

قسم: اللغة والأدب العربي



معهد: الآداب واللغات

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل: L94/2021

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)

الأبعاد التداولية في تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)

إشراف الأستاذ(ة): الزايري بودرامه

إعداد الطالب (ة): بلقاسم زقار

التخصص: لسانيات عربية

الشعبة: دراسات لغوية

رقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مؤسسة الانتماء	الصفة
1	عبد الغني قبائلي	أستاذ محاضر أ	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف-ميلة	رئيسا
2	الزايري بودرامه	أستاذ التعليم العالي	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
3	عبد الحليم معزوز	أستاذ محاضر أ	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف-ميلة	عضوا مناقشا
4	فاتح مرزوق	أستاذ محاضر أ	المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف-ميلة	عضوا مناقشا
5	نور الدين بوزناشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا
6	محمد لمين مقروود	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا آسيا جبار قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2023 - 2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

أرفعُ أسمى عبارات التقدير والاحترام إلى أساتذتي الكرام في قسم اللغة العربية والآداب بالمركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف، إيماناً بفضلهم الكبير واعترافاً بجميلهم، دون أن أنسى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور الزايدى بودرامة، وأساتذتي بجامعة الأمير عبد القادر، وبالخصوص الأستاذة نعيمة روابح، والأستاذ نور الدين بوزناشة، والأستاذ محمّد الأمين مقروء، كما أشكر أسرة مسجد الشيخ البيضاوي.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الأسرة الكريمة
كلّها، والديّ الغاليين الحبيبين،
وإخوتي وأصدقائي الأعزّاء.
وأهديه إلى أهلنا في فلسطين الغالية.

مقدمة



شهد البحث اللساني الحديث عدّة تحولات إبستمولوجية ومعرفية، وذلك ببروز اتجاهات وتيارات تتجاوز اهتماماتها دراسة اللغة ضمن كينونتها المغلقة- كما تجلّى ذلك مع التوجّه اللساني الشكلي بقطبيه البنيوي مع فيرديناند دي سوسير، والتوليدي التحويلي مع نعوم تشومسكي- إلى الاهتمام بدراسة النشاط اللغوي في علاقته بمستعمليه كما برز ذلك مع التوجّه اللساني التداولي الجديد، هذا الأخير الذي اضطلع بمجموعة من المباحث التي شكّلت بدورها أهم القضايا والموضوعات التي تجلّى فيها البعد التداولي للغة، ومن جملة تلك المباحث نجد نظرية أفعال الكلام، ونظرية الاستلزام الحوارية، والحجاج.

وازدادت أهمية هذا الاتجاه الجديد (التداولي) في خضمّ الاهتمام المتزايد بمباحثه في مجال تحليل الخطاب، إذ استثمرت هذه المباحث التداولية في تحليل خطابات عدّة: دينية، وسياسية، وإشهارية...

وخطابات الإمام ابن باديس، وخصوصا خطابه التفسيرية الموسومة بـ: "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" تعدّ نشاطا وممارسة تفاعلية بين طرفين؛ المخاطب فيها هو الإمام عبد الحميد ابن باديس، والمخاطب هو مخاطب متعدّد؛ فإمّا أن يكون مخاطبا عاما يراد به جميع أفراد الشعب الجزائري، وإمّا أن يكون مخاطبا خاصا يراد به فئة مخصوصة من أبناء الأمة الجزائرية، أنتجه صاحبه في خضمّ سياقات وملابسات خاصة شهدت معاناة كبيرة للشعب الجزائري المسلم الأصيل على جميع المستويات والأصعدة في خضمّ حقبة استعمارية فرنسية غاشمة لأرض الجزائر، خطاب اعتمده ابن باديس لتبليغ مخاطبيه مجموعة من الأفكار والحقائق المتعلقة بقضاياها الدينية، والاجتماعية، والسياسية، والإصلاحية من جهة، ومن أجل التأثير على سلوك المتلقي، وإقناعه بتصحيح أفكاره وتعديلها وإصلاحها من جهة أخرى، على هذا الأساس تميّز الخطاب التفسيري الباديسي بأنه فعالية تداولية، ومنه انبثقت فكرة البحث وموضوعه محاولة للكشف عن الأبعاد التداولية التي تجلّت في الخطاب التفسيري الباديسي، فكان عنوان البحث "الأبعاد التداولية في تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)".

تنبعث في هذا البحث الأبعاد التداولية البارزة في تفسير ابن باديس، مركّزا على مباحث أفعال الكلام، والاستلزام الحوارية، والحجاج؛ كونها تمثل أبرز قضايا الدرس التداولي من جهة، ونظرا لتكامل هذه القضايا والمباحث الثلاثة فيما بينها من جهة أخرى، ونظرا لحضورها البارز والجلي في المنجز التفسيري الباديسي من ناحية أخرى.

ومن أهم الدوافع والأسباب التي حفّزتني خوض غمار هذا البحث نذكر:



- كون الدراسات التداولية وما تشتمل عليه من مباحث تعدّ من الموضوعات والقضايا الحديثة على مستوى الساحة اللسانية من جهة، ونظرًا لحداثة الدراسات العربية التطبيقية في المنهج التداولي من جهة أخرى.

- الرغبة في فهم الاتجاه اللساني التداولي، وما يشتمل عليه من نظريات وقضايا، واستثماره في تحليل الخطابات والنصوص، وتحديد مقاصدها وأغراضها ودلالاتها.

- طبيعة الخطاب التفسيري الباديسي التي جعلت منه عيّنة خطابية نصيّة خصبة صالحة للمعالجة التداولية؛ نظرًا للمنهج الذي سلكه ابن باديس في إنتاج هذا الخطاب، ونظرًا للظروف والسياقات التي أُنتج فيها هذا المنجز التفسيري.

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف نذكر منها:

- بيان أهم المباحث التداولية الواردة في الدرس اللساني الغربي والدرس اللغوي العربي القديم.

- يهدف هذا البحث إلى استثمار ما وصلت إليه الدراسة التداولية بما تشتمل عليه من مباحث في تحليل مدونة مجالس التذكير؛ وذلك بقصد الكشف عن الكيفية والاستراتيجية التي اتّبعها ابن باديس - بوصفه رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر آنذاك - في التواصل مع مخاطبيه، وبقصد الكشف عن أبرز المقاصد والمعاني التي أراد تبليغهم إيّاها وإقناعهم بها في خضم سياقات وملابسات خاصة ميّزت تلك الحقبة من تاريخ الجزائر.

- توجيه الدراسات اللسانية العربيّة الحديثة إلى الاهتمام بالتيار التداولي لما يملكه من إجراءات مفهوميّة كافية ومناسبة لتحليل النصوص والخطابات بغرض الوصول والكشف عن أبرز قيمها ومقاصدها الحقيقية.

تنطلق الدراسة في بحث موضوعها من إثارة إشكالية كبرى مفادها:

- ما الأبعاد التداولية البارزة في خطاب تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير؟

تفرّعت عن هذه الإشكالية الكبرى أسئلة أخرى سعت الدراسة للإجابة عنها:

- ما الأفعال الكلامية البارزة في الخطاب التفسيري الباديسي؟ وكيف كان توظيفها؟ ولماذا وظّفها ابن باديس على

تلك الشاكلة؟ وما المقاصد الكلامية التي حملتها؟



- ما طبيعة خطاب ابن باديس التفسيري؟ هل هو خطاب مباشر واضح المعاني والدلالات أم أنه خطاب غير مباشر متضمن لمقاصد وأغراض محدّدة، يحتاج المخاطب إلى فك معانيه لإدراك تلك المقاصد؟

- كيف يمكن للمتلقي أن يفهم تلك المعاني والمقاصد غير المباشرة؟ وما الآلية التي تحقّق له ذلك؟

- ما نوع الحجاج الذي كان يستعمله ابن باديس في إقناع مخاطبيه؟

- ما أبرز المنطلقات والتقنيات والوسائل الحجاجية التي اعتمد عليها في سعيه نحو استمالة مخاطبيه والتأثير عليهم؟

للإجابة عن هذه الإشكالية التي يطرحها البحث، وتحقيقاً للأهداف المرجوة اتّبعت الدراسة المنهج الوصفي المدعوم بالإجراء التحليلي من أجل استجلاء القضايا التداولية البارزة في المدونة محلّ الدراسة، إذ تقف عند الشواهد التفسيرية الباديسية فتصفها وتصنّفها، ثمّ تحاول تحليلها وفق ما توصّلت إليه الدراسات التداولية الحديثة، كما استعانت الدراسة بالمنهج التقابلي في التأسيس النظري لأهم مباحث الاتجاه التداولي في الدرسين الغربي والعربي.

للإجابة عن الإشكالية السابقة، وما تفرّع عنها من أسئلة قسّمت البحث إلى مقدّمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة.

أمّا الفصل التمهيدي فقدّم فيه عرضاً عاماً للأوضاع العامة في الجزائر قبيل جهاد ابن باديس وبرز نشاطه الإصلاحي، ثمّ قدّمت تعريفاً بابن باديس، إضافة إلى تعريف بمدونته التفسيرية الموسومة بـ "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، ثمّ أعقبت ذلك بعرض موجز للجهاز المفهومي للتداولية.

أمّا الفصل الأوّل الموسوم بـ "نظرية أفعال الكلام" فُقَسِّم إلى مبحثين: مبحث أوّل نظري قدّم عرضاً للنظرية ضمن الدرس الغربي، وبالتحديد عند رائديها أوستين وسيرل، كما تناول هذا المبحث إسهامات الدرس اللغوي العربي القديم في هذه النظرية، معالجاً في خضم ذلك ما عُرف بنظرية الخبر والإنشاء بوصفها المقارب المعرفي لنظرية أفعال الكلام في التراث العربي القديم، مستقصياً بذلك أوجه المقاربة بين النظريتين، ومبحث ثانٍ تطبيقي حاول إبراز تجلّيات معالم هذه النظرية (أفعال الكلام) في بعض النماذج التفسيرية الباديسية، كاشفاً بذلك عن أبرز الأفعال الكلامية المستحضرة في تلك النماذج، وما حملته من قوى إنجازية.

أمّا الفصل الثاني الموسوم بـ "نظرية الاستلزام الحوارية" فُقَسِّم هو الآخر إلى مبحثين: مبحث أوّل نظري كشف فيه عن معالم هذه النظرية في الدرس الغربي مع رائدها بول غرايس، ثمّ عرض هذا المبحث لإسهامات العلماء العرب في هذه النظرية عن طريق معالجة نظريتي معنى المعنى مع عبد القاهر الجرجاني، والخبر والإنشاء مع أبي يعقوب



السَّكَاكِي، مبرزاً أوجه المقاربة بين ما أنتجه الفكر الغربي وما أنتجه الفكر العربي القديم، ومبحث آخر تطبيقي تطرّق إلى بعض النماذج التفسيرية الباديسية التي برزت فيها قضايا الاستلزام الحوارية، مبرزاً أسباب حدوث هذه الظاهرة، وأهم المقاصد التي تضمّنتها تلك الخطابات.

أمّا الفصل الثالث الموسوم بـ "الحجاج" فُقَسِّمَ إلى مبحثين: أمّا المبحث الأوّل فقدّم عرضاً للنظرية الحجاجية ضمن الدرس الغربي القديم، وبالتحديد عند المعلّمين والفلاسفة اليونان الأوائل أمثال أرسطو على وجه الخصوص، وصولاً إلى إسهامات الدرس الغربي الحديث تحديداً مع بيرلمان وديكرو، كما عرّج هذا المبحث على الإسهامات العربية الحجاجية، مخصّصاً الحديث عن نظريات الجاحظ الحجاجية، مستقصياً في الأخير أوجه المقاربة بين ما أنتجه الفكرين الغربي والعربي، أمّا المبحث الثاني فكان تطبيقياً، إذ سعى إلى الكشف عن التقنيات والمنطلقات الحجاجية التي استخدمها ابن باديس ضمن خطابه التفسيري قصد إقناع المتلقي.

خُتِمَ البحث بخاتمة أجملت فيها أهم ما توصّلت إليه الدراسة من نتائج، متبعاً ذلك بذكر بعض التوصيات، وفهرس للموضوعات، ثمّ ألحقت كلّ ذلك بملخص لمضمون الرسالة باللغة العربية، واللغة الإنجليزية، واللغة الفرنسية.

ولالإلمام بالموضوع في جزأيه النظري والتطبيقي استعانت الدراسة بمجموعة من المصادر والمراجع المؤسّسة والمستنطقه لهذا الموضوع، والتي نجدها قد تعدّدت بتعدّد قضاياها، نذكر منها:

-المصدر الأوّل الذي اعتمدت عليه هو كتاب مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير للإمام عبد الحميد ابن باديس، إضافة إلى كتاب ابن باديس حياته وآثاره لعمّار طالي.

-أمّا المصادر والمراجع الأخرى التي اعتمدت عليها، والتي أسهمت إسهاماً كبيراً في التنظير لموضوع البحث نذكر: كتاب الخطابة لأرسطو، كتاب البيان والتبيين للجاحظ، كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، وكتاب مفتاح العلوم لأبي يعقوب السَّكَاكِي، إضافة إلى كتاب المقاربة التداولية لفرانسواز آرمينكو، كتاب التداولية من أوسين إلى غوفمان لفيليب بلانشيه، وكتاب التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد لإسماعيل عبد الحق، وكتاب اللسانيات الوظيفية مدخل نظري لأحمد المتوكّل، كتاب التداولية عند العلماء العرب لمسعود صحراوي، كتاب الاستلزام الحوارية في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها للعياشي آدراوي، وكتاب الاستدلال البلاغي لشكري المبخوت، كتاب الحجاج لكريستيان بلانتان، وكتاب الحجاج في التواصل لفيليب بروتون، وكتاب اللغة والحجاج في التواصل لأبي بكر العزّاوي، وكتاب اللغة والحجاج للمؤلّف نفسه.



ورفدت البحث بمجموعة من الدراسات السابقة التي من شأنها أن تثريه في جانبَيْه النظري والتطبيقي، وذلك بالإفادة من منهجيتها والوقوف على ما توصّلت إليه من نتائج، ولعلّ من أبرز تلك الدراسات نذكر:

- أطروحة دكتوراه للباحث نور الدّين بوزناشة بعنوان: "الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث"، قام الباحث في دراسته هاته بتتبّع جوانب التنظير الحجاجي في الدرستين اللساني الغربي والدرس البلاغي العربي، مجرياً دراسة تقابلية مقارنة بينهما، فكانت كما يبدو دراسة نظرية خالصة لموضوع الحجاج في الدرستين العربي والغربي.

- مقال علمي للباحث محمّد الأمين مقرود بعنوان "معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني -قراءة تداولية-"، سعى الباحث في بحثه هذا إلى إبراز أوجه التلاقي بين ما أنتجه الفكر الجرجاني في نظرية معنى المعنى، وما أنتجه الفكر الغربي اللساني من مفاهيم ونظريات تداولية كالاستلزام الحوارى، ومتضمّنات القول، واضعاً بذلك نظرية معنى المعنى ضمن سياق البحث التداولي المعاصر.

وحقيقةً إنّ دراستنا قد استفادت من هذه الدراسات وغيرها في التأسيس لجهازها النظري المفهومي المتعلّق بمباحث التداولية: أفعال الكلام، والاستلزام الحوارى، والحجاج، في الدرستين الغربي والعربي على حدّ سواء، على الرغم من تباين أهداف هذه الدراسات وموضوع دراستنا.

ومن الدراسات الأخرى التي أفادت منها الدراسة من الناحية التطبيقية نذكر:

- أطروحة دكتوراه للباحثة سارة بوفامة بعنوان: "تفاعل الحقول الدلالية النحوية في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد ابن باديس"، حيث عملت الباحثة في هذه الدراسة على إجراء الحقول الدلالية والبحث عن البعد الاستعارى في خطابات ابن باديس التفسيرية للكشف عن بنيته التصوّرية وفق نتائج اللسانيات العرفانية، ولم يظهر في هذه الدراسة عناية بالبعد التداولي إلّا في الفصل الرابع، وتحديدًا في المبحثين الثّاني والثّالث؛ إذ عملت الدراسة من أجل الكشف عن البعد الحجاجي في مختلف الأساليب البلاغية والمحسّنات البديعية، ودوره الكبير في إقناع المخاطبين.

ومقال علمي لنفس الباحثة بعنوان: "آليات الحجاج في عناوين مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، عملت فيه الباحثة على استجلاء الآليات الحجاجية التي احتوتها عناوين تفسير ابن باديس، والتي استُخدمت أساساً لاستمالة المخاطبين والتأثير عليهم ومحاولة إقناعهم.



- أطروحة دكتوراه للباحث عبد الحفيظ شريف بعنوان: "مستويات الدرس اللغوي في تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير للإمام ابن باديس"، وقد كان هدف الدراسة هو الكشف عن الدرس اللغوي المستفاد من التفسير الباديسي، وإبراز الكيفية التي وظّف بها ابن باديس هذا الدرس عند تفسيره لآيات الذكر الحكيم.

الواضح أن هذه الدراسات التي ذكرناها آنفاً تتقاطع وتتفق مع موضوع دراستنا من حيث الاهتمام بالمدونة نفسها؛ أي مدونة مجالس التذكير، وهو الأمر الذي نلمس فيه جدّة، فكثير هي الدراسات التي اهتمّت بدراسة الإرث الباديسي، إلّا أنّها اقتصرّت على بحث جهوده الفكرية، والتربوية، والسياسية، والإصلاحية، والدينية، في حين أُهْمِلَت الجوانب اللغوية واللسانية، كما أنّنا نلمس الجدّة في موضوع بحثنا مقارنة بالدراسات والبحوث الأخرى، وخصوصاً تلك التي اهتمّت بدراسة الجوانب اللغوية واللسانية في مدونته التفسيرية، من حيث تركيز دراستنا على بحث قضايا تداولية عدّة (أفعال الكلام، والاستلزام الحواري، والحجاج) في الخطاب التفسيري الباديسي، في حين نجد أنّ الدراسات والأعمال العلميّة الأخرى قد اختصّت بدراسة جزئية واحدة من تلك القضايا اللسانية التداولية البارزة في النتاج التفسيري الباديسي، كما نتلمّس الجدة في بحثنا هذا من حيث المنهجية المعتمدة في تطبيق هذه النظريات التداولية في المدونة التفسيرية الباديسية.

واجه البحث كغيره من البحوث والدراسات عددا من الصعوبات، نذكر أهمّها:

- عدم التمكن من الإحاطة الكاملة والدقيقة بفكر عبد الحميد ابن باديس، وتفاصيل مشروعه الإصلاحي، وتفسير مجالس التذكير كما هو معلوم يعدّ من اللّبنات الأساس التي بنى عليها ابن باديس مشروعه الإصلاحي.

- ندرة الدراسات التطبيقية المماثلة لموضوع بحثنا.

وفي الختام أحمد الله على فضله وكرمه، وأشكر الأستاذ المشرف الزايدي بودرامّة على توجيهاته ونصائحه القيّمة التي لم يخل بها، كما أشكر الأساتذة المناقشين على ما قدّموه من جهد وحرص في قراءة هاته الأطروحة ومناقشتها وتقويمها وتقييمها، أرجو من الله أن يجازي الجميع خير الجزاء، كما أشكر المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف على احتضاني طوال مدّة الدراسة، والحمد لله ربّ العالمين.

مدخل تمهيدى:

ضبط المفاهيم



تمهيد

يهدف هذا المدخل التمهيدي إلى تقديم قراءة عامة حول موضوع الدراسة، وذلك بالتركيز على أمرين هامين: أمّا الأمر الأول فقد تركّز على تقديم نبذة عامة حول شخصية عبد الحميد ابن باديس، وذلك بالإشارة إلى الأوضاع العامة التي كانت تعيشها الأمة الجزائرية قبل بداية المرحلة الجهادية للإمام ابن باديس، ثمّ قدّمت الدراسة تعريفًا بشخصية ابن باديس، ومدوّنته التفسيرية الموسومة بتفسير "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير".

أمّا الأمر الثاني فقد تركّز على التعريف بالاتجاه اللساني التداولي، وذلك ببيان نشأته، ومفهومه، بالإضافة إلى بيان أهم خصائصه والمهام التي أنيطت به، وعلاقته ببعض الفروع العلميّة الأخرى، كما سعت الدراسة في هذا الجزء من الدراسة إلى الكشف عن تجلّيات هذا الاتجاه اللساني الحديث في الفكر العربي القديم.



أولاً-الأوضاع العامة في الجزائر قُبَيْلَ جهاد ابن باديس:

عمل الاستعمار الفرنسي منذ دخوله إلى الجزائر سنة 1830م على تحقيق الاحتلال الدائم والشامل في هذا الوطن، لذا نجده قد راهن منذ ساعاته الأولى على ضرب الأمة الجزائرية في جميع المستويات والمجالات: الدينية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، حاشداً لذلك كلّ الإمكانيات المادية والبشرية، ومتّبعا في ذلك مختلف الاستراتيجيات والأساليب والخطط التي من شأنها أن تبلغه أهدافه وغاياته، "فالاستعمار الفرنسي لم يترك ولم يستثن في سياسته التعسفية ليحتل المجتمع الجزائري المسلم، وتفكيك بنيته الذاتية أي جانب من جوانب حياته صغيراً أو كبيراً يميّز هذا الشعب عنه ويشكّل ذاتيته الحضارية، إلّا وعمل على محوه وتشويهه، وإزالته من الوجود إن استطاع سبيلاً"¹.

تأتي هذه الهجمة الاستعمارية الشرسة في وقت كانت تعيش فيه الجزائر حياة الرفاه والتقدم على جميع الأصعدة قبل أن تسوء أوضاعها وأحوالها عند بداية الاحتلال، كما سنبينه فيما يلي:

1-الأوضاع الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الجزائر قبيل جهاد ابن باديس:

يكون من الموضوعية والمنهجية العلمية أن نقدّم وصفاً للأوضاع العامة الدينية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، كون ذلك يُستعان به لفهم العديد من الظواهر اللغوية واللسانية في المدونة المدروسة وما تحمله من مقاصد.

1-1-الأوضاع الدينية والثقافية:

تميّزت الحياة الدينية والثقافية والفكرية في الجزائر قُبَيْلَ دخول الاستعمار الفرنسي بالازدهار والتطور والرفي في كامل ربوع الوطن من الشرق إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب. فكان من مظاهر ذلك التطور الانتشار الكبير والواسع للمساجد والكتاتيب والمدارس، فالإحصاءات تشير إلى أنّ مساجد العاصمة عند الاحتلال بلغت (122) مسجداً بين صغير وكبير²، وأنّ مساجد قسنطينة بلغت سنة 1937م سبعين مسجداً³ هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أنّ الإحصاءات نفسها تؤكد أنّ الجزائر في عام 1830م قد اشتملت على أكثر من ألفي مدرسة ما بين ابتدائية وثانوية وعالية، كما أنّ مكتباتها زخرت بأهم المؤلفات والمخطوطات،

¹-عبد الرشيد زروق، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، دار الشهاب، لبنان، ط 1، 1420هـ-1999م، ص 41.

²-ينظر أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1998م، ج 5، ص 10.

³-ينظر المرجع نفسه، ج 5، ص 80.



بالإضافة إلى وجود العديد من الزوايا والكتاتيب، وزيادة على ذلك فقد ظهر في الجزائر العديد من العلماء الفطاحل أمثال الشيخ التميني بالجنوب، والشيخ الداودي بتلمسان، والشيخ بن طبال بقسنطينة، والشيخ محمد القشطولي في بلاد القبائل¹.

هذه الإحصاءات وغيرها تكشف عن مدى الرقي الذي بلغته الحياة الدينية والثقافية في الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي، فكلّ الذي سبق بيانه أسهم في انتشار العلم والوعي في أوساط الشعب الجزائري حتى فاقت نسبة التّعلم عنده من نظيره الفرنسي، حيث بلغت نسبة المتعلّمين في الجزائر في إبان تلك الفترة 97%، بينما كانت هذه النسبة هي نسبة الأمية عند الفرنسيين²، فالمساجد وسائر المؤسسات التعليمية الأخرى كالمدارس والزوايا والكتاتيب كان لها دور محوريّ في ازدهار الحياة الدينية، والثقافية، والفكرية في الجزائر، فالزوايا مثلاً "بذلت جهوداً كبيرة وكثيفة في مقاومة الفرنسة والتنصير، وعملت على حماية الشخصية العربية الإسلامية للجزائر بواسطة نشر الدين واللغة والثقافة العربية بمختلف الوسائل والسبل والإمكانيات، وفي كلّ الأوقات والظروف، وكان ذلك خيراً وبركة على الجزائر وشعبها"³.

لكن كلّ هذه المظاهر الراقية والمزدهرة التي ميّزت الحياة الدينية، والثقافية، والفكرية في الجزائر ذهبت هباء منثوراً مع دخول الاحتلال الفرنسي، إذ عمل المستعمر على إبادة الشخصية الجزائرية بكلّ ما تحمله من مقومات دينية وثقافية وفكرية تجسّدا لمشروعه الحضاري الصليبي بالدرجة الأولى، يقول وزير الخارجية الفرنسي بيدو: "إنّني لن أترك الهلال ينتصر على الصليب"⁴، ويقول في نفس السياق الكاردينال لافيغري: "إنّ عهد الهلال في الجزائر قد غبر، وإنّ عهد الصليب قد بدأ، وأنّه سيستمر إلى الأبد"⁵. فهذان القولان يكشفان عن الهدف الأسمى والأساس من احتلال الجزائر، فالهدف كان صليبياً بالدرجة الأولى، حيث عملت فرنسا منذ الوهلة الأولى قصد القضاء على الإسلام في الجزائر ونشر المسيحية كبديل عنه، إضافة إلى أطماعها في خيرات هذا الوطن.

¹- يُنظر أبو القاسم الحفناوي (1360هـ)، مقدمة تعريف الخلف برجال السلف، تح: خير الدين شترة، دار كردادة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1433هـ-2012م، ج 1، ص 34.

²- ينظر عبد القادر المجاوي، الدرر التحوية على المنظومة الشيراوية، تح: حسين سعدودي، دار زمورة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2011م، ص 49.

³- يحي بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م، ص 163.

⁴- مالك بن نبي (1973م)، في مهب المعركة، دار الفكر، لبنان، ط 11، 1436هـ-2015م، ص 58.

⁵- عبد الرشيد زروق، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، ص 18.



وبعد تيقن المستعمر أنه لن تتحقق أهدافه تلك إلا بالقضاء على الحياة الدينيّة والثقافيّة في الجزائر، نجده قد عمد إلى تطبيق جملة من الأساليب لتحقيق أهدافه ومراميه نذكر منها ما يلي¹:

-مصادرة الأوقاف الإسلامية: وذلك لكونها المنبع الأوّل للدّعم التربوي والتعليمي في الجزائر، فبصنيعه هذا قطع الاستعمار الفرنسي الشريان الثقافي والفكري في الجزائر، حيث وضع أيديه على كلّ تلك الأوقاف والأموال، ثمّ استعملها غير الاستعمال الأوّل التي كانت تستعمل فيه فعطلت المدارس، وزالت واندثرت الندوات العلمية والثقافية².

-التضييق على التعليم العربي: من جملة الوسائل التي اعتمدتها فرنسا في سبيل القضاء على الحياة الدينيّة والثقافية في الجزائر كان تهديم المساجد والكتاتيب والزوايا والمدارس، هذه المرافق التي لم تكتفِ بالدور الشعائري والتعبدي فحسب، وإنما عُدتّ مراكز للتربيّة والإشعاع الحضاري والعلمي، وأيضا من المساجد ما تمّ تحويله إلى كنائس وكاتدراليات كجامع كتشاوة بالجزائر العاصمة، إضافة إلى هذا فقد تمّ حرق كثيرا من المكتبات، وما تضمّه من كتب ومخطوطات.

-الطرق الصوفيّة: فالمستعمر الفرنسي أخرج هذا التيار الديني عن أصوله الصحيحة، وضمّه إلى صفوفه كعميل، فأضحت بعض الطرق الصوفيّة تتميز بالدعوة إلى البدع والضلالات وتقديس القبور والطواف حولها، وقد كان لهذه الطرق المنحرفة مواقف سلبية اتّجاه القضية الجزائرية، إذ إنّنا ألفيناهم يشهّرون ويسوّقون للشيط وقيل الأمل لدى الجزائريين؛ وذلك بالدعوة إلى أنّ الاحتلال الفرنسي قضاء وقدر من الله عزّ وجلّ.

-إنشاء مدارس بديلة: هذه المدارس لم تفتح في الحقيقة من أجل تعليم أبناء الجزائر ورفع مستواهم الثقافي، بل كان المراد من ذلك:

- تجريد الشعب الجزائري من شخصيته العربيّة الإسلاميّة، ومحاولة إدماجه في البوثقة الفرنسيّة.

- قتل الروح الوطنيّة التي كانت سببا في قيام الانتفاضات والثورات الشعبيّة.

- إيجاد قلة متعلّمة للاستفادة منها في بعض الوظائف التي تخدم الاستعمار.

¹- ينظر أبو القاسم الحفناوي، مقدمة تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 66.

²- ينظر أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنيّة الجزائرية، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 3، 1983م، ج 2، ص. ص 62، 63.



وعلى كلّ يمكن أن نجمل مظاهر السيطرة الدينيّة والثقافيّة والفكريّة الاستعماريّة في الجزائر فيما يلي¹:

- محاربة التعليم واللغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة، "فلم يكن يوم ذاك من شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته وتاريخه ومجده، وقبّح له دينه وقومه، وقطع له من كلّ شيء -إلا منه-أمله، وحقّره في نفسه تحقيرا. إلّا شباب أكلته الحانات والمقاهي والشوارع"².

- عقم التعليم الرسمي المخصّص للجزائريين وضعف نسبته، إذ تؤكّد الإحصاءات أنّه بعد مرور مئة عام على الاحتلال الفرنسي للجزائر أنّ نسبة الأميّة بلغت مستويات كبيرة، حيث وصلت إلى حدود 90% في 1948م، و86% في عام 1954م³.

- الدعايات التبشيريّة التي تهدف إلى نشر المسيحيّة بطرق ملتويّة ولا أخلاقيّة.

إجمالا يمكن القول إنّ الأوضاع الدينيّة والثقافيّة والفكريّة في إبان الحقبة الاستعماريّة في الجزائر كانت جدّ مزريّة ومنحطّة، إذ عملت فرنسا "خلال مدّة تزيد عن قرن من الزّمان على تجريد الشعب الجزائري من شخصيته، وطمس معالم هويّته محاولا مسحها وإفراغها من مضامينها، وصّبّها في قوالب تلائم أهدافه ومخططاته، وتضمن لوجوده الدوام والبقاء في الجزائر"⁴، هذا الوضع أسهم في تحطيم المقوّمات الدينيّة، والثقافيّة، والفكريّة، والعلميّة لدى الجزائريين، وفي المقابل مكّن الاستعمار الفرنسي من بسط سلطانه وهيمنته على الأمتّة الجزائريّة.

1-2- الأوضاع الاجتماعيّة:

لم يختلف حال الأوضاع الاجتماعيّة في الجزائر إبان الحقبة الاستعماريّة كثيرا عن حال الأوضاع الأخرى الدينيّة، والثقافيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، فالوضع الاجتماعي كان جدّ منحطّ ومزّر، إذ إنّ المستعمر الفرنسي ضيّق على المجتمع الجزائري، ومارس عليه كلّ أصناف الاضطهاد، فعمل على تفكيك بنيته المجتمعيّة وتخريب شبكة علاقاته الاجتماعيّة، بعدما كان هذا المجتمع يتّصف بالوحدة الدينيّة والوطنيّة وحتى التاريخيّة؛ ذلك أنّ الأمتّة الجزائريّة قبل الاحتلال الفرنسي كانت أمتّة قائمة بذاتها منفصلة عن غيرها لها ما يميّزها.

¹- ينظر أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 85.

²- عبد الرشيد زروق، جهاد ابن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، ص 44.

³- ينظر أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 83.

⁴- حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسّرا، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م، ص 28.



وقصد تفكيك بنية المجتمع الجزائري اتّخذ المستعمر الفرنسي مجموعة من الأساليب نذكر منها¹:

- محاولة القضاء على الدين الإسلامي حتّى تنعدم عوامل السخط الاجتماعي؛ لأنّ الفرنسيّين كانوا يعتقدون أنّ القرآن هو سبب السخط الشعبيّ عليهم، انطلاقاً من هذه الحقيقة عملت فرنسا من أجل القضاء على آخر ما تبقى من حصون الإسلام والعربيّة، وذلك بضرب التعليم المسجدي الأصيل وتوابعه، وفرض سياسة التعليم الفرنسيّة الاستعماريّة كبديل عنه بما تشتمل عليه من مخططات تدميرية للشخصية الجزائرية وثوابتها².

- تشديد الخناق الاستعماري على الجزائريّين ومحاولة تشتيتهم؛ وذلك بهدف قتل الشخصية الجزائرية الوطنيّة عن طريق الإرهاق والتجويع، وهذا ما تأكّد في المجاعة التي اجتاحت الجزائر فيما بين 1860م و1870م، وفي هذا السياق نجد أنّ من الوسائل التي اعتمدتها فرنسا قصد تخريب البنية المجتمعيّة للأمة الجزائرية إثارة الحساسيات والعصبيات بين العرب والبربر، وذلك عن طريق تزوير حقائق التاريخ بادّعاءها أنّ المجتمع البربري من سلالة أوروبية، وأنّ لهم لغتهم وعاداتهم وأعرافهم الخاصة التي يجب أن يحافظوا عليها في وجه الجنس العربي³.

- إصدار مجموعة من القوانين التي تهدف إلى تمزيق بنية المجتمع الجزائري مثل قانون التجنيس وقانون التجنيد الإلجباري، إذ أريد بهذين القانونين وغيرهما من القوانين الاستحواذ على الشباب الجزائري، وصرفه عن التكوّن في وسط اجتماعي معادٍ للوجود الفرنسي، ومن تلك القوانين التي أُصدِرَتْ ثمّ فُرِضَتْ قانون الإنديجينا الذي أنشئ بمقتضى مراسيم 19 أوت و 11 سبتمبر 1874م، ويمثّل هذا القانون محاولة واضحة لقتل بوادر المقاومة عند الشعب الجزائري وإخضاعه عن طريق تمكين القانون الفرنسي من تسليط العقوبات التي يراها مناسبة.

ومن الطرق التي اعتمدها المستعمر الغاشم قصد تخريب تركيبة المجتمع الجزائري نذكر⁴:

- طرد أصحاب الأملاك من أملاكهم وإلجأهم بالقوة مشرّدين إلى المناطق النائية الجبلية الصحراوية، وفي مقابل ذلك عمل المستعمر على خلق نماذج اجتماعيّة جديدة في المجتمع لم يكن لها عهد بها من أمثال القوادر

¹- محمد الميلي (2016م)، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1980م، ص. ص 39-40.

²- ينظر العربي التبيسي (1957م)، جهود الشيخ العربي التبسي وآثاره الإصلاحية، تح: أحمد عيساوي، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والبحوث، الجزائر، ط 1، ج 1، ص 37.

³- ينظر حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسّراً، ص 16.

⁴- ينظر عبد الرّشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، ص. ص 34-36.



والبشاآغات، والعمل على زرع الأجسام الأوروبيّة الغربيّة بكل ما تحمل من تمايز أخلاقي، وثقافي، وفكري، وحضاري في جسد المجتمع الجزائري المسلم.

- العمل على الخطّ من قيم المجتمع الأخلاقيّة، ونشر الفساد الأخلاقي والردائل في أوساط الجزائريين، "إذ مُنِع منح الرخص لإنجاز المشاريع الحضاريّة والهادفة لإنشاء المدارس، وفي مقابل ذلك تمنح الرخص للمشاريع الثانويّة وغير الضروريّة كإنشاء المقاهي، بل وتشتترط عليها إدخال كلّ ما يخدم الرذيلة كالقمار"¹.

- نشر الأوبئة والأمراض، فالمستعمر الفرنسي عمل على خلق أجواء وظروف صحيّة جدّ متدهورة، فانتشرت أمراض السّل والسرطان، وغير ذلك من الأمراض الفتّاكة التي لم تكن معروفة قبل ذلك في الجزائر.

إنّ المتأمل في حال المجتمع الجزائري آنذاك يجد أنّ التضييق الذي تفنّن المستعمر الفرنسي في ممارسته في حق أبناء الأُمّة الجزائريّة قد ترك شعورا مريرا باليأس والقنوط لدى المواطن الجزائري، إذ جعله فاقدا للشّعور والإحساس، له القابليّة والاستعداد للاستعمار والاستغلال والاستعباد، يعبر عن تلك النفسيّة محمّد الأمين العمودي بعدّه واحدا من أبناء هذه الأُمّة المظلومة آنذاك فيقول: "أمّا حياتي فحياة كلّ مسلم جزائري، حياة بلا غاية ولا أمل، حياة من لا يأسف على أمسه ولا يغبط بيومه، ولا يشق في غده، تلك حياتي من يوم عرفت الحياة، لم أظفر بعقد هدنة مع الدهر الذي أشهر عليّ حربا عوانا لا أدري متى يكون انتهاءها، ولا أظنّ أن يكون لها انتهاء؛ لأنّ هذا العدو القوي الظلوم الجائر الغشوم لا يمسك عنيّ إحدى يديه إلّا ليصفعني بالأخرى"².

انطلاقا من هذه الحقائق الأنف ذكرها يمكن القول أنّ الأوضاع الاجتماعيّة في الجزائر إبّان الحقبة الاستعماريّة كانت جدّ مضطربة ومتدهورة، إذ مارس فيها المستعمر كلّ مظاهر التضييق والاضطهاد، محاولا في خضمّ ذلك إفناء الأُمّة الجزائريّة، يعبر عن هذه الحقيقة الإمام عبد الحميد ابن باديس مصوّرا لنا أوضاع تلك الفترة تصويرا دقيقا فيقول: "كانت الجزائر في تلك الأوقات تعاني أزمة من أفتك الأزمات، فالحقوق معدومة والمظالم مرهفة، والضرائب فادحة، والأحكام الزجرية قاسية رهيبة، ولا يكاد يجتمع ثلاثة من المسلمين حتّى يكون البوليس رابعهم، وقد انحطّت الأخلاق اتّجاه هذه النكبات، وألفت النفوس الخنوع والانزواء، ومن

¹- ينظر مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص. 45-46.

²- حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفكرا، ص 19.



تكلم عدّ ثائرا مقاوما للسلطة¹، هذا الوصف الذي قدّمه ابن باديس للأوضاع الاجتماعية المزريّة التي وصل لها حال المجتمع الجزائري يكشف بوضوح غايات المستعمر الفرنسي الطامحة لتخريب البنية المجتمعية للأمة الجزائرية، إذ أراد المستعمر من كلّ ذلك "إنجاح عملية الاستعمار وترسيخه بحيث يصبح واقعا لا يمكن مقاومته والتخلّص من آثاره في مختلف جوانب الحياة"².

1-3- الأوضاع السياسية:

امتازت الأوضاع السياسية في الجزائر زمن الاستعمار الفرنسي هي الأخرى بالاضطراب والتضييق، فقد مارست فرنسا الاستعمارية كلّ مظاهر القمع والاضطهاد أمام كلّ محاولة كان يقوم بها الشعب الجزائري حتّى يستردّ حقوقه المسلوبة منه، فالاحتلال الفرنسي استعمل منذ بداية استعمار الجزائر مختلف الأساليب من أجل القضاء على الجزائريّين حضاريا ووجوديا، ومن تلك الأساليب سنّ مجموعة من القوانين التي تسلب الفرد الجزائري أبسط حقوقه السياسية، من تلك القوانين 1830م - 1833م - 1844م - 1846م - 1855م - 1861م - 1871م - 1887م - 1900م - 1918م - 1919م - 1926م³، إنّ الاستعمار الفرنسي منذ بداياته الأولى ما فتئ يضيّق على الجزائريّين ويسلبهم حقوقهم بموجب مجموعة من القوانين الجائرة التي مستهم حتّى في مقوماتهم الشخصية الإسلامية.

ولعلّ أخطر تلك القوانين وأخبتها على الإطلاق ما عرف بقانون الاندماج والتجنيس، الذي بدأ الحديث عنه مع بداية الاستعمار، ففي عام 1865 صدر القانون الإمبراطوري على أنّ الأهلي الجزائري فرنسي، ولا ينال الحقوق السياسية التي يتمتّع بها المواطن الفرنسي الأصل إلّا إذا تجنّس بالجنسية الفرنسية، وفي عام 1919م صدر قانون آخر يؤكّد ما جاء في القانون الإمبراطوري، ثمّ بعد عام 1930م (...) نشط دعاة التجنيس من الجزائريّين وصاروا يحثّون الجزائريّين على التجنّس⁴.

غير أنّ الجزائريّين لم يستسلموا أمام سياسة المستعمر ولم يخضعوا لها، بل قاوموها بشتّى الأساليب والطرق، فكانت أولى تلك الطرق الانتفاضات والمقاومات الشعبية المسلّحة، "فقد قاد الكفاح الشعبي المسلّح عدد من القيادات الوطنية منذ بداية الاحتلال واستطاعت أن تصدّ جزئيا التوسّع الفرنسي نحو الداخل (...)

¹-عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، الشهاب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1421هـ-2001م، ج 11، ص. ص 695-696.

²-سعيدوني ناصر الدّين، الجزائر منطلقات وآفاق، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 2000م، ص 20.

³- ينظر أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 34.

⁴-ينظر يوسف بوغابة، معالم الفكر السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريّين، دار زقورة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013م، ص 24.



لتكون الحركة الوطنية المسلّحة بداية أولى الأشكال الوطنيّة في حقل الدفاع عن الهوية الجزائريّة العربيّة الإسلاميّة¹.

وكانت أولى تلك المقاومات الشعبيّة البارزة مقاومة الأمير عبد القادر (1832-1847) بالغرب الجزائري، ومقاومة أحمد باي (1837-1847) بالشرق الجزائري، ثمّ برزت مقاومات وانتفاضات أخرى في كلّ القطر الوطني، ظهرت في الفترة الممتدة ما بين عام 1848 و1919². وبهذا يمكن القول إنّ هذه المقاومات المسلّحة قد صعبت من مأموريّة المستعمر الفرنسي في الاستلاء على الجزائر، إلّا أنّ هذا المستعمر نجده قد عمل من دون هوادة لإخماد تلك الانتفاضات الشعبيّة والقضاء عليها، وذلك ما تحقّق له بالفعل في آخر المطاف لأسباب نذكر منها³:

- لم يكن للمقاومات الشعبية تعبئة شعبيّة أو تنظيم وطني أو إقليمي، فقد كانت القبيلة أو القبائل المتجاورة تتورّ بمجرّد أن تلحقها إهانة من طرف وحدات الجيش الفرنسي أو من طرف الحاكم بالمنطقة.

- الانتفاضات في غالب الأحيان هي استجابة تلقائيّة للدعوة التي يوجّهها رجال الدّين أو زعماء القبائل إلى الجهاد لا تعلم الجماهير أسباب الانتفاضات ولا حقيقة الدعوة إلى الجهاد، وإنّما استجابت ثقة منها في علمائها وزعمائها.

- ضيق الرقعة التي تقع فيها الانتفاضة ممّا يسهّل مهمّة الجيش الفرنسي في مواجهة الانتفاضة وتطوير المنطقة، وقمع الروح الثوريّة.

- الارتجال والتلقائيّة في تفجير الانتفاضة لا تسمح لقيادة المقاومة بالاستعداد الكافي والتنظيم المحكم وتحديد الأهداف من العمليّة.

- انعدام التنسيق بين القبائل الثائرة ممّا أضّر بالمقاومة.

وبهذا تمكّنت فرنسا من القضاء على كلّ المقاومات الشعبيّة المسلّحة التي قامت أساسا بغية استرداد الحقوق والحريّات والأرض، لينتقل بعد ذلك الكفاح الجزائري إلى الأسلوب الثاني من الأساليب الكفاحيّة وهو الكفاح

¹- أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 35.

²- ينظر محمّد الطيّب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية من عام 1830 حتى ثورة نوفمبر 1954، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط 1، 1406هـ-1985م، ص 65.

³- المرجع نفسه، ص. ص 65-66.



والنضال السياسي، قصد الدفاع عن حقوق الشعب المسلوقة منه وقلب موازين القوى لصالحه، والذي كانت بدايته الحقيقية في سنة 1908م نظرا للتطورات السياسية التي شهدتها الجزائر في تلك الفترة¹. فبعدما تمكنت فرنسا الاستعمارية من القضاء على المقاومات الشعبية المسلحة واحتوائها انتهج الجزائريون نهجا آخرًا رغبة منهم في تحصيل حقوقهم واستردادها، وذلك بتجريب الأسلوب السلمي المتمثل في النضال السياسي الذي انتظم بعد ذلك في تيارات ثلاثة بارزة إلى عهد الإمام ابن باديس هي²:

-التيار الأول: ويتعلق بتجربة الأمير خالد ورفاقه في الحرب العالمية الأولى إلى منتصف العشرينات، بدأ بالمطالبة بتحقيق المساواة بين الجزائريين الذين يمثلون الأغلبية وبين الأقلية الأوروبية المستعمرة، ثم تطوّر إلى المطالبة بالتجنيس والإدماج للجزائر وشعبها في فرنسا، وهي تجربة الدكتور بن جلّول والصيدلي فرحات عباس، وبعد الحرب العالمية الثانية تطوّر هذا التيار في إطار الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري.

-التيار الثاني: وهو تيار استقلالي محض، برز بعد الحرب العالمية الأولى في شكل "نجم شمال إفريقيا" بين أوساط العمال الكادحين المهاجرين في ديار الغربة، وفي كنف اليسار الأوروبي المزيّف، وكان ينادي صراحة بدون لفّ أو دوران باستقلال الجزائر، وقد برز في الثلاثينيات باسم "حزب الشعب الجزائري"، ثمّ باسم "حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية"، وكان ضمن تشكيلاته هيئة عسكرية كلّفت بالإعداد للثورة المسلحة فيما بعد.

-التيار الثالث: وهو تيار إصلاحية اجتماعي بدأ مع "نادي الترقّي" خلال العشرينات، وتطوّر إلى "جمعية العلماء" في مطلع الثلاثينيات، وقد ركّز جهوده في الدفاع عن شخصية الجزائر وعروبته وإسلامها.

إنّ هذه التيارات كان لها نشاط متميّز، إذ أنشأت جرائد ومجالات، وأسست نواد وجمعيات، ونظّمت مظاهرات ومؤتمرات بغية كسر الهيمنة الفرنسية على الجزائر واسترجاع حقوق أبنائها، وفي الحقيقة إنّ هذه التيارات في الكثير من المرات تمكّنت من زعزعة النفوذ الفرنسي وقوته من نفسية الشعب الجزائري، وسمحت لإحساسه الوطني والقومي المكبوت أن يبرز متحدّيا ومحتقرا ظلم المستعمر³. إلّا أنّ المستعمر الغاشم كان في كلّ مرّة يستشعر فيها بالخطر من أيّ حزب أو تنظيم يسارع مباشرة إلى حلّه وغلق نواديه وجمعياته وتوقيف

¹- ينظر أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 37.

²- يُنظر يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص. ص 286-287.

³- ينظر أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 40.



جرائده، وسجن مناضليه ونفيهم، ورميهم بشتى التّهم والافتراءات، وهذا ما مكّنه من إخماد أو على الأقل الحد من دور وفعاليّة هذه الأحزاب والتنظيمات.

وإجمالاً يمكن القول إنّ الأوضاع السياسيّة في الجزائر في أثناء الفترة الاستعماريّة كانت مزريّة وجدّ مضطربة، إذ سُلِبَ فيها أبناء الأُمّة الجزائريّة كلّ حقوقهم، وفُرضت عليهم قوانين جائرة مسّتهم حتّى في مقوماتهم الشخصيّة الإسلاميّة، وقد كانت أيّ محاولة تظهر في سبيل مساعدة الشعب الجزائري حتّى ولو كانت سلميّة ومشروعة تُواجه بالقمع والتضييق من طرف المستعمر الفرنسي، قصد بسط سلطته وتكريس وجوده وهيمنته على الأُمّة الجزائريّة قاطبة.

1-4- الأوضاع الاقتصاديّة:

حال الأوضاع الاقتصاديّة في الجزائر زمن الاستعمار الفرنسي لم يكن بحال أحسن من الأوضاع الأخرى، فقد كانت مزريّة بشكل كبير وجدّ متفكّرة بعدما كانت الجزائر من قبل تتمتع بإمكانات اقتصاديّة ضخمة أسالت لعاب العديد من الجهات، ممّا جعلها محط أطماع كثير من الدول بما في ذلك فرنسا، فقد جاء في تقرير المدعو تادنة الذي قدّمه لسلطات الإمبراطوريّة الفرنسيّة في أيّام عزّها واصفا خيرات الجزائر: "إنّ مناخ الجزائر جميل وأراضيها طيّبة توجد بها مراعي شاسعة وسهول فسيحة، تكثّر فيها منتوجات أمريكا والهند، بالإضافة إلى ما ينبت في أراضي أوروبا، كما أنّها تنتج كمّيّات هائلة من القمح والشعير والصوف والجلود والشموع، أمّا مراعيها فتزخر بأنواع الحيوانات المختلفة مثل الأبقار والأغنام والماعز والحمير الممتازة"¹.

والمقلّب لصفحات التاريخ يجد أنّ دخول فرنسا إلى الجزائر كان بدوافع اقتصاديّة في أساسه، "فلاحتلال الفرنسي للجزائر ظهر في حقبة كان يميّزها التنافس الاستعماري الاقتصادي بين فرنسا وإنجلترا، إذ كانت كلّ واحدة منهما تحاول التوسّع وتمديد سيطرتها وتجارتها باحتلالها لمناطق تمكّنها من الاستلاء على ثروات الأقطار المحتلّة، كما أنّ هذا الاستعمار قد جاء في فترة تزايدت فيه ديون فرنسا عند الجزائريّين"².

بناء على هاتين الحقيقتين -امتلاك الجزائر لثروات جمّة من جهة، وطمع فرنسا في خيراتها من جهة أخرى- عمل الاحتلال الفرنسي على استنزاف واغتصاب خيرات الأُمّة الجزائريّة، ضاربة بتعهداتها التي قدّمتها إلى

¹-محمّد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر دراسة، دار الحكمة، الجزائر، د ط، 2014م، ج 1، ص 19.

²-ينظر محمّد العربي الزبيري، مظاهر المقاومة الجزائريّة من عام 1830 حتّى نوفمبر 1954، ص 24.



الجزائريين يوم احتلالها عرض الحائط، إذ تعهّدت بعدم المساس بأموال الجزائريين وتجارهم وصناعاتهم¹. لكن ذلك كلّ لم يتحقق، فمنذ الوهلة الأولى التي دخل فيها المستعمر الفرنسي الجزائر، عمل على تفجير الجزائريين، وإغناء اقتصادات فرنسا وسائر المعمّرين الذين كانت قد أتت بهم، "فالإحصاءات تشير إلى أنّ 14.4 % من السكان الأوروبيين العاملين ينتمون إلى القطاع الأول (الزراعة)، و 28.6 % إلى القطاع الثاني (الصناعة)، و 57 % إلى القطاع الثالث (الخدمات والتجارة)"²، وقصد تحقيق فرنسا لأهدافها الاقتصادية في الجزائر - إغناء اقتصاداتها من جهة، وتفجير الجزائريين من جهة أخرى- اتّبعت جملة من الأساليب نذكر منها³:

- تجريد الشعب الجزائري من كلّ أراضيهِ الفلاحيّة الخصبية ومصادرها بالقوّة، بل وتقليصها إلى المعمّرين الأوروبيين، بالإضافة إلى إهمال الزراعة الغدائيّة التي يحتاجها الجزائريون كزراعة القمح والشعير، وفي مقابل ذلك يتمّ التركيز على المزروعات الصناعيّة التي يستفيد منها المستعمر الفرنسي كعنب الخمر والتبغ.

- القضاء على الصناعات المحليّة التقليديّة والعمل على إضعافها، وذلك باستيراد مصنوعات مماثلة لها من فرنسا، ممّا أدّى إلى إفلاس أرباب الحرف الجزائريين، وإغلاق محلاتهم ووحداتهم الصناعيّة.

- احتكار المستعمر لشبكة المواصلات برّاً وبحراً، وإهمال الطرق البريّة ماعدا تلك التي تخدمه في قراه ومزارعه.

- الهيمنة على التجارة بصفة كليّة، وذلك بإعطائها لليهود والفرنسيين وسائر المعمّرين، وعدم السّماح للجزائريين بممارستها والاستفادة منها، بل جعلت منهم خمّاسين ضعفاء وحقراء من الدرجة الثالثة أو الرابعة.

- التكتيف من فرض الضرائب الباهضة على الجزائريين وتسليط الغرامات الجائرة في حقّهم، إذ كانت الضرائب التي يدفعها الجزائريون أكثر بكثير من تلك التي يدفعها المعمّرون، "فقد أجبر المسلم أن يدفع رسوم الضرائب العربيّة، وزيادة على ذلك ألزم بأن يدفع الضرائب الفرنسيّة المباشرة وغير المباشرة، وذلك حتى 1919م"⁴.

- عزل العمّال والموظّفين المسلمين عن العمل لآتهامات واهيّة كالتلفظ بعبارات معاديّة لفرسا، ورفض السخرة أو العمل في المزارع الأوروبيّة أثناء الحصاد، أو إحداث أي نوع من أنواع الشغب، أو مخالفة التقاليد المهدّبة

¹- ينظر أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، مكتبة النهضة، مصر، د ط، 1956م، ص 48.

²- شارل رويير آجيرون، تاريخ الجزائر المعاصر، تر: عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1982م، ص 124.

³- ينظر يحي بوعزيز، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، دار الهدى، عين المليّة، د ط، 2004م، ج 2، ص. ص 74-77.

⁴- شارل رويير آجيرون، تاريخ الجزائر المعاصر، ص 109.



كالبصق في الطريق العام، وبعض المخالفات الأخرى مثل عدم الإذعان لأوامر القوّاد (العمد)، والتأخّر في دفع الضرائب، وعدم تسجيل المواليد والوفيات، وفتح المدارس الدينيّة بدون إذن.

-حرمان الجزائريّين من الحصول على الدعم من البنوك، ورفض تقديم رخص الاستيراد والتصدير إلّا للبعض الذين يبرهنون على ولائهم وإخلاصهم للسلطات الاستعماريّة.

مما سبق يمكن أن نقول إنّ الأوضاع الاقتصاديّة في الجزائر بعد دخول الاحتلال الفرنسي أضحت جدّ مزريّة ومضطربة، ففرنسا الاستعماريّة نظير سياسة التفجير والاستلاب الاقتصادي التي مارستها في الجزائر استطاعت جعل الجزائر مستعمرة فرنسية تكون الأوليّة فيها للكونلون، وبذلك قضت على كلّ مظاهر الازدهار¹، بل إنّها عملت على تحطيم الحياة الاقتصاديّة للجزائريّين، فأوصدت في وجوههم كلّ أبواب الأمل والرجاء، إذ سلبتهم خيرات بلادهم واغتصبت ثرواتهم وشرّدتهم، بل وجعلتهم يعيشون المجاعة وحياة الذل، بعدما كانوا يعيشون حياة الرفاه أو على الأقل حياة الاكتفاء والعفاف والكرامة.

وكنتيجة لما قد تمّ عرضه وبيانه فيما له صلة بالوضع العام الذي شهدته الجزائر في إبّان الحقبة الاستعماريّة يمكننا أن نؤكّد أنّ الاستعمار الفرنسي قد عمل منذ احتلاله للجزائر على إفناء حياة الجزائريّين والقضاء عليها قصد تحقيق أهدافه الصليبيّة من جهة، والاقتصاديّة من جهة أخرى، فالاستعمار الفرنسي تعمّد إيصال الجزائر إلى تلك الأوضاع المزريّة والمنحطّة، فقد "سخر كلّ إمكاناته الماديّة والمعنويّة، وعمل كلّ ما في وسعه ومقدوره لاحتواء الجزائر أرضا وشعبا، وثقافة وحضارة وتاريخا، وتحطيم بنية مجتمع قائم بذاته ومتميّز بخصوصياته؛ لشلّه وإخضاعه لسلطانه واستكباره"². إنّ المتأمل في السياسة الاستعماريّة التعسفيّة التي اتّبعها الحكومات الفرنسيّة المتواليّة في الجزائر يجد أنّها لم تستثن أيّ مجال من مجالات الحياة، فتردّت بذلك كلّ الأوضاع الدينيّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة للجزائريّين، فقد "عملت فرنسا على سياسة واحدة رغم تغيّر الأنظمة في الدول المستعمرة، هدفها إلغاء الحقوق الوطنيّة للجزائريّين، فضلا عن السيطرة والاستحواذ على الأرض وإمكاناتها الاقتصاديّة، وتجريد أهالي البلاد من ممتلكاتهم، ولم يقف الأمر عند حدود الاستلاب السياسي والاقتصادي، بل مارست عدوانا قوميا وحضاريا استهدف الإنسان وجودا وهويّة من خلال القتل والنفي والتشريد وتشجيع الاستيطان الاستعماري ومحاولة القضاء على لغته ودينه وقيمه وتقاليده"³، ونتيجة هذه

¹-ينظر محمّد بن سميّة، أسس مشروع النهضة عند الإمام عبد الحميد ابن باديس، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط 1، 2014م، ج 1، ص 299.

²-عبد الرّشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، ص 41.

³-أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 31.



السياسة التعسفية والحرب الشعواء التي شنتها فرنسا الاستعمارية على الجزائر اجتمعت على الأمة الجزائرية كل مظاهر التخلف والانحطاط والضعف من جهل وفقر ومرض وافتراق وقهر وتضييق، مما كاد يذهب بريح هذه الأمة ووجودها، لولا أن قيض الله عز وجل علماء ومصلحين أوقفوا ووهبوا حياتهم لخدمة أمّتهم، فكان من هؤلاء العلماء العظام الأفاضل الإمام عبد الحميد ابن باديس، فمن هو الإمام عبد الحميد ابن باديس؟

2- التعريف بعبد الحميد ابن باديس:

2-1- اسمه ونسبه ومولده:

هو عبد الحميد بن محمد بن مصطفى بن مكّي بن محمد كحول بن عليّ النوري بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن بركات بن عبد الرحمن بن يحيى بن حميدة بن يحيى بن أحمد (حميدة) بن باديس. يتصل نسبه الثابت المحقق بالمعز بن باديس أعظم ملوك بني زيري، وينتهي نسب الجد الأعلى إلى مناد منقوس شيخ قبيلة تلكاتة أعظم قبائل صنهاجة البربرية¹. وُلِدَ الشيخ ابن باديس يوم الأربعاء 11 ربيع الثاني 1307هـ / 4 ديسمبر 1889م في الساعة الرابعة مساءً بمنزل والديه في شارع عبد الله باي 15 الواقع بحي باب الجاية في المدينة القديمة بقسنطينة، وهو الابن الأكبر لوالديه².

والده محمد مصطفى بن مكّي بن باديس، صاحب مكانة مرموقة وشهرة واسعة، كان عضواً في المجلس الأعلى والمجلس العام، كما كان عضواً في المجلس العمالي، وعُرفَ بدفاعه عن مطالب السكان المسلمين بالعمالة القسنطينية، وكان درعا حصينا لولده عبد الحميد فيما بعد، أمّا أمّه فهي السيدة زهيرة بن جلّول بن عليّ الأكل بن جلّول، من إحدى البيوتات المشهورة في قسنطينة³.

يتضح ممّا سبق أنّ العائلة الباديسية كانت تتمتع بمكانة اجتماعية عالية في مدينة قسنطينة ممّا كان له الأثر الإيجابي والفعال في نشأة الشيخ عبد الحميد، وترجع تلك المكانة المرموقة التي حظيت بها عائلة ابن باديس إلى أسباب أهمها:

- الامتداد التاريخي المتصل بالأمير المعز لدين الله بن باديس الزيري الصنهاجي.

¹- عمّار طالي وعبد المالك حدّاد، ابن باديس من خلال الإجازات والوثائق وتقارير المخابرات الفرنسية، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، د ط، 2017م، ص 9.

²- المرجع نفسه، ص 11.

³- محمود أبو عبد الرحمن، النبذ في التعريف بأعلام جمعية العلماء (1)، مجالس الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1422هـ-2002م، ص. ص 9-10.



- الرفاه الاجتماعي، حيث كانت العائلة تملك أراضي زراعية واسعة، وأملاكاً مختلفة، كما أنّها ذات شرف واستقامة، فلم تكن مع ثرائها أسرةً أرستقراطية برجوازية.

- المناصب التي تقلدها كثير من أفراد الأسرة الباديسية كالقضاء والنيابة.

يكشف الشيخ ابن باديس عن الدور الفعّال والفضل الكبير الذي أدته الأسرة الباديسية في نشأته الصالحة قائلاً: "إنّ الفضل يرجع أولاً إلى والدي الذي ربّاني تربية صالحة ووجّهني وجهة صالحة. ورضي لي العلم طريقة أتبعها ومشرباً أردّه وقتاني، وأعاشني وبراني كالسهم، وراشني وحماني من المكاره صغيراً وكبيراً. وكفاني كلف الحياة فلا شكرته بلساني ولسانكم ما وسعني الشكر".¹

2-2- نشأته العلميّة وأعماله:

نظراً للنشأة والتربية الصالحة التي حظي بها عبد الحميد ابن باديس انعكس كلّ ذلك على نشأته العلميّة فيما بعد، فالمتأمل والمطالع على نشأة ابن باديس العلميّة، وما خلفه من أعمال يدرك سريعاً عظمة هذه الشخصية، وسرّ مشروعه الإصلاحية الذي أحيا به الأمة الجزائرية بعدما شارفت على الهلاك والفناء، ولعلنا نلخص هذه المسيرة في النقاط الآتي ذكرها²:

- حفظ القرآن على يد الشيخ المدّاسي ولم يبلغ الثالثة عشر من عمره.

- أخذ مبادئ العلوم الشرعيّة والعربيّة على الشيخ حمدان الويّسي، واضح أنّ أسرة عبد الحميد ابن باديس قد وجّهت ابنها منذ الصبا نحو نشأة علميّة عربيّة أصيلة بعيدة عن التعليم الفرنسي الذي سار في ركبته أقران الشيخ ابن باديس، لذا من الجدير أن نؤكد بأنّ ابن باديس لم يتلقَ حرفاً واحداً في المدارس الفرنسية³.

- بعد المرحلة التأسيسية لنشأة عبد الحميد سافر إلى جامع الزيتونة بتونس فتتلمذ على خيرة علمائه كالشيخ محمد النخلي، والشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وغيرهما، وتخرّج منه بشهادة التطويع العالميّة عام 1911م،

1- عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، ابن باديس حياته وآثاره، جمعها عمار طالي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 2، 1982م، ج 2، ص 138.

2- عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار ابن حزم، لبنان، ط 3، 1436هـ-2015م، ج 1، ص. ص 35-37.

3- هناك من قال: إنّ ابن باديس لم يتكلّم الفرنسية، ولكن كان يفهمها، فابن جلّول ابن خالة ابن باديس قال هذا الكلام في تأبين ابن باديس يوم وفاته، راجع: عبد الله حمادي، ابن باديس سيرة ومسيرة، دار الوطن اليوم، الجزائر، د ط، د.ت، ص 78؛ وآه بعض تلاميذه يطالع الجرائد المكتوبة بالفرنسية. وجاء في جريدة (صدى باريس) الفرنسية أنّ ابن باديس "يتظاهر أنه لا يتكلّم اللغة الفرنسية مع أنه يتقنها كل الإتقان" عبد الرحمان شيبان، مقدمة مجلة الشهاب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج 16، ص 62. والإمام الإبراهيمي رفيق دربه أكّد أنّ ابن باديس لم يكن يعرف شيئاً كبيراً في اللغة الفرنسية، وربّما هذا الذي يفسّر اعتماد ابن باديس في جانب اللغة الفرنسية على الأستاذ الأمين العمودي.



وعمره لا يتجاوز ثلاث وعشرون سنة، وعلم سنة واحدة في جامع الزيتونة على عادة المتخرجين في ذلك الوقت¹، يقول ابن باديس عن تلك الرحلة العلمية وأثرها الكبير فيه: "ما كنت لأنسى أربع سنوات قضيتها بالزيتونة، شطرها متعلماً، وشطرها متعلماً ومعلماً، فكان لي منها آباء وإخوة وأبناء، فأكرمهم بهم من آباء وأكرمهم من إخوة، وأكرمهم من أبناء"²، أسهمت هذه التجربة العلمية التي قام بها ابن باديس في جامع الزيتونة كثيراً في تفتيق ذهن الشيخ، وفتح مداركه، وتكوين شخصيته، مما سيكون له الأثر الكبير في عمله الإصلاحية والتربوي والتعليمي فيما بعد.

- في عام 1912م عاد من تونس ليلقي بعض الدروس في الجامع الكبير بقسنطينة من كتاب الشفا للقاضي عيَّاض رحمه الله تعالى، لكنَّه سرعان ما مُنِعَ، إذ واجه الكثير من العراقيل من طرف الإدارة الفرنسية، ومن طرف أعداء الحركة الإصلاحية، قصد إفشال مساعيه للنهوض بالأمة الجزائرية من جديد، وتخليصها من الاستعمار ومن سار معه من أبناء هذه الأمة، وذلك بنشر العلم والدعوة، ومحاربة الخرافات والبدع، وإصلاح عقائد الناس وأخلاقهم...

- بعد المضايقات الكبيرة التي تعرَّض لها الشيخ، وفي عام 1913م بالتحديد غادر قسنطينة متوجَّهاً إلى الحجاز لأداء مناسك الحج، وفي المدينة النبوية التقى بأستاذه حمدان الوتيسي، كما تعرَّف على الشيخ البشير الإبراهيمي، وقد كانت رحلته هذه هي أولى لَبَنَاتِ المشروع الإصلاحية الباديسي الذي سينهض بالأمة الجزائرية من جديد، يشهد على هذه الحقيقة البشير الإبراهيمي رفيق درب الشيخ ابن باديس إذ يقول: "كنا نؤدِّي فريضة العشاء الأخيرة كلَّ ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي فنسمر مع الشيخ ابن باديس، منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح، ثم نفرق إلى الليلة الثانية، إلى نهاية ثلاثة الأشهر التي أقامها بالمدينة المنورة.

كانت هذه الأسفار المتواصلة كلّها تديراً للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضة الشاملة التي كانت كلّها صوراً ذهنية تتراءى في مخيلتنا، وصحبها من حسن النية وتوفيق الله ما حقَّقها في الخارج بعد بضع عشرة سنة، وأشهد الله على أنَّ تلك الليالي من سنة 1913 ميلادية هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلَّا في سنة 1931م³.

- رجع ابن باديس إلى قسنطينة لياشر التعليم في الجامع الأخضر بسعي من والده لدى الحكومة، فبدأ بالتدريس المسجدي وأولاه عنايةً فائقة، فكان يحضرها بعض الطلاب وعامة الشعب، وكانت دروس تفسير

¹- ينظر عبد الحميد ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 1، ص 76.

²- المرجع نفسه، ص: 125.

³- محمَّد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمَّد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1997م، ج 5، ص: 278.



القرآن تلقى ليلاً، يحضرها أكثر من ألفي شخص¹، وفي الجامع الأخضر ختم تفسير القرآن الكريم تدريجياً في ربع قرن، كما أتمّ شرح كتاب الموطأ لإمام دار الهجرة مالك ابن أنس رحمه الله تعالى تدريساً أيضاً، ثم إنّه بعد ذلك أسّس مدرسة التربية والتعليم، فكانت مدرسة عصريّة، وما لبثت هذه المدرسة حتى صار لها فروع في كثير من الولايات الجزائريّة تطبّق برنامجها الدراسي²، ومع توالي الأيّام قام ابن باديس بمؤازرة من إخوانه المصلحين بتأسيس المزيد من المساجد والمدارس الحرّة والنوادي العلميّة في شتّى أنحاء القطر الجزائري.

- كما أصدر الشيخ - بعد تأسيس المطبعة الجزائريّة الإسلاميّة - عدّة جرائد ومجالات منها: المنتقد، والشهاب، والسنة، والشريعة، والصراط، والبصائر، لتبليغ الدعوة الإصلاحية ونشر الوعي بين الأوساط الشعبية، فكانت الصحافة عموماً وسيلة لتثقيف أبناء الأمة الجزائريّة لا سيما لأولئك الذين لم يتفرّغوا للعلم. - في عام 1931م تمّ تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريّين فانتُخب الشيخ عبد الحميد رئيساً لها.

