وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم: الآداب واللغة العربية

الخطاب الحِجاجي في صحيح البخاري

- دراسة تداولية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية

تخصص: اللسانيات واللغة العربية

إعداد الطالب:

- **أبو بكر زروقي**

إشراف الأستاذ الدكتور:

- بلقاسم دفه

السنة الجامعية:

1438-1437 هـ

2017-2016 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان:

بعد الحمد لله تبارك وتعالى والشكر له على توفيقه وعونه على إتمام هذا البحث، أتقدم بشكري الجزيل وامتناني الخالص لكل من أعانني على إتمامه من قريب أو بعيد.

أخص شكري وثنائي الجميل للأستاذ الدكتور **"بلقاسم دفه"** المشرف على هذا البحث، والذي لم يبخل بتوجيهاته ونصائحه الثرّة، فصحّح وقوّم، وأرشد وأضاف، فكان بحقّ نِعم المشرف المعين، نسأل الله تعالى أن يجعله في ميزان حسناته.

كما أتقدم بشكري ومحبّتي العميقة لوالدَي الكريمين، اللذين لم تنقطع دعواتهما لي آناء الليل وأطراف النهار، أطال الله في عمرهما.

ولا أنسى زوجتي وإخوتي وكل أساتذتي الكرام الذين درّسوني ، والذين لم يدرّسوني ، بجامعة مُحَمَّد خيضر ببسكرة العامرة، ولكل من أعانني ولو بالكلمة الطيبة.

مقـدمـــــة

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اتّبع هداه، أما بعد:

فإن أيّة دراسة أكاديمية جادّة في مجال العلوم الإنسانية عامة، ومجال اللغويات والنصوص خاصة تقتضي من الباحث ألاّ يقف عند حدود الاعتياد المعرفي، بل الأجدر به أن يستنطق كلّ التمثّلات المعرفية التي تقف بداءة على عتبة التساؤل والاستشكال. استشكال ما يحيط بمجال المعرفة البشرية، خصوصا ونحن اليوم نشهد تحوّلات غير مسبوقة في المسار الإنساني؛ حيث تتزاحم المعارف والمعطيات، في ظلّ امّحاء الحدود الثقافية والجغرافية بين الشعوب والأمم، بفعل الانفجار المعلوماتي الرهيب.

ومع ذلك فقد كان لهذا الانفجار آثاره البالغة على آفاق التواصل الإنساني اللغوي، لأن كثيرا من أنظمة التواصل "الموازية" أصبحت تُجزئُ عن اللغة والخطاب التقليدي، مما أكسَب الأجيال المتأخرة سمات نفسية وخلقية واجتماعية خاصة، أشبه ما تكون بسمات "التوحّد التواصلي"، تختلف عن الأجيال السابقة، إنْ من جهة علاقة الإنسان بذاته، وإنْ من جهة علاقته بالآخر.

وكان من نتائج ذلك أن ضاقت حدود الحوار والجدل والمحاججة والإقناع، في عالم تغلب عليه قيم الإنجاز والحضور، ليكثر العنف اللغوي نظرا لغلبة المؤثرات الخارجية إعلاميا وسلوكيا وقيمِيا، فكما هو معلوم بالضرورة أن عالمنا اليوم هو عالم "الصورة" بامتياز، وإن شئنا أن نقول "عالم الموجود" أو المحسوس.

من هنا تشكّلت الإشكالات التي انطلقت منها هذه الدراسة، لتبحث جزئية هامة من جزئيات أنظمة التواصل اللغوي، هي الخطاب القائم على الحجاج والإقناع، باعتباره عملا عقليا يتوسّل بأداتية اللغة والبلاغة والتداولية والفلسفة، ويرتبط بمجال التواصل الإنساني، وتبادل الخطاب، فهو مجال لالتقاء وجهات النظر المتعارضة، تأييدا أو تفنيدا، تأثيرا أو إقناعا، والغاية من ذلك –

حسبنا- التأصيل لصفات الكائن البشري الحوارية، والتدليل على "لغوية الإنسان" ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة/31]، باعتبارها صفات أصيلة في الإنسان يكاد يحيد عنها في عالمنا اليوم.

انطلاقا من هذا الوصف، ألحّ هذا البحث على استنطاق إشكالات من قبيل: ما الخطاب الحجاجي؟ وما آلياته؟ وكيفيات استخدامه مع مراعاة السياق الخطابي وملابساته؟ وكيف يمكن الاستفادة من التفاعل الحجاجي في الخطاب بين الأطراف المختلفة لبناء أرضية قابلة لأن يقف عليها أصحاب اليمين وأصحاب الشِّمال؟ وما أبعاد هذا الصنف الخطابي ضمن البناء اللغوي للغة العربية؟ وهل يمكن إنتاج حقول معرفية هامة، بناء على تحليل الملفوظ الحجاجي للنّصوص؟.

لكن كان هناك تروٍّ في انتقاء مدوّنة لتُطبّقَ عليها الدراسة البحثية، حتى تساعد الباحث في الاقتراب من فهم "الخطاب الحجاجي" واستيعابه واستثماره في بناء العقل الجدلي، خصوصا وأن مضمون الحجاج والخطاب هو الذي يحدّد جدليته في الفضاء اللغوي أو الفلسفي أو الأنطولوجي أو التاريخي.

وقد جاءت المدونة من الحديث النبوي الشريف، من خزانة الصحاح الستّة، وهي -حسب ما أجمع عليه العلماء- أميزها من حيث الدقّة والصحّة، مدوّنة "صحيح البخاري" للإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري الجُعفي.

والغاية من "صحيح البخاري" تحديدا تأصيل الخطاب كمفهوم لغوي تواصلي في الخَطابة النبوية، وكذا الإجابة عن سؤال: ما إذا كان الحديث النبوي نصّا حواريا إقناعيا، أم مُكتفيا بصفاته التعاليمية الإلزامية؟.

وقد اقتضت الإشكالية تناول التراكيب الحجاجية، ومكوّناتها البنوية، وأدواتها، وسياقاتها التي تَرد فيها.

من خلال الإشكالات التي عُرضت آنفا، جاء عنوان البحث موسوما بـ: **[الخطاب الحجاجي في صحيح البخاري– دراسة تداولية]**، وصيغتْ له منهجية تحدّدت فيها وحداته ومراحله ونتائجه.

وبما أن الموضوع المدروس متعلّق بالخطاب والحجاج، فقد كان موضوعيا أن يقسّم إلى مقدّمة ومدخل وأربعة فصول وخاتمة.

وُطِّئ البحث بمدخل مفاهيمي، شَمل مفاهيم الخطاب وقوانينه التي تُسمّى "أحكام الحديث"، وكذلك الخطاب الحجاجي من حيث طبيعته وميزاته.

فقد تعلّق **الفصل الأول** بـ(**الحجاج: الوجوه، الوظيفة، الأصناف**) فتناول الحجاج من حيث: مفاهيمه وأنواعه وآلياته. وذلك لتأسيس رؤية شاملة لأنماط الحجاج، وصوره، ومعرفة نُظُمه ودلالاته، لأجل استثمار هذه المفاهيم في تحليل نصوص البخاري؛ فقد توزّع الفصل على ثلاثة مباحث: أُفردَ الأول منها لبسط ماهية الحجاج لغة واصطلاحا، وكذا وجوهه الدلالية والوظيفية، كما خُصَّ ثانيها بأنواع الحجاج وأصنافه، سواء من حيث حالات الخطاب أم من حيث الصّفة. وانتهى ثالث مباحث الفصل بآليات الحجاج اطّرادا وشيوعا.

وانعقد الفصل الثاني على بسط الوصف لـ (**قيمة الحجاج وتاريخيته**)، وتفرّع إلى مبحثين: حوى الأول قيمة الحجاج ومفاصله البرهانية ومنزلته في الدرس التداولي.

وعرَضَ المبحث الثاني منه للمسار التاريخي للحجاج في الدراسات القديمة بدءا بفلاسفة اليونان، ومرورا بالبلاغة العربية القديمة والعصر الوسيط من منظور "ديكارت" و"كانط" تحديدا، وانتهاء بالدراسات الحديثة الغربية منها والعربية.

أما الفصل الثالث فكان تحليليا تطبيقيا في لحظ الخطاب الحجاجي؛ حيث أُنيطتْ به (**المُحاججة البلاغية والتداولية في صحيح البخاري**) ، فمُهّد بمِهادٍ مفاهيمي حول طبيعة المدوّنة المدروسة من حيث التعريف بصاحبها، وتأليفها وشروط تصنيفها.

وقد انعقد الفصل على مبحثين، تعلّق الأول منهما بآليات الحجاج البلاغية في صحيح البخاري، باعتبارها أدوات فنية تعتمد الاستمالة والتأثير بالصور البيانية والأساليب الجمالية، فكان التركيز على (الإحالة، التكرار، التمثيل، الاستعارة الحجاجية، الكناية الحجاجية، الطباق الحجاجي).

وخُتم الفصل الثاني بمبحث ثانٍ خُصّص للآليات الحجاجية التداولية في صحيح البخاري، هذه الآليات التي تغلب عليها الصفة شبه المنطقية، كونها تتعالق كثيرا مع مناهج الطرح العقلي ومبادئ المنطق، فتمّ إبراز بعض الأدوات التداولية كـ(السلالم الحجاجية، الروابط الحجاجية، الأفعال الإنجازية) وتأثيراتها في مسار الإقناع.

و **أما الفصل الرابع**، فقد شَمل (**الآليات العقلية والوسائل الفاعلة للحجاج في صحيح البخاري**)، وتوزّع على ثلاثة مباحث؛ أُفرد الأول منها لآليات الحجاج الفلسفية التي تتوسّل إنتاج النصوص وتلقّيها وفق براهين العقل والمنطق، مثل (القياس، الاستقراء، الاستنتاج) وفاعليتها في التأثير على الذهن لصرفه أو جذبه أو إقناعه.

وتخصص المبحث الثاني في أصناف البراهين في صحيح البخاري، فخلص إلى تحديد ثلاثة أصناف هي: (برهان التعريف، البرهان بالمَثل، البرهان المنطقي العقلي)، وقد دفعنا إلى الخوض في آلية البرهان في الصحيح عمق الطروحات البرهانية وتعدّد المقدمات والنتائج التي تعود عليها في كثير من الأحاديث النبوية، ممّا أفرز دلالات ومعاني لا يمكن إغفالها بحال.

خُتم الفصل بمبحث ثالث قام على (الوسائل الحجاجية الفاعلة في البخاري)، ونحسب أن بعضها يناسب نصوص الحديث أكثر من غيرها، من حيث الآلية والنمط والغاية، نُجملها في الآتي: (الحجاج بالارتباط الشرطي، الحجاج بالكلمة المفردة، الحوار الجدلي).

كما أن دراسة النصوص الحديثية اعتمدت الاستشهاد بداية بمحلّ الشاهد منها، ثمّ إرداف ذلك بالأحاديث كاملة لتسهيل معرفة سياق النص للقارئ، وتبيان دلالاتها المستشفّة منها، ومع ذلك فقد كنّا نستغني عن إيراد بعض الأحاديث كاملة، كونها من الأحاديث الطّوال.

يضاف إلى ذلك أن الدراسة والتحليل شملا الأحاديث المرفوعة التي اتّصل إسنادها بالنبيّ عليه الصلاة والسلام، والأحاديث الموقوفة التي رُويت على لسان الصحابة —رضوان الله عليهم-، لأنها – حسب علماء الحديث- تدخل ضمن ما يطلق عليه في علم مصطلح الحديث بـ"الحديث النبوي"، لذلك لم يقم البحث من فراغ، فقد اعتمد على مصادر ومراجع متنوعة، منها ما تعلّق بالمدونة، ومنها ما تعلّق بطبيعة الدراسة.

أولى هذه المصادر كتاب "صحيح البخاري" للإمام البخاري؛ حيث اعتمدنا طبعةً منقّحة ومُشكّلة وملوّنة، مجموعةٌ أحاديثُها في مجلّد واحد كبير بفهرس موحّد، محقّقة ومضبوطة الأرقام، قليلة الإحالات إلاّ ما كان مهمّا، جُمعت فيها كلّ أحاديث البخاري، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

كما اعتمد البحث في جوانبه المفاهيمية النظرية على مراجع في الحجاج والخطاب، مثل:

- الحجاج في القرآن الكريم، عبد الله صولة.
- الخطاب والحجاج، أبوبكر العزّاوي.
- استراتيجيات الخطاب، ابن ظافر الشّهري.
- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مونقانو، بترجمة مُحَمَّد يحياتن.

أما أهم المراجع المعتمدة في جانب الوصف والتحليل للحجاج في المدونة، فقد تعدّدت، يُذكر منها على سبيل المثال:

- اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي.
- عندما نتواصل نغيّر، عبد السلام عشير.
- في بلاغة الخطاب الإقناعي، مُحَمَّد العُمري.

وفيما يتعلق بالشُّروح المُعينة على تأصيل المفاهيم والنصوص، فقد تمّ الاعتماد أكثر على كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) لابن حجر العسقلاني.

كما لم يخلُ البحث من مراجع أجنبية كانت مُعينة على تأصيل كثير من المفاهيم الحجاجية والتداولية والبرهانية من مظانّها الغربية، وإيراد مصطلحات فن الحجاج والإقناع من أدبياتها الحديثة، ومن هذه المراجع نذكر:

- (بيرلمان، دراسة في الحجاج/ Perleman, Traité de l'Argumentation).
- (ديكرو، السلالم الحجاجية/ Ducrot, Les Echelles argumentatifs).

اعتمد البحث منهجا وصفيا ممزوجا بالتحليل، القائم على استقراء المقدمات من النتائج، أو استنتاج الأفكار انطلاقا من المقدّمات الكلية، خاصة في الفصلين الثالث والرابع؛ حيث تمّ وصف المدونة والخطابات الحجاجية وبنياتها الداخلية، ولم يكتف البحث بالوصف فحسب، بل استنبط من التحليل بعض الدلالات الحجاجية وأصولها في كتب البلاغة والمنطق وأصول الفقه، إضافة إلى مظانّ علم الحديث.

وأخيرا عَرَضتْ خاتمة البحث نتائجَه المتوصّل إليها من خلال الوصف والتحليل؛ مع الدّعم والتأكيد في بعض النتائج نظرا لأهميّتها.

لقد واجه البحث صعوبات موضوعية قبل إتمامه، لعلّ أبرزها توزّع مفاهيم الحجاج بين البلاغة والمنطق والتداولية، ناهيك عن الدراسات النحوية والدلالية، ممّا أكسبَه زخما كبيرا، يتطلّب معه أن يكون الباحث موسوعيَ القراءة والفهم، وذلكم ما كان عسيرا مع كثرة المراجع والمظانّ لهذه المعارف وتنوّعها وتعدّدها، كما أن عملية البحث ذاتها تحليلا واستقراءً واستنتاجًا تتطلّب تنوّعَ المقاربات للنمط الحجاجي الواحد، هذه المقاربات تنتمي لحقول معرفية قليلة المراجع، مثل الأنطولوجيا وعلم الجمال على سبيل المثال لا الحصر.

ومع كلّ ذلك فقد عُمل على تذليل العَقبات لإتمام البحث، بفضل من الله أولا، وبعون غير محدود من الأستاذ المشرف الدكتور بلقاسم دفّه، الذي وجّه وأرشد، وأضاف وقعّد، فكان نِعم المُعين الذي لم يبخل بتوجيهاته ونصائحه الثرّة، فله كامل الشكر والثناء.

وفي الأخير نرجو أن يكون هذا البحث إضافة علمية جادّة لمسار البحث الأكاديمي في مجال اللغويات والتواصل والخطاب، وأن يكون قد استوفى الإجابة عن إشكالاته، والشّكر موصول للأستاذ المشرف ولكلّ من أعان على إتمام هذا العمل ولو بكلمة طيّبة.

والله من وراء القصد

وهو الهادي إلى سواء السبيل

مدخل: مداخل مفهومية
للخطاب والخطاب الحجاجي

أولا– مفاهيم الخطاب:

1.لغة: ورد مصطلح "خطاب" في معجم "لسان العرب" **"لابن منظور"** (ت711هـ)، حيث يقول: «الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان والخُطبة مصدر الخطيب، [...]، وذهب أبو إسحاق أن الخطبة عند العرب: الكلام المنثور المسجّع، وفي التهذيب: الخطبة مثل الرسالة التي لها أول وآخر» (1).

2.اصطلاحا: الخطاب في الأدبيات الغربية «كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء أكان مكتوبا أم ملفوظا، غير أن الاستعمال تجاوز ذلك إلى مفهوم أكثر تحديدا يتصل بما لحظه **"غرايس Grice"** من أن للكلام دلالات غير ملفوظة، يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة...، وقد اتجه البحث فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية» (2) فقد ربط الخطاب بالظروف الخارجية اجتماعية وسياسية وثقافية وغيرها.

ويقول **"مايكل ستورت Michael Stewart"**: «الخطاب اتصال لغوي يعتبر صفقة بين المتكلم والمستمع، وهي نشاط متبادل بينهما، ومتوقف صيغةً على غرضه الاجتماعي » (3). فالخطاب تجربة ديناميكية تُسهم فيها أطراف عدة عن طريق التفاعل، من أجل تحديد الأدوار، ومن ذلك: مؤلف– خطاب– قارئ (مستمع)، هذا الأخير الذي يسعى إلى تحليل الخطاب من أجل الوصول إلى أقصى حد ممكن من المقروئية والاستيعاب، ووقوفا على الرؤى والبنى التي أسهمت في هذا النتاج الفكري/التواصلي، المتنوع (قضايا دينية، اجتماعية، مذاهب، معتقدات، مبادئ، تراث...الخ). فنجد مصطلح "خطاب" من حيث معناه العام المتداول في تحليل الخطابات، يصل إلى نوع من التناول للغة أكثر مما يصل إلى حقل بحثي محدد، فاللغة في الخطاب لا تعدّ بنية اعتباطية بل نشاطا لأفراد

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، دط، 1992، مادة (خَطَبَ)، 361/3.

(2) دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي– بيروت، ط2، 2000، ص89.

(3) الخطاب، سارة ميلز، ترجمة: يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري– قسنطينة– الجزائر، ط(1) 2004، ص03.

مندرجين في سياقات معينة، وكما أنه يفترض تمفصل اللغة عن معايير غير لغوية، فإن الخطاب يمكن أن يكون مادة لسانية بحتة.

وينوء بعض الباحثين إلى المجالات اللسانية وعنها أحيانا في تحديد مفاهيم الخطاب، مثل "**دومينيك مونقانو D. Mainguneau**" حيث ينتهي إلى أن:

1. الخطاب مرادف للكلام عند "**فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure**" (**ت1913م**)، وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنوية.
2. هو الوحدة اللسانية التي تتعدد الجملة فيها وتصبح مرسلة كلية أو ملفوظا.
3. الخطاب ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل، تكوّن مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر بوساطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا ننظر في مجال لساني محض[1].

وفي مقابل هذا التعريف الذي يحصر الخطاب كموضوع لساني صرف في الجملة، يأتي تعريف "**بنفينيست Benveniste**" الذي يحدد مفهوم الخطاب من حيث هو كلام /تلفّظ، يفترض وجود متكلم ومخاطب، وأن للأول نية التأثير على الثاني بشكل من الأشكال[2]، أي إن الخطاب دائما هو عملية تفاعلية تواصلية وتداولية، تحضر فيها أطراف ثلاثة: المرسل، المرسل إليه، الرسالة.

وهذا ما يتوافر في مدونة هذا البحث (صحيح البخاري)؛ إذ يكون المرسل هو النبي عليه الصلاة والسلام، والمرسل إليه جموع المؤمنين من الصحابة وعامة الناس إلى يوم القيامة، فهو خالد خلود الإسلام، والرسالة التي تتمثل في نص الحديث المروي سندا متصلا في مدونة صحيح البخاري أو موقوفا.

(1) ينظر: الأسلوبية وتحليل الخطاب، نور الدين السدّ، دار هومة- الجزائر، دط-1997م، 27/2.

(2) voir: Emile Benveniste, problèmes de Linguistique générale, 2 . Gallimard, Paris, 1966, p245.

تتفاعل الأطراف الثلاثة المذكورة فيما بينها، إذ يحمل المُرسِل مجموعة من النوايا والرغبات والمقاصد المباشرة وغير المباشرة لإيصالها إلى المُرسَل إليه (السامع) المعترض في قالب لغوي وتعابير يختارها، ومن ثمّ فإن الكلام تبادل الإرساليات، وكل قول هو حِملٌ، خاصة إذا كانت الإرساليات في شكل جمل استثنائية وحوارية استلزامية أو أفعال كلامية، وبالتالي هناك من ربط النص بالخطاب، وجعل لهما تعريفا موحّدا تحت لواء تدريسية النصوص، مفاده أن «النصّ خطاب ذو معنى مثبت بالكتابة؛ أي مثبت بملفوظات مترابطة ومتراصّة تتضمن رموزا دلالية على القارئ أن يتعرف عليها ويدرك معناها، أو بتعبير آخر: إنّ النص مجموعة من الملفوظات تشكل بصفة عامة خطابا مسترسلا، كما تشكل بنية قابلة للفهم والتحليل »[1]، وهذا يعني أن الخطاب يأخذ صفته التفاعلية دائما حتى داخل النصوص.

ثانيا– قوانين الخطاب في العملية الحجاجية: (Lois du discours)

وتسمى أحكام الحديث (Maximes conversationnelle)، تؤدي قوانين الخطاب دورا فاعلا وأساسيا في دلالة الأقوال المستعملة في الحجاج، وبخاصة قوانين الإفادة والشمولية والإخبارية، ومادام الأمر متعلقا بالتأثير في المستمع، فإن المحاجج يسعى قدر الإمكان أن يلتزم في خطابه بكل ما يعرف حول موضوع الحجاج، وما يوجهه من حجج وأدلة إلى المستمع في حدود اهتماماته وقدرته على الفهم والاستنتاج والفائدة التي يرجوها من الخطاب؛ فنجاح الخطاب مرتبط بالقوانين الحوارية بين المتكلمين الذين يدخلون في حوار بنّاء، كما تعدّ من الأسس التي تنظم العلاقات الحوارية، ومن هذه القوانين:

1. **قانون مبدأ التعاون (Loi de Coopération)**[2]: هو رغبة طرفَي الكلام في تنمية العملية الحجاجية ونجاحها، حيث يتم التعبير بطريقة تجعل المتحاورين كل يفهم الآخر، فيستخدم عبارات

(1) تدريسية النصوص، نخبة من الأساتذة، الدليل التربوي، الرباط–المغرب، دط-1993م، 08/2.

(2) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مونقانو، ترجمة: مُحَّد يحياتن، منشورات الاختلاف– الجزائر، ط 1– 2005/2000، ص126.

مناسبة لمقام التخاطب، تجعل المخاطب يلتزم بموضوع الحوار، فاستمرارية الخطاب يقتضي من المحاجِج شد انتباه المستمع إلى كل ما يطرحه، سواء على مستوى المقدمات أم التبريرات أم الأدلة والحجج، ليصل إلى النتيجة المرجوة تصريحا أو تلميحا من خلال التعاون القائم بينهما أثناء الحوار بعيدا عن لغة الفرض والإجبار والإلزامية، وقد عرّف **"بول غرايس Paul Grice"** مبدأ التعاون بما يلي: «يتعين على مساهمتكم في المحادثة أن تتطابق في المرحلة التي بلغتها مع ما يقتضيه الغرض والوجهة اللذان ارتضيتموهما في عملية التخاطب التي شرعتم فيها »[1]، بمعنى أن يكون المشارك في الخطاب متعاونا عقلانيا فيسهل تأويل الأقوال ومن ثمّ تُدرَك المقاصد وينجح الخطاب.

إن مبدأ التعاون لا يستلزم تناغما تاما بين المتفاعلين، ذلك أن كل تفاعل يسري في التوترات، غير أنه حتى في حال التفاعل الأكثر سجالا، يجب توفر حد أدنى من التعاون وإرادة مشتركة في احترام بعض القواعد[2].

2. **قانون الملاءمة (Loi de Pertinence)**: ويسمى أيضا قانون "العلاقة" [3] المقصود به التحدث بما يلاءم المتخاطبين، وألا تستخدم عبارات خارج نطاق الموضوع من شأنها أن تحرّف فهم المخاطب أو تجعله يخرج عن بؤرته الأساسية، ليحشر فيها أفكارا أخرى خارجه، أي: ليكن الكلام مناسبا للغرض.

3. **قانون الإخبار والاستيفاء (Loi d'information)**: أن يكون الكلام الذي يدور بين المتحاورين ذا دلالة تحتاج إلى بلورة بهدف الوصول إلى نتيجة، ويفترض في الحوار أن ينقل خبرا ما، فإذا حاد عن ذلك صار هُتامات، والحرص على دقة المعلومة.

يشكل الإخبار القصد والغرض من التخاطب بصفة عامة، وهو من الأسس التي يتجسّد من خلالها الفكر، أم يتنقّل إلى المتلقّي؛ فالمخاطب ضمن هذا الأساس يعتمد على إعطاء عدد من

(1) ينظر: التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، آن روبول- جاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1-2003م، ص273.

(2) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص31-32.

(3) ينظر: التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، ص270.

المعلومات، من الضرورة أن تكون شاملة وعامة، بمعنى عدم احتكار المعلومات لإخبار المتلقّي (المُخاطَب)، وتزويده بمعارف لم يسبق له معرفتها من قبل، يقول **"ديكرو Ducrot"**: «على المخاطب تقديم المعلومات اللازمة، التي يملكها عن موضوع الخطاب، وغرضها إفادة المخاطَب»[1].

فكثيرا ما يتفادى المخاطب الإكثار من الكلام، لأن ذلك يؤدّي به إلى الشرح والتحليل، والإتيان بالحجج والبراهين..، فهو يتّجه إلى التأثير على المخاطَب بالتحايل عليه، بمحاصرته كلاميا.

يخضع تحقيق هاذين الغرضين (الإخبار والاستيفاء) لقدرة المتكلّم ومعارفه واهتماماته، وكذا إلى طبيعة الموضوع المتحدّث عنه، فيصبح الإطناب طريقا لزيادة الفائدة، فأغلب الكلمات تعاد أكثر من ثلاث مرّات لاستيفاء الغرض، «فالإطناب يعدّ سلوكا في الكتابة تنتج عنه ظاهرتان: إعادة الكلمات يعني التخفيض من عدد المعلومات، كما أن تضاعفه يخضع المتلقّي إلى الدخول شيئا فشيئا في الموضوع»[2].

لقد تحكّمت في العملية التواصلية التي عمد إليها المخاطب قواعد وقوانين، تستمد مما للمتلقّي (الجمهور) من قدرات على التحليل والاستنتاج، فهو يقوم بدور تأويل الملفوظات، وهو ما يصطلح عليه بالكفاءة أو القدرة التداولية Compétence Pragmatique وتمكّن من صياغة أفعال تلفّظية غير تلك التي وُضعت لأجلها.

4.**قانون الجدية (Loi de sérieux)**: هو المبدأ المفروض توفّره في كلا المتخاطبين ضمانا لنجاح الحوار، أي يجب أن يلتزم كلاهما الجدية في تناول الموضوع من سائر جوانبه، فإذا تسرّب الشك من قبل أحدهما إلى جدّية الحوار اِنهار وفشل.

(1) O. Ducrot, Dire et ne pas dire, 3éme édition, Hermann éditeur, Paris, P204.
(2) (A) Fossion et (J.P) Laurent, Pour comprendre les lecture nouvelles, linguistique et pratique textuelle, Adeboeck Duculot, 2éme édition, Bruxelles, 1981, P45.

5. **قانون الشمولية (Loi d'Exhautivité)**: والمقصود به الإحاطة الشاملة والكاملة بالموضوع ضمانا لنجاح المحاورين المتخاطبين، ولا يعدّ الخطاب ناجحا إلا إذا أحاط بكل أطراف الموضوع، وأعطى المخاطب كل ما بوسعنا وبحوزتنا من معلومات، ويكون خرقُ هذا القانون إما بالضمنية أو بإخفاء قدر من المعلومات.

6. **قانون الوجاهة والفصاحة (Loi d'éloquence)**: يكون باحترام ومراعاة المقام (الرقابة)، وتكييف السياق بحسب فكر المتلقي ورعايته، وأن يكون الخطاب واصفا ومختصرا في تقديم المعلومة بشكل مباشر.

7. **قانون الكم (Loi de quantité)**: يكون بتقديم الكم الكافي من المعلومات حتى يكون هناك تفاعل بين المتكلم والمستمع، مع وضوح المعلومة وصدق الخبر وموضوعيته.

8. **قانون الإفادة (Loi de L'information)**: بمعنى أن الكلام يشترط فيه أن يكون مفيدا، فالمشروعية الخطابية لقول ما، تقاس أساسا بمدى إفادته وليس بقدرته على الإخبار.

يعتبر هذا القانون المركز الذي تدور حوله القوانين الأخرى، ذلك أن الخطاب يتوقف على مدى استفادة المتلقّي من كلام المخاطِب، يقول **"ولسن Wilson"**: «إننا نقرّر أن كل الأحكام تدور حول حكم الإفادة، وهو أكثر صحة ودقّة من الأحكام الأخرى»[1].

ويكون المتلقي حين تطبيق قانون الإفادة في حالة إثراءٍ لمعلوماته، ومدركا لها، وما يستنتج من هذا القانون أن الخطاب المفيد هو ذلك الذي تنجرّ عنه نتائج علمية يستفيد منها المتلقّي، وهذا ما أراده المخاطب في خوضه موضوع كتابة التاريخ مثلا؛ إذ يفترض أن يحقق فائدة بمعرفة المتلقّي أن ذلك أمر يتطلب مقاييس وموازين، فالمتلقّي يفترض شروط الاستزادة القصوى بالأخبار المدعومة بالحجج التي تجيب عن أسئلته، فتحقق انتظاراته، خاصة وأنه يرغب في معرفة هؤلاء الأشخاص الذين يتحدث عنهم المخاطب في قوله: «ولا أشكّ أن الكثير ممن حاولوا الإدلاء بشهاداتهم ما كانوا يقصدون بها تشويه التاريخ، ولا ما هو أخطر المساس بكرامة الرجال، وخاصة منهم الشهداء، ولَكم

(1) O. K. Orecchioni, L'implicite, Armand Colin éditeur, Paris-1986, P199.

يؤسفني أن ألاحظ مرة بعد أخرى أن هناك اجتهادات حتى وإن كانت صادقة في مقصدها، فأقل ما يقال عنها أنها لم تكن صائبة في مرماها» [1]. ففي هذه الحالة يستند المتلقّي على قدراته الاستنتاجية، وعلى ما توفّره له عناصر السياق.

9. **قانون الصدق (Loi de Véricondition nalité)**: ويسمى أيضا: "شرطية الصدق" [2]؛ فصحّة المعلومات وصدق الخبر شرط أساس في عملية الخطاب؛ فمن خصائص الكلام البشري قدرة الإنسان على التلاعب به، بحيث يستعمل (الغموض، المغالطة، الكذب)، ويكون الصدق رهنا بمطابقة القول لحالة الأشياء في الكون أو عدم مطابقته إياها[3].

يركز **"غرايس"** في وضعه لهذا المبدأ على ميزة الصدق التي يتحلّى بها المخاطب، سواء أكانت متعلقة بالأوامر أم بالاستفهامات، ذلك أن من يسأل يرغب دائما في معرفة الإجابة. الرئيس في تساؤلاته لا يهدف إلى معرفة الإجابة، ولكن التأثير على المتلقّي، وإجابة هذا التأثير مفترضة ومؤسسة على بعض العلامات ذات طبيعة متنوعة[4].

يتمثل الصدق في قول الحقيقة كما هي موجودة في الواقع، وكما يعتقدها المتكلم بإدراكه للواقع، وتعتبر هذه الصفة أصلا وعُرفا في الخطاب، يقول **"غرايس"**: «من الأسهل أن نقول الحقيقة من أن نكذب»، وإن اعتبر الكذب أصعب شيء في عملية التخاطب، فيتعذر على اللغة الاستغناء عنه، فهو لا يكون أقل من سلوك خطابي مصيّر في علاقته بالكذب، تقول **"أركيوني Orecchioni"**: «لا يمكننا تصور عكس هذه القاعدة»[5].

(1) لسانيات التلفّظ وتداولية الخطاب، ذهبية حمّو الحاج، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو-الجزائر، دط- 2005، ص174.

(2) ينظر: التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، آن روبول- جاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس، ص266.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص266.

(4) ينظر: لسانيات التلفّظ وتداولية الخطاب، ذهبية حمّو الحاج، ص175.

(5) المرجع نفسه، ص204.

إنه يبقى على السياق الكشف عن ميزة الصدق، وتبيان ذلك عن طريق أفعال دالّة على التوكيد، الإقرار، الإثبات، القسم.

10. **قانون المشاركة (Loi de Participation)**: هذا المبدأ عند **"غرايس"** يعتبر العمود الفقري في النشاط الكلامي، إذ يضمن عدم انقطاع التواصل، وهذا يرتكز على الاعتراف المتبادل بين الطرفين والتناوب في الكلام.

بناء على هذه العناصر فإن تشكيل الخطاب وتواصله كنشاط كلامي ونجاحه يقتضي بناءه على أساس هذه القوانين، وخرقها يؤدي إلى فشل القصد من الخطاب، لذلك تعدّ هذه القوانين التي صاغها **"بول غرايس"**[1] أساسية في كل حوار بنّاء بين المتحاورين في المجتمع. وقد وقع التركيز على هذا الكلام لأن أيّ كلام هو حقيقة ذو بعد حواري بالأساس.

يعد الخطاب الحجاجي قرينا للتدليل والاستدلال، وهي معطيات وليدة العقل يشارك فيه عنصران على الأقل الباثّ والمتلقي، وهما طرق الحجاج، كما تتأرجح طريقته **المعتمدة بين الحوار الإقناعي المباشر وبين استمالة الطرف الآخر كتابيا من طريق حشد الشواهد والبراهين،** وعليه يمكن القول: إن الخطاب الحجاجي قد يكون شفويا أو كتابيا، وفيما يخصّ وجه الخطاب فيكون موضوعيا، بحيث يسعى كلّ طرف في الحجاج إلى إثبات الموضوع محلّ الجدل وتفنيده، للتأثير في الآخر وتغيير سلوكه وفكره إزاء معتقد أو قضية أو موقف ما، كلّ حسب موقفه في الخطاب واستدراج الخصم وتقبّل رأيه.

(1) هربرت بول غرايس Paul Grice (1913-1988)، كان فيلسوف لغة بريطانيًا قضى آخر عشرين سنة من حياته المهنية في الولايات المتحدة ، أثرت مؤلفاته عن طبيعة المعنى على دراسة علم المعاني من المنظور الفلسفي. وتعد نظريته حول الاستلزام من أهم المساهمات تأثيرًا في علم التداوليات.

إن الكلام الحجاجي هو في الحقيقة أحد الوظائف التي تؤدّيها اللغة الطبيعية التي هي نقيض اللغة العلمية المصنوعة، والتي غير مفيدة الاستعمال العلمي أو التقني، لأن هذا الأخير تنتفي معه ضرورة الحجاج، طالما أن الأمور تكون محسوسة بالقبول أو الرفض[1].

والرابط المشترك بين الخطاب والحجاج يُستشفّ من خلال ماهية الخطاب في كونه بنية منطقية طبيعية تتحكم فيها مجموعة من العلاقات المنطقية (علاقات الشرط والسببية والاستلزام والاستنتاج والتعارض)، كما أنه ليس بنية خطابية فقط ولكنّه بنية خارجية أيضا، إذ يمكن الحديث «من وظيفة حجاجية عامة للخطاب برمّته، من خلال ربطه بالمتكلم والمخاطب وملابسات وظروف سياق التخاطب الاجتماعي العام »[2]. ثم إن الحجاج في المستوى الخارجي يوجد في «المقصدية ومقتضيات الحال والشروط التواصلية والتفاعلية والمقام التخاطبي العام »[3]. فينطلق الباحث هنا من بناء تصوره من اللسانيات الحجاجية أو من نظرية الحجاج في اللغة، فالحجاج هنا ظاهرة لغوية نجدها في كل قول وفي كل خطاب سواء أكان الخطاب فلسفيا أم دينيا أم اقتصاديا أم سياسيا..الخ[4].

ثالثا– الخطاب الحجاجي (الطبيعة والميزات):

يتعالق الخطاب هنا بالحجاج والمحاججة الذي هو «فعالية تداولية جدلية، ويرتبط أشد الارتباط بعناصر المقام، فكلما وقفنا على لفظ الحجاج تسارعت إلى أذهاننا دلالته على معنى التفاعل، فهو أصل في كلّ تفاعل بين طرفي الخطاب »[5]، ومعنى هذا أن الخطاب الحجاجي تفاعلي بالدرجة الأولى.

---

(1) ينظر: مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مُحَمَّد الولي، مجلة عالم الفكر، العدد 2، أكتوبر–ديسمبر 2011، المجلد 40، ص13–14.

(2) الخطاب والحجاج، أبوبكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط1–2010، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص60.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص37.

(5) استراتيجيات الخطاب الحجاجي (دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية)، بلقاسم دفة، مجلة المَخبر (أبحاث في اللغة والأدب الجزائري)، جامعة بسكرة–الجزائر، العدد 10، 2014م، ص497.

لا تفوتنا عند الحديث عن الخطاب الحجاجي وآلياته العملية في صحيح البخاري، الإشارة إلى أنه ليس بالضرورة أن يكون كل خطاب فيه هو ذات طبيعة حجاجية، فقد تكون نهاية خطاب ما ذاتية، أي لا تحمل غاية إقناعية، وهذا ما ينطبق على سائر الخطابات بكل أصنافها، يؤكّد ذلك "**بلاتين Platin**" في قوله: «من التسرّع الاعتقاد أن الخطاب يكون لغاية حجاجية فقط، فهناك الكثير من الأقوال نستعملها في شكل عمليات غير حجاجية..» [1].

فيتم التمييز بين الخطاب الحجاجي والخطابات الأخرى بـ «كونه خطابا مبنيّا وموجّها وهادفا، مبنيّا بناءَ استدلال، يتم اللجوء فيه إلى الحجّة والاستدلال والمنطق والعقل، وموجّها مسبقا بظروف تداولية تدعو إلى إكراهات قولية أو اجتماعية ثقافية أو عِلمية أو عملية أو سياسية، تتطلّب الدفاع عن الرأي والانتصار لفكرة، وتتطلب نقاشا حجاجيا يلامس الحياة الاجتماعية أو المؤسساتية، لهدف تعديل فكرة أو نقل أطروحة أو جلب اعتقاد أو دفع انتقاد»[2].

ومنه نميز الخطاب الحجاجي من غيره، فليس كل خطاب يُنشَأ يكون حجاجيا، لأنه لابد من أن يُقنع السامع حتى يكون كذلك، ويكون مبنيا على الحجة والاستدلال بالإضافة إلى كونه مُسبقا بظروف تساعد المقام والسياق الذي يكون فيهما.

وبناء على ذلك، فحتى يتم التفريق بين الخطاب الحجاجي والخطابات الأخرى، يجدر ذكر بعض فوارقه التي تفرّقه عن باقي الخطابات.

إن آليات الحجاج ذات طبيعة **بنائية ودنامية**، فليس هناك حجاج زاهر أو معطى منذ البداية؛ بل هو عملية يتم بناؤها تدريجيا، وتتطلب تكييفا مستديما إلى عناصرها لنهاية إتمام الحجاج، سواء أكان على شكل خطاب أم عرض خطبة أم جدال، ومن ثمّ فإن فعالية الخطاب الحجاجي تأتي

(1) عندما نتواصل نغير (مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج)، عبد السلام عشير، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2006، ص128.

(2) اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2-2006، ص226.

من طريقة بناءه وتفاعل عناصره وديناميةمكوناته، فالاقتصاد في الأدلة الحجاجية مثلا يكون له أثر بالغ في عملية الإقناع؛ إذ المبالغة في سرد الحجج في غير مناسبة يُفقد الحجاج فعاليته وقوته، لأن الذهن البشري لا يقوى على معالجة سوى عدد محدود من عناصر القول، فالسامع لا يستطيع الحصول إلا على 10 في المائة ممّا يسمع، لذلك ينبغي التركيز على الأهم والأساس في الحجاج [1]، وهذا ما سنعمل على تحقيقه حين تحليلنا لنصوص من مدونة صحيح البخاري.

فتعمل هذه الخاصية في أن الحجاج لا يكون في الخطاب جاهزا ومعطى، بل المخاطب هو الذي يكوّنه تدريجيا عن طريق بناءه وتفاعل عناصره، فيقوم مثلا بالبحث عن الحجج التي تهدف إلى إقناع المخاطب.

كما أن الخطاب الحجاجي **تفاعلي** ينبني على أساسين، هما: مبدأ الادّعاء ومبدأ الاعتراض، هذان المبدآن يؤدّيان إلى اختلاف في الرأي أو في الدعوى، ويدفعان إلى الانخراط في ممارسة الدفاع أو الانتصار للدعوى، وهو ما يؤدّي إلى نوع من التزاوج المفترض بين المتكلم والمخاطب [2]، وقد ينشأ عنه ازدواج في مختلف أركان العملية الحجاجية.

وللتفاعل المباشر وغير المباشر بين المتكلم والمستمع أهمية كبيرة، تكمن في ضرورة الالتزام بطبيعة الأرضية المشتركة بينهما، وهي أرضية تضمّ كل الإمكانات الخطابية بمقام ما، (معلومات مضمونية، وسائل ترتيبية واستدلالية...) تراعي اعتقادات المتكلم والمخاطب وردود أفعالها[3].

ومنه فإن التفاعل هو تزاوج يحدث بين المتكلم والمتلقّي، وتكمن أهميته بأن يكون تفاعلا مباشرا بين المتكلم والمستمع، بضرورة الالتزام بطبيعة الأرضية المشتركة بينهما.

---

(1) عندما نتواصل نغير، 129.

(2) ينظر: اللسان والميزان، 265.

(3) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص130.

كما أن الخطاب الحجاجي **اِلتباسي**، فإذا كانت اللغة الطبيعة أصلا لكل غموض دلالي، ومجالا لكل انزياح، ومجازا لسانيا، فهذا الأمر سيكون معقّدا وعسير الفهم في العملية الحجاجية، أو قل إن الحجاج هو عمق الالتباس؛ فالالتباس في الحجاج يأتي من طريق التقيد بالآليات والأدوات والتقنيات التي يتعمّدها الحجاج لتشكيل القول [1]. أو بالأحرى من طريق المجاز الذي هو: «الاستدلال بعبارة الدعوى على إشارتها، ويكون جامعا بين معنيين متقابلين، هما العبارة والإشارة»[2].

ولا تتم هذه العبارة فقط عن طريق الصور البلاغية التي تتيحها اللغة بوساطة المجاز، بل تتم بصفة عامة عن طريق العلاقات الرمزية التي تدخل فيها كلّ الدلائل اللسانية، وهذا ما يجعل الحجاج يحرّك آليات الفهم والتأويل لدى المخاطب، وتدفعه نحو اعتقاد ما، فيكون فيه نوع الغموض، أي أن يكون فيه لبس بالنسبة إلى المتلقّي، حتى يجعل المتلقّي يقوم بتأويل كل قول يُطرح له.

كما أن الخطاب الحجاج ذو **خاصية تأويلية**؛ وهذه الخاصية تقوم بتقييم القول الحجاجي تقييما سلبيا أو إيجابيا عن طريق مستويين: مستوى أول يعتمد على استقبال القول كعلامات لغوية تحول فيها الرسالة من السّنن إلى الخطاب، وفي مستوى ثان تأويل لمعنى القول، وهنا تدخل مجموعة من العوامل الخارجية لتحديد البعد التأويلي، لأن طبيعة الحجاج لا تقوم على وصف ظاهري للقول، مثل: (زيد ذكي)، لكنها تقوم على التدليل على بعض النتائج التي تكون نتاجا [3]. يقول **"موشلير Moesheler"** في هذا الصدد: «إن المتكلم لا يقدّم قوله كما لو كان وصفا عاديا، لكنّه بالأحرى يقدم تقييما (إيجابيا أو سلبيا)، وهو مقتضى وصف القول بالفعل الحجاجي»[4].

---

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص131.

(2) اللسان والميزان، 232.

(3) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص132.

(4) عندما نتواصل نغير، ص132.

وعليه فإن النظرية التأويلية تعتمد على السياق في تأويل الخطاب، لأنّ المعاني التي ينتجها الخطاب هي معاني ضمنية تنتج الإيحاءات، التي يفرزها السياق اللساني (تركيب، بلاغة، تضمين) أما النظرية التداولية فتضيف المقام (سياق غير لساني) إلى السياق اللساني ليعزّز هذه التضمينات والإيحاءات.

ينوء الخطاب الحجاجي إلى استهداف اعتقادات الإنسان، وهذه هي **خاصية الاعتقاد**، التي تمثل إحدى الجوانب الأساسية في العملية التخاطبية، ويشكّل رهانا صعبا في كلّ حجاج، فالاعتقادات بصفة عامة هي ملتقى الأخلاق المقبولة في مجتمع ما، لأنها لا تخضع للتحليل العلمي، والتمحيص الدقيق، فهي تقوم على أنساق فكرية، وعلل تمزج فيها الأقوال بالأفعال والمبادئ بالمسلّمات، والأقوال السياقية الظرفية..، كلها تتفاعل لتؤسس أعمال القيمة[1].

إلا أن هذه الاعتقادات الجماعية لا تفرض نفسها فرضا، بل لها معنى بالنسبة إلى كل فاعل، وهذا المعنى بدوره لا ينشأ من فراغ، بل هو نتاج لعمليات تواصلية إقناعية، يقوم فيها الحجاج بأثر مركزي عن طريق صدمات نفسية ومؤثرات لا شعورية تمسّ دواخل الإنسان[2]. مثلما يحدث في بعض الجماعات الأيديولوجية من انتحار جماعي، أو تقتيل همجي، أو إقصاء مطلق للآخرين، كما في بعض جماعات الميز العنصري، كل ذلك يتمّ تحت تأثير اعتقادات مطلقة ووثوقية، تتغلف بالدين أو الجنس الخالص أو الايديولوجيا أيا كانت..

فغالبا ما تؤدي هذه الاعتقادات إلى إصدار أحكام نابعة من الذات، فتصبح بعض الأفعال حتّى الإجرامية منها واجبة ومشروعة.

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص133.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص133.

يؤثّر القول الحجاجي تأثيرا يحدث -غالبا- رد فعل معيّن؛ قد يكون عملا أو كفّا عن عمل أو عدولا عنه أو تحويلا لمساره، وهذه تسمى خاصية **الانتهاض إلى العمل**[1]، هذا العمل هو الذي يؤكّد تأكيدا ملموسا حصول إقناع معين، لكن الاقتناع لدى المستمع لا يكون إلا بمطابقة القول الحجاجي لفعل صاحبه، باعتبار المطابقة دليلا وحجّة مادية [2]. وهي ما يسميها طه عبد الرحمان مبدأ "الانتهاض إلى العمل"، ويعرّفها بقوله: «هي الدليل الذي يجب اعتماده للعمل به بعد أن يكون الاعتقاد قد حصل» [3]، وهذا ما يجعل القول الحجاجي مرهونا بالاقتناع والعمل، وفي حالة انتفاء العمل يصبح الدليل على القول حجّة ضدّ المتكلم، فالرجل مثلا الذي يدّعي الليبرالية حين لا تتوافق أعماله ومبادئه، يعترض عليه المستمع بقوله: وأين أنت من الليبرالية؟ وأنت تمارس الإقطاعية والعبودية في حياتك العملية، فيكون ذلك حجّة عليك لا لكَ.

(1) ينظر: اللسان والميزان، ص137.

(2) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص134.

(3) اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص137.

الفصل الأول:

مفاهيم نظرية– الحجاج:

الوجوه، الوظيفة، الأصناف

المبحث الأول- مفاهيم الحجاج:

العنصر الأول- ضبـطـه:

الحجاج لغة : تجمع المعاجم اللغوية الأساسية في تعريفها للحجاج على ما جاء في "لسان العرب" «يقال حاججته أحاجه حجاجا ومحجة وحججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها (...) والحجة البرهان وقيل الحجة ما دفع به الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محاجج أي جدل، وحجه يحجه حجا، غلبه على حجته» [(1)].

ويقابل هذه اللفظة في اللغة الفرنسية لفظة" Argumentation"[(2)] وهي التي تحمل معاني متقاربة، جاءت في قاموس"**روبير Robert**" (Le grand robert) بمعنى :

- القيام باستعمال الحجج.

- مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة. [(3)]

وجاء في اللغة الانجليزية بلفظة " Argue" التي تشير إلى وجود اختلاف بين طرفين، أين يحاول كل واحد منهما إقناع الطرف الآخر بوجهة نظره، وهذا بإعطاء الأسباب وتقديم العلل، التي تكون في النهاية الحجة، إما مع فكرة أو رأي أو سلوك معين أو ضدّه [(4)]. وإذا ما نظرنا إلى هذه التحديدات المعجمية فإننا نجد لفظ "حجاج" يأخذ دلالة ومعنى مستمدا من طبيعة سياقية أو شرطه التخاطبي وهو التخاصم، التنازع، الجدل، الغلبة (...)؛ أي بمعناه الفكري والتواصلي [(5)].

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت- لبنان، دط، 2003م، مادة (حَ جَ جَ)، 570/4.

(2) Voir :Le grand robert, Dictionnaire de la langue française, T1, paris-1989, P17

(3) آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، هاجر مدقن، مجلة جامعية محكمة تصدر عن جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، دار الأثر، العدد5، مارس2006، ص172.

(4) المرجع نفسه، ص172.

5 - آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص173.

الحجاج اصطلاحا: نشاط إقناعي واستدلالي، على شكل خطاب يوظف تقنيات لغوية وتنظيمية، تسعى إلى التأثير في المتلقي، لكسب تأييده، وقد تعددت مجالات استعمال الحجاج بين الخطب والمناظرات والمرافعات القضائية والمقالات [1].

يقول"**روني باي Rudy Bay**": «إن الحجاج نشاط ثقافي في الإنتاج والتلقي» [2].

وهذا يدل على أنه «نشاط أو عملية للتفكير في كل شيء يقبل النقاش والتأمل، مثل الآراء، الأفكار، المواضيع، والأطروحات، يتحقق في الواقع وفق معطيات معينة من السياق، فعندما نتحدث في حياتنا اليومية، نسعى من خلال حديثنا إلى التأثير في أفكار ومعتقدات المستمع، وقد ينزل ليغازل الغرائز ليتحول إلى جدال عقيم وسفسطة، كما أنه يأتي عقليا ينحو نحو العمل والقيم»[3].

عندما يتحول الحجاج إلى يقين، فإنه يعلو إلى مرتبة الحقيقة، وهنا لا يعد موضوعا للتواصل والحجاج، وهذا استنادا إلى قول "**موشلر Mochler**": «حين يتفق الجميع فلا مبرر لما يقال، وحين يكون القول الحجاجي مغلقا فلا يشكل قولا حجاجيا» [4] .

فالحجاج عائم، يصعب حصره وتحديده، داخل ركام هائل من الكتابات والمرجعيات النظرية، إذ نجده متواترا في الأدبيات الفلسفية والمنطقية والبلاغية التقليدية، في الدراسات القانونية، والمقاربات اللسانية والنفسية والخطابية المعاصرة، فالحجاج بقدر ما هو مألوف كممارسة، وحاضر في كل أنشطتنا اليومية، فهو منفلت ومستعص على الإحاطة والتعريف. إذ نصادفه في الحوارات بين

(1) موقع الكتروني: http: //ejabat.google.com/ejabat/thread ?tid : 66eada85 d62 79562.

(2) عندما نتواصل نغير، عبد السلام عشير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2006، ص12.

(3) المرجع نفسه، ص12.

(4) المرجع نفسه، ص12.

الأشخاص، وعلى صفحات الجرائد، وفي البرامج والمواد الإذاعية والتلفزيونية، ونلتمسه في النصوص والعروض الإشهارية أو في المجلات واليوميات المتخصصة[1].

يضاف إلى هذا أن الحجاج يعد شكلا من أشكال التواصل والتخاطب، وحتى النقاش والحوار، تعد موضوعاته قضايا تشمل كل المعارف الإنسانية فهو بهذا لا يتبع أي منطق، وفيما يخص موضوعاته فهي ليست محددة.

ويؤكد **"مارك أنجينو Mark Angino"** أن الحجاج متدرج الأدلة والحجج من درجة الشك إلى درجة الاحتمال، وغرضه الاختزال والتقليص من دائرة الشك، والتغلب على مقومات التردد، وتذويب المسبقات الفكرية الجاهزة[2].

هذا القول يشير إلى أن المتكلم يحاول إقناع المستمع بجملة من الأدلة التي قد تكون في ذهن المتلقي مشكوكا فيها، فيحولها إلى محتملة أو حتى يقينية بطريقة حجاجية مقنعة، فهو بقدر ما يوظف ما يلاءم حجته بقدر ما يقترب من غايته.

ولأخذ فكرة واضحة عن مفهوم "الحجاج" Argumentation ينبغي مقارنته بمفهوم البرهنة Démonstration أو الاستدلال المنطقي في الخطاب الطبيعي، فهو ليس خطابا برهانيا للمقارنة بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يقدّم براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي، فلفظة "الحجاج" لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح valide لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية[3].

(1) ينظر: النظرية الحجاجية (من داخل الدّراسات البلاغية و اللسانية)، مُحَمَّد طروست، ط 1- 2005، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدّار البيضاء، المغرب، ص7 .

(2) ينظر: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص12-13.

(3) ينظر: اللغة و الحجاج، أبوبكر العزاوي، ط1-2006، الدار البيضاء- المغرب، ص15 . 16.

فالحجاج إذا نشاط قولي، وإذا ما تأملناه من زاوية نظر الفاعل المحاجج وجدناه يتعلق ببحث مزدوج عن الحقيقة. [1]

أ-بحث ذو طابع عقلي: يتمثل هذا النوع في التعامل مع الحجاج في تجليه العقلي فلا نبحث فيه إلا عن منطق البرهنة في صوره المختلفة.

ب- بحث تأثيري : و هذا النوع يتمثل في اعتبار أن المشكل الوحيد للتواصل الإنساني، يتجسد في إدخال طرف آخر في الكون الخاص بخطابه، لذلك فلا يقع تسخير خطط قائمة على الإغراء والإقناع اللذين قد يتجهان نحو الامتزاج [2].

ولذلك يتضح لنا أن الحجاج لم يكن وليد العصر الحديث، أو القضايا الجديدة لكن جذوره كانت ضاربة منذ القدم، فمن الزاوية التاريخية تعود جذور هذا البحث إلى الفترة اليونانية، وخصوصا مع الفيلسوف "**أرسطو Aristote**" الذي تناول كثيرا من الظواهر المرتبطة بالممارسة الحجاجية بدرجة عالية من الدقة والشمول، ويظهر ذلك واضحا في الأجزاء المتعلقة بالتدليل اللاصوري (وهو المنطق الطبيعي أو منطق الحوار) من مدونته المنطقية "**الأورغانون Organon**" خاصة في كتاب "الجدل" و"الخطابة" و"السفسطة" وكتاب "فن الشعر".

وقد عانى الدرس الحجاجي في السياق الغربي حالة من الركود على امتداد ما يقارب خمسة عشر قرنا منذ "**كونتيليان**" و"**شيشرون**" الرومانيان (من حوالي القرن الثاني ميلادي إلى حدود عصر النهضة)، وقد كان اهتمام الباحثين منصرفا -خلال هذه الفترة- إلى دراسة الجوانب البلاغية والأسلوبية، مع إهمال واضح للفعالية الحجاجية الاستدلالية، لأن الاعتقاد الذي كان سائدا في هذه الفترة إن النموذج الأمثل للاستدلال هو البرهان القائم على مبادئ المنطق وأسس الرياضيات، وليس الحجاج الملتبس بتقنيات اللغة وطرقها التعبيرية الغامضة والملتبسة (...)، وقد أسهم في هذه النظرة

(1) الحجاج بين النظرية والأسلوب، باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2009، ص14.
(2) المرجع نفسه، ص15-16.

للحجاج شيوع النزعة العقلية في الفلسفة الغربية، نتيجة القراءة الخاصة للتراث اليوناني، وخصوصا الأرسطي في الأدبيات المسيحية، التي كانت تمثل الصوت الأعلى في الفكر الغربي، -آنذاك- غير أن هذا الخفوت للدرس الحجاجي في الفكر الغربي كان يوازيه ازدهار كبير في المجال العربي الإسلامي، الذي احتضن هذا الدرس في سياق انفتاح الثقافة اليونانية، وترجمت كتب **"أرسطو"** في هذا الباب (الجدل، الخطابة، السفسطة) وكتاب (فن الشعر)، وشرحت شروحا وافية من طرف المناطقة والفلاسفة المسلمين، وخصوصا الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مما أسهم في شيوع الأساليب الحجاجية في المدارس الإسلامية، بمختلف توجهاتها واختصاصاتها، فسارع المسلمون إلى الإفادة من هذه الأساليب في ضبط كثير من العلوم، كعلم الكلام والفقه، والأصول، بل إن الدرس الحجاجي سيتوج بقيام علم خاص يدرس الفعالية الحوارية والحجاجية الذي سمي بعلم المناظرة، وآداب البحث الذي يعدّ نظرية عربية أصلية في الحجاج بشتّى أنواعه. [1]

(1) ينظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مُحَمَّد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، دط-1999م، ص272.

العنصر الثاني- الحجاج ووجوهه الدلالية والوظيفية:

هناك مجموعة من المصطلحات تتقاطع ومصطلح الحجاج وتتداخل معه، ولكنها قد تخالفه سياقيا بحسب الوظيفة الدلالية، فنجد منها:

1. الحجاج والجدل (la controverse):

الجدل لغة امتداد الخصومة ومراجعة الكلام [1]، كما أن «الجدل مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة» [2].

أما اصطلاحا فحسب **"ابن حزم"** (ت456هـ) هو «إخبار كل واحد من المختلفين بحجته وبما يقدّر أنه حجّته، قد يكون كلاهما مُبطلا وقد يكون أحدهما مبطلا والآخر مُحقّا إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معا مُحقّين في ألفاظهما ومعنييهما » [3]، كما نجد من ضبَطَه بـ «أن الجدل عبارة عن قدرة كلامية وبراعة حجاجية» [4].

يقترب ترادف الجدل والحجاج كثيرا، لأن الحجاج –حسب ابن منظور- هو النزاع والخصام بوساطة الأدلّة والبراهين والحجج، فهو بذلك مرادف للجدل، لأن الجدل -حسبه- «مقابلة الحجّة بالحجة، وهو رجلٌ مِحجاجٌ أي جَدِلٌ » [5]. وجاء في معجم "الفروق": «الفرق بين الجدل والحجاج أن المطلوب بالحجاج هو ظهور الحجة، وأن المطلوب بالجدال الرجوع عن المذهب، فإن أصله من الجدل وهو شدّة القتل، ومنه الأجدل لشدّة قوته بين الجوارح» [6].

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دط،2013، 433/1، مادة [جَدَلَ].
(2) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية- بيروت، دط-1979، 407/1.
(3) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دط-دت،45/1.
(4) الجدل في العقلية الإسلامية، مُحَمَّد التومي، شركة الشهاب- الجزائر، دط-دت، ص14.
(5) لسان العرب، مادة [جَ دَ لَ]، 98/3.
(6) معجم الفروق في المعاني، مُحَمَّد فريد عبد الله، دار الموسم، دط-دت، ص83.

لكن تموضع اللفظين في القرآن الكريم يُظهر أن الحجاج أوسع من الجدل، كما أن الجدل ألصق بالصناعة المنطقية، والنص القرآني لا يستجيب لفكرة مرادفة الحجاج للجدال أو للمذهب الكلامي[1].

يتحدد مفهوم الجدل أكثر مع **"ابن خلدون"** (ت 808هـ-1406م) الذي شقّ طريقا خاصا في النظر المصطلحي؛ إذ كان دقيقا في بسط ماهيته، فعرّفه وظيفيا بقوله: «وأما الجدل فهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متّسعا، وكل الواحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عَنَانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول، وكيف يكون حال المستدلّ والمُجيب..» [2]، فاعتبره القاعدة التي يستند إليها لتهيئة أصول المناظرة والاستدلال وآدابهما وأحوال المتناظرين، والأحكام التي يجب أن يراعوها في احتجاجاتهم وأخذهم وردّهم.

وخطّ ابن خلدون تعريفا آخر للجدل لا يقلّ دقّة بقوله: «ولذلك قيل إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يُتوصّل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[3]، كما جعل الحجاج من تقنيات علم الكلام، ذكر ذلك في تحديد ماهية هذا العلم «وهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[4].

وإذا سلّمنا بأن الحجاج أوسع من الجدل فإن كلّ جدل حجاج وليس كلّ حجاج جدل، ولذلك كان الحجاج القاسم المشترك بين الجدل والخطابة، باعتبارهما قوتين لإنتاج الحجج، إلا أن

(1) ينظر: الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، دار الفرابي، بيروت، ط 2- 2007، ص16.

(2) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2-1961، ص820.

(3) المصدر نفسه، ص821.

(4) نفسه، ص821.

نوعية الحجج تختلف بينها، وإذا كانت المحاجّة هي الطريقة التي تطرح بها الأدلّة، فهذا يعني بأن أدلّتها كثيرة، كالاستقراء والقياس الظاهر، وهذا مجاله الجدل والمثل والضمير ومجاله الخطابة، ومن ثمّ يمكن القول إنه يوجد على الأقل حجاجان، حجاج جدلي وحجاج خطابي؛ فالجدلي تمثّله في التراث الإسلامي مناظرات علم الكلام أو المذهب الكلامي في القرآن أو الاحتجاج النظري في القرآن، اجتهدت فيه كتب علوم القرآن، أما الخطابي فهو ما عرض له **"أرسطو"** في كتاب "الخطابة"، وهو حجاج موجه إلى الجمهور ذوي أوضاع خاصة، وهو يتعدى هذا التأثير العقلي إلى ما هو عاطفي لإثارة المشاهد والانفعالات وإرضاء الجمهور واستمالته، ولو كان بمغالطته وخداعه وإيهامه بصحة ما يُقال.

2. الحجاج والإقناع (Persuasion):

الإقناع لغة الرضا، «والمَقنع (بفتح الميم) هو العدل من الشهود، أي رضا يقنع به ويرضى برأيه وقضائه. وفي الحديث: كان المقانع عن أصحاب مُحَمَّد ﷺ، يقال فلان مُقنع في العلم وغيره أي رضًا»[1]. أما اصطلاحا فقد خاض في مفاهيمه جماعة من الأصوليين وعلماء الكلام والفلاسفة، منهم **"حازم القرطاجنّي"** إذ يقول: «هو حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلّي عن فعله واعتقاده» [2]، ومعناه أنه عملية طرح الحجج ومحاولة حمل المخاطب على الإقرار بقبول ما يطرحه المتكلم.

كما يعرف الإقناع أنه محاولة واعية للتأثير في السلوك [3]، معنى هذا أن الإقناع فعلٌ لغوي مشحون بأنشطة فكرية تنتج عنها آثار سلوكية تتجسّد في شكل مواقف، مجاله الخطاب، يرتكز على المنطق والحجّة، ويتطلّب درجة عالية جدّا من الثقافة والدراية بالآخر. وهناك "الإقناع بالشيء" الذي

(1) لسان العرب، ابن منظور، مادة [قَ نَ عَ]، 202/12.

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجنّي، تحقيق: مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة، دار الشرقية- تونس، دط- 1966، ص106.

(3) ينظر: أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، طه عبد الله مُحَمَّد السبعاوي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، دط-2005، ص15.

يطلق على اعتراف الخصم بالشيء عند إقامة الحجة عليه، وهو على العموم إذا كان لما يجده المرء من أدلّة تسمح له بالرجحان والاحتمال كافٍ لتوجيه سلوكه، إلا أنّه دون اليقين من دقّته[1].

إن غاية المتكلم الحجاج، والإبداع يأتي في درجة ثانية، والإقناع persuasion إنّما الوجه القائم للحجاج ومرادفه الآخر، وقد حاول العديد من الدارسين وضع الفروق بينهما : أي بين الإقناع و الحجاج، وذلك أنّ الإقناع هو ما به يحاول الإنسان إقناع نفسه، في حين أنّ الحجاج هو ما يحاول به إقناع الطرف الآخر، وذلك بوسائط متنافرة منها ما يعود للغة و ما توفره من بُنى وأساليب و مفردات و تركيب، و روابط مؤثرة حجاجيا [2]. لهذا يفصل بين الحجاج و الإقناع النّص الخطابي نص إقناعي، ولكنه نصّ حجاجي.

ومن هنا يطغى الحجاج الذي صورته الإقناع في كل موضع، ويمكن فصل الحجاج والإقناع بالنّظر إلى الحجج المعتمدة، ذلك «لأنّ الحجاج عملية اتصالية تُعتمد الحجة المنطقية بالأساس وسيلة لإقناع الآخرين و التأثير فيهم»[3]، إضافة إلى وظيفة التأثير في هذه الحجج.

وبالنّظر إلى طبيعة المتلقي، فإنّ كان المتكلم يخبره بكلام جديد فهو يقنع، أمّا إن كان المتلقي رافضا أو منكرا للكلام. فيتحول الخطاب من إقناعي إلى حجاجي، لأنّ المتلقي في استخدامه لحجج قد تعيق حجج المتكلم في بلوغ هدفه. ويتوقف الإقناع على التأثيرات التي يُحدثها الكلام بفضل المتكلم سواء تعلق الأمر بالفتنة أو الانفصال أو إحداث مجرد تقدم، وهو يتم من هذا الوجه عن ذكاء صاحبه و بشيء بمعرفته الدّقيقة بنفسية المتلقي وقدراته و آفاقه، لذلك نراه يعلن أمرا يذكر آخر، يختزل فكرة ويؤثر في تحليل أخرى. يسأل و يجيب، بل قد يأتي بالفكرة الواحدة على أنحاء مختلفة فيتجلى في خطابه سحر البيان وتتأكد فتنة الكلام.

(1) ينظر: المرجع السابق، أساليب الإقناع من المنظور الإسلامي، ص15.

(2) مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، عباس حشاني، مجلة المخبر، جامعة بسكرة- الجزائر، العدد 9- 2013، ص 274- 275 .

(3) أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، ص17.

إن الغاية مما ذُكر هي إحداث أثر ما في المتلقي أي إقناعه بفكرة معينة، وهو ما يعبّر عنه اللسانيون بالوظيفة الإيحائية للكلام، وهو وضع لإقناع المتلقي بفكرة ما أو بحقيقة معينة عن طريق تقنيات مخصوصة، ويظهر ذلك أكثر في الخطاب الإشهاري حيث يحاول الإشهار بمنتوج معين إقناع المتفرج واستمالته كزبون، ويشترط في الإقناع البنية التي تكون فيه بمنزلة الدليل الذي بلغ درجة الوضوح، فيصير معها المتوسل به قادرا على الظهور على خصمه، كما لو كان هذا الدليل الظاهر مستغنيا بظهوره عن جانب الاستدلال فيه، وهنا يتداخل الاستدلال و الإقناع، لأنّ الدليل الذي هو جزء من عملية الاستدلال يوصف بأنّه مقنع أو غير ذلك.

