **عبد اللّه بن سعيد بن حصين الكندي**، أخبرنا **إسماعيل بن إبراهيم التميمي**، أخبرنا **إبراهيم بن إسحاق المخزومي**، عن **المقبري**، عن **أبي هريرة**، قال: إن كنت لأسأل الرجل من أصحاب **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– عن الآية لأنا أعلم بها منه، لا أسأله إلاّ ليطعمني شيئاً. قال: فكنت إذا سألت **جعفر بن أبي طالب** لم يجبني حتى يذهب إلى منزله، فيقول لامرأته: يا **أسماء!** أطعمينا؛ فإذا طعمنا أجابني، وكان **جعفر** يحب المساكين، ويجلس إليهم، ويحدّثهم ويحدثونه"[3].

في هذه الرواية الطريفة يخبر **أبو هريرة** عن توظيفه التلميحَ لطلب الطعام؛ فكان يسأل أصحاب **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– عن معنى الآية وهو أعلم منهم بمعناها وفي كلامه تضمين لطلب الطعام، فكان **جعفر بن أبي طالب** يفهم قصده فيكرمه ويطعمه.

مثال 02: ورد في نهاية الأرب في فنون الأدب: "بعث **بَشَامة بن الأعور العنبريّ** إلى أهله بثلاثين شاةً ونِحْيٍ صغير فيه سمن، فسرق الرسول شاة، وأخذ من رأس النحي شيئاً، فقال

---

[1]. جورج يول، التداوليّة، تر: قصبي العتّابي، ط01، دار الأمان، الرباط، 2010، ص102.

[2]. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمام في الألفة والأُلاَّف، ص31.

[3]. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، التّطفيل (وحكايات الطفيليّين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)، ص101.

لهم الرسول: ألكم حاجة أُخبره بها؟ فقالت امرأته: أخبره أنّ الشهر مُحاق، وأنّ جدينا الذي كان يُطالعنا وجدناه مرثوماً، فارتجع من الشاة والسمن"[1].

لما أدركت المرأة ما فعله الرسول من سرقة، أرادت أن تخبر زوجها بذلك وعلى لسان السارق نفسه ودون أن يدرك، فأخبرته أنّ الجدي وجدته مرثوماً بمعنى مكسوراً يسيل منه الدم، والقصد من ذلك أنّه أخذ شاة من الثلاثين وكأنه خدشها وأصاب جزءاً منها، كما أنّ الكسر هو إصابة جزء من الشيء، وأخبرته أيضا أنّ الشهر مُحاق ومعنى المُحاق هو ما يلاحظ من نقصان في القمر بعد اكتماله، والقصد من كلامها هو أنّ السمن الذي أُرسل أنقص منه. فلما وصلت الرسالة إلى زوجها أدرك المعنى واسترجع ما سرقه الرّسول.

10. تكييف الملفوظ حسب الجمهور:

يكون بمراعاة أفكار وتطلعات السامعين (المتلقين)[2]، وتشكيل الخطاب بما يتلائم مع أفق انتظارهم، وجعل الخطاب يتلاءم ونفسيّة كلّ مُخاطَبٍ من خلال الإلمام به وبنفسيته وإدراج توجهاته ورغباته[3]؛ حتى يتحقق الإذعان والتصديق والإنخراط في مذهب صاحب الخطاب.

مثال 01: كان **الربيع** يكره **أبا حنيفة** ويحمل له ضغينة، ما جعله يُحاول الإيقاع به عند **المنصور** الذي كان صاحباً **للربيع**، من خلال ذكر مسألة يُخالف فيها **أبو حنيفة** جدّ **المنصور**، في إحدى المجالس التي استدعى فيها **المنصور أبا حنيفة**، فقال **الربيع**: "**يا أمير المؤمنين** هذا يخالف جدّك، كان **عبد اللّه بن عباس** يقول إذا حلف الحالف ثم استثنى بعد يوم أو يومين جاز الإستثناء وقال **أبو حنيفة** لا يجوز إلاّ متصلا باليمين. فقال **أبو حنيفة**: يا **أمير المؤمنين، الربيع** يزعم أنه ليس لك في رقاب رعيتك بيعة أصلا**!**. قال: وكيف؟ قال: يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل أيمانهم. فضحك **المنصور** وقال: يا **ربيع!** لا تعرض **لأبي حنيفة**. فلما خرج **أبو حنيفة** قال له **الربيع**: أردت أن تريق دمي**!**. قال: ولكنك أنت أردت أن تريق دمي فخلصت نفسي وخلصتك"[4].

---

[1]. شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج03، ص149.

[2]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص141.

[3]. ينظر محمد الولي، الطريق نحو البلاغة والخطابة الجديدتين، ص42.

[4]. السكوني، عيون المناظرات، ص215.

لمّا أدرك **أبو حنيفة** رغبة **الربيع** في الإيقاع به لدى **المنصور**، كيّف كلامه بما يتلاءم وتطلعات **المنصور**، وركّز على الجانب الذي يتماشى ورغباته والمتمثل في الحفاظ على الملك؛ **فالمنصور** سيحتفي برأي **أبي حنيفة** بدل رأي جدّه؛ لأنّ رأي هذا الأخير يشكل خطراً على ملكه، فلو أخذ البيعة عن رعيّته وذهبوا إلى منازلهم واستثنوا سيصبح **المنصور** وكأنّه لم يأخذ البيعة منهم. وهي حجّة خلّص بها **أبو حنيفة** نفسه من كيد **الربيع** من خلال جعل خطابه منسجماً ورغبة **المنصور**، ونفسيته، دون أن يلجأ إلى التلفيق أو الكذب أو حتى إلى تبني رأي يرفضه.

مثال 02: ورد في زهر الآداب وثمر الألباب: "كان **أحمد بن يوسف** جالساً بين يدي **المأمون**، فسأل **المأمون** عن السكّين، فناوله **أحمد** السكّين، وقد أمسك بنصابها، وأشار إليه بالحدّ، فنظر إليه **المأمون** نظر منكر؛ فقال: لعل **أمير المؤمنين** أنكر عليّ أخذي النّصاب؛ وإشارتي بالحدّ؛ وإنّما تفاءلت بذلك أن يكون له الحدّ على أعدائه، فعجب **المأمون** من سرعة فطنته، ولطيف جوابه"[1].

أدرك **أحمد بن يوسف** خطأه مع **المأمون** حين ناوله السكين وجعل الحدّ نحو **المأمون** والنصاب بيده، وهو تصرّف تذمّه العرب؛ لأنّ الذي يقاتلك يجعل الحدّ نحوك يلوّح به، فقام بتكييف كلامه بما يُرضي **المأمون** فقال أنّه أراد أن يكون الحدّ **للمأمون** ضدّ أعدائه.

11. حجّة التبذير:

يسعى أحد المُتحاورين إلى جعل الطرف الآخر يعدل عن عمل أو موقف ما بحجّة التبذير[2]؛ كأن يدعوه إلى التوقف عن عمل ما لأنّه مضيعة للوقت وتبذير والمال، أو يدعوه إلى القيام بعمل ما لأنّ التخلي عنه سينتج عنه إهدار للمال أو الوقت أو الجهد.

12. حجّة التكوثر الحجاجي:

يُقصد بهذا النمط حشدُ المُحاور لمجموعة من الحُجج التي يسند بعضها بعضاً وتصبُّ في سياق واحد وتخدم دعوى واحدة، ومن الباحثين من يُطلق عليها حجّة التبذير؛ حيث يقول

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج02، ص180.

[2]. ينظر عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص889.

عليّ الشّبعان: "وإنّما يجب فهم التبذير بالمعنى الذي تتحدد بمقتضاه النّجاعة الحجاجية والقوّة الإقناعية... وبدل أن تغدو حجّة التّبذير زيادة وغلوّاً وضربا في أرض بوار، أصبحت من دواعي تمكين الخطاب"[1].

مثال 01: كان **معاوية بن أبي سفيان** في مجلسه وعنده ابنته **عائشة**، وفي أثناء ذلك دخل عليه "**عمرو بن العاص**، فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ فقال: هذه تُفّاحة القلب، فقال: انبذها عنك، قال: ولم؟ قال: لأنّهنَّ يَلِدْنَ الأعداء، ويُقَرِّبْن البُعَداء، ويُورِثْن الضغائن، فقال: لا تقُلْ ذاك يا **عمرو**، فوالله ما مرّض المرضى ولا ندب الموتى ولا أعان على الأحزان مثلهن، وإنّك لواجد خالا نفعه بنو أُخته، فقال: عمرو ما أعلمك إلاّ حببّتهنّ إليّ"[2].

عُرف **عمر بن العاص** كما عُرف **معاوية بن أبي سفيان** بسرعة البديهة ودقّة النظر والقدرة على توليد الحجج التي تنسجم مع الدعوى التي يميل إليها كلّ واحد منهما، وفي هذا الحوار الذي دار بينهما بدا **ابن العاص** غير محبٍ للبنات ويظهر ذلك في قوله: (انبذها عنك)، أمّا **مُعاوية** فظهر مُحباً لهنّ وذلك في قوله: (هذه تفاحة القلب)، وأثناء الحوار حاول كلّ طرف إقناع الآخر بدعواه، وطرح كلّ واحد منهما الحجج التي تسند هذه الدعوى، لكن ما يلاحظ في هذا الحوار المقتضب كثرة الحجج مقارنة بحجم الحوار وبموضوعه، فالموضوع الذي تحاورا فيه لا يُعتبر مصيرياً بالنسبة لهما حتى يدرجا كلّ هذه الحجج، وكان بالإمكان الاكتفاء بحجّة واحدة غير أنّهما آثرا الإكثار منها والزيادة فيها، ومن الحجج الواردة نذكر:

- دعوى **عمرو بن العاص:** لا خير في البنات.

الحُجج: يلدن الأعداء، يُقرّبن البعداء، يورثن الضغائن.

- دعوى **معاوية بن أبي سفيان:** في البنات خير كبير.

الحُجج: القسم (فوالله)، يُمرّضن المريض، يندبن الموتي، يعنّ على الأحزان، بنو الأخت ينفعون أخوالهم.

---

[1]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص153.

[2]. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج03، ص113.

13. الحجاج بأصل الكلمة وبإعادة تعريفها:

يتنازع في كثير من الأحيان أطراف الحوار حول دلالة كلمة ما أو مفهوم مصطلح ما، وهذا الاختلاف يرجع إلى محاولة كلّ طرف أن يُحمّل المصطلح الدلالات التي يريدها، ما يدفع أحد الأطراف إلى الاستنجاد بأصل معنى الكلمة[1]، ليدافع عن رأيه ويبيّن أنّ الكلمة لا تحتمل إلاّ الدلالة التي قصدها هو.

مثال 01: "جلس **محمد بن عبد الملك** يوماً للمظالم، وحضر في جملة الناس رجلٌ زيّه زيّ كتّاب، فجلس بإزاء **محمد**، و**محمد** ينفد الأمور وهو لا يتكلّم، و**محمّد** يتأمله؛ فلما خفّ المجلس قال له: ما حاجتك؟ قال: جئتُك –أصلحك الله– متظلّماً؛ قال: ممّن؟ قال: منك، ضيعة لي في يد وَكيلِكَ يحمل إليك غلّتها، ويحول بيني وبينها؛ قال: فما تريد؟ قال: تكتب بتسليمها إليّ، قال: هذا يُحتاج فيه إلى بيّنة وشهود، وأشياء كثيرة، فقال له الرجل: الشهود هم البيّنة، وأشياء كثيرة عيٌّ منك؛ فخجل **محمد** وهاب الرجل، وكتب له بما أراد"[2].

طلب الرجل من **محمد بن عبد الملك** أن يعيد إليه ضيعته، فطلب منه هذا الأخير أن يثبت حقّه وملكيته للضيعة بتقديم البيّنة وإحضار الشهود إلى جانب أشياء أخرى، فما كان من الرجل إلاّ أن نبّه **محمداً** إلى أنّ الشهود هم البيّنة؛ لأنّ كلّ ما يقدمه الشخص لإثبات أحقيته في شيء ما هو بيّنة، أمّا قوله أشياء أخرى فهو كلام بدون معنى ولا يوجد شيء يدخل تحت هذا المسمى، ما جعل **محمداً** يهاب الرجل ويحكم له بأحقيته بالضيعة.

14. حجّة التعريف الموجّه:

تكون بتعريف شيء أو شخص ما تعريفاً يخدم دعوى المتكلّم[3]؛ فيوجّه هذا التعريف المتلقي الوجهة التي يريدها المتكلم، والقصد منها "أخذ ماهية موضوع القول دليلا على الدعوى والاستدلال عليه ببيان صفاته"[4].

---

[1]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص97.

[2]. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج08، ص136.

[3]. ينظر عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص868.

[4]. فتيحة بوسنّة، انسجام الخطاب في مقامات جلال الدين السيوطي (مقاربة تداوليّة)، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2012، ص91.

15. رفع الاختلافات اللّفظيّة:

تبدو بعض الكلمات والعبارات مُختلفة، لكن بعد النظر والتدقيق فيها يظهر أنّ الاختلاف موجود على مستوى اللّفظ فقط أمّا الدلالة فهي واحدة[1]؛ ما جعل بعض المتحاورين يستثمر هذا المدخل اللّغوي، ليجعله في صالحه دعواه، حيث يقوم بإظهار تطابق الدلالات رغم اختلاف الكلمات والعبارات.

16. حجّة المقارنة:

يميل في كثير من الأحيان المُتحاورون إلى عمليّة المقارنة بين الأشياء التي تنتمي إلى الصنف نفسه؛ لإثبات أفضليّة أحدهما على الأخرى، وينبّه الباحثون إلى ضرورة الإلتزام بشروط المقارنة، والمتمثّلة في المقارنة بين صفات أو وقائع من الجنس نفسه. وتكون بمقارنة قضيّتين قصد تحديد نقاط التشابه أو الاختلاف بينهما. "إنّ المقارنة في إطار الحجاج، تُستعمل لتقوية دليل يدعم خلاصة أو حُكماً"[2].

مثال 01: ذكر **السكوني** أنّ أحد الملوك في الزمن السابق كان مُعَطِلاً وكان له وزير يتسم بالفطنة والعلم والصلاح، وكان هذا الوزير ينظم للملك في كلّ سنة نزهة، وأراد أن يستغلّ إحدى هذه النزهات في إقناع الملك بخطئه ويعيده إلى الصواب، "فأمر الوزير في بعض المفاوز بإجراء الأنهار وغرس الأشجار وبناء القصور ثم أحضر الملك في ذلك الموضع فلمّا رأى كل عجب قال للوزير كيف عمرت هذه المفاوز القفرة قال له الوزير: ما عمرت بل كانت قفراء إلى هذه المدة القريبة ثم لما عدنا إليها وجدناها قد حدث فيها ما تراه من تلقاء أنفسها من غير مصلح ولا صانع. فاشتدّ غضب الملك وقال للوزير: أتهزأ بي؟ قال له الوزير: إذا كان حدوث هذا القدر ممتنعاً من غير معمّر فحدوث العالم الأعلى والأسفل أولى وأحرى. فانتبه الملك من غفلته وعاد إلى دين الحق"[3].

---

[1]. ينظر بلال شيبوب، مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي (جمعاً ودراسة وتحليلاً)، ص69/68.

[2]. ينظر باتريك شارودو، الحِجَاج بين النّظريّة والأُسلوب، تر: أحمد الوردني، ص88.

[3]. السكوني، عيون المناظرات، ص221/220.

عرض الوزير العاقل مقارنة بين حدوث الأشياء ليجعل الملك يعود إلى رشده؛ فإن كان من غير المعقول تحوّل الصحراء المقفرة إلى حديقة خضراء من غير صانع، كان الأولى إمتناع حدوث العالم الأعلى والأسفل من غير خالق، وهي حجّة قامت على المقارنة بين حدوث شيئين وتحديد أوجه التشابه والتداخل بينهما، قصد جعل الملك يتدبر في هذا التشابه والتداخل بين الشيئين رغم أنّ الملك يتعامل معهما بحكمين مختلفين والأولى أن يكون حكمهما واحد، وهي النقطة التي تفطن إليها الملك بفضل فطنة وزيره الذي أدرك كيفية توظيف المقارنة وجعلها أداة حجاجية لجعل الملك يعود إلى الصواب.

17. حجّة تلازم الأشياء:

يغلب هذا النمط من الحجاج على المُحاورات ذات الطابع التفاوضي، وتكون هذه الحجّة بتمسك أحد الأطراف بضرورة أخذ الكلّ أو لا شيء[1].

مثال 01: دخل **الحكم بن عبدل** الشاعر على **ابن هبيرة**، وكان رجلاً معروفاً بالبخل، وطلب منه أربعة آلاف، ليدفعها مقابل غُرم لزمه، فأراد **ابن هبيرة** أن يعطيه نصف المبلغ، أمّا الحكم فأصرّ على أخد المبلغ كلّه، فقال له **ابن هبيرة:** "ما عندنا غير ما بذلناه لك؛ فجثا بين يديه وقال: امرأته طالق لا أخذت أقلّ من أربعة ألاف أو أنصرف وأنا غضبان؛ قال: أعطوه إياها قبّحة اللّه –ماعلمت– حلاّف مهين، فأخذها وانصرف"[2].

أصرّ **الحكم** على أخذ المبلغ الذي طلبه دون نقصان، أو لا يأخذ أيّ شيء، ورغم تبريرات **ابن هبيرة** ومحاولاته إقناع **الحكم** بأن يأخذ نصف المبلغ ويرضى به، إلاّ أنّه بقي مصمماً على أخذ المبلغ كلّه أولا شيء وبالغ في الطلب حتى حصّل ما أراد، مع أن صاحب العطيّة لم يكن راضياً.

---

[1]. ينظر عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص869.

[2]. أبي الفرج الأصفهاني علي بن الحسن، كتاب الأغاني، ط02، ص608/607.

18. حجّة التضاد:

يشكّل التضاد حجّة يلجأ إليها بعض المُتحاورين لإثبات دعواهم، و"هذا الشكل من الحجاج يعتمد إذن على المحافظة على الصدق بضرب من النفي المزدوج، نفي الموضوع ونفي المحمول، ومن المفترض أنّ كليهما يلغي الآخر"[1].

مثال 01: ورد في كتاب عيون المناظرات: "تناظر سني وقدري في مسألة أفعال العباد فقال القدري: أنا هو الخالق والدليل أنّي أقطع هذه الثمرة إذا شئت. قالوا: فقطع ثمرة من شجرة فقال له السني: رُدّها إلى موضعها كما كانت! فبهت الذي كفر"[2].

أظهر السنيّ بطلان دعوى القدري من خلال استلزام التضاد؛ فلو كان قادرا على قطع الثمرة بإرادته لكان قادراً على ردّها إلى مكانها بإرادته، لأنّ القادر على الشيء قادر على ضدّه، ومن عجز على الشيء يعجز على ضدّه.

19. حجّة الفصل المفهومي:

تسعى هذه الحجّة إلى إحداث إرتباك في حجج الخصم؛ حيث تقوم حجّة الفصل المفهومي على الفصل بين المفاهيم التي يدّعي الخصم وحدتها[3]، وإبراز الاختلاف فيما يعتقده موحّداً.

مثال 01: ورد في نهاية الأرب في فنون الأدب: "قد حُكِيَ أنّ بعض العشّاق نظر إلى جارية كان يهواها، فارتعدت فرائصه وغُشي عليه، فقيل لبعض الحكماء: ما الذي أصابه؟ فقال: نظر من يحبّ، فانفرج قلبه، فتحرّك الجسم لانفراج القلب! فقيل له: نحن نحبّ أهالينا ولا يصيبنا ذلك! فقال: تلك محبّة العقل، وهذه محبّة الرّوح!"[4].

في هذا الحوار الذي دار بين أحد الحكماء وبعض الناس حول موضوع العاشق الذي غُشي عليه بعد رؤيته لمحبوبته، حاول الحكيم أن يثبت دعواه المتمثلة في أن سبب حالة العاشق هي حبه الكبير لمحبوبته، لكن هؤلاء المحاورين حاولوا نقض دعواه بقولهم أنّهم يحبّون

---

[1]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص104.

[2]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، ص216.

[3]. ينظر أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص220.

[4]. شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج02، ص145.

أهليهم ولا يصيبهم ما أصابه، ما جعل الحكيم يلجأ إلى حجّة الفصل المفهومي والتي من خلالها فصل الحكيم بين المحبّة العائدة إلى الروح والمحبّة العائدة إلى العقل؛ فرغم أنّ كلتاهما محبّة إلاّ أنّهما تختلفان من حيث المصدر، ما يؤدي إلى التفريق بين محبّة العاشق ومحبّة هؤلاء المحاورين.

20. حجّة الحدّ والتّعريف:

يلجأ بعض المتحاورين إلى عملية المقارنة بين دلالة الإسم على الشيء ودلالة الحدّ عليه، لتوضيح رؤيته للظاهرة، وعرض رأيه بصورة دقيقة، وجعل المتلقي يذعن من خلال استثمار الإمكانات العقلية والذهنيّة، في عمليّة العرض والحجاج[1]، وعليه "تُعتبر الحدود والتعريفات، شكلاً حجاجياً ونمطاً برهانيًّا يلجأ إليها المُحاجّ للمصادرة على قواعد الابتداء والبرهان التي يتقوّم بها محيط الاعتقاد ويصنع من خلالها مآل الإقتناع"[2]، وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة التمييز بين حجّة الحدّ والتعريف ومُغالطة التأثيل، فهذه الحجّة تسعى إلى توضيح الحدود والتعريفات ووضعها في السياق الذي يلائمها، أمّا مُغالطة التأثيل فهي ترجع بالمفردة إلى أصولها التي قد تكون بعيدة عن دلالتها المتداولة في سياق الحوار.

21. الحجاج حالة بحالة:

تقوم هذه الحجّة على عرض مجموع الحالات التي تحيط بظاهرة أو موضوع ما، حيث "يقوم هذا الشكل من الحجاج على تعريف وضعيّة بتعداد الإمكانات التي تتضمّنها"[3]، ما يجعل المتلقي يعتقد بإحاطة المُحاور بالموضوع من جميع جهاته وهيمنته على الحوار، خاصة إذا جعله المُحاور في وضعية يستحيل حلّها منطقياً.

مثال 01: ورد في كتاب عيون المناظرات "قال موحّد لمنجّم مدعي علم ما يكون: قد أمسكت لك هذا الخاتم في يدي وانظر ما تدلك عليه النجوم فإن قلت دلت على إمساكه رميته

---

[1]. ينظر محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ص223.

[2]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص415/414.

[3]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص98.

وإن قلت دلت على سقوطه أمسكته فكيف ما زعمت خالفتك وظهرت فضيحتك. فانقطع المنجم"[1].

جعل الموحّدُ في هذا الحوار المنجمَ في وضعية لا يقدر على الرّد فيها؛ حيث عرض المُوحّد مجموع الحالات التي قد تنتج عن كلام كلّ واحد منهما، فإن قال المنجم أنّ النجوم دلته على أنّ الموحّد سيرمي الخاتم أمسكه، وإن قال أنّها دلّته أنّ الموحد سيمسك الخاتم رماه، وفي كلتا الحالتين يظهر أنّ المنجم لا يعلم الغيب والنجوم لا تُعلمه بشيء.

مثال 02: تناظر **أبو الحسن الأشعري** مع **الجبائي** في مجلس **الخليفة** في مسألة الرؤية، وكان **الجبائي** يرى بعدم رؤية الخلق **للمولى** تعالى وهي المسألة التي أنكرها عليه **الأشعري** والذي يرى أنّه **تعالى** يجازي عباده الصالحين ويكرمهم برؤيته يوم القيامة، "فقال **أبو الحسن للجبائي:** ما دليلك على امتناع الرؤية؟ قال **الجبائي:** قوله **تعالى** ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (سورة الأنعام، الآية 103). قال **أبو الحسن** الاحتمال باطل في هذه الآية من خمسة أوجه، وإذا وقع الإحتمال سقط الاستدلال، فلا دليل لك في ذلك.

الاحتمال الأول: أن يكون **تعالى** أراد عدم الإدراك بالمكان والجهة كما ﴿قال أصحاب موسى إنّا لمدركون﴾ (سورة الشعراء، الآية 61)، ولذلك قيل: **الرب** تعالى يُعلم ولا يُحاط به ويُرى ولا يُدرك.

الاحتمال الثاني: أن يكون **تعالى** أراد أبصار الكافرين.

الثالث: أن يكون **تعالى** أراد ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (سورة الأنعام، الآية 103)، إذ هي صفات وإنّما يدركه المبصرون بالأبصار.

الرابع: أن يكون **تعالى** تمدح بالاقتدار على ذلك فإنّ عدم الرؤية لا مدح فيه إذ العدم لا يرى ولا يستحقّ بذلك مدحاً فكأنه **تعالى** يقول هو القادر على خلق الموانع في الأبصار والقادر على الشيء قادر على ضدّه فهو **تعالى** قادر على خلق رؤية الأبصار كما هو قادر على الموانع.

---

[1]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، منشورات الجامعة التونسيّة، تونس، 1976، ص221.

والخامس: أن يكون معنى الآية ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (سورة الأنعام، الآية 103)، في الدنيا ولكن في الآخرة لقوله **تعالى** ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾ (سورة القيامة، الآية 22/21). فسقط استدلال الجبائي من يده وظهر انقطاعه"[1].

انتهت المناظرة بانتصار **الأشعري**؛ لأنّه أسّس حجّته على نمط يقوم بتعداد الإمكانات التي تتضمنها الحالة، وهو الحجاج حالة بحالة، فلم يترك **للجبائي** مساحة للمناورة أو منفذاً للردّ، رغم أنّ الجبائي كان من المتكلمين الذين يُشهد لهم بالحجّة والقدرة على الردّ.

22. حجّة الدّمج والضّمّ:

يشكل الربط بين الأشياء ومعرفة العلاقات بين العناصر أساساً مهماً في عملية الحجاج؛ فمن خلالها يتمكن المُحاور من جعل المتلقي يعتقد بانسجام حججه وصواب دعواه، و"يقتضي هذا الضّرب من الحجج، الجمع بين وقائع لم يكن لها اجتماع في مبتدإ تكوّنها ولا التقاء في أصليّة وجودها والغاية من هذا التّوحيد المفترض والصّهر المفتعل، إقامة عالم من الإمكانات التأويلية الممكنة"[2]، فمن خلال الربط بين الأشياء والدمج بين العناصر يشكّل المُحاور فضاءً من الحرّية يُمكنه من التأويل وتوجيه الآراء والمعتقدات نحو الوجهة التي يريدها.

23. الحجاج بالقرائن:

هو الحجاج الذي يتأسس على عرض القرائن التي يؤدي عرضها إلى تأكيد قضيّة ما[3].

24. الحجاج وجه ذات الاستهجاني:

لا تتشكل هذه الحجّة باعتبارها حجّة في ذاتها إنّما فيما تؤديه من إضعاف وتشكيك في حجج الخصم[4]؛ حيث "يعمد المُحاجج إلى نزع الخبرة عن منازعه بطريقة تكشف للجمهور فيما بعد ضعف حُجج الخصم واعتبارها حججا باطلة لا يُقتنع بها ولا يُؤخذ بوثاقتها"[5]، ما يدفع

---

[1]. المصدر السابق، ص230/229.

[2]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص422/421.

[3]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص79.

[4]. ينظر عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص186.

[5]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص179.

بالجمهور إلى استهجان رأيه بعد بيان الغلط في رأيه أو التناقض في حججه أو عدم سلامة الانتقال في استدلالاته وأقيسته.

مثال 01: ورد في كتاب صبح الأعشى: "حكى **أبو جعفر النّحاس:** أن **المأمون** قال **لأبي العلاء المِنْقَرِيّ** بلغني أنّك أميّ، وأنّك لا تقيم الشعر، وأنّك تلحن في كلامك فقال: يا أمير المؤمنين! أما اللّحن فربّما سبقني لساني بالشيء منه، وأمّا الأميّة وكسر الشعر فقد كان **رسول الله** –صلى الله عليه وسلّم– أُمّياً وكان لا ينشد الشعر. فقال له **المأمون:** سألتك عن ثلاثة عيوب فيك فزدتني رابعاً وهو الجهل؛ يا جاهل! ذلك في **النبيّ** –صلى الله عليه وسلّم–! فضيلة وفيك وفي أمثالك نقيصة"[1].

حاول **المِنقريّ** تبرير أميّته وكسره للشعر أنّ **النبيّ** –صلى الله عليه وسلّم كان أميّاً ولا يقول الشعر، فردّ عليه **المأمون** أنّ الأميّة في **النبيّ** –صلى الله عليه وسلّم– فضيلة، كما أنّه كان لا يقول الشعر لكنه لا يكسره؛ فقد جعل تعالى نبيّه الكريم أميّاً حتى لا يُقال أنّ القرآن كلامه، ولا يُقال أنّه شعر من نظمه، فكانت الأميّة فيه فضيلة ومظهر من مظاهر الإعجاز، فبيّن **المأمون** من خلال ذلك ضعف حجج **المنقريّ** ووجه التغليط فيها، وجعله يبدو بمظهر الجاهل.

25. الحجج التتابعية:

تندرج تحت هذا المسمى مجموعة من الحجج التي تشترك في بعض العناصر والسمات، حيث "تكون الحقائق في هذا النمط من الحجج، موحدة الجنس، مشتركة الطبيعة، كما تدمج داخله أنواع من الحجج، تنجم عنها أنماط من الحجج"[2]، أهمها:

- **الحجة السّببية:** تكمن قيمة هذا النمط من الحجاج في قوّة الأسباب التي تصدر عنها، "وردُّ الحقائق إلى أسبابها يتضمّن فعلاً حجاجياً يجعل تلك الحقائق أموراً متمكّنة ومصادرات راسخة لا تبدّل ولا تحوّل وإنّما تؤخذ مأخذ العقائد الكليّة التي تضاف إلى الإيمان بقداسة الخطاب وعلوّ منزلته، فيغدو بذلك كلّ مضمون حجاجي رُدّ إلى سببه المحدث، حقيقة

[1]. أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى، ج01، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922، ص43.
[2]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص284.

كليّة"[1]، حيث يقوم هذا النمط على بيان العلاقة السببية القائمة بين قضيتين، أو أسباب القضايا والظواهر.

الحجّة النافعة: تكمن قوّة هذه الحجة في النتائج التي تفضي إليها، فكلّما كانت نافعة ونتائجها ناجعة، كانت الحجّة أكثر قوّة وتأثيراً[2].

مثال 01: جاء في خُطبة **لعمر بن الخطاب** –رضي الله عنه– قال: "ألا من رأينا منه خيراً ظننا به خيراً، وأحببناه عليه"[3].

جاء في خطبة **عمر بن الخطاب** –رضي الله عنه– ترغيب للعمل الصالح والخيّر؛ لأنّ القيام بذلك سيولّد مودّة ومحبّة **بن الخطاب** وسيجعله يظن خيراً بصاحبه، وهي منفعة كبيرة يرجوها الناس، لأنّ حبّ الخلفاء والملوك وحسن ظنهم بالشخص يجلب له الخير والمنفعة، وتحقيق الطلبات وسهولة قضاء الحوائج.

مثال 02: من نماذج الحجج القائمة على المنفعة ما ورد في عيون الأخبار عن أحد السلاطين وهو يحاول إقناع عاملٍ له بضرورة المُحافظة على منصبه بتفادي بعض الآفات، فيقول: "كُلْ قليلا تعمل طويلا والزمِ العفاف يلزمك العمل، وإيّاك والرُّشى يشتدّ ظهرك عند الخصام"[4].

يسعى صاحب هذه النصيحة للإقناع بصحّة دعواه من خلال المنفعة التي تقدّمها؛ فإن تقيّد بها المتلقي ستضمن له البقاء في المنصب والقوّة، فالأكل القليل يُحافظ على دوام العمل وبقاء النشاط، والعفاف يُحافظ على بقاء المنصب لأنّ صاحبه جدير به، أمّا التعفف من الرشوة فيقوي الشوكة عند الخصام والنزاع، بعكس الذي يأخذها والذي يكون ضعيف الموقف غير قادر على إثبات الحقّ لأنّه ليس من أهله، فجوهر هذه الحجّة هو الجانب النفعيّ فيها؛ لأنّ التقيّد بهذه الوصايا يضمن للمتلقي بقاءه في منصبه.

---

[1]. المرجع السابق، ص284.

[2]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص77.

[3]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص154.

[4]. أبي محمد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، عيون الأخبار، تح: يوسف، ج01، علي طويل، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986، ص125.

حجة المجاوزة: "هذا المبدأ مسكون بفكرة التّقدم واستشراف المستقبل المنذور والمراهنة على آتيه"[1].

26. الحجج التواجدية:

يقوم هذا النمط من الحجج على التصاهر والتداخل بين العناصر المتكوّنة منها المفاهيم، "إذ إنّ حلول العناصر بعضها في بعض، يصنع ضرباً من التعلّق ونوعاً من التوحّد يقوى به الحجاج"[2]، ومنها:

حجّة الشّخص/العمل والعمل/الشّخص:

تكمن قوّة هذه الحجّة في علاقة الوصل القائمة بين الشخص والأعمال التي تصدر عنه، فالجمهور يربط ما يصدر عن الخطيب من أقوال وما يصدر عنه من أفعال. "إنّ التفاعل بين الخطيب والخطاب هو السمة التي تميز الحجاج عن الاستدلال؛ فإذا كان دور الخطيب يتقلّص في لغة تعتمد الاستدلال، فإنّه يتعاظم في لغة تعتمد السياق والمقاصد"[3]، ما يجعل من الضروري على المُحاور أن ينسجم خطابه مع أعماله.

يسعى المتكلم في هذا النمط من الحجاج إلى بناء صورة لنفسه تتميز بالمثالية التي يرغبها الجمهور (المتلقي)، ويحيط شخصيته بمجموعة من الصفات والأعمال التي تُسهم في إعطاء شرعية لخطابه، وإقناع متلقيه بدعواه بناء على الأعمال والصفات التي يتسم بها، وعليه "ينطلق هذا الحجاج من مبدأ أنّ الأعمال تكشف جوهر الشخص، وبالمقابل قد يكون الشخص وما نعرفه عنه يفسر لنا أعماله"[4]. والمتأمّل للتراث العربيّ يدرك أنّ العرب ذمّت الشخص الذي لا يوافق كلامه أفعاله، ومن ذلك قول **زُبيد بن الحارث اليامي**: "أسكتتني كلمة **ابن مسعود**

---

[1]. علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص288.

[2]. المرجع نفسه، ص290.

[3]. محمد مشبال، منزلة الإيتوس في البلاغة الجديدة، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2017، ص105.

[4]. عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص172.

عشرين سنة: مَنْ كان كلامه لا يوافق فعلَه فإنّما يُوبِّخ نفسه"[1]، فلا يحقّ له أن يتكلّم أو يُحاجج لأنّه حكم على نفسه بذلك.

مثال 01: خطب **عتبة بن أبي سفيان** في أهل مصر لما منعوا الخراج. قال: "يا أهل مصر، قد كنتم تعتذرون لبعض المنع منكم ببعض الجور عليكم؛ فقد وليكم من يقول ويفعل، ويفعل ويقول"[2].

احتجّ **عتبة بن أبي سفيان** في هذه الخطبة بأنّ الذي وليّ على أهل مصر يقول ويفعل فتوافق أفعاله أقواله، ما يجعل من الضروري أن يدفع أهل مصر الخراج ولا يجوز منعه.

مثال 02: خطب **يزيد بن أبي سفيان** في أهل الشام وهو والٍ **لأبي بكر الصديق**، قال: "يا أهل الشام عسى **الله** أن يجعل بعد عُسر يُسراً، وبعد عيٍّ بياناً؛ وأنتم إلى إمام فاعل أحوج منكم إلى إمام قائل"[3].

احتج **يزيد بن أبي سفيان** في خطبته لأهل الشام بحاجتهم لإمام فاعل أكثر من حاجتهم لإمام قائل، فيكون هو الأكثر أحقية بالولاية عليهم وسياسة أمورهم.

حجّة الجماعة والفرد: تستمد هذه الحجّة قوّتها من الانتماء إلى جماعة ما، فالفرد هو واحد ضمن جماعة، وهذه الأخيرة هي التي تسنده وتعضده، وانتماؤه إليها يُعطيه القوّة التي تتميّز بها[4]. وكانت العرب تنسب الفرد إلى جماعته، فيشرف بشرفها ويُذّل بذلها، كما كانت تمتدح الرجل الذي يتمسّك بجماعته ويدافع عنها، فإن حدث وقامت حرب التف كلّ فرد حول عشيرته وجماعته، ووظفت هذه المسألة في كثير من الأحيان حجّة لجعل الفرد ينخرط في القضيّة التي تميل إليها جماعته، فلا يجب أن يخرج عن توجهاتها.

مثال 01: من نماذج الحجج القائمة على الجماعة ما ورد في عيون الأخبار: "جنى قوم من أهل اليمامة جناية فأرسل إليه السلطان جُنداً من بُخاريّة زياد، فقال رجل من أهل البادية

---

[1]. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج02، ص190.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص224.

[3]. المصدر نفسه، ص231.

[4]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص292.

يُذّمر قومه: يا معشر العرب، ويا بني المُحصنات، قاتلوا عن أحسابكم ونسائكم، والله لئن ظهر هؤلاء عليكم لا يدعون بها لبنة حمراء ولا نخلة خضراء إلاّ وضعوها بالأرض"[1].

يثير صاحب الخطاب في قومه الحميّة إلى الجماعة، ويحثّهم على ضرورة الذود عن الجماعة التي ينتمون إليها، فقوّتهم في إنتمائهم إلى جماعتهم وحمايتهم لها والإحتماء بها، لذلك يدعوهم إلى القتال والدفاع عن القبيلة وعن الأعراض.

مثال 02: ورد في زهر الآداب وثمر الألباب: "وفد أهل العراق على **معاوية** رحمه الله، ومعهم **زياد**، وفيهم **الأحنف**، فقال **زياد:** يا أمير المؤمنين؛ أَشْخصتْ إليك أقْواماً الرغبةُ، وأقعد عنك آخرين العُذْرُ، فقد جعل الله تعالى في سعة فضلك ما يُجبر به المتخلف، ويكافأُ به الشاخص. فقال **معاوية:** مرحباً بكم يا معشر العرب، أمّا والله لئن فَرَّقت بينكم الدعوة، لقد جمعتكم الرّحِمُ؛ إنّ الله اختاركم من الناس ليختارنا منكم، ثم حفظ عليكم نسبكم بأن تخير لكم بلاداً تجتاز عليها المنازل، حتى صفَّاكم من الأمم كما تُصفَّى الفضة البيضاء من خبثها؛ فصونوا أخلاقكم، ولا تُدنِّسوا أنسابكم وأعراضكم، فإن الحسن منكم أحسنُ لقربكم منه، والقبيح منكم أقبح لبعدكم عنه"[2].

عددّ **معاوية** في هذا الحوار مجموعة من الخصال التي فضّل بها **المولى** تعالى العرب، وهي سمات تدور في معظمها حول الجماعة، فدعاهم إلى الحفاظ عليها والحفاظ على صلة الجماعة ورابطة الرّحم.

حجّة المفهوم/المكوّن: ترتبط هذه الحجّة ببعض المفاهيم التي يضمّنها المتكلم (الخطيب) في كلامه، ويجعلها مكوناً ينهض بالطاقة الحجاجية للنص[3].

27. الحجاج بوطأة الأشياء:

يكون بتبرير قرار أو خيار ما على أنّه جاء نتيجة لإكراهات وظروف قاهرة[4]، والدفاع عن تلك الخيارات على أنّها لم تكن برغبة أو إرادة، إنّما فرضتها معطيات خارجة عن قدرة المتكلّم.

---

[1]. أبي محمد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، عيون الأخبار، تح: يوسف، ص215.

[2]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج01، ص79.

[3]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص294/293.

[4]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص78.

مثال 01: كتب **معاوية بن أبي سفيان** إلى **علي بن أب طالب** –رضي الله عنهما– قال: "فلو علمنا أن الحرب تبلغ بنا وبك ما بلغت لم يجنها بعضنا على بعض، وإنا وإن كنا قد غُلبنا على عقولنا فقد بقي لنا منها ما نَرُمّ به ما مضى"[1].

أظهر **معاوية** نفسه في هذه الرسالة التي وجهها إلى **علي بن أبي طالب** –رضي الله عنه– أنّه غير مخيّر فيما وصلت إليه الفتنة بينهم، وما بلغ بين المسلمين من القتل، وأنّه لم يدرك أنّ الحرب بينها ستؤول إلى هذه الحالة، وهي حجّة حاول من خلالها أن يتبرأ من الدماء والأرواح التي أُزهقت، ويدفع عن نفسه ما بلغ المسلمين من فتنة في دينهم؛ فتفرقوا شيعاً وكفّر بعضهم بعضاً وهي فتنة لا نزال نتجرّع علقمها إلى يومنا هذا.

مثال 02: كان **العجّاج** شاعراً لا يَنْظم في الهجاء ما جعل بعضهم يعتقد أنّه لا يتقن هذا الفن فقيل له: "إنك لا تُحسن الهجاء، فقال إنّ لنا أحلاما تمنَعُنا من أن نَظْلِمَ، وأحسابا تمنعُنا من أن نُظْلَمَ، وهل رأيت بانيا لا يُحسن أن يَهْدِمَ!"[2].

برّر **العجاج** عدم إقباله على غرض الهجاء بوطأة الأشياء والتي تمثلت –في هذا الموقف– في أحلامه العالية وحسبه الكريم، فكلاهما يمنعانه من هجاء غيره، فأحلامه تمنعه من أن يَظْلم وحسبه يمنعه من أن يُظْلم، رغم قدرته على هذا الغرض الذي سماه بالهدم، فالقادر على البناء وهو نظم الشعر في مختلف الأغراض قادر على الهدم الذي هو غرض الهجاء.