انطلاقاً من هذه النشأة العلميّة التي تكوّن من خلالها الشيخ عبد الحميد تكويناً علمياً صلباً، استطاع أن يضع نصب عينيه جملة من الأهداف سعى إلى تحقيقها على أرض الواقع، لعلّه يخرج أمّته وأبناءها من الوضع المزري الذي كان سائداً إبّان الفترة الاستعمارية، ومن تلك الأهداف التي سطرّها ابن باديس نذكر:

- إصلاح الدّين الإسلامي، وتحديد العقيدة بمحاربة البدع والخرافات والتقليد الأعمى.
- نشر العلم بين المواطنين في كلّ ربوع الوطن.
- وقاية الشباب من الآفات الاجتماعية، وإنقاذه من غوائل المكر الاستعماري عن طريق الجمعيات والنوادي، والكشافة.
- تقويم فكر النُخبَة التي تلقت تعليمها بالمدارس الفرنسيّة عن طريق التواصل الثقافي والحوار الفكري الهادئ في النوادي، وعبر الصحافة.
- المحافظة على الشخصية الوطنية ومقوّمات الأمة المبنية على الأعمدة الثلاثة: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا.
- محاربة الآفات الاجتماعية المنتشرة في المجتمع التي تقتل في الأمة الشرف والمروءة، وتمنع وتعيق من استرجاع المكانة التي كانت عليها قبل احتلالها.
- الحرص على بقاء الشعور بالانتماء للعمق العربي الإسلامي حيّاً في وعي الأمة وضميرها.
- جمع الأمة ورجالها، وزعمائها، وعلمائها وتوحيدهم تحت المبادئ الثلاثة: الإسلام، والعروبة، والجزائر. (الجزائر العربية المسلمة)، ومكافحة الجمود والانطواء على الذات والابتعاد عن حركة الحياة.

1- ينظر مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ ابن باديس، البيان، السعودية، د ط، 1425هـ، ص72.

2- ينظر عبد الحميد ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 3، ص: 186.



وقصد تحقيق هذه الأهداف وتجسيدها على أرض الواقع تجسيدا كاملا وناجحا اتبع ابن باديس خطة محكمة جعلته يعمل بعيدا نوعا ما عن أنظار السلطات الاستعمارية، وأهم ملامح هذه الخطة:

- المرحلية والتدرج.
 - الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، والواجبات العينية والكفائية، والفرائض والنوافل، والمقاصد والوسائل.
 - الإدارة والملاطفة والمجاملة للإدارة الاستعمارية خصوصا في مرحلة التأسيس إلى أن يشتدّ العود، وتنهض الأمة من كبوتها، وتستيقظ من نومها العميق.
- إنّ استحضر ملامح الخطة التي اتبعها الإمام ابن باديس في مراحل جهاده أمر ضروري في قراءة منتوجه العلمي.

2-3 - آثاره العلمية:

خلف الإمام ابن باديس طوال تجربته العلمية أثارا عدّة، غير أنّه - وللأسف - قد ضاع منها الكثير، نذكر ما وصلنا منها:¹

- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير.
- من هدي النبوة أو مجالس التذكير من كلام البشير النذير صلى الله عليه وسلم.
- رجال السلف ونساؤه.
- القصص الهادف.
- العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.
- مبادئ الأصول.
- رسالة جواب عن سوء مقال.
- العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي المالكي.
- تحفة المستهدي في إثبات خروج المهدي.

¹ - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 39.



-التأفين لمنكر التأبين.

2-4- شخصية:

تميّز الإمام ابن باديس بشخصية فريدة من نوعها، قلما تجتمع في شخص آخر غيره، نكتشف بعضا من جوانب هذه الشخصية في النقاط الآتية¹:

- كان ابن باديس مفسرا للقرآن تفسيرا سلفيا، يراعي فيه مقتضيات العصر، معتمدا على بيان القرآن للقرآن، وبيان السنة له، وعلى أصول البيان العربي وسننه، والنفاد إلى لغة العرب وآدابها، وقوانين النفس البشرية وسنن المجتمع الإنساني، وتطور التاريخ والأمم.

- محدث من الطراز العالي لا يستشهد إلا بالأحاديث الصحيحة المستندة إلى الصحاح الستة.

- اتبع منهجا علميا يقوم على المنهجية النقدية التي تردّ الفروع لأصولها، والأصول لمستنداتها.

- كان كاتباً وشاعراً ذا سلاسة وعدوبة وسهولة، وأسلوبه أسلوب سهل ممتنع، وخطيب من الطراز الرفيع.

- فقيه مطلع على مدارك المذاهب، جامع بين الأصول والفروع، وبين المآخذ الكلية وجزياتها، وصوفي زاهد لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم.

- مصلح ديني واجتماعي يحارب التقليد والبدع، ويدعو للنهضة والحضارة، وغارس للحب وأصول الأخلاق التي هي جوهر المدنية.

يضاف إلى هذه الجوانب من شخصية ابن باديس مجموعة من الصفات الأخلاقية التي تميّز بها الإمام نذكر منها²:

الوفاء، وحبّ الخير والجرأة والشجاعة، والإخلاص للمبدأ العام، وعدم المجاملة فيه، والإحسان، والمحبة، والعفة، والتسامح.

¹-المرجع السابق، ج 1، ص. ص 91-92.

²-حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسراً، ص. ص 91-92.



2-5-وفاته: بعدما أفنى ابن باديس نفسه في سبيل أمته غادر الحياة وانتقل للرفيق الأعلى في مساء الثلاثاء 8 ربيع الثاني 1358هـ الموافق لـ 16 أبريل 1940م، فتحرّكت قسنطينة بأكملها لتشيع جنازته، وقد تمّ دفنه في روضة أسرته بحي الشهداء قرب مقبرة قسنطينة¹.

2-6-ثناء أهل العلم عليه:

حظي الشيخ عبد الحميد ابن باديس بمكانة مرموقة، ومنزلة خاصة عند غيره من العلماء وأهل العلم، إذ لم يختلف اثنان في ذلك سواء كانوا مقرّبين منه أم بعيدين، نذكر من تلك الشهادات على سبيل التمثيل ما يلي:

-يقول عنه الشيخ البشير الإبراهيمي رفيق دربه: "باني التّهضتَيْن العلميّة والفكريّة بالجزائر، وواضع أسسها على صخرة الحق، وقائد زخوفها المغيرة إلى الغايات العليا، وإمام الحركة السلفيّة، ومنشئ مجلة الشهاب مرآة الإصلاح وسيف المصلحين، ومربّي جيلين كاملين على الهداية القرآنيّة والهدي المحمّدي وعلى التفكير الصحيح، ومحي دوارس العلم بدروسه الحيّة، ومفسّر كلام الله على الطريقة السلفيّة في مجالس انتظمت ربع قرن، وغارس الوطنيّة الصحيحة، وملقّن مبادئها، عالم البيان وفارس المنابر، الأستاذ الرئيس الشيخ عبد الحميد ابن باديس"².

-ويقول عنه أيضا البشير الإبراهيمي في موضع آخر مبرزا ما امتلكه من خصال: "كان للأخ الصديق عبد الحميد ابن باديس رحمه الله تعالى ذوق خاص في فهم القرآن كأنّه حاسة زائدة حُصّ بها. يرفده -بعد الذكاء المشرق، والقريحة الوقّادة، والبصيرة النافذة- بيان ناصع، وإطلاّع واسع، وذرع فسيح في العلوم النفسيّة والكونيّة، وباعٌ مديد في علم الاجتماع، ورأي سديد في عوارضه وأمراضه. يمدّ ذلك كلّ شجاعة في الرأي، وشجاعة في القول لم يرزقهما إلا الأفذاذ المعدودون في البشر"³.

¹-ينظر عبد الحميد ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 1، ص 95.

²-محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، ج 3، ص 552.

³-عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 21.



-ويقول عنه الأستاذ أحمد توفيق المدني: "وكأنّ عبد الحميد ابن باديس كان الحادي عشر من ذلك الرعيل الأول الذي بعث به عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي، لهذا المغرب يعلم الناس دينهم ويجدد إيمانهم ويمتّن أخلاقهم ويهديهم سبيل الرّشاد. إنّي لا أستطيع أن أصف هذا الرجل العملاق"¹.

-ويقول عنه توفيق المدني كذلك: "هذا رجل طَلَّق الدّنيا الرّخيصة، بما فيها من شرور وآثام، وبما تحتويه من مباحج ومغريات، وأقبل على الدّنيا الصّالحة، دنيا العمل والجهاد، والتّضحية والفداء، وبذل النّفس في سبيل نفع المجموعة الجزائريّة"².

-وقال عنه المؤرّخ الأستاذ خير الدين الزركلي الذي عاصره: "كان شديد الحمالات على الاستعمار، وحاولت الحكومة الفرنسيّة في الجزائر إغراءه بتوليته رئاسة الأمور الدينيّة فامتنع، واضطهد وأوذى، وهو مستمر في جهاده"³.

-وقال عنه الشيخ الطاهر بن عاشور في تقريره لإحدى فتاوى ابن باديس: "العالم الفاضل نبعة العلم والمجادة، وقريع التحرير والإجادة ابننا الذي أفخر ببنوّته إلينا، الشيخ سيدي عبد الحميد بن باديس أكثر الله أمثاله في المسلمين، من العلماء المرشدين"⁴.

-ويقول عنه المفكّر مالك بن نبي: "لقد كان ابن باديس مناظرا مفحما، ومربيّا بناء، ومؤمنا متحمّسا، وصوفيّا والها، ومجتهدا يَرْجِعُ إلى أصول الإيمان المذهبيّة، ويفكّر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار، إبّان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي"⁵.

-ويقول محمّد الحسن الحجوي الفاسي عن الشيخ عبد الحميد ابن باديس المدرّس بقسنطينة، وصاحب مجلّة الشهاب"⁶.

-ويقول عنه المفكر أنور الجندي: "فهو الخطيب الذي يهزّ المشاعر والأرواح، ويسيطر على الجموع، وهو الكاتب الدقيق العبارة، النقي الأسلوب، الواضح الفكرة، وهو الصحفيّ والمدرّس والرحالة"⁷.

¹-أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، د ت، ج 2، ص 11.

²- المرجع نفسه، ج 2، ص 26.

³-خير الدين الزركلي (1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002م، ج 3، ص 289.

⁴-عبد الحميد ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 3، ص 165.

⁵- المرجع نفسه، ج 1، ص 10.

⁶-محمّد الحسن الحجوي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1، 1416هـ-1999م، ج 1، ص 43.

⁷-أنور الجندي، الفكر والثقافة في شمال إفريقيا، دار القومية للطباعة، مصر، ط 1، 1965م، ج 1، ص 46.



3-التعريف بتفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير:

هي تلك المجالس العلمية التي كان يعقدها الإمام ابن باديس كلّ ليلة لتفسير وشرح كلام الله سبحانه وتعالى مشافهة، فدرّس التفسير هو درس عام يحضره العوام من الناس إلى جانب طلبة الشيخ، يعقد طيلة أيام الأسبوع إلّا يوم العطلة الأسبوعية بمسجد سيدي لحضر، ولم يكن يحضر هذه المجالس إلّا الفئة المتفرغة¹، وقد دامت تلك الجلسات العلمية طوّل خمس وعشرين سنة حتى أكمل الشيخ تفسير كتاب الله تعالى كاملاً، تحتفل قسنطينة، بل والجزائر كلّها بذلك الحتم.

لكن ما قدّمه ابن باديس من تفسير لكتاب الله تعالى لم يُدَوّن إلّا ما كان يدوّنهُ هو بقلمه في بعض افتتاحيات مجلّة الشهاب، يقول الإمام الإبراهيمي مؤكّداً هذه الحقيقة: "لم يكتب الأخ الصديق أماليه في التفسير ولم يكتب تلامذته الكثيرون شيئاً منها، وضاع على الأمة كنز علم لا يُقوّم بمال، ولا يُعوّض بحال، ومات فمات علم التفسير، وماتت طريقة ابن باديس في التفسير، ولكن الله تعالى أبقى إلّا أن يُذيع فضله وعلمه، فألهمه كتابة مجالس معدودة من تلك الدروس، وكان ينشرها فواتح لأعداد مجلّة الشهاب ويُسمّيها مجالس التذكير"². إنّ ابن باديس لم يُدَوّن تفسيره كاملاً للقرآن الكريم مثلما كان قد أكمله مشافهة؛ ذلك "أنّه كان مشغولاً مع ذلك بتعليم جيل، وتربية أمة، ومكافحة أمة، ومعالجة أمراض اجتماعية، ومصارعة استعمار يُؤيّدّها"³، وهو الأمر الذي يلخصه الشيخ بقوله: "شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب"⁴، إلّا أنّه قد جُمِعَتْ بعد وفاته بعض النماذج التفسيرية ممّا كان ينشره كافتتاحيات في مجلّة الشهاب تحت مسمّى "مجالس التذكير"، تأتي هذه الخطوة رغبة من ابن باديس في تبليغ تلك النماذج التفسيرية المختارة بدقّة بما تحمله من مقاصد ودلالات إلى أكبر عدد ممكن من المخاطبين على اختلاف منازلهم ومستوياتهم المعرفية والثقافية، وذلك في خضم إدراكه ووعيه الكبير لِمَا للصحافة من قُدرة كبيرة على تحقيق ما يسعى إليه، وقد استمرّ نشر تلك الافتتاحيات من عدد كانون الثّاني 1929م إلى أيلول من سنة 1939م على أبواب الحرب العالمية الثّانية، وتُعَدُّ تلك الافتتاحيات مثالا صادقا وواضحا من فهم الشيخ للقرآن الكريم وإدراكه وتفسيره له، ونموذجا بارزا لطريقته في الخطابة والكتابة⁵.

محمل القول إنّ تفسير ابن باديس أو ما يُعرَفُ بمجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير هي جمع لبعض الخطابات التفسيرية التي كان يحرص صاحبها على نشرها في أعداد مجلّة الشهاب، والتي ارتبطت به ارتباطاً

¹- ينظر محمّد الصالح الصديق، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس من آرائه ومواقفه، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، د.ت، ص31.

²- محمّد البشير الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، ج2، ص253.

³- المرجع نفسه، ج2، ص252.

⁴- حسين عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسّراً، ص63.

⁵- ينظر محمّد البشير الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، ج2، ص253.



وثيقاً، ويؤكد الدارسون أنّ ظهور تلك المجالس التفسيرية في مجلّة الشهاب قد ظلّ مرتبطاً بتواجد ابن باديس وحضوره في مدينة قسنطينة، فإذا غاب عن المدينة غاب ظهور تلك الافتتاحيات التفسيرية عن المجلّة، وقد شهد العديد من الدارسين والباحثين على القيمة العلميّة الكبيرة لتلك النماذج التفسيرية.

ويمتاز الإنتاج التفسيري الباديسي بأنّ صاحبه قد عمل على إسقاط معاني الآيات القرآنية على واقع الأمة قصد بثّ وزرع آرائه وأفكاره الإصلاحية التجديدية، والحقيقة أنّ هذه الاستراتيجية المتبعة من طرف ابن باديس هو ديدن رواد الحركات الإصلاحية في العالم العربي في إبان القرن العشرين، فهؤلاء يرون بأنّه لا سبيل للرجوع بالأمة لمجدها ومكانتها وحقوقها المسلوبة إلى دينها، وأنّ خير سبيل للرجوع بالأمة إلى دينها وربطها بأصالتها هو القرآن الكريم، فهرعوا إلى خطاب الأمة من خلال جهودهم في التفسير، سواء كان هذا التفسير مكتوباً أو مشافهة، ويتّضح ذلك جلياً إذا ما استحضرنّا بعض العناوين التي كان يدرجها ابن باديس ضمن تفسيره لبعض الآيات القرآنية نحو اهتداء، اقتداء، تحذير، تطبيق، توجيه، اعتبار، سلوك، تبصير، إرشاد، تعميم.

وعليه يمكن القول إنّ "تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد بن باديس قد أوجدته ظروف اجتماعية خاصة ضمن حقبة تاريخية ميّزها الوجود الاستعماري، وما يحمله هذا الوجود من تبعات كالجهل والأمية وطمس ومحاولات الإدماج"¹، فكان الهدف الأسمى لابن باديس من تفسيره لآيات الذكر الحكيم هو هدف إصلاحي للمجتمع الجزائري بدرجة أولى، يكون منطلقه الهدي القرآني، يقول الإمام مؤكداً هذه الحقيقة: "لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه والعذاب المنوع الذي ندوقه ونقاسيه إلّا بالرجوع إلى القرآن، إلى علمه وهديه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه"².

يتألّف تفسير ابن باديس من 114 آية منتقاة من 14 سورة، هذا الانتقاء للآيات لم يكن انتقاء عشوائياً، بل إنّ اختياراته تلك كانت مؤسسة على غايات ونيّات بعينها دفعته إلى توجيه تفسيره هذه الآية بعينها إلى النشر، وفي هذا العدد، وفي هذا الوقت بالتحديد.

والناظر في تفسير ابن باديس نظرة عامة يلحظ أنّ تلك الآيات التي عمل على تفسيرها قد عاجلت جوانب عدّة: دينيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة، وأخلاقيّة، واقتصاديّة، وغيرها من الجوانب، فابن باديس رحمه الله تعالى كان مفسّراً "رائعاً متفرداً مسدداً في تفسيره للقرآن الكريم، كان يعرض بثاقب فكره وواسع أفقه وأسلوبه السهل الممتنع هداية القرآن، ورسالته الشاملة للفرد والجماعة والدولة والإنسانيّة كافة، وكان يعالج مشكلات العصر

¹ - سارة بوفامة، تفاعل الحقول الدلالية النحوية في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد بن باديس، أطروحة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2018-2019م، ص 19.

² - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 48.



على اختلاف جوانبها حين يفسر آيات القرآن، فهو يتكلم في لبّ قضايا السياسة والمجتمع، وهو لا يغادر آيات الكتاب الكريم دون اعتساف أو حذقة¹.

اعتمد ابن باديس في تفسيره هذا على مجموعة من المصادر والمراجع الرائدة في مجالها، والتي كشف عنها الشيخ لمخاطبيّه، وهو الأمر الذي يكشف عن النزاهة والموضوعية العلميّة التي يتمتع بها ابن باديس وكتابات، من جملة تلك المصادر التي ذكرها الشيخ نذكر²:

- تفسير ابن جرير الطبري³: وهو الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفيّة، وبأسلوبه الترشليّ البليغ في بيان معنى الآيات القرآنية وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب.

- تفسير الكشاف⁴: الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني، وتطبيقه فنون البلاغة على آيات الكتاب، والتنظير لها بكلام العرب واستعمالها في أفانين الكلام.

- تفسير أبي حيان الأندلسي⁵: الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية وتوجيهه للقراءات.

- تفسير الرازي⁶: والذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية ممّا يتعلّق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلاميّة، ومقالات الفرق، والمناظرة في ذلك والحجاج.

كما اعتمد ابن باديس على جملة من كتب الأدب واللغة، إذ اعتمد على أمّهات المعاجم العربية لضبط وتحديد دلالات الألفاظ المفردة، ومن أهمّ تلك المعاجم نذكر: الصّحاح للجوهري (398هـ)، ولسان العرب لابن منظور (711هـ)، هذا الأخير الذي يُشكّل لوحده موسوعة معجميّة عربيّة، وفضلاً عن ذلك فإنّ مجالس التذكير لم يخل من أشعار لمختلف الشعراء الجاهليّين والإسلاميّين، كما لا يخل من أمثال عربيّة سائرة. بالإضافة إلى هذه المصادر التي اعتمد عليها ابن باديس في تفسير آيات القرآن الكريم، نجد أنه قد اعتمد على مصادر وأُسُس ثلاثة هي: القرآن الكريم نفسه، والسنة النبويّة الشريفة، وعلى البيان العربي⁷، فضلاً عن معرفته وإطلاعه الواسع على فنون ومجالات علميّة عدّة كعلم النفس والاجتماع والكون، إضافة إلى بيانه الناصع، وإطلاعه الواسع، وشجاعته الكبيرة⁸.

¹- محمد فتحي عثمان، عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر، ص 7-8.

²- عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 30.

³- تفسير ابن جرير الطبري وهو المسمّى ب: جامع البيان في تفسير القرآن لصاحبه أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ).

⁴- فسر الكشاف: وهو المسمّى ب: الكشاف عن حقائق التنزيل عيون الأقاويل في وجوه التأويل لصاحبه جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ).

⁵- تفسير أبي حيان الأندلسي وهو المسمّى ب: تفسير البحر المحيط لصاحبه محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الأندلسي (ت: 745هـ).

⁶- تفسير الرازي، وهو المسمّى ب: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لصاحبه أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الفخر الرازي (ت: 544هـ).

⁷- ينظر محمد البشير الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، ج 2، ص 252.

⁸- ينظر المرجع نفسه، ج 2، ص 252.



- إنَّ المطَّلَع على تفسير ابن باديس يلحظ أنَّ صاحبه قد إلْتزم فيه بمنهجية وأسلوب خاص في تفسيره لآيات الذِّكْرِ الحكيم، ويمكن تحديد ذلك في النقاط التالي ذكرها:¹
- التمهيد: والذي يهدف بواسطته إلى وضع القارئ في جوِّ النصِّ القرآني المراد تفسيره.
 - المناسبة: وهي الخطوة التي تسمح ببيان ارتباط الآيات بما قبلها.
 - بيان سبب النزول: والذي يعين على فهم الآية أو الآيات.
 - بيان الألفاظ والمفردات: إذ يعمل على تفسيرها بأرجح معانيها اللغوية، ممَّا يساعد القارئ على فهم مضمون الآية والآيات.
 - بيان التراكيب: إذ يعمل على تحليلها وحملها على أبلغ أساليبها البنيانية مبرزًا خصائص الأسلوب العربي.
 - بيان المعنى: إذ يعمل على إيضاح المعنى العام للآية أو الآيات إيضاحًا لا يشوبه إيجاز محلّ ولا إسهاب مملّ.
 - بيان الأحكام: إذ يقوم باستخراج ما في الآية أو الآيات من أحكام وحكم وحقائق وقيم مختلفة: عقدية، وتشريعية، وأخلاقية، ونفسية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وتاريخية، وكونية مع استطراد -أحيانًا- في الجمع والتحقيق، والغوص والتدقيق، والتأصيل، والتفريع، والتفصيل، والتعليل، والتحليل، والتنبيه، والتنويه والتوجيه، وتطريزها بالفوائد العلمية والنكت البلاغية ونحوها.
- ونظرًا للقيمة العلمية الكبيرة التي امتاز بها تفسير ابن باديس للقرآن الكريم، فقد سعى بعض الدارسين والباحثين من تلاميذ ابن باديس لتجريد مجالس التذكير من مجلّة الشهاب ونشرها في شكل كتاب، فتوالت الطبعات وتعدّدت، لعلَّ أشهرها ما تعلق بـ²:
- نشرة أحمد بوشمال رحمه الله تعالى: حيث جرّد من تلك المجالس المنشورة في مجلّة الشهاب آيات مختارة من سورة الفرقان فقط، وطُبِعَتْ بالمطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة سنة 1948م.
 - نشرة الأستاذ محمّد الصّالح رمضان بمشاركة الأستاذ توفيق محمّد شاهين المصري، حيث عملا على تجريد المجالس من المجلّة، ولم يفتهما إلّا القليل، كتفسير الآيتين (80-81) من سورة الإسراء، وقد نُشر الكتاب من طرف دار الكتاب الجزائري بالجزائر، وطُبِعَ بمطبعة الكيلاني بالقاهرة عام 1964م.
 - نشرة وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، وطبعته دار البعث بقسنطينة سنة 1983م.
 - نشرة دار الكتب العلمية ببلنّان سنة 1995م، مصوّرة عن النشرة الثانية، وقد علّق عليها وخرّج آياتها وأحاديثها أحمد شمس الدّين.

¹-عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 25.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص. ص 31-32.



- كما ظهرت نشرة دار ابن حزم سنة 2015م، حيث علّق عليها وخرّج أحاديثها وآياتها أبو عبد الرحمن محمود، وهي النسخة المعتمدة في دراستنا هاته.

إنّ المتأمل في مختلف الطبوعات والنشرات التي صدر بها تفسير ابن باديس يلحظ أنّ تسمية هذا المؤلّف قد تباينت وتعدّدت من طبعة إلى أخرى، فوردت على سبيل المثال تسميات: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ووردت تسمية تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ووردت تسمية تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، غير أنّ هذا الاختلاف الوارد حول التسمية ليس كبيراً وليس مضرّاً؛ إذ المجمع عليه في التسمية هو تسمية "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، يقول البشير الإبراهيمي كاشفاً عن هذه الحقيقة: "هذا هو العنوان الذي كان يضعه الأستاذ الرئيس عبد الحميد ابن باديس لما يكتبه بقلمه البليغ في تفسير بعض الآيات القرآنية الجامعة، ويجعله فواتح لأعداد مجلّة "الشهاب" وهي لمع لامعة في التفسير"¹.

¹- عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 15.



ثانياً- المفاهيم التداولية:

يؤكد كثيرٌ من المهتمين بالدرس اللساني الحديث والمعاصر على وجود مقاربتين أو نموذجين لسانيين إهتمتا بوصف وتفسير الظواهر اللغوية هما: المنحى الشكلي الصوري، والمنحى الوظيفي التواصل¹. فأما المنحى الشكلي الصوري فيمكن تقسيمه إلى شقين وتيارين اثنين هما²: الشق البنيوي، وهو التيار الذي تمثله البنيوية الأوروبية بزعامه فيرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (1913م)، وما تبعه من مدارس لسانية، تبنّت أفكاره³ هذا من جهة، كما يتجلى في البنيوية الأمريكية من جهة أخرى⁴، هذا المنحى البنيوي الشكلي بروافده نجده قد تحلّى عن البحث فيما وراء الكينونة اللغوية الضيقة بمفهومها البنيوي الذي هو الشكل وليس المادة، وراح يُقصي الإنجاز اللغوي المتجسّد في الكلام⁵، إذ إنّ "اللغة عند سوسير، وكذلك عند لغوي مدرسة براج وعند اللسانيين الأمريكيين، هي نظام من العلاقات، أو بمعنى أدق مجموعة من الأنظمة المترابطة فيما بينها، حيث لا تتمتع العناصر بأيّ قيمة مستقلة خارج علاقات التعارض أو التساوي التي تربطها بالعناصر الأخرى"⁶.

ويُتمثل المنحى الشكلي الصوري كذلك ما يُعرف بالتيار التوليدي التحويلي مع رائده نعوم تشومسكي (Noam Chomsky)، وهو التيار الذي يهتم بتفسير الظاهرة اللغوية في عمقها قبل الإنجاز، والملاحظ بشكل عام أنّ "اللسانيات التوليدية التحويلية، قد سارت -حذو اللسانيات البنيوية- في طريق البحث المجرد بعيداً عن الاستعمال الفعلي الواقعي في تفسيرها للظواهر اللغوية؛ ذلك أنّها قد أوكلت أمر الكفاءة اللغوية إلى شيء اسمه المتكلّم -السامع المثالي-، وهو كائن افتراضي غير حقيقي محلّ محلّ المتكلّم الفعلي الحقيقي"⁷.

¹- يُنظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2004م، ص. 7-11، ويُنظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير، الجزائر، ط2، 2020م، ص 21.

²- يُنظر المرجع نفسه، ص. 7-8.

^{*}- مثل حلقة براغ، المدرسة الوظيفية، المدرسة الغلوسيماتيكية، المدرسة الروسية...

^{**}- تشترك اللسانيات (البنيوية) الأمريكية مع اللسانيات (البنيوية) الأوروبية في هيمنة الدراسة الوصفية (الآتية) على اللغة، ولكنهما يختلفان في الدوافع، وموضوع الدراسة، والمنهج، ولقد برزت في أمريكا أعمال ثلاثة أعلام مثّلوا الوصفية الأمريكية وهم: فرانز بواس (Franz Boas)، وإدوارد ساپير (Edward Sapir)، وليوناردو بلونفيلد (Leonard Bloomfield)، يُنظر خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، العلمية، ط1، 2009م، ص. 27-28.

³- يُنظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. 22.

⁴- سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السميوطيقا مقالات مترجمة ودراسات، دار إلياس العصرية، مصر، د ط، د ت، ص 354

⁷- حاج علي فاضل، الدرس اللساني بين المقارنة الشكلية الصورية والمقاربة القصصية التداولية -قراءة في المفاهيم والآليات-، مجلة اللغة العربية وآدابها، مج 4، ع 15، سبتمبر 2016م، ص 88، نقلا عن مسعود صحراوي، الأفعال المتضمنة في القول بين الفكر المعاصر والتراث العربي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003م-2004م، ص 15.



ومّا سبق يُمكن القول إنّ المنحى الشكلي الصوري بتيارته البنيوي من جهة، والتوليدي التحويلي من جهة أخرى، قد أسّس تصوّره في دراسة الظواهر اللغوية على أساس إلغاء دور المتكلّمين الفعليين من العملية التواصلية، وإهمال دور العوامل الخارجية المحيطة بطرفي إنتاج الكلام كإهتمام بالمتكلّم من حيث مقاصده، وإهتماماته، واعتقاداته، المخاطب وقدرته على الفهم والتأويل، وظروف الكلام وملابساته، وعلاقة المقال بالمقام... وغير ذلك من العوامل التي تُساعد على تحقيق التواصل بين البشر، يؤكّد الباحثون أنّ اللسانيات البنيوية "تدرس اللغة بوصفها بنية مجرّدة، أو نسقاً مجرّداً تحكمه قوانينه الداخلية الخاصة"¹، وأنّ اللسانيات التوليدية "تدرس اللغة بوصفها كفاءة عقلية دماغية تؤدّي عن طريق الإنجاز الكلامي"².

أمّا المنحى الثاني الذي يمثّل الدّرس اللساني الحديث فهو المنحى الوظيفي الذي أعطى للجوانب التي أهمّلتها المنحى الشكلي الصوري اهتماماً كبيراً، وردّ لها اعتبارها في الدراسة اللسانية؛ فاهتمّ بمقاصد المتكلّمين، وأحوال المخاطبين، والسياقات والمقامات التي يُجرى فيها الكلام.

وقد مثّلت هذا المنحى تيارات ومناهج عدّة، كان من بينها التيار التداولي موضوع دراستنا، هذا التيار الذي اضطلع بكثير من المفاهيم والتصورات والنظريات التي دعت التيار الوظيفي³، وهذا ما سنتبيّن معالمه في الفصول والمباحث الموالية بحول الله تعالى.

1- نشأة التداولية⁴:

مرّت التداوليّة في تاريخ نشأتها بمراحل ومحطّات ثلاث عرفت في خضمّها عدّة تحولات وتطورات، يمكن إيجاز ذلك فيما يلي:

يعود مصطلح التداوليّة بمفهومه الحديث إلى فلاسفة اللغة الأمريكيّين، فقد "ظهر الاهتمام بظواهر التخاطب كموضوع علمي -أوّل ما ظهر- لا عند اللّسانيّين بل عند فلاسفة اللّغة الأمريكيّين، ومنهم المؤسّس الأوّل لعلم السيميائ شارل ساندرس بيرس (charles sanders peirce)، وذلك في إطار حديثه عن الثلاثيّة الدلاليّة الأرسطيّة المشكّلة للعلامة اللّغويّة، فقد سمّى كلّ ركن فيها باصطلاح خاص، وحدّد ماهيته ووظيفته، والميدان الذي يعنى بدراسته، فكان من تلك الميادين البراكمتيك"⁵، فبيرس استعمل تسميّة

¹-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 30

²-المرجع نفسه، ص 30.

³-ينظر المرجع نفسه، ص 30

⁴ -مصطلح التداولية هو ترجمة للمصطلح الأجنبي (pragmatique) و (pragmatics)، وهو المصطلح الأكثر شيوعاً واستعمالاً عند الدارسين العرب ترجمات عديدة كالنفعية، والذرائعية، والسياقية، والمقامية، والوظيفية، والتخاطبية، وعلم التخاطب، والاستعمالية، وعلم الاستعمال، والبراكماتيك... وغير ذلك من الترجمات.

⁵-عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، دار موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2012م، ص. ص 210، 211.



البراكماتيك للدلالة على الجانب الاستعمالي للغة، وبذلك يكون قد أسهم بشكل كبير في النشأة المفهومية للمقاربة التداولية، وهو ما وُفق فيه إلى حد كبير، يعلّق عبد الرحمان الحاج صالح على حسن ودقة ذلك الاختيار بقوله: "أما تسمية البراكماتيك التي يقابل بها النحو من جهة، والدلالة من جهة أخرى فقد كان اختياره لها جد مناسب؛ لأنها تمثل الجانب الاستعمالي للغة. ففي هذه الكلمة نجد الكلمة اليونانية pragma ومعناها العمل أو الشيء الموجود في الواقع، وفي كلمة الاستعمال التي جاءت في مقابل الوضع أو وضع اللغة معنى العمل بالشيء واستخدامه"¹. ثمّ تلت هذه الآراء والأعمال جهود أخرى من فيلسوف آخر من فلاسفة اللغة الأمريكيين هو الفيلسوف الأمريكي شارلز موريس (Charles morris) في مقال كتبه في موسوعة علمية، بيّن فيه مختلف الاختصاصات التي تعالج اللغة، وهي علم التراكيب، وعلم الدلالة، وأخيرا التداولية التي تعنى حسب تصوّراته بدراسة العلاقات بين العلامات ومستخدامها، لذلك تنصّ كثير من الدراسات على أنّ جهوده هي أولى بدايات التداولية، "ففي 1938م تحدّث موريس عن السيميوزيس (sémiose) في أبعادها الثلاثة، والذي استقر في ذهنه أنّ التداولية تقتصر على دراسة ضمائر المتكلم والخطاب، وظرفي المكان والزمان (الآن، هنا)، والتعبير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئياً خارج اللغة نفسها؛ أي المقام الذي يجري فيه التواصل"². إذن فأعمال فلاسفة اللغة الأمريكيين المتمثلة في جهود بيرس وموريس تعدّ المحطة الأولى لظهور التداولية، إذ ارتبط مفهوم التداولية لديهما بالجانب الاستعمالي للغة، إلّا أنّ محاولتهما تلك قد اعترتها بعض جوانب النقص؛ فالمفهوم الذي قدّمه موريس للتداولية حسب الدارسين يتميز بأنّه واسع يتجاوز حدود المجال اللساني إلى المجال السيميائي، بل إنّّه يتعدى حدود المجال الإنساني إلى المجال الحيواني³.

ثمّ تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى كانت محطة حاسمة في صياغة معالم التداولية، ويتمثّل ذلك في الدور الكبير الذي أدته الجهود والأعمال المبكرة التي قدّمتها الفلسفة التحليلية⁴، هذه الفلسفة التي كان لها الأثر

¹- المرجع السابق، ص 211.

²- آن ريبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 2003م، ص 29.

³- ينظر فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علّوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، ط 1، 1986م، ص 8.

⁴ - نشأت الفلسفة التحليلية بمفهومها العلمي في العقد الثاني من القرن العشرين في فيينا بالنمسا على يد الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) بكتابه (أسس علم الحساب)، ويقوم مفهوم الفلسفة التحليلية على جملة من المبادئ تتلخص في:

- ضرورة التخلي عن أسلوب البحث الفلسفي القديم، وخصوصاً جانبه الميتافيزيقي.

- تغيير بؤرة الاهتمام الفلسفي من موضوع "نظرية المعرفة" إلى موضوع "التحليل اللغوي".

- تجديد وتعميق بعض المباحث اللغوية، ولا سيما مبحث "الدلالة" والظواهر اللغوية المتفرّعة عنه.

وقد انقسمت هذه الفلسفة إلى ثلاث اتجاهات كبرى هي:

- الوضعية المنطقية برعامة رودولف كارناب (Rudolf Carnap).



الكبير في ظهور الدرس التداولي انطلاقاً من اتصالها المباشر بولادة أول مفهوم للتداولية، والمقصود بذلك نظرية أفعال الكلام، وبذلك تكون الفلسفة التحليلية على حدّ تعبير مسعود صحراوي ربّما عاملاً ومنطلقاً غير مباشر في قيام ونشأة الدرس التداولي¹، فالأبحاث تؤكد أنّ "التداولية لم تصبح مجالاً يعتدّ به في الدرس اللغوي المعاصر إلّا في العقد السابع من القرن العشرين بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أوكسفورد هم: أوستين وسيرل وغرايس، وقد كان هؤلاء الثلاثة من مدرسة فلسفة اللغة العادية²"، هذه الأخيرة التي تعدّ إحدى الفروع الرئيسة في الفلسفة التحليلية، إذ انصبّت جل اهتماماتها في صميم البحث التداولي، فتدرس اللغة اليومية كما يتكلّمها الشخص العادي، أو بعبارة أخرى تدرس اللغة أثناء استعمالها، وقد شكّلت آراء وأفكار فلاسفة مدرسة أوكسفورد النواة الأولى التي انطلقت منها التداولية، يظهر ذلك جلياً في محاضرات أوستين وسيرل وغرايس التي أوّلّت أهمية كبرى لكثير من الجوانب التي تمثّل جوهر الدراسة التداولية، كماشارتهم إلى السياق والمقام والمتخاطبين والمتكلّمين ومقاصدهم، وغير ذلك ممّا له صلة بالبحث التداولي.

بعد هذه المرحلة انتقلت التداولية إلى مرحلة أخرى من مراحل نشأتها وتطوّرها؛ إذ "عرفت التداولية في هذه المرحلة انفتاحاً على العلوم المعرفية، والأبحاث المتعلقة بالذكاء الصناعي، وهي أبحاث غيّرت الوجه العام للتداولية، وأعلنت عن ميلاد ما يعرف بالتداولية المعرفية مع نظرية الملاءمة لسبيربر وولسن (1986-1989)³".

وعليه فإنّ نشأة التداولية عرفت تطوّراً منذ أوّل ظهور لها إذ كانت مجرد مشروع لم تتضح معالمه بعد، فقد عُولج في خضمّ مناقشات فلاسفة اللغة الأمريكيّين الأوائل أمثال بيرس وموريس فيما تعلّق بالعلامة، لينتقل البحث بعد ذلك إلى مرحلة أخرى اكتسبت التداولية فيها بعض الأهمية مع ما أسفرت عنه أعمال فلاسفة مدرسة أوكسفورد أمثال أوستين وسيرل بما عُرف عندهم بأفعال الكلام، هذا المفهوم الذي عدّ نواة الدرس التداولي بعد ذلك، ثمّ حطّت التداولية في الفترة اللاحقة خطوة مهمّة في تاريخ نشأتها بعد انفتاحها على

= -الظاهراتية اللغوية بزعماء هوسرل (Husserl).

-فلسفة اللغة العادية بزعماء لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein). ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. 31-35.

¹ - ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 31.

² -محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2000م، ص 9.

³ -جواد ختّام، التداولية أصولها ومجالاتها، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1437هـ-2016م، ص 21.



العلوم المعرفية، فظهر على إثر ذلك ما يُسمى بالتداولية المعرفية مع نظرية الملاءمة لسبيربر وولسن (Sperber Wilson).

هذه نبذة موجزة عن تاريخ نشأة التداولية وتطورها منذ أول ظهور لها، اتضح في خضم ذلك أنّ الدرس التداولي أصبح درسا قائما بذاته له انشغالاته وقضاياها الخاصة، متخطيا بذلك مراحلها الأولى في التأسيس¹.

2- مفهوم التداولية:

2-1- المفهوم اللغوي:

يرجع مصطلح التداولية في أصله العربي إلى الجذر اللغوي (دول)، وقد ورد في المعاجم العربية بمعان عدة تتكامل فيما بينها ولا تتناقض نذكرها فيما يلي:

- **التداولية بمعنى التحوّل والانتقال:** جاء في مقاييس اللغة "الدال والواو واللام أصلان: أحدهما يدل على تحوّل شيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخاء (...) اندال القوم، إذ تحوّلوا من مكان إلى مكان، ومن هذا الباب تداول القوم الشيء بينهم إذا صار بعضهم إلى بعض، والدولة والدولة لغتان، ويقال بل الدولة في المال والدولة في الحرب، وإنما سميا بذلك من قياس الباب؛ لأنّه أمر يتداولونه، فيتحوّل من هذا إلى ذاك ومن ذاك إلى هذا"².

وورد في لسان العرب "الدولة الانتقال من حال الشدة إلى الرخاء"³.

- **التداولية بمعنى الدوران:** جاء في لسان العرب "تداولنا الأمر أخذناه بالدول، وقالوا دواليك أي مداولة على الأمر (...) ودالت الأيام أي دارت، والله يداولها بين الناس، وتداولته الأيدي أخذته هذه مرّة وهذه مرّة"⁴. والمعنى نفسه نجده في تفسير قوله تعالى: "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" (آل عمران، 140) أي نديرها من دال أي دار"⁵.

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 22.

² - أحمد ابن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، سوريا، ط 1، 1399هـ-1979م، ج 2، ص 314.

³ - محمد بن مكرم ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، ج 14، ص. ص 252-253.

⁴ - المرجع نفسه، ص. ص 252-252.

⁵ - محمد بن محمد الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت، ج 28، ص 507.



-التداولية بمعنى التبدل: جاء في أساس البلاغة "دول: دالت له الدولة، ودالت الأيام بكذا وأدال الله بني فلان من عدوّهم، جعل الكثرة لهم عليه (...) وأدّيل المؤمنون على المشركين يوم بدر، وأدّيل المشركون على المسلمين يوم أحد (...) والله يداول بين الناس مرّة لهم ومرّة عليهم (...) وتداولوا الشيء بينهم، والمشي يداول بين قدميه يراوح بينهما"¹.

نستشف ممّا سبق أنّ المعاجم العربيّة تتفق في ربط الدلالة اللغويّة للجذر اللغوي (دول) بمعنى التحوّل والتّبدل والدوران والانتقال من حال إلى حال آخر، ومن وضع إلى وضع آخر، فمجموع تلك الدلالات والمعاني التي أشار إليها الجذر (دول) متكاملة فيما بينها لا تناقض فيها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، لاسيما إذا ما قرنت بمجال اللّغة واستعمالها، "فمجموع هذه المعاني يقتضي وجود أكثر من حال ينتقل بينها الشيء، وتلك حال اللغة متحوّلة من حال لدى المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ومتنقلة بين الناس يتداولونها بينهم"². ضف إلى هذا أنّ المعاني التي أشار إليها الجذر اللغوي (دول) نجدها مستعملة في المجال اللغوي للدلالة على معنيين هما التواصل والتفاعل، فهذا ما يستشف في نطاق اللغة الملفوظة وفي التجربة المحسوسة، وهو ما يقتضيه مدلول التداول³.

إذن تلك هي المعاني التي يدل عليها الجذر اللغوي (دول) في المعاجم العربية.

2-2-المفهوم الاصطلاحي:

بعد الأهمية الكبيرة التي حظيت بها التداولية منذ بداية نشأتها أفرز هذا التخصص مدونة تعريفية خاصة به، يمكن الحكم عليها بداءة أنّها "مدوّنة كثيفة وغنيّة برؤى تعكس التنوع المعرفي الذي نشأ فيه الفكر التداولي، وأنّها مدوّنة اشتملت على جملة من التعاريف المتكاملة فيما بينها، إذ لا نسجّل تضارباً فيما بينها، بل كلّ ذلك يدلّ على اتّساع المفهوم، وتنوع تصوّرات، وتعدّد المشارب التي وُضعت بإزائها تلك الحدود"⁴، وفيما يلي عرض لبعض تلك التعاريف:

¹-أبو القاسم محمود الزمخشري جار الله (538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1، 1419هـ-1998م، ج 1، ص 303.

²-خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 148.

³-ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، د ت، ص 246.

⁴-خليفة بوجادي، خصائص التركيب اللغوي في بوابة النور للشاعر الجزائري عبد القادر بن محمّد بن القاضي -دراسة في الوظيفة التداولية-، أطروحة دكتوراه -جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة، 2005م-2006م، ص 33.



- 1- يعدّ تعريف موريس (Morris) أقدم تعريف للتداولية -كما أشرنا سابقاً-، وقد عرّفها بأنّها "جزء من السميائية، وهي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات"¹.
- 2- وعرّفها جاك موشلار (Jacques Moeschler) وآن ريبول بأنّها "دراسة الاستعمال اللغوي المقابلة لدراسة النظام اللساني الذي يعدّ من اهتمام اللسانيات بصفة خاصة"².
- 3- وقد رصد للتداولية تعريف آخر وهو "أنّها تمثّل دراسة تهتمّ باللّغة في الخطاب، وتنظر في الوسميات الخاصة به، قصد تأكيد طابعه الخطابي"³.
- 4- وعرّفها كلّ من آن ماري دير (Anne-Marie diller) وفرانسوا ريكاناتي (Francois recanati) بأنّها: "دراسة استعمال اللّغة في الخطاب شاهدة على ذلك مقدرتها الخطائية"⁴.
- 5- وعرّفها فرانسيس جاك (François Jacques) بأنّها: "تتطرّق التداولية إلى اللغة كظاهرة خطائية وتواصلية واجتماعية"⁵.
- 6- وعرّفها سفنز (sevens) بأنّها "الدراسة أو التخصص الذي يندرج ضمن اللسانيات، ويهتم أكثر باستعمال اللّغة في التواصل"⁶.
- 7- وعرّفها جورج يول (George Yule) بأنّها "تختص بدراسة المعنى كما يوصله المتكلم (أو الكاتب) ويفسّره المستمع (أو القارئ)"⁷.

¹- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 8.

²- المرجع نفسه، ص 8.

³- المرجع نفسه، ص 8.

⁴- المرجع نفسه، ص 8.

⁵- المرجع نفسه، ص 8.

⁶- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2007م، ص 16.

⁷- جورج يول، التداولية، تر: قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1، 1431هـ-2010م، ص 19.



8- وعرفها دومينيك مانغونو (Dominique Maingueneau) بقوله¹: "المكوّن التداولي يعالج وصف معنى الملفوظات في سياقاتها"، وعرفها كذلك بأنّها: "توصيف لتصور اللغة وبشكل أعم التبليغ/الاتصال".

9- وعرفها الجيلالي دالاش بقوله: "إنّه تخصّص لساني يدرس كيفية استخدام النّاس للأدلة اللغويّة في صلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما يعنى من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث"².

10- وعُرفت كذلك بأنّها: "دراسة جوانب السياق التي تشقّر شكليا في تراكيب اللغة، وهي عندئذ من مقدرة المستعمل"³.

إنّ المتفق عليه في هذه التعريفات أنّه يمكن تصنيفها إلى حقول، إذ إنّ هناك تعريفات ارتبطت بحقل نشأة التفكير التداولي هذا من جهة، ونخص بالذكر ههنا تعريف موريس، إذ يعدّ تعريفه أول تعريف وُضِعَ للتداولية، والدارس له يلحظ أنّه قد ارتبط بالمجال التداولي؛ إذ دُرِسَ في خضم معالجة موريس ومن قبله بيرس للعلامة، فالتداولية في مرحلتها الأولى لم تكن مستقلة، ولم تكن ذات أهمية كبيرة بدليل أنّها لم تحظ بالعناية الكبرى عند تحديد موريس للأبعاد والمستويات الثلاثة للسميائية، وهي كالتالي:

-علاقة العلامات بالموضوعات، وهو البعد الدلالي الذي يهتم به علم الدلالة.

-علاقة العلامات بالمؤوّلين، وهو البعد التداولي؛ الذي هو من اهتمام التداولية.

-العلاقة الشكلية للعلامات فيما بينها، وهو البعد التركيبي الذي يهتم به علم التراكيب.

فالواضح أنّ موريس قد رتّب الأبعاد الثلاثة للسميائية بحسب أهميتها، إذ إنّ "الاهتمام الأوّل قد ارتبط بالبعد الدلالي؛ لأنه مرتبط بطبيعة العلامة ذاتها، ثمّ يعصّده البعد التداولي؛ لأنّ العلامة لا تميّز عن طريق المتكلم الذي يحدثها، وتأخّر البعد التركيبي؛ لأنّه ينبغي للعلامة أن تكون لها دلالة ومدلول قبل أن تتركب"⁴، أضف إلى ذلك فإنّ هذا التعريف الذي وُضِعَ في فترة مبكرة من نشأة التداولية قد تميّز بأنّه مدلول شاسع يتجاوز حدود المجال اللساني إلى المجال السيميائي، بل إنّّه يتجاوز حدود المجال الإنساني إلى المجال الحيواني

¹-دومينيك مانغونو، المصطلحات المفتاح في تحليل الخطاب، تر: محمّد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1428هـ-2008م، ص 101.

²-الجيلالي دالاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، تر: محمّد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1992م، ص 1.

³-محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 12.

⁴-خليفة بوجادي، خصائص التركيب اللغوي في بوابات النور، ص 34.



الآلي¹، غير أنّ ما دُكر من جوانب النقص التي اعترت مفهوم التداولية الذي قدّمه موريس لا يعدم ما اشتمل عليه من إيجابيات، فمفهوم التداولية كما حدّده موريس ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب الاستعمالي للغة، "فالتداولية حسب موريس تعالج المظاهر الحياتية للسيميويزيس؛ أي أنّها تعنى بمجموع المظاهر السيكلولوجية والبيولوجية التي ترتبط بعمل العلامات"². والحق أنّ الأساس الاستعمالي للغة كما حدّده بيرس وموريس هو ما قامت عليه المفاهيم والحدود والتعريفات الموضوعية للتداولية في الفترة اللاحقة لجهودهما.

وهناك تعريفات ارتبطت بحقل موضوع التداولية ووظيفتها، ويمثّل ذلك ممّا ورد في المدونة التعريفية المذكورة سالفاً التعريفات: 2 و 3 و 4 و 5 و 6، ويتفق هذا النوع من التعريفات على أنّ التداولية تعنى بكلّ ما له علاقة باستعمال اللغة (النسق). فهذا الصنف من التعريفات يكشف أنّ التداولية تعنى في المقام الأول بدراسة استعمال اللغة متجاوزة بذلك الدراسات الشكلانية بصفة عامة؛ فإذا كانت البنيوية قد عنيت بدراسة اللغة بوصفها بنية مجرّدة، وإذا كانت اللسانيات التوليدية قد ركّزت على دراسة اللغة بوصفها كفاءة عقلية دماغية، فإنّ التداولية قد عنيت في الأساس بدراسة استعمال النسق. ومعنى ذلك أنّ البحث التداولي قد تجاوز دراسة اللغة ضمن كينونتها المغلقة فأضحى "يدرس اللغة من حيث استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة؛ أي بعدّها كلاماً محدّداً صادراً من متكلم محدّد وموجّهاً إلى مخاطب محدّد بلفظ محدّد في مقام تواصل محدد لتحقيق غرض تواصل محدد"³.

وهناك بعض التعريفات التي ارتبطت بحقل التواصل والأداء، ويمثّل هذا الصنف من التعريفات ممّا ذكرناه فيما تقدّم التعاريف: 7 و 8 و 9 و 10، وهي تكشف لنا بما تحمله من مضامين أنّ التداولية تهتم في دراستها بسياق إنتاج الخطاب، وذلك من منطلق أنّ موضوع دراستها هو دراسة استعمال النسق الذي يقتضي العناية بالسياق، "فالمخاطب (المتكلم) والمخاطب (المستمع) لهما ارتباط وثيق بالسياق الخارجي؛ إذ لا يتم حصول عملية الإفهام والفهم في السياق إلّا بالاتّكاء على معرفة السياق"⁴، ويؤكد صحة هذا الأمر أنّه قد برزت عدّة مشكلات في التحليلات اللغوية الشكلية-التي عنيت أساساً بدراسة اللغة ضمن كينونتها المغلقة-، "وما كان للباحثين إلّا أن وجدوا الحلّ لبعض هذه المشكلات إلّا في المنهج التداولي، من وجهة كلّ من المرسل

¹-ينظر فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 8.

²-المرجع نفسه، ص 10.

³-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 30.

⁴-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 23.



والمرسل إليه، فالمرسل يبحث عن أفضل طريقة لينتج خطابا يؤثر في المرسل إليه، كما أنّ المرسل إليه يبحث عن أفضل كيفية للوصول إلى مقاصد المرسل كما يريدتها عند إنتاج خطابه لحظة التلفظ، وهذه الإجراءات لا تتبلور عبر منظومة خوارزمية تجريدية كما هو الحال في النحو، بل عبر تقدير ذهني عام ومحتمل وفقا لعناصر السياق¹، فالمعنى لا يُستقى من البنية وحدها، وهي الجانب اللغوي منه، بل من الجانب السياقي أيضا، ومن ثمة يصح أن تعرّف التداولية بأنها "دراسة الاتصال اللغوي في السياق"².

تتضح الأهمية الكبرى للسياق في البحث التداولي كونه يؤدي دورا محوريا وأساسيا في الإجابة عن كثير من الإشكالات التي تُطرح في هذا المجال أثناء عنايته باللغة، فمن تلك الإشكالات التي تُطرح ويُسهّم السياق في الإجابة عنها نذكر:

ماذا نصنع حين نتكلّم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلّم؟ لماذا نطلب من جارنا حول المائدة أن يمدّنا بكذا، بينما في مقدوره أن يفعل؟ فمن يتكلّم إذن؟ وإلى من يتكلّم؟ من يتكلّم ولأجل من؟ ماذا علينا أن نعمل حتى يرتفع الإبهام عن الجملة؟ ماذا يعني الوعد؟ كيف يمكننا قول شيء آخر غير ما كنّا نريد قوله؟ هل يمكننا أن نركن إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللغة؟ أيّ مقياس يحدد قدرة الواقع الإنساني اللغوية؟³.

في ختام عرضنا لهذه المدونة التعريفية للتداولية نخلص إلى أنّ أقدم تعريف قُدِّم للتداولية يعود إلى تشارلز موريس، إذ عولجت التداولية لديه في خضم البحث اللساني المخصّص لدراسة العلامة، وقد ارتبط مفهوم التداولية لديه بالجانب الاستعمالي للغة، لترسّخ هذه الفكرة—دراسة الجانب الاستعمالي للغة—في المرحلة التي تلت موريس، إذ ارتبط فيها مفهوم التداولية ارتباطا وثيقا بدراسة الجانب الاستعمالي للنسق اللغوي بدلا من دراسة اللغة كبنية ضمن كينونتها المغلقة لتستمر بعد ذلك فكرة دراسة الجانب الاستعمالي للغة وترسّخ أكثر فأكثر على إثر الاهتمام الكبير الذي خصّه دارسو التداولية بالسياق في مجال دراسة اللغة من وجهة وظيفية (تداولية)، وبالتالي قيل إنّ التداولية في أبسط وأوجز تعريفاتها هي "دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل"⁴، والمراد من هذا التعريف "أنّ المعنى ليس شيئا متأصّلا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلّم وحده، ولا السّامع وحده، فصناعة المعنى تتمثّل في تداول اللغة بين المتكلّم والسّامع في سياق محدّد (مادي واجتماعي

¹— عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، ص 24.

²— المرجع نفسه، ص 24.

³— فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 7.

⁴— محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 14.



ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما¹، فمن هنا تتّضح لنا الأهمية الكبرى للدراسة التداولية للغة وما تمتاز به.

3- خصائص التداولية:

- تتميز التداولية عن غيرها من اتجاهات البحث اللغوي كما حدّد ذلك بعض الباحثين بما يلي²:
- التداولية تقوم على دراسة الاستعمال، أو هي لسانيات الاستعمال، وموضوع البحث فيه هو توظيف المعنى اللغوي في الاستعمال الفعلي.
- ليس للتداولية وحدات تحليل خاصة بها، ولا موضوعات مترابطة.
- التداولية تدرس اللغة من وجهة وظيفيّة عامة (معرفية، واجتماعية، وثقافية).
- تعدّ التداولية نقطة التقاء مجالات العلوم ذات الصلة باللغة بوصفها صلة بينها.
- لا تنتمي التداولية إلى أيّ مستوى من مستويات الدرس اللغوي صوتياً كان أم صرفياً أم نحوياً أم دلالياً، لذلك فالأخطاء التداولية لا علاقة لها بالخروج على القواعد الفونولوجية أو النحوية أو الدلالية، وهي ليست مستوى يُضاف إلى هذه المستويات؛ لأنّ كلّاً منها يختصّ بجانب محدّد ومتماثل من جوانب اللغة، وله أنماطه التجريدية ووحداته التحليلية وكذلك التداولية، فهي لا تقتصر على دراسة جانب محدّد من جوانب اللغة، بل من الممكن أن تستوعبها جميعاً، وليس لها أنماط تجريدية ولا وحدات تحليل.
- لا تنضوي تحت أيّ علم من العلوم التي لها علاقة باللغة، بالرغم من أنّها تتداخل معها في بعض جوانب الدرس، ومن هذه العلوم: علم الدلالة، علم اللغة الاجتماعي، علم اللغة النفسي، تحليل الخطاب، وغير ذلك من العلوم والفروع العلميّة، زيادة على ذلك فإنّ التداولية أُسْتُمدت من عدّة روافد مثل: الرافد المعرفي المعروف بعلم النفس المعرفي، والرافد التواصلية³.

¹ - محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 14.

² - يُنظر المرجع نفسه، ص 14.

³ - يُنظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 41.



-التداولية ينهض بها تداوليون مختلفون يصدرّون عن اختصاصات مختلفة، ويشغلون على ظواهر متعدّدة، وأُثِرَت التداولية وأُخَصِّبَت بما جرى بينهم من حوارات، ومناقشات، واختلافات، ومن ثمة فإنّ هويتها في تعدّدها¹.

4- مهام التداولية:

اضطلعت التداولية بعد ظهورها في الساحة اللسانية بمهام عدّة لخصّها أحد الباحثين في النقاط التالية²:

-دراسة استعمال اللغة عوضاً من دراسة اللغة، فاللسانيات -الشكلانية طبعاً- كما هو معلوم تتمحّض للدراسة الثانية؛ أي لدراسة المستويات الصوتية والتركيبية وربّما الدلالية، فتحوّلت مع البنيويين إلى علم تجريدي مغلق ذي إجراءات داخلية خالصة، يؤمن بكيانيتها البنية اللغوية في مستواها الصّوري المجرّد، في حين أنّ دراسة استعمال اللغة لا تنحصر ضمن الكينونة اللغوية بمعناها البنيوي الضيق، وإنّما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقاميّة المختلفة حسب أغراض المتكلّمين وأحوال المخاطبين، بمعنى أنّ التداولية تدرس اللغة بعدها كلاماً محدّداً صادراً من متكلّم محدّد، وموجّهاً إلى مخاطب محدّد بلفظ محدّد في مقام تواصلٍ محدّد لتحقيق غرض تواصلٍ محدّد.

-شرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة الملفوظات، فالتداولية بفضل توجّدها الجديد في دراسة اللغة نجدّها تقوم بدراسة الآليات المعرفيّة (المركزيّة) التي هي أصل معالجة الملفوظات وفهمها، وهي بذلك تقيم روابط وشيجة بين اللغة والإدراك من جهة، وتقيم روابط وشيجة من جهة أخرى بين علمي اللغة والتواصل إذ تدرس الوجوه الاستدلالية للتواصل البشري، والذي أمكنها من ذلك كلّ هو تنوّع مصادر استمدادها.

-بيان أسباب أفضلية التواصل غير الحرفي وغير المباشر على التواصل الحرفي المباشر؛ وذلك نظراً للقضايا التي شكّلت التداولية كنظرية أفعال الكلام، والاستلزام التخاطبي، والحجاج، ومتضمنات القول، والقصدية، وغير ذلك من القضايا التداولية.

-شرح أسباب فشل المعالجة اللسانية الصرف في معالجة الملفوظات، وذلك نظراً لاختلاف وجهة كلّ منهما -اللسانيات الشكلية والتداولية- في معالجة اللغة، فاللسانيات الشكلية كما أسلفنا الذكر قد درست اللغة

¹- يُنظر فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 181.

²-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 40.



بوصفها نسقا مجردا تحكمه قوانينه الداخلية الخاصة، بينما التداولية فإنها عاجلت الملفوظات في سياقاتها، ذلك الأمر الذي أمكنها من امتلاك آليات ووسائل عدة في معالجة اللغة وتفسير فشل المعالجة اللسانية (الشكلية) في ذلك.

نظرا للمهام التي اضطلعت بها التداولية في مجال دراسة اللغة، فإنّ الدارسين أضحوا يعولون عليها كثيرا في تحقيق مجموعة من الرهانات التي تعبّر عنها الأسئلة الآتية¹:

- كيف نصف الاستدلالات في عملية التواصل، علما بأنّ الاستدلالات التداولية غير معقلنة، وربما كانت غير مقنعة في كثير من الأحيان؟

- ما هو نموذج التواصل الأمثل؟

- ما هي العلاقات بين الأنشطة الإنسانية التالية: اللغة والتواصل والإدراك؟ وما هي العلاقة بين الفروع المعرفية المشتغلة بهذه الأنشطة؟ (أي علم اللغة، وعلم التواصل، وعلم النفس المعرفي).

5- علاقة التداولية بالعلوم والتخصصات الأخرى:

5-1- علاقة التداولية باللسانيات:

أثير جدل كبير بين الدارسين حول علاقة التداولية باللسانيات، فمن تصوّر يُثبت حدودا وفوارق بينهما، جاعلا التداولية سلّة لمهمات اللسانيات، ومن تصوّر آخر جامع بين التداولية واللسانيات مقرا أنّ التداولية أداة لتبسيط اللسانيات بل وقاعدة وأساسا لها.

والحق أنّ الفصل في هذا الجدل المعرفي والابستمولوجي، ومحاولة إعطاء إجابة نهائية له هو أمر في غاية الصعوبة، فاللسانيون أنفسهم يقعون في تناقضات حين محاولتهم الفصل في طبيعة تلك العلاقة، فعلى سبيل المثال "نجد أنّ فرانسوا لاترافارس (F.LATRAVERSE) يُقرّ بصعوبة التمييز بين اللسانيات والتداولية؛ وذلك كون اللسانيات علم يشتمل على عدد كبير من النظريات والمذاهب المترابطة بما في ذلك التداولية، لكن سرعان ما تجده يعود ويعترف بأنّ التداولية تتموقع خارج النظرية اللسانية"² هذا من جهة،

¹-المرجع السابق، ص 40.

²-خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص. ص 124، 125.



ومن جهة أخرى تجد العديد من اللسانيين يبدون حيرتهم وتساؤلاتهم حول معنى تداولي، فهل يُقصد بها اللساني أم الفيلسوف أم عالم النفس ؟

ويزداد هذا الخلاف المعرفي تعقيدا ويصبح أكثر غموضا، إذا ما علمنا أنّ كلّ فريق من هؤلاء الدارسين لديه حججه وأدلتها القوية، والمثبتة والمؤكّدة لوجهة نظره، فالذي يجعل التداولية مكوّنا مستقلا عن اللسانيات ينطلق من مبدأ أنّ التداولية بوصفها مظهرا تجديديا في البحث اللساني تطرح موضع تساؤل عددا من المبادئ التي يقوم عليها البحث اللساني، لا سيما التيارين البنيوي والتوليدي على حدّ سواء وهي كالتالي¹:

-أسبقية الاستعمال الوصفي والتمثيلي للغة.

-أسبقية النظام والبنية على الاستعمال.

-أسبقية القدرة على الإنجاز.

-أسبقية اللغة على الكلام.

فالتداولية بفعل توجّهاها الجديد القاضي بدراسة الجوانب الاستعمالية للغة جعلت المبادئ التي قامت عليها اللسانيات محل تساؤل ونقاش، فإذا كانت اللسانيات البنيوية قد درست اللغة بوصفها نسقا تحكمه قوانينه الداخلية الخاصة، وإذا كانت اللسانيات التوليدية قد درست اللغة بوصفها كفاءة عقلية دماغية، فإنّ التداولية قد درست اللغة بوصفها علما تواصليا يُعنى بالأبعاد الخطابية الاستعمالية للغة²، من هنا أكّد الدارسون على تمايز التداولية عن اللسانيات واستقلالها التام عنها.

أمّا عن التصور الذي يجعل التداولية مكوّنا للسانيات فإنّه ينطلق من فرضية أنّه لا يوجد انفصال تام بين اللسانيات -في توجّهاها الشكلي خاصة- والتداولية؛ فاللسانيات الغربية قد تطوّرت في شكل سيرورة معرفية جدلية برزت في خضمّها نظريات عدة تنامت في شكل توالد جدلي، كان حظ المتأخر منها أن ينشأ كردّ فعل انتقادي عن السابق دون أن ينفيه³، يؤكد بعض الدارسين هذا الزعم حينما يكشفون عن المعيار الذي

¹-فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص 8.

²-ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 30.

³-ينظر المرجع نفسه، ص 27.



يجب على أساسه أن يضبط مفهوم التداولية، فقد أقرّوا أنّ مفهوم التداولية يجب أن يحدّد على معيار تعالق وارتباط البنية بمجال الاستعمال لا على أساس البنية فقط، أو أساس الاستعمال فحسب¹.

هذه آراء الدارسين فيما يخص علاقة التداولية باللسانيات، فمنهم من يثبت الصلة بينهما، ومنهم من ينفي تلك الصلة، والحقّ أنّ مرّد اختلاف الرّؤى في تحديد تلك العلاقة يرجع إلى الأسباب التالية²:

- أنّ النظريات اللسانية في توجّدها الشكلي بدءاً من البنيوية وصولاً إلى التوليدية التحويلية قد ركّزت دراستها على نظام اللغة في مقابل إهمالها للجوانب الاستعملية للغة.

- عَجَزُ اللسانيّين عن تحديد ميدان التداولية مقابل فروع اللسانيات الأخرى.

انطلاقاً ممّا سبق بيانه يمكن القول إنّ الحديث عن صلة وعلاقة التداولية باللسانيات هو حديث ذو شجون، إذ تباينت آراء الدارسين ومواقفهم حيال ذلك، إلّا أنّه يمكن المقاربة والتوفيق بين هذه الآراء إذا ما نظرنا إلى تلك الآراء القاضية بهامشية التداولية بأنّها آراء سابقة ومتقدّمة، إذ كانت التداولية حين ذاك لا تزال درساً جديداً لا يملك حدوداً واضحة بعد، لكن "مع تطور البحوث والدراسات قُدِّمت حدود وتعريفات إيجابية للتداولية تسند لها وظيفة معالجة بعض القضايا (التركيبية والدلالية) من وجهة نظر غير لسانية، وهي قضايا عُدَّت قضايا متعلّقة بالنظرية اللسانية، وبذلك زال الاعتقاد القاضي بهامشية التداولية بل عُدَّت أداة لتبسيط اللسانيات"³، وبذلك يمكن إجمال القول إنّ دراسة النظام اللغوي قد أُسْتُكملت بدراسة استعماله، هذا يعني أنّ العلاقة بين اللسانيات والتداولية تصبح علاقة تداخل وتكامل.

5-2- علاقة التداولية بالنحو الوظيفي:

يؤكد الدارسون في المجال اللساني على الصلة الوثيقة بين التداولية والنحو الوظيفي، إذ يعدّ النحو الوظيفي مجالا ورافداً من أهم مجالات الدرس التداولي وروافده إلى جانب فروع أخرى كالفلسفة، والنظريات اللسانية الأخرى⁴، ونظراً لهذه الصلة الوثيقة بينهما "أكّد سيمون ديك مراراً على ضرورة إدراج النحو الوظيفي في إطار

¹- ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 29.

²- جاك موشلار-آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، منشورات دار سيناترا-المركز الوطني للترجمة، تونس، د ط، 2010، ص 22.

³- المرجع نفسه، ص 28.

⁴- ينظر خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 26.



أعم كان يُسمّيه النظرية التداولية الوسعي¹، وهو الأمر نفسه الذي يؤكّده رائد النحو الوظيفي في العالم العربي أحمد المتوكل من منطلق "أنّ المبادئ العامة التي تشكّل الفرش النظري والمنهجي للنحو الوظيفي يمكن أن تعدّ إذا ما عُمّمت مبادئ للنظرية الوظيفيّة العامة"²، ومن جملة تلك المبادئ التي يقوم عليها النحو الوظيفي، والتي تعبّر في الوقت نفسه عن تلك العلاقة الوطيدة بالدرس التداولي نذكر³:

- مفهوم اللغة ووظيفتها: فالوظيفية يُجمعون على أنّ اللغة أداة للتواصل بين الكائنات البشرية، فهي بذلك ظاهرة تداولية.