يتمثل هدف الحجاج في الجمهور، والمعيار الأول الذي نقيس به خطابا معينا هو نجاعته، بيد أنه ليس معيارا كافيا لأنه، لا يمكن أن نهمل نوعية الجمهور الذي يتوجه الخطاب إليه، إننا نستطيع التمييز بين خطابات رجل السياسة و المحامي و العالم المتكلم (نسبة إلى علم الكلام) والفيلسوف، لا فقط بمواضيعها بل نميزها أيضا وخاصة بالجمهور الذي تتوجه إليه تلك الخطابات. وفي الواقع، فإنّ نجاعة الحجاج تكون بحسب ملاءمته للجمهور، وبحسب التقنيات المستعملة، فلإقناع سامع مخصوص تستعمل آليات لا تصلح لإقناع جمهور كوني .

أمّا الخطأ الذي لا يُغتفر في الحجاج، فهو المصادرة على المطلوب (pétition de principe) وهو ربطك الحجاج بأطروحة تظن أنّها صالحة، ولكن السامع لا يميل إليها[1].

والجدير بالذكر أنّ الحجاج لا يُعنى بالغرض المنشود، ذلك لأنّه لم يتم الارتكاز على المسلمات الصحيحة التي تجدي نفعا في إقناع المستمع و التأثير فيه.

نلحظ أنّ ارتباط الحجاج بالإقناع أمر حاصل، إذ إنّه يُعَدُّ الوجه الآخر للحجاج، فهدف استخدام الحجاج في الخطاب هو إقناع المتلقي بفحوى ذلك الخطاب، و جعله يذعن لما يطلبه المتكلم، فمفهوم الإقناع يقترب من مفهوم الحجاج الذي هو طرح الحجج و البراهين التي تجعل المتلقي يذعن بدون إكراه أو قسر.

(1) ينظر: تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف . أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، حياة دحمان، بإشراف الأستاذ: د/ عز الدين صحراوي، جامعة باتنة- الجزائر، 2012-2013، ص 106.

وعليه فالإقناع والحجاج يقتربان من بعضهما بعضا، وذلك أنّ أحدهما هو غاية الآخر والآخر هو وسيلة الأول في بلوغ غايته. وعلى الرغم من هذا التداخل بين المصطلحين، إلاّ أنّ هناك حدا فاصلا بينهما يتمثل في درجة التوكيد حيث يرى **"أوستين فريلي Austin Freely"** أنّ الحجاج والإقناع جزء من عملية واحدة ولا اختلاف بينهما إلا في التوكيد (Emphasis)؛ فالحجاج يولي الدعاوى المنطقية أهمية خاصة، ولكنّه يجعل من اختصاصه أيضا الدّعاوي الأخلاقية والعاطفية، أمّا الإقناع فإنّه ينعكس على التّوكيد الذّي يبطل ضدّه.

إنّ قضية الإقناع لا تتحدد في ذاتها، لأنها مرهونة بمدى نجاعة الحجاج، فنجاعة الحجاج تكمن في إقناع الطرف الثاني بما يطرحه الطرف الأوّل في العملية الحجاجية، ونجاعة الإقناع تكمن في مدى وصول الخطاب إلى ذهن المتلقي وإذعانه لما يطلبه المتكلم أو المحتج.

وهكذا نجد أنّ الإقناع يمثل قاعدة الحجاج التي يسعى إليها، وبذلك يكون هو محور الدّراسة في الحجاج، و لذلك عُدَّ الإقناع: الوجه العائم للحجاج، ومرادفه الآخر عبر المواضع المنطقية، وبذلك نستنتج أنّ الإقناع يحمل معنى الحجاج، والحجاج يحمل معنى الإقناع أي إنّ الحجاج هو مطية الإقناع و الإقناع هو هدف الحجاج[1].

من خلال ما تقدّم نستخلص أن ارتباط الحجاج بالإقناع لا ريب فيه، إذ الإقناع وجه آخر من الحجاج، فاستعمال الحجاج في الخطاب هو إقناع المتلقي بفحوى ذلك الخطاب وجعله يذعن لما يمليه الملقي ويطلبه، فمفهوم الإقناع يقترب من مفهوم الحجاج الذي هو طرح الحجج والبراهين التي تجعل المتلقّي يذعن دون إكراه ولا إرغام، وعليه فإن أحدهما هو غاية الآخر، والآخر هو وسيلة الأول في بلوغ غايته.

فالإقناع مرهون بنجاعة الحجاج، أي مدى وصول الخطاب إلى ذهن المتلقّي، وبالتالي يكون الإقناع قاعدة للحجاج الذي يسعى إليها.

ومن هنا فإن العلاقة بين الحجاج والإقناع تكمن في:

(1) المرجع السابق، تجليات الحجاج في القرآن الكريم، ص106.

-أي نصّ خطابي حجاجي هو نص إقناعي بالضرورة.

-ليس كل نص إقناعي نصّا حجاجيا.

-الحجاج والإقناع جزآن لعملية واحدة، يرتبط الإقناع بالحجاج ارتباط النص بوظيفته الجوهرية الملازمة في محيط أنواع نصية أخرى.

يمكن القول إن الحجاج فعالية تداولية جدلية، ويرتبط أشدّ الارتباط بعناصر المقام، فكلما وقفنا إلى لفظ الحجاج تسارعت على أذهاننا دلالته على معنى التفاعل، فهو أصل في كل تفاعل بين طرفي الخطاب.

وقد يدّل الحجاج بمعناه العادي على طريقة عرض الحجج و تقديمها، و يستهدف المحاجج التأثير في المتلقي، فإن تمّ له ذلك، كان الخطاب ناجحا فعّالا.

والمتكلم (المحاجج) ليس هدفه الإفهام فحسب، بل يمتدّ هدفه ليشمل التأثير في المتلقي (المحجوج أو المحاجج)، قصد توجيه موقفه وجهة محدّدة، حيث ينبغي إقناعه بأمر ما أو تغيير قناعته اتجاه سلوك أو موقف معيّن[1].

والإقناع يُجعل منزلة لإطار البرهنة الإقناعي، الذي يفترض أن يُنشئ هذا الاختيار أو ذاك، المتعلق بإطار الإشكالية: سواء أكان دحضا أم تبريرا أم موازنة، فمن داخل هذا الإطار يُنشئ الفاعل ما يمكن تسميته بـ (المناظرة) بالالتجاء إلى أساليب مختلفة، دلالية وقولية وذات صلة بالبناء وذلك لإقامة دليل على الموقف المتبنّى خلال الحكم[2].

(1) ينظر: استراتيجية الخطاب الحجاجي (دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية)، أ.د/ بلقاسم دفة، مجلة المخبر (أبحاث في اللغة و الأدب الجزائري)، جامعة بسكرة- الجزائر، العدد 10- 2014، ص 496.

(2) ينظر: الحجاج بين النظرية والأسلوبية، باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الورداني، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ط 1- 2009، ص 61.

ورغم هذا التداخل بينهما إلا أن هناك حدّا يفصلهما، نوضّحه فيما يلي[1]:

الحجاج Argumentation	الإقناع Conviction
-مسار حواري يستخدم أحكام القيمة.	-فن الإيعاذ والمناورة.
-هدفه الإقناع على أسس عقلية.	-هدفه الإقناع بكل الوسائل حتى غير العقلية.
-جمهور خاص لكن المقصود منه جمهور عام.	-جمهور خاص، جمهور مستهدف.
-كل نص حجاجي إقناعي بالضرورة.	-كل نص إقناعي ليس حجاجيا بالضرورة.
-ليس كل تواصل يهدف إلى الحجاج.	-كل تواصل يهدف إلى الإقناع.
-إنه مجال الرأي والممكن والاحتمال.	-تفكير شخصي تؤدي فيه صورة الذات المقنعة دورا أساسيا.

3. الحجاج والبرهنة (La Démonstration):

يقع اللفظان في كثير من المواضع مترادفين، حيث ينوب أحدهما عن الآخر، غالبا ما يستعملان بصفتهما مصطلحا واحدا.

-تحديد البرهان: هو نمط استدلالي ينفرد بمميزات خاصة، كاليقين والقطيعة والدقّة والتقنين..، وهذا ما أثبته ابن منظور في قوله: «البرهان الحجة الفاصلة -البيّنة- يقال: برهنَ يبرهنُ برهنةً، إذا جاء بحجة قاطعة للخصم» [2].

نفهم من هذا التحديد أن **"ابن منظور"** يصنف البرهان كصنف من الحجاج في مميزات خاصة به، ويقول في ذلك **"ابن حزم"**: «الحجة هي الدليل إذا كان برهانا أو إقناعا أو شغبا »[3]،

(1) ينظر: الحجاج في الخطابة النبوية، عبد الجليل العشراوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1- 2012، ص31.
(2) لسان العرب، 271/4.
(3) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، مرجع سابق، ص39.

والمصطلح الجامع الذي يشملهما هو "الاستدلال"، فكل حجاج استدلال، وليس كل استدلال حجاجا، وكل برهنة أو استنباط أو قياس يعدّ استدلالا، والعكس صحيح.

وفي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة/111]، أي: هاتوا برهانكم، هلمّوا بحجّتكم على اختصاصكم بدخول الجنة إن كنتم صادقين في دعواكم.

وبالرغم من تداخل مصطلحي الحجاج والبرهان إلا أن هناك فروقا بينهما، يمكن تلخيصها في الجدول التالي[1]:

الحجاج Argumentation	الاستدلال البرهاني Démonstration
-مسار حواري يستخدم أحكام القيمة	-منطق صوري لا يحمل اللّبس (برهنة تحليلية)
-هدفه الإقناع على أسس عقلية	-مساره كوني يخاطب الإدراك
-البرهنة ليست شخصية (موجهة إلى طرف (ما) وهي ليست ملزِمة	-برهنة لا شخصية وهي ملزِمة
-مجاله الرأي والممكن (العُرف)	-مجاله اليقينيات
-الحجج فيه تكون كثيرة نسبيا	-حجة واحدة يمكن أن تكون قاطعة
-جمهور خاص لكن يُقصد به جمهورا كونيا	-جمهوره كونيّ

إن التقنيات الحجاجية سواء المنطقية منها أو البلاغية تقوم على القياس ، ويعدّ القياس من ضمن التقنيات المستمدة من البرهان، على اعتبار أن الجامع بين الحجاج و البرهان هو تحقيق الاقتناع، غير أن هذا لا ينبغي أن يوهمنا بوجود تماهٍ بين الخطاب الحجاجي و الخطاب البرهاني، إذ هناك حدود فاصلة بين هذين النمطين الخطابيين، أشار إليها أبوبكر العزاوي في إطار مقارنته بين

(1) الحجاج في القرآن الكريم، عبد الله صولة، ص31.

مفهوم الحجاج ومفهوم البرهنة بقوله تأسيسا على ما ورد عند **"ديكرو"** و **"انسكومبر"** إن الحجاج: «لا يقدم براهين و أدلة منطقية و لا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي، فلفظة الحجاج لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما أو إظهار الطابع الصحيح لاستدلال ما»[1].

يؤكد **"ديكرو"** على أن الحجاج مغاير للبرهان، من حيث كونه مؤسسا على بنية الأقوال ذاتها وتسلسلها واشتغالها داخل الخطاب، فهو موجود في الخطاب فقط. إن الحجاج ذو بعد لغوي دلالي تحكمه جملة من التعالقات القائمة بين الأقوال، على خلاف البرهان الذي يتأسس من أقوال مستقلة يعبر كل قول منها عن قضية، وبالتالي فتسلسل الأقوال في البرهان يقوم على اعتقاد المتكلم بحالة الأشياء، وبعبارة أخرى إن ترابط الأحداث والوقائع في البرهان ليس مؤسسا على الأقوال نفسها، وإنما على القضايا المتضمنة والتعالقات القائمة بينها، لذلك نجده يخضع لمعيار الصدق والكذب على خلاف الحجاج[2].

إن هذا التمييز بين الحجاج والبرهان وارد أيضا عند **"شاييم بيرلمان Chaïm Perelman"**، الذي يؤكد على أن ما يميز الخطاب الحجاجي هو أنه خطاب غير برهاني، وبالتالي فإن الاستدلالات التي يوظفها لا تتماهى مع الحساب الآلي أو الاستدلالات الصورية التي يمكن ملاحظتها في الخطاب البرهاني، من ثم نجده يبني نظريته في الحجاج على الخطاب غير البرهاني ، وهو بذلك يضع فصلا بين مجال الحجاج الذي هو البلاغة ومجال البرهان الذي هو المنطق. وقديما ميز **"أرسطو"** بين البرهان والاستدلال الجدلي (Raisonnement dialectique)، يتميز هذا الأخير بتوفره على مقدمات (Prémisses) هي عبارة عن معارف "صحيحة" أو " أولى" تشكل مقدمات منطقية، في حين أن الاستدلال مؤسس على "الآراء المقبولة" وليس على حقائق مبرهن عليها.

(1) اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، مرجع سابق، ص18.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص19.

يعود جوهر الاختلاف إذا إلى أن الحجاج يقتضي تفاعل الذوات، في حين أن البرهان ينفي الذات، لذا فهو صارم ، لكونه بمنأى عن جميع تأثيرات اللغة والعواطف، كما أنه بمنأى عن ظروف المكان والزمان اللذَين يستعمل فيهما.

نخلص إذا إلى أن البرهان ينبني على الانطلاق من مقدمات لاستنباط نتائج تفضي إليها تلك المقدمات بالضرورة، لذلك يعتبر **"بيرلمان perelman "** و **"تتيكا Olbrechts-Tyteca"** (1958) أنه يصبو إلى الحقيقة، أما الحجاج فيصبو إلى التأييد و الموافقة adhésion فالنتيجة فيه ليست ضرورية و لا مضمونه و لا واحدة. إن الحجاج لا يدعي أبدا اليقين، و إنما يغلب عليه الطابع النسبي و الذاتي، و ذلك لكون الحجج اللغوية متسمة بالمميزات التالية[1]:

- إنها سياقية بحكم أن السياق هو الذي يجعلها حجة.

- إنها نسبية بحكم أن لكل حجة قوة حجاجية معينة.

- إنها قابلة للإبطال و الدحض.

وهي مميزات تجعل من الحجاج مرنا و تدريجيا واحتماليا، بخلاف البرهان الذي يتميز بكونه صارما و مطلقا و حتميا. في الاتجاه نفسه يوضح **"ألرون Alron"** (1993) أن البرهنة المعنية هنا هي البرهنة الصورية الخاصة بالرياضيات و المنطق[2].

غير أن هذا التمايز القائم بين الحجاج و المنطق لم يمنع **"مايير Meyer"** (1993) من أن يحاول الربط بين الحجاج و المنطق في اعتباره للحجاج بأنه ليس قياسا ضعيفا مفتقرا إلى المقدمات

(1) ينظر: اللغة والحجاج، ص19.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص20.

المنطقية. إن سلسلة "اللوغوس" يمكن أن تنتقل من الاستعارة إلى المنطق مرورا بالحجاج و من الجواب السريع و السهل إلى الجواب المؤسس[1].

نختم طرحنا لهذه النقطة بما أورده **"مُحَمَّد العمري"** الذي أجمل نقاط الاختلاف القائمة بين الحجاج و البرهنة فيما يلي[2]:

- يقترن الحجاج بمستمع معين خاص أو متخصص و هذا ما يجعل المقدمات الحجاجية غير بديهية و لا منطقية و لا مبرهن عليها و إنما هي قضايا مقبولة و متفق عليها.

- استعمال اللغة الطبيعية في الحجاج وهي لغة ملبسة ألفاظها ، وهذا يفتح المجال واسعا لتعدد الدلالات و القراءات المحتملة.

- مسار الحجاج لا يأخذ طريق الصرامة البرهانية إلا في اتجاه السلب أي إثبات ما ليس ممكنا.

- إن الحجاج سجال من حيث كونه يعارض على الدوام و لو ضمنيا.

4. الحجاج والحوار (Le Dialogue):

جاء الحوار في القرآن في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴾ [الكهف، 34].

وأودّ هنا أن أعرض إلى معنى الحوار لغة واصطلاحا، فأصل الحوار في اللغة الرجوع عن الشيء أو إلى الشيء، حارَ إلى الشيء وعنه حَوْرًا ومَحَارًا ومَحارةً: رجع إليه، ومنه استعاذة النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث: من الحَوَرِ بعد الكَوَرِ، فالمحاورة هي: المُرادَدة في الكلام [3]، أما من الناحية الاصطلاحية: فلا يخرج عن معناه اللغوي، وهو المراجعة في الكلام، ومنه التحاور أي التجاوب، وهي

(1) ينظر: الحجاج في القرآن، عبد الله صولة، مرجع سابق، ص33.

(2) ينظر: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مُحَمَّد العمري، ط2-2002، أفريقيا الشرق-المغرب، ص27.

(3) ينظر: التوقيف على مَهَمّات التعاريف، مُحَمَّد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: مُحَمَّد رضوان، *دار* الفكر المعاصر- بيروت، ط1، 1999م، ص299.

ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه، وقد ورد لفظ الجدل والمحاورة في موضع واحد في القرآن في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [المجادلة/01]، وقريب من ذلك المناقشة والمباحثة وهي أن يستخرج كل اثنين ما عنده من كلام. و«المناقشة الاستقصاء في الحساب حقّ لا يُترك منه شيء» (1).

وبما أن الحوار والجدال يجتمعان في كونهما كلاما بين اثنين، فهذا يربطهما أيضا بالحجاج، إلا أن الجدال خصومة وشدّة، خلافا للمحاورة التي تميل إلى الهدوء والتجاوب.

وقد اشتهر من الحوار ما يعرف بالمحاورات العقلية في الفلسفة الإغريقية، وذلك عند **"أفلاطون"** الذي أجراها مع أستاذه **"سقراط"**، فكانت بحق نموذجا للتفاعل المعرفي والعقلي والفلسفي، وذلك في أنساق الفلسفة المعروفة (الأنطولوجيا، الميتافيزيقا، الأخلاق، المنطق) واشتهرت منها خصوصا "محاورة فيدون" التي كتبها أفلاطون.

والفرق بين الحجاج والحوار والمناظرة والجدال أن **الحوار** أعمّها جميعا، وكلها تدخل فيه لاشتراكها معه في أنها مراجعة الكلام ومداولته بين طرفين، فهي تدخل في معنى الحوار من هذا الوجه، ثم تخرج المناظرة عن دلالتها على الفكر والنّظر، ويخرج الجدال والمحاجة في دلالتهما على المخاصمة والمنازعة.

5. الحجاج والمناقشة (La Discussion):

تعتبر المناقشة لونا حواريا كذلك، وهي في أصلها اللغوي «نقش الشّوكةَ ينقشها نقشًا وانتقشَها: أخرجها من رجله، وبه سمي المِنقاش الذي يُنقَشُ به، وناقشه الحسابَ مناقشة: استقصاه،

(1) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، 222/5.

وفي الحديث: [مَنْ نُوقِشَ الحِسَابَ عُذِّبَ] [1] أي: من استُقصِيَ في محاسبة حُوقِقَ، وأصل المناقشة من نفس الشوكة استخرجها من جسمه » [2]، فالمناقشة بمعنى الاستخراج والمراد هنا المبالغة في الاستيفاء والتحرّي، والمعنى أن تحرير الحساب يؤدّي إلى استحقاق العذاب [3]، والاستيفاء خصيصة حجاجية سنبيّنها لاحقا في هذا البحث.

لقد سميت المناقشات العلمية بهذا الاسم لما فيها من صرامة في الاستقصاء والمحاسبة للأعمال البحثية المقدمة من قبل الطلاب والباحثين؛ ففي المناقشة إظهار الحساب بين شخصين وفيها إيراد الأخطاء وتبيانها بالحوار الذي يتجاوز اثنين أو أكثر حول قضية ما، يطرحون فيها أفكارا ويناقشونها فيما بينهم للوصول إلى أهم النقاط، ولتتّضح لديهم الأفكار أكثر، شرط أن تكون في انتظام وهدوء لتفضي إلى النتيجة المرجوة.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد صارت المناقشة لونا حواريا ذا طبيعة خاصة؛ حيث تجتمع جماعة من الناس لتُدير حوارا حول مسألة متفق عليها سلفا، وهي «موقف مخطط يشترك فيه مجموعة من الأفراد تحت إشراف قيادة معينة وتوجيهها لبحث مشكلة أو موضوع محدد بطريقة منظمة، ويعرف كل فرد فيها دورَه، بهدف الوصول إلى حل تلك المشكلة» [4].

لقد أخذ هذا النمط طريقه بثبات في شتى صور التعليم المعاصر، فكان طريقا لحلّ المشاكل الاجتماعية، والوسيلة الناجعة لنجاح العملية التعليمية والتربوية، ومناقشة قضية ما، تكون بالسؤال والجواب الذي يعتبر لونا حواريا حثّت عليه كثير من الشرائع والحكم والفلسفات.

---

(1) صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، كتاب الرّقاق، باب من نوقش الحساب عُذّب، حديث رقم: 5636، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الرشيد- الجزائر، دط-2011، ص 1325. قالت عائشة: قلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قال: ذلك العَرضُ. ينظر: المرجع نفسه، ص1325.

(2) لسان العرب، مادة [نَ قَ شَ]، 339/14.

(3) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق:، عبد القادر شيبة الحمد، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان، ط1، 2004م، 172/2.

(4) تنمية مهارة المناقشة لدى تلاميذ المرحلة الثانوية بالبحرين، رسالة ماجستير، عباس مُحَمَّد أمين، كلية التربية، جامعة عين شمس- مصر، 1987م، ص17.

6. الحجاج والمناظرة (Le Débat):

النظر هو «تقليب البصر لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهو الرؤية » [1]، فالنظر يقع في المحسوسات والمعاني، فما كان محسوسا فالنظر إليه بالبصر، وما كان معنًى فالنظر إليه بالبصيرة والعقل والتفكّر والتدبّر، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف/185].

أما من الجوانب الاصطلاحية فالمناظرة تردّد الكلام بين شخصين يقصد منهما إبطال قول صاحبه مع رغبة كلّ منهما ظهور الحقّ [2]، ولأن المناظرة تهدف إلى إظهار الحق وإقامة البرهان على صحّته، فقد حثّ القرآن الكريم على جدال أهل الكتاب بالتي هي أحسن، فقال: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت/46]، ومن هذا المفهوم للمناظرة كان الجدال بالتي هي أحسن الوارد ذكره في القرآن مناظرةً، لأنها الطريقة التي يشتمل عليها جدل القرآن في هداية الكافرين وإلزام المعاندين [3]، لذلك كان الفرق بين الجدال والمناظرة؛ فالمناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضع الذي اختلفت فيه أنظار المتناقشين، أما الجدل فيكون الغرض منه إلزام الخصم، والتغلب عليه في مقام الاستدلال، لأن المناظرة شكل من الأشكال الحوارية داخل السياقات المختلفة، فهي تهدف إلى إحداث نوع من الاشتراك مع الطرف الآخر في إنشاء الخطاب وتوسيع آفاقه بطريقة الحجاج، ولذلك تعتبر المناظرة آلية من الآليات التي تؤدي إلى الحجاج.

ومن تداعيات المناظرة صقل مواهب المتعلّم وتدريبه على إتقان فنون القول والجدل الرامي إلى بلورة الرأي في إطار احترام الرأي الآخر ولو مخالفا، من أجل بناء صدحٍ تواصلي خطابي صالح، قابل للمناقشة والحوار في ظروف هادئة تكون فيه الغلبة لصاحب الحجة الدامغة[4].

(1) المفردات، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم- الدار الشامية، ط4- 2009، ص518.
(2) ينظر: مناهج الجدل في القرآن، زاهر الألمعي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، دط-دت، ص24.
(3) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة-لبنان، ط2، 1998م، ص298.
(4) ينظر: مناهج الجدل في القرآن، زاهر الألمعي، ص25.

7. الحجاج والمِراء:

اشتهر لفظ المراء في القرآن في آيات عديدة، مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ [الحجر/ 63]، وتتعلق دلالته اللغوية بالجدال والتماري والمماراة بمعنى المجادلة على مذهب الشك والريبة[1]، وكذلك «مَارَيْتُهُ أُمَارِيهِ ومِرَاءً: جَادَلْتُهُ» [2].

كما تنعقد دلالته الاصطلاحية على كثرة المشاحنة للشخص لبيان غَلَطه وإفحامه، والباعث على دفع الترفّع، قال **"الشريف الجرجاني"**: «المِراء طعنٌ في كلام الغير لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرضٌ سوى تحقير الغير» [3].

فممّا لا ريب فيه أن المِراء يلج في الحقل الدلالي للحجاج، وهذا ما لحظناه في التعريفات، وذلك في محاولة إقناع الغير وإفهامه بأن رأيه الخاص خاطئ، ولكن تبقى الشمولية للحجاج.

كما يكمن الاختلاف في أن المِراء يتعدى الإقناع والدّحض بالحجة القوية إلى أكثر من ذلك أي بالإفحام وتحقير الآخرين، وهذا ما نهى عنه القرآن الكريم، فالجدال والمراء قد يؤديان إلى تكفير الآخرين أو تسفيههم، والتشفّي فيهم وإطلاق اللسان فيما لا يستحبّ من ألفاظ، وإنكار الحق، وقد يؤدي إلى الكذب ويورّث الضعف والشقاق والعداوة بين أفراد المجتمع على حد قول أحد الحكماء: «لا تُمارِ حكيما ولا سفيها، فإن الحكيم يغلبك والسفيه يؤذيكَ» [4].

8. الحجاج والنّزاع (Le Conflit) :

ورد لفظ المنازعة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران/152]، وقوله أيضا: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا ﴾[الأنفال/ 46]. فنجد من بين

(1) ينظر: لسان العرب، مادة [مَرَأَ]، 45/14.

(2) المصباح المنير، أحمد بن علي الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف-بيروت-لبنان، ط2، دت، 569/2.

(3) التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي- بيروت-لبنان،2002م، ص209.

(4) الآداب الشرعية، ابن المفلح، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 3، 1999، 18/1.

ألفاظ الحجاج الذي يدلّ على المخاصمة والشقاق لفظ النزاع؛ إذ يتعلق لغة بـ «نزع الشيءَ نزعا، والمنازعة في الخصومة، مجاذبة الحجج، فيها يتنازع الخصمان، والنزاع التخاصم» [1].

وينشأ لفظ النزاع من الجانب الاصطلاحي من اختلاف الآراء وهو أمر قارٌّ بالفطرة، لأن التنازع يفضي إلى التفرّق، وهو يهوّن أمر الجماعة ويضعف شوكتها، ويسبب لها الفشل وذهاب القوة والوحدة. ومنه فالنزاع ليس أداة لتنمية مهارات العقل والتفكير في الاختلاف، بقدر ما هو آفة (fléau) نفسية واجتماعية لا يحصل بها ارتقاء الأمّة.

9. الحِجاج والخِصام (La Rivalité):

لا شكّ أن لفظ الخِصام يقترب كثيرا من لفظ الجدل، فـ «خصمَ الخصومة خصاما ومخاصمة .. بالحجة والخصومة، الاسم من التخاصم والاختصام...، ورجل خصيمٌ جدلٌ » [2]، فقد حُصرت الخصومة –في هذا السياق- في الغلبة بالحجة، وأنه مرادف للجدل، ويعرّفه بعضهم بقوله: «الخَصْمُ مصدر خصمته نازعته، خصمًا، يقال: خصمتُهُ مُخاصمةً وخِصامًا..، وأصل المخاصمة أن يتعلق كل واحد بخصم الآخر أي جانبه » [3]، فالغالب على معنى الخصام يعني الجدل والنزاع الذي عادة ما يكون بين الطرفين، إذ إن كلاّ منهما يحاول إفحام الآخر (خَصمه) بكل ما أمكن من الحجج والبراهين. وقد ورد اللفظ في القرآن في آيٍ كثيرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾ [البقرة/204]، ومعنى ألدّ الخصام، أي: شديد الجدال والعداوة للمؤمنين، إضافة إلى لفظ "ألدّ" للدلالة على المبالغة في الخلاف والخصومة.

(1) لسان العرب، مادة [نَ زَ عَ]، 14/ 234.
(2) المصدر نفسه، مادة [خَ صَ مَ]، 84/5.
(3) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص466.

المبحث الثاني-أنواع الحجاج وأصنافه:

يُعتقد أن تشعب مصطلح الحجاج يعود إلى تعدد مجالاته، «وتعدد استعمالاته وتباين مرجعياته، الخطاب، الخطابة، القضاء، الفلسفة (...) ويستمد معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج مع استراتجيته (...) ولا غرابة والحالة هذه أن هناك حجاجا، خطابيا (لسانيا)، وحجاجا (بلاغيا)، وآخر قضائيا أو سياسيا أو فلسفيا » [1]، لذلك نحاول استعراض هذه الأنواع باختلاف حقولها المفهومية.

العنصر الأول- أنواع الحجاج من حيث حالات الخطاب:

1. الحجاج التوجيهي:

يقصد به إقامة دليل على الدعوة، بناء على فعل توجيه الذي يستدل به المستدل مع العلم أن التوجيه المقصود هنا هو فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره، فهو من هذه الجهة ينشغل بأقوالهم من حيث إلقاؤها، و لا ينشغل بها من حيث تلقيها من طرف المخاطب و رده عليها، فهو هنا يولي أقصى عنايته لمقاصده و أفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة[2].

2. الحجاج التقويمي:

يقوم على مراعاة المتكلم في خطابه الحجاجي لشيئين، هما:

-الهدف المراد تحقيقه (الإقناع)، والحجج التي يمكن أن يعارضه بها المخاطب هي التي يضعها في الحسبان أثناء بناء خطابه، ويستحضرها في حججه، فيقوم بتفنيدها بحجج معارضة قبل أن يطرحها عليه المخاطب أو يتوقع أن يعارضه بها.

(1) الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ص108.

(2) استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1-2004، ص 73.

وهناك تقسيم آخر يقوم على النظر في العملية الحجاجية و عناصرها، ويقسم الحجاج إلى ثلاثة أقسام، وهو ما نجده عند **"طه عبد الرحمن"** ، الذي يضع ثلاثة نماذج أو أقسام للحجاج هي[1]:

1. النموذج الوصلي:

يجرّد الحجاج من الفعالية الخطابية بمحو أثارها المتكلم، وإظهار المضمرات الخطابية مع الجمود على الخصائص الترتيبية و الصورية للحجاج، مستندًا في ذلك إلى نظرية الأعلام، فتكون نتيجة التجريد تحويل للحجاج إلى بنية دالة مجردة.

2. النموذج الإيصالي:

يشتغل بدور المتكلم في الفعالية الخطابية فيركز على القصدية من جهة ارتباطها باللغة، و من جهة تكونها من طبقات قصدية متفاوتة، مستندًا في ذلك إلى نظرية الأفعال اللغوية، فتكون نتيجة هذا الاشتغال الواقف عند المتكلم جعل الحجاج بنية دلالية موجهة.

ويكون الحجاج هذا مركزا على دور المتكلم في العملية الحجاجية، ويهتم بمقاصده وما يوفره من طرق تمكّنه من إقناع المتلقي.

3. النموذج الاتصالي:

هذا النموذج يجمع النوعين السابقين؛ فهو يشتغل بدور المتكلم والمستمع معا في الفعالية الخطابية، فيركز على علاقة التفاعل الخطابي مبرزًا أهمية التزاوج القصدي والوظيفي والسياقي، ودور المساهمة الحية التي تتبنى على الأخذ بالمعاني المجازية والقيم الأخلاقية، مستندًا في ذلك إلى نظرية الحوار

(1) اللسان و الميزان والتكوثر العقلي، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1- 1998، ص 271- 272.

مع تطويرها، فتكون ثمرة هذا الاهتمام المزدوج بالمتكلم والمستمع وإحياء الحجاج وجعله بنية تداولية، يجتمع فيها التوجيه المقترن بالأفعال والتقويم المقترن بالأخلاق.

إن هذا النوع من الحجاج يركز على الاهتمام بعناصر العملية الحجاجية (المتكلم والمستمع والخطاب) فيجعل الحجاج أشمل وأوسع يصب في مجال التداولية[1].

العنصر الثاني- أنواع الحجاج بحسب الصفة:

يمكن للحجاج أن يكون من أهم وسائل الدفاع عن رأي معين بشتى السبل، لأنه أصبح في عصرنا أداة لمناقشة الأفكار والدفاع عنها، فهو سبيل العقل والحوار، يسعى إلى تنمية عملية التواصل إذ أصبح يوظف في شتى المجالات منها، السياسية والاجتماعية والثقافية والأدبية.

واشتهر الحجاج على ثلاثة أنواع من حيث الآليات الحجاجية، تتمثل في الخطاب الحجاجي البلاغي، الفلسفي، والتداولي، وتختلف هذه الخطابات باختلاف أصولها وامتداداتها المعرفية والمنهجية، لكن ذلك لا يمنع من تداخلها فيما يلي:

أولا-الخطاب الحجاجي البلاغي:

تعدّ البلاغة مطيّة من مطايا الحجاج وذلك لاعتمادها الاستمالة والتأثير من طريق الحجج بالصور البيانية، والأساليب الجمالية، فكما قال **"بيرلمان Perleman"**: «إنه لا يوجد أدب دون بلاغة» [2]، أي إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره معا، حتى يتقبّل القضية أو السلوك الذي يسعى المحاجج إلى تحقيقه وبالتالي تحقيق الهدف من وراء الخطاب، يقول **"أرسطو Aristote"**: «ويحصل الإقناع حين يتهيّأ المستمعون ويستميلهم القول الخطابي، حتى يشعروا بانفعال ما، لأننا لا نصدر الأحكام على نحو واحد حسبما نحسّ باللّذة أو الألم، والحب والكراهية..، والخطاب هو الذي

(1) ينظر: المرجع السابق، اللسان والميزان، ص 276.

(2) ينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي، هاجر مذقن، رسالة ماجستير. جامعة ورقلة، الجزائر، 2002/ 2003، ص45.

ينتج الإقناع حينما نستخرج الصحيح والراجح من كل موضوع يحتمل أن يقع فيه الإقناع » [1]. فلقد صاغت الدراسات العربية القديمة، فرقا واضحا بين البلاغة والخطابة؛ حيث «عُدت الخطابة نوعا من القول والتخاطب، أما البلاغة فهي بعد أسلوبي في هذا القول، لذلك جاز الحديث عن بلاغة الخطاب واستحال العكس»[2].

فالخطابة مشاركة في فعل ذي شأن مخاطبة خطب، إذ المفاعلة تفيد الاشتراك، وهو تعريف يتجه نحو وظيفة الخطابة التي تستعمل —حسب ابن وهب- في إصلاح ذات البين، وإطفاء نار الحرب، وحقن الدماء، والتشييد للملك، والتأكيد للعهد، وفي عقد الأملاك، وفي الدعاء لله، والإشادة بالمناقب، ولكل ما أريد ذكره ونشره وشهرته في الناس. [3]

وهذا لغرض إقناع المتلقي من طريق إشباع فكره ومشاعره معا حتى يتقبل القضية أو فعل موضوع الخطاب [4]. فالبلاغة هدفها الوضوح و التأثير بصورها البلاغية المختلفة وأساليب الإقناع، ولقد جمع الحجاج البلاغي بين مضمون الحجة العقلي إلى جانب صورها البيانية.

لكن ليس الحجاج هنا علما أو فنّا يوازي البلاغة، بل ترسانة من الأساليب والأدوات يتم اقتراضها من البلاغة، ومن غيرها كالمنطق واللغة العادية..، ولذلك من البديهي الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب، و «لـمّا كان مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكّد والمتوقّع، فقد كان من مصلحة الخطاب الحجاجي أن يقوّي طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغية والبيانية التي تظهر المعنى بطريقة أجلى وأوقع في النفس» [5].

(1) نظريات الحجاج، جميل حمداوي، شبكة الألوكة، ص22-23.

(2) الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص108.

(3) ينظر: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، مُحَمَّد العمري، إفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، ط2، 2002، ص17-18.

(4) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص172.

(5) التداولية والحجاج- مداخل ونصوص، صابر الحباشة، دار صفحات للدراسات والنشر- دمشق، ط1- 2008م، ص50.

يشار إلى أن الأساليب البلاغية قد يتم عزلها عن سياقها البلاغي، لتؤدّي وظيفة غير جمالية إنشائية، -كما هو مطلوب في سياق البلاغة- بل تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية -كما هو مطلوب في الحجاج-، وعليه فكثير من الأساليب البلاغية تتوفر على ديناميكية التحول، لأداء أغراض تواصلية ومقاصد حجاجية لأبعاد تداولية[1].

وعن الخصائص الأسلوبية للخطاب الحجاجي البلاغي، فهي تتمثل في الخصائص والصور البلاغية المحورية التي تبناها الخطاب الحجاجي، خاصة الأدبي منه، لأنها تنشط الخطاب وذات وظيفة إقناعية. [2]

ويمكن أن نوسع من هذه الدائرة إلى الخصائص الآتية:

-التأثير في المتلقي، ودفعه إلى تقاسم اعتقاد وإقناع المخاطب معه.

- اندماج الحجاج البلاغي عضويا بالخطابة في شكلها المكتوب والمنطوق.

-يشترط رغبتين هما إرادة المتكلم الذي يؤثر ويقنع، وإرادة المتلقي للاقتناع والتأثر.

-خضوع حججه للتراتيبية والتنظير، من قوة وضعف، البدء، الختم، الإبطال، الإثبات.

- استمالة المتلقي وإغرائه باعتباره ثنائية (ذهن/عاطفة)، وهذا حتى يكسب تأييده إما ضمنيا أو تصريحيا.

وأخيرا اشتماله الحجج على البعد الاستدلالي والبعد الإمتاعي أو الجمع بين البيان والبديع، فهذه الخصائص والأهداف تجعل من الحجاج في نوعه البلاغي محتفظا دوما بقدر معين من البلاغة والخطابة؛ لاستقائه ذلك من اللغة الطبيعية ومن هاجس الإقناع والتأثير معا. [3]

(1) ينظر: المرجع السابق، التداولية والحجاج، ص50.

(2) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي، ص172.

(3) ينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي، ص56.

وفيما يخص الأشكال البلاغية، فهي متنوعة وتتجسد في فنون خطابية كبيرة، منها الحجاجية وعلى رأسها "الاستعارة"، وهي تنحدر مما يسمى "القياس l'analogie " ودوره في الأبنية البرهانية (...) وهي تمتد عكسيا إلى **"أرسطو"** الذي صنفها تحت تسمية "الاستعارة الحجاجية" التي تهدف إلى الإقناع وإحداث تغيير في الموقف العاطفي أو الفكري للمتلقي.

جعل **"أرسطو"** الاستعارة أمام البلاغتين القديمة والجديدة؛ جعلها تفتح أحضانها، لتشمل عددا من الوجوه البلاغية مثل: الكناية، المجاز المرسل، التشبيه، المبالغة، التمثيل، التعريض، السخرية، الطبقات والألغاز، الرموز، الأمثال، وغيرها من الوجوه البلاغية. إلى درجة جعلته يرجع جميع الصور إلى الاستعارة [1].

والمثل امتداد للاستعارة التمثيلية وهو صيغة لا تتغير أبدا رغم تغير السياقات التي يرد فيها باعتباره حجة ودليلا، ويأتي في مظاهر عدة: المثل الجدلي وغير الجدلي، نص سردي، سرد حواري، أمثولة[2].

ثانيا- الخطاب الحجاجي الفلسفي:

الحجاج بعد جوهري في الفلسفة، وهي آلية وإجرائية من إجرائياتها [3]، ويعدّ الحجاج الفلسفي شرطا حاسما لها، لأن الفلسفة خطاب للعقل والمعقولية، وهذا الوصف يجر عددا من الاستشهادات التي تقضي بأن هذا الخطاب خطابُ الدّليل والبرهان لا خطاب الحجة والبيّنة.

والهدف تحقّق غاية الفلاسفة العقلانيين، وإرساء الحقيقة، وتفكير الحقيقة بذلك هو تفكير الدليل والبرهان لا تفكير الحجاج والتعليل، لذا وجب علينا وضع تفريق حاسم بين (البرهان)

(1) المرجع السابق، الخطاب الحجاجي، ص57-58.

(2) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص172.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 173.

و(الحجاج)؛ فالبرهان في أبسط صوره الحسم والإثبات، وفي المقابل السطحية والثانوية كرؤية للحجاج من منظور خاص [1].

إن نظرية الحجاج في اللغة تتعارض مع كثير من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعد الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكية **"أرسطو"**، أو البلاغة الجديدة **"بيرلمان"** و**"تيتيكا"**، أو إلى المنطق الطبيعي **"جانبليز عزيز"** [2]، ولأخذ فكرة واضحة عن مفهوم الحجاج ينبغي مقارنته بمفهوم البرهنة أو الاستدلال المنطقي [3].

إنّ الفلسفة عبارة عن تساؤلات مستمرة وسيرورة حوار جدلي، فممارسة الحوار والجدال تلزم الفلسفة بأن تبحث عن تأسيس موقف ضد مواقف أخرى [4].

أما فيما يخص نوع الحجاج المتبع في الفلسفة، فوجب اعتبار الحجاج الفلسفي شرطا حاسما لها، فهي تخاطب العقل والمعقولية، فهذا الوصف يجيز عددا من الاستشهادات التي تقتضي بأنّ هذا الخطاب هو خطاب الدليل والبرهان، لا خطاب الحجة والبيّنة، وذلك من أجل إرساء الحقيقة وتحقيق غاية العقلانيين والفلاسفة فتفكير الحقيقة هو تفكير الدليل والبرهان لا تفكير الحجاج والتعليل. ولهذا وجب الحسم والتفريق بين البرهان والحجاج.

1. البرهان: هو إثبات قضية أو أمر بوساطة أمور أخرى بحسب قواعد المنطق الصوري.

2. الحجاج: هو إثبات قضية من خلال الدّفاع عنها بحجج لغرض التأثير على المتلقي واستمالته إلى رأي معين.

---

(1) ينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ص47.

(2) ينظر: اللغة و الحجاج، أبوبكر العزاوي، ص14.

(3) ينظر: التحاجج (طبيعته، مجالاته، وظائفه و ضوابطه)، حمّو النقاوي، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ط1- الدار البيضاء، المغرب، ص55.

(4) ينظر: الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة، عبد المجيد الانتصار، ط 1 .1997، الدار البيضاء- المغرب، ص25.

إنّ الفلسفة بوصفها نصوصا، تستدّل بالحجّة لا بالبرهان لاختلاف معاييرها باحتمال البرهان للصّحة والخطأ في حين أن الحجاج ليس غايته الصّحة أو الخطأ، إنّما التأثير والتأثر والتقبّل[1].

وهذا الجدول يبين الفرق الجوهري بين الحجاج والبرهان[2]:

النموذج	الحجاج	البرهان
الموضوع	الفلسفة	الرياضيات
المقدمات	كل ما يتعلق بالإنسان في وجوده الفردي والجماعي مقدمات مشهورة، تحضى بنوع من القبول.	الأعداد والأشكال، مواضيع صورية، مقدمات تتمتع بالإجماع لكونها تعريفات أو مسلمات أو بديهيات .
النتائج	احتمالية	يقينية
العلاقة مع المتلقي	ذو طبيعة تداولية، تراعي خصوصيات المتلقي.	ذو طبيعة غير تداولية والشخصية يخاطب الإنسان بغض النظر عن محدداته.

أشار **"أوزفالد ديكرو"** في كتابه "السلالم الحجاجية" إلى مصطلحي البرهان والحجاج، حيث قال: «إن البرهنة والحجاج بالنسبة إليّ يتصلان بنظامين مختلفين تماما، نظام ما نسميه عادة "المنطق" ونظام ما نسميها "الخطاب"» [3].

فالبرهان هو أن نثبت قضية بوساطة قضايا أخرى، وهذا استنادا إلى قواعد المنطق الصوري؛ حيث إن هذه الأخيرة تقوم بدورها على بعض المبادئ البديهية التي تحتاج إلى البرهان، والمحاجّة عملية

(1) ينظر: المرجع السابق، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة، ص26.

(2) موقع الكتروني: http: //quadrophilo, blogspot.Com.

(3) تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، هرمان باري، ترجمة: صابر الحباشة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007، ص204.

عقلية، يتداولها السائل والمعلل، أي النافي والمثبت حول معان هي في آن واحد معطيات نفسية واجتماعية، أي تبادل الحجج بغرض إثبات الرأي الشخصي، وتفنيد رأي الخصم، والغرض الجوهري من كل هذا هو الإقناع وحصول عملية الاقتناع [1]. وتقاس صلاحية الحجاج الفلسفي بمعايير خارجية، الضعف، القوة، الكفاءة، وعدمها، النجاح أو الفشل في الإقناع وغايته التأثير والتقبل[2].

أما خصائصه فتتمثل في: أن الحوارية والجدل من متطلبات الحجاج الفلسفي، والمناظرة هي الخاصية الجدلية والحوارية للحجاج، وهي بنية معرفية لمحاور كمنهج حجاجي؛ وتظهر كيفية اشتغال آلية الاعتراض، وتتجلى في[3]:

1-المناظرة: هي بنية معرفية لإحدى المراتب الحوارية وهي المحاورة القريبة، تقتضي عارضا ومعترضا، وتمتاز عن الحوار بإقامة تقابل يتواجهان فيه.

2- التناص: هو المحاورة البعيدة، يتم بطريقتين:

-الطريقة الظاهرة: يعرض فيها (المحاور) شواهد من أقوال الغير مثل: النقل، التضمين، الحكاية، العنعنة، الشرح، الاقتباس، التعليق...

- الطريقة الباطنة: ينشأ بها المحاور نصّه عبر نصوص سابقة مماثلة، أو متباينة، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكملة أو مبدلة[4].

ثالثا-الخطاب الحجاجي التداولي:

يحيل لفظ التداولية إلى استحضار"نظرية أفعال الكلام"، التي تعد غرضا رئيسيا للتداولية. ورصدها بتنوعها وعلى اختلاف الأبعاد التداولية المتعددة للمستويات، التي يتيح تحققها إمكانية

(1) ينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ص48.
(2) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص173.
(3) المرجع نفسه، ص173.
(4) المرجع نفسه، ص174.

معرفة توجه الخطاب الحجاجي التداولي، وللإجابة عن الإشكاليات الجوهرية والأسئلة المهمة تحيط بعملية التخاطب[1]، بما فيه الخطاب الحجاجي الذي يحوي بعدا تداوليا متعدد المستويات:

1-مستوى أفعال اللغة: المتداولة في الحجاج، المتضمن للأفعال: العرضية، الحكمية، التمرسية، التكليفية، ...التي صنفها أوستين .

2-مستوى السياق: الذي يعطي السمة الحجاجية للتخاطب، وهذا باستعمال أدوات وتعابير وصيغ تجعله أما ضمنيا أو تصريحيا [2]. حيث أشارت **"فرانسواز أرمينكو Françoise Armingaud"** في كتابها: "المقاربة التداولية" إلى وجود تعابير مثل: (أجيب، أستنبط، أعترض)، وجاءت هذه التعابير لربط قول ما بأقوال أخرى سابقة كانت أو لاحقة[3].

3-المستوى الحواري: يعتبر خاصية مهمة في الحجاج التداولي، حيث يعد من أهم مستويات تجلي البعد التداولي للخطاب الحجاجي، وهي العلاقة التخاطبية بين المخاطِب والمخاطَب، وتتغير وتتنوع؛ تتغير فيها الأداءات في ظاهرتي:

أ-التشخيص: هي خاصية تلفظية تتميز بحدة العلاقة الخطابية مع الشريك أكان حقيقيا أم متخيلا، فرديا أم جماعيا، أي: هو تجريد ذات ثانية ينزلها المخاطب من نفسه منزلة المعترض على دعواه وهو نوعان: صريح وضمني[4].

ب-المقام: هو مفهوم تجريدي يدل على الموقف التواصلي، وتلتقي فيه جميع العناصر الحجاجية من مقدرات برهانية وحقائق فعلية وقرائن بلاغية وقيم بشتى أقسامها، وعلاقة هذه القيم بمراتب الكائنات والأشخاص المعنيين بخطاب ما.

(1) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص174.
(2) ينظر: الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ص54.
(3) ينظر: المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإهاء القومي- الرباط-المغرب، دط-دت، ص65.
(4) ينظر: آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص174.

وبهذا يكون المقام شرطا تداوليا بلاغيا في آن معا، لعنايته بشرط موافقة أفعال القول لمقتضى الحال والموقف الخاص به [1].

لكن لابد –كما ذكرنا آنفا- أن نستحضر نظرية أفعال الكلام كون الأفعال الكلامية عرضا رئيسا للدرس التداولي [2]، إذ قبل الخوض في الحجاج التداولي لا مناص من الدراية بالنقاط المفصلية لهذه النظرية.

نظرية أفعال الكلام: ترتبط هذه النظرية مع فيلسوف اللغة البريطاني **"أوستن Austin"** وكذلك الفيلسوف اللغوي **"سيرل Searle "** اللذين وضعا هذه النظرية التي تأتي أهميتها في كونها غيّرت النظرية التقليدية للكلام، التي كانت تتجاوز بشدّة الاستعمال المعرفي والوصفي له، ونظرت إلى اللغة في بعدها الدينامكي، أي كقوة فاعلة في الواقع ومؤثرة فيه، حيث إنها ألغت الحدود القائمة بين الكلام والفعل؛ فأية معلومة تقدّم لشخص، ما هي إلا إشارة بوساطة شيء ما، وتسعى لبلوغ هدف ما، أو بعبارة أخرى هي حلقة ضمن سلسلة التبادل الكلامي الدائر في ذلك الواقع الإنساني أو الحياة الاعتيادية.

وقد قعّدا لها عن طريق محاولتهما لتقسيم الجمل، فلقد قسّم **"أوستين"** الجملة الخبرية وصفية وإنشائية، ثم قام بتعديله انطلاقا من تساؤله «كم معنى هناك على أساليبه يكون قول شيء هو نفسه فعل شيء، أو يكون متضمنا في قولنا شيئا فعلنا لشيء معين، أو يكون بواسطة قولنا شيئا فعلنا لشيء ما؟» [3].

وهكذا ميّز **"أوستين"** بين ثلاثة أفعال ترتبط بالقول وهي: فعل القول، فعل متضمن في القول، الفعل الناتج عن القول أو الفعل بواسطة القول.

(1) المرجع السابق، آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، ص174.

(2) ينظر: مفهوم الحجاج وفنونه في البلاغة المعاصرة، مُحَمَّد سالم ولد مُحَمَّد أمين، مجلة عالم الفكر، العدد 02، مارس 2000م، ص61.

(3) الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ص 50.

وقد صنّف كلّ من **"أوستين"** و**"سيرل"** الأفعال الكلامية إلى:

1- تصنيف "أوستين"[1]:

قسّمها من حيث معناها إلى مجموعات وظيفية، لأنها كثيرة يستحيل إحصاؤها عدديا:

أ-الأفعال الدالة على الحكم: أفعال تثبت بعض القضايا بناء على سلطة معترف بها رسميا أو سلطة أخلاقية لا تشترط أن تكون دائما إلزامية، فهي تقويمية، حكم، تقدير، تحليل، إصدار مرسوم، وقد شبّه **"أوستين"** فعل الحكم بالفعل القانوني.

ب-أفعال الممارسة: تتجلّى في ممارسة الحق، لها الحق في فرض واقع جديد، التعيين، الاستشارة، الانتخاب، الترشيح، وهو تحكيم أكثر منه تقديرا وقرارا وأكثر منه حكما.

جـ- أفعال الوعد: هي الأفعال الكلامية التي تؤسس لدى المتكلم إلزامية القيام بعمل ما معترف به من قبل المخاطب على الاعتراف بهذه الإلزامية؛ كالقسم، الرّهان، التعهّد، النذر، الضمان...

د- أفعال السلوك: مرتبطة بالسلوك الاجتماعي للمتكلم، وهي التي تحمل المتكلم على اتخاذ الموقف المنصوص على فهم القول إزاء المخاطب؛ مثل: الاعتذار، التهنئة، الشكر، التعزية...

2-تصنيف "سيرل"[2]:

يصنف **"سيرل"** الأفعال الكلامية -خلافا لأستاذه- إلى:

أ - **أفعال تمثيلية:** هي الأفعال التي تلزم المتكلم بصدق التعبير عنها، ومن أمثلتها أفعال التقرير والاستنتاج.

---

(1) ينظر: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، آن روبول-جاك موشلير، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1-2003، ص28.

(2) ينظر: المرجع نفسه، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص33.

ب-أفعال توجيهية: تمثل محاولات المتكلم لتوجيه المستمع للقيام بعمل ما، ومن أمثلتها أفعال الطلب والسؤال.

ج- الأفعال التعبيرية: تعبّر عن حالة نفسية المتكلم، ومن نماذجها: الشكر، الاعتذار، الترحيب، التهنئة...

د- أفعال إلزامية: تلزم المتكلم بالنهوض بسلسلة من الأفعال المستقبلية، ومن نماذجها: أفعال العرض، الوعد والوعيد...

هـ-أفعال إعلانية: هي أفعال تحدث تغيّرات فورية في نمط الأحداث العرفية التي غالبا ما تعتمد على طقوس اجتماعية ولغوية، وتتّسم بالإطالة، ومن ذلك: أفعال الحرمان، الطّرد، الإقالة من العمل.

المبحث الثالث: آليات الحجاج اطّرادا

أشرنا سابقا إلى أن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها[1] .

ولهذا يخضع الحجاج للآليات المنطقية وغير المنطقية، والتي تعين على حصول التفاعل بين الجنس البشري حتى يتم بينهم التواصل، فكلما أفلح الفرد في اختيار ما يناسب من هذه الآليات كان لخطابه وقعا على مخاطبيه، إما استمالة، أو إقناعا، أو إمتاعا، التي تعمل على تسريع عملية تعديل موقف أو تغيير سلوك، أو الدفع إلى عمل أو تغيير نظره اتجاه موضوع أو حدث أو شخص أو فكرة[2]، نذكر أهم الأدوات لعملية الحجاج.

العنصر الأول- القياس:

آلية أساسية من آليات الذهن البشري، تقوم بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، للوصول الى استنتاج ما بألفاظ فيها شيء من الالتباس والاشتراك[3].

فهو أكثر ملائمة للاستدلال اللغوي، إذ به يتماسك الخطاب وتتركب القضايا فيما بينها لتنشئ قطعا خطابية موحدة[4].

تختلف البنية الاستدلالية التي يستعملها المتكلم عن بنية القياس الصوري، وهذا راجع الى أن مستعملي اللغة لا يستدلون بالمعنى الشكلي، وإنما بمقدمات يختارون إظهارها حسب المقام والسياق، أو عدم إظهارها، وهذا حسب ذكاء القارئ أو لاعتبارات تداولية أخرى، فمنهم من يسخر ويهزئ

(1) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ط1، الأحمدية للنشر، 2006، ص16.
(2) ينظر: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، مرجع سابق، ص88.
(3) ينظر: المرجع نفسه، ص91.
(4) ينظر: المرجع نفسه ص92.

ولا يأبه لبعض المقدمات أو النتائج، ويستدلون بصفة سليمة- في كثير من الأحيان- دون أن يستعملوا لهذه الغاية قواعد المنطق الشكلي، لانطلاقهم مثلا، من مقدمات احتمالية مقبولة كما هي؛ إما لأنها واضحة –و هي قليلة- وإما لأنها قبل أن تكون مقبولة كانت موضوع حجاج، فمثلا عندما يقول المتكلم: (الإنسان فانٍ) فهو لا يستحضر مقدمتين وقياسا، لأن ذلك مما هو معلوم كنتيجة للتجربة [1].

العنصر الثاني-البنيات والوقائع الخارجية في الحجاج:

هي بنيات مستمدة من الواقع الماضي، أي بما يختزنه من تجارب إنسانية وأحداث تاريخية أو شخصية تترجمها الحكم والأمثال والحكايات والكنايات وغيرها تكون معروفة من قبل، وذات قيم مجتمعية، تحظى باحترام الأفراد والجماعات واهتمامهم، تستخدم داخل القول الحجاجي للإقناع، بما تقدمه من تصور وتجريد للأشياء والأحداث، وما تتضمنه من مشابهة يستدعيها سياق القول الحجاجي [2].

1-المثل: Exemple.

يعدّ المثل من الوسائل الناجعة للتعبير عن القيم والحقائق التي تختزل التجارب الإنسانية، حيث يقوم هذا النوع من الاستدلال بنقلة نوعية، وهذا بجمعه بين الاستقراء والمشابهة عن طريق الحدس، أين يستعمل المثل كقيمة رمزية أو بمثابة مسلمات قيمية أو العكس، بهدف التدليل على قضية ما أو المساهمة في تأسيس قاعدة خاصة تكون بمثابة حالة مجردة، تجعل المستمع يستند خلالها إلى أطروحة معينة [3].

(1) ينظر: المرجع السابق، عندما نتواصل نغير، ص93.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص94.

(3) ينظر: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص94.

فقد أجرى **"أرسطو"** المثال على وحدات قوليه تشترك في قيامها علاقات المشابهة، بقصد الإخبار عن الأحداث التي وقعت لتأكيد موضوع القول، أما البعض الآخر فقد أرجع أساس المثل إلى كونه ماثل في خاطر الإنسان، أبدا وشاخص، وأعون شيء على البيان[1].

وفي السياق نفسه يؤكد **"الزمخشري"** (ت538 هـ) أن الأمثال هي «زيادة في الكشف وتتميما للبيان، تضرب العرب الأمثال لإبراز جليات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في صورة المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكين للخصم، وقمع لصورة الجامع الأدبي»[2].

والغرض منه تصور المعاني بصورة الأشخاص، لأنها تعتبر تثبيت في الأذهان، التي تستعين بالحواس، ومن هنا أصبح غرضه تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالمشاهد[3].

2- النموذج والنموذج المضاد: (Model et Anti model)

وسيلة تعبيرية مؤسسة على حجة السلوك، لأن السلوك قدوة تستوحى من الأشخاص أو الجماعات أو الأفكار أو المذاهب، تؤكدها قيمة الأفعال، لأن الناس بطبعهم يميلون إلى الاقتداء بنماذج معينة، وتعتبر-في القول الحجاجي-مقدمات يتم استخلاص النتائج منها، تؤدي إلى امتداح سلوك معين، يمتلك خاصية التميز عن غيره، باعتبار انه لا يمكن الاقتداء بأيّ كان [4].

فهو لا يصلح فقط لتأسيس قاعدة أو بلورتها -مثلما هو الحال في المثال أو الشاهد- وإنما يدفع إلى فعل شيء مستوحى من النموذج، لوجود سلوكات عفوية، للاقتداء بالإنسان، وهذا ما

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص93.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص95.
(3) المرجع نفسه، ص- ن.
(4) ينظر: المرجع نفسه، ص96.

يجعل النماذج الجيدة وراء تشكيل سلوك الأفراد أو الجماعات أو ثقافتهم، وحتى الأوساط والحقب، بالاعتماد على الطريقة التي نتصور بها هذه النماذج والكيفية التي تضمن فيها قيمتها[1].

أما عن النموذج المضاد، فهو تقنية تستعمل كذلك في الخطاب الحجاجي وهو أكثر فعالية، لأنه يفقد النموذج الأصلي قيمته ويسقط عليه فعاليته، ثم يحوله-في مجالات مقامية معينة- إلى السخرية والهزل، وهذا ما سيظهر في المثال الذي أورده **"برلمان"** قال الأب لابنه الكسول: في مثل سنك كان نابليون على رأس الفصل الذي يدرس فيه.

ثم رد الابن: وفي مثل سنك كان نابليون إمبراطورا.

و نجد النموذج في بعض الأحيان من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار[2].

وأبرز مثال نجد **"عمر بن الخطاب"**-رضي الله عنه- كان في الجاهلية متطرفا إلى درجة وأده لبناته وهن أحياء، وهو لا يبالي بهن، ثم تحول —و هو مسلم- إلى أشرف المراتب واعتبر من العشر الأوائل المبشرين بالجنة، وهذا لإيمانه وصدقه وحسن سلوكه.

3- الشاهد (Illusration):

طريقة يتخذها المتكلم لتقوية خطابه وتأكيده، وهذا بإعطائه مظهرا حيا وملموسا، فهو يعمل على تحريك المخيلة، وهي طريقة لا ترتبط بالضرورة بحقيقة الشاهد، فهو يتجاوز شكلها الحجاجي الإطار اللغوي، ليرتبط بالمقتضيات التداولية، ويقوم استعمال الشاهد على تجسيد الفكرة، باستحضارها في صورة شاخصة، وتشترك غايته مع المثل والتمثيل، في أنه يعوض المجرد بالملموس، ويبدل وينقل الأطروحات من مجال لآخر.

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير (مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج)، ص95-96.
(2) المرجع نفسه، ص96.

أما غايته الأساسية، فتكمن في تقوية الفكر وتأكيد حضوره في الذهن [1]. واختيار الشاهد لمعايير تقتضيها الشروط المقامية التي تجد لها صدى شعوريا وعاطفيا لدى المخاطب، فتقوم هذه الشروط بدور المحرك لخياله، وتفرض عليه الانتباه وتسهل عليه عملية الفهم.

والقاعدة العامة التي تحكم الشاهد هي الإضمار؛ أي إن إحدى مقدمات القول مضمرة مثل: «إن الدول الغربية متقدمة ككل الدول التي تحترم حقوق الإنسان وقواعد الديمقراطية»[2].

وهنا يُقصد أن الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان وقواعد الديمقراطية لن تحقق تقدمها.

يفترض في هذا المقام أن المتكلم والسامع يكونان على دراية سابقة بالشاهد المقصود، وقدرتهما على تصوره بيسر، ومعرفته بوجود أثره في مجال التداولية.

فـ **"الجاحظ"** يقر أن الشاهد يستمد طاقته من العيان والمشاهدة. و «هو استشهاد على شيء ما، بالقرآن، أو الحديث، أو الشعر، أو المثل، أو حتى خبر مروي، بهدف إثباته أو إنكاره أو الاحتجاج له أو بطلانه ا نحو ذلك» [3].

4- التمثيل: Analogie

طريقة حجاجية تعلو قيمتها على مفهوم المشابهة؛ حيث لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة أبدا[4].

ومن هنا اعتبر التمثيل عاملا أساسا في عملية الإبداع، يستعمل في الحجاج دون أن تكون له علاقة بالمنطق الصوري، حيث لا يطرح معادلة صورية خالصة، ولكن ينطلق من التجربة بهدف إفهام

(1) ينظر: المرجع السابق، عندما نتواصل نغير، 96-97.
(2) المرجع نفسه، ص 97.
(3) المرجع نفسه، ص. ن.
(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 97.

الفكرة، كأن يعمل على أن تكون الفكرة مفهومة في ذهن السامع ومقبولة، وهذا عن طريق نقلها من مجال إلى مجال مغاير، بوساطة مبدأ الاستعارة. [1]

وضع **"روبير"** مجموعة من الخصائص العامة للتمثيل وهي كالآتي:

أ- يستند التمثيل إلى صورة تحكي أحداثا، من أجل نقل أفكار مرجعية ذات قيمة رمزية.

ب- تقوم العلاقة فيه على مماثلة تتحقق بين عناصر أو بنيات تنتمي إلى مجالات مختلفة.

جـ- يتجه نحو مخيلة الإبداع، ويتجاوز اللغة وحدود الواقع، ويفهم عن طريق تحريك الذهن، وهذا ما يتطلب معالجة دينامية وإبداعية.

د- أساس التمثيل يكمن في العلاقة بين الموضوع والحامل (وجه الشبه) وتوتر العلاقة بينهما[2].

مثل: (الجزائر اليوم ليست هي جزائر الأمس)، وهو تمثيل بصفة عامة يعتبر منبع الإبداع والأفكار الجديدة، وهو أصل الصور التخيلية.

وفي الوقت نفسه قد يكون هذا التمثيل خاطئا أو مرفوضا أو غير مفهوم في الواقع، وهذا إذا ما خرج عن نطاقه التداولي، ويتم ذلك عن طريق تفكيك الأجزاء الدقيقة لمكوني التمثيل وهما (الموضوع والحامل) واستعمال الخيال للربط بينهما، كوضع مشابهة بين الأطفال والبراءة[3].

العنصر الثالث- الروابط الحجاجية:

هي أدوات تقوم بوظيفة الربط بين مكونات التركيب الحجاجي في النص، وتعمل على تقوية الحجج والبراهين وتعضيد الخطاب الإقناعي، لأنّ تقدير المتكلم أو المرسل لردود أفعال المخاطب أو المرسل إليه، يجعله يستنبط حججا افتراضية بناء على ذلك التقدير، ولأن خطابه الحجاجي هذا

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص97.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص98.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص.ن.

يكون دوما من واجهة لخطاب ضدّ حقيقي أو تقديري (سواء أكان طرحا واقعا وهو بالتالي مرفوض، أم مقدار يتوقّعه المتكلم ويفترض وجوده في ذهن المتلقي)، فإنه يسهم في تحقيق النّشاط التّواصلي الذي قد تفرضه البنية اللّغوية ذاتها، أو السّياق النّصي، وقد يتعين بطريقة مباشرة عن طريق الرّوابط الحجاجية (Connecteurs Argumentatifs) التي تصل المقدّمة بالاستنتاج[1]، وتتدخّل في توجيه دلالة المحاججة، وتكون في شكل عناصر نحوية مثل أدوات الاستئناف (الواو، الفاء، لكن، إذن)[2].

ومن الواضح أن مفهوم "الربط الحجاجي" خضع لتجاذبات كثيرة، تصنيفية وتقسيمية بحسب المظان اللغوية أو الفكرية أو الفلسفية للذين يشتغلون بنظرية الحجاج والخطاب الحجاجي، فإذا كان "**ككليون**" (1995) يحاول أن يربط الحجاج بالمنطق ، وينظر إليه في علاقته بالتقنيات التي تفرضها قواعد القياس، فإن "**ديكرو**" حين اشتغاله بالحجاج (1973 – 1980)، قد اتجه في إطار التداولية المدمجة إلى البحث عن الحجاج في بنية اللغة ، وفي القواعد الداخلية المرتبطة بمستوياتها المتنوعة الصوتية منها والصرفية والتركيبية والمعجمية والدلالية.

إن هذه القواعد هي التي تخلق منطقا خاصا باللغة منبثقا من داخلها. إن منطق اللغة – حسب رأيه- يمكن تلمسه من خلال أوسام لغوية يفعلها المتكلم لتوجيه خطابه وجهة ما، وذلك في أفق تحقيق الوظيفة الحجاجية. تقسم هذه الأوسام اللغوية التي تحقق الترابط بين عناصر النص الحجاجي إلى قسمين:

-روابط حجاجية: و هي عناصر نحوية من حيث طبيعتها تربط بين القول الأول و القول الثاني، من نحو أدوات الاستئناف (الواو- الفاء- لكن- إذن..).

(1) ينظر: مصطلحات حجاجية، هاجر مذقن، مجلة مقاليد، العدد الأول، جوان 2011، جامعة ورقلة- الجزائر، ص37.
(2) المرجع نفسه، 37.

-عوامل حجاجية: تتجسد فيما تمثله الأقوال ذاتها من أساليب ،كأسلوب النفي و الحصر اللذين يعبر عنهما بمكونات معينة، مثل (إلا- لم...)، أو مكونات معجمية تتميز في غالب الأحيان بإحالة غير مباشرة، مثل: منذ الظرفية وتقريبا وأبدا..

باعتبار أن للغة وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الأقوال اللغوية وبواسطة العناصر والمواد التي تم تشغيلها، فقد اشتملت اللغات الطبيعية على مؤشرات لغوية خاصة بالحجاج، فاللغة العربية مثلا تشمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة إلى قيمتها الحجاجية [1].