مثال 03: ورد في كتاب البيان والتبيين "سمع **عمر بن الخطاب** –رحمه الله– أعرابياً يقول: اللّهم اغفر لأمّ أوْفى. قال: ومن أمّ أوفى؟ قال امرأتي، وإنّها لحمقاء مِرْغامَةٌ، أكول قامّةٌ، لا تبقى لها خامَّةٌ، غير أنّها حسناء فلا تُفْرَك، وأمُّ غِلمان فلا تترك"[3].

رغم كلّ مساوئ زوجة الأعرابي وما يعانيه معها، إلاّ أنّه لم يقدر على تركها ويرجع سبب ذلك إلى ما ذكره **لابن لخطاب؛** فهي حسناء وأمّ أولاده ما يجعله غير قادر على تركها.

---

[1]. أبو الحسن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: كمال حسن مرعي، ج03، ط01، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص19.

[2]. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج02، ص200.

[3]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج02، ص95.

28. حجّة المنحدر الزلق:

يبرر المُحاور في هذه الحجّة رفضه لخيار ما يكون القيام به يؤدي إلى خيارات أخرى بطريق لا يمكن التحكم بها، وتظهر "في قول المرء إنّه لا يمكن القيام بالعمل الفلانيّ لأنّه إذا تمّ ذلك فإنّ عملاً آخر يصبح ضروريّا، ثمّ عملاً آخر...إلخ، فلا يكون للأمر حدّ"[1]، وهي حجّة يكثر تداولها من طرف الرافضين للخيارات التي لا تناسبهم. وتجدر الإشارة في هذا المقام أنّ من الباحثين من يدرج هذه الحجّة ضمن الحجاج المُغالط[2]؛ لأنّ بعض الأشخاص يقومون بخيارات تمليها عليهم المصالح والأهواء ويحتجون بهذا النمط من الحُجج.

مثال 01: بعد وفاة **النبيّ** –صلى الله عليه وسلّم– ظهرت طائفة من المسلمين ترفض تأدية فريضة الزكاة، وخاف بعض الصحابة أن يؤدي قتالهم إلى ضعف شوكة المسلمين أمام المرتدين والمشركين، ما جعلهم يعرضون على **أبي بكر** –رضي الله عنه– تأجيل قتال مانعي الزكاة، و"اختلف الصحابة –رضي الله عنهم– في قتال بني حنيفة الذين منعوا الزكاة فقال قوم منهم: الأولى أن نبدأ بقتال المشركين والمرتدين ويُستعان بهؤلاء على قتالهم فإذا فُرغ منهم فحينئذ نُقاتل هؤلاء.

تفكّر وقال: لو سامحنا هؤلاء وقد وسوس لهم الشيطان منع الزكاة لم نأمن أن يوسوس لقوم آخرين منع الصلاة وأن يقع مثله في واحد من أركان الشريعة فيكون منه رفع الجميع، وانتصب لقتالهم وقال: **والله** لا أفرق ما جمع **الله**"[3].

يظهر في هذا الحوار بين **أبي بكر** والصحابة –رضي الله عنهم أجمعين–، رفضه لفكرة تأجيل قتال مانعي الزكاة، واستخدامهم في قتال المشركين والمرتدّين؛ بحجّة أنّ السكوت عن هؤلاء سيؤدي حتماً إلى ظهور طوائف أخرى تمنع شيئاً من الدين، إلى غاية أن يضيع الدين وتتشتت الأمة؛ كلّ طائفة تمنع من الدين ما تريد، وهو منحىً إذا أخذته الأحداث لا يمكن التحكّم به لاحقاً.

---

[1]. كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص79.

[2]. ينظر فرانز فان إيمرن، روب غروتندورست، نظريّة نسقيّة في الحجاج (المقاربة الذريعيّة–الجدليّة)، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2016، ص212.

[3]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، ص 162/160.

مثال 02: ورد في كتاب الأغاني "قدم **الحكم بن عبدل** الشاعر الكوفي واسطاً على **ابن هبيرة** وكان بخيلاً، فأقبل حتى وقف بين يديه ثم قال:

أتيتك في أمر من أمر عشيرتي وأعيا الأمور المُفظعات جسيمها

فإن قلت لي في حاجتي أنا فاعل فقد ثلجت نفسي وولّت همومي

قال: أنا فاعل إن اقتصدت، فما حاجتك، قال: غُرم لزمني في حمالة؛ قال: وكم هي؟ قال: أربعة آلاف، قال: نحن مناصفوكها، قال: أصلح اللّه الأمير، أتخاف عليّ التّخمة؟ إن أتممتها؟ قال: أكره أن أعوِّد الناس هذه العادة"، قال: فأعطني جميعها سرّاً وأمنعني جميعها ظاهراً"[1].

ليبرر **ابن هبرة** رفضه تقديم جميع المال الذي طلبه **الحكم بن عبدل** احتجّ، أنّ فعله ذلك سيجعل الناس تطمع فيه، وتأتيه لطلب الأموال باستمرار ولن يستطيع الرفض أو ردّهم؛ لأنّه أعطى من سبقهم جميع ما طلب.

29. حجّة الاستدراج:

تكون باستدراج أحد المتحاورين خصمه؛ و**جعله يقّر بقضيّة ما يستلزم عنها قضيّة أخرى تكون ضدّ الخصم** وحجّة على بطلان دعواه، ويكون خطاب الاستدراج قائماً على التلطف في العبارة، والاحتيال على الخصم[2]، لجعله يذهب في المسار الذي يسعى المُحاور أن يوجّهه إليه. لكن ينبّه أهل العلم على ضرورة أن تكون حجّة الاستدراج في سياق التحاور المثمر والنافع للبشر في دينهم ودنياهم، أمّا غير ذلك فلا يعدو أن يكون مُغالطة واحتيالاً للتلبيس على الحقّ.

مثال 01: ورد في عيون المناظرات: "ناظر سني مرجئاً فقال السنيّ: أوتي **النبي** –صلى الله عليه وسلّم– بمرجئ فأمر بقتله فقال له المرجئ: أين كان الإرجاء في عهد **رسول الله؟** فقال له السنيّ: فمن أين أتيتم أنتم به؟ أي فهو بدعة"[3].

---

[1]. أبي الفرج الأصفهاني علي بن الحسن، كتاب الأغاني، ج02، ص607.

[2]. ينظر ناصر بن دخيل اللّه بن فالح السّعدي، الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي (دراسة وصفيّة)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص البلاغة والنقد، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، السعودية، 1426هـ، ص68.

[3]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، ص294.

استدرج السنيّ المرجئ بأن جعله ينفي وجود الإرجاء في عهد **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– فأقام الحجّة على نفسه بأنّ الإرجاء بدعة جاء بها بعض ضعاف النفوس.

مثال 02: وورد في المصدر نفسه: "أن سنياً ناظر قدرياً فرفع السنيّ نعله وأظهر الإحتياط فسأله القدريّ عن سبب ذلك. فقال: بلغني أن أناسا في عهد **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– يقال لهم القدرية يسرقون نعال الصحابة. فقال له القدري: ومتى كان القول بالقدر في عهد **النبي** –صلى الله عليه وسلّم–؟. قال: فمن أين أتيتم أنتم به"[1].

استدرج السني في هذا الحوار القدري بأن جعله يقيم على نفسه الحجّة حين نفى القدري وجود القدرية في عهد **الرسول** –عليه الصلاة والسلام– وصرّح بذلك أنّها أمر محدث من عندهم.

ويكون الاستدراج أيضاً **بجعل المُحاور خصمَه يوافقه في قضيّة ما يستلزم عنها قضيّة تكون ضدّه** وتبطل دعواه.

مثال 03: ورد في عيون المناظرات: "لما نزل على **النبيّ** –صلى الله عليه وسلّم– ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (سورة الشعراء، الآية 214) رقي الصفا وقال: يا صاحباه! فاجتمع إليه الناس من كلّ أوب، فقال: يا بني عبد المطلب! يا بني فهر! إن أخبرتكم بسفح هذا الجبل خيلاً أكنتم مصدقيّ؟. قالو: نعم. قال: فإني نذير لكم بين يدي **الله** عذاب شديد"[2].

جعل **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– الناس يوافقونه في مسألة وهي تصديقهم له إن أخبرهم بوجود خيل بسفح الجبل، ليكون من الضروري أن يصدّقوه إن أخبرهم بوجود عذاب شديد لمن لا يؤمن **بالله** تعالى.

ويكون الاستدراج أيضاً **بموافقة المُحاور خصمَه في قضيّة ما يتبناها الخصم وهذه القضيّة تحيل إلى قضيّة أخرى تُبطل دعوى الخصم**، "وهو أن يسلم ببعض قضايا خصومه لكي

---

[1]. المصدر السابق، ص294.

[2]. المصدر نفسه، ص145/144.

يبرهن على ما يترتب عليها من كذب أو محال"[1]، كما يُطلق على هذا النمط من الحجج بعض الباحثين التسليم الجدلي[2].

مثال 04: ورد في عيون المناظرات: "ذكر أن **المأمون** جمع بين **العتابي** و**ابن فروة النصراني** وقال لهما: تكلّما وأوجزا. فقال **العتابي لابن فروة:** ما تقول في **عيسى** المسيح؟ قال: أقول إنّه من **الله**. قال: صدقت ولكن من تقع على أربع جهات لا خامس لها: من كالبعض من الكل على سبيل التجزّي، أو كالولد من الوالد على سبيل التناسل، أو كالخلّ من الخمر على سبيل الاستحالة، أو كالصنعة من الصانع على سبيل الخلق من الخالق"[3].

وافق **العتابيُ ابن فروةَ** في دعواه ليستدرجه ويظهر وجه الغلط فيها، حيث عرض الحالات التي تنتج عنها هذه الدعوى، وكلّها حالات غير مقبولة لا عقلاً ولا شرعاً.

30. حجّة العواقب:

يكون ذكر العواقب من الآليات المباشرة والصريحة في توجيه المتلقي نحو رأي أو توجّه ما[4]؛ من ذلك تذكير المذنب بعواقب ذنوبه وما يترتب عنها من مضار، وتذكير المحسن بنتائج أفعاله وما يترتب عنها من خير.

مثال 01: ورد في كتاب الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة: "أمر **مصعب بن الزبير** برجل من أصحاب **المختار** أن تُضرب عنقه، فقال: يا أمير المؤمنين، ما أقبح بك أن أقوم يوم القيامة إلى صورتك هذه الحسنة ووجهك هذا الذي يُستضاء به، فأتعلق بأطرافك وأقول: ياربّ، سل هذا فيم قتلني؟ فقال: أطلقوه! قال: أيها الأمير، اجعل ما وهبت لي من الحياة في خفض من العيش. قال: أعطوه مائة ألف"[5].

---

[1]. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج وتقويم التراث، ص196.

[2]. ينظر إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية للنظر النحوي عند سيبويه، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد، 2006، ص100.

[3]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، ص213.

[4]. ينظر عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة) ص361.

[5]. أبو القاسم محمد بن أبي العلاء بن سماك، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، المجلد الحادي والعشرون(1982/1981)، ص15.

لما أراد **مصعب بن زبير** قتل الرجل لجأ هذا الأخير إلى حجّة مؤثرة من الناحية الدينية، وهي تذكيره بعاقبة قتله يوم القيامة؛ **فاللّه** تعالى سيسأل **مصعباً** يوم القيامة عن سبب قتله الرجلَ، ما جعل **مصعباً** يتراجع عمّا أمر به مخافة أن يكون ظالماً فيصيبه من **الله** تعالى عقاب شديد.

31. حجّة التضحية:

يستمد هذا النمط من الحجاج قوّته من التضحيات التي قام بها بعض الأشخاص في سبيل قضيّة ما[1]، وتغلب هذه الحجّة في الخطاب الديني الذي يحتجّ بتضحيات الأنبياء والصحابة في سبيل الدعوة، كما تغلب في الخطاب السياسي الذي يحتجّ بتضحيات بعض الشخصيات في سبيل الحرية والعدالة.

32. الحجّة الرمزية:

يستغلّ بعض المتحاورين السلطة الاجتماعية للرمز وتحويلها إلى طاقة حجاجيّة، خاصة وأنّ "للرمز قوّة تأثيرية في الذين يقرّون بوجود علاقة بين الرامز والمرموز إليه كدلالة"[2].

33. حجّة الافتراض:

تتأسس هذه الحجّة بناءً على افتراض قضيّة ما، فتكون النتيجة مرتبطة بهذا الافتراض[3]؛ حيث أنّ "المرسل يستبق اعتراضات المرسل إليه، ثمّ يدحضها بحجج في الخطاب نفسه، معوّلا في تكوين خطابه الحجاجي على سعة معرفته بالموضوع"[4]، ويميل المُتحاورون إلى توظيف هذه الحجّة لتوضيح توجّه أو خيار ما، لمّا يستعصي الإقناع بينهما، فيلعب الافتراض دور المنفذ الذي به يقوم أحد المُتحاورين لإقناع خصمه. تكون حجّة الافتراض على ضربين:

---

[1]. ينظر عبد العزيز لحويدق، الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية، ص869.

[2]. صابر الحباشة، من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص (حجاجية المفردة القرآنية أنموذجاً)، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج02، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص138.

[3]. ينظر باتريك شارودو، الحِجاج بين النّظريّة والأُسلوب، تر: أحمد الوردني، ص34.

[4]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)، ص474.

الضرب الأوّل: يكون بحضور الطرفين، ويقوم أحدهما بافتراض مسألة قد يطرحها عليه الطرف الآخر، ويكون هذا النوع عادة في المناظرات القائمة بين أنصار المذاهب والأيديولوجيات المختلفة، ويكون الخطاب فيها على شاكلة (إن قلتم قلنا).

الضرب الثاني: يكون بين الشخص مع ذاته دون وجود طرف آخر، حيث يفترض مسألة قد تُطرح عليه ويجيب عنها ويردفها بالحجج المناسبة لها، وهذا النمط من الحجاج متداول على نطاق واسع بين الفقهاء وعلماء الدين؛ فمن حرص بعضهم البالغ على الدين أصبحوا يفترضون المسائل قبل حدوثها ويجيبون عنها، تفاديا للارتباك بين العوام، ويكون الخطاب على شاكلة (إن قالو قلنا).

المبحث الثاني: أنماط المغالطة في التراث العربي:

أوّلا. بين الغلط والمغالطة:

يقوم الحوار في التراث العربي الإسلامي، على مجموعة من الضوابط الأخلاقيّة والمنطقيّة، ما دفع بكثير من المفكرين إلى ضبط آداب الحوار، وتصنيف شروطه المنطقيّة. مع ذلك يوجد دوما من يحاول التحايل على هذه الشروط والآداب وتغليط المتلقي مع التظاهر بالتزامه الحق، فيخرج المحاور عن هذه الضوابط ويخرق مبدأ التأدب أو يوظف حُجَجاً غير سليمة رغبةً منه في إظهار الباطل بمظهر الحقّ تحقيقاً لفائدة أو إظهاراً للذات.

كما يوجد من المتحاورين من يُغالط في الحجاج عن غير قصد أو جهل، فيستدل أو يبرهن على قضيّة ما بحجّة لا تنسجم معها وهو يعتقد صوابها، فالمغالطة في الحجاج لا تقتصر فقط على من يحاول المغالطة عن قصد وبسوء نيّة إنّما تشمل أيضا من يغالط في الحجاج بغير قصد. والمغالطة تكون على مستويين:

- على مستوى **الركن الأخلاقي**: في هذا المستوى يخرج المُحاور عن القيم والآداب التي تنظم الحوار، وعادة يكون الخروج عنها عن سوء نيّة لأنّ الآداب والضوابط الأخلاقية معروفة بين الناس.
- على مستوى **الركن المنطقي**: في هذا المستوى قد يخرج المحاور عن قواعد المنطق، كأن يقيس على ما لا يصلح القياس عليه أو يستدل بما لا يصلح الاستدلال به.

أقبح المغالطات ما كان مرتبطاً بسوء النيّة، وقصدٍ من أصحابها للتضليل، وهي التي يسعى بواسطتها المُحاور إلى إظهار الباطل في صورة الحقِّ، وإظهار الحقَّ في صورة الباطل، أمّا الغلط غير المقصود فيكفي تنبيه صاحبه إلى موضع غلطه، وإرشاده إلى الصواب.

لتجنب المغالطات في مختلف الخطابات والحوارات، وتحديد مواضع الغلط والتغليط[1] فيها، قام الباحثون بتصنيف المغالطات، حتى يُدركها كلّ مُحاور ويُفتضح كلّ مُغالط.

---

[1]. **الغلط:** تقديم حجج خاطئة أو تحتوي تجاوزات أخلاقيّة وفكرية عن غير قصد، سواء عن جهل من المُحاور أو عن سهو منه. أمّا **التغليط:** فيكون ببناء حجج مُغالطة عن قصد من المُحاور وسوء نيّة، بهدف تلبيس الحقّ، فالعلامة الفارقة بين الغلط والتغليط هي سوء النيّة والقصد، فالأولى تكون بدون نيّة التغليط أمّا الثانية فتكون بنيّة التغليط. ومن الباحثين من يُطلق عليها السفسطة نسبة إلى السفسطائيين اليونان، ونحن لا نحبِّذ هذه التسميّة؛ ونفضل توظيف

ثانياً. المغالطة في الركن الأخلاقي:

1. السخرية:

عسير على أيّ باحث تحديد مفهوم دقيق لمصطلح السخرية، فهي "آلية منفلتة. يصعب ضبط مدلولها والقبض عليه قبضا محيطا"[1]، كما اختلف الباحثون حول مصداقيتها ونزاهتها، فمنهم من يعتبرها من الوسائل البلاغيّة الهادفة والأنماط الحجاجيّة الراقيّة، ومنهم من اعتبرها مجرّد عبث واستهتار يقصد النيل من الخصم والتفوّق عليه بالشتم والتجريح، ويرجع اختلاف الباحثين إلى اختلاف الموظفين للسخرية، فمنهم من وظفها كأداة نقدية إصلاحية هادفة ومنهم من وظفها كأداة للإهانة والتجريح.

وعليه يجب التفريق بين السخرية كنمط من أنماط الحجاج المغالط، يقصد الإهانة والتغليط، والسخرية الهادفة التي تقصد الحقّ و**للجاحظ** فنون في ذلك؛ حيث كان يوظف السخرية للبرهنة والحجاج "فوظيفة السخرية ليست في توليد الضحك العابر، وممارسة النقد الساذج الفطير، بل هي آلية من آليات الحجاج المحدثة للتأثير عند المتلقي والهادفة لإقناعه"[2]، عن طريق نقد المظاهر السلبيّة، وإظهار الغلط والاعوجاج في الشيء، ونزع الزيف وكشف الادعاء في الذات أو في الغير.

وظف كثير من المتحاورين في التراث العربي السخرية، لإضعاف الخصم عن طريق القدح وإبراز العاهات الخَلْقِيَةِ ودنو المكانة الاجتماعيّة ...إلخ، والحق أنّ الحوار القائم على الضوابط الأخلاقيّة يرفض ذلك، ومن المعروفين في هذا السياق شعراء النقائض **الأخطل** و**جرير**

مصطلح المغالطة لعدة أسباب منها أنّ مصطلح المغالطة مصطلح أصيل في الثقافة العربيّة؛ وذكره العلماء المشتغلين في مجال الحوار، كما أنّه يتسم بالسلاسة على عكس مصطلح السفسطة، إلى جانب ذلك أنّ لقب (السفسطة) أُطلق على هذه الفرقة من طرف أعدائهم وأُلصق بهم ما ليس فيم من تلبيس الحقّ وتصوير الباطل في صورة الحقّ وتصوير الحقّ في صورة الباطل. والتاريخ يُثبت أنّها فرقة كانت تعنى بتعليم الناس البسطاء الدفاع عن حقوقهم بالحجّة الدّامغة، وهذا مالم يرق الطبقة النافذة في ذلك الوقت، والفلاسفة المحيطين بها؛ ما جعلهم يُطلقون عليهم شتى التهم والألقاب على رأسها لقب السفسطائيين. والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هذه الحالات ولعلّ أبرزها رمي ابن المقفع بالزندقة، وهو الذي وضع كتباً في الآداب والأخلاق الرفيعة منها الأدب الكبير والأدب الصغير.

[1]. ادريس جبري، بلاغة السخرية في سيرة زمن الطلبة والعسكر لمحمد العمري (من الحاوجز إلى الحوافز)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد المزدوج 08/07، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2015، ص19.

[2]. المرجع نفسه، ص20.

و**الفرزدق** الذين لم يتركوا كبيرة ولاصغيرة في خصومهم إلاّ وذكروها وبالغوا في تضخيمها، خاصة حين يتعلق الأمر بهجاء خصوم الأمويين حيث سخّر بنو أميّة شعراءهم للنيل من كلّ من يرفض خلافتهم، و"وجد شعراؤهم في السخرية أبلغ وسيلة وأعنفها للنيل من معارضيهم وزعزعة ثوابتهم ومرتكزاتهم، فكان **الأخطل** و**الفرزدق** و**جرير** رأس الحربة"[1]، يسخرون ويهينون كلّ مُخالف، ويجعلونه عبرة بين الناس فلا يجرؤ أحد على التصريح برفضه لخلافة الأمويين.

مثال 01: ورد في كتاب العقد الفريد: "قال **معاوية لجارية بن قدامة:** ما كان أهونَك على أهلك إذ سموك جارية. قال: ما كان أهونَك على أهلك إذ سموك معاوية، وهي الأنثى من الكلب. قال: لا أمّ لك! قال: أمي ولدتني للسيوف التي لقيناك بها في أيدينا. قال إنك لتهدّدني! قال: إنّك لم تفتتحنا قسراً ولم تَملكنا عنوة، ولكنك أعطيتنا ميثاقاً وعهداً وأعطيناك سمعاً وطاعةً، فإن وفَيْتَ لنا وفينا لك، وإن فزعت إلى غير ذلك، فإنّا تركنا وراءنا رجالاً شداداً وألسنة حداداً"[2].

أراد **مُعاوية** أن يسخر من اسم **جارية بن قدامة، (**ما كان أهونك على أهلك إذ سموك **جارية)**، لكن **جارية** ردّ عليه –بسرعة بديهته– بسخرية أكبر منها فقال: **(**ما كان أهونَك على أهلك إذ سموك معاوية، وهي الأنثى من الكلب**)**، فلم يقدر مُعاوية على جوابه.

2. تجريح الشخص:

تعتمد هذه الحجة على إبطال رأي الخصم من خلال الطعن فيه وإبراز عيوبه الخُلقيّة والفكرية؛ حيث يقوم المحاور بشن هجوم على خصمه يبيّن فيه ما استطاع من العيوب المرتبطه به، لينتقل إلى التدليل على عدم صدق حجج هذا الخصم نتيجة لذلك[3]. والحقّ أن يُنظر إلى حجج كلّ محاور في إرتباطها بالموضوع المتنازع حوله وليس في صدورها عن شخص فيه عيب من العيوب، فالحجة ينظر إليها كحجة وليس إلى مصدرها.

مثال 01: ورد في كتاب العقد الفريد: "قال **هشام بن عبد الملك لزيد بن علي:** بلغني أنّك تحدّث نفسك بالخلافة ولا تصلح لها؛ إنّك ابن أمة. قال **زيد:** أمّا قولك إنّي أحدّث نفسي

---

[1]. خالد اليعقوبي، القصيدة السياسيّة في العصر الأموي (أدلجة المعنى وحجاجيّة المبنى)، ص78.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص112.

[3]. ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظرة، ص309.

بالخلافة، فلا يعلم الغيب إلاّ **الله**؛ وأما قولك إنّي ابن أمة، فهذا **إسماعيل بن إبراهيم** خليل **الرحمن** ابن أمة من صُلبه خير البشر **محمد** –صلى اللّه عليه وسلّم–..."[1].

أراد **هشام بن عبد الملك** أن يُضعف موقف **يزيد بن علي** من خلال تجريحه، مُعتمداً على القدح في أصله وفي نسبه، وهي حجّة باطلة كريهة، فالدين رفض التفاضل بالنسب، إنّما التفاضل يكون بالعمل والدين؛ فخير الناس أنفعهم للناس وأعدلهم.

مثال 02: ورد في كتاب العقد الفريد: "نزل **بأبي العباس** قوم من اليمن من أخواله من **كعب**، ففخروا عنده بقديمهم وحديثهم؛ فقال **أبو العباس لخالد بن صفوان:** أجب القوم. فقال: أخوال أمير المؤمنين. قال لابد أن تقول. قال: وما أقول يا أمير المؤمنين، وما أقول لقوم هم بين حائك بُرْد، ودابغ جلد، وسائس قرد؛ ملكتهم امرأة، ودل عليهم الهدهد، وغرقتهم فأرة؟"[2].

تفاخر بنو **كعب** وبالغوا في ذلك، ما دفع **بأبي العباس** أن يحثّ **خالد بن صفوان** أن يردّ عليهم، فما كان من هذا الأخير إلاّ أن هدم فخرهم، بتجريحم وذكر عيوبهم.

مثال 03: خطب **الحجاج** في أهل العراق، قال: "يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق...، يا أهل العراق، طالما سعيتم في الضلالة، وسلكتم سبيل الغواية، وسننتم سنن السوء، وتماديتم في الجهالة، يا عبيد العصا وأولاء الإماء"[3].

دأب الحجاج في خطبه على التهديد والشتم والتجريح، وفي هذه الخطبة لم يخرج عن القاعدة؛ فقد ضمنها تجريحاً وتعييباً لأهل العراق، حتى يبعد عنهم أيّ حقّ في طلب الصفح أو الرحمة.

3. الضمير المجهول:

يكون بتوظيف المُحاور الضمير المجهول الدال على الأصوات المعارضة والمخالفة لرأيه، فالضمير المجهول يعود على: هم، الآخرون، الخصوم، المعارضون المجهولون[4].

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج04، ص117.

[2]. المصدر نفسه، ص135.

[3]. المسعودي، مروج الذهب، ج03، ص108.

[4]. ينظر سامية الدّريدي، الحجاج في الشعر العربي، (بنيته وأساليبه)، ص159.

4. مغالطة الإتيان بالمثل:

وهي مغالطة يقوم فيها المُحاور بانتقاد خصمه على قيامه بشيء ما ثمّ يقوم هو به، أو ينتقده على فكرة أو رأي ما ثمّ يجيء هو به، فهي مغالطة يأتي فيها المُحاور بما نهى عنه غيره[1].

5. الانتماء إلى رأي ما سابقاً:

قد يُجَرَّحُ المحاور لأنّه يدافع عن قضيّة ما كان ضدها، أو يرفض قضيّة كان يساندها، "ووجه البطلان في هذا الأسلوب يتمثل في كونه يتجاهل حقيقة أساسيّة، وهي أنّ الفرد من النّاس لا يبقى بالضرورة معتقداً للرأي نفسه ومقيماً على المذهب ذاته حياته بأتمّها"[2]، والعقل متقلب كما القلب متقلب، وما يحدّد صدق الحجّة أو بطلانها هو منطقها وانسجامها مع الحقيقة.

6. مغالطة التهويل:

تكون بالمبالغة في العرض لقضيّة أو شيء ما، سواءً بالسلب أو الإيجاب[3]، كأن نبالغ في وصف شخص ما ونَسِمُهُ ببعض الصفات المُبالغة؛ فنرسم له صورة فيها تهويل وتضخيم، أو نبالغ في الإنقاص من شخص ما؛ فنهوّل في وصف عيوبه ونبالغ في إظهارها.

7. مغالطة الخبير (العالم):

قد يحتجّ المتحاور على صدق قضيّة ما بمكانته العلميّة، "أي أن تكون للشخصية المتكلّمة –مرسل الخطاب– قدم راسخة وباع طويل في المجال الذي يتحدث فيه"[4]، مع أنّ المكانة العلمية للفرد لا تستلزم صدق رأيه أو حججه، خاصة إذا غلب على رأيه التعصب للمذهب.

8. مغالطة المآل:

يُبنى صدق هذه الحجّة أو كذبها على النتائج المترتبة عنها فقط[5]، ليس على الحجة في

---

[1]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص114.

[2]. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص20.

[3]. ينظر أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص151.

[4]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص199.

[5]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص26.

ذاتها أو القضيّة التي تدافع عنها، فتقبل الحجة إذا كانت نتائجها إيجابيةً وترفض إذا كانت نتائجها سلبيّة.

مثال 01: ومن ذلك ما ورد عن **أبو عبيدة مَعمر بن المثنى** قال: "ما اعتذر أحد من الفرّارين بأحسن مما اعتذر به **الحارث بن هشام** حيث يقول:

الله يعلم ما تركت قتالهم حتى رمَوا مُهري بأشقر مُزْبد

وعلمت أنّي إن أُقاتل واحداً أُقتل ولا يضرر عدوّي مشهدي

فَصَدَفْتُ عنه والأحبَّة فيهم طمعاً لهم بعقاب يوم مرصد"[1]

في هذه الحجّة يدافع الشاعر عن جُبنه وفراره من المعركة معتمداً على حجّة المآل؛ والتي مفادها إن بقي في المعركة وقاتل فسيصاب ويُقتلُ، مُحاولاً أن يهوِّن من فراره، مُغفلاً أنّ القتال يكون دفاعاً عن العرض والشرف وهي القيم التي كانت على رأس أولويات العرب في ذلك الوقت، واعتذر أنّ الحياة أهم ويجب الحفاظ عنها، مُغفلاً أن الروح تُبذل لما هو أهم منها.

وللأمانة فإنّ **الحارث** أسلم يوم فتح مكّة وحسن إسلامه، وخرج إلى الجهاد بكلّ ما يملك،[2] وبقي مجاهداً حتى مات.

مثال 02: ورد في كتاب العقد الفريد: "**الأصمعي** قال: قال **أبو الأسود الدؤلي:** لو أطعمنا المساكين أموالنا لكنا أسوء حالا منهم**!**"[3]. **فأبو الأسود الدؤلي** احتجّ لبخله بما سيؤول إليه لو أنفق ماله وهو الفقر؛ لأنّ إنفاق المال –حسبه– على الفقراء ينقصه، ويؤدي بالمنفق إلى الفقر.

9. مغالطة التنغيم:

يُوَظَّفُ التنغيم لتمرير بعض المقاصد والرسائل التي يصبو إليها المُحاور، مثل السخرية والتهكم، "فقد يؤدي الشكل الخطابي الواحد مقاصد مختلفة؛ حسب مستوى التنغيم الذي تلفّظه

---

[1]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج01، ص125.

[2]. ينظر المصدر نفسه، ص126.

[3]. المصدر السابق، ج07، ص217.

المرسل في خطابه"[1]، وتتعدد دلالات العبارة الواحدة بتعدد مستويات التنغيم؛ فالتنغيم أداة لتحميل العبارة الدلالات التي نريد والمؤثرات التي نرغب فيها، حسب السياق والمتلقي.

مثال 01: تنافر **أمية بن عبد شمس** و**هاشم بن عبد مناف** وجعلا **الخزاعي الكاهن** حكماً بينهما، فلما صار إلى الحُكم قال: "والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والغمام الماطر، وما بالجوّ من طائر، وما اهتدى بعلَم مُسافر، من منجِد وغائر، لقد سبق **هاشم أميّة** إلى المآثر، أوّلاً منه وآخر"[2].

حكم الكاهن في هذه المنافرة لصالح **هاشم بن عبد مناف**، وليكسو كلامه المصداقيّة اعتمد على التنغيم كوسيلة إقناعيّة، حتى يؤثّر في النفوس إلى جانب تقديم انطباع أنّ كلامه وحي، وهي عادة الكهان الذين يعتمدون على التنغيم في إطلاق هذيانهم.

10. مغالطة العاطفة:

يُقصد بها مخاطبة المحاور لعواطف الناس، قصد التأثير فيهم ودفعهم إلى التصديق برأيه[3]، وهي مغالطة الغرض منها التشويش على العقل وتغييب المنطق بإثارة العواطف أو تهييجها، فينخرط المتلقي مع المرسل بحكم ذلك، لهذه المغالطة حضور كبير في التاريخ، خاصة في هذا العصر؛ حيث أضحت وسائل الإعلام والأحزاب تهيّج عواطف الناس للانخراط معها، وتَحْضُرُنَا الحرب الإعلامية القائمة بين دولة قطر من جهة والسعودية والبحرين ومصر من جهة أخرى، وكلّ جهة حشدت ما لديها من ترسانة إعلاميّة، فقطر سخّرت شبكة الجزيرة والسعوديّة سخّرت شبكة العربية ومصر والبحرين سخّرتا وسائلهما الإعلامية. كلّ طرف يرمي الآخر بدعم الإرهاب والتورط في الفساد وإثارة الفتن، كلّ ذلك جاء مباشرة عقب قيام الرئيس الأمريكي **دونالد ترامب** بزيارة لدول الخليج، فالرئيس الأمريكي أثار فتنة بين الأشقاء، وتركهم في حرب، فأعلنت الدول الثلاث قطع علاقاتها مع قطر، وشرع الطرفان في حشد التأييد بإثارة العواطف.

---

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)، ص147.

[2]. شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج03، ص127.

[3]. ينظر فاطمة يحي، استراتيجية المغالطة في التراث العربي، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2016، ص49/48.

يلاحظ المتتبع للساحة الاعلامية في الفترة الأخيرة توجّه العالم إلى الخطابات الشعبوية والتهييج الجماهيري الذي يلغي العقل ويُبطل المنطق.

اهتم الباحثون في مجال الخطاب والإقناع بهذا النمط من الحجاج لما له من تأثير في الجماهير، وما يؤديه من حشد، حيث "انتبه الخطابيون والحجاجيون مؤخراً إلى أهميّة الحجاج المتوسل بهذه العناصر العاطفيّة، وبعد أن لاحظوا أنّ التحليل المركِّز على المقومات الحجاجية والعقلية وحدها لا يفي بالغرض للإحاطة بالموضوع، بادرو إلى الاستفادة من هذه المقاربات العاطفية"[1]، التي لها القدرة على الولوج في عمق الخطاب ومعرفة العناصر النفسيّة التي تجعل المتلقي يتأثّر وينخرط في دعوى الخطيب.

يختار المُحاور أو الخطيب في الكلام القائم على التهييج العاطفي مجموعة من الكلمات والعبارات المؤثّرة، والتي تلامس عواطف المتلقي، و"يستخدم المُحاجج غالباً معجماً عاطفياً المراد منه كسب تعاطف الآخر واستمالته لاقتسام وجهة النظر"[2]، وجعله يندفع نحو دعوى المتكلّم كأنّه منوّم مغناطسياً.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "دخل **كُريز بن زُفرة بن الحارث** على **يزيد بن المهلب** فقال: أصلح **الله** الأمير، أنت أعظم من أن يُستعان بك ويُستعان عليك، ولست تفعل من الخير شيئاً إلاّ وهو يصغر عنك وأنت أكبر منه، ولا العجب أن تفعل، ولكن العجب ألاّ تفعل. قال: سل حاجتك. قال: حملت عن عشيرتي عشر ديات. قال: قد أمرتُ لك بها وشفعتُها بمثلها"[3].

ركّز **كُريز** في خطابه على مدح **بن المهلب** والتأثير في عواطفه، ليجعله يُقبل عليه ويسمع منه ويُحقِّق له حاجته، فوصفه بأنّه الكبير الذي تصغر أمامه الطلبات، وتهون لديه أفعال الخيرات، ومن شيمه السعي في تحقيق حاجات الناس، ما دفع **بابن المُهلب** للتأثّر والسماع من **كُريز** وتحقيق حاجته.

---

[1]. محمد الولي، الطريق نحو البلاغة والخطابة الجديدتين، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2017، ص48.

[2]. أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط01، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001، ص156.

[3]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج01، ص214.

11. مغالطة الاسترحام:

يسعى المحاور من خلال هذه المغالطة إلى إقناع المتلقي بإثارة عاطفة الرحمة والشفقة لديه، وهي حجّة قائمة على التلاعب بعواطف المتلقي والتأثير فيه دون وجه حقّ بجعله يشفق عليه[1]، لينخرط في أطروحة المحاور ليس لأنّها صحيحة إنّما لأنّه يشفق عليه ويتعاطف معه.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "قال **الشعبي**: كنت جالساً عند **شُريح** إذ دخلت عليه امرأة تشتكي زوجها وهو غائب وتبكي بكاء شديداً، فقلت: أصلحك **اللّه**، ما أراها إلاّ مظلومة. قال: وما علمك؟ قلت: لبكائها. قال: لا تفعل؛ فإنّ إخوة يوسف جاءُوا أَبَاهُم عشاءً يَبْكونَ، وهم له ظالمون"[2].

يبيّن مثال المرأة التي جاءت تشتكي زوجها مُحاولتها مُغالطة **شُريح** من خلال إثارة عاطفة الاسترحام لديه حتى يحكم لها، ويُعطيها ما تريد، غير أنّه تفطن لحيلتها وهو الحال الذي لم يكن مع **الشعبي** الذي تأثر لكلامها وتفاعل مع حالها، ما جعله يُساندها ويُحاول دعمها لدى **شُريح**، بيد أنّ هذا الأخير نبّهه إلى هذه المُغالطة وضرب له مثلاً بقصّة سيّدنا **يوسف** وإخوته الذين جاؤوا يبكون كما جاءت تبكي هذه المرأة، فالبكاء ليس علامة على الصدق.

مثال 02: ورد في زهر الآداب وثمر الألباب "قال **المأمون للفضل بن الربيع** لما ظفر به: يا **فضل**؛ أكان في حقي عليك، وحق أبائي ونعمهم عند أبيك وعندك، أن تتلبني وتسبّني، وتحرّض على دمي؟ أتحبّ أن أفعل بك ما فعلت بي؟ فقال: يا **أمير المؤمنين**، إنّ عذري يُحقدك إذا كان واضحاً جميلاً، فكيف إذا حفّته العيوب، وقبّحته الذنوب؛ فلا يضيق عني من عفوك ما وسع غيري منك، فأنت كما قال الشاعر:

صَفوح عن الأجرام حتى كأنّه من العفو لم يعرف من الناس مُجرما
وليس يبالي أن يكون به الأذى إذا ما الأذى لم يغش بالكُره مسلما

---

[1]. ينظر حاتم عبيد، الباتوس: من الخطابة إلى تحليل الخطاب (من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف)، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج02، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص72.

[2]. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، تح: مُفيد محمد قميحة، ص81.

والشعر **للحسن بن رجاء بن أبي الضحاك**"[1].

أدرك **الفضل بن الربيع** أنّ الحجّة قائمة عليه، فلا يستطيع ردّها ما دفعه إلى استرحام **المأمون** وطلب العفو منه.

12. المغالطة القائمة على معتقدات الطرف الآخر:

تقوم هذه المغالطة على تأكيد صدق قضيّة ما لمجرد أنّ الطرف الآخر يعتقد بصدقها[2]، مع العلم أنّ اعتقاد الطرف الآخر بصدق القضيّة لا يجعلها صادقة، إنّما ما يؤكد صدقها هو الحجج الدامغة على ذلك.

13. مغالطة الإغاظة:

يلجأ المحاور في هذه المغالطة إلى إغاظة الخصم، وإثارة غضبه من جهة القضيّة التي كان يدافع عنها، ليصبح منتقدا لها[3]، كأن يذكره أنّ الناس الذين يدافع عنه يكرهونه أو ما شابه.

14. مغالطة التخويف:

هي الحجّة الأكثر مغالطة، وغلطها بادٍ للعيان ولعالم الناس وعوامها، لكن قد لا يكون لأحدهم القدرة على ردها لأنّها ترتبط بالقمع والاضطهاد، "فمعلوم أنّ لا شيء يضاد الحجّة مثل القوّة، فحيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يكون إلاّ السلطان، وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يكون إلاّ الحصار[4]"، في هذه المغالطة يوظف صاحب الأطروحة القوّة والتخويف لجعل الناس تنخرط في مسعاه، بدل الحوار البناء والحجج، وما أكثر هذا في وطننا العربي في هذا العصر، حيث يقوم الفرد بالاستلاء على الكرسي بالقوّة ويقمع كلّ من يعارضه، فيقتل ويعذب ويسجن وينفي، وبعد كلّ ذلك يظهر على وسائل الإعلام في ثوب العفاف والطهارة، ويتشدق بالديمقراطيّة وحرية التعبير، ويدّعي حبّ الناس له وانخراطهم في قضيّته بسبب حبهم له.

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج02، ص183.

[2]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص144.

[3]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص31.

[4]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص34/33.

والحقّ أنّ حجاج القوّة والتخويف ضيق في بنائه، لا يجد أيّ أثرٍ لدى المتلقي في ذاته[1]، إنّما يستند إلى التهديد والترهيب، من ثمّ يسأل الإقتناع الذي يأخذ منحى الاستسلام.

مثال 01: دخل **جامع المحاربي** على **الحجاج**، وجعل **الحجاج** يشكو سوء طاعة أهل العراق، فأشار عليه **جامع** بأن يلتمس ما يجعلهم يُحبونه ويطيعونه، ويسعى إلى إرضائهم بالقيام بشؤونهم والسهر على أحوالهم، ويبتعد عمّا يُنفِّر الرّعية عنه، فقال **الحجاج:** "ما أرى أن أردّ بني اللّكيعة إلى طاعتي إلاّ بالسيف. قال: يا أمير المؤمنين، إنّ السيف إذا لاقى السيف ذهب الخيار. قال **الحجاج:** الخيارُ يومئذ **لله**. قال: أجل، لكنك لا تدري لمن يجعله **الله**. فغضب وقال: يا هناهُ، إنك من مُحارب. فقال **جامع:**

وللحرب سُمِّينا وكنّا مُحارباً إذا ما القَنا أمسى منَ الطَّعنِ أحمرا

فقال **الحجاج:** و**الله** لقد هممتُ بأن أخلع لسانك فأضرب به وجهك"[2].