- مجال البحث اللساني: فيما أنّ الوظيفة الأولى للغة هي التواصل فإنّه من الطبيعي أن يتجاوز البحث اللساني في إطاره وتوجّهه الوظيفي القدرة النحوية للغة إلى القدرة التداولية، ففهم اللغة فهما عميقا يقتضي ربطها بمختلف الأهداف التداولية التي تُستعمل من أجلها، وبذلك لا يخرج النسق اللغوي عن مجال استعماله، إذ لا يمكن تجريد اللغة عن أخص خصائصها.

انطلاقاً من المعطيات السابقة يتّضح أنّ العلاقة الوثيقة والوطيدة بين التداولية والنحو الوظيفي، فهذا الأخير "يعطي الجانب التداولي الأولوية على الرغم من إقراره بأهمية الجانب التركيبي والدلالي، إذ يعتبرهما آلية لخدمة الجانب الأول (التداولي) ولتحقيق التواصل"⁴، وهو المبدأ نفسه الذي يتبنّاه الدرس التداولي ويتّخذه أساساً لمنطلقاته النظرية والمنهجية.

5-3- علاقة التداولية بعلم الدلالة:

علاقة التداولية بعلم الدلالة عموماً هي علاقة تداخل وتكامل، شأنها شأن علاقة التداولية باللسانيات، لكن هذه العلاقة شابها بعض اللبس لدى الدارسين، وذلك لوجود نقاط تمايز واختلاف بين هذين التخصصين، ومن تلك الاختلافات التي ذكرها الباحثون:

¹- أحمد المتوكل، الوظيفة بين الكليّة والنمطيّة، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2003م، ص 56.

²- المرجع نفسه، ص 55.

³- حافظ إسماعيلي علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي وإشكالاته، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط 1، 2009م، ص 345.

⁴- المرجع نفسه، ص 346.



-تميّزهم بين علم الدلالة والتداولية بتصنيفهم لعلم الدلالة ضمن القدرة اللغوية (معرفة اللغة)، وتصنيفهم للتداولية ضمن الأداء أو الإنجاز (استخدام اللغة)¹.

-تأكيدهم على أنّ كلّاً من علم الدلالة والتداولية يهتمان بدراسة المعنى، غير أنّه لكلّ واحد منهما زاوية اهتمام وجانب معين عند دراسته للمعنى، "فالسيميائية تعالج معنى الجملة في إطار أدنى من الإشارة إلى المقام، بينما البراغماتية اللغوية تتولّى المعنى ضمن إطار المقام المحدّد المعالم والمقاصد"²، أو بعبارة أخرى "التداولية تعنى بالمعنى والاستعمال الوظيفي للغة، وبالتالي فهي تتناول وظيفة التواصل وهدف المنتج من كلامه الذي يريد أن يبلّغه السامع، في حين تركز الدلالة على دراسة المعنى من خلال مستويات الدرس الأخرى، وبمعنى آخر الدلالة تدرس المعنى في حدّ ذاته، أي بمعزل عن مواقف معيّنة"³، إلّا أنّ جوانب الاختلاف والتمايز الموجودة بين علم الدلالة والتداولية لا يعني انفصلهما واستقلالهما التام عن بعضهما البعض، بل إنّ الدارسين من جهة أخرى عبّروا عن مدى تداخلهما وتكاملهما من حيث مجال الدراسة، "فالتداولية أساساً كانت مكوّناً من المكوّنات الثلاثة لعلم العلامات إلى جانب المكوّن النحوي والمكوّن الدلالي هذا من جهة"⁴، ومن جهة أخرى فإنّ تباين واختلاف جوانب دراسة المعنى بين علم الدلالة والتداولية يحمل في ذاته دليل تكاملهما وتداخلهما، "فالدلالة تُعنى بتفسير الملفوظات وفق شروطها وقيدوها النظاميّة، وتحدّد المعاني الحرفية لها مع إشارة إلى أدنى مقاماتها خدمة للنظام اللغوي لا لمقاصد المتكلّمين، وتصف الكلمات ومعاني الجمل، كما تربطها بالصدق أو الكذب أحياناً، بينما تعنى التداولية بما وراء ذلك فتربط مقاصد المتكلم أو الكاتب بالبحث عن المقام المناسب والشروط التي تسمح بنجاحها دون أن تهتم بصدقها أو كذبها بل بنجاحها وإخفاقها"⁵.

مما سبق يتبيّن أنّ العلاقة القائمة بين علم الدلالة والتداولية هي علاقة تداخل وتكامل بالرغم من وجود بعض الجوانب التي يختلفان فيها.

5-4- علاقة التداولية بتحليل الخطاب:

¹- ينظر جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط 1، 1987م، ص 32.

²- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 129.

³-نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوسيط في الدرس اللغوي، ص 17.

⁴-فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط 1، 2001م، ص 116.

⁵-خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص. ص 129، 130.



يشير الدارسون إلى أنّ العلاقة بين التداولية وتحليل الخطاب هي علاقة تداخل وتكامل، "فهما يشتركان في الاهتمام أساسا بتحليل الحوار أو الخطاب، وبالتالي فهما يقتسمان عددا من المقومات الفلسفية واللغوية كالطريقة التي توزّع بها المعلومات في جمل ونصوص والعناصر الإشارية والمبادئ الحوارية"¹ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ كليهما له عناية خاصة بالسياق أو المقام، "فالخطاب في مقابل النصّ يُتصور باعتباره إقحاما لنص في مقامه (ظروف إنتاجه وتقبّله)"²، والتداولية هي الأخرى لها عناية كبيرة بالسياقات والمقامات التي تُجرى فيها الخطابات؛ لذلك فقد كان من أبرز أنشطة التداولية "دراسة استعمال اللغة، إذ لا تنحصر دراستها للغة ضمن الكينونة اللغوية بمعناها البنيوي الضيق، وإنّما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة حسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين"³، والذي يؤكّد التداخل الموجود بين التداولية وتحليل الخطاب هو "أنّ الخطاب قد شهد انتشارا فائق السرعة مع أفول نجم البنيوية وصعود التيارات التداولية"⁴.

إنّ العلاقة بين التداولية وتحليل الخطاب هي علاقة تداخل وتكامل نظرا للجوانب المشتركة بينهما.

5-5- علاقة التداولية باللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية:

يؤكد العديد من الدارسين أنّ علاقة التداولية باللسانيات الاجتماعية من جهة، واللسانيات النفسية من جهة أخرى هي علاقة تداخل، فهما يشتركان في جوانب عدّة، فهذان التخصصان اللسانيان ظهرا أساسا كرد فعل لللسانيات البنيوية، حيث انتقدا البنيوية لاهتمامهما الكبير بدراسة اللغة كنسق مجرد عن العوامل والجوانب الأخرى كالعناصر النفسية والاجتماعية⁵، وهي الجوانب التي حظيت باهتمام كبير لدى علماء اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية، وهي الجوانب نفسها التي نالت عناية وأهمية كبيرة في الدرس التداولي فيما بعد، وبالتالي فإنّ "علم اللغة الاجتماعي يشارك التداولية في تبين أثر العلاقات الاجتماعية بين المشاركين في الحديث، والموضوع الذي يدور حوله الكلام، ومرتبة كلّ من المتكلم والسامع وجنسه، وأثر

¹-محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 11.

²-باتريك شارودو ودومينيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، تر: دار سيناترا-المركز الوطني للترجمة، تونس، ط 1، 2008م، ص 181.

³-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 41.

⁴-باتريك شارودو ودومينيك مانغونو، معجم تحليل الخطاب، ص 180.

⁵-ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 24.



السياق غير اللغوي في اختيار السمات اللغوية وتنوعاتها"¹، وأما علم اللغة النفسي فإنه "يشترك مع التداولية في الاهتمام بقدرات المشاركين التي لها أثر كبير في أدائهم مثل الانتباه والذاكرة والشخصية"².

إذن هذه عناصر اشترك فيها الدرس التداولي مع علم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، مما ينم عن التداخل الكبير الموجود بينهما.

6-التداولية في الفكر العربي القديم:

ظهور البحث التداولي لم يكن حكرًا أو بدعا على الدرس اللغوي الغربي، فقد تميّزت الدراسات اللغوية في التراث العربي بمعالجتها لقضايا تعدّد من صلب البحوث التداولية، وقد تنوّعت مصادره في ذلك فشملت علوما شتّى كعلم البلاغة، وعلم النحو، والخطابة، والنقد، زيادة إلى علمي أصول الفقه وعلم التفسير³. وقد أكّد الدارسون أنّ "الإنتاج اللغوي العربي يؤوّل إذا اعتبر في مجموعه (نحوه وبلاغته وأصوله وتفسيره...) إلى منظور ينتظم مبادئ وظيفيّة"⁴.

والقراءة الدقيقة المتفحّصة للتراث اللغوي العربي تكشف عن بروز ملامح وظيفية الفكر اللغوي العربي القديم، والتي نذكر منها ما يلي⁵:

-تخص العلوم المذكورة سابقا (علم النحو، علم البلاغة، الأصول...) القرآن الكريم، وهو موضوع دراستها، وبذلك فالوصف اللغوي آنذاك لم يكن منصبا على الجملة المجرّدة من مقامات إنجازها بقدر ما تُنظر إلى النصّ بعدّه خطابا.

-بالنظر إلى طبيعة الموضوع المتناول كان الوصف اللغوي يربط بين المقام والمقال، وبين خصائص الجمل الصورية وخصائصها التداولية.

¹-محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص. 10، 11.

²-المرجع نفسه، ص 11.

³-ينظر خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيليّة في الدرس العربي القديم، ص 140.

⁴-أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، دار الكتب الجديد المتحدة، لبنان، ط 2، 2010م، ص. 39، 40.

⁵-ينظر خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص. 140-142. وينظر أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص. 40-45.



- يُميّز في الدراسات القديمة بين قسمين من البحوث: قسم يعتمد على الاهتمام بالخصائص التداولية تأويلياً؛ مطابقة المقال لمقتضى الحال نحو (مفتاح العلوم) للسكاكي، والآخر يعتمد على الاهتمام به توليدياً؛ بمعنى أنّ الخصائص التداولية ممثّل لها في الأساس ذاته نحو (دلائل الإعجاز) للجرجاني.

- كذلك يبرز في هذا المجال اهتمام النحاة والبلاغيين بدراسة أغراض الأساليب من الدلالة الحقيقيّة إلى دلالات أخرى يقتضيها المقام.

- ومن القضايا التي اهتم بها علماء الأصول دراسة العلاقة بين اللفظ وما يُحيل عليه، حيث نظروا إلى العبارات اللغوية مثلاً من حيث أفراد المحال عليه وتعدّده، وميّزوا بين عبارات عامة تُحيل إلى معانٍ متعدّدة نحو (إنسان، كلّ، مَنْ الموصولة...)، وعبارات خاصة تُحيل إلى معنى مفرد نحو (رجل، علم).

- ونظروا إليها من حيث تعيين المحال عليه أو عدم تعيينه، وميّزوا بين عبارات مطلقة لا يتعيّن فيها المحال عليه، وعبارات مقيدة تحيل على معيّن، وهي الفكرة نفسها التي يعرضها اللغويون في باب إطلاق الألفاظ وتقييدها.

والمطالع للنتاج اللغوي الغربي منه والعربي على حدّ سواء، يجد أنّ بين هذين الفكرين اللغويين نقاط إلتقاء تكشف عن وظيفتيهما، ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي¹:

- تصدّى اللغويون العرب القدماء لدراسة ظواهر لغوية تؤاسر الظواهر التي ريم وصفها في إطار فلسفة اللغة العادية وفي إطار الأنحاء الوظيفية المعاصرة، فهؤلاء اللغويون والفلاسفة درسوا جميعاً ظاهرة الإحالة وأنماط العبارات اللغوية، ودرس اللغويون قديمهم وحديثهم الترابط القائم بين الخصائص الصورية وجوانبها التداولية.

- انطلق اللغويون العرب انطلاقاً من الفلاسفة واللغويين والوظيفيين المحدثين في دراستهم للغة من مبدأ أنّ الوظيفة تحدّد البنية، وأنّ الوصف الكافي للغة بعدّها نسقاً من الخصائص الصورية يستلزم ربط هذه الخصائص بالأغراض المستهدف إنجازها عن طريق استعمال اللغة.

- يصل التشابه بين ما ورد في الفكر اللغوي العربي القديم، وما اقترح في الدرسين الفلسفي واللغوي الحديثين مستوى الأواليات المعتمدة في رصد الترابط القائم بين البنية والوظيفة، مثال ذلك أنّ ظاهرة انتقال جملة ما من الدلالة على معناها الحرفي المدلول عليه بصيغتها إلى معنى آخر (كانتقال جملة استفهامية من الدلالة على

¹- أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 46.



السؤال إلى الدلالة على الإنكار) يتم رصدها في الدرس القديم وبعض المقترحات الواردة في الدرس الفلسفي الحديث بواسطة مفهوم "الخرق" قاعدة أو شرط من القواعد التي تضبط إنجاز الأفعال اللغوية إنجازا ناجحا.

ونظرا لاستحضار الفكر اللغوي العربي لكلّ هذه الجوانب الوظيفية جعل بعض الدارسين يؤكّدون لا عن التقارب الموجود بين الفكرين اللغويين الغربي والعربي فقط، وإنما أكّدوا على أسبقية الفكر اللغوي العربي في العناية بالمنهج التداولي، يقول الباحث محمد سويرتي: "إنّ النحاة والفلاسفة المسلمين والبلاغيين والمفكرين مارسوا المنهج التداولي قبل أن يذيع صيته بصفته فلسفة وعلماً ورؤية واتجاهاً أمريكياً وأوروبياً، فقد وظّف المنهج التداولي بوعي في تحليل الظواهر والعلاقات المتنوعة"¹.

أخيراً وبعد محاولتنا هذه التي أردنا منها تبين بعض تجلّيات المنهج التداولي في الدرس اللغوي العربي القديم، نؤكّد أنّ الغاية من ذلك ليس التعصّب لما أنتجه الدرس اللغوي العربي أو تقديسه، وإنما المراد من ذلك هو التأكيد على مدى ثراء المدوّنة العربية، والتأكيد على امتدادها المعرفي الكبير، وهذا يقود إلى "التأكيد على أنّ الفكر اللغوي العربي يشكّل مرحلة مهمّة من مراحل تطور الدرس اللساني الوظيفي، وأنّه لا يُعقّل بالتالي أن يُؤرّخ لهذا النمط من المقاربات اللسانية دون ذكر لما ورد في إنتاج اللغويين العرب القدماء"².

¹—محمد سويرتي، اللغة ودلالاتها، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 28، ع3، يناير/مارس 2000م، ص. ص 30، 31.

²—أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 47.

الفصل الأول :

نظرية أفعال الكلام



تمهيد:

يهدف هذا الفصل ضمن مبحثه الأول النظري إلى معالجة نظرية أفعال الكلام بعدّها مجالا من أهمّ مجالات الدرس التداولي الحديث، وذلك بتسليط الضوء على إسهامات المؤسّس الفعلي لهذه النظرية جون لونشوا أوستين (john langshaw austin)، بالإضافة إلى إسهامات جون روجر سيرل (john roger searle)، إذ مثّلت إسهاماته مرحلة النضج الحقيقي لهذه النظرية، كما يهدف إلى بحث تجلّيات هذه النظرية في التراث اللغوي العربي القديم، وتحديدًا فيما عرف عند العلماء العرب بنظرية الخبر والإنشاء، بوصفها المقارب المعرفي لأفعال الكلام، مستقصيًا أوجه المقاربة بين النظريتين، ولعلّ السبب الذي يحملنا على الجمع بين التصرّين هو أنّ العلم شاسع، ويمكن استثمار مبادئ نظرية بعينها في نظرية أخرى.

كما يهدف هذا الفصل ضمن مبحثه الثاني التطبيقي إلى بحث موضوع أفعال الكلام في تفسير ابن باديس، وذلك برصد وتتبع الأفعال الكلامية الواردة في بعض النماذج التفسيرية الباديسية، وما حملته من أغراض وقوى إنجازية.



المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام في الدرس اللساني الغربي والدرس العربي القديم

أولاً-نظرية أفعال الكلام في الدرس اللساني الغربي:

تعدّ نظرية أفعال الكلام مفهوماً من أهم المفاهيم التداولية، بل إنّها عُدَّت من القضايا الأساس التي قام عليها الدرس التداولي، فلطالما أكّد الدارسون أنّ هذه النظرية من أهم المجالات والمباحث التي تمثّل الدرس التداولي، إن لم يكن أهمّها على الإطلاق؛ فالتداولية في نشأتها الأولى كانت مرادفة لنظرية أفعال الكلام¹.

وارتبطت نظرية أفعال الكلام في نشأتها -كما أشرنا سالفاً- بالفلسفة التحليلية، وبالتحديد بفرع من أهم فروعها وهو ما عُرفَ بفلسفة اللغة العادية؛ لاهتمام هذه الأخيرة بدراسة الجانب الاستعمالي من اللغة، ممّا جعل نظرية أفعال الكلام تمثّل الإرهاص الأوّل لولادة وانبثاق الدرس التداولي وظهوره في الساحة اللغوية، فالتداولية لم تعد حقلاً معرفياً له قيمته في مجال البحث اللغوي المعاصر إلّا في سبعينيات القرن العشرين بعد بروز جهود فلاسفة اللغة لجامعة أوكسفورد وفي مقدمتهم أوستين، وسيرل، وغرايس، الذين عملوا على تطويرها².

إذن نظرية أفعال الكلام مثّلت التّواة الأولى لظهور الدرس التداولي نتيجة اتصالها وتأثيرها الواضح بأفكار ومبادئ فلسفة اللغة العادية مع رائدها الأول ليدوفيغ فيتغنشتاين (L. WITTGENSTEIN) الذي مثّلت جهوده المنطلق الأساس الذي أهُتّمَ به في إطار نظرية أفعال الكلام بعد ذلك.

1-نظرية أفعال الكلام مع جون أوستين:

إنّ الحديث عن هذه النظرية يقودنا إلى إبراز جهود رائدين من أهم روادها هما: أوستين، وسيرل، فالجهود التي بذلها أوستين ساهمت بشكل فعّال ومباشر في التأسيس الفعلي لهذه النظرية، إذ أرسى مبادئها وأسسها التي قامت عليها، والتي شكّلت منطلقاً رئيساً للمحاولات التي أعقبت جهوده، وبالخصوص مع إسهامات جون سيرل.

1-1-أسس نظرية أفعال الكلام عند جون أوستين:

كانت بداية التأسيس لنظرية أفعال الكلام مع جهود أوستين في خضمّ محاضراته الاثنا عشرة التي ألقاها في أوكسفورد ما بين سنتي 1952م و1954م، وكذا في محاضراته التي ألقاها في هارفارد سنة 1955م، هذه المحاضرات التي جُمِعَتْ بعد وفاته في كتاب سُمّيَ بـ: "How to do things with words" والذي ترجم إلى الفرنسية

¹- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 41.

²- ينظر المرجع نفسه، ص 09.



سنة 1970¹، ولهذا الكتاب عدّة ترجمات في اللّغة العربية منها: كيف نصنع الأشياء بالكلمات، عندما نتكلّم نفعل...².

بنى أوستين تصوّره في التأسيس لهذه النظرية انطلاقاً من انتقاده الشديد لفلاسفة اللغة الوضعانيين الذين رأوا "أنّ اللغة وسيلة لوصف الوقائع الموجودة في العالم الخارجي بعبارات إخبارية، ثمّ يكون الحكم بعد ذلك على هذه العبارات بالصدق إن طابقت الواقع أو بالكذب إن لم تطابقه، فإذا لم تطابق واقعا فليس من الممكن الحكم عليها بصدق أو كذب، وهي من ثمّ لا معنى لها"³.

انطلاقاً من انتقاد أوستين لفلاسفة اللغة الوضعانيين نجده "قد أنكر عليهم أن تقتصر وظيفة اللغة على وصف وقائع العالم الخارجي وصفاً يكون إمّا صادقاً أو كاذباً، وأطلق عليه اسم المغالطة الوصفية، ورأى أنّ هناك نوعاً آخر من العبارات يشبه العبارات الوصفية في تركيبها لكن لا يصف وقائع العالم الخارجي ولا يوصف بصدق ولا كذب"⁴، والحق إنّ هذه المنطلقات التي أسّس عليها أوستين تصوّره فيما يتعلق بنظرية أفعال الكلام هو امتداد لأفكار فلاسفة اللغة العادية بمدرسة كمبريدج، لا سيما أفكار فيتغنشتاين الذي أكّد في وقت مبكر أنّ للغة وظائف عدّة كالأمر، والنهي، وغير ذلك من الوظائف، فلا تهتم فقط بوصف الوقائع وتقديرها⁵، وعليه تقرّر لدى أوستين أنّ "وظيفة اللغة الأساسية ليست وصفاً للعالم أو تعبيراً عن الأفكار، بقدر ما هي مؤسسة تعمل على تحويل الأقوال إلى أفعال ضمن سياقات خاصة، بل إنّ اللغة ذاتها تعدّ سلوكاً وفعلاً، ولا تنحصر وظيفتها في الإخبار أو الوصف أو نقل المعلومات فحسب"⁶.

استناداً إلى هذه الانتقادات التي وجهها أوستين لفلاسفة اللغة الوضعانيين، وانطلاقاً من خلفياته المرتكزة أساساً على أفكار فلاسفة اللغة العادية، توصّل أوستين في بداية التأسيس لنظريته إلى التفريق بين نوعين من الأفعال هما:

¹- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 42.

²- وناسة كرازي، أفعال الكلام في أحاديث الرسول ﷺ - دراسة تداولية في موطأ الإمام مالك، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر - باتنة 1، -، باتنة 2017-2018م، ص 38.

³- محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 42.

⁴- المرجع نفسه، ص 43.

⁵- ينظر المرجع نفسه، ص. ص 42-43.

⁶- فاطمة بنت محمد العيسى، الأفعال الكلامية في موضوع المرأة لدى شعراء النقائض دراسة تداولية في نماذج مختارة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2022م، ص 45.



1- أفعال إخبارية constative: وهي "أفعال تصف وقائع العالم الخارجي وتكون صادقة أو كاذبة"¹، ومثال هذا النوع من الجمل قولنا:

أ- العلم نور.

ب- نجح التلاميذ في امتحان البكالوريا.

2- أفعال أدائية performative: وهي "جمل تُنجز بها في ظروف ملائمة أفعالا وتؤدي، ولا توصف بصدق ولا كذب، بل تكون موفقة أو غير موفقة، ويدخل فيها التسمية، والوصية، والاعتذار، والبرهان، والنصح، والوعد"²، وتكون هذه الأفعال موفقة إذا تحققت لها شروط الملاءمة، وإذا لم تتحقق هذه الشروط كانت هذه الأفعال غير موفقة، وهناك نوع آخر من الشروط سُميت بالشروط القياسية، وهي شروط ليست لازمة لأداء الفعل؛ أي أنّ تأدية هذا الفعل غير متوقف على مثل هذه الشروط، بل إنّ وجودها يسمح بتأدية هذا الفعل أداء موفقا غير معيب، وتفصيل تلك الشروط فيما يلي³:

-الشروط التكوينية:

- ضرورة وجود إجراء عرفي مقبول وله أثر عرفي معيّن.

- تضمّن الإجراء نطق كلمات محدّدة يتلفظ بها أشخاص معيّنون في ظروف معيّنة.

- تلاؤم الأشخاص المعيّنون مع الظروف في حالة معيّنة من أجل تنفيذ الإجراء المحدّد.

- أن يكون التنفيذ صحيحا.

- أن يكون التنفيذ كاملا.

-الشروط القياسية:

- أن يكون الأشخاص المشاركون في التنفيذ صادقين في أفكارهم.

- أن يكون الأشخاص المشاركون في التنفيذ صادقين في مشاعرهم.

- أن يكون الأشخاص المشاركون صادقين في نواياهم.

¹-محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 43.

²-المرجع نفسه، ص 44.

³-يُنظر صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1993م، ص. ص 142-143.



- أن يلتزم هؤلاء الأشخاص بما يلزمون به أنفسهم.

ومثالنا عن الجمل الأدائية قولنا:

ج- أعاهدك أني سأجتهد أكثر.

د- أحذرك من مخاطر التدخين.

هـ- هل حققت النجاح؟

و- احفظ الله يحفظك.

إنّ الملاحظ للتعريفين السابقين لكلّ من الأفعال الإخبارية، والأفعال الأدائية كما حدّدهما أوستين وميّر بينهما، يجد أنّهما يفتقران من حيث إنّ العبارات الإخبارية تمتاز بخاصيتين رئيسيتين هما¹:

- وصفهما لواقع معيّن.

- احتمالهما للصدق والكذب بالنظر إلى الواقع الموصوف.

وبالعودة إلى الأمثلة الآتية الذكر يتضح أنّ بين النوعين من العبارات كما حدّدهما أوستين فوارق تكمن في:

- أنّ الجمل الإخبارية (أ-ب) تصفان واقعا خارجيا، ويمكن الحكم عليهما بالصدق أو الكذب بحسب مطابقتهما للواقع من عدمه، بخلاف الجمل (ج-د-هـ-و) فإنّها لا تصف واقعا خارجيا، ولا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب.

- كما أنّ النطق بالجمل الأدائية (ج-د-هـ-و) يؤدي إلى إنجاز عمل الوعد في الجملة (ج)، والتحذير في الجملة (د)، والاستفهام في الجملة (هـ)، في حين أنّ الجملة الإخبارية من قبيل (أ-ب) فهما لا ينجزان أيّ عمل.

يتّضح ممّا تقدّم ذكره أنّ أوّل عمل قام به أوستين هو التميّز بين نوعين من العبارات: العبارات الإخبارية والعبارات الأدائية، وقد أكّد أوستين في خضم هذا التميّز أنّه حتى تكون الجملة جملة إنجازية (أدائية) لا بدّ أن تتوفر مجموعة من الشروط المعجمية والنحوية التالي ذكرها²:

- يجب أن يكون الفعل الرئيس للجملة فعلا منتميا إلى طبقة الأفعال الإنجازية (قال، وعد، سأل، حذّر، أوعد).

¹- أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 21.

²- المرجع نفسه، ص 23.



-يجب أن يكون فاعل هذا الفعل المتكلم.

-يجب أن يكون زمن هذا الفعل الزمن الحاضر.

وحين يحتل شرط من هذه الشروط، وإن توقّر الشرطان الآخراّن تنقلب الجملة من جملة أدائية (إنجازية) إلى جملة وصفية (إخبارية)، ومثال ذلك قولنا: يعاهدك زيد بأنه سيجتهد أكثر، فهذه الجملة هي جملة إخبارية بالمقارنة مع الجملة (ج) كونها لم تستوفِ جميع الشروط المذكورة آنفا.

لكن بعد ذلك انتبه أوستين أنّ تميّزه بين هذين الصنفين من العبارات هو تميّز غير دقيق، "فقد تبين له أنّ هذين الصنفين من العبارات يمكن اختزالهما في صنف واحد، والدليل على ذلك أنّ العبارات المصنّفة على أساس أنّها عبارات وصفية، ليست في الواقع إلّا عبارات إنجازية فعلها الإنجازي غير ظاهر بسيطاً"¹؛ فالجملة الوصفية العلم نور حسب ما سبق بيانه هي جملة مشتقة من الجملة الإنجازية (الأدائية) أقول إنّ العلم نور.

يؤدي اختزال الصنفين من العبارات بهذه الطريقة إذن إلى عدّ جميع العبارات اللغوية عبارات إنجازية (أدائية) مع التميّز بين نوعين من العبارات الأدائية: عبارات إنجازية صريحة، وعبارات إنجازية ضمنية²، وبالتالي فالعبارات الإنجازية ضربان هما³:

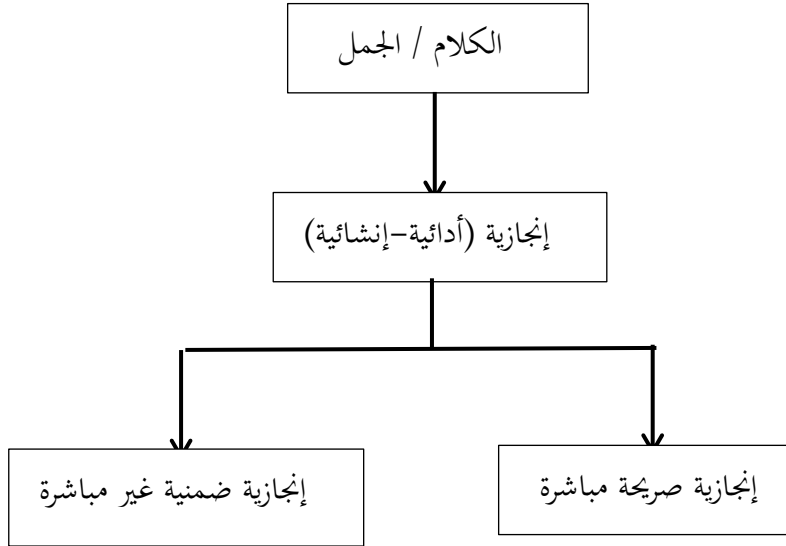
1-إنجازية (صريحة/مباشرة) فعلها ظاهر (أمر، حض، دعاء، نهي) بصيغة الزمن الحاضر المنسوب إلى المستقبل.

2-إنجازية (ضمنية/غير مباشرة) فعلها غير ظاهر نحو: الاجتهاد مفيد=(أقول) الاجتهاد مفيد=أمرك أن تجتهد. ويمكن تلخيص ما سبق في الخطاطة التالية:

¹-أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 23.

²-ينظر المرجع نفسه، ص 23.

³-خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 96.



بعد ذلك وفي مرحلة ثانية من مراحل تأسيس أوستين لنظرية أفعال الكلام، عمد إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الأفعال الكلامية الفرعية التي تكوّن الفعل الكلامي الكامل، من هنا حاول أوستين تجاوز الخلل الذي وقع فيه مسبقاً، وهو عدم تمييزه الحاسم بين الأفعال الأدائية والأفعال الإخبارية¹، وذلك عن طريق محاولة الإجابة عن سؤال قد طرحه: كيف ننجز فعلاً حين ننطق؟، فكان جوابه في ذلك "هو أنّ الفعل الكلامي مركّب من ثلاثة أفعال تعدّ جوانب مختلفة لفعل كلامي واحد، ولا يُفصل بينها إلّا لغرض الدرس، وقد قسّم الفعل الكلامي الكامل إلى ثلاثة أفعال فرعية"²، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1-الفعل اللفظي/فعل القول (locutionary act): ويراد به إطلاق الألفاظ في جملة مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة، وفعل القول يشتمل بالضرورة على أفعال لغوية فرعية، وهي المستويات اللسانية المعهودة: المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي، والمستوى الدلالي، وهذه المستويات يسمّيها أوستين أفعالاً وهي كالتالي:

أ-الفعل الصوتي: وهو التلفظ بسلسلة من الأصوات المنتمية إلى لغة معيّنة.

ب-الفعل التركيبي: يؤلف مفردات طبقاً لقواعد لغة معيّنة.

ج-الفعل الدلالي: توظيف هذه الألفاظ حسب معان وإحالات محدّدة³.

¹-ينظر محمود عكاشة، النظرية البراغماتية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 2013م، ص 99.

²-المرجع نفسه، ص 99.

³-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. ص 55-56.

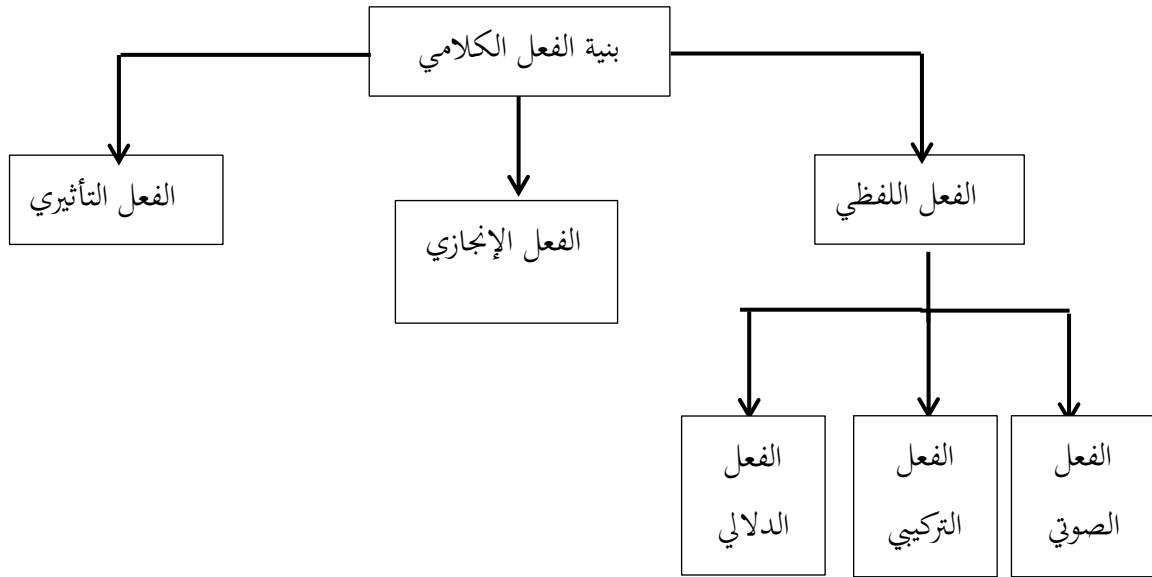


2- الفعل الإنجازي/الفعل المتضمن في القول (illocutionary act): وهو ما يؤديه الفعل اللفظي (فعل القول) من معنى إضافي يكمن خلف المعنى الأصلي¹، وبعبارة أخرى الفعل المتضمن في القول "هو الفعل الإنجازي الحقيقي، إذ إنه عمل يُنجز بقول ما، وهذا الفرع من الأفعال الكلامية هو المقصود من النظرية برمتها، والفرق بين الفعل الأول (الفعل اللفظي) والفعل الثاني (الفعل المتضمن في القول) هو أنّ الثاني قيام بفعل ضمن قول شيء ما، في مقابل الأول الذي هو مجرد قول شيء²."

3- الفعل التأثيري/الفعل الناتج عن القول (perlocutionary): وهو "الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في السامع"³.

وحتى نتبين المفاهيم السابقة ونفهمها فهما جيّدا لا بأس أن نتوقف عند المثال التالي:

ففي قوله تعالى: "يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا" (يوسف: الآية 29)، فإنّ فعل القول يكمن في مجموع الألفاظ التي أطلقت في الجملة الآتفة الذكر ذات البناء التركيبي والدلالي السليم، أمّا الفعل المتضمن في القول فيها فهو: أمرني (أو نصحني أو نحو ذلك) أن أعرض عن هذا، وأمّا الفعل الناتج عن القول فهو ما ينتج عن الفعل الإنجازي من إقناع المخاطب لما يجب أن يعرض عنه⁴، ويمكن إجمال ما سبق في الخطاطة التالية:



¹-محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 45.

²-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 56.

³-محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 46.

⁴-ينظر نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوسيط في الدرس اللغوي، ص 43.



وبعدما درس أوستين الفعل الكلامي مرة أخرى، وبعد تمييزه بين ثلاثة فروع من الأفعال التي تشكل في مجموعها الفعل الكلامي الكامل، انتبه إلى أنّ فعل القول ضروري في الكلام، والفعل الناتج عن القول لا يوجد في الأفعال كلّها، فمنها ما لا يؤثر في المتلقي، فركّز حينئذ عمله اهتمامه على الفعل الإنجازي حتّى أصبح أساس هذه النظرية فأوضحت تُعرّف به، علما من أنّ هذا الصنف من الأفعال عند أوستين يرتبط ارتباطا كبيرا بمقصد المتكلم¹.

ثمّ بعد ذلك انتقل أوستين إلى مرحلة أخرى من مراحل تأسيسه لنظرية أفعال الكلام، إذ عمل على تقديم تصنيف جديد للأفعال الكلامية بحسب قوتها الإنجازية، هذا التصنيف الذي يشتمل على خمسة أصناف هي²:

أ-الأفعال المتعلقة بأحكام (verdictives): تكمن الأفعال المتعلقة بأحكام في التلفظ بنتائج رسمية وغير رسمية بناءً على دليل أو سبب فيما يتعلّق بقيمة أو واقعة، ومن أمثلته: أبرئ، ألزم، أضمن.

ب-أفعال الممارسة (exercitive): وهو إصدار حكم فاصل في صالح مسلك معيّن للفعل أو ضده أو تأييده، ومن أمثلته: أطرّد، أحذّر، ألغي، أصفح.

ج-الأفعال الإلزامية (التعهد) (commissives): وهي تعهد المتكلم بفعل شيء معيّن، ومن أمثلته: أعدّ، أتعهد، أعاهد، أخطط...

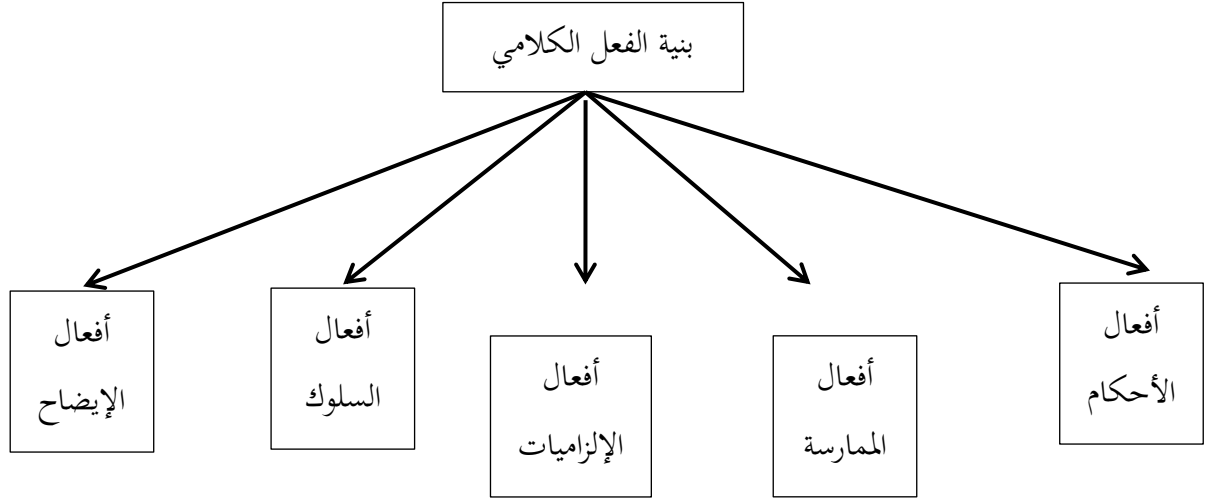
د-الأفعال المتعلقة بسلوك (behabitives): وهي التي تكون ردّ فعل لحدث معيّن نحو: أعتذر، أشكر، أهنيئ.

هـ-الأفعال التفسيرية (الإيضاح) (expositives): وتستخدم لإيضاح وجهة نظر، وتوصيل حجة، وتوضيح الاستعمالات والدلالات، ومن أمثلته: أؤكد، أوضح...

نجمل ما سبق في الشكل التالي:

¹- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 69.

²- ينظر صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ص. ص 223-224.



1-2- نقد نظرية أفعال الكلام عند جون أوستين:

إنّ تصنيف أوستين للأفعال الكلامية بالكيفية الأنف ذكرها لم يكن تصنيفاً محكماً، فهو نفسه قد عبّر عن عدم رضاه عن ذلك التصنيف، إذ تميّز بافتقاده للأسس المنهجية الرصينة والواضحة، أضف إلى ذلك أنّ تصنيفه ذلك لا يبدو كاملاً¹، لهذا فقد وُجّهت له العديد من الانتقادات، لا سيما ما كشف عنه تلميذه سيرل، نذكر من ذلك²:

-أنّه لا يوجد مبدأ متين يقوم عليه هذا التصنيف: فالأفعال المتعلّقة بالسلوك مثلاً حسب سيرل لا تبدو أبداً معرّفة جيّداً، ولكن تبدو فقط أنّها تتضمن أفكاراً لما هو حسن أو سيء بالنسبة للمتكلّم والمستمع، بالإضافة إلى تعبيرات عن المواقف، وهكذا بالنسبة للتصنيفات الأخرى، فليس لها مبدأ متين قام عليه تصنيفها باستثناء الأفعال الإلزامية فإنّ تصنيفها وتعريفها قام على أساس متين اتّسم بالوضوح وهو أساس الهدف الغرضي.

-أنّ كثيراً من الأفعال المدرجة في فئات معيّنة لا تفي بشروط التعريف المعطى للفئة: فالتوظيف والتسميّة والحرمان من شيء معيّن ليست إصداراً لحكم في صالح مسلك معيّن للفعل أو ضده وتأييداً له، وإنّما هي بالأحرى إنجازات لتلك الأفعال وليست تأييداً لأيّ شيء.

-أنّه يوجد تداخل كبير بين فئات الأفعال: وذلك نظراً لعدم وجود مبدأ واضح قام عليه تصنيف أوستين من جهة، ونظراً للارتباك المستمر الحاصل بين الأفعال، فكثير ما ترى أنّ مجموعة ضخمة من الأفعال تجد ذاتها مباشرة في وسط فئتين متباينتين، ومثال ذلك أنّ الأفعال من قبيل (أؤكد، أنكر، أعرض، أصنّف، أطابق، أستنتج، أستنبط) تصنّف على أنّها أفعال تفسيرية، غير أنّه يمكن تصنيفها على أنّها أفعال متعلقة بحكم.

¹- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 70.

²- صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ص. 230-232.



-أنّه يوجد ارتباك مستمر بين الأفعال (acts) الغرضية، والأفعال (verbs) الغرضية، ومثال ذلك الفعل "أقصد" هو ليس فعلاً أدائياً بصورة واضحة، فقول أنا أقصد ليس قصداً، ولا يسمّى في ضمير الغائب فعلاً غرضياً: فالفعل "قصد فلان كذا" لا يقرّر فعلاً كلامياً، ولكن تعبير الفعل الغرضي هي "أعبر عن قصد"، وليس "أقصد" (فأقصد) ليس فعلاً كلامياً دائماً، والتعبير عن القصد يكون في الأغلب فعلاً كلامياً.

وعموماً يجمع الدارسون على أنّ ما قدّمه أوستين في هذه النظرية لم يكن عملاً متكاملًا، غير أنّه شكّل حجر الأساس الذي سيُنطلق منه لتطوير هذه النظرية وإكمال بنائها، "فأوستين استطاع تحديد بعض المفاهيم الأساسية، ووضع يده على مفاهيم أساسية مثل الفعل الإنجازي الذي أصبح مفهوماً محورياً في هذه النظرية، كما أنّه قد توصّل إلى أنّ للخطاب معاني صريحة يحملها الخطاب، ومعاني ضمنية يستلزمها الخطاب، وذلك في خضمّ تقسيمه دلالة الخطاب إلى صريح وضمني"¹.

لقد كانت لأوستين جهود معتبرة في التأسيس لنظرية أفعال الكلام تتلخّص في كونه ميّز بين نوعين من الجمل والعبارات: الجمل الإخبارية والجمل الأدائية كمرحلة أولى، ثم انتقل في المرحلة الثانية إلى التمييز بين ثلاثة فروع من الأفعال الكلامية التي تمثّل البنية الأساس للفعل الكلامي الكامل، وذلك لتجاوز الخلل الذي تبين له حين محاولته للتمييز بين العبارات الإخبارية والعبارات الأدائية، ثم بعد ذلك وفي مرحلة ثالثة حاول أوستين تقديم تصنيف للأفعال الكلامية على أساس قوتها الإنجازية، إلّا أنّ تصنيفه ذاك شابته العديد من النقائص، ومع ذلك فإنّ ما قدّمه أوستين عُدّ منطلقاً للعديد من الباحثين الذين حاولوا تجاوز تلك النقائص والعيوب، وتطوير هذه النظرية، وتحقيق الضبط المنهجي والمفهومي لها، وذلك ما كشفت عنه جهود تلميذه جون سيرل.

2- نظرية أفعال الكلام مع جون سيرل:

لم تتوقف نظرية أفعال الكلام مع جهود أوستين، بل واصلت طريقها في الظهور ضمن الساحة الفلسفية واللغوية اللسانية بعد ذلك مع أعمال سيرل، فإذا كانت المرحلة الأولى التي ظهرت فيها نظرية أفعال الكلام هي مرحلة تأسيس، فإنّ المرحلة التالية لهذه النظرية هي مرحلة نضج، وتطور، وضبط للمفاهيم والأسس، لا سيما ما برز مع أعمال سيرل في كتابه الموسوم بـ (Speech Acts)؛ أي الأفعال اللغوية الذي صدر في 1969م باللغة الإنجليزية، وقد تُرجم إلى اللغة الفرنسية سنة 1972م.

2-1- أسس نظرية أفعال الكلام عند جون سيرل:

¹-محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية)، ص 102



استفاد سيرل كثيرا من آراء أستاذه أوستين، بل إنه تبنى بعض هذه الآراء واتخذها منطلقا وأساسا لأعماله، إلا أن ذلك لم يمنعه من إجراء بعض التعديلات على هذه النظرية، كما ظهرت مع أوستين بغية تطويرها وتحقيق أكبر قدر من الضبط، وعلى هذا فإن من أهم الأفكار التي جاء بها سيرل في نظرية أفعال الكلام نذكر¹:

- تأكيده على ارتباط اللغة بالأفعال اللسانية:

فالتكلم بلغة ما يعني تحقيق وتجسيد أفعال لغوية، وتصبح هذه الأفعال من الممكن تحقيقها في حال وجود قواعد تعمل على استخدام العناصر اللغوية، فعلى أساس هذه القواعد تتحقق الأفعال اللغوية.

- تأكيده على أن قاعدة التواصل اللغوي مبنية على الفعل اللغوي:

فكل تواصل لغوي لا يقوم ولا يتأسس على الرمز أو على اللفظ، أو على الجملة، وكذلك هو ليس تواتر هذه العناصر، بل إن التواصل هو تأدية، وممارسة، وإنجاز للرمز واللفظ والجملة، أو بثها وقت تحقيق فعل لغوي معين.

- تأكيده على ارتباط نظرية اللغة بنظرية الفعل:

فنظرية اللغة جزء من نظرية الفعل؛ لأنّ التحدث - بكلّ بساطة - سلوك خاضع للقواعد، وإذا كان خاضعا للقواعد فإنّه يمتلك سمات صورية خاصة تتعلق بدراسة مستقلة.

- تأكيده على ارتباط نظرية أفعال اللغة بنظرية المجال الدلالي:

لا يمكن التسليم بوجود دراستين دلالتين مختلفتين: إحداهما تدرس الجمل ودلالاتها، والثانية موضوعها إنتاج أفعال اللغة، وعليه يمكن عدّ فعل اللغة عبارة عن تابع لدلالة الجملة المعينة، فلا تسمح دلالة جملة ما بأيّ فعل لغوي محقق داخل تلفظ هذه الجملة؛ لأنّ المتكلم قد يريد قول شيء آخر لم يقله بالفعل، ومع ذلك ممكن له مبدئيا أن يقول ما ينوي.

- تأكيده على عدم استقلال الجمل (دلالية) عن معنى أفعال اللغة (تداولية):

فدراسة دلالة الجمل لا تتميز - مبدئيا - عن دراسة أفعال اللغة، وإذا أدركنا هذا الأمر فإنّ الدراسة تبقى واحدة، وبما أنّ كلّ جملة تحمل معنى محددا، فإنّه يمكن أن تستعمل بدلالاتها نفسها لإنجاز سلسلة من الأفعال اللغوية الخاصة، ولهذا فإنّ دراسة دلالة الجمل ودراسة أفعال اللغة يشكّلان مجالا واحدا.

¹ - العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011م، ص. ص 88-89.



- كما نصّ سيرل على أنّ الفعل الإنجازي هو الوحدة الصغرى للاتصال اللغوي، وأنّ للقوة الإنجازية دليلاً يسمى دليل القوة الإنجازية يبيّن لنا نوع الفعل الإنجازي الذي يؤدّيه المتكلّم بنطقه للجملة¹.

- كما أكّد سيرل على أنّ الفعل الكلامي أوسع من أن يقتصر على مراد المتكلّم، بل هو مرتبط أيضاً بالعرف اللغوي والاجتماعي².

انطلاقاً من هذه الأفكار التي بسطها سيرل يتّضح أنّ ما اقترحه كان يرمي إلى "تدعيم البعد التواصلية وتطويره على اعتبار أنّ التحدّث بلغة ما هو إلّا القيام بأفعال لغوية محدّدة"³.

بالإضافة إلى هذه الأفكار التي بسطها سيرل في نظرية أفعال الكلام فإنّه قد قام بإجراء مجموعة من التعديلات على هذه النظرية كما جاء بها أوستين في المرحلة التأسيسية، وذلك بغية تطويرها، ولعلّنا نجمل ذلك في النقاط التالية:

- طوّر سيرل شروط الملاءمة عند أوستين فجعلها أربعة، وطبّقها تطبيقاً محكماً على كثير من الأفعال الإنجازية، وهذه الشروط هي⁴:

أ- شروط المحتوى القضوي، وهذه الشروط تتمثّل في:

- أن يعبرّ الخطاب عن معنى قضوي، وهذا من خلال قضية تقوم على متحدّث عنه أو مرجع، ومتحدّث به أو خبر.

- أن يكون المحتوى القضوي هو المعنى الأصليّ للقضيّة.

- أن يتضمّن الخطاب فعلاً مستقبلياً، ويتحقّق شرط المحتوى في فعل الوعد مثلاً إذا كان دالّاً على حدث في المستقبل يلزم به المتكلّم نفسه، ومثال ذلك: إن تأت أكرمك، فالوعد بالكرم قيّد مجيء المخاطب.

- أن يكون المتلقّي راغباً في فعل المتكلّم، وأن يثق بقوله.

ب- الشرط التمهيدي: ويشترط فيه أن يكون المتكلّم قادراً على إنجاز الفعل، ولا يكتفي أن يعتقد المتكلّم والمخاطب أنّ الفعل المقصود سينجز تلقائياً في إطار الوضع المألوف للأحداث أو لا ينجز.

¹- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 47.

²- ينظر المرجع نفسه، ص 47.

³- العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية، ص 89.

⁴- محمود عكاشة، النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، ص. ص 105-106.



ج- شرط الإخلاص: أن يكون المتكلم راغباً في تحقيق الفعل، فالصدق في الفعل أداة نجاحه، ويتحقق حين يكون المتكلم مخلصاً في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يعتقد، وألاً يزعم القدرة على فعل ما لا يستطيع.

د- الشرط الأساسي: أن يكون المتكلم أهلاً لفعله أو لقوله، فإسناد القول لغير قائله يناقض صدقه، ويتحقق حين يحاول المتكلم التأثير في السامع لينجز الفعل.

وهناك شروط أخرى تتعلق بالمتلقي منها: أن يكون راغباً في تلقي الخطاب، وأن يكون واثقاً به، وأن يستوعب مضمون خطابه، وأن يكون مهياً للتلقي ومستوعباً مقاصد الخطاب.

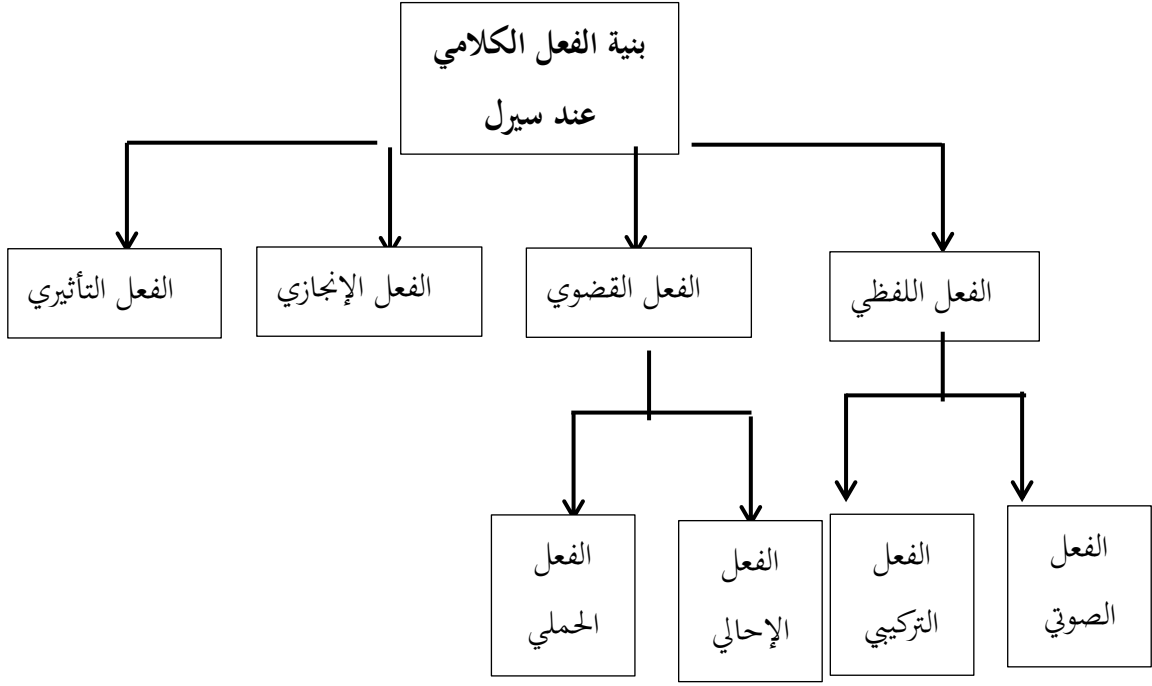
-ومن التعديلات الأخرى التي أجراها سيرل على نظرية أفعال الكلام أنه أعاد تقسيم الفعل الكلامي الكامل الذي يتكوّن من ثلاثة أفعال فرعية عند أوستين: فعل القول، والفعل المتضمن في القول، والفعل التأثيري، فجعله أقساماً أربعة هي: فعل التلفظ، والفعل القضوي، والفعل الإنجازي، والفعل التأثيري.

فعل التلفظ هو إنتاج عبارة لغوية طبقاً للقواعد الصوتية والتركيبية للغة ما، ويختزل فعل التلفظ عند سيرل الفعلين الفرعيين الصوتي والتركيب في مقترح أوستين.

وينقسم **الفعل القضوي** إلى فعلين فرعيين اثنين: الفعل الإحالي والفعل الحملّي، ويتم إنجاز الفعل القضوي بشقيه حين تُسند إلى ذات ما خاصية ما.

أمّا **الفعلان الإنجازي والتأثيري** فلا يختلفان في مقترح سيرل عمّا وردا عليه في مقترح أوستين كبير اختلاف¹، ويمكن إجمال ذلك في الخطاطة التالية:

¹ - أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 24.



- كما قدّم (سيرل) تصنيفاً بديلاً للأفعال الكلامية كما تصوّرها أوستين، ويقوم هذا التصنيف على ثلاثة أسس منهجية هي¹:

1- الغرض الإنجازي illocutionary point

2- اتجاه المطابقة direction of fit

3- شرط الإخلاص sincerity condition

وقد جعلها سيرل خمسة أصناف هي²:

أ- الإخباريات (assertives):

إذ الغرض الإنجازي فيها هو وصف المتكلم واقعة معيّنة من خلال قضية، وأفعال هذا الصنف كلّها تحتل الصدق والكذب، واتجاه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم³، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في النقل الأمين للواقعة والتعبير الصادق عنها.

¹- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 49.

²- المرجع نفسه، ص. ص 49-50.

³- أي أنّها تهدف إلى جعل الكلمات تطابق العالم.



ب- التوجيهيات (directives) :

وغرضها الإنجازي محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء معين، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات¹، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في الرغبة الصادقة، ويدخل في هذا الصنف الأمر، والنصح، والاستعطاف، والتشجيع.

ج- الالتزاميات (commissives) :

وغرضها الإنجازي هو التزام المتكلم بفعل شيء في المستقبل، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات، وشرط الإخلاص هو القصد، ويدخل فيها الوعد والوصية.

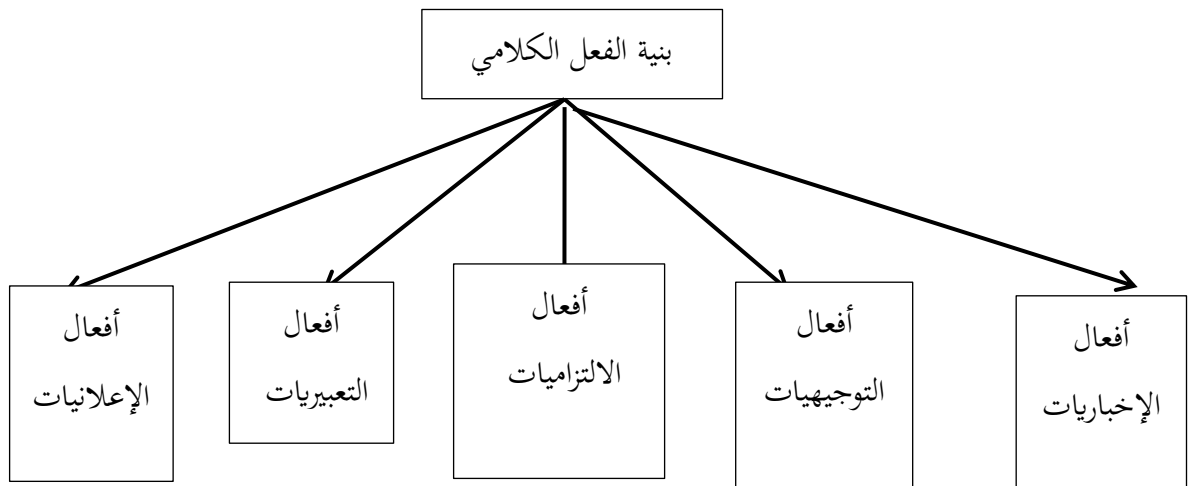
د- التعبيريات (expressives) :

وغرضها الإنجازي هو التعبير عن الموقف النفسي تعبيرا يتوافق فيه شرط الإخلاص، وليس لهذا الصنف اتجاه مطابقة، ويدخل فيها الشكر، والتهنئة، والاعتذار، والمواساة.

هـ- الإعلانيات (declarations) :

السمة المميزة لها أنّ أدائها الناجح يتمثل في مطابقة محتواها القضوي للعالم الخارجي، فإذا أدّت فعل إعلان الحرب أداءً ناجحاً فالحرب معلنة، كما أنّها يمكنها أن تحدث تغييراً في الوضع القائم، فضلاً عن أنّها تقتضي عرفاً غير لغوي، واتجاه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمات، ولا تحتاج إلى شرط الإخلاص.

ويمكن تلخيص ذلك في الشكل التالي:



¹ - أي أنّها تهدف إلى جعل العالم يطابق الكلمات.



-بالإضافة إلى ما سبق بيانه فإنّ سيرل استطاع التمييز بين نوعين من الأفعال الإنجازية: الأفعال الإنجازية المباشرة، والأفعال الإنجازية غير المباشرة، أمّا الأفعال الإنجازية المباشرة فهي كلّ فعل كلام تتوافر فيه علاقة مباشرة بين البنية والوظيفة التواصلية للفظ، ومثال ذلك استعمال صيغة السؤال هل تستطيع؟ لطرح السؤال: هل تستطيع السباحة؟¹، أو بعبارة أخرى الفعل الإنجازي المباشر هو أن يتطابق ما يتفوّه به المتكلم مع ما يقصده، وأمّا الأفعال الإنجازية غير المباشرة: هي كلّ فعل كلام تتوافر فيه علاقة غير مباشرة بين بنية التلقّظ ووظيفته التواصلية، ومثال ذلك استعمال بنية الاستفهام أيمكنك...؟ ليس لطرح سؤال، ولكن لتقديم طلب: أيمكنك مساعدتي في هذا؟². ومعنى ذلك أنّ الفعل الإنجازي غير المباشر هو ألا يكون منطوق المتكلم مطابقا لما يقصده ويعنيه.

وحتى يتّضح لنا الفرق جلياً بين هذين الفعلين لا بأس أن نستحضر المثال الذي يتوقف عنده سيرل في هذا الصدد؛ "إذ يقول رجل لرفيقه على المائدة هل تناولني الملح؟ فهذا القول له معنيان: أولهما أصليّ يدل على الاستفهام الذي يحتاج جواباً، وليس هو عين المراد، والثاني معنى غير مباشر وهو استئذان المخاطب في طلب مهذب عبر معنى فعل إنجازي مباشر: تناولني الملح من فضلك"³، ولعلّ أهم أوجه التمايز والاختلاف الموجودة بين الأفعال الكلامية المباشرة والأفعال الكلامية غير المباشرة تكمن فيما يلي⁴:

-تظلّ القوة الإنجازية للأفعال المباشرة ملازمة للعبارة اللغوية في مختلف المقامات التي ترد فيها، بينما القوة الإنجازية للأفعال غير المباشرة فهي مربوطة مقامياً بحيث لا يتم تولّد لها إلّا في طبقات مقامية معيّنة.

-القوة الإنجازية للأفعال غير المباشرة يمكن ويجوز أن تُلغى إلغاءً، ليقصر الفعل على قوته الإنجازية المباشرة.

-القوة الإنجازية للأفعال غير المباشرة لا يتوصّل إليها إلّا عبر عمليات ذهنية استدلالية تتفاوت من حيث الطول والتعقيد، في حين أنّ القوة الحرفية تُؤخذ مباشرة من تركيب وصيغة العبارة ذاتها.

مما سبق يتّضح أنّ سيرل عمل على تطوير نظرية أفعال الكلام انطلاقاً من أفكار وتصوّرات أستاذه أوستين، فبسط جملة من الأفكار والتصوّرات من جهة، وقام بإجراء مجموعة من التعديلات التي رآها كفيلة لتطوير هذه النظرية، وتحقيق الضبط المفهومي والمنهجي الكافي لها من جهة أخرى.

2-2- نقد نظرية أفعال الكلام عند جون سيرل:

¹-جورج يول، التداولية، تر: قصي العتّاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1، 2001م، ص 181.

²-المرجع نفسه، ص 191.

³-محمود عكاشة، النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، ص 108.

⁴-يُنظر أحمد المتوكل، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، دار الهلال العربية، المغرب، ط 1، 1993م، ص 23.



لكن على الرغم مما قدّمه سيرل من أفكار وتعديلات مهمة في نظرية أفعال الكلام إلا أنّ عمله ذاك هو الآخر لم يسلم من انتقادات الدارسين، نذكر من ذلك:

- انتقد كلّ من ريكاناتي ووندرايش تصنيف سيرل لأفعال الكلام، "فأفعال الوعد مثلاً كما وردت عند سيرل في نظرها لا تشكّل نمطاً كلياً لأفعال الكلام، بل هما استجابات لأفعال التوجيه، فسيرل يعتبر أنّ الاستفهام مثلاً هو جزء من أفعال التوجيه، وبما أنّ الاستفهام من الناحية النحوية معلّم أو موسوماً، فإنّه لا بدّ أن يشكّل بذاته فعلاً مستقلاً"¹.

- كذلك ممّا أنْتَقَدَ فيه سيرل إهماله للتحذيرات، والاقتراحات، والنداء، والتضرّع، والدعاء في تقسيمه لأفعال الكلام².
- كما أنْتَقَدَ سيرل على أساس أنّ نظرية أفعال الكلام قد اهتمت بعرض نموذج أحادي ضيق في تناول أفعال الإيصال، وهو الجانب الذي يتعلّق بالمتلقي (الاستجابة والفهم، وردّ الفعل)، ولم تعتنِ بالطرف الأول (المتكلم) ووسيلة الاتصال؛ بمعنى أنّها لم تتناول كلّ عناصر الاتصال كاملة، وأفعال الاتصال تتعاون في إنجاز الفعل الاتصالي، وناذراً ما تنجز في عزل بعضها عن بعض³.

انطلاقاً ممّا تقدّم بيانه يتّضح أنّ نظرية أفعال الكلام تعدّ مفهوماً من أهم المفاهيم التداولية، فالتداولية في نشأتها الأولى كانت مرادفة لنظرية أفعال الكلام، هذه الأخيرة ارتبطت في نشأتها وبداياتها الأولى بفلسفة اللغة العادية إحدى أهم فروع الفلسفة التحليلية؛ وذلك لاهتمامها الكبير بالجوانب الاستعمالية للغة، والحديث على نظرية أفعال الكلام قادنا إلى إبراز جهود عَلمَين فذّين هما: أوستين وسيرل، حيث مثّلت جهود أوستين مرحلة التأسيس الفعلي لهذه النظرية، فقدّم أفكاراً ورؤى كان لها الأثر الكبير في تطوير هذه النظرية فيما بعد، هذا التطور والنضج والضبط المفهومي والمنهجي الذي تحقّق مع جهود سيرل، فقد بسط أفكاراً جديدة من جهة، وقام بإجراء تعديلات على الإرث الأوستيني من جهة أخرى قصد تطوير هذه النظرية، وهو ما تحقّق له بالفعل؛ إذ أسفرت أبحاثه وأفكاره تلك عن مفاهيم جديدة طُوِّرت فيما بعد ضمن أفكار ونظريات ومفاهيم تداولية أخرى، إلا أنّ جهود هذين العَلمَين لم تخلُ هي الأخرى من عيوب ونقائص شأنها شأن كلّ جهود تُبذل في الميدان والنشاط العلمي.

ثانياً- نظرية أفعال الكلام في الدرس العربي القديم:

¹- عمر بلخير، التحليل المسرحي في ضوء النظرية التداولية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2013م، ص 154.

²- يُنظر المرجع نفسه، ص 154.

³- محمود عكاشة، النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، ص 111.



إنَّ المتصقِّح للتراث العربي وإنتاجه العلمي الذي خلّفه علماؤنا الأفذاذ يجده غنيًا وثريًا، فعلماءنا -رحمهم الله تعالى- قد خاضوا في العديد من الفنون والعلوم حتّى تلك التي تعدُّ اليوم آخر مستجدّات الساحة العلميّة عموماً.

وقد كان من جملة تلك المجالات العلميّة التي تطرّق إليها علماء التراث العربي ما يُعرف اليوم بنظرية "الأفعال الكلاميّة"، هذه النظرية التي عدّها الباحثون المعاصرون نواة الدرس التداولي وأساسه، وذلك في خضمّ معالجتهم لمباحث علم المعاني، لذلك فإنّ لهذه النظريّة موقعاً مهمّاً ضمن منظومة البحث العربي، فقد أكّد العديد من الدارسين أنّ نظرية أفعال الكلام تندرج ضمن قضايا علم المعاني ومباحثه، وتحديدًا ضمن الظاهرة الأسلوبية الموسومة بـ "الخبر والإنشاء"¹.

لقد كان لنظرية أفعال الكلام حضور في تراثنا اللغوي العربي ضمن ما يُعرف بظاهرة الخبر والإنشاء، ولهذا يمكن القول بمعيّة الباحث مسعود صحراوي إنّ: "نظرية الخبر والإنشاء عند العرب -من الجانب المعرفي العام- مكافئة لمفهوم "الأفعال الكلاميّة" عند المعاصرين"²، وعليه عمل هذا المبحث على بحث تجليات هذه النظرية في التراث اللغوي القديم، وذلك ببيان معالم نظرية الخبر والإنشاء.

1- الإطار التصوري لنظرية الخبر والإنشاء:

1-1- نشأة نظرية الخبر والإنشاء وموقعيتها من منظومة البحث اللغوي القديم:

تعود نشأة هذه النظرية -الخبر والإنشاء- في تراثنا العربي إلى الجدل الكبير الذي أثير حول خلق القرآن الكريم في عهد المأمون، "فالمعتزلة الذين أباحوا حرية التفكير كانوا ممّن قالوا إنّ القرآن الكريم وإن كان وحياً إلّا أنّه مخلوق، بدلاً من العقيدة التي كانت لا تنازع، وهي أنّ القرآن أزلي غير مخلوق، وحجّة المعتزلة في ذلك أنّ ما تضمّنّه القرآن لا يخرج عن واحد من ثلاثة: أمر ونهي وخبر، وذلك ممّا ينفي عنه صفة القدم، ومن هنا جاء تحديد المعتزلة لمفهوم الخبر من حيث صدقه وكذبه"³، وممّن قال بهذا الرأي الاعتزالي إبراهيم التّظام البصري وكذا تلميذه الجاحظ.

وتندرج نظرية الخبر والإنشاء كما أسلف الذكر ضمن مباحث علم المعاني، هذا المجال اللغوي الذي يعنى أساساً بـ "تتبّع خواص تراكيب الكلام، وما يتصل بها من الاستحسان... ليحتز بالوقوف عليها من الوقوع من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"⁴.