وتعرف الروابط الحجاجية على أنها مجموعة من الحروف والأدوات تتدخل في تغيير دلالات الحجاج في الكلام وتوجيهها، مثل: (لكن، إلا...أن، إذا كان، مع أن) والمترادفات التالية: (لأن، بما أن، لكون، أن، بحيث، إذا، إن، الحالة هذه، بناء عليه، حينئذ، آنذاك، كذا، كذلك)و (أخيرا، علة أية حال، زد على، من جهة أخرى). [2]

والروابط لا تتعلق باستعمال نظام اللغة في الخطاب والتواصل فقط، ولكنها تتعلق باستعمالات أخرى، ذلك لأن مضمون الخطاب لا يحدد باعتباره مضمونا ثابتا، ولكن باعتباره متغيرا، فهذه الروابط تفرض قيودا دلالية على التأويل التداولي، ويعتبر قيدا ذا طبيعة استدلالية، ومن هنا يُحقق الوصف اللساني بنية دلالية عامة، في حين يقترح الوصف التداولي تأويلات تقترن بطبيعة هذه الروابط (القيود الاستدلالية)، وهذا التعريف الذي حدد به التداوليون الروابط يتجاوز التحديد المنطقي الذي يحصر دور الروابط في اللغة الصورية، وفي تحديد قيم صدق القضية وشروطها، وهو ما أثار رد فعل فلاسفة اللغة والمناطقة التداوليين حول التعاريف التقليدية، ذلك لأن الرابط في اللغة الطبيعية لا تكون وظيفته واضحة وشفافة في الاستعمال، كالوصل والفصل في المنطق، والأمثلة التالية تبيّن غنى الروابط في اللغة العربية:

(1) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ص26.

(2) دراسة تداولية للخطاب التعليمي الجامعي باللغة العربية، مرجع سابق، ص142-143.

1 - زيد ذكي ومشاغب.

2 - زيد مشاغب وذكي.

3 - زيد ذكي لكنه مشاغب.

4 - زيد مشاغب ولكنه ذكي.

ففي التحليل المنطقي نجد رابط الوصل(∧)[1] لا يميز الاختلافات الدلالية الموجود بين الأقوال الأربعة، لأن الوصل في المنطق تبادلي (زيد ذكي ومشاغب).

أي: زيد ذكي ∧ مشاغب= مشاغب ∧ ذكي.

غير أن التحليل التداولي للرابط يبرز الفروق الموجودة بين الأقوال، وخصوصا مع الرابط [لكن] في القولين الأخيرين، فـ(زيد ذكي ولكنّه مشاغب) يختلف ويتمايز منطقيا عن (زيد مشاغب لكنه ذكي).

حيث يفيد الرابط في القولين الأخيرين الاستدراك والتعارض التداولي، والقولان (3) و(4) يقدم كل واحد منهما معطيات مختلفة عن الآخر، تستوجب وصفا لا ينتمي إلى مجال الصدق والكذب بل يتعلق بوصف تداولي مقيد بقيدين:

أ - قيد يتعلق بالحجج المقدمة.

ب -قيد مرتبط بالسياق المتعلق بالأقوال.

وانطلاقا من ذلك نحلل القولين (3) و(4):

-زَيْدٌ ذَكِيٌ، لَكِنَّهُ مُشَاغِبٌ.

-زَيْدٌ مُشَاغِبٌ لَكِنَّهُ ذَكِيٌ.

(1) الرمز (∧) يعني الوصل في المنطق.

ففي القول (3) يبدو أن هناك إقرارا بأن (زيد ذكي)، مما يعني أن لا أحد ينفي صفة الذكاء عنه (وهو القيد أ)، و(لكنّه مشاغب) وهو (القيد ب) يجعل الإقرار الأول أي (زيد ذكي) غير ذي أهمية أو يجعله منفيا تداوليا، لذلك فالموقع الحجاجي (ذكي) يعتبر ضعيفا، أما الموقع الحجاجي (مشاغب) فيعتبر قويا، وبذلك يقود السياق القولي في القول (3) إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: إذا كان السياق يتطلب "الشغب"، فإن ذكاء زيد يكون مؤكّدا ومدعّما كحجة في السياق المطلوب.

الاتجاه الثاني: إذا كان السياق يتطلّب "الذكاء"، فسيكون الشغب ضعيفا كحجّة في القول ومخالفا للسياق المطلوب.

أما في القول (4) فتتبادل مواقع الحجج والقيود بالنسبة إلى القول (3)، وتختلف معانيه عن معاني القول (4).

ينطلق التحليل الحجاجي للرابط من تحليل مجموعة من الظواهر الدلالية والتداولية في اللغة انطلاقا من خصائصها الكمية[1]، ويعني ذلك أن القول يقتضي وجود علاقات ضمنية بين مكوناته، مما يتطلب وصف هذه العلاقات التي تمثّلها بعض العناصر الرابطة (مكمّمات، روابط، تراتب)، لذلك ارتبطت فكرة الحجاج لدى **"ديكرو"** أساسا بمفهوم السلم الحجاجي الذي تشكل الروابط المنطقية أو (العلامات اللسانية) درجاته، وهذه العلامات هي عبارة عن مداخل معجمية لها خصائص جوهرية في القول، تربط بين سلّم حجاجي موجه نحو كمّ معين، وبين سلّم موجه نحو أنواع النتائج المطلوبة، فالسلّم الأول يوافق ما هو كمّي، والثاني يوافق ما هو حجاجي[2].

إن السلم الحجاجي لدى **"ديكرو"** فئة حجاجية موجهة، فهي أولا تمثّل السلّم الحجاجي المحدد بنتيجة (ن) والحجج (م) و (ك)، وهي ثانيا تعمل على تناسب القوة الحجاجية للقول،

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، عبد السلام عشير، ص84.

(2) Voir : Dictionnaire Encyclopédique de la pragmatique, p227

انطلاقا من العلامة اللسانية أو (الرابط الحجاجي) الذي يجمع بين فعلين كلاميين (حجاجيين)، وهي على الشكل التالي:

ن _ نتيجة

ك _ حجة 2 أي فعل كلامي 2

م_ حجة 1 أي فعل كلامي 1

تعتبر الروابط الحجاجية عناصر لغوية فعالة في الحجاج، وتسهم إسهاما بالغا في انسجام الخطاب وتماسكه، إذ إنّ «هناك بعض الأدوات اللغوية التي يكون دورها هو الربط الحجاجي بين قضيتين، وترتيب درجاتها بوصف هذه القضايا حججا في الخطاب، ومن هذه الروابط: غني عن القول، لكن، حتّى، فضلا عن..، وغيرها»[1].

ومن أجود الأمثلة على تراتب الروابط وتناسقها وانسجامها داخل الخطاب، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ .وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ .وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ [الشعراء/ 79-80-81]، نلحظ كيف جاءت حروف العطف الرابطة مختلفة، حيث استعملت في الأول (الواو) ثم في الثاني (الفاء) ثم في الثالث (ثمّ)، ولمّا كانت وظيفة الواو هي الجمع بين قضيتين، فإنها في هذا المثال جمعت بين الإطعام والإسقاء، حيث بدأت بالإطعام أولا لأنه الأسبق من الإسقاء. ولمّا كانت أيضا وظيفة الفاء هي الجمع بين قضيتين غير متباعدتين، جاءت بين المرض والشفاء، ذلك أن الشفاء يأتي بعد المرض مباشرة. أمّا (ثمّ) فلمّا كانت وظيفتها هي الجمع بين قضيتين متباعدتين (التراخي)، فقد جاءت بين الموت والإحياء، لأن الإحياء لا يكون إلا بزمن طويل بعد الموت.

(1) استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص508.

الفصل الثاني:

قيمة الحِجاج وتاريخيته

المبحث الأول– قيمة الحجاج ومَفاصله البرهانية:

العنصر الأول: منزلة الحجاج في الدراسات التداولية:

يجمل هذا المبحث منزلة الحجاج في التداولية، بوصفه أحد أهم أركان التداولية إلى جانب نظرية أفعال الكلام. إن الاهتمام بالحجاج في الدراسات التداولية هي ميزة للسنوات الثمانين من القرن العشرين؛ إذ يجمع "**غرايز Grice**" بين المنطق والحجاج[1].

كما حدث تفاعل كبير بين البحث التداولي والبحث البلاغي فيما يتعلق بالحجاج، ما يفرض عرض الاتجاهات الأساسية لدراسة الحجاج في البحوث التداولية.

ولا يمكن الحديث عن الحجاج ضمن التداولية دون المرور بمفاهيم التداولية المدمجة (Pragmatique intégrée)[2]، إذ تعرّف –حسب المعجم الموسوعي للتداولية– بكونها «نظرية دلالية تُدمج مظاهر التلفّظ في السُّنّة اللسانية، بمعنى اللسان (langue) عند دي سوسير»[3]، وليست مظاهر التلفظ في بعض وجوهها سوى عوامل حجاجية تندرج في الأقوال، فتكيّف تأويلها وفق غاية المتكلّم.

وقد درس "**ديكرو**" ألفاظا وكلمات مخصوصة لها قيمة حجاجية، ولكن قبل الانتقال إلى التحليل الحجاجي.

---

(1) تحدّث غرايز (Jean-Blaise Grize) عن المنطق الطبيعي، وحاول أن يُنشئ منطقا خاصا بالخطاب، يتم من خلاله عدم إهمال الاختلافات التكوينية بين اللغة والمنطق الرياضي، وتقترح هذه النظرية نمذجة الاستراتيجيات الحجاجية والعمليات الخطابية المنطقية التي يحقق المتخاطبون بفضلها ويعدّلون ما يرسمونه من تمثّلات (Schématisation). ينظر: التداولية والحجاج، صابر الحباشة، ص16.

(2) التداولية والحجاج، صابر الحباشة، ص20.

(3) Anne Reboul et Jacques Moeschler : Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, Edition: du seuil, 1994, P79.

يفرّق **"ديكرو"** بين معنيين للفظ الحجاج (Argumentation): المعنى العادي، والمعنى الفني، والحجاج محلّ النظر في التداولية المدمجة هو بالمعنى الثاني.

فالحجاج بمعناه العادي –حسب ديكرو– يعني طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السامع، فيكون بذلك الخطاب ناجعا فعّالا، وهذا معيار أول لتحقّق السمة الحجاجية، غير أنه ليس معيارا كافيا، إذ يجب ألا تهمل طبيعة السامع (أو المتقبّل) المستهدف، فنجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع، ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة على إقناعه، فضلا على استثمار الناحية النفسية في السامع من أجل تحقيق التأثير المطلوب فيه.

هذا ما يؤدي إلى نتيجة معينة وبإنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، بعضها بمثابة الحجج اللغوية وبعضها بمثابة النتائج التي نستخلص منها، وذلك بتقديم حجج وأدلة ناجحة، وبالتالي نمارسها ضد الآخرين دفاعا عن أفكارنا ومعتقداتنا، حيث يكون لزاما عليها تبنّي موقف معين، معارضا أو مفنّدا محاورا أو مقنعا، والحجاج بوصفه نمطا من أنماط الخطاب، يمكن تسميته بالخطاب الإقناعي الذي يعرّفه **"فيليب بروتون Philippe Breton"** بأنه «نشاط إنساني يتخذ أوضاعا تواصلية متعددة، ووسائل متنوعة، ويهدف إلى إقناع شخص أو مستمع أو جمهور ما، بتبنّي موقف ما، أو مشاركة في رأي ما»[1].

وأما الحجاج بمعناه الفني –عند ديكرو دوما– فيدلّ على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقات الحجاجية أن تكون دَرَجية (Scalaire) أو قابلة للقياس بالدرجات، أي أن تكون واصلة بين سلالمَ[2].

(1) ينظر: Philippe Breton: L'argumentation dans la communication, Edition : du Casbah, Alger, janvier, 1998, P03.

(2) ينظر: التداولية والحجاج، ص21.

لذلك يعدّ الحجاج سمة في الخطاب وطابعا فيه ووظيفة له، ووسيلة لتحقيق هدفه، وهذا ما أدى بالبلاغة الجديدة للاهتمام بالحجاج. فيمكن أن تكون قيمة الحجاج بهذا المعنى من خلال علاقة تخاطبية بين المتكلم والمستمع حول قضية ما، هذه العلاقة قائمة على التفاعل المتبادل، لأن التفاعل الحجاجي «وسيلة المتكلم في جعل المتلقّي يتقبّل آراءه واتجاهاته وانتقاداته وتوجيهاته» [1]، ويتحقق ذلك بانتهاج طريقة معينة في الاتصال، وتحديد الغاية من ذلك في استمالة عقل المخاطب والتأثير فيه وإقناعه بمقصد معيّن، فلا يهمّ في الحجّة أن تفيد البرهان أو الإقناع، لأن المطلوب هو إفحام السامع، ولأن الحجة بحدّ ذاتها لا يراد منها ما أفاد معنى قاطعا.

و «الحجة الإقناعية هي التي تفيد القانعين القاصرين عن تحصيل المطلب بالبراهين القطعية العقلية، وربما تقضي إلى اليقين بالاستكثار»[2].

إن من خصائص النمط الحجاجي أنه نمط خطاب يرمي إلى تغيير رأي شخص باعتماد قوة العقل، أو التأثير في الوجدان بوساطة اللغة، فالموضوع في الحجاج قابل للنقاش واختلاف الآراء، لذلك هو يرمي إلى تدعيم أطروحة أخرى تخالفها، وذلك من خلال منظومة محكمة من الحجج، شرطها التنوع والتنسيق والإحكام، كما أن الحجاج عادة ما يكون قائما على الحوار، محكوما بسياق معرفي واجتماعي.

فالمتكلم أثناء العملية التخاطبية ينقل تصوراته ومدركاته الموجودة في واقعه إلى المستمع، قاصدا بذلك التبليغ أو الإخبار أو التأثير في هذا المستمع، وبالتالي يعتمد المتكلم على إقناع الطرف الآخر أو التغيير في بعض معارفه وأفكاره، وبخاصة لِما يظهر فيها من اختلاف بينهما، فيستعمل خطابا

(1) الحجاج في رسائل ابن عباد الرندي، يمينة ثابتي، مجلة مخبر تحليل الخطاب (دورية أكاديمية في اللغة والأدب)، جامعة تيزي وزّو-الجزائر، العدد 02، ماي 2007، ص284.

(2) الكليّات، أبو البقاء أيوب الكفوي، تحقيق: عدنان درويش- مُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط2- 1998م، ص406.

حجاجيا، لتلك الغاية، فـ«الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية، وإنما هو بُعد ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق»[1].

هناك خاصية أخرى للحجاج تتمثل في الصعوبة الحاصلة لتحديده بدقة متناهية، وذلك لتشعب مجالات استعماله؛ إذ إننا نجد بعضهم يرى أن «الحجاج في الدراسات الحجاجية على ضربين، أحدهما أتت فيه لا تخرج من مجال المنطق، وبذلك يكون مرادفا للبرهان والاستدلال، والضرب الآخر: هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ»[2].

فيقوم الحجاج بتقديم الحجج والأدلة المؤدّية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب أو في إنتاج متواليات من الأقوال، بعضها يمثل حججا لغوية، وبعضها الآخر يشكل نتائج منبثقة عن تلك الحجج، وبما أن اللغة لها وظيفة حجاجية فهذا يعني أن التسلسلات الخطابية محدّدة بوساطة الوقائع المعبّر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنّها محدّدة أيضا وأساسا عن طريق بنية هذه الأقوال، وبوساطة المواد اللغوية التي يتم توظيفها وتشغيلها.

إن مفاهيم السلم الحجاجي والتوجيه الحجاجي يختصّان بالعلاقة الحجاجية، سواء أحدّدت هذه العلاقة لسانيا أم اندرجت تداوليا، إنه ضمن الحجاج بمعناه الفنّي، وعليه تكون أولوية الحجاج عن الإخبار، لأنه من زاوية النظر الإخبارية المستوفية شروط الحقيقة (Véricondition nnal)[3]، ومثال ذلك: [تقريبا (ق)] تستلزم (لا–ق) [4]، والحال أن جملة لها شكل: **تقريبا (ق)**، لا تستدعي موضعا (Topos) يمكن أن تستعمله جملة لها شكل (لا–ق)، بل هي تستدعي موضعا يمكن اعتماده مع جملة لها شكل (ق)، ويمكن ضرب مثال لتتّضح المسألة:

(1) الحجاج مفهومه ومجالاته–دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، حافظ إسماعيلي علوي، ط1–2010، 31/3.

(2) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، دار الفرابي، بيروت–لبنان، ط2–2007، ص08.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص30.

(4) يمكن ضرب مثال على ذلك: يسأل الزوج زوجته: هل العشاء جاهز؟ فتجيبه: هو تقريبا جاهز، فالجواب يسلتزم أنه غير جاهز.

-العشاء تقريبا جاهز.

فهذه الجملة تعني أن العشاء ليس جاهزا عند التلفّظ بها، فلو كان جاهزا لما احتيج إلى المعدِّل (تقريبا) ولكانت الدعوة إلى الأكل أولى من الإخبار عن الجاهزية، إذ المقام مقام ضيافة.

فإذا سمّينا جاهزية العشاء (ق) وسمّينا عدم جاهزيته (لا-ق) فإن الجملة المذكورة تدلّ على (لا-ق). ولكن لنمعن النظر في المثال التالي:

-تقريبا أنهيتُ قراءة الكتاب.

إن سامع هذه الجملة لا يتهمّ بأن كلمة (تقريبا) تؤدّي معنى (لا-ق) أي: (عدم إنهاء قراءة الكتاب)، بل يهتم بأن مسألة الإنهاء في حكم المحسومة، وإن لم تتحول إلى واقع، وهذا هو معنى أن جملة لها شكل: تقريبا (ق) لا تستدعي موضعا Topos يمكن أن تستعمله جملة لها شكل (لا-ق)، بل هي تستدعي موضعا يمكن اعتماده مع جملة لها شكل (ق)، وذلك أن العُرف الجاري في المحادثات يركّز على تفويت في القيمة المنطقية للقول لصالح قيمة تداولية تواصلية.

إن القيمة الحجاجية (تحديدا السلم الحجاجي الذي ينبغي أن يوضع عليه الفعل الذي يحدده الملفوظ) هي الأولى إذن بالنظر إلى القيمة الإخبارية[1].

إن التداولية المُدمجة (Pragmatique intégrée) تعتبر أن القيمة الإخبارية للملفوظ قيمة ثانوية بالنظر إلى قيمة الملفوظ الحجاجية [2]. ومن هذا المنظور فإن «المجال التداولي هو قاعدة التركيبة الجامعية، حيث الإعراب والدلالية لا يحتلاّن إلا مواضع التجريد دون توافق منطقي نظري، ما لم يرتبطا بقاعدتهما المؤسسة»[3].

(1) ينظر: Ducrot (Oswald), Le dire et le dit, Edition : minuit paris-1984, P89

(2) ينظر: Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, p87

(3) Herman Parret, Prolégomènes à la théorie de l'énonciation, Edition- Berne, 1987, P208.

يتجلّى البعد التداولي للخطاب الحجاجي انطلاقا من تجذّر ظاهرة التخاطب والحوار، فـ«تعدّ الحوارية مكوّنا لكلّ كلام وتعرف كتوزيع لكلّ خطاب إلى لحظتين توجدان في علاقة حالية، ويقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية "كل تلفّظ يوضع في مجتمع معين" لابد أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزّع بين المتلفّظين الذين يتمرّسون على ثنائية الإصاتة وثنائية العرض» [1]، وعليه فالحوار أساس العملية التواصلية، ما يعدّد اتجاهات المناقشة والمحاججة، لذا وُضعت قواعد ومسلّمات لذلك، مثل التي وضعها "**غرايس Grice**" وسمّاها (مبادئ المناقشة القائمة على التعاون) [2]، ويمكن إجمال هذه المبادئ في[3]:

1. مبدأ الكمّ: وهو اشتمال مساهمة المناقش على كمية من المعلومات المطلوبة، لا زيادة فيها ولا نقصان.
2. مبدأ الكيف: المساهمة في النقاش تكون حقيقية، لا تؤكّد ما يعتمده صاحبها أنه خطأ، ولا تؤكّد ما هو في حاجة إلى الحجج.
3. مبدأ العلاقة: التكلّم في صميم الموضوع، وعند الضرورة.
4. مبدأ الطريقة: الوضوح في الكلام، وتجنّب الالتباس في الحديث، وكذا تجنّب الكلام الغامض، مع توخّي الاختصار والمنهجية.

إن هذه المبادئ لا تكون لها قيمة حجاجية إلا في نطاق النشاط الخطابي باعتباره نشاطا عقليا، وهذا النشاط ليس في معزل عن المواضعة (العُرف)، ودليل ذلك أن كل مناقشة أو تفكير حجاجي أو غير حجاجي هو تفكير مع الآخر وتواصل معه [4]. ومادامت الحوارية هي العلاقة

(1) الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ص102-103.

(2) الخطاب الحجاجي- أنواعه وخصائصه ، مرجع سابق، ص64.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص64.

(4) ينظر: المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينيكو، ترجمة: سعيد علوش، مرجع سابق، ص85.

التخاطبية بين مخاطِب ومخاطَب، فإنه يمكن أن تتنوع الأداءات هنا، وتتغاير العلاقات التخاطبية، ولاسيما في الخطابات التداولية، ومن بين هذه التباينات أو الظواهر[1]:

-التشخيص (La Personnification): والتشخيص خاصية تلفّظية، حيث إن التلفّظ يتميّز بحدة العلاقة الخطابية مع الشريك، سواء أكان شريكا حقيقيا أم متخيّلا، فرديا أم جماعيا، وهذه الخاصية تطرح ما يسمّى بـ"الإطار التشخيصي للتلفّظ"، وهذا التلفّظ كبنية حوارية يتخذ صورتين ضروريتين: مصدر التلفّظ وهدف التلفّظ[2].

بينما يدرج **"طه عبد الرحمان"** هذه الظاهرة كنوع من أنواع الحجاج سمّاه "الحجاج التقويمي"؛ وهو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدلّ على أن يجرّد من نفسه ذاتا ثانية ينزّلها منزلة المُحاجج المقابل.

العنصر الثاني- مفاصل الحجاج وخصائصه البرهانية:

ينبني النص الحجاجي وفق مكونات أساسية[3]على:

- ❖ الدعوى: تمثّل نتيجة الحجاج، وهي مراد المتكلّم ومقصده من خطابه الحجاجي، والغاية منها تهيئة المستمع واستمالته لقبول التصورات والمدركات، سواء بطريقة صحيحة أم ضمنية تلميحية.
- ❖ المقدّمات: تمثل معطيات الحجاج، وهي مجموعة المسلّمات والبديهيات التي يؤسّس المتكلّم على منوالها حجاجيته، وترتبط بنتيجة الحجاج ارتباطا منطقيا.
- ❖ التبرير: يمثّل بيان البرهنة على صلاحية المقدّمات للنتيجة المقصودة وتطابقها.
- ❖ الدّعامة: تمثّل مجموع الأدلّة والشواهد التي يستعملها المتكلم المحاجج، قصد تقوية النتيجة عند المستمع، بهدف تقبّلها.

(1) ينظر: الخطاب الحجاجي- أنواعه وخصائصه، ص65.

(2) الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ص104.

(3) ينظر: النص والخطاب والاتصال، مُحَمَّد العيد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة-مصر، ط1-2005، ص189-190.

❖ مؤشّر الحال: يمثّل مجموع التعبيرات اللغوية التي تُظهر مدى قابلية النتيجة للتطبيق، نحو: من الممكن، من المحتمل، يُرجّح..الخ.

❖ التحفّظات والاحتياطات: هي التي يضعها المحاجِج في حسبانه مسبقا لردود أفعال المستمع تجاه النتيجة، الربط المنطقي[1].

وتكون العلاقة بين أجزاء النص الحجاجي علاقة منطقية استنباطية، تعتمد القياس المنطقي في الحكم على المقدّمات والدّعامة، بمدى صلاحيتها للمحاججة، أكثر من الحكم على النتيجة بالصحة أو الخطأ، والصدق والمغالاة، فهي منطقية أكثر من كونها تصوّرية، كما هو الحال في النصّ غير الحجاجي[2].

إن هذه المفاصل والمكونات تشكّل بنية النص الحجاجي، فهي تأتلف فيما بينها، ويعضُد بعضها بعضا آن العملية الإقناعية، ولا يمكن أن يسلم عنصر منها إذا لم تسلم بقية العناصر.

بناء على ما سبق يمكن أن ينفرد الحجاج بخصائص تميّزه عن بقية الخطابات ذات الطابع الإنشائي أو الوصفي أو العاطفي أو الإخباري، ويمكن إيرادها فيما يلي[3]:

-يعتبر الحجاج ظاهرة اجتماعية، فهو يضمّ أشخاصا عدّة منتجين له أولا ومتلقّين له ثانيا، ما داموا يغرفون من وعاء البرهنة.

-يعدّ الحجاج وجودا فكريا يتّجه نحو الممارسة الآلية، وتتحكّم فيه معطيات المجابهة والمدافعة قدر الإمكان، لأنه عملية تسعى إلى خلق التأثير في الآخرين.

(1) عادة ما تكون هذه الاحتياطات لغرض استكمال العملية الحجاجية، حتى يكون الإقناع مكتملا ولا يحدث شرخٌ في الحجج والبراهين، فيؤدّي ذلك إلى تهدّم المقدمات بتهدّم النتائج.

(2) ينظر: النص والخطاب والاتصال، ص191.

(3) ينظر: مداخلات لسانية: مناهج ونماذج، عيسى أزاييط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس-المغرب، سلسلة دراسات وأبحاث، العدد28، 2008، ص79-80.

-إن الحجاج ذو خاصية اجتماعية يتمّ بالطابع التأثيري، تتنازعه الأفعال العقلية واللسانية، وتسود فيه الحركة والنّشاط الذهني والبيولوجي، فهو حقيقة يؤسّس مجالا تداوليا[1].

باعتبار الحجاج آلية لغوية فيمكن التعامل به في مختلف مجالات التثاقف العامة، التي تسهّل وتيسّر عملية التواصل الإنساني، كما يؤدّي إلى الإقناع الذي يستوجب التشارك والتعامل بين شخصين أو طرفين متحاورين دون إكراه، فالخطاب الحجاجي يعتمد على مبدأ تحفيز المتلقّي وجعله ينجذب إلى عالم المتلفّظ وبمشاركة اعتقاداته وأفكاره وإدخاله أو استدراجه شيئا فشيئا إلى لعبة الخطاب وجدليته من أجل أن يبلغ التأثير والإقناع، وتغيير مواقف وسلوك مخاطبين أو جمهور، بحيث يجعله يتقبّل نتيجة معيّنة بالارتكاز على ملفوظ أو ملفوظات معطاة من قبل المخاطب كالأسباب، البراهين، الأدلّة.

والشكل النموذجي القاعدي للحجاج يتمثل في الربط بين المعطيات والنتيجة، وقد يكون هذا الربط مؤسسا ضمنيا بوساطة ضامن أو سند، وتكون المعطيات هي الظاهرة والسند، وهو المضمر في غالب الأحيان، وقد يكون صريحا.

أما العناصر الأخرى المكوّنة للمقطع الحجاجي فهي تتأرجح بين الظهور والإضمار، وإذا كان تغيرّ الأحوال النفسية والفكرية هو غاية الأقوال الحجاجية، فإن للحجاج وظائف صغرى تؤدّي في مجموعها تلك الغاية الكبرى، فالحجاج أداة تسعى إلى تحقيق الوظائف والأدوار التالية:

-إفحام الخصم وإقناعه بمشروعية وصلاحية الموقف.

-يهدف الحجاج إلى تأسيس موقف ما، ومن هنا يتوجه إلى متلقّ، فيحاول تحقيق قبول ذلك المتلقّي وموافقته.

(1) ينظر: المرجع السابق، مداخلات لسانية، ص80.

-يعتمد الحجاج على تقديم أكبر عدد من الحجج مختارة اختيارا حسنا، ومرتّبة ترتيبا محكما، وتأتي بالتدرّج من الأهم لتترك آثارها في المتلقّي، وهذه الخاصية تجعله يتميّز عن البرهنة.

-يتعلق الحجاج بالخطاب الطبيعي من جهتي الاستعمال والمضمون، وذو فاعلية تداولية جدلية.

-يهدف الحجاج إلى جعل عقل المتلقّي ينخرط في الأطروحة أو الدعوى بالحجة البالغة، ومدى يقينية المعطيات ومنطقيتها، وثبوت مصدرها.

تتبلور الخصائص البرهانية للحجاج من خلال الاستنتاجات السلبية أو الإيجابية في بنية الملفوظ الحجاجي؛ فيمكن لنا بسط الشرح في ذلك من خلال هذين الملفوظين(Enoncés):

-(أ) لَمْ يَقْرَأْ كُلَّ كُتُبِ الجَاحِظ.

-(ب) قَرَأَ بَعْضَ كُتُبِ الجَاحِظ.

نعتبر أن الملفوظ الأول (أ) موجه بالضرورة نحو استنتاج سلبي من جنس الشخص المتحدّث عنه محدود المعرفة، أما الملفوظ الثاني (ب) فعلى العكس من ذلك؛ إذ يرى **"ديكرو Ducrot"** أنه موجه نحو استنتاج إيجابي من جنس الشخص المتحدّث عنه يعرف الجاحظ[1].

وقد يتدخل —كما يفترض **"ديكرو"** ذلك- باحث في علم النفس فيضع اختبارا يفحص هذا الاعتبار، ويطرح هذا الباحث على طلبته المختصين في اللسانيات السؤال التالي: [أردتم معلومة من المعلومات حول قسم من أقسام "البيان والتبيين" في كتاب الجاحظ، وأنتم مخيّرون في الحصول على المعلومة بين أن تتوجّهوا إلى أحد المخبرَيْن: زيد أو عمرو، فجواب زيد هو (أ) وجواب عمرو هو (ب) فأيّ المخبرَيْن تختارون؟]، ودون تردّد اختار الطلبة زيدا، وهذا مفهوم، فالذي يقول إنه لم يقرأ كلّ

(1) ينظر: التداولية والحجاج-مداخل ونصوص، صابر الحباشة، ص24.

كتب الجاحظ، ينبغي أن يكون قرأ على الأقل عددا مهمّا منها، أما الآخر الذي يقول إنه قرأ بعض الروايات، فلا يمكنه أن يكون قرأ كثيرا منها[1].

فمفاهيم علم النفس بهذا الحال تخالف ما قدّمه **"ديكرو"** على أساس كونه نتيجة لسانية، أما بالنسبة إلى هذا الأخير، فإنه يرى أن (ب) هو الموجّه وجهة استنتاج إيجابي بالقياس إلى المعارف الجاحظية التي يمتلكها الشخص المعني: أما (أ) فهو الموجّه نحو استنتاج عدم المعرفة، فتوجد طريقتان على الأقل للإجابة على مثل هذا الاعتراض الذي نستشفّه من الأثر النفسي للملفوظات، وتتمثل أضعف الطريقتين من وجهة نظر **"ديكرو"** في اعتبار الطلبة المستوجبين غير مدركين لسانيا للتميّز الضروري بين المعنى الحرفي للملفوظ وقيمة التلفّظ به في سياق مُعطى.

إذا كنا بقولنا (أ) يفهم منّا أنّ زيدا قد قرأ قسما هامّا من كتاب "البيان والتبيين"، فليس ذلك بسبب ما يقوله (أ)، ولنفترض أن زيدا قرأ كتابا واحدا أو أنه لم يقرأ أيّ كتاب للجاحظ، فإنه يكون صحيحا حتى في هذه الحالة الأخيرة (أي حسب معناه الحرفي)، لا يوفّر لنا أيّ سبب لنفكّر في أن زيدا هو قارئ للجاحظ، فاللساني الجيّد هو الذي يختار (في الاختبار المعروض سابقا) عمرا، حيث القول (ب) يضمن أنه قرأ على الأقل كتابين دون أن نقضي أنه قرأ كثيرا، وربما يكون قرأ كتب الجاحظ جميعها.

ولا ريب أن هذا الحديث يقودنا إلى الحديث عن أصناف البراهين والحجج؛ فالبرهان هو الدليل وهو الأفكار والآراء والسندات المختلفة، التي يتوسّلها المخاطب أو الكاتب لإقناع الآخرين (الطّرف الآخر المعارض) بوجهة نظره في موضوع ما، أو يستعملها لدحض وجهة النظر المخالفة، ومن عوامل نجاح عملية الإقناع والدحض، حسن انتقاء الحجج حسب ما يلاءم الأطروحة، وحسب الوظيفة التي ينهض بها الحجاج، وحسب تلاؤمها مع المقام (حالة المتلقّي)، بمعنى العلاقة بين المستقبِل

(1) ينظر: المرجع السابق، التداولية والحجاج، ص25.

والمخاطِب، ناهيك عن انتقاء الصيغ والأساليب التعبيرية التي تسهم في تقوية الحجة، والسعي إلى إحكام الرابط بين وحدات النص الحجاجي، ونذكر من أنواع البراهين ما يلي[1]:

1.البرهان المنطقي: هو الذي يبنى على أساس الربط بين السبب والنتيجة، أو على القياس، فيتم فيها الربط بين المقدمات والنتائج، ويقوم أساسا على العقل والمنطق في الإقناع.

2.برهان الشاهد القولي: هو الذي يكون عادة منتقى من نصوص معترف بمدى أهميتها، وفعاليتها في التأثير والإثبات، بل إن قوة النص في هذا البرهان هي التي تحدد قوة البرهنة، ومن أمثلة النصوص في هذه الحجة؛ النص القرآني، السنة النبوية الصحيحة، الحكم المأثورة.. الخ.

3.البرهان الواقعي: يكون استعراضا لمجموعة من العلاقات، أو الأعمال التي تميز واقعا اجتماعيا أو حضاريا أو دينيا أو سياسيا ما، أي يتحقّق في الواقع تحقّقا فعليا، وقد يعتمد المحاجج في إيراد هذه البراهين على نمط السرد أو الوصف، كأن:

-يروي أحداثا ما.

-يرشم ملامح صورة معينة.

-يسرد وقائع طرأت في وقت ما وفي حضارة ما.

-يتحدّث عن حدث سياسي وقع خلال فترة حضارة ما.

4.برهان المَثَل: يقوم على التمثيل بمثل مسرود مشهور، عادة ما يكون استطرادا، أو يقوم على ذكر مثل سائد من الأمثال شائعة الاستعمال.

5.البرهان الإحصائي: يقوم على العدد الكمّي الذي يوظّف للدّحض والإثبات، فيسعى المحاجج بجمع إحصاءات وعيّنات دقيقة وصادقة لإثبات صحّة طَرحه، بالدليل القطعي المباشر.

(1) ينظر: التداولية والحجاج، ص24.

6.برهان التعريف: يقوم فيه المحاجج بالتعريف اللغوي والاصطلاحي للموضوع الذي يريد الخوض فيه أو الأمر الذي يريد إثباته، مع ذكر صفاته ومميزاته وخصائصه، فيتفاعل المتلقّي مع الخطاب أو النص بفعل مصداقية تلك المعرفة المعطاة، ومن اكتساب قدرة معرفية جديدة واضحة، فهم الموضوع ليبدأ بالتعريف الدقيق والشامل[1].

إن هذه الأصناف البرهانية معينة على الخطاب الحجاجي، أيّا كان نوعه فلسفيا أو تداوليا أو بلاغيا كونها أدوات تبني النسق الحجاجي وموصلة للغايات المنشودة.

(1) ينظر: المرجع السابق، التداولية والحجاج، ص25.

المبحث الثاني: تاريخية الحجاج

العنصر الأول- الحجاج في الدراسات القديمة:

اتّسم الحجاج في مراحله التاريخية جميعها بفكرة معارضة الاستدلال الصارم (من النمط الرياضي أو المقتبس من المنطق الصوري) بالحجاج الذي يقترب من الديالكتيك والبلاغة، أي إلى "الخطاب".

وقد عانى الحجاج من تقابله للبرهنة التي تستفيد من الميزة العلمية، المقترنة بمعالجة ما له صلة بالحقيقي، بالصحيح، بالحجة، بالمنطق. لأن هذه المقارنة تضع الحجاج في الجهة السيئة من القطيعة الفاصلة بين عقلية الدهاء والعقلية الهندسية، بين الرأي والعلم، بين الممارسة والنظرية، بين المحتمل والحقيقي، بين الإقناع والبداهة، وفي هذه الحالة يقف الحجاج أمام صعوبة في التخلص من دلالة تاريخية ذات طابع قدحي طاغٍ، يمكن التعرف على بعض آثارها[1].

ومنذ العصور القديمة جرى التمييز بين البرهنة والحجاج، ويعود جوهر الاختلاف إلى أن الحجاج يقتضي تفاعل الذوات، في حين أن البرهنة تنفي الذات، وبالتالي فهي صارمة، لأنها بمنأى عن جميع تأثيرات اللغة، والعواطف، وبمنأى عن ظروف المكان والزمان التي يستعمل فيها، وإجمالا بمنأى عن دور المستمع والخطيب، فلقد كان مفهوم الحجاج مستخدما لدى جميع فلاسفة العصور القديمة، لتحليل فن الحوار وفن الكلام (البلاغة)، وهكذا نجد الحجاج موظفا حيثما عمد الفكر إلى "المضاربة"[2]. وقد أثّرت بقوة على حياة مفهوم الحجاج التقلّبات التي عرفتها عبر التاريخ معاني الديالكتيك (الحوار الجدلي) والبلاغة، ليعاني بالتالي من القرابة التي تجمعه مع هذين المفهومين غير المحدّدين بصورة جيدة.

---

(1) ينظر: الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر (Lionel Bellenger)، ترجمة: عبد الرفيق بوركي، مجلة علامات، العدد 21، 2004م، مكناس-المغرب، ص33.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص33.

ونعود هنا إلى النظر في تطور مفهوم الحجاج وحقول توظيفه وحدوده ما قبل سقراط وما بعده، نظرا للأهمية البالغة لهذه المراحل التاريخية من التفكير البشري، ولعل تقسيمنا الزمني هذا فُرض علينا بداهةً، لأن ثمة تطورات دراماتيكية لمفهوم المحاججة والاستدلال والبرهنة في اللغة والبلاغة والمنطق والفلسفة والأنطولوجيا والميتافيزيقا، بعد المفكر والفيلسوف الإغريقي سقراط مقارنة بما قبله، نظرا للثورة الفكرية الهائلة التي تزامنت مع هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإنساني.

أولا– الحجاج ما قبل سقراط:

ارتبط الحجاج قديما بالحوار، لأنه أداته الأساسية، وترجع الآثار الأولى لفن الحوار إلى القرن السادس ق.م، فقد ظهرت عند الفلاسفة السابقين لسقراط مع نهضة الحس النقدي المطبّق على المعطيات المادية.

ويعتبر **"زينون Zinon"** من رواد فن الحوار، وكان تلميذا للفيلسوف "بارمينيد" ومتشبّثا بوحدة الوجود المطلقة وخصما لـ **"هرقليطس"** فيلسوف التناقض [1]، وقام بتعليم فن الدّحض، وهو نوع من الجدل السلبي، الذي ينطلق من مقدمات مقبولة أو مستحسنة من قبل الخصم ثم يعمل على تقويض استدلاله ونتائجه، وهكذا فإن أقدم أثر حيّ للحجاج يمكن تحديده تاريخيا، هو حجاج يقوم على مواجهة الخصم بكلامه أو بأفعاله كحجّة عليه، أي إنه حجاج موجه ضد الخصم، يمكننا بأن نلحظ أن المعنى الشائع اليوم للفظة (Argumenter) هو أقام الحجة، لازال يحتفظ بهذه الدلالة الأصلية المحمّلة بمدلول هجومي أو دفاعي، وقد أقام **"زينون"** منهجه على مبدأ "عدم التناقض"؛ فعندما يعرض رأيين على الأقل ويكون أحدهما صائبا فإن الآخر خاطئ.

ومن بين الحجج المستعملة من طرف **"زينون"** حجة اشتهرت باسم "حجّة إيخيل"، وقد عرضها للبرهنة على استحالة الحركة «إيخيل لن يلحق أبدا بسلحفاة انطلقت قبله، فلكي يلحقها

(1) ينظر: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ماجد فخري، الدار القومية للطباعة، القاهرة– مصر ط 2-1965م، ص92.

يلزمه أولا أن يصل إلى النقطة التي كانت توجد بها السلحفاة عندما انطلق في السباق، ثم يصل بعد ذلك إلى النقطة التي وصلت إليها السلحفاة، وهكذا دواليك...» [1].

-السفسطائيون والحجاج:

فرقة فلسفية اشتغلت بالبلاغة والخطابة، عملت على تنمية الفكر الفلسفي والمدارس الفلسفية، من بينها مدرسة **"ميكار Micar"**، هذا الفن فن الحوار، ستعطيه معنى محدّدا: منطقا في خدمة المصالح الخاصة، حيث عمل السفسطائيون على تطويع فن الحوار والإقناع لمساعدة المرشحين للوظائف السياسية في الامبراطورية اليونانية على النجاح في السياسة واستلام السلطة. ولقد علم **"بروتاكوراس"** وأتباعه مهارة القول، وحثّوا على استخدام الحجج المضللة التي ظاهرها الحق وباطنها الباطل، وتسمى هذه الحجج بـ"السفسطة"، وستصبح السفسطائية تخصصا دراسيا يعين على إظهار المحاسن والمساوئ في كل موضوع يمكن للعقل أن يقوم فيه بالمزايدة[2].

أنشأ السفسطائيون البلاغة التي هي فن الكلام الذي يتوخى الإقناع، فن الفصاحة وخاصة فصاحة الخطاب السياسي أو القانوني، المستخدم لكل الإمكانات (الصور المؤثّرة، الاستدلال الخاطئ، استدعاء المشاعر، استغلال الانفعالات والمعتقدات..)، بهدف تحقيق النجاح الشخصي والحصول على التصويت المؤيّد من طرف المستمعين أو الجمهور المحتشد في الساحات العامة إبان الحقبة اليونانية.

(1) الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر، مجلة علامات، العدد21، ص34.

(2) ينظر: الفلسفة اليونانية: أصولها وتصوراتها، ألبير ريفو، ترجمة: عبد الحليم محمود، مكتبة دار العروبة، القاهرة- مصر، دت-1958م، ص361.

ثانيا– الحجاج ما بعد سقراط:

1. سقراط والمشكل التربوي للحجاج:

سعى **"سقراط Socrates"**[1] –ردّا على البلاغة الفصيحة للسفسطائيين والديالكتيك السلبي لزينون– إلى تعليم مخاطبيه، لقد كان مشروعه يتمثل في البحث عن الحقيقة. ولأجل ذلك فإنه لم ينشغل بالسفسطات، وإنما بوضع تعاريف ومعاني الكلمات التي تعيّن الأشياء، وهكذا اعتمد الاستدلال الاستقرائي، ويتمثل في حركة ذهاب وإياب دائمة من الجزئي إلى العام ومن العام إلى الجزئي، ومن المحسوس إلى المجرّد ومن المجرّد إلى المحسوس، ولازالت لهذه الوسيلة الاستدلالية فعاليتها إلى اليوم، يستخدمها من يريد أن يشرح أو يقنع[2].

يتمثّل الاستقراء السقراطي في إحصاء ملاحظات جزئية، يستخلص منها **إثبات عام**، يخضع بعدئذ للتصحيح من أجل التسليم بعناصر جديدة ومختلفة. وهكذا، انطلاقا من لا شيء، نُساءِل ونُراكم الوقائع، ونستنتج قاعدة ونعمل على تهيئتها، مما يسمح بتجنّب الخطابات الطويلة والاستدلالات المضلّلة للسفسطائيين. وسنرى فيما بعد أن الاستقراء السقراطي لم يتقادم، وأنه يأخذ حيّزا هامّا في المناقشات الإقناعية اليومية.

---

(1) سقراط Socrates: (470ق.م–399ق.م) فيلسوف يوناني، صاحب إضافة عظيمة للفلسفة؛ فبعد أن كانت تقتصر على الأصل المادي للكون والحياة (التراب، الماء، الهواء، النار)، أضاف إليها الاهتمام بالأخلاق والقيم العُلا. وله اهتمام كبير بالمنطق وأصول المعرفة، سجّل له التاريخ موقفه الكبير عندما حكمت عليه محكمة أثينا بالإعدام عن طريق تجرّع السمّ، بتهمة إفساد عقول الشباب!، فرفض الهرب من السجن رغم الفرصة المتاحة، حتّى يعطي للشباب القدوة في الامتثال لنظام الدولة، التي قَبِل أن يحيا تحت قانونها، ولأنه يؤمن أنه ينبغي على الفيلسوف ألا يخاف من الموت الذي يحرّر الروح من سجن الجسد. ينظر: رحلة عقل، عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة–مصر، ط4–2011م، ص51.

(2) ينظر: الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر، مرجع سابق، ص34.

2. الجَدل الأفلاطوني:

أخذ **"أفلاطون Plato"**[1] عن أستاذه **"سقراط Socrates"** جوهر معارضته للسفسطائيين وللبلاغة، فقد هاجم في محاورته الشهيرة (غورجياس) خصوصا، الممارسات المتمثلة في استعجال النتائج دون تقصٍّ حقيقي [2]، وفي محاورة (فيدر) حلم أفلاطون بخطاب يكون جديرا بالفيلسوف، خطاب يمكّنه أن يقنع الآلهة نفسها.

يستخدم **"أفلاطون"** في البحث عن الحقيقة بالمعنى الفلسفي (البحث عن الموجود الواقعي، عن "ماهية" الأشياء)، ما سيسمّى أيضا بالديالكتيك، ولكن بمعنى جديد، مختلف عن "فنّ الحوار" لدى **"زينون"**، مع تدقيق للمنهج السقراطي. فالديالكتيك بالنسبة إلى أفلاطون هو حركة العقل التي ترقى من الأحاسيس إلى المُثُل، ومن الأشياء الجميلة إلى فكرة الجمال مثلا[3].

إن هذا الارتقاء نحو ماهية الأشياء والكائنات، نحو الثلاثية الإلهية الأفلاطونية (الحقيقة، الخير، الجمال)، وهو نزعة خاصة بالفيلسوف، لم تعد له أية صلة بالبلاغة. فنجد لدى **"أفلاطون"** هذا التمييز بين [أفحَمَ] و[أقنَعَ]، وهو التمييز الذي سنجده فيما بعدة عند **"باسكال Pascal"** وفي المقاربات المعاصرة لمفهوم الحجاج. فالإفحام هو صنيع الفيلسوف المنشغل بالمطلق، الباحث عن الحقيقة والوجود والمثال. بينما الإقناع هو صنيع الخطيب الذي يعالج الآراء، والأشياء المرئية، والمحتمل. ومن يعمد إلى الإقناع في معناه الثاني يستخدم السفسطات والأدلة العاطفية: إنه يؤثّر على خيال المستمع ومشاعره وليس على عقله.

---

(1) أفلاطون Plato (428ق.م- 347ق.م)، فيلسوف اليونان الكبير المهتم بالأخلاق والمُثُل العُلا، وقد عبّر عمّا ينبغي أن تكون عليه حياة الناس في المدينة الفاضلة، في كتابه **"الجمهورية"**. وهو مؤسّس أكاديمية أثينا، التي تعبر أول مدرسة للدراسات العُلا في الغرب القديم. وله اهتمام بالرياضيات، كما دوّن محاوراته مع أستاذه سقراط، بأسلوب نقل إلينا أفكارهما، ولولا هذه المحاورات لما نقل التاريخ لنا شيئا عن سقراط. ينظر: رحلة عقل، عمرو شريف، مرجع سابق، ص51.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص35.

(3) ينظر: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص141.

3. تأصيل لنظرية الحجاج من خلال الاستدلال والبرهنة عند أرسطو:

يبدو **"أرسطو Aristote"**[1] كأولّ منظّر للاستدلال والبرهان، فقد عرض في كتاب له (المواضع) -لمّا كان شابّا- دَور الحجاج: «إن غاية هذا المؤلّف هي إيجاد طريقة تجعلنا قادرين، انطلاقا من مقدّمات محتملة، أن نقيم الحجة على كل مشكل معروض، وأن نتجنب حينما نسند حجة ما، أن يصدر عنّا أي قول يكون مناقضا لها»[2].

يقصد **"أرسطو"** بـ"المقدمات المحتلمة" الأفكار المقبولة عموما من طرف الجميع أو من طرف من نحاوره، وهكذا فإنه لم يهتم إلا بآليات الاستدلال وبأساليب التحاور. ليعمل على تعيين تقنيات الحجاج في محاورات **"أفلاطون"**، وسعى إلى إنجاز ترتيب ممنهج للوسائل المستعملة في المرور من المقدمات إلى النتائج. لم ينشغل أرسطو بحقيقة المقدمات ولا بحقيقة النتائج، ولهذا أنشأ —مثلما فعل **"زينون"**- تقنيات للحجاج بناء على خاصية مبدأ **"عدم التناقض"** (أمران متناقضان لا يمكنهما أن يكونا صادقين معا في الآن نفسه) [3]. وهكذا حدّد أرسطو الحجاج باعتباره كيفية للاستدلال المنطقي انطلاقا من رأي أو فكرة مسلّم بها.

إن هذا التطور هو الذي سيعمل على تعميقه في البلاغة، وهو بحث من ثلاثة كتب، ألف نحو 330 ق.م؛ اجتهد فيه لكي يجعل من البلاغة فنّ الكلام بطريقة تتوخّى الإقناع، أي إنه أراد أن يجعل منها نظرية كونية: فصنّف أنواع الخطاب وأنماط الحجج المقنعة من أكثرها تعلّقا بما هو

---

(1) أرسطو Aristote (384ق.م -322 ق.م)، فيلسوف يوناني اشتهر بلقب "المعلم الأول"، ترك أثراً عميقاً في الفكر اليوناني ومن بعده في الفكر المسيحي والفكر العربي الإسلامي والفكر الحديث. وكان أشهر تلامذة أفلاطون ، نشأ في مقدونيا في أسرة أطباء. وفي عام 367 أو 366 ق.م جاء أرسطو إلى أثينا ودخل أكاديميتها، وبقي فيها حتى وفاة مؤسسها أفلاطون ، بعد أن قضى فيها عشرين سنة. ثم غادرها ورحل إلى طروادة ، ولأرسطو مؤلفات كثيرة ومتنوعة، ولكن لم يصلنا منها إلا 47 مؤلفاً، أشهرها: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى ، التحليلات الثانية ، الجدل ، المغالطات السفسطائية . ينظر: أرسطو المعلم الأول ، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دط- 1977، ص14.

(2) الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر، مرجع سابق، ص35.

(3) ينظر كتاب: الهونادولوجيا، جوتفريد فيلهلم لي.بنتز، ترجمة : عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر - المغرب ، دط- 1978، ص143.

بسيكولوجي تلك التي توظّف الانفعالات والمعتقدات إلى أكثرها عقلانية، تلك التي تستعمل الدليل بالواقعة، بالبيّنة، بالاستدلال. وانطلاقا من ذلك راح **"أرسطو"** يتأمل "فنّ الاستدلال" وألّف مجموعة (التحليلات) الأولى والثانية، وهي طائفة من التآليف المجمّعة في **"الأوروكانون"** وهو الكتاب الذي يعدّ أول بحث في المنطق[1].

عُرف المنطق –منذ أرسطو– بأنه العلم الذي يدرّس المبادئ العامة للفكر العقلاني، علم معياري (كيف تقيم برهانا سليما)، كان المنهج الرياضي أول تطبيقاته. وأضاف أرسطو إلى الاستقراء السقراطي والديالكتيك الأفلاطوني، الاستنباط (وفن الاستنباط دون خطأ) فكان قياسه الشهير، أو صور الاستدلال التي بها يمكن استخلاص نتيجة مُسلّم بها انطلاقا من "مقّدمات حَقّة"[2].

يعرّف **"أرسطو"** نظرية الحجاج باعتبارها طريقة للاستدلال المنطقي منطلقها الرأي أو الاعتقاد المسلم به، سواء أكانت أفكارا أم قولا أم عبارة. م.ما جعله يعيد صياغة هذا المفهوم بشكل جديد حينما تصدى إلى القول البلاغي في كتبه المنطقية: (المقولات، العبارة، التحليلات، الجدل، الأغاليط) الذي يعتبره "فن الكلام بطريقة الإقناع"[3]، ولعل بغيه هنا كان يريد به بناء نظرية كلية بتصنيفه لجميع أنواع الخطابات وأنماط الحجاج المقنعة ، من الأكثر سيكولوجية باستعمال الأهواء والشهوات والاعتقادات، إلى الأكثر عقلانية باستعمال الحجة والبرهان عن طريق الفعل والعمل والشهادة ثم الاستدلال، وما كتلباه التحليلات 1 و 2 إلا خير دليل على هذا الترتيب ضمن أورغانونه المقالة الأولى في المنطق (مقالة في ثلاث أجزاء كتبت حوالي 330 ق م) [4].

(1) الآليات الحجاجية للتواصل، ص36.

(2) المرجع السابق، الآليات الحجاجية للتواصل، ص36.

(3) ينظر: الأنموذج الاستدلالي لدى أرسطو، عز الدين غازي، مجلة مؤسسة الحوار المتمدّن (محور الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع)، العدد 17-2006، المغرب، ص27.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص28.

إن اعتماد **"أرسطو"** على الاستقراء السقراطي والجدل الأفلاطوني جعلاه يفكر في وضع فنون منطقية أخرى تمكن من الاستنباط بدون خطأ، ويؤكد هذا المبدأ الصارم " قياساته" الشهيرة و"صور استدلالاته" المتمكنة من الوصول إلى نتيجة لا نقاش فيها انطلاقا من المقدمات الصادقة [1]، فحينما يتحدث عن الجدلية فإنه في الواقع يحيل دائما إلى ممارسة الحوار المستدل، إلى فن الحجاج، فكلاهما يعتمدان السؤال والجواب كتقنيتين تقتضيهما المجادلة، فسَيرًا على النموذج السقراطي، يقدم لنا **"أرسطو"** الاستدلال الحجاجي وكأنه صورة للحوار وللجدل، بأن كل شيء يقع كما لو استماله واستلهمه هذا المفهوم قريبا بدون أن يبالي بتصوراته النوعية، والدليل على ذلك هو تخصيصه لمقالة مطولة كلها "في تكوين الجدليين"[2]، لكن بالمقابل لم يحسم في تكوين الميتافيزيقيين الحاكمين الذين لا عيب فيهم في الآن نفسه. كما لو أنه كان يتنبأ بمستقبل باهر لهذا الفن وضروبه التي شملت كل عبارة علمية وقول طبيعي، وقد أكد ذلك في **"طوبيقاه"**[3]؛حينما قال إنه يهتم فقط بخلق تقنيين مثاليين في فن المجادلة وكذلك فنانين في فن الكلام [4].

وعلى هذا الأساس، فإن تعامل الفيلسوف **"أرسطو"** مع الميتافيزيقا المبنية على الشرك أدى به إلى التحصّن ب"مناعة" البرهان ؛ ذلك أنه ألزم غيره الإقرار به وحده معيارا مقوما لكل عمل فكري وشاهدا على مشروعية المقال الفلسفي، بل على "إعجازه" الاستدلالي[5]حتى أنه أخرج بلباس البرهان كل مسألة قصد الغلبة بها، وإن بعدت عما يشتغل به المنطق، كذا أمر غالب الأدلة على وجود الإله وعلى قدم العالم[6].

---

(1) ينظر: l' argumentation: principe et méthodes , Séminaire de Donel Belenger, p 08

(2) ينظر: الأنموذج الاستدلالي لدى أرسطو، عز الدين غازي، مرجع سابق، ص30.

(3) طوبيقا أرسطو هو كتاب يضمّ ثماني مقالات فلسفية.

(4) Voir : Aristote, Topiques, Livre 1, traduction Branchwig, p10

(5) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، ص 56.

(6) ينظر: المانولوجيا، جوتفريد ليبنتز، ترجمة عبد الغفار مكّاوي، مرجع سابق، ص152.

ولما كانت العملية الحجاجية تجسيدا للإقناع الذي هو عبارة عن استدلال استقرائي، يميز **"أرسطو"** بين ثلاثة مستويات إقناعية متفاوتة الأهمية، يقول : «فأما التصديقات التي ن ـحتال لها بالكلام فإنها ثلاثة أنواع: فمنها ما يكون بكيفية المتكلم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه من قبل التثبيت»[1].

يمكن القول إن المسلك الأساسي عند أرسطو هو المسلك الاستدلالي عامة والقياس الإضماري بصفة خاصة، وبالتالي كان ما يحكمه هو التنظير لهذا المسلك الأساسي الذي هو الأنموذج الاستدلالي[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أن **"أرسطو"** في تقنينه للاستدلال الخطابي والجدلي سيتصدى للقياس باعتباره «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم شيء ما آخر من الأضرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[3]. فأمكننا تصوير القياس بالصورة العامة كالتالي: لزوم ضروري (مقدمات، نتيجة) بمعنى تلتزم النتيجة لزوما ضروريا عن المقدمات"وقد حاول **"أرسطو"** أن يستخرج القواعد الصورية الملزمة منطقيا، المؤسسة لاستدلالات مخصوصة ، وليس غرضنا هنا الكلام عن الأضرب الأرسطية بل نكتفي للتوضيح، بالمثال الآتي :

-كُلُّ مُؤَلَّفٍ حَدَثٌ

-وَكُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ

-إِذَنْ كُلُّ جِسْمٍ مُحْدَثٌ

(1) حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه (مفهوم الموضع)، التقاري حمو، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، العدد التاسع- فاس- المغرب، ص 98.

(2) ينظر: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه (مفهوم الموضع)، التقاري حمو، مرجع سابق، ص 98.

(3) الأنموذج الاستدلالي لدى أرسطو، ص29.

وهو استدلال صحيح يمكن أن يرد إلى الصورة التالية: [كبرى كلية موجبة ، وصغرى كلية موجبة، ودعوى كلية موجبة A]، وبهذه الطريقة يصبح القياس فعالية في العملية الحجاجية ، إذ إنه أشد إلزاما للحجة وأبلغ عند المتناقضين في الرد على المعارضين "القياس هنا بمعناه الإضماري"[1].

هكذا يتميز الاستدلال الجدلي عن الاستدلال الخطابي بطبيعة النتيجة –الدعوى– فيهما، فوظيفة الجدل عند أرسطو تقنين المناظرة حول أي مطلوب، إثباتا أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة مع تجنب التناقض الذاتي ،[2] والمطلب الجدلي دعوة حملية يكون محمولها إما حدا لموضوعها أو خاصة أو عرضا أو جنسا. وبالتالي كان تقنين الجدل الحجاجي بالمناظرة حول هذه الأنواع الأربعة من المسائل والدعاوي تقنيا لكيفية إبطالها أو إثباتها أو الاستدلال لها أو عليها بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة يسلم بها المحاور ويقبلها . أما وظيفة الخطابة فتقنين الإقناع بأي مطلوب، وهي دعوى حملية أيضا يكون محمولها صفة من مجموعة سداسية من الصفات ، يكون كل زوج منها جنسا خطابيا، وعلى هذا يكون تمييز **"أرسطو"** بين هذين الاستدلالين الجدلي والخطابي، تمييز ظاهر فقط[3].

انطلاقا م ـمّا عرضناه يمكننا أن نميز لدى أرسطو بين مجموعتين من الاستدلالات:

1- استدلال صوري حسابي آلي مؤسس على قوانين صارمة منطقية برهانية خاصة.

2- استدلال طبيعي ، يوظف في مقامات معينة وفي إطار مضمون معين ، ومن طرف مستدل معين لمخاطب معين، لإثبات دعوة أو إبطالها بعد تفنيدها، بمعنى تعلق هذا الاستدلال بمضمون القضايا المحددة تداوليا بالأساس، وبتفاعل الذاتين في مقام تواصلي ما، خلافا لاستدلال الصوري الذي يقصي الذات المستدلة[4].

(1) ينظر: المرجع السابق، الأنموذج الاستدلالي لدى أرسطو، ص29.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص30.
(3) ينظر: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع، المرجع السابق، ص100.
(4) ينظر: المرجع نفسه، ص101.

نخلص إلى أن القول الطبيعي يخضع هو كذلك إلى النمذجة الاستدلالية الطبيعية ، باعتبارها قواعد حجاجية عامة تسعى إلى التأثير على اعتقاد المخاطب ، وعمله حجاجي لا يختص بميدان خطابي دون غيره، ذلك أن بنية الخطاب الطبيعي عميقة، وخصوصا إذا ما سلمنا بالطبيعة الحجاجية لكل خطاب لغوي كما يؤكد ذلك "انسكومبر" و"أزوالد" و"ديكرو".

4.تأصيل الحجاج في البلاغة العربية القديمة:

اعتبار البلاغة آلية من آليات الحجاج لاعتمادها الاستمالة والتأثير عن طريق المحاججة بالصور البيانية والأساليب الجمالية، يجعلها تندرج ضمن فلك الإقناع وإشباع الفكر والمشاعر معا، بغرض قبول المتلقي لقضايا المخاطِب ويذعن للفعل القائم في موضوع الخطاب، بل إن بعض الباحثين يرون أن «البلاغة عند البلاغيين العرب هي الإقناع»[1]، وإذا كانت البلاغة هي فن الإقناع بالخطاب وجب التأكيد أنه ليس حدثا معزولا، بل على العكس من ذلك، فإنه يقابل خطابات سبقته واستدلّته وهي التي قد تكون ضمنية، فالقاعدة الأساسية للبلاغة هي أن الخطيب الذي يخطب أو يكتب يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق مبدأ الإقناع، فالقول البلاغي إذا يهدف إلى الإقناع بوسائل مختلفة بهدف تحريك السامع عاطفيا، لتبنّي موقف الخطيب، وذلك إما بالشفوي أم الكتابي، وإن تحقّق ذلك بتوظيف الحجة القوية وحسن الإلقاء، يقول **"الجاحظ"** (ت 255هـ): «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب ساكن الجوارح قليل اللَّحظ مُتخيّر اللفظ، لا يكلّم سيد الأمة ولا الملوك بكلام السّوقة، ويكون في قواه فضل التصرّف في كلّ طبقة»[2].

ففي هذا القول يتضح لنا أن غاية الجاحظ هي الخطاب الإقناعي الشفوي، وهو خطاب يقوم فيه (الإقناع) على وسيلة (اللغة) وتُحدّد الأولى طبيعة الثانية وشكلها حسب المقامات والأحوال، كما

(1) تأصيل الحجاج في البيئة العربية، أيمن أبو مصطفى، مجلة ملتقى أهل التفسير، العدد 1- 2013، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض- السعودية، ص08.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر-بيروت لبنان، دط-دت، 92/1.

يستشهد أيضا بخطابات من أقوال العرب، سواء من الشعر أم من النثر، فهو يتعامل مع كل جنس بخصائصه التي تميّزه على مستوى الشكل، وهذه من مزاياه النادرة، فمفهوم الخطاب الإقناعي عنده لم يقصُر على جنس بعينه[1].

يرمي بقوله هذا أنه باللغة نحقق الإقناع، وعلى المخاطِب مراعاة المقام والحال، فلا نكلّم الأمّي بلغة علمية يجهلها، ولا نخاطب الأديب بلغة رديئة، بحيث يحسن المخاطب التصرف في كل طبقة ويختار الألفاظ ويرتّبها في صيغ الكلام، لتحقيق نجاح العملية الإقناعية.

يبدو أن **"الجاحظ"** يدافع عن الحوار وثقافته محاولا وضع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع أساسها مراعاة أحوال المخاطبين، كما اهتمّ بالفعل اللغوي واعتبره الأساس لكل عملية حجاجية بيانية، ويعتبر أن الكلام لا يمكن تمييزه عن البلاغة، بحيث يضطلع في حياة الفرد بوظيفتين أساسيتين هما[2]:

- الوظيفة الخطابية، وما يتصل بها من إلقاء واحتجاج ومنازعة ومناظرة.

-البيان والتبيين أو "الفهم والإفهام"؛ فمفهوم البيان عنده تنازعه وظيفتان: أولهما إفهامية والثانية حجاجية (إقناعية).

والأكيد أن النزعة الاعتزالية للجاحظ هي الدافع لتصدّره للدفاع عن العديد من أطروحاته، فانغمس في الجدل والمحاججة وردّ حجج الخصوم.

أما **"أبو هلال العسكري"** (المتوفّى 395هـ) فيولي اهتماما بالغا بالشعر، ويراه فنّا أساسيا تقام به الحجج، وقد ينهض بوظيفة الحجاج وليس وظيفة الجدل، وقد قال في شأن الحجاج: «ما تعطف به القلوب النافرة ويؤنِسُ القلوبَ المستوحشة، وتلين به العريكة الأدبية المستصعبة، ويبلغ به الحاجةَ

(1) ينظر: استراتيجيات الخطاب- مقاربة تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1-2004، ص448-449.

(2) ينظر: المرجع السابق، استراتيجيات الخطاب، ص449.

وتُقام به الحجة، فتخلص نفسُك من العيب، ويلزم صاحبَك الذنبُ، من غير أن تهيجَهُ وتستدعي غضبَهُ، وتثير حفيظتَه»[1]. وقد تحدّث أيضا عن المقام وكيف يكون في الحجاج، فممّا قاله: «لكلّ مقامٍ مقالٌ»[2]، فتحقيق التواصل بين المتكلم والمخاطب هو الغاية والهدف من مراعاة المقام، ومن الأمثلة على قيمة المقام ما يقال في العزاء حين الجنائز ليس كما يقال في الأعراس والأفراح، لأن المقام غير مناسب بحيث يراعى شعورُ الآخرين، كما أنه لكلّ مكان حديث خاصّ؛ فما يقال في المسجد ليس كما يقال في الشارع، وفي الجامعة ليس كما المقهى وغير ذلك.

حاصل ما أورده **"الجاحظ"** و **"العسكري"** أنه ينبغي على المرء المعرفة بقوانين الحديث، ليتحقق التواصل، ولتحقيق التواصل يجب توسّط الكلام ما بين الاعتراف والاعتدال، وخلوّه من التنافر والتعقيد، فلا ينبغي أن يكون غريبا وحشيا إلا أن يكون المتكلّم بدويا، لأن الوحشي من الكلام يفهمه البدوي من الناس، كما «يَفهمُ السّوقيُ رطانةَ السّوقي »[3]. والوحشي هو الغريب من الألفاظ وهو ما نفرَ عنه السمع وسمّي "وحشيا" نسبة إلى نفارته وعدم تأنّسه وتآلفه حسب ما قاله ابن الأثير (637هـ) عن معنى الوحشي، إذ يقول: «وهذا الكلام الذي نعدّه نحن في زماننا وحشيا لعدم الاستعمال، فلا تظن أن الوحشي من الألفاظ ما يكره سمعه، ويثقل عليك النطق به، وإنما هو الغريب الذي يقل استعماله»[4].

والجدير بالذكر أن أجود الألفاظ ما كان متداولا مستعملا في كلّ زمان، كأسماء الأرض والليل والنهار، والحرّ والبرد، وما ضارع ذلك، وهي أعذب الألفاظ وأحلاها قيمة وشأنا.

(1) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي ومُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان، ط1–2006، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) البيان والتبيين، الجاحظ، 104/1.

(4) المثل السائد في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، دار نهضة مصر، القاهرة– مصر، دط– 2010، 163/1.