في هذا الحوار الذي دار بين **جامع المحاربي** و**الحجاج**، نجد عدم توافق بين المُتحاورين في كيفيّة دفع الرّعيّة، وهم أهل العراق إلى طاعة **الحجاج، فجامع** ينصح بالرأفة بالناس والعدل بين الرّعيّة، و**الحجاج** يرى بالقوّة والترهيب، ولمّا أدرك **الحجاج** ضعف دعواه أمام مُحاوره إنتقل إلى تخويفه وتهديده بقطع لسانه وضربه به، **فالحجاج** يرى أنّ إقناع أهل العراق بطاعته وإقناع **جامع** برأيه وإقناع أياً كان يتطلب التخويف والترهيب.

مثال 02: خطب **عتبة بن أبي سفيان** في الناس سنة إحدى وأربعين وهم حديثوا عهد بالفتنة، قال: "إنا قد ولينا هذا المقام الذي يُضعّف **اللّه** فيه للمحسنين الأجر، وللمسيئين الوزر، ونحن على طريق ما قصدنا له، فلا تمودوا الأعناق إلى غيرنا، فإنّها تنقطع من دوننا؛ ورب متمنّ حتفه في أمنيته، اقبلونا ما قبلنا العافية فيكم وقبلناها منكم، وإياكم ولوّاً فإنّ لوّاً قد أتعبت من قبلكم، ولن تريح من بعدكم؛ فأسأل **اللّه** أن يعين كلاًّ على كل"[3].

قامت خطبة **عتبة بن أبي سفيان** على التهديد والترهيب؛ فحيث لم تحضره الحجّة قام بتوظيف هذا النمط من المغالطة ليجعل الرعية تذعن لكلامه وتخضع لأمره.

---

[1]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص200.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، ص53.

[3]. المصدر السابق، ج04، ص224/223.

15. مغالطة تهوين رأي الخصم:

تُعرف عند اليونان والمناطقة بسفسطة رجل القشّ[1]، لأنّ المحاور يُهَوِّنُ رأيَ الخصم من خلال إعادة بناء هذا الرأي على نحو يسهل نقضه، ويصير صاحب هذا الرأي كرجل القشّ الذي يتداعى بضربة واحدة "إنّ الأمر يتعلّق إذن بتحريف وتزييف يطال رأي الطّرف الذي تتمّ محاورته قصد الاقتدار على كسره بأيسر سبيل"[2]، وجعل كلامه يبدو تافهاً وحججه واهية.

16. مغالطة المصالح:

تكون بمحاول إقناع المتلقي بالإغراءات والمصالح التي سيكتسبها من خلال انخراطه في رأي المرسل[3]، وقد تكون الإغراءت مادية مثل المال والعقارات وما شابه، أو معنويّة مثل المناصب والجاه وما شابه.

17. مغالطة التراثي:

جعل القيمة التراثيّة وأصالة القضيّة حجّة على صدقها، دون الاستناد على الحجج المنطقيّة والعقليّة[4].

18. مغالطة الحجاج بالجهل:

يكون الحكم بصدق القضيّة في هذه المغالطة فقط لأنّه لا يوجد دليل على كذبها[5]، دون إثبات صدقها بالحجج، وهي مغالطة تعرف انتشاراً واسعا بين الناس؛ لأنّ عدم توفر دليل للمحاور ينفي حجّة خصمه في ذلك الحين لا يعني أنّ هذه الحجة صحيحة، إنّما الأولى إثبات صدق هذه الحجّة من طرف صاحبها، "فقد تغيب الحجّة أو الدليل عن المحاجَج لعدة اعتبارات منها النفسي والسياقي والمعرفي والاجتماعي بتفريعاته المتعددة"[6].

---

[1]. ينظر طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص112.

[2]. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص33.

[3]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص143/142.

[4]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص41/40.

[5]. ينظر حسان الباهي، الحوار ومنهجيّة التفكير النقدي، ص206.

[6]. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، ص202.

19. مغالطة الأكثرية:

تتأسّس هذه المغالطة على كثرة انخراط الناس في القضيّة المراد إثباتها، ولهذه المغالطة أوجه عدّة يصنفها الباحثون كما يلي[1]:

أ. مغالطة ما يراه الناس: يُستدل في هذه المغالطة على صدق الدعوى بكثرة المنخرطين فيها، وشيوعها بين الناس.

ب. مغالطة ما جرى به العمل: تقوم هذه الحجّة بدورها على الكثرة، لكن من جهة العمل، فكثرة العاملين بأمرٍ ما –حسب هذه المغالطة– دليل على مشروعيته وصحّته.

ت. مغالطة ما يهوى الجمهور: تتفق هذه المغالطة مع سابقاتها في الكثرة، لكن الكثرة هنا ترتبط بما يفضله الجمهور ويرغبونه، دون النظر في صحّته أو صدقه.

20. مغالطة التنميق:

يتأثر المتلقي بجمال الأسلوب ورونق العبارة، وينخرط في دعوى الفصيح المؤثر أكثر من انخراطه في دعوى العيي أو الأقل فصاحة ولو كان صاحب حقٍّ، ما جعل الخطباء وأصحاب القضايا يميلون إلى انتقاء عباراتهم وترصيع حواراتهم بالصور الفنيّة والأساليب الراقية، وفي بعض الأحيان يكون الغرض من ذلك تلبيس الحقّ وإظهار الباطل في صورة جميلة مؤثرة[2]، يكون الغرض منها خداع المتلقي وجعله ينخرط في قضيّة باطلة. وقد نهى **الرسول** –عليه الصلاة والسلام– عن ذلك وشدد فيه؛ فعن **أمّ سلمة** –رضي الله عنها– أنّ **رسول الله** –صلى الله عليه وسلّم– قال: إنّما أنا بشر، وإنّكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض، فأقضي نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنّما أقطع له قطعة من النار"[3].

---

[1]. عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص190/ 192/191.

[2]. ينظر حمو النقاري، من منطق مدرسة بورويال: في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليط فيهما، مقال ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، تنسيق حمو النقاري، ط01، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ص182.

[3]. صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، رقم4169. وورد الحديث في صحيح مسلم كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللّحن بالحجّة، رقم4508.

مثال 01: أراد **أبو الأسود الدؤلي** أن يأخذ ابنه من زوجته، وهي رفضت ذلك فتنازعا إلى **زياد** وجعلاه بينهما حكماً، "وقالت المرأة: أصلح **الله** الأمير، وهذا ابني، كان بطني وعاؤهُ، وحجري فناؤه، وثديي سقاؤه، أكلؤه إذا نام، وأحفظه إذا قام؛ فلم أزل بذلك سبعة أعوام، فلما استوفى وصاله، وكملت خصاله، واستوكعت أوصاله، وأمّلت نفعه، ورجوت عطفه، أراد أن يأخذه مني كرهاً، فآدِني أيها الأمير؛ فقد أراد قهري، وحاول قَسري.

فقال **أبو الأسود:** هذا ابني حملته قبل أن تحمله، ووضعته قبل أن تضعه، وأنا أقوم عليه في أدبه، وأنظر في تقويم أوَدِه، وأمنحه علمي، وألهمه حلمي، حتى يكمل عقله، ويستكمل فتلُه.

فقالت المرأة: صدق أصلحك **الله**؛ حمله خِفّا، وحملته ثِقلا، ووضعه شهوةً، ووضعته كرهاً.

فقال **زياد:** اردد على المرأة ولدها؛ فهي أحقّ به منك، ودعني من سَجعكَ"[1].

حاول **أبو الأسود الدؤلي** أن يأخذ الولد من زوجته معتمداً على كفاءته اللّغوية وقدرته على التلاعب بالكلام باستحضار الوظيفة التأثيرية للسجع للتأثير في **زياد**. بيد أنّ هذا الأخير تفطن له وأدرك حيلتة ومحاولته تصوير الباطل في صورة الحقّ؛ فزجر **أبا الأسود** وأمره بالتوقّف عن سجعه وردّ الولد لأمه.

21. مغالطة المدح:

يولّد المدح والثناء أثراً نفسياً لدى المُتلقي، ويجعلانه مهيأً لقَبول مُراد المادح، فالبشر على اختلاف مجتمعاتهم يشتركون في خضوعهم لسطوة المدح والمُجاملة[2]، ما يجعل بعض المُتحاورين يمدح مُحاوره ويُبالغ في ذكر محاسنه حتى يهيئه، ويجعله يذهب المذهب الذي يريد[3].

مثال 01: ورد في كتاب الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة: "وقف رجل من بني أميّة **للرشيد** على الطريق، وبيده بطاقة فيها مكتوب هذه الأبيات:

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج04، ص232.

[2]. ينظر روبرت شيالديني، التأثير (وسائل الإقناع)، ص33.

[3]. ينظر سامية الدّريدي، الحجاج في الشعر العربي، (بنيته وأساليبه)، ص131.

يا أمين اللّه إنّي قائل قولَ صدق ولُبّ وحسب
لكم الفضل علينا ولنا بكم الفضل على كلّ العرب
عبد شمس كان يتلو هاشما وهما بعد لأم وأب
فصِلِ الأرحام منا إنّما عبد شمس عمّ عبد المطلب

فاستحسنها **الرشيد** وأمر له لكل بيت بألف دينار وقال: لو زدتنا لزدناك"[1].

جعل صاحب الأبيات من المدح أداة لإقناع **الرشيد** وجعله يكرمه ويقدم له العطايا، فصاغ مدحه في صورة جميلة وعبارة بليغة؛ فأجتمع في الأبيات المدح وجمال الأسلوب ما أثّر في **الرشيد** تأثيراً بليغاً وجعلة يعطي صاحب الأبيات مقابل كلّ بيت ألف دينار وأخبره أنّه لو زاده أبياتاً أخرى لزاده كذلك.

مثال 02: ورد في كتاب البيان والتبيين "قال **الحسن بن خليل:** كان **المأمون** قد استثقل **سهلَ بن هارون،** فدخل عليه **سهلٌ** يوماً والنّاس عنده على منازلهم، فتكلّم **المأمون** فذهب به كلّ مذهب، فلمّا فرغ **المأمون** من كلامه أقبل **سهلُ بن هارون** على ذلك الجمعِ فقال: ما لكم تسمعون ولا تعون، وتشاهدون ولا تفقهون، وتنظرون ولا تبصرون. و**الله** إنّه ليفعل ويقول في اليوم القصير مثل ما فعل بنو مروان وقالوا في الدّهر الطويل. عربكم وكعجمكم، وعجمكم كعبيدكم، ولكن كيف يعرف الدواء من لا يشعر بالدّاء.

قال: فرجع له **المأمون** بعد ذلك إلى الرّأي الأوّل"[2].

بعد توتر العلاقة بين **سهل** و**المأمون** واستثقال هذا الأخير له، سعى **سهل** إلى تلطيف الجوّ ورد الاعتبار لنفسه اعتمادا على المدح؛ حيث جعل كلامه في مدح **المأمون** متعمداً أن يكون هذا المدح في حضرة جمعٍ من الناس، حتى يكون تأثيره أقوى وأشدّ؛ فالإنسان بطبعه مُحب للمدح ومحب أكثر للمدح الذي يكون في حضرة الناس. تأثّر **المأمون** بمدح **سهل** له واستحسن كلامه ما جعله يعيد النظر في العلاقة بينهما ويعيد له مكانته.

---

[1]. أبو القاسم محمد بن أبي العلاء بن سماك، الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة، ص20/19.

[2]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص333/332.

22. مغالطة الاحْتِلاط: تقوم هذه المغالطة على التظاهر للتأثير في المتلقي، أو لصرف الانتباه عن الشيء إلى غيره، ولهذه المغالطة ضربان أحدهما التظاهر بالغضب والآخر التظاهر بالضحك.

أ. التظاهر بالغضب: تقوم هذه المغالطة على التظاهر بالغضب؛ حيث إذا أدرك المُغالط عدم قدرته على الرد أو الجواب، تظاهر بالغضب، وعبّر **أبو هلال العسكري** عن ذلك بقوله: "ومعناه أنّ الرجل إذا عجز عن دفع خصمه بحجّة قاطعة أظهر الغضب ليجعله سبباً للتخلّص منه"[1]، فينقذ نفسه من الوضعية التي كان فيها.

ب. التظاهر بالضحك: من المتحاورين من يعجز عن الحوار والرّد بالحجة، فيلجأ إلى التخلّص عن طريق التظاهر بالضحك[2].

مثال 01: ورد في كتاب جمهرة الأمثال: "قال **عبد الجبار بن عَدِيٍّ**: قلتُ لعجوز من نصارى لَخْمٍ: لو تحنَّفتِ؛ فقالت: لو تنصرتَ؛ قلت: الحنفية أقرب إلى **الله** تعالى، قالت: أقربها إليه أقدمها؛ الذي أرسل به رسولا، وأعطاه الحكم صبيّاً، وأنطقه في المهد وليداً؛ أثبت به الحجّة، ووكّد به الهدية، ولم يُحْوِجْهُ إلى نصر العشيرة. قال: فضحكتُ تعجُّباً من قولها، فقالت: **(**من عجز عن الجواب ضحك من غير عُجاب**)**"[3].

حاول **عبد الجبار بن عَدِيٍّ** أن يُظهر ذاته بدعوة العجوز إلى الحنفية وهي نصرانية، فكان الردّ منها سريعاً والجواب مرصّعاً بالحجج التي لم يقدر على ردها، فما كان له إلاّ أن ضحك من الوضعية التي أوقع نفسه فيها، فلم يبق له إلاّ الضحك يُقابل به العجور التي ظهرت في هذا الحوار تتسم بسرعة البديهة وحضور العقل. وزادت على ذلك أن ذكّرته بمثل توبّخه فيه، وهو مثل يُطلق على من يعجز عن الكلام أو الرّد فيلجأ إلى الضحك ليغطي على عجزه.

---

[1]. أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ج01، ص18.

[2]. ينظر المصدر نفسه، ص18.

[3]. المصدر نفسه، ص19.

23. الكذب:

من المُحاورين من يلجأ إلى الكذب والتضليل بالافتراء، وادعاء وجود أشياء غير موجودة أو حدوث ما لم يحدث،[1] وما إلى ذلك من الكذب الصريح أو غير الصريح، لتحقيق غاية إقناع الغير بدعواه. وقد ذمّ أهل العلم والأدب الكذب ذماً شديداً لما فيه من مضار على الفرد والمجتمع؛ "فالكذب أصل كلّ فاحشة، وجامع كلّ سوء، وجالبٌ لمقت اللّه عزّ وجلّ"[2]، ومن تنطوي عليه هذه الصفة يغدو غير ثقة؛ لأنّ القادر على الكذب قادر كلّ شيء، أمّا الصادق يخاف أن يقوم بعمل السوء لأنّه إن سُئل لن يستطيع أن يكذب.

مثال 01: كانت بين **حاتم طيء** و**أوس بن حارثة** محبّة وصفاء سريرة لم تُر عند غيرهما، وأراد **النعمان بن المنذر** أن يفسد ما بين الرجلين؛ فقال لجلسائه: "و**اللّه** لأفسدن ما بينهما، فقالوا: لا تقدر على ذلك، قال: بلى، فقلما جرت الرجال في شيء إلاَّ بلغته؛ فدخل عليه **أوس**، فقال: يا **أوس**، ما الذي يقول **حاتم**؟ قال: وماذا يقول؟ قال: يقول إنّه أفضل منك وأشرف، قال: أبيْتَ اللّعن، صدق! و**اللّه** لو كنت أنا وأهلي وولدي **لحاتم** لأنهبنا في مجلس واحد.

ثم دخل عليه **حاتم** فقال له مثل مقالته **لأوسٍ**، قال: صدق، أين عَسَى أن أَقَعَ من **أوس**! له عشرة ذكور أخسهم أفضل مني"[3].

حاول **النعمان** أن يُفسد ما بين **حاتم** و**أوس** من مودّة وصفاء بالكذب والزور، وهي حجّة باطلة تندرج ضمن أقبح الحجج المُغالطة، فكذب على **أوس** ثمّ كذب على **حاتم** ليوقع بينهما العداوة، لكنه لم ينجح في ذلك لصفاء سريرة كلّ واحد منهما، وحسن الظن بينهما.

---

[1]. ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظرة، ص312.

[2]. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمام في الألفة والأُلاَّف، ص56.

[3]. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج02، ص29.

ثانياً. المغالطة في الركن المنطقي:

1. الحيدة:

تكون هذه المغالطة بإجابة المحاور عن غير السؤال الذي طرح عليه، ليتجنب الإجابة عن السؤال الموجه إليه، وهي حيلة يلجأ إليها المحاور إذا عجز عن الإجابة أو أدرك أن إجابته ستصب في صالح خصمه أو تثبت كذب رأيه.

مثال 01: بلغ **عبد الملك بن مروان** أنّ أحد عماله قبِل الهدايا من بعض الناس التي تريد التودد له والتقرّب منه، بحكم منصبه، فأرسل إليه، ولما أتاه سأله: "أقبلت هديّة منذ ولّيت؟ قال له: يا أمير المؤمنين، بلادك عامرة، وخراجك موفور، ورعيتك على أفضل حال، قال: أجب فيما سألتك عنه"[1].

حاول عامل **عبد الملك بن مروان** أن يتهرب من الجواب؛ فأجاب عن مسألة غير التي سأله إياها، **فعبد الملك** سأله عن أخذه الهدايا من الناس وهو أجاب عن حال الخراج ووفرته، حتى لا يعلم **عبد الملك** بما يأخذه من الناس بغير وجه حقّ، لكن **عبد الملك** تفطن لحيلته وأمره بالجواب على السؤال ليس على غيره.

02. السببيّة الزائفة:

شكّل مبدأ السببية مبدأً أساسياً في مختلف العلوم، بيد أنّ تعاقب الأحداث لا يعني بالضرورة أنّ الحدث اللاحق نتيجة للحدث السابق[2]، لكن بعض المتحاورين يعمد إلى هذه الحجّة بهدف المغالطة وإيهام المتلقي بصدق القضيّة على هذا الأساس.

03. المغالطة في القياس:

تكون بتغيير ترتيب الخطاب، فيستهل المُحاور بالنتائج، لينتقل إلى المقدمات[3]، وهو خرق للبناء المنطقي للحوار، القصد منه التلبيس على المتلقي والإيهام بصدق القضيّة المطروحة. وقد تكون المغالطة في عدم احترام قاعدة من القواعد الضامنة للقياس[1].

---

[1]. أبو الحسن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج03، ص100.

[2]. ينظر حسان الباهي، الحوار ومنهجيّة التفكير النقدي، ص180.

[3]. ينظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط01، دار الأمان، الرباط، 2005، ص209.

مثال 01: يكثر القياس المُغالط على حُجج الخوارج، لكونهم يأخذون نماذج من التاريخ الإسلامي ونصوص دينيّة ويحمّلونها دلالات لا تحتملها، ويؤسسون عليها أقيسة مُغالطة تخدم أهواءهم وضلالهم، ومن ذلك "لما بقيت من ناحية الموصل بقية من الخوارج كتب إليهم **عمر بن عبد العزيز** ينكر عليهم خروجهم ومخالفتهم الجماعة ومباينتهم للحق وأهله وقال لهم في الكتاب: أنتم قليل أذلة. فكتبوا في الجواب: أمّا قلتنا وذلتنا فإنّ **الله** تعالى قال لأصحاب **نبيه** – عليه السلام– ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطّفكم النّاس فآواكم وأيّدكم بنصره﴾. ونحن نرجو ذلك"[2].

قاس الخوارج في هذه الرسالة الموجّة إلى **عمر بن عبد العزيز** حالهم بحال المسلمين في بداية الدّعوة؛ من ناحية القلّة والضعف، لكنهم أغفلوا أنّ تلك الفرقة من المسلمين الأوائل كان عداؤها مع الكفار والمشركين فنصرها **الله** تعالى، فكانوا رحماء بينهم ورحماء حتى على الكفار الذين لم يُؤذوهم، أمّا هم –أي الخوارج– فقد خرجو على إخوانهم في الدين وتجاسروا على جماعة المسلمين، وتجرأوا على من سبقهم إلى الإسلام والصلاح وكفّروا من بشّرهم **المولى** تعالى بالجنّة وهم يمشون على الأرض من فوق سبع سماوات، فلا مجال للمقارنة بين الطائفتين، طائفة تنصر الدين وطائفة تقتل وتكفّر المسلمين، فوجه الغلط في هذا القياس أنّه لا يأخذ بقواعد القياس السليم.

04. التعميم الفاسد:

تقوم على تبرير نتيجة ما اعتماداً على عيّنات غير كافيّة، "بحيث تكون سيرورة الانتقال من المقدمات إلى النتيجة موجّهة بشكل مسبق، ويكون إجراء الاختبار متحيّزاً يدفع بالنتيجة دفعاً نحو وجهة محددة"[3]، فيكون التعميم غير صحيح؛ لأنّه يقوم على بعض الحالات العارضة فقط، أو أنّه لا يصدق إلاّ على بعض الحالات، أو لا يصدق إلاّ بشروط إن لم تتوفر لا يصح

---

[1]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص54.

[2]. السكوني، عيون المناظرات، ص199.

[3]. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص42/41.

التعميم، ومن التعميم الفاسد أيضا جمع عدّة مسائل في مسألة واحدة وتعميم الحُكم عليها جميعاً استدلالاً ببعضها[1].

مثال 01: قال **أبو حيان التوحيدي** في كتاب الإمتاع والمؤانسة: "قال لنا **الأنصاريُّ أبو كَعْبَ:** قال **ابن الطحَّان الضّرِيرَ البَصْرِيّ** –وكان يَقولُ بقولِ جَهم–: إذا كان يوم القيامة بَدَّل **اللهُ** سَيِّئاتِ المؤمنين حَسَنات، فَيَنْدَمون على ما قصَّروا فيه من تَنَاوُل اللّذات، وقَضاء الأوْطار بالشَّهوات؛ لأنّهم كانوا يتوقَّعون العقاب، فنالوا الثواب؛ وكان يتلو عند هذا الحديث قولَ **اللّه** عزّ وجلّ: ﴿فأولئك يبدّلُ **الله** سيئاتهم حسنات﴾ (سورة الفرقان، الآية 70)."[2]

أغفل **ابن الطحَّان الضّرِيرَ البَصْرِيّ** أنّ المقصودين بهذه الآية هم عباد **الله** تعالى المخلصين، فإن أخطؤوا في شيء ما تجاوز عنهم وغفر لهم وبدّل سيئاتهم حسنات، أمّا الذي يسعى في الشرور ويتّبع هواه ويجري وراء اللّذات، فلا يُعمّم عليه ذلك. فتعميم **ابن الضرير** مبالغ فيه وخرق القواعد المنطقيّة.

05. المصادرة على المطلوب:

يفترض بعض المتحاورين صدق ما طولب بالدليل على صدقه، بمعنى افتراض صدق ما يكون موضع سؤال، ويجعل منه دليلاً على دعوى وهو موضع شك وتساؤل في الأصل[3]، ومعلوم عند الباحثين في علم الحوار أنّ القضيّة موضع الخلاف لا تصلح لأن تكون دليلاً؛ إنّما يجب التدليل عليها بدليل يكون أوضح وأقوى.

06. مغالطة المرافعة الخاصة:

تقوم هذه المغالطة على "ذكر الأدلة والوقائع التي تُسنِدُ الغرض الذي يراد الوصول إليه مع السكوت عن الأدلة أو الوقائع التي لا تُسنِده"[4]، فوجه المغالطة فيها يكون في انتقاء ما يخدم دعوى المُحاور والتعتيم أو إخفاء ما لا يخدم دعواه.

---

[1]. ينظر عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظر، ص 309 وما يليها.

[2]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج03، ص398.

[3]. ينظر حمو النقاري، من منطق مدرسة بورورويال: في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليط فيهما، ص170.

[4]. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص118.

07. مغالطة الشاهد المبتور:

تشبه هذه المغالطة سابقتها وهي مغالطة المرافعة الخاصة في إظهار جانب من الشيء وإخفاء جانب آخر؛ ففي هذه المُغالطة يقوم المُغالط بعرض الجزء الذي يخدمه من الشاهد وإخفاء الجزء الذي لا يخدمه، وهذا ما تقوم به الفرق الضالة في التاريخ الإسلامي؛ حيث تجتزئ بعض الآيات وتأخذ أطرافاً منها لتحمّلها الدلالات التي تريد. من ذلك قول بعضهم أنّ **المولى** تعالى توعّد المصلين ولم يتوعّد تاركيها استناداً إلى آية مجتزئة هي قوله **تعالى:** ﴿ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾، فيتوقفون عند ﴿ويل للمصلين﴾، و"يعتبر البتر من أساليب إفساد الحوار وذلك بإخراج الكلام من نسقه وسياقه"[1]، وتحميله دلالات مُغالطة غير الدلالات التي يحققها النسق عند تمامه.

مثال 01: لام الناس أحد الطفيليين على تطفيله، "فقال: ما صُنع الطعام إلاّ ليؤكل، وما صنعت الموائد إلاّ لتُبذل، وما نُجدت المنازل إلاّ لتُدخل"[2].

وجه المغالطة في هذه الحجّة أنّ صاحبها عرض بعضاً من الحجّة وأغفل بعضاً؛ فالطعام ما صنع إلاّ ليؤكل لكن ليأكله من دُعي إليه، والموائد ما صنعت إلاّ لتبذل لكن ليجلس عليها من دُعي إليها، والمنازل لم تنجد إلاّ لتُدخل لكن ليدخلها من دُعي إليها، فهذا الطفيلي أغفل عنصراً مهما في حجّته وهو عنصر الدعوة، فالأشياء التي ذكرها لا يُسمح فيها إلاّ لمن كان مدعواً إليها.

08. الغموض:

يلجأ بعض المُتحاورين إلى الغموض في عرض أطروحته، حتى يكون قادراً على التراجع عمّا صرّح به إذا لزم الأمر[3].

---

[1]. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، ص29.

[2]. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، التّطفيل (وحكايات الطفيليّين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)، ص124.

[3]. ينظر محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، ص81.

09. المغالطة من جهة الألفاظ:

يتلاعب المُغالط في دلالة الألفاظ، ليوهم بها ما ليس منها[1]، قصد الاحتيال على المتلقي. ومنه:

أ. اشتراك اللّفظ المفرد: تتنوع دلالات الكلمة الواحدة من المعنى المعجمي إلى المعنى السياقي، كما تتغير دلالة المفردات بتغيّر السياقات اللّغويّة وغير اللّغويّة، ما يجعل بعض المتحاورين يستغل هذه الميزة في اللّغة للتغليط، "وذلك أنّ اللّفظ الواحد قد يدل على أكثر من معنى، فيعمد المسفسط إلى اللّعب على هذه الخاصيّة ليتنصل من بعض ما أدلى به، أو يوهم أنّ المخاطب قصد أموراً مُعيَّنة، وذلك بالوجه الذي يفيد مقاصده"[2]، كما يمكن أن يكون للكلام معنيين، فيقصد المتكلم في المقدمة الصغرى معنى ويقصد في المقدمة الكبرى معنى آخر[3]، للوصول إلى نتيجة مغالطة تظهر في صورة صادقة.

مثال 01: احتال أحد الغلمان على **المغيرة بن شعبة** لما أراد أن يخطب امرأة يعرفها ذلك الغلام، "قال **المغيرة بن شعبة:** ما خدعني قطُّ غير غلام من **بني الحارث بن كعب**، فإنّي ذكرْتُ امرأة منهم، فقال: أيها الأمير، لا خير لك فيها، إنّي رأيت رجلاً قد خلا بها يقبِّلُها، ثم بلغني بعدُ أنّه تزوجها، فأرسلت إليه فقلت: ألم تعلمني أنّك رأيت رجلا يقبلها؟ فقال: بلى! رأيت أباها يقبلها"[4].

يكمن وجه المُغالطة في هذه الحجّة في كون مفردة التقبيل تحمل دلالات تلاعب بها الغلام حسب رغبته؛ فحين سأله **المغيرة** عن المرأة أخبره الغلام أنّه شاهد رجلاً يُقبلها، ممّا جعل **المغير** يصرف النظر عنها لاعتقاده في عدم أهليتها لأن تكون زوجة له، لكنه لمّا بلغه زواج الغلام بها، سأله **المغيرة** عن ذلك، فأخبره الغلام أنّه كان يقصد بذلك الرجل أباها، وهو تلاعب في دلالة اللّفظ المفرد الغرض منه المُغالطة والاحتيال.

---

[1]. ينظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص203.

[2]. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص66.

[3]. ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظر، ص305.

[4]. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج02، ص218.

مثال 02: ومن طرائف الطفيليين ما ورد عن **البغدادي**: "أخبرنا **أبو بكر أحمد بن سليمان بن علي المقرئ**، أخبرنا **عبيد الله بن محمد البَزَّاز**، أخبرنا **جعفر بن محمد بن القاسم**، أخبرنا **أبو العبّاس الطوسي**، أخبرنا **محمد بن سعد**، قال: قلت لطفيلي مرة: ويلك! تأكل حراما؟! قال: ما أكلت قطّ إلاّ حلالاً. قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأنّي إذا دخلت دخلت دار قوم قصدت باب النساء، فيقولون: ههنا ههنا، فقولهم ههنا هو دعوة، فما آكل إلاّ حلالاً"[1].

وجه المُغالطة في هذه الحجّة أنّ هذا الطفيلي، يدّعي اختلاط الأمر عليه فيتّجه صوب مدخل النساء، فلما يراه الناس يشيرون إليه ههنا ههنا؛ أي مدخل الرجال ليس من ذلك الاتجاه إنّما من الاتجاه الآخر، وهم معتقدين أنّه من المدعويين، وقولهم (ههنا) لا يُعتبر دعوةً إنّما توجيه لشخصٍ يُفترضُ أنّه مدعوٌ.

ب. اشتراك اللّفظ المؤلَّف: يرتبط بما يحتمله التركيب من تأويل، ومنه ما كان راجعاً إلى احتمال الضمير أكثر من معنى، أو راجعاً إلى التباس الإضافة...إلخ، "وذلك حين يأتي ضمير يكون قبله عدّة أسماء، يصلح الضمير أن يكون عائداً على أيّ واحد منها، ثمّ يقصد المُغالط في المقدمة الصغرى واحداً من هذه الاحتمالات، وفي المقدمة الكبرى احتمالاً آخر"[2].

ت. إفراد القول المركّب: "وذلك أنّ القول المركّب إذا أُسند إلى شيء يدل على أمر، وإذا أُفرد دلّت مفرداته على أمر آخر إذا أُسندت إلى الشيء ذاته"[3]. مثال: زيد هو المدير الاستشاري إذن هو المدير والاستشاري.

ث. القسمة: "صدق بعض الأمور مفردة على أجزاء من الشيء أو عليه بأسره، لا يعني أنّها تصدق إذا ركّب بعضها إلى بعض"[4]، لكن بعض المحاورين يسعى إلى مغالطة المتلقي ويدّعي استلزام صدق القضيّة مركبة بناءً على صدق إفرادها على جزء من الشيء أو عليه بأسره.

---

[1]. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، التّطفيل (وحكايات الطفيليّين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)، بسّام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، 1997، ص80.

[2]. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظر، ص306.

[3]. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص67.

[4]. المرجع نفسه، ص67.

ج. الإعجام: يرتبط بتلاعب المحاور بالحركات الإعرابية والمدود والشّدة وغيرها من الوسائل اللّغوية، بهدف تغليط المتلقي[1]. ومن ذلك تلاعب بعض الملاحدة والفرق الضّالة بالحركة الإعرابية في قوله **تعالى:** ﴿أنّ **اللهَ** بريءٌ من المُشركينَ ورسولهُ﴾ (سورة التوبة، الآية 03)؛ فينصبون كلمة رسول ويدّعون أنّها معطوفةٌ على المشركين، ويقولون أنّ **الله** تعالى تبرأ من **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– كما تبرأ من المشركين، تعالى **اللهُ** عن ذلك علواً كبيراً. ومنه قوله **تعالى:** ﴿إنّما يخشى **اللهَ** من عبادهِ العلماءُ﴾ (سورة فاطر، الآية 28)، فيرفعون لفظ الجلالة بدل نصبه ليدعوا أنّ **الله** تعالى يخشى العلماء وليس العُلماء من يخشونه، وهو بهتان كبير، فكيف للخالق أن يخشى خَلقهُ؟.

ح. شكل الألفاظ: وفيه يتمّ التلاعب بصيغ اللّفظ وتأويلها على النحو الذي يريده المحاور القاصد للمُغالط[2].

مثال 01: أوصى أحد البخلاء ابنه، فقال: "أي بنيّ! إنّما صار تأويل الدرهم (دار الهم)، وتأويل الدينار (يدني إلى النار). إنّ الدرهم إذا خرج إلى غير خلف، وإلى غير بدل دار الهم على دانق مخرجه. وقيل: إنّ الدينار يدني إلى النار لأنّه إذا أنفقه في غير خلف، وأخرج إلى غير بدل، بقي مخفقاً معدماً"[3].

قام البخيل في هذا الحوار مع ابنه، بالتلاعب بصيغ الألفاظ ليحمّلها ما يشاء من الدلالات، ويُعلل على بخله، ويوُصي ابنه بالسير على دربه. فصاغ كلمة (درهم) بـ(دار الهم) وصاغ كلمة (دينار) بـ(يدني إلى النار)، وهي كلّها صيغ غير سويّة ولا علاقة لها باللّغة العربيّة.

---

[1]. ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصُول الاستدلال والمناظر، ص311.

[2]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص68.

[3]. أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تح عبّاس عبد الساتر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2004، ص144.

خ. الابتذال: يكون عن طريق التلاعب بدلالة اللّفظ، وجعله يفقد دلالته الحقيقة "باستعمال اللّفظ بما يجعل معناه يتوسع إلى الحد الذي يفقد معه الخصائص الدلالية التي يتميّز بها"[1]، وتغدو أيّ دلالة يريدها المُغالط مقبولةً.

د. الانزلاق من تركيب إلى تركيب: يكون عن طريق التلاعب بالتراكيب "عبر استبدال كلمة بكلمة أخرى، أو اختلاس الكلمة الأساسية التي يؤدي تغييرها إلى تغيير مسار الخطاب وقيمته الحجاجية"[2]، فيتغيّر معنى التركيب الثاني عن التركيب الأوّل رغم أنّهما يظهران من حيث الشكل تركيباً واحداً.

10. المغالطة من جهة المعاني:

تكون المغالطة من جهة المعاني على أوجه منها:

أ. الخروج عن الشكل الصحيح للقياس: كجعل المقدمة في القياس هي النتيجة نفسها المطلوب إثباتها، أو أخذ ما ليس سبباً للنتيجة على أنّه سبب لها[3].

ب. الاحتيال على المقدمات: كجعل بعض الصفات العرضيّة في المقدمات كأنّها صفات ذاتيّة، أو جعل المقيّد مطلقاً، أو المغالطة في بعض الصفات التي لحقت آحاداً من الموضوعات وتعميمها وجعلها لكلّ هذه الموضوعات[4].

ت. أن تؤخذ النتيجة التي ليست نقيضاً لما سلّم به الخصم على أنّها نقيض: كأن يتحايل المحاور على شروط النقيض، فيؤخذ مقابل النتيجة ما ليس بمقابلٍ، أو أن تؤخذ مسألتان أو أكثر في مسألة واحدة أو العكس[5]؛ مع العلم أنّ الإجابة على المسائل تكون بالتفصيل فلكلّ مسألة حججها وخصائصها.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص116.

[2]. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، ص27.

[3]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص69.

[4]. ينظر المرجع نفسه، ص70.

[5]. ينظر المرجع نفسه، ص71/70.

ث. الانزلاق من معنى إلى معنى آخر: يكون من خلال التلاعب "بالكلمة الواحدة لإيقاع الوهم بأنّ المعنى واحد، أو ما يصدق على هذا يصدق على ذاك"[1]، والحقيقة أنّ للكلمة عدّة معان تحددها السياقات المختلفة. (فلان من قبيلة كلب، والكلب خسيس).

11. مغالطة التأثيل:

يَعْمَدُ بعض المُتحاورين إلى إثبات دعواه بعرض التأثيل اللّغوي لكلمة أو مصطلح، ويحاول التدليل على صدق دعواه عبر عرض أصل دلالة مفردة ما وردت أثناء الحوار، ومن ثمّ دحض حجّة الخصم، ويتجه من يوظف هذا النوع من الحجاج المُغالط إلى "البناء على أنّ المدلول الاصطلاحي للفظ يتحدد دائماً بمدلوله اللّغوي الأصلي إن كان لفظاً مفرداً أو بالمدلول الأصلي لأجزائه إن كان لفظاً مركباً"[2]، لكن الباحث المتخصص يدرك أنّ التأثيل لا يحدد بالضرورة ودائماً دلالة الكلمة أو المصطلح؛ لأنّ دلالة المفردات تتداخل وتتشعب[3]، وتتطوّر عبر التاريخ، فتتوسع أحياناً وتضيق أحياناً أخرى وتنتقل من دلالة إلى أخرى في بعض الحالات، إلى جانب أنّ المفردة تتغيّر دلالتها من المعنى المعجمي إلى المعنى السياقي، ومن سياق إلى آخر.

12. جعل الصادق نسباً صادقاً مطلقاً:

تكون بعض القضايا صادقة صدقاً نسبياً ويجعلها أحد المُتحاورين صادقة صدقاً مطلقاً، ويكمن "سوء النظر إذن في استثمار أحكام لا تصدق إلاّ في ظروف معيّنة بكيفية تفترض صدقها في جميع الظروف والمناسبات"[4]، في الوصول إلى نتائج خاطئة لأنّ السبيل إليها غير سوي.

---

[1]. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)، ص26.

[2]. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص115.

[3]. ينظر أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص147.

[4]. حمو النقاري، من منطق مدرسة بورورويال: في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليط فيهما، ص172.

13. المغالطة في السؤال (السؤال الكيدي):

يتوجّه المُغَالِطُ في بعض الأحيان إلى الخصم بسؤال يقصد به التلبيس وإبعاد ذهنه عن الصواب[1]، فيُعتقد الصواب في الباطل ويُعتقد الباطل في الصواب، وفي أحيان أخرى يكون الغرض من السؤال الإحراج أو وزعزعة الحالة النفسيّة للمُخاطَب[2]، ليَظهر بمظهر الجاهل الذي لا يعلم. وقد كان **ابن سيرين** إذا وُجّهت له مسألة فيها أغلوطة؛ وهي المسألة الصعبة التي يُقصد منها التعجيز وليس البحث عن المعرفة بالشيء أو الحقّ، قال لصاحب المسألة: "أمسكها حتى تسأل عنها أخاك إبليس"[3]. ومن المغالطة في السؤال جعل المُحاور أمام خيارين فاسدين، كلّ واحد منهما يؤدي به ضرورة إلى الخطأ.

مثال 01: ورد في كتاب العقد الفريد: "روى **مالك بن أنس** الحديث عن **رسول الله** – صلى الله عليه وسلّم– أنّه قال: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يُدخل يده في الإناء حتى يغسلها؛ فإنّ أحدكم لا يدري أين باتت يده، فقال له رجل: فكيف نصنع في المِهّراس **أبا عبد الله؟** –والمِهّراس: حوض مكّة الذي يتوضأ الناس فيه– فقال: من **الله** العلم، وعلى **الرسول** البلاغ، ومنا التسليم. أمروا الحديث"[4].

أدرك **مالك بن أنس** أن السائل لم يطرح سؤاله طلباً للعلم أو رغبة في تحصين الدّين، إنّما لإظهار الذات ووضع الإمام في موقف الجاهل الذي لا يعلم، ما جعله يُعرض عن السائل ويُنهي الحديث؛ لأنّ الحوار مع أمثاله ضرب من المراء، الذي يُنقص من قيمة وهيبة من يخوض فيه.

مثال 02: ومن الطرائف في هذ السياق أن "سأل رجل **عمر بن قيس** عن الحصاة يجدها الإنسان في ثوبه أو في خفه أو في جبهته من حصى المسجد، فقال: ارم بها. قال الرجل:

---

[1]. ينظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص199.

[2]. ينظر كريستيان بلانتان، الحِجاج، تر: عبد القادر المهيري، ص140.

[3]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج02، ص91.

[4]. المصدر السابق، ص92.

زعموا أنّها تصيح حتى تُردّ إلى المسجد. فقال: دعها تصيح حتى ينشقّ حلقها. فقال الرجل: سبحان **الله!** ولها حَلْق؟ قال: فمن أين تصيح؟"[1].

أدرك **عمر بن قيس** مقصد السائل الذي كان يرغب في التهكم، فردّ عليه بالتهكم نفسه، وبتهكم أقوى؛ فلا يصلح الجِدُّ مع من لا جِدَّ لهم، ولا يصلح التأدب مع من لا أدب لهم، وهي ميزة العلماء أنّهم ينزلون الناس منازلهم ويخاطبونهم بما يلائمهم.

14. مغالطة الجواب الكيدي:

وهو جواب يجعل السائل في وضعيّة يصعب حلّها منطقياً.

مثال 01: ورد في كتاب صبح الأعشى: "ومن ذلك أنّ **عمر بن عبد العزيز** كتب إلى **عديّ بن أرطأة:** أن اجمع بين **إياس بن معاوية** و**القاسم بن ربيعة** فولّ القضاء أنفَذهما، فجمع بينهما، وكانا غير راغبين في القضاء. فقال **إياس:** أيّها الرجل سل عني وعن **القاسم** فقيهَي المصر **الحسنَ** و**ابن سيرين،** وكان **القاسم** يأتي **الحسنَ** و**ابن سيرين،** و**إياس** لا يأتيهما، فعلم **القاسم** أنّه إن سألهما عنه أشارا به، فقال له: لا تسأل عني ولا عنه، فواللّه الذي لا إله إلاّ هو إنّ **إياس بن معاوية** أفقه منّي وأعلم بالقضاء، فإن كنت كاذباً فما أشير عليك أن توليني وأنا كاذب، وإن كنت صادقاً فينبغي لك أن تقبل قولي، قال له **إياس:** إنّك جئت برجل فوقفت به على شفير جهنّم فنجى نفسه بيمين كاذبة يستغفر **الله** منها وينجو مما كان، قال **عديّ:** أمّا إذا فهمتها فأنت لها فاستقضاه"[2].