¹- يُنظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 64.

²- المرجع نفسه، ص 64.

³- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2009م، ص 42.

⁴- أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، 1987، ص 161.



نظرية الخبر والإنشاء في تراثنا العربي - بوصفها المفهوم المعرفي المكافئ أو المقارب لنظرية أفعال الكلام - مجال بحثي منتشر بين تخصصات عدّة، فقد اشتغل النحاة والبلاغيون بالبحث فيها، ومن أمثال هؤلاء: سيبويه (180هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (471هـ)، وأبو يعقوب السكاكي (626هـ)، ورضي الدين الاسترابادي (686هـ)، وجمال الدين الخطيب القزويني (739هـ) وغيرهم كثير من علماء العربية، كما اشتغل بها نفر من الفقهاء والأصوليين منهم: ابن رشد القرطبي (595هـ)، وفخر الدين الرازي (606هـ). وشهاب الدين القرافي (684هـ)، يضاف إلى هؤلاء جهود الفلاسفة والمناطق من أمثال أبي نصر الفارابي (338هـ)، وأبي علي ابن سينا (428هـ)، وقطب الدين الرازي (766هـ) وغيرهم كثير¹.

ذلك الاهتمام الواسع الذي حظيت به نظرية الخبر والإنشاء من قِبَل علماء كثير، ومن تخصصات شتى لم يكن بقدر متساوٍ وبمقاصد وغايات واحدة، ولعلنا نلخص ذلك في النقاط التالية:²

أ- جلّ البلاغيين وكثير من النحاة توسّعوا في بحث كلّ من أسلوبيّ "الخبر" و"الإنشاء" باستفاضة، وذلك بعدّها مقصداً وغاية في ذاتهما، بحكم أنّ طبيعة النصوص التي يدرسونها تقتضي التنظير والتطبيق للنوعين الأسلوبين جميعاً، لكن بتفاوتٍ وظيفي بين البلاغيين والنحاة.

ب- أمّا الفلاسفة والمناطق فاستبعدوا التراكيب غير الخبرية، ولو كانت دالة ومفيدة، وقصروا تحليلاتهم على التركيب الخبري وحده، لأنّ الخبر هو الذي يهّم المنطقي أن يبحث فيه، فاهتمّوا بالظاهرة اهتمامهم بالوسائل والأدوات، لا بالمقاصد والغايات.

ج- أمّا الأصوليون والفقهاء فقد تميّز بحثهم للظاهرتين الأسلوبيتين معاً، برؤية تداولية محكمة بآلية البُعد المقاصدي، واتّخذوا من البحث فيها أداة لاستنباط الأحكام والقواعد الشرعيّة، فكان بحثهم بذلك اهتمام وسيلة لا غاية.

1-2- عدم استقرار الجهاز المفاهيمي والمصطلحي للنظرية:

شهد الجهاز النظري لنظرية الخبر والإنشاء عدم استقرار في مراحله الأولى، فمن حيث جهازه المفهومي نلاحظ أنّ العلماء العرب -رحمهم الله تعالى- قد قسّموا الكلام من حيث معناه عدّة تقسيماتٍ قبل أن يتّفقوا على التقسيم الثنائي المتواضع عليه حتّى زمننا هذا، وهو ما يُعرّف بثنائية الخبر والإنشاء، نستعرض أهمّ تلك التقسيمات رفقة السيّد البطليوسي عند شرحه لكلام ابن قتيبة عن أقسام الكلام إذ يقول: "وقوله الكلام أربعة: أمر، واستخبار، وخبر، ورغبة: لم يختلف أحد من المتقدمين والمتأخرين في أصول الكلام: أنّها ثلاثة: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى،

¹- يُنظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 12-13.

²- ينظر المرجع نفسه، ص 71.



ويسمى الفعل كلمة، ويسمى الحرف أداة وابطاء، فأما معاني الكلام الذي يتركب من هذه الأصول، فإن المتقدمين والمتأخرين، قد اختلفوا في أقسامها، كم هي؟ فزعم قوم أنّها لا تكاد تنحصر، ولم يتعرضوا لحصرها، وهو رأي النحويين البصريين من أهل زماننا.

وزعم قوم أنّ الكلام كلّ قسمان: خبر، وغير خبر. وهذا صحيح، ولكن يحتاج كلّ واحد من هذين القسمين إلى تقسيم آخر.

وزعم آخرون أنّها عشرة: نداء، ومسألة، وأمر، ونهي، وتشفع، وتعجب، وقسم، وشرط، وشك، واستفهام.

وزعم آخرون أنّها تسعة، وأسقطوا الاستفهام، لأنّهم رأوه داخلا في المسألة.

وزعم قوم أنّها ثمانية، وأسقطوا التشفع، لأنّهم رأوه داخلا في المسألة كدخول الاستفهام.

وزعم قوم أنّها سبعة، وأسقطوا الشك، لأنّه من قسم الخبر.

وزعم آخرون أنّها ستة، وأسقطوا الشرط؛ لأنّهم رأوه من قسم الخبر.

وكان أبو الحسن الأخفش يرى أنّها ستة، وهي: الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهي، والنداء، والتمني. وقال قوم هي خمسة: قول جازم: خبر، وأمر، وتضرّع، وطلب، ونداء.

وقال جماعة من النحويين: الكلام أربعة: خبر، واستخبار، وطلب، ونداء. فجعلوا الأمر والنهي داخلين تحت الطلب، والتمني داخلا تحت الخبر.

وقال آخرون: وهم الذين ذكر قولهم ابن قتيبة: أقسام الكلام أربعة: أمر، واستخبار، وخبر، ورغبة.

وقال قوم: هي ثلاثة: أمر، واستخبار، وخبر، وجعلوا الرغبة داخلة في الأمر¹.

هذا النصّ الذي بين أيدينا يشير إلى أنّ الكلام في التراث اللغوي العربي قد قُسم من حيث معناه إلى أقسام شتى — كما أسلفنا الذكر — قبل أن يتفق العلماء العرب على جعله قسمين اثنين هما الخبر والإنشاء.

إضافة إلى هذا فإنّ الجهاز المصطلحي لهذه النظرية هو الآخر لم يشهد استقراراً شأنه شأن الجهاز المفهومي، ودليل ذلك الظهور المتأخّر لمصطلح الإنشاء، فكما قد لاحظنا آنفاً أنّ الكلام قد قُدِّمت له عدّة تقسيمات وتفرّيعات في المراحل الأولى، إلّا أنّه لم يرد حينذاك مصطلح الإنشاء، لا عند اللغويين ولا عند الفلاسفة والمناطق، ولا حتّى عند

¹ - موهوب بن أحمد الجواليقي (540هـ)، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، دار الكتاب العربي، لبنان، د ط، د ت، ص 34.



الأصوليين والفقهاء، بل إنّه قد عُيِّرَ عن الإنشاء في مرّات عديدة بمصطلح الطلب كما ورد عند السكاكي والفارابي وابن سينا على سبيل المثال.

إذن فمصطلح الإنشاء كان غائبا غيابا شبه تام من مؤلفاتهم -أي مؤلفات اللغويين والفلاسفة والمناطق والأصوليين- إذا استثنينا قلة نادرة منهم كالشيخ نجم الدين الكاتبي القزويني (675هـ)، وقد استخدم هذا المصطلح قبل نهاية القرن الخامس للهجرة بمفهومه الذي استقرّ عليه بعد ذلك، ويكاد يكون هو الوحيد الذي استخدمه من بين علماء تلك المرحلة، والمؤكّد أنّه هو أوّل من استعمله استعمالا اصطلاحيا مدققا، ثمّ ظلّ هذا الاصطلاح حبيس الرسالة الشمسية وشروحها، فاستعمله بعد ذلك قطب الدّين محمود الرازي (766هـ) وغيره من الشّراح، إلى أن وجدناه عند أحد البلاغيّين هو محمّد بن علي الجرجاني (729هـ)، ثمّ عند المتأخرين من النحاة والبلاغيّين¹.

مما تجدر الإشارة إليه أنّه قد ورد في تراثنا العربي تقسيم أصيل لمعاني الكلام مقابل لثنائية الخبر والإنشاء، تقسيم امتاز بنظريته وصبغته اللّغوية الصّرفيّة بخلاف التقسيمات الأخرى التي تأثّر فيها أصحابها بالمنطق الأرسطي، وهو التقسيم الذي ذكره سيبويه (180هـ)، ومن قبله أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ) كما أشار إلى ذلك عبد الرّحمن الحاج صالح، وهو تقسيم الكلام إلى واجب وغير واجب²، فقد جاء في الكتاب: "وإنّما فعلوا ذلك بالاستفهام لأنّه كالأمر في أنّه غير واجب، وإنّه يريد من المخاطب أمرا لم يستقرّ عند السائل"³، وأيضا قوله: "وكما أنّ الأمر والنهي غير واجبين"⁴، وقوله كذلك في هذا الصدد: "لأنّ أوّل الكلام خبر وهو واجب"⁵، فالواجب مقابل للخبر، وغير الخبر مقابل للإنشاء، فالواجب عندهم هو: "كلّ ما هو حاصل ثابت بالنسبة للمتكلّم في حال حديثه، بمعنى أنّه حصل أو سيحصل له علم بالنسبة إلى ثبوت حدث أو عدم ثبوته في أحد الأزمنة الثلاثة"⁶، أو بعبارة أخرى الواجب "هو الكلام الواقع والساقط المستقرّ في الذهن والتصوّر على سبيل الثبوت سواء وقع في الخارج أم لم يقع"⁷، ومثال ذلك قولنا: نجح الطالب / لم ينجح الطالب، فوقع الحدث أو عدم وقوعه، وهو هنا حدوث النجاح أو عدمه معلوم ثابت لدى المتكلّم، فهو بذلك كلام واجب.

¹- ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 69.

²- ينظر عبد الرّحمان الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 165.

³- عمر بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر سيبويه (180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط3، 1988م، ج 1، ص 99.

⁴- المرجع نفسه، ج 1، ص 145.

⁵- المرجع نفسه، ج 3، ص 38.

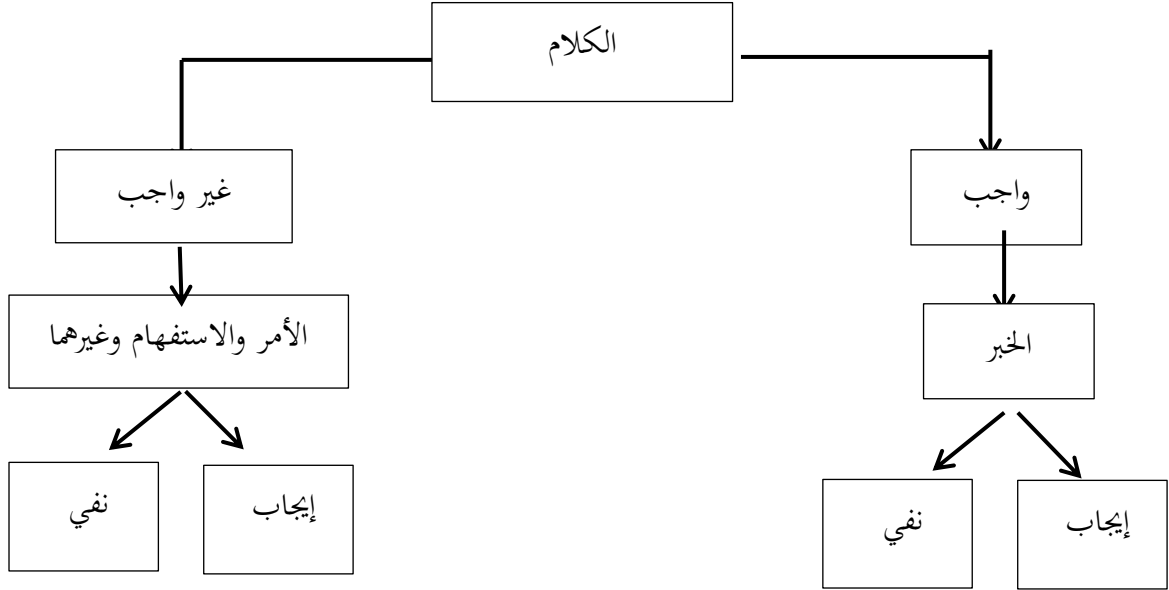
⁶- عبد الرّحمان الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 190.

⁷- خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية دلالية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001م، ص 74.



وأما الكلام غير الواجب فهو: "الذي لم يكن حاصلًا ثابتًا فلا يعلم المتكلم ما حاله في زمان الحديث"¹، أو بعبارة أخرى فالكلام غير الواجب "هو الكلام الذي لم يستقرّ في ذهن المتكلم"²، ومثال ذلك قولنا: هل نجح الطالب؟ / لا تتكاسل، فوقوع الحدث أو عدم وقوعه، وهو هنا حدوث النجاح في المثال الأول، وعدم التكاسل في المثال الثاني من عدمهما، غير معلوم وقوعه، وبالتالي فهو كلام غير واجب.

لعلنا نجمل ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:



إذن لقد كان مشكل الضبط المصطلحي والمفهومي الذي شهدته ثنائية الخبر والإنشاء عند العلماء العرب مظهرًا من أهمّ المظاهر التي مثلت عدم استقرار الجهاز النظري لهذه الثنائية، ويضافُ إلى ذلك مظهر آخر لا يقل أهمية عن سابقه، ألا وهو تباين واختلاف المعايير التي اتخذت أساسًا للتمييز بين مقولتي الخبر والإنشاء، وما يندرج تحتها من مفاهيم، فقد وضع العلماء العرب باختلاف تخصّصاتهم مجموعة من المبادئ والأُسُس التي من شأنها أن تُساعدهم في التمييز بين ما هو خبري وبين ما هو إنشائي.

1-3- معايير التمييز بين الخبر والإنشاء عند العلماء العرب:

-المعيار الأول: معيار قبول الصدق والكذب

وهو معيار اتخذ أساسًا للتمييز بين الخبر والإنشاء لدى ثلّة كبيرة من علماء العرب، إذ كان محط إجماع هؤلاء العلماء على اختلاف تخصّصاتهم: بلاغيّين، ونُحاة، وفلاسفة، وغيرهم من العلماء العرب.

¹-عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 190.

²-خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التراكيب والدلالة دراسة نحوية دلالية، ص 74.



ومفاد هذا المعيار أنّ كلّ ما احتمل الصدق والكذب فهو خبر، وكلّ ما لم يحتمل ذلك فهو إنشاء. والملاحظ أنّ هذا المعيار المتّبع في التمييز بين الخبر والإنشاء، هو تمييز بحسب المعنى لا بحسب الصيغة التركيبية، "فمثلاً صيغة طلقت زوجتي، تكون للخبر في حال الإخبار عن وقوع فعل الطلاق، ومن ثمّ قبول الصدق والكذب، وتكون للإنشاء (في حال إيقاع فعل الطلاق، ومن ثمّ عدم قبول الصدق والكذب)"¹.

يُعدّ أبو يعقوب السكاكي أول من تزعم القول بهذا المعيار كأساس للتمييز بين الخبر والإنشاء، إذ تقرّر لديه أنّ "الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب، أو التصديق والتكذيب"²، وذلك أنّه -أي السكاكي- يُرجع ماهية الخبر إلى كونه حكماً، وكلّ حكم محتمل للصدق والكذب.

ثمّ بعد ذلك أصبح هذا المعيار -كما أشرنا آنفاً- مقياساً معتبراً في التمييز بين ظاهريّ الخبر والإنشاء ومتداولاً لدى أغلب البلاغيّين في تلك المرحلة، ومن أولئك نجم الدّين الكاتبي القزويني، إذ يقول في التفريق بين الخبر والإنشاء: "والكلام التامّ إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية، وإن لم يحتمل فهو الإنشاء"³، واضح تماماً أنّ معيار الصدق والكذب هو الأساس والمقياس الحقيقي الذي أصبح يعتمد عليه البلاغيون للتمييز بين ما هو خبر، وبين ما هو إنشاء.

ولم يقتصر ذلك التحديد على عمل البلاغيّين فحسب، وإنّما اعتمده الفلاسفة كذلك أساساً للتمييز بين تلك الظاهرتين الأسلوبيتين، ومن أولئك الفلاسفة ابن سينا الذي أكّد أنّ الكلام خبر (قضية)، وغير خبر (ليس قضية)، فالخبر هو الذي يحتمل أن يصدّق أو يكذّب، وغير الخبر هو ما لا يصلح لذلك⁴.

يتّضح ممّا سبق أنّ معيار الصدق والكذب قد كان في مرحلة ما من مراحل التراث اللغوي العربي أساساً ومقياساً مُجمّعاً عليه في التمييز بين الكلام الخبري، والكلام الإنشائي لدى العلماء العرب على اختلاف تخصّصاتهم: بلاغيّين، نحاة، فلاسفة، وغيرهم، فقد تقرّر لديهم أنّ الخبر "هو الكلام التامّ المفيد أو الخطاب التواصلّي الذي يقبل الصدق والكذب، والإنشاء أيضاً كلام تام مفيد أو خطاب تواصلّي، ولكن لا يقبل صدقاً ولا كذباً، وعلى أساس ذلك جعلوا الكلام من حيث معناه قسمين: خبر وإنشاء"⁵.

¹-طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1994م، ص 47.

²-أبو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987م، ج 1، ص 164.

³-عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 187.

⁴-ينظر مهدي فضل الله، الشمسية في القواعد المنطقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص 206.

⁵-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 75.



ومّا تجدر الإشارة إليه أنّ معيار قبول الصدق والكذب هو مفهوم منطقي تبناه العلماء العرب في التمييز بين الكلام الخبري، والكلام الإنشائي نتيجة تأثرهم بالمنطق الأرسطي، صحيح أنّ السكاكي هو أول من قال بهذا المفهوم من البلاغيين العرب، واتّخذ مقياساً تمييزياً بين الخبر والطلب (الإنشاء)، إلا أنّ تأثر العلماء العرب ولا سيما النحويين منهم كان سابقاً لذلك الزمن، يُشير عبد الرحمن الحاج صالح أنّ أول استعمال لفظي الصدق والكذب عند العرب يعود إلى تلميذ سيبويه الأخفش الأوسط¹، نظير ما يُنسب إليه من قول بأنّ "المحال -الكلام المحال- هو ما لا يصلح له معنى ولا يجوز أن تقول فيه صدق ولا كذب؛ لأنّه ليس له معنى. ألا ترى أنّك إذا قلت أنّك غداً لم يكن للكلام معنى تقول فيه صدق ولا كذب"²، كما أنّ ظهور لفظي الصدق والكذب ثمّ مع عالم آخر من علماء النحو هو المبرد في كتابه المقتضب كما يؤكّد ذلك عبد الرحمن الحاج صالح³، وذلك في معرض حديثه عن الخبر إذ يقول: "والخبر ما جاز على قائله التصديق والتكذيب"⁴.

مما سبق بيانه يتأكد أنّ مفهومَي الصدق والكذب قد ظهرا في زمن متقدّم من تاريخ التراث العربي نتيجة التأثير بالمنطق، وأنّه استعمل بعد ذلك أساساً في التمييز بين ما هو خبري، وبين ما هو إنشائي خاصة عند علماء البلاغة، والفلاسفة، والأصوليين.

-المعيار الثاني: معيار مطابقة النسبة الخارجية-

بعد المرحلة الأولى التي عُرِفَ فيها الخبر والإنشاء، ومُيِّزَ بينهما على أساس منطقي هو مدى قبولهما للتصديق والتكذيب من عدمه، بحيث إذا كان ذلك الكلام محتملاً للصدق أو الكذب فهو خبري، وإذا لم يحتمل فهو كلام إنشائي، وهذا الرأي قال به السكاكي، ثمّ تابعه في ذلك نفر كبير من البلاغيين والفلاسفة وغيرهم، فإنّ العلماء العرب في مرحلة موالية أرادوا تحليل الكلام من حيث معناه بطريقة تكون أكثر دقة وعلمية فاعتمدوا معياراً آخر ذا أبعاد منطقية هو الآخر، وهو ما يُعرف بمعيار مطابقة النسبة الخارجية.

مفاد هذا المعيار أنّ الكلام أو الخطاب إذا كان له وجود وحقيقة مرجعية في العالم الخارجي (الواقع) يتمّ وصفه بالصدق أو الكذب فهو كلام خبري، أمّا إذا كان ذلك الكلام ليس له مرجعية خارجية (وجود في الواقع) فإنّه كلام إنشائي، فقولنا: نجح الطالب هي جملة خبرية؛ إذ النسبة الكلامية للجملة لها متعلّق خارجي، أي لها مرجعية تكذبها

¹-ينظر عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، دار موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2012م، ص 77.

²-عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر سيبويه (180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1988م ج 1، ص 26.

³-ينظر عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، ص 78.

⁴-محمد بن يزيد أبو العباس المبرد (285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، لبنان، د ط، د ت، ج 3، ص 89.



أو تصدّقها، بينما قولنا: أدُرُس حتى تنجح هو كلام إنشائي؛ إذ ليس لنسبته الكلامية متعلّق خارجي يتمّ تصديقه أو تكذيبه.

من العلماء الذين قالوا بهذا المعيار واعتمدوه أساساً في التمييز بين ما هو خبري، وبين ما هو إنشائي، نجد الخطيب جلال الدين القزويني (739هـ) إذ يؤكّد: "أنّ الكلام إمّا أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج، فالأول الخبر والثاني الإنشاء"¹، فالخطيب القزويني يقسّم الكلام بصراحة من حيث معناه إلى كلام خبري وآخر إنشائي، ومقياس التفريق بينهما هو وجود المرجعية الخارجية لذلك الكلام من عدمها، وهو نفس التصور الذي نجده عند ابن خلدون (808هـ)، الذي يرى أنّ الجملة الإسنادية نوعان: خبرية يكون لها أساس خارجي تطابقه أو لا تطابقه، وإنشائية وهي التي لا يكون لها خارج تطابقه، وذلك كالطلب وأنواعه².

يعبّر عن هذا التصور بوضوح أكبر سعد الدين التفتازاني الذي يرى أنّ "الكلام إن كان لنسبته خارج في أحد الأزمنة الثلاثة التي تطابقه؛ أي أن تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بأن يكونا ثبوتيّين أو سلبيّين، أو لا تطابقه بأن تكون النسبة مفهومة من الكلام ثبوتية، والتي بينهما في الخارج والواقع سلبية أو العكس، فهو الخبر"³، والإنشاء طبعاً هو خلاف لذلك أي ما ليس له خارج يطابقه.

مما تجدر الإشارة إليه أنّ معيار المطابقة الخارجية الذي أفقّه العلماء العرب على اختلاف تخصّصاتهم بلاغيين وفلاسفة وغيرهم، قد أثّرت حوله بعض الإشكالات والنقاشات⁴، إلّا أنّ هذا المعيار الذي تبناه علماؤنا في مرحلة معيّنة من تراثنا العربي يدلّ في مجمله — كما أسلفنا الذكر — على أنّ "الخبر هو الكلام التام المفيد أو الخطاب التواصلية الذي لنسبته الكلامية نسبة خارجية، وأنّ الإنشاء ليس له تلك النسبة"⁵.

— المعيار الثالث: معيار إيجاد النسبة الخارجية

بعدما لجأ العلماء العرب للتفريق بين ظاهريّ الخبر والإنشاء في مراحل سابقة على معيار الصدق والكذب من جهة، ثمّ معيار المطابقة الخارجية من جهة أخرى، إذ تقرّر لديهم أنّ الخبر هو كلّ كلام مفيد كان له وجود وحقيقة مرجعية في العالم الخارجي، ويتم وصف ذلك بالصدق والكذب، وأنّ الإنشاء هو كلّ كلام مفيد ليس لنسبته الكلامية

¹— محمد بن عبد الرّحمان الخطيب القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح، محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الجليل، لبنان، ط 3، د ت، ج 1، ص. 55-56.

²— ينظر عبد الرّحمان بن محمد ابن خلدون (808هـ)، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، لبنان، ط 2، 1988هـ، ج 1، ص 760.

³— مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (792هـ)، مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح، منشورات دار الفكر، لبنان، ط 1، د ت، ص 28.

⁴— يراجع في ذلك: طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص. 49-50. ويراجع: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. 75-84.

⁵— المرجع نفسه، ص 77.



(الإسنادية) وجود في العالم الخارجي، نجدهم في مراحل أخرى لاحقة لجؤوا إلى معيار آخر عُرفَ بمعيار إيجاد النسبة الخارجية، ويقوم هذا المعيار على فكرة مفادها أنّ الخبر والإنشاء كلّاً منهما له وجود في العالم الخارجي، لكنهما يتمايزان من حيث إنّ الخبر لا يراد لنسبته الكلامية أن توجد نسبته الخارجية، بل يقصد بها مطابقتها، والإنشاء عكس ذلك، إذ يراد لنسبته الكلامية أن توجد نسبته الخارجية لا أن تطابقها¹.

بناءً على ذلك يكون الإنشاء موجداً (مثبتاً) ومؤثراً في وقوع النسبة، ومثال ذلك قولنا قام الرجل، فهذا كلام خبري كونه يتضمن نسبة كلامية قوامها نسبة المسند (قام) إلى المسند إليه (الرجل)، والقصد منه الدلالة على أنّ تلك النسبة الكلامية حدثت في الواقع فهو يصفها ولا يتسبب في إيجادها، بينما قولنا لأحدهم قم من الفراش، فهذا الكلام هو كلام إنشائي باعتبار أنّه يتضمن نسبة كلامية قوامها نسبة القيام إلى زيد، والقصد منه هو إيجاد تلك النسبة في الخارج التي لم تكن موجودة قبل ذلك لا أن تطابقها.

ومن الذين تبناوا هذا المعيار واتخذوه أساساً للتمييز بين الخبر والإنشاء ابن يعقوب المغربي الذي يرى "أنّ الكلام الذي يحسن السكوت عليه (...) يتضمن نسبة المسند إلى المسند إليه، فإن كان القصد منه الدلالة على أنّ تلك النسبة حصلت في الواقع (...) بين معنى المسند والمسند إليه فذلك الكلام خبر، وإن كان القصد الدلالة على أنّ اللفظ وُجِدَتْ به تلك النسبة فالكلام إنشاء"²، فالمغربي يؤكد انطلاقاً من معيار إيجاد النسبة أنّ الإنشاء يختلف عن الخبر كون أنّ وظيفته —أي الإنشاء— تكمن في العمل على "التأثير في وقوع النسبة الخارجية بأن توجد به؛ أي بعد التلفظ بألفاظه فهو يوجدها، وإن لم يوجدها فهو يتسبب في إيجادها على أقدر تقدير، بينما وظيفة الخبر تتلخص في الدلالة على وقوع النسبة الخارجية من دون تأثيره في وقوعها"³، والملاحظ على موقف المغربي هذا، أنّه يعتمد على مفهوم تداولي في التمييز بين الخبر والإنشاء هو مفهوم القصد متحرراً بذلك من التوجه المنطقي الصرف الذي شهدته المراحل الأولى وتأثرت به، وهذا المنحى نفسه الذي نحاه سعد الدين التفتازاني في أحد آرائه قبل ذلك، إذ أوضح أنّ "الكلام إمّا أن يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ، ويكون اللفظ موجداً لها من غير قصد إلى كونه دالاً على نسبة حاصلة في الواقع وهو الإنشاء، أو تكون له نسبة بحيث يقصد أنّ لها نسبة خارجية مطابقة أو غير

¹ - ينظر طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص 61.

² - أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي (1128هـ)، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تح: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003م، ج 1، ص 142.

³ - مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 86.



مطابقة وهو الخبر"¹، هذا ونجد صاحب الإتيان ينسب القول بهذا الرأي إلى بعض المتأخرين²، علما بأن أول من قال بهذا التفريق هو الشريف الجرجاني؛ إذ أكد أنّ الإنشاء "كلام لفظه بسبب لنسبة غير مسبوقه بنسبة أخرى"³.

في هذه المرحلة إذاً أُعْتُمِدَ على معيار إيجاد النسبة الخارجية في التفريق بين ما هو خبري، وبين ما هو إنشائي من قبل العلماء العرب، فأقرّوا بوجود نسبة خارجية للإنشاء كما هي للخبر، على أن يكون الإنشاء موجداً مؤثراً في إيجاد نسبة خارجية، في حين يكون الخبر واصفاً لها، بحيث يكون مصدقاً أو مكذباً لها، متّخذين من المقصد -أي قصد المتكلم- مفهوماً موجّهاً لذلك الإيجاد -أي إيجاد تلك النسبة الخارجية- عند بعض العلماء متجاوزين تلك التحليلات المنطقية الصرفة التي تجلّت في المعايير السابقة المعتمدة أساساً كمعيار تميّزي بين ظاهريّ الخبر والإنشاء.

-المعيار الرابع: معيار قصد المتكلم

رأينا فيما سبق بيانه أنّ العلماء العرب قد اعتمدوا على مجموعة من المعايير للتمييز بين المعنى الخبري والمعنى الإنشائي للكلام، وقد كانت تلك المعايير التي أُعْتُمِدَ عليها في المراحل الأولى معايير منطقية محضة، قبل أن يعتمد بعض العلماء العرب إلى جانب تلك المعايير على معيار ومفهوم آخر ذي صبغة تداولية، وهو معيار القصد، كما وجدنا ذلك متجلياً عند سعد الدين التفتازاني، وابن يعقوب المغربي، وغيرهم من العلماء العرب الذين اعتمدوا هذا المعيار أساساً في حكمهم على خبرية الجملة من إنشائيتها.

لكن المنقّب في تراثنا العربي يجد أنّ من العلماء العرب مَنْ قد اتّخذ من معيار القصد بوصفه مفهوماً تداولياً كما يصطلح عليه في الدراسات الحديثة مقياساً للتفريق بين ما هو خبري، وبين ما هو إنشائي، فمسعود صحراوي يشير إلى أنّ إبراهيم الشيرازي قد استخدم هذا المعيار للتمييز بين الخبر والإنشاء، وأنّ الأمر الجديد عنده أنّه يذكر "القصد" بعده أساساً تمييزاً رئيساً يتكفّل بالحكم على خبرية الجملة أو إنشائيتها⁴.

وفحوى هذا المعيار كما تصوّره الشيرازي هو أنّ الكلام يكون خبراً إذا دلّ اللفظ على ذلك ووافقه قصد المتكلم، والإنشاء خلاف ذلك، إذ يكون قصد المتكلم غير الإخبار به⁵، فمثلاً قولنا: أكرمتُ والدي، تكون الجملة خبرية بدلالة اللفظ على ذلك وموافقة قصد المتكلم لذلك، وإذا كان قصد المتكلم غير ذلك كانت هذه الجملة إنشاء دالة

¹-المرجع السابق، ص 86.

²-ينظر طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص 57.

³-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 76.

⁴-ينظر المرجع نفسه، ص 92.

⁵-ينظر أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (476هـ)، شرح اللّمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1988هـ، ج 2، ص 568.



على الإيقاع، فالكلام يصبح كلاماً خبرياً إذا اتّحد كلّ من اللفظ وقصد المتكلم ومراده في الدلالة على الإخبار¹، فبهذا يتّضح أنّ معيار قصد المتكلم وغرضه من الخطاب قد كان المرتكز الأساس لدى الشيرازي للتفريق بين ما هو خبر وبين ما هو إنشاء.

-المعيار الخامس: عدد النسب

معيار آخر احتكم إليه العلماء العرب، لا سيما علماء الأصول منهم عند التمييز بين الكلام الخبري والكلام الإنشائي، وهو ما سُمّي بمعيار عدد النسب، فالنسب عند هؤلاء العلماء ثلاثة: نسبة في اللفظ، ونسبة في الذهن، ونسبة في الخارج، فما كان كلاماً خبرياً توقّرت فيه النسب الثلاثة، وأمّا ما كان إنشائياً توقّرت فيه نسبة اللفظ، ونسبة الذهن، وامتنعت عنه نسبة الخارج²، ومن أبرز العلماء العرب الذين اعتمدوا هذا المعيار ميرزا حبيب الله الخوئي، إذ أكّد أنّ النسبة الخبرية هي نسبة ثلاثية، وأمّا النسبة الإنشائية فهي نسبة ثنائية كما أسلفنا الذكر³.

إنّ التمييز بين الخبر والإنشاء انطلاقاً من هذا المعيار هو تفريق منطقي، بناء على أنّ تلك النسب الثلاثة هي نفسها ما عُرفَ بنظرية الدلالة الأرسطية، لفظ/صورة ذهنية/خارج الذهن، وتعرف كذلك لدى بعض الباحثين المحدثين من الغرب بالثلاثية السيميائية⁴، فأرسطو نفسه يرى "أنّ معاني الألفاظ هي بالنسبة للمتكلم والمخاطب ما يتصوره كلّ واحد منهما من الأعيان التي أُطْلِقَتْ عليها تلك الألفاظ"⁵، فواضح أنّ الدلالة اللغوية عند أرسطو قد بُيِّنَتْ على تلك الثلاثية الدلالية.

والمفتش في تراثنا العربي يجد أنّ التأثير بتلك الثلاثية الدلالية الأرسطية قديم، فقد قال به الغزالي حينما أكّد أنّ للشيء وجوداً متعدّداً: في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثمّ في الألفاظ، ثمّ في الكتابة⁶، فانطلاقاً من هذه المفاهيم والتصورات التي دارت حول الثلاثية الأرسطية: لفظ/صورة ذهنية/خارج الذهن، استثمر العلماء العرب، ولا سيما المحدثون منهم من علماء الأصول ذلك، وأسّسوا لمعيار عدد النسب للحكم على خبرية الجملة من إنشائيتها.

-المعيار السادس: تبعية النسبة الخارجية للنسبة الكلامية أو العكس:

¹- ينظر المرجع السابق، ج 2، ص 568.

²- ينظر عبد الرّحمان الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 182.

³- ينظر ميرزا حبيب الله الخوئي (1326هـ)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مؤسسة الوفاء، لبنان، ط 1، 1983م، ص 20.

⁴- عُرفَت هذه الثلاثية مع بيرس، وهي ثلاثية: اللفظ (الدليل) (Representanten)، والمعنى (Interpretant)، والشيء (Object).

⁵- عبد الرّحمان الحاج صالح، الخطاب والتخاطب، ص 184.

⁶- ينظر المرجع نفسه، ص 183.



معيّار آخر أسفر عنه التراث اللغوي العربي للتمييز بين الكلام الخبري والكلام الإنشائي، وهو ما يعرف بمعيّار تبعية النسبة الخارجية للنسبة الكلامية، أو تبعية النسبة الكلامية للنسبة الخارجية، هذا المعيار عدّه شهاب الدّين القرّافي وجهاً من وجوه التمايز والاختلاف بين أسلوبيّ الخبر والإنشاء؛ إذ أكّد أنّ الإنشاء يكون سبباً مدلوله بخلاف الخبر، أو بعبارة أخرى أنّ الإنشاءات يتبعها مدلولها، في حين أنّ الأخبار تتبع مدلولاتها¹.

إنّ أساس هذا المعيار يقوم على أنّ الإنشاء هو ما كانت الأسبقية فيه للنسبة الكلامية فتكون النسبة الخارجية بذلك تابعة، ومثال ذلك أنّ عقد الطلاق أو عقد التملك لا يتم إلّا بعد إنتاج وصدور هاتين الصيغتين²، وأنّ الخبر هو ما كانت فيه النسبة الخارجية أسبق فتكون النسبة الكلامية بذلك تابعة، ومثال ذلك قولنا "قام زيد، فهو تبع لقيامه في الزمان الماضي، فالخبر تابع لتقرير محبّه"³.

مما سبق بيانه يمكن القول: "إنّ مصداق الإنشاء في الواقع الخارجي لاحق له"⁴، وأنّ الخبر هو خلاف ذلك.

إجمالاً يمكننا القول إنّ تعدّد معايير التفريق بين الأسلوبين الخبري والإنشائي كان مظهرًا من مظاهر عدم استقرار الجهاز النظري لظاهرة الخبر والإنشاء، وقد أرجع بعض الدارسين تلك المعايير في مجملها إلى نوعين من المعايير: معايير منطقية، ومعايير تداولية، مؤكّدين أنّ تلك المعايير تتداخل فيما بينها تداخلاً كبيراً، إذ يصعب الفصل فيما بينهما، لكن على الرغم من ذلك التعدد في تلك المعايير والتداخل الكبير الذي شهدته، إلّا أنّ كلّ معيار من تلك المعايير قد أسهم في التمييز بين ما هو خبري وبين ما هو إنشائي من جهة معيّنة.

لكن مع تطور البحث اللغوي وتعدّد القراءات لذلك التراث استقرّ علماؤنا رحمهم الله تعالى على تصوّر يجمع بين كلّ تلك المعايير ليقرّروا أنّ الخبر "هو الخطاب التواصلّي المكتمل إفادياً، والذي يريد المتكلم من نسبته الكلامية أن تطابق نسبته الخارجية، وأنّ الإنشاء هو الخطاب التواصلّي المكتمل إفادياً، والذي يريد المتكلم من نسبته الكلامية أن توجد نسبته الخارجية"⁵.

وفيما يلي بعض من التفصيل فيما يتعلق بثنائية الخبر والإنشاء بوصفهما المفهومين المكافئين أو المقاربين لنظرية أفعال الكلام:

¹- ينظر أحمد بن إدريس شهاب الدّين القرّافي (684هـ)، أنوار البروق في أنوار الفروق، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998م، ج 1، ص 38.

²- ينظر المرجع نفسه، ج 1، ص 38.

³- المرجع نفسه، ج 1، ص 39.

⁴- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 93.

⁵- المرجع نفسه، ص 95.



2- الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي:

إنّ العلماء العرب باختلاف تخصّصاتهم: بلاغيّين، ونحاة، وأصوليّين، وفلاسفة، ومناطق، قد اختلفوا في تقسيمهم للكلام من حيث معناه، لكن ما استقرت عليه آراؤهم واجتهاداتهم أنّ الكلام قسمان: خبر وإنشاء.

2-1-1- الخبر:

2-1-1- مفهوم الخبر:

أ- مفهوم الخبر لغة:

ورد في معجم العين باب الحاء، مادة (خ، ب، ر): "خبر: أخبرته وخبرته، والخبر: النبأ، ويُجمَع على أخبار، والخبر، العالم بالأمر. والخبر: مخبر الإنسان إذا خبر، أي جُرّب فبَدَت أخباره، أي أخلاقه، والخبرة وهو الاختبار، والخبر علمك بالشيء، تقول: ليس له به خبر"¹.

وجاء في لسان العرب: "خبر: الخبر من أسماء الله عزّ وجلّ العالم بما كان وبما سيكون: وخبرت بالأمر أي علمته. وخبرت الأمر أخبره إذا عرفته على حقيقته. والخبر بالتحريك: واحد الأخبار. والخبر ما أتاك من نبأ عمر. تستخير. وخبره بكذا وأخبره: نبأه"².

يدل الجذر اللغوي (خ، ب، ر) إذاً في المعاجم العربية على النبأ الحاصل إزاء شيء ما، والعلم به، ومعرفته على حقيقته.

ب- مفهوم الخبر اصطلاحاً:

يعرّف السّكاكي الخبر بأنّه: "الكلام المحتمل للصدق والكذب، أو التصديق والتكذيب"³.

واضح من هذا التعريف أنّ الخبر كما استقرّ عليه البحث اللغوي العربي أنّه ذلك الكلام الذي يُحكّم عليه بالصدق أو الكذب، وأساس ذلك هو مدى مطابقة ذلك الكلام للواقع والعالم الخارجي، فإذا كان مطابقاً له فهو كلام صادق، وإذا كان خلاف ذلك فهو كلام كاذب، لذلك فقد عرّفه أحد الدارسين المحدثين بأنّه: "الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب، والصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به، فالصدق أن يطابق الحكم الذي

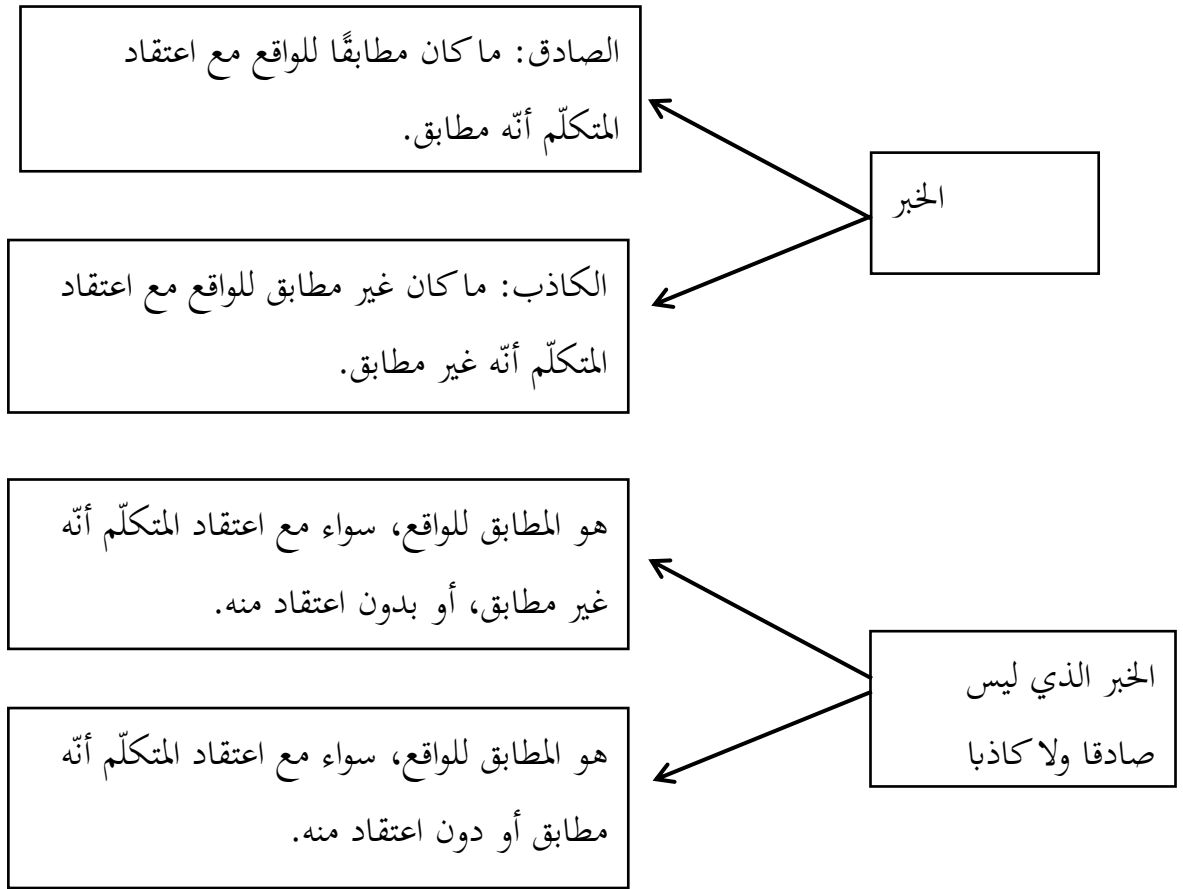
¹-الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط 1، د ت، ج 4، ص 258.

²-محمّد بن مكرم بن علي بن منظور (711هـ)، لسان العرب، ج 4، ص، ص 226-227.

³-أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 253.



يتضمّن الكلام واقعا خارجا، والكذب أن لا يطابق الحكم واقعا خارجا¹، يُفهم من هذا الكلام أنّ الخبر قسمان: كلام خبري صادق، وكلام خبري كاذب، فهذا ما أجمع عليه جمهور العلماء، إلّا أنّ بعض العلماء العرب منذ القديم نجدهم قد قدّموا تقسيمات أخرى للخبر، باعتبار مخالفة لما قد أُجمِع عليه لاحقا؛ فالجاحظ مثلا يقسم الكلام الخبري قسمة ثلاثية، فمن الكلام الخبري ما هو صادق، ومنه ما هو كاذب، ومنه ما هو ليس بصادق وليس بكاذب، مؤسساً هذه القسمة على معيارين اثنين: مطابقة الواقع، واعتقاد المخبر²، ولعلنا نجمل تقسيم الجاحظ للكلام الخبري في المخطط الآتي:



مّا سبق نخلص إلى أنّ الجاحظ - كما أسلفنا الذكر - يجعل الكلام الخبري ثلاثة أقسام: خبر صادق، وهو الذي يكون مطابقا للواقع مع قصد المتكلم في كونه كذلك، وخبر كاذب، وهو ما كان غير مطابق للواقع مع قصد المتكلم أنّه كذلك، وخبر ليس صادق وليس بكاذب، وهو بذلك أقسام أربعة هي³:

-المطابق للواقع مع القصد بعدم المطابقة.

¹-الأزهر الزنّاد، دروس البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 1992م، ص. 99-100.

²-ينظر سعد الدين التفتازاني (792هـ)، المطول شرح تلخيص المفتاح، تح: أحمد عزّو عناية، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط 1، 2004م، ص 19.

³-أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1982م، ص 53.



-المطابق للواقع مع عدم القصد في المطابقة.

-غير المطابق للواقع مع الاعتقاد في المطابقة.

-غير المطابق للواقع مع عدم الاعتقاد في المطابقة.

الملاحظ أيضاً أنّ الجاحظ في تقسيمه التفصيلي هذا للخبر، قد بناه على أساس تداولي هو القصد (الاعتقاد)، بالإضافة إلى اعتماده على أساس مطابقة الواقع، كما يؤكد ذلك مسعود صحراوي¹.

والجدير بالذكر أنّ اعتبار اعتقاد المتكلم معياراً لتقسيم الخبر هو رأي قديم قال به إبراهيم النظم قبل تلميذه الجاحظ، إذ أكد "أنّ صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد المخبر به، ولو كان خطأ غير مطابق للواقع، وكذبه عدمها، فإذا قال قائل: الشمس أصغر حجماً من الأرض معتقداً ذلك كان صدقاً، وإذا قال الشمس أكبر من الأرض، وكان غير معتقداً ذلك كان كذباً"²، من هنا يتضح أنّ لمقاصد المتكلم دوراً كبيراً في بيان معاني الكلام ودلالاته وتقسيماته، وهذا ما كشفت عنه الدراسات والنظريات اللسانية الحديثة.

2-1-2-أنواع الخبر:

بعدما أجمع العلماء العرب على تقسيم الكلام من حيث معناه إلى كلام خبري وكلام إنشائي، ألفيناهم يجمعون كذلك على أنّ الكلام الخبري ثلاثة أنواع هي³:

-خبر ابتدائي.

-خبر طلبي.

-خبر إنكاري.

فالخبر الابتدائي هو الكلام الخبري الذي أُسْتُغْنِي فيه عن ذكر المؤكّدات؛ كون المخاطب خالي الذهن من الحكم والتردد فيه، ومثال هذا النوع من الكلام الخبري قولنا: نجح الأخ الأصغر، فالتكلم ههنا في معرض إخبار المخاطب بنجاح الأخ الأصغر، والمخاطب بدوره في هذه الحال خالي الذهن غير عالم بنجاح هذا الأخ الأصغر.

وأما الخبر الطلبي هو الكلام الخبري الذي يُسْتَحْسَن فيه أن يؤكد المتكلم كلامه بأحد المؤكّدات حتى يزيل حيرة المخاطب وتردده حول ما يسمع، ومثال هذا النوع من الكلام الخبري قولنا: إنّ الأخ الأصغر نجح، ففي هذه الجملة

¹-ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. 106-107.

²-أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبدیع، ص 52.

³-ينظر الخطيب القزويني (739)، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص. 69-70.



قد أحتيج إلى تأكيد الخبر فيها، وهو نجاح الأخ الأصغر بمؤكد هو "إن"، كون المتلقي لديه شك وتردد فيما يتعلق بهذا الخبر المنقول إليه، فلهذا تمّ توكيده بمؤكد واحد.

بينما نجد أنّ الخبر الإنكاري هو ذلك الكلام الخبري الذي يضطر فيه المتكلم إلى تأكيد كلامه بأكثر من أداة تأكيد؛ كون المخاطب منكراً لما يسمعه حاكماً بخلافه، ومثال هذا النوع من الخبر قولنا: إنّ الأخ الأصغر لناجح، ففي هذه العبارة أُكِّد الخبر فيها (نجاح الأخ الأصغر) بأكثر من مؤكّد (إنّ، لام التوكيد)، كون المخاطب منكراً لما يسمعه من المخاطب.

وهذه القسمة الثلاثية للكلام الخبري هي ما نتلمّس أبعادها وتحليلاتها عند المبرد في خضم حوار مع الكندي الفيلسوف الذي اشتبه عليه كلام سمعه من العرب فقال لأبي العباس: "إنّي لأجد في كلام العرب حشواً. فقال له أبو العباس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون "عبد الله قائم" "إنّ عبد الله قائم" و "إنّ عبد الله لقائم"، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال له أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: "عبد الله قائم" إخبار عن قيامه، وقولهم: "إنّ عبد الله قائم" جواب عن سؤال سائل، وقولهم: "إنّ عبد الله لقائم" جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرر المعاني. قال: فما حار المتفلسف جواباً¹، فهذه التقسيمات التي أبرزها المبرد للكلام الخبري وجدت قبولاً واسعاً عند اللغويين، لا سيما البلاغيين منهم²، فاستثمروها في وضع أقسام الخبر فسموها: الضرب الابتدائي، والضرب الطلبي، والضرب الإنكاري، فهذه طرق ثلاث يلجأ إليها المتكلم لإلقاء الخبر للمخاطب، فإذا أورد الخبر على لسانه وفق هذه الطرق الثلاث، حُكِمَ على كلامه الخبري ذاك بأنّه قد جرى وفق مقتضى الظاهر، وقد يحصل أن يُورَدَ هذا الكلام الخبري خلاف هذه الطرق فيُقَالُ حينئذٍ عن هذا العدول إنّهُ إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وقد أكّد العلماء العرب أنّ لهذا العدول والانزياح عن مقتضى الظاهر صور واعتبارات يلحظها المتكلم، وبمقتضاها يعدل في كلامه من صورة إلى صورة أخرى، ونذكر من جملة تلك الاعتبارات³:

-إنزال غير السائل منزلة السائل إذا قُدِّمَ إليه ما يلوح له بحكم الخبر، فيستشرف له استشراف المتردد الطالب كقوله تعالى: "وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ" (هود: 37)، فحين تقدّم قوله تعالى: "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا"، وقوله: "وَلَا تُخَاطِبْنِي" صار المقام مقام تردد بأنّ القوم هل حُكِمَ عليهم بالإغراق، ف قيل: "إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ".

¹-عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، دلائل الإعجاز، نج: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط 3، 1992هـ، ص 315.

²- وأبرز هؤلاء البلاغيين الذين ظهرت عندهم هذه القسمة أبو يعقوب السكاكي الذي ميّز بين هذه الأضرب من الكلام الخبري كما سيوضح معنا في الفصل الثاني.

³- ينظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص. ص 72-76.



-إنزال غير المنكر منزلة المنكر إذا ظهر عليه شيء من أمارات الإنكار كقول الشاعر:

جاء شقيق عارضا رحمه أن بني عمك فيهم رماح¹

فإن مجيئه -أي شقيق- هكذا مدلاً بشجاعته قد وضع رحمه عرضاً، لدليل على إعجاب شديد منه، واعتقاد أنه لا يقوم إليه من بني عمه أحد، كأثم كلهم عزّل ليس مع أحد منهم رماح.

-إنزال المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع عن الإنكار، كما يُقال لمنكر الإسلام: الإسلام حقّ. وعليه قوله تعالى في حقّ القرآن الكريم: "لَا رَيْبَ فِيهِ" (البقرة: 02).

يتّضح ممّا سبق أنّ للخبر كما تصوّره العلماء العرب ثلاثة أنواع هي: الخبر الابتدائي، والخبر الطلبي، والخبر الإنكاري، فإذا أخرج المتكلم كلامه بناءً على هذه الأنواع كان كلامه جارياً على مقتضى ظاهر الحال، فإذا عدّل وأنزّح عند التعبير عن هذه الأضرب أخرج الكلام فيها خلاف مقتضى الظاهر، وسواء أخرج الكلام على مقتضى الظاهر أو أخرج ذلك الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فإن غاية المتكلم الأسمى هي تبليغ أغراضه ومقاصده للمخاطب، فاللغة كما يؤكد ابن جني هي مجموعة أصوات يستخدمها كلّ قوم للتعبير عن أغراضهم²، إذن فكلّ خبر يحمل أغراضاً يريد المتكلم أن يبلغها إلى مخاطبه³.

2-2- الإنشاء:

2-2-1- مفهوم الإنشاء

أ- مفهوم الإنشاء لغة:

جاء في كتاب العين باب الشين مادة (ن، ش، ء) "نَشَأُ: النَّشَأُ: لأحداث النَّاسِ الصغار. والفعل: نشأ ينشأ ونشأة ونشأة، والناشئة أول الليل (...)، وأنشأت حديثاً، ابتدأت (...)، وأنشأ الله السحاب فنشأ ينشأ: أي ارتفع"⁴.

¹-عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 1423هـ، ج 3، ص 233.

²-ينظر أبو الفتح عثمان بن جني (392هـ)، الخصائص، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، 2006م، ج 1، ص 34.

³- يوجد نوعان من الأغراض والدلالات: أغراض أصلية، وأغراض فرعية. لمزيد من التفصيل ينظر: الفصل الثاني من هذه الأطروحة، ص 190 وما بعدها.

⁴-الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ)، العين، ج 6، ص. ص 287-288.



وورد في الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري الإنشاء: "هو الإحداث حالا بعد حال من غير احتذاء على مثال، ومنه يقال نشأ الغلام وهو ناشئ، إذا نما وزاد شيئاً، والاسم النشوء، وقال بعضهم الإنشاء ابتداء الإيجاد من غير سبب"¹.

يدل الجذر اللغوي (ن، ش، ء) في المعاجم اللغوية إذن على معنى الإحداث والابتداء في إيجاد الشيء.

ب- مفهوم الإنشاء اصطلاحاً:

يراد بالإنشاء في اصطلاح الدارسين، وهو ما استقر عليه الدرس اللغوي عند العلماء العرب قديماً وحديثاً، أنه ذلك الكلام المفيد التام الذي لا يحكم عليه بالصدق أو الكذب، فهو كلام ينشئه المتكلم بداءة من غير أن يكون له واقع حقيقي في العالم الخارجي يطابقه أو يخالفه²، الملاحظ أن مفهوم الإنشاء، وقسيمه الخبر كما هو مجمع عليه لدى العلماء العرب قد انبنى على معيار الصدق والكذب، ومدى مطابقتها للعالم الخارجي - كما أسلفنا الذكر - ، وهو ما وجدناه رائجا عند العلماء المتقدمين أمثال نجم الدين الكاتبي القزويني الذي أكد أن "الكلام التام إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية، وإن لم يحتمل فهو الإنشاء"³، فجملة هل نجح عمر؟ جملة إنشائية؛ إذ إن لها معنى مستقلاً عن الخارج (وهو التساؤل والاستخبار عن نجاح عمر)، ولفظها مكتف بذاته، فالتكلم قد أنشأ كلاماً يُفهم منه أنه يُطلب به جواباً بمدلول اللفظ فيه، وهو نجاح عمر.

2-2-2- أنواع الإنشاء:

أجمع العلماء العرب على تقسيم الكلام الإنشائي إلى قسمين كبيرين هما: الإنشاء الطلي والإنشاء غير الطلي.

أ- الإنشاء الطلي: عرّفه الخطيب القزويني بأنه "ما يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب"⁴، فإذا أنت أمرت أحدهم بفتح الباب مثلاً، فأنت تكون قد طلبت منه فعل أمر لم يكن حاصلًا قبل أمرك إياه، فالباب لم يكن قد فُتح بعد، ومن هذا المنطلق عرّف كذلك بأنه -الإنشاء الطلي- "ما يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه"⁵.

¹- أبو هلال العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د ط، د ت، ج 1، ص 134.

²- ينظر الأزهر الزناد، البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، ص 105.

³- مهدي فضل الله، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 206.

⁴- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 52.

⁵- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، دار النهضة العربية، لبنان، ط 1، 2009م، ص 74.



ويشتمل هذا الضرب من الإنشاء على فروع جزئية "هي عبارة عن ظواهر أسلوبية فرعية متنوعة إما لتنوع الصيغ اللغوية ذاتها وأساليبها، وإما لتنوع أغراضها التواصلية وإفادتها"¹، ولعلنا نذكر أهمها² فيما يلي:

أ-1-الأمر:

وهو "طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، ويقصد بالاستعلاء أن ينظر الأمر لنفسه على أنه أعلى منزلة ممن يخاطبه أو يوجه الأمر إليه، سواء أكان أعلى منزلة منه في الواقع أم لا"³.

وللأمر صيغ أربع حددها العلماء العرب هي⁴:

-فعل الأمر نحو قولك: اغسل يديك إلى المرافق.

-المضارع المقرون بلام الطلب نحو قولك: فلتمدد يديك إلى السماء تناجي ربك القدير.

-اسم فعل الأمر نحو قولك: عليكم بأمر دنياكم وآخرتكم.

-المصدر النائب عن فعل الأمر نحو قوله تعالى: "فَضْرَبَ الرَّقَابِ" (محمد: 04).

وقد أكد العلماء العرب أنّ الأمر بوصفه ضرباً من أضرب الأسلوب الإنشائي الطلبي يكون الغرض الرئيس منه هو طلب القيام بالفعل على وجه الإلزام، لكنّه قد يخرج عن معناه الأصلي إلى معان أخرى تستفاد من سياق الكلام وقرائن الأحوال، ومن تلك الأغراض والمعاني نذكر⁵:

-الدعاء كما في قولك ربّ ارشدني إلى سبيل الرشاد، وجنبني سبيل الضلال.

-الإرشاد كقولك لمجموعة من الناس: إذا ضاقت بكم الدنيا فأنبيوا إلى ربكم.

-التهديد كقوله تعالى: "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (فصلت: 40).

-التعجيز كقوله تعالى: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ" (البقرة: 23).

¹- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 117.

²- نذكر هذا لأنّ من الدارسين من يجعل الترجي، والعرض، والتضيض، والدعاء، والإغراء، والتحذير من الإنشاء الطلبي؛ وذلك لاندراج البعض تحت البعض الآخر، فمثلاً نجد أنّ الإغراء والتحذير هما في المعنى من فروع الأمر والنهي. يراجع في هذا: عبد الرحمن حبتكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بھيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، سوريا، ط 3، 2010م، ج 1، ص 228.

³-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص 75.

⁴-ينظر عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، مصر، ط 5، 2001م، ص 14.

⁵-ينظر السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص 64.



-الإكرام كقوله تعالى: "ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ" (الحج: 46).

أ-2-النهي:

وهو "طلب الكفّ عن الفعل على وجه الاستعلاء والالزام"¹، ومثال ذلك قوله عز وجل: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا" (الأعراف: 31)، فقوله تعالى: "ولا تسرفوا" نهي عن فعل مذموم محرم لا يحبّه الله تعالى وهو الإسراف، وقد ورد النهي ههنا على وجه الاستعلاء؛ لأنّه من الله تعالى.

وصيغة النهي المتفق عليها عند العلماء العرب "هي واحدة، وهي المضارع المقرون بلا الناهية"².

والأصل في النهي كما هو متفق عليه عند العلماء العرب أنّ الغرض منه هو طلب الكف عن فعل شيء ما، لكنّه قد يرد لمعانٍ أخرى تفهم من سياق الكلام نذكر منها³:

-الدعاء كقوله تعالى: "لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا" (آل عمران: 80).

-التحقير كقوله تعالى: "لَا تُمَدِّدْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ" (طه: 131).

-الإرشاد والتعليم كقولك: لا تأكل الحرام فتحرم إجابة الدعاء.

-التوبيخ كقول الشاعر: لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم⁴

أ-3-الاستفهام:

وهو "طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل بأداة خاصة"⁵، ومثال ذلك قول أحدهم لآخر: هل نجحت؟، فالتكلم ههنا غير عالم بنجاح مخاطبه فاستفهم مستعلما حول ذلك.

وللاستفهام أدوات تنقسم بحسب الطلب إلى ثلاثة أقسام⁶:

-ما يطلب به التصوّر تارة، والتصديق تارة أخرى، وهو الهمزة، فمّا يطلب به التصوّر كنحو: أعلي مسافر أم سعيد؟ وأما ما يطلب به التصديق فنحو: أحضر الأمير؟

¹-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص 83.

²-عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص 15.

³-ينظر وليد إبراهيم قصّاب، البلاغة العربية علم المعاني، دار الفكر، سوريا، ط 2، 2014م، ص. ص 55-56.

⁴-عبد الملك بن محمد الثعالبي (429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 2002م، ص 247.

⁵-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص 88.

⁶-ينظر السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في علوم المعاني والبيان والبديع، ص. ص 70-72.



- ما يطلب به التصديق فقط، وهو هل، نحو: هل جاء الأمير؟
- ما يطلب به التصوّر فقط، وهو بقية ألفاظ الاستفهام: ما، من، متى، أيّان، كيف، أين، أنى، كم، أيّ.
- وقد تخرج ألفاظ الاستفهام عن الغرض الأصلي الذي وُضِعَتْ له، وهو طلب العلم بالشيء المجهول، فيُستَفهم بها عن ذلك الشيء مع العلم به، لأغراض تستفاد وتعلم من سياق الكلام، نذكر منها¹:
- الاستبطاء نحو قوله تعالى: "وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ" (البقرة: 214).
- التعجب نحو قوله تعالى: "وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ" (المائدة: 84).
- الوعيد والتخويف نحو قوله تعالى: "أَلَمْ تَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ" (المرسلات: 16).
- الأمر نحو قوله تعالى: "فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ" (القمر: 17).

1-4-التمني:

- عُرِفَ بأنّه "طلب أمر محبوب لا يرجى حصوله: إمّا لكونه مستحيلًا، وإمّا لكونه ممكنًا غير مطموح في نيّله، فمثال الأول؛ أي الأمر المحبوب الذي لا يرجى حصوله لكونه مستحيلًا قول الشاعر:
- ألا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب²
- وأما الثاني؛ أي طلب الأمر المحبوب الذي لا يُرْجى حصوله لكونه ممكنًا غير مطموح في نيّله، نحو قوله تعالى: "يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ"³.
- وللتمني كذلك أدوات وصيغ تدل عليه هي⁴:
- ليت: وهي الأصل فيه، نحو قوله تعالى: "يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا" (الفرقان: 27).
- لو: نحو قوله تعالى: "وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ" (القلم: 09).
- هل: نحو قوله تعالى: "فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا" (الأعراف: 53).

¹- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، ص. ص 81-82.

²- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (395هـ)، ديوان المعاني، دار الجيل، لبنان د ط، د ت، ج 2، ص 155.

³- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص 112.

⁴- عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص 17.



-لعل: نحو قوله تعالى: "لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (36) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ" (غافر: 36-37).

بالإضافة إلى هذه الأدوات المستعملة لإنشاء التمني، فإنه قد يُتمنى كذلك بـ"هلاً، وآلاً، ولولاً، ولوماً، وهي ألفاظ مركبة من هل، ولو، مع لا وما"¹.

وقد أكد العلماء العرب أنّ من وراء التمني بهذه الأدوات أغراضاً بلاغية منشودة وهي كالتالي²:

-أنّ الغرض المنشود من التمني بـ (هل) و (لعل) هو إيراد التمني المستحيل وإظهاره في صورة الممكن القريب الحصول، لكمال العناية والتشوق إليه، ومثال ذلك قوله تعالى: "فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ" (غافر: 11).

-وإذا كان الأمر المحبوب ممّا يُرجى حصوله كان طلبه ترجيحاً³، وألفاظه هي (لعل، وعسى)، ومثال ذلك قولك: "لَعَلَّ الله ينصر المسلمين على أعدائهم، وكذلك قولك. وقولك كذلك: عسى الله يخرج المسلمين من الظلمات إلى النور.

-أنّ الغرض البلاغي من استعمال (لو) في التمني، هو الإشعار بعزّة التمني وقدرته؛ لأنّ المتكلم يظهره في صورة الممنوع، إذ إنّ (لو) تدل بأصل وضعها على امتناع الجواب لامتناع الشرط، ومثال ذلك قوله تعالى: "فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" (الشعراء: 102).

أ-5- النداء:

ويراد به "طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو لفظاً أو تقديراً"⁴، فقول الأب لابنه: يا بني هو طلب المتكلم (الأب) إقبال المخاطب (الابن) عليه بحرف (ياء) ناب مناب الفعل أدعو أو أنادي.

وأوضح العلماء العرب أنّ للنداء أدوات وأحرف ثمان هي: الهمزة، أي، يا، أيا، هيا، آ، أي، وا، وهذه الأدوات نوعان⁵:

-أدوات تستعمل لنداء القريب وهي الهمزة وأي، إذ تستعملان لنداء القريب وهو الأصل فيهما، ومثال ذلك قول القائل: أزيد راجع دروسك، أي بني احفظ الله يحفظك.

¹- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبدیع، ص 75.

²- ينظر عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص. 113-114.

³- الفرق بين ما هو قنّ وبين ما هو ترجّ؛ أنّ الشيء المطلوب حصوله عند التمني غير مطموع في حصوله، على خلاف الترجي أنّ الشيء المطلوب مطموع في حصوله.

⁴- سعد الدّین التفتازانی، المطول، ص 34.

⁵- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص. 115-116.



لكن المتكلم عند استعماله لهذين الحرفين قد يعدل عن الأصل الذي استعمالاً فيه، وهو نداء القريب، فيُنزّل البعيد منزلة القريب، وعندئذ يُنادى بالهمزة وأي، وذلك إشارة إلى أنّ المخاطب قريب من القلب، وحاضر في الذهن، ومن أمثلة ذلك قول الشاعر:

أسكان نعمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربع قلبي سكان¹

وقول شاعر آخر: أي بلادي في القلب مثواك مهما طال منفاي عن ثراك الحبيب²

-أدوات تستعمل لنداء البعيد هي: يا، أيأ، هيا، آ، آي، وا، ومن أمثلة ذلك:

-يا نسيم الصبا بلغ تحيّننا من لو على البعد حيّي كان يحيينا³

-أيأ ربّ قد أحسنت عودا وبداءة إليّ فلم ينهض بإحسانك الشكر⁴

فالأصل في هذه الأدوات أن تستعمل لنداء البعيد، لكن قد يحصل وأن يُنزل القريب منزلة البعيد فينادى بأدواته إشارة إلى⁵:

-علو المكانة نحو: يا من يُرجى للشدائد كلّها يا من إليه المشتكى والمفزع⁶

-انحطاط مكانته نحو: أيأ هذا أطمع في المعالي وما يحظى بها إلا الرجال⁷

-غفلته وشروده ذهنه نحو: أيأ من عاش في الدنيا طويلا وأفنى العمر في قिला وقال⁸

والنداء كغيره من أضرب الإنشاء الطلبي قد تخرج ألفاظه عن معناه الأصلي الذي وُضعت له إلى معان وأغراض بلاغية أخرى تُفهم من سياق الكلام نذكر منها⁹:

1- أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، 2000م، ج7، ص24.

2- عبد العزيز عتيق (1396 هـ)، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2009م، ص116.

3- أحمد بن عبد السلام الجراوي التادلي (609هـ)، الحماسة المغربية مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1991م، ج2، ص1048.

4- عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي، المتحل، ص110.

5- المرجع نفسه، ص116.

6- أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج2، ص102.

7- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص116.

8- محمد بن أحمد بن منصور الأبيشي (852هـ)، المستطرف في كلّ فن مستطرف، عالم الكتب، لبنان، ط1، 1419هـ، ص83.

9- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبدیع، ص96.



-التعجب نحو: يا لك من قُبْرة بمعمر خلا لك الجو فيبضي واصفري¹

-الاختصاص نحو: إنا بني نمشل لا ندعي لأب عنه ولا هو بالأبناء يشرينا²

-الندبة نحو: فوا عجاكم يدعي الفضل ناقص ووا أسفاكم يظهر النقص فاضل³

-الاستغاثة نحو: يا للرجال ذوي الأبواب من نفر لا يبرح السفه المردي لهم ديناً⁴

بناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ الإنشاء الطلبي هو القسم الأوّل من الكلام الإنشائي، وقد أجمع العلماء العرب على أنّه كلّ كلام يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وقد أكّدوا أنّه يتضمّن ظواهر أسلوبية جزئية تمثّل مفهومه، تتفق كلّها في تضمّنها معنى الطلب، وأهم تلك الظواهر الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء، وأنّ لكلّ واحد من هذه الأضراب الإنشائية الطلبية صيغ تدل عليها، وُضِعَتْ أساساً للتعبير عن أغراضها الأصلية، ولكن قد يحدث أن تستعمل تلك الأنواع بصيغها المختلفة للتعبير عن أغراض فرعية أخرى يكشف عنها سياق الكلام وقرائن أحواله.