وقد ذهب بلاغيون آخرون إلى استعمال مصطلح الجدل بمعنى الحجاج، ومنهم **"أبو الوليد الباجي"** (المتوفى 474هـ) الذي سمّى كتابا له ينتمي إلى أصول الفقه بـ"المنهاج في ترتيب الحجاج"، وقد وصفه بأنه كتاب في الجدل، حيث قال: «ومن هنا وفي هذا الخضمّ من المسائل الخلافية التشريعية ظهر فنّ الجدل الذي يستمدّ حجيّته من القرآن والحديث وأقوال الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية بقطع النظر عن الخلاف بالذات الذي يبرّر وجوده بفرض الاعتماد عليه، ذلك أن هذا الفن يحرص أن يمدّ المجتهدَ بأحسن المناهج وأحكمها وأدقّها وأصوبها» [1]، وقال في شأن الحجاج: «إن الحجاج يعدّ من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المُحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتّضحت مَحجّة، ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المُعوجّ من المستقيم»[2].

يُفهم من كلامه ارتباط مصطلح الحجاج بالجدل لقوله (لولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حُجّة ولا اتّضحت محجّة..)، يعني بهذا العلم "الجدل" الذي يتبيّن من خلاله صحة الدليل من فساده تحريرا وتقريرا، ولولاه لاشتبَه التحقيق في المناظرة والمحاورة، وبفضله نميّز المستقيم عن السقيم، وبين الخطأ والصواب، لأن الجدل الباطل –حسبه– انتشر في كثير من الوسائل، فترتّبت عليه مفاسد كثيرة، وبَغتْ أقوام على أقوام بسبب ذلك، ومن ثمّ لابد من إبراز قواعد "علم الجدل" لإبطال هذه الظواهر.

نجد –أيضا– أفكار **"إسحاق بن وهب"** (335 هـ) فيما يتعلق بالحجاج، فقد ربطه هو الآخر بالجدل والمجادلة، وهذا ما نجده في كتابه الموسوم بـ "البرهان في وجوه البيان"، وقد عرّف

(1) المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، بيروت–لبنان، ط 3–2000، من المقدمة ص02.

(2) المرجع نفسه، ص08.

الجدل والمجادلة بقوله: «وأما الجدل والمجادلة فهما قول يُقصد به إقامة الحجة فيما اختَلف فيه المتجادلون، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات والتنصّل والاعتذارات»[1].

وقد صنّف الجدل إلى تصنيفات أخلاقية، ميّز بين الجدل المحمود والجدل والمذموم، فأما المحمود فهو جدال الحق، وهذا –حسبه– مطلوب ووسيلة من وسائل الوصول إلى الصواب، ومن أجل ذلك جاءت الآيات القرآنية لتثني على أصحابه، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل/125]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت/46]. وأما الجدل المذموم –حسبه– فهو الذي فقد صفة أو أدبا من آداب الجدال، وهو الجدال بالباطل، لذلك تمّ ذمه في القرآن أيضا، كقوله تعالى: ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [الكهف/56]. وقد اشترط **"ابن وهب"** في أدب الجدل ما يلي[2]:

- أن يحلمَ المجادلُ عمّا يسمع من الأذى والنبر.
- ألاّ يعجب برأيه وما تسوله له نفسه.
- أن يكون منصفا غير مكابر، فيطلب الإنصاف من خصمه ويقصده بقوله وحجيّته.
- ألاّ يستصغر خصمه ويستهين به.

أما **"حازم القرطاجنّي"** (ت684هـ) فقد أورد الحجاج على أنه من أوجه الكلام، كان ذلك في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" إذ يقول: «كما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب، إما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص، وبين الاحتجاج والاستدلال»[3].

وقد ألحّ **"القرطاجنّي"** على البحث في كيفيات التأثير في المتلقّي والسيطرة عليه، وجعله يُذعن لسطوة النص، لذا فقد توقف عند سلسلة من العناصر التي يتوسل بها إلى بلوغ الهدف، وهي في

(1) البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن وهب، تحقيق: حنفي مُحَمَّد شرف، مطبعة الرسالة عابدين، مصر، دط–دت، ص176.

(2) ينظر: المرجع السابق، البرهان في وجوه البيان، ص178.

(3) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجنّي، تحقيق: مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة، دار الشرقية– تونس، دط-1966، ص63.

مجملها تتمحور حول استراتيجية التمويه والاحتيال؛ لأن الغرض من الشعر والخطابة يتمثّل –حسبه– في «إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثّر بمقتضاه»[1].

إنّ اللجوء إلى الحيلة الخطابية –عند القرطاجني– لها تقنياتها الخاصة التي يستعملها الشاعر لبلوغ التأثير في المتلقّي، والعنصران اللذان يقوم عليهما الشعر هما المحاكاة والتخيّل، فنجده يسمح للشاعر أن يلجأ للإقناع أحيانا والخطيب إلى التخيل أحيانا أخرى.

كما يؤكّد **"القرطاجنّي"** على ضرورة الظروف النفسية للمتلقّي، ومراعاة المخاطب لحال المتلقّي والمستويات المختلفة للجمهور؛ فما يوجه من خطاب للمستويات التعليمية العلا، تختلف عمّا يوجه لمستويات شعبية قليلة الحظ من التعليم والثقافة، وللجمهور المحلّي الداخلي وللجمهور الخارجي العالمي، مع احترام عادات المجتمع وتقاليده، ناهيك عن حسن انتقاء الخطاب البسيط والواضح البعيد عن العبارات المعقدة الغامضة، بهدف التأثير في المتلقّي، وهو أمر يؤشر على محورية حضور المتلقي في نظريته الشعرية التي انبثقت من تعريفه الشعر بوظيفته أو تأثيره في النفوس، والذي اعتمد فيه على الفلاسفة خاصة[2].

ومن أهم طرائق التمويهات عند **"حازم القرطاجنّي"** ما يلي[3]:

- طيّ محل الكذب من القياس عن السامع.
- اغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة، لاشتباهها بما يكون صادقا.
- ترتيب القياس على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهه بالصحيح.
- إلهاء السامع عن تفقّد موضع الكذب بضروب من الإيداعات والتعجّبات، تشغل النفس عن ملاحظة الكذب والخلل الواقع في القياس.

(1) المصدر نفسه، ص64.

(2) ينظر: المتلقي عند حازم القرطاجني، زياد صالح الزعبي، م.جلة الجامعة الإسلامية، العدد الأول– المجلد التاسع ،2001، ص346 .

(3) ينظر: منهاج البغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجنّي، مرجع سابق، ص63.

وإذا نظرنا إلى علاقة الحجاج بأدوات البلاغة، فلا مناص من النظر العميق فيما جاء به **"عبد القاهر الجرجاني"** (ت 471 هـ)، الذي يعدّ أول من تفطّن إلى الوظيفة الحجاجية للاستعارة؛ وهذا راجع إلى تأثّره بأساليب الحجاج المتعارف عليها. كما يردّ على الأقوال والآراء والادّعاء والمعارضة والدّليل والشّاهد والاستدلال وغيرها، فنجده يهتم كثيرا في كتاباته بالحجج والبرهان على شكل قضايا مدعّمة بالدليل، فقد شاع مفهوم "الحجّة" كثيرا، إذ يعرّفها **"ابن حزم"** (ت 456هـ) «هي الدليل نفسه إذا كان برهانا أو إقناعا أو شغبا» [1]. كما يعرّفها **"الشريف الجرجاني"** (ت 816هـ) بقوله: «الحجّة ما دلّ به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد»[2].

والملحوظ —حسب طه عبد الرحمان– أن الحجاج عند **"الجرجاني"** دلّ على معنيين: أولهما القصد، وثانيهما الإقناع عن طريق الجدال الفكري، فـ«إن أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو إمام البلاغيين العرب **"عبد القاهر الجرجاني"** ، فقد أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة "التقرير" و"التحقيق" و"التدليل" كما استفاد في ثنايا أبحاثه من مفهوم التعارض من غير أن يطرحه طرحا إجرائيا صريحا»[3].

لقد ارتبطت البلاغة العربية في أذهان كثير من الدارسين بالزخرفة والتزيين والتنميق في الكلام، إلا أن الناظر في مصادرها القديمة يلحظ ارتباطها الوثيق بالإقناع، والدليل على ذلك أن أغلب التعاريف التي أعطيت لها قديما تصبّ في هذا السياق، وما تعريف **"العسكري"** و**"الجاحظ"** وغيرهما للبلاغة إلا دليلا على ذلك.

وبناء على ما سبق يمكن القول: إنه ليس هناك شيء يجعلنا نشكّ في هذا الأثر البالغ للبلاغة، هذا الأثر الذي يخاطب العقول بالدرجة الأولى، وذلك بتجسيد الأمور المعنوية في ماديات

(1) الأحكام، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، دط–دت، 40/1.

(2) التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي– بيروت–لبنان، 2002م، ص73.

(3) اللسان والميزان والتكوثر العقلي، طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص228.

محسوسة، حيث يتحقق هذا التجسيد عن طريق الوسائل البلاغية المختلفة، أهمها الاستعارة؛ فالبلاغة إذا هي «الإبلاغ المفهم المؤثّر إفهاما وتأثيرا من شأنهما تحقيق الإقناع والاستمالة»[1].

ويعدّ البيان أحد أهم الآليات التي تستعملها البلاغة لتحقيق غايتها الإفهامية، ولعل "**الجاحظ**" من رواد هذا المصطلح؛ فقد وضعه في منزلة الكشف والإيضاح، ذلك أن البيان على قوله: «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هي الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع» [2]. فالبيان عند "**الجاحظ**" إذا بمثابة آلية تسهم في فكّ غموض المعاني، والغور في تفاصيلها دون إبهام، وبالتالي فإن هذا الكشف عن المعنى هو الذي يسمح للمتلقّي باستيعاب فكرة المرسل والاستجابة له، ذلك أن المعاني المكشوفة تكون متداولة ومفهومة على عكس المعاني الغامضة التي تكون منغلقة على نفسها[3].

وهناك من البلاغيين من ربط البيان بالدليل، لأن البيان وفروعه كالاستعارة والتشبيه وغيرها بمثابة الحجة أو الدليل بالنسبة إليه في الاستمالة والإقناع، يقول "**السكاكي**": «من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة، ووُقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل »[4]، وهذا القول يدلّل على حجاجية الصور البيانية، لأن

(1) البلاغة والاتصال، جميل عبد الحميد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دط-2000، القاهرة-مصر، ص129.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ، 76/1.

(3) ينظر: الحجاج في كتاب (المَثَل السائر) لابن الأثير، نعيمة يعمرانن، مذكرة ماجستير، جامعة تيزي وزّو-الجزائر، 2012، ص16.

(4) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، دط-دت، بيروت، ص182.

«الصورة تقوم مقام الحجة وتعوّضها تبعا لحال المخاطب» [1] كون الصورة تعبر عن حال المخاطب وأحاسيسه ومعانيه المقصودة التي يريد تبليغها للمتلقّي.

كما أن الوظيفة الحجاجية هي إحدى وظائف البيان الثلاثة الرئيسية -إضافة إلى الوظيفتين التأثيرية والإخبارية- إذ تقوم على (حالة الخصام) وإظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار [2]، هذه الوظيفة تظهر أن الهدف الأساس للبيان هو المرسل إليه وليس تنميق الخطاب [3]، إذ يصبو إلى الوصول لكل السبل الكفيلة لتحقيق قوة التأثير في هذا العنصر الهام في العملية التواصلية، فـ«قوة التأثير نقصد بها أن يترك الأسلوب أثرَه في نفوس القارئين والسامعين، وأن يدفع من يقرؤه ويسمعه إلى الإيمان بما آمن به البليغ فكرةً أو رأيا أو عقيدة» [4]، لأن «البيان ليس تنميقا للكلام ولا تحريفا لوظيفة الخطاب، وإنما تحقيق لأقصى إمكانات التبليغ تحقيقا يؤدي إلى انتهاض المخاطب بالعمل والتغيير»[5]، وعند تحقّق هذه الصفة التبليغية يحدث تكامل بين المرسل والمرسل إليه، وبالتالي نجاح الحجاج والتواصل.

5. ديكارت (Descartes) والنظر العقلي للحجاج:

بنى **"ديكارت Descartes"** (ت1650م) نظرا جديدا للعقل، فحسب نظريته أن العقل عندما يتخلص من الأفكار الجاهزة ويتحرّر من التبعية للمعلمين الشيوخ، الذين يعتبرون حجّة،

(1) في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية- الخطابة في القرن الأول نموذجا، مُحَمَّد العمري، ط1-1986، دار الثقافة للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ص101.

(2) ينظر: البلاغة العربية-أصولها وامتدادها، مُحَمَّد العمري، دط-1999، إفريقيا الشرق-المغرب، ص212-213.

(3) ينظر: الحجاج في كتاب "المَثَل السائر" لابن الأثير، نعيمة يعمرانن، المرجع السابق، ص17.

(4) نحو بلاغة جديدة، مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف الدين دط-دت، مكتبة غريب، القاهرة-مصر، ص139.

(5) اللسان والميزان، ص293.

وعندما يعرف كيف يلتزم بمنهج معين، يصبح قادرا على المعرفة المباشرة للحقيقة، وهذا ما يسميه بـ"الحدس العقلي" ذلك الحدس الذي يُختبر بالبداهة[1].

وعليه فقد ارتاب **"ديكارت"** من الاستدلال بحصر المعنى –أي الاستدلال بمعنى معهود ومسلّم به– من الحجاج دون الانطلاق من بديهة عقلانية، وهكذا فإن عبارة الحوار الجدلي (الديالكتيك) كفنّ لإقامة الحجة، قد استخدمت كمرادف لـ"المنطق الشكلي"، ويرى أنه انطلاقا من مقدّمات مسلّم بها نصل بصورة شبه آلية إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة[2].

وقد كان **"ديكارت"** حذرا من الديالكتكيين «لأنهم يعتقدون بقدرتهم على التحكم في العقل الإنساني عن طريق إلزامه ببعض قواعد الاستنباط، التي تفضي إلى نتيجة ضرورية؛ بحيث إن العقل الذي يثق بها –رغم أنه لا يكلّف نفسه عناء تفحّص الاستدلال نفسه بطريقة بديهية ويقظة– يمكنه مع ذلك أحيانا أن يصل بفضل نجاعة القواعد إلى نتيجة أكيدة »[3]. ورغم أن **"ديكارت"** قد افتتن بالمنهج الرياضي فإنه ظلّ صارما مع المنطق بصفة عامة وجهاز الاستنتاج في الفلسفة بصفة خاصة، وعليه اعتبر في كتابه "مقال في المنهج Discours de la méthode" أن «المنطق وقياساته ومعظم التعليمات الأخرى تفيد بالأحرى في شرح الأمور التي نعرفها للآخرين، أو حتى في الكلام بدون تمييز في الأمور التي نجهلها، أكثر مما تفيد في تعلّمها كما هو الأمر في فن الجدل»[4].

يعتقد **"ديكارت"** أن المنطق والديالكتيك قد يعملان على إفساد العقل السليم بدلا من ضبطه وتهذيبه، فيمكن الاستنتاج أن المنطق عنده يأخذ اسم الديالكتيك حينما يُساء استعماله، ليشكّل خطرا على العقل. لقد أنزل الديالكتيك إلى مرتبة المبدأ المفسر للمحتمل، حيث يمكن أن تكون للحيلة وللمهارة أدوار. فالديالكتيكي، خطيبا كان أو منطقيا هو إلى حدّ ما "الجني السيّء"

(1) ينظر: فلسفة ديكارت ومنهجه–دراسة تحليلية نقدية، مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط3–1996، ص61.

(2) ينظر: ديكارت، نجيب بلدي، دار المعارف، القاهرة–مصر، ط2–دت، ص14.

(3) الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر، ترجمة عبد الرفيق بوركي، مجلة علامات، مرجع سابق، ص37.

(4) المرجع نفسه، ص37.

على حد قول **"ميرلوبونتي Merleauponty"**[1]، وهكذا فالديكارتية لا يمكنها أن تولد نظرية للحجاج مادامت تلقي بالمحتمل في دائرة الخطأ. وعليه فإن إنجاز بحث في موضوع الحجاج يصبح أمرا مستحيلا إذا كانت كل قرينة إثبات وكل استدلال مطعونا فيهما لصالح البداهة حصرا[2].

5.الديالكتيك المنطقي عند كانط (Kant):

أنشأ **"كانط Kant"** نظاما للتفكير تقوم خاصيته على التمييز بين الذاتي والموضوعي والظاهر والواقع. إن العقل الإنساني مهما كان قويا، وهو قوي لأنه وحده —حسب كانط- بإمكانه أن ينظم العالم الإنساني أو عالم "الفينومينات" [3]، لا يمكنه إدراك الحقيقة في ذاتها. العقل والاستدلالات تهم الاعتقاد وليس الإقناع. نحن "نعتقد" من جراء حكم في "ذاته": فلا يمكن أن ننقل خارج ذاتنا هذا النمط من الاعتقاد الذي هو الإقناع، وخلافا لذلك فالإقناع هو نتاج لحكم باسم "العقل الخالص"، وإذن فهو كوني. إن الاعتقاد قابل لأن ينقل إلى الآخرين؛ إنه يستند إلى حجة منطقية خالصة. يُجيز كانط استعمال الحجاج حيثما كان الموضوع المعروض للتثمين، قابلا لأن يعتبر كأمر ضروري بالنسبة إلى كل العقول. وكل حجاج ليست له صلة بـ"المستمع الكوني" ما له السقوط في البلاغة بالمعنى القدحي، باعتبارها استدلالا موهما مبنيّا على المظاهر المتولّدة عن التجريبية أو السفسطة.

وكنتيجة حول مفهوم الحجاج في العصور القديمة نخلص إلى أن الحوار الجدلي والبلاغة والمنطق قد شكلت مصادره وإطاره. وظلّ الحجاج متأثّرا تأثّرا عميقا بالدلالات المثالية أو القدحية إلى هذا الحد أو ذاك لهذه المجالات الفكرية الثلاثة.

ومهما يكن من أمر، فلازال الحجاج حتى الوقت الحاضر متموقعا عند التقاء هذه المعارف الثلاثة، التي احتضنت نشأته: فن الجدل وتقنيات الاستدلال وفن الخطاب.

---

(1) ينظر: المرجع السابق، الآليات الحجاجية للتواصل، ص37.

(2) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الفينومين في الاصطلاح الفلسفي وعند كانط هو ما يظهر ما يُدرك بالحواس، وأيضا ما هو "ممثل" في الذهن البشري. إنه مختلف تماما عن موجود العالم، الذي هو ماهية غير قابلة للمعرفة، وغير معقولة وهي "النومين".

العنصر الثاني: الحجاج في الدراسات المعاصرة

أولا_ في الدراسات الغربية الحديثة:

خلال سنة 1958م أصدر البلجيكي **"بيرلمان Perelman"** وزميله **"تيتيكا Tyteca"** مؤلّفيهما بعنوان "بحث في الحجاج-البلاغة الجديدة" (Traité de l'argumentation- la nouvelle rhétorique)، يزعم المؤلفان أنهما عالمان مختصّان في المنطق، ويبحثان عن وسائل الحجة في الفلسفة والإشهار والقانون والسياسة والحوار اليومي، والعلوم الإنسانية عامة[1].

والهدف من كتابهما هو إخراج الحجاج من سيطرة الخطابة والجدل، الذي ظلّ لفترات طويلة مرادفا للمنطق نفسه[2]، لذلك حاول فيه الباحثان إعادة صياغة مفهوم الحجاج على عكس المفهوم الذي كان شائعا عند **"أرسطو"**. فبعدما كان الحجاج عند الأخير مرتبطا بالخطابة والجدل وبصرامة المنطق، ربط الباحثان الحجاج بالحوار والحرية والعقل، لذلك «فالحجاج عندهما معقولية وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، ومن أجل حصول التسليم برأي آخر بعيدا عن الاعتباطية واللامعقول اللذين يطبعان الخطاب عادة، وبعيدا عن الإلزام والاضطرار اللذين يطبعان الجدل، ومعنى ذلك كله أن الحجاج عكس العنف بكل مظاهره»[3].

والحجاج الذي يمتاز بمناورة السفسطائيين في عهد **"أرسطو"** و **"أفلاطون"** تمكّن من الاستحواذ على العقول من خلال التملق بالكلام، وبالتالي الوصول إلى السلطة، في حين إن حجاج

(1) الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلينجر، مرجع سابق، ص40.

(2) Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, 1992, Traité de l'argumentation- la nouvelle rhétorique, Préface de Michel Meyer, 5éme édition, édition de l'université de bruxelles, P06.

(3) الحجاج أطرهُ ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمادي صمّود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب-منّوبة، ص298.

"بيرلمان" يمنح الحرية للمستمع، ويفكّه من قيد الاستدلال الذي يضعه رهينة الخضوع والاستسلام، ليختار لنفسه الحقيقة، شريطة أن يستخدم عقله في الاختيار ولا يخرج إلى اللامعقول.

يحدد **"بيرلمان"** وزميله **"تتيكاه"** مفهوم الحجاج في كتابهما ذاك بقولهما: «إن موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم» (1). وفي موضوع آخر من هذا الكتاب يبين الباحثان الغاية من الحجاج؛ حيث إن «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تُذعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب "إنجازه أو الإمساك عنه" أو ما وُفّق على الأقل في جعل السامعين مهيّئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة» (2)، فمن خلال التعريفين يتبين لنا أن الهدف من الحجاج ليس فقط الإقناع الفكري، بمعنى تقبّل العقل لما يُطرح عليه، بل يهدف أيضا إلى الحثّ على الفعل أو على الأقل الاستعداد لهذا الفعل، ونجد أن بيرلمان (3)، في كتابه "امبراطورية البلاغة" قد ذكر هذه الوظائف للحجاج: الإقناع الفكري الخالص، الاستعداد لتقبل أطروحة ما، الدفع أو الحث على العمل، وهذا يدلّ على أن الحجاج يهدف إلى التأثير ثم العمل، حيث إن هذا التأثير ناتج من خلال استخدام العقل والإدراك لما يحيط بالمتلقّي من حجج، أي تأثير ناتج من إرادته وليس تأثيرا ناتجا من الإجبار أو المناورة كما عند السفسطائيين.

بعد حصر المؤلّفين لمفهوم الحجاج في الحرية واستخدام العقل، وغاية الحجاج في التأثير والدفع للعمل، ينتقلان إلى التمييز بين الاستدلال والحجاج؛ حيث يريان أن الأول عناصره أحادية المعنى، وأنه يفهمهما الناس دون اختلاف، فهو غير موجه إلى مقام مخصوص. كما أن الاستدلال أيضا نستنتج من مقدماته نتائج تفضي إليها تلك المقدمات بالضرورة وبدون أية مشاكل، على عكس

(1) Traité de l'argumentation, OP. CIT, P05.

(2) المرجع السابق، Traité de l'argumentation ، ص159.

(3) Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, 2002, L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation, 2éme édition, augmenter d'un index, Paris, P26.

الحجاج الذي يتميّز بالتعدد والاختلاف في المعنى والارتباط بمقام مخصوص، إلى جانب أن الحقيقة في الحجاج أيضا نسبية وذاتية، بمعنى أن كل متلقّ له الحرية في فهم تلك الحقيقة وتأويلها. إلا أن هذه الحرية لدى المستمعين في اختيار تلك الحقيقة وتأويلها تعتمد على العقل، لأن مبادئ الحجاج لدى المؤلّفين حرية الاختيار على أساس عقلي.

يقسم **"بيرلمان"** و **"تتيكاه"** الحجاج إلى صنفين: إقناعي واقتناعي، يتوجّه الإقناع إلى متلقّ خاص، وهو يعتمد على الخيال والعاطفة، أما الإقناع فيرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل، فهو عام يعتمد بالأساس على العقل، ومن خلال هاذين النوعين من الحجاج يضع المؤلّفان الإقناع أساس الحجاج وهدفه، لأنه يعتمد على الحرية والعقل، ولذلك يقول الباحثان: «إن الحجاج غير الملزم وغير الاعتباطي هو وحده القادر بأن يحقق الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة لاختيار عاقل، فأن تكون الحرية تسليما اضطراريا إلزاميا بنظام طبيعي معطى سلفا معناه انعدام كل إمكان للاختيار؛ فإذا لم تكن ممارسة الحرية مبنية على العقل فإن كل اختيار يكون ضربا من الخوَر، ويستحيل إلى حكم اعتباطي يسبح في فراغ فكري»[1].

فالإقناع الحجاجي يقوم إذا على الحرية ويسلم بآراء الآخرين ويتقبّلها، لكن هذه الحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعقل، وهو ذو طابع عام لا يميّز بين مستوى المتلقّين، في حين إن الحجاج الإقناعي يتميّز بطابعه الخاص، فهو يتوجه فقط إلى الخاصة أمثال الشعراء والأدباء، ولو اختار الباحثان الحجاج الإقناعي نظرا لإصرارهما في نظريتهما على الحرية والعقل في العملية الحجاجية، وكما نرى الحجاج الإقناعي يتميّز بهذه الشروط.

أما نظرة **"ديكرو"** و **"أنسكومير"** للحجاج، فهي نظرة لسانية خالصة؛ فقد تناولا مفهوم الحجاج وآلياته في كتابهما الموسوم بـ"الحجاج في اللغة L'argumentation dans la langue سنة

(1) Perelman et Tyteca, Traité de l'argumentation, OP. CIT, P 682.

1983، وقد حصراه في اللغة ودراستها، إذ يكون بتقديم المتكلم قولا يفضي إلى التسليم بقول آخر، فهو إنجاز لعمليتين: عمل صريح بالحجة وعمل بالاستنتاج[1].

يرى "**ديكرو**" أن «كل قول يحتوي على فعل إقناعي، فأن تتكلم يعني أنك تحاجج، (كل قول= حجاج)، ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجية، فالحجاج، عنده هو علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاججة»[2]، وهذا على عكس ما يرى "**بيرلمان**" في تعريفه للحجاج؛ إذ يأخذ لماهية الخطابة عند "**أرسطو**"، فهو كل قول يهدف من ورائه إلى ممارسة فعل إقناعي على مخاطَب، لكن ليس كل قول حجاجا أو حتى ذا اتجاه حجاجي.

ثانيا_ في الدراسات العربية الحديثة:

قامت الترجمة بأثر بالغ الأهمية في الدراسات اللسانية والبلاغية الحديثة، وذلك في نقل جلّ ما تم إنتاجه في الدراسات الغربية للحجاج والخطابة، ولا شك أن المتتبع لحركة البحث في البلاغة العربية المعاصرة سيجد أن كتاب "بلاغة الخطاب وعلم النص لـ"**صلاح فضل**" من بواكير المصنفات في حقل الدراسات النقدية المعاصرة التي تهتم "ببلاغة الحجاج"، وقد كان في كتابه هذا يهدف لتبيان أوجه الإقناع في بعض الخطب العربية القديمة وخاصة في العصر الإسلامي، وقد كان هذا الاهتمام بالإقناع مرحلة دفعته إلى الانتباه إلى الحجاج.

كما نجد "**حمادي صمود**" صاحب البحوث في هذا المجال، كما نجد جهود "**مُحَمَّد العمري**" في كتابه (بلاغة الخطاب الإقناعي) الذي كانت له اهتمامات بالغة بالحجاج والبلاغة والفلسفة والتحليل الإقناعي، وذلك «لانتباهه المبكر إلى دور الحجاج في قراءة النصوص البلاغية

(1) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، مرجع سابق، ص14.

(2) ينظر: المرجع نفسه، أبوبكر العزاوي، ص14-16.

والخطابية، وهو انتباه ولده لديه اطّلاعه المكثف على نصوص التراث العربي والغربي قديمهما وحديثهما»[1].

يولي"**مُحَمَّد العمري**" في قراءته هذه اهتمامه على الأبعاد التداولية في البلاغة العربية القديمة وعلاقتها بمختلف العلوم الأخرى، لكنه قبل أن يصل إلى تلك الأبعاد نجده يتتبع مسيرة البلاغة العربية في اهتمامها بالحجاج من جهة وفي علاقتها بالنصوص الأرسطية من ناحية أخرى[2].

يرى "**العمري**" أن الحاجة إلى الحجاج والاهتمام به قد برز بشكل جلي في فترة الاهتمامات الكلامية، عندما أصبح التسلح بالوسائل الحجاجية البلاغية اللغوية أمرا ضروريا للدفاع ضد مزاعم المشبهين والمتناولين للتشابه من القرآن الكريم، ولمقاومة الفرضيات المضادة التي يقدمها الخصوم، فقد برزت أهمية الحجاج في البرهنة على الفرضيات الكلامية المتعلقة بالقرآن الكريم وقد بدأ مع هذا الاهتمام تناول الآليات اللغوية والبلاغية والسياقية وتوظيفها، من أجل ترجيح قضية ما، واشتغل العديد من العلماء على إثبات التنزيه القرآني، فنجد "**ابن قتيبة**" في كتابه "تأويل مشكل القرآن" يرد على الطاعنين في كلام الله فيقوم أولا بتصنيف حججهم ثم الرد عليها بحجج أقوى منها[3].

فقد نظر "**مُحَمَّد العمري**" للحجاج بطابع إقناعي، وهذا تأثرا بالفلاسفة اليونانيين ، ونجده واضحا في كتابه سابق الذكر؛ إذ يقول: «لقد حمل أفلاطون في محاوراته على الخطابة ، لاهتمامها بالإقناع بدل البحث عن الحقيقة »[4]، كما اعتمد أيضا على الدعائم الأرسطية لبلاغة الخطاب والذي يربطها أيضا بالإقناع فيقول: «وبدأ الحنين من جديد إلى "ريطورية" أرسطو التي تتوسل إلى

(1) الحجاج في البلاغة المعاصرة، مُحَمَّد سالم، مرجع سابق، ص243.

(2) ينظر مقدمة كتاب: في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية)، دار الثقافة، الدار البيضاء- المغرب، ط1- 1986،، مُحَمَّد العمري، ص08.

(3) ينظر: المرجع السابق، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص48.

(4) في بلاغة الخطاب الإقناعي (مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية)، مُحَمَّد العمري، مرجع سابق، ص 09.

الإقناع في كل حالة على حدة، بوسائل متنوعة حسب الأحوال؛ فبلاغة الخطابة أصبح لها دور فعّال ومهم في التأثير في أحوال الناس»[1].

وبناء على ما سبق، فلابد من الإشارة إلى أن الآفاق والمشاريع الحجاجية العربية الحديثة كانت رحبة ، فقد جاءت مسطرة في دراسات وأبحاث وكتب وترجمات ومقالات... متفرقة بين باحث وآخر، فهم لم يطلعونا على آراء مغايرة للآراء الغربية ربما إلا في بعض التطبيقات والتي تختلف باختلاف النصوص، خاصة ما تعلق منها بتحليل الخطاب الديني أو المقدس، وسوف نحاول أن نقتصر على بعض الباحثين العرب وماذا أضافوه للنظرية الحجاجية ؛ فيعد الدكتور **"أبو بكر العزاوي"** من أصحاب المشاريع الجديدة للدراسات اللغوية والحجاجية خصوصا، بحكم انفتاحه على النظريات الغربية.

ونجد من أهم مشاريعه الحجاجية مجموعة من الكتب والمقالات، ومن بين أهم كتبه اللغة والحجاج، والخطاب والحجاج والحوار والحجاج والاختلاف...، وفيما يخص كتابه "اللغة والحجاج"، فقد حاول الإحاطة بتحديدات أساسية لنظرية الحجاج اللغوية.

ويرى أن نظرية الحجاج ليست مقرونة بالبدايات الكلاسيكية للبلاغة الأرسطية، فأساس هذه النظرية حسبه تنطلق من أقطاب مدرسة "أكسفورد" ونعني كل من **"أوستين"** و**"سيرل"**، اللذين قاما بتقديم أبحاث حول مفهوم الأفعال اللغوية، وقد قام **"ديكرو"** بتطويرها. كما اعتبر أن المراد من مفهوم الحجاج هو ما أسس على بنية الأقوال اللغوية [2]، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب . وأثار أيضا في مبحث من مباحثه نظرية السلم الحجاجي، الذي يمكننا من تحديد قيمة القول الحجاجية، ثم انتقل إلى إثارة موضوع الروابط والعوامل الحجاجية ومدى تعلقها بالمبادئ الحجاجية وأعطى أمثلة بروابط وعوامل حجاجية من اللغة العربي ة. كما أفرد جانبا للحديث عن الاستعارة والحجاج، وقد هدف إلى مقاربة الاستعارة من منظور الحجاج .

(1) المرجع السابق، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص10.

(2) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ص14.

أما **"طه عبد الرحمان"** فلقد تميزت نظرته للحجاج بطابع فلسفي ، لأنه يستند إلى المنطق فقد زاوج بين القديم العربي والحديث الغربي . فقد عقد بابا في كتابه "اللسان والميزان" سماه "الخطاب والحجاج"، فهو يرى أن «الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج» [1]، كما عرف الحجاج انطلاقا من مبدأين أساسيين هما : "قصد الادعاء" و"قصد الاعتراض"، إذ يقول: «إذ حد الحجاج أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها »[2]، واستعرض –أيضا– أنواع الحجج وأصناف الحجاج وركز على السلم الحجاجي بوصفه عمدة في الحجاج، كما درس الاستعارة من وجهة نظر حجاجية ، مؤصلا لها كما وردت عند **"عبد القاهر الجرجاني"** ولقد أورد كذلك في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" خاصية أخرى للحجاج وهي الحوارية، وقد جعلها في مراتب ثلاث (الحوار، المحاورة، التحاور)[3]، وهذه مراتب لابدّ من اتّباعها.

(1) ينظر: اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص213.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص226.

(3) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط2– 2000، ص31–32.

الفصل الثالث:

المحاججة البلاغية والتداولية

في صحيح البخاري

مداخل مفاهيمية حول مدوّنة صحيح البخاري

أولا– التعريف بالإمام البخاري :

1. اسمه ونسبه: هو **"أبو عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري"** الجعفي، قيل:«وجدّه بردزبة بفتح الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وسكون الزاي المعجمة وفتح الباء الموحدة، وبعدها هاءٌ، هذا هو المشهور في ضبطه..» [1].

و أما ما يتعلق بنسب الجعفيين فيرجع لهذة القبيلة، وهي ولد جعفى بن سعد العشيرة، وهو من مذحج المنتسب إليها أبو جعفر عبد الله بن جعفر بن يمان الجعفي والي بخارى، فنسب إليه نسب ولاء، أخذا بمذهب من يرى أن من أسلم على يد شخص كان ولاؤه له[2].

2. مولده: اتفق الرواة على أنه ولد سنة 194 هـ، ليلة الجمعة 13 من شوال على أرجح الأقوال [3]، وذهب **"ابن حجر"** أنه ولد يوم الجمعة، وذلك بعد الصلاة لثلاث عشرة ليلة من شوال[4].

3. نشأته ورحلاته العلمية: نشأ البخاري في بيت علم و عبادة وورع، فكان والده إسماعيل من كبار المحدثين في ذلك العصر، وكان حريصا على أن يكون مطعمه ومطعم أسرته حلالا، ومما يشهد لذلك قول والده عند موته: «لا أعلم من مالي درهما من حرام ولا درهما من شبهة» [5].

(1) تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت،555/2.

(2) المرجع نفسه، 555/2.

(3) ينظر:البداية و النهاية ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت–لبنان، دط ، دت، 25/11 .

(4) ينظر: الموجز في علوم الحديث، نصر سلمان، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط،2003، ص 96.

(5) البداية و النهاية، ابن كثير، 25/11.

وشاء الله أن يموت والده وهو في سن مبكرة، فعاش يتيما في كنف أمه، وقد ألهمه الله حفظ الحديث وهو في الكتّاب، فانكب على قراءة الكتب المشهورة وعمره ست عشرة سنة [1]، وكان أول سماعه للحديث سنة 205 هـ وبعد حفظه لمرويات بلده رحل في طلب المزيد.

ولما بلغ ثماني عشرة سنة ذهب للبقاع المقدسة لأداء فريضة الحجّ، وبعد قضاء المناسك بقي بمكّة يطلب الحديث، ثم تنقل بعد ذلك للأخذ عن مشايخ الأمصار التي استطاع الرحلة إليها، حتى قيل: إنه كتب عن أكثر من ألف شيخ[2].

وها هو البخاري يروي عن نفسه ورحلاته العلمية، فيقول: «دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين وإلى البصرة أربع مرّات، وأقمت بالحجاز ستّة أعوام، ولا أُحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع المحدّثين» [3].

4.حفظه وقوة ذاكرته: أثنى العلماء على حفظ البخاري، ومن ذلك قول **"بندار مُحَمَّد بن بشار"** : «حُفّاظ الدنيا أربعة» وذكره فيهم[4]، وكان مما حُكي عنه أنه اختلف في السماع مع بعض أقرانه وكانوا يكتبون ولا يكتب، حتى أتت على ذلك أيام، فكانوا يلومونه على عدم الكتابة، فعرض عليهم ما كتبوه عن ظهر قلب، وقد زاد على خمسة عشر ألف حديث، ثم قال: «أترون أني اختلفت هدرًا وأُضيّع أيامي؟»[5].

(1) البداية و النهاية ابن كثير، 25/11.

(2) المصدر نفسه، 25/11.

(3) الموجز في علوم الحديث، ص97.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص97.

(5) تذكرة الحفاظ، الذهبي، 25/2.

ودخل مرّة إلى سمرقند فاجتمع فيها بأربعمائة من علماء الحديث، فركّبوا أسانيد، وأدخلوا إسناد الشام في إسناد العراق، وخلطوا الرجال في الأسانيد وجعلوا متون الأحاديث على غير أسانيدها، ثم قرأوها عليه، فرد كل حديث إلى إسناده وقوّم كل تلك الأحاديث والأسانيد كلها[1].

كما قال عن نفسه: «أحفظ مئة ألف حديث صحيح، وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح» [2]، والروايات كثيرة في شدة حفظه وسيلان ذهنه، ولا يمكن حصرها فيما القصد إيجازه.

5.شيوخه: أخذ البخاري هذا العلم عن شيوخ كثر، إذ رحل إلى سائر محدثي الأمصار وكتب بخراسان ومدن العراق كلها والحجاز والشام ومصر، قال البخاري: «كتبت عن ألف نفر من العلماء وزيادة، ولم أكتب إلا عمّن قال الإيمان قولٌ وعمل » [3]. وقد قسّم الحافظ ابن حجر شيوخه إلى طبقات خمس[4]:

- الطبقة الأولى: ومنهم مُحَمَّد بن عبد الله الأنصاري، ومكّي بن إبراهيم.

- الطبقة الثانية: مثل آدم بن أبي إياس وسعيد بن أبي مريم.

- الطبقة الثالثة: مثل علي بن المديني ويحي بن معين وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

- الطبقة الرابعة: رفاقه في الطلب، مثل مُحَمَّد بن يحي وأحمد بن النّضر.

- الطبقة الخامسة: قوم في عداد طلبته في السن والإسناد، سمع منهم الأحاديث للفائدة، كالآملي وحسين بن مُحَمَّد القباني وغيرهما.

---

(1) ينظر، الموجز في علوم الحديث، ص97.

(2) تذكرة الحفاظ، 556/2.

(3) المرجع نفسه،555/2.

(4) ينظر: الموجز في علوم الحديث، ص98.

6. مؤلفاته: نتج عن رحلاته العلمية وطلبه للعلم أن أثرى الخزانة العربية والإسلامية بالعديد من المؤلفات، منها[1]:

- الجامع الصحيح (صحيح البخاري).
- التاريخ الكبير.
- الأدب المفرد.
- التاريخ الأوسط.
- التاريخ الصغير.
- خلق أفعال العباد.
- التفسير الكبير.
- العلل.
- الفوائد.
- المبسوط.

(1) ينظر: الموجز في علوم الحديث، ص99.

ثانيا– تأليف الصحيح الجامع و شروط تصنيفه:

1. تأليف الصحيح و عدد أحاديثه:

أ– الاسم الكامل: الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه.

ب– أجزاؤه وعدد أحاديث: صنف الإمام البخاري صحيحه وقسّمه أقساما، باعتبار الكتب والأبواب، فكل كتاب يضم مجموعة من الأبواب، وكل باب يحوي مجموعة من الأحاديث، قال النووي: «جملة ما في صحيح البخاري من الأحاديث المسندة سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا بالأحاديث المكررة، وبحذف المكررة نحو أربعة آلاف» (1).

وعليه فإن تأليف أحاديث صحيح البخاري بحسب الكتب كالآتي:

كتاب بدء الوحي 5 أحاديث، الإيمان 50 حديثا، العلم 73 حديثا، الوضوء 109، غسل الجنابة 43، الحيض 37، التيمم 15، فرض الصلاة 02، الصلاة في الثياب 39، القبلة 13، المساجد 76، سترة المصلي 30، مواقيت الصلاة 75، الأذان 28، فضل صلاة الجماعة و إقامتها 40، الإمامة 40، إقامة الصفوف 18، افتتاح الصلاة 28، القراءة 30، الركوع و السجود و التشهد 52، انقضاء الصلاة 17، اجتناب أكل الثوم 15، صلاة النساء و الصبيان 15، الجمعة 65، صلاة الخوف 06، صلاة العيدين 40، الوتر 15، الاستسقاء 35، الكسوف 25، سجود القرآن 14، القصر 36 ، الاستخارة 08، التحريض على قيام الليل 41، النوافل 18، الصلاة بمسجد مكة 09، العمل في الصلاة 26، السهو 14، الجنائز 154، الزكاة 113، صدقة الفطر 10،الحج 240، العمرة 42، الإحصار 40، جزاء الصيد 40، الإحرام وتوابعه 32، فضل المدينة 24، الصوم 66، ليلة القدر 10، قيام رمضان 06، الاعتكاف 20، البيوع 191، السَلم 19، الشُفعة 03 ، الإجارة 24، الحَوالة 30، الكفالة 08، الوكالة 17، المزارعة والشرب 29،

(1) صحيح البخاري، الإمام البخاري، عالم الكتب، إدارة المطبعة المنيرية، بيروت–لبنان، ط2– 1982، 08/1.

الاستقراض وأداء الديون 25، الأشخاص 13، الملازمة 02، اللّقطة 15، المظالم والغضب 41، الشركة 23، الرهن 08، الفسق 34، المكاتبة 06، الهبة 69، الشهادات 58، الصلح 22، الشروط 24، الوصايا والوقف 41، الجهاد والسير 255، بقية الجهاد 42، فرض الخُمس 58، الجزية والموادعة 63، بدء الخلق 202، الأنبياء والمغازي 428، جزء آخر بعد المغازي 108، التفسير 540، فضائل القرآن 81، النكاح والطلاق 244، النفقات 22، الأطعمة 70، العقيقة 11، الصيد والذبائح وغيره 90، الذبائح والأضاحي 30، الأشربة 65، الطب 79، اللباس 120، المرض 41، اللباس أيضا 100، الأدب 256، الاستئذان 77، الدعوات 76، ومن الدعوات 30، الرقاق 100، الحوض 16، الجنة والنار 57، القدر 28، الأيمان والنذور 31، كفارة اليمين 15، الفرائض 45، الحدود 30، المحاربون 52، الديات 54، استتابة المرتدين 20، الإكراه 13، ترك الحيل 23، التعبير 60، الفتن 80، الأحكام 82، التمنّي 22، إجازة خبر الواحد 19، الاعتصام 96، التوحيد وعظمة الرب سبحانه وتعالى وغير ذلك إلى آخر الكتاب 190 حديثا.

2. شروط تصنيف صحيح البخاري:

لم ينص البخاري على الشروط التي بموجبها أخرج أحاديث كتابه، ولكن العلماء استنبطوا ذلك من منهجه، وكل مصنف يرى أن البخاري اختار رواته ممن اشتهروا بالعدالة والضبط والإتقان، وهذا لا يخفى على عالم، كما لا يخفى منهجه الخاص في كتابه، الذي يدل على عظيم فهمه وسعة علمه وقوة استنباطه[1].

وكما استقرأ العلماء الشروط التي وضعها البخاري لتصنيف مؤلفاته، استنبطوها من منهجه واسم كتابه، فقد سماه "الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، فعُلم من قوله "الجامع" أنه يجمع الأحكام والفضائل والأخبار عن الأمور الماضية والآتية والآداب والرقاق وغير ذلك، ويطلق العلماء اسم الجامع على ما يجمع من موضوعات الحديث الثمانية، وهي: العقائد،

(1) ينظر: تذكرة الحفاظ، مرجع سابق، 558/2.

الأحكام، الرقاق، الأدب "التفسير و التاريخ والسير"، الشمائل، الفتن، أشراط الساعة، المناقب[1].

فيفهم من قوله "الصحيح" أنه احترز عن إدخال الضعيف في كتابه، وقد روي عنه أنه قال: «ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ما صح» [2].

ويفهم من قوله "المسند" أن مقصوده الأصلي تخريج الأحاديث المتصل إسنادها بالصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم[3].

ولم يكتف الإمام البخاري بأن يعاصر الراوي من يروي عنه، بل أوجب ثبوت لقائه به، ولو مرة واحدة، ومن هنا قال العلماء: إن للبخاري شرطين، شرط المعاصرة، وشرط اللقاء. أما الإمام مسلم فقد اكتفى بالمعاصرة فحسب، وهذا يحطّ من شرط مسلم، لأن الثقة لا يروي عن شيخ إلا ما سمع منه، كما لا يروي عمّن لم يسمعه، ولكن هذه زيادة في الضبط من الإمام البخاري، «فهو لا يرضى بخبر إلاّ إذا صرّح الراوي بسماعه ممن فوقه، أو ثبت لقاؤه بمن يروي عنه إذا قال (عن فلان)، لأن "عن" لا تفيد السماع عنده» [4].

(1) ينظر: الوجيز في علوم الحديث ونصوصه، مُحَمَّد عجاج الخطيب، المؤسسه الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط، 1989م، ص 279.

(2) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ابن الصلاح، تعليق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت، ص12.

(3) ينظر: دراسات في القرآن و الحديث، يوسف خليف، مكتبة غريب، القاهرة، دط، دت، ص239.

(4) الوجيز في علوم الحديث و نصوصه، ص279.

المبحث الأول: آليات الحجاج البلاغي في صحيح البخاري:

تعدّ البلاغة آلية من آليات الحجاج، وذلك لاعتمادها الاستمالة والتأثير عن طريق الحجاج بالصورة البيانية والأساليب الجمالية: أي إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره معاً حتَّى يتقبلّ القضيّة أو الفعل القائم في موضوع الخطاب.

ويصف "**أرسطو Aristote**" البلاغة القديمة بأنها "فن الإقناع"، متخذا من تحليل الأقوال الخطابية الذي يقوم على المحاجة سبيلا لها، فهي موجهة إلى الجمهور، وتستهدف الحصول على تأييده لأطروحاتها[1].

وإذا كانت البلاغة هي فن الإقناع بالخطاب، وجب التأكيد أنه ليس حدثا معزولا ، بل على العكس من ذلك. فإنه يقابل خطابات سبقته أو ستليه – والتي قد تكون ضمنية (...) فالقاعدة الأساسية للبلاغة هي أن الخطيب الذي يخطب أو يكتب يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق مبدأ الإقناع، وإنه يعبر دائما عن ذاته مع خطباء آخرين أو ضدهم، أي هناك دائما ارتباط بخطابات أخرى. فالقول البلاغي إذ ا يهدف إلى الإقناع بوسائل مختلفة بهدف تحريك السامع عاطفيا لتبني موقف الخطيب. أما بنية الخطاب الحجاجي ووسائله من الصعوبة بمكان أن تخرج عن:

- آليات لغوية محضة: كألفاظ التعليل والإحالة والتكرار، وكذا الأفعال اللغوية، إضافة إلى الحجاج بالتبادل والوصف وتحصيل الحاصل.
- الآليات البلاغية: وفيها الاستعارة والبديع وكذا التمثيل والطباق، وتقسيم الكل إلى أجزاءه.
- الآليات شبه المنطقية: ويجسدها السلم الحجاجي بأدواته وآلياته، وتندرج ضمنه بعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية كالتعدية بأفعال التفضيل والقياس وصيغ المبالغة[2].

وإذا نظرنا إلى بنية خطاب المحاججة في صحيح البخاري ووسائله وآلياته بلاغيا يمكن تصنيفه إلى:

(1) ينظر: النَصُّ والأسْلوُبيَّة بين النظرية والتطبيق، عدنان بن ذريل، دمشق: اتحاد الكتاب العرب،2000 ، ص 52.

(2) ينظر: استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص447.

العنصر الأول: الإحالة (La Référence):

يعرّفها **"جون ليونز John Lyons "** بأنها «العلاقَةُ بينَ الأسماءِ والمسَمَّيَات» [1]، وهذه العلاقة ذات طبيعة دلالية تشترط تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المُحِيل والعنصر المُحال إليه[2]، وذلك أن العناصر المحيلة غير مكتفية بذاتها من حيث التأويل، فتكتسي دلالاتها بالعودة إلى ما تحيل عليه، لذا وجب قياسها على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام، وبين ما هو مذكور في مقام آخر[3].

ومن هنا فإن مفهوم الإحالة يثير مشكلا اصطلاحيا؛ إذ هي تعني تارة العملية التي بمقتضاها تحيل اللفظة المستعملة على الشيء الموجود في العالم؛ أي ما كان يسميه القدامى "الخارج"، وهي تارة أخرى تعني إحالة اللفظة على لفظة متقدمة عليها[4].

فقد جاء في الحديث عن عبد الله بن مسعود ﷺ أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: [إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذلك عَلَقَةً مِثْلَ ذلك ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذلك مُضْغَةً مِثْلَ ذلك، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فيه الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكَتْبِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٌّ أو سَعِيدٌ، فَوَا الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، حتى ما يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا

(1) التحليل اللغوي للنص (مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج)، كلوس برينكر، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة- مصر، ط1-2005، ص11.

(2) ينظر: لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، مُحَمَّد خطابي، المركز الثقافي العربي، ط1-1991م، ص17.

(3) ينظر: نسيج النص (بحث فيما يكون به الملفوظ نصّا)، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي-الدرا البيضاء- المغرب، ط 1-1993، ص18.

(4) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مُحَمَّد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع-تونس، دط- 2001، 125/1.

إلا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عليه الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وإنّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حتى ما يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إلا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عليه الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا] [1].

تحدّث النبي ﷺ في هذا الحديث عن خلق الله لابن آدم وكيف يتكون في رحم أمه عبر مراحل، ثم بعد ذلك يرسل الله ملكا لينفخ فيه الروح، فيقول المَلك: أَيْ رَبِّ أذكرٌ أم أنثى؟ [2]، فيقال: انطلق إلى أم الكتاب فإنك تجد قصة هذه النطفة، فينطلق فيجد ذلك [3]، ثم يؤمر بأربعة أشياء من أحوال الجنين والمارد بها، والقضايا المقدرة، وهي: يُكتب رزقُه وأجله وعمله، ثم يُكتب شقيا أم سعيدا، أي: يكتب المَلك إحدى الكلمتين، كأن يكتب مثلا: أجل هذا الجنين كذا ورزقه كذا، وهو شقيّ باعتبار ما يُختم له وسعيد باعتبار ما يُختم له.

ثم أقسم النبي عليه الصلاة والسلام أن العبرة في الأعمال إنما تكون بالخواتيم، فلا يغترّ أحد بعمله ولا بعمل غيره فإن الأعمال بالخواتيم[4].

تُلحظ مواضع الإحالة في الحديث على عناصر لابد من ذكرها لنستبينها، وهي: موضع الإحالة، نوعها، وسيلتها، ونوع الوسيلة، مع شرح وتفصيل لوظيفتها الحجاجية وتأثير ذلك على المعنى العام للحديث ووظيفة الخطاب.

- فمن مواضعها في الحديث لفظة (أحدكم).

- وأما نوعها فـ(مقامية).

---

(1) صحيح البخاري، أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم البخاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الرشيد- الجزائر، دط- 2011، كتاب بدء الخلق، حديث رقم: 3208، ص676.

(2) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث- القاهرة، ط2-1987، 48/11.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 491/11.

(4) ينظر: نفسه، 495/11.

- الوسيلة _ (كُمْ).

- نوع الوسيلة _ ضمير متصل للمخاطبين.

والناظر لهذه الإحالة يلمس أنه أحيل مقاميا إلى جماعة من الناس، الذين قصدهم الرسول عليه الصلاة والسلام بالخطاب.

والجدول الآتي يوضح نماذج الإحالات في الحديث:

موضع الإحالة	نوعها	الوسيلة	نوع الوسيلة	الإيضاح
خَلْقُه	نصية	(ـه) الهاء	ضمير متصل للغائب	يحيل إلى ما قبله، لفظ (أحدكم)
أمّه	نصية	(ـه) الهاء	ضمير متصل للغائب	يحيل قبليا على لفظ (أحدكم)
لَيَعْمَلُ	نصية	ضمير مستتر	ضمير الغائب	يحيل قبليا على لفظ (أحدكم)

من خلال الشواهد نلمس تنوع الإحالات بالضمائر المتصلة وكذا المستترة، حيث ارتبط أول النص بمجموعة من الإحالات وهي "إحالات نصية"، تحيل كلها إلى مرجوع واحد، كما في (خلقه، أمه، يكون، رزقه، عمله..) فهي كلها تحيل إلى لفظة (أحدكم).

وتتعين حجاجية الإحالة في أن: «العناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل؛ إذ لابد من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها»[1].

(1) لسانيات النص، مُحَمَّد خطابي، ص16-17.

وتؤخذ الإحالة بنوعيها مقامية ونصية كوسيلة لسانية للحجاج تؤثّر على المستمع، لعمله العقلي في إيجاد الشيء المُحال له وأدوات الإحالة، ولإيجاد معناها يجب مراعاة ما تُسند إليه[1].

والمتدبّر في بنية الحديث يجد أن الضمائر الموجودة فيه تحيل إلى لفظ واحد، ما يدلّ على أن وظيفة الضمائر هي تحقيق التماسك النصّي بين جمل الحديث، وبين وحداتها الدلالية كلها، ما يؤكّد وحدة النص، أي عدم استقلالية الوحدات النصية. فالضمائر التي تؤدّي أثرا هاما في اتساق النص وتماسكه يصفها **"هاليداي Halliday"** بالضمائر ذات الأدوار الأخرى، وتندرج ضمنها ضمائر الغيبة إفرادا أو تثنية أو جمعا[2].

وعليه فإن الإحالة النصية في هذا الحديث شكّلت ترابطا وتماسكا بين وحداته، وهذا ما يسهّل على القارئ فهم النص إجمالا، ويشدّه لمعايشة أفكار النص بعقله ووجدانه، وقد راعى النبي عليه الصلاة والسلام هذا التوزيع في الضمائر ليسهّل على المتلقّي الإحاطة بالنص، وبالتالي ضمان الإقناع بصورة فاعلة.

ومن شواهد الإحالات المقامية الحجاجية ما جاء في الحديث الذي نصّه: عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: [يَقُولُ اللهُ تَعَالَى :مَا لعَبدِي المؤْمِنِ عِنْدِي جَزَاءٌ إِذَا قَبَضْتُ صَفِيَّهُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا ثُمَّ احْتَسَبَهُ إلاَّ الجَنَّةَ] [3]، والحديث قدسي[4].

---

(1) ينظر: لسانيات النص، مُحَمَّد خطابي، ص16-17.

(2) ينظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، عبد المجيد جميل، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، دط-1998، ص108.

(3) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، حديث رقم: 6424، ص1308.

(4) الحديث القدسي نسبة إلى كلمة "القُدُس" ويقصد به الله سبحانه، فالقدس تدلّ على التّعظيم والتنزيه، والحديث القدسيّ هو ما ورد عن الرسول – صلّى الله عليه وسلّم – ورواه عن ربّه سبحانه وتعالى. حيث إنّه يُنسب إلى الرسول صلوات الله عليه تبليغاً، أي أنّه منزّل من عند الله، لكنه ليس بحكم القرآن. فالمعنى لله تعالى والقول للرسول؛ أي "اللفظ من الرسول". وذلك لأن الحديث القدسيّ من عند الله معنى لا لفظاً، لأنّه لو كان معنى ولفظاً لكان بحكم القرآن أو أعلى حتى، لأن الرسول يرويه عن ربّه دون

المعنى العام للحديث حديث الله تعالى على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام عن عباده المؤمنين الذين إذا فقدوا صفيَّهم؛ والصفيُّ هو الولد الذي يفقده والده [1]. أي: إذا فقد المؤمن ولده وصبر واحتسب ذلك عند الله، فإن جزاءه وثوابه على ذلك الجنة[2].

والجدول الآتي يوضح مواضع الإحالة:

الموضع	النوع	الوسيلة	نوع الوسيلة	الإيضاح
لِعبدي	مقامية	(ي) ياء المتكلم	ضمير المتكلم المتصل	يحيل مقاميا إلى خارج النص (الله تعالى)
عندي	مقامية	(ي) ياء المتكلم	ضمير المتكلم المتصل	يحيل مقاميا إلى الله تعالى
قبضتُ	نصية مقامية	(تُ) تاء الفاعل	ضمير المتكلم المتصل	يحيل قبليا على (قبضتُ) ومقاميا على الله تعالى
صَفِيَّهُ	نصية	(هُ) الهاء	ضمير متصل للغائب	يحيل نصيا على لفظ (المؤمن)
احتسَبَهُ	نصية	(هُ) الهاء	ضمير متصل للغائب	يحيل نصيا على (صفيّه)

=انتظار وحي جبريل عليه السّلام وواسطته. كما أنّه لكان من القرآن الكريم ولم يكن هناك فرق بينهم. للحديث القدسيّ أسماء أخرى سمّاها بها بعض =العلماء، فابن تيمية أطلق عليه اسم "الحديث الإلهي"، وكذلك الحافظ ابن حجر. كما أن بعضهم يسمونه "الحديث الربّاني" كجلال الدين المحليّ .

(1) ينظر معجم لسان العرب، مصدر سابق، مادة [صَ فَ يَ].

(2) ينظر: فتح الباري، ابن حجر، مرجع سابق، 247/11.

لقد شكّلت الضمائر والألفاظ المحيلة في هذا الحديث نسيجا من الإحالات، إذ ساهمت في ربط أجزاء النص بعلاقات إحالية متنوعة أكثرها نصية وبعضها مقامية.

والإحالة المقامية هي الألفاظ التي بمقتضاها تحيل اللفظة المستعملة إلى الشيء الموجود في الخارج[1]، وقد تحقق ذلك في نص الحديث، حيث تسهم في خلق النص باعتبارها تربط اللغة بسياق المقام[2]، وعليه فهي إحالة خارجية، فالضمير (ي) في قوله (عندي) يحتاج فيه القارئ إلى النظر خارج النص نفسه لتحديد المُحال إليه (الله تبارك وتعالى)، وهذا تحديدا يكون بالمقام أو السياق، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ ﴾ [الحاقة:40 ـ 41]، فقارئ الآيتين يجد أن الضمير المتصل (هُ) في التركيب (إنّهُ) والضمير المنفصل البارز (هو) يحتاجان النظر خارج النص القرآني نفسه لتحديد المُحال إليه، وهذا يكون من المقام أو المعارف السابقة، وقد أشار المفسّرون أن المُحال إليه من خلال هذين الضميرين هو القرآن الكريم[3].

وبالعودة إلى الحديث فالضمير (هُ) في (صفيّهُ) والضمير (هُ) في عبارة (احتسبَهُ) كلاهما ضميران متصلان للغائب يشكلان إحالة نصية قبلية؛ إذ يحيل الأول على (المؤمن)، ويعود الثاني على (الصّفي) أي على قبلي لا بعدي داخل النص. والإحالة النصية تسمى أيضا الإحالة داخل اللغة أو المقالية[4]، وتتمثل في إحالة لفظة على لفظة أخرى سابقة أو لاحقة، أي: إنها تركز على العلاقات اللغوية في النص ذاته، وقد تكون بين ضمير وكلمة أو كلمة وكلمة، أو عبارة وكلمة..الخ[5].

---

(1) ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مُحَمَّد الشاوش، 125/1.

(2) ينظر: لسانيات النص، مُحَمَّد خطابي، ص17.

(3) ينظر: نحو النص (اتجاه جديد في الدرس النحوي)، أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق-القاهرة، ط1-2004، ص116.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص117.

(5) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكية)، صبحي إبراهيم الفقّي، دار قباء، القاهرة، دط-2001، 10/1.

وبما أن أغلب الإحالات في نص الحديث نصية، فقد كانت كلّها قبلية، والإحالة القبلية هي استعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى سابقة في النص[1].

من خلال سياق الحديث يستطيع القارئ تحديد المُحال إليه في الضمائر الواردة بالنظر إلى داخل النص أو خارجه، فالخطاب موجه من الله تبارك وتعالى إلى عباده المؤمنين فيقول: (ما لعبدي)، وكذلك (عندي) أي عند الله، فكل هذه الضمائر تُحيل إلى مرجع غير مذكور بإمكان القارئ معرفته من خلال العودة إلى السياق.

وبفضل هذا السياق يُفهم أن الله تبارك وتعالى يوجه الخطاب إلى المؤمنين كافة، ففهم السياق والمقام والتركيب داخليا أم خارجيا يعين كثيرا في فهم مرجعية الضمائر المُحيلة في النص، وكلما كان الفهم أيسر كان الإقناع أكبر، لأن ترابط أجزاء النص هو الأهم. ومنه فإن الإحالة –مقامية كانت أم نصية– تعد من أهم آليات الحجاج فهي بالغة الأهمية في تماسك وترابطه وبالتالي حجاجيته.

العنصر الثاني: التكرار (La redondance)

هو «شكل من أشكال الاتساق المعجمي يتطلب إعادة عنصر معجمي أو ورود مرادف له أو شبه مرادف أو عنصر مطلق أو اسم عام»[2]، وتكمن حجاجية التكرار في إعادة اللفظ أو معناه، فهو بقدر ما يؤكد المعنى يأخذ وظيفة حجاجية فاعلة.

ويكثر التكرار في نصوص الحديث الشريف عموما، وفي صحيح البخاري خصوصا، ومن شواهده ما جاء في الحديث الشهير عن أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال:

(1) ينظر: المرجع السابق، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 10/1.

(2) لسانيات النص، مُحَمَّد خطابي، ص24.

[الأَعْمَالُ بِالنِيَّةِ[1]، وَإِنمَّاَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى؛ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُه إِلَى اللهِ وَرَسولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْه] [2].

حاصل الحديث أنه أحد الأحاديث التي عليها مدار الإسلام، ولهذا قال عدد من الفقهاء: مدار الإسلام على أربعة أحاديث: (إنما الأعمال بالنيات) و(من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ) وكذلك (من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه) ناهيك عن حديث (الحلال بيّن والحرام بيّن).

وهذا الحديث عمدة أعمال القلوب، فهو ميزان الأعمال الباطنة، وحديث عائشة —رضي الله عنها– (من أحدث في أمرنا هذا) عمدة أعمال الجوارح [3]. وهو بالغ الأهمية، فقد قال عدد من الفقهاء: «ينبغي أن يكون هذا الحديث في أول كل كتاب من كتب العلم» [4]. ولهذا بدأ به البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان/ باب النية في الإيمان.

إن التكرار من الآليات اللغوية للحجاج وهو من عوامل التثبيت والإيضاح ومن عناصر الإقناع وإقامة الحجة؛ فقد تكررت عبارة (فمن كانت هجرته) و(فهجرته) و(هاجر)، فما الغاية من هذا التكرار؟ وما قيمته الحجاجية؟.

(1) كذا جاء لفظ الحديث في رواية مالك بن أنس بحذف "إنما" من أوله، وقد رواه مسلم في صحيحه بإثباتها. ينظر: فتح الباري، 165/1.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 54، ص25.

(3) ينظر: شرح الأربعين النووية، مُحَمَّد بن صالح العثيمين، دار الثريا للنشر– المملكة العربية السعودية، دط–دت– ص18.

(4) شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار الإمام مالك للكتاب، باب الوادي–الجزائر، دط–2007، ص28.

التكرار مصدر دالّ على المبالغة من (الكَرّ) ويراد به التكثير في الأفعال [1]، والتكرار في معناه العام (الإعادة)، وتتوسع دائرته لتشمل مثوله في الكون «دوران الأفلاك والنجوم والكواكب واختفائها»[2]، إذ يمكن القول إن الكون كله قائم على ما يسمى فكرة "العود الأبدي" إذ ينظّمه مسار متكرر من البداية إلى النهاية وفقا لنظام ثابت.

أما من ناحية اللغة فهو من الظواهر الأسلوبية التي تستخدم لفهم النص الأدبي، وهو مصطلح عربي كان له حضوره عند البلاغيين العرب القدامى، ومن جانب الاصطلاح فهو «تكرار الكلمة أو اللفظة من مرة في سياق واحد إما للتوكيد أو لزيادة التنبيه أو للتهويل أو للتعظيم أو للتلذّذ بذكر المكرّر»[3].

لا أحسب تكرار عبارة (فمن كانت هجرته) في نص الحديث إلا لزيادة التنبيه من النبي عليه الصلاة والسلام، خاصة أن مناسبة الحديث حول الهجرة من مكة إلى المدينة وكون أحد المسلمين من ربط هجرته بالزواج من نساء المشركين.

فكان لزاما التنبيه وزيادة التنبيه لعموم المسلمين وخاصّتهم على إخلاص النية قبل الهجرة وبعدها، وألاّ تتعالق هجرتهم بنوايا غير نية الهجرة لله ورسوله، والغاية من ذلك تنقية المجتمع المسلم حديث النشأة من أسباب النفاق والردّة، فالنية «عبارة عن انبعاث القلق نحو ما يراه موافقا لغرضٍ من جلب نفع أو دفع ضرّ حالا ومآلا..، والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده وتقسيمه أحوال المهاجر»[4].

(1) ينظر: معجم لسان العرب، مادة [كَ رَ رَ]، 47/13.

(2) الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت-لبنان، دط-دت، ص83-84.

(3) مع الموسيقى ذكريات ودراسات، فؤاد زكريا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط-1986م، ص120.

(4) فتح الباري، 18/1.

وقد أعطى الحديث مظاهر لهذا التعالق بقوله: (لدنيا يصيبها) وكذلك (أو امرأة ينكحها) ف «التكرار لا يقوم فقط على مجرّد تكرار اللفظة في السياق، وإنما ما تتركه هذه اللفظة من أثر انفعالي في نفس المتلقّي» [1]، والتكرار الحاصل في الحديث لفظي وليس معنويا لأنه يوجد في اللفظ ذاته (فهجرته).

وما يزيد من جاذبية هذا الحديث هو الصفة الإيقاعية التي يضفيها التكرار، فهي «ظاهرة موسيقية ومعنوية تقتضي الإتيان بلفظ متعلق بمعنى ثم إعادة اللفظ مع آخر في الكلام نفسه»[2]، وقد تجلى ذلك في عبارتي (فمن كانت هجرته) و(فهجرته)، إذ تعلّقت الأولى بمعنى مغاير لما تعلقت به الثانية، وهذا ما يُحدث الأثر الحسن في نفس المتلقي ويشدّه أكثر للاقتناع بالحجة والعبرة.

العنصر الثالث: التمثيل (Analogie)

كان مفهوم التمثيل عامّا عند القدماء من علماء البلاغة، فقد أطلقوه على كثير من الصور البيانية كالاستعارة والمجاز والكناية والتشبيه، فـ**"قدامة بن جعفر"** (ت337 هـ) جعله فرعا من ائتلاف اللفظ مع المعنى، ومثّل له بأمثلة تشمل كثيرا من الألوان البلاغية [3]، و**"أبو هلال العسكري"** (ت 395 هـ) تحدّث عنه تحت اسم "المماثلة" وأورد له كثيرا من الشواهد الأدبية التي تشمل كثيرا من

(1) المتخيل السردي (مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة)، عبد الله إبراهيم، الدار البيضاء- المغرب، ط 1-1990، ص08.