وظف **القاسم بن ربعية** هذا النمط من المغالطة حتى ينجي نفسه من أن يُولى القضاء؛ خوفاً من أحماله وأوزاره، حيث حلف أنّ **إياس** أفقه منه، فإن صدق في قسمه فيجب أن يولى **إياس** القضاء، وإن كذب في قسمه فهو كاذب ولا يستحق أن يُولى القضاء ويحكم بين الناس، وفي كلتا الحالتين سينجو من تولي القضاء.

---

[1]. المصدر السابق، ص92.

[2]. أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى، ج01، ص262.

15. مغالطة التدليل:

تكون بتقديم أحد الطرفين دليلاً لا علاقة له بالقضيّة التي يدافع عنها، موهماً السامعين أنّها ترتبط بالموضوع خاصة إذا كان المتلقي غير ضليع بموضوع النزاع[1].

مثال 01: ورد في كتاب الإمتاع والمؤنسة: "حكى لنا **ابن الثّلاّج** قال، قال **أبو عثمان الآدَمِيُّ:** إنّ الجَنّةَ لا ساتر فيها، وذلك لأنَّ كلَّ ساتر مانِع، وكلَّ مانِعٍ آفَة، وليستْ في الجَنَّة آفَة، ولهذا رُويَ في الحديث: إنَّ الحُورَ يُرى مُخُّ ساقها مِنْ وراء سبعين حُلَّةً سِوى ما تَحْتَ ذلك من اللَّحْم والعَظْم، كالسِّلكِ في الياقوت؛ فقال له قائل: الجَنَّةُ إذاً أَوْلى مِنَ الحمّام، إذ قيل: بئسَ البَيْتُ الحمّام، يُذْهِبُ الحَياءَ، ويُبْدي العَوْرَة"[2].

أورد المُعترض على كلام **أبو عثمان الآدمي** مثال الحمام وشبّهه بالجنة، وهو مثال لا يخضع للمنطق ولا للعقل، فالجنة دار الثواب والبقاء أحلّ فيها **المولى** تعالى لعباده المتقين ما لم يُحلّه في الدنيا.

16. مغالطة التأويل:

يُطلق التأويل على كلّ عمليّة يسعى من خلال الشخص إلى تفسير أو الوصول إلى معنى نص أو خطاب ما، "والتأويل أصله من الأوّل وهو الرجوع"[3] إلى أصل المعنى ومقصد المرسل من الخطاب.

يُجمع الباحثون على أنّ عمليّة التأويل تقوم على ضوابط تحددها طبيعة النصّ الذي نحن بصدد تأويله، و"من المؤكّد بالطبع أنّ التفسير سوف يتوقف على أدوات التحليل الموضوعي"[4]، ولا بد لكلّ تأويل أن يقوم على آليات مضبوطة تجعل التأويل مقبولاً ومعقولاً حتى وإن لم يتفق مع تأويلات أناس آخرين، حيث شبّه بعض الباحثين التأويل بالمصباح الذي ينير فكر المؤوّل، فلابد على هذا المؤوّل أن يتحرك داخل هذا الإطار ويكون تأويله ضمن ما يضيئه ذلك

---

[1]. ينظر رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)، ص36.

[2]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج03، ص398.

[3]. جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، ص152.

[4]. عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط01، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص48.

المصباح، أمّا ما تجاوز ذلك فهو عبث وخروج عن أُطر العقل والمنطق، لهذا ينبّه **أمبرتو إيكو** إلى ضرورة التمييز "بين تأويل النصوص واستعمالها، مؤكداً أنّ تأويل النص يعني الخضوع إلى وحدته العضويّة وانسجامه الداخلي الخاص وقصده العميق، أمّا قهر النصّ وعجنه حتى يتلاءم مع مقاصدنا الخاصة دون مساءلة مقاصده العميقة والبحث عنها، ولا حتى مساءلة مقاصد المؤلّف، فيتوافق مع الاستعمال المحض للنّص"[1]، بيد أنّ من الناس من يُطلق عنان التأويل ويذهب فيه مذاهب غير معقولة ولا يقبلها العقل، وتقوم هذه المغالطة على التأويل المفرط الذي لا يحتكم إلى ضوابط العقل والمنطق.

مثال 01: ورد في كتاب البخلاء، قال **أبو عبد الرحمن الثوري:** "وعلم أنّ الشبع داعية البشم، وأنّ البشم داعية السقم، وأنّ السقم داعية الموت؛ ومن مات هذه الميتة فقد مات ميتةً لئيمة، وهو قاتل نفسه وقاتل النفس ألوم من قاتل غيره"[2].

حاول **أبو عبد الرحمن** الذي أورده **الجاحظ** في كتاب البخلاء أن يبرر بخله وإيثاره الجوع على الشبع من خلال التأويل، وتحميل الكلمات دلالات لا تحتملها.

17. مغالطة دفق الأدلّة المشوّهة:

تقوم هذه المغالطة على عرض أحد المتحاورين لعدد مكثّف من الحجج المشوّهة، حتى يعتقد المتلقي أنّه أحاط بنواحي القضيّة جمعاء[3]، وأنّه عالجها من الزوايا جميعها؛ فلا يترك للخصم مجالاً للرّد أو النقد، والحقيقة أنّ هذه الأدلّة لا ترتبط بجوهر القضيّة محلّ الحوار، إنّما تأخذ بأطراف منها وتُلامِسُ بعض الشبهات فيها، وأمّا ما يدفع به المُحاور على أنّها حجج فهي في حقيقة الأمر أدلّة مجتزأة أو كلام محرّف أو مُغالطات جُمعت بعضها بعض بصفة مكثّفة حتى يوهم صاحبها بقوّة دعواه وصوابها.

---

[1]. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقديّة في النظريات الغربيّة الحديثة)، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص58.

[2]. أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، ص148.

[3]. ينظر عمر حاتم، الإسلاموفوبيا واستراتيجياتها الخطابيّة (في الصّراع على السّلطة وإيديولوجيّة التّطرّف)، ط01، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2018، ص60.

18. مغالطة المسائل المتعددة:

يكمن وجه الغلط في هذه الحجّة في كونها تجمع عدداً من المسائل في واحدة، ويتم التعامل معها على أساس أنّها مسألة واحدة، والحقيقة أنّها متفرّقة ولا تقبل جميعاً الحُكم ذاته[1].

[1]. ينظر عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص195.

الفصل الثالث:
بلاغة الإقناع
في التراث العربي

المبحث الأوّل: جهود علماء التراث في دراسة الخطابات الإقناعيّة.

المبحث الثاني: دور المباحث البلاغيّة في العمليّة الإقناعيّة.

المبحث الأوّل: جهود علماء التراث في دراسة الخطابات الإقناعيّة:

شكلت الممارسة الإقناعية عصب الحياة العربية منذ العصر الجاهلي، ويمكننا أن نجزم دون مبالغة أنّ جلّ الأنواع الأدبية العربية هي أنواع القصد منها الإقناع، فمن الخطابة إلى الشعر مرورا بالمقامة والمثل والحكمة...إلخ، نجد أنّ المؤلف يسعى من خلالها إلى إقناع المتلقي بقضية ما. ويمكن أن نستدل على ذلك بأبيات **لأبي الطيب المتنبي** يمدح فيها **سيف الدولة:**

الرّأي قبل شجاعة الشجعان هو أوّل وهي المحلّ الثّاني
فإذا هما اجتمعا لنفس حرّة بلغت من العلياء كلّ مكان
ولربّما طَعَنَ الفتى أقرانه بالرّأي قبل تطاعن الأقران[1]

هذه الأبيات وغيرها من الأشعار تفند الأطروحة القائلة أنّ الشعر زخرف لفظي جاء لتحقيق غاية جمالية فقط، ففي هذه الأبيات يدافع الشاعر عن أهميّة الرأي والعقل على الشجاعة؛ فرغم أهمية الشجاعة البالغة إلاّ أنّها بدون قيمة من غير رأي سديد، فجاءت في المرتبة الثانية بعده، يزيد على ذلك أنّهما إن اجتمعا في شخص واحد رفعاه إلى مرتبة عالية. ما يجعلنا نجزم أنّ الشعر في الثقافة العربية أدى دوراً إقناعياً مثله مثل الخطابة وكان في أحيان أخرى ينافسها في مكانتها الإقناعية؛ لأنّ "الحجاج نجده في كلّ مكونات القصيدة وفي كلّ عناصرها عنواناً وحواراً ونحواً وتركيباً ومعجماً وصوراً بلاغية وعناصر بنائية وأفعالا لغوية وغير ذلك"[2].

اهتم الباحثون التراثيون بالخطابات الإقناعية المختلفة، ويظهر ذلك من خلال المصنفات العديدة في مختلف المجالات المعرفيّة، فنجد أنّ "القصد الأساس لكلّ أنواع التناظر هو الفهم والإفهام بغاية الإقناع والإقتناع بفعل أمر ما أو تركه. ووراء هذين الهدفين العامين المتمثلين في

[1]. ناصف اليازجي، العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيب، المجلد الثاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ص252/251.

[2]. أبو بكر العزاوي، من المنطق إلى الحجاج، ص30

الفعل والترك تكمن أهداف أخرى متعددة تعكس تعدد وسائل الخطاب الإقناعي وتنوع قنواته"[1]، فقنوات الإقناع تختلف باختلاف الخطابات والسياقات المصاحبة لها.

جاءت البلاغة العربية لتصبّ في هذا المنحى، حيث كانت تشتغل في منطقية يتقاطع فيها التخييل مع التداول[2]، ويتداخل الجمالي مع النفعي؛ فكانت البلاغة العربيّة تبحث فيما تؤديه الخطابات من تواصل وما تحقق من منفعة لأطراف العملية التواصلية عبر خطابات فنية راقية تحقق المتعة الجمالية لمن يتذوّق فنون القول. وينظر معظم الباحثين إلى البلاغة باعتبارها "علم الخطاب المؤثر القائم على الاحتمال"[3]، فما يميّز البلاغة أنّها تحقق التأثير في المتلقي مع ترك فسحة للاحتمال لديه، عكس الأقيسة البرهانيّة التي تكون قاطعة.

يرى **حازم القرطاجني** أنّ البلاغة هي الساحة التي يتقاطع فيها الشعري مع الخطابي؛ ففي "المعاني البلاغية المنطقية المركزية للتقاطع بين الشعري والخطابي. ومركز المركز في هذا التقاطع هو التأثير في النفوس ودفعها نحو اعتقاد أو فعل"[4]، فالشاعر أو الخطيب أو أيٍّ كان مرسل الخطاب سيلجأ إلى الأدوات البلاغية بما تملكه من طابع فنيّ لبعث مجموعة من الرسائل التي يحملها الخطاب وتُشكّل الدعوى التي يُدافع عنها.

تمتلك البلاغة قدرة كبيرة على تصوير الأشياء ومن خلال هذا التصوير توجّه المتلقي نحو ما يريد المتكلّم، فقد "أجمع علماء البلاغة على أنّ تصوير الحقِّ في صورة الباطل، والباطل في صورة الحقِّ من أرفع درجات البلاغة"[5]، فهي بما تمتلك من طاقات تجعل المتلقي يدرك في الأشياء ما ليس فيها.

يختلف المُتحاورون والخطباء في توظيفهم للعناصر البلاغية حسب السياقات وطبيعة المتلقين، وكلّما اتجه الخطاب نحو الطابع التداولي الإقناعي زادت حاجته لهذه العناصر،

---

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص16.

[2]. ينظر محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، د.ط، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005، ص06.

[3]. محمد العمري، الحجاج مبحث بلاغي (فما البلاغة؟)، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص24.

[4]. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص32.

[5]. أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ج01، ص14.

و"كلّما كان الخطاب حوارياً وجدالياً التجأ إلى استعمال أدوات بلاغيّة وبيانيّة أكثر"[1]، فهذه الأدوات هي التي تسمح له بالتأثير في المتلقي.

عُنيت العرب بالبلاغة وجعلتها عمدة في كلّ حياتها، واهتمّت بها في جميع مناحيها، واعتبرتها محور كلّ شيءٍ، والقول الذي أورده **التوحيدي** في كتابه الإمتاع والمؤانسة **لأبي سليمان المنطقي** خير مثال على ذلك: "قال **أبو سليمان المنطقي:** البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل"[2].

01. **بلاغة الشعر**: للشعر مجموعة من الضوابط التي لا بد من تحققها حتى يكون مؤثّراً في المتلقي، وهذه الضوابط ترتبط غالباً فصاحة اللّفظ ولُطف الكناية والبُعد عن التعقيد والغموض، "وأمّا **بلاغة الشعر** فأن يكون نَحْوُهُ مقبولاً، والمعنى من كلّ ناحية مكشوفاً، واللّفظ من الغريب بريئاً، والكنايةُ لطيفة، والتصريحُ احتجاجاً، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة"[3].

02. **بلاغة الخطابة:** رغم أنّ كلاًّ من الشعر والخطابة يسعيان إلى تحقيق التأثير، إلاّ أن أدوات الخطيب تختلف عن أدوات الشاعر، فالخطيب يركّز على السجع وقرب الإشارة، "وأمّا **بلاغة الخطابة** فأَنْ يكون اللَّفظ قريباً، والإشارة فيها غالبة، والسّجع عليها مستولياً، والوهم في أضعافها سابحاً، وتكون فِقَرُها قِصاراً، ويكون رِكابها شَوادِرَ إبل"[4].

03. **بلاغة النثر**: للنثر ميزات ترفع درجاته وتجعله تأثيره في المتلقي ممكناً، من هذه الميزات التركيز على قرب الألفاظ ووضوح المعاني وسلامتها وسهولة التأليف، "وأمّا **بلاغة النثر** فأن يكون اللّفظ متناوَلاً، والمعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليفُ سهلاً، والمُرادُ سليماً، والرَّونقُ عالياً، والحواشي رقيقة، والصَّفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادي متصلة، والأعجاز مُفَصَّلة"[5].

---

[1]. محمّد سبيلا، الايديولوجيا والبلاغة، مجلّة المناظرة، العدد 04، الرباط، 1991، ص77.

[2]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج02، ص254.

[3]. المصدر نفسه، ص254.

[4]. المصدر نفسه، ص254.

[5]. المصدر نفسه، ص255.

04. **بلاغة المثل:** شكّل المثل أحد الفنون التراثية التي لها تأثير كبير على المتلقي، ويرجع هذا التأثير إلى مجموعة من العناصر الكامنة في المثل والتي جعلت منه حجّة متداولة على نطاق واسع، من هذه العناصر الإيجاز في اللّفظ وبيان الصورة وعذوبة التلميح، "وأمّا **بلاغة المثل** فأن يكون اللّفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورةُ محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويحُ كافياً، والإشارةُ مُغنية، والعبارة سائرة"[1].

05. **بلاغة العقل:** شكل العقل الضابط الذي تسير به أحوال الفرد، وبقدر سلامة القواعد التي يسير عليها هذا العقل تكون النتائج التي يخلص إليها صحيحة، "وأمّا **بلاغة العقل** فأن يكون نصيبُ المفهوم من الكلام أسبَقُ إلى النّفس من مَسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدةُ من طريق المعنى أبلغ من ترْصيع اللَّفظ، وتقفيةِ الحروف، وتكونَ البساطةُ فيه أغلبَ من التركيب، ويكونَ المقصودُ ملحوظاً في عُرض السَّنَنِ، والمَرْمىَ يُتَلقّى بالوَهم لِحُسن التّرتيب"[2].

06. **بلاغة البديهة:** تسُهم سرعة البديهة في جعل الشخص قادراً على التعامل مع المستجدات بطريقة صحيحة، كما أنّ المُحاور أو المُحاجج الذي تحضره البديهة يكون أقدر على الرد وتخير الكلام والحجج من الشخص الذي لا تحضره هذه الملكة، "وأمّا **بلاغة البديهة** فأن يكون انْحِياش اللّفظ للّفظ في وزن انْحِياش المعنى للمعنى، وهناكَ يقع التعَجُّبُ للسامع، لأنّه يهجُم بفهمِه على ما لا يُظنّ أنه يظفر به كمن يعثر بمأمول، على غَفْلَةٍ من تأميله، والبديهةُ قدرَةٌ روحانيّة، في جِبِلّةٍ بشريّة، كما أنّ الرّويَّة صورة بشريَّة في جِبِلَّةٍ روحانيّة"[3].

07. **بلاغة التأويل:** تُسهّل ملكة التأويل على الشخص عمليات الفهم والتفسير، كما تمنحه القدرة على التعامل مع مختلف الخطابات، فيفهم بواطن الكلام وخبايا الخطابات، "وأمّا **بلاغة التأويل** فهي التي تُحْوِج لغموضها إلى التدبُّر والتصفُّح، وهذان يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة كثيرةً نافعةً، وبهذه البلاغة يُتسع في أسرار معاني الدِّين والدُّنيا، وهي التي تأوَّلها العُلماءُ بالاستنباط من كلام **الله** عزّ وجلّ وكلام **رسوله** –صلى الله عليه وسلّم–"[4].

---

[1]. المصدر السابق، ص255.

[2]. المصدر نفسه، ص255.

[3]. المصدر نفسه، ص255.

[4]. المصدر نفسه، ص255.

وظائف البلاغة:

يستغل المُتحاورون الوظائف التي تحققها البلاغة للتأثير في المتلقي، مع العلم أنّ هذه الوظائف ترتبط بالسياق والعوامل المحيطة بالخطاب، ويصنّف اللّسانيون وظائف البلاغة إلى:

- الوظيفة الإقناعيّة.
- الوظيفة التربويّة.
- الوظيفة المعجميّة.
- الوظيفة الجماليّة.

01. البيان والتبيين:

يتأسس كلّ تواصل لتحقيق هدفين أساسيين هما الفهم والإفهام[1]، واللّذان عبّر عنهما **الجاحظ** بمصطلحي البيان والتبيين، والحق أنّ مصطلحا **الجاحظ** أدق وأبلغ وإن كان استعمالهما في هذا الزمن غير شائع، فالبيان: يرتبط بالخطاب ويقصد به الوضوح والكشف من غير لبس مهما كان، وجعل الخطاب بيّنا، والتبيين: إفهام المتلقي والتوضيح له بطريقة دقيقة وجليّة لا تحتمل التأويل، والكشف له بالوسائل اللّغوية والبلاغيّة عن مقاصد الخطاب وتبيينها له. وقد وظف **الجاحظ** إلى جانب مصطلحي البيان والتبيين ما يُقابلهما وهما مصطلحا الفهم والإفهام؛ حيث يقول: "وإنّما مدار الأمور والغاية التي يُجرى إليها: الفهمُ ثمّ الإفهام، والطلب ثمّ التثبُّت"[2].

يتوجّه المتكلّم بخطابه نحو متلقٍ يقصد أن يؤثّر فيه، و"إذا تقرر أنّ كلّ منطوق به يتوقف وصفه بـ(الكلام) على أن يقترن بقصد مزدوج يتمثل في تحصيل الناطق لقصد التوجه بمنطوقه إلى الغير ولقصد إفهامه بهذا المنطوق معنى ما، فاعْرِفْ أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون كلاما هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى (خطابا)، إذ حد الخطاب أنّه كلّ منطوق به مُوَجَّهٍ إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا"[3].

---

[1]. ينظر العياشي ادراوي، التخاطب السيء وصلته ببلاغة التضليل: نحو تقويم أخلاقي للخطاب، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد02، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013، ص39.

[2]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج02، ص39.

[3]. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص215.

عرفت الفترة التي عاشها **الجاحظ** أحداثا وتطورات مهمة في تاريخ الأمة الإسلامية على رأسها انتشار الطوائف والمذاهب وما صاحبه من صراعات، فكانت هذه الصراعات بالحوار والتناظر في بعض الأحيان وبالقوة والاقتتال في أحيان أخرى، وبحكم توجهه الاعتزالي والشعوبي انخرط **الجاحظ** في هذا الصراع وساهم فيه بأعماله الفكرية، فقد كان **الجاحظ** يرى أنّ الإقناع لا يكون إلاّ بالإبانة والحوار ولا يكون إلاّ بالحجة، فكانت أعماله تقدم رؤية للمشهد العام في تلك الحقبة من الزمن، وتحمل هاجس التقريب بين وجهات نظر الفرقاء من مذاهب وطوائف، كما "كان **الجاحظ** يقدم وسيلة للحوار في عصره بين الفرقاء في المجال الفكري والسياسي، من خلال الرصيد الخطابي العربي من جهة وأحوال المخاطبين من جهة أخرى، المهم: كيف يكون الخطاب ناجعاً، فاعلاً. مع ما يؤدي إليه هذا المسعى من مفارقة بين الجمال والمنفعة العملية الآنية"[1]، مع ذلك لم يكن **الجاحظ** حيادياً في تقريبه بين الفرقاء؛ حيث كان ينتسب إلى المذهب الاعتزالي وينخرط في التيار الشعوبي الناقم على استحواذ العرب على دواليب الحكم ودوائر السلطة.

يرى **محمد العمري** في كتاب البيان والتبيين أنّه كتاب مؤسس لبلاغة الخطاب الإقناعي عند العرب، حيث يقول: "وهو كتاب مؤسّس للحجاج وبلاغة الخطاب الإقناعي"[2]. ويقول في موضع آخر: "**الجاحظ** وصل إلى بلاغة الخطاب الإقناعي من خلال البحث في المعرفة بصفة عامة: **كيف نَفهم وكيف نُفهم؟**"[3]. يظهر هذا التوجه في قول **الجاحظ**: "فزياد قد فهم عن مولاه، والشاعر قد فهم عن جاريته ولكنهما لم يفهما عنهما من جهة إفهامهما لهما، ولكنّهما لمّا طال مُقامهما في الموضع الذي يكثر فيه سماعهما لهذا الضّرب، صارا يفهمان هذا الضّربَ من الكلام"[4].

---

[1]. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص39.

[2]. محمد العمري، البلاغة والحجاج أو بلاغة الحجاج، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، العدد 04، المجلد 40، أفريل 2012، الكويت، ص268.

[3]. محمد العمري، البلاغة العربية (أصولها وامتداداتها)، أفريقيا الشرف، الدار البيضاء، 1999، ص24.

[4]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص265.

و**للجاحظ** تعريف شيق للبيان يقول فيه: "البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الوضع"[1]. يكمن البعد التداولي لهذا التعريف في مجموعة من النقاط منها:

- ✓ العناية بإفهام السامع وإقناعه.
- ✓ الأخذ بعين الاعتبار المتلقي (الآخر).
- ✓ الاهتمام بالوظيفة التواصليّة للخطاب.

وضع **الجاحظ** مجموعة من الضوابط التي يجب أن تتوفّر في الخطاب حتى يحقق مرامي المرسل (المتكلّم)؛ حيث "على قَدْر وُضوح الدَّلالة وصواب الاشارة، وحسن الإختصار، ودِقّةِ المَدْخَل، يكون إظهارُ المعنى. وكلّما كانت الدَّلالة أوضَحَ وأَفْصح، وكانت الإشارَةُ أَبيَنَ وأَنْورَ، كان أَنْفَعَ وأَنْجَعَ"[2]، وكان التأثير في المتلقي أبلغ، ونتيجة الخطاب أنفع.

يجعل **الجاحظ** من البيانِ واسطةً لإفهامِ الغيرِ مقاصد المُرسل، وأداة للتعبير عن المعاني والحاجات مهما كان جنس الواسطة[3]، لهذا يقول **الجاحظ:** "وجميع أصناف الدلالة على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد"[4]. وهي حسبه:

- دلالة باللّفظ، وآلته الصوت.
- دلالة الإشارة، وتكون باليد، وبالرأس، وبالعين، والحاجب والمَنْكِب، إذا تباعد الشخصان، وبالثَّوب والسّيف.
- دلالة بالخط، فالقلم أحد اللّسانين.

---

[1]. أبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ص76.

[2]. المصدر نفسه، ص75.

[3]. ينظر محمد الأشهيب، مصطلح البيان عند الجاحظ (مسار ومآل)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016، ص105.

[4]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص76.

- دلالة بالعقد، وهو الحساب دون اللّفظ والخط.
- دلالة النصبة، الحال الناطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كلّ صامت وناطق.

يشترط **الجاحظ** في الكلام توفر مجموعة من الشروط أهمها:

- وضوح الدلالة.
- صواب الاشارة.
- حسن الإختصار.
- دقّة المدخل.

تؤدي هذه الشروط إلى إظهار المعنى والإبانة فيه، وتحقيق المنفعة والنجاعة على حدّ تعبير **الجاحظ**. ما جعل الباحثين في الإرث البلاغي واللّساني الذي خلّفه **الجاحظ** يُجمعون على أنّ القضيّة المركزية التي يطرحها في كتابه البيان والتبيين هي قضيّة الفهم والإفهام[1]، وما يرتبط بهما من أدوات ووسائل تشترطها العوامل والمؤثرات والملابسات المحيطة بعملية الحوار أو التواصل.

يؤطر **الجاحظ** نظرته للبيان ويدعم ما يسعى للتأسيس له بمجموعة من الآراء والأقوال منها: "قال **ثُمامة**[2]: قلت **لجعفر بن يحي**[3]: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسمُ يحيط بمعناك، ويجلّي عن مَغزاك، وتُخْرِجَهُ عن الشِّركة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لا بُدّ له منه، أن يكون سليماً من التكلّف، بعيداً من الصّنعة بريئاً من التعقُّد، غنيّاً عن التأويل"[4]. من هذا القول الذي أدرجه **الجاحظ** في كتابه البيان والتبيين تتضح مجموعة من العناصر التي لا يتحقق البيان إلاّ بها منها:

- إحاطة الإسم بالمعنى.

---

[1]. ينظر عبد العالي قادا، بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)، ص120.

[2]. هو ثمامة بن أشرس النميري مولى بني نمير، كان زعيم القدرية في زمن المأمون والعتصم والواثق. وهو الذي دعا المأمون إلى الاعتزال، قتل ثمامة في زمن الواثق الذي تولى خلافته بين (227-232)، وقيل مات سنة 213.

[3]. هو جعفر بن يحي بن خالد البرمكي، من كبار البرامكة الذين قتلهم الرشيد.

[4]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص106.

- جلاء ووضوح المغزى.
- السلامة من التكلّف.
- البعد عن التصنع.
- البراءة من التعقيد.
- عدم الحاجة إلى التأويل.

يكتسب الخطاب قيمته من النتائج التي يحققها، ومن قدرته على جعل التواصل بين طرفي الخطاب ممكناً ومثمراً؛ "فأهميّة القول تكمن في الإبانة عن المقاصد والتعلق بأغراض وحاجات تجعل منه وسيلة إجرائية تحقق الرباط المطلوب بين المتكلم والمستمع. إنّ الإنجاز الكلامي لا يتم عبثا، بل لتحقيق غايات منطلقها الأوّل الفهم والتبيين"[1]. فقيمة الخطاب حسب **الجاحظ** في قدرته على البيان والتبيين، يكون البيان في الخطاب ذاته والتبيين يكون في قدرة الخطاب على إفهام السامع، ليتحوّل الإفهام إلى تأثير في المتلقي حتى ينخرط فيما يسعى إليه الخطاب، فتصير البلاغة وسيلة للتأثير في المتلقي وإقناعه، فالخطاب لا يتميّز بالحياد مهما كان نمطه أو غرضه، وكلّ قول يهدف لغاية الإقناع سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ليتحقّق الإفهام وضعَ **الجاحظ** شرطاً مهمّا هو مراعاة المقامِ، حيث "يكتسي المقام عند **الجاحظ** طابعا تداولياً يجعله يلف كلّ عملية القول، فالمتكلّم محكوم باعتبار مخاطبه، وباعتبار التلاؤم بين الغرض وصورة قوله، واعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب"[2]. فيجب على **الخطاب أن يراعي قدر مخاطبيه**، ومنزلتهم الثقافيّة والاجتماعيّة، فيكون التلاؤم بين المضمون والخطاب وأقدار السامعين. **ويراعي الظروف والملابسات** التي تصاحب الخطاب، فيوظف من البلاغة ما يناسب الظروف فيسترسل في المواقف التي تستلزم الاسترسال ويوجز في المواقف التي تستلزم الإيجاز...إلخ. كما يستلزم في **بناء الخطاب أن يشاكل مضمونه**، فيتخيّر الكلمات والعبارات المناسبة للمعاني المناسبة.

---

[1]. عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص63.

[2]. المرجع نفسه، ص65.

يربط **الجاحظُ** البيانَ بالفهم ودرجة التأثير في المتلقي إلى جانب التأويل الذي يؤدي دوراً محورياً في عملية الفهم، "والعتبة بين تأويل الدلالة (أو تبيُّنها) وبين التأثر بها أو الانصياع لها ليس بالغلو الذي يفضي إلى الفصل بين المجادلين. ولعل هذا ما جعل **الجاحظ**، وهو يحمل همّ الإقناع وفق الأحوال، يَرُدُّ البيان، كما سبق، إلى الفهم، ثمّ يقايضه بالبلاغة كأنّه يتحدث عن شيء واحد، ثم يجعل البلاغة في مراعاة الأحوال مقايضا إياها بالخطابة؛ فالبيان هو الفهم، من جهة، وإظهار الحجة، من جهة ثانية"[1]، فيتداخل الفهم والحجاج في تحقيق البيان.

ربطت العرب بين النحو والبيان، ويقول في هذا السياق **أبو سعيد السيرفي** في مناظرته **لمتى بن يونس** حول أيّهما أشرف النحو أو المنطق: "وإذا قال لك آخر: (كن نحوياً لغوياً فصيحاً) فإنّما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثمّ رُمْ أن يَفْهَمَ عنك غيرُكَ"[2]، فالنحو يُحقق وضوح الخطاب في ذاته ويُحقق الفهم لمتلقي الخطابات.

شروط الإفهام عند الجاحظ:

شروط الخطيب:

يُنبِّه **الجاحظ** إلى ضرورة توفر مجموعة من الشروط في الخطيب حتى تتحقق الإبانة، منها:

- تؤدي قوّة شخصيّة الخطيب دوراً أساسيا في عملية التأثير في المتلقي، فقد اعتبرها **الجاحظ** أوّل البلاغة، فيقول: "أوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة. وذلك أن يكون الخطيبُ رابط الجأش، ساكنَ الجوارح، قليل اللّحْظ"[3].
- مراعاة فئات المجتمع فيجب على الخطيب أن يكون "متخيّر اللّفظ، لا يكلّم سيِّد الأمَة بكلام الأمَة ولا الملوكَ بكلام السّوقة"[4]، ويُخاطب كلّ شخص بما يفهم، وكلّ فرد حسب الفئة التي ينتمي إليها، ويتخيّر الكلام الذي يناسب كلّ فئة.

---

[1]. محمد العمري، البلاغة والحجاج أو بلاغة الحجاج، ص271.

[2]. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج01، ص98.

[3]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص92.

[4]. المصدر نفسه، ص92.

- متابعة المتلقين وأخذ أحوالهم بعين الاعتبار، يقول: "وقال **عبد اللّه بن مسعود:** حَدِّث الناس ما حَدّجوك بأبصارهم، وأذنوا لك بأسماعهم، وإذا رأيت منهم فترة فأمسك"[1]، ففي هذا القول الذي أورده **الجاحظ** في كتابه البيان والتبيين دلالة على ضرورة جعل الخطاب متماشياً مع أحوال المتلقين، فإن وجد منهم نشاطا وتركيزاً واصل الكلام وأطنب، أمّا إن وجد منهم فتوراً وغياب تركيزٍ اختصر وتوقف عن الكلام.

- قُوَّةَ الصوت؛ فكلّما كان صوت الخطيب أكثر قوّة كان أقدر على الإسماع، والقدماء "كانوا يمدحون الجهير الصّوت، ويذمّون الضئيل الصوت؛ ولذلك تشادقوا في الكلام، ومدحوا سِعة الفم، وذمّوا صغر الفم"[2]، فضعيف الصوت لا يُسمع إلاّ نفسه والقريب منه وهو ضعف كبير منه.

عيوب الخطيب:

إلى جانب شروط الخطيب نبّه **الجاحظ** إلى العيوب التي قد تؤثر سلباً في الخطيب، ومنها:

- من سلبيات الخطباء رقّة الصوت، "وأعيب عندهم من دقة الصوت وضِيق مخرجه وضعف قُوّته"[3]، ورقّة الصوت قد تكون لسبب عضوي أو نفسي، فمن الناس من يولد دقيق الصوت، وهو أمر ليس للخطيب تحكّم به، أمّا السبب النفسي فيرتبط بالهلع من الجمهور، وهو أمر يمكن تجاوزه بالدربة. وأنشد **بشار بن برد** يهجو أحد الخطباء قائلاً:

ومن عجب الأيام أن قمت ناطقاً وأنت ضئيل الصوت منتفخ السَّحر[4]

- قد يصيب الخطيب التوتر والخوف من الجمهور، كأن "يعتري الخطيب البُهْرُ والارتعاش، والرّعدة والعَرَق"[5]، وهي صفات سلبية تعتري الخطيب ضعيف الشخصيّة، ولمّا

---

1. المصدر السابق، ص104.
2. المصدر نفسه ص121/120.
3. المصدر نفسه، ص133.
4. المصدر نفسه، ص124.
5. المصدر نفسه، ص133.

يلحظ المتلقي الخَطيب يتصبب عرقاً وتصيبه الرّعشة من رهبة الجمهور، تضعف هيبة الخطيب لديه، ويصبح غير مبال ولا متأثر بخطابه.

- الإطالة في الكلام؛ فكلّ كلام زاد عن الحاجة التبليغية وتجاوز الكفاية الإفهامية يُعتبر حشواً، وصاحب الحشو في الكلام يُنظرُ إليه كشخص مِهذار يتكلم بكلام لا معنى له. كما يؤدي التطويل في الكلام إلى جعل العبارات ركيكة، والخطاب غير منسجم، ما يجعل المُخاَطَبَ يجد صعوبة في تلقي مقاصد العبارات، كما يأخذه الشكّ في صحّتها وفي السبب الذي جعل المتكلّم يطيل فيها. أمّا الاختصارُ فيجعل الخطابَ سليم العبارة؛ بحيث يخفّ على اللّسان نطقه ويَسهل على العقل إدراكه، كما يميل المُخاطَبُ إلى تصديق مضمونه[1]. "تكلم **ربيعةُ الرأي** يوماً فأكثر، فكأن العُجب داخله، وأعرابي إلى جنبه، فأقبل على الأعرابي فقال: ما تعدّون البلاغة يا أعرابي؟ قال: قلّة الكلام وإيجاز الصواب. قال: فما تعدّون العيّ؟ قال: ما كنت فيه منذ اليوم! فكأنما ألقمه حجراً"[2]، فالأعرابي وصف كلام **ربيعة الرأي** بالعيّ، لأنّه أكثر في الكلام وتجاوز الحدّ الذي يحتاجه الإفصاح.

- التكلّف؛ يضرّ التكلّف الخطاب ضررا كبيراً، ويجعل المتلقي غير قادر على التفاعل، وهذا ما عبّر عنه **الجرجاني** بقوله: "قد تجد في المتأخرين الآن كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسم البديع إلى أن ينسى أنّه يتكلّم ليفهم، ويقول ليبين"[3].

- التعقيد؛ حيث يجعل هذا الأخير المتلقي غير قادر –في كثير من الأحيان– على تحصيل الفائدة من الكلام، أو تحصيلها بفرط البحث والتدبر والجهد في الطلب، فالتعقيد "إنّما كان مذموماً لأجل أنّ اللّفظ لم يترتب الترتيب الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة ويسعى إليه من غير الطريق"[4]، فيبذل السامع لأجل فهم الخطاب الجهد الكبير مع تحصيل القليل.

---

[1]. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج وتقويم التراث، ص283.

[2]. أحمد بن عبد ربّه، العقد الفريد، ج04، ص56.

[3]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص06.

[4]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص120.

شروط الخطاب:

- توفر عملية الإفهام بمراعاة أقدار السامعين، "ومدارُ الأمر على إفهام كلِّ قومٍ بمقدارِ طاقتهم، والحملِ عليهم على أقدار منازلهم، وأن تُواتيه آلاتهُ وتتصرّف معه أداته، ويكونَ في التُّهمَة لنفسه معتدلاً وفي حسن الظن مقتصداً"[1].
- مراعاة طبقات الناس وما يولائمها من كلام، "وكلام النّاس في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات. فمن الكلام الجَزل والسَّخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمج، والخفيف والثقيل"[2].
- جعلُ الكلام واضحاً؛ حيث "كلّما كانت الدّلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع"[3]. فالكلام الذي يُحقق الفائدة والنجاعة هو الكلام الذي يكون واضحاً في متناول المتلقي.
- السلامة من التكلّف؛ فالكلام يجب "أن يكون سليماً من التكلّف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقُّد، غنياً عن التأويل"[4]، ما يجعله مقبولاً لدى المتلقي محققاً للغايات والفوائد.
- فصاحة الكلام؛ فالبلاغة يجب أن تقترن بصواب التراكيب وسلاسة الكلمات، حيث يقول **الجاحظ:** "وإنّما عنى **العتابي** إفهامَكَ العربَ حاجتَك على مَجرى كلام العربِ الفُصحاء"[5]. فلا بلاغة في كلام من يُفهمك قصده بتركيب ركيك وكلام مُستوحش، حيث يشترط **الجاحظ** في الكلام البليغ أن يقترن بالفصاحة والكلام على نهج العرب الفصحاء وإن لم يجارهم في فصاحتهم، فعليه أن يزن كلامه على كلامهم.

02. الاستدلال البلاغي:

شكل كتاب **مفتاح العلوم للسكاكي** محورا للأبحاث البلاغيّة منذ زمانه إلى يومنا، فبعد التقعيد الذي قام به في هذا الكتاب أصبح البلاغيون لا يخرجون عن تصنيفاته وتقعيده وجاءت

---

[1]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص93.

[2]. المصدر نفسه، ص144.

[3]. المصدر نفسه، ص75.

[4]. المصدر نفسه، ص106.

[5]. المصدر نفسه، ص262.

الأعمال بعده إمّا شرحا أو اختصارا. ربط **السكاكي** البلاغة بالمنطق وجعلها ذات وظيفة إقناعيّة[1] من خلال التركيز على العناصر الآتية:

✓ **المقام:** في هذا يقول **السكاكي:** "لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزيّة (...) وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار والإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار؛ جميع ذلك معلوم لدى اللّبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكيّ يغاير مقام الكلام مع الغبيّ، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"[2]. كما يرى **السكاكي** بضرورة أخذ **مقتضى الحال** بعين الإعتبار، فالمتكلّم أثناء تداوله الكلام مع الطرف الآخر مُلزم بجعل كلامه يتماشى مع المعطيات والمتغيرات التي تحيط بالحوار؛ فيجعل لكلّ كلمة المقام الذي يناسبها مع الكلمات الأخرى في السياق، ويجعل كلامه متناسباً مع حال الحوار والسمارات التي أخذها، فإن وجد الكلام قبولاً لدى المتلقي بنى المتكلّم كلامه بما يتناسب وهذا القبول وإن وجد غير ذلك بنى كلامه بما يتلاءم مع موقف المتلقي.

✓ **السامع:** يرى **السكاكي** أنّ السامع هو الأساس الذي يُحدد من خلاله المتكلّم شكل الجملة وطبيعة الكلام "فإذا اندفع المتكلم في الكلام مخبرا لزم أن يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند إليه في خبره ذاك، إفادته للمخاطب متعاطيا مناطها بقدر الافتقار"[3]. ينبّه **السكاكي** إلى ضرورة أن يكون الخطاب على قدر المستمع وحالته، ويظهر ذلك جليا في أضرب الخبر في البلاغة العربية؛ لأنّ "الخطاب في الأصل هو توجه قائل بقول إلى متلق بهدف إفهامه مقصودا محددا. وعلى هذا، فمراعاة حال المتلقي يعد من شروط حصول المقصد، وفهم الناس بما هم متمتعون يتفاوتون بتفاوت مراتب الفهم"[4]، فمراعاة أقدار الأفهام وأحوالها شرط أساس لتحقق عملية الإقناع.

---

[1]. ينظر عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص75.

[2]. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السّكاكي، مفتاح العلوم، تح نعيم زرزور، ط02، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987، ص167.

[3]. السكاكي، مفتاح العلوم، ص170.

[4]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص17.

صنف علماء البلاغة العربية على هذا الأساس المتلقي إلى ثلاثة أصناف:

خالي الذهن.

وشاك متمرد.

وجاحد منكر[1].

قامت أضرب الخبر الثلاثة على هذه الأصناف، فالمتلقي الذي يكون خالي الذهن، يتوجه إليه المتكلّم بالخبر الابتدائي، وهو ضرب من الخبر خالٍ من أدوات التوكيد. والمتلقي الذي يكون في حالة شكّ وتردد، يتوجه إليه المتكلّم بالخبر الطلبي، والذي يقترن فيه الخبر بأداة توكيد واحدة تكون كافية للتأثير في المتلقي. أمّا المتلقي الجاحد والمنكر فيتوجه إليه المتكلّم بالخبر الإنكاري، والذي يقترن بأداتي توكيد أو أكثر حسب حالة الإنكار التي يكون عليها المتلقي.

أورد **السكاكي** قصّة في هذا السياق توضّح المسألة بجلاء، قال: "إذا أعملت فيه البصيرة، استوثقت من جواب **أبي العباس للكندي** حين سأله قائلاً: إنّي أجد في كلام العرب حشواً يقولون: عبد **الله** قائم، ثمّ يقولون: إنّ عبد **الله** قائم، ثمّ يقولون: إنّ عبد **الله** لقائم، والمعنى واحد، وذلك إن قال: بل المعاني مختلفة، فقولهم : عبد **الله** قائم، إخبار عن قيامه، وقولهم: إنّ عبد **الله** قائم، جواب عن سؤال سائلٍ، وقولهم: إنّ عبد **الله** لقائم، جواب عن إنكار منكرٍ قيامه"[2].