ب-الإنشاء غير الطلبي:

يُرادُ به ذلك "الكلام الذي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب"⁵، ومثال ذلك قول القائل: نِعَمَ الأستاذ محمّد؛ فالمتكلم لا يطلب بكلامه هذا إنشاءً أمر، بل هو يعبّر عن حالة نفسية تتناوبه.

ويشتمل الإنشاء غير الطلبي شأنه شأن الإنشاء الطلبي على ظواهر فرعية تكوّن مفهومه، وهي عند جمهور العلماء العرب ثمان على اختلاف فيما بينهم في البعض منها، ولعلّ أهمّها ما يلي:

ب-1-التعجب:

ويراد به في اصطلاح العلماء العرب أنّه "انفعال التّفنّس عمّا خفي سببه"⁶، فلهذا قيل: "إذا ظهر السبب بطلّ التعجب"⁷.

¹-عبد الملك بن محمّد أبو منصور الثعالبي، المتحل، ص171.

²-محمّد بن يزيد المبرد (285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر، ط3، 1997م، ج1، ص95.

³-شاكر بن مغامس البتلوني (1314هـ)، نفع الأزهار في منتخبات الأشعار، تح: إبراهيم اليازجي، المطبعة الأدبية، لبنان، ط3، د.ت، ص76.

⁴-علي بن محمّد بن عيسى الأشّوني (900هـ)، شرح الأشّوني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998م، ج3، ص54.

⁵-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص71.

⁶-علي بن محمّد بن علي الجرجاني (816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1983م، ص62.

⁷-رضي الدّين الاسترابادي (686هـ)، شرح كافية ابن الحاجب، تح: إميل بدیع يعقوب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998م، ج4، ص228.



وقد حدّد العلماء العرب للتعجب صيغتين قياسييتين¹ يعرف بهما، يتمثّلان في صيغتي²:

— ما أفعله.

— أفعَل به.

ومثال ذلك قولنا: ما أجمل المسجد، وكذا قولنا: أجمل بالمسجد.

فالمتكلم في الجملتين السابقتين أنشأ تعجباً؛ إذ إنّ كلتا الجملتين تعبّران عن شعور انفعالي ينتاب النفس دون أن تعرف لذلك سبباً.

وقد أكّد العلماء العرب أنّ القاعدتين السابقتين لا تصاغان إلّا من فعل مستوفٍ لثمانية شروط هي: "أن يكون الفعل ثلاثياً، متصرفاً، تاماً، غير منفي، قابل معناه للتفاوت، ليس الوصف منه على وزن أفعَل وفعلَاء، غير مبني للمجهول، لم يُستعَن عنه بالموضوع من غيره، نحو قال من القائلة، فإنّهم لا يقولون: ما أقيله، استغناء ب: ما أكثر قائلته"³.

ب-2- أفعال المدح والذم:

هما أسلوبان إنشائيان المراد منهما إنشاء المدح والذم على سبيل المبالغة، تُقَلِّتُ هذه الأفعال عمّا وُضِعَتْ له من

الدلالة على الماضي وصارت للإنشاء؛ أي متجرّدة من عنصر الزمن. فنَعَم منقولة من قولك: نَعَم الرجل، بضم العين:

إذا أصاب نعمة، وبئس منقولة من قولك: بؤس الرجل: إذا أصاب بؤساً⁴.

وقد أكّد العلماء العرب على إنشائية المدح والذم، فكان من هؤلاء رضي الدين الاسترابادي، إذ يقول في برهنة وتوضيح ذلك: "وذلك إنّك إذا قُلْتَ نعم الرجل زيد، فإنّما تنشئ المدح، وتحديثه بهذا اللفظ، وليس المدح موجوداً في

¹ - وللتعجب كذلك صيغ أخرى، هي صيغ سماعية. يراجع في هذا: عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص. 93-94.

² - رضي الدين الاسترابادي، شرح كافية ابن الحاجب، ج 4، ص 229.

³ - علي بن محمّد الأشموني (900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998م، ج 2، ص 269.

⁴ - ينظر عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1989م، ص 18.



الخارج في أحد من الأزمنة مقصودا مطابقة هذا الكلام إيّاه، حتى يكون خبرا، بل تقصد بهذا الكلام مدحه على جودته الموجودة خارجا، ولو كان إخبارا صرفا عن جودته خارجا لدخله التصديق والتكذيب"¹.

ولأسلوبي المدح والذم مظاهر تركيبية وصيغ حدّدها العلماء العرب هي²:

-نِعَمَ وَبُئْسَ: فهما صيغتان أساسيتان تستعملان لإنشاء المدح والذم نحو: نِعَمَ الرسول محمد ﷺ، ونحو قولك: بُئْسَ الرجل المتكبر.

كما أكّد العلماء العرب أنّ هناك أفعالا أخرى تلحق بِنِعَمَ وَبُئْسَ لإنشاء المدح والذم، وهي كالتالي³:

-ساء: وهي فعل ذم نحو قوله تعالى: "بُئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا" (الكهف: 29)، ونحو قولك: ساء القوم الذين كفروا برّبهم.

-وكذا كلّ فعل ثلاثي على وزن (فَعْلَل) بضم العين، أصالة نحو: ظَفَرْتُ، وَحَسُنَ، وَحُبْتُ، أو بالتحويل عن صيغة أخرى نحو: ضُرِبَ، وَفُهِمَ، وَجُسَّ بشرط تضمينه معنى التعجب.

-وكذلك ألحقوا به حَبَّ، وَحُبَّ في المدح، ولا حَبَّ ولا حُبَّ في الذم، وهذان الفعلان عادة ما يستعملان مقرونان باسم إشارة متّصل بهما، ملازم للإفراد والتذكير نحو: حبّذا زيد، لا حبّذا الزيدان...

ب-3- القسم:

وهو ضرب من أضرب الإنشاء غير الطلبي معناه الحلف واليمين⁴، وقيل إنّ "إنشاء توكيد الكلام"⁵.

ولقد لاحظ العلماء العرب أنّ القسم من حيث إنّهُ أسلوب إنشائي يتألّف ويقوم على عنصرين هما⁶:

-مقسّم به: هو ذات أو مفهوم مقدّس.

-مقسّم عليه: أي الكلام المراد توكيده.

¹-رضي الدّين الاسترآبادي، شرح كافيّة ابن الحاجب، ج 4، ص 239.

²-عبد السلام هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص 101.

³-المرجع نفسه، ص. 103-105.

⁴-المرجع نفسه، ص 162.

⁵-الأزهر الزنّاد، دروس البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، ص 141.

⁶-المرجع نفسه، ص 141.



ومثال ذلك قولنا: والله سيدخل المؤمن الجنة، فالقسم ههنا إنشاء يهدف المتكلم بواسطته إلى تأكيد كلامه وإعطائه مصداقية أكبر لدى المخاطب، باعتماده على سلطة خارج الخطاب (المقسّم به: وهو الله عزّ وجلّ)، وهذا الكلام لا مستقل ولا يستقيم لا تركيبيا ولا دلاليا إلّا بوجود كلام بعده يتمّمه (المقسّم عليه: وهو دخول المؤمن الجنة).

ومّا تجدر الإشارة إليه أنّ القول إنّ القسم هو ضرب من أضرب الإنشاء غير الطلبي هو قول غير مجمع عليه لدى العلماء العرب، لا سيما المتقدّمين منهم، "فقد عدّه الكاتبي من صنف التنبيه، إلّا أنّ التفتازاني جعله من الإنشاء الطلبي، وكذلك صنّفه الخطيب القزويني، وكذلك فعل المغربي فقد جعل القسم والتكثير، وغيره من الإنشاءات التي فيها إظهار الفرح والحزن، كلّ ذلك من الإنشاء الطلبي، وخلفيتهم في ذلك أنّ المتكلم ينشئ يمينا للتعبير عن صحة ما يعتقده"¹.

وللقسم كما أكّد العلماء العرب ألفاظ وصيغ كثيرة منها: "أقسم بالله لفعلتُ أو لأفعلن-أحلف بالله لأفعل أو لتفعلن-أشهدُ الله لأفعلن-علم الله أو يعلم الله لأفعلن، كما أنّ العرب يختصرون عبارات القسم فيحذفون منها فعل القسم، ويشيرون إليه بأداة كحرف القسم مثل: والله، بالله، تالله، أو بحركة إعراب مثل: الله لأفعلن، على تقدير وجود حرف القسم الجار، أو لله لأفعلن؛ أي: أحلف الله بالنصب، والنصب جاء على طريقة الحذف والإيصال، وهو حذف الجار ونصب المجرور به على أنّه مفعول به"².

ب-4-الترجي:

، وعُرف كذلك بأنّه: "ترقب حصول الشيء سواء كان محبوبا، ويُقال له طمع نحو لعلّك تعطينا، أو مكروها، ويُقال له إشفاق نحو: لعلّي أموت غدا"³. وهو المدلول نفسه الذي أشار إليه الجرجاني⁴

انطلاقا من هذا المفهوم الذي حُدّد به الترجي بوصفه ضربا من أضرب الإنشاء غير الطلبي يتّضح أنّ الفرق الجوهرية الذي يفصله عن أسلوب التمني، والذي يكمن في كون "التمنى لا يُطمع في حصوله، ومن ثمّ لا يُعتقَد إمكانه، أمّا الترجي فهو أمر يعتقَد حصوله وإمكانه، كذلك أنّ التمنى يكون في الأمر المحبوب فقط، وأنّ الترجي يكون في المحبوب والمكروه معا"⁵.

¹- ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 113.

²- عبد الرحمن حسن حنّكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ج 1، ص. 226-227.

³- محمّد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (1230هـ)، حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، تح: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت، ج 2، ص 411.

⁴- علي بن محمّد بن علي الجرجاني، التعريفات، ص 56.

⁵- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 129.



وللترجي في العربية صيغ ومظاهر تركيبية هي نوعان¹:

-حروف: والمتمثلة في لعل.

-أفعال: وهي عسى، حرى، اخلولق نحو قولك عسى الله أن يأتي بالخير والفتح من عنده سبحانه، ونحو قول القائل: حرى الطالب أن ينجح، ونحو قولك: اخلولقت الشجرة أن تثمر.

ب-5-ألفاظ العقود والمعاهدات:

"وهي الألفاظ التي يكون الفعل فيها مقارنا للفظه في الوجود، فأنت توقع بالقول فعلا"²، وبعبارة أخرى أفعال العقود هي تلك الصيغ التي ننشئ بها أفعالا بمجرد تلفظنا بكلام ما.

انطلاقا من هذا المفهوم الذي توحى به هذه الألفاظ يمكن القول إن ظاهرة ألفاظ العقود والمعاهدات تمثل المرتكز الأساس في إثبات بحث العلماء العرب لظاهرة الأفعال الكلامية، فتمودج القول الذي يحصل به كلام عند أوستين هو هذا النوع من الألفاظ -صيغ العقود-، وعُدَّ ذلك من الأفعال المتضمنة في القول فقد جاء لاحقا بتوسيع النظرية وتعميقها على يد سيرل³.

الملاحظ أنّ هذا المبحث -صيغ العقود- لم يحظَ بالأهمية الكبرى لدى علماء النحو والبلاغة خاصة، بل إنّ المصدر الرئيس للبحث في هذا المجال تمثل في كتب الفقه وأصوله؛ وذلك نظرا أنّ المعاملات بين الناس من زواج وبيع وما إليها لا تتمّ إلّا بإجراء الفعل الكلامي المناسب⁴، وفي خضمّ بحث الفقهاء وعلماء الأصول لصيغ العقود نجدهم قد اختلفوا في الطبيعة الأسلوبية لهذا المبحث، إذ ذهب الأحناف إلى "أنّها إخبارات على أصلها اللغوي، وقال غيرهم: إنّها إنشاءات منقولة عن الخبر"⁵.

وعلى كلّ حال فإنّ لصيغ العقود والمعاهدات بوصفها نوعا من أنواع الإنشاء غير الطلبي مظاهر تركيبية مختلفة عن الجمل الفعلية والاسمية، وما يقوم مقامهما اختصارا نذكر منها⁶:

-إنشاء عقود البيع والشراء بما يدل عليها اصطلاحا من عبارات نحو: بعثك، اشتريْتُ منك، أبيعك...

¹-ينظر عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص. ص 72-73.

²-محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 98.

³-ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 134.

⁴-ينظر سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص 101.

⁵-شهاب الدّين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج 1، ص 41.

⁶-عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ص. ص 224-225.



-إنشاء عقود الزواج نحو: زوجتك ابنتي، قبلتُ زواجها...

-إنشاء الدخول في الإسلام بإعلان الشهادتين، فهو عقد مع الله تعالى بالإسلام له، مع عقد النية على هذا الدخول.

بناءً على ما تقدّم بيانه يتّضح أنّ لنظرية أفعال الكلام موقعا مهما ضمن منظومة البحث اللغوي العربي، فقد بحثها العلماء العرب ضمن مباحث علم المعاني وتحديدًا عند معالجتهم للظاهرة الأسلوبية المعروفة بظاهرة الخبر والإنشاء، وقد عدّ الدارسون العرب المحدثون ثنائية الخبر والإنشاء المكافئ أو المقارب المعرفي لنظرية أفعال الكلام.

وثنائية الخبر والإنشاء هو التقسيم المتواضع والمتفق عليه عند جمهور العلماء العرب للكلام من حيث معناه، وقد حظيت هذه الثنائية باهتمام كبير وواسع لدى العلماء العرب على اختلاف تخصصاتهم: بلاغيين، نحاة، أصوليين، فقهاء، فلاسفة، مناطق، فقد كانت مجالا بحثيا مشتركا بينهم، فَبَحَثُ البلاغيين والنحاة لها كان بعدها مقصدا وغاية لا وسيلة، في حين كان بحث العلماء الآخرين لها بوصفها وسيلة لا غاية.

إنّ بحث العلماء العرب لثنائية الخبر والإنشاء قد تميّز في البداية بعدم الاستقرار في جهازها النظري، وذلك من الناحية المصطلحية؛ إذ لم يستقر البحث اللغوي العربي على تسمية الخبر والإنشاء منذ بادئ الأمر، فالإنشاء قد عُيِّرَ عنه بمصطلح الطلب مثلا، إضافة إلى ذلك فإنّ عدم استقرار الجهاز النظري لثنائية الخبر والإنشاء تجلّى من حيث تباين المعايير والأسس التي اتُّخِذَت أساسا للتمييز بين مقولتي الخبر والإنشاء وما يندرج تحتها من مفاهيم، فقد اقترح العلماء العرب في مراحل متعاقبة مجموعة من المعايير والأسس والمبادئ التي من شأنها أن تحدّد ماهية الخبر والإنشاء، هذه المعايير التي جعلها بعض الباحثين قسمين: معايير منطقية، وأخرى تداولية، كما أشار إلى ذلك الباحث مسعود صحراوي.

ثمّ إنّ العلماء العرب منذ القديم نجدهم قد قدّموا معالجة تفصيلية لكلّ ما هو خبر وما هو إنشاء، فكشفوا عن مدلولهما الاصطلاحي، كما أبانوا عن أنواعهما وأضرهما، وعن مظاهرها التركيبية، كما أنّهم أوضحوا أغراضهما الأصلية والفرعية التي يعبرّان عنها، هذه المعاني والدلالات التي لا تُفْهَمُ إلّا بالعودة إلى السياقات والمقامات التي أنجز فيها ذلك الكلام.



-أوجه المقاربة بين الدرس اللساني الغربي والدرس العربي القديم:

يتقارب الدرس اللساني الغربي مع نظيره العربي القديم في تأسيسهما لنظرية أفعال الكلام من جهة، ونظرية الخبر والإنشاء من جهة أخرى، من حيث تجاوزهما للرؤية الصورية الشكلية المحضّة للغة، وتركيزهما على البعد التواصلية الوظيفية في مقابل ذلك، يظهر ذلك جلياً في اعتناء كلٍّ منهما بالاعتبارات والجوانب الوظيفية التداولية كقصد المتكلم ومراده واعتقاده، ومراعاة حال المخاطب، والاهتمام بمختلف القرائن السياقية والمقامية والحالية المحيطة بالحدث الكلامي، فمختلف هذه الاعتبارات اتخذها رواد الفكر الغربي والفكر العربي أساساً ومعيّاراً في بناء نظريتهما وصياغة قواعدهما، "فالتداوليون المعاصرون لا يدرسون الأفعال الكلامية مجرّدة عن سياقها الكلامي والحالي، أو معزولة عن غرض المتكلم، وإنما يدرسون إنجازية تلك الأفعال ولا يعتبرونها أفعالاً كلامية إلاّ بشرط أن تتحقّق هويتها الإنجازية في السياق عبر الاستعمال"¹، وهو الأمر نفسه الذي يُتكلّس عند العلماء العرب، ولا سيما علماء البلاغة منهم؛ إذ تعدّ "الدراسات البلاغية من أهمّ الدراسات التي تؤكّد الارتباط بين دراسة اللغة واستعمالها في السياق"²، هذا ما تجسّد بوضوح في تميّز البلاغيين بين الكلام الخبري وقسيمه الإنشائي، وكذا في تحديدهم للمعاني الأصلية والمعاني الفرعية لهذين الأسلوبين من الكلام، وغير ذلك من المسائل والقضايا المرتبطة بهذه النظرية (الخبر والإنشاء)، فقد أعُتني في عمل البلاغيين هؤلاء بالجوانب التداولية اعتناء كبيراً.

كما تتقارب نظرية الأفعال الكلامية، ونظرية الخبر والإنشاء كذلك من حيث ظروف النشأة والتطور، فكلّ منهما شهد اضطراباً وعدم استقرار في جهازه المفهومي، فقد رأينا كيف أنّ نظرية أفعال الكلام مع رائدها الأوّل "أوستين" قد مرّت بمراحل عدّة، تميّزت بتقديمه لآراء وأفكار واقتراحات، ليقوم هو نفسه بعد ذلك بتعديلها تارة والعدول عن بعض منها تارة أخرى، ثمّ بعد ذلك برزت أعمال وإسهامات تلميذه "سيرل" كتطوير لهذه النظرية، فقدّم هو الآخر مجموعة من التعديلات والاقتراحات الجديدة، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ فحسب، بل برزت جهود أخرى تعدّ امتداداً لهذه النظرية من باحثين كثر أمثال "بول غرايس"، و"أوزفالدو ديكرو"، وغيرهم من الباحثين، فكلّ هذا يكشف عن عدم استقرار الجهاز المفهومي لهذه النظرية، وهو الأمر عينه الذي يلاحظ على نظرية الخبر والإنشاء في التراث العربي، إذ شهدت هي الأخرى العديد من الآراء والأفكار والاقتراحات قبل أن يُجمّع على نموذج معيّن منها، فنجد مثلاً أنّ قسمة الكلام إلى خبر وإنشاء لم يكن العلماء العرب متفقين حولها؛ إذ قدّمت العديد من التقسيمات، كما أنّ معايير تقسيم العلماء العرب للكلام إلى خبر وإنشاء تعدّدت وتنوّعت، أضف إلى ذلك أنّ الجهاز المصطلحي

¹-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 68

²-عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 69.



لهذه النظرية هو الآخر شهد اختلافاً بين الدارسين، كلّ هذا يجعلنا نحكم أن الاضطراب في الجهاز المفهومي لكلّ من نظرية الخبر والإنشاء، ونظرية أفعال الكلام هو وجه من أوجه المقاربة بينهما، وأنّ هذه الميزة التي اتّصفت بها هاتان النظريتان لا تُقدّح في قيمتهما العلمية، بل إنّ هذه الخاصية هي خاصية تتّصف بها كلّ النظريات العلمية، وخصوصاً في بداياتها التأسيسية الأولى.

ومن أوجه المقاربة الأخرى الموجودة بين النظريتين موضوع الدراسة، ما نلاحظه من توافق حول بعض الأفكار والقواعد التي نصّت عليها كلّ نظرية، ومن جملة تلك الأفكار، تأكيدهم على وجود نوعين من الأقوال؛ أقوال مباشرة وصريحة، وأقوال غير مباشرة وضمنية، وهو ما نصّ عليه كلّ من "أوستين" و"سيرل" في تمييزهم بين نوعين من الكلام والأقوال، وهو الأمر نفسه الذي أكّده عليه علماء البلاغة في تمييزهم بين نوعين من الأغراض الكلامية؛ أغراض أصلية مباشرة، وأغراض فرعية غير مباشرة، أو بعبارة أخرى يمكننا القول: لقد تناولت الدراسات التراثية البلاغية العربية مفهوم الأفعال الإنجازية المباشرة وغير المباشرة التي نصّ عليها سيرل على وجه الخصوص فيما يسمّى بالمعاني الأصلية والمعاني الفرعية للكلام الخبري والإنشائي، كما أنّهما يتقاربان من حيث إنّ الفعل الناتج عن القول بالمصطلح الأوستيني يأتي ردّ فعل للسامع، والذي عرف في العربية في مدى استجابة المخاطب للإنشاء الطلبي من منطلق أنّ المخاطب ينتظر حصول شيء منه¹.

من الأفكار التي تتقارب فيها النظريتان (الأفعال الكلامية، والخبر والإنشاء)، تلك التقسيمات التي قدّمها رواد الدرسين الغربي والعربي للكلام، "بمعايير سيرل يكون الخبر مندرجاً ضمن صنف التقريريات Assertifs (...)، وأما الإنشاء فمندرج ضمن الأصناف الكلامية الأخرى التي بحثها سيرل، وهي كثيرة كالأمر والنهي، والاستفهام...، ومنه ما يندرج ضمن البوحيات Expressifs، كالمدح والذم والتعجب..."²، إضافة إلى هذا فإنّه "بمعايير التداوليين المعاصرين تعدّ ألفاظ العقود والمعاهدات ضمن الأفعال الكلامية، بل توضع ضمن الأفعال المتضمنة في القول، بل هي السبب في بحث الظاهرة من أصلها، وتتموضع بالتحديد ضمن الإيقاعيات"³.

يتّضح ممّا تقدّم بيانه أنّ هناك تقارباً من حيث النتائج بين ما أنتجه الدرس اللساني الغربي في نظرية أفعال الكلام، وبين ما أنتجه الدرس العربي في نظرية الخبر والإنشاء، كما نشير في هذا السياق إلى أنّ التراث البلاغي العربي يحتاج إلى قراءة مسحية تكشف عن خصوصيات المجال التداولي العربي.

¹- ينظر عرابي غالية، نظرية أفعال الكلام في ضوء الأسلوبين الخبري والإنشائي، مجلة فصل الخطاب، مج 8، ع 11، 2019م، ص 31.

²- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 96.

³- المرجع نفسه، ص 135.



المبحث الثاني: تطبيقات نظرية أفعال الكلام في تفسير ابن باديس

تمهيد:

يهتم هذا الفصل ضمن مبحثه التطبيقي ببحث موضوع أفعال الكلام في تفسير ابن باديس، بعد هذه النظرية موضوعاً من أهم موضوعات الدرس التداولي.

وقد ركّزت الدراسة في هذا الفصل أساساً على تتبع ورصد الأفعال الكلامية كما وردت عليه في النموذج الذي طوّره سيرل بعد مرحلة التأسيس التي كانت مع أوستين، محاولين في خضم ذلك إبراز بعض القوى والأغراض الإنجازية التي حملتها هذه الأفعال، والتي تعكس مقاصد صاحبها والمعاني الحقيقية التي أراد تبليغها إلى مخاطبيه، مستحضرين في خضم ذلك بعض السياقات التي أنتج فيها هذا الخطاب التفسيري، لما لها من دور كبير في تحديد وبيان تلك المقاصد، وتحقيقاً لهذا الهدف أُخْتِيرَتْ بعض النماذج التفسيرية الباديسية التي عاجلت قضايا متنوعة: دينية، وأخلاقية، وتربوية، وإصلاحية...، والتي يفترض أنّها تشتمل على أفعال كلامية استحضرتها صاحبها في خضم تفسيره لهذه الآيات الكريمة.



التطبيق الأول:

فسّر ابن باديس قول الله عزّ وجلّ من سورة يوسف: "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (يوسف: 108)، هذه الآية الكريمة تعالج جانباً مهماً من جوانب حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل في الدعوة إلى الله، وهي الوظيفة التي كلّفه بها ربّه عزّ وجلّ ليخرج النّاس من الظلمات إلى النّور، ومن الكفر إلى الإيمان.

ولما كانت هذه الوظيفة التي كلّف بها رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلاً من سُبُل سعادة ونجاة العباد في الحياة الدنيا والآخرة، أمر نبيّنا الأكرم صلى الله عليه وسلم ببيان حقيقة هذه الدعوة، وبيان ما تمتاز به من خصال وفضائل، حتى تكون الطريق الذي سيقتفيه كلّ من آمن واقتدى به واتّبّع سبيله الذي سار عليه صلى الله عليه وسلم، كلّ هذه المعاني والحقائق هي التي ارتكز عليها ابن باديس في تفسيره لهذه الآية الكريمة.

والتأمّل في تفسير هذه الآية الكريمة يلحظ أنّه قد وظّف مجموعة من الأفعال الكلامية، هذه الأفعال على تنوعها قد حملت قيماً وقوى عدّة تعكس مقاصد صاحبها.

ومن جملة تلك الأفعال الكلامية التي استعان بها ابن باديس في تفسيره لهذه الآية الكريمة، وما تضمّنته من حقائق أفعال إنجازية إخبارية، فقد كان توظيفه لها توظيفاً مكثّفاً، ومن ذلك قوله: "كان (الرسول صلى الله عليه وسلم) يدعو الناس كلّهم إلى الله بأقواله، وأفعاله، وتقريراته، وجميع مواقفه في سائر مشاهدته"¹، وقوله أيضاً: "وكانت دعوته هذه بوجوهها كلّها واضحة جليّة لا خفاء بها"²، وقوله رحمه الله تعالى: "كان يدعو الكافرين كما يدعو المؤمنين"³، وكذلك قوله: "وكانت دعوته المبنية على الحجة والبرهان مشتملة على الحق والبرهان"⁴، واضح من العبارات الأنف ذكرها أنّ ابن باديس قد استخدم مجموعة من الأفعال الكلامية الإنجازية ذات المحتوى الإخباري لتوضيح سبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعوة، واتّجاه المطابقة في هذه الأفعال من الكلمات إلى العالم، والغرض الإنجازي منها هو بيان سبيل الدعوة الصحيح، وهو الدعوة إلى الله، وتقرير ما تمتاز به هذه الدعوة من وضوح وبرهان وشمولية؛ فدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت دعوة إلى توحيد الله جلّ جلاله، وإفراده بالعبودية والألوهية، وتنزيهه عن الشركاء، دعوة اتّسمت بالوضوح والجلال التامين، إذ لا خفاء فيها ولا غموض

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 121.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 122.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 123.

⁴-المرجع نفسه، ج 1، ص 124.



مصدقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: "وأَيُّمُ الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء"¹، واتَّسَمَت كذلك بالبرهان، فدعوته صلى الله عليه وسلم بُيِّنَتْ كُلُّهَا على الحجَّة والبرهان والدليل القاطع الذي لا يترك أدنى شك ولا ريب، إضافة إلى ذلك فدعوته صلى الله عليه وسلم تميَّزت بأنَّها دعوة عامة وشاملة لكلِّ العباد؛ إذ لم يُفرَّق فيها بين كافر ومسلم، أو بين فقير وغني.

وبعد بيان ابن باديس للحقيقة التي تضمَّنتها الآية الكريمة موضوع تفسيره، والمتعلِّقة أساساً ببيانه للسبيل القويم والصحيح للدعوة، وهو الدعوة إلى الله وحده لا شريك له، نجد أنه يستعين بنوع آخر من الأفعال الكلامية، ألا وهو أفعال التوجيهات، والتي يراد بها توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، ومن أمثلة ذلك قوله: "على كلِّ مسلم أن يكون داعياً إلى الله"² ونحو قوله كذلك: "فالمسلمون أفراداً وجماعات عليهم أن يقوموا بالدعوة إلى الله"³، والغرض الإنجازي من توظيف هذا الصنف من الأفعال في هذا المقام هو حثُّ المسلمين وتوجيههم إلى الالتزام بالدعوة إلى الله، مقتفين في ذلك منهج نبيِّهم محمَّد صلى الله عليه وسلم في الدعوة، وما امتازت به من وضوح وحجَّة ويقين، هذا التوجيه والطلب بالالتزام بالدعوة إلى الله، واتباع سبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعوة هو التوجيه الرباني الذي يدلُّ عليه قول الله عزَّ وجلَّ: "أَنَا وَمَنْ أَتَّبَعَنِي"، "ففي الآية دلالة على أنَّ أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم، والمؤمنين الذين آمنوا به مأمورون بأن يدعووا إلى الإيمان بما يستطيعون"⁴.

ونظراً لأهمية الدعوة إلى الله في حياة الأفراد والمجتمعات، ودورها الكبير في تحقيق سعادتهم في الدارين؛ دار الدنيا ودار الآخرة، نجد أنَّ ابن باديس يوظف مزيداً من الأفعال الإنجازية الإخبارية، وذلك من مثل قوله: "فمن الدعوة إلى الله دروس العلوم كُلُّهَا ممَّا يفقه في دين الله، ويعرّف بعظمة الله وآثار قدرته"⁵، وقوله: "ومن الدعوة إلى الله بيان حجج الإسلام، ودفع الشبه عنه، ونشر محاسنه بين الأجانب عنه ليدخلوا فيه، وبين مزعجي العقيدة من أبنائه ليثبتوا عليه"⁶، وقوله كذلك: "ومن الدعوة إلى الله مجالس الوعظ والتذكير لتعريف المسلمين بدينهم وتربيتهم في عقائدهم وأخلاقهم وأعمالهم على ما جاء به"⁷، ومقصد المخاطب من إنجاز هذا الصنف من الأفعال الكلامية على تلك الهيئة التركيبية التي ظهرت بها هو بيان حقيقة الدعوة إلى الله وكشف ماهيتها ومعالمها، وذلك بإبراز مجالاتها وميادينها، وفي هذا تعليم بالمنهج القويم الناجع والفعل للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

¹-محمَّد بن يزيد ابن ماجة القزويني (ت 273هـ)، الشُّنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، لبنان، ط 1، 2009م، كتاب أبواب السنة، باب اتباع سَنَةِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج 1، ص 5، حديث رقم: 5. من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

²-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 124.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 124.

⁴-محمَّد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د ط، د ت، ج 13، ص 65.

⁵-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 124.

⁶-المرجع نفسه، ج 1، ص 125.

⁷-المرجع نفسه، ج 1، ص 125.



وقد ساق ابن باديس هذه الرؤية نظراً لأهمية الدعوة إلى الله في حياة كل فرد ومجتمع، ونظراً للسياقات والظروف التي ميّزت الفترة التي فسّر فيها ابن باديس هذه الآية الكريمة، والتي شهدت فساد عقائد الناس وأخلاقهم وأعمالهم، وابتعادهم عن تعاليم دينهم هذا من جهة، وشهدت خموداً للدعوة إلى الله من جهة أخرى، كلّ هذا نتيجة للنشاط الاستعماري الذي عمل من أجل القضاء على الدين الإسلامي في الجزائر، وكلّ ماله صلة به، لهذا نجد ابن باديس يورد مرّة أخرى أفعالاً كلامية توجيهية مباشرة تارة نحو قوله: "فعلى كلّ مسلم أن يقوم بما استطاع منه في كلّ وجه من الوجوه"¹، ويورد أفعالاً إنجازية توجيهية غير مباشرة تارة أخرى؛ إذ يخرجها مخرج الخبر الذي يراد به الطلب، وذلك نحو قوله: "وإذا كان هذا المقام ثابتاً لكلّ مسلم ومسلمة، وحققا القيام به - بقدر الاستطاعة - على كلّ مسلم ومسلمة، فأهل العلم به أولى وهو عليهم أحق، وهم المسؤولون عنه قبل الجميع"²، والعرض الإنجازي من هذه الأفعال التوجيهية المباشرة وغير المباشرة هو توجيه المسلمين عموماً والعلماء على وجه الخصوص إلى الالتزام بالدعوة إلى الله عزّ وجلّ، لما لذلك من آثار إيجابية في حياة الفرد والمجتمع ككلّ.

والملاحظ في تفسير ابن باديس للآية 108 من سورة يوسف، أنّه قد تجسّد الفعل التأثيري الناتج عن الفعل الإنجازي التوجيهي الموجّه للمخاطب، وهو هنا مخاطب عام يراد به عامّة الشعب الجزائري المسلم، ومخاطب خاص يراد به فئة العلماء والمصلحين إلى الالتزام بالدعوة إلى الله، مقتدياً في ذلك بالأسلوب القرآني والنبوي في الدعوة، هذا التوجيه الذي وجد صداه عند أبناء الأمة الجزائرية عموماً، وعند علمائها بشكل خاص؛ إذ ارتفعت أصوات الإصلاح والدعوة إلى الله، يدلّ على ذلك كلام ابن باديس نفسه إذ يقول بشكل صريح ومباشر: "وما أصاب المسلمين ما أصابهم إلا يوم قعد أهل العلم عن هذا الواجب عليهم، وإذا عادوا إلى القيام به - وقد عادوا والحمد لله - أوشك إن شاء الله أن ينجلي عن المسلمين مصابهم"³، فمحلّ الشاهد هنا هو شهادة ابن باديس بعودة أبناء الأمة للدعوة إلى الله، ممّا يدلّ على استجابة المسلمين، وخاصة العلماء منهم إلى الالتزام بمجال الدعوة إليه سبحانه وتعالى، وهي الحقيقة التي تجلّت معالمها في المجتمع الجزائري المسلم؛ إذ بُنيت المساجد، وأُسست المدارس، وفتحت النوادي، وغيرها من الفضاءات التي كانت ميادين خصبة للدعوة إلى الله عزّ وجلّ.

إجمالاً يمكننا القول إنّ تفسير ابن باديس للآية 108 من سورة يوسف، قد كان حافلاً بنوعين من الأفعال الكلامية؛ أفعال كلامية إخبارية، وأفعال كلامية توجيهية، وقد كان استحضر ابن باديس لهذين الضربين من الأفعال الكلامية متفاوتاً في تفسيره لهذه الآية الكريمة؛ فتوظيفه للأفعال الكلامية ذات المحتوى الإخباري كان توظيفاً مكثّفاً، مستعملاً هذا الضرب من الأفعال قصد إعلام مخاطبيه بالسبيل القويم للدعوة، وهو الدعوة إلى الله وحده لا شريك له، وتقرير ما تمتاز به من وضوح وبرهان وشمولية، إضافة إلى بيان حقيقة هذه الدعوة وتقرير ماهيتها.

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 126.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 126.

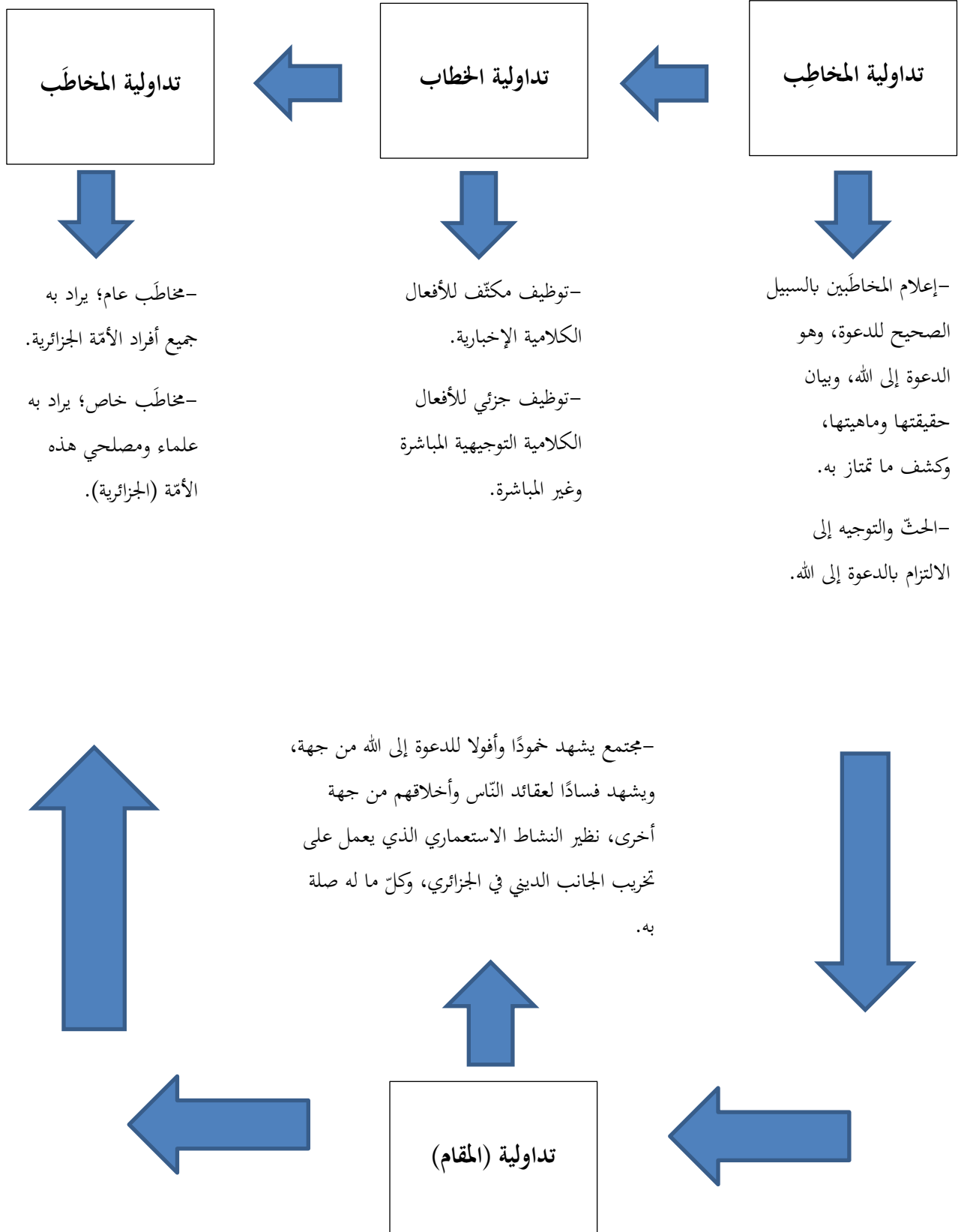
³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 126.



الفصل الأول: نظرية أفعال الكلام



أما استحضاره للأفعال الكلامية ذات المحتوى التوجيهي فقد كان استحضارا جزئيا، ونلاحظ أنه عند إيراده لهذا الصنف من الأفعال نجده يورد أفعالا إنجازية توجيهية مباشرة وأخرى غير مباشرة، وتكمن القوة الإنجازية فيهما في محاولة ابن باديس حث مخاطبه، علما أنه يريد نوعين من المخاطبين؛ مخاطب عام يقصد به عامة الشعب الجزائري المسلم بمختلف شرائحه وأطيافه، ومخاطب خاص يراد به العلماء والمصلحون على الالتزام بالدعوة إلى الله، مقتفيا في ذلك منهاج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعوة. ويمكن تلخيص ما سبق ذكره في الخطاطبة التالية:





التطبيق الثاني:

من الآيات القرآنية التي عمل ابن باديس على تفسيرها هي الآية 56 من سورة الإسراء التي يقول فيها المولى عز وجل: "قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا" هذه الآية الكريمة التي تعالج أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية، وأساساً من أسسها، وهو توحيد الله عز وجل وإفراده بالعبودية والألوهية وعدم الشرك به، فالبيان القرآني ههنا يعالج مظهرًا من مظاهر الشرك بالله ألا وهو دعاء غير الله، فالدعاء هو جوهر العبادة وأساسها؛ مصداقًا لقوله صلى الله عليه وسلم: "الدعاء هو العبادة"¹، ومن هذا المنطلق تقرّر في الشرع أنّ كلّ دعاء تُوجّه به لغير الله فهو عبادة من دونه وشرك به، وهذه الحقيقة؛ أي الشرك بالله الناتج عن دعاء غيره من مخلوقاته، وبيان فساده وعظم إثمّه والتحذير منه، هي الحقيقة التي ارتكز عليها تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، والتي أراد تبليغها إلى مخاطبيه الذين يراودهم في المقام الأول ههنا عامة الشعب الجزائري بجميع فئاته وشرائحه، وذلك في خضم سياقات محدّدة.

إنّ المطّلع على تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، يلحظ أنّه قد استعان في محاولة معالجة وإيضاح ما تضمنته من حقائق بمجموعة من الأفعال الكلامية المختلفة والمتعدّدة، ففي بادئ الأمر عمل ابن باديس على إبراز مجموعة من الأحكام المتعلّقة بهذه الآية الكريمة المثبتة والكاشفة لحرمة دعاء غير الله، والمقرّة بفساد هذا الفعل وعظم قبحه، مستخدمًا في خضمّ ذلك مجموعة من الأفعال الكلامية الإخبارية، وذلك نحو ما يظهر في العبارات التالية:

- 1- يقول ابن باديس: "تدلّ الآية على أنّ دعاء غير الله تعالى لدفع الضرّ -ومثله جلب النفع- عبادة المدعو، فإنّ المشركين كانوا يتعبّدون لألهتهم بهذا الدعاء الذي نهاهم الله تعالى عنه ببيان خيبتهم فيه ووقوعه في غير محله"².
- 2- ويقول كذلك: "ودلّت الآية أيضًا على أنّه لا يجوز دعاء غير الله من المخلوقين، أي مخلوق كان لدفع ضرّ -ومثله جلب نفع-، لأنّ الآية نعت على المشركين دعاءهم من لا يملك كشف الضرّ ولا تحويله، وهذا أمر يشترك فيه جميع المخلوقين، فلا مخلوق يستطيع كشف الضرّ أو تحويله عن نفسه ولا عن غيره، فلا مخلوق يجوز دعاؤه"³.
- 3- ويقول أيضًا: "فمن دعا شيئًا فقد عبده، ولو كان هو لا يسبّي دعاءه عبادة، جهلا منه أو عنادا؛ لأنّ العبرة بتسمية الشرع واعتباره لا بتسمية، المكلف واعتباره"⁴.

واضح من العبارات الأنفة الذكر التي أوردها ابن باديس أنّه قد ضمّنها أفعالا كلامية إنجازية ذات محتوى إخباري، وهذا النمط من الأفعال الكلامية الوارد في العبارات الأنفة الذكر يحمل في طيّاته أغراضًا وقيما إنجازية تعكس

¹- أبو داود السجستاني سليمان بن الأشعث (ت 275هـ)، الشُّنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 2009م، ج 3، ص 179، كتاب الصلاة، باب الدعاء، رقم الحديث: 1479، الترمذي محمد بن عيسى بن سورة (ت 279هـ)، الشُّنن، تح: أحمد شاکر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م، كتاب أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ج5، ص211، حديث رقم 2969. من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 296.

³- المرجع نفسه، ج 1، ص 297.

⁴- المرجع نفسه، ج 1، ص 297.



مقصدية المخاطب، والمتمثلة أساساً في بيانه لحقيقة دعاء غير الله، وتقرير حرمة وتحذير وتنبيه مخاطبيه من التورط في مثل هكذا فعل محرم، لاسيما وأنّ هذا الانحراف العقدي يُعدُّ من الانحرافات الخطيرة التي تورط فيها أفراد الأمة الجزائرية، ممّا تصوّره لنا سياقات تلك الحقبة، نظير الجهود التي بذلها الاستعمار الفرنسي وأذنا به من شيوخ الطرق الصوفية، هذه الحقيقة التي عمل ابن باديس على نقل حشيتها وإعلام مخاطبيه بها حين يقول: "إذا علمت هذه الأحكام فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقاً في هذا الضلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضر، وجلب النفع، وتيسير الرزق، وإعطاء النسل، وإنزال الغيث، وغير ذلك ممّا يسألون، ويذهبون إلى الأضرحة التي شُيّدت عليها القباب، أو ظلّمت بها المساجد، فيدعون من فيها، ويدقّون قبورهم، وينذرون لهم، ويستشيرون حميتهم بأنّهم حدّامهم وأتباعهم فكيف يتركونهم، وقد يهدّدونهم بقطع الزيارة، وحبس النذور، وتراهم هنالك في دُلّ وخشوع، وتوجّه قد لا يكون في صلاة من يصلّي منهم"¹، ففي هذا النصّ الذي أورده ابن باديس في معرض تفسيره للآية 56 من سورة الإسراء، تتوالى الأفعال الكلامية الإخبارية نحو قوله: "فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات"، وكذا قوله: "ويذهبون إلى الأضرحة التي شُيّدت عليها القباب، أو ظلّمت بها المساجد، فيدعون من فيها"، إضافة إلى قوله: "وتراهم هنالك في دُلّ وخشوع وتوجّه، قد لا يكون في صلاة من يصلّي منهم"، فهذه أفعال كلامية ذات نط إخباري يكمن الغرض الإنجازي فيها في محاولة إعلام المخاطب (ابن باديس) مخاطبيه (عامّة الشعب الجزائري) عن تورط أفراد الأمة الجزائرية المسلمة بارتكاب هذا الضلال (فعل الشرك بالله سبحانه)، وكشف بعض مظاهره التي تجلّت في ممارسات كثير من أفراد المجتمع الجزائري المسلم، هذا المقصد الذي حاول ابن باديس الكشف عنه وتنبيه مخاطبيه إليه، هو الحقيقة التي أسف وحزن لها، ويأسف لها ويتحسّر كلّ عالم مصلح غيور على دينه ووطنه، وقد عبّر ابن باديس عن ذلك بفعل إنجازي ذي محتوى تعبري، وذلك الذي يتجلّى في قوله: "فيا حسرتنا على أنفسنا! كيف لبسنا الدّين لباساً مقلوباً حتى أصبحنا في هذه الحالة السيّئة من الضلال"²، والغرض الإنجازي من استعمال ابن باديس لهذا النوع من الأفعال الكلامية في هذا المقام، يكمن في محاولة إثارة مشاعر وعقول أفراد أمّته اتّجاه الوضع الذي آلت إليه أحوالهم الدينية والإيمانية، فيستنهضهم من أجل إصلاح شؤونهم.

وأمام هذه الحقيقة التي كشف عنها ابن باديس وتحسّر لها، والمتعلّقة أساساً بتورط أبناء أمّته المسلمة الأصيلة في ارتكاب فعل يدفع بصاحبه إلى الشرك بخالقه عزّ وجلّ، وهو دعاء غيره من المخلوقات، نجده قد عمل على تحذير أبناء أمّته من هذا الفعل وتنبيههم منه، وحاتاً إيّاهم على محاربة هذا الضلال المبين بالابتعاد عنه أولاً، ثمّ نصّحهم غيرهم ثانياً، مستخدماً في ذلك أفعالا كلامية توجيهية، نحو ما يظهر في قوله: "فليحذر قرأونا من أن يتوجّهوا

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 298.

²-المرجع نفسه، ج1، ص 298.

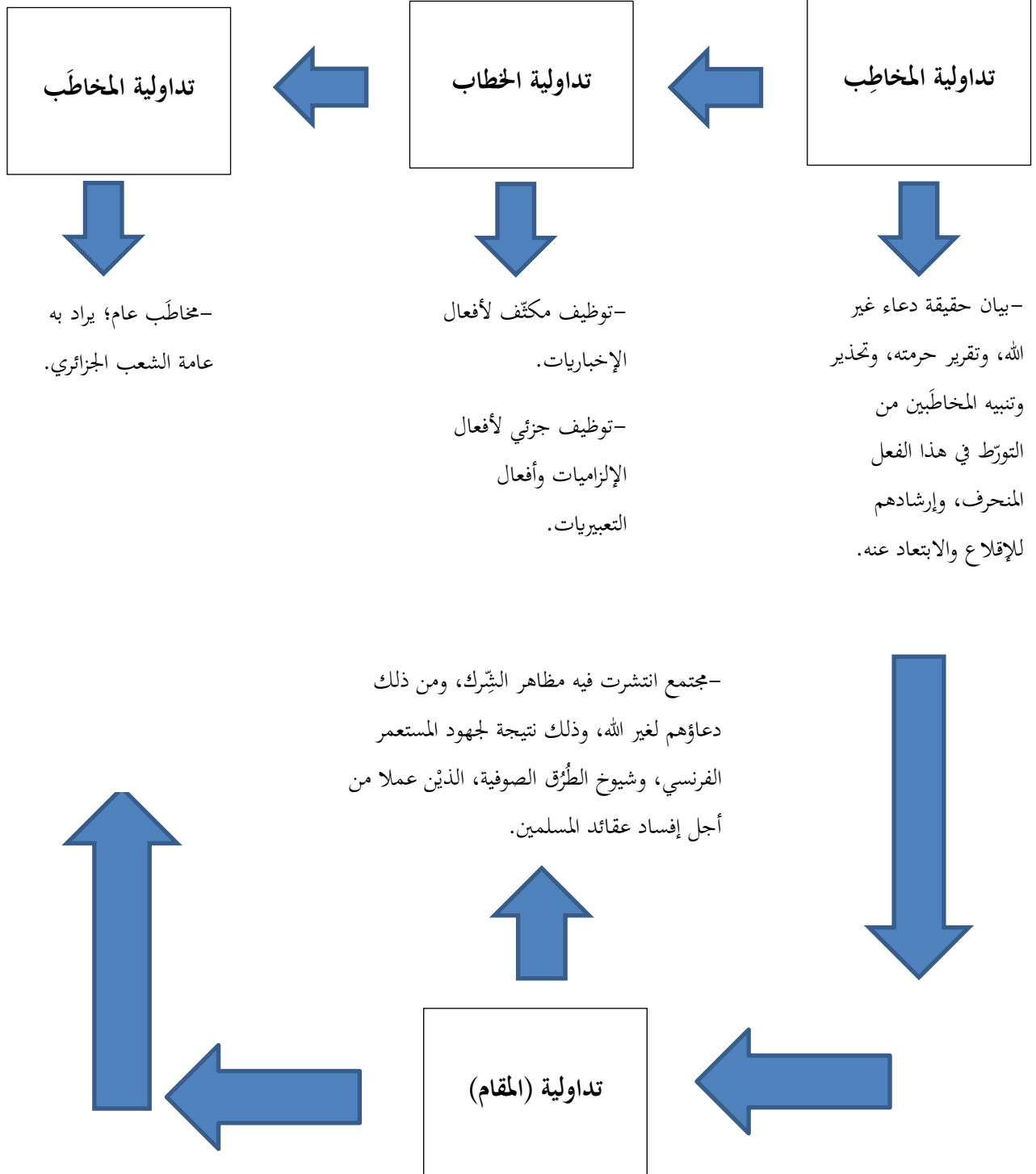


بشيء من دعائهم لغير الله، وليُحذّروا غيرهم منه"¹، ونحو قوله أيضًا: "ولينشروا هذه الحقائق بين إخوانهم المسلمين بما استطاعوا"²، والغرض الإنجازي من توظيف هذا النمط من الأفعال الكلامية هو تحذير وتنبيه ابن باديس لأبناء أمته من دعاء غير الله، مرشدًا إياهم إلى توحيدِهِ، والإقلاع عن هذا الفعل الشنيع المخرج لصاحبه من دائرة الإسلام، والمعرّض لذمّ الله وخذلانه.

إجمالاً نقول إنّ ابن باديس قد استعان بمجموعة من الأفعال الكلامية في معرض تفسيره للآية 56 من سورة الإسراء، هذه الأفعال التي تنوّعت بين أفعال كلامية إخبارية، وأفعال كلامية تعبيرية، وأفعال كلامية توجيهية، وقد كان ورود هذه الأفعال في تفسير هذه الآية الكريمة متقارب الحضور؛ إذ غلب على تفسير هذه الآية حضور الأفعال الكلامية الإخبارية، ثمّ بنسبة أقلّ أفعال التوجيهيات، ثمّ بنسبة أقلّ منهما أفعال التعبيريات. وعلى كلّ فإنّ ابن باديس قد استعمل الأفعال الكلامية الإخبارية قصد إعلام مخاطبيه بحقيقة دعاء غير الله، وتقدير حرمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان استخدام هذا النوع من الأفعال الكلامية محاولة من ابن باديس لإعلام مخاطبيه بتورّط أفراد الأمة الجزائرية في ارتكاب هذا الفعل المنحرف المحرّم، ناقلاً في خضمّ ذلك بعض مظاهره التي انتشرت أوساط المجتمع الجزائري، في حين نجده قد وظّف أفعالاً كلامية تعبيرية للإفصاح عن مدى حزنه وحسرتة للوضع الذي آلت إليه عقيدة المسلم الجزائري، إضافة إلى هذا استخدامه لأفعال كلامية توجيهية، وذلك قصد حثّ أبناء أمته وإرشادهم بالابتعاد عن مثل هذه الممارسات الشّركيّة وتحذيرهم منها. نلخص ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 299.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 299.





التطبيق الثالث:

من بين الآيات التي احتفى ابن باديس بتفسيرها قوله تعالى من سورة النحل: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (125)" (النحل: الآية 125)، هذه الآية الكريمة تبحث جانباً مهماً من جوانب الدعوة إلى الله، بوصفها -أي الدعوة إلى الله- الوظيفة التي كُلف بها رسول الله وإخوانه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لإخراج العباد من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، فهي سبيلهم وطريقهم الوحيد للنجاة والسعادة في الدارين، ويتعلق هذا الجانب أساساً ببيان الكيفية التي تكون عليها الدعوة إلى الله، والقواعد والمبادئ التي يجب أن يركز عليها كل داعية ومصلح في دعوته، فالقرآن الكريم من خلال هذه الآية يُرسي أسس ومبادئ الدعوة، ويكشف عن الطرائق والوسائل التي تتم بها، ويبرز للرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعه من بعده المنهج والأسلوب القويم والمناسب للدِّين¹، هذه المعاني -أي بيان الكيفية التي تتم بها الدعوة والمبادئ والقواعد التي تقوم عليها- هي الحقيقة التي ارتكز عليها في تفسيره لهذه الآية الكريمة.

اشتمل تفسير ابن باديس لهذه الآية وما تضمنته من حقائق ومعاني ودلالات على مجموعة من الأفعال الكلامية التي حملت في طياتها أغراضاً وقيماً إنجازية تعكس مقاصد صاحبها إذا ما نظر إلى علاقتها بالمقام والسياقات التي أُنجرت فيها.

تعدُّ أفعال الكلام الإخباريات من أكثر الأفعال الكلامية حضوراً في تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، فقد استعان بهذا النوع من الأفعال الكلامية في حديثه عن الوسيلة الأولى من وسائل الدعوة إلى الله، ألا وهي الحكمة، وذلك في قوله: "الحكمة هي العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن، المبني على ذلك العلم"²، وقوله أيضاً: "فالعقائد الحقّة والحقائق العلمية الراسخة في النفس رسوخاً تظهر آثاره على الأقوال والأعمال حكمة"³، بالإضافة إلى قوله: "فالحكمة التي أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يدعو الناس إلى سبيل ربه بها، هي البيان الجامع الواضح للعقائد بأدلتها، والحقائق ببراهينها، والأخلاق الكريمة بمحاسنها ومقابح أضرارها، والأعمال الصالحة - من أعمال القلب واللسان والجوارح - بمنافعها ومضارّ خلافها"⁴، والواضح أن الغرض الإنجازي من هذه الأفعال ذات المحتوى الإخباري هو إعلام المخاطبين بحقيقة الحكمة بوصفها وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله، وفي هذا تعليم للمخاطبين بهذا الأسلوب القرآني والنبوي في الدعوة بذكر أهمّ طرائقه ومجالاته، ونظراً لأهمية هذا الأسلوب والمبدأ في الدعوة إلى الله تعالى من جهة، ونظراً لنجاعته الكبيرة ودوره في التأثير واستمالة الآخرين وإقناعهم من جهة أخرى، نجد ابن باديس يستخدم أفعالاً كلامية أخرى إذ يقول: "فعلينا أن نلتزمها (أي الحكمة) جهدنا

¹- ينظر سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج4، 2301.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 137.

³- المرجع نفسه، ج 1، ص 137.

⁴- المرجع نفسه، ج 1، ص. ص 139-140.



حيثما دعونا، ونقتدي بأساليب القرآن والسنة في دعوتنا، فيما يحصل الفهم واليقين، والفقه في الدين والرغبة في العمل والدوام عليه¹؛ فقولوه رحمه الله تعالى: "فعلينا أن نلتزمها جهدنا حيثما دعونا" هو فعل كلامي إلزامي من جهة؛ إذ يلزم المتكلم وهو هنا ابن باديس نفسه ويتعهد بالالتزام بمبدأ الحكمة في مساره الدعوي إلى الله، وهو الالتزام الذي تحقق على أرض الواقع، لاسيما في دعوته لأبناء أمتهم ممن زاغوا وانحرفوا عن الطريق المستقيم، مثل أولئك الذين اتبعوا المنهج الطرقي، أو أولئك الشبان الذين عرفوا بالفئة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأمة الجزائرية الأصيلة، ويظهر كذلك إلتزامه بمبدأ الحكمة حتى مع أعدائه من مسؤولي الحكومة الاستعمارية في أثناء محادثته لهم، ومن جهة أخرى فإن قول ابن باديس: "فحق على أهل الدعوة إلى الله -وخصوصاً المعلمين- أن يقاوموا ما بيننا من جهل وجمود وإعراض وفقر بالالتزام البيان للحقائق العلمية بأدلتها، والعقائد ببراهينها، والأخلاق بمحاسنها، والأعمال بمصالحها"²، هو فعل توجيهي، إذ هو خبر أُخْرِجَ خلاف الظاهر الذي يُراد به الطلب، ومقصد المخاطب ههنا مما تدل عليه القوة الإنجازية للفعليين الكلاميين الأنفي الذكر؛ الإلزامي من جهة، والتوجيهي من جهة أخرى هو حث وإرشاد وتوجيه المخاطبين إلى الالتزام بأسلوب الحكمة في أثناء الدعوة إلى الله، والترغيب إلى ذلك بتعهد المخاطب أولاً بالالتزام بهذا المبدأ قبل أن يُلزم ويُوجَّه غيره إلى ذلك.

وفي الحقيقة أن دعوات ابن باديس هاته الرامية إلى توجيه مخاطبه -وهو في واقع الأمر صنفان؛ مخاطب عام يراد به عامة الشعب الجزائري، ومخاطب خاص يراد به المعلمين والمصلحين- إلى الالتزام بمبدأ الحكمة في أثناء الدعوة إلى الله قد تحقق على أرض الواقع، مما يجعلنا نقول إنه قد تجسّد الفعل التأثيري الناتج عن الفعل الإنجازي التوجيهي الموجه والمرشد والداعي للالتزام بأسلوب الحكمة عند الدعوة إلى الله، يدل على ذلك كلام ابن باديس الذي يصرّح فيه بأنه: "وُجِدَ الأخذ بهذه الأساليب القرآنية -والحمد لله- وأخذ أثرها بفضل الله يظهر في الناس بقدر الأخذ بها، ويوشك أن تتجدد بذلك في المسلمين حياة إن شاء الله"³.

وسيلة أخرى من وسائل الدعوة إلى الله أشارت إليها الآية 125 من سورة النحل، وأشار إليها ابن باديس بدوره في خضم تفسيره لهذه الآية الكريمة، هي الموعظة الحسنة.

وقد استعان ابن باديس في معالجة هذه الوسيلة شأنها شأن الوسيلة الأولى المستخدمة في الدعوة وهي وسيلة الحكمة -كما ذكرنا ذلك آنفاً- بمجموعة من الأفعال الكلامية التي تحمل أغراضاً وقيماً إنجازية تعبّر عن مقاصد صاحبها.

تعدّ أفعال الكلام الإخبارية من أكثر الأفعال الكلامية وروداً عند ابن باديس في حديثه عن الموعظة الحسنة بوصفها أسلوباً من أساليب الدعوة إلى الله، ومن ذلك ما يظهر في قوله: "الوعظ والموعظة: الكلام المليّن للقلب

¹-المرجع عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 141.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 141.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 141.



بما فيه من ترغيب وترهيب، فيحمل السامع على فعل ما أمر به وترك ما نهي عنه"¹، وقوله أيضاً: "يكون الوعظ بذكر أيام الله في الأمم الخالية، وباليوم الآخر وما يتقدمه، وما يكون فيه من مواقف الخلق، وعواقبهم، ومصيرهم إلى الجنة أو النار، وما في الجنة من نعيم، وما في النار من عذاب أليم، وبوعد الله ووعيده"²، الملاحظ أنّ كلّ فعل من هذه الأفعال الإنجازية الإخبارية التي أوردها ابن باديس له غاية تداولية تعكس مقصد المخاطب، وتكمن هذه الغاية في محاولة إعلام المخاطبين بحقيقة الموعظة وماهيتها بعدّها وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله، وذلك بذكر أبرز ميادينها ومجالاتها، وفي هذا تعليم للمخاطبين بهذا الأسلوب في الدعوة.

ونظراً لضعف الوازع الديني عند أبناء الأمة الجزائرية الذين فسدت عقائدهم وساءت أخلاقهم وانخرطت أعمالهم من جهة، ونظراً لضعف أساليب الدعوة إلى الله، وانحرافها عن الأسلوب القرآني والمنهج النبوي من جهة أخرى عند كثير من شيوخ المساجد والخطباء في الجزائر إبان تلك الحقبة، كما يصوّر لنا ذلك ابن باديس بقوله: "أكثر الخطباء في الجمعات اليوم في قطرنا يخطبون الناس بخطب معقّدة مسجّعة طويلة من مخلفات الماضي، لا يُرَاعَى فيها شيء من أحوال الحاضر وأمراض السامعين، تُلقَى بترّم وتلحين، أو غمغمة وتمطيط، ثم كثيراً ما تختتم بالأحاديث المنكرات، أو الموضوعات. هذه حالة بدعية في شعيرة من أعظم الشعائر الإسلامية سدّ بها أهلها باباً عظيماً من الخير فتحه الإسلام، وعطلّوا بها الوعظ والإرشاد، وهو ركن عظيم من أركان الإسلام"³، يستعمل ابن باديس أمام هذه الحقائق التي كشف عنها أفعالاً كلامية أخرى من زمرة الأفعال الإنجازية الالتزامية من جهة، والأفعال الإنجازية التوجيهية من جهة أخرى، ويتّضح ذلك جليّاً في قوله: "فعلينا أن نلتزمه لأنّه هو الذي تبلغ به الموعظة غايتها وتثمر بإذن الله ثمرتها"⁴، وكذا في قوله: "وعلينا أن نجتنب كلّ ما خالفه ممّا يعدم ثمرة الموعظة"⁵، فهذان القولان في الحقيقة فعّالان كلاميان إنجازيان - كما أسلفنا الذكر آنفاً-؛ فعل كلامي إنجازي ذو محتوى إلزامي، من حيث إنّ المتكلّم فيه يتعهّد بفعل شيء معيّن، وهو الالتزام بأسلوب الوعظ الحسن في دعوته إلى الله، وفعل إنجازي ذو مضمون توجيهي، يلزم فيه المخاطب المخاطب بفعل شيء معيّن، وهو الالتزام بأسلوب الوعظ الحسن في الدعوة إلى الله، وهو الأمر الذي يؤكّده المخاطب مرّة أخرى بفعل كلامي توجيهي آخر، إذ يقول: "فحذار أيّها المؤمن من أن تكون مثلهم إذا وقفت خطيباً في الناس، وحذار من أن تترك طريقة القرآن والمواظب النبوية إلى ما أحدثه المحدثون"⁶، والغرض الإنجازي من استعمال هذين الفعلين الكلاميين -الالتزامي والتوجيهي- على حدّ سواء: هو حثّ المخاطب ودعوته إلى الالتزام والتحليّ بأسلوب الوعظ الحسن عند دعوته إلى الله، وذلك بالترغيب إليه بتعهّد المخاطب بالالتزام بهذا المبدأ القرآني والنبوي في الدعوة، هذا التوجيه والدعوة إلى الالتزام بهذا

¹-المرجع عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 141.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 144.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 145.

⁴-المرجع نفسه، ج 1، ص 145.

⁵-المرجع نفسه، ج 1، ص 145.

⁶-المرجع نفسه، ج 1، ص 146.

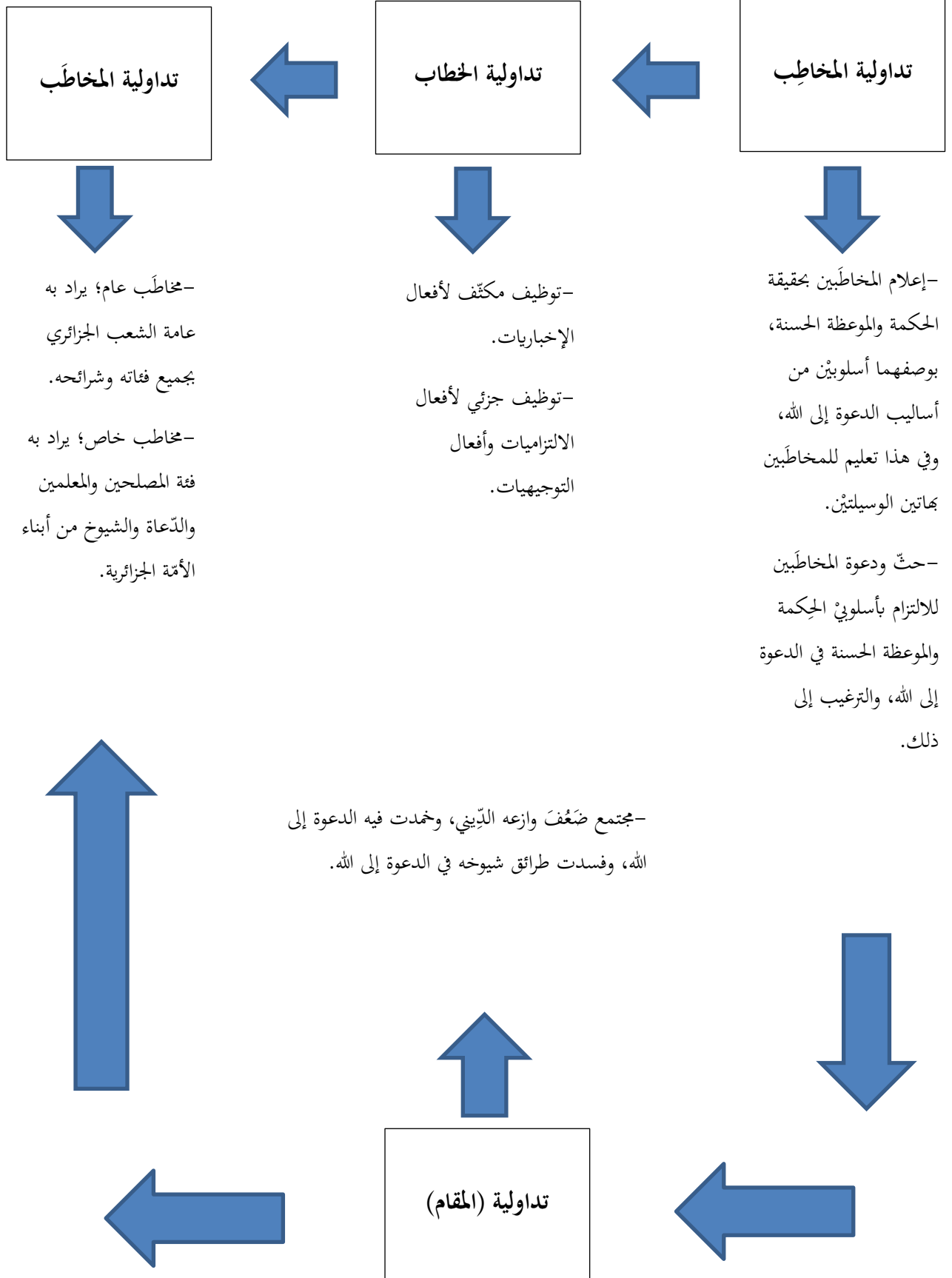


الأصل يعدّ من أصول الدعوة إلى الله، هو ما دلّت عليه الآية الكريمة؛ فصيغة الأمر الواردة في قوله تعالى: (أذع) "مستعملة في طلب الدوام على الدعوة الإسلامية مع ما انضمّ إلى ذلك من الهداية إلى طرائق الدعوة إلى الدّين"¹، هذا الطلب الموجب للالتزام المخاطب بالدعوة إلى الله بما تمتاز به من أساليب وأصول كالموعظة الحسنة، هو ما تحقّق وجوده على أرض الواقع، فكثير من العلماء والشيخوخ والمصلحين، ولا سيما علماء جمعية العلماء المسلمين قد اهتموا بالأسلوب الوعظي في دعوتهم إلى الله وأولوه عناية كبيرة، يؤكّد ابن باديس هذه الحقيقة بما ينقله لنا من شهادات تثبت عناية العلماء المسلمين الجزائريّين بالدعوة إلى الله، فقد كانوا في آخر السنة ينظّمون رحلات إلى مختلف العمالات فيلقون دروساً تعليمية وعظية للجماهير الجزائرية²، كلّ هذا يؤكّد أنّ الفعل التأثيري الناتج عن الفعل الإنجازي التوجيهي الداعي إلى التزام المخاطب بالأسلوب الوعظي في دعوته إلى الله قد تحقّق وتجنّس.