(2) التجريب وانهيار الثوابت، مُحَمَّد البردي، مجلة الآداب، عدد 05، حزيران 1997، بيروت- لبنان، ص192.

(3) ينظر: نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: عبد المنعم خفّاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-دت، ص85.

الصور البيانية كالتشبيه الاصطلاحي والكناية والمجاز والاستعارة [1]، و "**ابن رشيق القيرواني**" (ت 463 هـ) جعله ضربا من الاستعارة ومثّل له بأمثلة أكثرها من قبيل الكناية والتشبيه الاصطلاحي[2].

لكن "**عبد القاهر الجرجاني**" (ت 471 هـ) حدّد مفهوم التمثيل وأخرجه من العموم وفرّق بينه وبين التشبيه الاصطلاحي وبيّن بلاغته وتبعه "**السكّاكي**" (ت 626 هـ) و "**الخطيب القزويني**" (ت 739 هـ) [3].

وحاصل أقوال هؤلاء الثلاثة عن التمثيل والتشبيه، فإننا نراهم يعتمدون في إيضاح الفرق بينهما على احتياج الوجه إلى بذل الجهد والمشقّة وعدم احتياجه إلى ذلك، فإذا كان الطريق إليه سهلا ميسورا لوضوحه وقربه سمّوا التشبيه المعقود عليه (تشبيها غير تمثيلي)، وإذا كان الطريق إليه وعرا لدقّته وبعده سمّوا التشبيه المعقود عليه (تشبيها تمثيليا)، وإذا الأمر كذلك فينبغي أن يكون الفرق بينهما على النحو التالي:

1. **التمثيل**: هو ما كان الوجه فيه دقيقا لا يدركه ولا يفطن إليه إلا أصحاب الأذواق السليمة الذين ارتفعوا عن طبقة العامة.

وهذا يتحقق في:

- ما كان وجه التشبيه فيه مفردا عقليا غير غريزي.
- ما كان وجه التشبيه فيه مركّبا عقليا.
- ما كان وجه التشبيه فيه مركبا حسيا.

2. **التشبيه**: ما كان وجه التشبيه فيه واضحا، بيّنا لا يحتاج إلى إعمال فكر، وهذا يتحقق في:

---

(1) ينظر: الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع، الكويت، ط 2- دت، ص353-356.

(2) ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت- لبنان، دط-1981م، 1/187-189.

(3) ينظر: المتخيل السردي، عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص11.

- ما كان وجه التشبيه فيه مفردا حسيا.
- ما كان وجه التشبيه فيه عقليا حقيقيا.

ومن شواهد التمثيل في صحيح البخاري ما جاء في الحديث عن أبي موسى الأشعري ﷺ أن النبي ﷺ قال: [مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَّةِ [1] رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ مَثَلُ الرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ] [2].

المعنى العام للحديث: حاصل الحديث ذكر فضل القرآن وصفات الناس أمام هذا الكتاب أربعة: قارئ عامل، وعامل غير قارئ، وقارئ غير عامل، وغير عامل غير قارئ.

والحديث يشبّه كلّ صنف من هذه الأصناف الأربعة بنوع من أنواع النبات تقريبا للأذهان وتوضيحا للمعاني، فالمؤمن الذي يقرأ القرآن ويعمل بما جاء فيه، مثله كمثل الأترجّة الفاكهة النّظرة الجميلة الناعمة الصفراء اللون، التي تسرّ الناظرين ذات الرائحة الزكية والطعم اللذيذ والفوائد الكثيرة، وكذلك قارئ القرآن العامل به، حسَن الظاهر والباطن نافع نفسه ونافع من يسمعه أو يراه. وأما المؤمن الذين يعمل بالقرآن ولا يقرؤه فمثله كمثل الثمرة حلوة الطّعم نافعة لآكلها، ولكنها لا تنفع من بجوارها، لأنها لا رائحة لها، ولا متعة لناظرها.

وأما الفاجر المنافق الذي يقرأ القرآن فمثل الريحانة؛ ريحها طيّب تعطّر ما حولها، وطعمها لا مرّ لا تمتّع آكلها.

---

(1) الأترجّة بضمّ الهمزة وسكون التاء وضمّ الراء وتشديد الجيم المفتوحة، وقد تُخفّف الجيم ويزاد قبلها نون ساكنة: هي فاكهة شبيهة بالبرتقال إلا أنها أكبر ولونها يميل إلى الصّفرة أكثر.

(2) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، حديث رقم: 5020، ص1071.

وأما المنافق الذي لا يقرأ القرآن، فمثل الحنظلة لا يستلذّ بها مُتناوِلها، ولا يتمتع بها من يجاورها، لأنها طعمها مرّ وريحها قبيح[1].

فقد رُبط الطعم في الحالات الأربعة بصفة الإيمان ورُبط بقراءة القرآن، وهذا الربط آلية من آليات الحجاج، لأن هذا التمثيل مكّن من إبداع علاقات جديدة بين الطّعم والإيمان، وبين الرائحة والتلاوة، وهذا لا جَرَم ابتكار تخييلي ربما لم يعهده المتلقّي في تلك العصور، يقول **"بيرلمان"**: «يلعب التمثيل دورا في الابتكار والتدليل والحجاج، عبر عمليات التطوير والتمديد التي يسمح بها، لكن أين يجب التوقف في هذا التطوير؟ فاعتباره عنصر ابتكار يمكن تمديده دون تحديد، لكن من أجل الحفاظ على قيمته، هناك حدود لا يمكن تجاورزها»[2].

وعليه فلا يرتبط التمثيل الحجاجي بعلاقة المشابهة دائما، وإنما يرتبط بتشابه العلاقة بين أشياء ما كان لها أن تكون مترابطة خارج النص أو الخطاب.

فالرّابـطـان:

طعـم ≠ إيـمان (خارج نصّ الحديث)

الريح ≠ تلاوة (خارج نص الحديث)

والذي جمع بينهما جميعا آلية التمثيل الحجاجية داخل سياق الخطاب، والتي شكّلت بهذا ترابطا نصيا واتساقا أصبح معهودا ذهنيا، ومن ثمّ أصبح التمثيل عاملا أساسيا في عملية الإبداع يستعمل في

(1) ينظر: فتح الباري، 271/8.

(2) الصلة بين التمثيل والاستنباط، بناصر البعزاتي، مقال ضمن كتاب (التحاجج: طبيعته- مجالاتها- وظائفه)، منشورات كلية الآداء والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، جامعة مُحَمَّد الخامس، الرباط- المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1- 2006، ص29-30.

الحجاج، حيث ينطلق من الدراية بالتجربة (الدراية بالطعم والدراية بالرائحة)، بهدف إفهام الفكرة أو العمل على أن تكون الفكرة مقبولة، وذلك بنقلها من مجال إلى مجال مغاير[1].

ولذلك يحدّد "**روبيريو**" في معجمه مجموعة من الخصائص العامة للتمثيل، يمكن إيرادها في الآتي[2]:

1. يرتكز التمثيل على استدعاء صور تحكي أحداثا من أجل نقل أفكار مرجعية ذات قيمة رمزية.
2. تقوم العلاقة فيه على مماثلة تتحقق بين عناصر أو بنيات، تنتمي إلى مجالات مختلفة (وهذا ما نلحظه في التعالق الحاصل بين صورة قارئ القرآن وصورة الرائحة من خلال نص الحديث وسياقه).
3. يتجه نحو مخيلة الإبداع ويتجاوز اللغة وحدود الواقع، ويُفهم عن طريق تحريك الذهن، مما يتطلب معالجة دينامية وإبداعية، ولعل هذا ما نلمسه بصورة جلية في الاختلاق الماثل في لفظ (التمرة) وكذا (الريحانة)؛ فالتمرة الحلوة مذاقًا لا تغري الناظرين كثيرا، تتعالق مع صورة المؤمن الذي لا يقرأ القرآن، إذ هو حسَن الداخل إيمانا ولا يونِقُ خارجا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الريحانة التي يتجلّى فيها طِيبُ الظاهر وقُبح الباطن (الطعم)، كصورة الفاجر المنافق الذي يقرأ القرآن لا يُجاوز حُنجرتَه.
4. إن الأساس في التمثيل يكمن في العلاقة بين الموضوع والحامل (وجه الشبه)، وتوتر العلاقة بينهما، ففي الحديث خصّ النبي عليه الصلاة والسلام (الأُترجّة) بالتمثيل دون غيرها من الفواكه التي تجمع طيب الطعم والريح، لأنه يُتداوى بقشرها، ويُستخرج من حبّها دهن له منافع، فالمقصود من تلاوة القرآن هو العمل بما دلّ عليه، ففضل قارئ القرآن على غيره يستلزم فضل هذه الأمة على غيرها من الأمم، كما فضل الأترجّة على سائر الفواكه.

(1) ينظر: عندما نتواصل نغيّر، عبد السلام عشير، ص97.

(2) ينظر: Dictionnaire de la langue française,T1, paris1989, P24.

وقد تم إيراد هذه التمثيلات بهدف إقناع الناس بفضل تلاوة القرآن، وإظهار الفرق بين من يقرأ القرآن ومن لا يقرؤه، وكذا فضل القرآن على سائر المؤمنين، والأمة التي تحمل القرآن على غيرها من الأمم.

لقد انفتح مفهوم التمثيل في الحديث النبوي ليحقق طفرة في مقاصد الشريعة وأصول الفقه، ونحسب أن ذلك متعالق تعالقا مباشرا مع آليات المحاججة، فقد شدّنا ما ذكره "**الدّريني**" في شرحه لحديث البخاري، الذي استدلّ به وحاجج على مشروعيته للموازنة بين المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية فيما يعرف بـ"**فقه الموازنات**". فقد روى البخاري عن النعمان بن بشير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا؛ كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِن الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا ، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا ، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا] [(1)].

فهذا الحديث يستدل به على أنه إذا تعارضت مصلحة خاصة ومفسدة عامة، فإنه يغلب جانب المفسدة العامة على جانب المصلحة الخاصة من أجل درء المفسدة العامة. وقد توسّل نص الحديث بآلية التمثيل، فمثّل للمصلحة الخاصة بالذين يستقون الماء أسفل السفينة، ومثّل للمفسدة العامة هلاك الكل بسبب ذلك الاستقاء، بخرق السفينة، وارتباط هذا المشهد التمثيلي كلّه بمشهد القائم على حدود الله والواقع فيها، مما يؤدّي به تباعا إلى الشّقاء.

حاصل التمثيل أنه لا يجوز للفرد ضمان مصلحته الخاصة مقابل أضرار عامة [(2)]، وهذه محاججة متعلقة أساسا باستنباط أحكام فقهية بمراعاة التوازن بين المصالح والمفاسد أو بين المصالح نفسها أو بين المفاسد ذاتها «للترجيح بين المتعارضات التي لا يمكن فيها فعل أكبر المصلحتين إلا

(1) صحيح البخاري، كتاب الشركة، حديث رقم: 2493، ص516.

(2) ينظر: دراسات وبحوث في الفقه الإسلامي، فتحي الدّريني، دار قتيبة، دمشق، ط1-دت، 1/63-64.

بترك الصغرى، أو التي لا يمكن فيها درءُ أعظم المفسدتين إلا بفعل الأخرى، أو التي لا يمكن فيها تجنّب المفاسد إلى بترك المصالح، أو التي لا يمكن فيها تحقيق المصالح إلا بتحمّل المفاسد»[1].

ومن الشواهد الأكثر تعدّدا ودقّة ما رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول: [إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا ، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا ، فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ فَيَقْتَحِمْنَ فِيهَا ، فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِكُمْ عَنْ النَّارِ وَهُمْ يَقْتَحِمُونَ فِيهَا] [2].

وهذا الحديث يحمل تمثيلا دقيقا يقرّر النبي عليه الصلاة والسلام حرصه على المؤمنين ورحمته بهم ونجاتهم بها التمثيل، كما أنه يمنعهم من الوقوع في المعاصي، من شدة جذب الشيطان وفتنته التي تكون سببا لولوج النار [3]. ففي الحديث تمثيل دقيق، حيث ضرب النبي عليه الصلاة والسلام لحاله ولحالهم مثلا وأخرجهما في تخييل حسّي شهد حقيقته كلّ منهم، رجل استوقد نارا فشبّت وأضاءت ما حوله، فجذب الضوء الفراشَ والجنادبَ وغيرها مما تغريه النار على اقتحامها. لقد أراد النبي من وراء هذا التمثيل أن يقنع المسلمين بضرورة تجنب المعاصي، فلا ينبغي للفرد أن يحوم حولها مخافة الوقوع فيها، ولهذا مثّل عليه الصلاة والسلام بهذا التمثيل الدقيق، وقد عرضه ليزيد من قدرته على الإقناع والتأثير في المتلقّي.

ومما سبق نخلص إلى أن التمثيل الحجاجي لا يؤتى به ليكون زينة زخرفية تحسينية فحسب، بل ليزيد المعنى وضوحا فيقتنع به المتلقي، وذلك لأن " الصورة التشبيهية أو التمثيلية تتعاون قوى النفس (الفكر والخيال) في فهمها، لذلك كان التمثيل أداة ناجحة في الوصول إلى الهدف، لما يترتب عليه من شغل الباطن، وشغل الحس الظاهر، فهي تمتلك النفوس بكل ما فيها من قوى فكرية أو خيالية،

1 – فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد مُحَمَّد السوسَوة، دار القلم، دبي– الإمارات، ط1–2004، ص15.

2 – صحيح البخاري، كتاب الرقاق، حديث رقم: 6483، ص1317.

3 – ينظر: فتح الباري، 325/11.

علاوة على أن النفس بها آنس، ولها أميل ، فتأخذ بالمخاطب إلى فهم حقيقة المعنى المطروح دون عناء.

العنصر الرابع: الاستعارة الحجاجية في صحيح البخاري (Métaphore)

هي إحدى أبرز صور المجاز وأكثرها قدرة على التأثير، وهي بشتّى أنواعها بيان أو توضيح أو معرفة ورؤية أو تعبير عن الذات، أو ملء لفراغ اللغة وعجزها، وفي كل ذلك عون للمخاطب على تحقيق الإقناع، واعتبر **"الجرجاني"** حجاجية الاستعارة قائمة على مفهوم الادّعاء؛ فهي ليست حركة في الألفاظ إنما حركة في المعاني والدلالات، وهي ليست بديعا بل طريقة من طرائق الإثبات الذي يقوم على الادّعاء[1]، وقد تفطّن إلى أنّ الطرق التي تسلكها الاستعارة لا نهائية ومتشعبة، والتأثيرات التي تسلكها غير محصورة، فهي «أمدّ ميدانا وأشد افتتانا وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سَعة وأبعد غَورا وأذهب نجدا في الصناعة وغورا من أن يجمع شعبها وشعوبها ويحصر فنونها وضروبها»[2]، أي تؤثّر في الجانب الجمالي والفكري والعقلي والنفسي والانفعالي، فهي تجمع بين قطبين أساسين هما: العقل والنفس لتحقيق الإقناع.

تفرض الاستعارة هيمنتها على سائر الخطابات الإنسانية سواء أكانت أدبية أم غير أدبية، بل تعدّتها إلى اللغة اليومية، وهذا ما يدل على الأهمية البالغة لهذه القضية مقارنة بالقضايا البلاغية الأخرى، فنجد كثيرا من الاستعمالات اللغوية ذات أصل استعاري التصق به على كثرة استعماله، وهنا نضع أنفسنا في القضية الشائكة قضية اللفظ والمعنى، ولا يعنينا منها إلا ما هو مسلّم به، وهو أن المعاني أوسع من الألفاظ، فاللغة المجردة لا تملك زمام المعاني إلا إذا لجأت إلى الاستعارة، «فنجد كلمة "العين" مثلا والتي تعبّر في الأصل عن عضو الرؤية لدى الإنسان والحيوان، إلا أن الحاجة

(1) ينظر: الاستعارة عند المتكلّمين، أحمد أبو زيد، مجلة المناظرة، العدد04، ماي 1991م، الرباط- المغرب، ص46-47.

(2) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدّة- السعودية، دط-دت، ص40.

فرضت عليها استعمالات استعارية كثيرة صارت ملازمة لها، ولا تُعرف إلا بها كالذهب الذي يطلب عليه العين، وكذا عين الماء وعين الباب وعين الجيش..» [1].

لقد وردت الاستعارة في نصوص الحديث كثيرة ومتباينة الأشكال والغايات بحسب مقاصد الخطاب، ففي الحديث الذي رواه البخاري عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: [سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ إِمَامٌ عَدْلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ][2].

ورد هذا الحديث في أبواب عدة من الصحيح، حيث أخبر النبي فيه بأخبار يوم القيامة، يوم تقترب الشمس من العباد وأهوال ذلك من إلجام العَرَق الناسَ إلجاما، حيث يظلّ الله تبارك وتعالى سبعة أصناف من الناس، حاصل هؤلاء تقيّدهم بالطاعة، التي «إما أن تكون بين العبد وبين الرّب، أو بين العبد وبين الخلق، والأول باللسان وهو الذكر، أو بالقلب وهو المعلّق بالمسجد أو باليدين وهو الناشئ في العبادة، والثاني عامّ وهو العادل أو خاص بالقلب وهو التحابّ، أو بالمال وهو الصدقة أو بالبدن وهو العفّة» [3]، وقد جُمعت هذه الصفات في نظم أبي عبد الرحمان بن إسماعيل الدمشقي [4] بقوله:

---

(1) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب- القاهرة، ط4، 1993م، ص153.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأذان، حديث رقم: 660، ص145.

(3) فتح الباري، 168/2.

(4) هو أبو عبد الرحمان بن إسماعيل الدمشقي ا لشافعي مقرئ ونحوي وأصولي ومحدِّث فقيه مؤرخ معروف بأبي شامة ، اتسم بالموسوعية في المعرفة والعلم، ولد سنة 596هـ بدمشق، وتوفي فيها سنة 665 هـ، أصله من القدس، عُني بالحديث، وأخذ الفقه الشافعي عن العزّ بن عبد السلام وابن عساكر، أشهر كتبه كتاب "إبراز المعاني" وكتاب "الوصول في الأصول". ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1-1998م، 312/13.

وَقَالَ النَّبِيّ الْمُصْطَفَى إِنَّ سَبْعَة *** يُظِلُّهُمْ اللَّه الْكَـرِيم بِظِـلِّهِ

مُحِبّ عَفِيف نَاشِـئ مُتَصَدِّق *** وَبَاكٍ مُصَلٍّ وَالْإِمَام بِعَدْلِهِ

فالشاهد الاستعاري في الحديث قوله: [لا تعلم شِمالهُ ما تنفقُ يمينُه]، حيث شبّه اليد اليمنى بشخص واع ودارٍ يصيبه العلم والجهل، اليقظة والغفلة، وشبّه اليد الأخرى بشخص آخر، حيث أعطى لليد ميزة خاصة بالإنسان وهي العلم، فحذف المشبه به وهو الشخص الآخر، ورمز إليه بأحد لوازمه وهي اليد على سبيل الاستعارة المكنية.

والمعنى الهدف من هذه الاستعارة أن المرء المؤمن المُنفق يبلغ إنفاقه درجة السبعة المذكورين إذا أنفق دون مراءات ودون مَنٍّ وأذى قولي، ودون أن يعلم غيره بذلك.

إن هذه الاستعارة يمكن اعتبارها حجاجية ناهيك عن كونها بديعية، لأن نصّ الحديث وظّفها لتقوية المعنى وزيادة التأثير في المتلقّي من خلال تصوير مشهد المُنفق سرًّا لا جهرا في صورة مجازية بعلاقة استعارية إقناعية، يقول طه عبد الرحمان: «العلاقة الاستعارية هي أدلّ ضروب المجاز على ماهية الحجاج»[1].

إن أصل الوضع في التصور اللغوي أن اليد اليمنى للعطاء واليد اليسرى للأخذ، اليمنى للبذل واليسرى مكمّلة فقط، لذلك سبّق الحديث وظيفة اليد اليمنى في الإنفاق، فأصل الوضع أمر مفصلي في آلية الاستعارة، يقول الجرجاني: «اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا، تدلّ الشواهد على أنه اختصّ به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم فيكون هناك كالعارية»[2].

(1) اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص233.

(2) أسرار البلاغة، ص30.

فقد نُقلت وظيفة اليد من المسك إلى العلم كاستعارة معنوي لماديّ، ما يضمن انغماسَ المتلقّي في القيمة الأخلاقية للإنفاق سرّا دون منٍّ أو أذى، لأن الاستعارة الحجاجية «تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يشتغلها المتكلم بقصد توجيه المتلقّي إلى وِجهة للخطاب محدّدة، ومن ثَمّ تحقيق أهدافه الحجاجية»(1).

أما عبارة [في ظلّه] الواردة في الحديث ففيها أقوال؛ يرى القاضي **"عياض"** (ت 544هـ) أن إضافة الظلّ إلى الله إضافة مُلك، وكل ظلّ فهو مُلكه، وعلّق **"ابن حجر العسقلاني"** عليه قائلا: وكان حقّه أن يقول إضافة تشريف، ليحصل امتياز هذا على غيره، كما قيل للكعبة بيت الله، مع أن المساجد كلها مُلكه، وقيل المراد بظلّه كرامته وحمايته كما يقال: فلان في ظلّ المَلِك، وقيل المراد: ظلّ عرشه(2).

وتتجلّى صورة الاستعارة أكثر في الحديث الذي رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: [اخْتَصَمَتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ إِلَى رَبِّهِمَا فَقَالَتِ الْجَنَّةُ يَا رَبِّ مَا لَهَا لاَ يَدْخُلُهَا إِلاَّ ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ . وَقَالَتِ النَّارُ – يَعْنِي – أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ . فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي . وَقَالَ لِلنَّارِ أَنْتِ عَذَابِي أُصِيبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ] (3).

حيث شبّه الجنة والنار بالإنسان الذي يخاصم ويماري، فحذف المشبّه به، وهو الإنسان وأبقى صفة من صفاته وهي الاختصام على سبيل الاستعارة المكنية.

(1) الحجاج في الشعر القديم من الجاهلية إلى القرن الثالث الهجري، سامية دريدي، ط 1-2007، عالم الكتاب الحديث، عمان-الأردن، ص267.

(2) ينظر: فتح الباري، 2/ 169.

(3) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، حديث رقم: 7449، ص1481.

وقد استعملها النبي عليه الصلاة والسلام ليس لكونها تضيف إلى الحديث جمالا وسحرا، بل باعتبارها إقناعية تجعل المتلقّي يقتنع أكثر فأكثر بفلسفة الحساب والبعث في الإسلام، وأنه لا حياة في الدنيا عبثا وأنه لابد من الحساب ثوابا أو عقابا.

وقد نلمس في هذا الحديث ردّا منطقيا دياليكتيكيا على بعض المفكّرين من التيارات الفكرية اليسارية من **"الماركسيين"** و**"التروتسكيين"**، الذين يقولون بأن الأديان جميعها بما فيها الإسلام تضيّق على الضعيف بالتكليف، وتعطي فُسحة للقوي بالإعذار ! [1]، فحسبهم أن أغلب مناط التكليف في الدين يقع على الضعفاء من الناس بالتحريم والتقييد والمنع. لكن هذا الحديث يشكل رؤية فلسفية للحساب قائمة على الرأفة بالضعيف، والأخذ على يد القوي المتكبّر، فخُصّصت الجنة للمستضعفين والنار للمتكبّرين، خصوصا في قوله [فقال الله تعالى للجنة: أنت رحمتي] هذه الرحمة التي تعمّ المستضعفين من الناس الذين كابدوا ظلم المتكبّرين في الحياة الدنيا، وفي قوله: [وقال للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء] فتلك التي فيها عذاب ومأوى للظالمين والمتكبّرين.

وما زاد هذه الرؤية قُربا إلى الأذهان سيطرتها على القوانين الأساسية للاستعمال اللغوي داخل النص، ما سهّل عملية الإفهام والتواصل؛ إذ يعتبر **"بول ريكور Paul Ricoeur"** الاستعارة البلاغية «سلوكا فلسفيا يهدف إلى السيطرة على القوانين الأساسية للاستعمال اللغوي..، الذي يضعها في الإطار الفعلي لكلّ من الفهم والتواصل»[2].

---

(1) يتحدّث الشيوعيون عن ثنائية البرجوازية والبروليتاريا، ويعتقدون أن هاتين الفئتين البشريتين تتحدد علاقتهما بما يعرف بفلسفة الصراع، أي لابد للبروليتاريا (الطبقات الاجتماعية الضعيفة) أن تبقى في صراع دائم مع البرجوازية (الطبقات النافذة والمتسلّطة) حتى تتمكن البروليتاريا من استعادة حقوقها المسلوبة، ويرون أن الأديان كانت ولازالت السبب في هيمنة البرجوازية، وذلك بالتضييق على الضعيف بالتكليف، وحماية القوي عن طريق الإعذار وفرض الفلسفات الأبوية والإرجائية، والتقليل من هول الآلام والمصائب المسلطة على الضعيف بأن كل ما يعانونه هو ضريبة الآخرة، لذلك لديهم مقولة شهيرة ((الدين أفيون الشعوب)).

ينظر: The Thought of Karl Marx , David Mclellan, 2nd, edition, london : Macmillan , 1980, P03-12. بالعربية: فكر كارل ماركس، ديفيد ماكليلان.

(2) الاستعارات الحية، بول ريكور، ترجمة: مُحَمَّد الولي، ط1-2015، دار الكتاب الحديث- ليبيا، ص100.

فقد استطاع نص الحديث السيطرة على قانون الاستعمال اللغوي للفظتَي "الجنة" و"النار" فجعلهما تتجادلان وتتحاجّان داخل النص ما جعلهما ذواتَي قيمة حجاجية بالغة.

ومنه يمكن اعتبار الاستعارة الحجاجية استعارة جمالية أيضا؛ إذ الحجاج لا يكون عاريا من الجمال، وبهذا عُدّت من وسائل الحجاج التي يمارس المتكلم من خلالها الإقناع للمتلقي والتأثير فيه، فالحجاج يكمن في اقتران الجمال بالإقناع ضمن نصّ الخطاب؛ أي إن المعنى يكون منفتحا، ولكنّه يحتاج جمالا يونِقُه ويدعم فعله(1).

تجدر الإشارة إلى وجود تقسيمات للاستعارة يتقاطع فيها مصطلح الاستعارة اللغوية مع الاستعارة الحجاجية، فلعل بينهما ترادفا، فنجد كلاّ من **"كونراد Konrad"** الذي قسّمها إلى قسمين: استعارة لغوية واستعارة جمالية، وكذا عند "ريتشارد" و"جورج لايكوف" و"مارك جونسون" وآخرين(2).

ويبدو أن مصطلح "الاستعارة الحجاجية" أقرب إلى وصف بنية الحديث، ذلك لأن الاستعارة تدخل ضمن الوسائل التي يستغلّها المتكلم بقصد توجيه خطابه وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشارا، لارتباطها بمقاصد المتكلّمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية. فنحن نجدها في اللغة اليومية وفي النصوص التراثية والكتابات الأدبية والسياسية والصحفية والعلمية.

فوعاء التأثير يتوسع أكثر مع عبارة ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ [مريم/04] في الآية الكريمة من غيرها من الأساليب المعبّرة على المعنى نفسه.

(1) ينظر: فن الإقناع (كيف تسترعي انتباه الآخرين وتغير آراءهم وتؤثّر عليهم)، هاري ميلز، ترجمة: حمادة إبراهيم، دار العبيكان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دط-دت، ص64.

(2) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ص108.

أما الاستعارة غير الحجاجية أو البديعية فإنها تكون مقصودة لذاتها، ولا ترتبط بالمتكلّمين وبمقاصدهم وأهدافهم الحجاجية، وإنما نجد هذا النوع من الاستعارة عند بعض الأدباء والفنانين الذي يهدفون من وراءها إلى إظهار تمكّنهم من اللغة، فالسياق هنا هو سياق الزخرف اللفظي والتفنّن الأسلوبي، وليس سياق التواصل والتخاطب [1]. والشاهد الشعري الآتي المنسوب لـ **"يزيد بن معاوية"** يميل إلى هذا القصد:

فَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤًا مِن نَّرْجِسٍ وَسَقَتْ = = وَرْدًا وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَّابِ بِالْبَرَدِ

يتضح من خلال الشاهد أنه لم يكن يهدف إلى التأثير في المخاطَب، أو إلى تحقيق غايات حجاجية، بل كان يهدف إلى إظهار براعته في استعمال المحسنات البديعية[2].

نخلص إلى أن الاستعارة من حيث التركيب المنطقي نوع من القياس إلا أنه قياس م .ختزل، وبعبارة أدق قياس إضماري، أي قياس حذفت مقدمتاه، واكتفي بالنتيجة، كما أن شواهد "البخاري" لم تغفل البعد النفسي في استعمال الاستعارات، ف لم تقف الأبعاد النفسية للاستعارة عند حدود الادعاء وما يستتبعه من إيهام ومبالغة، وإنما اتخذت الاستعارة –في مراميها – وسيلة للاستدلال وما ينطوي عليه من إثبات؛ لإقرار المعنى وترسيخه في ذهن المتلقي.

العنصر الخامس: الكناية الحجاجية في صحيح البخاري (La Métonymie)

تعدّ الكناية كذلك من وسائل الحجاج، يقول **"الجرجاني"**: «أما الكناية فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية، لا تكون للتصريح، أن كلّ عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكِدٌ وأبلغ في الدعوى، من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا

(1) ينظر: المرجع السابق، اللغة والحجاج، ص109.

(2) ينظر: المرجع نفسه ص109.

يُشك فيه ولا يُظن بال مُخبر التجوُّزُ والغَلَ طُ»[1]. فأن نقول: امرأة نؤوم الضّحى؛ كناية عن المرأة المُترفة، فقد وصفناها بالتّرف وأتينا بدليل على ترفها، أما لو قلنا: امرأة مُترفة فقط، فقد وصفناها بالترف لكن لم نأت بدليل على هذا التّرف؛ فهذا التلازم بين الحكم والدليل يؤدّي وظيفة حجاجية إقناعية لازمة، ومثاله أيضا إذا كنّينا عن طلاّب العلم بالسّاهرين صبرا، فقد جئنا بدليل على طلبهم العلمَ، ولم نكتف بالحكم عليهم بطلاّب العلم فقط.

والكناية من وسائل التفنّن في القول والإبداع لإثبات المعنى والاحتجاج له، فـ«المراد بالكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تالِيهِ ورِدفُهُ في الوجود فيومئُ به إليه، ويجعله دليلا عليه» [2]، فالكناية أبلغ من الإفصاح، وتقوم بأثر بلاغي وأسلوبي، تؤدّي دورها كاملا في أداء المعاني، فهي تارة راسمة مصوّرة موجبة، وتارة أخرى مؤدّية مهذّبة، وطورا آخر تنقل المعنى وافيا في لفظ قليل، ولا تستطيع الحقيقة أن تؤدّي المعنى كما تؤدّيه الكناية، في المواضع التي وردت فيها في القرآن الكريم مثلا[3].

ومن شواهد الكناية في المدونة ما رُوي عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: [يَلْقَى إِبْرَاهِيمُ أَبَاهُ آزَرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَى وَجْهِ آزَرَ قَتَرَةٌ وَغَبَرَةٌ، فَيَقُولُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ لا تَعْصِنِي، فَيَقُولُ أَبُوهُ: فَالْيَوْمَ لا أَعْصِيكَ، فَيَقُولُ إِبْرَاهِيمُ: يا رَب إِنَكَ وَعَدْتَنِي أَنْ لا تُخْزِيَنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ فَأَيُ خِزْيٍ أَخْزَى مِنْ أَبِي الأَبْعَدِ، فَيَقُولُ اللَّه تَعَالَى: إِنِي حَرَّمْتُ الجَنَّة عَلَى الْكَافِرِينَ، ثُمَ يُقَالُ: يَا إِبْرَاهِيمُ مَا تَحْتَ رِجْلَيْكَ ؟ فَيَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ بِذِيخٍ مُلْتَطِخٍ، فَيُؤْخَذُ بِقَوَائِمِهِ فَيُلْقَى فِي النَار] [4].

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص21.

(3) ينظر: البلاغة عند المفسّرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، رابح دوب، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2-1999، ص335.

(4) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم: 3350، ص700.

المعنى العام للحديث: قوله: (يلقى إبراهيم أباه آزر) هذا موافق لظاهر القرآن في تسمية والد إبراهيم. وقوله: (وعلى وجه آزر قترة وغبرة) هذا موافق لظاهر القرآن (وجوهٌ يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة) أي يغشاها قترة، فالذي يظهر أن الغبرة الغبار من التراب، والقترة السواد الكائن عن الكآبة . وقوله: (فيقول إبراهيم: يا رب إنك وعدتني أن لا تخزني يوم يبعثون، فأي خزي أخزى من أبي الأبعد) وصف نفسه بالأبعد على طريق الفرض إذا لم تُقْبَل شفاعته في أبيه، وقيل: الأبعد صفة أبيه أي أنه شديد البعد من رحمة الله لأن الفاسق بعيد منها فالكافر أبعد، وقيل: الأبعد بمعنى البعيد والمراد الهالك.

وقوله: (فإذا هو بذيخ متلطخ) والذيخ: ذكر الضباع [1]، وقيل لا يُقَالُ له ذيخ إلا إذا كان كثير الشعر.

وقوله: " متلطخ " قَالَ بعض الشراح: أي في رجيع أو دم أو طين.

قيل: الحكمة في مسخه لتنفر نفس إبراهيم منه، ولئلا يبقى في النَّار على صورته فيكون فيه غضاضة على إبراهيم . وقيل: الحكمة في مسخه ضبعا أن الضبع من أحمق الحيوان، وآزر كان من أحمق البشر، لأنه بعد أن ظهر له من ولده من الآيات البينات أصر على الكفر حتى مات . واقتصر في مسخه على هذا الحيوان ، لأنه وسط في التشويه، بالنسبة إلى مَا دونه كالكلب والخنزير، وإلى مَا فوقه كالأسد مثلا، ولأن إبراهيم بالغ في الخضوع له وخفض الجناح فأبى واستكبر وأصر على الكفر، فعُومِلَ بصفة الذل يوم القيامة، ولأن للضبع عوجا فأُشِير إلى أن آزر لم يستقم فيؤمن بل استمر على عِوَجِه في الدين[2].

إن في الحديث دليلا ظاهرا على حرمة الجنة على الكافرين، وهذا من وعيد الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الأعراف/50]، وإنما كان استغفار إبراهيم لأبيه يوم القيامة مع أنه قد تبرأ منه

(1) ينظر: لسان العرب، مصدر سابق، مادة [ذَ يَ خَ].

(2) ينظر: فتح الباري، 358/8.

في الدنيا، قيل لأنه لم يتيقّن موته على الكفر لجوزا أنه يكون آمنَ في نفسه ولم يطلع إبراهيم على ذلك، وقد قيل إذا أدخل الله أباه النار فقد أخزاه، وذلك لقوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمارن/ 192]، وخزيُ الوالد خزيٌ للولَد، فيلزم للخلف في الوعد وهو محال، ولو لم يدخل النار لزم الخلف في الوعد وهو المراد بقوله (إن الله حرّمهما على الكافرين) والجواب أن الوعد كان مشروطا بالإيمان، وإنما استغفر له وفاء بما وعده في قوله: ﴿ وَمَا كَانَ اِسْتِغْفَار إِبْرَاهِيم لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَة وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة/ 114] [1].

تتموضع الكناية في الحديث في قوله: [وعلى وجه آزر قترة وغبرة] وهي كناية عن صفة؛ حيث كنّى الرسول عليه الصلاة والسلام بالغَبَرة والقَتَرة، وأن آزرَ بعد سماعه لإبراهيم عليه السلام وعدم إيمانه بما جاء به كان مصيره العذاب، قال تعالى: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (40) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (41) أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ(42) ﴾ [عبس/ 40-42]، فهي كناية عن الخزي والمذلة والخسران، فنصّ الحديث استعمل هذه الحجة في شكل كناية للوصول إلى الغاية المنشودة في توصيف أهل النار وتقريب المتلقّي إلى هذه الأطروحة، التي يتوجّب من خلالها تحريم الجنّة على الكافرين، وقد تمّ اعتماد آلية الكناية لتسهيل إفهام السامع بغية إقناعة وكذا لتحريك آليات الفهم والتأويل لدى المتلقّي.

تكمن الطاقة الحجاجية للكناية في تركها للذهن مجالا لإقامة علاقات تؤدّي في النهاية للإقناع العقلي بالحقيقة التي يريد المتكلم إثباتها.

والكناية في ضبطها العام «لفظٌ أُريد لازم معناه مع جواز إرادته معه »[2]، وإرادة لازم المعنى تتجلّى في الحديث المروي عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: [أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى

(1) ينظر: المرجع السابق، فتح الباري، 360/8.

(2) المطول بشرح تلخيص مفتاح العلوم، سعد الدين التفتزاني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-2007، ص630.

بَعْضِ نِسَائِهِ وَمَعَهُنَّ أُمُّ سُلَيْمٍ، فَقَالَ: «وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ، رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالقَوَارِيرِ» قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ: فَتَكَلَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَلِمَةٍ، لَوْ تَكَلَّمَ بِهَا بَعْضُكُمْ لَعِبْتُمُوهَا عَلَيْهِ، قَوْلُهُ: «سَوْقَكَ بِالقَوَارِيرِ»][1].

محلّ الكناية قوله (رويدك سَوقا بالقوارير) وهي كناية على التلطّف بالنساء والرفق بهنّ؛ إذ لم يصرّح بالنساء بل بما يساويهنّ في الدلالة والصفة وهي "القَوارير"، لأن آلية الكناية تقوم على «ترك التصريح بالشيء إلى مساويه في الملزوم» [2]، فالشيء المساوي للنساء واقعا ولزوما هي (القوارير) لأنها مثل النساء في ضعفها وسرعة انكسارها، وذلك للتدليل على أهمية الرّفق بهنّ في المعاشرة والمواددة.

ولا ريب أن هذه الصورة النصية المبنية على الكناية تؤدّي أثرا إقناعيا حجاجيا بالغا، لأن القرينة الجامعة بين النساء والقوارير قرينة تدبّرية، فقد «سُمي النساء قوارير لضعف عزائمهنّ تشبيها بقارورة الزجاج لضعفها وإسراع الانكسار إليها»[3]، ممّا يسترعي مخيال المتلقّي وفهمه وإدراكه.

إن مقام نصّ الحديث مقامٌ وعظي، فبخلاف حال المستمع في الخطاب التعليمي أو المناظراتي فالمستمع في الخطاب الوعظي موضوع مَوضع الغافل، المقصّر فيما يجب عليه [4]، وهو حال الصحابي

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم: 6149، ص1262.

= أخرجه مسلم في "الفضائل" باب "رحمة النبي ﷺ للنساء" وأمر السواق مطاياهن بالرفق بهن برقم: 2323، وكلمة (ويحك): ترحّم وتوجع تقال لمن يقع في أمر لا يستحقه. (أَنْجَشَة): غلام أسود حبشي كان م.ملوكا للنبي ﷺ يكنى أبا مارية . (رويدك): اسم فعل بمعنى أمهل وارفق وقيل معناها كفاك. (بالقوارير) : جمع قارورة سميت بذلك لاستقرار الشراب فيها ، وكني بذلك عن النساء لضعف بنيتهن ورقتهن ولطافتهن فشبهن بالقوارير من الزجاج. (لعبتموها عليه): أي على الذي تكلم بها لأن فيها ملاطفة وتوددا إلى النساء. وقيل سبب العيب لأن وجه الشبه غير ظاهر وجلي. ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا النووي، دار الخير للطباعة والنشر، دط- 1996م، 334/3.

(2) المصباح في المعاني والبيان والبديع، بدر الدين بن الناظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-2001، ص185.

(3) شرح النووي على مسلم، 3/ 363.

(4) ينظر: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مُحَمَّد العمري، ط2-2002، أفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، ص43.

"أنجشة" المخاطب بلفظ (رويدك) و(ويحك)، كقرينة على غفلته في معاملة النساء. وكذا «القابل الذي عنده نوع من غفلة وتأخر يُدعى بالموعظة الحسنة، وهي الأمر والنهي المقرون بالترغيب والتهريب»[1]. ولا شكّ أن التلميح والكناية يناسبان هذا الخطاب الوعظي، لأن التصريح مَنَاط الحرج.

إن الكناية مجاز يقوم على إبراز سمة مقابل محو السمات الأخرى، لكن بالنمط القياسي القائم على التشخيص[2]، فعندما نقول:

-ابن سينا فخرُ المسلمين.

فهذا التركيب يتوفر على كناية قائمة على القياس، لأنه يستلزم أن يكون كناية عن (الطب)، فتكون النتيجة (الطب فخر المسلمين) وهذا ما يمثل اللعبة التشخيصية التي تؤدّيها الكناية.

فالمُكنّى به يكون أثرا للمُكنّى عنه وقياسا له، وهذا التلازم هو سرّ الخاصية الحجاجية للكناية.

قـواريـر ⟸ (تلازم) نِـسـاء

ابن سينا ⟸ (تلازم) طِـب

والمُحصّلة: تلازم + تشخيص= حِجاج.

هذا التلازم والتشخيص يقرّبان مسافة الفهم في الذهن؛ مثل التلازم الحاصل بين (فراغ الفؤاد) و (الحزن الشديد) في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾ [القصص/10]، فهي كناية عن الحزن،

(1) مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن جزم للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2-2015، 153/1.

(2) ينظر: حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، مُحَمَّد ولد سالم الأمين، ط1- 2004، منشورات المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس- ليبيا، ص35.

إذ أصبح فؤاد أم موسى عليه السلام حيث ذهب ولدها في البحر، أصبح فارغا من كل شيء في أمور إلا من موسى[1]، إذ لهذا التلازم في الكناية أثر بالغ في تقريب المعنى وتأكيده (الحزن الشديد).

وكنتيجة عما سبق يمكن القول إن للكناية في صحيح البخاري طاقةً حجاجية تكمن في تركها للذهن مجالا لإقامة علاقات تؤدي في النهاية إلى الإقناع العقلي ، بالحقيقة التي يريد المخاطِب (النبي عليه الصلاة والسلام) إثباتها.

العنصر السادس: الطباق الحجاجي في صحيح البخاري (Contrepoint)

الطباق نوع من التضاد بين المفردات، ويقتضي الجمع بين معنيين مختلفين، وهو من المحسنات المعنوية، وهو من طابق بخلاف انفتح وانبسط، أو مطابق يقال: هذا طباق ذاك أي: يطابقه ويوافقه[2]. فالكلام الذي قد جمع فيه بين الضدّين، وهذا ما ورد من معناها اللغوي في أكثر مصادر اللغة، ويكون على صور[3]:

1. طباق بين متجانسين : وهو الذي يكون بين اسمين أو فعلين أو حرفين، نحو قوله تعالى : ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ [الكهف/ 18]، وقوله:﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴾ [فاطر/ 19].

2. طباق غير المتجانسين : وهو الذي يكون بين اسم وفعل ، نحو: ﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام/122].

وينقسم الطباق إلى:

أ. طباق بالإيجاب: وهو ما كان فيه اللفظان المتقابلان معناهما موجباً.

(1) ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطّان، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط2– 1998م، ص233.

(2) ينظر: المنجد، لويس المعلوف، دار المشرق، بيروت–لبنان، ط5– 1986م، ص46.

(3) ينظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، المطبعة النموذجية–القاهرة، دط–دت، ص4–7.

وشواهده:

- قال الله تعالى . : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ [الرعد/16].

- قال الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد/03].

-قال ﷺ : [خير المال عين ساهرة لعين نائمة] (1).

ومن الأحاديث المشتملة على الطباق في البخاري ما رواه عن النعمان بن بشير ﷺ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: [الْحَلالُ بَيِّنٌ، والْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلا إِنَّ حِمَى اللَّهِ في أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، ألا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِيَ الْقَلْب] (2).

أورد البخاري هذا الحديث في كتاب "البيوع" باب "الحلال والحرام"، فهو يبيّن ظهور الحلال ووضوح الحرام، ويبيّن أيضا الأمور المشتبهة بينهما، التي لا يدري كثير من الناس أمِنَ الحلال هي أم من الحرام، فمن اتّقى هذه المُشبّهات (3) سلم دينه من النقص وعرضه من الطّعن فيه، لأن من لم يعرف باجتناب الشّبهات لم يسلم من قول من يطعن فيه، وفيه دليل على أن من لم يتّق الشّبهة في كسبه ومعاشه فقد عرّض نفسه للطّعن والقدح(4).

تقوم المحاججة بالطباق على ذكر العنصر ونقيضه، فيكون نقيضه الآخر في الحجة الموالية التي تتمّم هذا الطباق، وتفسّر المعنى المقصود وتكمّله، وفي هذا تعزيز للطرح وسدّ لطرق الإنكار من

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت،334/3.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 52، ص 24.

(3) اختلف الرواة في لفظ "المُشَبّهات"، فهي بلفظ البخاري، أما عند مسلم "الشُّبهات" بالضمّ: جمع شُبهة. ينظر: فتح الباري، 117/2.

(4) ينظر: المصدر السابق، 117/2.

أوجه كثيرة؛ ففي الحديث أكثر من طباق، فقد جمع الرسول عليه الصلاة والسلام بين (الحلال/ الحرام) و (اتّقى/وقع)، كما جمع بين (صلحت/ صلح، فسدت/ فسد)، واعتُمد الجمع بين اسمين، مثل (الحلال والحرام) كما جمع بين فعلين هما (اتقى ووقع)، لأن الطباق «محسن معنوى يعتمد الجمع بين معنيين اثنين متقابلين في كلام واحد»[1]، وفي هذه الطّباقات قيمة حجاجية، إذ جمع بين المعاني المتضادّة، وقد قوّى ذلك حجّة النبي في التفريق بين الحلال والحرام، واجتناب المشبّهات من الأمور، وإقناع المتلقّي للحذر منها.

والناظر لحديث [إنّ بينَ يَدَي السّاعةِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللّيلِ المظلمِ، يُصْبحُ الرّجلُ فيها مؤْمنًا ويُمسي كافِرًا، ويُمسي مؤْمنًا ويُصْبحُ كافرًا، يبيعُ دينَهُ بِعرَضٍ من الدُّنيا قليلٍ] [2].

ف (مؤمن≠ كافر) و

(يصبح≠ يمسي)

لذلك فقد صوّر الحديث بأسلوبه البليغِ الهول الذي سيحلّ بالنّاس بقرب قيامِ السّاعة، وهو هول البلايا التي ستفتنهم في دينهم ودنياهم. وهذه الفتن تشبه في تلاحقها واسترسالها قطع اللّيل المظلم وأجزاءه.

ومن م.خاطر هذه الفتن أنّ الإنسان ينقلب بين عشيّة وضحاها من الإيمان إلى الكفر، ثمّ يعود فينقلب من الكفر إلى الإيمان، وينتك س على أعقابه كلّما أصابته داهية ، أو فتنته الدّنيا بمباهجِها: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة/16].

(1) علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت،320.

(2) صحيح البخاري، حديث رقم: 5590.

الطّباق بين الفعليْن «يُصْبِحُ» و«يُمْسي»، والطباق بين الاسمين «مُؤْمنًا» و«كافِرًا»، ، حيث يزيد الطِّباق معنى الحديث بيانا وإيضاحا، وتركيزا وإيجازا؛ إذ يُقرِّب صورة التّسارع والتّتابُع التي تطْرأ على أحوال النّاس بسبب الفتن.

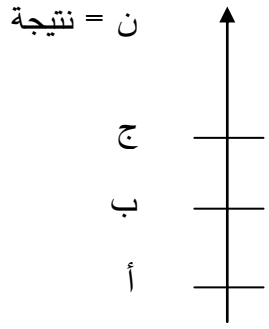
المبحث الثاني: الآليات الحجاجية التداولية وسماتها الحوارية في صحيح البخاري

تمهيد: تغلب على الآليات الحجاجية التداولية صفة شبه منطقية، كونها تتعالق كثيرا مع مناهج الطرح العقلي ومبادئ المنطق، لكنها تختلف عن الآليات الفلسفية أن قوانينها تأخذ من البنى اللغوية أدوات المحاججة، وتعتمد على ما هو متداول في الملفوظ الشفوي؛ كأفعال الكلام والسلالم والحجاجية، والروابط، والعلاقات الحجاجية وغيرها، ونورد فيما يلي أهم آليات المحاججة التداولية في صحيح البخاري.

العنصر الأول– السلالم الحجاجية (Les Echelles argumentatifs):

يقوم السلم الحجاجي على سرد الحجج وترتيبها بصفة عمودية ، إما من الحجة الضعيفة إلى الحجة القوية، أو من حجج متقاربة القوة، وذلك في فئة حجاجية واحدة، وكلّ قول يكون في السلم الحجاجي يدلّ على مدلول معين، فيكون ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى منه . فتراتب الحجج بهذه الصفة يقوّي إنجازية الحجاج في الذهن، أي: ح1+ ح2+ ح3= ن (نتيجة).

ومنه ندرك دلالته على الوجه الدقيق، فقد ورد في كتاب "السلالم الحجاجية" عند **"ديكرو"** أن «السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج، يمكن أن نرمز لها كالتالي»[1]:



فكأن السلم الحجاجي أداة حجاجية فعّالة يلجأ لها المحاجج لردّ حجج المخالف تِباعا، عن طريق استدراجه لتقبّل مقدمات أقل غزارة في مردودها الإقناعي، نحو مقدمات أكثر عمقا وتركيزا لأجل التسليم بالنتائج المترتبة عنها.

بناء على ما ذكرناه –وعند النظر في المدوّنة– فلا يخلو الخطاب الحجاجي في صحيح البخاري من المحاججة بالسلالم الحجاجية، بل تكثر فيه، فهي متنوعة الأشكال والغايات، وقد اطّردت أكثر مع الجدل الحاصل بين الإيمان/الكفر، وكذا ما تعلق بالنصوص الحديثية الوعظية الموجهة

(1) Oswald Ducrot, Les Echelles argumentatifs, Les éditions de Minuit-Paris , 1980, p10.

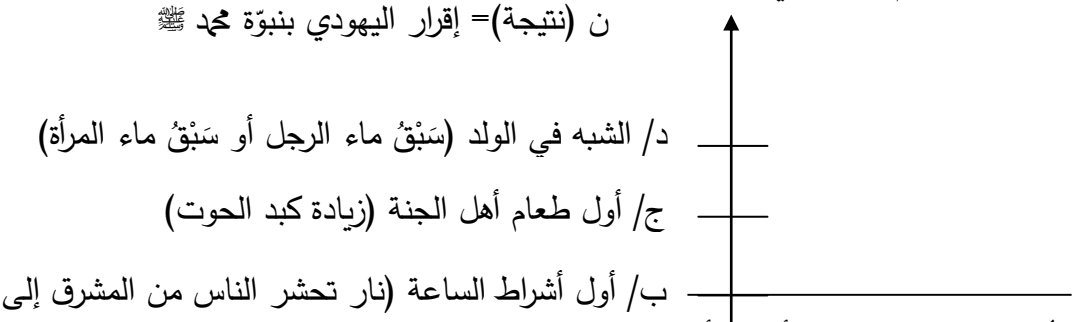
لعموم الناس ولخصوص المسلمين، وكذلك الأخبار والأدلة التي يدفعها النبي عليه الصلاة والسلام إثباتا لنبوته.

ففي الحديث [عَنْ أَنَس بنِ مَالِكٍ رَضِيَ الله عنه قَالَ: بَلَغَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلاَمٍ مَقْدَمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلاَثٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلاَّ نَبِيٌّ، قَالَ مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟ وَمَا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ إِلَى أَخْوَالِهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَبَّرَنِي بِهِنَّ آنِفًا جِبْرِيلُ. قَالَ : فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ذَاكَ عَدُوُّ الْيَهُودِ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ **فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ**. وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ **فَزِيَادَةُ كَبِدِ الحُوتِ**، وَأَمَّا الشَّبَهُ فِي الْوَلَدِ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَشِيَ الْمَرْأَةَ **فَسَبَقَهَا مَاؤُهُ كَانَ الشَّبَهُ لَهُ، وَإِذَا سَبَقَ مَاؤُهَا كَانَ الشَّبَهُ لَهَا**. قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلاَم: **أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ**][1].

يلحظ تراتب الحجج المقدمة من النبي عليه الصلاة والسلام، وذلك في إجابته لأسئلة عبد الله بن سلام اليهودي، فكانت الأسئلة عن قضايا بَعْدية (أشراط الساعة) و(أول طعام أهل الجنة)، وكذلك قضية طبيّة (نزوع الولد في صفاته الوراثية للأب أم الأم)، وهي لا شكّ ممّا لم تبلغها مدارك البشر في ذلك الزمان.

وذلك كله لاختبار نبوة النبي مُحَمَّد ﷺ من يهودي خبير بكتب الأولين، من أهل الكتاب وأخبارهم وقراطيسهم، وقد شكّل تراتب الإجابة سُلّما حجاجيا أفضى إلى نتيجة إقناعية فاصلة، أي: حجة (ح1)+ (ح2)+ (ح3) = ن (نتيجة).

ويتشكّل السلم الحجاجي كالآتي:



(1) صحيح البخاري، كتاب أخبار الأنبياء، حديث رقم: 3329، ص694.

يراعي السلم الحجاجي للأسئلة الثلاثة ترتيب الإجابات ترتيبا حجاجيا تصاعديا من الأدلة الدنيا إلى الأدلة العليا، وكل إجابة هي ملفوظ تأثيري Enoncé Performatif[1]، والمرام في ذلك تعييث الحجج الأكثر قوة بعد الحجج الأقل حجة وإقناعا؛ في إطار فئة حجاجية واحدة، فكانت مسألة "أشراط الساعة" (ملفوظ ب) هي الفاتحة، لأنها الأسهل في عرف الإسرائيليات، كونها معهودة عند كثير من أحبار أهل الكتاب ورهبانهم، وبعدها تأتي الإجابة عن سؤال "طعام أهل الجنة" (ملفوظ ج) وهو من الغيبيات المذكورة في بعض صحف أهل الكتاب، ولكنها أكثر صعوبة في إدراكها من الأولى، لأنها تتعلق بأمور جزئية في الجنة وليس بكلياتها وعمومياتها، هي " زيادة كبد الحوت" وهي القطعة المنفردة المعلقة في الكبد، إذ هي في المطعم في غاية اللذة، ويقال: إنها أهنأُ طعامٍ وأمرؤُه.

وبعدها تأتي الإجابة عن سؤال "نزوع صفات الولد لأبيه أو أمّه" (ملفوظ د) وهو أعسرها منطقا، لبعد مدارك الناس في زمان النبي عليه الصلاة والسلام عن فهمه، لأنه يرتبط بمجال المعرفة الطبيّة العميقة التي لم يبلغها العقل البشري بصورتها العلمية إلا في عصرنا الحالي.

إن السلم الحجاجي في نص الحديث نتجت عنه نتيجة (ن) بإقرار اليهودي بنبوّة مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام، واعتباره بكل ما جاء في كلامه، بقوله [أشهد أنك رسول الله]، نظرا للفعالية الكبيرة في ترتيب الإجابات الحجاجية، لأنه عندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة

(1) ينظر: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ذهبية حمّو الحاج، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو-الجزائر، دط- 2005، ص189.

ترتيبية معينة ، فإن هذه الحجج تنتمي إلى السلّم الحجاجي نفسه، «فالسلّم الحجاجي هو فئة حجاجية موجّهة»[1].

ينتهج النص الحديثي في البخاري نهجا حجاجيا قائما على بسط السلالم الحجاجية من الغريب إلى الأغرب لإقناع المتلقي بأشراط الساعة مثلا، وليضعه في موقف "الملاحظة الصعبة" الذي يعمل على احتواء السامع وخلخلة مدركاته الذهنية، ليفسح المجال للعمل العقلي لفرز تلك المدركات وترتيب الحجج ذهنيا.

ومن نماذج هذا البسط حديث أبي هريرة الذي نصّه: [عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ، يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ، وَحَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبٌ مِنْ ثَلاَثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَحَتَّى يُقْبَضَ العِلْمُ وَتَكْثُرَ الزَّلاَزِلُ، وَيَتَقَارَبَ الزَّمَانُ، وَتَظْهَرَ الفِتَنُ، وَيَكْثُرَ الهَرْجُ: وَهُوَ القَتْلُ، وَحَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمُ المَالُ فَيَفِيضَ حَتَّى يُهِمَّ رَبَّ المَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ، وَحَتَّى يَعْرِضَهُ عَلَيْهِ، فَيَقُولَ الَّذِي يَعْرِضُهُ عَلَيْهِ: لاَ أَرَبَ لِي بِهِ، وَحَتَّى يَتَطَاوَلَ النَّاسُ فِي البُنْيَانِ، وَحَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ: يَا لَيْتَنِي مَكَانَهُ، وَحَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ - يَعْنِي آمَنُوا - أَجْمَعُونَ، فَذَلِكَ حِينَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ، أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلاَنِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا، فَلاَ يَتَبَايَعَانِهِ وَلاَ يَطْوِيَانِهِ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلاَ يَطْعَمُهُ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يُلِيطُ حَوْضَهُ فَلاَ يَسْقِي فِيهِ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلاَ يَطْعَمُهَا] [2].

(1) الحجاج مفهومه وم .جالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث - الأردن، ط1- 2010 ، 58/1.

(2) صحيح البخاري، كتاب الفتن، حديث رقم: 7121، ص1423.

المعاني الجزئية للحديث: (دجالون) خلاّطون بين الحق والباطل مموّهون. والفرق بينهم وبين الدجال الأكبر أنهم يدعون النبوة ، وهو يدعي الإلهية. ولكنهم كلهم مشتركون في التمويه وادعاء الباطل الكبير،. (يقبض العلم) بموت العلماء، (تكثر الزلازل) خصص الزلازل والمراد كل ما يجري ذاك الزمن. (يتقارب الزمان) أي : تذهب بركة الوقت ويشعر الناس بذهابه . (يهمّ) يحزن. (أرَبَ) هي الحاجة. (فذلك) أي فهذا الوقت. (كسبت في إيمانها خيرا) آمنت إيمانا صادقا وعملت بمقتضاه فلم ترتكب الكبائر وتصر عليها. (فلا يتبايعانه) لا يتمكنان من إمضاء عقد البيع. (لِقْحَتِهِ) الناقة الحلوب. والقريبة العهد بالولادة. (يُلِيطُ) يطين ويصلح. (أُكْلَتَه) لقمته.

يُلحظ أن الحجج الدالة على قرب قيام الساعة قد رتّبت ترتيبا تصاعديا، ورسمت سلّما حجاجيا من الغريب إلى الأغرب، للدلالة على هول أشراط الساعة، والإمعان في إظهار غرابتها، فهناك تعدد للحجة في مقابل نتيجة واحدة (أشراط الساعة) وهذه هي آلية عمل السلالم الحجاجية؛ إذ «تطرح نظرية السلالم الحجاجية تصورا لعمل المحاججة من حيث هو تلازم بين الخطاب الحجاجي ونتيجته، إلا أن الخطاب الحجاجي والنتيجة في تلازمها تعكس تعدّدا للحجة في مقابل النتيجة الواحدة، على أن هناك تفاوتا من حيث القوة فيما يخصّ بناء هذه الحجج، كما أن الحجج قد تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتؤدّي إلى نتيجة ضمنية واحدة»[1]، فحين قولنا:

-مُحَمَّد أستاذ مساعد بجامعة الجزائر

-مُحَمَّد أستاذ محاضر بجامعة الجزائر

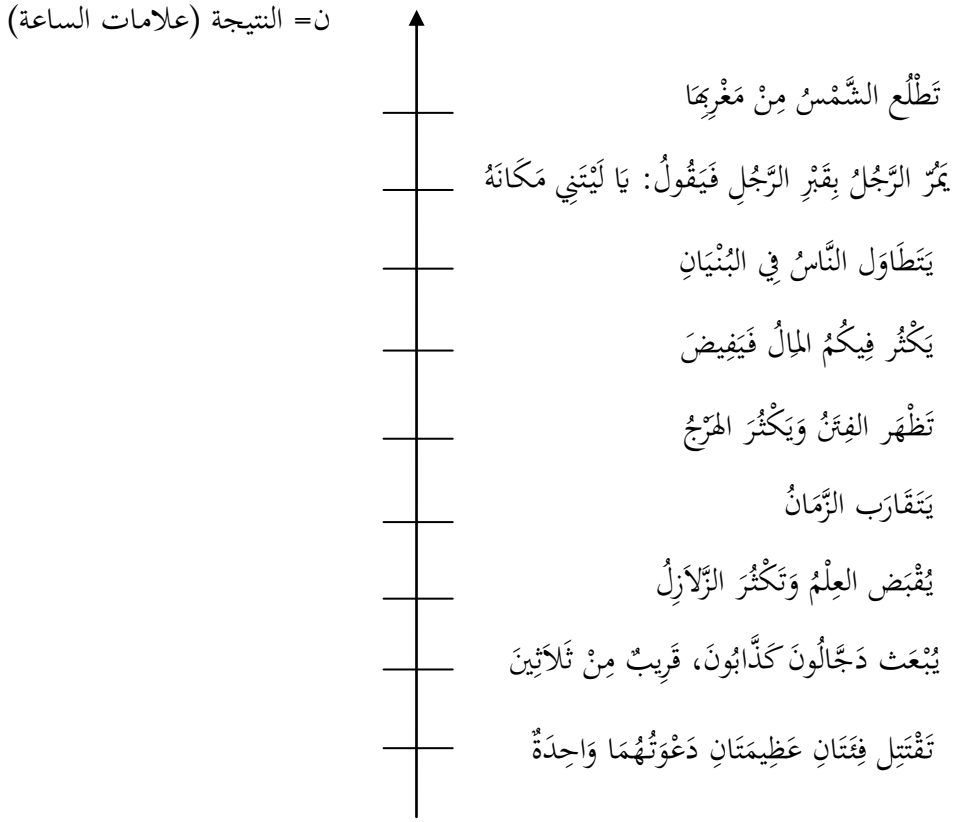
-مُحَمَّد أستاذ التعليم العالي بجامعة الجزائر

(1) استراتيجيات الخطاب الحجاجي (دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية)، أ.د/ بلقاسم دفة، مجلة المَخبر (أبحاث في اللغة والأدب الجزائري)، جامعة بسكرة-الجزائر، العدد 10، 2014م، ص503.

فكل هذه الأقوال تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتؤدّي إلى نتيجة ضمنيةّ، وهي كفاءة مُحَمَّد العلمية وتقلّده منصب أستاذ التعليم العالي، وهو دليل قوي على تلك المكانة العلمية الراقية[1].

فكذلك الأمر بالنسبة إلى الفئة الحجاجية لنص الحديث، حيث تؤدّي كلها النتيجة المذكورة آنفا، وهي علامات الساعة. بتراتب الحجج تصاعديا من الغريب إلى الأغرب، مع عدم إغفال الترتيب الزمني لتلك الحجج في مسار التاريخ.

يمكن توضيح ذلك بمخطط السلم الحجاجي:



كل هذه العناصر المرتبة في السلم الحجاجي تنتمي إلى فئة حجاجية عن أشراط الساعة، وبعدها تأتي فئة حجاجية ثانية، تتشكل من عناصر السلم الحجاجي لحجج دالة على أحداث تقع حين قيام الساعة، ذكرها في قوله عليه الصلاة والسلام : [وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلاَنِ ثَوْبَهُمَا

(1) المرجع السابق، استراتيجيات الخطاب الحجاجي، ص503.

بَيْنَهُمَا، فَلاَ يَتَبَايَعَانِهِ وَلاَ يَطْوِيَانِهِ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلاَ يَطْعَمُهُ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يُلِيطُ حَوْضَهُ فَلاَ يَسْقِي فِيهِ، وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلاَ يَطْعَمُهَا]. وكلها تمّت بالأداتية الحجاجية ذاتها.

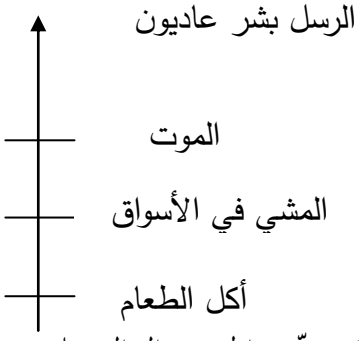
يبدو جليا من خلال تحليلنا للسلم الحجاجي في الحديثين أنه يتسم بالسمتين التاليتين:

1- كل قول يرد في درجة من السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة للنتيجة (ن) .

2- إذا كان الملفوظ (ب) يؤدي إلى النتيجة (ن) فهذا يستلزم أن (ج) أو (د) الذي يعلوه درجة يؤدي إليها.

ولنستبين آلية السلّم الحجاجي أكثر مع الآية القرآنية، في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۖ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴾ [الأنبياء/7-8].

فمن هذا المثال، نجد أن الله تعالى، قد أخبر بأن الرسل الذين أرسلوا قبل سيدنا مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام ما كانوا سوى بشر يوحى إليهم، وقد وردت الحجج في هاتين الآيتين لإقناع الكفار حين كذّبوا سيد المرسلين، وقالوا إنه بشر مثلهم، فتدرجت الحجج ترتيبا عمودي، مبيّنة صفات الأنبياء المشتركة مع سائر البشر، وأنهم بهذه الصفات مع الناس سواء.



فقد رتّب الحجج الدالة على بشرية الأنبياء من الضعيف إلى القوي؛ فبدأ بالحجة الضعيفة وهي" أكل الطعام"، وانتقل إلى أن وصل إلى الحجة الأقوى (الموت وعدم الخلود)، فكل هذه الحجج

تخدم نتيجة ضمنية هي أن الأنبياء بشر عاديون، يوحى إليهم بمن فيهم النبي مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام.

من خلال عرض الشواهد المتضمنة ترتيب الحجج تصاعديا في السم الحجاجي تتّضح لنا رؤية "**ديكرو Ducrot**" في نظريته للسلم الحجاجي، إذ تخضع -حسبه- «إلى قانونَي النفي والقلب؛ فالأول يعني أن نفي حجة الرأي الأول هي حجة الرأي المخالف، وأما الثاني فيعني كون السلم الحجاجي للأقوال المثبتة هو عكس السلم الحجاجي للأقوال المنفية»[1].

العنصر الثاني- الروابط الحجاجية (Connecteurs Argumentatifs):

وتسمى أيضا "الوصلات الحجاجية"[2] وهي عبارة عن مورفيمات "وحدة مورفولوجية" تصل بين ملفوظين /قولين (Deux Enoncés ou plus) أو أكثر جرى سَوقهما في إطار استراتيجية واحدة.

إنها نوع من العناصر النحوية والظروف (الواو، الفاء، لكن، إذن، حتى، لأن، بل، لاسيما، بما أن، إذ...الخ) تقوم بالربط بين فعلين لغويين اثنين، وبالتالي فهي موصل تداولي يعمل على تفكيك مكونات الفعل اللغوي ليجعل منها وحدة حجاجية لغوية، وهي منفصلة بعضها عن بعض[3].

فإذا أخذنا المثال الآتي:

-مُحَمَّد سريع الجري **إذن** سيفوز في السباق

(1) استراتيجيات الخطاب الحجاجي (دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية)، أ.د/ بلقاسم دفة، مرجع سابق، ص504.