حاول **محمد العمري** تصنيف الخطابة الدينية على هذا النموذج مؤطرا إياه بالتصنيف الأرسطي للخطابة اليونانية، فقسم الخطابة الدينية في التراث العربي الإسلامي إلى ثلاثة أصناف:

الخطابة التعليمية: يكون المتلقي خالي الذهن ومنسجماً مع الخطيب فيقبل ما يُلقى إليه.

الخطابة الوعظية: يكون المتلقي غافلا أو متناسيا، ممّا يجعل الخطيب يرغبه بالثواب ويخوّفه من العقاب.

---

[1]. ينظر محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية –الخطابة في القرن الأول أنموذجا)، ط01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1986، ص30.

[2]. السكاكي، مفتاح العلوم، ص171.

الخطابة الحجاجية: يكون المتلقي مخالفا للخطيب وجاحداً لرأيه، ممّا يجعل الخطيب يدفع بما لديه من براهين ودلائل تقنع المتلقي وتجعله ينخرط في دعوى الخطيب[1].

✓ **الاستدلال:** شكل الاستدلال عند **السكاكي** جوهر البيان؛ فالتصوير البياني ليس مجرد عمليّة تخييليّة فقط بل يقوم على الانتقال من الدلالة الوضعيّة إلى الدلالة العقليّة للإقناع بقضيّة ما، حيث يقول: "من تكملة علم المعاني في الاستدلال؛ وهو اكتساب إثبات الخبر للمبتدأ، أو نفيه عنه، بوساطة تركيب جمل، وقولي: بوساطة تركيب جمل، تنبيه على ما على أصحاب هذا النوع من إباء أن يسموا بالجملة الواحدة حجّة واستدلالاً، مع اكتساب إثبات ونفي بوساطتها، مما يلزم من إندراج حكم البعض في حكم الكلّ"[2].

✓ **اللّزوم في البيان:**

يرتبط المجاز حسب **السكاكي** باللّزوم، والذي يُقصد منه إرتباط دلالة التركيب بدلالة أخرى تستلزمها، حيث "إنّ المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللاّزم، كما تقول: رعينا غيثاً، والمراد لازمه، وهو النبت، وقد سبق أن اللّزوم لا يجب أن يكون عقلياً، بل إن كان اعتقادياً، إمّا لعرف أو غير عرف، صح البناء عليه، وأمّا نحو قولك: أمطرت السماء نباتاً، أي: غيثاً، من المجازات المنتقل فيها عن اللاّزم إلى الملزوم، فمنخرط في سلك رعينا الغيث"[3].

جاء كتاب مفتاح العلوم في ثلاثة أقسام تبدو لغير المتفحّص غير منسجمة، بيد أنّ **السكاكي** برهن على التداخل الكبير بينها، هي:

- ✓ علم الصرف.
- ✓ علم النحو.
- ✓ علمي المعاني والبيان.

ما يثير الاهتمام عند **السكاكي** ربطه بين البلاغة وعلمي الصرف والنحو وكذا المنطق[4] لإدراكه أهميتها في عمليّة الاستدلال والإقناع، فالنحو يقوم على المنطق والبلاغة تقوم على

---

[1]. ينظر محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص36.

[2]. السكاكي، مفتاح العلوم، ص437.

[3]. المصدر نفسه، ص331/330.

[4]. ينظر محمد العمري، البلاغة والحجاج أو بلاغة الحجاج، ص271.

كليهما، والكلام البليغ ما كان محكم النحو صحيح الاستدلال، والإقناع لا يتم إلاّ بها مجتمعة. "بإقرار التعايش إذن بين المنطق والنحو وعلمي البيان والمعاني، قاد **السكاكي** البلاغة نحو مجالها التطبيقي المثالي: الخطاب الإقناعي المرتبط بمقامات ملموسة محدّدة"[1]، تعالج خطابات واقعيّة بالنظر إلى الظروف والملابسات مع الأخذ بعين الاعتبار العلوم المؤطرة للخطاب.

بَحَثَ **السكاكي** حسب **محمد العمري** عن مكونات علم الأدب، هذا الأخير يمنع المتكلم من الخطإ على أوجه ثلاثة هي[2]:

- مطابقة الكلام لقواعد اللّغة.
- مطابقة الكلام لأحوال ومقامات المتخاطبين.
- إعطائه قبولا وجمالا.

كانت نظرة **السكاكي** للبلاغة شمولية شملت مجموعة من المباحث التي تؤدي في تفاعلها إلى بناء خطاب يُحقق الوظائف المنوطة به، و"بلاغة **السكاكي** تقع عند تقاطع ثلاثة مباحث متداخلة ومتنافرة في الوقت نفسه، هي النحو والمنطق والشعر"[3]. كما جعل **السكاكي** من البيان فرعاً أو شعبة من علم المعاني، وربط بين علم المعاني وعلم الاستدلال[4].

03. الغرابة والتأثير:

شكل مفهوم الغرابة عنصراً مهمّاً في التصور البلاغي **للجرجاني**، والمتتبع لمختلف أعماله يلاحظ تواتر هذا المصطلح واتجاه مختلف الآراء والأفكار نحوه، و"الغرابة هي الأثر الذي يُحدثه العدول، والعدول إجراء نصي يؤدي إلى الشعور بالغرابة على مستوى المتلقي، كما أنّ النظم إجراء تركيبي يروم تحقيق المناسبة والانسجام التداولي بين التركيب والمقاصد"[5].

---

[1]. عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص76.

[2]. ينظر محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص46.

[3]. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص46.

[4]. ينظر محمد الولي، مصطلح البيان العربي (السبيل إلى تحرير البلاغة العربية)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016، ص39.

[5]. عبد الرحيم وهاب، عبد القادر بقشي، اشتغال المصطلح في نسق المشروع البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016، ص272.

يرى **الجرجاني** في المجاز سمة من سمات الغرابة، وآلية إقناعيّة من خلال التأثير الذي يحدثه في المتلقي عبر الصور المشكلة بطرق غير اعتيادية، و"الغرابة لا تظهر إلاّ في إطار ما هو مألوف. الشيء الغريب هو ما يأتي من منطقة خارج الألفة ويسترعي النظر بوجوده خارج مقره. هناك إذن علاقة جدليّة بين الألفة والغرابة، وفي هذه العلاقة يكمن سرّ التأثير"[1]. فالإنسان يتجاذبه قطبان متنافران هما الألفة والغرابة ولا يمكنه أن يستغني عن أحدهما كونه اجتماعي بطبعه ويألف الأشياء ويتعلق بها كلّما عايشها ويحنّ إليها كلّما تذكرها، وفي الوقت نفسه يميل إلى الأشياء غير المألوفة والعجيبة والجديدة لأنّها تثير فيه لذّة ومتعة، وهي تجذبه إليها بطريقة قويّة وجارفة في بعض الأحيان. لكن هذا الغريب لا يخرج إلاّ عن المألوف فهو مرتبط به وناتج عنه، كما أنّ هذا الغريب مع مرور الوقت سيؤلف ويخبو بريقه ويخرج عنه غريب آخر يثير الانتباه. هذه سنة **الله** تعالي في الأشياء بصفة عامة لكنها أبين وأظهر في الأدب، فهذا الأخير يقوم على الغرابة أو كما يُعرف عند الشكلانيين (بنزع الآلية)، حيث يقوم الأديب من خلال ذلك بالتعبير عن الأشياء المألوفة بطريقة غير مألوفة ويجعلنا نراها بمنظور مختلف وكأننا نراها لأوّل مرة أو نسمع عنها لأوّل مرّة، هذا الإبهار والجذب يجعل القارئَ (المتلقي) يقتنع برأي الأديب (المرسل) ويتضامن مع أطروحته ويتبناها.

من نماذج الغرابة في الأدب المجاز على اختلاف أنواعه والاستعارة بصفة خاصة؛ لأنّ "الاسم يبلى مع كثرة الاستعمال إذ يبقى جاثما على مسمّى معيّن. ولكنه عند الاستعارة ينقل من مسماه الأصلي إلى شيء آخر. إذ ذاك يكتسي حُلّة جديدة وتهفو له النفوس"[2]، كون النفس البشرية كما سبق وأشرنا أنّها تواقة للجديد والغريب والاستعارة لها القدرة على نقل الصفة من شيء إلى آخر فتُكسب بذلك الشيء الموصوف حلّة جديدة. ويُحبذ أن تكون العلاقة بين المستعار له والمستعار منه بعيدة "فكلّما كان البعد شاسعا، كان الشعور بالغرابة أمكن في

[1]. عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسة بنيويّة في الأدب العربي)، ط02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006، ص69.

[2]. المرجع نفسه، ص72.

النفوس"[1]، وكان التأثير أقوى في المتلقى وتكون الصورة أبلغ وأقدر على جعل المتلقي يتفاعل معها.

يقول **الجرجاني** في معرض تعليقه على بيت **لابن المعتز**: "ولم يكن إعجاب هذا التشبيه لك وإيناسه إياك لأنّ الشيئين مختلفان في الجنس أشد الاختلاف فقط، بل لأنّ حصل بإزاء الإختلاف اتفاق كأحسن ما يكون وأتمه، فبمجموع الأمرين –شدة ائتلاف في شدة اختلاف– حلا وحسن، وراق وفتن"[2]. فجمال التشبيه وقوّته حسب **الجرجاني** تكمن في قدرة المتكلم على تَأْليفِ المُخْتَلِفِ، وجمع أشدّ الأشياء اختلافاً وأكثرها تنافراً في صورة متآلفة أشدّ التآلف والانسجام.

ويقول في موضع آخر: "إنّ الأشياء المشتركة في الجنس، المتفقة في النوع، تستغني بثبوت الشبه بينها، وقيام الاتفاق فيها، عن تعُّمل وتأمل في إيجاب ذلك لها، وتثبيته فيها، وإنّها لصنعة تستدعي جودة القريحة والحذق، الذي يلطف ويدق، في أن تجمع أعناق المتنافرات والمتباينات في ربقة، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة. وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل إلاّ لأنّهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما، ويحتكمان على من زاولها والطالب لهما من هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما. ولا يقتضيان ذلك إلاّ من جهة إيجاد الائتلاف في المختلفات"[3]. يكمن التفاضل في الكلام عند **الجرجاني** في الجمع بين أعناق المتنافرات؛ أيّ الجمع بين العناصر التي لم تجمع من قبل، وتشكيل اللّغة بطريقة فنيّة تفكك المألوف لتبني به عالماً من الجمال يفيض بالدلالات، وفتح مساراً في الكلام لم يطرق من قبل، أمّا الذي يشكل كلامه بطريقة مألوفة، فهو كغيره لا فضل ولا مزيّة له، وكَلامُهُ كَلامٌ وفقط.

إنّ هذا الجمع بين أعناق المتنافرات والمتباينات كما يقول **الجرجاني**، ما هو إلاّ جمع في تركيب، "**فالجرجاني** قد ركز في كافة أطروحاته على الفصاحة، ليس في الكلمة ولكن في

---

[1]. المرجع السابق، ص73.

[2]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص123.

[3]. المصدر نفسه، ص127.

النظم"[1]. وركز على غرابة الصورة ليس في ذاتها، إنّما بوصفها أجزاء مركبة بطريقة غير مألوفة، فيقول: "فإنّك تجد الصورة المعمولة فيها كلّما كانت أجزاؤها أشدّ اختلافا في الشكل والهيئة، ثمّ كان التلاؤم بينها مع ذلك أتمّ، والائتلاف أبين، كان شأنها أعجب، والحذق لصورها أوجب"[2]. كما أنّ الكلمات لا تتفاضل فيما بينها في حد ذاتها إنّما يكون التفاضل في تركيب بعضها إلى بعضٍ، حيث "إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردةٌ، وأنّ الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى اللّفظة لمعنى التي تليها"[3]؛ فيكون جمال التركيب ناتجاً عن انسجام الكلمات وحسن التأليف بينها.

كان الاهتمام بدور الغرابة في تشكيل الخطابات وجعلها مؤثرة سمة مشتركة عند الباحثين في الخطابات في مختلف العصور والثقافات، حيث "تعتبر الغرابة لدى **أرسطو** من أهم مزايا الأسلوب؛ لأنّها تُخرج القول عن المألوف وتعطيه أمراً زائداً لموقع الغرابة فيه. لهذا نلفي **أرسطو** ينصح بإضفاء طابع الغرابة على اللّغة حتى تصير لغة رفيعة، لأنّ ما هو غريب يثير الإعجاب، وما يثير الاعجاب يحقق السرور والمتعة"[4]، ما يُوجب على أيّ شخص يرغب في التأثير على المتلقي أن يأخذ هذه النقطة بعين الاعتبار ويُشكّل خطابه بطريقة جديدة ومبتكرة تثير الغرابة والاعجاب ثمّ التأثير في المتلقي.

ما تجدر الإشارة إليه أنّ الغرابة لا ترتبط بالمجاز فقط، إنّما بجميع مناحي اللّغة، كما نجدها في الحياة عامة، "لأنّ الشيء من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرَبَ كان أبْعدَ في الوهْم، وكلّما كان أبعَدَ في الوهم كان أطْرَف، وكلّما كان أطْرفَ كان أعجب، وكلّما كان أعجب كان أبدع"[5]، فقيمة الإبداع عند **الجرجاني** ترتبط بدرجة الغرابة التي ينطوي عليها الخطاب، فكلّما كان الخطاب أكثر إثارة للغرابة كان أبدع.

---

[1]. عبد اللّه الغذامي، المشاكلة والاختلاف (قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضا، 1994، ص35.

[2]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص127.

[3]. الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص46.

[4]. عمر أوكان، أرسطو والاستعارة، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس1999، ص115.

[5]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج01، ص89.

جُبلت النفس البشرية على حبّ الغريب لما يُثيره من متعة وأثر نفسي، و"النّاسُ مُوَكَّلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الرّاهن، وفيما تحت قدرتهم من الرّأي والهوى، مِثْلُ الذي لهم في الغريب القليل"[1]، فالشيء كلّما قلّ وندر زادت قيمته وزاد الطلب عليه، على عكس الشيء المتوفّر الشائع الذي يقلّ عليه الطلب وتنقص قيمته مقارنة بالنادر.

أثار **الجرجاني** قضيّة العلاقة بين التشبيه والغرابة، حيث يرى أنّ جمال التشبيه يرتبط بندرة التصوير وغرابة التعبير، "وإذا كان هذا لا شك فيه بان منه أنّ كلّ شبه رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن تُرى وتُبصر أبداً فالتشبيه المعقود عليه نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا وفي الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه المردود إليه غريب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التي تجيء واسطة لهذين الطرفين بحسب حالها منهما، فما كان إلى الطرف الثاني أذهب، فهو أعلى وأفضل، وبوصف الغريب أجدر"[2].

ترتبط الغرابة بمجموعة من العناصر التي تعود جلّها إلى تشكيل اللّغة بطريقة غير مألوفة، "فالغرابة تقترن بالمفارقة والتخييل والتركيب والتأويل وتوصف بالغموض والكذب"[3]؛ فهذه العناصر وغيرها بما تملكه من طاقة على تحريك الشعور بالغموض والتشويق تجعل المتلقي يتفاعل مع الخطاب ويتأثّر به.

أساس الغرابة بالنسبة **للجرجاني** هو العقل؛ فالأديب الحاذق هو الذي يأخذ بعقل المتلقي إلى عوالم لم تطأها قدماه ولم ترها عيناه، ويجعله يجول بمخيلته في تلك العوالم ويعيش في أكنافها، من خلال الجمع بين الأشياء والأجناس المختلفة التي لم تكن لتجمع في الواقع، "ولم تأتلف هذه الأجناس المختلفة للمتمثل، ولم تتصادف هذه الأشياء المتعادية على حكم المشبه، إلاّ لأنّه لم يراع ما يحضر العين، ولكن ما يستحضر العقل، ولم يُعن بما تنال الرؤية، بل بما تعلّق الرؤية، ولم ينظر إلى الأشياء من حيث توعى فتحويها الأماكنة، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة"[4]. ويكون العقل هو المحرك الذي به تُجمع المتباعدات وتُؤلّف المختلفات،

---

[1]. المصدر السابق، ص90.

[2]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص144.

[3]. محمد العمري، البلاغة العربية، (أصولها وامتداداتها)، ص329.

[4]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص129.

ويجعل المستحيل في عالم المشاهدة ممكناً في عالم الخيال. بيد أنّ على المتكلّم أو الأديب أن يأخذ بالشروط اللازمة لذلك، فتكون الملاءمة والتأليف السليم بين العناصر، ويتجنب الجمع بين الأشياء التي يتستثقلها الذوق، وترفضها النفس.

أنواع الغرابة:

الغرابة المعجميّة: تكون باختيار المتكلم لكلمات جديدة مُبدعة أو توظيفها بطريقة جديدة.

الغرابة التركيبية: تتشكل عن طريق بناء اللّغة وتأليفها على نحو غير مألوف،[1] بتقديم أو تأخير أو حذف عنصر من التركيب.

المألوف والغريب:

يعتاد الناس على تشكيل كلامهم بطرائق محددة وفق قوانين ثابتة، هذه الطرائق تتحوّل بالعادة إلى نماذج جاهزة في الكلام، ويصبح بناؤها مألوفا ودلالتها معقولة واضحة بين متداوليها، ويخرج عن هذا المألوف المتداول كلام غريب يكسر القواعد ويشذ عنها، كلام لم يتعود الناس سماعه وفق قواعد غير مألوفة، فيبدو لهم كلاماً غريباً لكنه ممتع ومثير وجذاب؛ حيث "ينقسم الكلام إلى كلام عادي مألوف، وكلام غريب جديد لا يمكن تصوره إلاّ مضيئاً"[2]، فالكلام الغريب يتميّز بجدته وضيائه؛ لأنّه يبدي لنا ما كان مخفياً ويظهر ما كان غائباً عن الأذهان. ويمكن أن نمثل لذلك بأبيات من لاميّة[3] **الشنفرى**، يقول فيها:

أقيموا بني أمي صدورَ مطيّكم فإنيّ إلى قوم سواكم لأميلُ

فقد حمّت الحاجات، واللّيل معمرٌ وشدّت لطيّاتٍ، مطايا وأَرْحُلِ

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها، لمن خاف القِلى، مُتَعزَّلُ

لَعَمْرُكَ ما بالأرض ضيقٌ على امرئٍ سَرَى راغباً أو راهباً، وهو يعقلُ

---

[1]. ينظر محمد العمري، نصّ وثلاثُ قراءاتٍ أو القراءة مع الآخر (تحليل قصيدة: لَعمرُكَ أنسى؟ لقيس بن عَيْزارة)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 05، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2014، ص20/19.

[2]. عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسة بنيويّة في الأدب العربي)، ص71.

[3]. سُمِّيت هذه القصيدة باللامية لأنّ قافيتها حرف اللام وعرفت بلامية الشنفرى نسبة إلى ناظمها، لكنها اشتهرت بلاميّة العرب، لكثرة احتفاء العرب بها وكذا تمييزها عن غيرها من القصائد. لقت اهتماما بالغ النظير من طرف القراء وكذا النقاد لما تحمله من صور مبتكرة وأساليب راقية إلى جانب المعاني النبيلة التي تفيض بها. شرحها عدد كبير من التراثيين منهم الزمخشري، وقد اهتم بها المستشرقون ونقلوها إلى لغات عديدة.

ولي، دونكم، أهلونَ: سِيْدٌ عملَّسٌ، وأَرْقَطُ زُهلولٌ، وعَرْفاءُ جَيْأَلُ

هم الأهل، لا مستودع السّر ذائعٌ لديهم، ولا الجاني، بما جرَّ، يُخْذَلُ[1]

عُرف عن لاميّة العرب أنّها من القصائد المبتكرة التي تنسب إلى **الشنفرى**، يعاتب الشاعر فيها قومه، وينتقد الأخلاق الذميمة التي تفشت فيهم، ويخبرهم أنّ العيش مع الوحوش الضارية أحب إليه من العيش مع قوم فُقدت فيهم مكارم الأخلاق.

جدول يوضح الفرق بين الكلام المألوف والكلام الغريب:

الكلام المألوف	الكلام الغريب
مألوف.....	غريب.
متداول.....	غير متداول.
قريب.....	بعيد.
واضح.....	غير واضح.
لا يثير المتعة.....	يثير المتعة.
لا يثير الانتباه.....	يثير الانتباه.
يوافق أفق انتظار المتلقي.....	يخرق أفق انتظار المتلقي.
دلالة ثابتة.....	دلالة متجددة.
معتم.....	مضيء.
بالٍ.....	نضر.
عادي.....	إبداعي.

ترتبط الألفة بالقريب والمتداول الذي شاع تواجده بين الناس بينما الغريب فيرتبط بالبعيد الغائب والنادر، وعليه "يمكن أن نقول إنّ الغرابة والاغتراب لهما علاقة وثيقة بالبعد والابتعاد،

[1]. الشنفرى، ديوان الصعاليك، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 2004، ص38.

كما أن الألفة ترتبط ارتباطا قويا بالقرب"[1]، والخطاب كلّما كان يأخذ من منبع الغرابة ويستثمر طاقاتها الفنيّة كان أكثر تأثيراً في المتلقي.

يجذب الكلام الغريب الانتباه ويجعل المتلقي يرى الأشياء بمنظور مختلف، "إنّ القول الذي سيسترعي انتباهنا هو القول الغريب، الذي يبدو بهذه الصفة مقارنة مع نمط مألوف من القول"[2]، فالكلام المألوف لا يثير الانتباه ولا يجعل المتلقي يركّز على الكلام.

الغرابة وأفق المتلقي:

بحث **الجرجاني** فيما يحققه الكلام الغريب من تأثير على المتلقي، و"لا يكتفي **الجرجاني** بالكلام عن المجاز والتشبيه والتمثيل، بل يعتني كذلك بتحليل التأثير الذي تحققه هذه الصور لدى المتلقي"[3]. هذا التأثير لا يرتبط حسبه بالمتلقي فقط، إنّما بطبيعة الصورة المُشكلة؛ فلكلّ صورة بلاغيّة بنيتها الخاصة، وتأثيرها في المتلقي يرتبط بهذه البنية. وبما أنّ التأثير يرتبط بالصورة وما تحدثه من تأثير كامن في بنائها يفتح ذلك إمكانية دراستها بموضوعية وعلمية دقيقة. من هذا المنطلق سعى **الجرجاني** إلى تأسيس نظرية تقوم على البحث في العلاقة بين بنية الصورة والشعور بالغرابة الذي يعد علّة التأثير الذي ينتاب المتلقى[4]، فالمتلقي بما ألفه من صور وطرائق في التعبير يشكل العنصر المحدد للغرابة، فالصورة المبتكرة لا تتجلى إلاّ لمتلق ألف أنماطا محددة من التعبير.

يرى **حازم القرطاجني** أنّ الغاية من الخطاب شعراً كان أو نثراً "هو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر النفوس لمقتضاه. ولكنه يؤكد، مع ذلك، دور الغرابة في تحقيق الوظيفة الشعرية"[5]، لكون الشاعر أو الخطيب يسعى إلى محاكاة الأحوال المستغربة لجعل النفوس تتأثّر، من هذا المبدأ صنف التشبيه إلى نوعين: مُبتذل ومُخترع، والمُخترع هو الأكثر تأثيراً في النفوس وتحريكاً لها لأنّه غير مألوف ويفاجئها.

---

[1]. عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسة بنيويّة في الأدب العربي)، ص73.

[2]. المرجع نفسه، ص66.

[3]. المرجع نفسه، ص68.

[4]. ينظر المرجع نفسه، ص69.

[5]. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص57.

04. المنطق والحجاج:

ابن رشد / الحجاج عمود البلاغة:

أعطى **ابن رشد** مكانة عالية للمنطق في دراسته للبلاغة العربية، ويرجع ذلك إلى انفتاحه على الإرث اليوناني، وتأثره بالمنطق الأرسطي، ممّا جعل من "عمود البلاغة عند **ابن رشد** ذو طبيعة منطقيّة تخوّل هذه الصناعة الانتماء إلى المنطق، بل إنّها لن تستكمل هويتها إلاّ بهذا الانتماء"[1]. ويقوم الحجاج بدوره على أقيسة منطقية، وجهل الخطيب بالمنطق سيؤدي به إلى الفشل في التأثير على الجمهور وبالتالي الفشل في إقناعه.

نبّه **ابن رشد** إلى مسألة اهتمام بعض الخطباء بالتزيين والتنمق –واللّذان يراهما عنصران عرضيان في الخطابة– بدل الاهتمام بالعناصر المنطقيّة والتي هي عمود البلاغة ويظهر ذلك في قوله: "وإذا كان الأمر هكذا، فقد استبان أنّ قصور هؤلاء فيما تكلموا فيه من أمر الخطابة إنّما كان من أجل أنّه لم يكن عندهم علم بالمنطق، وأنّ سائر من تكلم في الخطابة ومن يستعمل الأقاويل الخطبية فقط من غير أن يتقدموا فيعرفوا هذه الأشياء التي هي عمود البلاغة أنّه إنّما تكلموا في أشياء تجري من البلاغة مجرى التزيين والتنميق الذي يكون في ظاهر الشيء وصفحته، لا في الأشياء التي تنزل منها منزلة ما به قوام الشيء ووجوده. وإن كان قد يظن بما فعلوا من ذلك قد بلغوا الغاية من الأقاويل الإقناعية، وجروا في ذلك على طريق الصواب والعدل"[2]، والخطابة لا تحقق ما هو منوط بها من تأثيرٍ وإقناعٍ إلاّ بالأخذ بأسبابها وعمادها وهي البُنى المنطقية التي تضمن تشكيل الخطاب على النسق السليم، وتُراعي الشروط اللازمة للإقناع.

يتضح من كلام **ابن رشد** سعيه الحثيث إلى عَلْمَنَةِ الخطابة وعَقْلَنَتِهَا، من خلال تأطيرها بالأدوات المنطقية، والفصل بين ما هو عمود في الخطاب وبين ما هو عرضي مساعد فقط. فجهل بعض الخطباء بعلم المنطق وعدم قدرتهم على تشكيل الحجج العقلية التي تخدم قضيّتهم، دفعهم إلى التوجه نحو التزيين والتنميق في اللّغة لاستدراج المتلقي، وهي عناصر لا ترتبط

---

[1]. المرجع السابق، ص51.

[2]. ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص11.

بالموضوع الذي هو مقصدهم، إنّما هي عناصر عرضية، ومع ذلك يعتقد هؤلاء الخطباء أنّهم أجادوا في خطبهم وأدركوا المقصد.

يفصل **ابن رشد** في حديثه عن الخطابة بين ما هو مركز في الموضوع وبين ما هو عرضي، يقول: "وكلّ من تكلم في هذه الصناعة ممن تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مجرى الجزء الضروري والأمر الذي هو أحرى أن يكون صناعيا، وتلك هي الأمور التي توقع التصديق الخطبي، وبخاصة المقاييس التي تسمى في هذه الصناعة الضمائر، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة، أعني الذي يكون عنها أو لا وبالذات.

وهؤلاء لم يتكلموا في الأشياء التي توقع التصديق الخطبي بالجملة ولا في الضمائر التي هي أحرى بذلك. وإنّما تكلموا، فأكثروا، في أشياء خارجة عن التصديق وإنّما تجري مجرى الأشياء المعينة في وقوع التصديق مثل التكلم في الخوف والرحمة والغضب وما أشبه ذلك من الانفعالات النفسانية التي ليست معدة نحو الأمر المقصود تبيينه أو لا بالذات، وإنّما هي معدة نحو استمالة الحكام والمتناظرين، ولذلك كانت وكأنّها موطئة للتصديق لا فاعلة له"[1]. فحسب **ابن رشد** أنّ من تكلّم قبله في الخطابة إنّما ركز على العناصر العاطفية والاستمالة النفسيّة، التي هي عناصر عرضيّة ولا تصب في صلب الموضوع، فيقصد بها التأثير في مشاعر المتلقين بدل إقناعهم بالحجّة المنطقية التي تصبّ في صميم الموضوع.

يعتقد **ابن رشد** أنّ كلّ من تقدمه في البحث في موضوع الخطابة، إنّما نظر إلى الجانب العرضي منها مثل الانفعالات، وأهمل الحجج المنطقيّة التي هي عمدة الأمر، مع أنّه لم ينف القيمة عن تلك العناصر التي أسماها عرضيّة، وقال أنّها عناصر مساعدة ومهيئة للحجج المنطقيّة.

05. البلاغة علماً كلّياً:

يَعْتَبِرُ **حازم القرطاجني** البلاغة علماً كلياً يمكن من خلاله معرفة تناسب المسموعات والمفهومات[2]، ويعبّر عن ذلك بقوله: "ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا

[1]. المصدر السابق، ص05.

[2]. ينظر محمدالعمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، 56.

يُوصَلُ إليها بشيء من علوم اللّسان إلاّ بالعلم الكلي في ذلك، وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كلياته ضروب من التناسب والوضع، فيُعرف حالُ ما خفيت به طرق الاعتبارات من ذلك بحال ما وضحت فيه طرق الاعتبار، وتوجد طرقهم في جميع ذلك تترامى إلى جهة واحدة من اعتماد ما يلائم واجتناب ما ينافر"[1].

كان **القرطاجني** مهتماً بالمنطق، وكانت له إرادة صادقة في تأطير البلاغة العربية بالمنطق الأرسطي وهو مشروع يظهر بجلاء في كتابه **المنهاج**، وأثناء ذلك حاول أن يحدد شروط كلٍ من الشعر والخطابة، ويحدد العناصر الأساسيّة والعناصر المساعدة في كلّ واحد منها فيقول: "وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة، الواقعة في الشعر، تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قُصد بها من الأغراض، وأن تكون المُخيِّلة هي العمدة. وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المُخيِّلة الواقعة تابعة لأقاويل مقنعة مناسبة لها مؤكدةٍ لمعانيها. وأن تكون الأقاويل المقنعةُ هي العمدة"[2]، من خلال قول **القرطاجني** نلحظ أنّه وضع للشعر كما للخطابة عناصر أساسية وعناصر مساعدة كما يلي:

- **الشعر**: يكون الخيال هو العمدة وهو الأساس في الشعر، أمّا العناصر الإقناعيّة فتكون مساعدةً وخادمة للخيال تسانده وتعضده لتحقيق الغاية التي يرمي إليها. فيكون الخيال عمدة والإقناع عرض.
- **الخطابة**: تكون العناصر الإقناعية هي الأساس في الخطابة، أمّا الخيال فيكون مساعداً وخادماً للعناصر الإقناعية يصب في المسعى الذي ترمي إليه. فيكون الإقناع عمدة والخيال عرض.

رغم الفائدة الكبيرة لكلٍّ واحد منهما في سياقه، إلاّ أنّه لا يجب المبالغة في توظيفهما خاصة في غير سياقهما، وفي هذا يعلّق **القرطاجني** بقوله: "وينبغي ألاّ يُستكثر في كلتا الصناعتين ممّا ليس أصيلاً فيها كالتخييل في الخطابة، والإقناع في الشعر، بل يُؤتى في

---

[1]. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص266.

[2]. المصدر نفسه، ص362.

كلتيهما باليسير من ذلك على سبيل الإلماع"[1]. فالخطيب يستطيع أن يوظف بعض الصور الفنيّة والخيالية، ليجعل خطابه جميلاً ومقبولاً لدى المتلقي، لكن بدون مبالغة؛ لأنّ المبالغة في توظيف الخيال في الخطابة ترفضها الذائقة، ولا تتقبلها العقول، ويستطيع الشاعر أن يوظف بعض الحجج المنطقيّة والعناصر الإقناعيّة، حتى يكون شعره أكثر قبولاً وتأثيراً، لكن دون مبالغة؛ لأنّ الشعر يخاطب الوجدان والمشاعر والذائقة الفنيّة لدى المتلقي، وإثقال الشعر بالبراهين والاستدلالات، ترفضه الذائقة ولا تتقبله النفوس.

[1]. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص362.

المبحث الثاني: دور المباحث البلاغيّة في العمليّة الإقناعيّة:

أولاً. الحجاج اللّغوي:

يقوم هذا النمط من الحجاج على ما تتيحه اللّغة من إمكانات حجاجية، وما يمتلكه المتكلم من كفاءة لغوية تسمح له بتوظيف ما تتيحه اللّغة التي يتكلم بها في إقناع الغير وجعله يقتنع بدعواه، لأنّ "الحجاج التداولي هو جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الإمكانات الاستدلالية الخاصة باللّسان الذي يتداوله المستدل"[1]، فهو حجاج لغوي يقوم على ما تتيحه اللّغة.

يقوم المُحاور أو المتكلم ببناء تصور للأفكار والآراء التي يتبناها والدعاوي التي يريد أن يُقنع بها، ثمّ يصوغها في تراكيب يختار منها ما يراه أغنى تعبيراً وأدقّ تفصيلاً وأكثر تأثيراً؛ ويكون أولا باختيار الكلمة الأنسب من بين الكلمات التي يحويها المعجم اللّغوي الذي ينتمي إليه المتكلم لينتقل في المرحلة الثانيّة إلى ترتيب الكلمات التي اختارها ترتيباً يراه الأنسب للتعبير عن دعواه، وهي العمليّة التي يسميها علماء الأسلوب بالاختيار والذي يكون على محورين: المحور الأوّل هو محور اختيار الكلمات والمحور الثاني هو محور التوزيع أي توزيع هذه الكلمات وفق نمط يسمح بالتأثير في المتلقي.

تظهر في هذه العمليّة كفاءة المُحاور، وقدرته على تطويع إمكانات اللّغة وذلك باستغلال العناصر اللّغوية من حروف: حروف الجرّ، حروف العطف، وجمل مثل: الجمل الإسمية، الجمل الفعليّة، علم المعاني: التقديم والتأخير، الحذف والذكر، القصر والحصر، الإطناب والإيجاز، الشرط، الاستفهام،...إلخ.

يؤدي السياق دوراً محورياً في عمليّة تشكيل الخطاب الحجاجي؛ حيث يبني المتكلّم هذا الخطاب بالنظر إلى مجموعة من الظروف والعوامل التي يأخذها بعين الاعتبار حتى يكون مؤثّراً في المتلقي، و"تُحدِّد الوظائف التداولية العلاقة القائمة بين مكونات الجملة بالنظر إلى الوضع التخابري بين المتكلم والمخاطب في طبقة مقامية معينة"[2]، أمّا الخطاب الذي لا يُنظر

---

[1]. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص393.

[2]. أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللّغة العربيّة، ط01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985، ص146.

فيه إلى السياقات المختلفة يكون بعيداً عن تطلعات المتلقي وغير منسجم مع العمليّة التواصليّة، وغير مُؤثّر بالضرورة.

01. الأسلوب:

عُنيت العرب بلغتها وباختيار أدق أساليبها وأجملها في الحوار، خاصة إذا كان القصد من الحوار إقناع المتلقي فكانت تتفنّن في إبداع أقوالها وتهذبها بما يتلاءم وطبيعة المتلقي والخطاب؛ لأنّ "تجميل الأسلوب يكون حسب المقام والجمهور الذي إليه الخطاب، وحسب نوع الخطاب مكتوباً كان أو شفوياً حوارياً، يجب ألا ننسى أنّ لكل نوع خطابي أسلوبا يليق به"[1]، وكلّما كان الأسلوب أكثر جمالاً كان أكثر تأثيراً في المتلقي.

تختلف مستويات الأسلوب من خطاب لآخر وكلّ أسلوب يؤدي وظيفة محدّدة، "إنّ كلّ مستوى من الأسلوب يستهدف أثراً مخالفاً: الأسلوب المتدني يخبر، والأسلوب المتوسط يمتع، والأسلوب الرفيع يؤثر. وبالنظر أيضاً إلى تدخل وسائل إيجادية مختلفة (على صعيد المحتوى)، ووسائل بنائية مختلفة كذلك (على صعيد الترتيب)"[2]، ما يجعل من الضروري أن يكون أسلوب المتكلّم على قدر الرسالة التي يريد ايصالها وعلى قدر التأثير الذي يريد أن يحدثه في المتلقي.

سمع **المأمون** بعض أبنائه يلحن في كلامه، فغضب وأمره بتعلّم اللّغة العربيّة، قال: "ما على أحدكم أن يتعلّم العربيّة، فيقيم بها أوَدَه، ويزيّنُ بها مشهده، ويفلُّ حُجج خصمه، بمسِّ كتاب حكمه، ويملك مجلس سلطانه، بظاهر بيانه؛ ليس لأحدكم أن يكون لسانه كلسان عبده أو أمته، فلا يزال الدهر أسير كلمته"[3].

مثال 01: كتب **أبو القاسم الداوودي** إلى **أبي الفضل عُبَيْد اللّه بن أحمد الميكالي**[4] كتاباً فردَّ عليه هذا الأخير بكتاب آخر جاء فيه: "وفقت على ما أتحفني به الشيخ: من نظمه

---

[1]. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص88.

[2]. هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية (نحو نموذج سميائي لتحليل النص)، تر: محمد العمري، ط02، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص50.

[3]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، ج03، ص157.

[4]. هو أبو الفضل عبيد اللّه بن أحمد بن علي بن إسماعيل بن عبد اللّه بن محمد بن ميكال الميكالي، أديب وشاعر وأمير من نيسابور، توفي سنة 436هـ/1044م.

الرائق البديع، وخَطِّه المُزْري بزهر الربيع، مُوّشَّحاً بغُرَرِ ألفاظه، التي لو أُعيرت حليتها لعطّلت قلائد النحور، وأبكار معانيها التي لو قسّمت حلاوتها لأعذبت موارد البحور، فسرّحت طرفي منها في رياض جادتها سحائب العلوم والحكم، وهبّ عليها نسيم الفضل والكرم، وابتسمت عنها ثغور المعالي والهمم، ولم أدر –وقد حيّرتني أصنافها، وبهرتني ثغورها وأوصافها، حتى كستني اهتزازا واعجاباً، وأنشأت بيني وبين التماسك سِترا وحجابا، ولم أدر أدهَتْني لها نشوة راح، أم أزْدَهَتْني نغمة ارتياح، وانتظم عندي منها عِقد ثناء وقريض، وكيفما كان فقد حوى رتبة الإعجاز والإبداع، وأصبح نزهة القلوب والأسماع، فما من جارحة إلاّ وهي تودُّ لو كانت أذنا فتلتقط دُرره وجواهره، أو عينا تجتلي مَطالعه ومناظره، أو لسانا يدرس مَحاسنه ومَفاخره"[1].

قصد صاحب الكتاب تخيّر العبارات الأنيقة، والأسلوب الجميل حتى يؤثّر في المتلقي، ويجعله يتفاعل مع الكتاب خاصة وأنّ الكتاب مدح في جلّه للمتلقي.

02. الروابط الحجاجية:

تؤدي الروابط الحجاجية في –مختلف الخطابات– دوراً لا غنىً عنه؛ كونها تسهم في تشكيل البنية الحجاجية للخطاب، مع العلم أنّ مفهوم الروابط الحجاجية واسع جداً ويصعب تحديده، فهو يشمل كل العلائق القائمة بين الحجج ونتائجها، "ثمّ إنّ العلاقة الحجاجية يمكن أن تربط بين حجة واحدة ونتيجة أو بين نتيجة واحدة ومجموعة من الحجج، ويمكن أن تربط بين عناصر صريحة وأخرى مضمرة"[2]. "إنّ الرابط الحجاجي هو صُريفة تصل ملفوظين أو أكثر تم سوقها ضمن استراتيجية حجاجية بعينها"[3].

03. العوامل الحجاجية:

تُؤدي العوامل الحجاجية دوراً كبيراً في تحقيق البعد الحجاجي لأيّ خطاب، لكن لا يمكن تحديد هذا الدور كما لا يمكن تحديد نجاعة العوامل الحجاجيّة إلاّ بالنظر إليها ضمن

---

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، تح: صلاح الدين الهواري، ج01، ص162.

[2]. أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص20.

[3]. رشيد الراضي، المظاهر اللّغويّة للحجاج (مدخل إلى الحجاجيات اللّسانيّة)، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014، ص104.

الخطاب[1]. "إنّ العامل الحجاجي هو صُرَيفَة (مورفيم) إذا تم إعمالها في ملفوظ معين، يؤدي ذلك إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ"[2].

04. **القصر والاستثناء:** تتحق العملية الحجاجيّة بتوظيف طاقات اللّغة وخياراتها، منها القصر والاستثناء اللّذان يوظفان لتحقيق هذه العمليّة، "وهو ما يجعل الكلام ذا طابع حجاجيّ واضح في حين أنّ غياب (إنّما) يجعله لمجرّد الإبلاغ والإعلام"[3].

الشرط: يستثمر كثير من المتحاورين الطاقة الحجاجية للشرط في كلامهم، وفي التراث العربي نماذج لا يكمن حصرها، منها قول **السموأل:**

إذا المرء لم يدنَس من اللّؤم عرضهُ فكلّ رداء يرتديه جميلُ

وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس إلى حسن الثناء سبيل[4]

يسعى الشاعر في هذين البيتين إلى إقناع المتلقي بدعواه المتمثّة في ضرورة التحلي بالقيم الحميدة، وليحقّق ذلك وظف الشرط آلية حجاجيّة تدعم دعواه.

05. الأساليب الإنشائية الطلبيّة: يصنف العلماء الأساليب الإنشائيّة الطلبيّة إلى ثلاث مراتب[5]:

- أمر حقيقي: يكون من الأقوى إلى الأضعف (من فوق إلى تحت).
- التماس: يكون الآمر والمأمور في المرتبة نفسها.
- دعاء: يكون من الإنسان إلى المولى تعالى.

---

[1]. ينظر عزّ الدّين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ط01، مكتبة علاء الدّين للنشر والتّوزيع، صفاقس، 2011، ص19.

[2]. رشيد الراضي، المظاهر اللّغويّة للحجاج (مدخل إلى الحجاجيات اللّسانيّة)، ص102.

[3]. عزّ الدّين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ص56.

[4]. الحسن اليوسي، المُحاضرات في الأدب واللّغة، ج01، ص62.

[5]. مسعود صحراوي، التداوليّة عن العلماء العرب (دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللّساني العربي)، ط01، دار التنوير، الجزائر، 2008، ص137.