إجمالاً يمكن القول إنّ ابن باديس قد استحضّر مجموعة من الأفعال الكلامية في خضمّ تفسيره الآية 125 من سورة النحل، موظّفاً أفعالاً كلامية إخبارية تارة، وأفعالاً توجيهية تارة، وأفعالاً التزامية تارة أخرى، مستعينا بالأفعال الكلامية الإنجازية الإخبارية، بغرض إعلام مخاطبيه بحقيقة وسيلتين من أهم وسائل الدعوة إلى الله، هما الحكمة والموعظة الحسنة، وكشف ماهيتهما بإبراز أهمّ مجالتهما وميادينهما، وفي هذا كلّ تعليم للمخاطبين بهذين الأسلوبين في الدعوة إلى الله، ونظراً لأهمية هاتين الوسيلتين ونجاعتهما في مجال الدعوة، فإنّ ابن باديس قد استخدم أفعالاً إنجازية توجيهية، وأفعالاً إنجازية ذات مضمون التزامي قصد حثّ ودعوة مخاطبيه، -الذين يُرادُ بهم صنفان من المخاطبين؛ مخاطب عام يراد به عامة الشعب الجزائري، ومخاطب خاص يقصد به المعلّمين والمصلحين من أبناء الأمة الجزائرية على وجه الخصوص- إلى الالتزام بمبدئي الحكمة والموعظة الحسنة في أثناء قيامهم بوظيفتهم الدعوية مرغّباً إلى ذلك بتعهده أولاً بالالتزام هذين المبدئين في دعوته إلى الله، هذا وقد كشف السياق اللغوي والسياق غير اللغوي عن تجنّس الفعل التأثيري الناتج عن هذه الأفعال، فقد كانت لهذه الدعوات التي أشارت إليها الآية 125 من سورة النحل، وأكّد عليها ابن باديس في خضمّ تفسيره لهذه الآية الكريمة صدّى لدى مخاطبيه، إذ التزموا بهذين المبدئين وغيرهما من المبادئ في دعوتهم إلى الله، والتي كانت لها آثار إيجابية على مستوى الأفراد والمجتمع ككلّ، ولعلنا نجمل ما سبق بيانه في الخطاطبة التالية:

¹-محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 7، ص 325.

²-ينظر عبد الحميد بن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 3، ص 61.





التطبيق الرابع:

من الآيات التي احتفى ابن باديس رحمه الله تعالى بتفسيرها قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا" (الإسراء: 83)، هذه الآية الكريمة تُعالج صفتين من الصفات المذمومة التي يتّصف بها كثير من البشر، ألا وهما صفة الإعراض عن النعمة، وصفة اليأس من رحمة الله، هاتان الصفتان اللتان تُعبّران عن استكبار الإنسان وعدم اكتراثه برّبه المنعم عليه من جهة، وتُعبّران عن سوء الظنّ به جلّ جلاله من جهة أخرى، أمام هذه الحقيقة جاءت هذه الآية الكريمة محدّرة ومبصّرة ومنبّهة للبشر من هذين الفعلين القبيحين، وما يترتّب عليهما من سوء عاقبة وجزاء.

كلّ هذه الحقائق والمعاني والدلالات هي الأساس الذي ارتكز عليه تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة.

إنّ المتأمل في تفسيره لهذه الآية يلحظ توظيفه لمجموعة من الأفعال الكلامية التي تعدّدت وتنوّعت بما تحمله من أغراض وقوى إنجازية ومقاصد حاول المخاطب تبليغها إلى مخاطبيه، والذين يُراد بهم مخاطبا عاما يشمل جميع فئات المجتمع الجزائري، وذلك في ظلّ سياقات ومقامات معيّنة.

تعدّ الأفعال الكلامية ذات المحتوى الإخباري من أبرز وأكثر الأفعال الكلامية استحضارًا في تفسير هذه الآية الكريمة، من ذلك قوله: "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ" تمام الإعراض: إمّا بعدم قبول تلك النعمة استكبارا أو تمّاونًا كما يكون من الذين يكفرون بالقرآن أو يخالفونه، وهو من أعظم نعم الله عليهم، وإمّا بعدم القيام بحقّ الله في تلك النعمة وعدم شكره عليها، كنعمة العقل والبدن، والحال غيرهما، إذا لم تستعمل في طاعة الله ولم يحم بحقه فيها¹، بالإضافة إلى قوله: "يرتبط اليأس من رحمة الله بالإعراض عن نعمته من جهتين: الأوّل أنّ من أعرض عن نعمة الله فقد قطع صلته بخالقه، وذهب مُعَمَّنًا في بعده، فإذا نزلت به المصيبة كان كالمنقطع به في البيداء يجد نفسه وحده، فيأخذ اليأس والقنوط من كل جانب.

الثانية: أنّ الإعراض عن النعمة ترك لها ولمولّيتها، والآيس متروك لوحده مغضوب عليه، قد تَرَكَ فُتْرَكَ، وكان جزاؤه من جنس عمله"²، فهذه أفعال إخباريات استُخدمت بغرض إعلام المخاطب بأحوال أهل الإعراض عن الله اليائسين من رحمته، وفي هذا بيان وتقرير وإعلام بماهية هاتين الصفتين الذميتين؛ الإعراض عن الله واليأس والقنوط من رحمته سبحانه وتعالى، وذلك بذكر بعض من أسباب نشوءهما، وعرض بعض من مظاهرهما ممّا يتجلّى في ممارسات العباد، ولأنّ المعاني والدلالات والمقاصد تتّضح أكثر بذكر الأضداد كما يقولون، نجد ابن باديس يورد مزيدًا من الأفعال الكلامية الإخبارية إذ يقول: "أمّا أهل الإقبال على الله تعالى والقبول لإنعامه، فإنّ قلوبهم عامرة

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 364.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 364.



بالله وصلتهم متينة به، فإذا نزلت بهم المصائب رجعوا إليه وانتظروا رحمته، فكان ذكره غناهم في الفقر وأنسهم في الوحشة، ونعيمهم في الألم، وكان لهم من الرجاء في أنواع رحمته ما يهون عليهم جميع المصائب¹، فالشيخ عبد الحميد ابن باديس ههنا يتحدث عن أهل الإقبال على ربهم، القابلين لنعمه والمقتنعين بها، والذين تربطهم برحمته صلة وثيقة في سرائهم وضرائهم، والراjin رحمته والمتمسكين بها في جميع أحوالهم، واتجاه المطابقة في هذا النوع من الأفعال الكلامية مما أوردناه آنفاً من الكلمات إلى العالم، والغرض الإنجازي من هذا الحديث يتعدى ويتجاوز غرض إعلام المخاطبين بأحوال أهل الإقبال على الله والراjin في رحمته إلى غرض دعوة هؤلاء المخاطبين إلى الاقتداء والتأسي بخُلقي الإقبال على الله والرجاء في رحمته بدل الإعراض عنه واليأس والقنوط من رحمته عز وجل، هذه الدعوة—أي الإقبال على الله ونعمه، والرجاء في رحمته، وترك الإعراض عنه واليأس من رحمته—هي الحقيقة التي أكد عليها ابن باديس بتوظيفه لأفعال كلامية ذات بنية توجيهية وذلك يظهر في قوله: "فليحذر المؤمن من هاذين الوصفين الذميين، وليعمل على اجتنابهما واجتنابهما من أصلهما"²، ونحو قوله أيضاً: "على المرء أن يقبل نعم الله تعالى ويُقبل عليها إقبال المستعظم لها، العارف بحقها وعظيم الفضل بها، ليقوم بشكرها وذكر الله عندها، وليفحصها وليتأملها نعمة نعمة ليشكر الله عليها واحدة واحدة بالقلب واللسان وإلا كان حسب المستطاع"³ إضافة إلى قوله: "وليكن دائماً متمسكاً بحبل الرجاء في الله في تسيير الأسباب، وكشف الكرب، ودفع المكروب"⁴، والغرض الإنجازي من هذا الصنف من الأفعال الكلامية في هذا المقام هو دعوة المخاطبين وحثهم على الالتزام بخُلقي الإقبال على الله وقبول نعمه والرجاء والطمع في رحمته، والإقلاع عن خُلقي الإعراض عن الله ونعمه، والقنوط من رحمته، ذلك لما للخلق الأول (الإقبال على الله والرجاء في رحمته) من منافع جليلة يجنيها صاحبها في الدارين؛ دار الدنيا ودار الآخرة، ولما في الخلق الثاني (الإعراض عن الله والقنوط من رحمته) من مضار تظهر آثارها في دار الدنيا فضلاً عن دار الآخرة.

ولأن حقيقة اتّصاف كثير من المسلمين بهذين الخلقين—الإعراض عن نعم الله واليأس من رحمته—أصبح واقعاً معاشاً ومشاهداً منذ زمن قديم إلى يومنا هذا، بما في ذلك زمن ابن باديس الذي شهد فشواً كبيراً لهذين الخلقين الذميين بين أوساط أفراد الأمة الجزائرية، يكشف ابن باديس عن هذه الحقيقة فيقول: "بصرنا القرآن في هذين الوصفين الذميين: الإعراض عن النعمة، واليأس من الرحمة، ونحن نراها فاشيين في أكثر الناس على تفاوت بينهم

¹—عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 365.

²—المرجع نفسه، ج 1، ص 365.

³—المرجع نفسه، ج 1، ص 365.

⁴—المرجع نفسه، ج 1، ص 366.

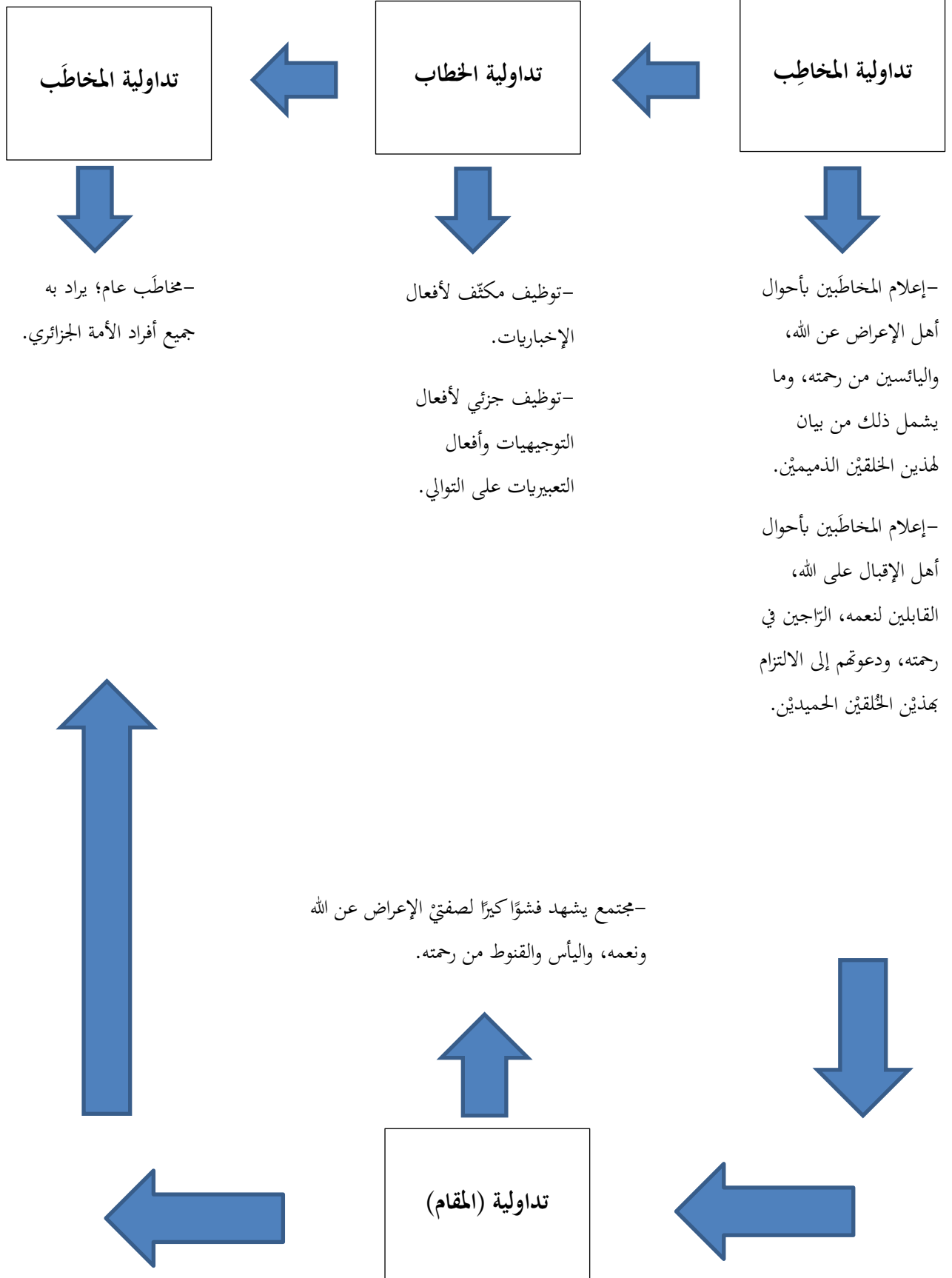


على حسب ما عندهم من إيمان وعمل صالح¹، نجده يوردُ أفعالاً إنجازية تعبيرية إذ يقول: "فهنيئاً للشاكرين الراجين، ويا ويح الكافرين - كفر عقيدة أو كفر نعمة- القانطين"²، فالواضح أنّ هذه العبارة تشتمل على فعلين كلاميين تعبيريين يتمثلان في قوله: "هنيئاً للشاكرين الراجين"، وقوله: "ويا ويح الكافرين القانطين"، فتوظيف ابن باديس لهذين الفعلين يدلّ على وجود مشاعر وأحاسيس تختلج في نفسه؛ ففي الفعل الكلامي التعبيري الأوّل نجده يهنئ المسلمين الذين أقبلوا على ربّهم ولم يقنطوا من رحمته، وفي هذا ما يدعو إلى فرحه وسعادته، وأمّا الفعل الكلامي التعبيري الثّاني ففيه تقبيح وزجر للمسلمين الذين أعرضوا عن ربّهم وقنطوا من رحمته سبحانه وتعالى، ويتوعّدّهم بعذابه عزّ وجلّ، وفي هذا ما يدعو إلى سخطه وحسرتة (ابن باديس) على حال هؤلاء المعرضين، والغرض الإنجازي من هذين الفعلين الكلاميين التعبيريين في هذا المقام هو ترغيب المخاطب إلى التزام خلق الإقبال على الله والرجاء في رحمته من جهة، وفيه ترهيب له (المخاطب) قصد حثّه على ترك خلق الإعراض عن سبيل ربّه والقنوط من رحمته جلّ جلاله من جهة أخرى.

إجمالاً يمكننا القول إنّ تفسير ابن باديس للآية 83 من سورة الإسراء قد كان حافلاً بمجموعة من الأفعال المباشرة الكلامية التي تعدّدت وتنوّعت بين أفعال إخباريات، وأفعال توجيهيات، وأفعال تعبيريات. والأفعال الكلامية الإخبارية تعدّ أكثر الأفعال الكلامية وروداً في تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، وقد كان استحضاره لها لغرضٍ ومقصدٍ إنجازي مفاده إعلام المخاطبين بأحوال أهل الإعراض عن الله والقانطين من رحمته، وما يشمل ذلك من تعليم هؤلاء المخاطبين بحقيقة هذين الخلقين الذميين، كذلك من المقاصد التي أراد ابن باديس تبليغها إلى مخاطبيه عن طريق استحضار هذا النوع من الأفعال الكلامية هو إعلام المخاطبين بأحوال أهل الإقبال على الله والراجين في رحمته، ودعوتهم إلى الاقتداء والتخلّق بهذين الخلقين. وكما تعدّ الأفعال الإنجازية التوجيهية من أبرز الأفعال الكلامية التي استعان بها ابن باديس في تفسيره للآية الكريمة المذكورة آنفاً، وقد حملت هذه الأفعال أغراضاً ومقاصد تمحورت أساساً حول حثّه لمخاطبيه على ترك خلق الإعراض عن الله والقنوط من رحمته ودعوتهم إلى الالتزام بخلق الإقبال على الله والتمسك برحمته، إضافة إلى هذا فإنّ ابن باديس قد استعمل بعض الأفعال الكلامية التعبيرية في خضمّ تفسيره لهذه الآية الكريمة، وذلك بغرض ترغيب مخاطبيه في الالتزام بخلق الإقبال على الله والرجاء في رحمته هذا من جهة، وبغرض ترهيبهم من خلق الإعراض عن الله واليأس من رحمته من جهة أخرى. نلخص ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 365.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 366.





التطبيق الخامس:

ومن أبرز الآيات التي احتفى ابن باديس بتفسيرها كذلك قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَأِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" (الإسراء: 54)، هذه الآية تُعالج سُنَّة من سُنن الله الكونية وقانوننا من قوانينه في حياة الأمم ووجودها، ألا وهو مآلها جميعًا إلى الموت والهلاك قبل يوم القيامة، أو وقوع العذاب ببعضها إن ارتكبت ما يستحقّ العذاب، فلا يبقى حيًّا إلّا ويلاقي نهايته على أيّ الوجهين: الهلاك حتف أنفه، أو الهلاك بالعذاب¹.

هذه الحقيقة القرآنية وما تقتضيه وتستلزمه من حقائق أخرى هي الأساس الذي ارتكز عليه ابن باديس في تفسيره لهذه الآية.

والقارئ المتأمل في تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة يلحظ أنّه قد أسْتُخْصِرَت مجموعة من الأفعال الكلامية التي تنوّعت بناها، وتعدّدت أغراضها وقواها الإنجازية التي تعكس مقاصد صاحبها، هاته المقاصد والأغراض التي يُرام تبليغها إلى مخاطب عام؛ هو عامة الشعب الجزائري من أبناء هذه الأمة على وجه الخصوص، وذلك في خضمّ سياقات وظروف معيّنة.

تعدّ الأفعال الإنجازية الإخبارية من أبرز وأكثر الأفعال الكلامية استحضارًا وتوظيفًا في بيان تفاصيل ودلالات ومقاصد الآية الكريمة المذكورة آنفًا، ومن ذلك ما يتجلّى في قوله: "الأمم كالأفراد، تمرّ عليها ثلاثة أطوار، طور الشباب، وطور الكهولة، وطور الهرم"²، وفي قوله أيضًا: "فيشمل الطور الأول نشأتها إلى استجماعها قوّتها ونشاطها، مستعدة للكفاح والتقدّم في ميدان الحياة"³، ونحو قوله أيضًا: "ويشمل الطور الثاني ابتداء أخذها في التقدّم والانتشار وسعة النفوذ، وقوّة السلطان إلى استكمال قوّتها وبلوغها غاية ما كان لها أن تبلغه من ذلك بما كان فيها من مواهب، وما كان لها من استعداد، وما لديها من أسباب"⁴، بالإضافة إلى قوله: "ويشمل الطور الثالث ابتداءها في التقهقر والضعف والانحلال، إلى أن يحلّ بها الفناء والاضمحلال، إمّا بانقراضها من عالم الوجود، وإمّا باندراسها من عالم السيادة والاستقلال"⁵، وقوله أيضًا: "وما من أمة إلّا ويجري عليها هذا القانون العام، وإنّ اختلفت أطوارها في الطول والقصر كما تختلف الأعمار"⁶، فهذه أفعال كلامية إخبارية، استخدمها ابن

¹- ينظر سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص 2236.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 304.

³- المرجع نفسه، ج 1، ص 304.

⁴- المرجع نفسه، ج 1، ص 304.

⁵- المرجع نفسه، ج 1، ص 304.

⁶- المرجع نفسه، ج 1، ص 304.



باديس لغرض إنجازي مفاده إعلام مخاطبيه بسنة من سنن الله الكونية وهي زوال الأمم بعد مرحلة قوة وقيادة، وتبيينها لهم، وهي الحقيقة التي أكد عليها البيان القرآني في مواضع عدة من ذلك قوله سبحانه وتعالى: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ" (الأعراف: 34).

ولأن هذه الحقيقة هي سنة من سنن الله الكونية وقانون عام مطرد يجري على كل أمة من أمم الأرض الكافرة منها والإسلامية على حدٍ سواء، نجد ابن باديس يقدّم مزيد بيان وتفصيل إزاء هذه الحقيقة، إذ يكشف عن أسباب هلاك الأمم وعذابها بعد فترة قوة وقيادة، وذلك بتوظيفه لمزيد من الأفعال الكلامية ذات المحتوى الإخباري نحو قوله: "وإهلاكهم يكون بعد إسباغ النعمة، وإقامة الحجّة، وتمكّن الفساد فيهم، وتكاثر الظلم منهم"¹، ونحو قوله أيضاً: "سبب الهلاك والعذاب هو الظلم والفساد والعتوّ والتمرد عن أمر الله ورسله والكفر بأنعم الله"²، إنّ مجموع هذه الأفعال الكلامية التي أوردتها هي أفعال كلامية إخبارية، بيّن من خلالها عاملاً من أبرز العوامل المؤدية إلى تحقّق وعد الله بإهلاك أو عذاب الأمم، ألا وهو انتشار الفساد والظلم، وفي هذا تنبيه وتوجيه وإرشاد للمخاطبين إلى سبيل من السبيل الكفيلة لاتقاء وتجنّب هذا العقاب الربّاني، والذي يكمن في الإقلاع عن هذا الفعل (الظلم والإفساد) وغيره من الأفعال المؤدية إلى غضب الله وعقابه.

هذا المقصد الذي أراد ابن باديس تبليغه إلى مخاطبيه بواسطة الأفعال الكلامية الإخبارية التي أوردتها هو الحقيقة التي أشارت وأكدت عليها كثير من آيات الذكر الحكيم كقوله عزّ وجلّ: "إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخُرِّي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ" (يونس: 98).

يأتي هذا الإعلام والبيان بهذه الحقيقة؛ أي عقاب الله للأمم بإهلاكها وعذابها، وذكر أسباب ذلك من ابن باديس إلى مخاطبيه في خضمّ سياقات وظروف تؤكّد ابتلاء الأمم الإسلامية عموماً، والأمة الجزائرية على وجه الخصوص بهذه السنة الكونية والقانون الربّاني الذي لا يستثنى أحداً على وجه الأرض متى توافرت الأسباب المؤدية إليه، كيف لا وأصناف كثيرة من العذاب قد تجلّت مظاهرها وصورها على أرض واقع هذه الأمم، بما في ذلك الأمة الجزائرية، فقد فسدت فيها عقائد الناس وساءت وانحطّت أخلاقهم، وتفكّكت بنيتهم المجتمعية، وافتقرت وحدتهم، وانتشرت بينهم أمراض كثيرة لم يكن لهم بها عهد من قبل، وتفشّى الفقر والعوز في مجتمعاتهم، وسلّط عليهم الظلام وأعداء الله، يؤكّد ابن باديس هذه الحقائق فيقول: "وأما القرى التي قُضي عليها بالعذاب الشديد، فهذه لا تزال ب قيد الحياة، فتداركها ممكن وعلاجها مُتيسّر، مثل الأمم الإسلامية الحاضرة، فمما لا شك أنّ فينا

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 305.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 308.



لظلماً وعتواً وفساداً وكفراً بأنعم الله، وإننا من جزاء ذلك لفي عذاب شديد"¹، هذا النص فيه تأكيد على أن سنة الله في كونه هي أخذه للأمم بالعذاب نتيجة ظلمها وفسادها، أصبحت حقيقة وواقعا معاشا في كثير من الأمم الإسلامية والعربية، وأمام هذه الحقيقة نجد ابن باديس يورد نوعين من الأفعال الكلامية؛ أفعال كلامية التزامية، وأفعال كلامية توجيهية، وذلك في قوله: "ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك، وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد، ولنشرع في ذلك غير محتقرين لأنفسنا، ولا قانطين من رحمة ربنا ولا مستقليين لما نزيله كل يوم من فسادنا"²، فابن باديس في هذا النص يتحدث عن السبيل الممكنة التي من شأنها أن ترفع عن أمتنا عذاب الله الذي حلّ بها، مستعملاً في خضم ذلك نوعين من الأفعال الكلامية كما أسلفنا الذكر، أفعال كلامية التزامية تتمثل في قوله: "ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك، وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات"، وقوله أيضاً: "ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد" وغير ذلك من الأفعال، ففي هذه الأفعال يتعهد ابن باديس بالتزام طريق الإيمان والتقوى كوسيلة لرفع العذاب الذي حلّ على الأمة الإسلامية عموماً والجزائرية على وجه التحديد بصفته فرداً من أفراد هذه الأمة، وفي هذا ترغيب وتوجيه للمخاطب للالتزام بهذا السبيل هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن الحكم أيضاً أن الأفعال الكلامية المذكورة آنفاً هي أفعال كلامية توجيهية؛ كون المتكلم يُلزم مخاطبه فيها بالتزام هذا السبيل لاتقاء عذاب الله ورفعته عن الأمة، والغرض الإنجازي من إيراد هذا النوع من الأفعال الكلامية في هذا المقام هو حثّ المخاطب وتوجيهه إلى طريق الإصلاح، وذلك ببيان العلاج الناجع في كشف العذاب وإبطال أسبابه، وهو التزام الإيمان وتقوى الله مصداقاً لقوله تعالى: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" (الأعراف: 96)، وهو التوجيه الذي يبدو أنه قد وجد آذاناً صاغية، وعقولاً واعية، وقلوباً سليمة لدى المخاطب؛ إذ التزم بالعلاج المناسب الذي وجّه إليه، والذي يؤكّد صحة ذلك هو الفعل التأثيري القضوي الوارد في قول ابن باديس: "إنّ المطلع على أحوال الأمم الإسلامية يعلم أنّها قد شعرت بالداء، وأحسّت بالعذاب، وأخذت في العلاج"³، وبهذا يمكن القول إنّ الأفعال الكلامية الواردة في تفسير ابن باديس لهذه الآية قد أدّت وظيفتها التأثيرية المرومة من طرف منتج هذا النصّ التفسيري.

إجمالاً يمكن القول إنّ تفسير ابن باديس للآية 58 من سورة الإسراء، التي تمحورت أساساً حول سنة من سنن الله الكونية وقانوناً من قوانينه الدنيوية، ألا وهو زوال الأمم وعذابها نتيجة إفسادها وعتوها في الأرض، قد كان

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 309.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 311.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 311.

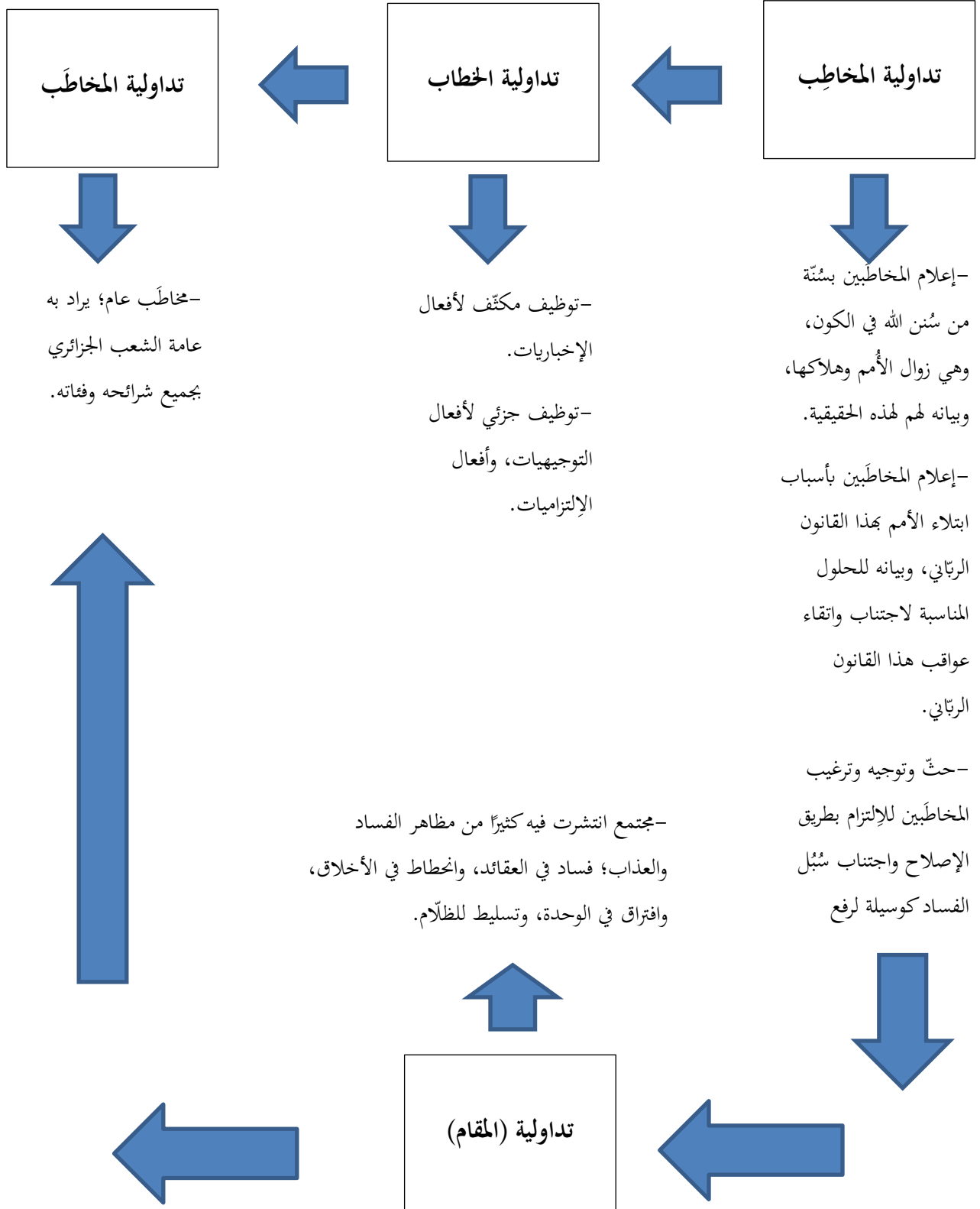


حافلا بمجموعة من الأفعال الكلامية التي تنوّعت بين أفعال كلامية إخبارية، وأفعال كلامية إلتزامية، وأفعال كلامية توجيهية، وكلّ فعل من هذه الأفعال الكلامية قد أُسْتُخْدِمَ لغرض إنجازي معيّن.

فالأفعال الكلامية الإخبارية هي أكثر الأفعال استحضارًا من طرف ابن باديس في تفسيره للآية الكريمة المذكورة آنفاً لأغراض إنجازية تتمثّل في: إعلام المخاطبين بحقيقة هذه السنّة الكونية (زوال الأمم وعذابها)، وإيضاح طبيعة هذه السنّة، كما استخدم هذا النوع من الأفعال الكلامية لغرض إعلام المخاطبين بأسباب ابتلاء الأُمّة بهذه السنّة الكونية، وبغرض الكشف عن العلاج الناجع والفعال لتجنّب ويلات وعذاب هذا القانون الربّاني الذي لا يستثنى أُمّة من أُمم الأرض.

أمّا الأفعال الكلامية الإلتزامية، والأفعال الكلامية التوجيهية فقد كان توظيف ابن باديس لها توظيفًا جزئيًا مقارنة مع توظيفه للأفعال الكلامية الإخبارية، هذا وقد كان توظيفه لأفعال الإلتزاميات بغرض إبراز تعهده بالتزام طريق الإيمان والتقوى بوصفهما العلاج المناسب لرفع عذاب الله عن الأُمّة الإسلامية، وفي هذا المقصد ترغيب من ابن باديس إلى مخاطبيه لالتزام هذا العلاج، وهو الغرض الإنجازي نفسه المراد من توظيفه لأفعال التوجيهيات، إذ كان استحضاره لها بغرض حثّ مخاطبيه إلى التزام طريق الإصلاح، وما يصحب ذلك من إلتزام بالتقوى والإيمان قصد رفع العذاب عن أمتهم.

نلخص ما سبق في الخطاطة التالية:





التطبيق السادس:

ومن الآيات التي أبرز ابن باديس في تفسيرها مختلف الأفعال اللغوية قوله تعالى من سورة الفرقان: "وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا" (الفرقان: 20)، هذه الآية الكريمة التي تُعالج سنة من سنن الله في خلقه؛ ألا وهي فتنة العباد بعضهم ببعض، ذلك أنّ "الدنيا دارُ بلاء وامتحان، فأراد سبحانه أن يجعل بعض الناس امتحانًا واختبارًا لبعضٍ على العموم الذي يشمل كلّ مؤمن وكافر"¹، وهذه الفتنة هي فتنة نابعة عن علم وبصر وحكمة، فهي من مقتضى ربوبيته لعباده وحسن تدييره فيهم.²

إذن فحقيقة فتنة الله عباده بعضهم ببعض أفرادًا وجماعات، وما تنطوي عليه هذه الحقيقة من حقائق أخرى هي الأساس الذي قام عليه تفسير ابن باديس للآية المذكورة آنفًا.

وقد شهد تفسير ابن باديس لهذه الآية حضورًا بارزًا لمجموعة من الأفعال الكلامية التي تباينت بُناها، وتنوّعت وتعدّدت قواها الإنجازية التي تعكس مقاصد منتجها، هذه المقاصد التي يرام تبليغها إلى مخاطبين معيّنين، يراد بهم على وجه التحديد عامة الشعب الجزائري تارة، وفئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأمة الجزائرية تارة أخرى. والملاحظ أنّ أفعال الكلام الإخبارية هي من أكثر الأفعال الكلامية بروزًا وحضورًا في تفسير هذه الآية الكريمة، فمن المواضيع التي استخدم فيها ابن باديس هذا الضرب من الأفعال الكلامية هو بيانه لدلالة لفظ الفتنة الوارد في الآية الكريمة المذكورة آنفًا بأنّه معنى الاختبار والامتحان، إذ يقول رحمه الله تعالى: "جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار"³، فمن الواضح أنّ ابن باديس قد استند إلى المعنى اللغوي الوارد في المعاجم العربية للإخبار عن معنى الفتنة، وكأنّه يقيم تشبيهًا توضيحيًا يعتمد على استحضر الاستعمال الأصلي، والغرض الإنجازي من هذا الفعل هو إعلام المخاطبين بماهية لفظ الفتنة، وتحديد دلالاته، يأتي هذا المسعى من ابن باديس في تحديد ماهية لفظ الفتنة وبيان مفهومه، نظرًا لتعدّد مدلولات هذا اللفظ بعده لفظًا قرآنيًا⁴، وقصد تحديد دلالة هذا اللفظ تحديدًا جليًا للمخاطبين، نجد ابن باديس يورد مزيدًا من الأفعال الكلامية الإخبارية، من ذلك قوله: "وجعلنا الغنيّ امتحانًا للفقير حتى يظهر صبره على

¹-وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشرعة والمنهج، ج10، ص41.

²-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص30.

³-المرجع نفسه، ج2، ص29.

⁴-ورد لفظ الفتنة بصيغة الاسم وصيغة الفعل في القرآن الكريم ستين مرة وبدلالات عدّة منها: الابتلاء والاختبار، الشرك، أذى الناس، وغير ذلك من الدلالات والمعاني. ينظر: عبد الله ابن هيم جلغوم، المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية، ط1، 2010م، ج2، ص. ص865-866.



حاله وكفّه لعينه ويده عن شيء غيره"¹، وقوله أيضاً: "كما جعلنا الفقير امتحاناً للغني حتى يظهر صبره على القيام بواجبه نحوه"²، وكذلك قوله: "وجعلنا الصحيح فتنة للمريض حتى يظهر صبره على بلواه ورضاه بما أعطاه الله"³، فهذه الأفعال الإخبارية من شأنها أن تُسهّم في تحديد دلالة لفظ الفتنة؛ ذلك أنّها تنقل للمخاطب بعضاً من مظهرات وتحليلات دلالة هذا اللفظ على أرض الواقع، فحقاً نجد أنّ الصحيح فتنة للمريض والغني فتنة للفقير، والفقير الشاكر فتنة للغني⁴، إذن فالقوة الإنجازية التي حملتها الأفعال الكلامية الإخبارية الآتية الذكر هي تحديد ماهية لفظ الفتنة، وتقريبه لذهن المتلقّي، وذلك بإيراد بعض الصور الحسيّة الواقعية المتعلقة بدلالة هذا اللفظ.

اعتماداً على أفعال الإخباريات ميّز بين نوعين من أنواع فتنة العباد بعضهم ببعض، فتنة الفرد بالفرد، وفتنة أمة بأخرى، يقول في هذا الصدد: "كما يُفتن الفرد بالفرد، كذلك تفتن الأمة بالأمة"⁵، وفي معرض بيانه لفتنة الأمة بالأمة نجده يورد أفعال إخباريات، وذلك نحو قوله: "من ذلك أننا-معشر الأمة الإسلامية- قد فُتِنّا بغيرنا من أمم الغرب وفتنوا هم بنا أيضاً (...)" وهم من ناحيتهم نراهم في عزّ وسيادة، وتقدّم علمي عمري، فننظر إلى تلك الناحية منهم، فنندفع في تقليدهم في كلّ شيء حتى معائبهم ومفاسدهم، ونزدري كلّ شيء عندنا حتى أعزّ عزيز"⁶، والقوة الانجازية الذي يحملها هذا النوع من الأفعال الكلامية في هذا المقام هو تنبيه المخاطبين إلى خطر تأثرهم السلبي وتقليدهم الأعمى لأمم الغرب ومدينتهم، والمخاطب المراد هنا في المقام الأول هم فئة معيّنة من أبناء الأمة الجزائرية عُرِفَتْ باسم فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية، والتي أبدت تأثراً كبيراً بمدينة الغرب وطرائق عيشهم، فاتّبعتهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، وانصهرت في ثقافتهم، وفي المقابل فإنّها تناسّت قيم أمتها وعاداتها المختلفة، ولعلّ مشروع الاندماج الذي اقترحتة الحكومات الفرنسية في إبان فترة الاستعمار وقبوله لدى البعض من هذه الفئة يوضح هذا التأثير السلبي بأمم الغرب، فهذا بعض ممّا تصوّره لنا سياقات تلك الحقبة.

كما نجد ابن باديس يستخدم نفس هذا الصنف من الأفعال الكلامية في معرض بيانه للنوع الثاني من أنواع فتنة العباد بعضهم ببعض، والمقصود بذلك فتنة الفرد بالفرد؛ إذ أورد أفعالاً كلامية إخبارية، وذلك نحو قوله: "كلّ من اتّصل بك من أهلك وبنيك وأبيك وأمك وأصحابك وعشيرتك وقومك، وكلّ من ترتبط به برباط من أبناء جنسك هو فتنة وامتحان لك"⁷، فالواضح أنّ الفعل الكلامي الآنف الذّكر هو فعل كلامي تتعدّى قوّته الإنجازية

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص 31.

²-المرجع نفسه، ج 2، ص 31.

³-المرجع نفسه، ج 2، ص 31.

⁴-ينظر محمّد ابن يوسف أبي حيّان الأندلسي (754هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر للنشر والطباعة، لبنان، د ط، 1992م، ج8، ص94.

⁵-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص 32.

⁶-المرجع نفسه، ج 2، ص 33.

⁷-المرجع نفسه، ج 2، ص 34.



محاولة إعلام المخاطب -والذي يُراد به مخاطب عام يشمل جميع أصناف وأطراف الشعب الجزائري- بهذا النوع من فتنة الفرد بغيره إلى محاولة تنبيهه وتحذيره من هذا النوع من الفتن، ألا وهو فتنة القرابة، لاسيما وأنّ الفرد كثيراً ما يتناسى ويتساهل مع هذا الصنف من الفتن والمشاكل التي قد تظهر له مع أقرب الناس إليه، وهو التحذير والتنبيه نفسه الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: "إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" (التغابن: 15).

هذا وبعد بيان ابن باديس لحقيقة دلالة لفظ الفتنة الوارد في الآية الكريمة إلى مخاطبيه، وبعد تحديده لنوعي الفتنة، عمل من أجل بيان الحلول المناسبة التي أشارت لها الآية الكريمة، والتي من شأنها أن تعصم العباد من شرور هذه الفتنة، وقصد تحقيق ذلك نلاحظ أنّه قد استحضر نوعين آخرين من الأفعال الكلامية هما الالتزاميات، والتوجيهيات، ويظهر ذلك جلياً في قوله: "علمنا من هذه الآية وغيرها أنّ الله تعالى يمتحن عباده ويختبرهم ليظهر حقائقهم، فلنقتد به تعالى في هذا، فنبنى أمورنا على الامتحان والاختبار، فلا نقرّر علماً، ولا نُصدر حكماً إلا بعد ذلك، وخصوصاً في معرفة الناس والحكم عليهم، فالظواهر كثيراً ما تخالف البواطن، والتصنّع والتكلف قلما يسلم منهما أحد، ولا يعصم من الخطأ مع هذه المغالطات كلّها إلا الامتحان والاختبار فاعتصم بهما"¹، وقوله أيضاً: "هذه الحقائق كلّها هدتنا هذه الآية الكريمة إليها (...). فلنهدّ بهدايتها إلى ما هدتنا إليه، ولنتردّع في هذا الامتحان بالصبر المتين، ولنستحضر في قلوبنا مراقبة الله لنا لتثبّت قدمنا في مقام الصبر بروح اليقين، فبذلك نخرج- إنّ شاء الله تعالى- من نار الفتنة ذهاباً خالصاً نقياً، وجوهرًا طيباً زكياً، فنسعد في الدارين برضى ربّ العالمين، والله وليّ التوفيق"²؛ فالأفعال الواردة في القولين السابقين من مثل: "فلنقتد-لا نقرّر-لا نُصدر-فلنهدد-ولنتردّع-ولنستحضر" هي أفعال كلامية التزامية، من حيث إنّ المتكلّم يتعهّد ويلتزم بفعل معيّن من جهة، وهي أفعال كلامية توجيهية من حيث هي توجيه للمخاطب لفعل شيء معيّن من جهة أخرى، والغرض الإنجازي من هذين الفعلين الكلاميين في هذا المقام هو حثّ المخاطب ودعوته للالتزام بالاختبار والصبر، بعدّها حلولاً ناجعة لاجتناب فتنة العباد بعضهم ببعض، وفي التزام المتكلّم بهذين الحليّن ترغيب واستمالة للمخاطب ليلتزمهما هو الآخر.

إجمالاً يمكننا القول إنّ تفسير ابن باديس للآية 20 من سورة الفرقان، التي تُعالج سنّة من سنن الله في الكون، ألا وهي فتنة العباد بعضهم ببعض، قد كان حافلاً بمجموعة من الأفعال الكلامية التي تنوّعت بناها، وتعدّدت أغراضها وقواها الإنجازية التي تُشير إلى مقاصد منتجها إذا ما نُظِرَ إليها في سياقات إنجازها، وأكثر الأفعال الكلامية وروداً واستحضاراً عند ابن باديس في تفسيره للآية الكريمة المذكورة آنفاً أفعال الإخباريات، والتي

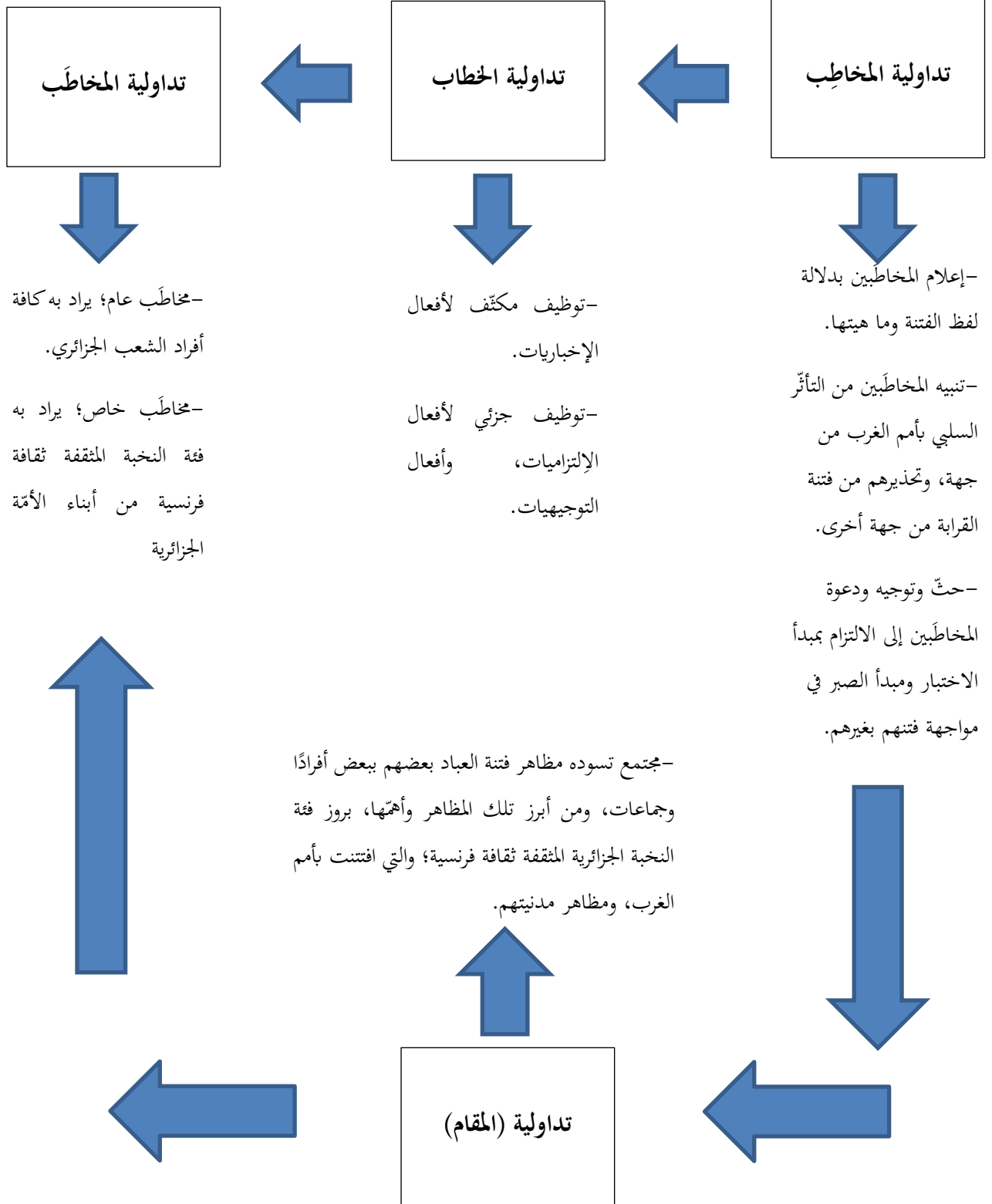
¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 33.

²-المرجع نفسه، ج 2، ص 34.



استخدمت لغرضين إنجازيين هما: إعلام المخاطبين بماهية لفظ الفتنة وتحديد دلالاته، بالإضافة إلى تنبيههم من الأثر السلبي الناجم عن التقليد الأعمى بأمم الغرب والافتتان بمدنيتهم وثقافتهم من جهة، وتحذيرهم من فتنة قرابتهم من جهة أخرى، فضلاً عن هذا فإنّ ابن باديس قد استخدم في خضمّ تفسيره للآية موضوع الدراسة أفعال الالتزاميات، وأفعال التوجيهيات استخداماً جزئياً، وقد كان الغرض الإنجازي منهما حثّ ودعوة المخاطبين إلى الالتزام بالصبر والامتنان، بعدّهما حلولاً كافية وناجعة لاجتناب شرور هذه الفتنة الكونية؛ فتنة العباد بعضهم ببعض.

نلخص ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:





التطبيق السابع:

ومن الآيات التي قام ابن باديس بتفسيرها الآيات الست الأولى من سورة يس التي يقول فيها المولى جلّ وعلا: "يس (1) وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ (2) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (3) عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (4) تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (5) لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (6)" (يس: 1-6)، هذه الآيات العظيمة التي تتعرض لحقائق شتى، أبرزها ما تعلّق بطبيعة الوحي وطبيعة الرسالة النبوية، وصدق هذه الرسالة والحكمة منها¹، ومن أبرز تلك الحقائق القرآنية التي توقّف عندها ابن باديس عند تفسيره لهذه الآيات حقيقة النذارة بوصفها الثمرة والحكمة من الرسالة التي كُلف بها رسول الله صلى الله عليه وسلّم، مثلما يدلّ عليه قوله سبحانه وتعالى في الآية السادسة من هذه السورة، والمتأمل في تفسير ابن باديس لهذه الآيات الكريمة، يلحظ استحضاره لمجموعة من الأفعال الكلامية، هذه الأفعال التي تعدّدت بناها، وتنوّعت قواها الإنجازية.

هذا الخطاب التفسيري المشتمل على أفعال كلامية توجّه به ابن باديس في المقام الأوّل إلى مخاطب خاص؛ يراد به فئة المتعلّمين والمصلحين من أبناء الأُمَّة الجزائرية، ومخاطب عام؛ يُراد به جميع أفراد الشعب الجزائري في المقام الثّاني؛ وذلك لتبليغه مجموعة من المقاصد والأغراض في خضمّ سياقات وظروف خاصّة ميّزت تلك الحِقبة.

تُعَدُّ أفعال الإخباريات من أكثر الأفعال الكلامية توظيفاً في تفسير ابن باديس للآيات الأنفة الذكر، فمن المواضيع التي استحضر فيها ابن باديس هذا النوع من الأفعال الكلامية بيانه أنّ النذارة والتذكير بالله هو ثمره الرسالة؛ إذ يقول: "وقد فطر الله رسله صلى الله عليه وسلم على الرّحمة وحبّ الخير، فكانوا أحرص النَّاس على نجاة النَّاس وكمالهم وسعادتهم، فصبروا على تكذيبهم وإذابتهم حتى أدّوا أمانة الله إليهم، وأقاموا حجّته عليهم، وكان الله ينجّيهم ومن آمن بهم، وينزل عقوبته بالمكذّبين لهم، وينصرهم عليهم؛ فأعلم محمداً صلى الله عليه وسلم -بأنّه من المرسلين لينذر- ليأتسي بهم، ويصبر صبرهم، ويرجو من نصر الله له وإهلاك أعدائه ما كان منه تعالى لهم"²، إنّ ابن باديس في هذا النصّ يتحدّث عن اصطفاء الله لرسوله صلى الله عليه وسلم، كما كان الشأن مع إخوانه الأنبياء، لتأدية مهمّة الإنذار والتذكير والدعوة إلى الله، كما يتحدّث عن التأييد الربّاني الذي حُصّ به هؤلاء الأنبياء لإتمام وإكمال مهمّتهم التي كُلفوا بها، واتجاه المطابقة في هذا النصّ هو من الكلمات إلى العالم، والغرض الإنجازي من هذا الحديث هو إعلام المخاطبين بأهمية الإنذار والتذكير بالله، والدعوة إليه، وذلك عن طريق بيان الصلة الوثيقة بين هذه المهمّة وأنبياء الله عليهم الصّلاة والسّلام والتأييد الربّاني لهم، وفي هذا ترغيب للمخاطبين للاقتداء بأنبيائهم عليهم الصّلاة والسلام في أداء مهمة الإنذار والتذكير بالخالق جلّ جلاله كلّ بحسب استطاعته

¹- ينظر سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج5، ص. 2956-2958.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص 274-275.



وقدرته، ونظرًا للقيمة الكبرى التي تحظى بها مهمة الدعوة إلى الله والإنذار والتذكير به من جهة، ونظرًا للفراغ الكبير الذي كانت تعيشه الجزائر في إبان تلك الحقبة في مجال الدعوة إلى الله من جهة أخرى، وأمام كل مظاهر الفساد الديني والأخلاقي والاجتماعي، والبعد عن تعاليم الدين الإسلامي التي شهدتها الأمة الجزائرية المسلمة الأصيلة، وهي الحقيقة التي يشهد ابن باديس عليها، إذ يؤكد أنّ أناسا كثيرون كانوا بعيدين عن هداية القرآن الكريم، غافلين عن هدي الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، وهدي السلف الصالح¹، نجده (أي ابن باديس) يوظف أفعال التوجيهيات توظيفًا جزئيًا نحو قوله: "فعلى أهله واجب التبليغ والندارة، والصبر على ما في طريق ذلك من الأذى والبلايا، والعطف على الخلق والرحمة"²، والواضح أنّ القوة الإنجازية التي يحملها هذا النوع من الأفعال الكلامية في خضم تلك السياقات هي دعوة المخاطبين -ولاسيما الفئة المتعلّمة منهم- وحثّهم على الالتزام بمهمة التذكير بالله والدعوة إليه سبحانه وتعالى؛ كون الإنذار والتذكير بالله هو العلاج المناسب لإخراج الغافلين من غفلتهم وإيقاظهم منها كما تُشير إليه الآيات الكريمة موضوع الدراسة، وغيرها من آيات الذكر الحكيم.

ومن المواضيع الأخرى التي استخدم فيها ابن باديس أفعالًا كلامية ذات محتوى إخباري. كان ذلك في معرض بيانه للكيفية التي سارت عليها دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقومه وتذكيرهم برّهم جلّ جلاله، وهي كيفية التدرّج في الإنذار، ويظهر ذلك في قوله: "أرسل الله محمدًا صلى الله عليه وسلم للعالمين بشيرًا ونذيرًا، ودرّجه في النذارة على مقتضى الحكمة من القريب إلى البعيد، فأمره بإنذار عشيرته بقوله: "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" (...) وأمره بإنذار من حول مكة من العرب بقوله تعالى: "لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا" (...) وأمره بتعميم الإنذار بمثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا"³؛ إنّ ابن باديس في نصّه هذا يتحدّث عن الكيفية والطريقة التي حدّدها الله لنبيّه صلى الله عليه وسلم لدعوة قومه وإنذارهم، وهي طريقة التدرّج والمرحلة في التذكير من القريب إلى البعيد، هذه الطريقة التي كشف عنها ابن باديس بأفعال إخبارية ذكرناها آنفًا، فهذه أفعال كلامية إخبارية اتّجه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم، والغرض الإنجازي فيها يتعدّى غرض الإعلام بكيفية الدعوة إلى الله والإنذار به إلى غرض التعليم بهذه الكيفية، وحثّ المخاطب إلى الاقتداء بهذا الأسلوب القرآني والنبوي في التذكير بالله سبحانه وتعالى، هذه الدّعوة والتوجيه إلى الاقتداء والالتزام بالأسلوب القرآني والمنهج النبوي في التذكير بالله هي الدعوة نفسها التي عبّر عنها ابن باديس مرّة أخرى بأفعال كلامية توجيهية، ويظهر ذلك في قوله: "على

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص. ص 274-284.

² - المرجع نفسه، ج 2، ص 275.

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص 275-276.



المرء أن يبدأ في الإرشاد والهداية بأقرب النَّاس إليه، ثمَّ من بعدهم على التدرّج، وعندما يقوم كلّ واحد منّا بإرشاد أهله وأقرب الناس إليه لا نلبث أن نرى الخير قد انتشر في الجميع"¹.

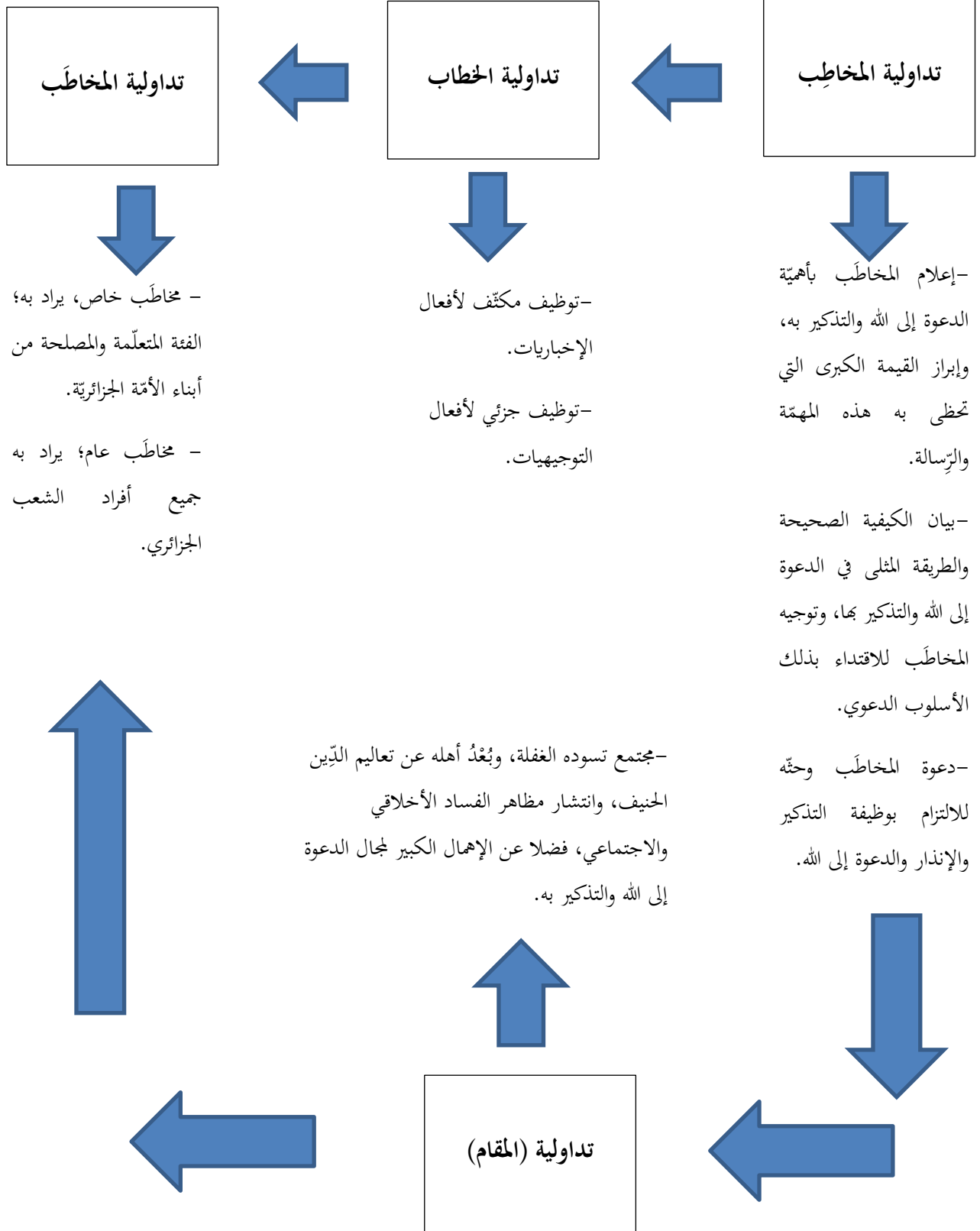
هذه المقاصد والأغراض الأنفة الذكر التي أراد ابن باديس تبليغها إلى مخاطبيه عن طريق توظيفه لأفعال كلاميّة إخباريّة تارة، وأفعالٍ كلامية توجيهيّة تارة أخرى، قد وجدت قبولاً لدى مخاطبيه وتجسيّدًا على أرض الواقع؛ إذ خضع العديد من المتعلّمين والمصلحين بالمقام الأوّل، فضلاً عن شرائح كبيرة من الشعب الجزائري إلى الدعوة الرّبّانية والهدي النبوي القاضيان بالتزام مهمّة التذكير بالله والدعوة إلى التزام صراطه المستقيم، والذي يؤكّد ذلك كلّهُ هو بروز الفعل التأثيري الذي أورده ابن باديس بقوله: " أمّا اليوم بعد أن نهض العلماء المصلحون بواجبهم، ونشروا دعوة الحقّ في قومهم فقد أصبح ذلك معروفاً عند أكثر النَّاس محلّ عناية طلاب العلم ومناط رغبتهم، وفي متناول النَّاس بجميع طبقاتهم"².

إجمالاً يمكن القول إنّ ابن باديس قد فسّر الآيات الستّ الأولى من سورة يس، هذه الآيات الكريمة التي تعالج قضايا عدّة كطبيعة الوحي والرسالة النبويّة، وصدق هذه الرسالة وحكمتها وأثرها، وفي خضمّ تفسيره لهذه الآيات نجده قد وّظف نوعين من الأفعال الكلامية: أفعالاً كلاميّة ذات محتوى إخباري، وأفعالاً كلامية ذات محتوى توجيهي، وقد تبيّن أنّ توظيف ابن باديس لأفعال الإخباريات كان توظيفاً مكثّفاً لأغراض إنجازية عدّة أبرزها ما تعلّق بمحاولة إعلام مخاطبيه بالقيمة الكبرى التي تضطلع بها مهمّة الدعوة إلى الله والتذكير به عزّ وجلّ هذا من جهة، ومحاولة بيانه للكيفية الصحيحة التي تكون عليها الدعوة إلى الله، وحثّ مخاطبيه إلى الاقتداء بذلك الأسلوب الدعوي الذي وجّه إليه القرآن الكريم، وكذا السيرة النبويّة الشريفة، وأمّا توظيفه لأفعال التوجيهيات فقد كان توظيفاً جزئياً لغرض إنجازي هو حثّ المخاطبين وتوجيههم للالتزام بمهمّة التذكير والدعوة إلى الله، كونها الوسيلة الأنجع لإخراج النَّاس من الظلمات إلى النور.

نلخص ما سبق في الخطاطة التالية:

¹-المرجع نفسه، ج 2، ص 277.

²-المرجع نفسه، ج 2، ص 284.





التطبيق الثامن:

فسّر ابن باديس رحمه الله قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" (81) (الإسراء: 81)، في هذه الآية الكريمة إقرار وبيان لصدق وعد الله سبحانه وتعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم بالنصرة والتأييد على المشركين الظالمين، هذا التأييد والنصر الذي هو بمثابة تأكيد لغلبة الحق على الباطل، واستقرار وثبوت وترسيخ لمظاهر الصلاح، وزوال واضمحلال لمظاهر الفساد في كلّ أمة من أمم الدنيا قاطبة على مرّ الزمان مادامت هذه الأمم متمسكة بصراط الله المستقيم، آخذة بأسباب الغلبة والتمكين، وذلك مصداقا لقوله تعالى: "كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ" (الرعد: 19)، هذه المعاني والمقاصد القرآنية هي الحقيقة التي ارتكز عليها ابن باديس في تفسيره لهذه الآية الكريمة.

إنّ المطلع على تفسير ابن باديس لهذه الآية العظيمة من سورة الإسراء، يلحظ أنّ خطابه التفسيري هذا قد اشتمل على مجموعة من الأفعال الكلامية، محاولا بذلك تبليغ مخاطبيه-الذين يراد بهم في المقام الأول عامة الشعب الجزائري بجميع اطيافه وفئاته- بعض المقاصد والأغراض، وذلك في خضمّ سياقات وظروف معينة كانت تميّز واقع الأمة الجزائرية المسلمة آنذاك.

تعدّ الأفعال الكلامية الإخبارية من أكثر الأفعال الكلامية توظيفا عند ابن باديس في تفسيره لهذه الآية، فمن المواضع التي استحضر فيها هذا النوع من الأفعال قوله: "مجيء الحق هو بظهور أدلته وقيام دولته، وزهوق الباطل هو ببطلان شبهه وذهاب دولته"¹، ونحو قوله كذلك: "فأما القسم الأول (مجيء الحق): فإنّ الأمر فيه مازال ولن يزال كذلك، ولن تزداد على الأيّام أدلة الحقّ إلّا اتّضاحا، ولن تزداد شبه الباطل إلّا افتضاحا"²، ثمّ يواصل ابن باديس قوله متبعا في ذلك نفس النمط من الأفعال الكلامية: "وأما القسم الثاني (زهوق الباطل): فإنّه مرتبط بأحوال أهل الحقّ، وما يكونون عليه من تمسك به وقيام فيه، أو إهمال له وقعود عنه، فيدال لهم، ويدال عليهم بحسب ذلك"³، والواضح أنّ الغرض الإنجازي من إيراد ابن باديس لهذا النوع من الأفعال الكلامية على هذه الشاكلة وفي هذا المقام، هو محاولته إعلام مخاطبيه بحقيقة هذا القانون الربّاني والوعد الإلهي (مجيء الحقّ، وزهوق الباطل)، وبيانه لتفاصيل اشتغاله في حياة الأفراد؛ إذ كشف ابن باديس أنّ مجيء الحق يكون بسطوع سلطانه، وأنّ زهوق الباطل يكون بأفول شبهه، كلّ هذا - كما أكّد ابن باديس - مرتبط بأحوال أهل الحقّ فمتى

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 349.

²-المرجع نفسه، ج 1، ص 349.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 350.



تمسكوا به انتشر، ومتى تخلّوا عنه برز الباطل وتمكّن منهم، وفي خضم هذا الإعلام والبيان المتعلق بهذا القانون، والوعد الرباني-مجيء الحق وزوال الباطل- نجد ابن باديس يورد مزيدا من الأفعال الكلامية ذات المحتوى الإخباري من مثل ما يتّضح في قوله: "يرتبط قلب المسلم مطمئنا على أنّ ما هو عليه من الإسلام حق لا شك فيه، وأنّه مؤيّد منصور ما تمسك به، وأنّه إذا حُذِلَ فإنّما جاءه ذلك من ناحية نفسه"¹، ونحو قوله أيضا: "وعلى أنّ ما عدا الإسلام هو باطل لا شك فيه، وأنّ صاحبه هالك عند ربّه، وأنّ ما يكون له من سلطان لم يأت من جهة باطلة، وإنّما جاءه من أسباب عمرانية ممّا يقتضيه الحق وفُطر فيه أهله، فخرّموا ثمرته"²، واضح أنّ ما أورده ابن باديس في العبارتين السابقتين هو أفعال إخباريات استخدمها لغرض ومقصد يتعدّى محاولة إعلام مخاطبيه بمصدر الحق بأنّه الإسلام إلى محاولته إلى إصلاح عقائد الناس وتثبيتها، وتأتي هذه المحاولة منه رغبة في إصلاح عقائد الناس في وقت انقلبت فيه الموازين أمام الفرد الجزائري؛ إذ أضحى يرى أهل الباطل متقدّمين متنعمين، بينما يرى أهل الحق متأخّرين يعيشون حياة الفقر والحاجة والضنك، هذه الحقيقة التي عاجلها ابن باديس نفسه بقوله: "فلا يفتتن المسلمون بعد علم ما يرونه من حالهم وحال من لا يدين دينهم، فإنّه لم يكن تأخّرهم لإيمانهم، بل بأخذهم بأسباب التقدّم في الحياة"³، وأمام هذا الوضع المضطرب الذي يعيشه المسلمون بصفة عامة، والمسلم الجزائري بصفة خاصة -آنذاك- من جهة، و أمام مقصد ورغبة ابن باديس في إصلاح عقائد الناس وتثبيتها، يستعمل نمطا آخر من الأفعال الكلامية، يتمثّل في أفعال التوجيهيات، يتجلى ذلك في قوله: "على أهل الحق أن يكون الحقّ راسخا في قلوبهم عقائد وجاريا على ألسنتهم كلمات، وظاهرا على جوارحهم أعمالا، يؤيّدون الحقّ حيثما كان وممّن كان، ويخذلون الباطل حيثما كان وممّن كان، يقولون كلمة الحق على القريب والبعيد، على الموافق والمخالف، ويحكمون بالحقّ كذلك على الجميع، ويبدلون نفوسهم وأموالهم في سبيل نشره بين الناس وهدايتهم إليه بدعوة الحق وحكمة الحق، وأسبابه ووسائله، على ذلك يعيشون ويموتون"⁴، إنّ إirاده لهذا النوع من الأفعال الكلامية الإنجازية محاولة منه أن يوجّه مخاطبيه إلى التزام طريق الحقّ والدعوة إليه، وعليه فإنّ القوة الإنجازية التي تحملها الأفعال الكلامية التوجيهية الأنفة الذكر هي دعوة ابن باديس مخاطبيه إلى الالتزام بسبيل الحق، وحثّهم على الابتعاد عن طريق الباطل، وفي هذا محاولة منه لإصلاح عقائدهم وسلوكاتهم، لاسيما في خضمّ تلك الظروف والسيقات التي كان يعيشها الفرد الجزائري كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 350.