(2) لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ذهبية حمّو الحاج، ص188.

(3) الحجاجيات اللسانية عند إنسكوبر وديكرو، الراضي رشيد، مجلة عالم الفكر، العدد 1، المجلد31 ، سبتمبر 2005، ص234.

فسنجد أنه يشتمل على حجة هي (مُحَمَّد سريع الجري) ونتيجة (سيفوز في السباق)، وهناك رابط (إذن) الذي ربط بينهما.

ونميّز بين أنماط عديدة من الروابط[1]:

- الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...).
- الروابط التي تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما...).
- روابط التعارض الحجاجي (بل، مع ذلك...).
- روابط التساوق الحجاجي(حتى، لاسيما).

وقد تعدّدت الروابط الحجاجية في صحيح البخاري، وهي كثيرة ومطّردة مع تنوع أشكالها وأصنافها، وإذ نكتفي ببسط أكثرها فعالية في البناء المُحاججي وتأثيرا للإقناع، وتأدية لغايات الحجاج.

أولا: الوصف الحجاجي للرابطين الفاء (فـ)+ الواو (و):

من الروابط الأكثر استعمالا في صحيح البخاري، والأقدر وضعا في الوظيفة الحجاجية، ويمكن وصفها نحويا وحجاجيا:

أما **الفاء (فـ)**: فيكون عطفا واستئنافا؛ فيعطف اسما أو جملة على جملة[2] وتفيد.

-الاشتراك: أي اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم، كقولنا: جاء مُحَمَّد فخالد.

(1) الحجاج مفهومه ومجالاته، حافظ إسماعيلي علوي، 1/ 64-65.

(2) ينظر: معجم الإعراب والإملاء، إميل بديع يعقوب، دار شريفة للنشر، الجزائر، ط2 -دت، ص 294.

-الترتيب: كقولنا: أكلت تفاحة فبرتقالة.

-التعقيب: كقولنا: كانت علاماته سيئة فرسب في الامتحان.

أما الاستئناف فيستأنف ما بعد الفاء بكلام لا علاقة له بالكلام السابق [1]، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا ۚ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف/190].

وأما **الواو (و)**: فحرف عطف لمطلق الجمع، يعطف اسما على اسم أو جملة على جملة كقولنا: حلّ يزيد وخاطب في القسم.

نعمل على وصف الرابطين (الفاء) و(الواو) وصفا حجاجيا؛ نبدأ بالرابط الحجاجي الفاء (ف)، من خلال نص الحديث: [عن عائشة أم المؤمنين أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ، قَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَتْ: فُلَانَةُ تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا [2]، قَالَ: **مَهْ عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ، فَوَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا**، وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ] [3].

ففي النص توظيف للرابط الحجاجي (الفاء) كرابط يفصل بين حجّتين، الأولى (عمل الناس بما يطيقون) والثانية (أن الله لا يملّ حتى يملّ الناس من التشدّد في العبادة).

فالحجة التي ما قبل الفاء الرابطة تؤدّي وظيفة إخبار (L'informativité) وتعليم ووعظ، وأما الحجة الواقعة بعد الفاء فتؤدّي الوظيفة المُحاجّة (L'argumentativité)، فمن جهة يرسل النبي عليه الصلاة والسلام تعاليمه للناس، بعدم المكابدة الزائدة في العبادة، ومن جهة أخرى يقوّي هذه التعاليم بحجج دالة على عدم حاجة الله تبارك وتعالى لهذه المُكابدة.

(1) ينظر: كتاب البخلاء، الجاحظ، تحقيق: أحمد العوامري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-2001، ص126.

(2) وهي كناية عن اجتهادها الزائد في العبادة.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 42، ص22.

والحجة التي بعد الرابط (ف) في قوله (**فَوَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا**) هي الأقوى والأوضح، لأنّها تتوفر على خاصية العِلّية، ووقوعها في جملة قسم مصدّرة بالواو زادها قوّة وآثارا في نفوس المتلقّين.

فالحجة الأولى (**عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ**) تمثل مقدّمة المحاججة، والحجة الثانية (**وَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا**) تمثّل استنتاجا للحجة الأولى، والرابط الحجاجي الفاء (ف) قام بـ«الوصل بين المقدمة والاستنتاج، وتدخّل في توجيه دلالة المحاججة»[1]. فالنبي ﷺ قد بنى نصّه على علاقة قائمة على ربط الحدث الرئيس، وهو الحثّ على الوسطية في العبادة وعدم المغالاة فيها، وبين الحدث الفرعي، وهو ما يترتّب على الإفراط في العبادة من الملل والنفور، هذا الربط كان بقرينة الفاء (ف)، والذي من شأنه جعل الحدث الفرعي بمقام الحدث الرئيس، وذلك عن طريق التعليل.

تختلف دلالات حرف الفاء باختلاف تموضعها في الكلام، لكنها في جلّ أحاديث صحيح البخاري لا تكاد دلالتها –إلى جانب الربط بين النتيجة والحجة– تتجاوز التعليل والتفسير، حيث تأتي مباشرة بعد الانتهاء من النتيجة (الطرح)؛ لتحيل إلى ما يفسّره ويعلّل مضمونه من الحجج، لذلك اكتفينا بشاهد وحيد من المدوّنة.

أما الرابط الحجاجي **الواو** (و) فقد وظّف في صحيح البخاري أكثر، ويستعمل حجاجيا لترتيب الحجج ووصل بعضها ببعض، بل وتقوى كل حجة منها بالأخرى، ويعمل على الربط النسقي أفقيا على عكس السلّم الحجاجي[2].

لنأخذ النموذج التالي مثالا لا حصرا –والشواهد المُواطئة كثيرة لا يمكن إيرادها فيما القصد إيجازُه–: [عن أنس بن مالك قال: جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا، فَقَالُوا: وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ

(1) تحليل الخطاب في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، آمنة بلّعلى، منشورات الاختلاف– الجزائر، ط1–2002، ص117.

(2) ينظر: استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص472.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ أَحَدُهُمْ: أَمَّا أَنَا، فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ، وَقَالَ آخَرُ: أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ ﷺ: أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ **وَأُفْطِرُ**، وَأُصَلِّي **وَأَرْقُدُ**، **وَأَتَزَوَّجُ** النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي] [1].

فالحجج في الحديث جاءت متناسقة ومترابطة، غير منفصلة، فكل حجة لاحقة تقوم بتقوية الحجة السابقة، وذلك بفضل الرابط الحجاجي (الواو):

حجج
- ح1 (أفطر)
- ح2 (أرقد)
- ح3 (أتزوج النساء)

إن الرابط الحجاجي هنا قد قام بوصل الحجج وترتيبها، لتقوية النتيجة الضمنية، وهي (إثبات سنن النبي)، وقد تجلّت علاقة من العلاقات الحجاجية عبر الرابط (الواو) في الحديث؛ تسمّى "**علاقة التتابع**"، أي تتابع الوصل بين حجة وأخرى بصورة تضعيفية [2]، تتحقق من خلالها النتيجة الإقناعية، وهي تثبت سنة النبي عليه الصلاة والسلام (الأكل، النوم، الزواج)، للردّ على المتنطّعين المغالين في التصوّف المغرق.

(1) صحيح البخاري، كتاب النكاح، حديث رقم: 5063، ص1079.

(2) ينظر: الحجاج في الشعر العربي القديم، سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1-2008م، ص335.

ثانيا: الرابط (حتّى)

يقول "**ديكرو Ducrot**" في شأن هذا الرابط الحجاجي «إن الحجج المربوطة بواسطة هذا الرابط ينبغي أن تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، أي إنها تخدم نتيجة واحدة، والحجة التي ترد بعد هذا الرابط تكون هي الأقوى، لذلك فإن القول المشتمل على الأداة "حتى" لا يقبل الإبطال والتعارض الحجاجي»[1].

ومن شواهده ما رواه البخاري عن أنس بن مالك رضوان الله عليه، أن النبي ﷺ قال: [لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، **حَتَّى** يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ] [2].

فالرابط الحجاجي هاهنا (**حتى**) ربطت حجّتين ارتباطا شرطيا سببيًّا[3]، فعبارة (يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه) مسبّبة عن عبارة (لا يؤمن أحدكم) ولازمة لها، ومعلّقة عليها.

ح 1 (لا يؤمن أحدكم) ⟵ الرابط (حتّى) ⟵ ح 2 (يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه).

فالحجّتان الواردتان قبل (حتى) وبعدها تخدمان نتيجة واحدة، من قبيل أن (الإيمان الحق هو المودّة بين الناس) وعدم الأنانية، والتغلّب على نوازع النفس الحسودة.

ومثال (حتى) قوله تعالى: ﴿ بَلْ مَتَّعْنَا هَـٰؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ ﴾ [الأنبياء/44]، إذ رُبطت مجموعة من الحجج:

(ح1: متعنا هؤلاء وآباءهم)

(1) اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ص73.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 13، ص15.

(3) ينظر: التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر، مالك يوسف مطلبي، دار الرشيد، العراق، دط-دت، ص386.

(ح2: طال عليهم العمر)

(ح3: أفلا يرون أنّا نأتي الأرض ننقصها)

فكلّ الحجج المتراتبة تعضُد نتيجة واحدة، هي (قدرة الخالق تبارك وتعالى).

ثالثا: الرابط (بل)

جاءت **"بل"** عند النحويين لنفي كلام وإثبات غيره، يقول الرماني: «وهي من الحروف الهوامل، ومعناها الإضراب عن الأول والإيجاب للثاني»[1].

والرابط (بل) الحجاجي يأخذ أكثر دلالة العدول[2]، أي: العدول عن الشيء إلى غيره الأكثر منه دلالة والأعمق قصدا، مثل قولنا: (ظهر على الأمواج زورق بل سفينة).

إن التلفظ بأقوال من نمط "أ" بل "ب" يستلزم[3]:

1- إن المتكلم "أ" و "ب" باعتبارهما حجتين، الحجة الأولى" أ" موجهة نحو نتيجة "ن"، والحجة الثانية" ب" موجهة نحو نتيجة مضادة" لا – ن."

2- إن المتكلم يقدم الحجة الثانية باعتبارها الحجة الأقوى، باعتبارها توجه القول أو الخطاب برمته.

وهذا يعني أن "بل" تعمل تعارضا حجاجيا بين ما يتقدمها وما يتبعها، وبهذا توجه القول بمجمله نحو النتيجة "لا – ن".

أغلب ما جاء من الرابط "بل" في صحيح البخاري وردت بمعنى الاستدراك والعدول، يمكن أن نلحظ ذلك جليا فيما رواه البخاري: [قالت عائشة ﵂: **وارأساه!** فقال رسول الله ﷺ: ذاكِ لو

(1) معاني الحروف، أبو علي الرماني، تحقيق: عرفان بن سليم حسونة، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط1-2005، ص71.

(2) ينظر: قاموس الأدوات النحوية، حسين سرحان، مكتبة الإيمان، المنصورة- مصر، ط1-2007، ص50.

(3) ينظر: اللغة والحجاج، ص57.

كان وأنا حي، فأستغفِر لكِ وأدعو لكِ، فقالت عائشة: واثكليَاه! والله إني لأظنُّك تحبُّ موتي، ولو كان ذاكَ لظَلِلْتَ آخرَ يومك مُعرِّسًا ببعض أزواجك، فقال النبي ﷺ: **بل أنا وارأساه!** لقد هَمَمْتُ – أو أردت– أن أرسلَ إلى أبي بكر وابنِه وأعهَدَ، أن يقول القائلون أو يتمنى المتمنون، ثم قلت: يأبى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفع الله ويأبى المؤمنون] [1].

يقيم الرابط (بل) علاقة مركّبة بين علاقتين: الحجة الأولى "أ"، والتي ترد قبل الرابط في قول عائشة: (وارَأْسَاه) والتي تتّخذ نتيجة ضمنية، وهي (حالة الوجع من المرض).

أما الحجة الثانية "ب" التي ترد بعد الرابط الحجاجي (بل)، وهي قوله عليه الصلاة والسلام (بل أنا وارأساه).

فالحجة "ب" أقوى من الحجة "أ":

(أ) ← بل ← (ب)

ففي العبارة الواردة بعد الرابط (بل) دلالة على استدراكه عليه الصلاة والسلام، بعد مداعبته لعائشة بالقول؛ حيث استدرك –بعد غيرة عائشة في مرضها– من أن ينساها النبي بعد وفاتها فينشغل عنها بأزواجه، فأفضى النبي إليها بما يطمئنها، باثّا لها بأن الوجع يصيبه هو أيضا، للتخفيف عنها.

فكانت عبارة (بل أنا وارأساه) الواردة بعد الرابط أقوى دلالة وتأثيرا وأكثر وقعًا، فعدَلَ بها عن عبارتها هي في قولها (وارأساه) للمحاججة على إلمام الوجع به هو كذلك دونها.

(1) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، حديث رقم: 5666، ص1190.

والرابط (بل) أدى وظيفة حجاجية تسمى التساوق الحجاجي (Coorientation Argumentatif)، أي عدم تعارض الحجتين الأولى والثانية، إنما كونهما متساوقتان أي تخدمان مفهوما واحدا بإزاء بعضهما.

رابعا: الرابط (لكنّ)

تستعمل مخفّفة ومثقلة، وتكون للاستدراك والتوكيد إذا كانت مثقلة [1]، فالمخففة كقولنا: ما قام زيد لكن عمرو، وتعطف ما بعدها على ما قبلها.

وأما المثقلة فهي من أخوات (إنّ) وتعمل عملها، كقولنا: أتاني زيد، لكنّ عمرا لم يأتني[2].

أما وصفها حجاجيا فتستعمل للحجاج والإبطال [3]، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس/55]، وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [النمل/ 73].

ومثل قولنا: ليس العَلَمُ أحمر ولكنّه أخضر.

إن الوصف الحجاجي للرابط (لكن/ Mais) –عند أصحاب نظرية الحجاج- يتلخّص في[4]:

إنّ التلفّظ بملفوظ من نمط ["أ" لكن "ب"] يستلزم أمرين:

1-الملفوظان "أ" و"ب" موجّهان نحو نتيجة معينة (ن)، والحجة الثانية ح 2 موجهة نحو النتيجة المضادة لها، أي (لا-ن).

(1) ينظر: معاني الحروف، الرماني، ص190.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص200.

(3) ينظر: اللغة والحجاج، ص57.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص58.

2-أن المتكلم يقدّم الحجة الثانية باعتبارها الحجة الأقوى، وباعتبارها توجّه القول أو الخطاب برمّته.

ففي الحديث [عَنْ خَبَّاب بْن الأَرَتِّ، قَالَ: شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الكَعْبَةِ فَقُلْنَا: أَلاَ تَسْتَنْصِرُ لَنَا أَلاَ تَدْعُو لَنَا؟ فَقَالَ: «قَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ، يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهَا، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ، وَيُمْشَطُ بِأَمْشَاطِ الحَدِيدِ، مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ **لَيَتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرُ**، حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ، لاَ يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ، وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَ **لَكِنَّكُمْ** تَسْتَعْجِلُونَ] (1).

تظهر وظيفة الرابط الحجاجي (لكنّ) بصورة جلية، فهناك تعارض حجاجي بين ما يتقدّم الرابط وما يتلوه؛ فعبارة [ليتمّنَّ هذا الأمر] تتضمن حجة (ح 1) تخدم نتيجة من قبيل (التمكين للدين الإسلامي) أو (إظهار الإسلام رغم كيد الكائدين) أو (انتشار العدل والأمان بعد ليل الظلم والجهل).

والعبارة الواردة بعد الرابط (لكنّ) في قوله [ولكنّكم تستعجلون] تتضمن حجة (ح 2) تخدم نتيجة (ن) مضادة للنتيجة السابقة، وتشكل تعارضا حجاجيا Opposition argumentatif، أي تخدم نتيجة من نمط (إنكم متسرّعون) أو (جَزعون) أو (مستعجلون للتمكين والنصر ورفع الظلم).

إن هذا الاستعمال للرابط الحجاجي (لكنّ) مكّن من إقناع الصحابة بضرورة الصّبر على الظلم والطغيان، والمصابرة فيما بينهم على ذلك، تأسيًّا بسير الأنبياء والصالحين الذين لاقَوا ويلات الظلم والقهر.

(1) صحيح البخاري، كتاب الإكراه، حديث رقم: 6943، ص1393.

من خلال تحليل عينات الروابط الحجاجية في صحيح البخاري –والتي اكتفينا منها بما يؤدّي القصد والغاية الحجاجية التداولية– نخلص أن كل هذه الأدوات سواء حروف العطف أو الاستدراك أو الاعتراض وغيرها، هي بمثابة أدوات لغوية بسيطة تسهم في الربط بين قضايا الخطاب والتواصل وتقوية الحجج أو إبرازها، لأن مضمون الخطاب لا يحدد باعتباره مضمونا ثابتا، ولكن باعتباره متغيّرا، فهذه الروابط تفرض قيودا دلالية على التأويل التداولي، وإيراد المعنى المراد والتأكيد عليه، وذلك استنادا إلى وظائفها النحوية –كما رأينا–؛ حيث يوضع الحرف المناسب، الذي تتماشى وظيفته مع المعنى المقصود في المكان الملائم، ومن هنا يمكن اعتبار الروابط الحجاجية حججا تكمن داخل اللغة ذاتها ولا تخرج عن نطاقها.

العنصر الثالث: الأفعال الإنجازية (Actes Illocutoires)

يعرّفها "**جون أوستين John Austin**" بأنها «ما نقوم به خلال كلامنا »[1]، أي مصاحبة الفعل للقول؛ فالفعل الإنجازي يكون «فعل أمر أو نهي أو نداء أو استفهام أو تعجّب ..الخ، إنه فعل يُنجَزُ حينما نقول شيئا ما، وهذا الفعل لا يتحقّق عن طريق التلفّظ بالجملة، وإنما المراد بالفعل هنا إنجاز، أي: إنجاز المتلفّظ به أمرا، حيث أُمرَ المتلقّون بأداء الصلاة وإخراج الزكاة على سبيل الوجوب»[2].

ومن شواهد آلية عمل الفعل الإنجازي في صحيح البخاري الحديث الذي رواه عن ابن عمر رضي الله عنهما، والذي قاله النبي عليه الصلاة والسلام عند الانتهاء من غزوة الأحزاب مباشرة، آمرا المسلمين للانطلاق إلى بني قريظة لحربهم بقوله: [**لَا يُصَلِّيَنَّ** أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ] [3]، إشارة منه إلى ضرورة التحرّك حالا دون تأخير.

(1) المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينيكو، ترجمة: سعيد علوش، ص61.

(2) استراتيجيات الخطاب الحجاجي (دراسة تداولية في الإرسالية الإشهارية العربية)، بلقاسم دفة، مرجع سابق، ص494.

(3) صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث رقم: 4119، ص858.

فالفعل (لا يُصلِيَنّ) المصدّر بأداة النهي فعل إنجازي مصاحب لسيرورة الحدث، فقد ولّد هذا الفعل أثرا –حين النطق به– يخالف الفهم المجرّد للفعل خارج السياق، بمعنى أن النبي عليه الصلاة والسلام حين نطقه بالفعل كان شادّا رحاله للمسير، وهذا ما جسّده (أوستين Austin) بقوله:«Quand dire c'est faire عندما نقول فإننا نفعل»[1]، أي:

لا يصلينّ = فعل + إنجاز سلوكي= (ن) نتيجة حجاجية (تغيير حركة السلوك حالا).

بمعنى ارتباط الفعل بالقول والفعل مباشرة، كما يقرّه **"فان دايك Vandijk"** الذي يجعل مفهوم الفعل الإنجازي في علاقة وثيقة مع الحدث، ومما يقوّي هذا المفهوم مفهوم الفعل ذاته؛ فالفعل «كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني»[2].

فيذهب **"ديكرو Ducrot"** إلى أن كل نشاط يقوم به شخص معين يمكن اعتباره فعلا أو عملا، إذا كنّا نحدّدة انطلاقا من التغييرات التي يحدثها أو يريد إحداثها في العالم، بما في ذلك التغييرات المتعلّقة بالوضع الفيزيائي أو الاجتماعي للمتكلم، فالعمليات والحركات نفسها يمكن أن توصف بأنها نشاط خالص، أو أن توصف بأنها فعل أو عمل، بحسب ما إذا كنّا ننظر إليها في ذاتها، أو ننظر إليها باعتبارها تغييرا لعلاقة من يقوم بها مع العالم [3]. ومن هنا فإن «الخاصية الأولى للفعل اللغوي تتمثل في كونه يحقّق فعلا معيّنا، أي نشاطا يهدف إلى تحويل الواقع»[4].

---

(1) J. Austin, Quand dire c'est faire, Edition du seuil, traduction Gives- Lane, Paris, 1970, P124.

(2) النص والسياق، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنّيني، إفريقيا الشرق– المغرب، دط-2000م، ص228.

(3) ينظر: Ducrot, Dire et ne pas dire, P77

(4) اللغة والحجاج، ص118.

وحتى تكون الأفعال العادية إنجازية فلابد من توفر شروط وأحوال ذهنية سابقة، ولاسيما مبدأ القصدية (L'Intentionnalité) [1].

وذلك لأن «أحوال حصول الأفعال المنجزة عن قصد هي ما يمكن أن توصف بكونها أفعالا إنجازية»[2].

فالقصد في كلام النبي ﷺ بَيِّن، فليس المراد بلوغ أداء صلاة العصر، بل الإسراع للوصول إلى بني قريظة لغزوهم، بعد تحالفهم مع الأحزاب وخيانة عهد النبي عليه الصلاة والسلام.

والدليل على هذه القصدية أن فريقا من الصحابة أخذوا بظاهر النص، فلم يؤدّوا صلاة العصر انتظارا لبلوغ بني قريظة، في حين أن فريقا آخر فهم الحديث على مقاصده فأدّوا صلاة العصر في طريقهم قبل بلوغهم الغاية، فذُكر ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام، فلم يعنّف واحدا منهم بل أقرّهم على ذلك.

إن تعدد التأويلات يؤكّد تداولية الفعل الإنجازي في الحديث، لأن التداولية تتلخص في علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها، فهي تمنح هذه الأفعال إطارا تواصليا ضمن بنية خطابية قابلة للتأويل، لأن التأويل هو صرف دلالة الألفاظ عن المعنى المعهود لقرينة محفّزة، في حدود ما تتيحه لها اللغة والمعجم، أي ما يسمى بالتأويل التداولي للعبارات[3].

(1) ينظر: لسانيات التلفّظ وتداولية الخطاب، ص189.

(2) النص والسياق، فان دايك، ص235.

(3) المرجع نفسه، ص257.

والفعل الإنجازي (لا يُصلينّ) فعل إنجازي مباشر [1]، لأنه كفعل Verbe مع حكمه Mode أي نوع الجملة وهي جملة نهي، متطابق مع الإنشاء Illocution، مثل قولنا: آمرك بالمغادرة، إذ لا يحتمل الفعل أكثر من وجه تداولي.

خـلاصـة الفصل:

في ختام هذا الفصل نخلص إلى أن الآليات الحجاجية (البلاغية والتداولية) -في صحيح البخاري- تشترك في كونها موصلة إلى تغيير موقف أو بناء رأي جديد أو صرف موقف قديم بالٍ أو تدعيم موقف معهود، لكن الفارق الجوهري بينها أن الحجاج البلاغي يتسم أكثر بالصفة الجمالية التأثيرية؛ أي إ ن الحجاج فيه يعتمد على تقديم عدد كبير من الحجج مختارة اختيارا حسنا وجميلا، وتكون القرائن البلاغية من استعارة وكناية وإحالة وتكرار وطباق وغيرها أدواتٍ تخدم هذا الغرض، في حين يرزح الحجاج التداولي أكثر للخصائص شبه المنطقية، بمعنى أن الحجاج التداولي يهدف إلى جعل العقول التي يتوجه إليها تنخرط في الأطروحة أو الدعوى انطلاقا من الحقائق شبه منطقية، كالاستدراج التي تقوم به السلالم الحجاجية، هذه الحقائق يصدّقها العقل البشري لأنها تقارب حقائق الإمكان المنطقي، لذلك فإن مغظم الأحاديث المتضمنة قضايا التوحيد والعقيدة والأنطولوجيا والماورائيات، كانت أنساقها الحجاجية بآليات تداولية، وقد ذكرنا شواهد كثيرة من أحاديث البخاري كان السلم الحجاجي أو الرابط الحجاجي أو النظر شبه العقلي، ميزانا لصدق القضية الحجاجية من كذبها.

(1) الأفعال الإنجازية المباشرة هي أفعال متواضع عليها، وتتداول غالبا بمعانيها الأصلية؛ أي يطابق لفظها معناها مباشرة.

الفصل الرابع:

الآليات العقلية والوسائل الفاعلة

للحجاج في صحيح البخاري

المبحث الأول: الآليات الفلسفية الحجاجية في صحيح البخاري

تمهيد: تتوسل الآليات الفلسفية الحجاجية إنتاج النصوص وتلقّيها وفق براهين العقل والمنطق، وتقوم على استدراج الذهن البشري لتقبل الحجج بما يتوافق مع مبادئ المنطق، ويتميز الخطاب الفلسفي بخصائص مفهومية غائية، لجعل العقول تنخرط في الدعوى انطلاقا الحقائق البديهية في عالم الحسّ والذهن والحدس، والتي يصدّقها العقل البشري، وفيما يلي نورد أهم هذه الآليات في صحيح البخاري.

العنصر الأول– القياس (L'analogie):

القياس هو آلية عقلية حجاجية، يمكن للمحاجج أن يعتمد عليها في إقناع المعترض عن كلامه، وعليه فإن «الاستدلال القياسي يحتوي الآليات التي يتوالد بها كل خطاب طبيعي، وتتكاثر بها أجزاءه، وتتماسك فيما بينها»[1]، ومعنى ذلك أن القياس يؤخذ به كوسيلة حجاجية في الخطاب، ليكون أكثر نجاعة وإقناعا، علما أن هذا القياس على أنواع:

–قياس إضماري.

–قياس الخُلْف.

–قياس التمثيل.

وقياس التمثيل يأخذ نصيبه الأوفر من اللّحظ والدراسة في هذا البحث، فنكتفي بإيراد أنماط القياس في صحيح البخاري الأكثر أداتية في الحجاج والإقناع، فالقياس من الناحية الفقهية يعتبر أحد مصادر استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية (القرآن، الحديث..).

(1) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط1–1987م، ص115.

فمن ناحية اللغة القياس من قاسَ يقيسُ قيسا وقياسا، واقتساهُ وقيّسَهُ إذا قدّره على مِثالِهِ[1]، والمقياس هو المقدار، وما قيس به (آلة القياس).

أما في الاصطلاح فيتنوع بين اصطلاح المناطقة الذي حاصله أنه «تطبيق القاعدة الكلية على جزئياتها لمعرفة حكم الجزئيات»[2]، وذلك كتطبيق قاعدة (كلّ ما يتمدّد بالحرارة معدن) على "الحديد" لأنه يتمدّد بالحرارة لمعرفة الحكم الذي يترتّب عليه وهو (المعدنية)، فيقال:

الحديد يتمدّد بالحرارة ⟵ كل ما يتمدّد بالحرارة معدن

النتيجة ⟵ الحديد معدن

وأما في اصطلاح الأصوليين فالقياس «إلحاق واقعة لا نصّ عليها بواقعة أخرى منصوص عليها، لتساوي الواقعتين في علّة الحكم»[3]، ومثاله في الشريعة إلحاق أنواع من الخمور ظهرت حديثا بالخمر التي كانت موجودة على عهد النبي عليه الصلاة والسلام، لأن علة الحكم مشتركة وهي "الإسكار".

إن القارئ لصحيح البخاري قراءة فلسفية يستطيع تعيين مواضع للقياس بمفهومه المنطقي والأصولي، فمن الأحاديث التي أوجبت مقايسة النظير بنظيره لغرض حجاجي، ما ورد في الحديث [عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله: إنَّ أُمّي مَاتَتْ وعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ؟ فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَن يُقْضَى][4].

(1) ينظر: لسان العرب، مادة [قَ يَ سَ]، 187/6.

(2) قضايا أساسية في المنطق، محمد مهران رشوان، ط1-2011، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمّان-الأردن، ص27.

(3) مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار السلام للطباعة والنشر، ط1-2010، المغرب، ص66.

(4) صحيح البخاري، كتاب الصوم، حديث رقم: 1953، ص402.

ففي نصّ الحديث قياس حكم لاحق على حكم سابق، فقد قاس قضاء دَين الله تعالى على قضاء دَين الناس، لأن القضاء الثاني معلوم بالضرورة، أما الأول فمُبهم (دَين الله) ولذلك جاء الرجل إلى النبي عليه الصلاة والسلام سائلا عنه !.

فقد أرشد الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله (أرأيتَ إن كان على أمّك دَين) أي: دَين لبشر على بشر، فكما أن الدّين للبشر يُقضى عن الميّت فقضاؤه عن الميت لله تعالى من باب أولى وأحرى، وهذا قياس أولى، وفيه إرشاد من النبي عليه الصلاة والسلام إلى استخدام العقل والنّظر ومقايسة الأمور في المسائل بغية الوصول إلى الحكم الشرعي.

هذا الصنف من القياس يسمى "قياس التمثيل"[1]، وهو قياس يستعمل لتقريب الحقائق للمتلقّي وإلباس المعاني توضيحا بالمشاهد والصور الجزئية، يقول "**الألمعي**": «هو إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وذلك بأن يقيس المستدلّ الأمر الذي يدّعيه على أمر معروف عند من يخاطبه، أو بديهي لا تنكره العقول ويبيّن الجهة الجامعة بينهما»[2]، فأمر قضاء دَين الميّت للحي من الناس معلوم ومعروف بالضرورة، فقد قاسه نص الحديث على أمر قضاء دَين الميت من الناس لله تعالى من صيام أو زكاة أو غيرها من العبادات. والغاية من ذلك حجاجية إقناعية، هي ترويض العقول على التدبّر وإلحاق الوقائع التي لا نصّ عليها بالوقائع المنصوص عليها، والتي تساويها في علّة الحكم.

وممّا يدلّل على هذا القياس بعمق أكبر ما جاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن [أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وُلِدَ لِي غُلاَمٌ أَسْوَدُ، فَقَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: مَا أَلْوَانُهَا؟ قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ؟ قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ][3].

(1) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، ص116.

(2) منهاج الجدل في القرآن الكريم، زاهر الألمعي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط3-دت، ص72.

(3) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، حديث رقم: 5305، ص1126.

فقد بيّن النبي عليه الصلاة والسلام للأعرابي أن نَزْعَ العِرق يعني لُحوق الولد لصفات بعيدة في الأجداد، وكما يكون الإبل كذلك يكون في البشر أيضا، وكان قياسا على ألوان الإبل واختلافها من بطن واحدة، وهذا تنبيه من النبي عليه الصلاة والسلام إلى مقايسة الشيء بنظيره.

يعدّ القياس التمثيلي من الأساليب الإقناعية التي تستعمل لتقريب المعاني بالوقائع المتقاربة وتوضيحها، وقد وُظّف في صحيح البخاري بدقة عالية وصياغة محكمة في التقريب بين الحقائق.

ولمّا كان القياس من الأدلة التي يتطرّق إليها الخلل كثيرا، وحتى يؤدّي وظيفته الحجاجية والتأثير اللازم وجب فرز أركانه، والإحاطة بها معرفيا، لتجنّب الغلط في المقايسة على الوقائع والأحداث، والوقوع في القياس الفاسد، فللقياس أركان أربعة لا تتمّ المحاججة إلا بها: (الأصل، الفرع، العلّة، الحُكم) [1].

-فالأصل: هو الشيء أو الواقعة التي ورد بحكمها نصّ، ويسمّى أيضا المقيس عليه، والمحمول عليه، والمشبّه به.

-الفرع: الشيء أو الواقعة التي يراد إلحاقها بالأصل لتأخذ حكمَه، ويشترط في الفرع ألا يكون قد ثبت حكمه بنصّ أو قرينة مادية أو إجماع علمي، لأنه إذا كان له حكم ثابت بالنص أو الإجماع استغني بذلك عن القياس، وإن كان القياس أيضا فيكون توكيدا للنصّ، أو من باب تضافر الأدلّة.

-العلّة: هي السبب الذي من أجله رتّب المرسل أو النّاص قيام الحكم به.

-الحكم: هو النص الشرعي أو المنطقي أو الإجماع العلمي الذي صدر حكما على الواقعة التي يراد القياس عليها.

(1) ينظر: الفصول في الأصول، أبوبكر الجصّاص، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3-2000، 206/2.

هناك من الأحاديث في البخاري ما اشتملت أحكاما وتعاليم تقوم على إثبات أمور بإبطال نقيضها، أو العكس بإبطال أمور بإثبات نقيضها، وهذا ما يعرف بـ"قياس الخُلف" (**Démonstration par l'absurde**) [1].

فمن آلية إبطال الشيء بإثبات نقيضه ما جاء في الحديث [عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَازَالَ يُوصِينِي جِبْرِيلُ بِالجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيوَرِّثُهُ] [2]؛ إذ أبطل النبي عليه الصلاة والسلام إهمال الجار والإساءة له، بإثبات بِرّه والإحسان إليه، دونما حاجة إلى النهي عن الإساءة.

وهذا قياس حجاجي يراد به إقناع السامع بخُلق عظيم، من غير نهي أو أمر معهود بصيغ الأمر المعروفة، وقياس الخُلف هو أن يثبت المستدلّ أمرا بإبطال نقيضه، كإثبات الصدق بإبطال الكذب، وإثبات الحق بإبطال الباطل، أو العكس أي إبطال الشيء بإثبات نقيضه، وسُمي بـ(الخُلْف) لأن المستدلّ ينطلق من تصوّره الخصم أو السامع للوصول للمقدمة الصحيحة[3].

فالتصور المعهود في الجاهلية هو الجفاء والرعونة وسوء الجوار، هذا التصور يصعُب تغييره بأسلوب النهي أو الأمر المباشر، بل بخلف (يوصيني) بدل (ينهاني)، وذلك حتى تكون الغاية الإقناعية أقرب إلى الاستيعاب بالحسنى.

ونحوه أيضا حديث [عن عمرانَ بنِ حُصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ][4].

---

(1) معجم المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربية للترجمة، هيثم الناهي، دار المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، دط-2011م، ص453.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم: 6015، ص1241.

(3) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص116.

(4) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، حديث رقم: 3241، ص681.

ففي الحديث تقابل جدلي شكّل مادة القياس، وهو:

أكثر ≠ أقل

الفقراء ≠ الأغنياء

فتكون صيغة (الخلف) المقابلة كنتيجة:

[أقلّ أهل الجنة الأغنياء]

ولا ريب أن نص الحديث موجّه في الغالب لفئة الأغنياء لا الفقراء، لأنه قلّل عددهم في الجنّة لِما تكسب الكثير من أيديهم من أخذ المال الحرام، أو إنفاقه في الحرام، أو البخل به وحبسه عن وجوه الخير(1).

يوجّه هذا الصنف من القياس لأُلي الألباب الذين يعقلون ويعتبرون اطّرادا، لأنه يتطلّب إعمالا ذهنيا ولو يسيرا، فمن المتلقّين ما لا يرضيه إلا قياس تام، أو برهان عقلي مُقنع، خاصة ممن تغلب عليهم النزعة العقلية في التفكير والميل الفلسفي في التحليل، وقد استخدمه النبي عليه الصلاة والسلام اقتباسا من أساليب الخطاب القرآني، الذي استخدم صورا إقناعية مألوفة الاستدلال في إثبات الوحدانية مثلا، كقوله تعالى في سورة القصص: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ (71) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ(72) ﴾ [القصص/71-72]، أي: لو كان الدهر الذين يعيشون فيه ليلا دائما إلى يوم القيامة، لما تمكّنوا من الحركة فيه، وطلب الرّزق، أي: هل لكم إله من الآلهة التي تعبدونها، يقدر على أن يرفع هذه الظّلمة الدائمة عنكم بضياء؟، أي: بنور تطلبون فيه المعيشة، وتبصرون فيه ما تحتاجون، وإذا كان جميع الدهر الذي تعيشون فيه نهارا دائما مستمرا إلى يوم القيامة، فهل تستطيع آلهتكم أن تأتيكم بليل تستقرّون فيه من النّصب والتّعب؟، هذه المنفعة العظيمة

(1) ينظر: فتح الباري، 318/6.

إبصار متّعظ متيقّظ، حتى تنزجروا عمّا أنتم فيه من عبادة غير الله[1]. فالقياس في هذه الآيات قائم على إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

ومن ضروب قياس الخُلف القائم على إثبات الشيء بإبطال نقيضه في صحيح البخاري، ما ورد في الحديث الموقوف[2]، [عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم سبّابا ولا فحّاشا ولا لعّانا، كان يقول لأحدنا عند المَعتبة: ما له ترِبَ جبينُهُ] [3].

ففي نص الحديث قياس خلف، حيث أُبطلت صفات عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهي (السّب) و(الفُحش) و(اللّعن) تستلزم بالضرورة إثبات نقيضها (السلام) و(حسن الخُلق) و(الكلمة الطيّبة)، قياسا على مقابلاتها المنفية.

وهذه الآلية الحجاجية تروم تقريبَ الصفات الحسنة للمتلقّي من خلال نفي نقيضاتها، لإقناعه بحسنها وقبح نقيضها.

فإذا سلّمنا بأن ألفاظ (سبّابا) و(فحّاشا) و(لعّانا) في الحديث ألفاظ منفية حُكما، لزم إثبات نقيضها منطقا، لأن القياس قول مؤلّف من قضايا إذا سلّمنا بها لزم عنها قول آخر[4].

(1) ينظر: زبدة التفاسير، عبد الله الأشقر، دار المؤيّد، ط1-1996م، الرياض-السعودية، ص517.

(2) الحديث الموقوف هو ما وُقف سنده عند الصحابي ولم يتعداه إلى منتهاه في سلسلة الإسناد، أي: لا يكون كلام النبي صلى الله عليه وسلم بلفظه حديثا موقوفا، وقد جعل أهل الحديث أقوال الصحابة كلها من الأحاديث الموقوفة. ينظر: دراسات في القرآن والحديث، يوسف خليف، مكتبة غريب، القاهرة-مصر، دط-دت، ص148.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم: 6031، ص1244.

(4) ينظر: دروس المنطق الصوري، محمد يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر، ط1-1999م، ص123.

فقد يكون مباشرا وغير مباشر، فأما المباشر فما كانت مقدمته واحدة[1]، وأما غير المباشر فما تركّب من مقدمات عدّة، مرتبطة فيما بينها ومتداخلة، كما أن الاستدلال القياسي يأخذ أشكالا معينة، مثل: القياس الاستثنائي، وهو «ما صرّح في مقدّمتيه بالنتيجة أو بنقيضها»[2]. مثل:

إِنْ كَانَ القُرْآنُ كَلاَمَ اللهِ فَوَاجِبٌ تَقْدِيسُهُ

لَكِنَّهُ كَلاَمُ الله

فَالقُرْآنُ وَاجِبٌ تَقْدِيسُهُ

وهناك القياس الحملي، وهو «ما لم يصرّح في مقدّمتيه بالنتيجة ولا بنقيضها»[3]، نحو:

العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ

كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ

إِذَنْ فَالعَالَمُ حَادِثٌ

إن آلية (الخُلْف) مطّردة في النص القرآني أيضا، فكل دليل يدلّ على إثبات التوحيد يقتضي إبطال نقيضه، والعكس بالعكس، إذ هما نقيضان فإذا ثبت أحدهما ارتفع الآخر، لذلك تأتي الآيات القرآنية أحيانا بين الأمرين، وأحيانا يأتي ذكر أحد الطرفين دون الآخر، فقوله تعالى: ﴿لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان/03].

(1) ينظر: علم المنطق، الكسندرا غينمانوفا، دار التقدم، موسكو-روسيا، دط-1989م، ص182.

(2) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، أفريقيا الشرق- المغرب، دط-2004، ص97.

(3) المرجع نفسه، ص97.

إنّ نفي صفة الخلق عن المخلوقين تستلزم قياسا إثباتها للخالق تبارك وتعالى، والأمر ذاته بالنسبة إلى صفة النّفع والضّر، والإحياء والنّشور(1).

فالخطاب العقلي هو الذي يميل إلى المنطق في تحليل الأمور، ومعرفة عواقبها أو نتائجها، فما نافى العقل غير مقبول منطقا، وما قبله العقل فهو محمود، فالأسلوب المنطقي القائم على القياس يتّصف بالحيوية، لما فيه من تحصيل الخاص من العام، وتفصيل النتائج من المقدّمات، ناهيك عن الأسئلة الموجّهة لعقل المخاطب(2).

ولعل في الخطاب العقلي للحديث النبوي المستند إلى المنطق والقياس على معاملة الآخرين، بما تحب النفس أن تُعامل، خير دليل على مدى أهمية هذا الأسلوب في إقناع الطّرف الآخر والتأثير عليه، لتغيير قناعاته، وهو ما استعمله النبي عليه الصلاة والسلام في محاورته مع الشاب الذي استأذنه بالزّنا، فكان النبيّ حكيما في حواره معه؛ إذ وظّف معه خطاب العقل والمنطق لإقناعه بالعدول عن هذا الأمر.

ونص الحديث ما يلي: [عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: إِنَّ فَتًى شَابًّا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، ائْذَنْ لِي بِالزِّنَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ فَزَجَرُوهُ وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ: ادْنُهْ، فَدَنَا مِنْهُ قَرِيبًا، قَالَ: فَجَلَسَ قَالَ: أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟ قَالَ: لَا وَاللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاءَكَ، قَالَ: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ، قَالَ: أَفَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟ قَالَ: لَا وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاءَكَ، قَالَ: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِبَنَاتِهِمْ، قَالَ: أَفَتُحِبُّهُ لِأُخْتِكَ؟ قَالَ: لَا وَاللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاءَكَ، قَالَ: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخَوَاتِهِمْ، قَالَ: أَفَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟ قَالَ: لَا وَاللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاءَكَ، قَالَ: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ، قَالَ: أَفَتُحِبُّهُ لِخَالَتِكَ؟، قَالَ: لَا وَاللهِ جَعَلَنِي اللهُ فِدَاءَكَ قَالَ: وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ، قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ

(1) ينظر: شرح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، أحمد بن عمر الحازمي، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة–مصر، ط3- 1993م، المجلد 08، ص04.

(2) ينظر: منهج الدعوة النبوية في المرحلة المكية، علي الحربي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى- السعودية، 1980م-1981م، ص143.

وَقَالَ: اللهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ، قَالَ: فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ][1].

فالنبي خاطب عقل الشاب ووظف منطق اللين، ليكون أقوى الأساليب في الإقناع، ثم إنه عليه الصلاة والسلام دعا له بالعفّة، فكان من أبلغ الأساليب في التأثير، وتغيير المقصود الذي لا يتماشى مع الفطرة السليمة والتربية الحقّة، دون أن يفرض عليه قناعاته بالقوة، قال **"ابن حجر"**: «وفيه الرفق بالجاهل، وتعليمه ما يلزمه من غير تعنيف، إذا لم ذلك منه عنادا»[2].

وقال النووي: « فيه تواضع النبي صلى الله عليه وسلم ورفقه بالمسلمين، وشفقته عليهم، وخفض جناحه لهم»[3].

- **القياس الشرطي الحجاجي في صحيح البخاري:**

القياس الشرطي استدلال غير مباشر،[4] تكون فيه القضايا أكثر تركيبا وأشدّ تعقيدا[5]؛ حيث لا يُقطع فيه في وصف موصوف بشيء لازم[6]، ويتركّب القياس الشرطي من جزأين تربط بينهما أدوات الشرط.

ويكون الحكم فيه بوجود نسبة بين قضية وأخرى، أو عدم وجودها[1]، مثل:

(1) رواه أحمد كذلك في مسنده، حديث رقم: 22211، وصححه الألباني في: السلسلة الصحيحة، 370/712/1.

(2) فتح الباري، 441/11.

(3) شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق، 165/6.

(4) ينظر: علم المنطق، اسكندرا غيتامانوفا، ص182.

(5) ينظر: المنطق ومنهاج البحث الأدبي، ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، دط-دت، ص45.

(6) ينظر: الرسائل، ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، دار فارس، عمان- الأردن، ط1-2007، 245/2.

إذا كان الطباع طباعَ سوءٍ === فلا أدبٌ يفيدُ ولا أديبُ[2]

والجزء الأول من القضية الشرطية يسمّى "**المقدّم**"، أما الجزء الثاني فيسمّى "**التالي**"[3]. ففي الحديث: [ألا وإنَّ في الجَسَدِ مُضْغَةً، إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وإذَا فَسَدَتْ فسدَ الجَسدُ كُلُّهُ، ألا وهِيَ القَلبُ][4].

فعبارة (إذا)_ هي الرابطة.

وعبارة (صلحتْ) و(فسدتْ) _ هي المقدّم.

وعبارة (صلح الجسد كلّه) و(فسد الجسد كلّه)_ هي التالي.

يُلحظ في الحديث تلازم الشرط والجواب واتصالهما؛ ففساد القلب يلزم فساد الجسد، وصلاحه يلزم صلاح الجسد كلّه، وهذا ما يسمّى حجاجيا بـ"القياس الشرطي المتصل"، والاتصال ما «يلزم من تحقّق الشرط تحقّق الجزاء»[5]، فيجتمع الطرفان في الوجود وفي العدم[6]، ومن أدواته (إذا) و(لو) التي تدخل في الاعتبار الإمكانات البعيدة عديمة التحقّق وما أشبهها[7].

(1) ينظر: مبادئ علم المنطق، أبو عبد الرحمان الأخضري، مؤسسة علوم القرآن، بيروت-لبنان، دط-2007، ص78.

(2) معجم أجمل ما كتب شعراء العربية، عبد الله حسين العربي، دار المعالي، عمّان- الأردن، ط1-2002م، ص37.

(3) ينظر: آليات الاستدلال الحجاجي في منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنّي، خديجة كلاتمة، مجلة المخبر (أبحاث في اللغة والأدب الجزائري)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر-بسكرة، الجزائر، العدد 08-2002م، ص192.

(4) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 51، ص07.

(5) مفتاح العلوم، السكاكي، ص493.

(6) ينظر: مبادئ علم المنطق، أبو عبد الرحمان الأخضري، ص78.

(7) ينظر: اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص364.

فقد جاءت جملتا الشرط والجواب في التركيبتين الشرطيتين ماضويتين، كما وردت الجملتان مصدّرتين بـ(إذا)، وهي بمعنى (إن) لتضمّنها معنى مشكوك بحصوله[1]، أي فيه إمكان عدم التحقق، لأن حصول الصلاح أو الفساد على الشك، فقد يحصل وقد لا يحصل، وأما الدلالة الزمنية للأداة (إذا) فلا تكتفي بإفادة الماضي أو المستقبل، بل تفيد الزمن المستمر العام، فـ«تُستعمل "إذا" للاستمرار في الأحوال الماضية والحاضرة والمستقبلية، كما يستعمل الفعل المضارع لذلك»[2]، وكذلك حكم (إذا) في عبارة (إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه)، ذلك أن زمن حدوث الصلاح أو الفساد للقلب عامّ، لكنّ الأمر اللازم أن "القياس الشرطي المتّصل" هنا يقتضي أنه أينما صلح القلب صلح الجسد ملازمة.

فتعمل آلية القياس الشرطي المتصل على ربط ذهن المتلقّي بحصول الجواب آن حصول الشرط، أي: حصول (التالي) بحصول (المقدّم، وهذا المثال يقرّب المعنى أكثر[3]:

إذا كانت الشمس ثابتة فالأرض تدور حول نفسها وحول الشمس.

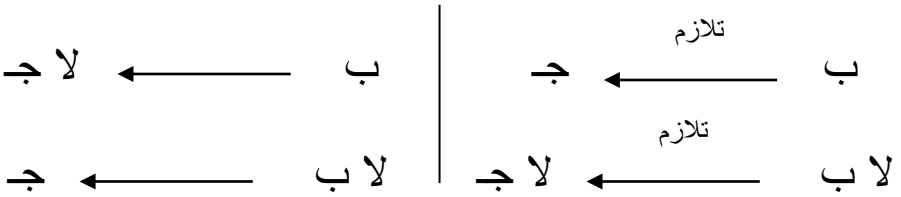
الرابطة المقدّم التّالي

(1) ينظر: معاني النحو، فاضل صالح السّامرائي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1-2000م، 69/4.

(2) الزمن في القرآن (دراسة دلالية في الأفعال الواردة فيه)، بكري عبد الكريم، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط2-1999م، ص272.

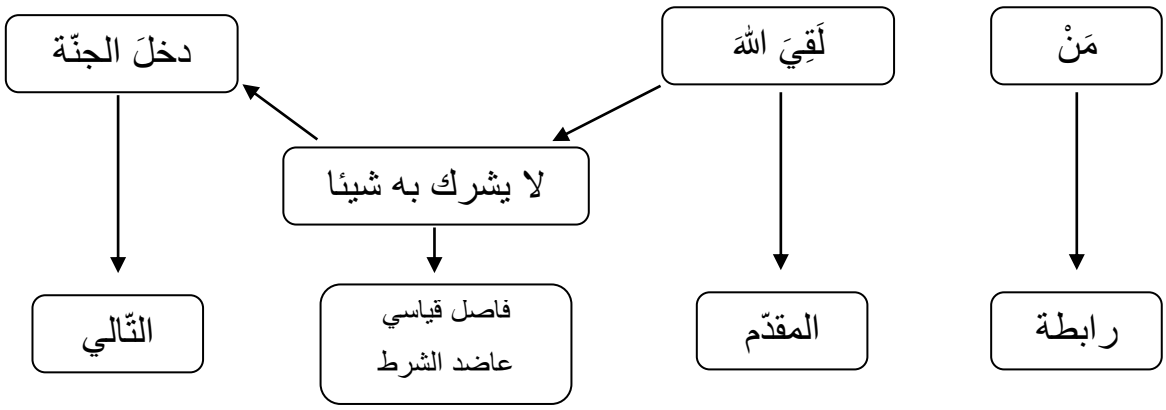
(3) ينظر: آليات الاستدلال الحجاجي في منهاج البلغاء، ص193.

وأحيانا يتوسل نص الحديث في صحيح البخاري بأساليب قياسية لا تقتضي تلازم الحدوث بين "المقدّم" و"التالي"، ويسمى هذا القياس "القياس الشرطي المنفصل"[1]، أي لا يشترط أن يجتمع الطّرفان في الوجود والعدم:



ينجلي ذلك أكثر مع نص الحديث التالي في البخاري: [عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: ذُكِرَ لِي أنّ صلى الله عنه وسلم قال لِمُعَاذٍ: مَنْ لَقِيَ اللَّهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قَالَ: أَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَّكِلُوا][2].

فعناصر القياس المنفصل كالآتي:



إنّ الارتباط بين المقدّم (لَقِيَ اللهَ)، والتالي (دَخَلَ الجَنّةَ) قائم على علاقة سببية، لا تتمّ بصورة متّصلة، بل هناك انفصال قياسي تقوم به عبارة (لا يشركُ به شيئًا) التي لولاها لما تمّت وظيفة التعليق والارتباط بين المقدّم والتالي.

(1) ينظر: المرجع السابق، آليات الاستدلال الحجاجي، ص193.

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم، حديث رقم: 129، ص44.

فدخول الجنّة سببه لقاء الله دون الشرك به، وأما تعليق "التالي" (دخل الجنة) على "المقدم" (لقي الله) فلا يتم إلا بالفاصل المذكور، لأن الانفصال «يراد به المنع عن الجمع وعن الخلوّ معا»[1]، أي يكون هناك تنافر بين الطرفين، لا يزيله إلا تحقّق "الفاصل"[2]. فقد يلقى العبد ربّه مشركا دون التوحيد ومقتضاه[3]، فلا يكون ممّن يشمله حكم الحديث.

إن محور التعليق في التركيب القياسي الشرطي للحديث هو قوله (لا يشرك به شيئا)، وهو ما تنعقد عليه دلالة الشرط. فهناك قاعدتان شرطيتان شكّلتا قاعدة حجاجية صيغتها الرياضية كالأتي:

إذا كان: ب+ فاصل ⟵(يلزم) جـ، فإن: ب – فاصل ⟵(يلزم) لا جـ

وهذا ما يسمّى؛ (دوران المقدّم على التالي)، أي إثبات المقدّم مع الفاصل يلزم إثبات التالي[4].

والمعنى الإنشائي العام لهذه الصيغة الحجاجية: لا يتمّ دخول الجنّة إلا بلقاء الله تعالى مقرونا بعدم الشرك به، وذلك يستدعي التوحيد بالاقتضاء.

ويصدّق هذا ما صحّ في الأثر فيما روى أبو داود وصحّحة الحاكم عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: [قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله دخل الجنة]

(1) مفتاح العلوم، السكاكي، مصدر سابق، ص494.

(2) ينظر: مبادئ علم المنطق، أبو عبد الرحمان الأخضري، ص83.

(3) ينظر: فتح الباري، 207/2.

(4) ينظر: اللسان والميزان، ص396.

[1]. فلفظ التوحيد دالّ على عدم الشرك بالله، وهو موجب لدخول الجنة. والمراد من الشاهد تبسيطا: من مات حال كونه مؤمنا بجميع ما يجب الإيمان به[2] دخل الجنة.

ثانيا: الاستقراء الحجاجي (Induction)

الاستقراء هو انتقال من حقيقة جزئية إلى حقائق عامة وكلية، وبتعريف "**أرسطو**" هو «الانتقال من الحالات الجزئية إلى الكلية»[3]، وهو منهج "**سقراط**"، فـ«الاستقراء هو طريقة تكوين المفاهيم، ويتم ذلك ابتداء من تصورات يقع تصحيحها باستمرار، وينطلق سقراط من حالات خاصة ليصل إلى نتيجة عامة يطبّقها عندئذ عن طريق القياس على الحالة التي هو بصددها»[4].

وينطلق المحاجج أثناء الاستقراء من أمثلة جزئية أو حقيقة تاريخية أو اجتماعية أو إحصاءات ومعطيات عددية ورقمية، أو شهادات حية، ومن ثمّ البناء عليها للوصول إلى حكم أو حقيقة عامة.

فقد استقرأ النبي عليه الصلاة والسلام أحكاما إلزامية وغير إلزامية، انطلاقا من مقدمات جزئية والبناء عليها لبلوغ حقائق عامة.

(1) سنن أبي داوود، كتاب الجنائز، باب في التلقين، حديث رقم: 3116. ومستدرك الحاكم، كتاب الجنائز، حديث رقم: 1299. نقلا عن: فقه السنة، السيد سابق، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة-مصر، ط2-1999م، 23/2.

(2) ينظر: فتح الباري، 207/2.

(3) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، ط1-2004م، ص38.

(4) المناهج الفلسفية، الطاهر أوعزيز، المركز الثقافي العربي، ط1- 1990م، بيروت-لبنان، ص63.

فقد روى البخاري [عن أبي موسى الأشعري أَنَّ النَّبِيَّ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَسَأَلَهُ عَنْ أَشْرِبَةٍ تُصْنَعُ بِهَا، فَقَالَ: وَمَا هِيَ؟ قَالَ: **الْبِتْعُ وَالْمِزْرُ**، فَقِيلَ لِأَبِي بُرْدَةَ: مَا الْبِتْعُ؟ قَالَ: نَبِيذُ الْعَسَلِ، وَالْمِزْرُ نَبِيذُ الشَّعِيرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ عليهِ الصلاةُ والسَّلاَم: **كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَام**] (1).

فقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشربة تصنع باليمن لم تكن معروفة عندهم في المدينة، فالنبي صلى الله عليه وسلم سأل فقال: (وما هي)، وهذا هو شأن المفتي أنه إذا سأل عن شيء لم يتبينه أن يستفسر ويستوضح أكثر.

قال أبو موسى: البتع والمِزر شرابان، أحدهما يسمى "**البتع**" والآخر "**المزر**"، لكن هذا الاسم غير واضح، ولذلك سأل أبا بردة: ما البتع وما المزر؟، فبيّنه فقال: البتع نبيذ العسل.

ومعنى قوله: نبيذ؛ أن يؤتى بالعسل فيُنبذ يعني يطرح في ماء لفترة، ثم بعد ذلك يكتسب الماء حلاوة العسل، ويصبح بمنزلة العصير في وقتنا الحاضر، شرابا حلوا يسمى النبيذ، وهو نبيذ العسل كما بيّن.

وأما المرز فهو نبيذ الشعير؛ فيؤتى بالشعير ثم ينبذ بالماء لفترة يعرفونها، ثم بعد ذلك يكتسب هذا الماء طعم الشعير فيشربونه كما يشرب العصير في وقتنا.

فهذان النبيذان يتركان ليصلا حد الإسكار، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: فكل مسكر حرام.

فالنبيذ بحد ذاته مباح، ولكن يخشى أن النبيذ يتغير ويتحول إلى مسكر، فلذلك جعل النبي صلى الله عليه وسلم الحكم منوطا بالعلة . ما هي العلة ؟ العلة الإسكار، فقال: (كل مسكر حرام).

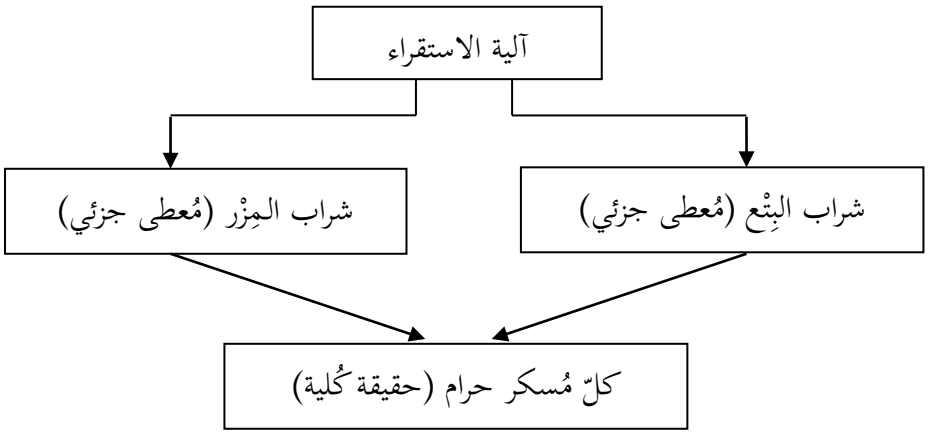
نستفيد من هذا أن الخمر المحرم هو المسكر (كل مسكر حرام) فما دامت قد وجدت هذه العلة فيما أسكر أو فيما يشرب وهو الإسكار، فإنه يكون حراما.

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث رقم: 4343، ص898.

فهذا الحديث أصل في تحريم المسكر، وأن مناط التحريم هو الإسكار، فليست المسميات وليست الأوصاف المناط هو الإسكار وهو مطرد.

وفيه أن المسكر لا يشترط فيه نوع دون غيره؛ فإذا أسكر ما صُنع من العسل فإنه خمر، وإذا أسكر ما صنع من العنب فكذلك، ومن غيره من المستحضرات المستجدة، فالحكم يدور معها.

فالاستقراء الحجاجي في الحديث قائم على تحديد معطيات جزئية لبناء كلية من الكليات، أي: بعُرف الأصوليين: تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات[1]، وللتوضيح:



انطلق النص من قرائن تمثل صفات قارّة للشراب المسكر الحرام، وهي حقائق جزئية متعلقة بنبيذ العسل، ونبيذ الشعير، توفّرت فيها شروط التحريم، وهو الإسكار وذهاب العقل، هذه الصفة الجزئية أحالت إلى قاعدة عامة تمّ استقراؤها بناء على الجزئيات للوصول إلى قاعدة عامة، وذلك لتحديد الشراب الحرام الذي ينطبق على كلّ ما هو مُسكر.

إن استقراء الحكم العام (كلّ مسكر حرام) من جزئيات حاملة لصفته، تعتبر آلية حجاجية منطقية تهدف إلى ترك العقل البشري يعمل على حصر كلّ ما هو حرام من الشراب دون الحاجة إلى

(1) ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو، دار الفكر، دمشق-سوريا، دط-2000م، ص60.

وضع قائمة كاملة للمشروبات المُسكرة، وهذا من شأنه ترويض العقل البشري على تكوين المفاهيم والتصوّرات وتوضيحها باستمرار، مع الملاحظة واستقراء القرائن، وتعميم الخاص من القضايا.

يفهم مما سبق أن آلية الحجاج الاستقرائي قائمة على الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلّي لتلك الجزئيات[1]. مثاله: كلّ صلاة تكون إما مفروضة وإما نافلة، وأيهما كانت فلابدّ أن تكون مع الطهارة، وبناء على ذلك فإن كلّ صلاة لابدّ من أن تكون مع الطهارة، سواء أكانت نافلة أم مفروضة، وبتعميم آخر: لا صلاة بلا طهارة مطلقا.

ثالثا: الاستنتاج الحجاجي (Inférence)

الاستنتاج هو استخلاص الأفكار انطلاقا من المقدّمات والمبادئ نحو النتائج، واستنباط الأخص من الأعم، وبعبارة أوجز: الانتقال من العام إلى الخاص، وهذا ما يقابل مفهوم الاستقراء ويخالفه.

ويقوم الاستنتاج بمقدمة كبرى، تنساب تحتها مقدّمات صغرى، تشكّل معطيات جزئية، تسوقنا في النهاية إلى نتيجة تُعلن ما يستنتج من حاصل هذا الانتقال.

فالمقدمة الكبرى: تعلن القاعدة.

و**المقدمات الصغرى**: تعلن الحالات الخاصة.

و**النتيجة**: تعلن ما يستنتج من المقدّمتين الصغرى والكبرى.

وقد اطّرد المثال الشهير على الاستنتاج المنطقي السقراطي: (كلّ إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، إذن سقراط فانٍ).

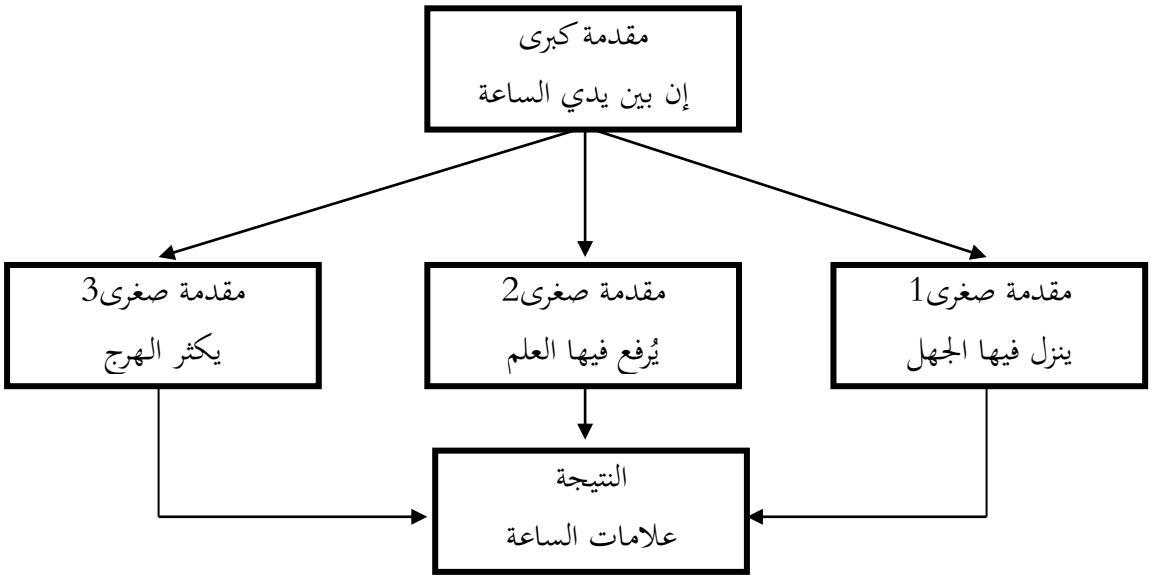
(1) ينظر: المرجع نفسه، ص60.

يستلزم هذا أن الاستنتاج هو «انتقال الذهن من قضية مسلّمة أو أكثر وهي المقدّمات، إلى قضية أو قضايا مترتّبة عليها وهي النتائج»[1].

جاء في حديث البخاري: [عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ لأَيَّامًا يَنْزِلُ فِيهَا الْجَهْلُ، وَيُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ، وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَرْجُ، وَالْهَرْجُ الْقَتْلُ] [2].

يقوم الحديث على ذكر أخبار آخر الزمان متعلق بسيرورة مستقبل البشر والحياة، وفيه استنتاج حجاجي متضمن مقدمة كبرى (بين يدي الساعة)، ومقدمات صغرى (ينزل فيها الجهل) و(يُرفع فيها العلم) و(يكثر الهرج).

ويمكن توضيح ذلك بما يلي:



فعبارة (إن بين يدي الساعة) مقدمة كبرى أولية دالة على ما يقارب الساعة وهي يوم القيامة، وعبارات: (ينزل فيها الجهل) و(يُرفع فيها العلم) و(يكثر الهرج) أي القتل، كلها مقدّمات صغرى

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، دط- 1982م، 2/ 478.

(2) صحيح البخاري، كتاب الفتن، حديث رقم: 7063، ص1415.

وضعها النبي عليه الصلاة والسلام كقرائن خاصة، تحيل المقدمة العامة، يستنتج من هذه الإحالة بين المقدمات، أشراط الساعة وعلاماتها.

المبحث الثاني: أصناف البراهين في صحيح البخاري (Les Démonstrations)

إنّ الحجاج يسمح لنا بإحداث ميل السامع إلى القضايا أو الأطروحات التي نقوم بعرضها على مسامعه، أو التي تسمح لنا بتعزيز رأينا و العمل على فرضه، وجعل السامع يقتنع بوجهة نظرنا.

أمّا البرهنة فهي استنباط يهدف إلى الاستدلال على صدقية النتيجة أو احتماليتها القابلة للاحتساب، وذلك انطلاقا من المقدمات المعتبرة صادقة أو محتملة، وفي تقابل البرهنة التي يمكن أن تتخذ شكل حساب فإنّ الحجاج يُطلَب به الإثبات أو الإقناع، ولا يتم توجيهه إلاّ في سياق نفسي اجتماعي، فإنّ كانت البرهنة تقع بطريقة مجردة، في استقلال عن كل سياق عدا سياق النظام، وكانت صحيحة أو خاطئة، مطابقة لقواعد الاستدلال في النظام أو غير مطابقة لها فإنّ الحجاج ينهض على حجج مفيدة أو غير مفيدة، قويّة أو ضعيفة، موافقة للخطاب الذي تتوجه إليه، ولا يقوم التفكير الحجاجي على حقائق عامة ولكن على آراء تهتم بأطروحات من كل طائفة، فمجال تطبيق نظرية البرهنة أيّما تجاوز ذلك أنّ الحجاجات تنهض على كل ما يمكن أن يكون موضوع إبداء رأي، أو

إصدار حكم قيمة، أو حكم واقع أو موافقة نظرية أو مناسبة قرار، توّفر البرهنة أدّلة ضرورية، أمّا الحجاج فيقدّم أدّلة لصالح أطروحة محدّدة أو ضدّها[1].

علاقة الحجاج بالبرهنة تكمن في طبيعة الأمثلة و الحجج المقدّمة، وارتباطها بالإقناع من حيث طريقة عرضها.