الأمر: طلب القيام بفعل ما على وجه الإلزام، فهو كلام يقصد به صاحبه دفع المتلقي إلى إنجار فعل ما، بيد أنّ الأمر يخرج إلى أغراض يحددها السياق[1]، وفي هذه الحالة يخرج الأمر من كونه دفع لإنجاز فعل إلى أداة حجاجيّة تدفع المتلقي إلى الانخراط في دعوى ما.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "لما استخلف **عمر بن عبد العزيز** أرسل إلى **سالم بن عبد اللّه** و**محمد بن كعب**. فقال لهما: أشيرا عليّ. فقال له **سالم:** اجعل الناس أبا وأخا وابنا، فبرّ أباك، واحفظ أخاك، وارحم ابنك. وقال **محمد بن كعب:** أَحبب للناس ما تحب لنفسك واكره لهم ما تكره لنفسك، واعلم أنك أول خليفة يموت"[2].

قامت الأوامر في هذا الحوار على النصح والارشاد؛ حيث دعا كلّ من **سالم بن عبد اللّه** و**محمد بن كعب عمر بن عبد العزيز** إلى القيام بمجموعة من الأعمال التي تقرّبه من **اللّه** تعالى ومن الرعية.

النهي: طلب الكفّ عن فعل ما على وجه الإلزام، غير أنّ النهي يخرج إلى أغراض يقصدها المرسل، حسب ما يقتضيه المقام، فيحقق أغراضاً حجاجيةً تتحدد وفق الأغراض التي يخرج إليها، فيغدو أداةً فعّالة في عملية الحجاج ويُسهم في دفع المتلقي إلى الانخراط في الدعوى التي يتبنّاها المرسل.

مثال 01: ورد في العقد الفريد "أوصى **ابن هُبيرة** ولده فقال: لا تكن أوّل مُشير، وإياك والهوى والرأي الفطير. ولا تشيرَنّ على مستبد ولا على وغد ولا على مسكون ولا على لجوج، وخف **اللّه** في موافقة هوى المستشير، فإن التماس موافقته لؤم، والاستماع منه خيانة"[3].

جاء الحوار الذي دار بين **ابن هُبيرة** وولده على شكل نواهٍ؛ فقد أوصاهم بالكفّ عن بعض الأفعال التي تشين الرجل، ونهاهم عمّا يُغضب **المولى** تعالى.

---

[1]. ينظر خديجة الشنقيطي، المنحى التداولي في التراث العربي (الأمر والاستفهام نوذجين)، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016، ص 163 وما يليها.

[2]. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، العقد الفريد، تح: مُفيد محمد قميحة، ج01، ص38.

[3]. المصدر نفسه، ص59.

الاستفهام: طلب معرفة شيء ما، أو استفسار عن شيء مجهول؛ فالأصل في الاستفهام أنّه كلام يَقصد به صاحبه المعرفة وإزالة الجهل أو الغموض[1]، بيد أنّه يخرج إلى أغراض يحدّدها السياق الذي ترد فيه. وفي هذه الحالة يغدو الاستفهام وسيلة حجاجيّة وأداةً للدفاع عن الدعاوى أو إبطالها، يوظفها السائل حسب ما يقتضيه الكلام وبقدر ما يحتاج.

يؤدي الاستفهام دوراً مهماً في العمليّة التواصلية كما في الحجاج المرافق لها، فالاستفهام لا يُقصد به دائماً السؤال عن المعرفة، إنّما يخرج في كثير من الأحيان إلى أغراض يقصدها المرسل وهذه الأغراض تؤدي دورا حجاجياً في إسناد أطروحة المرسل[2]. فيكتسب السؤال والجواب الذي يرتبط به دلالة حجاجية، بفعل انخراطهما في علاقة حجاجية[3].

مثال 01: ورد في عيون المناظرات: "عن **حاطب بن أبي بلتعة** –رضي **الله** عنه– أنّه لمّا دخل على **المقوقس** النصراني ملك الإسكندرية رسولاً من **رسول الله** –صلى **الله** عليه وسلّم– يدعوه إلى الإسلام بكتاب **النبي** –صلى **الله** عليه وسلّم– فسأله **المقوقس** عن الحرب بين **النبي** وبين قومه فأخبره أنّها بينهم سجال فقال **المقوقس** يُخاطب **ابن أبي بلتعة:** قال له **حاطب:** (أولد **الله** يُصلب؟)"[4].

أراد **المقوقس** أن ينفي النبوّة عن **محمدٍ** –عليه الصلاة والسلام– فسأل: (أنبي **الله** يُغلب؟)، والمعنى أنّ الأنبياء لا يغلبون فردّ عليه **حاطب بن أبي بلتعة** بحجّة من النمط نفسه، قال: (أولد **الله** يُصلب؟)"[5]، والقصد أنّه إن سلّمتم بصلب **عيسى** –عليه السلام– وهو نبيّ وأثبتّم له النبوّة فكيف ترفضون أن يكون **محمد** –صلى **الله** عليه وسلّم نبياً– لأنّه يَغلب ويُغلب.

مثال 02: ورد في عيون المناظرات: "ذُكر أن أحد الخوارج استغلب على الكوفة فدخلها فأحضر **أبا حنيفة** وأمر بقتله فقال له: (وِلِم) فقال: (لأنّك أجزت التحكيم). قال له: (أُناظرك

---

[1]. ينظر خديجة الشنقيطي، المنحى التداولي في التراث العربي (الأمر والاستفهام نوذجين)، ص127 وما يليها.

[2]. ينظر خالد اليعقوبي، القصيدة السياسيّة في العصر الأموي (أدلجة المعنى وحجاجيّة المبنى)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد المزدوج 08/07، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2015، ص 80 وما يليها.

[3]. ينظر أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص57.

[4]. أبو علي عمر السّكوني، عيون المناظرات، تح: سَعْد غرَاب، ص185.

[5]. المصدر نفسه، ص185.

عليه فإن غلبتني قتلتني). قال: (نعم). قال: (فمن يحضر؟) يعني أقوالنا. قال: أحضر من يشهد على قولينا). فقال له: (قد حكّمت). فرجع الخارجي عن قوله وعن قتله بذلك لأنّه قطعه بحجته"[1].

غلب على هذا الحوار الذي دار بين **أبي حنيفة** والخارجي طابع الاستفهام؛ فوظف **أبو حنيفة** هذا النمط ليجعله في وضعية لا يستطيع حلّها منطقياً، فقال: (فمن يحضر؟) ويقصد **أبو حنيفة** من يحضر ليسمع أقوالنا ويحكم بيننا، فأجابه الخارجي أن يُحضر من يشهد قوليهما، فوقع الخارجي فيما كان يريد أن يُعاقب **أبا حنيفة** به وهو التحكيم.

مثال 03: ورد في كتاب الأمالي: "حدثنا **أبو بكر** –رحمه الله– قال: أخبرنا **عبد الرحمن** و**أبو حاتم** و**الأشناناتي** و**الرياشي**؛ قالوا كلهم: سمعنا **الأصمعي** يقول: كنت بالبادية فرأيت امرأة عند قبر وهي تبكي وتقول:

فمن للسؤال ومن للنَّوال ومن للمقال ومن للخطب
ومن للحُمَات ومن للكُمَات إذا ما الكُماتُ جثوا للركب
إذا قيل مات أبو مالك فتى المكرمات قريع العرب
فقد مات عزّ بني آدم وقد ظهر النّكد بعد الطّرب

قال: فمِلتُ إليها وقلت لها: من هذا الذي مات هؤلاء الخلق كلهم بموته؟ فقالت: أوَما تعرفه؟ قلت: اللّهم لا، فأقبلت ودمعتها تنحدر وإذا هي مَقَّاء بَرْشاء ثَرْماء، فقالت: فدَيتُك! هذا **أبو مالك الحَجَّام** خَتَنُ **أبي منصور الحائك!** فقلت لها: واللّه ما ظننت إلاّ أنّه سيّد من سادات العرب"[2].

أنشدت المرأة الواقفة على القبر أبياتا من الشعر ترثي فيها صاحب القبر، فطغى على هذه الأبيات الاستفهام الذي يكون الغرض منه النفي، فبعده لا يوجد أحدٌ للسؤال ولا للنَّوال ولا للمقال ولا للخطب ولا للحُمَات ولا للكُمَات...إلخ، ما دفع **الأصمعي** يستفسر عن هذا الذي تغيب كلّ هذه الأشياء بعده، فزادت من تعجّب **الأصمعي** بأن قالت: أوَما تعرفه؟. وفي الحقيقة ما هو

[1]. المصدر السابق، ص215/214.

[2]. أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي، كتاب الأمالي، ص71.

إلاّ شخصاً من عوام الناس لا ذكر له. فأدى الاستفهام في هذا الحوار وظيفة المبالغة؛ حيث صوّرت المرأة صاحب القبر وكأنّه حاز الصفات الحميدة جميعها فما ترك للخلق من بعده شيء، والدنيا توقفت بعده.

06. الأساليب الإنشائيّة غير الطلبيّة:

التعجّب: يؤدي التعجّب وظيفتين متناقضتين حسب السياق هما: وظيفتا الاستحسان أو الاستقباح، ويؤدي التعجّب دوراً بالغ الأهميّة في التعبير عن ردّة فعل الشخص اتجاه شيء ما[1]، وللتعجب صيغ سماعية وأخرى قياسيّة، فالسماعية تُدرك سماعاً مثل: عجباً وما صيغ عنها، سبحان اللّه...إلخ، أما القياسية فتكون على وزنين هما: أفعل به، وما أفعله.

يوظف التعجب من لدن المرسل لإقناع المتلقي من خلال إظهار درجة الاستحسان أو الاستقباح اتجاهه.

النداء: يُوظف النداء في كثير من الحوارات بغرض جلب انتباه المتلقي وجعله ينخرط في العمليّة التواصليّة، كما أنّه يهيئه لقبول أطروحة المرسل، حيث "يُحفّز النداء المُرسل إليه لردّة فعل تجاه المرسل"[2].

النفي: "النفي عامل حجاجيّ يحقّق به الباث وظيفة اللّغة الحجاجيّة المتمثّلة في إذعان المتقبّل وتسليمه"[3]. وللعربية مجموعة من الأدوات التي تؤدي وظيفة النفي لمّا تُصاغ في جملة تنسجم مع هذه الوظيفة، منها: (لا، لن، لم، ما).

يقول **أبو الطيّب المتنبي:**

ما بقومي شرفت بل شرفوا بي وبنفسي افتخرت لا بجدودي[4]

مثال 01: ورد في كتاب الأمالي: "قدم وفد على أمير المؤمنين **هشام بن عبد الملك** وفيهم رجل من قريش يقال له: **إسماعيل بن أبي الجهم**، وكان أكبرهم سناً، وأفضلهم رأيا

---

[1]. ينظر عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)، ص305.

[2]. المرجع نفسه، ص361.

[3]. عزّ الدّين النّاجح، العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة، ص47.

[4]. الحسن اليوسي، المُحاضرات في الأدب واللّغة، ج01، ص75.

وحلما، فقام متوكئا على عصا وقال: يا أمير المؤمنين، إن خطباء قريش قد قالت فيك فأطنبت، وأثنت عليك فأحسنت، ووالله ما بلغ قائلهم قدرك، ولا أحصى مُثْنيهم فضلك...إلخ"[1].

أراد **إسماعيل بن أبي الجهم** أن يؤثّر في **هشام بن عبد الملك**، فوظّف النفي لذلك فأخبره أنّ الناس مهما مدحته لم تفه حقّه، وفي هذا الكلام أكبر من المدح.

مثال 02: ورد في كتاب العقد الفريد: "كتب **عمر بن الخطاب** إلى ابنه **عبد الله** في غيبة غابها: أما بعد فإنّ من اتقى **الله** وقاه، ومن اتكل عليه كفاه، ومن شكر له زاده، ومن اقترضه زاده. فاجعل التقوى عمارة قلبك، وجلاء بصرك. فإنه لا عمل لمن لا نيّة له، ولا خير لمن لا خَشية له، ولا جديد لمن لا خَلَق له"[2].

ختم **عمر بن الخطاب** رسالته إلى ابنه **عبد الله** بجمل تحمل معنى النفي، حيث نفى أشياء لانتفاء أشياء أخرى، فلا عمل لمن لا نيّة له، ولا خير لمن لا خَشية له، ولا جديد لمن لا خَلَق له.

07. الإطناب:

يوظف كثير من المحاورين الإطناب وسيلة للإقناع، من خلال جعل المتلقي يتدبر في المعاني التي يرمي إليها المرسل، ويتأمل جيداً مقاصد مواضع الإطناب[3]، لكن يجب على المرسل أن يكون متمرساً باللّغة وعلى دراية بأحوال ونفسيات المتلقين، ليطنب في المواضع التي لا تجعلهم يضجرون ويملّون كلامه.

08. التوكيد:

شكل التوكيد أحد أهمّ المباحث البلاغيّة العربيّة، لما له من دور في عمليّة الحجاج والإقناع في الخطابات المختلفة[4]. والتوكيد يكون بعدّة وسائل أهمها:

- التوكيد بالتكرار.
- التوكيد بالقسم.

---

[1]. القالي، كتاب الأمالي، ص147.

[2]. أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ج03، ص100/99.

[3]. ينظر علي الشّبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل، ص119.

[4]. ينظر محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ص183.

- التوكيد بأدوات القسم.

09. المبالغة:

يعرفها **جلال الدين السيوطي** بقوله: "أن يذكر المتكلّم وصفاً فيزيد فيه حتى يكون أبلغ في المعنى الذي قصده"[1]، وهي ضربان:

❖ مبالغة بالوصف: يكون بخروج الوصف إلى حدّ الاستحالة، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ (سورة الأعراف، الآية 40).

❖ مبالغة بالصيغ: وهي: فعلان، فعيل، فعّال، فُعَال، فُعّال، فَعول، فَعل، فُعَل، فُعلى.

10. الاقتدار:

يعرفه **جلال الدين السيوطي** بقوله: "هو أن يُبرز المتكلّم المعنى الواحد في عدّة صور اقتداراً منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض"[2].

11. التعديد:

يعرفه **جلال الدين السيوطي** بقوله: "هو إيقاع الألفاظ المفردة على سياق واحد"[3]. منه قوله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون﴾ (سورة التوبة، الآية 112).

12. التفضيل:

مثال 01: جاء في كتاب البغال: "لمّا قدِم **عبد الملك** بالكوفة، وضعوا بين يديه جدياً، قال: فهلا جعلتموه عُمروساً (حَمَلاً)؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، تلك عماريس الشام؛ فأمّا العراق فجداؤها أطيب وأكرم"[4].

جاء التفضيل في قولهم: 01. أطيب، 02. أكرم، والغرض من ذلك إقناع أمير المؤمنين بأفضليّة الجدي على الحمل فيما يخصّ البيئة العراقيّة، على نقيض البيئة الشامية التي يكون

---

[1]. جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمن فهمي الزّواوي، ج03، ط01، دار الغد الجديد، القاهرة، 2006، ص230/229.

[2]. جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج03، ص213.

[3]. المصدر نفسه، ص219.

[4]. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البغال، ص36.

فيها الحمل أفضل من الجدي؛ فللبيئة وما توفره من غذاء ومناخ دور في تحديد قيمة الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض.

13. التحذير:

يتخذ بعض المتحاورين من أسلوب التحذير أداة إقناعية لتوجيه المتلقي[1]، وجعله يقتنع بكلام المرسل، وعادة ما يأخذ التحذير طابع النصح الإرشاد أو التهديد.

14. التكرار:

ظَهر الاهتمام بالتكرار في التراث العربي منذ فترة مبكّرة ممارسةً ودراسةً، وصنفوا دراساتهم له في مبحثين هما: المبحث الأوّل: أنواع التكرار أمّا المبحث الثاني: فوائد التكرار[2]، وفي خضم ذلك أشاروا إلى ما يؤديه من تأثير في المتلقي[3]، وقدرته الحجاجيّة ما يجعل منه حجّة مهمّة في مختلف الخطابات والموضوعات. و"هناك ربط بين التكرار والوظيفة الإقناعيّة التي هي من أهمّ وظائفه في مقام التخاطب، خاصة التخاطب الحجاجي"[4]، حيث يمتلك التكرار طاقة حجاجية تجعل المتلقي يتأثّر بدعوى المُحاور، فهو "يوفر طاقة مضاعفة تحدث تأثيراً جليلاً في المتلقي وتساعد على نحو فعال في إقناعه"[5].

---

[1]. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)، ص355.

[2]. ينظر مراد ليتيمي، دور التكرار في انسجام الخطاب القرآني (بحث في التراث)، مقال ضمن مجلة الممارسات اللّغويّة، العدد18، مخبر الممارسات اللّغويّة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2013.

[3]. ينظر محمد خطابي، لسانيات النصّ (مدخل إلى انسجام الخطاب)، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص179.

[4]. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ص194.

[5]. سامية الدّريدي، الحجاج في الشعر العربي، (بنيته وأساليبه)، ط02، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص168.

ثانيا. حجاجية الصورة:

أولى الخطباء والشعراء العرب اهتماما بالغا بالصورة، "ونجد في العصر الأموي طائفة من الخطباء الفحول يهتمون بالتصوير، وتبرز مقدرتهم الفائقة في استعماله أمثال **الحجاج** و**عمرو بن سعيد الأسدق** و**عتبة بن أبي سفيان**، وليست الصورة عند أمثال هؤلاء عنصرا مساعدا لأفكار وحجج قائمة بذاتها، على الدوام، بل كثيرا ما كانت هي الحجة، وهي المادة والشكل"[1]، فكانت الصورة هي محور الخطاب وعليها تبنى الدلالات.

اختلف البلاغيون في تحديد الصورة فبعضهم ربطها بالعبارة الفنيّة بصفة عامة سواء شملت على الانزياح أم لا، وبعضهم ربطها بالمجاز فقط[2]. ومن **الصور الفنيّة الراقية القائمة على غير المجاز** نجد قول **ذي الرمة:**

عشيّة مالي حيلة غير أنّني بلقط الحصى واللّهو في الترب مولع

أخطّ وأمحو الخطّ ثمّ أعيده بكفي والغربان في الدار وقع

شكل البيتان صورة دقيقة لنفسيّة الشاعر، حيث صوّر لنا معاناته دون أن يوظف المجاز، فالشاعر يقول أنّه كان في أحد الأيام وحيدا لا عمل له غير لقط الحصى واللّهو بالتراب، يرسم فيه الخط ثمّ يمحوه بكفه ثمّ يعيده والغربان تلهو في دار قديمة مهجورة في الجوار، فاللّعب بالحصى والرسم على التراب دلالة على الملل والوحدة والفراغ، والغربان رمز للكآبة والحزن والبيت المهجور رمز للخراب الذي بذاته. هذان البيتان على الرغم من إيجازهما يفيضان بالدلالات، ويجعلان المتلقي يشكل صورة كليّة عن مقاصد الشاعر؛ فبربط العناصر ببعضها يجد المتلقي نفسه يتصور بعض العناصر التي لم يذكرها الشاعر، فهو لم يخبرنا أنّه يعاني الوحدة لكن قوله (بلقط الحصى)، (اللّهو في الترب مولع) يجعلنا نستنتج ذلك، كما أنّه لم يخبرنا أنّه يعاني الحزن والانكسار لكن قوله: (الغربان في الدار وقع) يجعلنا نستنتج ذلك، فالغراب في الثقافة العربية رمز التشاؤم والأسود رمز الحزن وبما أنّ الغربان لا تكون إلاّ في الأماكن المهجورة جعلنا ذلك نستنتج أن الدار التي تحدث عنها الشاعر هي دار مهجورة، وهذه الأخيرة

[1]. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص96.

[2]. ينظر محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص198.

هي نفسية الشاعر الحزينة والكسيرة. نجدة أنّ الشعر اعتمد في بناء صوره على الرموز بدل المجاز وجعلنا نتصور المشاهد من خلال ربطنا للرموز بعضها ببعض فتتشكل لدينا صورة كليّة للحالة النفسية التي يعانيها من ثمّ يقنعنا بمدى عمق هذه المعاناة دون أن يصرح بذلك.

ومن **الصور الفنية القائمة على المجاز** نجد قول **امرئ القيس:**

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطّه السيل من عل

يصف الشاعر في هذا البيت سرعة وخفة فرسه، وليقنعنا بشدة سرعته وخفته وظف مجموعة من العناصر الأسلوبية، منها تشبيه فرسه بكتلة الصخر التي تسقط من الأعلى (جلمود صخر) ويزيد في سرعتها السيل الجارف الذي يدفعها (حطّه السيل من عل). كلّ ذلك ليحقق غاية إقناعية، وهي إقناع المتلقي بخفة وسرعة فرسه الذي ينقاد لأوامره في الكر والفر.

إلى جانب توظيف الصورة بنوعيها في الإنتاجات الفنيّة، فهي توظف في الحوارات النقدية للتأثير في المتلقي وإقناعه، "وحين تأتي الصورة في الخطاب الحواري النقدي، فإنّها تأتي ملبيةً حاجةً من حاجات الناقد الحوارية، في مثاقفته مع الآخر، وهي تمكنه من إقناعه والتأثير فيه، من خلال شكل الصورة أولا في ملفوظ الناقد، أي: البناء الذي تتشكّل به الصورة، أياً كانت، تشبيهية، أو استعارية، تشكّلاً حوارياً من شأنه أن يؤدي إلى الإقناع والتأثير، ومن جهة ثانية تتمثل في مادة هذه الصورة في ملفوظ الناقد في الحوار النقدي، أي: المادة التي يستقي منها الناقد، حين يضمّن رأيه تشبيهاً أو استعارة؛ ويبدو ذلك من خلال التأمل في كلٍّ من دلالة التشبيه والاستعارة، في الخطاب الحواري في مثاقفات القدماء"[1]، حيث كان القدماء يستغلون القوّة التأثيرة والطاقة الحجاجيّة للصورة لجعلها مرتكزاً لبناء خطاب حجاجي يؤثّر في المتلقي ويجعله ينخرط في دعوى صاحب الخطاب.

تختلف قيمة الصورة ويختلف دورها من خطاب إلى آخر حسب توظيف صاحب الخطاب لها وحسب ما يُحمّلها من دلالات، و"قد تتقوى الصورة وتصلُب حتى تصبح حجة، أو أقوى من الحجة في مكانها، كما يقع في السخرية والمفارقات، حيث تتجاوز الصورة حدود إبطال الحجة إلى التشكيك في كفاءة صاحبها وذلك بدفع التناقض إلى أقصى ما يمكن حتى يضحك

[1]. المرجع السابق، ص200.

المستمعون من المُحاور"[1]، وهي ظاهرة شائعة في التراث العربي خاصة لدى **الجاحظ** الذي جعل من الصورة الساخرة حجّة تجعل المتلقي لا يُشكك فقط في حجج المُحاور موضوع السخرية، إنّما يُشكك في المُحاور ذاته، فيغدو في موضع الضعيف الأخرق الذي لا يصحّ حتى السماع منه.

يترسّخ البعد الحجاجيّ للمجاز لارتباطه بفكرة الاستبدال، والتي تجعل المعاني مجسّدة ومرئيّة ومشاهدة، كما تجعل حضورها في ذهن المتلقي أقوى وتأثيرها أشدّ ووقعها أعمق[2].

إنّ **المجاز** بصفة عامة و**الاستعارة** بصفة خاصة، من القضايا التي دار حولها نقاش حاد وعنيف في كثير من الأحيان بين مختلف التيارات والفرق العربية الإسلامية ذات الأديولوجيات المتنوعة، بين من ينفي المجاز ومن يثبته.

قد يتساءل القارئ لماذا الفرق الإسلامية، فنجيب أنّ الخلاف حول وجود المجاز من عدمه مسألة عقدية في بداية أمرها، فخوفا من الوقوع في التشبيه والوقوع في التأويل الخاطئ قال بعض علماء المسلمين بنفي المجاز، أمّا من تشبع ببعض الأفكار المتحررة ولم يجد حرجا في التأويل قال بحقيقة المجاز، فكانت الفرق الإسلامية تتخذ مواقف متباينة من المجاز حسب المرجعيات العقدية والخلفيات الفلسفية لكل فرقة. وبإطلالة سريعة على تاريخ التأليف البلاغي عند العرب والمناظرات الدائرة حوله، نجد توجهين أساسيين حكما النظرة للمجاز وتحت هذين التوجهين تتدرج تفريعات ورُأى عديدة:

- **الأول ينفي المجاز**، مثّله بعض الأصوليين وغيرهم ممّن يرى ألاّ مجاز في اللّغة وما يعتبر مجازا ما هو إلاّ مدخل من مداخل اللّغة. وقدّ مال إلى هذا الطرح فريق يكتفي بتفسير النص على ظاهره، وهم الذين لقبوا بالظاهرية.

[1]. محمد العمري، البلاغة العامة (النسق والمصطلح والخريطة النصيّة)، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016، ص27.

[2]. ينظر عبد اللّه صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ الخصائص الأسلوبيّة، ط02، دار الفرابي، بيروت، 2007، ص492.

• **الثاني يثبت المجاز**، ومثله علماء البلاغة وعلماء الكلام بعدهم، وهو الفريق الذي يرى أنّ اللّفظ قد يوظف في غير موضعه الأصلي فيؤدي وظيفة مجازية. وقد مال إلى هذا الطرح كثير من البلاغيين والنقاد وحتى الفلاسفة الذين تشبعوا بالثقافات الوافدة من اليونان والفرس.

يعبّر **جلال الدين السيوطي** عن رأي بعض العلماء في المجاز بقوله: "وأمّا المجاز فالجمهور أيضا على وقوعه فيه، وأنكره جماعة من الظاهريّة و**ابن القاصّ** من الشافعية و**ابن خويز منداد** من المالكية، وشبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه، وأنّ المتكلّم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة، فيستعير، وذلك محال على **الله** تعالى، وهذه شبهة باطلة، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلوّ القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها"[1].

يظهر الاختلاف حول المجاز في مواجهة **أبو عبيدة** مع بعض الأصوليين، حيث قال بأنّ اللّغة تخرج إلى أغراض مجازية، فيدلّ اللّفظ على غير ما وضع له، ويُستعار الشيء لغيره، وكان الرّد عنيفا وعوقب على ذلك[2]، وقيل له ولأقرانه أنّ الذي يلجأ إلى المجاز مُحتاج و**الله** غنيّ، ومن يصف كلام **الله** بالمجاز يصف **الله** تعالى بالحاجة والعجز.

وقدّ اتّهم **حازم القرطاجني** بسبب هذه القضية وقضايا أخرى، خاصة عندما حاول تأطير الإنجازات العربية بالمنطق الأرسطي، والنهل ممّا وصلت إليه البلاغة اليونانية، حيث يعد **القرطاجني** من أوائل العرب الذين انكبوا على دراسة البلاغة اليونانية والإفادة من المنطق الأرسطي في الدرس البلاغي، فكان التعتيم على أعماله وإنجازاته، وضُيّق عليه لأنّه كانت له نظرة جديدة للبلاغة بصفة عامة والمجاز بصفة خاصة، مع العلم أنّ المجاز كان النقطة الحساسة بالنسبة لخصوم **القرطاجني**. إلى جانب كونه مغاربيا وهي العقدة التي طالما جعلت المشارقة يمارسون عملية الانتقاء ورفض كلّ ما هو مغاربي مهما كانت جودته.

---

[1]. جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص90.

[2]. ينظر محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص168.

حاول **عبد القاهر الجرجاني** تلطيف الجوّ وتقريب وجهات النظر والوقوف موقفاً وسطاً فيما يخصّ المجاز والاستعارة خاصة، بإعادة طرح قضية المجاز بطريقة لا تثير الأصوليين، الذين رافقهم باستمرار هاجس التطاول على القرآن، فالقول بالمجاز يفتح أفق التأويل وفتح باب التأويل يولّد ارتباكا في عملية التفسير، خاصة إذا تصدى لهذه العملية علماء الكلام، الذين لا يتحرجون في تأويلاتهم على رأسهم المعتزلة الذين أعطوا أهمية بالغة للعقل وجعلوا الأسبقية له على النقل. فوقعوا في مطبات خطيرة منها القول بخلق القرآن. فيقول: "ومن قدح في المجاز وهَمَّ أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، وتهدَّف لما لا يَخفى... وقد اقتسمه البلاءُ فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مُغرًى بنفيه دُفعة، والبراءة منه جُملة... وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسومُ نفسه التعمُّقَ في التأويل ولا سبب يدعو إليه"[1]، **فالجرجاني** وفق في موضع وسط بين الطرفين، إذ رفض النفي المطلق للمجاز كما رفض المبالغة في التعامل معه وتجاوز حدود التأويل السليم.

انتقد **الجاحظ** الرافضين للمجاز كما انتقد المفرطين في إثباته وأقر بوجود المجاز وحقيقة الاستعارة لكن دون مبالغة في ذلك، حيث حاول أن يقرب بين النقيضين ويجمع بين طرفي المعادلة بطريقة منهجية فسعى إلى دراسة مباحث المجاز والتأصيل له، رافضاً الغلو فيه وجعل كلّ اللّغة مجازا، كما يرى بعض غلاة علماء الكلام والصوفية. وعلى الدارس أن يتحرر من هذه القضية فلا يقع في التطرف لطرف أو لآخر.

حاول **ابن جني** التقليل من النظرة الارتيابة للمجاز[2]، من خلال البحث في تشكل اللّسان وتطوره، والتنقيب في تكوّن أدلته وتطورها. وله قول يوضّح ذلك في باب أسماه: باب في المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة: "اعلم أنّ أكثر اللّغة، مع تأمله، مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال؛ نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يُفادُ منه معنى الجنسية، والجنس يطبَّق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي

[1]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علوم البيان، ص339.

[2]. ينظر محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص173.

الكائنات من كلّ من وجد منه القيام"[1]، **فابن جني** يرى أنّ أكثر الكلام مجاز، ومع مرور الزمن وكثرة التداول والاستعمال يظن المتكلّم أنّ ما ينطق به حقيقة.

ربط كثير من العلماء التراثيين والمحدثين المجاز بالحجاج وعمليات التأثير التي يسعى المتكلّم إلى تحقيقها؛ فالمتكلّم يستعين بهذه الظاهرة اللّغويّة لجعل المتلقي ينخرط في دعواه اعتماداً على التأثير الذي يحققه المجاز في النفوس، مع العلم "أنّ المنطوق به الذي يصلح أن يكون حجاجا هو الذي يقوم بتمام المقتضيات التفاعلية الواجبة في حق ما يسمى بـ(المجاز)، إذ حدّ المجاز أنّه كلّ منطوق به موجَّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها"[2]، فالمجاز يركّز على جانب الإفهام والإيضاح وجعل صورة الشيء بارزة أمام المتلقي لجعله يعتقد بصدق دعوى المتكلّم.

من النماذج القرآنية التي يمكن أن تعالج من هذه الزاوية نذكر قوله **تعالى:** ﴿إنّما مثل الحياة الدّنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ممّا يأكل النّاس والأنعام حتّى إذا أخذت الأرض زُخرفها وازّيّنت وظنّ أهلها أنّهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نُفصِّل الآيات لقوم يتفكرون﴾ (سورة يونس، الآية 24).

إذا حلّلنا الآية الكريمة فإننا سنواجه مجموعة من الصور التي يسميها **ميشال ريفاتير** نسقا أصغر وهذه الأنساق الصغرى تندرج ضمن نسق أكبر هو شبكة الصور التي يضمها النص ككل ويمكن التمثيل لذلك بالاستعارة التي تقوم بوصف الشيء بما ليس فيه والتي تندرج ضمن نسق أكبر هو النص ككل.

من هذه الصور قوله **تعالى** ﴿الحياة الدنيا كماء﴾، ﴿أخذت الأرض زخرفها﴾، ﴿ظنّ أهلها أنّهم قادرون عليها﴾، ﴿أتاها أمرنا ليلا أو نهارا﴾.

---

[1]. ابن جني، الخصائص، ج02، ص393.

[2]. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص231.

هذه الصور لا يمكن تحليلها وربطها ببعض، إلا عن طريق بناء علاقات مجازية بينها واستعارة أشياء لأشياء أخرى، حيث يعرّف **أرسطو** الاستعارة بقوله: "الاستعارة هي نقل اسم شيء إلى شيء آخر"، فيساعدنا هذا النقل في فهم النصوص وفهم العالم بصفة عامة.

فالنص يبدأ بقوله **تعالى:** ﴿إنّما مثل الحياة الدنيا﴾ فالمولى **تعالى** في هذه الآية يضرب لنا مثلا والمثل بدوره نوع من الاستعارة. أي نستعير تجربة حصلت في الزّمن الماضي لنضرب بها مثلا على تجربة حاضرة على سبيل التشبيه.

ثمّ يشابه **تعالى** بين الدنيا والماء في قوله: ﴿الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء﴾ أي أنّه **تعالى** يشبّه الحياة بالماء الذي ينزل من السماء، للإشارة فإنّ التشبيه قدّ عدّه بعضهم نوع من أنواع الاستعارة.

يضفي **المولى** تعالى صفات الإنسان على الأرض في قوله: ﴿أخذت الأرض زخرفها وازينت﴾؛ فقدّ شخّص **تعالى** الأرض، وظهر في هذا التشخيص استعارة بعض الصفات للأرض هي ليست لها في أصل الاصطلاح.

من المعاني المستعارة في الآية قوله **تعالى:** ﴿أنّهم قادرون عليها﴾ فالفهم الحرفي للآية لا يقبل أن يقدر أهل الأرض على الأرض إنّما المجاز يقبل ذلك.

وفي قوله **تعالى:** ﴿أتاها أمرنا ليلا أو نهارا﴾ دلالة على تشخيص الأرض، فالذي يأتيه الأمر هو العاقل، وليست الأرض عاقلة، بيد أنّ الاستعارة تحلّ الإشكالية وتجعل التواصل ممكنا بطريقة سهلة وسلسة، حيث يجعل **ياكبسون** من الاستعارة قناة اتصال، يمكن بها التعبير عمّا يتعذّر التعبير عنه.

أمّا أنصار النظرية التفاعلية فيجعلون من الاستعارة حلاّ لمشكله كلامية، ولكي يكون ذلك لابد من الاهتمام بالمعنى، وهذا كما فعل **ريتشاردز** الذي أعطى أهمية كبرى للمعنى.

وللسياق وظيفة كبيرة في فهم هذا المعنى، أمّا المعنى الاستعاري فيتأسس على التفاعل بين بؤرة المجاز والإطار المحيط به.

إذن نحن نحيا بالاستعارة كما يقول **جورج لايكوف**، ولا يمكن أن نستغني عنها حتى في أبسط أحاديثنا اليومية، وفي أكثر الكلام تقنية لذلك لا يمكن الاستغناء عنها، كما لا يمكن إخراجها عن حيّز التخييل، وإثبات المجاز لا يقلل من قيمة النص القرآني إنّما يزيده رفعة وعلوّا.

فالاستعارة إذا عولجت من جانبي الزخرفة اللّفظية والتخييل فتحت مجالات أكثر لفهم القرآن الكريم واستنباط معانيه، فالاستعارة كما يقول **لونجيس:** "مصدر رفعة أسلوبية".

ثالثاً. الاستعارة والحجاج:

شكلت الاستعارة اهتماما بالغا –لدى الباحثين– لما لها من دور في عمليات التبليغ والتواصل، وحتى التأثير على الجماهير. ويبلغ هذا الاهتمام أوجّه في المجتمعات الغربية – خاصة أمريكا– التي أضحى سياسيوها يولون اهتماما منقطع النظير للخطابات وأدواتها المؤثرة في الجماهير، لاسيما الاستعارة، باعتبارها من أهمّ الوسائل التواصلية المؤثرة في الجماهير، ولا أدلّ على ذلك الدراسات التي قام بها مجموعة من الباحثين، وعلى رأسهم **جورج لايكوف** و**مارك جونسون**، اللّذان اعتنيا بدراسة الاستعارات، عبر الممارسة اليومية في كتابهما **الاستعارات التي نحيا بها**[1]، كما درس **لايكوف** تأثير الاستعارة، في الجماهير أثناء الحروب في كتابه **الاستعارات التي تقتل أو حرب الخليج**[2].

أضحت الاستعارة موضوع بحث، باعتبارها أداة للتواصل، تمكّن المرسل أو الخطيب من الإقناع برأيه، وتوجيه سامعيه، وقد كشفت البحوث أنّ هذا الاستعمال يجب أن يراعي مجموعة من المعطيات من بينها: علاقة الاستعارة بالبنية الفكرية للمتلقي وثقافته، وكذا السياقات المختلفة، لغوية كانت أم غير لغويّة.

[1]. ينظر جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط01، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996.

[2]. ينظر جورج لايكوف، الاستعارات التي تقتل أو حرب الخليج.

عُني الباحثون بإبراز الكفاءة التبليغية والإقناعية للاستعارة، وتجاوز النظرة النمطية لها؛ حيث "شكلت محط اهتمام العديد من الدراسات التي استهدفت الكشف عن فعاليتها الإقناعية والأسلوبية. لقد أصبحت تشكل إحدى الأساليب القوية للتبليغ"[1]. ومقوّماً أساسياً في عمليات التواصل، خاصة مع ظهور النظريات الحديثة التي تنظر إلى الاستعارة من جانبها التداولي النفعي.

نظر كثير من علماء التراث إلى الاستعارة من جانبها الحواري، "بل ربطها بعضهم بمفهومين أساسيين هما الادعاء والإثبات بشكل جعل منها أحد أعمدة الكلام"[2]. وأوّل من قام بهذا الربط هو **عبد القاهر الجرجاني** الذي كانت رؤيته البلاغية تنسجم مع المجال التداولي العربي الإسلامي، من خلال تأصيل مجموعة من المفاهيم والمصطلحات من قبيل: الادعاء، الدعوى، الاعتراض، التقرير، القياس...إلخ[3]، وهي مصطلحات متداولة لدى علماء المناظرة وغيرهم من العلماء ممن اتّخذ المناظرة ممارسة فكرية تنهض بالمعرفة، ايماناً منه أن الاستعارة أداة تواصل وحجاج يوظفها المحاور في إقناع الغير.

سعى **الجرجاني** إلى وضع الاستعارة في مكانها الحقيقي وينزلها المكانة التي تستحقها، ويبرز الوظائف المنوطة بها وهي الوظائف التي غفل عنها كثير من الباحثين المنتشين بريح الحداثة الغربية، الذين لا يرون في البلاغة العربية إلاّ زخرفاً لفظياً، "فالاستعارة تأتي بوصفها وسيلة تواصل قبل أن تكون وسيلة بيان، وأداة حوار وإقناع قبل أن تكون أداة نقل وإلماع، وعملا من أعمال التفكير والتأمل، قبل أن تكون عملاً من أعمال التمثيل والتصوير"[4]، ما يجعل منها أداة من أدوات الحجاج التي لا يستغني عنها الخطباء والمُتحاورون في مختلف المجالات دون إستثناء.

---

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص103.

[2]. المرجع نفسه، ص102.

[3]. ينظر طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص309.

[4]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص204.

يرتبط تأثير الاستعارة على المتلقي بمجموعة من العناصر منها التأويل الذي يوجّه دلالات الاستعارة وجهة معيّنة، مع العلم أنّ هذا التأويل يرتبط بثقافة المتلقي؛ "فالاستعارة ليست فقط واقعة لغوية (التي يمكن انطلاقا منها القيام بأحكام سليمة تركيبيا) بل واقعة تفرض أحكاما معينة وفق تأويل دلالي وتداولي خاص مرده إلى كونها تتضمن معنى يتجاوز المعنى الحرفي"[1]، وفي تجاوز المعنى الحرفي على الخطيب أو المُحاور أن يراعي ثقافة المتلقي حتى لا يخرج تأويل هذا الأخير عن الدلالة التي يقصدها المتكلّم.

أدرك علماء التراث الوظائف المختلفة للاستعارة، فقد لاحظوا "أنّ الاستعارة تأتي في الخطاب، محملةً بجملة من الوظائف، منها الوظيفة الإخبارية، والإيضاحية، والجمالية، والمعرفية، غير أنّ الوظيفة التي تهمنا هنا، المتصلة بالخطاب الحواري وهي الوظيفة الإقناعية"[2]، وهي الوظيفة التي يمكن أن نعتبرها عمدة في الخطاب الاستعاري، فالناس على اختلافهم يستعيرون لإقناع المتلقي أو على الأقل للتأثير فيه، فالناس على الدوام تسعى إلى التأثير في بعضها بعضٍ.

تتميّز العلاقة بين طرفي الاستعارة بالجمع بين التشابه والاختلاف، هما العنصران اللّذان تقوم عليهما جمالية الاستعارة وتأثيرها، فالمتكلّم لا يُقارب إلاّ بين البُعداء المختلفين، لكن حتى يستطيع أن يقوم بهذا التقريب لا بد له من قدر من التشابه والتقارب ليكون الخيط الذي يجمع به العناصر المتباعدة، و"لا يخفى على ذي بصيرة أنّ نموذج العلاقة المجازية هو العلاقة الاستعارية، وبيان ذلك أنّ التعالق بين المعنى الواقعي والمعنى القيمي لا يبرز في علاقة بروزَه في علاقة المشابهة، نظراً لأنّ المشابهة ليست مطابقة، فتنمحي الفروق كلياً، وليست مفارقة، فتنمحي وجوه الاجتماع كلياً، وإنّما هي علاقة جامعة لوجوه يجتمع بها الطرفان المتشابهان ولوجوه يفترقان بها، فيكون هذا الجمع بين وجوه ائتلاف الطرفين ووجوه اختلافهما أدل على

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص105.

[2]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص205.

التعالق بينهما"[1]، ومهارة المتكلّم الحاذق تكمن في معرفته بهذه العناصر، وقدرته على توظيف الطاقة التأثيرية الناتجة عن جمع هذه المتشابهات المختلفات.