²-المرجع نفسه، ج1، ص350.

³-المرجع نفسه، ج1، ص163.

⁴-المرجع نفسه، ج1، ص350.



ولم يكتفِ ابن باديس في دعوة غيره إلى الالتزام بسبيل الحق واجتناب طريق الباطل فحسب، وإنما دعوته هذه كانت عامة فلم يستثن نفسه منها، وهو الأمر الذي عبّر عنه بتوظيف فعل كلامي التزامي، ويظهر ذلك في مثل قوله: "فلنجعل هذا السلوك (الالتزام الحق واجتناب الباطل) سلوكنا وليكن من همنا"¹، وفي هذا تأكيد منه على أهمية التزام طريق الحق والابتعاد عن طريق الباطل، وترغيب واستنهاض لغيره لالتزام هذا السلوك القويم.

إجمالاً يمكننا القول إنّ ابن باديس قد اعتمد في تفسيره للآية 81 من سورة الإسراء، والتي عاجلت آية من آيات الله في الكون، ألا وهي مجيء الحق وانتصاره، وزهوق الباطل وزواله، على مجموعة من الأفعال الكلامية التي تنوّعت وتعدّدت بناها بين أفعال إخباريات، وأفعال توجيهات، وأفعال التزاميات، وذلك من أجل تبليغ مخاطبيه مقاصد معينة في خضم سياقات وظروف محدّدة.

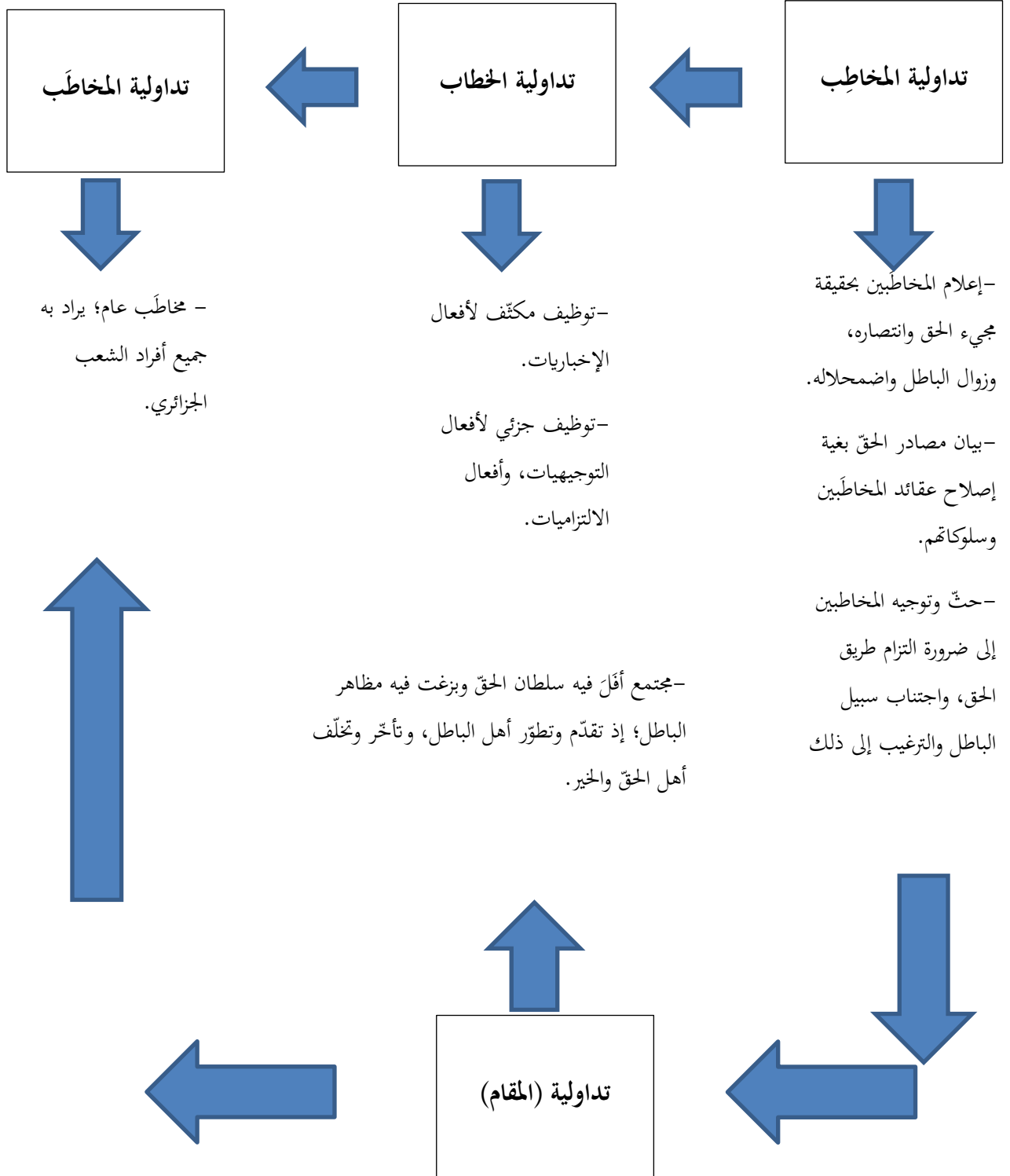
الملاحظ أنّ الأفعال الكلامية الإخبارية هي أكثر الأفعال الكلامية استحضارا في خطاب ابن باديس التفسيري للآية المذكورة آنفاً، وقد استخدمها رحمه الله لغرضين أساسيين: أحدهما إعلام مخاطبيه بحقيقة وبعض تفاصيل سنّة الله الكونية المتمثلة في انتصار الحق على الباطل، والآخر محاولة إصلاح عقائد مخاطبيه وتثبيتها عن طريق إعلامهم بمصادر الحق.

ومن الأفعال الكلامية الأخرى التي استحضرها ابن باديس في خطابه التفسيري ذلك أفعال التوجيهات، لكنّه وظّفها توظيفاً جزئياً، وذلك في معرض حثّ وتوجيه مخاطبيه للالتزام بطريق الحق والابتعاد عن سبيل الباطل واجتنابه، وهو التوجيه الذي هدف بواسطته إلى إصلاح سلوكات وعقائد هؤلاء المخاطبين.

أمّا الأفعال الكلامية ذات المحتوى الالتزامي هي الأخرى فقد كان لها حضور جزئي في تفسير ابن باديس للآية الكريمة المذكورة آنفاً، حيث كشف بواسطتها عن التزامه وتعهّده هو الآخر بطريق الحق واجتنابه لطريق الباطل، وفي هذا تأكيد وترغيب منه لمخاطبيه لالتزام هذا المبدأ، وهو المقصد والغرض المراد من توظيف هذا النوع من الأفعال.

نلخص ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص 350.





التطبيق التاسع:

كما فسّر ابن باديس قول الله عزّ وجلّ من سورة الفرقان: "وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا" (الفرقان: 73)، الذي يعرض إلى صفة من صفات عباد الرحمن الصالحين الخاضعين لربهم جلّ جلاله، ألا وهي قبولهم لمواعظ القرآن¹، هؤلاء العباد الذين يتّصفون بسرعة التذكّر إذا ذكّروا غيرهم، وبأنّهم يتّعظون إذا وُعظوا، وبأنّ قلوبهم وعقولهم مفتوحة لآيات الله إذا تليت عليهم²، فحقيقة التذكير بآيات الله وضرورة الاستجابة لها هي الأساس الذي ارتكز عليه تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة.

الملاحظ أنّ تفسير ابن باديس للآية المذكورة آنفًا قد كان حافلا بمجموعة من الأفعال الكلامية التي اقتضاها المقام؛ أفعال تنوّعت بناها، وتعدّدت قواها الإنجازية التي تعكس مقاصد صاحبها، والمراد تبليغها إلى مخاطب عام يُراد به في المقام الأوّل عامة الشعب الجزائري بجميع فئاته، وذلك في خضمّ سياقات محدّدة ميّزت تلك الحِقبة.

أبرز تلك الأفعال استحضارًا، وأكثرها توظيفًا هي أفعال الإخباريات، هذا النوع من الأفعال الكلامية نجده قد استحضره ابن باديس في معرض إبرازه للقيمة الكبرى التي يحظى بها التذكير بآيات القرآن الكريم، ودوره الفعّال والناجع في إخراج النّاس من ظلمات الغفلة، ويظهر ذلك في قوله: "التذكير (بآيات الله) محتاج إليه في كلّ حال، فإذا كان الموصوفون بتلك الصفات (عباد الرحمن) يحتاجون إليه فغيرهم أولى"³، ونحو قوله أيضًا: "فالتذكير بآيات القرآن والأحاديث النبويّة، هذا هو التذكير المشروع المتبوع، والدواء الناجع المحرّب"⁴، فهذه أفعال كلامية ذات محتوى إخباري، والقوة الإنجازية التي تحملها هو إعلام المخاطبين بأهميّة التذكير بالقرآن الكريم، وتنبيههم إلى حاجة كلّ النّاس إلى هدايته ورحمته، فهو دواء كلّ سقم.

يأتي هذا البيان من ابن باديس بأهميّة التذكير بالقرآن الكريم، وقيّمته الكبيرة، ودوره الفعّال في تغيير أحوال النّاس وإخراجهم من الظلمات إلى النّور، والكشف عن حاجتهم إليه في خضمّ سياقات تميّزت بهجران كثير من أبناء الأُمّة الجزائرية للقرآن الكريم وإعراضهم عنه، وتحلّيلهم عن قيمه ومبادئه وأحكامه وتعاليمه؛ إذ كان منهم إعراض عن تلاوته، وإعراض عن تدبّره وفهمه، وإعراض عن العمل به، هذه الحقيقة التي يشهد عليها ابن باديس نفسه بقوله: "ونحن-معشر المسلمين- قد كان منّا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل، وإن كنّا به مؤمنين"⁵، وأمام هذه

¹- ينظر وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج10، ص 111.

²- ينظر سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج5، ص 2580.

³- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص 163.

⁴- المرجع نفسه، ج2، ص 163.

⁵- المرجع نفسه، ج2، ص 43.



الحقيقة؛ إعراض الكثير عن القرآن الكريم وهجرانهم له من جهة، والقيمة والمنزلة الكبيرة التي يحظى به التذكير بآيات القرآن الكريم، نجد ابن باديس يوظف نوعين آخرين من الأفعال الكلامية هما: أفعال الالتزاميات وأفعال التوجيهيات، ويتجلى ذلك في قوله: "فعلينا أن نحضر قلوبنا عند سماعها (أي آيات القرآن الكريم)، ونستعمل عقولنا في فهمها، ونحمل أنفسنا على الاتعاظ بها"¹، واضح أن ما اشتملت عليه العبارة السابقة هي أفعال التزاميات؛ من حيث إن المتكلم ابن باديس يتعهد بفعل شيء معين، وهو التزامه بآيات الذكر الحكيم سماعًا وتدبرًا واتعاظًا من جهة، وهي أفعال توجيهيات من جهة أخرى؛ من حيث إن المتكلم ابن باديس يوجه مخاطبه وهو الشعب الجزائري إلى الالتزام بالقرآن الكريم، والقوة الإنجازية التي يحملها كل من الفعل الكلامي الالتزامي، والفعل الكلامي التوجيهي الأنفي الذكر هو إرشاد المخاطبين وتوجيههم للالتزام والتمسك بالقرآن الكريم تفهمًا وتدبرًا واتعاظًا، وفي تعهد المخاطب بالتزام ذلك الفعل ترغب للمخاطبين للاقتداء بذلك، هذه المقاصد والغايات؛ أي توجيه وحث المخاطبين للالتزام بالقرآن الكريم، والاتعاظ بآياته هي المقاصد نفسها التي دعا إليها ابن باديس مرة أخرى بأفعال توجيهية، ألح بواسطتها على مخاطبيه من أجل التمسك بآيات الذكر الحكيم والاتعاظ بها، لعلها تكون لهم مفتاحا للخير والنجاة، وسبيلا للرشد والهداية، ويظهر ذلك في قوله: "فأقبل - يا أخي - على القرآن: على استماعه وعلى تفهمه، والزم ذلك حتى يصير عادة لك ومملكة فيك"²، ونجد أن ابن باديس عند توظيفه لهذا النوع من الأفعال - كما يظهر في العبارات الآنفه الذكر - قصّد حث مخاطبيه على التزام القرآن الكريم وفهمه وتدبره، قد اتّبع في الوقت نفسه استراتيجية تضامنية، ويظهر ذلك في قوله: "فأقبل يا أخي"، فبسلوكه هذا المسلك عند توجيهه لمخاطبيه فهو يحاول أن يستميلهم بهذه الألفاظ التضامنية التي قد تزيد من فرص التأثير عليهم وإقناعهم بالمقاصد التي يروم تبليغها إليّاهم.

إجمالاً يمكننا القول إن ابن باديس قد استحضر في تفسيره للآية 73 من سورة الفرقان، التي تعالج صفة من صفات عباد الرحمن وهي قبولهم للتذكير بآيات الذكر الحكيم، والتزامها فهمًا وتدبرًا واتعاظًا، ثلاثة أنواع من الأفعال الكلامية؛ أفعال إخباريات، وأفعال التزاميات وأفعال توجيهيات، وكلّ فعل من هذه الأفعال قد حمل أغراضًا وقوى إنجازية تكشف عن مقاصد المتكلم التي يروم تبليغها إلى مخاطبيه.

والأفعال ذات المحتوى الإخباري هي أبرز الأفعال الكلامية استحضارًا من طرف ابن باديس، حيث أُستُخدمت لغرض إنجازي يتمثل في إعلام المخاطبين بأهمية التذكير بالقرآن الكريم، وحاجة كلّ الناس للاتعاظ بآياته.

¹-عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 165.

²-المرجع نفسه، ج 2، ص 165.

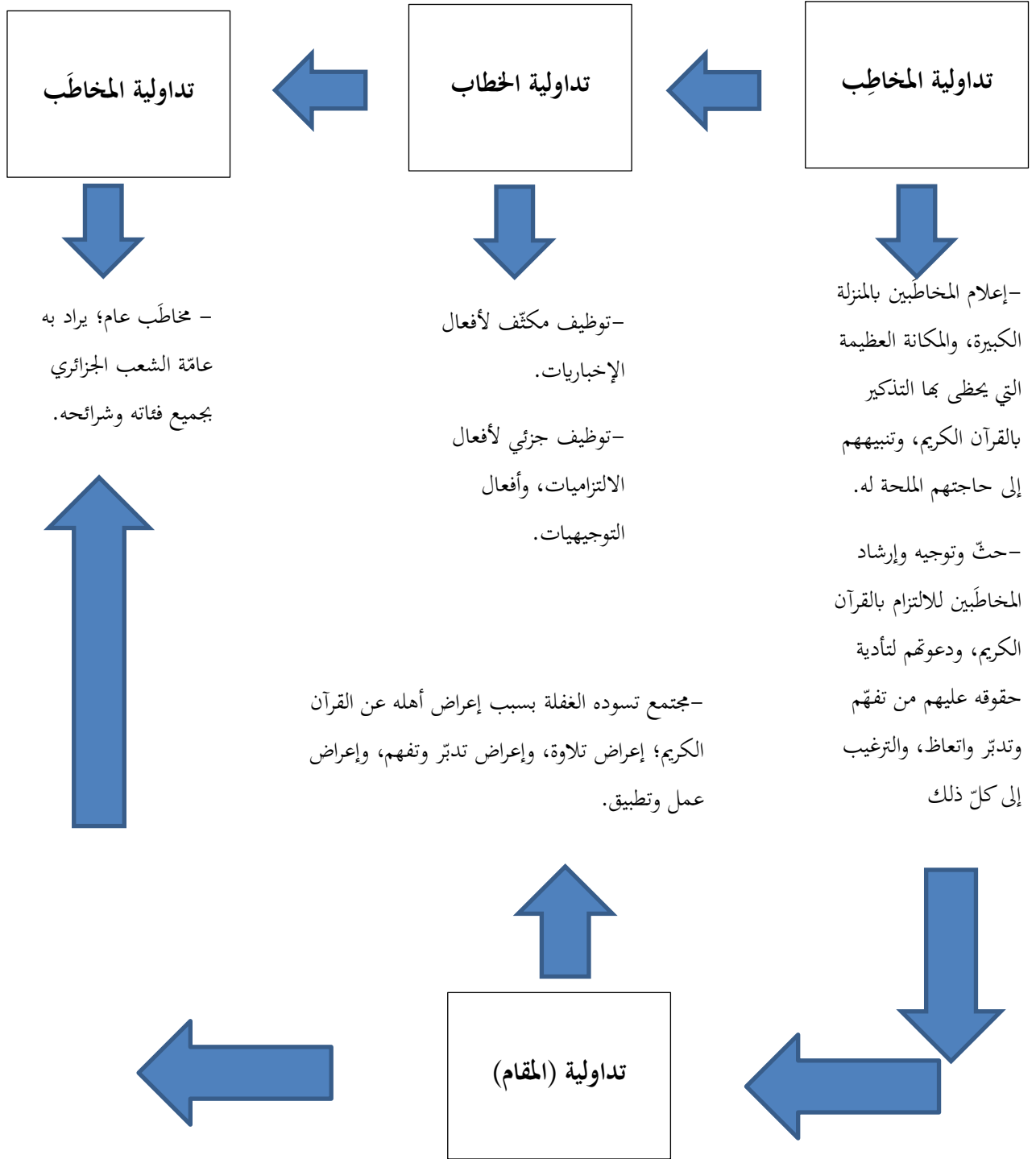


الفصل الأول: نظرية أفعال الكلام



أما الأفعال الكلامية ذات المضمون الالتزامي، والأفعال الكلامية ذات المضمون التوجيهي، فقد وُظِّفت توظيفاً جزئياً، لغرض إنجازي يتمثل في دعوة المخاطبين وحثهم على الالتزام بآيات الذكر الحكيم، وإرشادهم إلى ضرورة التمسك به، وترغيبهم في ذلك من خلال تعهد المخاطب نفسه بالالتزام القرآن الكريم، وحفظ حقوقه عليه.

نلخص ما سبق بيانه في الخطاطة التالية:





خلاصة:

إجمالاً لما سبق تحليله ومناقشته تتبعا وعرضا يتّضح أنّ ابن باديس قد فسّر آيات عدّة من آيات القرآن الكريم، آيات تعدّدت موضوعاتها فمنها: الدينية المرتبطة بقضايا العقيدة الإسلامية، ومنها الاجتماعية الإصلاحية، ومنها الأخلاقية التربوية، وقد تبين أنّ ابن باديس قد وظّف عند تفسيره لتلك الآيات الكريمة مجموعة من الأفعال الكلامية التي تنوّعت بناها، وتعدّدت أغراضها وقواها الإنجازية التي تحملها، والتي تكشف عن المقاصد والمعاني التي كان يهدف ابن باديس تبليغها إلى مخاطبيّه، هؤلاء المخاطبين الذين تباينت هوياتهم؛ فتارة يُرادُّ بهم عامة الشعب الجزائري، وتارة أخرى يُرادُّ بهم فئة مخصوصة من أبناء هذا الشعب، وذلك كلّ في خصمّ سياقات ومقامات ميّزت تلك الفترة التي أُنتج فيها ذلك الخطاب التفسيري الباديسي.

وقد اتّضح أنّ أكثر الأفعال الكلامية استحضارا عند ابن باديس هي الأفعال الكلامية الإخبارية؛ ذلك أنّ هذا النمط من الأفعال هو الأنسب لمقام التفسير من حيث هو الإبانة عن الشيء والكشف عنه¹، وتفسير القرآن الكريم هو الإبانة والكشف عن حقائقه وتفهمها للغير، ومنه كانت الأفعال الكلامية الإخبارية هي النوع الأمثل والأسلوب الأنسب لتحقيق هذا الغرض، خصوصا وأنّ هدف ابن باديس من تفسير آيات الذكر الحكيم هو تذكير الشعب الجزائري بما نسوه منه أو غفلوا عنه، أو بما كانوا جاهلين به، لا سيما بعد سياسة التجهيل التي مارسها الاحتلال الفرنسي ضدّ الأمة الجزائرية على كافة المستويات الدينية، والتعليمية، والأخلاقية، والاجتماعية، إضافة إلى هذا فإنّ غلبة أفعال الإخباريات في تفسير ابن باديس يعود لطبيعة وحقيقة تفسير مجالس التذكير من حيث إنّ مقالات صحفية نُشرَتْ في مجلة الشهاب، ومعلوم أنّ المقال الصحفي يغلب عليه الأسلوب الخبري في عرض ونقل المعلومات والحقائق للآخرين.

كما رُصد أنّ ابن باديس قد وظّف في تفسيره لآيات الذكر الحكيم أفعالا أخرى، وقد كان توظيفه لها توظيفا جزئيا مقارنة بتوظيفه لأفعال الإخباريات، وتتمثّل هذه الأفعال في:

-أفعال التوجيهيات: إنّ مسوّغ توظيفه لهذا النوع من الأفعال الكلامية يعود إلى تناسب طبيعة هذه الأفعال والغاية والهدف الذي أراد ابن باديس تحقيقه من تفسيره لآيات القرآن الكريم، والمتمثّل في النصّح، والإرشاد، والتوجيه، والتنبيه، والتحذير للمخاطبين، وقد سلك في توظيفه لهذه الأفعال استراتيجية محكمة مفادها تجنّب الاستخدام الصريح والمباشر للأمر والنهي في مواضع كثيرة، مراعيّا في ذلك نفسية المتلقي التي تأبى التوجيهيات،

¹- يُنظر محمّد ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 55.



والأوامر، والنواهي المباشرة الصريحة¹، خاصة وأننا قد علمنا أنّ مخاطب ابن باديس هو مخاطب متعدد؛ فقد يراد به عامة الشعب الجزائري، وقد يراد به فئة مخصوصة من هذا الشعب كفئة العلماء والمصلحين أو فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية، وكلّ من هذه الفئات له نفسيته الخاصة به ومرجعياته وخلفيته الثقافية التي قد تجعله لا يقبل تلك التوجيهات، لهذا فإنّنا نجد ابن باديس يعدل عن استخدام ضمير المخاطب المفرد (أنت) إلى ضمير الجماعة (نحن) كاستراتيجية تضامنية منه يسعى بواسطتها إلى التأثير الإيجابي على متلقيه، ومحاولة منه لاستمالاته لما يقول.

أمّا ما ورد من استخدامه لضمير المخاطب المفرد عند استحضاره لأفعال التوجيهات، فقد كان ذلك في مواضع مخصوصة ومحددة تتعلق أساساً بمواضيع العقيدة ومحاولة تصحيحها وإصلاحها، وكذا ما تعلّق بالمواضيع التعليمية الإصلاحية لأموال الدين والمجتمع، فهذه مواضيع لا خيار للمتلقي فيها، بل هي فروض عين لا فروض كفاية عليه إن صحّ التعبير²، يضاف إلى هذا أنّه قد عدل عن الأمر المباشر المقترن بالمخاطب المفرد بصيغة الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، وكذا بصيغة اسم فعل الأمر في معرض توظيفه لأفعال التوجيهات مراعاة منه لنفسيات مخاطبيه كما أسلفنا الذكر.

-أفعال الالتزاميات: يرجع سبب استخدامه لهذا النوع من الأفعال كاستراتيجية تضامنية منه اتجاه مخاطبيه للتعبير عن درجة القرب بينهما، خصوصاً وأنّ الأفعال الالتزامية التي وظّفها قد وردت جلّها مقترنة بضمير الجماعة (نحن)، سعياً منه للتأثير الإيجابي على هؤلاء المخاطبين، وترغيبهم واستمالاتهم لِمَا يدعوههم ويوجّههم إليه، فيكون بذلك أوّل ملتزم ومتعهد لما يدعو إليه خلافاً لما كانوا يرونه ويشهدونه من شيوخ الطرق الصوفية، وحتى من بعض السياسيين من أبناء جلدتهم.

-أفعال التعبيريات: ويعود سبب توظيفه لهذا النوع من الأفعال في تفسيره لآيات الذكر الحكيم هو عامل الانتماء؛ فابن باديس واحد من أبناء هذه الأمة التي ساءت أوضاعها على كافة المستويات، فأمر طبيعي أن يعبر عن بعض مواقفه النفسية التي قد تسوؤه أو تسعده شأنه شأن كلّ جزائري مسلم، كما أنّ استخدامه لهذا النوع من الأفعال ربّما يكون استراتيجية متبعة منه للتأثير في مخاطبيه، ومحاولة منه لإقناعهم، واستمالاتهم لِمَا يدعوههم ويوجّههم إليه، فتكون بذلك تلك الأفعال مرغوبة لهم تارة، ومرهبة تارة أخرى كما تطرّقنا إليه في تحليلاتنا السابقة.

¹- يُنظر سارة بوفامة، تفاعل الحقول الدلالية النحوية في تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد ابن باديس، أطروحة دكتوراه-جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة، 2018-2019م، ص 231.

²-المرجع نفسه، ص 202.

الفصل الثاني:

نظرية الاستلزام

الحواري



تمهيد:

يهتمّ هذا الفصل ضمن مبحثه الأول النظري بمبحث الاستلزام الحواري كما ورد مع رائده بول غرايس (Paul Grice)، بوصفه (الاستلزام الحواري) مبحثاً من أبرز مباحث الدرس التداولي، مسليطاً الضوء على جانب من أهم جوانبه، وهو مبدأ التعاون بعده مبدأ احتضن مجموعة قواعد تحكم الخطاب إنتاجاً وفهماً.

كما يهدف إلى بحث تجليات هذا المبحث التداولي في التراث البلاغي العربي القديم، وتحديدًا بالتركيز على الإسهامات البلاغية لكلّ من عبد القاهر الجرجاني (471هـ) في نظرية معنى المعنى، وإسهامات أبي يعقوب السكاكي (626هـ) في نظرية الخبر والطلب (الإنشاء).

ويعمل هذا الفصل ضمن مبحثه الثاني التطبيقي على بحث وتقصي بعض تجليات الاستلزام التحواري في تفسير ابن باديس، قصد إبراز وبيان بعض المقاصد والمعاني المستلزمة التي يتضمّنّها النظم التفسيري البادي.



المبحث الأول: نظرية الاستلزام الحواري في الدرس اللساني الغربي الحديث والدرس العربي القديم

أولاً- الاستلزام الحواري في الدرس الغربي الحديث مع بول غرايس:

مفهوم آخر من المفاهيم التداولية التي عدّها الدارسون من أوثق القضايا صلة بالدرس التداولي هو الاستلزام الحواري مع رائده بول غرايس (Paul Grice)، أحد أعلام فلسفة اللغة العادية المنتمين إلى التراث الفلسفي لمدرسة أوكسفورد، هؤلاء الأعلام كان لهم دور كبير في تطوير التداولية، فإذا كانت التداولية تُعنى بدراسة اللغة أثناء استعمالها، فإنّ فكرة غرايس في نظرية الاستلزام الحواري التي اقترحها تهتم بكلّ الأطراف المسهمة والمؤسسة للعملية التخاطبية الحوارية، فهو بذلك لا يكتفي بالوقوف عند الشكل الظاهري السطحي في عملية التأويل الدلالي للغة¹، من هذه الاهتمامات وغيرها أسهمت نظرية الاستلزام الحواري في تطوير الدرس، وعليه عمل هذا المبحث على إبراز معالم هذه النظرية كما وردت مع رائدها بول غرايس.

1- نشأة نظرية الاستلزام الحواري:

يعدّ الاستلزام الحواري - كما أسلفنا الذكر - قضية من أهم القضايا التداولية كونه لا يقف عند الشكل الظاهري للغة الطبيعية كما أسلفنا الذكر، بل إنّّه ينظر إلى الجوانب الاستعمالية للغة؛ بمعنى أنّه يهتم بارتباط اللغة بظروف الكلام²، مهتماً في خضم ذلك بكلّ الأبعاد والأقطاب المسهمة في عملية التخاطب والتحاور تلك.

"وترجع نشأته إلى المحاضرات التي دعا غرايس إلى إلقائها في جامعة هارفارد سنة 1967م، فقدّم فيها تصوّره لهذا الجانب وأهم الأسس التي يقوم عليها"³، وبعد فترة وجيزة نجد أنّ هذه المحاضرات قد نالت اهتماماً كبيراً، ففي سنة 1975م تمّ طبع أجزاء منها في بحث له يحمل عنوان: المنطق والحوار، وفي سنة 1978م، وسنة 1987م تمّ توسيع ذلك في بحثين له تمّ نشرهما⁴.

كان مسعى غرايس من هذه المحاضرات بيان الاختلاف والتباين بين ما يمكن أن يُقال، وما يمكن أن يُقصد؛ إذ إنّ "نقطة البدء عند غرايس هي أنّ الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر ممّا يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كلّهم إيضاح الاختلاف بين ما يُقال، وما يُقصد، فما يُقال هو ما تعنيه

¹- ينظر العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، ص. ص 17-18.

²- ينظر المرجع نفسه، ص 21.

³- نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار جدارا للكتاب العالمي للتوزيع والنشر، عمان، ط 1، 2009م، ص 84.

⁴- ينظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 32.



الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية، وما يُقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر اعتماداً على أنّ السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يُتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال، فأراد أن يُقيم معبراً بين ما يحمله القول من معنى صريح، وما يحمله من معنى متضمن، فنشأت فكرة الاستلزام¹.

وقد حاول غرايس انطلاقاً من نظريته المقترحة تلك الإجابة عن أسئلة مفادها²:

- كيف للمتكلم أن يتكلم بشيء، وهو يريد شيئاً آخر؟

- وكيف للمتلقي أن يسمع ويتلقى كلاماً، ويفهم منه غير ما يتلقاه ويسمعه؟

فمحاولة غرايس للإجابة عن هذه الأسئلة هي التي أسست لنشأة نظريته الموسومة بـ "الاستلزام الحواري".

2- مفهوم الاستلزام الحواري:

يراد بالاستلزام الحواري كما تصوّره غرايس عند التأسيس لهذه النظرية: "أنّ التّاس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر ممّا يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فالمراد به إيضاح الاختلاف بين ما يقال، وما يُقصد، فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية، وما يُقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر، اعتماداً على أنّ السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال"³.

غرايس يفرّق بين نوعين من العبارات اللغوية التي يتمّ التواصل بها بين البشر: العبارات المصرّح بها حرفياً، والعبارات المقصودة غير المصرّح بها حرفياً؛ فهو يقدّم بذلك تصنيفاً عاماً للمعاني التي يمكن أن تدلّ عليها العبارات اللغوية، وقوام هذا التصنيف هو تقسيم الحمولة الدلالية للعبارات اللغوية إلى معانٍ صريحة مباشرة، وأخرى ضمنية غير مباشرة، وتفصيل ذلك فيما يلي⁴:

المعاني الصريحة: وهي المعاني التي يدلّ عليها نظم وتركيب الجملة نفسها، وهي تشمل ما يلي:

أ- المحتوى القضوي: وهي دلالات مفردات التركيب متعلق بعضها ببعض.

ب- القوة الإنجازية الحرفية: وهي القوة الإنجازية التي يشار لها بصيغة الجملة كالنهي والتمني...

¹- المرجع السابق، ص 33.

²- ينظر المرجع السابق، ص 34.

³- المرجع السابق، ص 33. ويُنظر: نادية رمضان التّجار، الاتجاه التداولي والوسيط في الدرس اللغوي، ص 80.

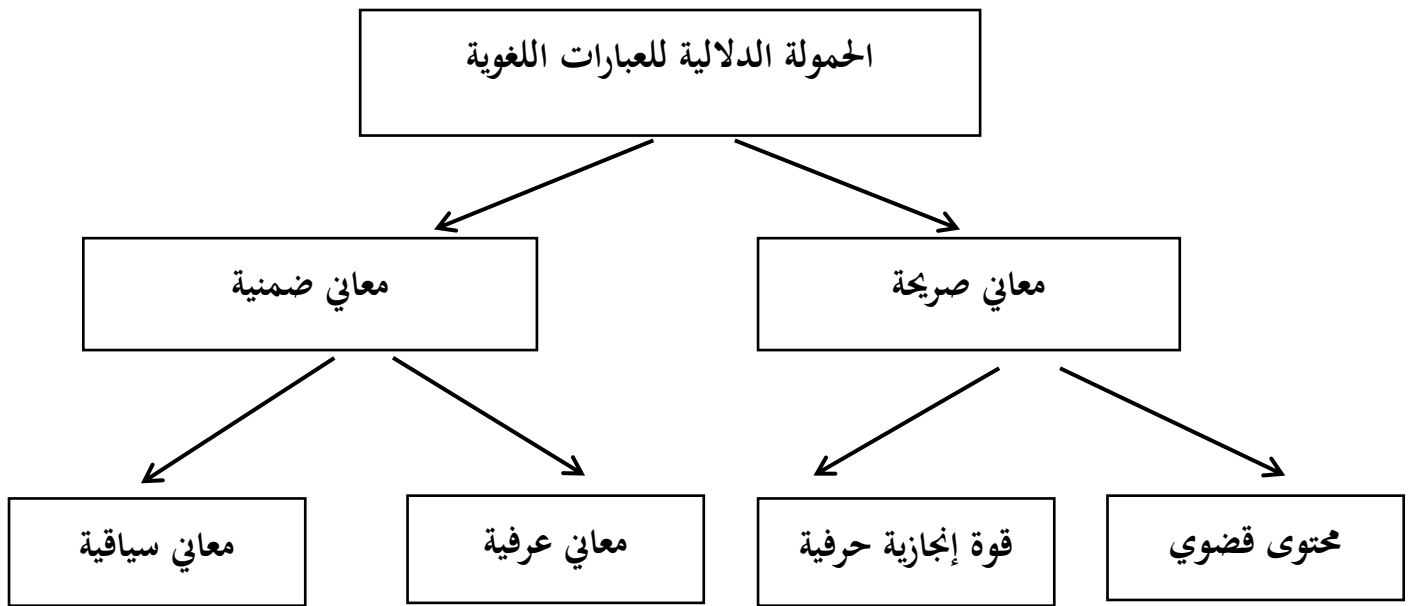
⁴- يُنظر أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 28. ويُنظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص. ص 48-49.



أ- المعاني الضمنية: وهي المعاني التي يسهم السياق بتحديددها إسهاما كبيرا، ولا يكون لتركيب الجملة دور كبير في الدلالة عليها، وتشمل ما يلي:

أ- المعاني العرفية: وهي المعاني المرتبطة بالجملة ارتباطا يجعلها لا تتغير بتغير السياقات.

ب- المعاني الحوارية (السياقية التخاطبية): وهي المعاني التي تتولد طبقا للسياقات (المقامات) التي تُنجز فيها الجملة. يمكن تلخيص ما سبق في المبيان الآتي¹:



يرد مثل هذا التقسيم لدى غرايس سعيًا منه للإجابة عن الكيفية التي يستطيع المتكلم بواسطتها أن يقول شيئًا، وهو يعني شيئًا آخر، وعن الكيفية التي يستطيع المخاطب بواسطتها أن يفهم شيئًا غير الذي يسمعه.

إنّ اشتغال الحمولة الدلالية للعبارة اللغوية على معنيين: معنى صريح، وآخر ضمني، هي الحقيقة نفسها التي أقرّ بها العديد من الدارسين، فمن أولئك الدارسين فان دايك (Van djik) الذي أكد أنّ اللغة المستعملة في التخاطب اليومي ليست دوما صريحة ومباشرة، لأنّه ثمة مسائل وقضايا يتمّ التعبير عنها تعبيرا ضمنيا غير مباشر²، وهي الحقيقة عينها التي يؤكدها فيليب بلانشيه (Philip blanche) إذ يقول: "إنّ أيّ تواصل يكون تصريحيا بشكل جزئي، ويكون ضمنيا بشكل جزئي أيضا، وكلّ دلالة تنشأ في قسم عن معطيات ضمنية، وغالبا ما يبدو في

¹- ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 50

²- ينظر فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر فتيني، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2000م، ص 156.



الواقع نصيب الضمني أوفر من التصريحي، بما في ذلك في المستوى البسيط للمعنى الحرفي، إنّ الضمني موجود حيثما نظرت سواء تعلّق الأمر بالمعنى الحرفي، أو بالقيمة الالاقولية، أو بالأعمال غير المباشرة، أو حتى بالإخباريات، أو برؤية للعالم يختصّ بها لسان ما؛ ذلك أنّنا لا نقول كلّ شيء كما أنّنا نحتاج إلى الدخول في محادثات اجتماعية كي ننتج دلالة¹، بل إنّنا نجد فيليب بلانشيه يرهّن عملية التواصل على وجود تلك المعاني الضمنية، ويجعلها أساس تواصل الناس فيما بينهم².

إذن غرايس يقسّم معاني العبارات اللغوية إلى معان صريحة وأخرى ضمنية، ليكشف بعد ذلك أنّ الاستلزام الحواري مرتبط بالمعاني الضمنية التي تكشف عنها السياقات التي أُجريت فيها تلك العبارات اللغوية المتواصل بها، وهو التصرّو نفسه الذي بنى عليه الدارسون المحدثون تعريفاتهم للمعنى المستلزم، ومن تلك التعريفات نذكر:

-يعرّفه العياشي أدراوي بقوله: "هو ما يرمي إليه المتكلم بشكل غير مباشر، جاعلا مستمعه يتجاوز المعنى الظاهري لكلامه إلى معنى آخر"³.

-ويعرّفه محمود عكاشة بقوله: "هو المعنى المستفاد من السياق"⁴.

الملاحظ أنّ الدارسين المحدثين حين تعريفهم للمعنى المستلزم يُجمعون على غرار غرايس بأنّه ذلك المعنى الخفي غير المباشر المتضمّن في الكلام، والذي يُكشّف عنه بالاستناد والعودة إلى السياقات والمقامات التي أُجريت فيها عملية التخاطب تلك.

3-الاستلزام الحواري ومبدأ التعاون:

حتى تتضح فكرة الاستلزام الحواري التي اقترحها غرايس والغاية المرومة منها، وضع مبدأ عاما واحدا أتمّاه بمبدأ التعاون⁵، وتمثّل الفكرة الرئيسة لهذا المبدأ لدى غرايس في أنّ المتخاطبين والمتحاورين في أثناء تحاوراتهم يستندون فيما بينهم على جملة من القواعد الضمنية الضرورية لإقامة تواصل، والمبدأ الرئيس والأساس الذي يحكم ذلك التخاطب

¹-فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص. 144-145.

²-ينظر المرجع نفسه، ص 145.

³-العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 18.

⁴-محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ص 86.

⁵-ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 97.



هو مبدأ التعاون¹، هذا المبدأ الذي يُقصدُ به "ذلك المبدأ الذي يركز عليه المرسل للتعبير عن قصده مع ضمانه قدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه"².

ويتأسس هذا التصوّر لمبدأ التعاون ونظرية الاستلزام الحواري عموماً لدى غرايس انطلاقاً من اعتقاده أنّ "التفاعلات الحوارية تبلغ مقاصدها بمقتضى التعاون القائم بين أطراف الحوار، وهو ما يتطلب أن يكشف المتحاورون عن مقاصدهم أو على الأقل التوجّه العام لهذه المقاصد، وبذلك افترض منذ البدء وجود تعاون بين أطراف الحوار على تحقيق المطلوب"³، وعليه يمكن القول إنّ مبدأ التعاون إجمالاً هو "مجموع القواعد التي يخضع لها المتحاورون؛ ليتحقق التواصل فيما بينهم وليصلوا إلى فائدة مشتركة تتطوّر بقدر ما يُسهّم كلّ طرف مساهمة فعّالة في الحوار وبما يراه مناسباً لمقام القول، ويعدّ أساس عملية التخاطب؛ لأنّه يربط بين أطراف الحوار، فيتحقق التفاهم فيما بينهم بطريقة منطقية، وهو مبدأ اجتماعي يتحكّم في العلاقات الاجتماعية للمتكلّمين من خلال الاستعمال الحرفي للغة، وأخلاقي لما يستوجبه من مبادئ أدب الحوار بين المتحاورين"⁴.

صاغ غرايس مبدأ التعاون بوصفه مجموعة القواعد التي تحكم الحوار على النحو الآتي:

ليكن إسهامك في الحوار بالحدّ الذي يقتضيه سياق الحوار، وبما يتناسب مع الغرض المتعارف عليه، أو الأساس الذي يتمّ فيه الحوار، وقد فرّع عن هذا المبدأ العام مجموعة من القواعد مدرجا تحت كلّ قاعدة من هذه القواعد جملة من التوصيات والتوجيهات الكفيلة بتحقيق الهدف الأسمى من العملية التخاطبية، ألا وهو التبليغ والإفهام بالدرجة الأولى⁵.

بعد تحديد غرايس للمبدأ العام للتحاور، عمد إلى تفريعه إلى مجموعة من القواعد الحوارية التي نذكرها فيما يلي⁶:

1- قاعدة الكم: تعدّ هذه القاعدة معياراً دلالياً، الغرض منه أن يكون المقدار الذي تتمّ به الفائدة مناسباً، فلا يتضمّن أي نقص أو زيادة من طرف المتحاورون، وتتفرّع بدورها إلى:

أ- لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.

¹- ينظر فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص 84.

²- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 97.

³- العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 98.

⁴- محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ص 90.

⁵- يُنظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 96.

⁶- ينظر العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص. ص 99-100.



ب- لا تتجاوز الحد المطلوب في إفادتك للكلام.

2-قاعدة الكيف: القصد من هذه القاعدة منع ادعاء الكذب وإثبات الباطل، لهذا يُطلَبُ من المتكلم ألا يورد من العبارات سوى التي وقف على دليل يُثَبِّت صدقها، وقد تمّ تفريعها إلى:

أ- ما تدرك خطأه لا تقله.

ب- الكلام الذي ليس لك عليه دليل لا تقله.

3-قاعدة العلاقة: هذه القاعدة بمثابة حدّ مقصدي، الهدف منه منع المتكلم أن ينزلق إلى مقاصد أخرى؛ أي أن على المتكلم مراعاة علاقة المقال بالمقام، فشعار هذه القاعدة "ليناسب مقالك مقامك"، وتهدف إلى أن يوافق القول ما هو مطلوب في كلّ مرحلة؛ أي ضرورة ارتباط الخبر بالمقام.

4-قاعدة الجهة: تختلف هذه القاعدة عن سائر القواعد الأخرى من حيث إنها مستقلة عمّ قيل، بل ترتبط بما يراد التكلّم به، والأسلوب الذي يستوجب التكلّم به، والهدف منها تجنّب الاضطراب والملل المخل في القول، فهي إذن له صلة بالقاعدة الرئيسية التي نعبر عنها بـ "التزم الوضوح"، وتتفرّع إلى:

أ- لتجنّب الالتباس.

ب- لتحتز من الإجمال.

ج- لتلتزم في كلامك بالإيجاز.

د- ليكون كلامك مرتباً.

وعلى كلّ فهذا المبدأ، وما تفرّع عنه من قواعد وتوصيّات هو ما ينبغي أن يدركه كلّ قطب من أقطاب العملية التخاطبية ويتقيّد به، حتّى تكون تلك العملية ناجحة ومثمرة ومحقّقة لغايتها الأسمى، وهي تحقيق التبليغ والإفهام، ومن أمثلة ذلك المحاورة التي تُجرى بين الطالب (أ) والطالب (ب):

أ- أين الكرّاس؟

ب- على الطاولة.

الملاحظ لهذه المحاورة بين الطالب (أ) والطالب (ب) يتّضح له أنّ مبدأ التعاون وقواعده المتفرّعة عنه قد تحقّق وجودها؛ إذ التزم بمبدأ التعاون، ورُوِّعِيَتْ كلّ القواعد أثناء المحاورة؛ إذ أُسْتُخْدِمَ فيها القدر المطلوب من الكلمات



دون زيادة، كما تميّزت بالصدق في الإجابة، فضلا عن أنّها كانت واضحة ومناسبة؛ فالإجابة فيها كانت ذات صلة مباشرة بالسؤال المطروح.

إنّ الملاحظ إلى هذا المبدأ العام، ومجموعة القواعد والتوصيات التي تتفرّع عنه، يجد أنّها قد انصبّت على المعنى بالدرجة الأولى؛ ذلك أنّ اهتمامات غرايس كانت أساسا تهدف إلى تفسير وتبرير عدم مطابقة معنى المرسل للدلالة الخطاب المنطقية أو الحرفية¹، على الرغم من أنّه قد ألمح إلى وجود قواعد أخرى تعنى بطرفي العملية التخاطبية عند مباشرتهما للعملية، لكنّه -غرايس- لم يُفَعّد لها ولم يُطَلّ النفس معها، ويظهر ذلك جليّا في قوله: "هناك -بالطبع- أنواع لكافة القواعد الأخرى (جمالية، أخلاقية، اجتماعية)، مثل لتكن مؤدّبا التي يراعيها المشاركون عادة في تبادلاتهم التخاطبية، والتي تولّد معاني مستلزمة غير حرفية"².

لكن قد يحدث ألا يُلتزم بإحدى تلك القواعد أو أكثر حين حدوث عملية التواصل، مع احترام المبدأ العام (مبدأ التعاون)؛ إذ يحرص المتكلم على إبلاغ المتلقي قصدا أو معنى ما، كما يحرص المتلقي على بذل الجهد المطلوب لبلوغ ذلك المقصد، وهذا ما يولّد الاستلزام³.

من هذا المنطلق عمل غرايس على أن يكشف عن الارتباط الحاصل بين المبدأ العام مبدأ التعاون والقواعد المتولدة عنه، وبَيّن الاستلزام الحواري على اعتبار أنّ هذا الأخير هو محصلة عدول وخرق لقاعدة من قواعد الأربعة مع عدم التخلّي عن مبدأ التعاون⁴.

مما سبق بيانه يتّضح أنّ المتخاطبين عند مباشرتهم للعملية التخاطبية -بوصفها بنية تفاعلية- يتّبعون مجموعة من القواعد المتفرّعة عن مبدأ عام -سُمّي بمبدأ التعاون- يحكم هذه العملية، فإذا تمّ للمتخاطبين ذلك يكونون قد حقّقوا تخاطبا مثاليا وصریحا، وقد يحصل أن تنتهك إحدى تلك القواعد أو أكثر ممّا ينصّ عليه مبدأ التعاون، فينتج ما يعرف بالاستلزام الحواري، "فيجب حينئذ على المخاطب أن يصرف كلام محاوره عن ظاهره إلى معنى خفي يقتضيه المقام، وهذا المعنى المصروف إليه يحصل بطريقة الاستدلال من المعنى الظاهر ومن القرائن"⁵.

ومن الأمثلة التي تكشف عن الكيفية التي يحدث بها ما عُرفَ عند غرايس بالاستلزام الحواري، وبالتالي انتقال الإفادة في المخاطبة من ظاهرها الصريح والمباشر إلى وجهها الضمني الخفي المستلزم، نذكر ما يلي:

¹- يُنظَر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 97.

²- يُنظر المرجع نفسه، ص 97

³- يُنظر محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 35.

⁴- ينظر العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 102.

⁵- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 104.



1- حوار يُجرى بين أم (أ) وابنها (ب):

-(أ) هل صليت وقرأت القرآن؟

-(ب) نعم صليت.

في هذا الحوار تم خرق على مستوى مبدأ الكم؛ لأنّ سؤال الأم لابنها يتعلّق بأمرين، لكن الابن أجاب عن أمر واحد وسكت عن الأمر الآخر؛ فكانت إجابته أقل من المطلوب، وهذا ما يستلزم من الأم أن تفهم أنّ ولدها لم يقرأ القرآن.

2- حوار بين المدير (أ) والمدير (ب):

-(أ) هل الأستاذ (ج) مستعد لمتابعة تدريسه في جامعتنا؟

-(ب) إنّ الأستاذ (ج) خكم كرة مقتدر.

تمّ في هذا الحوار عدول على مستوى قاعدة الملاءمة؛ ذلك أنّ إجابة المدير (ب) لم تكن إجابة موافقة ومناسبة في الظاهر للسؤال الذي طرح: هل الأستاذ (ج) مستعد لمتابعة تدريسه في الجامعة، فلم يكن المقال مناسباً للمقام.

3- حوار بين تلميذ (أ) وأستاذ (ب)، وكلاهما من قاطني بلد الجزائر:

(أ) مدينة قسنطينة في فلسطين، أليس هذا صواباً يا أستاذ؟

(ب) نعم، ووهران في تركيا.

ضمن هذه المحادثة برز عدول من طرف الأستاذ (ب) على مستوى مبدأ الكيف، هذا المبدأ الذي يوجب على المتكلم أن يقول إلّا ما يعتقد صحته، وآلا يقول ما لا دليل عليه.

4- خصائص الاستلزام الحواري:

يتميّز الاستلزام الحواري بوصفه مفهوماً من المفاهيم التداولية بجملة من الخصائص يمكن إجمالها فيما يلي ذكره¹:

-الاستلزام الحواري قابل للإلغاء: ويكون ذلك بإضافة قول يقف حائلاً أمام ذلك المعنى الخطابي المستلزم، ويتجلى ذلك في المثال التالي: تقول قارئة لكاتب ما: لم أقرأ كلّ كتبك، فقولها هذا كما ورد بهذه الصيغة قد يستلزم منه عند

¹-المرجع السابق، ص. ص 38-41.



هذا الكاتب أنّها قد قرأت البعض من كتبه، غير أنّها إذا أتبعَتْ قولها الآنف الذكر بقولها: الحقيقة أنّي لم أقرأ أيّ كتاب منها فإنّها تكون قد نفت أيّ استلزام قد يتبادر إلى الأذهان.

-الاستلزام الحواري لا يقبل الانفصال والانقطاع: فهو متصل بالمعنى الدلالي لا بالصيغة اللغوية التي قيل بها، فلا ينقطع مع استبدال مفردات أو عبارات بأخرى ترادفها، ويتّضح ذلك في محاوره الأختين (أ) و(ب):

(أ) لا أريدك أن تتسلّلي إلى غرفتي على هذا النحو.

(ب) أنا لا أتسلّل، ولكن أمشي على أطراف أصابعي خشية أن أحدث ضوضاء.

فرغم تغيّر النظم التركيبي للقول (ب) فإنّ ما يستلزمه القول من عدم الرضا عن هذا السلوك لا يزال قائماً.

-الاستلزام متغيّر ومتعدّد: ويكون ذلك بتغيّر السياقات التي يرد فيها، فالتعبير الواحد يؤدي إلى استلزمات عدّة في سياقات مختلفة، ومثال ذلك أنّك إذا سألت طفلاً يحتفل بيوم ميلاده: كم عمرك؟ فهو طلب للعلم، وإذا سألت السؤال نفسه لصبيّ عمره خمسة عشر عاماً، فسؤالك إيّاه يستلزم مؤاخذتك له على نوع من السلوك الذي لا ترضاه له، معنى هذا أنّ الاستلزام الحواري غير قابل للتعيين.

-الاستلزام الحواري قابل للتقدير: والمقصود به أنّ المخاطب حين العملية التواصلية يسلك خطوات محدّدة يتّجه بها خطوة خطوة للوصول إلى ما يستلزم الكلام، فإذا قال المتكلم مثلاً: هذه امرأة حديدية يفهم السامع أنّ المتكلم يريد أن يُكسب هذه المرأة بعض صفات الحديد كالصلابة وقوة التحمّل، فهذا ما يستلزمه القول فيتحقّق لدى السامع.

-الاستلزام الحواري يستدعي المعنى الضمني غير المباشر في مدّة أقلّ ممّا يتطلّبه تمخّض المعنى المباشر، ومثال ذلك المحاوره بين (أ) و(ب):

(أ) إنّ الجو حار داخل الغرفة، وهذه النافذة مغلقة.

(ب) افتح النافذة من فضلك.

فالملاحظ أنّ الجملة الثانية قد عبّرت عن مقصد المتكلم من الجملة الأولى، ومن ثمة على السامع أن يستنتج مراد المتكلم من الجملة الأولى صيغة طلب غير مباشر، فيستجيب لطلبه.

-الاستلزام الحواري يتّسم بالمرونة: وذلك لكونه يمكن من تجاوز أو عدم التمسك بحرفية وسطحيّة قوانين الحوار إلى التأويل والاستنتاج¹.

¹- ينظر العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 113.



-الاستلزام الحواري غير وضعي: فالمعنى المستلزم ليس جزءا من المعنى الوضعي للألفاظ¹، وهذا يتّضح جليا انطلاقا من المميّزات الآتية الذكر.

-الاستلزام الحواري قابل للتعزيز والتوكيد: إذ يمكن أن تضاف له جملة توضّح محتواه بصورة صريحة من دون أن تتّهم بالتكرار الزائد، ومثال ذلك قولك: عائشة أكلت بعض الجبن، ولكن ليس كلّ، فعلى الرغم من أنّ عبارة (ليس كلّ) توضّح بصورة صريحة الاستلزام المتولّد من الجملة التي تسبقها، فإنّنا لا نحسّ بأنّ المقولة شاذة².

5-أنواع الاستلزام الحواري:

يمكن تقسيم الاستلزام الحواري عموما باعتبارين اثنين: باعتبار قواعد التخاطب، وباعتبار سياق التخاطب.

أ-باعتبار قواعد التخاطب: ينقسم الاستلزام الحواري بهذا الاعتبار إلى نوعين اثنين هما³:

-الاستلزام الحواري النموذجي: وهو النوع الذي يراعي فيه المرسل القواعد والأحكام والتوصيات المتولّدة عنها بشكل مباشر إلى درجة معيّنة، تاركا للمخاطب مهمة توسيع ما تمّ قوله بالاستناد إلى استدلالات مباشرة انطلاقا من التزام المخاطب بالقواعد وتقيّده بها.

-الاستلزام الحواري الخارق للقواعد: وهو النوع الذي يخلّ ويستخف فيه المخاطب عن قصد وعلانية بقواعد التخاطب وحكمه، فيترك بذلك للمتلقى مهمة تقدير مبدأ التعاون، حتّى يتمكّن من التوصل عبر استدلالات متتابعة إلى المقد والغرض الذي يريد المتكلّم إيصاله وتبليغه.

ب-باعتبار سياق التخاطب: وينقسم الاستلزام الحواري بهذا الاعتبار إلى نوعين اثنين كذلك هما⁴:

-الاستلزام الحواري العام: وهو الذي يحصل دون أن يوجد بالضرورة سياق حالي معيّن، "أو يكون مقاما عاديا لا ينفرد بأسباب خارجية معيّنة"⁵.

-الاستلزام الحواري الخاص: وهو الذي يتطلّب وجود سياق حالي معيّن، "وفيه يكون مقام الكلام مقاما خاصا يستدعي عبارات خارجية لا يشاركه فيها غيره"⁶.

¹-عبد الله الخليفة، نظرية التلويع الحواري، ص 42.

²-المرجع نفسه، ص 43.

³-ينظر عادل فاخوري، الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1989م، مج 20، ع 3، ص. ص 148-152.

⁴-المرجع نفسه، ص 162.

⁵-طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، 97.

⁶-المرجع نفسه، ص 97.



6- الانتقادات الموجهة لمبدأ التعاون:

رغم النتائج الطيبة والأثر الإيجابي الذي حققه مبدأ التعاون وما تفرّع عنه من قواعد وتوصيات؛ وذلك نظرا لإسهاماته الكبيرة في تطوير التداويات اللغوية، إلّا أنّه لم يسلم من انتقادات الدارسين، وقد قُدِّمَتْ في خضم ذلك جملة من الإضافات والتعديلات على هذا المبدأ كما أوضحه غرايس في نظرية المحادثة.

ولعلّ أهم تلك الانتقادات التي سُجِّلَتْ على المشروع الغرايسي ذلك، اهتمامه الكبير بالجانب التبليغي من الخطاب، فمبدأ التعاون والقواعد المتولّدة عنه أوّلَتْ أهمية كبرى للجانب التبليغي من الخطاب، وفي مقابل ذلك تمّ إهمال جوانب أخرى، وعلى رأسها إهماله للجانب التهذيبي من العملية التخاطبية¹؛ ذلك أنّ غرايس كان يهدف في المقام الأول إلى تفسير وتبرير معاني ومقاصد الخطاب عن طريق الكشف عن الكيفية التي أوردت بها هذه الخطابات، ومدى مطابقتها لدلالة الخطاب الحرفية، جاعلا بذلك من الاهتمام بطرفي العملية التخاطبية في منزلة أدنى، على الرغم من أنّ غرايس قد أشار لبعض الجوانب التي تولي طرفي العملية التخاطبية أهمية كبرى، كما أشارته للجانب التهذيبي كما أسلفنا الذكر، هذه النقائص نفسها هي التي أشار إليها ليتش؛ إذ أكّد أنّ من جوانب قصور مبدأ التعاون انحسار وظيفته في تسيير عملية التواصل وتنظيمها، والوقوف على المستوى التبليغي للخطاب، تاركا بذلك الاهتمام بأسس التداول الأخرى كالمبادئ النفسية والاجتماعية، كما أكّد على أنّه ليس بالإمكان توسيع صلاحيته في كلّ المجتمعات².

إذن الاهتمام الكبير بالجوانب التبليغية للعملية التخاطبية، وعدم الاهتمام بالجوانب الأخرى لا سيما التهذيبيّة منها، هي أهم جوانب النقص التي ميّزت مبدأ التعاون خصوصا، ونظرية الاستلزام الحواري عموما عند غرايس، ويرجع الباحث المغربي طه عبد الرحمان عدم اهتمام غرايس بالجانب التهذيبي اهتماما كبيرا للأسباب التالية³:

-عدم إفراذه بالذكر؛ أي أنّ غرايس لم يول أهمية كبيرة للجوانب التهذيبيّة في العملية التخاطبية بوصفها قواعد مركزية لهذه العملية؛ فقد ضمّ كلّا من الجانب الجمالي والاجتماعي إلى الجانب التهذيبي، واعتبرها كلّها لا تستجيب لغرض المخاطبة، والمتمثّل في نقل الخبر بأوضح الأوجه.

-عدم بيانه للكيفية التي يمكن بواسطتها مباشرة وضع القواعد التهذيبيّة، وعدم بيانه للكيفية التي تسمح بترتيب هذه القواعد مع القواعد التبليغية الأخرى.

¹- ينظر المرجع السابق، ص 239.

²- ينظر المرجع السابق، ص 109.

³- يُنظَر المرجع السابق، ص 240.



-عدم تفضّل غرايس إلى أنّ الجانب التهذيبي قد يكون العامل الأساس في عدول العبارات من دلالة وإفادة المعاني الحقيقية الصريحة.

هذه الانتقادات وغيرها ممّا وجّه لنظرية الاستلزام الحواري عموماً كما وردت مع صاحبها غرايس ومبدأ التعاون خصوصاً، جعلت الدارسين يحكمون عليها بأنّها "لم تكن تهدف إلى بسط نموذج نظري متكامل للتفاعلات الحوارية التي تتّصل بالحياة اليومية، بقدر ما استهدفت تحديد صنف من أصناف الاستدلال الذي يتمثّل في الاستلزمات الحوارية"¹.

ونظراً لجوانب النقص التي اعترت مبدأ التعاون بوصفه الأساس الذي تقوم عليه العملية التخاطبية بين المخاطب والمخاطب، فقد أُقترحت عدّة مبادئ أخرى، إذ قدّمها أصحابها تباعاً كمكمل أو كبديل لمبدأ التعاون الذي اقترحه غرايس.

7- البدائل المقترحة لمبدأ التعاون: اقترحت من باحثين كثر العديد من البدائل والاقتراحات لمبدأ التعاون بعد اكتشاف النقائص ونقاط الضعف التي اعترته، ولعلّ أبرز تلك البدائل ما تمثّل في:

7-1- مبدأ التأدّب:

وهو المبدأ التداولي الذي ظهر مع الباحثة "روبين لاكوف" (robin lakoff) في مقالة شهيرة لها الموسومة بـ: منطق التأدّب، وصيغة هذا المبدأ كما أوردته صاحبه هي: لتكن مؤدّباً²، وقد فرّعت لاكوف عن هذا المبدأ ثلاثة قواعد أسمتها بالقواعد التهذيبيّة هي³:

أ- قاعدة التعفّف، وأساسها هو:

-على المتكلم ألا يفرض نفسه على المخاطب.

ب- قاعدة التشكّك، وأساسها هو:

-اترك الحرية للمخاطب ليختار بنفسه.

ج- قاعدة التودّد، وأساسها هو:

¹-العيّاشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 118.

²-ينظر المرجع نفسه، ص 118.

³-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص. ص 240-241.



-لتبرز الحب للمخاطب.

انطلاقاً من هذا المبدأ وما تولّد عنه من قواعد نلاحظ أنّه يقضي بأن يلتزم طرفي العملية التخاطبية بقواعد التهذيب بالقدر نفسه من التزامهما بقواعد التبليغ¹.

وبالعودة إلى مبدأ التعاون، فإنّ لأكوف تستنتج أنّ هناك علاقة بينه وبين مبدأ التأدب الذي وضعته، وأنّ هذه العلاقة ذات بعدين؛ بُعد يتفق فيه مبدأ التأدب مع مبدأ التعاون؛ إذ إنّ "قاعدة التعفف تجسّد خصيصة الاتفاق، وذلك من خلال إنتاج الخطاب بصورة رسمية، ممّا يقتضي وضوحه، وهذا ما يفضي إلى إدراج مبدأ التعاون بقواعده تحتها، انطلاقاً من اعتماد المرسل على أقصر الطرق في تبليغ المعلومات إلى المرسل إليه، إذ يتجنّب إهدار وقته، ممّا يُبعد عن المرسل مهمة الفضول عليه أو إخراجها"².

وهناك بُعدٌ يختلف فيه هذان المبدآن على أساس أنّ عملية إنتاج الخطاب على أساس قاعدة التميّيز وقاعدة التودّد هو عدول وانزياح عن مبدأ التعاون وقواعده³.

إجمالاً يمكن القول: إنّ مبدأ التأدب الذي وضعته روبين لأكوف يتميّز عن مبدأ التعاون الذي اقترحه غرايس من حيث تركيزه على جانب التهذيب في عملية التخاطب، إضافة إلى عنايته بالجوانب التبليغية منها، كما يتميّز عن مبدأ التأدب بتولّد عنه قواعد مختلفة ثلاث تنظّم الأساس التهذيبي الذي نساها غرايس (...)، بل إنّّه يرجع إليه الفضل في إمكانية التوفيق بين التبليغ والتهذيب، إذ يمكن ردّ قواعد التعاون إلى قاعدة التعفف المتولدة عن مبدأ التأدب هذا⁴.

7-2- مبدأ التواجه واعتبار العمل:

هو مبدأ من المبادئ التداولية الضابطة لعملية التخاطب، "استعمله كلّ من براون (P.Brown) وليفنسون (S.levinson) أساساً في مشروعهما الموسوم بـ "الكليات في الاستعمالات اللغوية: ظاهرة التأدب"، حاولا فيه وضع وصياغة بعض القواعد العامة والشاملة التي تضبط ظاهرة التأدب بين طرفي الخطاب⁵، ويصاغ هذا المبدأ على النحو الآتي:

¹- ينظر المرجع السابق، ص 240.

²- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 102.

³- ينظر المرجع نفسه، ص 102.

⁴- ينظر المرجع نفسه، ص 242.

⁵- ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 103.



"لتصن وجه غيرك"¹، وينبني هذا المبدأ كما ورد مع صاحبيه على أساسين هما: مفهوم الوجه، ومفهوم التهديد، وتفصيل ذلك فيما يلي²:

1- الوجه: وهو عبارة عن صورة الذات التي يفترضها ويزعمها الفرد لنفسه، والتي يريد أن تتحدّد بها مكانته الاجتماعية، وهو على ضربين:

أ- الوجه الدافع: وهو رغبة المرء في عدم اعتراض الآخرين أفعاله.

ب- الوجه الجالب: وهو رغبة الفرد من الآخر الاعتراف بأفعاله.

2- التهديد: يوكد كلّ من ليفنسون وبراون أنّ من الأقوال التي تنزل في التداوليات منزلة "الأعمال"، ما يهدّد الوجه تهديدا ذاتيا، وهي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادة المستمع أو المتكلم في دفع الاعتراض وجلب الاعتراف.

ولما كانت هناك مجموعة من الأقوال التي من الممكن أن تهدّد إرادة المرء، فتقف عائقا أمام إرادته في جلب الاعتراف ودفع الاعتراض، اقترح كلّ من براون وليفنسون بعض الخطط الحوارية التي من شأنها أن تخفّف من آثار ذلك التهديد، بحيث يستعمل المخاطب من تلك الخطط ما يجده ملائما لقوله التهديدي، وهذه الخطط هي³:

أ- أن يتعدّد المخاطب عن إرادة القول الذي يحمل تهديدا.

ب- أن يستخدم القول المهّدّد من دون إجراء أيّ تعديل فيه يخفّف من صبغته التهديدية.

ج- أن يستخدم القول المهّدّد مع إجراء تعديل يدفع عن المتلقي الإضرار بوجهه الدافع.

د- أن يستخدم القول المهّدّد مع إدراء تعديل يدفع عن المتلقي الإضرار بوجهه الجالب.

هـ- أن يستخدم قوله بأسلوب تعريضي غير مباشر تاركا للمتلقي أن يختار أحد دلالاته الممكنة.

بالعودة إلى مبدأ التعاون نلاحظ أنّه قد احتوى على مبدأ التواجه؛ إذ إنّ كلّاً من "براون وليفنسون يتردّد قواعد التعاون لغرايس إلى الخطة الحوارية الثانية، التي تقتضي بالقول المهّدّد من غير تعديل"⁴.

7-3- مبدأ التأدّب الأقصى:

¹- العياشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، 120.

²- ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 242.

³- المرجع نفسه، ص 240.

⁴- المرجع نفسه، ص 244.



هو مبدأ من المبادئ التداولية، أورده جيفري ليتش (Geoffrey Neil leech) في كتابه "مبادئ التداوليات"، وقد عدّه مبدأ من المبادئ المكتملة لمبدأ التعاون، وقد صاغ مبدأه هذا في صورتين اثنتين؛ فالصورة الأولى عدّها صورة سلبية، صيغتها هي: قلل من الكلام غير المؤدّب، والصورة الثانية عدّها صورة إيجابية، وصيغتها هي: أكثر من الكلام المؤدّب¹.

وقد قنّن ليتش مبدأه -مبدأ التأدّب الأقصى- إلى قواعد ثنائية ذات صورتين: صورة إيجابية، وصورة سلبية -كما أشرنا آنفاً-، فنتج عن ذلك ست قواعد هي:

1- قاعدة اللباقة وصورها هي:

أ- خفّف من تكلفة (خسارة) الآخر.

ب- أكثر من ربح الآخر.

2- قاعدة السخاء وصورها هي:

أ- خفّف (قلل) من كسب (ربح) الذات.

ب- أكثر من خسارة الذات.

3- قاعدة الاستحسان وصورها هي:

أ- خفّف من ذمّ الآخر.

ب- زد (أكثر) من مدح الآخر.

4- قاعدة التواضع وصورها هي:

أ- خفّف من مدح الذات.

ب- أكثر من ذمّ الذات.

5- قاعدة الموافقة (الاتفاق) وصورها هي:

أ- خفّف من اختلاف الذات والآخر.

¹- ينظر المرجع السابق، ص 246.



ب-زد من موافقة الذات مع الآخر.

6-قاعدة التجانس (التعاطف) وصورها هي:

أ-قلل تنافر الذات للآخر.

ب-زد من تعاطف (اتفاق) الذات مع الآخر.

وقد عُدَّ هذا المبدأ مبدأً مكتملاً لمبدأ التعاون، بل إنَّه عُدَّ مبدأً بديلاً له إذا اقتضى الأمر ذلك، انطلاقاً من اعتبار مبدأ التأدب الأقصى وقواعده المتولدة عنه "بمنزلة خطط ترفع كلَّ ما من شأنه أن يوقع في النزاع أو يمنع من التعاون متى وقع التعارض بينهما؛ لأنَّه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التعاون"¹.

7-4-مبدأ التصديق:

وهو الآخر مبدأً من المبادئ التداولية، اقترحه الباحث المغربي طه عبد الرحمن في خضمِّ مراجعته وتقييمه للمبادئ التخاطبية الأخرى، قاصداً من اقتراح وصياغة مبدأ هذا سدِّ الثغرات والنقائص التي تجلّت له إبّان مراجعته للمبادئ السابقة.