فالبرهان عملية استدلال تهدف إلى تأكيد صدق (أو كذب) فكرة. وتسمى الفكرة التي يُراد البرهنة عليها قضية (أطروحة). والاستدلالات التي يبنى عليها البرهان، والتي تترتب عليها القضية منطقيا – تسمى الحجج. ويفترض في الحجج أنها صادقة ولا تتضمن مقدمات تفترض القضية المراد البرهنة عليها، وإلا كانت النتيجة الخطأ المعروف بالدليل الدائر (أي المصادرة على المطلوب). والبرهان الذي يقيم صدق القضية يُسمى برهانا فحسب، أما البرهان الذي يقيم كذب القضية فيسمى تفنيدا.

وقد يكون البرهان مباشرا، أي قد يتألف من سلسلة استنباطات مقدماتها حجج أو قضايا مستدل عليها من حجج، أو قد يكون البرهان مما يُتوصل إليه بوساطة افتراضات إضافية. وهذا النوع الأخير من البرهان يُبنى بالطريقة التالية: تتم البرهنة على قضايا معينة بمساعدة افتراضات، يتحول بعدها البرهان على هذه القضايا وفقا لقواعد خاصة، معينة إلى برهان على القضية الأصلية (أي بدون افتراضات). والبراهين التي يتم التوصل إليها بمساعدة افتراضات تتضمن:

(1) تلك التي تستبعد افتراضاتها بواسطة النظرية الرياضية الاستنباطية.

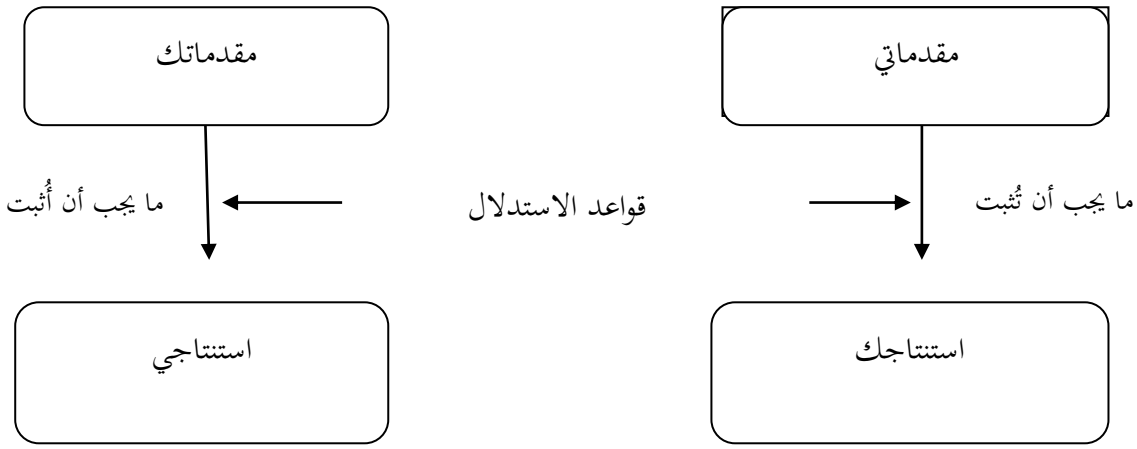
(2) البرهان بالحالات، على النحو التالي: إذا كنا نعرف وجود الحالات ج1 و ج2. أو (ج ك)، فإننا نبرهن أولا على القضية (ب) مفترضين ج1 ثم ج2 وهكذا حتى (ج ك). هكذا يكون قد تم البرهنة على القضية (ب) دون افتراضات؛ (3) برهان الخلف. والبراهين عرضة لأخطار معينة بسبب قبول حجج لا أساس لها أو خاطئة، أو بسبب استخدام مناهج خاطئة. والبرهان الذي يحتوي على

(1) ينظر: التداولية و الحجاج مداخل ونصوص، صابر الحباشة، ص69.

خطأ يكون برهانا فاسدا. ولكن كشف الخطأ في البرهان لا يشكل برهانا على كذب القضية، فمن الممكن أن تكون هناك براهين تقيم صدق قضية لا كيقين وإنما كاحتمال.

يرى **"بيرلمان"** أنّ البرهان يسعى أن ينقل الموافقة التي تحظى بها المقدّمات إلى النتيجة، على عكس البرهنة الرياضية التي تنطلق من المقدّمات إلى النتيجة كخاصية موضوعية. و الحجاج هو جدال بين طرحين من أجل الغلبة لأحدهما، وبعدها العملية تُقدّم فيها معطيات ترجّح كفة طرح، ومعطيات أخرى ترّجح كفة الطرح الثاني[1].

وهذا الشكل يوضح ذلك[2]:



العنصر الأول– برهان التعريف في صحيح البخاري:

(1) مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، عباس حشاني، مجلة المخبر، جامعة بسكرة– الجزائر، العدد 9– 2013، ص 272 .

(2) ينظر: نموذج من المقطع البرهاني، عبد القادر بوزيدة، ص 317 . 318، نقلا عن: عباس حشاني، مرجع نفسه، ص274.

يعرف أيضا بالتعريف الحجاجي[1]، وقد اشتهر في علوم ومعارف كثيرة، منها الرياضيات والعلوم التجريبية، والذي يقوم على تحديد ماهية الشيء على أساس الحجة والتعليل المنطقي، ومعرفة مسبقة للمسلّمات التي تمّ برهان صحّتها قبل ذلك[2].

وقد عمل "**روبيريو Robrieur**" في إطار ربط التعريف بمجال الاستدلال والإقناع الحجاجيين؛ حيث جعل من التعريف دليلا حجاجيا في الإقناع ووسيلة ناجعة في بناء القول وتقوية الطّرح[3]، وقد قسّم التعريف إلى ثلاثة أنواع، يوظّف كل نوع بطريقة دقيقة وفق الشروط الداخلية والمقامية للحجاج، وحسب الدواعي التداولية الخاصة بها، وهي[4]: الأشكال المنطقية للتعريف، والأشكال البلاغية للتعريف، وكذلك التعريف بالمقارنة والمخالفة.

هذه الأشكال يتم توظيفها وعرضها في الخطاب بارتباط وثيق بخصائص المقام والسياق، ومراعاة الطبائع الذاتية للمخاطَبين (حالات نفسية واجتماعية، ثقافية، سياسية، عقدية).

فالتعريف إذا وهو وسيلة من وسائل إثبات الشيء، إذ يجعل من حقيقته وماهيته دليلا على الحكم الذي يريد إثباته لذلك الشيء، كأن يتّخذ من حقيقة الأصنام دليلا على كونها لا يمكن أن تعبد.

(1) ينظر: عندما نتواصل نغير، عبد السلام عشير، ص141.

(2) ينظر: المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية–القاهرة– مصر، دط–1962م. ص152.

(3) ينظر: Robrieur J, Eléments de rhétorique et d'argumentation, Edition . Dunord, J 1993, P96-111.

(4) ينظر: عندما نتواصل نغيّر، ص141.

وما يهمّنا في هذا البسط ليس الاستشهاد لهذه الأشكال من مدوّنة صحيح البخاري، بل تدقيق القيمة الحجاجية لها بالدرجة الأولى، وذلك للَحظ طرائق الحجاج ووسائله التكتيكية التي تجعل المستمع لنصوص البخاري ينساق بيُسر نحو تقبّل الفكرة أو القول.

ولا يهمّنا العثور على الأشكال التعريفية في "الصحيح" بقدر تلمّس الأكثر إقناعا منها.

ومن أقوى التعاريف الحجاجية حضورا في صحيح البخاري التعريف ذو شكل منطقي؛ فالبرهان منطقيا «عملية استدلال تهدف إلى تأكيد صدق أو كذب قضية ما»[1]، فطبيعة المنطق طبيعة ضبطية دقيقة، والشكل التعريفي المنطقي هو «أن نعرّف يعني أن نقيم علاقة تعادل أو تكافؤ بهدف إعطاء معنى لمفهوم ما، يشكل التعريف في الغالب مدخلا للحجاج، لأننا نحتاجه حينما نريد تحديد مفهوم، حتى تكون هناك أرضية تقوم على قواعد مشتركة بين المخاطبين من أجل إقناع أحسن»[2].

فالقارئ لحديث النبي صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: [آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ] [3] يجده ذا طبيعة تعريفية منطقية يسميها التداوليون والمناطقة "**التعريف بالمفهوم والماصدق**"[4]، هذا المفهوم يقتضي ذكر الصفات والمميزات المحصّلة للموضوع المراد ذكره، وفي الحديث ذكرٌ للمنافق الذي يبطنُ ما لا يُظهر، وذكرٌ لصفاته وعلاماته (الكذب، مخالفة الوعد، الخيانة). والتعريف بالمفهوم «طريقة تعريفية يكتمل فيها المفهوم بالماصدق، ويتم عن طريق تقديم الخصائص المميزة للشيء بشكل تجريدي»[5].

(1) المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة- مصر، دط-1962م، ص18.

(2) عندما نتواصل نغيّر، ص142.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 33، ص20.

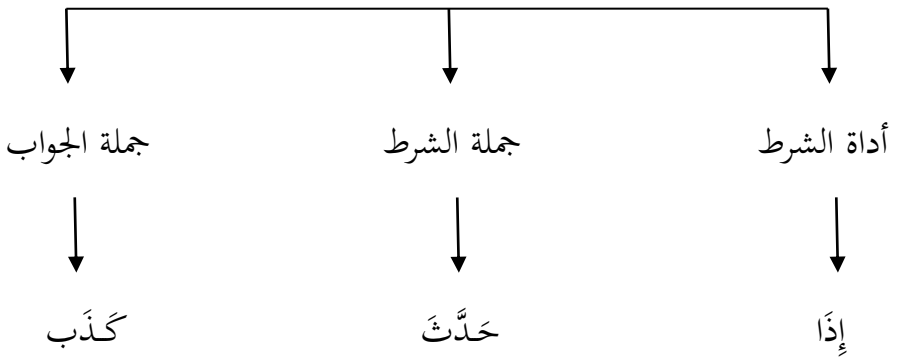
(4) عندما نتواصل نغير، ص142.

(5) المرجع نفسه، ص142.

وفي عُرف المناطقة يُطلق لفظ "**المفهوم**" على «مجموعة الصفات والخصائص الذهنية التي يثيرها اللفظ في ذهن السامع والقارئ، أي: ما يُفهم من اللفظ، أي: معناه»[1].

يُفهم من نص الحديث صفات المنافق التي تعرّفه منطقيا ومفهوميا، فكل اسم أو حدّ إما أن يشير إلى موضوع أو موضوعات معينة، وإما أن يشير إلى صفة أو صفات يحتويها ذلك الموضوع أو تلك الموضوعات، والأشياء أو الموضوعات التي يشير إليها الاسم أو الحدّ تسمّى بـ"**الماصدق**"، أو الصفات أو الكيفيات فتسمّى بـ"**المفهوم**"[2].

وما يعزّز وظيفة التعريف بالمفهوم في نصّ الحديث هي بنيته الشرطية القائمة على التعليق، أي تعليق حدوث الكذب بحدوث الحديث، ومخالفة الوعد بحدوث قول الوعد، وتعليق حدوث الخيانة بحدوث الائتمان، فـ«وقوع الجواب مرتبط بوقوع الشّرط، لأن الشّرط سبب وجوابه أو جزاؤه مُسبّب عنه»[3]، فصفة النفاق لا تحدث إلا بحصول المحددات التعريفية المفهومية التي ترد في جواب الشرط.



(1) مقدمات في الفلسفة، على عبد المعطي محمد، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1985م، ص65.

(2) ينظر: المرجع نفسه، على عبد المعطي محمد، ص65.

(3) نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حمّادي صمّود، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، سوريا، دط-1978م، ص544.

الأداة [إذا] بمعنى [إن] لأن المعنى بعدها محتمل الوقوع[1]، وجملة الشرط ماضوية بسيطة وجملة الجواب غير مصدّرة بالفاء (حَدَّثَ) لأن فعل الجواب صالح لأن يكون جوابا كونه من جنس فعل الشرط، والعلاقة بين الشرط والجواب متّصفة بالتناسق والمباشرة، لأن الكذب من جنس الكلام[2].

أما الارتباط بين الشرط والجواب في الحديث فهو ارتباط تلازمي، يقتصر فيه ارتباط عبارة الجواب بعبارة الشرط على التلازم وتنعدم السببية، فإن كَذبَ المنافقِ لا يكون مُسبّبا عن حديثه بل عن صفات نفسية وأخلاقية، فلا يُعقل أن يكون كلام المنافق كلّه كذبا، بل يكثر فيه ذلك، فليس ثمّة سببية، والارتباط قائم على الملازمة، فإن كذبَ المنافق وحديثة متلازمان، وكذلك وعده ومخالفته وائتمانه وخيانته للأمانة.

إن كل هذه المحددات من التعريف بالمفهوم وآلية التعليق والارتباط والملازمة، كلها محددات حجاجية أسهمت بأثر بالغ في هذا التداخل الظاهر والخفي في الشكل التعريفي، وما يتيحه من إمكانات خِصبة للإقناع والتأثير، حيث يمارس الخطاب الحجاجي في النص قوتَه ويبرز مؤهّلاته داخلها.

وبالرغم من كون هذه التعريفات تأخذ صيغة "المفهوم" فإن الموضوعية دائما لا تكون أساسا لها، ولا الصحة المنطقية قاعدة لها؛ فقد تأخذ ظاهريا هذه الصّفات وتخفي أشياء لا يقوى التفكير على إبرازها وفكّ رموزها مباشرة.

وضمن الأشكال المنطقية للتعريف الحجاجي يتطلّب اللفظ أو القول في أحايين كثيرة تفسيرات توضّحه نظرا لخصوصية اللغة، أو الغموض الظاهر من فحوى الخطاب، وهذا التعريف

(1) ينظر: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، سناء حميد البياتي، دار وائل للنشر- الأردن، ط1-2003، ص355.

(2) قال النووي: «إن معناه أن هذه خِصال نفاق، وصاحبها شبيه بالمنافقين في هذه الخصال ومتخلّق بأخلاقهم». ينظر: فتح الباري، 84/2.

المنطقي يُعرف بـ"**التعريف التفسيري**"[1]، فإذا نظرنا في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: [إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ...] [2] يتكشّف غموضٌ حول طبيعة قبض العلم ورفعه وشيوع الجهل والجُهال! فلا يدرَك المعنى الدقيق للحديث إلا بآلية التعريف التفسيري الواردة في تَتِمّة الحديث، وهي قوله: [وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسًا[3] جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا].

التعريف التفسيري في الحديث ظاهر، ويتجلّى في تفسير طبيعة قبض العلم ورفعه، وانتشار الجهل والجهالة بين الناس آخر الزمان، لأن سياق الحديث هو إخبار الرسول عليه الصلاة والسلام بكيفية قبض العلم، وهو قطعي الحدوث[4].

إن هذه الآلية الحجاجية "**التعريف التفسيري**" تقتضي أن تظلّ كلمات النص نصوصا مفتوحة تتوارد عليها تفسيرات متعددة للتدقيق أو التحديد أو التوسيع أو التميّز[5]، فكلمات (يقبض، العلم، ينتزعه، العباد) كلها ظلّت مفتوحة المعنى غير دقيقة، لتأتي تتمّة الحديث بوظيفة التفسير، والتي تنزع الريبة والغموض عن السامع وتشدّه أكثر نحو تقبّل القول والأفكار، هذا التفسير الذي حدّد طبيعة قبض العلم آخر الزمان، وأنه يُقبض بموت العلماء ونقصانهم وكثرة المتطفّلين على العلم والمتفيهقين فيه، الذين يُفتون بغير علم ودراية. فالسياق التفسيري سياق استقبالي؛ هو عرْض مشاهد قبض الله العلم عبر آلية "الانتقال من شيء لآخر"[6]، عن طريق «تفسير يحوّل انتباه السامع

(1) ينظر: عندما نتواصل نغيّر، ص143.

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم، حديث رقم: 100، ص37.

(3) وردت اللفظة في نص البخاري "رُؤْسًا" وفي مسلم بلفظ "رُؤُوسًا" ومعناها: أعيان الجهل ورجاله.

(4) ينظر: فتح الباري، 177/2.

(5) ينظر: عندما نتواصل نغيّر، ص143.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص143.

أو السائل من موضوع إلى موضوع، فتثيره العملية التفسيرية دون وعي منه»[1]ومن النّفاذ إلى جوهر الشيء المراد تعريفه أو طرحُه، خصوصا إذا تعلّق الأمر بالأشياء المجرّدة أو الأشياء العينية غير محدّدة المعالم، وقد تكون متناقضة.

العنصر الثاني– البرهان بالمَثَل في صحيح البخاري:

يقوم المَثل في الخطابة مقام الاستقراء في المنطق، فالمثل هو استقراء بلاغي، والمثل «حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها»[2].

وهو عند أرسطو تاريخي ومصطنع؛ فمن التاريخي الميثولوجي أيضا، كما أن المصطنع ينقسم إلى[3]:

1–مَثل بالتشابه: كالاستشهاد على فساد اختيار القُضاة بالقرعة، وتفنيد رأي من اقترح ذلك بفساد اختيار المتصارعَين في المعركة أو ربّان السفينة بها.

2–مَثل خرافي: كأن تكون شخصياته من الحيوانات، كقصة (استبعاد الفَرَس) التي حكاها الشاعر اليوناني "**اسطيسخورس**" لأهل صقلية، «حيث أرادوا أن يقيموا لـ"**فاليس**" الحَرَس والحفظة، فإنه بعدما فسّر عن أشياء أُخر، ضرب لهم مثلا بفَرَس كان قد استولى على مرعى وتفرّد به وحده، فتدخّل أَيْلٌ فأفسد المرعى، واستعان الفَرَسُ بالإنسان لإخراج الأيْل، فكان شرط الإنسان أن يقبل الفَرَس اللّجامَ ويحمل الإنسان على ظهره، وفي يده قضيب، فلما أذعن الفَرَس لذلك ركبه الرجل، وصار مكان الانتقام من الأيل إلى أن خضع للرجل، وصار في مُلكه»[4].

(1) عندما نتواصل نغيّر، ص143.

(2) في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، ص82.

(3) المرجع نفسه، ص82.

(4) الخطابة، أرسطو، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت–لبنان، دط– 1979م، ص139–140.

والمَثَل من فنون القول، وهو مواطئ لمفهوم التشبيه في البلاغة، لأنه يقوم على التمثيل بمثَل مسرود ومشهور، مشابه لحال الموضوع الذي هو مادة القول والكلام، وعادة ما يكون المثل استطرادا أو يقوم على ذكر قول سائد من الأمثال سائدة الاستعمال[1].

وطبيعة المثل أنه يخالج مشاعر النفس البشرية وتصوّرها وأفكارها، بصورة موجزة وبسيطة، وما يميزه جريانه على الألسن جيلا بعد جيل، ما يولد تأثيرا بالغا على المستمع، يرغمه أحيانا على الاقتناع بأفكار المُمَثّل.

ومن معاني المَثل الشّبه والحجة والصفة[2]، وكذلك المقابل أو النظير، حيث يقول "**ابن فارس**" (ت395هـ): «مَثَل يدلّ على مناظرة الشيء بالشيء، وهذا مَثَل هذا: نظيره، والمَثل والمِثال بمعنى واحد، تقول العرب: "أمثل السلطانُ فُلاَنًا؟" والمعنى أنه فعل به مثلما كان فعلُه..» [3].

وقد تخلّل المَثَلُ الخطابَ الحجاجي في صحيح البخاري في مواضع عدّة استجلاء للعسير من المعاني والأفكار وتيسيرا لها، بغرض إقناع المتلقّي ومحاججة المخالفين في قضايا كثيرة، أهمها: العقيدة، الشرائع، الأخلاق، القيم، والعهود والمواثيق.

وقد ألفينا جملة الأمثال في "الصحيح" على ثلاثة أضرُب، أدّت وظيفتها البرهانية بصور متفاوتة المقاصد، نوردها فيما يلي:

أولا– أمثال مباشرة:

هي أقرب إلى مفهوم التشبيه في البلاغة، لأنها مصرّحة بلفظ (مَثَل) الدّال على الشبه، كما جاء الحديث [إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث..] أي: كشبه غيث، ونص

(1) ينظر: اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص226.

(2) ينظر: القاموس المحيط، الفيروز أبادي، مادة [مَ ثَ لَ]

(3) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، اتحاد الكتّاب العرب، دط–2002م، 296/5.

الحديث كاملا: عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرَى إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ] (1).

المعنى العام للحديث هو تمثيل الهدى الذي جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بالغيث، ومعناه أن الأرض ثلاثة أنواع، وكذلك الناس، فالنوع الأول من الأرض ينتفع بالمطر فيحيا، بعد أن كان ميتا ويُنبت الكلأ، فتنتفع بها الناس والدواب والزّرع وغيرها، وكذا النوع الأول من الناس يبلغه الهدى والعلم فيحيا قلبه، ويعمل به ويعلمه غيره، فينتفع وينفع، والنوع الثاني من الأرض ما لا تقبل الانتفاع في نفسها، لكن فيها فائدة؛ وهي إمساك الماء لغيرها، فينتفع بها الناس والدواب، وكذا النوع الثاني من الناس، لهم قلوب حافظة، لكن ليست لهم أفهام ثاقبة، ولا رسوخ لهم في العقل يستنبطون به المعاني والأحكام، وليس لهم اجتهاد في الطاعة والعمل به، فهم يحفظونه حتّى يأتي طالب محتاج متعطّش لما عندهم من العلم، أهل للنّفع والانتفاع، فيأخذه منه، فينتفع به، فهؤلاء نفعوا بما بلَغهم، والنوع الثالث من الأرض التي لا تُنبت، فهي لا تنتفع بالماء، ولا تمسكه لينتفع به غيرها، وكذا النوع الثالث من النّاس ليست لهم قلوب حافظة، ولا أفهام واعية، فإذا سمعوا العلم لا ينتفعون به، ولا يحفظونه لنفع غيرهم(2).

إن المثَل المصرّح في نص الحديث ليس مثلا قوليا سائرا وشائعا، بل هو مثل على سبيل تشبيه الوقائع والحالات وتواطئها، حيث جمع بين حالة الهدى والعلم النافع للناس، وبين حالة الغيث الكثير

(1) صحيح البخاري، كتاب العلم، حديث رقم: 79، ص33.

(2) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا النووي، دار الخير، دط- 1996م.

النافع للأرض والزرع، وهذا ينسجم كثيرا مع ما ذكرناه آنفا حول "البرهان الواقعي" الذي يعرض مجموعة من العلاقات التي تربط وقائع وحالات مادية أو معنوية؛ وقد جمع النص بين حالتين إحداهما مادية (الماء) والأخرى معنوية (العلم) تذليلا لعقبات الفهم والاستيعاب عند عامة المؤمنين وغير المؤمنين.

وقد توسّل الحديث بالمِثل للربط بين مُعطيين؛ أولهما معنوي (العلم والهدى) وثانيهما مادي (الغيث) ليكون الثاني نظيرا للأول، وذلك لضرورة برهانية تراعي المُعطى الخاص للمجتمع العربي والشرقي عموما، خلال القرن الخامس والسادس الميلادي، هذا المُعطى الذي يمتاز ببساطة الطّرح وسطحية الفهم نظرا للبيئة القبلية والرعوية للمجتمع آنذاك، حيث يمثل الماء والكلأ والزرع البوصلة الذاتية والموضوعية للضمير الجمعي، فجعله النبي عليه الصلاة والسلام نافذة مفتوحة للبرهنة على قيمة العلم والهداية.

والغاية الحجاجية من هذا المثل الصريح والمصرّح هي إبراز المعقول في صورة المحسوس الذي يلمسه الناس، فيقبله العقل، لأن المعقولات لا يمكنها الرسوخ طويلا في الذهن إلا إذا صيغت في صورة حسية قريبة الفهم، فلا يحلّ في العقل إلاّ ما يحلّ في الحسّ[1].

ثانيا– الأمثال التلميحية في صحيح البخاري:

وتسمى أيضا "الكامنة"، وهي التي لم يُصرّح فيها النبي عليه الصلاة والسلام بلفظ التمثيل أو المثل، ولكنها تدلّ على معان قارّة قطعية الدلالة والثبوت وموجزة، ويكون لها تأثيرها إذا نقلت إلى ما يشبهها ويناظرها، وشواهد ذلك ما جاء بلفظ [خير الأمور أوسطها] وكذا قوله صلى الله عليه وسلم: [لا يلدغ المؤمن من جُحرٍ مرّتين] ونصّ الحديث كاملا: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: [لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ] [2].

(1) ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة– مصر، ط6–دت، ص273.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأدب، حديث رقم: 6133، ص1258.

ولهذا الحديث مشارب من التأويل والشرح؛ فمعناه إجمالا التحذير من التغفّل وتكرار الخطأ، والحثّ على التيقّظ واستعمال الفطنة، فنقل عن **"ابن حجر العسقلاني"** قوله: «معناه لا ينبغي للمؤمن إذا نُكب من وجه أن يعود إليه»، ويؤيّد هذا المعنى سبب ورود الحديث كما في كتب السيرة، أن النبي عليه الصلاة والسلام قاله عندما ظفر بأبي عُزّة القرشي الشاعر بعد غزوة أُحُد، وكان قد منّ عليه في "بدر" عندما أُخذ مع الأسرى، بعدما تعهّد ألا يقاتل النبي عليه الصلاة والسلام ولا يحرّض على قتاله بشعره، فنقض هذا العهد، واشترك مع قريش لقتال المسلمين يوم أُحُد، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله، وقال: [لا يلدغ المؤمن من حجر واحد مرتين]، وقال بعضهم: الحديث لفظه خبرٌ ومعناه أمرٌ، أي: ليكن المؤمن حازما حذرا، لا يؤتى من ناحية الغفلة فيُخدع مرة بعد أخرى، وقد يكون ذلك في أمر الدين، كما يكون في أمر الدنيا، وهو أولاهما بالحذر.

وقيل معناه أن من أذنب ذنبا فعوقب به في الدنيا فإنه لا يُعاقب به في الآخرة. وقيل: المراد بالمؤمن هنا: المؤمن الكامل الذي أوقفته معرفته وتجربته على غوامض الأمور، حتى صار يحذر مما سيقع.

وقد جرى الحديث على الألسن حتى صار كالمثل السائر الذي يُحتجّ على تمام الفطنة والنباهة، وعدم تكرار الزلاّت والمطبّات والمآخذ، ومعناه المؤمن الممدوح وهو الكيّس الحازم، الذي لا يستغفَل فيُخدع مرة بعد أخرى، ولا يفطن لذلك، والنهي نهيٌ عمّا لا يليق بالمؤمن الحازم القوي أن يُلدغ من حجر واحد مرتين، ينبغي أن يكون يقظا حكيما يفطن ويحذر من أول مرّة.

وقد ألحق نص الحديث لفظ (اللّدغ) بـ (المؤمن) وكذا (الجُحر) لارتباط اللّدغ بالخديعة وارتباط الجُحر بالتبييت، وهو تدليل على كراهة الغفلة حتى في أعسر المواقف.

إن انتقاء مشهد (اللّدغ) مع (الجُحر) الخبيء كتمثيل على حال الانخداع والكذب والخيانة، يحقق الغرض الحجاجي الذي أراده الحديث، فالمحاججة هنا من ناحية السياق التاريخي للحديث ترمي إلى إرادة تغيير قناعات مسبقة لدى جمهور المسلمين، القائمة على مبدأ الصّفح والعفو عن

الناس مطلقا، فالأمر يتعلق بنقض عهود ومواثيق سالفة، سبقها عفو وحِلمٌ من النبي عليه الصلاة والسلام لـ"**أبي عزّة القرشي**"، فلولا هذا الحزم لتصدّع الكيان الإسلامي في أول عهده.

إن هذه الصورة التمثيلية تعتبر لغة طبيعية[1]، لأنها ملحقة ببيئة عربية «بغرض توجيه خطاب وِجهة ما تنطلق من فكرة شائعة مؤدّاها أننا نتكلم عامة بقصد التأثير»[2].

ثالثا– الأمثال العفوية في صحيح البخاري:

وهي جمل أرسلت إرسالًا بصورة عفوية من غير تصريح بلفظ التشبيه، فهي نصوص جارية مجرى الأمثال، وتكثر في القرآن الكريم أيضا، مثل قوله تعالى ﴿**الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ**﴾ [يوسف/51]، وقوله: ﴿**أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ**﴾ [هود/81] وأيضا: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾ [الرحمان/60].

فصارت تجري هي كذلك مجرى الألسن، حتى إن كثيرا من الناس اليوم قد توهم أنها ليست من النص القرآني لسرعة جريانها على ألسن الناس[3] ولعل الآية الكريمة [لغاية في نفس يعقوب] الأكثر تعبيرا عن هذه الظاهرة.

ومن الأحاديث النبوية في البخاري التي جرَت مجرى المثَل فصارت تُرسل شفاهة بصورة عفوية، وتُضرب مثلا لضياع الفُرص والحظّ، الحديث الذي رواه البخاري عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه، أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يحدث الناس عن القوم الذين سيدخلون الجنة دون حساب، وعددهم سبعون ألفا وعن صفاتهم وأخلاقهم، ومسببات دخولهم الجنة، فقام إليه الصحابي "**عكاشة بن محصن**" فقال: ادعُ الله أن يجعلني منهم، قال: اللهم اجعله منهم. ثم قام إليه رجل آخر قال: ادعُ الله أن يجعلني منهم، قال: [سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ] [4].

---

(1) ينظر: اللغة والحجاج، أبوبكر العزاوي، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص14.

(3) لَمَستُ هذا من معاينة كتابات كثير من الكتاب والمفكّرين الملاحدة والشيوعيين، فنجدهم يوظّفون هذه الجمل والعبارات القرآنية دون أن يشعروا بقرآنيتها لضحالة ثقافتهم الدينية، حتى إن كثيرا منهم تفاجأ بعد علمه بها، وأحجم عن توظيفها بعد ذلك.

(4) صحيح البخاري، كتاب الطب، حديث رقم: 5705، ص 1196.

نص الحديث دالّ على صفة ضياع الحظ للناس وأن الحياة كدّ وجدّ، وليست ضروبا من الحظّ وألعاب اليانصيب كما يقال، وأن الدعاء دون عملٍ وسببٍ لا يؤدّي غرضه، لأنه لا رهبانية في الإسلام.

حجاجية الحديث تقع آن تلقّيه؛ فكأن السامع له يقوم باستقراء عقلي، مفاده أن حال الرجل الطالب للدعاء بالجنة هو حال كل من يتمنّى ويدعو ربّه دون مراعاة أسباب النجاح والفلاح في أحواله، هذا الاستقراء هو مختبر الحجاج، لأن «المَثل يقوم في الخطابة مقام الاستقراء في المنطق، أو المَثل هو استقراء بلاغي»(1).

الأكيد أن نص الحديث تأسّس على العمليات العقلية البسيطة التي يقوم بها المتلقي للنص في سائر الأزمنة والعصور، باختلاف الأجيال والأمم وتنوعاتها التاريخية والجغرافية والثقافية، لقياس حالة الصحابي مع حال الإنسان، هذا الإنسان ببعده الكوني صاحب النفس اللوامة، الجزوع، الهلوع، العجول..، الذي يستنتج نهاية تفكيره بالنظر إلى نهاية تفكير الصحابي المُتعجّل رضوان الله عليه، من خلال هذا المثل السائر، فـ«المَثل حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها، ويراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مُماثلتها»(2).

العنصر الثالث: البرهان المنطقي العقلي في صحيح البخاري

لا يخرج البرهان المنطقي عن النطاق العقلي للقول، أي إنّ للعقل منطقه الخاص الذي يجعل الإنسان محاصرا بمجموعة من الضرورات والضوابط الموضوعية التي توجّه خطابه وتضبط سلوكه تجاه الآخرين، وإلا أصبح متحرّرا يقول ما يشاء بلا ضابط، فلا أحد سيسمعه أو يُعيره اهتماما.

إن الخاصية الإطلاقية L'Absoluité التي تتّسم بها نصوص صحيح البخاري جعلت الشواهد المتضمنة براهين منطقية عقلية غير قطعية الدلالة، وغير مطّردة، وهذا ما جعلنا نلحّ ونقلّب صفحات "الصحيح" لتعييث ما يغيّر الصفة الإطلاقية المذكورة.

(1) في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص82.

(2) المرجع نفسه، ص82.

وقد ألفينا نصوصا وأحاديث ترسم حدودا بالغة الأهمية، من شأنها جعل العقول التي يتوجّه إليها الخطاب تنخرط في الأطروحة أو الدعوى، بالنظر إلى منطقية البراهين المبثوثة فيها.

لا يرمي البحث من خلال دراسة الوظائف المنطقية العقلية في الحجاج إلى دراسة مفهوم العقل من الناحية الفلسفية، أو الفكرية أو النفسية، لأن ذلك له مجاله الخاص، بل ما يشغلنا هو حصر المنطقية والعقلانية في الطرائق التي يتوسّل بها الحجاج في بناء عمليات البرهان، لا باعتبارها آليات قياسية، بل باعتبارها طرائق تؤدّي وظائف وأدوارا محدّدة ومركّزة في القول الحجاجي ككلّ، من جهة، وتحقّق للقول الحجاجي تماسُكه وانسجامه الموضوعي بنجاعته وفعاليته من جهة أخرى.

ومن أدوات البرهان المنطقي في صحيح البخاري مبدأ **"اللاتساق"** Incompatibilité[1]، ومن وجوهه حديث: [عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه قال: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بِمَنْكِبَيَّ فَقَالَ: كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيْبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيْلٍ. وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُوْلُ: إِذَا أَمْسَيْتَ فَلا تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلا تَنْتَظِرِ المسَاءَ. وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ] [2].

يتمظهر اللاتساق في حالة المزاوجة بين إثباتين لا يقعان في النّسق البرهاني نفسه، دون أن ينفي الواحد منهما الآخر منطقيا.

فالأخذ من الصحة لا ينفي وجود المرض، وكذلك الأخذ من الحياة لا ينفي قدوم الموت، بالرغم من أن نصّ الخطاب يرمي إلى الحثّ على استغلال الصحة والحياة والأخذ منهما ما استطاع المرء إلى ذلك سبيلا، مع احتمال حدوث المرض والموت في السياق الزمني، فالسياق التركيبي أثبت الشيء ونقيضه، وزاوج بينهما رغم أن "الصحّة" و"الحياة" هما المعنيان بالنسق الحجاجي البرهاني.

قد يقول قائل: أين تتجلّى الآلية البرهانية التي يمكنها فرز العناصر المعنية بالنسق الحجاجي؟.

(1) عندما نتواصل نغير، ص180.

(2) صحيح البخاري، حديث موقوف، كتاب الرّقاق، حديث رقم: 6416، ص1306.

الجواب: إن مبدأ **"اللاتساق"Incompatibilité** –كوسيلة حجاجية منطقية– يقوم على «علاقة اللاتساق غير المباشر بين شيئين متناقضين، يكون الجمع بينهما في نفس النسق القولي من باب تأكيد الواحد ونفي الآخر»[1].

إذ ليس المراد إظهار التناقض الظاهري بين (الصحة/المرض) أو بين (الحياة/ الموت) في نص الحديث، بل المراد تأكيد الأخذ من الصحة واستغلالها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحياة، وذلك في طاعة الله والائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه، فتكون المعادلة المنطقية كالآتي:

صحة ≠ مرض ←(اللاتساق)— الصحة (نسق حجاجي منطقي)

حياة ≠ موت ←(اللاتساق)— الحياة (نسق حجاجي منطقي)

فتأتي قوة اللاتساق الحجاجية من كونها تجعل السامع في وضعية صعبة، بين موقفين غير متّسقين، حيث يبدو معها القول متناقضا شكليا (الجمع بين المتناقضات)، لكن الواقع والممارسة الكلامية يمكن لها أن تنزع من القول هذا النوع من اللاتساق.

ويضارع هذا الحديث حديثٌ آخر مشهور، وهو حديث مرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام، اشتمل على متناقضات خمس، ونصّه: [عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: اِغْتَنِمْ خَمْساً قَبْلَ خَمْسٍ، اِغْتَنِمْ شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ، وَغِنَاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ] [2].

فكل هذه المتناقضات الضديّة المذكورة في الحديث تشكّل نسقا حجاجيا، يؤكّد الأول منها كغرض من مقاصد الحديث ومقتضى المعنى، وهي (الشباب، الصحة، الغِنى، الفراغ، الحياة)؛ إذ إن

(1) عندما نتواصل نغير، ص181.

(2) حديث مرفوع، ورواه الحاكم أيضا في المستدرك، حديث رقم: 7846.

هذا التراتُب في سرد الفكرة ونقيضها يُحدث خللا في ذهن السامع، أو على الأقل إضعاف قوته الاستدلالية، حيث يجعله يقبل الأطروحة المقدّمة له، أو يتراجع عن الأطروحة التي يؤمن بها، فيكون موضوعا جديرا بالتأمل والنظر العقلي.

فالعناصر الخمسة: أيام الشباب والصحة والغِنى والفراغ والحياة، هي أيام للعمل والتأهّب والاستعداد والاستكثار من الزّاد، فمن فاته العمل فيها لم يدركه عند مجيء أضدادها، ولا ينفعه التمنّي للأعمال بعد التفريط منه، والإهمال في زمن الفرصة، فإن بعد كلّ شباب هرمًا، وبعد كلّ صحة سقمًا، وبعد كلّ غنى فقرًا، وبعد كلّ فراغ شغلاً، وبعد كلّ حياة موتًا، فمن فرّط في العمل في الحالات الأولى لم يدركه في الثانية.

هذا ويعتبر مبدأ "**الثالث المرفوع**" من أدوات البراهين المنطقية العقلية، ومحصوله «ألاّ وجود لحدٍّ وسط بين نقيضين، فالشيء إما أن يكون أو لا يكون»[1]، فيوظّف هذا المبدأ للبرهنة على القول الحجاجي، حتى تختفي بذلك التناقضات الضمنية والمحتملة في القول، وتجعل المتلقّي يختار الإيجابي والمناسب الذي يقترحه المتكلم.

فحديث "**الوعاءين**" الشهير نموذج برهاني على ذلك، وهذا نصّه: [عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفا قال: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ] [2]. وأشار بإصبعه إلى حلقه.

ففي التركيب حجة لأبي هريرة رضوان الله عليه، قائمة على ذكر نقيضين؛ الأول (بثُّ العلم الذي حَفِظَهُ من النبي عليه الصلاة والسلام)، والثاني (علمٌ وأحاديث لا يمكن بثّها وذكرها).

(1) المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص22.

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم، حديث رقم: 120، ص41.

وهاذان النقيضان يشكّلان مبدأ "**الثالث المرفوع**"؛ فإما أن يبثّ ما حفظه من أحاديث، فيُقطعَ بلعومُه، وإما ألاّ يبثّ فيسلم، وفيه إشارة إلى خوف أبي هريرة من القتل.

إن النسق البرهاني الذي يتلقّاه سامع الحديث أو قارئه يعمد إلى «اختيار التوافقات المحتملة "**التناسبات**" الملائمة للمتكلم، وفي الوقت نفسه استبعاد ما هو غير ملائم»[1]. بحيث يسمح هذا الاختيار بإقحام مفاهيم وأفكار واصفة لهاذين المتناقضين (بثّ الأحاديث/ عدم بثّها).

تكمن القوة الحجاجية لهذا المبدأ البرهاني للنقيضين، في الاختيار الصعب الذي يعمل على احتواء المستمع وخلخلة اختياراته المسبقة، فيضطرّ إلى التسليم بصدقية النقيض الأول (الأحاديث المبثوثة من العلم)، مع محاولة البحث والتحرّي عن النقيض الثاني (الأحاديث غير المبثوثة والباقية في صدر أبي هريرة)، خاصة وأن مبدأ عدم وجود حدّ بين نقيضين في البرهان، يبرّر الكثير من الأفكار والتصورات التي تبدو غير ذات مصداقية.

فقد «حمل العلماء الوعاء الذي لم يبثّه على الأحاديث التي فيها تبيين أسماء أمراء السوء، وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يُكنّي عن بغضه ولا يصرّح به خوفا على نفسه منهم، كقوله: أعوذ بالله من رأس الستّين وإمارة الصبيان. يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية، لأنها كانت سنة ستين من الهجرة، واستجاب الله دعاء أبي هريرة، فمات قبلها بسنة»[2].

فمن الواضح أن نص الحديث انعقد على متناقضين لا ثالث لهما، محاججةً على ضرورة الأول وصِدقية الثاني، وهذا الأخير مبرّر إخفاؤه، فـ«هذا الذي لم يبثّه أبو هريرة وخاف على نفسه فيه

(1) عندما نتواصل نغير، ص183.

(2) فتح الباري، 216/1.

الفتنة أو القتل، إنما هو ممّا يتعلق بأمر الفتن، والنص على أعيان المرتدّين والمنافقين، ونحو هذا ممّا لا يتعلق بالبيّنات والهدى»[1].

وهكذا تسير العديد من النصوص في صحيح البخاري على هذه الأدوات البرهانية المنطقية العقلية، ففي مقابل مبدأَيْ "**اللاتساق**" و"**الثالث المرفوع**"، نجد مبدأ "**التقابل**"[2]، المبني على تقابل ظاهرة أو حدث مع نتيجته، لتتشكّل ثنائيات ينسجها النص البرهاني، كـ«طريقة عقلانية يستوعبها العقل الإنساني بسرعة فائقة، تسهّل عملية الفهم، وتساعد على إدراك الأشياء»[3].

كالتقابل الحاصل في قولنا: (إفراغ الطعام البارد على الساخن/ يُحدث علّة مرضية في الجسم). إذ يلزم من ظاهرة امتزاج البارد بالحارّ نتيجة، وهي علّة المرض، وهذا الأمر يتقبّله العقل البشري ويستوعبه بسلاسة، لأنه قابل للتجربة والاختبار.

يحصل التقابل في حديث: [مَا ظَهَرَ الْغُلُولُ فِي قَوْمٍ قَطُّ، إِلَّا أُلْقِيَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ، وَلَا فَشَا الزِّنَا فِي قَوْمٍ قَطُّ إِلَّا كَثُرَ فِيهِمُ الْمَوْتُ، وَلَا نَقَصَ قَوْمٌ الْمِكْيَالَ، وَالْمِيزَانَ إِلَّا قُطِعَ عَنْهُمُ الرِّزْقُ، وَلَا حَكَمَ قَوْمٌ بِغَيْرِ الْحَقِّ، إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الدَّمُ، وَلَا خَتَرَ قَوْمٌ بِالْعَهْدِ إِلَّا سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْعَدُوّ] [4].

ينبني الحديث على تقابل ثنائيات؛ تؤدّي بتقابلات استلزاما حصوليا، أي حصول الشيء بحصول السبب المقابل له، فظهور (الغلول) وهو مرض اجتماعي حاصله إنقاص أموال الفَيء. يؤدّي إلى أزمة نفسية مقابِلة، من مظهرها (إلقاء الرعب في القلوب)، وهذا من شأنه أن يؤدّي بدوره إلى

(1) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، 186/2.

(2) ينظر: عندما نتواصل نغير، ص184.

(3) المرجع نفسه، ص184.

(4) رواه أيضا الحاكم في المستدرك، وابن ماجة، كتاب الفتن، حديث رقم: 4068.

نتائج حاسمة في غير صالح المجتمع الذي يمارس هذه الأعمال، فالسبب مرض اجتماعي تقابله نتيجة تجعل حياة الناس في خوف وفوضى.

كما أن تقابل (فشُوّ الزنا) كمرض أخلاقي في المجتمع، يؤدي إلى (نتيجة كونية تدخل في إطار السنن التكوينية، وتسهم في هلاك النسل)، وهي حدوث الموت، ومصداق هذا التقابل اليوم انتشار الأمراض المتنقلة عبر الجنس كالإيدز.

ثم إن تقابل (نقص المكيال والميزان) كمرض اقتصادي وأخلاقي، يؤدّي إلى أزمة معاشية هي (انقطاع الرزق)، وهذا معناه هلاك الأموال.

وهكذا فتقابل (الحكم بغير الحقّ) كمرض سياسي، يؤدّي إلى أزمة أخلاقية هي (التقاتل والتنازع)، وهذا ما سيؤثّر على استمرار النسل، ويعمل على تخريب العمران البشري. وكذلك فإن (الخَتْرَ بالعهد) مرض أخلاقي ونفسي، يؤدّي إلى (أزمة حروب) وتقاتل وتسلّط الأعداء، وبالتالي الخوف وضياع الأمن، وتعثّر الاقتصاد، وانهيار البلاد، وذهاب مصالح العباد، من حفظ للدين والعقل والنفس والعِرض والمال[1].

إن تقابل هذه الثنائيات بهذا النمط الاستلزامي، يستثير العقل البشري أكثر إلى تشغيل آلية الإدراك والنّظر، لأن كلّ هذه الحقائق قابلة للملاحظة والتجريب الواقعي، فـ«يكون الهدف من بناء القول بناءً تقابليا طرحًا إشكاليا للفكرة أو الأطروحة، أي البحث عمّا وراء تقابل الأفكار، وليس البحث في التقابل في ذاته، أو البحث في الثنائيات المتعارضة فيما بينها، لأن العقل يتجاوز ذلك إلى تفكيك الأطروحات والأحداث والأفكار والوقائع والمواقف، لاستخلاص الدلالات والحقائق الكامنة وراء ذلك»[2].

(1) ينظر: فقد الموازنات في الشريعة الإسلامية، عبد المجيد محمد السَّوسوة، مرجع سابق، ص24.

(2) عندما نتواصل نغيّر، ص184.

تمثّل تلك الثنائيات المتقابلة سببًا ونتيجةً برهانيين، وهي ليست مذكورة على سبيل الحصر، وإنما مجرّد أمثلة بسيطة للسّنن الكونية، التي تتحكم في الظاهرة الإنسانية في مستواها الأخلاقي، الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، التربوي، العسكري، العمراني والنفسي، أي إنها تمسّ كل حياة الناس.

فالحديث يقدّم برهانا منطقيا مُعينا في فهم الحركة التاريخية والاجتماعية وبأمثلة تمس بعض جوانب الحياة الإنسانية، بمعنى أن الحديث مبني على أسباب، وقوانين، وسنن مطّردة لا تتخلف في أي زمان ولا مكان، في حالة توفر الشروط المحددة لكل قضية من القضايا المطروحة. ومن هذا المنطق بالذات، استطاع النبي عليه الصلاة والسلام، بحكمته، وإحاطته بالأمور، أن يخترق حدود الزمان، والمكان، ليقرر مسألة (الغثاء) التي تعيشها أمتنا اليوم. فهو ليس تكهنا، وليس كذلك رجماً بالغيب، وإنما تبصّر، وفهم. فهو وعي بالسنن الإلهية، وقوانين الحركة التاريخية، وهذا هو المنطق الكلي الذي جاءت السنة النبوية لتثبيته في حياة الناس، وتنبههم عليه، بوعي، ومن خلال تجارب عملية، ومواقف بشرية، صنعت أحداث قسم من التاريخ العالمي، هو تاريخ الحضارة الإسلامية، بكل ما تحمله من خصائص متميزة.

فلو تساءلنا مثلاً عن سبب فشو الغلول، والزنى، ونقص المكيال والميزان، والحكم بغير الحق، والختر بالعهد.. الخ؟، لوجدنا النصوص الحديثية ترسم لنا وعياً آخر، على صعيد آخر من الأسباب، والمنطق الاستدلالي ربما يهدينا هذا الحديث إليها: [عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: قال رسول الله صلي الله عليه و سلم: لاَ تَحَاسَدوا، وَلاَتَنَاجَشوا، وَلاَ تَبَاغَضوا، وَلاَ تَدَابَروا، وَلاَ يَبِع بَعضُكُم عَلَى بَيعِ بَعضٍ، وَكونوا عِبَادَ اللهِ إِخوَاناً، المسلِمُ أَخو المسلم، لاَ يَظلِمهُ، وَلاَ يَخذُلُهُ، وَلا يكْذِبُهُ، وَلايَحْقِرُهُ، التَّقوَى هَاهُنَا -وَيُشيرُ إِلَى صَدرِهِ ثَلاَثَ مَراتٍ- بِحَسْبِ امرىء مِن الشَّرِّ أَن يَحْقِرَ أَخَاهُ المسلِمَ، كُلُّ المسلِمِ عَلَى المسلِمِ حَرَام: دَمُهُ، وَمَالُه، وَعِرضُه] [(1)].

(1) أخرجه مسلم، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم: 2564.

فالحسد، والتناجش، والتباغض، والتدابر.. أمراض نفسية، وأخلاقية، تؤدي إلى سلوكيات، وأعمال للجوارح، تؤثر في الحركة الاجتماعية بأكملها.. فالبيع على بيع الآخر، والظلم، والخذلان، والكذب، والتحقير .. إلخ أمراض أخرى تصدر عن نفس مريضة، وكل هذه الظواهر السقيمة هي التي تصنع الأزمة داخل المجتمع، بعد أن تكون قد كوّنَتها في النفوس، وبالتالي يحدث الانهيار الاجتماعي.

والرسول صلي الله عليه وسلم يشير إلى مركز الداء العضال، منبهاً إلى مصدره، ومؤشراً على موقعه الحقيقي (التقوى ههنا) في القلب، والفؤاد، والعقل، والنفس. ولهذا نجده في الحديث نفسه، يضع حدوداً أخلاقية لحفظ القلوب، وتزويدها بالضابط الروحي، والناظم الأخلاقي، الذي يلهمها القدرة على الانسجام مع سنن الله في الخلق، (كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه).

فيقوم القول الحجاجي بتوظيف هذا النوع من التقابلات في الاستدلال والحجج والإقناع، «حيث يتمّ بناء القول على شكل معادلات منطقية متقابلة، وذلك بهدف إبراز القوة الحجاجية La force Argumentatif وتوجيهها بشكل عقلاني، حتى تحرّك تفكير المستمع وتجعله يقبل على القول»[1].

ولا يتوقف مبدأ "**التقابل**" الاستلزامي في الأحاديث عند حدّ إثبات الإشكالات التي تهمّ العقل البشري لتحريك آلية الفهم والإدراك لديه فحسب، بل يتعدّاه إلى إثبات براهين حلولية لكثير من المشكلات والقضايا الإنسانية، وذلك برسم منهاج لهذه الحلول، وإعطاء التدابير العلمية لذلك.

وهذا ما نستخلصه من حديث: [عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ

(1) عندما نتواصل نغيّر، ص184.

اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ] [1]. ففي الحديث تقابل ثنائيات استلزامية، تضمّنت براهين حلولية تسعى إلى تأسيس القاعدة الأخلاقية للسلوك البشري، وبناء توجيهات من قبيل:

-(قضاء حوائج الناس/ كان الله في حاجته).

-(تنفيس كُرب الدنيا/ يقابله تنفيس كُرَب الآخرة).

-(سِتر المسلم/ سِترٌ من الله في الدنيا والآخرة).

وكلها تقابلات لا ينزاح عنها المنطق العقلي للبرهان، لأنها تحمل خاصية الاستلزام التي يتفاعل معها الذهن البشري، ولا يزرحُ عنها؛ فالتوجيهات والطّرائق التي قدّمها النبي عليه الصلاة والسلام تروم تحقيقَ الرقي الروحي والسلوكي، وتقدّم حلولا عملية لآفة الأنانية والبغض والحسد والبخل وغيرها، وهذه مظاهر للغاية الأخلاقية والاجتماعية التي قصدها النص، فلقد رُبط كلّ فعل بجزاء من جنسه، كتنفيس الكُرب، والتيسير على المُعسر.

وهكذا تواصل منطقية النصوص الحديثية في تقديم نظامها البرهاني للحركة التاريخية، ورسم وعيها في شكل نظام منهجي أخلاقي، يمكن اختباره في الواقع، وما الغاية إلا الحفاظ على مقاصد الشارع من الوجود والتكليف.

وفي الأخير وبناء على العرض العام والخاص لبعض النصوص والشواهد على (البرهان المنطقي العقلي) من صحيح البخاري، فقد مكّننا على الأقل من اكتشاف المداخل الأولية والأدوات الإجرائية التي يمكن التوسّل بها من فهم منطقية النظام البرهاني لهذه النصوص، وكذا الوقوف على منهجها الاستدلالي ورؤيتها المنظّمة للظواهر الإنسانية، وتعاملها مع عالم الأسباب والمسبّبات، فعمق هذه الأحاديث يعبّر عن وعي النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته، وإدراكهم الثاقب لقانون السببية في

(1) صحيح البخاري، كتاب المظالم، حديث رقم: 2442، ص505.

الكون، أو ما يعرف فقهيا بـ"سنن الله في الخلق"، وعليه فإن السنة النبوية ساحة خصبة لهذه السنن والقوانين في الأنفس، السلوك، الكون..الخ، واكتشافها وفهمها وتسخيرها، مطلب شرعي وإنساني، ولازمة منطقية، لا تقوم من دونها حياة إنسانية مستقيمة.

وأزعم أن الدراية بهذه القوانين تعتبر ممرّا آمنا وفاعلا لأجل فهم مقاصديّ لكل النصوص ذات الصفة المنطقية العقلية، فيمكن –بناء على هذه الدراية والفهم– استثمارها في مَأْسَسة هذه المفاهيم، خاصة في مناهج التعليم، وقطاع الإعلام بكلّ أشكاله، والفنون، والرياضة، والسياسة والاقتصاد وغيرها.

المبحث الثالث: الوسائل الحجاجية الفاعلة في صحيح البخاري:

العنصر الأول: الحجاج بالارتباط الشرطي في صحيح البخاري

أسلوب الشرط لغة «حُدُوثُ الشَّيْءِ لِحُدُوثِ غَيْرِهِ»[1]، ومعنى ذلك أنه يقع إلزام الشيء والتزامه عموما، ويصدُق هذا على الاصطلاح النحوي لكلمة "الشرط"؛ إذ يدلّ على إلزام حدوث الحَدَثِ أو التزامه، لحدوث حَدَث آخر، مثل قولنا: (إن تجتهدْ تنجحْ)، فيلزم حدوث الاجتهاد لحدوث النجاح.

(1) لسان العرب، مادة [شَ، رَ، طَ]، 420/3.

والتركيب المعبّر عن فكرة التعليق بتمامها يسمّى "الجملة الشرطية"، نحو: (إن تعملْ خيرا تُجزَ به)، وغالبا ما تقوم الجملة الشرطية على أركان ثلاثة[1]:

1. أداة تؤدّي وظيفة الرّبط والتعليق، يُصطلح عليها "أداة الشّرط".
2. ركن معلَّق عليه يسمّى "عبارة الشّرط"، وهي في المثال السابق (تعملْ خيرا).
3. ركن معلَّق نصطلح عليه "عبارة الجواب"، وهي في المثال السابق (تُجْزَ به).

والشرط أسلوب لغوي ينبني بالتحليل على جزأين؛ الأول بمنزلة السبب، والثاني بمنزلة المسبّب، يتحقّق الثاني بتحقّق الأول وينعدم بانعدامه[2].

وقد ذهب بعضهم إلى أن الثاني قد لا يكون مسبّبا من الأول ولا متوقّفا عليه[3]، فالعلاقة بين الشرط والجزاء ليست بالضرورة حاصلة ترابطا، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾ [الأعراف/176]، بقول **"فاضل السامرّائي"**: «فلهْثُ الكلبِ ليس متوقّفا على الحمل عليه أو تركِهِ، إذ هو يلهثُ على كلّ حال»[4].

لذلك فقد سلكتْ فلسفة الشرط مشاربَ عدّة، لعلّه حَريّ –بناء على ذلك– ضبطه على النحو التالي: إنه بناء لغوي متكوّن من جزأين، يتحقّق الثاني بتحقّق الأول، ولا يمتنع –ضرورة– بامتناعه، ويجب تأكيد الاتباط بين جملة الشرط وجملة الجواب خلافا لمن قال بإمكانية استقلال الثانية عن الأولى، وهذا قد يُجانب الصواب؛ لأن معنى الثانية مرتبط بالأولى من كلّ وجه، ففي قولنا: (إن تعملْ خيرا تُجزَ به) غير مستقلّة عن الأولى تركيبا ومعنى.

---

(1) ينظر: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، سناء حميد البياتي، دار وائل للنشر، عمّان–الأردن، ط1–2003م، ص353.

(2) ينظر: المرجع نفسه، 353.

(3) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، دط–دت، ص56.

(4) معاني النحو، فاضل صالح السّامرّائي، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط1–2000م، 53/4.

إن صور الارتباط بين الشرط والجواب تُحدث أثرا حجاجيا بالغا في بنية الخطاب، لأن الارتباط الشرطي قائم على مبدأ التعليق؛ أي وقوع الشيء لوقوع غيره، وهذا ما يمكن الاستعانة به في عملية الإقناع Persuasion، لتقوية الحجج، وتفنيد تصوّرات المخالف، فالأصل في التعليق الشرطي أن يتوقّف الثاني عن الأول(1)، فجملة الشرط هي المعلّق عليها، وجملة جواب الشرط هي التي يترتّب عليها الفعل، فإذا وقع الأول وقع الثاني، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾[البقرة/191]، وقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[البقرة/196]، وقوله: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة/280].

وقد يخرج الشرط عن ذلك، فلا يكون الثاني مُسبّبا عن الأول، ولا متوقّفا عليه، ممّا يتيح مجالا أرحب في الملفوظ الحجاجي والإقناعي، كقوله تعالى: ﴿ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ﴾[البقرة/176]؛ فلهثُ الكلب ليس متوقّفا على الحمل عليه أو تركه، فهو يلهث على كل حال، وإنما ذكر صفته فقط، وترك للذهن مجالا للاقتناع بمقتضى السياق، ومثل قوله عزّ وجلّ: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[آل عمران/32]، والله لا يحبّ الكافرين سواء سواء تولّوا أم آمنوا، فليس الثاني مشروطا بالأول ولا مسبّبا عنه، ونحو قوله أيضا: ﴿فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[النساء/19]، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[يونس/104]، فهو لا يعبد غير الله، سواء شكّوا أم آمنوا، وقوله: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾[النحل/37]، وقوله جلّ وعلا: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾[فاطر/14]، فهم لا يسمعون الدعاء سواء دعوهم أم لم يدعوهم، وقوله: ﴿فَإِن يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ۖ وَإِن يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُم مِّنَ الْمُعْتَبِينَ﴾[فصلت/24]؛ فالنار مثواهم صبروا أم لم يصبروا، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾[البقرة/97]، وهو قد أنزله على قلبه عليه الصلاة والسلام، سواء عادوهُ أو والوه، وقوله عزّ وجل: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزّركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، ط1-1957، 354/2.

عَلِيمٌ ﴾[البقرة/215]، وهو عليم بالأفعال سواء فعلوا خيرا أم شرّا، فـ«ليس الشرط على هذا من باب السبب والمُسبّب دوما، وإنما الأصل فيه أن يكون ذلك»[1]. بللا يخرج عن السببية في سياقات كثيرة.

جاء في (حاشية الصبّان): «الجزاء قسمان:

أحدهما- أن يكون مضمونه مسبّبا عن مضمون الشرط، نحو: (إن جئتني أكرمتُك).

والثاني- ألا يكون مضمون الجزاء مسبّبا عن مضمون الشرط، وإنما يكون الإخبار به مسبّبا؛ نحو: (إن تكرمني فقد أكرمتك أمس)، والمعنى: إن اعتدتَ عليَّ بإكرامك إياي، فأنا أيضا أعتدّ عليك بإكرامي إياك»[2].

فتركيب المجازاة لا يكون فيه الجزاء متوقّفا على الشّرط بالضرورة، و«لا أن تكون نسبة الشّرط دائما إلى الجزاء نسبةَ السبب إلى المُسبّب»[3]، فيكون في التركيب حالٌ وحال.

وقد عُلم اضطرارا أن أهمّ ما يميّز التركيب الشرطي ارتباط عباريَ الشرط والجواب فيها، ويكون هذا الارتباط على أوجه ثلاثة[4]:

1-ارتباط سَببي:

(1) معاني النحو، السامرائي، 54/4.

(2) حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، دط-دت، 22/4.

(3) البرهان في علوم القرآن، 355/2.

(4) ينظر: التركيب اللغوي للشعر العراقي المعاصر، مالك يوسف مطلبي، دار الرشيد للطباعة والنشر، العراق، دط-دت، ص386.

وفيه تكون عبارة الجواب مُسبَّبة عن الشرط ولازمة لها، نحو: (إن تفزْ تنلْ جائزة)؛ فإن نيل الجائزة سببُهُ الفوزُ، ويتحقّق بتحقّقه وينعدم بانعدامه.

2-ارتباط تلازُمي:

وفيه يقتصر ارتباط عبارة الجواب بعبارة الشرط على التلازم، وتنعدم السببيّة، ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾[العنكبوت/05]، فإن مجيء أجل الله لا يكون مسبّبا عن رجاء لقائه، فليس ثمّة سببيّة في هذه الآية الكريمة، والارتباط بين عبارتي الشرط والجواب يقوم على وجه الملازمة، فإن مجيء أجله تعالى ولقائه أمران متلازمان.

3-ارتباط تقابُلي:

يكون فيه الربط بين عبارتي الشّرط والجزاء على سبيل المقابلة بينهما، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[طه/07]، فالارتباط بين عبارتي الشّرط (تجهر بالقول) وعبارة الجواب (فإنه يعلم السرّ وأخفى) قائم على وجه المقابلة بين الجهر والسرّ؛ فالجهر صفة بشرية تشير إلى ضعف المخلوق إزاء عظمة الخالق وعلمه الممتدّ إلى خفايا الأشياء والحقائق.

ومن الارتباط على وجه المقابلة قول الشاعر:

يا ربُّ إن أخطأتُ أو نسيتُ فأنتَ لا تنسَى ولاَ تموتُ[1]

إن ارتباط عبارة الجواب (لا تنسى ولا تموت) بعبارة الشرط (أخطأتُ أو نسيتُ) قائم على وجه المقابلة.

ومنه كذلك قول آخر:

(1) البيت منسوب لـ"رؤبة بن العجّاج". ينظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجّار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت، 185/3.

فَمَن يَّكُ أَمْسَى بالمَدِينَةِ رِحْلُهُ فَإِنِّي وَقَيَارًا بِهَا لَغَرِيبُ[1]

فإن الارتباط قائم على وجه المقابلة بين من يقيم في المدينة من أهلها، ومن يقيم غريبا فيها.

من خلال استقراء صور الارتباط والتعليق بين الشرط والجواب في مظانّ اللغة، يتبيّن اطّراد نموذَجَي الارتباط السببيّ والارتباط التلازمي، وهذا ما نلحظه في صحيح البخاري أيضا، لذلك تكتفي هذه الدراسة ببسط هاذين النموذجين، لاستنطاق الأثر الحجاجي الذي يحدثه هذا النمط التركيبي أثناء الخطاب والمحاججة.

النموذج الأول: الارتباط السببي وحجاجيته في صحيح البخاري

ومن شواهده قوله صلى الله عليه وسلم: [فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ] [2]، فالارتباط بين الشرط والجواب في تركيب الحديث ارتباط سببي؛ يحقّق وظيفة حجاجية هي وظيفة "**الاقتضاء**"، وهي علاقة حجاجية شبه منطقية تتّخذ من الأدوات اللغوية الشرطية مطية الإقناع، وتجعل الحجة تقتضي النتيجة[3].

إن عبارة (عصموا منّي دماءهم وأموالهم) مسبّبة عن عبارة الشرط (فعلوا ذلك) [4]، ولازمة لها؛ إذ إن عصمة دماء الناس سببه تحقّق شروط رسول الله عليه الصلاة والسلام، ويتحقق بتحقّقه وينعدم بانعدامه[5]. والمقصد من ذلك مقصد حجاجي بحت؛ إذ يراد سدّ ذريعة من يعتقد أن النبي عليه

(1) أورده سيبويه في شواهده منسوبا لـ"ضابئ بن الحارث البُرجُمي". ينظر: الكتاب، سيبويه، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، طبعة بولاق، مصر، دط-1977م، 75/1.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 25، ص18.

(3) ينظر: الحجاج في الشعر العربي القديم، سامية الدريدي، مرجع سابق، ص335.

(4) جملة الشرط (فعلوا) هي إشارة إلى الشروط التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتّى لا يقاتل الناس، وهي التوحيد بالله، والشهادة لرسوله بالنبوة، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

(5) ينظر: قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، مرجع سابق، 385.

الصلاة والسلام يؤمن بفلسفة "**التغلّب**" و"القهر" للآخر، لقوله في أول الحديث: [أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى...]، فإن المحاججة بالتعليق والارتباط السببي القائم على علاقة "**الاقتضاء الحجاجي**"، تدلّل على أن نزعة التغلّب والقهر عارضة وليست غائية.

ومن نماذج الارتباط السببي الحجاجي المفيد دلالة "**الاستغراق**" ما جاء في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: [إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا] (1). ونص الحديث كاملا ما يلي: [هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْف].

الشاهد أن الارتباط بين الشرط والجواب سببيّ، فتكثير الحسنات إلى عشر أمثالها سببه تحسين إسلام المرء، والارتباط في الحديث ذو وقع حجاجي يأخذ علاقة "**الاستغراق**"، بقرينة [كلّ]، وهو لفظ يفيد الاستغراق والإحاطة بالأفراد والأجزاء(2)، ففي قوله: [فكلّ حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها] أفادت استغراق الحسنات جميعها، وشمولها بالزيادة إلى عشر أمثالها، وقد عملت القرينة [كلّ] على توصيف هذا الاستغراق، وأعطته بؤرة حجاجية (Focalisation Argumentatif)، مما أكسب التركيب قوة حجاجية فاعلة (Force Argumentatif appliqué) تتحقق بتحقق دلالة الاستغراق، وتنعدم بانعدامها.

وقد يأخذ الارتباط السببي دلالة "**عاضد الشرط**" في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: [إِذَا أَنْفَقَ الرّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا، فَهِيَ لَهُ صَدَقَة] (3). وهو متن الحديث كاملا.

يُلحظ أن الارتباط لا يتمّ بعبارة الشرط (أنفق الرجل على أهله) بحِيالها فحسب، بل بعاضد آخر هو عبارة (يحتسبها) التي تعود على (النفقة)، فلا يتعلق الجواب إلا بهذه الجملة.

(1) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 42، ص22.

(2) ينظر: معاني النحو، السامرائي، 138/4.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 55، ص25.

ومعنى الحديث: لا تكون نفقة الرجل على أهله له صدقة إلا بأن يحتسبها لوجه الله تبارك وتعالى.

ومن النماذج أيضا ما جاء في الحديث [عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه] (1)، وهو متن الحديث كاملا.

يلحظ أن الارتباط بين الشرط والجواب لا يتم إلا بتحقق عاضد "الإيمان بالله"، و"الاحتساب"، وهذا ما يسمى حجاجيا بـ"**التتابع الحجاجي**"، أي تتتابع الحجج التي تشكل العلاقة بين السبب والنتيجة، والتي لا يكون البناء الحجاجي متماسك الحجج من دونها(2).

أي: أن يجعل العبد عمله خالصا لوجه الله؛ إذ لا يُغفر للمؤمن الذي يقوم رمضان دون أن يقومه إيمانا واحتسابا، إلا أن يشاء الله.

النموذج الثاني: الارتباط التلازمي وحجاجيته في صحيح البخاري

خلافا للارتباط السببي، لا يقتضي الارتباط التلازمي أن يكون الجواب مسببا عن الشرط، ولا متوقفا عليه، بل يكون الجواب ملازما للشرط وتنعدم السببية، وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم: [إِذَا التَقَى المسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمقْتُولُ فِي النَّارِ]. ونص الحديث كاملا ما يلي: [عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا التَقَى المسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمقْتُولُ فِي النَّارِ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا القَاتِلُ فَمَا بَالُ المقْتُولِ؟، قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ](3).