يعجز في بعض الأحيان المتكلم عن التعبير عمّا يريد بطريقة مريحة، ما يحذو به إلى اللّجوء إلى المجاز بوصفه آلية من آليات التنويع والتفريع في الخطاب، و"لا نعجب إذ ذاك من أنّ يكون الأسلوب الاستعاري أقدر الأساليب التعبيرية على إمداد الخطاب بقوة التفرع والتكاثر، فهو أشدها توغلاً في العمل بالآليات التشبيهية التي هي عماد هذا الاستدلال الطبيعي"[2]. فتجعل المتكلم قادراً على التعبير والتدليل وبناء الحجج اللاّزمة لإقامة ادعائه.

01. الاستعارة والبنية الفكرية للمتلقي:

تنشأ الاستعارة بين أفراد جماعة لغوية ما، خلال ممارستهم اليومية، وهي في نشوئها تخضع للبنيات الفكرية لهذه الجماعة وتصوّر رؤيتهم للأشياء والعالم، لذلك نجد أنّ الاستعارة تختلف في سماتها، من مجتمع لآخر، و"الاستعارة تتكون من عناصر لغوية وغير لغوية"[3] تشكلّها، لذلك نجد أنّ سمات اللّغة التي ظهرت فيها الاستعارة تمارس دورا مهما في تأطيرها، مع العلم أنّ اللّغة بدورها مرتبطة أشدّ الارتباط بفكر الجماعة اللّغوية، لذلك أَقَرَّ اللّسانيون أنّ تعلّم لغة جديدة يعني اكتساب نظرة أخرى للعالم والأشياء، فتختلف عن رؤيتنا وتمثّلنا لهما من خلال لغتنا الأصلية أو لغة أخرى، كما أنّ الممارسة الحياتية وخبرة الجماعة من خلال احتكاكها بالعالم وما ينتج عنه من خبرة، وكذا الأساطير والرموز والطقوس...الخ التي تصوّر رؤية الإنسان للعالم تعمل مجتمعة في توالد الاستعارات، كونها تعبير رمزي يتمثّل به الإنسان عالمه فاستعارة: جاء البوم، والتي تدلّ على الازدراء والذّم في مجتمعنا، لن تحقق هذه الدلالة في المجتمع الغربي؛ لأنّه في المخيال الشعبي الغربي لا يرتبط دال البوم بمدلولات سلبية. وعليه "فالاستعارة فيما هي تعبير عن تصوّر ذهني تكون مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظام اللّغة الأصلية

---

[1]. طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص233.

[2]. المرجع نفسه، ص295.

[3]. عبد الله الحراصي، في ترجمة الاستعارة العربية، نقلا عن عيد بلبع،الرؤية التداولية للاستعارة، مقال ضمن مجلة علامات، العدد23، ص102.

والتجربة الحياتية المستمدة منها والاستعارة مرتبطة أيضا بالنظم الاجتماعية، والثقافية، إضافة إلى النظام الأدبي في اللّغة الأصلية، ويتم تقبّل الاستعارة من قبل قارئها في لغتها الأصلية من خلال التقبل الذهني لها"[1]، فالاستعارة التي تتشكل على قاعدة رمزيّة نجدها في معظم الأحيان عصيّة على الترجمة إلى لغة أخرى، وإن تُرجمت تفقد في كثير من الأحيان معناها بصفة كلّية أو جزئية، هذا ما يؤكد دور اللّغة في فهم الاستعارة ونجاح عملية التواصل من خلال التقبل الذهني للمتلقي، "إضافة إلى قدرة هذا القارئ اللّغوية والثقافية"[2]، فليس كلّ أفراد الجماعة اللّغوية لهم القدرة نفسها على فهم الاستعارة، وتأويلها، نظرا لاختلاف الأفراد، من حيث الكفاءة اللّغوية، والتي تعتبر مهمة، لنجاعة تأويل الاستعارة، وفهمها، "ويعتمد تفسير الاستعارة، على تعرض القارئ إضافة إلى تطور المجتمع الذي يعيش فيه، كما تمارس العوامل الشخصيّة مثل المهارة اللّغوية والأدبية والتجربة الحياتية دورا مهما في تفسير الاستعارة إضافة إلى العوامل العامة التي تحكم تقبل المجتمع بأسره لهذه الاستعارة"[3]، فالمجتمع هو الذي يجعلنا نتقبل الاستعارات، على نحو ما، فممارستنا اليومية واحتكاكنا بأفراد الجماعة يوجهان –داخل المجتمع– كيفية تعاملنا مع الاستعارات، وتقبلناه لها. فاستعارات من قبيل:

- ✓ وصف جمال العيون بعيون المها؛
- ✓ وصف الشجاع بالأسد؛
- ✓ وصف القدّ بالبان؛
- ✓ وصف اللّمعان بالدينار؛
- ✓ وصف السواد بالليل؛

نشأت في بيئة عربية، تتميّز بمجموعة من الصفات الجغرافية والبيئية، جعلت العربي يستعير مجموعة من الأوصاف، من أشياء عايشها في بيئته، وهي الأوصاف التي قد لا يتقبلها من كان يعيش في بيئة مخالفة، فوصف جمال العيون بعيون المها وهو نوع من البقر الوحشي،

---

[1]. المرجع السابق، ص102.

[2]. المرجع نفسه، ص102

[3]. المرجع نفسه، ص102.

يثير الاشمئزاز في الثقافات الأخرى، وحتى في ثقافة العربي المعاصر، أمّا البان وهو نوع من القصب الرقيق، فلن يثير أيّ صورة في شخص لم يعرفه، وربط اللّمعان بالدينار سيثير استغراب المتلقي المعاصر، الذي لا يرى في الدينار ملمحًا جماليًا لامعًا، وكذلك وصف السواد باللّيل، الذي لم يعد له الحضور نفسه في الثقافة المعاصرة.

إنّ الاستعارة ذات علاقة وطيدة بالبنية الفكرية للمتلقي، وفهمها يرتبط بمدى انسجامها بهذه البنية، على اعتبار "أنّ **للعقل قاعدة تجسيدية** (مادية)[1]"، فجلّ الأنساق الفكرية والتصورات العقلية التي تتأسس عليها العمليات الذهنية للإنسان، هي في أصلها تتأسس على خبرة، وتجربة حسيّة، ومن خلال الممارسة، وعن طرق الملكات العقلية، تتحوّل إلى خبرة مجردة ومدركة،

يميل العقل البشري إلى التجريد وتحويل المدركات الحسيّة إلى مدركات عقلية، فالطفل يكتسب المعرفة المجردة، بعد مراحل من الممارسة الحسية، التي يتدرج فيها من أكثر المعارف حسيّة إلى أكثر المدركات تجريدا، فالطفل في بدايات تعلّمه التعبير يُعبر عن حبه لأمه بحجم السماء، أو عدد النجوم...الخ. "ويركز من ثمّ على **الوجوه الخيالية للعقل**، مثل الاستعارة، والكناية، والتخيل الذهني،... فالمفاهيم التي تعتمد على الخبرة تستخدم الاستعارة"[2]، التي تشكّل أحد أهم العناصر المساهمة، في تمثّل العالم المادي، في صورته المجرّدة، فـ"تمثل الاستعارة الأداة الأساسية، التي بها نتمثل المفاهيم المجردة، وبها نفكر"[3]، لأنّ العقل البشري يمزج بين الخبرة الحسّية، والخبرة المجرّدة، والاستعارة تقوم بدور الرابط، بين هاتين الخبرتين.

يؤدي المحيط الذي نعيش فيه دوراً أساساً في تحديد الأنماط الاستعارية، فمن خلال ما نشاهده في محيطنها وما نُعايشه فيه نقوم بتشكيل استعارات لا تخرج عن إطار هذا المحيط، كما للتجربة الجسدية تأثير بالغ في تأطير استعاراتنا، لأنّ "القدرات المعرفية العامة والتجربة الجسدية بالتفاعل مع المحيط وصياغة المقولات فعاليات غير منفصلة تتحقق في فضاء هو

[1]. أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، دار المسيرة، ط01، عمان، 2007، ص236.

[2]. المرجع نفسه، ص236.

[3]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط01، 2010، ص157.

وعاء المعرفة والمساهم في تنظيمها وخلقها"[1]، على هذا الأساس نجد أنّ الاستعارات تختلف من مجتمع لآخر ومن بيئة لأخرى؛ فالاستعارة تخضع في نشأتها وتطورها إلى مجموعة من العوامل المتداخلة التي تتوفر في مكان ما ولا تتوفّر في مكان آخر.

لا يمكن فصل الاستعارة عن التجربة الحسيّة التي تعدّ من أهم العناصر التي تساهم في تشكّلها؛ "فالاستعارة **بناءً** و**إجراءً** و**فهمًا** و**تأويلًا** إنّما هي متجذرة في التجربة الحسيّة والاجتماعية والثقافية"[2]، والناظر في الاستعارات الأدبية ذات الوظيفة الجمالية، أو الاستعارات العادية، وحتى في الاستعارات الموظفة، في الخطابات الأكثر تقنيّة، يلاحظ أنّها تستند على التجربة الحسيّة والاجتماعية وحتى الثقافية، وقد وضّح ذلك بطريقة دقيقة **لايكوف** في كتابه **الاستعارات التي نحيا بها**، فلما يقول قائل: ارتفعت الأسعار، وانخفضت المؤشرات، والتهبت السوق...الخ. هي في مجملها استعارات لأشياء معنويّة، لكن اللّفظ المستعار استمده القائل من تجربته الحسّية، فالارتفاع والانخفاض والالتهاب...الخ، هي أوصاف حسّية استعارها المتكلّم للدلالة على معان معنوية. وحتى المتلقي لمّا يسمع مثل هذه العبارات لن يتمكن من فهمها دون الملكة التخييلية، التي تساعده على تأويل الاستعارة استنادا إلى تجربته الحسّية.

يكتسب الانسان المعارف من المحيط الذي يعيش فيه دون انتقائية أو تفكيك لعناصره؛ فلا يمكن أن نُخفي أشياء من المحيط ونتعامل مع أشياء، إنّما تكون تجربتنا فيه في كُليته، حيث "للفكر خصائص جشطلتية وليس ذريا، بمعنى أنّ للمفاهيم أبنية شاملة عامة تتجاوز مجموع المكونات الجزئية فيها. ويكون للمفاهيم بنية مرتبطة بالمحيط والبيئة بمعنى أنّها ليست مجرد أبنية رمزية يشتغل عليها الذّهن منقطعة عن مجال العيش والتجربة"[3]، كون الأبنية الرمزية في أصلها نتاج للتجربة الإنسانية، ونتاج لمعطيات يفرزها احتكاك الإنسان في مجال عيشه، "والمعنى الخاص للرمز في أيّ مكان مفترض لا يمكن أن يتحدّد إلاّ من السياق الكامل الذي

[1]. محمد مفتاح، مجهول البيان، ط01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990، ص78.

[2]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص153.

[3]. المرجع نفسه، ص141.

يظهر فيه الرمز، وعلى أساس التجارب المهيمنة للشخص الذي يستخدم الرمز"[1]. فهذا الأخير يرتبط بمجمل السياقات التي ينشأ فيها، ومعناه يتحدّد من خلالها، إلى جانب تجارب مستعمل الرمز، الذي يضفي عليه من الدلالات ما يوافق هذه التجارب.

يختلف رمز الماء من مجتمع لآخر، فهو يمثّل الاطمئنان والسكينة لبعض المجتمعات، لكنه مصدر خوف ورهبة عند مجتمعات أخرى، فالماء: هو الذي يبقي الكائنات حية، ويجعلها تنمو وتنتشر، مصداقا لقوله **تعالى:** ﴿وجَعَلْنَا مِنَ اَلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَي﴾. (سورة الأنبياء، الآية 30). وقوله: ﴿واللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَةٍ مِنْ مَاءٍ﴾. (سورة النّور، الآية 45).

أدرك الإنسان قديماً دور الماء العذب، في الحياة لذا قدّسه وبجله، وربطه بالأساطير "فالأسطورة أول الأشكال الأدبية ظهورا على الإطلاق، لقد ظهرت عندما كان الإنسان يحاكي الطبيعة، إنّها نظام فكري متكامل، استوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه، والأحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه"[2]. فكان من خلالها يعبّر عن تصوّره للماء، فالماء هو القوّة والطّهارة الّتي تتجلّى في الجانب الرّوحي، مثلما تتجلّى في الجانب المادي. ترمز المياه إلى القوّة والحياة، إنّها رمز الإشراق والإشعاع والنُّور، ويمكن لنا أن نلخص مدلولاتها في ثلاثة عناصر مختلفة هي:

- ✓ الماء منبع الحياة؛
- ✓ الماء وسيلة تطهير؛
- ✓ الماء أصل الانبعاث؛

وقد يكون الماء أكبر قوّة تدميرية، عندما تحركه العاصفة، أو حين يفيض النهر على ضفافه، أو يرتفع المدّ، ولهذا قد يكون التعبير الرمزي عن الرعب والخوف، وكذلك عن الراحة والأمن. "والمثال التوضيحي الآخر على المبدأ ذاته وهو رمز الوادي. فالوادي المحصور بين الجبال قد يوقظ في نفسنا الشعور بالطمأنينة والراحة، والحماية من المخاطر الخارجية. إلاّ أنّ

---

[1]. إيريش فروم، اللّغة المنسيّة (دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأساطير)، تر محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار، ط01، سوريا، 2011، ص32.

[2]. فراس السواح، مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة: سوريا وبلاد الرافدين)، دار الكلمة للنشر، ط01، بيروت، 1970، ص15.

الجبال الحامية قد تعني كذلك أسوارا عازلة لا تسمح لنا بالخروج من الوادي بذلك يمكن أن يصبح الوادي رمزا للأسر. فالمعنى الخاص للرمز في أي مكان مفترض لا يمكن أن يتحدد إلاّ من السياق الكامل الذي يظهر فيه الرمز، وعلى أساس التجارب المهيمنة للشخص الذي يستخدم الرمز"[1]، فالشروط التي تحكم تشكل الرمز هي في معظمها التي تحكم تشكل الاستعارة.

02. الوظيفة الحجاجية للاستعارة:

تؤدي الاستعارة دورا محوريا في عمليّة التواصل. ولكي تتحقق هذه الوظيفة يعتمد الفكر على مجموعة من الملكات العقلية المستندة على التجربة الحسّية، "فالفكر تخييلي أي قائم على التخيّل والتصوير باعتماد المجاز والاستعارة وما إليهما"[2]، باعتبارها الملكات التي يستعين بها الفكر لتحقيق عملية التواصل، فمن دون تمثّل العالم باعتماد هذه الوسائل، لا يستطيع الإنسان أن يعبّر ويتواصل مع غيره.

تعدّ الاستعارة من الوسائل الأساسية، في عملية التبليغ والتواصل، في مختلف المجالات والخطابات، "فالاستعارة وسيلة قوية في التعبير عن التصورات، وذات قيمة عالية إذا استخدمت بشكل مناسب"[3]. فأرقى المعاني يُعبّر عنها بأجمل وأبهى الاستعارات، كونها تعبّر عمّا ألفناه بطريقة لم نألفها، فتجعل المتلقي وكأنّه يكتشف هذه المعاني من جديد، ممّا يكسبها قوّة تأثير على المتلقي، كما أنّها تستند إلى نسق فكريّ مشترك يجعل المتلقي يقبلها ويفهم منها مقاصد المرسل،

تجعل الاستعارةُ الإنسانَ يُعبرُ عن بعض المعاني، التي فشل في التعبير عنها باللّغة الحقيقية –إن وجدت لغة حقيقية–، فأجمل المشاعر نعبر عنها بالاستعارة، لاسيما عند ارتباط الأمر بمشاعر الحبّ، التي يشعر معها المرء أنّه غير قادر عن التعبير عنها، مما يجعله يلجأ إلى اللّغة الاستعارية، التي غالبا ما تكون الملاذ الأخير لكلّ من خانته التعابير، فأنصار النظرية التفاعلية يجعلون من الاستعارة حلاّ لمشكلة كلامية، ولكي يكون ذلك لابد من الاهتمام

[1]. إيريش فروم، اللغّة المنسيّة (دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأساطير)، ص31.

[2]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص141.

[3]. يوسف أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، ص189.

بالمعنى، وهذا كما فعل **ريتشاردز** الذي أعطى أهمية كبرى له. ولفهم هذا المعنى لا بد من الاهتمام بالسياق الذي لا يستقيم فهم المعنى من دونه. إلى جانب ذلك فالاستعارة تعطي للّغة مسحة جماليّة.

تجعل الاستعارةُ المرسلَ قادرا على **وضع الأشياء، تحت منظار جديد**، حيث نعبّر عمّا نريد بطريقة جديدة، بتوظيف ما تسمح به اللّغة من إمكانات مجازية؛ فالمعنى الاستعاري يتأسس على التفاعل بين بؤرة المجاز والإطار المحيط به. فتجعل المتلقي يرى الأشياء بطريقة جديدة، تجعله ينجذب إليها، ومنه التركيز عليها، ممّا يسهل عمليّة فهم الأشياء، والتي تتضّح من خلال التصوير الاستعاري، ورؤيتها بطريقة جديدة، وللسياق وظيفة كبيرة في فهم هذا المعنى، ويسهّل على المتلقي استيعابها وقبولها، من ثمّ التسليم بما يذهب إليه المرسل كونها تستند إلى التجربة الحسّية للمتلقي. فـ"عمل الاستعارة من حيث المبدأ ليس تدوين الحقائق، أو إيصال المعلومات من خلال التأكيدات، بل إنّ الاستعارة لها قوّة وعظيّة موجهة، خارجة عن التعبير، وأسلوب الكلام وذلك عن طريق ما تستخدم به، لمساعدة المستمع، لرؤية شيء بواسطة شيء آخر"[1]، وبطريقة أكثر جلاءً ووضوحاً.

تؤدي الاستعارة وظيفة تنظيمية؛ حيث يقوم الناس اعتماداًعليها بتنظيم العالم والأشياء الموجودة فيه، وأكثر من ذلك تنظيم الفكر، فقد "تبيّن أنّ الاستعارة تنتظم الفكر في جميع مظاهره، وهي مبثوثة في جميع الاستعمالات اليومية والعادية في العبارات اللّغوية. وإذ يكون ذلك تسقط ثنائيات كلاسيكية غالطة منها كون الاستعارة (المجاز) ظاهرة لغوية وليس فكرية، ومنها كون اللّغة العادية واليومية قائمة أساسا على الدلالة الحرفية وخالية من الاستعارة والمجاز"[2]. إذن نحن نحيا بالاستعارة كما يقول **لايكوف**، ولا يمكن أن نستغني عنها، حتى في أبسط أحاديثنا اليومية، وفي أكثر الكلام تقنية. "فالاستعارة ظاهرة مركزيّة غالبة في دلالة الكلام العادي اليومي وهي جزء من الفكر من حيث مثلت أداة في تصوّر العالم والأشياء وتمثلها في

[1]. المرجع السابق، ص202.

[2]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص142.

جميع مظاهرها، فهي جزء من النظام العرفيني"[1]. فجل تواصلنا ينبني على استعارة صفات أشياء لأشياء أخرى، لكن مع الممارسة يعتقد المتكلم أنّه يوظف عبارات حقيقية، وهذا يتجلى أكثر في الاستعارات الميّتة والمبتذلة. فقدم الكرسي، لسان القلم، وعين المجهر...الخ. استعارات متداولة في حياتنا اليومية، قد نتناسى في كثير من الأحيان حقيقة كونها استعارات أو معان مجازية. "الاستعارة حاضرة في كلّ مجالات حياتنا اليومية، إنّها ليست مقتصرة على اللّغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضا. إنّ النسق التصوري العادي يسيّر تفكيرنا وسلوكنا الذي له طبيعة استعارية بالأساس"[2]، وينتظم من خلال الاستعارات.

تكشف الاستعارة الأشياء وتعزّر فهمنا ورؤيتنا لها، "إنّ للاستعارة في كلّ المجتمعات وجها معياريا ومعززا، ووجها استكشافيا. إنّها تهتم بالذي نعرفه، والذي لا نعرفه، إنّها توجد وتعمل كما لو كانت توسع رؤيتنا وخيالنا، وما تحققه الاستعارة ليس الانحراف بل التأكيد، فالاستعارة تثير الانتباه، وتطلب الموافقة على التفاصيل من التشابهات والتغيرات"[3]، وتدفع بالمتلقي إلى تدقيق النظر وإعمال الفكر في عناصر الخطاب الاستعاري، والتأثير فيه وجعله يعتقد صواب مضمون هذا الخطاب.

تختلف الاستعارات –في الواقع– من حيث قوّة التأثير، والقدرة على الإقناع، يرجع ذلك إلى اختلافها من حيث السمات، فنجد الاستعارات الحيّة، والاستعارات المبتذلة، والاستعارات الميّتة، ففيما يخص "الاستعارات الحيّة التي يقبلها المتلقي محتفظة بتحقيق بعدها المجازي، فهذه الاستعارات تبقى تحتفظ بطرافتها وجدتها، وهي تعد طريقة فعّالة وموجزة في سياق غير رسمي لتغطية وضعية مادية أو عقلية إشاريا وتداوليا على السواء"[4]. وهي الاستعارات التي تتحقق فيها مجموعة من الشروط على رأسها الجدة والطرافة من جهة وانسجامها والخلفيات الفلسفية والفكرية للمتلقي من جهة أخرى:

---

[1]. المرجع السابق، ص142.

[2]. جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص21.

[3]. أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، ص202.

[4]. عيد بلبع،الرؤية التداولية للاستعارة، ص106.

✓ **الجدة والطرافة:** فالاستعارات الجديدة تجعل المتلقي ينجذب إليها، لغرابتها، والإنسان مولع بالغرابة بقدر ما هو يأنس الألفة، وقد وضّح ذلك **عبد الفتاح كيليطو** في كتابه **الأدب والغرابة**[1] وكيف أنّ الإنسان يميل بطبعه إلى كلّ ما هو غريب بما فيها الاستعارات الغربية والجديدة غير المألوفة.

✓ **انسجامها والخلفيات الفكرية للمتلقي:** حتى تتحقق عملية التواصل الناجحة لا بد من أن تكون الاستعارات الموظفة من طرف المرسل تنسجم والتجربة الحياتية للمتلقي، فكناية "فلان كثير الرماد"، التي نشأت في بيئة تستعمل الحطب للطبخ لن يكون لها أثر على شخص نشأ في المدينة.

ومن الوظائف الأساس للاستعارة **الإقناع** حيث يقول **السكاكي:** "اعلم أنّ أرباب البلاغة وأصحاب الصياغة للمعاني مطبقون على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، وأنّ الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه، وأنّ الكناية أوقع من الإفصاح بالذكر، والسبب في أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة"[2]، لهذا كانت العرب قديماً تجتهد في ترصيع كلامها بمختلف المجازات والاستعارات، التي كان الهدف منها تحقيق عملية الإقناع. وحتى الشعر، الذي يبدو، من أكثر الخطابات التخييليّة، بيد أنّه يحقق من خلال المجاز عمليّة الإقناع، **فكعب بن زهير** لمّا أراد استعطاف **الرسول** –عليّه الصلاة والسلام– أنشد قصيدة البردة في حضرته وألبسها حلّة من الصور، التي تنوعت بين التشبيه، الكناية والاستعارة، بهدف إقناع **الرسول** –صلى الله عليه وسلّم– بالعفو عنه. كما أنّ الشعراء الصعاليك كانوا يعبّرون عن سخطهم عن القبائل شعرا مستعينين بالصور، التي كانت تؤدي دورا إقناعيا بصحة النهج الذي اتبعوه في حياتهم، وخير مثال على ذلك قصيدة **اللامية للشنفري**، والتي عبر فيها عن القيم، التي غابت بين بني الإنسان، ممّا جعله يألف عيشة الوحوش، لأنّها أكثر إنسانية من الإنسان ذاته، فكان **الشنفرى** يدافع عن فلسفته في الوجود ورؤيته للحياة.

---

[1]. ينظر عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسة بنيويّة في الأدب العربي)، ص73/72/71/70.

[2]. السكاكي، نقلا عن جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب، 2000، ص164.

يؤدي الخطاب الاستعاري تأثيراً أكبر وأبلغ من الخطاب غير الاستعاري، و"يمكن القول بأنّ المعنى المجازي يكون أحيانا بليغا أكثر مما قد تصرح العبارة. يكفي في مثل هذه الحالة صرف الألفاظ عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، ليكون القول أكثر قوّة حجاجية من العبارة غير الاستعارية"[1]، والمُحاور أو المتكلّم يسعى إلى التأثير في المتلقي وجعله ينخرط في دعواه من خلال هذه القوّة الحجاجية التي تجعل الخطاب العادي يتحوّل إلى خطاب حجاجي من خلال تحفيز الطاقة المتوفّرة في البناء الاستعاري.

تتسم الاستعارة بكفاءة كبيرة على التأثير في المتلقي؛ حيث يتخذها بعض المتحاورين "أحيانا مسلكا للتقرب من المخاطب والتأثير فيه باعتماد صيغ المبالغة مثلا أو التحسين أو التقبيح أو إثارة العواطف والمشاعر، وغيرها من الأساليب التي تختص بها الاستعارة. إذ المعنى الذي نحصل عليه من الاستعارة لا يكون المعنى الأصلي، وإنّما معنى جديدا قد يكون نتاج تفاعل بين المتحاورين"[2]، وهذا التفاعل يأخذ بعين الاعتبار خصوصية المتلقي والبيئة التي جاء منها حتى يكون الخطاب الاستعاري مؤثّرا ومنتجاً.

تجعل الاستعارة المتلقي يفهم العالم والأشياء من خلال الرؤية المختلفة التي تُقدمها لهذه الأشياء، كما تجعله يتأثر بهذه الرؤية وينخرط في دعوى المُحاور، ما يجعل من الاستعارة "وسيلة حجاجية توفر مجموعة من الخصوصيات فيما يتعلق بعمليات الفهم والإفهام والإقناع والتأثير. لقد اعتبرت أحد أعمدة الكلام، وعليها يعول في التوسع والتصرف، وبها يتوسل إلى تزيين اللّفظ وتحسين النظم والتبليغ المفيد"[3]، والمؤثّر في المتلقي.

لمّا أدرك الموتُ **الحجَّاجَ** وأيقن قرب أجله، أمر كاتبه أن يكتب إلى **الوليد بن عبد الملك بن مروان:** "أما بعد، فقد كنت أرعى غنمك أحُوطها حياطة الناصح الشَفيق برعيّة مولاه، فجاء الأسد فبطش بالراعي ومزَّق المرعيَّ كلّ مُمزّق"[4].

---

[1]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص104.

[2]. المرجع نفسه، ص104.

[3]. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص105.

[4]. القالي، كتاب النوادر، ص712.

استعان **الحجّاج** بمجموعة من الاستعارات من بيئته ليعبّر **للوليد** عن حاله وحال رعيّته بعد موته، فشبّه الموت بالأسد الذي لا يقوى على صدّه أحد، وشبّه نفسه بالرّاعي الذي يسهر على خرافه ويقوم بشؤونها ويحميها، وشبّه الرّعيّة بالخراف الضعيفة المحتاجة دائماً إلى الرعاية والحماية، وهي نماذج مأخوذة من البيئة التي يعيش فيها الإنسان العربي، وتعبّر بدقّة عن الحالة المُراد وصفها. وهي استعارات فرعيّة تُشكل بتضافرها استعارة كليّة تعبر عن علاقة الراعي بالرعيّة.

03. الاستعارة وفشل التواصل:

تفشل الاستعارة، في بعض الأحيان، في تحقيق الوظيفة التي أوكلت إليها، وهذا الفشل يعزى إلى عدّة أسباب، منها: بعد الاستعارة عن النسق الفكري للمتلقي أو كثرة تداولها، ممّا جعلها تفقد تأثيرها على المتلقي، بعد أن صارت متداولة مألوفة، "من هنا يجب ألاّ تكون الاستعارة بعيدة، أو سخيفة، أو فضفاضة..."[1].

الاستعارة المبتذلة:

يُطلق هذا المسمى على "تلك الاستعارة التي عمرت وقتا أطول، والتي تستعمل كبدائل لأفكار واضحة على نحو عاطفي على الأغلب، ولكن دونما تجانس مع حقائق الأمور"[2]. فالاستعارة المبتذلة هي الاستعارة التي كثر تداولها، ففقدت رونقها وجمالها، وحتى تأثيرها في المتلقي، فهي كالقطعة النقدية التي يكثر تداولها في الأيادي فتتمحي ووتتلاشى نضارتها، فلا تؤثر في المتلقي، بطريقة إيجابية، بل قد يكون لها تأثير عكسي لما تثيره من اشمئزاز لدى المتلقي.

يعاني الخطاب السياسي العربي والجزائري بصفة خاصة، من هذه الإشكالية، حيث يعمد الخطباء وبجهل وقلّة تكوين في كيفيات التواصل، إلى توظيف خطابات مليئة باستعارات ملّ الجمهور من سماعها، خاصة الاستعارات التي سمعها عن أناس عرفهم شبابا، لمّا حكموه في

[1]. أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، ص189.

[2]. عبد الله الحراصي، في ترجمة الاستعارة العربية، نقلا عن عيد بلبع، الرؤية التداولية للاستعارة، ص106.

الاستقلال، ولا يزالون يعيدون الخطاب نفسه، بالاستعارات نفسها، بعد أن شاخوا، ولم ينل المتلقي منهم إلاّ الوعود. فالخطاب لم يتغيّر، والمرسل لم يتغيّر، والمتلقي لم يتغيّر، لكن عدّاد الوقت ما فتئ يتغيّر.

الاستعارات الميّتة فهي الاستعارات التي أضحت بعد طول الاستعمال في حكم الحقيقة، فمع مرور الوقت وبطول الاستعمال أصبح الناس يتعاملون مع هذه الألفاظ الاستعارية، على أنّها حقيقة فاستعارات مثل:

- ✓ وزن الكلمات؛
- ✓ وجهة النظر؛
- ✓ عثر على المجد؛

كلّها كلمات وظفت بطريقة استعارية، لكنها مع الوقت وبطول التداول يعتقد المتكلم أنّه يوظفها في أصل اصطلاحها فالوزن يكون للسلع المادية والوجهة تكون للأشياء المحسوسة والعثور يخضع للقاعدة نفسها. والميزة الأساسية في الاستعارات الميّتة أنّها عصيّة على التحديد، كون المتكلم يدرك المعاني المتداولة أمّا المعاني التي وضعت في أصل الاصطلاح، فهي غائبة عن ذهنه كونها مغيّبة عن الاستعمال، و"تكتسب الألفاظ في الجملة الاستعاريّة معاني جديدة غير التي وضعت لها في الاصطلاح، ومعاني قد يُرَسّخ الاستعمال بعضها، فتصير بمنزلة دلالات حقيقيّة لهذه الألفاظ"[1]، أمّا المعاني الحقيقة التي وضعت في أصل الاصطلاح فتغيب وتُنسى.

على المُحاور أن يأخذ بعيّن الاعتبار أنّ "استعارة كلّ لغة تعكس وبشكل لا شعوري حقائق معينة، إنّ المرء في المجتمع ينظم حقيقة التجربة، ويصنفها من خلال لغته، وخصائص

[1]. طه عبد الرحمن، الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج، مجلّة المناظرة، العدد04، الرباط، 1991، ص58.

التصرفات النموذجية الأخرى في ثقافته ومن ثمّ فإنّ بإمكانه استيعاب الواقع، كما قدم ومثّل له، ضمن هذا التصنيف فقط"[1]، الذي لا يخرج عن إطار السياقات اللّغوية وغير اللّغوية، للاستعارة.

لهذا يجب اعتبار الثقافة على أنّها جملة من المنظومات الرمزية، التي تنظم مجموعة من الأشياء كاللّغة، الدين، العلوم، الفن... حيث تسعى هذه المنظومة إلى التعبير عن العالم الفيزيائي والاجتماعي الذي يعيش فيه أفراد المجتمع[2]، بطريقة رمزية، والتواصل بطريقة سليمة، استنادا إلى هذه الرموز. "فالمفاهيم تعمّ الفكر مطلقا والنظام اللّغوي بالاستتباع بما في ذلك المعجم والنحو، ولها مظاهر كونية واسعة الانتشار بين البشر ومظاهر خصوصية ثقافية محليّة"[3].

يقول **الجرجاني**: "اعلم أنّ من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد، أفلا ترى أنّك تجد في الاستعارة العاميّ المبتذل كقولنا: رأيت أسدا، ووردت بحرا، ولقيت بدرا، والخاص النادر الذي لا تجده إلاّ في كلام الفحول ولا يقوى عليه إلاّ أفراد الرجال"[4]. **فالجرجاني** الذي أولى اهتماما بالغا للمجاز خاصة الاستعارة، وأبرز دورهما في تحقيق عملية الإقناع، لكن هذه العملية لا تتحقق دائما عندما تفتقر للطرافة والجدّة، لذلك ينبّه إلى نقطة مهمّة، وهي اختلاف الاستعارات والتفاضل في استعمالاتها، التي تتفاوت من حيث القيمة، فمنها المبتذل العامي، ومنها النادر الراقي الذي لا يبلغه إلاّ الفحول والمتمرسون في البلاغة.

وفي الممارسة الحياتية اليوميّة فإنّ "الاستخدام الاستعاري يفترض مسبقا أنّ المتلقي يعرف ما يقصد إليه المتكلم في التعبير الاستعاري الذي استخدمه أو ابتدعه، وبعامة فإنّ هذا حقيقي لنمط من الاستخدام اللّغوي حيث يكون فيه المتكلم واعيا بمتلقي الاتصال وتوقعاته المختلفة، ولو أخطأ المتلقي في فهم سياق التعبير فإنّه سيحاول استعادة مزيد من المعلومات

---

[1]. أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، ص216.

[2]. ينظر المرجع نفسه، ص216.

[3]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص158.

[4]. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط02، القاهرة، 1989، ص74.

من المتكلم عن معنى التعبير الذي استخدمه، أو أنّه سيجري قياسا بين التعبير والبديل المحتمل له"[1]. فكون المتكلم والمتلقي ينتميان للجماعة اللّغوية نفسها، ويشتركان في المحيطين الجغرافي والاجتماعي نفسهما، يجعلهما يدركان الأشياء بطريقة متقاربة، ويتفاعلان معها على النمط نفسه.

ترتبط مفاهيم الناس بالعالم المادي الذي يعيشون فيه، وتتشكل وفق تجربتهم الحسية، ويرجع ذلك إلى أنّ "الأشياء في العالم تلعب دورا في تقييد نظامنا للمفاهيم، ولكنها تلعب هذا الدور فقط خلال خبرتنا عنها، وهكذا فإنّ الخبرة تختلف من ثقافة إلى أخرى"[2]. ولمّا تختلف الخبرة يختلف معها تلقينا للخطابات، التي هي تعبير عن الأشياء، بمنظور خاص، تشكّل لدى الشخص، من خلال ممارسته الحياتية، وكذا يختلف تعاملنا مع الصوّر، والرموز، ومجمل الاستعارات.

من الاستعارات (الأمثال والعبارات الجاهزة) ما يقوم على الإسقاط ما بين صورة ذهنية وصورة أخرى، وهي مختلفة عن الاستعارات القائمة على الإسقاط ما بين مجالين مفهوميين من حيث الإجمال والتفصيل... وهو إسقاط مجمل يكون فيه التناسب ما بين صورة وصورة ولذلك يطلق عليها **لايكوف** استعارة اللّفظة الواحدة أو أحادية اللّفظة"[3]. وهي الاستعارات التي يجب أن يتحقق فيها انسجام سياق الصورة المصدر بسياق الصورة الهدف، "ويقيم التناسب ما بين الصورتين، الصورة المصدر والصورة الهدف، على مبدأ الثبات بأن تتقارن المكونات الخطاطية في كلّ من الصورتين واحدا بواحد كلاّ في مستواه، فيناسب العام العام والجزء الجزء، وما إلى ذلك"[4].

---

[1]. عيد بلبع، الرؤية التداولية للاستعارة، ص106.

[2]. أبو العدوس، التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)، ص250.

[3]. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص152.

[4]. المرجع نفسه، ص152.

04. العوامل التداولية الموجّهة في تفسير الاستعارة:

ليحقق الخطاب الاستعاري التواصل الناجح والتأثير في المتلقي لا بد أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط، منها:

✓ السياق الثقافي: فالتربية والتعليم اللّذان يحيطان بإنتاج الاستعارة يلعبان دورا مهما في إعطائها مجموعة من السمات، تبزر الثقافة التي تنتمي إليها الاستعارة.

✓ السياق الاجتماعي: تؤدي العادات والتقاليد، وكذا تصوّر المجتمع للأشياء والعالم، دورا بارزا في تشكّل الاستعارات، فالاستعارة كممارسة تصدر عن فرد، لكن هذا الفرد يعكس بطريقة غير مباشرة التصوّر الجمعي للأشياء، ممّا يجعل الاستعارات تتميّز بالخصوصية من جماعة لغويّة إلى أخرى.

✓ السياق الحضاري والجغرافي: عند دراسة الاستعارة، نلاحظ أنّ الجماعات الريفية توظف عناصر الطبيعة في إنتاجها للاستعارة، أمّا سكان الحواضر فيميلون إلى توظيف عناصر المدينة والأدوات التقنية، فهم لا يستطيعون الخروج عن الإطار الذي يعيشون فيه، ومجمل خبراتهم وإدراكاتهم مرتبطة بهذا المحيط، ممّا يجعل تمثلهم للأشياء والتعبير عنها يستند إلى هذه الخبرة. فصورة الغول عند سكان الحواضر تختلف، عن صورته عند سكان الأرياف، وصورته عند سكان الصحراء تختلف، عن صورته عند سكان التلال.

05. العوامل الشخصية الموجّهة في فهم الاستعارة:

✓ المهارة اللّغوية والأدبية: يتلقى الأشخاص، الذين يملكون المهارة اللّغوية، الاستعارة بطريقة سريعة ويفهمونها بطريقة أكثر نجاعة من الأشخاص الأقل كفاءة. فكون الاستعارة تنبني على تعابير مجازية تعتمد على نقل صفة من شيء إلى آخر يستلزم لدى المتلقي قدرا من المعرفة والمهارة اللّغوية، تجعلانه أكثر قربا من مقصدية المرسل. أمّا الشخص الذي تنقصه هذه الكفاءة فإنّه سيفهم الاستعارة ويؤولها بطريقة تبعده عن مقصدية المرسل.

✓ التجربة الحياتية: لكلّ شخص تجارب في حياته تجعله، يتلقى الأشياء بطريقة مميّزة، بتميّز هذه التجربة، حيث يرى علماء التأويل أنّ الشخص لن يفهم إلاّ ما هو مؤهّل لفهمه.

ويقول **نيشه** في هذا السياق "ليس هناك حقائق هناك فقط تأويلات"، وهي التأويلات التي تؤطرها تجاربنا الحياتية.

✓ التجربة الحسيّة: يعتبر العالم المحسوس المعلّم الأول للإنسان، فجلّ الخبرات والتجارب، التي يكتسبها الفرد بنفسه، أو يكتسبها عن الجماعة –والتي تبدو في ظاهرها اجتماعية– هي نتيجة للممارسة الحسّية، ما يجعل تلقي الفرد للأشياء مرتبطا بهذه التجربة. وفهم الإنسان للاستعارة وتأويله لها لن يخرج عن هذا الإطار.

رابعاً. التشبيه:

وظفت العرب التشبيه لتحقيق مجوعة من الغايات منها الغاية التأثيرية؛ "وتكشف إجالة النظر في هذه الشواهد الحوارية، عن حقيقة مؤداها: أنّ خطاب المثاقفة الحوارية بين النقاد القدماء قد التفت في بعض مقدماته إلى ما سماه بعض النقاد بـ(المجاز النقدي)، أو (الخيال النقدي)، وذلك يتمثل في استدعاء بعض المواد الحسية القريبة من الناقد في بيئته الطبيعية، ليضمن بها رأيه في خطابه الحواري، تجاه قضية نقدية ما، محاولاً بهذا التشبيه تحقيق الغاية التي يرومها وهي التأثير والإقناع"[1]، وهذا الإقناع سيكتسي طابعاً جمالياً؛ حيث يعمل المُحاور على استثمار الجانب الجمالي للتشبيه للتأثير في المتلقي ودفعه نحو الاعتقاد بصواب دعوى المحاور.

يتشارك التشبيه مع الاستعارة في وظيفة التوضيح؛ حيث "للتشبيه (وكذا الاستعارة) في التصوّر النقدي والبلاغي وظيفة التوضيح؛ وكشف المعاني وتمكين المُخاطَب منها"[2]، وجعل هذه المعاني بادية له مكشوفة أمامه وكأنّه يراها بعينه.

أدرك علماء البلاغة العرب تداخل اللّغوي بالبلاغي والتخييلي بالحجاجي، و"حضور التشبيه والتمثيل صورة من صور تداخل العقلي اللّغوي بالتخييلي في الخطاب الحجاجي"[3]، أمّا الفصل بين هذه المباحث ما هو إلاّ فصل نظري قام به بعض العلماء لتسهيل عمليات الدرس

---

[1]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص202.

[2]. العربي الذهبي، الخيال والمشابهة في البلاغة العربية، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس 1999، ص91.

[3]. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، ص201.

والمقاربة، بيد أنّ بعض الباحثين يغفل عن ذلك وينادي بضرورة الفصل الكلّي بين هذه المباحث، وهي دعوى تعرقل البحث والتطوير في هذا المجال.

يُوظف المتكلّم التشبيه أثناء تواصله مع الغير أو محاولة التأثير فيهم، مع العلم أنّ "معظم الأغراض التي يأتي التشبيه من أجلها، يجئ معها الاحتجاج العقلي، داعماً للغرض، محقّقاً لمعناه"[1]. فيغدو التشبيه نمطاً حجاجياً قائماً على التأثير النفسي والفكري للمتلقي؛ من خلال ما يشكله من صور تجعل الفكرة بادية بين يدي المتلقي وكأنّه يراها رأي العين.