(1) الصحيح، كتاب الإيمان، حديث رقم: 37، ص21.

(2) ينظر: الحجاج في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص343.

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 31، ص19.

إنه من الضرورة مراعاة سياق التركيب التلازمي الشرطي في هذا الحديث أصوليا؛ فالتعليق بين عبارتي الشرط والجواب تلازمي، فدخول المُسلِمَيْن المتقاتلين النّار ليس مسبّبا عن القتال ولا متوقّفا عليه حصرا، بل قد يدخل الرجل النار دون أن يقاتل أخاه، وعليه فإن دخول المسلمَين النار ملازم لقتال بعضهما البعض؛ ووجه الملازمة حاصل من مجموع الظروف والأحوال التي يقع فيها هذا القتال.

كما أن الحديث مطلق، وهو مقيّد بنصوص عدّة من الكتاب والسنّة، ولا يصدق حكمه على المسلمين في كل حين، وبالأخص الصحابة الذين امتحنوا بالفتنة الكبرى[1]، وممّا يقيّده قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[الحجرات/09]، إذ لو كان الجواب (فالقاتل والمقتول في النار) مسبّبا عن الشرط (إذا التقى المسلمان بسيفيهما) ومتوقفا عليه، لما قيّد الحديث بالآية الكريمة، وهذا هو مربط الحجاج، لأن المحاججة قائمة على إيراد الحجة المتصلة بعلاقة التلازم بين القتال ودخول النار تقييدا لا إطلاقا.

وممّا يقوي معنى الملازمة ما جاء في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: [إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ] [2]؛ إذ إن الارتباط بين الشرط والجواب (إذا حدّث كذب) و(وإذا وعد أخلف) تلازمي، يقتصر فيه ارتباط عبارة الجواب بعبارة الشرط على التلازم وتنعدم السببية.

إنّ كَذِبَ المنافقِ لا يكون مسبّبا عن حديثه، فلا يصحّ أن تعمّم صفة الكذب على المنافق إطلاقا بل تكثر فيه فحسب، ففي التركيب الارتباطي سِمة حجاجية تحفّز آلية عمل الذهن البشري على إدراك الحدود الفاصلة بين تعميم الأحكام وتخصيصها، وتقييدها وإطلاقها بين (إطلاقية الكذب

(1) يجري مصطلح "الفتنة الكبرى" على ألسنة المؤرّخين المسلمين في إشارة إلى الفتنة التي وقعت بين عليّ رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه بـ"صفّين" سنة 37هـ.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، حديث رقم: 33، ص20.

ومخالفة الوعد)، وبين (تلازم الكذب ومخالفة الوعد مع صفة النفاق)، فليس ثمّة سببية إطلاقية، والارتباط بين الشرط والجواب قائم على وجه الملازمة[1].

يتّضح من كلّ ما سبق أن نظام الارتباط في التركيب الشرطي ودلالاته قائم على ثلاثة محاور –مذكورة آنفا– اطّرد منها نموذجان في صحيح البخاري، تختلف دلالتهما الحجاجية وظيفيا باختلاف القرائن اللفظية والمعنوية والسياق، وهي تنأى عن الفرضية المعيارية التي عقَدها اللغويون حول ماهية الشرط، القاضية بـ«وقوع الشيء لوقوع غيره»، والتي جعلت التقعيد لهذا التركيب مكبّلا باللّحظ الجُملي، ولم تخرج به من حيّز "نحو الجملة" إلى "نحو النص" ورحب السياق، هذا السياق الذي جعل الخطاب الحجاجي أكثر أداتية وفاعلية، بغية تغيير موقف أو ترسيخ موقف قديم أو دحض آخر...، لبلوغ المعنى المنشود والمضمون المقصود، ولعل استقصاء الارتباط الشرطي بكلّ سياقاته ومقاماته وظروفه في الأحاديث المستشهد بها، قد جسّد ذلك خاصة وقد تعالقت مفاهيم النحو مع الحجاج، مع مبادئ الأصوليين من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وإجمال وتفصيل وغيرها.

العنصر الثاني: الحجاج بالكلمة المفردة في صحيح البخاري:

تعددت مفاهيم الكلمة بين بعدها اللساني والبلاغي، وبين بعدها الفلسفي المنطقي ومعطاها الإقناعي الحجاجي، ومهما يكن فإنه يعتقد أن مفهومها الذي يشمل ألوانها اللسانية والفلسفية يقوم على اعتبارها «مجموعة من الوحدات الصوتية المؤلفة بطريقة معينة، لكي ترمز للأشياء الحسية والأفكار المجردة»[2].

(1) ينظر: فتح الباري، 84/2.

(2) الكلمة (دراسة لغوية ومعجمية)، حلمي خليل، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية– مصر، دط– 1980م، ص27.

وتُعرف حجاجية الكلمة أو اللفظ في الدراسات الحجاجية كثيرا، بحيث تسهم الألفاظ في جلب القارئ ولفت انتباهه، لذلك على المخاطب أن يختار الألفاظ والكلمات المجسدة لحالته اختيارا دقيقا كي يؤثّر في المتلقّي.

الكلمة المفردة من وسائل الحجاج في صحيح البخاري، وتتمظهر حجاجية المفردة من خلال الحمولة الدلالية والسياقية والإيقاعية التي تحملها، فتتمايز بها عن سائر الكلمات وتزاحمها، خاصة الكلمات التي تدخل ضمن حقلها المعجمي، فـ«المقصود بحركة الكلمة الحجاجية مزاحمتها غيرها من الكلمات اللاتي هنّ من جدولها المعجمي (مرادفاتها مثلا إن صحّت مقولة الترادف)، أو هنّ من غير جدولها المعجمي، لكن شاءت لعبة[1] المجاورة بواسطة المجاز المرسل خاصة، ولعبة المشابهة بواسطة التشبيه والاستعارة مثلا، أن تجعلاهنّ جميعا من جدول واحد، فينشأ بينهنّ تنافس وتدبّ في صفوفهنّ حركة من أجل أن تظفر إحداهنّ بمكان لها في الملفوظ، عوضا عن سائرهنّ، تتحقق فيه وتستبدّ به وتقصيهنّ عنه»[2].

وهذه الحركة الحجاجية تسمّى في الأسلوبية المعاصرة **"عدولا"**، في حين أنها تُدعى في اللسانيات **"اختيارا لسانيا"**[3].

تكمن حجاجية الكلمة المفردة في "صحيح البخاري" كونها في كثير من الأحاديث تشكّل ما يمكن أن نسميه بـ"الدينامو" المحرّك لآلية الفهم والتأويل داخل التركيب، فكلمة (**خِبْثَة**) في

(1) يجري لفظ "لعبة" جريانا استعاريا في وصف فردينانند دي سوسير للغة وتشبيهه لها بلعبة الشطرنج، فضلا عن حديث المنطقي الوضعي" لودفيغ فيتغنشتين" عن "ألعاب اللغة"؛ فألعاب اللغة –كما يقول- هي صيغ لاستعمال علامات أكثر بساطة من تلك الصيغ المعقدة جدّا التي نستعمل بها العلامات في لغتنا اليومية، إنها تتطابق مع أشكال بدائية للغة، الأشكال التي يبدأ بوساطتها الطفل في استعمال الكلمات، وينبغي بالتالي فحصها إذا ما أردنا إزالة الغموض الذهني الذي يغلّف عادة الطريقة التي نستعمل بها الكلمات. ينظر: التداولية والحجاج، صابر الحباشة، ص56.

(2) الحجاج في القرآن، عبد الله صولة، ص169.

(3) ينظر: التداولية والحجاج- مداخل ونصوص، صابر الحباشة، ص56.

حديث: [بَيْعُ المُسْلِمِ لاَ دَاءَ وَلاَ خِبْثَةَ وَلاَ غَائِلَةَ[1]] [2] تثير حركة في التركيب للظّفر بمكان لها في الملفوظ.

فقد انتقلت الكلمة (**خِبثة**) من المعجم إلى رحابة السياق، حيث تحمل الكلمة حمولة دلالية وسياقية كبيرة داخل التركيب، كونها توسّطت الجملة من جهة، ومن جهة أخرى جاءت بصيغة مشتقّة من (الخُبث) و(خَبَثَ) وهي مادة معجمية سيئة السمعة أريد توظيفها في الجملة، قصدا لبلوغ الغاية المنشودة، فاشتقاق السيّء من السيّء يقويّ دلالة السوء، لأن معناها: أن يكون البيع غير طيّب، كأن يكون من قوم اشتهر فيهم الخُبث[3]. والمعنى العام: أن الاحتيال في كلّ بيع من بيوع المسلمين لا يحلّ.

القارئ للحديث قد يقع نظره أول ما يقع على "**خِبثة**" لأنها تُحدث تشبّعا أسلوبيا[4]، فيجعلها تشكل ضربا من التبئير (Focalisation) كونها تُلفت النظر إليها لاختلافها عن جاراتها من الكلمات، ولوقعها على السمع والذهن، بحيث تسعى الأذهان إلى محاولة تأويلها وبسط الفهم عليها، وتعليل خروجها وتميّزها عن مجاراة سياق نظم الألفاظ المجاورة لها، وهي (داء) و(غائلة).

هذه الكلمة ولّدت طاقة حجاجية فعّالة ذات مدى بعيد في تبليغ مقاصد القول، وهي التحذير من البيع الفاسد المسيء الذي فيه من الأذى ما لا يطاق.

قد نتساءل لماذا لا تحلّ (غائلة) محلّ (خِبثة) في القيمة الحجاجية؟ الجواب: إن اشتقاق كلمة "**خبثة**" يحيل ذهن المتلقّي إلى المعنى المعهود –الخُبث والخبائث– ممّا يجعلها مصدّرة في بنية المحاججة.

---

(1) الغائلة: هو أن يأتي أمرا سوء، كالتدليس وغير ذلك.

(2) صحيح البخاري، كتاب الحِيل، حديث رقم: 6980. ص1400.

(3) ينظر: كلمات صحيح البخاري، يوسف الكتّاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية– المغرب، دط–1997م، ص703.

(4) ينظر: التداولية والحجاج، ص58.

هذا ما جعل اللفظة أظهر من غيرها في نص الحديث، وأقدر على صرف ذهن السامع عن غيرها، فـ «للكلمة خصائص مميزة في ذاتها تستمدّها من اللغة ذاتها ومن التداول، تجعلها مؤهّلة بطبيعتها لتكون ذات صبغة حجاجية، وترشّحها لأن تكون من معجم الخطاب الحجاجي، وقوام جداوله اللغوية، وإن لها في الخطاب –بناء على تلك الخصائص– حركة تقصي فيها غيرها وتعوّضه وتحلّ محلّه، ليكون الخطاب أوغل في الحجاج وأذهب في الإقناع»[1].

فلو فحصنا الحديث التالي فصحا جيدا وقرأناه قراءة متأنية لاستقرّ بصرنا على عبارة ينصرف ذهن القارئ عن الحديث إذا لم يفهمها؛ فحديث [عَنْ أَبِي وَائِلٍ رضي الله عنه قَالَ: قِيلَ لأُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ رضي الله عنه لَوْ أَتَيْتَ فُلانًا فَكَلَّمْتَهُ قَالَ: إِنَّكُمْ لَتُرَوْنَ أَنِّي لا أُكَلِّمُهُ إِلا أُسْمِعُكُمْ إِنِّي أُكَلِّمُهُ فِي السِّرِّ، دُونَ أَنْ أَفْتَحَ بَابًا لا أَكُونُ أَوَّلَ مَنْ فَتَحَهُ، وَلا أَقُولُ لِرَجُلٍ أَنْ كَانَ عَلَيَّ أَمِيرًا إِنَّهُ خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ شَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالُوا وَمَا سَمِعْتَهُ؟، قَالَ سَمِعْتُهُ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: **يُجَاءُ** بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ **فَيُلْقَى** فِي النَّارِ، **فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُهُ** فِي النَّارِ **فَيَدُورُ** كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِرَحَاهُ، **فَيَجْتَمِعُ** أَهْلُ النَّارِ عَلَيْهِ فَيَقُولُونَ: أَيْ فُلانُ مَا شَأْنُكَ أَلَيْسَ كُنْتَ تَأْمُرُنَا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَانَا عَنِ الْمُنْكَرِ؟ قَالَ: كُنْتُ آمُرُكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَلا آتِيهِ، وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ!] [2]. هذا الحديث شاهد على ذلك.

فعبارة [فتندلق أقتابُه] شكّلت محورا تدور عليه معاني الحديث، رغم أنها تصف حالة الرجل في النار، إلا أن ذهن السامع لا يدرك فهم الحديث في مجموع سياقه دون النّظر في معنى الكلمة، لذلك تكون الكلمة قد فعلت فعلا حجاجيا بالغا آن فهمها واستيعابها، لأنها تستجلي نصف ما يتعذّر استيعابه من مقاصد الحديث، فيدرك القارئ عاقبة من يأمر بالمعروف ولا يأتيه، ومن ينهى عن المنكر ويأتيه إدراكا كاملا غير منقوص.

(1) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، ص75.

(2) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، حديث رقم: 3045.

ومعنى الحديث اختصارا: أنّ الناهي عن المنكر والآمر بالمعروف المخالف لما أمر به ونهى عنه، يكون حاله في جهنّم في عذاب شديد، إذ تَنْدَلِقُ (تخرج وتنصب بسرعة) أَقْتَابُهُ (جمع قتب وهي الأمعاء والأحشاء)، كحال الحمار الذي يدور حول الرّحى فلا يبلغ منتهاه[1].

لقد اختار النبي عليه الصلاة والسلام لفظ (**الأقتاب**) وهي الأمعاء والأحشاء، لأنها الأنسب إلى الوصول لذهن المتلقّي في بيئة عربية تؤمن أكثر بـ"**التشخيص**" (La Personnification) [2] في وصف حالة العذاب والمهانة، لاستيعاب المقصد المُراد.

واختيار الألفاظ ليست الطريقة الوحيدة الرامية إلى التأثير في المتلقّي، بل هناك طريقة تركيب الألفاظ فيما بينها، وهذا ما نلمسه جليّا في نصّ الحديث، إذ تتعالق الألفاظ تعالقا سَلسا وتنساب انسيابا يسيرا يهيّئ المتلقّي لقبول الفكرة؛ فنلحظ تراتبية زمنية في بسط ألفاظ النص من (**يُجاءُ**) عبر (**فيُلقَى**) عبر(**فتندلق أقتابُهُ**) عبر (**فيدورُ**)، إلى غاية (**فيجتمعُ**)، كلها ألفاظ تراتبت في التركيب، ومن شأن ذلك جعل النص أكثر اتّساقا لربط الأذهان وشدّها نحو استكمال استيعاب الأفكار من البدء إلى الختام، هذا التراتب اللفظي فرضه موضوع الخطاب الذي استخدمت من أجله هذه الألفاظ، إذ «لا يتمّ اختيار المفردات أثناء الحديث بصورة اعتباطية، بل هناك اعتبارات خاصة بموضوع الحديث ذاته، الذي يفرض على المتكلم اختيار الكلمات المناسبة»[3]. فاستعمال الكلمات في غير محلّها تجعل القارئ يقع في الغموض، هذا الغموض الذي يدفعه للتخلي عن هذا الخطاب والانصراف عن تلقّيه.

(1) ينظر: فتح الباري، 53/13.

(2) المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينيكو، ترجمة: سعيد علوش، ص85.

(3) معالم لدراسة تداولية وحجاجية للخطاب الصحفي الجزائري المكتوب ما بين 1989 و2000، عمر بلخير، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2005-2006، ص199.

تمتلك الألفاظ طاقات تعبيرية لها تأثيراتها البالغة على المتلقي، وتنتظم تلك الألفاظ في تراكيب متنوعة تختلف تبعاً لقصد المخاطب وأسلوبه في الخطاب، الذي يتميز به عن غيره، فالأسلوب هو الطريقة والفن[1]، أو «طريقة تأليف الألفاظ للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير»[2]، أو«طريقة التفكير والتصوير والتعبير»[3]، وتتباين الأساليب تبعاً لطبيعة المعنى والغرض، وجمال النسق وروعة الأداء وقوة التأثير [4].

إن التأثير في النفوس ينبع من رشاقة الكلمة وجمال العبارة وقدرة مبدعها على التأثير والإقناع، ولا يتم كل هذا إلا بانتقاء أجزل الألفاظ والعبارات وأقدرها على التعبير، ولا يخفى ما للغة وأسلوب المخاطب من أثر في نفوس متلقيه، باعتبار أن وظيفة النظام اللغوي تبليغ أغراض المتكلم للسامع[5]، وتبعاً لذلك تتباين أساليب المخاطب في خطابه، فلكل موقف خطاب خاص به ولكل مقام مقال .

فقد لفتتنا كثير من الدراسات حول حجاجية المفردة القرآنية، تقرّب أكثر مفاهيم التأثير والإقناع، فبعيدا عن الحدود اللسانية أو المقاربات البنوية، التي قد تعتبر المفردة عنصرا بسيطا يمكن التماس معناه بوصفه مدلولا مرتبطا إما ارتباطا اعتباطيا –حسب "**سوسير**"–، أو ارتباطا ضروريا –حسب "**بنفنيست**"– بالدّال، فإنه يمكن الاعتماد على تداخل البعدين الأسلوبي والتداولي[6]، في مقاربة المفردة القرآنية حجاجيا، ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك:

---

(1) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن علي الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، القاهرة–مصر، ط2–2007م، 108/2.

(2) الأسلوبية والبيان العربي، محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الدار المصرية البنانية، بيروت–لبنان، ط1–1992م، ص42.

(3) المرجع نفسه، ص42.

(4) المرجع نفسه، ص55.

(5) ينظر: مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، بان صالح مهدي الخفاجي، مجلة كلية الآداب– جامعة بغداد، العراق، العدد 97، 2005، ص15.

(6) ينظر: أنساق اللغة والخطاب، صابر الحباشة، دار فراديس للطباعة والنشر، البحرين، دط–2007، ص27–36.

-قوله تعالى: ﴿لاَ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ [القيامة/1-7].

حيث نلحظ أن موقع مفردة **"بنانه"** يشذّ عمّا جاورها من الفواصل، حيث تنتهي بالميم المتبوعة بالهاء: (القيامة/ اللوامة/ عظامه/.../ أمامه).

ولعلّ الظاهرة الأسلوبية التي نفسّر بها هذا الإجراء الأسلوبي، هي ظاهرة **"التشبّع"** (Saturation)، حيث تتردّد الفاصلة نفسها في أربعة مواضع، ثلاثة منها قبل **"بنانه"** وموضع واحد بعدها، وتأتي مفردة "بنانه" لتمثّل الخروج عن نسق الفواصل في بداية سورة القيامة. فما قيمة ذلك حجاجيا؟.

فقد ذهب المفسّرون القدامى في تفسير الآية الرابعة التي تحتوي مفردة **"بنانه"** بأن معناها: (لو شاء لجعله خفًّا أو حافرا) [1].

وذهب بعض المفسرين المحدثين الناظرين في الإعجاز العلمي في القرآن، إلى أن الآية تشير إلى معجزة البصمة، التي تتكرر بين إنسان وآخر، هو أن البنان تحتوي على البصمات، والتي في الغاية من الدقة، حيث لا يتشابه اثنان في خريطة البصمات، فأقسم الله تعالى بالقيامة أنه قادر على أن يرد هذه البنان يوم القيامة كما كانت وبالخريطة نفسها والدقة ذاتها، وذلك في معرض الرد على المشركين الذين ينكرون المعاد، ويستبعدون حشر الأجسام بعد كونها ترابا، وقد ذكر هذا المعنى كثير من المواقع المتخصصة بالإعجاز، وهذا الأمر أي عدم تطابق البصمات إنما اكتشف مؤخرا، فكيف يمكن استخلاص قول في الآية يتلاءم مع معنى الآية ومعنى المفردة، من دون أن ينفصل هذا التأويل عن محاولة تبيّن بُعد حجاجي ما.

(1) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دط-2000م، جزء24/ص50.

ننطلق هنا من مبدأ تداولي أجراه "**ديكرو Ducrot**" يتمثّل في اعتبار البُعد الحجاجي سابقا للبعد الإخباري، فالسمة الحجاجية منغرسة في اللغة، وهذا هو معنى "التداولية المُدمجة"[1].

فلو أعملنا محور الاختيار على هذه اللفظة "بنانه" لأمكننا الوقوف على بدائل قريبة منها، من قبيل (إبهامه) مثلا، واللافت أن هذه الكلمة تتساوق مع سياق الفواصل (قيامة/عظامه/ ﴿إبهامه﴾/ أمامه). مما يجعل قاعدة اختيار الفاصلة معدولا عنها في هذا السياق، على خلاف سياقات نظمية أخرى[2].

فالمسألة لا يمكن تفسيرها في هذا السياق اعتمادا فقط على العامل الأسلوبي النظمي، بل إن تعليل اختيار لفظ "بنان" مكان لفظ "إبهام" يجب أن يتجه وجهة أخرى.

إذا عدنا إلى استعمال مفهوم "**التشبّع**" فإن هذا الاستعمال يلفت النظر إليه؛ حيث تسعى الأذهان إلى محاولة تأويله وتعليل خروجه عن مجارات سياق نظم الفواصل المجاورة لها.

ومن هنا لا يُستبعد أن تكون مفردة "بَنان" بالذات مؤشّرا على الإعجاز البيولوجي في طرف الإصبع البشريّ، حيث يحتوي بصمة تميّزه عن سائر البشر جميعا. ولكن كيف يمكن المرور من شبكة التحليل الأسلوبية، إلى شبكة التحليل الحجاجية، من دون الوقوع في مأزق ضرورة إيجاد قانون للعبور، أو قانون للتأويل بصورة عامة، كيلا نقع في تضارب التآويل واعتراكها.

(1) ينظر: تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، هرمان باريه، ترجمة: صابر الحباشة، (فصل التداولية المدمجة)، مرجع سابق، ص179-193.

(2) ومن ذلك إيراد اسمي الرسولين "موسى" و"هارون" عليهما السلام في مواضع بعينها مرتّبَين على النحو المذكور: موسى ثم هارون، وفي مواضع أخرى على العكس من ذلك؛ حيث يُذكر هارون ثم موسى، وذلك لمراعاة سياق الفاصلة، فالأول مثل الآيتين: 121،122 من سورة الأعراف، والثاني مثل: الآيات من 68 إلى 71 من سورة طه.

– اختيار الألفاظ وأثره الإقناعي[1]:

فاقت بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم بلاغة العرب كلهم، ومع ذلك فهو لا يتكلف القول، ولا يقصد إلى تزيينه ولا يبغي إلى ذلك وسيلة من وسائل الصنعة، فقدرته البيانية هذه كانت له صلى الله عليه وسلم توفيقا من الله وتوقيفا[2]. بعثه الله للناس على اختلاف ألسنتهم[3]، وطبقاتهم، فاستطاع عليه الصلاة والسلام مخالطتهم ودنى منهم دنو المأخذ، إذ «يخاطب كل قوم بلحنهم وعلى مذهبهم»[4].

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتحاشى التوعّر في اختيار الألفاظ، حتى يصل المعنى إلى ذهن السامع بيسر دون كد للقرائح الفطر، فجاء كلامه صلى الله عليه وسلم متصفا بـ«العذوبة والجزالة والسهولة والرسانة، مع السلاسة والنصاعة»[5].

ومن أسباب تخيره للألفاظ، أولا، أنه صلى الله عليه وسلم مسؤول عن كل لفظ؛ إذ يعلم بأن صحابته سيتداولون حديثه كما نطق به، فلا بد أن يختار من الألفاظ المحددة ما لا يدع مجالا للتفريع والتشقيق[6]، وهذه من مستلزمات الإقناع الناجح، وثانيا، مراعاة لإحساس المخاطب فيختار صلى الله عليه وسلم ما لطف من العبارة، فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:[لاَ يَقُولَنَّ

(1) تقوم العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس التلاحم غير القابل للانفصال؛ فقد أجمع بلاغيون على هذا الترابط، فعدوا «اللفظ جسما، وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته». ينظر: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا–لبنان، دط–2007، 112/1.

(2) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، مراجعة درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان، دط–2002، 237/2.

(3) المقصود: اللهجات العربية المختلفة باختلاف القبائل.

(4) تاريخ آداب العرب، الرافعي، 238/2.

(5) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، مرجع سابق، ص63.

(6) البلاغة النبوية، محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، ط1–2008، ص81.

أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَ أَمَتِي كُلُّكُمْ عَبِيدُ اللهِ وَكُلُّ نِسَائِهِمْ إِمَاءُ اللهِ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ غُلاَمِي وَجَارِيَتِي وَفَتَايَ وَفَتَاتِي] [1]، وفي هذا ومثله تبرز روح القرآن الكريم ماثلة تشهد على المنهج القرآني الذي يطبع سلوكه صلى الله عليه وسلم وأقواله، إذ قال تعالى﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ﴾[الكهف/60] وقال أيضا: ﴿يَا بُشْرَى هَذَا غُلاَمٌ﴾[يوسف/19].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبُثَتْ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: لَقِسَتْ[2] نَفْسِي] [3]، فقد كرّه عليه الصلاة والسلام أن يضيف المسلم الخبث إلى نفسه.

ومن المحقق أنه عليه الصلاة والسلام في خَطابته لم يكن يستعين بتزويق الكلمات، ومع ذلك تلتحم الألفاظ بالمعاني لتشكل نسقا خطابيا يطبعه التماسك والانسجام، اللذين يمنحان الخطاب إمكانية النفاذ وسهولته، إن إلى القلوب قصد الاستمالة، أم إلى العقول بغية الإقناع.

إن شواهد حجاجيته عليه الصلاة والسلام لا يحصيها العدّ، وهذا الضرب من البلاغة والبيان هو ما وصفه بعضهم؛ بأنه: «دنو المأخذ، وقرع الحجة، وقليل من كثير»[4].

وما يزيد من براعته البيانية عليه الصلاة والسلام، ويكسب أقواله وخطبه بصفة خاصة، القوة الإقناعية التي لا تجارى «الصدق الحار الذي تنفعل به نفسه نحو رسالته العالية»[5]، فهو يؤمن بمهمة

(1) الصحيح، كتاب الأدب، حديث رقم: ص1070.

(2) أي: غَثَتْ، واللَّقَسُ: الغثيان، وإنما كره خبُثتْ هربا من لفظ الخُبث والخبيث، ولقِستْ نفسه من الشيء تلقَسُ لَقَسًا فهي لقِسَةٌ وتقّستْ نفسُهُ تقُّسًا: غَثَتْ غثيانا وخبُثت، وقيل: نازعته إلى الشرّ. لسان العرب، ابن منظور، مصدر سابق، مادة [لَ، قَ، سَ].

(3) صحيح الجامع، كتاب الأدب، ص1071.

(4) الصناعتين، ص22.

(5) البلاغة النبوية، مرجع سابق، ص84.

الإصلاح التي كلّف بها، ومقتنع بها تمام الاقتناع، وقد دفعه إخلاصه وصدقه إلى التماس وسائل الإقناع من «مشهد حاضر أو دليل ملموس، أو سؤال واضح الإجابة» [1] أو غيرها.

العنصر الثالث: الحوار الجدلي في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم:

أسلوب الخطاب الجدلي أو الاحتجاجي، أسلوب حواري يقوم على الجدل والمخالفة، ويعد واحداً من أهم الأساليب التي يستعملها العقل البشري في محاوراته ومخاطباته، والقصد منه «الإتيان بالدليل والحجة والبرهان في إثبات الحق وإلزام الخصم بها»[2]، في أسلوب حواري سلمي بعيداً عن العنف، وذلك باللجوء إلى لغة الحوار للعقول بوساطة الاستدلال المنطقي.

إن المحاورة مع الآخر والمجادلة معه بأسلوب حسن سمة في الخطاب النبوي، خاصة حين جادل المشركين وهم كفار، جادلهم بأسلوب يحترم فيه إنسانيتهم، وهو منهج رسمه القرآن الكريم له؛ فالموعظة الحسنة تكون مع الموافقين، أما الجدال فيكون مع المخالفين، ولأسلوب الجدال والاحتجاج شروط، منها أن يكون الحوار والجدال على الأمور المشتركة بين المتحاورين لا على نقاط الخلاف، والحكمة من ذلك اطمئنان الآخر أن ليس الهدف هو غلبه وقهره، فالنفس البشرية لها كبرياؤها وعنادها، بل الهدف هو إقناعها والتأثير فيها، لتغيير ما هو خلاف الحق ،وردم هوة الخلاف[3].

(1) المرجع نفسه، ص84-85.

(2) معارف القرآن من خلال الحواميم السبع، جوادي آملي، دار الصفوة، بيروت-لبنان، ط1- 2009، ص112.

(3) ينظر: لغة الحكمة وإقناع المخاطب في أسلوب الخطاب النبوي، جنان محمد مهدي العقيدي، مجلة العميد (مجلة فصلية محكمة)، كلية التربية- جامعة بغداد، العراق، العدد 02، 2013م، ص248.

فالنبي عليه الصلاة والسلام كان محاوراً هادئاً يتسم بروح التسامح مع اليهود والنصارى، وهم المخالفون لنهج الدين الإسلامي وأفكاره، ولعل خير دليل على ذلك ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم فيما رواه أنس رضي الله عنه:[أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَلَامٍ بَلَغَهُ مَقْدَمُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَأَتَاهُ يَسْأَلُهُ عَنْ أَشْيَاءَ، فَقَالَ: إِنِّي سَائِلُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ، مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ، وَمَا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ، وَمَا بَالُ الْوَلَدِ يَنْزِعُ إِلَى أَبِيهِ أَوْ إِلَى أُمِّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي بِهِ جِبْرِيلُ آنِفًا، قَالَ ابْنُ سَلَامٍ: ذَاكَ عَدُوُّ الْيَهُودِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ، قَالَ: أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُهُمْ مِنْ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ، وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَزِيَادَةُ كَبِدِ الْحُوتِ، وَأَمَّا الْوَلَدُ فَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ نَزَعَ الْوَلَدَ وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ نَزَعَتْ الْوَلَدَ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ.

قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ الْيَهُودَ قَوْمٌ بُهُتٌ فَاسْأَلْهُمْ عَنِّي قَبْلَ أَنْ يَعْلَمُوا بِإِسْلَامِي فَجَاءَتْ الْيَهُودُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ رَجُلٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فِيكُمْ، قَالُوا: خَيْرُنَا وَابْنُ خَيْرِنَا وَأَفْضَلُنَا وَابْنُ أَفْضَلِنَا ،فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَسْلَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ، قَالُوا: أَعَاذَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ فَأَعَادَ عَلَيْهِمْ، فَقَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ عَبْدُ اللَّهِ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، قَالُوا: شَرُّنَا وَابْنُ شَرِّنَا وَتَنَقَّصُوهُ، قَالَ: هَذَا كُنْتُ أَخَافُ يَا رَسُولَ اللَّهِ][1].

فقد جادل النبي عليه الصلاة والسلام اليهودي الذي سأله عن أمور لا يعلمها إلا نبي، على سبيل الظن منه، طلباً للتيقّن الذي ما أن اقتنع به، حتى أعلن إسلامه على الفور، إذ أعطاه بالحجة والدليل ما جعله يخضع لجانب الإقناع، ومن ثم التأثر بتغيير القناعات السابقة[2].

مما تقدم يمكن القول بأن تنوع أساليب الحكمة كان له أكبر الأثر في توجيه الدعوة إلى الله تعالى، بأسلوب يناسب أفكار المخاطب، ومستوى تفكيره العقلي وقناعاته الشخصية، وأن أسلوب النبي عليه الصلاة والسلام في حواراته تناسب مع أحوال المخاطبين، وراعى الفروق الفردية بينهم.

(1) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، حديث رقم: 3938، ص823.

(2) ينظر: مواقف النبي في الدعوة إلى الله، سعيد القحطاني، دار الإفتاء، القاهرة-مصر، دط-دت، ص39.

خلاصة الفصل:

من خلال النظر والتحليل لوسائل الحجاج العقلي الفلسفي والبرهاني، يلحظ ارتباط هذه الأدوات الحجاجية أكثر بالخصائص المفهومية الاصطلاحية، بمعنى أن الحجاج العقلي يهدف إلى جعل العقول التي يتوجه إليها تنخرط في الأطروحة أو الدعوى انطلاقا من العلل والبراهين الضابطة لآلية عمل الذهن، لذلك نرى جلّ الأحاديث التي تتوسل هذه الأدوات تنطلق من مسلمات بديهية يؤمن بها المتلقّون، خصوصا الأحاديث المتضمنة قضايا والعقيدة والإيمان بـ"المُفارِق"، والغيب، وأنباء الأولين، وغيرها.

إنّ أغلب الحجج التي عاينّاها في نصوص صحيح البخاري سارت على غير السمت الحجاجي المعهود؛ إذ إن مجال الحجاج –كما هو معهود– هو مجال الاحتمال وليس مجال الحقائق البديهية المطلقة، في حين أن الحجاج في أحاديث البخاري غلبت عليه الصفة الإطلاقية، خاصة مع الأحاديث الشاملة على العقائد والغيبيات والأخبار والأحكام والتعاليم، وفي هذا المستوى بالذات يلتقي التحديد اللغوي العام لمفهوم الحجاج بالتحديد الفلسفي لهذا الأخير؛ حيث إن ذلك المفهوم لا يهدف في دلالته الفلسفية إلى البرهنة بالمعنى العلمي، لأن للبرهان: خاصية لا شخصية Caractère impersonnel أنه ضمنظري Intrathéorique ، ذلك أن مفهوم الحجاج في دلالته الفلسفية يسعى إلى الوصف والإظهار والكشف عن المنطق الداخلي للخطاب، لمعرفة مدى تماسك وانسجام عناصره، ومدى صحة حججه وأدلّته. فإذا كانت الفلسفة نمطا من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيمية، إلا أن مفاهيمها لا تصف موضوعات، فهي مفاهيم بدون موضوعات، إنها فوق المفاهيم لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه، ولكن مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة، فإنها تحيل على الواقع المعيش من حيث هو نسق كلي من الدلالات.

خـاتمـــة

خاتمة:

بعد الدراسة والتحليل للخطاب الحجاجي من منظوره النظري والإجرائي في "صحيح البخاري"، لا ريب أن بناء الملفوظ الحجاجي في المدوّنة قد اتّضح واستبان، لأن الدراسة بُنيت على دعامتين أساستين: اللحظ لمفاهيم الخطاب والحجاج من حيث الأنماط والآليات والوسائل الفاعلة، وكذا طريقة العناصر والشواهد التي تنطلق من استقراء حقائق كلية من جزئياتها، أو استنتاج حقائق جزئية من كليّاتها، ممّا سهّل عملية الوصف والتحليل، وساعد على استخلاص خصائص البُنى الحجاجية إقناعا وبرهانا ودحضا وتأييدا، تفنيدا وتدعيما.

من خلال تصنيف الملفوظات الحجاجية في مدوّنة "صحيح البخاري"، فقد ألفيناها معتمدة على أنماط تتعالق بمفاهيم وحقول معرفية تتعدّى الوصف اللغوي أو البلاغي أو التداولي فقط، إلى مقاربات متنوعة.

ولا شكّ أن هذا البحث قد بلغ نتائج لا سبيل إلى إغفالها، يمكن إيرادها عامة وخاصة على النحو الآتي:

تتلخص نتائج البحث العامة فيما يلي:

-إن الخطاب يأخذ صفته الحوارية انطلاقا من المحاججة، فالأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج.

-المفاهيم والأدوات اللغوية والبلاغية والتداولية إضافة إلى الفلسفية منها، لا تشكّل بنية حجاجية بحِيالها، بل تشكّلها بناء على تموضعها في النصّ الخطابي التفاعلي، وقد تبيّن ذلك خاصة في الفصل الثاني من البحث، عند الحديث عن آليات الحجاج في صحيح البخاري (البلاغية، الفلسفية، التداولية).

كما تتلخص نتائج البحث الخاصة –والقابلة لأن تكون لَبِنات لمسارات بحثية هامة– فيما يلي:

–لا يمكن إفراد نصوص الحديث في "صحيح البخاري" بصفة "الإطلاقية" إلا ما تعلق منها بالمفاهيم الكلية وأصول الدين والعقيدة والأحكام القطعية، لأن بقية التصورات تركت مجالات لآلية عمل العقل والذهن البشري، وهذا ما يُكسبها خاصيتها الحجاجية، خاصة النصوص المتضمّنة حوارات مع أهل الكتاب، أو نصوص الأخلاق العامة.

ومع ذلك فإن كثيرا من الحجج التي عاينّاها في نصوص "صحيح البخاري" سارت على غير السّمت الحجاجي المعهود؛ إذ إن مجال الحجاج –كما هو معهود– هو مجال الاحتمال، وليس مجال الحقائق البديهية المطلقة، في حين أن الحجاج في أحاديث البخاري غلبت عليه الصفة الإطلاقية، خصوصا مع أحاديث العقائد والغيبيات والأخبار والأحكام والتعاليم وأشراط الساعة وغيرها.

–إن الآليات الحجاجية (البلاغية والفلسفية والتداولية) في صحيح البخاري تشترك في كونها موصِلة إلى تغيير موقف، أو بناء رأي جديد، أو صرف موقف قديم، أو تدعيم موقف جديد، لكنّ الفارق الجوهري بينها أن الحجاج البلاغي والتداولي ينزعان أكثر إلى الصفة "الأداتية"؛ أي إن الحجاج فيهما يعتمد على تقديم عدد كبير من الحجج مختارة اختيارا حسنا، وتكون القرائن البلاغية والتداولية أدوات تخدم هذا الغرض.

وفي المقابل يرتبط الحجاج الفلسفي أكثر بالخصائص المفهومية، بمعنى أن الحجاج الفلسفي يهدف إلى جعل العقول التي يتوجّه إليها تنخرط في الأطروحة أو الدعوى بعيدا عن الصور الفنية وجمالية اللغة، وانطلاقا من الحقائق البديهية التي يصدّقها العقل البشري. لذلك فإن أغلب الأحاديث المتضمّنة جدلا حوارا مع المخالفين في قضايا العقيدة والتوحيد، كان بناؤها الحجاجي بآليات فلسفية.

–تعتمد نصوص الحديث في البخاري نهجا حجاجيا قائما على بسط "السلالم الحجاجية" من الغريب إلى الأغرب، لوضع المتلقّي في موقف "الملاحظة الصعبة"، والذي يعمل على احتواء السامع

وخلخلة مُدركاته الذهنية، ليفسح المجال للعمل العقلي لفرز تلك المدركات وترتيب الحجج ذهنيا، وذلك انطلاقا من معاينة الواقع والتجربة في المسار التاريخي أو الزمني.

ويكثر ذلك أكثر في أحاديث كتاب "الفتن"، وما تعلق بأشراط الساعة وعلاماتها وتراتب حصولها زمنيا حتى بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بعقود قليلة، وهذا ما أبقى هذه النصوص مرجعيةً تاريخية ومستقبلية إلى يوم الناس هذا، وحديث [ستجدون بعدي أثَرَةً، فاصبروا..] خير شاهد على هذا النسق.

-إن الحجاج بالارتباط الشرطي ينأى عن الفرضية المعيارية التي عقدها اللغويون حول ماهية الشرط، القاضية بـ«وقوع الشيء لوقوع غيره»، والتي جعلت التقعيد لهذا الأسلوب مكبّلا باللَّحْظ الجُمَلي، ولم يخرج بن من حيّز "نحو الجملة" إلى "نحو النص" ورحابة السياق والتأويل، هذا السياق الذي جعل الخطاب الحجاجي للبناء الشرطي أكثر أداتية وفاعلية، بغية تغيير موقف أو ترسيخ آخر أو دَحضه.

- إن البراهين المنطقية في "صحيح البخاري" في أغلبها تتّسم بصفتين:

1. براهين إشكالية؛ بمعنى أنّها تعلّل وتحاجج على إثبات الإشكالات التي تهمّ الإنسان والكون.
2. براهين حُلولية؛ أي إنها لا تكتفي بإثبات الإشكالات، بل تقدم إثباتات حُلولية لكثير من الإشكالات التي تهم العقل البشري وتشغل الوجدان الإنساني.

هذه الخصائص البرهانية تتّسم بها معظم الأحاديث النبوية في "صحيح البخاري"، وكذا بقية مدونات الحديث من الصِّحاح والمَسانيد.

- فمثال الأول حديث [ما ظهر الغلول في قوم إلا...].
- ومثال الثاني حديث [من نفّس عن مؤمن كُربةً...]، ضمن ما يُعرف بـ"مبدأ التقابل".

-من خلال دراسة الحجاج بـ"الكلمة المفردة" في صحيح البخاري، نخلص إلى أنه يمكن لهذا النمط الحجاجي أن يؤسس لحقل بَحثي واعد من حقول الدراسات البلاغية والتداولية والفلسفية

والتواصلية، والتي تعنى بما يعرف بـ"الاقتصاد في الأدلّة"، ولا غرو أن هذا الباب يستفاد منه في حقول شتّى، كمجال الإعلام والمناظرات والبرامج الموضوعاتية؛ لأن الحجاج بالكلمة المفردة من وسائل اختزال الحجج والبراهين، بناء على الحمولة الدلالية والسياقية والإيقاعية التي تحملها، فتتمايز بها عن سائر الكلمات في البنية الحجاجية، وتزاحمها، فتثير حركة للظّفر بمكان لها في الملفوظ.

ونحسب أن استثمار حجاجية اللفظة في تشكيل "اقتصاد الأدلّة" في وسائل الإعلام مثلا، لا يتم من داخل أدبيات اللغة والحجاج فحسب، بل الأجدر استمزاج المظان المعرفية انطلاقا من أدبيات العمل الإعلامي والصحفي، بمعنى يجب على الباحث في هذا الصدد أن يكون مُلمّا بعلوم الإعلام والاتصال الفردي والجماهيري.

وفي الأخير نرجو أن يكون هذا البحث قد أجاب عن الإشكالات التي طُرحت في مقدمته استيفاء لمقاصد السؤال، وأن يكون عملا أكاديميا جادّا ينضاف إلى خزانة الحقول المعرفية اللغوية والنصوصية، وزيادة حقيقية لمكتبة اللغة العربية وآدابها تنويرا للعقول واستجلاء للعسير من الفُهوم.

الشكر والثناء للأستاذ المشرف على رعايته لهذا البحث ومتابعته الحريصة، والله من رواء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

قائمة المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع المعتمدة:

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم بن أبي النّجود.

أولا- قائمة المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

- ابن الأثير، المثل السائد في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، دار نهضة مصر، القاهرة- مصر، دط-2010.
- ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية: أصولها وتصوراتها، ترجمة: عبد الحليم محمود، مكتبة دار العروبة، القاهرة- مصر، دت-1958م.
- أبو الحسين إسحاق بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: حنفي مُحَّد شرف، مطبعة الرسالة عابدين، مصر، دط-دت.
- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرابي، بيروت، ط2- 2007.
- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط3-2000.
- البخاري أبو عبد الله مُحَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الرشيد- الجزائر، دط-2011.
- بناصر البعزاتي، الصلة بين التمثيل والاستنباط، مقال ضمن كتاب (التحاجج: طبيعته- مجالاتها- وظائفه)، منشورات كلية الآداء والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، جامعة مُحَّد الخامس، الرباط- المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1.
- الجاحظ،البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر-بيروت لبنان، دط-دت.
- جميل عبد الحميد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دط- 2000، القاهرة-مصر.
- حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: مُحَّد الحبيب بن الخوجة، دار الشرقية- تونس، دط-1966.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دط-دت، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

- حمادي صمّود، الحجاج أطرهُ ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكاه ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد من أرسطو إلى اليوم)، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب-منّوبة.

- الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي- بيروت-لبنان، 2002م.

- مُحَمَّد التومي، الجدل في العقلية الإسلامية، شركة الشهاب- الجزائر، دط-دت.

- مُحَمَّد العيد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة-مصر، ط 1- 2005.

- مُحَمَّد فريد عبد الله، معجم الفروق في المعاني، دار الموسم، دط-دت.

- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي و مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط1-2006.

- أبوبكر الجصّاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي ، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3-2000.

- أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنشر، ط1-2010، المغرب.

- أحمد بن عمر الحازمي، شرح كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط3- 1993م، المجلد 08.

- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، اتحاد الكتّاب العرب، دط-2002م.

- أحمد عفيفي، نحو النص (اتجاه جديد في الدرس النحوي)، مكتبة زهراء الشرق-القاهرة، ط 1- 2004.

- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب- القاهرة، ط4، 1993م.

- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت.

- أرسطو،الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت-لبنان، دط- 1979م.

- الأزهر الزناد، نسيج النص (بحث فيما يكون به الملفوظ نصّا)، المركز الثقافي العربي-الدرا البيضاء-المغرب، ط1-1993.

- الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت. ابن

- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية- بيروت، دط-1979.

- أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليّات، تحقيق: عدنان درويش- مُحَّد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت-لبنان، ط2- 1998م.

- عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة- مصر، دط-1962م.

- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2-1961.

- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2006.

- ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، تعليق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت.

- عبد القادر بوزيدة، نموذج من المقطع البرهاني.

- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدّة- السعودية، دط-دت.

- عبد الله إبراهيم، المتخيل السردي (مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة)، الدار البيضاء- المغرب، ط1-1990.

- عبد الله الأشقر، زبدة التفاسير، دار المؤيّد، ط1-1996م، الرياض-السعودية.

- عبد الله حسين العربي، معجم أجمل ما كتب شعراء العربية، دار المعالي، عمّان- الأردن، ط 1-2002م.

- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرابي، بيروت-لبنان، ط2-2007.

- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المطبعة النموذجية-القاهرة، دط-دت.

- عبد المجيد جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، دط-1998.

- عبد المجيد مُحَّد السوسَوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دبي- الإمارات، ط 1-2004.

- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب- مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1-2004.

- البخاري، صحيح البخاري، عالم الكتب، إدارة المطبعة المنيرية، بيروت-لبنان، ط2- 1982.

- آمنة بلّعلى، تحليل الخطاب في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1-2002.

- إميل بديع يعقوب، معجم الإعراب والإملاء، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1-1983م.

- آن روبول-جاك موشلير، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1-2003.

- الانتصار عبد المجيد، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة، ط 1 .1997، الدار البيضاء- المغرب.

- بدر الدين الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، ط1-1957.

- بدر الدين بن الناظم، المصباح في المعاني والبيان والبديع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-2001.

- بكري عبد الكريم، الزمن في القرآن (دراسة دلالية في الأفعال الواردة فيه)، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط2-1999م.

- بول ريكور، الاستعارات الحية، ترجمة: مُحَمَّد الولي، ط1-2015، دار الكتاب الحديث- ليبيا.

- الج احظ،كتاب البخلاء، تحقيق: أحمد العوامري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-2001.

- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، ط 1-2004م.

- عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1- 2012.
- جميل حمداوي، نظريات الحجاج، شبكة الألوكة.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، دط- 1982م.

- ابن جني، الخصائص، تحقيق: مُحَمَّد علي النجّار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط-دت.

- جوادي آملي، معارف القر آن من خلال الحواميم السبع ، دار الصفوة ، بيروت-لبنان، ط1- 2009.

- جوتفريد فيلهلم لي.بنتز، كتاب: المونادولوجيا، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر- المغرب، دط- 1978.

- حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: مُحَّد الحبيب بن الخوجة، دار الشرقية- تونس، دط-1966.

- حافظ إسماعيل علوي، الحجاج مفهومه وم .جالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث- الأردن، ط1- 2010.

- حافظ إسماعيلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته-دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط1-2010.

- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط 6- دت.

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث- القاهرة، ط 2- 1987.

- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد مُحَّد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دط-دت.

- ابن حزم، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، دار فارس، عمان- الأردن، ط1-2007.

- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق- المغرب، دط-2004.

- حسين سرحان، قاموس الأدوات النحوية، مكتبة الإيمان، المنصورة- مصر، ط1-2007.

- حلمي خليل، الكلمة (دراسة لغوية ومعجمية)، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية – مصر، دط- 1980م.

- حمّادي صمّود، نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، سوريا، دط-1978م.

- حمّو النقاوي، التحاجج (طبيعته، مجالاته، وظائفه و ضوابطه)، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ط1- الدار البيضاء، المغرب.

- ذهبية حمّو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو- الجزائر، دط-2005.

- رابح دوب، البلاغة عند المفسّرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2-1999.

- الراغب الأصفهاني، المفردات، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم- الدار الشامية، ط 4- 2009.

- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت- لبنان، دط-1981م.

- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا-لبنان، دط-2007.

- زاهر الألمعي، منهاج الجدل في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط3-دت.

- أبو زكريا النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار الخير للطباعة والنشر، دط- 1996م.

- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1-2008م.

- سعد الدين التفتزاني، المطول بشرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-2007.

- سعيد القحطاني، مواقف النبي في الدعوة إلى الله، دار الإفتاء، القاهرة-مصر، دط-دت.

- السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، دط-دت، بيروت.
- سناء حميد البياتي، قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، دار وائل للنشر- الأردن، ط 1- 2003.

- سيبويه، الكتاب، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام هارون، طبعة بولاق، مصر، دط-1977م.

- سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت-لبنان، دط-دت.

- سيد سابق، فقه السنة، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة-مصر، ط2-1999م. ال

- الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي- بيروت-لبنان، 2002م.
- شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.

- شمس الدين الذهبي،سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1-1998م.

- الشهري عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1-2004.

- صابر الحباشة، التداولية والحجاج- مداخل ونصوص، دار صفحات للدراسات والنشر- دمشق، ط1- 2008م.
- صابر الحباشة، أنساق اللغة والخطاب، دار فراديس للطباعة والنشر، البحرين، دط-2007.

- صابر الحباشة، تلوين الخطاب، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007.
- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، دار الإمام مالك للكتاب، باب الوادي-الجزائر، دط-2007.

- الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، دط-دت.

- صبحي إبراهيم الفقّي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق (دراسة تطبيقية على السور المكية)، دار قباء، القاهرة، دط-2001.

- الطاهر أوعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، ط1- 1990م، بيروت-لبنان.

- الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد مُحَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دط-2000م.

- طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2-2006.

- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1-1987م.

- طه عبد الله مُحَّد السبعاوي، أساليب الإقناع في المنظور الإسلامي، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان، دط-2005.

- أبو عبد الرحمان الأخضري، مبادئ علم المنطق، مؤسسة علوم القرآن، بيروت-لبنان، دط-2007.

- أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الرشيد- الجزائر، دط-2011.

- عدنان بن ذريل، النَصُّ والأسْلوُبيَّة بين النظرية والتطبيق، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000.

- العزاوي أبوبكر ، اللغة و الحجاج، ط1-2006، الدار البيضاء- المغرب.

- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق:، عبد القادر شيبة الحمد، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، ط1، 2004م.

- على عبد المعطي مُحَّد، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1985م.

- أبو علي الرماني، معاني الحروف، تحقيق: عرفان بن سليم حسونة، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ط1-2005.

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 2013.

- فاضل صالح السّامرّائي، معاني النحو، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1-2000م.

- فان دايك، النص والسياق، ترجمة: عبد القادر قنّيني، إفريقيا الشرق- المغرب، دط-2000م.

- فتحي الدّريني، دراسات وبحوث في الفقه الإسلامي، دار قتيبة، دمشق، ط1-دت.

- فرانسواز أرمينيكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإهاء القومي- الرباط-المغرب، دط-دت.

- فؤاد زكريا، مع الموسيقى ذكريات ودراسات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دط- 1986م.

- الفيروز أبادي، القاموس المحيط.

- الفيومي أحمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، بيروت-لبنان، ط2-2007م.

- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق: عبد المنعم خفّاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط-دت.

- قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق-سوريا، دط-2000م.

- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن جزم للطباعة والنشر، القاهرة، ط2-2015.

- ابن كثير، البداية و النهاية، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، دط ، دت.

- الكسندرا غينمانوفا، علم المنطق، دار التقدم، موسكو-روسيا، دط-1989م.

- كلوس برينكر، التحليل اللغوي للنص (مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج)، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة- مصر، ط1-2005.

- لويس المعلوف، المنجد، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط5- 1986م.

- ليونيل بلينجر (Lionel Bellenger)، الآليات الحجاجية للتواصل، ترجمة: عبد الرفيق بوركي، مجلة علامات، العدد 21، 2004م، مكناس-المغرب.

- ماجد فخري، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الدار القومية للطباعة، القاهرة- مصر ط2-1965م.

- مالك يوسف مطلبي، اللغوي للشعر العراقي المعاصر، دار الرشيد للطباعة والنشر، العراق، دط-دت.

- ماهر عبد القادر مُحَمَّد، المنطق ومنهاج البحث الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، دط-دت.

- مُحَمَّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، المؤسسة العربية للتوزيع-تونس، دط-2001.

- مُحَمَّد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، دط-1999م.

- مُحَمَّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية- الخطابة في القرن الأول نموذجا، ط1-1986، دار الثقافة للنشر، الدار البيضاء-المغرب.

- مُحَمَّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، إفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، ط2، 2002.

- مُحَمَّد بن صالح العثيمين، شرح الأربعين النووية، دار الثريا للنشر- المملكة العربية السعودية، دط-دت.

- مُحَمَّد خطابي، لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1-1991م.
- مُحَمَّد رجب البيومي، البلاغة النبوية، الدار المصرية اللبنانية، بيروت-لبنان، ط1-2008.

- مُحَمَّد طروست، النظرية الحجاجية (من داخل الدّراسات البلاغية و اللسانية)، ط 1- 2005، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدّار البيضاء، المغرب.
- مُحَمَّد عبد الرؤوف المناوي ، التوقيف على مَهَمّات التعاريف ، تحقيق: مُحَمَّد رضوان، *دار* الفكر المعاصر- بيروت، ط1، 1999م.
- مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية البنانية، بيروت-لبنان، ط1-1992م.

- مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف الدين، نحو بلاغة جديدة، دط-دت، مكتبة غريب، القاهرة-مصر.
- مُحَمَّد عجاج الخطيب، الوجيز في علوم الحديث ونصوصه، المؤسسه الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط، 1989م.

- مُحَمَّد مهران رشوان، قضايا أساسية في المنطق، ط 1-2011، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمّان-الأردن.

- مُحَمَّد ولد سالم الأمين، حجاجية التأويل في البلاغة المعاصرة، ط 1- 2004، منشورات المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس- ليبيا.

- مُحَمَّد يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر، ط 1-1999م.

- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مراجعة درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، دط-2002.

- ابن المفلح، الآداب الشرعية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط3، 1999.

- مناع القطّان، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط2- 1998م.

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، دط- 2002.

- مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، دط-دت.

- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه-دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط3-1996.

- نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط2-دت.

- نصر سلمان، الموجز في علوم الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، 2003.

- هاري ميلز، فن الإقناع (كيف تسترعي انتباه الآخرين وتغير آراءهم وتؤثّر عليهم)، ترجمة: حمادة إبراهيم، دار العبيكان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دط-دت.

- هرمان باري، تلوين الخطاب : فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، ترجمة: صابر الحباشة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007.

- أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع، الكويت، ط2-دت.

- هيثم الناهي، معجم المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربية للترجمة، دار المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، دط-2011م.

- يوسف الكتّاني، كلمات صحيح البخاري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب، دط-1997م.

- يوسف خليف، دراسات في القرآن والحديث، مكتبة غريب، القاهرة-مصر، دط-دت.

- ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دط- 1977.
-باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2009.

ثانيا- المجلات والدوريات:

- أيمن أبو مصطفى، تأصيل الحجاج في البيئة العربية، مجلة ملتقى أهل التفسير، العدد 1- 2013، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض- السعودية.

- التقاري حمو، حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه (مفهوم الموضع)، م.جلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد التاسع- فاس- المغرب.

- زياد صالح الزعبي، المتلقي عند حازم القرطاجني، م.جلة الجامعة الإسلامية، العدد الأول- المجلد التاسع، 2001.

- أحمد أبو زيد، الاستعارة عند المتكلّمين، مجلة المناظرة، العدد 04، ماي 1991م، الرباط- المغرب.

- بلقاسم دفة، استراتيجية الخطاب الحجاجي، مجلة المخبر (أبحاث في اللغة و الأدب الجزائري)، جامعة بسكرة- الجزائر، العدد 10- 2014.

- جنان مُحَمَّد مهدي العقيدي، لغة الحكمة وإقناع المخاطب في أسلوب الخطاب النبوي، مجلة العميد (مجلة فصلية محكمة)، كلية التربية- جامعة بغداد، العراق، العدد 02، 2013م.

- خديجة كلاتمة، آليات الاستدلال الحجاجي في منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنّي، مجلة المخبر (أبحاث في اللغة والأدب الجزائري)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة مُحَمَّد خيضر-بسكرة، الجزائر، العدد 08-2002م.

- الخفاجي بان صالح مهدي، مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد، العراق، العدد 97، 2005.

- الواضي رشيد، الحجاجيات اللسانية عند إنسكوبر وديكورو، مجلة عالم الفكر، العدد 1، المجلد 31، سبتمبر 2005.

- عباس حشاني، مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، مجلة المخبر، جامعة بسكرة- الجزائر، العدد 9- 2013.

- عز الدين غازي، الأنموذج الاستدلالي لدى أرسطو، مجلة مؤسسة الحوار المتمدّن (محور الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع)، العدد 17-2006، المغرب.

- عيسى أزابيط، مداخلات لسانية: مناهج ونماذج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس- المغرب، سلسلة دراسات وأبحاث، العدد28، 2008.

- مُحَمَّد البردي، التجريب وانهيار الثوابت، مجلة الآداب، عدد 05، حزيران 1997، بيروت- لبنان.

- مُحَمَّد سالم ولد مُحَمَّد أمين، مفهوم الحجاج وفنونه في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، العدد 02، مارس 2000م.

- هاجر مدقن، آليات تشكل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، مجلة جامعية محكمة تصدر عن جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، دار الأثر، العدد5، مارس2006.

- هاجر مذقن، مصطلحات حجاجية، مجلة مقاليد، العدد الأول، جوان 2011، جامعة ورقلة- الجزائر.

- يمينة ثابتي، الحجاج في رسائل ابن عباد الرندي، مجلة مخبر تحليل الخطاب (دورية أكاديمية في اللغة والأدب)، جامعة تيزي وزّو-الجزائر، العدد 02، ماي 2007.

- نعيمة يعمرانن، الحجاج في كتاب (المَثَل السائر) لابن الأثير، مذكرة ماجستير، جامعة تيزي وزّو-الجزائر، 2012.

ثالثا- الرسائل و الأطروحات:

- حياة دحمان، تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف . أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، بإشراف الأستاذ: د/ عز الدين صحراوي، جامعة باتنة- الجزائر، 2012-2013.

- عباس مُحَمَّد أمين، تنمية مهارة المناقشة لدى تلاميذ المرحلة الثانوية بالبحرين، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة عين شمس- مصر، 1987م.

- علي الحربي، منهج الدعوة النبوية في المرحلة المكية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى- السعودية، 1980م-1981م.

- عمر بلخير، معالم لدراسة تداولية وحجاجية للخطاب الصحفي الجزائري المكتوب ما بين 1989 و2000، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2005-2006.

- هاجر مذقن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، دراسة تطبيقية في كتاب المساكين للرافعي، رسالة ماجستير . جامعة ورقلة 2002/ 2003.

رابعا- المراجع الأجنبية:

أ-المراجع الفرنسية:

- Anne Reboul et Jacques Moeschler : Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, Edition: du seuil, 1994, P79.

- Aristote, Topiques, Livre 1, traduction Branchwig.

- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, 1992, Traité de l'argumentation- la nouvelle rhétorique, Préface de Michel Meyer, 5éme édition, édition de l'université de bruxelles.

- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts- Tyteca, 2002, L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation, 2éme édition, augmenter d'un index, Paris.

- Ducrot (Oswald), Le dire et le dit, Edition : minuit paris-1984.

- Ducrot, Dire et ne pas dire.

- Herman Parret, Prolégomènes à la théorie de l'énonciation, Edition- Berne, 1987.

- J. Austin, Quand dire c'est faire, Edition du seuil, traduction Gives- Lane, Paris, 1970.

- Oswald Ducrot, Les Echelles argumentatives, Les éditions de Minuit-Paris , 1980.

- Robrieur J, Eléments de rhétorique et d'argumentation, J 1993 , Edition . Dunord.

- Donel Belenger, l' argumentation: principe et méthodes, Séminaire.

-Le grand robert, Dictionnaire de la langue française,T1, paris1989 .

- Philippe Breton: L'argumentation dans la communication, Edition : du Casbah, Alger, janvier, 1998.

ب- المراجع الانجليزية:

- David Mclellan, The Thought of Karl Marx , 2nd, edition, london : Macmillan , 1980..

ملحق خاص بالرموز المستعملة في البحث:

(...) ⟵ خاص بالعبارات العامة.

﴿...﴾ ⟵ خاص بالآيات القرانية.

[...] ⟵ خاص بالأحاديث النبوية.

"..." ⟵ خاص بأسماء الأعلام والمصطلحات.

«...» ⟵ خاص بالمقولات.

فهرس الموضوعات

فـهرس الموضـوعات

مقدمة.....أ-ح

مدخل.....12

أولا- مفاهيم الخطاب 13

1.لغة 13

2 .اصطلاحا 13

ثانيا- قوانين الخطاب في العملية الحجاجية: **(Lois du discours)** 15

1. قانون مبدأ التعاون(**(Loi de Coopération** 15

2. قانون الملاءمة (**(Loi de Pertinence** 16

3. قانون الإخبار والاستيفاء **(Loi d'information)**.....16

4. قانون الجدية (**(Loi de sérieux**.....17

5. قانون الشمولية (**(Loi d'Exhautivité** 18

6. قانون الوجاهة والفصاحة (**(Loi d'éloquence** 18

7. قانون الكم (**(Loi de quantité** 18

8. قانون الإفادة (**(Loi de L'information**.....18

9. قانون الصدق **(Loi du Véricondition nalité)**.....19

10. قانون المشاركة (**(Loi de Participation**.....20

ثالثا- الخطاب الحجاجي (الطبيعة والميزات):.....21

الفصل الأول: مفاهيم نظرية- الحجاج: الوجوه، الوظيفة، الأصناف 27

المبحث الأول- مفاهيم الحجاج:.....28

العنصر الأول- ضبطه:.....28

العنصر الثاني- الحجاج ووجوهه الدلالية والوظيفية 33
المبحث الثاني-أنواع الحجاج وأصنافه 50
العنصر الأول- أنواع الحجاج من حيث حالات الخطاب 50
العنصر الثاني- أنواع الحجاج بحسب الصفة 52
نظرية أفعال الكلام.....60
المبحث الثالث: آليات الحجاج اطّرادا 63
العنصر الأول- القياس 63
العنصر الثاني-البنيات والوقائع الخارجية في الحجاج 64
العنصر الثالث- الروابط الحجاجية.....68
الفصل الثاني: قيمة الحجاج وتاريخيته.....74
المبحث الأول- قيمة الحجاج ومَفاصله البرهانية.....75
العنصر الأول: منزلة الحجاج في الدراسات التداولية 75
العنصر الثاني- مفاصل الحجاج وخصائصه البرهانية.....81
المبحث الثاني: تاريخية الحجاج.....88
العنصر الأول- الحجاج في الدراسات القديمة.....88
العنصر الثاني: الحجاج في الدراسات المعاصرة.....109
الفصل الثالث: المحاججة البلاغية والتداولية في صحيح البخاري.....116
مداخل مفاهيمية حول مدوّنة صحيح البخاري 117
أولا- التعريف بالإمام البخاري 117
ثانيا- تأليف الصحيح الجامع و شروط تصنيفه.....121

المبحث الأول: آليات الحجاج البلاغي في صحيح البخاري 124

العنصر الأول: الإحالة (**La Référence**).....125

العنصر الثاني: التكرار (**La redondance**) 131

العنصر الثالث: التمثيل (**Analogie**) 134

العنصر الرابع: الاستعارة الحجاجية في صحيح البخاري (**Métaphore**).....141

العنصر الخامس: الكناية الحجاجية في صحيح البخاري (**La Métonymie**) 147

العنصر السادس: الطباق الحجاجي في صحيح البخاري (**Contrepoint**) 153

المبحث الثاني: الآليات الحجاجية التداولية وسماتها الحوارية في صحيح البخاري.....157

تمهيد 157

العنصر الأول- السلالم الحجاجية (**Les Echelles argumentatifs**) 157

العنصر الثاني- الروابط الحجاجية (**Connecteurs Argumentatifs**) 164

العنصر الثالث: الأفعال الإنجازية (**Actes Illocutoires**) 174

خـلاصـة الفصل.....177

الفصل الرابع: الآليات العقلية والوسائل الفاعلة للحجاج في صحيح البخاري 178

المبحث الأول: الآليات الفلسفية الحجاجية في صحيح البخاري 179

تمهيد 179

العنصر الأول- القياس (L'analogie) 179

ثانيا: الاستقراء الحجاجي (Induction) 193

ثالثا: الاستنتاج الحجاجي (Inférence) 196

المبحث الثاني: أصناف البراهين في صحيح البخاري (Les Démonstrations) 198

العنصر الأول- برهان التعريف في صحيح البخاري 200

العنصر الثاني- البرهان بالمَثَل في صحيح البخاري..... 205

العنصر الثالث: البرهان المنطقي العقلي في صحيح البخاري 212

المبحث الثالث: الوسائل الحجاجية الفاعلة في صحيح البخاري..... 222

العنصر الأول: الحجاج بالارتباط الشرطي في صحيح البخاري 222

النموذج الأول: الارتباط السببي وحجاجيته في صحيح البخاري 226

النموذج الثاني: الارتباط التلازمي وحجاجيته في صحيح البخاري..... 229

العنصر الثاني: الحجاج بالكلمة المفردة في صحيح البخاري..... 231

العنصر الثالث: الحوار الجدلي في خطاب النبي ﷺ..... 241

خلاصة الفصل 243

خاتمة..... 245

قائمة المصادر والمراجع 250

ملحق خاص..... 267

فهرس الموضوعات 268

ملخّص:

تتناول هذه الدراسة موضوع [الخطاب الحِجاجي في صحيح البخاري- دراسة تداولية] متوخية النّظرَ في الآليات البلاغية والتداولية والفلسفية لعملية الحجاج والإقناع، مع تحليل للوسائل الحجاجية الفعّالة في المدوّنة.

تستهدف هذه الدراسة الكشف عن الصفات الإقناعية للحديث النبوي، واختلافها مع بقية النصوص، واعتبار النص الحديثي إطلاقيا أم حواريا جدليا؟، والغاية من ذلك التأسيس لحقول معرفية تهتم بقراءة النصوص وفق مقاربات أكثر عمقا.

Résumé:

Cette étude traite du : [Discours Argumentatif dans le corpus "Sahih Elboukhari"- Approche Pragmatique].

Cette thèse, en effet, prend en charge les mécanismes rhétoriques, pragmatique, philosophique, concernant le processus argumentatif et persuasif ,de plus elle fait ressortir une analyse des moyens argumentatifs efficaces.

Cette étude vise également à détecter les caractéristiques persuasifs dans «Le discours du prophète" , en se posant la question suivante : Est-ce- que "Le Hadith" est un discours absolu et tyrannique ? Ou Dialogique ?

Enfin le but de ces traitements est de pouvoir créer des approches cognitivistes nouvelles et d'ouvrir des voies inexplorées aux futurs chercheurs.