نبّه **الجرجاني** إلى ما يُحققه التمثيل من فوائد في عملية التواصل، وهذه الفوائد ترتبط بالسياق الذي يرد فيه التمثيل وتوظيف المتكلّم له، "فإن كان مادحاً كان أبهى وأفخم، وأنبل في النفوس وأعظم،.....وأوجب شفاعة للمادح وأقضى له بغُرّ المواهب والمنائح. وإن كان ذماً كان مسّه أوجع، ومِيسمه ألذع، ووقعه أشدّ، وحده أحدّ. وإن كان حجاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر. وإن كان افتخاراً كان شأوه أبعد، وشرفه أجد، ولسانه ألد. وإن كان اعتذاراً كان إلى القبول أقرب، وللقلوب أخلب.... وإن كان وعظاً كان أشفى للصدر، وأدعى للفكر[2].

خامساً. الكناية:

شغلت الكناية حيزاً كبيراً –باعتبارها أداة حجاجية– في المجال التداولي العربي، وهي تمتلك تأثيراً في المتلقي وقوة دافعة إذا راعى المرسل الشروط التداولية اللاّزمة للحوار، والتي على رأسها مراعاة السياق الثقافي للمتلقي؛ حيث يجب أن تكون الكناية مألوفة في ثقافة المتلقي ومأخوذة من بيئته وتجربته الحياتية، فتكون الدلالة التي يريدها المرسل في متناول المتلقي. وعرّف **الجرجاني** الكناية بقوله: "أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه"[3].

يتخذ المتكلّم من الكناية أداة لجعل المتلقي ينخرط في دعواه أو على الأقل يتأثّر بها، وذلك باتخاذ مسالك لغوية تعتمد على التلميح والتعريض، و"قد أجمع الجميع على أنّ الكناية

---

[1]. ناصر بن دخيل اللّه بن فالح السّعدي، الاحتاجج العقلي والمعنى البلاغي (دراسة وصفيّة)، ص103.

[2]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص95/94/93.

[3]. الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص66.

أبلغ من الإفصاح، والتعريضَ أوقع من التصريح"[1]؛ فهور يحرّك الجانب النفسي من خلال الصور التي تعرضها الكناية.

سادساً. البديع والإقناع:

ارتبطت مكانة الفرد العربي منذ الجاهليّة بكفاءته اللّغويّة وفروسيته؛ فالمرء مهما كان شجاعاً ومِقداماً يبقى ناقصاً إذا لم تتوفر لديه الملكة اللّغويّة وفصاحة اللّسان وبلاغة القول، ما جعل القبائل تتنافس على البلاغة وتحتفي بشعرائها وخطبائها وتُقدمهم، كما تُقدم فرسانها وفي بعض الأحيان تقدمهم على الفرسان؛ لأنّ الفارس يدافع بسيفه، وسيفه لا يتعدى المعركة التي يصول فيها ويذهب دوره بمجرّد وفاته، أمّا الخطيب أو الشاعر فيدافع عن قبيلته في كلّ مكان وزمان، ويبقى كلامه يُخّلد ذِكر قبيلته بين القبائل حتى بعد وفاته، والبليغ لا يكون مؤثراً إلاّ إذا توسّل العناصر الأسلوبيّة في تشكيل خطابه، من بينها المحسنات البديعيّة التي تؤدي دوراً بالغاً في التأثير.

اعتنى القدماء بالبديع باعتباره عنصرا من عناصر التأثير في المتلقي، وليس مجرد زُخرفٍ لفظيٍ كما يعتقد بعض الباحثين المحدثين، مع العلم أنّ الجانب الجمالي يؤثر في المتلقي ويجعله ينحاز لما يؤثر فيه سواء عقليا أو عاطفيا. "أما على مستوى حضور البديع في الخطاب الحواري، فإنّ من شأن هذا الوجه البلاغي أن يحدث أثرا بالغا في الحوار، يتمثل في إبراز القدرة الإقناعية للمتكلم في الحوار"[2]، الذي تظهر قدرته في تخيّر المحسنات المناسبة للموضوعات المناسبة في المقامات المناسبة.

يختلف المتلقي باختلاف السياقات والمواقف، ما يجعل الخطيب يسعى إلى ترصيع خطابه بنماذج من البديع والمحسنات الفنيّة التي تتلاءم مع المتلقي، "ففي كلّ لحظة يجد الخطيب نفسه أمام مستمع خامل أومتعب أو منحاز إلى الخصم. وفي مثل هذه الأحوال يغدو الحضور الجمالي ضرورة ملحّة لأجل القضاء على سلبية المستمع"[3]، ولتحقيق ذلك على

---

[1]. الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص70.

[2]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص194.

[3]. محمد الولي، المدخل إلى بلاغة المحسنات، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس 1999، ص63.

الخطيب أن يراعي طبيعة المتلقي والسياقات المختلفة المحيطة بالعملية التواصلية، وكذا طبيعة الموضوع الذي يتكلّم فيه، لاختيار المحسنات المناسبة، التي تؤدي الوظيفة المنوطة وتؤثّر في المتلقي.

تميّز العلماء العرب بالحذق بقواعد الحوار والتداول الكلامي، وكانوا يستغلون كلّ ما تمتلكه اللّغة العربيّة من طاقات تواصليّة وإقناعية، بما في ذلك الجانب الجمالي والزخرف اللّفظي؛ "من هنا، فإنّ الناقد العربي القديم، حين يدأب في مثاقفته الحوارية على إيثار بعض الألوان البديعيّة، واستدعائها في خطابه فإنّما يأتي ذلك من وعيه بلغة المثاقفة، وتحسّسه طرق الإقناع والتأثير فيها"[1]، مع العلم أنّ طرق التأثير تختلف من خطاب إلى آخر؛ فمنها ما يركّز على المسالك المنطقيّة ومنها ما يركّز على المسالك الجمالية أو البلاغية.

يتداخل في كثير من الخطابات الحجاجي بالجمالي؛ من خلال جعل السمات الجمالية للّغة قوّة للتأثير في المتلقي، حيث "تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون، إذ ذاك، أقدر على التأثير في اعتقاد المُخاطَب، وتوجيه سلوكه لِمَا يَهَبُها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمُخاطَب، كأنّه يراها رأي العين"[2]، فتبدو له الأشياء المُعبَّرُ عنها في الخطاب كأنّها بادية بين يديه.

يُحاول الخطيب التأثير في المتلقي بتوظيف المظاهر الأسلوبية والجمالية للّغة، فقد "شكَّل الإغراء على الدوام إحدى الوسائل المتينة للحمل على الإقناع الذي يأخذ أشكالاً مختلفة. فاستعمال الوجوه الأسلوبية التي تُجَمِّلُ الخطاب بجعله ممتعا، سواء في التعبير الشفوي أو التعبير الكتابي"[3]، من المسالك المهمّة في عمليات التأثير على المتلقي.

أدرك **الجاحظ** دور التشكيل الجمالي في لفت انتباه المتلقي، والتأثير فيه، معتبراً التفاوت بين الخطباء والشعراء لا يكمن في جودة المعاني؛ لأنّها متداولة مألوفة، إنّما التفاوت يكمن في طريقة تأليف وتشكيل هذه المعاني، فيقول: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، إنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ وسهولة المخرج

[1]. محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص194.

[2]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38.

[3]. فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ص25.

وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة العبارة، فإنّما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[1].

يقترن جمال المحسنات بشرف المعاني، فيقول **الجرجاني:** "وعلى الجملة فإنّك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه"[2]، وأكثر تأثيراً في المتلقي.

يُشترط في المحسنات أن تكون على قدر ما يطلبه المعنى، دون مبالغة، فيكون: "ما وقع من غير قصد المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه، أو ما هو لحسن ملاءمته –وإن كان مطلوباً– بهذه المنزلة وفي الصورة"[3]، أمّا المحسنات التي يبذل فيها المُحاور الجهد لجلبها ويُعمل الفكر لترصيع كلامه بها، فهي محسنات تأتي ثقيلة على المتلقي ترفضها دائقته، ما يجعلها تؤدي نتائج عكسية ومنفّرة.

جُبلت النفس البشرية على حبّ الإيقاع والميل إليه، والشخص يحفظ الخطابات القائمة على الإيقاع بسهولة أكثر من الخطابات الأخرى، كما "يخلق الإيقاع إحساساً بالبداهة خاصاً بإرضاء الذهن، لكنه خاص أيضاً بتعبئته"[4]؛ فالشخص يميل إلى تصديق الكلام المنسجم القائم على الإيقاع أكثر من غيره من الكلام.

- **التجنيس:** يؤدي التجنيس وظائف مختلفة ترتبط إمّا بالشكل أو بالمضمون، مع العلم أنّهما (أيّ الشكل والمضمون) متداخلان لا يتقرر أحدهما إلاّ بالنظر إلى الآخر؛ فالجناس الجميل هو الذي حسن لفظه وشرف معناه، أمّا التجنيس الذي يحمل معاني رديئة فلا يقع في النفس موقعاً حسناً ولو أختيرت له أحسن القوالب، "فإنّك لا تستحسن تجانس اللّفظتين إلاّ إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً"[5]. ويكون

---

[1]. الجاحظ، البيان والتبيين، ج03، ص67.

[2]. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص07.

[3]. المصدر نفسه، ص07.

[4]. أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، تر: رضوان العصبة، ص144.

[5]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص04.

غرض المتكلّم أن ينقل معاني شريفة في عبارة حسنة فيجعل من القوالب خادمة للمعاني الشريفة التي يتوسلها المتكلّم، ويعبّر عن ذلك **الجرجاني** بقوله: "فقد تبيّن لك أنّ ما يعطي التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلاّ بنصرة المعنى إذ لو كان باللّفظ وحده لما كان فيه مستحسن، ولما وجد فيه إلاّ معيب مستهجن"[1]؛ فالكلام الذي يُقصد فيه السجع لذاته يغدو مجرد عبث وتلاعب بالعبارات.

السجع: يعرّف **الكلاعي** السجع بقوله: "السجع مصدر سجعَ الرجل سجعاً: إذا تكلّم بكلام له فواصل، كفواصل الشعر"[2].

يتميّز السجع بقوته التأثيرية من خلال الايقاع الذي يولده[3]، فيأسر القلوب وتطرب له النفوس. وتجعل المتلقي يميل إلى تصديق الخطاب، "والسجع في البلاغة العربية من أهم الظواهر الأسلوبية في النثر"[4] لما يقدمه للكلام من مكانة لدى المتلقي شريطة أن يكون بنسب تقبلها النفوس فلا يخرج عن المطلوب ويصبح الخطاب مجرد زخرف لفظي.

ورد في كتاب الأمالي: "حدثنا **أبو بكر** رحمه **الله** تعالى قال: حدثنا **أبو حاتم**، عن **العتبي**، قال: حدثنا رجل من أهل الكوفة قال: كتب **عمر** رضي **الله** عنه إلى ابنه **عبد الله** في غيبة غابها: أما بعد، فإنّه من اتقى **الله** وقاه، ومن توكّل عليه كفاه، ومن شكره زاده، ومن أقرضه جزاه، فاجعل التقوى جِلاءَ بصرك، وعِمادَ ظهرك، فإنّه لا عمل لمن لا نيّة له، ولا أجر لمن لا حسنة له، ولا جَديد لمن لا خَلَقَ له"[5].

جعل **عمر بن الخطاب** –رضي **الله** عنه– في هذه الرسالة إلى ابنه **عبد الله** السجع ظاهرة تخدم مضمون رسالته، وتنهض بدلالاتها، كما يعمل السجع على إقناع المتلقي من خلال ما يولّده من تأثير.

---

[1]. الجرجاني، أسرار البلاغة، ص05.

[2]. أبو القاسم محمّد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام، ص235.

[3]. ينظر محمد بن سعد الدكان، بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)، ص196/197/198.

[4]. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص104.

[5]. القالي، كتاب الأمالي، ص319.

من ذلك ما قاله **ابن المعتز**: "وعد الدنيا إلى خلف، وبقاؤها إلى تلف، وبعد عطائها المنع، وبعد أمانها الفجع، طوّاحة طرّاحة، آسية جرّاحة، كم راقد في ظلّها قد أيقظته، وواثق بها قد خانته، حتى يلفظ نفسه، ويودّع دنياه، ويسكن رمسه، وينقطع عن أمله، ويُشرف على عمله وقد رجح الموت بحياته، ونقض قُوى حركاته، وطَمَس البِلى جمال بهجته، وقطع نظام صورته، وصار كخَطٍّ من رماد تحت صفائح أنضاد؛ وقد أسلمه الأحباب، ما زال مضطرباً في أمله، حتى استقرَّ في أجله، ومحت الأيام ذكره، واعتادت الألحاظُ فقده"[1].

[1]. أبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، زهر الآدب وثمر الألباب، تح: صلاح الدين الهواري، ج01، ص217.

الخاتمة:

- يشكل الحوار صمام الأمان الذي يحمي الأمم والأفراد من الصدامات، وما يعانيه العالم من الحروب والصراعات ما هو إلاّ نتيجة لتغييب الحوار، فبعد الحروب والصراعات لسنوات طويلة، تنتهي هذه الحروب بالحوار وهو الذي كان متاحا منذ البداية.
- بقي الإرث الحواري مغيبا عن الدراسة لسنوات طويلة بسبب الانتقائية التي مورست عليه من طرف بعض الدارسين. كما اختلفت نظرة الباحثين إلى الإرث الحواري باختلاف الخلفيات الأيديولوجية.
- شكلت المناظرة قمّة الفعالية الحوارية ونموذج أنماط الحوار في التراث العربي لما كان يحكمها من شروط وضوابط منطقية وأخلاقية، ولما تقدمة من فوائد.
- شكّل الإقناع عصب العملية الحوارية والتواصلية في التراث العربي؛ فحتى الأنواع الأدبية التي اعتبرت زخرفا لفظيا تحمل في متونها أشكالا حجاجية راقيّة.
- يخلط كثير من الباحثين بين أنماط الحوار، خاصة بين المناظرة والمجادلة وبين المنافرة والمفاخرة.
- يؤدي المجاز والمحسنات البديعية في التراث العربي وظيفة إقناعية غفل عنها كثير من الباحثين الحداثيين.
- يزخر التراث العربي بأنماط كثيرة من الحوارات والحجج المُصاحبة لها؛ ويرجع هذا التنوّع إلى شساعة الحضارة الإسلاميّة وتنوّع روافدها.
- تتشابه كثير من المعارف المبثوثة في ثنايا التراث العربي مع معارف أخرى بحكم أنّ آليات العقل البشري واحدة، وملكاته الفطريّة نفسها؛ فيحصل أن توجد معرفة واحدة في أمم مختلفة دون أن يكون بينها تأثّر أو تثاقف.
- يُتّهم الباحث في التراث العربي –من طرف بعض الباحثين المدّعين للحداثة– بأنّه رجعيّ وكائن تراثيّ، بينما الباحث الذي يعود إلى التراث الغربي اليوناني من أمثال **أرسطو** فيوصف بالبراعة والحداثة. ونجد من الباحثين من يمرّ على مباحث المناظرة وما يرتبط بها من ضوابط منطقيّة وأخلاقيّة مرّ الكرام رغم دقّة الضوابط وموضوعيتها، لكنه في المقابل يُقبل على المباحث التي أثارها الغربيون ويهلّل لها ويرى فيها فتحاً علمياً لا مثيل له، فمبادئ الحوار من

قبيل مبدأ التأدب ومبدأ التعاون...إلخ والتي أثار حولها كثير من الباحثين العرب ضجّة كبيرة هي من المسلمات والمبادئ الأساسيّة في أدب المناظرة، فعينهم راضيّة على كلّ ما جاء من الغرب ناقمة على كلّ ما كان أصيلاً. ولا نقصد بهذا الكلام التقليل من أهميّة أو قيمة الدراسات الغربيّة إنّما هدفنا أن ننبه إلى أنّ في تراثنا كمٌ كبيرٌ من الأبحاث والدراسات التي أنجزها العلماء العرب والمسلمون، تنتظر البعث والاهتمام حتى تستفيد منها الأجيال اللاّحقة ويستفيد منها العالم.

- عانى التراث العربي الإسلامي من التشويه من طرف بعض الباحثين المنتمين إلى هذا التراث بالدم غير المنتمين لا بالفكر ولا باللّغة، فهم لا يفقهون اللّغة العربيّة ولم يتعلموها، ويقبلون على قراءة الدراسات التي أجراها المستشرقون، مع العلم أنّ هذه الدراسات أُجريت في ظروف خاصة ارتبطت بالاحتلال والبعثات الموجّهة من دول الغزو؛ فهي تفتقر للموضوعيّة والصدق، إلى جانب ذلك فكثير من هؤلاء المستشرقين لم يتعلّموا اللّغة العربية، فكيف يمكنهم دراسة أدب أو تراث لا يفقهون لغته؟ وهو السؤال الذي نطرحه على بعض مدّعي الحداثة المُشار إليهم سابقاً، كيف تنقدون التراث العربي وأنتم لا تفقهون لغته؟ ومن الأمثلة البارزة في هذا السياق الكتابات الفرنسيّة التي أنتجها الضباط وبعض الباحثين الفرنسيين حول الجزائر منذ الاحتلال الفرنسي للجزائر إلى غاية الاستقلال[1]، وهي أبحاث في معظمها أنثروبولجيّة تسعى لفهم بنيات الفكر والمخيال الشعبيين الجزائريين؛ لتحقيق عمليّة التأثير فيهما والبقاء في الجزائر، كما تسعى هذه الأبحاث إلى فرض القيم والتصورات الفرنسيّة على الجزائريين حتى يسهل امتلاك عقولهم ونفوسهم.

[1]. ينظر محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط01، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988، ص30.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

المعاجم:

01. أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، **كتاب مجمل اللّغة**، تح شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

02. أبي الحسين أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، المجلّد الخامس، ط01، دار الجيل، بيروت، 1991.

03. ابن منظور، **لسان العرب**، ط03، دار صادر، بيروت، 1994.

04. محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، المجلد الثالث، ط01 منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1306هـ.

05. مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2010.

المصادر:

01. أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسيّ، **العقد الفريد**، تح: عبد المجيد التررحيني ومُفيد محمد قميحة، ط01، دار الكتب العلمية، لبنان، 1983.

02. أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، تح: محمّد أبو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش، ط02، دار الجيل، بيروت، 1988.

03. أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تح: حسن السندوبي، ط01، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.

04. أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج01، المكتبة العصرية، بيروت، 2011.

05. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تح عبد السلام محمد هارون، ج01، ط07، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.

06. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البغال**، تح: علي بوملحم، ط03، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008.

07. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، **البخلاء**، تح عبّاس عبد الساتر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2004.

08. أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، تح: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2008.

09. أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجيّ، **مجالس العلماء**، تح: عبد السلام محمد هارون، ط02، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1974.

10. أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عَيذون القالي، **كتاب الأمالي مع كتابيّ ذيل الأمالي والنوادر**، تصنيف: أبو عبيد اللّه بن عبد العزيز بن محمّد البكري الأندلسيّ، تح: صلاح بن فتحي هلل، وسيّد بن عباس الجليمي، ط10، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 2001.

11. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السّكاكي، **مفتاح العلوم**، تح نعيم زرزور، ط02، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987.

12. أبو الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مج01، ج02، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، بيروت.

13. أبو محمد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، **عيون الأخبار**، تح: يوسف علي طويل، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986.

14. أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الحُصْريّ القيروانيّ، **زهر الآدب وثمر الألباب**، تح: صلاح الدين الهواري، ط01، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.

15. أبو عبيدة معمر بن المثنّى التميميّ البصريّ، **كتاب النقائض (نقائض جرير والفرزدق)**، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، ج01، ط01، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1998.

16. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تح: عبد المجيد تركي، منشورات قسم الإسلاميات بجامعة الصوربون، باريس، 1978.

17. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، **طوق الحمامة في الألفة والأُلاَّف**، تح: أحمد شمس الّدين، ط06، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2011.

18. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **التّطفيل (وحكايات الطفيليّين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم)**، تح: بسّام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، 1997.

19. أبو القاسم محمد بن أبي العلاء بن سماك المالقي الغرناطي، **الزهرات المنثورة في نكت الأخبار المأثورة**، تح: محمود علي مكي، مجلّة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلدان العشرون(1980/1979) والحادي والعشرون(1982/1981)، وزارة التعليم العالي، مصر.

20. ابن المقفع، **الأدب الكبير والأدب الصغير**، عناية أحمد زكي باشا، ط01، دار ابن حزم، بيروت، 2003.

21. أبو العباس أحمد القلقشندي، **صبح الأعشى**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922.

22. أبو علي عمر السّكوني، **عيون المناظرات**، تح: سَعْد غرَاب، منشورات الجامعة التونسيّة، تونس، 1976.

23. أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، تح: أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1965.

24. أبو الحسن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح: كمال حسن مرعي، ط01، المكتبة العصرية، بيروت، 2005.

25. أبي الفرج الأصفهاني علي بن الحسن، **كتاب الأغاني**، ط01، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1994.

26. ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، تح: جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللّبنانيّة، قسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة، بيروت، 1982.

27. أبو بكر الخوارزمي، **رسائل أبي بكر الخوارومي**، تقديم: نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970.

28. أبو القاسم محمّد بن عبد الغفور الكلاعي، **إحكام صنعة الكلام**، تح: محمّد رضوان الدّاية، دار الثقافة، بيروت، 1966.

29. أبو الحسن حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط03، الدار العربية للكتاب، تونس، 2008.

30. البخاري، صحيح البخاري.

31. عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط02، القاهرة، 1989.

32. عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة في علوم البيان**، تح: محمد رشيد رضا، ط03، مصر، 1939.

33. عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل المعروف بطاشكبري زاده، **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة**، تح حايف نبهان، ط01، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.

34. عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تح: عبد السلام محمّد هارون، ط04، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997.

35. ناصف اليازجي، **العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيب**، المجلد الثاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

36. السيّد محمود شكري الألوسي البغدادي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، تح: محمّد بهجة الأثري، ط02، المكتبة الأهليّة، مصر.

37. الشنفرى، **ديوان الصعاليك**، شرح يوسف شكري فرحات، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 2004.

38. شهاب الدّين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تح: مفيد قميحة، حسن نور الدّين، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2004.

39. جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تح عبد الرحمن فهمي الزّواوي، ط01، دار الغد الجديد، القاهرة، 2006.

40. الحسن اليوسي، **المُحاضرات في الأدب واللّغة**، تح: محمد حجّي، أحمد الشرقاوي إقبال، ط02، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006.

41. مسلم، صحيح مسلم.

المراجع العربية:

1. إدريس مقبول، **الأسس الإبستمولوجية للنظر النحوي عند سيبويه**، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد، 2006.

2. أحمد محمد الحوفي، **فنّ الخطابة**، ط05، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

3. أحمد علواني، **الحجاج عند الطفيليين**، ط01، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، 2015.

4. إيليا حاوي، **فنّ الهجاء وتطوّره عند العرب**، دار الثقافة، بيروت.

5. أبو العدوس، **التشبيه والاستعارة (منظور مختلف)**، دار المسيرة، ط01، عمان، 2007.

6. أبو بكر العزاوي، **من المنطق إلى الحِجاج**، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016.

7. أبو بكر العزاوي، **الخطاب والحجاج**، ط01، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، 2007.

8. الأزهر الزناد، **نظريات لسانية عرفنية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط01، 2010.

9. إحسان عبد المنعم سمارة، **التأصيل للحوار والجدال والحجاج إسلامياً**، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2015.

10. أمينة الدهري، **الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة**، ط01، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001.

11. أحمد المتوكل، **الوظائف التداولية في اللّغة العربيّة**، ط01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1985.

12. بلال شيبوب، **مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي (جمعاً ودراسة وتحليلاً)**، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017.

13. باشا العيادي، **فن المناظرة في الأدب العربي (دراسة أسلوبيّة – تداوليّة)**، ط01، دار كنوز العرفة، الأردن، 2014.

14. عبد الستار الهيتي، **الحوار، الذات..والآخر**، ط01، وزارة الشؤون الإسلاميّة، قطر، 2004.

15. عبد اللّطيف عادل، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

16. عبد الفتاح كيليطو، **الأدب والغرابة (دراسة بنيويّة في الأدب العربي)**، ط02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.

17. عبد الفتاح كيليطو، **من شرفة ابن رشد**، تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2009.

18. عبد اللّه البهلول، **الحجاج الجدليّ خصائصه الفنيّة وتشكلاته الأجناسيّة (في نماذج من التراث اليوناني والعربيّ)**، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016.

19. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، **الخطاب الحجاجيّ عند ابن تيميّة (مقاربة تداوليّة)**، ط01، نادي أبها الأدبي، السعودية، 2013.

20. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، **استراتجيات الخطاب (مقاربة لغويّة تداوليّة)**، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.

21. عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقديّة في النظريات الغربيّة الحديثة)**، ط01، منشورات الختلاف، الجزائر، 2007.

22. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط04، دار القلم، دمشق، 1993.

23. عبد اللّه الغذامي، **المشاكلة والاختلاف (قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف)**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.

24. عبد الصبور مرزوق، **أدب الدعوة في عصر النبوّة**، ط01، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1988.

25. علي الشّبعان، **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل في نماذج ممثّلة من تفسير سورة البقرة (بحث في الأشكال والاستراتيجيّات)**، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، 2010.

26. العياشي ادراوي، **الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012.

27. علي نعيم جفّال، **زياد بن أبيه (بحث في الخطابة الأمويّة)**، ط01، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990.

28. عزّ الدّين النّاجح، **العوامل الحجاجيّة في اللّغة العربيّة**، ط01، مكتبة علاء الدّين للنشر والتّوزيع، صفاقس، 2011.

29. عمر فرّوخ، **تاريخ الأدب العربي**، ط04، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.

30. عبد العالي قادا، **بلاغة الإقناع (دراسة نظرية وتطبيقية)**، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016.

31. عمر عروة، **النثر الفني القديم (أبرز فنونه وأعلامه)**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000.

32. عقيل سعيد ملازاده، **الحوار قيمة حضارية (دراسة تأصيلية لمنهجية الحوار في الإسلام)**، ط01، دار النفائس، الأردن، 2010.

33. عادل مصطفى، **فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جادامير)**، ط01، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

34. عمر حاتم، **الإسلاموفوبيا واستراتيجياتها الخطابيّة (في الصّراع على السّلطة وإيديولوجيّة التّطرّف)**، ط01، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2018.

35. عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم العبد اللّطيف، **ضوابط الجرح والتعديل**، مكتبة العبيكان، ط04، الرياض، 2013.

36. عبد اللّه حماد، **الحوار في السيرة النبويّة (حرب أم سلام)**، ط01، دار والوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013.

37. عبد الرزاق صالحي، **الشاهد الشعري في النقد والبلاغة (قضايا وظواهر ونماذج)**، ط01، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

38. عبد اللّه بن حسين الموجان، **الحوار في الإسلام**، ط01، مركز الكون للنشر، السعودية، 2006.

39. عبد اللّه صولة، **في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)**، ط01، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011.

40. عبد اللّه صولة، **الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهمّ الخصائص الأسلوبيّة**، ط02، دار الفرابي، بيروت، 2007.

41. فاطمة حمد المزروعي، **المنافرات في أدب قبل الإسلام**، ط01، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، 2009.

42. فاطمة يحي، **استراتيجية المغالطة في التراث العربي**، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2016.

43. فرج اللّه عبد الباري، **مناهج البحث وآداب الحوار والمناظرة**، ط01، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 2004.

44. فتيحة بوسنّة، **انسجام الخطاب في مقامات جلال الدين السيوطي (مقاربة تداوليّة)**، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2012.

45. فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة: سوريا وبلاد الرافدين)**، دار الكلمة للنشر، ط01، بيروت، 1970.

46. رشيد الراضي، **الحجاج والمغالطة (من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار)**، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2010.

47. رشيد الراضي، **المظاهر اللّغويّة للحجاج (مدخل إلى الحجاجيات اللّسانيّة)**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014.

48. رابح أومادن، **استراتيجية تلقي النّص القرآني عند علماء الأصول**، ط01، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2016.

49. جميل عبد المجيد، **البلاغة والاتصال**، دار غريب، 2000.

50. جميل حمداوي، **من الحجاج إلى البلاغة الجديدة**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.

51. حمّو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، ط01، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

52. حمو النقاري، **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ط01، دار الأمان، الرباط، 2005.

53. حسان الباهي، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، ط03، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

54. حنا الفاخوري، **الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)**، دار الجيل، بيروت.

55. خديجة محفوظ محمد الشنقيطي، **المنحى التداولي في التراث العربي (الأمر والاستفهام نوذجين)**، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016.

56. خالد ترغي، **المناظرة الفقهية (من منطق الجدل إلى منطق الحوار)**، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017.

57. خالد كبير علال، **التعصّب المذهبي في التاريخ الإسلامي (خلال العصر الإسلاميّ: مظاهر، آثاره، أسبابه، علاجه)**، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2009.

58. سيد أحمد جمعة سلاّم، **المنهج القرآني في مجادلة أهل الكتاب**، ط01، مكتبة الإيمان، مصر، 2007.

59. سامية الدّريدي، **الحجاج في الشعر العربي، (بنيته وأساليبه)**، ط02، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.

60. سالم المعوش، **الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج)**، ط01، دار النهضة العربية، بيروت، 2007.

61. سعد بن ناصر الشثري، **أدب الحوار**، ط01، دار كنوز إشبيليا، الرياض، 2006.

62. شكري المبخوت، **الاستدلال البلاغيّ**، ط02، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010.

63. طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ط01، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

64. طه عبد الرحمن، **الحوار أُفُقاً للفكر**، ط02، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

65. طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

66. طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002.

67. طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

68. طه عبد الرحمن، **اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

69. طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

70. طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

71. صابر الحباشة، **الأسلوبيّة والتداوليّة (مدخل لتحليل الخطاب)**، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.

72. هاشم صالح منّاع، **النثر في العصر الجاهلي**، ط01، دار الفكر العربي، لبنان، 1993.

73. محمد العمري، **في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية –الخطابة في القرن الأول أنموذجا)**، ط01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1986.

74. محمد العمري، **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**، د.ط، أفريقيا الشرق، المغرب، 2005.

75. محمد العمري، **البلاغة العربية (أصولها وامتداداتها)**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

76. محمد العمري، **دائرة الحوار ومزالق العنف (كشف أساليب الإعنات والمغالطات: مساهمة في تخليق الخطاب)**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.

77. محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، ط01، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1988.

78. محمّد سيّد الطنطاوي، **أدب الحوار في الإسلام**، دار نهضة مصر، القاهرة، 1997.

79. محمد طروس، **النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقيّة واللّسانيّة**، دار الثقافة، ط01، الدار البيضاء، 2005.

80. محمد بن إبراهيم الحمد، **أخطاء في أدب المحادثة والمجالسة**، ط01، دار ابن خزيمة، الرياض، 1996.

81. محمد التومي، **الجدل في القرآن الكريم (فعالية في بناء العقلية الاسلامية)**، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر.

82. محمد مفتاح، **مجهول البيان**، ط01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990.

83. مسعود صحراوي، **التداوليّة عن العلماء العرب (دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللّساني العربي)**، ط01، دار التنوير، الجزائر، 2008.

84. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)**، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2008.

85. محمد مشبال، **في بلاغة الحجاج (نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطاب)**، ط01، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017.

86. مريم آيت أحمد، **جدلية الحوار (قراءة في الخطاب الإسلامي المعاصر)**، ط01، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2011.

87. محمد بن سعد الدكان، **بلاغة العقل العربي (تجليات المثاقفة في التراث النقدي)**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014.

88. محمد بن سعد الدكان، **الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)**، ط01، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2014.

89. مكلي شامة، **الحجاج في شعر النّقائض (دراسة نصّين لجرير والفرزدق)**، دار ميم للنشر، الجزائر.

90. مختار الفجاري، **الفكر العربي الإسلامي (من تأويليّة المعنى إلى تأويليّة الفهم)**، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009.

91. محمد خطابي، **لسانيات النصّ (مدخل إلى انسجام الخطاب)**، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

92. محمد نظيف، **الحوار وخصائص التفاعل التواصلي (دراسة تطبيقية في اللّسانيات التداولية)**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.

93. محمّد عابد الجابري، **التراث والحداثة (دراسات ومُناقشات)**، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991.

94. محمّد عابد الجابري، **نحن والتراث (قراءاة معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، ط06، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.

95. محمد طاهر درويش، **الخطابة في صدر الإسلام**، دار المعارف، مصر، 1967.

96. نور الدين أبي الحسن علي الأنصاري القرافي، **لطائف المنن في قواعد السنن**، تح: عبد المجيد جمعة، ط01، دار معالم السنن، قسنطينة، 2016.

المراجع المترجمة:

01. أوليفيي روبول، **مدخل إلى الخطابة**، تر: رضوان العصبة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017.

02. إيريش فروم، **اللّغة المنسيّة (دراسة ممهدة لفهم الأحلام والحكايات العجيبة والأساطير)**، تر: محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار، ط01، سوريا،2011.

03. باتريك شارودو، **الحِجَاج بين النّظريّة والأُسلوب** عن كتاب نحو المعنى والمبنى، تر: أحمد الوردني، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، 2009.

04. دومينيك مونقونو، **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، تر: محمد يحياتن، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.

05. جورج لايكوف ومارك جونسون، **الاستعارات التي نحيا بها**، تر: عبد المجيد جحفة، ط01، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996.

06. جورج يول، **التداوليّة**، تر: قصبي العتّابي، ط01، دار الأمان، الرباط، 2010.

07. فرانز فان إيمرن وروب غروتندورست، **نظريّة نسقيّة في الحجاج (المقاربة الذريعيّة-الجدليّة)**، تر: عبد المجيد جحفة، ط01، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2016.

08. فيليب بروطون، **الحجاج في التواصل**، تر: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، ط01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.

09. فيليب بلانشيه، **التداوليّة من أوستين إلى غوفمان**، تر: صابر الحباشة، ط01، دار الحوار، سورية، 2007.

10. سارة ميلز، **الخطاب**، تر: عبد الوهاب علوب، ط01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.

11. روبرت شيالديني، **التأثير (وسائل الإقناع)**، تر: سعد جلال، ط01، دار الفكر العربي، القاهرة، 1988.

12. كريستيان بلانتان، **الحِجاج**، تر: عبد القادر المهيري، ط02، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا للنشر، تونس، 2010.

13. هنريش بليث، **البلاغة والأسلوبية (نحو نموذج سميائي لتحليل النص)**، تر: محمد العمري، ط02، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

المجلات والدوريات:

01. ادريس جبري، **بلاغة السخرية في سيرة زمن الطلبة والعسكر لمحمد العمري (من الحاوجز إلى الحوافز)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد المزدوج 08/07، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2015.

02. العياشي ادراوي، **التخاطب السيء وصلته ببلاغة التضليل: نحو تقويم أخلاقي للخطاب**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد02، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013.

03. عيد بلبع، **الرؤية التداولية للاستعارة**، مقال ضمن مجلة علامات، العدد23.

04. عمر أوكان، **أرسطو والاستعارة**، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس1999.

05. عبد الهادي بن ظافر الشّهري، **آليات الحجاج وأدواته**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

06. علي محمد علي سلمان، **الحجاج عند البلاغيين العرب**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

07. عبد الفَضيل أدروي، **بلاغة الوصيّة (وصيّة علي بن أبي طالب إلى ولده الحسن أنموذجاً)**، مقال ضمن كتاب جماعي تحت عنوان: بلاغة النصّ التراثي (مقاربة بلاغيّة حجاجيّة)، إشراف: محمد مشبال، ط01، دار العين للنشر، القاهرة، 2013.

08. عبد العزيز لحويدق، **الأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

09. عليّ الشّبعان، **الحجاج في الخطاب (الحجاج وقضاياه من خلال مؤلّف روث آموسّي: الحجاج في الخطاب)**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

10. عبد الرحيم وهاب، عبد القادر بقشي، **اشتغال المصطلح في نسق المشروع البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016.

11. علي أومليل، **المجالس والثقافة العربيّة (مجلس أبي سليمان السجستاني)**، مجلّة المناظرة، العدد03، الرباط، 1993.

12. العربي الذهبي، **الخيال والمشابهة في البلاغة العربية**، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس 1999.

13. حسان الباهي، **العلم والبناء الحجاجي**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

14. حاتم عبيد، **الباتوس: من الخطابة إلى تحليل الخطاب (من الاحتجاج بالعواطف إلى الاحتجاج للعواطف)**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج02، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

15. حمو النقاري، **من منطق مدرسة بورورويال: في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليط فيهما**، مقال ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، تنسيق حمو النقاري، ط01، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.

16. خالد اليعقوبي، **القصيدة السياسيّة في العصر الأموي (أدلجة المعنى وحجاجيّة المبنى)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد المزدوج 08/07، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2015.

17. صابر الحباشة، **من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص (حجاجية المفردة القرآنية أنموذجاً)**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج02، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

18. طه عبد الرحمن، **مسألة الدليل**، مجلّة المناظرة، العدد 03، الرباط، 1990.

19. طه عبد الرحمن، **الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج**، مجلّة المناظرة، العدد04، الرباط، 1991.

20. رفيق الحجم، **خطاب العقل والبرهان في الفكر العربي ونموذج الفرابي**، مقال ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد65/64، مركز الإنماء القومي، 1989.

21. زوليخة زيتون، **آليات الخطاب في المناظرة النقدية (الموازنة للآمدي: احتجاج الخصمين أنموذجاً)**، مقال ضمن مجلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، العدد 25، جامعة الحاج لخضر، باتنة، ديسمبر 2011.

22. محمد العمري، **البلاغة والحجاج أو بلاغة الحجاج**، مقال ضمن مجلة عالم الفكر، العدد 04، المجلد 40، الكويت، أفريل 2012.

23. محمد العمري، **نصّ وثلاثُ قراءاتٍ أو القراءة مع الآخر (تحليل قصيدة: لَعمرُكَ أنسى؟ لقيس بن عَيْزارة)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 05، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2014.

24. محمد العمري، **الحجاج مبحث بلاغي (فما البلاغة؟)**، مقال ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج01، ط01، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

25. محمد العمري، **البلاغة العامة (النسق والمصطلح والخريطة النصيّة)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016.

26. محمد مشبال، **في الحجاج وهوية الأمكنة (قراءة في تداخل البلاغة والمعرفة في نص الأوطان والبلدان)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 04، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2014.

27. محمد مشبال، **منزلة الإيتوس في البلاغة الجديدة**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2017.

28. محمد الولي، **المدخل إلى بلاغة المحسنات**، مقال ضمن مجلة فكر ونقد، العدد17، الرباط، مارس 1999.

29. محمد الولي، **مصطلح البيان العربي (السبيل إلى تحرير البلاغة العربية)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016.

30. محمد الولي، **الطريق نحو البلاغة والخطابة الجديدتين**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 10، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2017.

31. مراد ليتيمي، **دور التكرار في انسجام الخطاب القرآني (بحث في التراث)**، مقال ضمن مجلة الممارسات اللّغويّة، العدد18، مخبر الممارسات اللّغويّة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2013.

32. محمد الأشهيب، **مصطلح البيان عند الجاحظ (مسار ومآل)**، مقال ضمن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 09، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2016.

33. محمّد سبيلا، **الايديولوجيا والبلاغة**، مجلّة المناظرة، العدد 04، الرباط، 1991.

الرسائل الأكاديمية:

01. ناصر بن دخيل الله بن فالح السّعدي، **الاحتاجج العقلي والمعنى البلاغي (دراسة وصفيّة)**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص البلاغة والنقد، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، السعودية، 1426هـ.

02. مراد ليتيمي، **الحجاج في مناظرة الحيدة والاعتذار**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تخصص البلاغة والخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات	
مقدمة:.....	05
الفصل الأول: أنماط الحوار في التراث العربي	
المبحث الأوّل: الحوار مفهومه وشروطه وفوائده.....	11
01. بين الخلاف والاختلاف.....	11
02. مفهوم الحوار.....	15
03. أركان الحوار.....	17
04. شروط الحوار.....	17
05. معوّقات الحوار.....	26
06. فوائد الحوار.....	29
المبحث الثاني: أنماط الحوار في التراث العربي الإسلامي.....	35
1. حيّز الممارسة الحوارية في التراث العربي الإسلامي.....	36
2. المجلس في الثقافة العربية.....	40
3. أنماط الحوار المنتجة للمعرفة.....	41
4. أنماط الحوار السجالية.....	80
5. أنماط الحوار الترفيهية.....	94
6. أنماط الحوار القائمة على الهيمنة.....	96
7. أنماط الحوار الكتابية.....	110
الفصل الثاني أنماط الحجاج والمغالطة في التراث العربي	
المبحث الأوّل: أنماط الحجاج في التراث العربي الإسلامي.....	116
01. مفهوم الحجاج.....	116
02. مراتب الحُجج.....	117

03. الحجج الجاهزة.....	120
04. الحجج غير الجاهزة.....	144
المبحث الثاني : أنماط المغالطة في التراث العربي.....	178
01. بين الغلط والمُغالطة.....	178
02. المغالطة في الركن الأخلاقي.....	179
03. المغالطة في الركن المنطقي.....	195
الفصل الثالث: بلاغة الإقناع في التراث العربي	
المبحث الأوّل: جهود علماء التراث في دراسة الخطابات الإقناعيّة.....	210
01. البيان والتبيين.....	214
02. الاستدلال البلاغي.....	222
03. الغرابة والتأثير.....	226
04. المنطق والحجاج.....	234
05. البلاغة علماً كلياً.....	235
المبحث الثّاني: دور المباحث البلاغيّة في العمليّة الإقناعيّة.....	232
01. الحجاج اللّغوي.....	238
02. حجاجية الصورة.....	249
03. الاستعارة والحجاج.....	256
04. التشبيه.....	274
05. الكناية.....	275
06. البديع والإقناع.....	276
الخاتمة:.....	282
قائمة المصادر والمراجع:.....	285
الفهرس:.....	302