ومبدأ التصديق هذا هو مبدأ راسخ في التراث العربي الإسلامي، وفحوى هذا المبدأ كما أورده صاحبه: "لا تقل لغيرك قولاً لا يصدّقه فعلك"².

وتتجلّى قيمة هذا المبدأ في اشتماله على عنصرين يكمل أحدهما الآخر هما: نقل القول المتّصل بالجانب التبليغي في الخطاب، والعمل بالقول المرتبط بالجانب التهذيبي³، ويتفرّع عن هذين الجانبين الدّين انبنى عليهما مبدأ التصديق عند طه عبد الرحمن جملة من القواعد نذكرها فيما يلي:

1-الجانب التبليغي: تتولّد عن مبدأ التصديق في جانبه التبليغي مجموعة من القواعد التي وجدها طه عبد الرحمن مجتمعة ومفصّلة عند الماوردي في مصنّفه أدب الدنيا والدين، هذه القواعد هي⁴:

-أن يكون الكلام لسبب يوجبه، وذلك لأحد الأمرين؛ إمّا جلب نفع أو درء ضرر.

-أن يأتي بالكلام في موضعه، ويتوخّى به إصابة فرصته.

¹-المرجع السابق، ص 247.

²-المرجع السابق، ص 249.

³-ينظر العيّاشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 123.

⁴- ينظر علي بن محمّد بن محمد الماوردي (450هـ)، أدب الدّنيا والدّين، دار مكتبة الحياة، د ط، 1986م، ص 275.



-أن يكتفي من الكلام قدر حاجته.

-أن يختار اللفظ الذي يخاطب به غيره.

2-الجانب التهذيبي: كذلك تتولّد عن مبدأ التصديق في شقّه التهذيبي مجموعة من القواعد التي استقرّأها طه عبد الرّحمان من التراث العربي الإسلامي، وصاغها على النحو الآتي¹:

أ-قاعدة القصد وصيغتها هي:

-لتتفقد قصدك في كلّ كلام توجهه إلى غيرك.

ب-قاعدة الصدق، وصيغتها هي:

-لتكن صادقاً في الذي توجهه للآخر.

ج-قاعدة الإخلاص، وصيغتها هي:

-لتكن في تودّدك للغير متجرّداً من أغراضك.

والمتمأل لهذا المبدأ وما تولّد عنه من قواعد، لا سيما في الجانب التبليغي، يلحظ أنّها لا تخالف مبدأ التعاون بل إنّها تؤكّده، فطه عبد الرّحمان يؤكّد أنّ النظرة الدقيقة في قواعد مبدأ التصديق تكشف عن اشتغالها لقواعد مبدأ التعاون الذي يقترحه غرايس وقواعده المتولّدة عنه، ما عدا قاعدة الكيف²، وهذه القاعدة المستثناة -قاعدة الكيف-، نجد أنّ طه عبد الرّحمان قد أدرجها ضمن الجانب التهذيبي من مبدأ التصديق³.

بناء على ما سبق بيانه نخلص إلى أنّ الخطاب (المحاورة) نظام تفاعلي تحكمه مجموعة من المبادئ والقواعد التي تعمل على ضبطه وتحقيق الغاية المرجوة منه، وأنّ هذه المبادئ والقواعد في مجملها تعود إلى نوعين من المبادئ: مبادئ تبليغيّة تواصلية، ومبادئ تهذيبيّة تعاملية، وأنّ هذه المبادئ "تفاضل فيما بينها تبعاً للغاية والوظيفة المتوخّاة من الخطاب"⁴.

¹-طه عبد الرّحمان، اللسان والميزان، ص 250.

²-ينظر المرجع نفسه، ص. ص 249-250.

³-ينظر المرجع نفسه، ص 252.

⁴-العيّاشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 123.



ثانياً: الاستلزام الحواري في الدرس العربي

تعددت علوم العربية وتنوّعت منذ نشأتها الأولى، وكثير من تلك العلوم والمباحث بلغ درجة الاكتمال والنضج كما يُقال، فكان من جملة تلك العلوم البلاغة العربية التي اهتمت أساساً بكل ما يتعلّق باستعمال اللغة وممارستها. هذه الجوانب من اهتمامات اللغة العربية جعلت كثيراً من الدارسين المحدثين يربطون في العديد من المناسبات بين ما أنتجه الفكر البلاغي العربي القديم وبين ما أنتجه الفكر اللساني الغربي الحديث، وعليه حاولنا في هذا المبحث استحضار إسهامات بلاغية تصلح لأن تكون عيّنة مناسبة لدراسة صحة المقاربة بين ما أنتجه الفكر اللساني الحديث متمثلاً في نظرية الاستلزام الحواري مع بول غرايس، وبين ما أنتجه الفكر البلاغي العربي القديم، وتتعلّق هذه الإسهامات العربية - كما أسلفنا الذكر - حصراً بنظرية معنى المعنى مع عبد القاهر الجرجاني، ونظرية الخبر والطلب (الإنشاء) مع أبي يعقوب السكاكي.

1- الاستلزام الحواري عند عبد القاهر الجرجاني في نظرية معنى المعنى:

تعدّ نظرية "معنى المعنى" من أهم النظريات التي أنتجتها البلاغة العربية، وجعلتها أساساً من الأسس التي بُنيت عليها، والدارس لتلك النظرية يجد تقارباً بينها وبين ما أنتجه البحث درس التداولي الحديث من مفاهيم ونظريات، خاصة فيما عُرِفَ بالاستلزام الحواري مع غرايس، من هذا المنطلق سنعمل في هذا المبحث من أجل بيان بعض المفاهيم والمقولات الخاصة بهذه النظرية (نظرية معنى المعنى)، والتي تثبت صحة ذلك التقارب.

1-1- مفهوم معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني:

إنّ الحديث عن مفهوم معنى المعنى كما ورد عند الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، في الحقيقة هو حديث عن ثنائية عُرِفَتْ بثنائية المعنى ومعنى المعنى، مُيِّزَ في خضم بحث هذه المسألة بين ضربين من الكلام، يقول الجرجاني في ذلك: "وإذا عرفت هذه الحقيقة، فهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"¹.

يتّضح إذاً أنّ الجرجاني يميّز بين مفهومين اثنين المعنى ومعنى المعنى.

فأما المعنى فهو "ما يحصل من تعبير عن غرض المتكلم بدلالة معاني الألفاظ الوضعية المنظومة"².

¹- عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، مصر، ط 3، 1992م، ص 263.

²- شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط 2، 2010م، ص 30.



وأما معنى المعنى فهو "ما يحصل من تعبير عن غرض المتكلم بدلالة معاني الألفاظ الوضعية من معان أخرى يستدل عليها عقليا"¹.

في خضم هذا التمييز الذي يُقيّمه الجرجاني بين مفهومَي المعنى ومعنى المعنى، نجده قد أسّس لمسألة في تقسيم الكلام من حيث الدلالة المستفادة؛ إذ فرّق بين نوعين من الكلام، يقول في ذلك: "الكلام على ضربين، ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبرَ عن "زيد" مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن بذلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل (...)، أو لا ترى أنّك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك، كمعرفتك من "كثير رماد القدر" أنّه مضياف، ومن "طويل النجاد" أنّه طويل القامة، ومن "نؤوم الضحى" في المرأة أنّها مترفة ومخدومة"².

فكما أشرنا آنفاً فإنّ الجرجاني في نصّه هذا يؤسّس لمسألة في تقسيم الكلام من حيث دلالاته على المعنى، وإن كان هذا النصّ الذي بين أيدينا متعلّقاً أساساً ببيان السبيل والمنهج الذي بواسطته يصل السامع إلى المقصد من الكلام³، وعلى هذا فإنّ الكلام - كما أوضح الجرجاني - نوعان:

- النوع الأول: هو الذي يدلّ على لفظه وحده؛ فهو كلام ترتبط دلالاته بتلفظه، فبمجرّد أن يلفظه المتكلم يفهم السامع معناه، وقد مثّل الجرجاني لهذا الضرب في نصّه الأنف الذكر بمثالين:

1- خرج زيد.

2 - عمرو منطلق.

الملاحظ أنّ الغرض والمعنى المراد من هذا الكلام قد أدّى بدلالة اللفظ وحده؛ بمعنى أنّ الدلالة الوضعية لهذا الضرب من الكلام تكون كافية وحدها للكشف عن المعنى المراد من المتكلم، "ففي (1) و(2) إخبار بالخروج والانطلاق

¹-المرجع السابق، ص 30.

²-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص. ص 262-263.

³-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 29.



على الحقيقة، لذلك فإنّ الغرض مدلول عليه بمعنى اللفظ الذي يقتضيه الوضع اللغوي، ويسمى هذا الذي يُفهم من ظاهر اللفظ المعنى¹.

-النوع الثاني: هو الذي لا يدلّ على معناه من لفظه وحده؛ فهو كلام يحمل معنيين معنى ظاهر يوجبه اللفظ، ومعنى ثان يوجبه المعنى الظاهر، وهذا المعنى هو الذي يقصده المتكلم، ويسمى معنى المعنى، وقد مثّل الجرجاني - كما رأينا في نصّه الآنف الذكر- لهذا الضرب من الكلام بأمثلة عدّة:

3- كثير الرماد.

4- طويل التجاد.

5- نؤوم الضحى.

واضح من هذه الأمثلة أنّ المعنى والمقصد المراد لا تعبّر عنه الدلالة الوضعية لتراكيب هذه الأمثلة، وإنّما يتّوصّل إليه بدلالة اللفظ؛ ففي الأمثلة (3) و(4) و(5) كنايات عن صفات المضياقية، وطول القامة، وكون المرأة مترفة مخدومة لا يؤشر عليها اللفظ بدلالته الوضعية، بل يفهم المتلقي السامع من ذلك اللفظ مدلولاً يتعتمده دليلاً على مدلول آخر².

انطلاقاً ممّا سبق يمكن القول إنّ الجرجاني في معالجته لمفهوم معنى المعنى، قام بأمرين اثنين هما³:

-أنّه فصل بين الغرض من الكلام (غرض المتكلم من قوله)، وبين الدلالة المستفادة من ترتيب معاني الألفاظ وتركيبها.

-أنّه جعل الفرق بين ضربي الكلام كامناً في الدلالة المستفادة، فهي في الضرب الأول؛ أي ذلك الضرب الذي يُفهم معناه من دلالة لفظه، هي دلالة وضعية، أمّا في الضرب الثاني؛ أي ذلك الضرب الذي يُفهم معناه من دلالة معناه الظاهر، فهي دلالة استدلالية عقلية.

أراد الجرجاني بالمعنى تلك الدلالة المباشرة الصريحة الحاصلة من تركيب معاني الألفاظ ونظمها، وأراد بمعنى المعنى تلك الدلالة الضمنية غير المباشرة الحاصلة عن طريق الاستدلال بمعاني الألفاظ الوضعية المنظومة.

¹-المرجع السابق، ص 29.

²-ينظر المرجع السابق، ص. ص 29-30.

³-ينظر المرجع السابق، ص 30.



يعدّ عبد القاهر الجرجاني أوّل واضع ومستعمل لمصطلح معنى المعنى في كتابه دلائل الإعجاز، فقد تطرّق لمعالجة هذا المفهوم في خضم مناقشته لمسألة أثير حولها سجال وجدل بلاغي كبير، تتعلّق هذه المسألة بمرجعية المزية، هل هي للفظ أم للمعنى؟¹.

إنّ المفتّش في التراث البلاغي العربي يجد أنّ مصطلح معنى المعنى قد غاب وتوقّف استعماله وتداوله في الساحة البلاغية بعد مرحلة عبد القاهر الجرجاني، بل إنّ علماء البلاغة بعده، نجدهم قد عبّروا عن ثنائية المعنى ومعنى المعنى بمسمّيات أخرى لها نفس المدلول الذي كشف عنه الجرجاني من قبل، فنجد فخر الدّين الرازي (606هـ) مثلاً قد أطلق على المعنى تسمية "الدلالة الوضعية"، وأطلق على معنى المعنى تسمية "الدلالة العقلية"²، والملاحظ أنّ هذه الثنائية بتسميّتها الجديدة قد اصطبغت بالصبغة المنطقية، كما أنّنا نجد أنّ سعد الدّين التفتازاني (792هـ) قد عبّر عن هذه الثنائية بمصطلحي "المعنى الأوّل" مقابلاً به المعنى، و"المعاني الثواني" مقابلاً بها معنى المعنى.³

كما عبّر بعض الباحثين العرب المعاصرين عن ثنائية المعنى ومعنى المعنى بدوال لم تخرج هي الأخرى في دلالتها عن التسميّة الأولى كما اقترحها الجرجاني؛ إذ عبّر عنها الباحث التونسي حمّادي الصمود بثنائية "المدلول الأوّل" و"المدلول الثاني"⁴ مريداً بحما ثنائية المعنى ومعنى المعنى على التوالي، أمّا الباحث عز الدّين إسماعيل فقد عبّر عن هذه الثنائية بمصطلحي "المعاني المباشرة" و"الدلالات غير المباشرة" تارة، وبمصطلحي "المعاني الأوائل" و"المعاني الثواني" تارة أخرى.⁵

نخلص ممّا سبق أنّ عبد القاهر الجرجاني هو أوّل واضع لمصطلح معنى المعنى، وأنّه قد ميّز بينه وبين مصطلح المعنى، معالجا هذا الموضوع في خضم السجال والجدل البلاغي الذي أثير حول مرجع المزية، هل هو راجع للفظ أم للمعنى؟، وقد وجدنا أنّ ثنائية المعنى ومعنى المعنى بتلك التسميّة قد غابت بعد مرحلة الجرجاني في التداول البلاغي، بل إنّ علماء البلاغة بعد هذه المرحلة، وحتّى عند بعض المعاصرين قد اقترحوا تسميّات أخرى من قبيل "المعنى الأوّل" و"المعنى الثاني"، ومن مثل تسميّة "المدلول الأوّل" و"المدلول الثاني"، إلّا أنّ هذه التسميّات رغم تعدّدها واختلافها من باحث إلى آخر، فإنّها لم تخرج في دلالتها عن المعاني الأولى التي أرادها الجرجاني من أنّ المعنى هو تلك

¹- ينظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 263.

²- ينظر: فخر الدّين الرازي (606هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله أوغلي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2004م، ص 30.

³- ينظر سعد الدّين التفتازاني (792هـ)، المطول شرح تلخيص المفتاح، منشورات مكتبة الدوّاري، قم إيران، د ط، د ت، ص 29.

⁴- حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، د ط، 1989م، ص 412.

⁵- عز الدّين إسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، مجلّة فصول، مصر، م 7، ع 3 و 4، سبتمبر 1987م، ص 39.



الدلالة المباشرة الصريحة الحرفية التي تدل عليها ألفاظ التركيب منظومة بعضها إلى بعض، ومن أنّ معنى المعنى هو تلك الدلالة الضمنية غير المباشرة المستفادة عن طريق الاستدلال لمعاني التركيب المنظوم.

1-2- موقعية معنى المعنى من الدرس البلاغي:

اختلفت آراء الدارسين حول موقعية "معنى المعنى" من الدرس البلاغي، أو بعبارة أخرى قد تباينت مواقف الدارسين حول المبحث أو الفرع البلاغي الذي يمثل مجال اشتغال مفهوم معنى المعنى عند الجرجاني، بين موقف يضيّق من مجال اشتغال ثنائية المعنى ومعنى المعنى جاعلاً إيّاها مفهوماً بيانياً، وبين موقف آخر موسّع من مجال اشتغال هذه الثنائية، لتشمل بذلك مفهومي البيان والمعاني معاً، وتفصيل ذلك فيما يلي:

-الموقف الأول: معنى المعنى مفهوم بياني

فهذا الموقف يرى أنّ مفهوم معنى المعنى هو مفهوم صالح لمعالجة بعض الظواهر البيانية، ومستند أصحاب هذا الموقف عموماً أمرين اثنين هما:

1- أنّ منطوق نص الجرجاني الذي يكشف فيه عن أنواع الكلام، وبالتالي بيانه لمفهومي المعنى ومعنى المعنى، يوضّح الصلة الوثيقة بين مفهوم معنى المعنى والظواهر البلاغية البيانية¹، إذ يقول بصريح العبارة: "...وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية، والاستعارة، والتمثيل"²؛ فالسكاكي يكشف أنّ مفهوم معنى المعنى يتجلى أتمّ الجلاء ضمن المباحث البيانية وتطبيقاتها، فهو وثيق الصلة بهذه المباحث البلاغية.

- أنّ الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز- وهو الكتاب الذي أورد فيه مصطلح معنى المعنى كما أسلفنا الذكر- كشف عن الصلة الوثيقة بين مفهوم معنى المعنى والظواهر البلاغية البيانية بذكره لفصول يمكن عدّها من باب معنى المعنى، ومن أوضح تلك الفصول، فصل أسماء بـ "في اللفظ يطلق ويراد به غير ظاهره"³، إذ قدّم في هذا الفصل بيانا للظواهر البلاغية: الكناية، والمجاز بشقيه الاستعارة والتشبيه، وأوضح فيه عن كيفية اشتغال هذه الظواهر البلاغية

¹- ينظر شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. 49-50.

²- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 262.

³- المرجع نفسه، ص 66.



البيان، ذلك ممّا "أفضى آليا إلى حصر مفهوم معنى المعنى في دراسة جزء ممّا يسمّى بعد الجرجاني بعلم البيان وتحديد الاستعارة والكناية"¹، وممّن تبّى هذا الموقف أحمد مطلوب²، وإحسان عبّاس³، وعز الدين إسماعيل⁴.

-الموقف الثاني: معنى المعنى مفهوم متعلق بالبيان والمعاني معا

يتبّى هذا الموقف رأيا آخر مخالفا لرأي الموقف الأول، الذي ضيق من مجال اشتغال ثنائية المعنى ومعنى المعنى، يرى هذا الموقف أنّ مفهوم معنى المعنى يمكن توسيعه ليشمل مباحث علم المعاني كذلك، زيادة عن اشتغاله بمباحث علم البيان، ومستنده في ذلك أمور هي:

-أنّ نصّ الجرجاني-السالف الذكر الذي يكشف فيه عن مفهومي المعنى ومعنى المعنى -على أنّ معنى المعنى يخصّ الظواهر البلاغية البيانية: الاستعارة، والتشبيه، والكناية، ليس فيه ما يقصره على تلك الأمور الثلاثة، بل إنّ ذكر ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر؛ وذلك لوضوح مفهوم معنى المعنى وطريقة اشتغاله في هذه العناصر البلاغية البيانية الثلاثة⁵؛ بمعنى أنّه لم ترد في نصّ الجرجاني مقيدّات ومخصّصات تجعل مفهوم معنى المعنى مقتصرًا فقط على دراسة تلك الظواهر البيانية.

-أنّ الجرجاني نفسه قد وسّع من مجال اشتغال ثنائية المعنى ومعنى المعنى؛ ليحلّل بها ظواهر من المتفق عليه عنده وبعده على أنّها ظواهر معنوية -نسبة إلى علم المعاني-، وهذا ما يعني أنّه كان واعيا إجرائيا بأنّ معنى المعنى قابل للتعميم، وأنّ أساس العمليات البلاغية المختلفة استدلال⁶.

-أنّ أساس توسيع مجال معنى المعنى موجود في خطاب الجرجاني نفسه، ومن ذلك ما أورده عند حديثه عن الإيجاز⁷، ومعلوم أنّ الإيجاز مبحث من مباحث علم المعاني، فقد ذكره الجرجاني في معرض بيانه مقترنا بمفهوم معنى المعنى حينما قال: "لا معنى لقولنا كثرة المعنى مع قلة اللفظ غير أنّ المتكلم يتوصّل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد لو أنّه

¹-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 31.

²-ينظر أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، ص 109.

³-ينظر إحسان عبّاس، تاريخ النقد الأدبي، دار الثقافة، لبنان، ط 4، 1983م، ص 429.

⁴-ينظر عز الدين إسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، ص 38.

⁵-محمد لمن مقروود، معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني -قراءة تداولية-، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، م 1، ع 11، نوفمبر 2013م، ص 154.

⁶-ينظر شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 58.

⁷-ينظر المرجع نفسه، ص. ص 47-48.



أراد الدلالة عليها باللفظ لاحتاج إلى لفظ كثير¹، وممن تبني هذا الموقف من الباحثين: حمّادي الصمود²، وشكري المبخوت³.

ونحن نميل إلى تبني الرأي الثاني القائل بتوسيع مجال اشتغال مفهوم معنى المعنى، ليشمل مجال المعاني والبيان معاً، ومستندنا في ذلك أمور هي:

- أن المشروع البلاغي الجرجاني الذي صاغه في كتابه دلائل الإعجاز يحمل دليل ذلك؛ فعبد القاهر خصّ كتاب دلائل الإعجاز بعرض وتفصيل نظريته في علم المعاني، وإن لم يسمّها بهذا الاسم، وإنما سمّاها باسم النظم، وما ذكره لضروب البيان من مجاز، واستعارة، وكناية، وتشبيه، إلّا أنّه جاء بها في خضم بيان لنظرية النظم التي أدار عليها مؤلفه واستنبط منها فروع وشعب علم المعاني، ثمّ إنّ عرضه الحقيقي لمباحث علم البيان كان في كتابه أسرار البلاغة⁴، من هذا المنطلق أمكننا القول بمشروعية توسيع مجال اشتغال مفهوم معنى المعنى ليشمل مباحث علم المعاني.

- أنّ هذا الرأي القائل بتوسيع مجال اشتغال مفهوم معنى المعنى يتوافق مع الدرس اللساني الحديث، ولا سيما التداولي منه⁵، فعلى سبيل المثال نجد أنّ قواعد التخاطب المتفرّعة عن مبدأ التعاون الذي صاغه غرايس في نظرية الاستلزام الحواري منها ما يندرج في مباحث علم المعاني ضمن النظرية البلاغية العربية، ومثال ذلك القاعدة الخطابية المتعلقة بإيجاز الكلام.

- أنّ الحكم بتضييق مفهوم معنى المعنى، وحصره ضمن مباحث علم البيان فيه نوع من التعسف، بحكم الفترة التي عالج فيها عبد القاهر الجرجاني مفهوم معنى المعنى؛ ففترة القرن الخامس للهجري لم تكن فترة نضج للبلاغة العربية واكتمال صرحها، لذلك فمن المحتمل جداً في تلك المراحل من عهد تطور الدرس البلاغي أن يكون هناك تداخل في المباحث البلاغية، وأن يكون هناك خلل في الضبط المصطلحي عند معالجة تلك الظواهر، وهذا ما يقرّ به مؤرخو علم البلاغة ويؤكدونه؛ إذ يرون أنّ البلاغيين الأوائل الذين تكلموا في بعض المباحث البلاغية قبل الجرجاني، كأبي هلال العسكري، وابن سنان الخفاجي، وحتى أولئك الذين جاؤوا بعده لم يفصلوا بين مباحث البلاغة، بل عرضوها متّحدة غير مستقلة⁶، وقد رأينا كيف أنّ الجرجاني قد أطلق على علم المعاني تسمية النظم، بل إنّنا نجده في كتاب أسرار البلاغة - وهو الكتاب الذي خصّه لمعالجة مباحث علم البيان - وكأنّه يجعل الاستعارة من مباحث علم البديع

¹- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 464.

²- ينظر حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 414.

³- ينظر شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 49.

⁴- ينظر شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط 9، د ت، ص 160.

⁵- ينظر محمد أمين مرقود، معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني - قراءة تداولية -، ص 154.

⁶- أحمد مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1950م، ص 111.



إذ يقول: "وأما التطبيق والاستعارة وسائر أقسام البديع"¹، بل إنّ فترة النضج للبلاغة العربية وانتظام مباحثها كانت في مراحل لاحقة لفترة الجرجاني مع السكاكي، ومن جاء بعده كالخطيب القزويني وأصحاب الشروح.

1-3-أركان معنى المعنى:

إنّ معنى المعنى هو ذلك المعنى الثاني المتولّد عن معنى أول دلّ عليه التركيب المنظوم، وهذا يدلّ على أنّ المفهوم -معنى المعنى- ليس مسألة بسيطة، بل إنّ عملية معقّدة تتضافر فيها مجموعة من العناصر، لهذا يمكن القول إنّ معنى المعنى "هو تعقّد شبكة من العلاقات المتبادلة بين عدد من العناصر اللغوية وغير اللغوية، وأنّ تحقّقه -من ثم- فضلاً عن إدراكه، يقتضي تآزر الأدوار التي تؤدّيها هذه العناصر من أجل أن تلتقي جميعاً في ذلك الموقع المركزي منها"².

إنّ تحقّق وتحصيل معنى المعنى إنتاجاً وفهماً عند الجرجاني، يقتضي تضافر وتآزر مجموعة من العناصر والأركان الرئيسة، التي إذا ما غاب عنصر منها أثّر في نجاح عملية تحصيل معنى المعنى، وأثّر في نجاح عملية التواصل والتبليغ ككلّ، وهذه العناصر هي³:

- ✓ المتكلّم (المخاطب): وهو الممارس لفعل التكلّم، والقاصد من ورائه معنى ومقصوداً ما.
- ✓ المتلقّي (المخاطب): وهو الممارس لفعل الفهم؛ إذ يستقبل ذلك الكلام ليستخلص ويحصّل منه معنى ما.
- ✓ الكلام: وله معنيان: أحدهما تحمله الصيغة الكلامية المباشرة، وثانيهما ما يتعلّق بهذه الصيغة من جهة، ويقع خارجها من جهة أخرى.

✓ الواقع الخارجي: وهو يشتمل على أمرين اثنين:

- واقع أو مرجع يتعلّق به معنى الكلام في مستواه الأول.
- واقع أو إطار اجتماعي (أو حضاري بصفة عامة)، يتعلّق به معناه في مستواه الثاني.

✓ سياق الكلام: وهو سياقان:

- سياق لنص الكلام، تتجاوز فيه العناصر الدالة (أي الألفاظ).
- سياق خارج النص (سياق خارجي): وهو سياق الموقف الذي ورد فيه الكلام.

¹-عبد القاهر الجرجاني(471هـ)، أسرار البلاغة، تج: محمود محمّد شاكر، دار المدني، القاهرة، ط 1، 1991م، ص 20.

²-عز الدين إسماعيل، قراءة في "معنى المعنى" عند عبد القاهر الجرجاني، ص 40.

³-ينظر المرجع نفسه، ص. ص 40-41.



يُتّضح ممّا سبق أنّ معنى المعنى مفهوم تتداخل فيه مجموعة من العناصر اللغوية وغير اللغوية من أجل تحقّقه وتقرّره، وأيّ غياب لعنصر من تلك العناصر قد يسفر عن فشل تحقّق ذلك المعنى المقصود من دلالة اللفظ الأول.

1-4- الاستدلال عند عبد القاهر الجرجاني:

إنّ تحقّق معنى المعنى عند الجرجاني إنتاجا وفهما، يقتضي توافر مجموعة من العناصر اللغوية وغير اللغوية وتضافرها فيما بينها، لكن رغم ذلك يبقى تحقّق معنى المعنى، ولا سيما إدراكه من طرف المخاطب يستوجب عليه القيام بعملية مهمّة تمكّنه من الربط بين الدلالة المباشرة التي يدلّ عليها التركيب بألفاظه المنظومة، وبين الدلالة غير المباشرة التي تستخلص من ذلك التركيب وسياقات إنجازه، هذه العملية التي اصطلح عليها الجرجاني بمصطلح الاستدلال، هذا المصطلح برز أساسا في نصّه الشهير السالف الذكر، الذي يميّز فيه بين ضربين من الكلام، وبالتالي كشفه عن مفهومي المعنى ومعنى المعنى، إذ يقول: "ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك"¹. فهذا النصّ متعلق أساسا بكيفية بلوغ السامع للغرض المقصود من المخاطب؛ إذ كشف فيه الجرجاني أنّ سبيل المخاطب الأول لإدراك مقاصد المخاطب هو الاستدلال.

والمراد بالاستدلال عند الجرجاني هو "العلاقة بين معنيين متلازمين، أحدهما مقول منطوق، والآخر مستلزم منه بوجه من الوجوه"²، ممّا يعني أنّنا أمام آلية لبحث نوعين من المعنى، أحدهما منطوق يشير إلى معنى آخر غير مصرّح به على وجه اللزوم.

يتبيّن أنّ الجرجاني أسّس تصوّره في نظرية معنى المعنى على مفهوم الاستدلال بعدّه تقنية ووسيلة تنقل ذهن السامع من المعنى الأوّل الذي يكشف عنه تركيب الكلام إلى المعنى الثاني المستدل عليه من دلالة المعنى الأوّل ذاك، وقد مثّل الجرجاني لطريقة اشتغال العملية الاستدلالية بمباحث علم البيان من كناية، واستعارة، وتمثيل؛ كون مفهوم الاستدلال وكيفية اشتغاله فيها أوضح من غيرها من المباحث البلاغية.

يُتّضح من معالجة الجرجاني لهذه المباحث البلاغية البيانية في إطار بحثه لمفهوم معنى المعنى، أنّ سبيل توصّل السامع إلى المعنى والغرض المراد هو عملية الاستدلال، هذه العملية التي يقوم بها السامع انطلاقا من الكلام المنطوق وصولا إلى الغرض المراد، يقول الجرجاني في هذا الصدد: "ثمّ يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من كثير رماد القدر أنّه مضّياف، ومن طويل النجاد أنّه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في

¹-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 262.

²-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 50.



المرأة أنّها امرأة متزفة ومخدومة لها من يكفيها أمرها، وكذلك إذا قال رأيت أسداً، وكذلك الحال على أنّه لم يرد السبع، علمت أنّه أراد التشبيه، إلّا أنّه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميّز عن الأسد في شجاعته¹.

ما تقدّم بيانه يكشف أنّ الاستدلال عملية لتأويل الدلالة يكون منطلقها الدليل المنصوب، وهدفها الوصول إلى الغرض المقصود؛ بحيث يكون الدليل هو المعنى الظاهر الذي يوجبه اللفظ، والمدلول هو المعنى الضمني الذي يلازمه، فحركة التأويل تنطلق من ظاهر إلى ضمني على أساس ملاحظة تلازم بينهما، وهذا التلازم راجع إلى العرف والمعرفة السابقة، كمعرفة التلازم بين كثرة الرماد والكرم، وإما إلى دلالة الحال وقرائن المقال، كغياب السبع من مقام القول مع التلازم العرفي اللغوي بين الشجاعة والأسدية².

إنّ المتأمل في المدونة البلاغية العربية يلحظ أنّ البلاغيين العرب بعد مرحلة الجرجاني، قد عدلوا عن استعمال مصطلح "الاستدلال"، فاستعملوا في مشاريعهم البلاغية مصطلح "اللزوم" ليعبروا عن عملية الانتقال تلك التي تصيب المعنى، إذ يُنتقل من معنى أول إلى معنى ثان مستلزم منه؛ "وذلك لتأثر علماء تلك الفترة أمثال فخر الدّين الرازي (606هـ) في كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ومرورا بالسكاكي (626هـ) في كتابه مفتاح العلوم، بالفلسفة وعلم المنطق³، فلم يجد بلاغيو تلك المرحلة حرجاً في استخدام مصطلح اللزوم بدلا عن الاستدلال، فمثلاً نجد أنّ السكاكي قد اختار أن يعبر عن مفهوم الاستدلال بالمعنى على المعنى الذي استعمله الجرجاني بعبارة **الملازمات بين المعاني**، مع المصطلحين **الملزوم واللازم**، ووحد شرح التلخيص عبارة البلاغيين مع عبارة المناطقة فأصبحوا يتحدثون بوضوح عن اللزوم واللازم والملزوم⁴، وقد تأتّى ذلك لهؤلاء البلاغيين بناءً على التناظر والتوافق القائم بين مصطلحي اللزوم والاستدلال؛ فهما "يتأسسان على انتقال من ملزوم إلى لازم ومن دال إلى مدلول، وكلّ منهما يملك عنصر بداية وانطلاق، وعنصر وصول ونهاية، وعنصر إجراء وربط بينهما للانتقال من أحدهما إلى الآخر⁵، فلا نجد فارقا بينهما إلّا من حيث "إنّ الأول يدل بمضمونه على معنى "الاقتضاء"، وهو أقوى من معنى "الطلب" الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كلّ اقتضاء طلب وليس كلّ طلب اقتضاء، ومن حيث إنّ الثاني أُسْتُعْمِلَ في معنى حاصل الاستنتاج، بينما الأول لم يستعمل في هذا المعنى، وإن أُسْتُعْمِلَ في لفظ مشتق منه وهو "اللازم"⁶.

¹-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 262.

²-ينظر شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 33.

³-ينظر شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص 374.

⁴-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 24.

⁵-ينظر المرجع نفسه، ص 24.

⁶-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 89.



إنّ الاستدلال أو اللزوم البلاغي كما ورد مع علماء البلاغة في مراحلها المتعاقبة، قد تميّز بجملة من الخصائص جعلته مفهوما وإجراء بلاغيا قائما بذاته مستقلا عما عُرف بالاستدلال المنطقي، على الرغم من التأثير المنطقي الذي ظهر في جهود البلاغيين بعد مرحلة الجرجاني كما أسلفنا الذكر، ومن جملة تلك الخصائص التي تميّز بها الاستدلال البلاغي عن الاستدلال المنطقي نذكر¹:

- أنّ الاستدلال البلاغي واقع بين الأقوال بعدها أعمالا لغوية يحقّقها المتكلم في مقام مخاطب، وليس استدلالا رابطا بين قضايا تقتضي صورا من الترتيب ليكون اللزوم بيّنا منتجا للمطلوب.

- أنّ الاستدلال البلاغي يتأسّس على مراد المخاطب وقصده، انطلاقا من أنّ المعنى الذي تهتم البلاغة بدراسته هو "مراد المتكلم" لا المعنى مطلقا سواء أَراده المتكلم أم لم يُردّه، هذا الجانب الذي يقع في اهتمام المنطق الذي يكفيه إذا سمع اللفظ العلم بالوضع وتعقل معناه دون الالتفات إلى قصد المتكلم.

- أنّ الاستدلال البلاغي يعتمد على خفايا القول ومتضمناته ليتأسّس، ولا يحتاج إلى التصريح بكلّ مكوّنات الاستدلال ليتحقق الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وهذا يعود إلى خاصية الإضمار في اللغة والالتجاء إلى معطيات مقالية ومقامية لتحقيق الاستدلالات، وتوليد الملازمات بين المعاني.

- أنّ الاستدلال البلاغي لا يقتضي تلازما خارجيا أو ذهنيا؛ إذ يكفي لتحقيق الاستدلال أن يعتقد فيه المتكلم لعرف أو غير عرف.

- أنّ الاستدلال البلاغي لا يستوجب اللزوم الكلّي المنطقي؛ أي امتناع انفكاك العلم باللازم من العلم بالملزوم.

- أنّ الاستدلال البلاغي يؤدّي وظائف تتصل بتماسك القول والخطاب، وتحقيق الغرض منهما أكثر ممّا يعبر عن اكتشاف المجهول من المعلوم، أو ضمان صحة الاستنتاج وصدق النتائج.

خلاصة القول إنّ نظرية معنى المعنى هي نظرية من النظريات البلاغية عموما، والمتعلّقة على وجه الخصوص بعلميّ البيان من جهة، والمعاني من جهة أخرى، ويعدّ عبد القاهر الجرجاني هو أوّل واضع لمصطلح معنى المعنى، وقد ميّز بينه وبين مصطلح المعنى، معالجا هذا الموضوع في خضم السّجال والجدل البلاغي الذي أثّر حول مرجع المزيّة، هل هو راجع للفظ أم للمعنى في مؤلّفه دلائل الإعجاز، وقد وُظّف هذا المصطلح (معنى المعنى) بعد الجرجاني، بل إنّ علماء البلاغة بعد هذه المرحلة، وحتى بعض المعاصرين قد اقترحوا تسميّات أخرى من قبيل "المعنى الأول" و"المعنى الثاني"، ومن مثل تسميّة "المدلول الأول" و"المدلول الثاني"، ونحو "الدلالات المباشرة" و"الدلالات غير المباشرة"

¹-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص. ص 24-25.



إلا أنّ هذه التسميات رغم تعددها وتباينها من باحث إلى آخر، فإنّها لم تخرج في دلالتها عن المعاني الأولى التي قصدها الجرجاني من أنّ المعنى هو تلك الدلالة المباشرة الصريحة الحرفية التي تدل عليها ألفاظ التركيب منظومة بعضها إلى بعض، ومن أنّ معنى المعنى هو تلك الدلالة الضمنية غير المباشرة المستفادة عن طريق الاستدلال لمعاني التركيب المنظوم، ومفهوم معنى المعنى هو مفهوم معقد؛ إذ تتضافر وتتداخل فيه مجموعة من العناصر اللغوية والعناصر غير اللغوية من أجل تحقّقه إنتاجاً وفهماً، هذا التحقّق ولا سيما في جانبه الإدراكي المتعلّق بالمخاطب على وجه الخصوص، لا يتحقّق -حسب وجهة نظر الجرجاني- إلاّ باستحضار عملية الاستدلال بوصفها التقنية والوسيلة التي تنقل ذهن السامع (المتلقي) من الدلالة الصريحة إلى الدلالة المستلزمة الضمنيّة.

2- الاستلزام الحواري عند أبي يعقوب السكاكي (626هـ):

يُضاف إلى جهود عبد القاهر الجرجاني البلاغية المهمّة، التي عدّها الدارسون مرحلة هامة من مراحل تطوّر الدرس البلاغي وإرساء معالمه، جهود أخرى كان لها الأثر الكبير في ازدهار هذا الدرس واكتمال بنائه، تمثّلت هذه الجهود في إسهامات أبي يعقوب السكاكي (626هـ) البلاغية في كتابه "مفتاح العلوم" هذا المؤلّف الذي عدّه الدارسون قديماً وحديثاً صفوة ما أنتجه الفكر السكاكي، هذا الكتاب الذي لم يهتم صاحبه فيه بمعالجة المسائل البلاغية فحسب، وإنّما جعله أساساً لمعالجة عددًا كبيراً من علوم العربية؛ إذ إنّ المتأمل فيه يجد أنّ السكاكي قد قسّمه إلى ثلاثة أقسام أساسية، فجعلها لمباحث علم الصّرف، وعلم النحو، وعلمي المعاني والبيان على التوالي، ثمّ ألحق القسم الثالث منه، وهو الخاص بعلمي المعاني والبيان بكلام حول الفصاحة والبلاغة، ودراسات لظواهر وأنواع بديعيّة، ثمّ دلّل حديثه عن القسم الثّالث بمباحث حول الحدّ والاستدلال من جهة، وبمباحث حول علمي العروض والقوافي من جهة أخرى، لحاجة دارسي علم المعاني وعلم البيان لذلك، إلاّ أنّ شهرة هذا الكتاب تعود إلى القسم الثّالث منه بما يشتمل عليه من مباحث علم البلاغة الثّلاث: معاني، بيان، بديع.¹

إنّ الملاحظ إلى هذه الإسهامات التي قدّمها السكاكي في شتّى علوم العربية عموماً، وفي علم البلاغة خصوصاً يجد أنّ عمل السكاكي فيها قد اصطبغ بالصبغة المنطقية²، ويظهر ذلك جليّاً في طريقة عرضه وصياغته للمباحث

¹-نظر أبو يعقوب السكاكي (626هـ) مفتاح العلوم (مقدّمة المؤلّف)، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2000م، ص 19. ويُنظر شوقي ضيف، البلاغة تاريخ وتطوّر، ص. ص 287-288.

²- اختلفت الآراء لدى مؤرّخي البلاغة ودارسيها حول قضية تأثير البلاغة العربية بالجوانب المنطقية. فمن الدارسين من رأى أنّ في ذلك التأثير ضرراً بالبلاغة العربية؛ فتأثّر بالمنطق أسفر عن إفساد الذوق الأدبي، وأدّى إلى تجميد البلاغة العربية. ينظر شوقي ضيف، البلاغة تاريخ وتطوّر، ص 374. ومن الدارسين من رأى في ذلك التأثير جوانب إيجابية؛ إذ عدّوا تأثير البلاغة بالمنطق ضرورة علمية وابستمولوجية؛ فتأثّر بها ذلك إنّما هو سعي إلى جعل البلاغة بمفاهيمها وطرق الإجراء فيها تكتسب صفة العلم شأنها شأن بقية العلوم صرفاً وإعراباً وكلاماً وأصولاً، فالمسألة مسألة ابستمولوجية؛ ذلك أنّ من شروط بناء العلوم في المنظومة القديمة أن يكون مستجيباً لمقتضيات المنوال المنطقي الذي كان يمدّ العلوم في المنظومة القديمة من حيث بناء المفاهيم وحدها، وقواعد الاستدلال عن القضايا والبرهنة عليها. يُنظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 72-73.



البلاغية تلك، وفي طريقة تقسيمه لها، إضافة إلى كيفية تحليله وتعليله لها خلافاً لما كان عليه الأمر مع الجرجاني والزمخشري من قبل، وعلى كلِّ فائنا في عملنا هذا سنكتفي بمعالجة ماله صلة بإسهامات السكاكي البلاغية في علاقتها بنظرية الاستلزام الحواري فقط.

الحديث عن الوعي البلاغي لدى السكاكي وعلاقته بنظرية الاستلزام الحواري يقودنا للحديث عن مسألة جوهرية نراها ذات صلة بما ورد عند غرايس في نظريته الموسومة بـ "الاستلزام الحواري"، ويتعلّق الأمر ههنا بثنائية الخبر والإنشاء (الطلب) وخروج أغراضهما من المعاني الأصلية إلى المعاني الفرعية.

لكن قبل الخوض في هذه المسألة وعرض تفاصيلها، ينبغي أن نشير إلى بيان علاقة علم المعاني بالاستلزام الحواري، من منطلق أن علم المعاني هو الفرع البلاغي الذي ضمّنه السكاكي بحث هذه المسألة (أي مسألة الخبر والإنشاء).

2-1- علم المعاني والاستلزام الحواري عند السكاكي:

إنّ القول بوعي السكاكي بوصف ظاهرة الاستلزام الحواري ضمن الفرع البلاغي الذي أطلق عليه تسمية علم المعاني قول مستساغ لدى الدارسين، ووجه تبرير ذلك أنّ السكاكي عند معالجته لمسائل علم المعاني، ولاسيما عند دراسته لمبحث الخبر والإنشاء (الطلب) سعى إلى التمييز بين المعاني الحرفية الأصلية للتركييب، وبين المعاني الفرعية المستلزمة التي قد تحملها تلك التركييب في مقامات معيّنة، فالسكاكي يعرف علم المعاني بأنّه: "تتبع خواص تركييب الكلام في الإفادة وما يتصل به من الاستحسان وغيره، ليحتز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"¹.

وهذا يفيد أنّ موضوع علم المعاني -حسب السكاكي- هو تتبع خواص الكلام، والمقصود بخواص الكلام عنده هو: "ما يسبق منه (أي من التركييب) إلى الفهم عند سماع ذلك التركييب جاريّاً مجرى اللازم له"².

إنّ السكاكي يُميّز بين نوعين من المعاني والأغراض؛ أغراض وضعية تدلّ عليها صيغة التركييب، وأغراض فرعية تدلّ عليها تلك التركييب في علاقتها بمقامات وسياقات إنجازها؛ فخصوصية التركييب تعني الجمع بين هيئة هذا التركييب ووظيفته التخاطبية في المقامات المختلفة³، من هذا المنطلق يتّضح أنّ علم المعاني فرع بلاغي "يدخل في

¹-أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 247.

²-المرجع نفسه، ص 248.

³-ينظر شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 74.



الاعتبار عند معالجة التراكيب ثراء المعطيات المقامية التخاطبية ليرز دلالات أخرى غير الدلالات الملازمة للتركيب في أصل وضعه، ومأتى هذه الدلالات غير الوضعية هو القول في علاقته بمقامه ومقتضى الحال¹.

أضف إلى ذلك فإن دراسة الاستلزام الحواري عند السكاكي تقتضي الاهتمام بعلم المعاني خصوصاً، بالإضافة إلى علم البيان كونهما يشكّان معاً المستوى التداولي في مشروعه البلاغي؛ ذلك أنّ "علم المعاني يتضمن مقولات وقواعد تهم الأغراض التي تخرج إليها الأساليب، أمّا المقولات فمن قبيل مقولة الإفادة ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، والمعنى السابق للفهم أثناء العملية التواصلية، أمّا القواعد فيراد بها القواعد التي تحكم الانتقال من الغرض الأصلي إلى الغرض الفرعي"².

إنّ وجه المقاربة بين علم المعاني والاستلزام الحواري ضمن المشروع البلاغي للسكاكي يكمن في بحث المعاني الإضافية التي قد تحملها التراكيب -زيادة عن معانيها الأصلية الحرفية- في علاقتها بمقامات إنجازها، وفي صلتها بقائلها.

إنّ الدارس لاقتراحات السكاكي البلاغية ضمن كتابه "مفتاح العلوم" في وصف ظاهرة الاستلزام الحواري، يجد أنّها تمتاز بخاصيتين اثنتين هما³:

-التدقيق: فمعالجته لهذه الظاهرة لا تقف عند الملاحظة الصرفية، كما هو الحال مع اقتراحات أخرى، وإنّما اقتراحاته تهدف إلى التدقيق في مناقشة المسائل وعرضها؛ وذلك عن طريق تبني منهج تحليلي مناسباً للظاهرة، ذلك التحليل الذي يكشف علاقة المعنى المباشر بالمعنى المستلزم مقامياً، ويبرز آلية الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني بصياغة قواعد استلزامية واضحة، ويتّضح ذلك جلياً خاصة عند معالجته للمعاني الأصلية والمعاني الفرعية التي يؤدّيها كلّ من الخبر والإنشاء (الطلب).

-الشمول: ومردّد ذلك أنّ بحث السكاكي للاستلزام الحواري ورد ضمن معالجته لوصف لغوي عام شمل مستويات لغوية عدّة تمثّلت في المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، والمستوى البلاغي.

فاقتراحات السكاكي تمتاز بالشمول؛ ذلك أنّ الجهاز الواصف عنده يتكوّن من أنساق قواعد منها ما يهتم بدراسة داخلية التركيب (أي بنيته الداخلية)، فنجد أنّ الجهاز الواصف عنده من حيث المستوى يتألّف من قواعد تخص الصوت والصرف، هذه القواعد التي تعنى بتأليف المفردات، وقواعد تخص النحو تضطلع بمهمة تأليف المفردات فيما

¹-المرجع السابق، ص 75.

²-العيّاشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 27.

³-ينظر أحمد المتوكّل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 41.



بينها لتكوين تركيب وجمل، ومن القواعد ما يهتم بخارجية التركيب، ومثّل هذا المستوى قواعد علمي المعاني والبيان بوصفهما مكوّنًا تداولياً يضطلع برصد الترابط القائم بين الجملة خرج القواعد النحوية، والطبقات المقامية الممكن أن تُنجز فيها.

فالمعالجة البلاغية لاسيما في فرعها الأوّل علم المعاني تنطلق من تصوّر عام مفاده "أنّ كلّ بنية تركيبية إذا أُسْتُعْمِلَتْ كانت حاملة لعدد من الأمارات والقرائن النحوية الدالة على الحد الأدنى من الدلالات التي يستلزمها المقام، ويُعبّر بها المتكلّم عن اعتقاده وتصوره لمخاطبه، وعن مقصده وغرضه من عملية التخاطب في ذلك المقام"¹؛ بمعنى أنّ المعالجة البلاغية المعنوية -نسبة إلى علم المعاني- تنظر في التركيب ودلالاته التي يحملها ضمن خصوصياته المقامية واعتباراته التخاطبية.

2-2- ثنائية الخبر والطلب (الإنشاء) والاستلزام الحواري عند السكاكي:

ينقسم الكلام عند السكاكي بشكل عام إلى خبر وإنشاء، ويقابل الإنشاء بالطلب، يكشف عن ذلك قائلا: "والسابق في الاعتبار في كلام العرب شيئين: الخبر والطلب المنحصر بحكم الاستقراء في الأبواب الخمسة التي يأتي ذكرها"²، وهذا معناه أنّ السكاكي يجعل الكلام على قسمين خبرا وطلبا، سالكا بذلك مسلك جمهور البلاغيين، وإن اختلف عنهم في تسمية الإنشاء بالطلب.

مفهوم الخبر والطلب (الإنشاء) عند السكاكي لا يختلف فيه كثيراً عما ورد عند جمهور البلاغيين العرب من أنّ الخبر هو ما احتمل الصدق والكذب، وأنّ الإنشاء هو ما لا يحتمل ذلك.

والخبر والطلب عند السكاكي يؤدّي كلّ منهما معاني أصلية إذ أُخرج الكلام وفق مقتضى الظاهر، ويؤدّي كلّ منهما كذلك معاني إضافية مستلزمة إذا أُخرج الكلام على غير مقتضى الظاهر؛ "فبالنسبة إلى الخبر يمكن إذا ما أُجْرِيَ الكلام على غير أصله أن يخرج عن قصد إلى أغراض مختلفة كالتلويح والتجهيل وغيرها، أمّا بالنسبة للطلب؛ فإنّ أنواعه الأصلية (الأمر، التمني، الاستفهام، النهي، النداء) تخرج إذا أُجْرَتْ في مقامات تتنافى وشروط إجرائها على الأصل إلى أغراض فرعية تناسب هذه المقامات كالإنكار والتوبيخ والزجر والتهديد"³.

وعلى كلّ فإنّ الوقوف عند هذه المعاني الأصلية وغيرها من المعاني الفرعية التي قد يؤدّيها كلّ من الخبر والطلب، وبيان كيفية الانتقال من معنى أصلي إلى معنى فرعي، ومحاولة استكشاف أهمّ تلك المعاني والدلالات التي قد يخرج

¹-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 76.

²-أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 251.

³-حافظ إسماعيلي علوي، التداوليات علم الاستعمال، ص 296.



إليها الكلام عند العدول عن الأصل ضمن ثنائية الخبر والطلب، هو وصف كافٍ لنظرية الاستلزام الحوارية عند السكاكي.

2-2-1- الدلالات الأصلية والمستلزمة للخبر عند السكاكي:

للكلام الخبري استخدامات شتى ومتعددة قد يورده المتكلم بها، وعلى أساس تلك الاستخدامات والاستعمالات التي يظهر بها ذلك التركيب الخبري تتحدّد معانيه ودلالاته؛ فمن الدلالات ما تكون أصلية تدلّ دلالة حرفية مباشرة على ما يحمله ذلك التركيب من معان وأغراض، ومن الدلالات ما تكون مستلزمة ضمنية لا تتحدّد إلا باستحضار المقامات التي أُجُزّت فيها تلك التراكيب.

أ- الدلالات الأصلية للخبر عند السكاكي:

يؤدّي الخبر عند السكاكي -وعند غيره من البلاغيين- معاني أصلية إذا أُجري الكلام وفق مقتضى الظاهر، وتتمثّل هذه الدلالات فيما عُرِفَ في البلاغة العربية بالأغراض الأصلية للخبر التي قسّمها العلماء العرب، ولا سيما البلاغيون منهم إلى نوعين من الأغراض والدلالات، تفصيل ذلك فيما يلي¹:

أ- 1- غرض فائدة الخبر: وفيه يعمل المتكلم على إفادة المخاطب أمراً جديداً لم يكن يعلمه من قبل؛ إذ يكون خالي الذهن من مضمون الخبر، فسُمّي بذلك فائدة الخبر؛ لأنّه أضاف فائدة جديدة للمخاطب لم يكن يعرفها من قبل، ومثال هذا النوع من الأغراض ما يلي²:

وُلِدَ النبي ﷺ في سنة 571 ميلادي الموافق لعام الفيل، ونزل عليه الوحي سنة 511 ميلادي وعمره أربعون سنة، ومكث في مكة مدة ثلاث عشرة سنة، ثمّ أقام بالمدينة عشرة سنوات، ففي هذا المثال يقصد المتكلم أن يفيد المخاطب الحكم الذي تضمّنه الخبر، فهو يروم أن يُخبر المتلقي ما لا يعلمه من معلومات حول مولد الرسول ﷺ، وسنة نزول الوحي عليه، والمدة التي استقرّ فيها بمكة والمدينة، ويسمّى هذا الحكم بـ فائدة الخبر.

أ- 2- غرض لازم الفائدة: وفيه يكون المخاطب (المتلقي/ السامع) عالماً بمضمون الخبر، فيكون الغرض من الخبر هو إعلام المخاطب أنّ المتكلم عالم بمضمون الخبر، ويسمّى بـ "اللازم الفائدة"؛ لأنّ لازم معناه ثابت مؤكّد في ذهن المخاطب، ومثال ذلك قول صديق مسلم لصديق آخر مسلم: دينك هو الإسلام، فالمتكلم ههنا لم يقدّم

¹- ينظر عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2012م، ص. ص 164-165.

²- عاطف فضل محمّد، البلاغة العربية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط 2، 2015م من ص 166.



معلومة أو فائدة جديدة للمخاطب، فهذا الأخير يعرف دينه من قبل، فيكون الغرض من كلام المخاطب بذلك أنه يريد إعلام المتلقي أنه يعرف هوية ديانته، فلهذا سُمِّيَ بـ "الازم الفائدة"¹.

وإخراج الكلام الخبري عند السكاكي على مقتضى الظاهر، مشتملا على معانيه الأصلية يتم وفق إجراء الكلام وفق وجوه وأضرب خبرية ثلاثة هي: الضرب الخبري الابتدائي، والضرب الخبري الطلبي، والضرب الخبري الإنكاري.

فأما **الضرب الابتدائي** هو ذلك الكلام الملقى والموجه إلى من هو خالي الذهن، فيستغنى فيه عن ذكر المؤكّدات، يكشف السكاكي عن تلك الحقيقة بقوله: "إذا ألقى المتكلم الجملة الخبرية إلى من هو خالي الذهن عما يُلقى إليه، ليحضر طرفاها عنده، وينتقش في ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتاً أو انتفاءً، كفى ذلك الانتقاش حكمه. ويتمكن لمصادفته إيّاه غالباً"²، ومثال هذا الضرب من الكلام قول الشاعر³:
أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلبا فارغاً فتمكنا

أما **الضرب الطلبي** فهو الكلام الموجه إلى مخاطب حائر متردد حول ما يسمعه، فيؤكّد الكلام فيه بمؤكّد، يقول السكاكي: "وإذا ألقاها (الجملة الخبرية) على طالب لها، مُتَحَيِّر طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بين بين لينقذه عن ورطة الحيرة، استحسن تقوية المنقذ بإدخال اللام في الجملة، أو إنّ، كنحو لزيد عارف، أو إنّ زيدا عارف"⁴، ومثال ذلك قوله جلّ ثناؤه: "وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ (20)" (القصص: 20)، ففي قوله تعالى: "إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ" أخرج الكلام مخرج الخبر، وأكّد بمؤكّد واحد، كونه أُلقيَ إلى مخاطب حائر متردد على سبيل الخبر الطلبي.

أما **الضرب الإنكاري** فهو الكلام الموجه إلى مخاطب منكر لما يسمعه، فيضطرّ المتكلم إلى تأكيده بأكثر من مؤكّد، يقول السكاكي: "وإذا ألقاها على حاكم فيها بخلاف، ليردّه إلى حكم نفسه، استوجب حكمه ليرجح تأكيدا بحسب ما أُشْرِبَ المخالف الإنكار في اعتقاده، كنحو: "إني صادق"، لمن ينكر صدقك إنكارا، "وإني لصادق" لمن يُبالغ في إنكار صدقك، ووالله إني لصادق"⁵، ومثال هذا النوع من الكلام الخبري كذلك قوله تعالى: "إِنَّا إِلَيْنَا لَمُرْسَلُونَ" (يس: 14)، فالخبر ههنا موجه لمن هو منكر له، فأكّد الخبر حينها بأكثر من مؤكّد.

¹ - يبدو هذا النوع من الدلالات والأغراض الأصلية للخبر أن له صلة بالأغراض والدلالات الفرعية للخبر أيضا.

² - أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 258.

³ - عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدنوري (276هـ)، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1418هـ، ج 3، ص 13.

⁴ - أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 258.

⁵ - المرجع السابق، ص 258 259.



إذن فالكلام الخبري يُبنى ويُوجّه نظرًا لمراعاة المخاطب فيه لمقتضيات الحال، وعليه يمكن صياغة هذه المقتضيات بالنسبة إلى الأوجه والأضرب الثلاثة على الشكل الآتي¹:

- إذا كان القول مجردًا من التوكيد فاعلم أنّ المخاطب خالي الذهن من الحكم، والمقام مقام إخبار على الابتداء.

- إذا أُكِّدَ القول توكيدًا ضعيفًا، فاعلم أنّ المخاطب متردد في الحكم، والمقام مقام نفي للشك.

- إذا أُكِّدَ القول توكيدًا قويًا، فاعلم أنّ المخاطب معاند للحكم، والمقام مقام ردّ على إنكار.

إذن إخراج الكلام الخبري مؤدّيًا لدلالته الأصلية، يقتضي إيراده وفق مقتضى الظاهر، ودلالات الخبر الأصلية هي نوعان، عبّر عنها البلاغيون العرب بالأغراض الأصلية للخبر: غرض فائدة الخبر، وغرض لازم فائدة الخبر، ويتم التعبير عن هذه الدلالات الأصلية للخبر وفق وجوه ثلاثة هي: خبر ابتدائي، وخبر طلبي، وخبر إنكاري، وكلّ يتحدّد بحسب مقتضيات أحواله ومقامات إنجازه.

ب- الدلالات المستلزمة للخبر عند السكاكي:

تؤدي الجملة الخبرية في بعض الاستخدامات معاني أصلية مباشرة، إذا ما أُجْرِيت وفق مقتضى الظاهر، وقد يحدث أن يُعَدَّل عن ذلك فتكون بذلك حاملة لدلالات مستلزمة إضافية يَكْشِفُ عنها المقام الذي أُنجِزَتْ فيه.

أمام هذه الحقيقة -أي إمكانية إخراج الكلام الخبري خلاف مقتضى الظاهر- نجد السكاكي يؤكّد على أنّ هذا الضرب من الكلام؛ أي ذاك الذي يعدل فيه المتكلم عن إخراج الكلام على وفق ما يقتضيه الحال، أنّه مسلك صعب لا يسلكه إلّا البارع المتقن من أهل البلاغة والفصاحة².

وقد أكّد علماء البلاغة، وعلى رأسهم السكاكي، أنّ لهذا الانزياح في إجراء الكلام على مقتضى الظاهر صورا واعتبارات يلحظها المتكلم³، وبمقتضاها يعدل في كلامه من صورة إلى صورة أخرى، فينتج عن ذلك دلالات إضافية فرعية لتلك التراكيب.

ومن جملة تلك الأغراض الفرعية والدلالات المستلزمة التي تحملها الجمل والتراكيب الخبرية عند إخراجها خلاف مقتضى الظاهر، نذكر⁴:

¹-شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 74.

²-ينظر المرجع نفسه، ص 259.

³- سبق التفصيل في هذه الاعتبارات في الفصل الأول من هذه الأطروحة، ص. ص 82-83.

⁴-ينظر عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ج 1، ص. ص 173-179.



-المدح والثناء، مثل قولك: اللَّهُمَّ أَنْتَ خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ الْحَكِيمُ الرَّحِيمُ الْعَفَّارُ، ناصيتي بيدك، أَنْتَ قَيُّومُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ.

-التوبيخ، وذلك كجواب عباد الله المؤمنين للمنافقين في موقف يوم القيامة: "يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ" (الحديد: 14).

-إظهار الفرح، ومثال ذلك إظهار المؤمنين لفرحهم بجنة الله سبحانه وثنائهم عليه: "وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ (74)" (الزمر: 74).

-الأمر، نحو قوله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَسِّمَ الرِّضَاعَةَ" (البقرة: 233)، أي: وليرضع الوالدات أولادهن.

-النهي، نحو قوله تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" (البقرة: 197).

-الدعاء، وذلك نحو دعاء رسول الله ﷺ لبعض أصحابه: "غفر الله له"¹ بأسلوب الخبر، والمعنى اللهم اغفر له.

يتضح مما سبق أنّ الكلام الخبري يمكن أن يحمل دلالات ومعاني فرعية مستلزمة، إذا ما أُجري ذلك الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فتُحدّد تلك المعاني بالعودة إلى السياقات والمقامات التي أُنجِزت فيها.

وقد أكّد السكاكي على أهميّة هذا المسلك الذي يعدل فيه المتكلّم عن إبراز الدلالات الأصليّة التي يحملها التركيب، إلى إبراز المعاني الإضافيّة التي يحملها في مقام معيّن، ومدى أثره الكبير على المخاطب، إذا ما كان هذا المخاطب يتمتّع بدوق بلاغي رفيع، إذ يقول².

إجمالاً يمكننا القول إنّ الخبر عند السكاكي بوصفه القسم الأوّل للكلام إلى جانب الإنشاء (الطلب)، قد يُعبّر عن دلالات أصليّة إذا أُجري وفق مقتضى الظاهر من جهة، وقد يحمل ذلك الخبر دلالات إضافية مستلزمة إذا ما أُخرج الكلام خلاف مقتضى الظاهر من جهة أخرى، وتحدّد تلك الدلالات والأغراض الفرعية بالنظر إليها في المقامات التي أُنجِزت فيها، وعليه يتأكّد لدينا أنّ "الخبر يخرج عن معناه الأصلي إلى المعنى الفرعي حيث يُمتنع إجراؤه

¹-أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، المجتبى من السنن، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، سوريا، ط2، 1986م، ج6، ص233، كتاب الأحباس، باب وقف المساجد، رقم الحديث (3606).

²-أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص263.



على الأصل، فيتولّد عنه معنى آخر غير المعنى الأصلي الذي وُضِعَ له وفق المقام الذي قيل فيه، وهذا ما يُعرَفُ في الدراسات الغربيّة بالمعنى المستلزم حوارياً¹.

2-2-2- الدلالات الأصلية والدلالات المستلزمة للطلب (الإنشاء) عند السكاكي:

الطلب عند السكاكي هو قسم من أقسام الكلام بالإضافة إلى الخبر، فإذا كان الكلام عند جمهور البلاغيين قد قُسم إلى ثنائية الخبر والإنشاء؛ ذلك أنّهم يقسمون الإنشاء إلى ما هو طلي وإلى ما هو غير طلي - كما أشرنا سابقاً-، فإنّ السكاكي قد اصطلح على تلك الثنائية بتسميّة **الخبر والطلب** فيكون بذلك أول من قسم الكلام إلى **خبر وطلب**² بهذه التسميّة.

والطلب -بوصفه القانون الثاني للكلام عند السكاكي- هو كلام لا يحتمل الصدق والكذب؛ ذلك أنّه "ليس لمداول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه"³.

والطلب عند السكاكي شأنه شأن قسيمه الخبر، قد يرد حاملاً ومؤدّياً لدلالات أصليّة، فيحمل تركيبه المعنى الذي تدلّ عليه صيغته الصورية، وقد يرد ذلك الطلب حاملاً ومؤدّياً لدلالات فرعية تتحدّد بالنظر إليها في علاقتها بمقامات إنجازها؛ تسمى الدلالات الأولى أغراض أصليّة، وتسمّى الدلالات الثانية دلالات فرعية⁴.

أ- الدلالات الأصليّة للطلب عند السكاكي:

الأغراض الأصليّة للطلب عند السكاكي هي نفسها أنواعه الخمسة التي يُحدّدها بقوله: "وأما في الطلب فلا أنّ كلّ أحد يتمنّى ويستفهم ويأمر وينهى وينادي، يوجد كلّاً من ذلك في موضع نفسه عن علم، وكلّ واحد من ذلك طلب مخصوص"⁵.

إنّ أنواع الطلب الأصليّة - كما حدّدها السكاكي - خمسة: تمنّ، واستفهام، وأمر، ونهي، ونداء، ويؤدّي كلّ نوع من هذه الأنواع الطلبية غرضه الأصلي، إذا ما أُنجِزَ في مقامات تتلاءم وشروط إجرائه على الأصل، ويُحدّد السكاكي هذه الشروط بقوله: "أن لا ارتياب في أنّ الطلب من غير تصوّر إجمالاً أو تفصيلاً لا يصحّ، وأنّه يستدعي مطلوباً

¹ -عزيز عز الدين، ظاهرة الاستلزام الحواري في التراث البلاغي العربي -قانون الخبر عند السكاكي أنموذجاً-، مجلة علوم اللغة العربية، م 13، ع 1، ص 32.

² -ينظر شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، ص 129.

³ -عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني، ص 69.

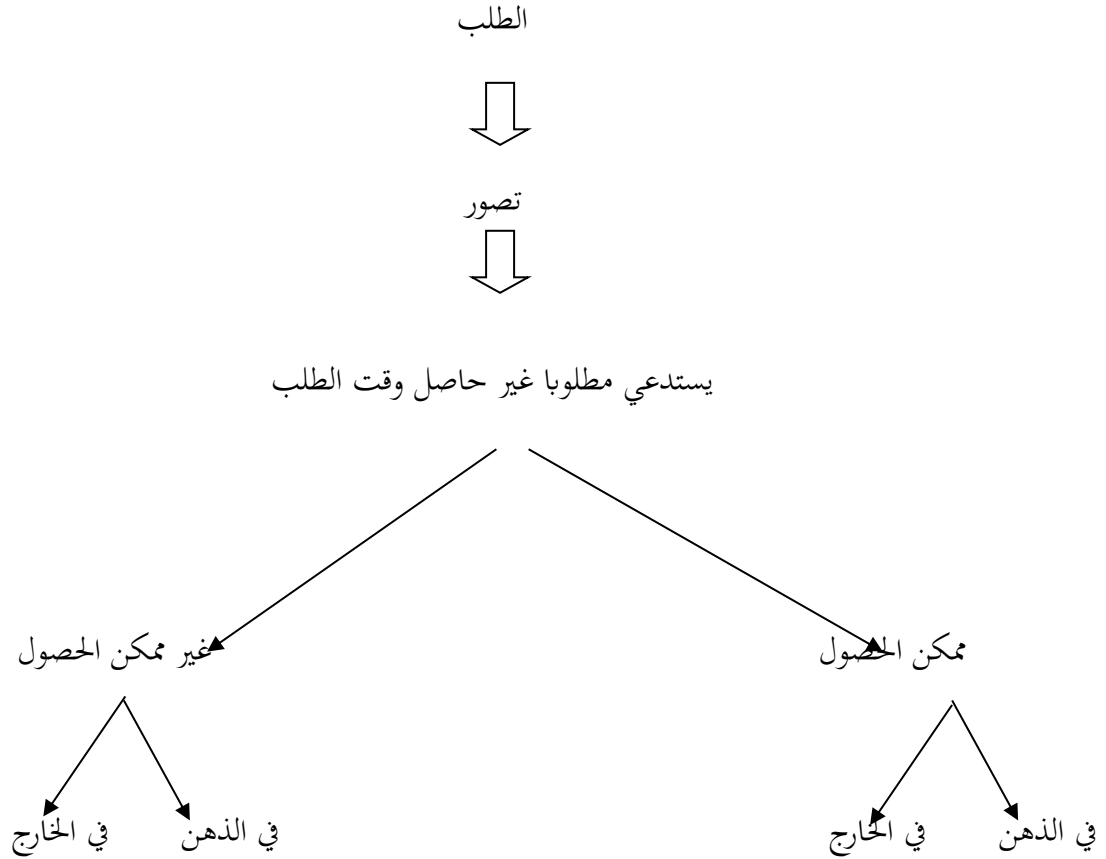
⁴ -أحمد المتوكّل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، ص 42.

⁵ -أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 253.



لا محالة، ويستدعي فيما هو مطلوبه ألا يكون حاصلًا وقت الطلب (...)، والطلب إذا تأملت نوعان: نوع لا يستدعي في مطلوبه إمكان الحصول (...)، ونوع يستدعي فيه إمكان الحصول.

والمطلوب بالنظر على أن لا واسطة بين الثبوت والانتفاء، يستلزم انحصاره في قسمين: حصول ثبوت متصوّر، وحصول انتفاء متصوّر، وبالنظر إلى كون الحصول ذهنيًا وخارجيًا يستلزم انقسامًا إلى أربعة أقسام: حصولين في الذهن، وحصولين في الخارج¹، وتتضح هذه الشروط كما حدّدها السّكاكي جليًا في الخطاطة التالية²:



مما تقدّم نستنتج أنّ شروط إجراء الطلب (الإنشاء) على دلالاته الأصليّة هي:

1- طلب الحصول في الخارج أو في الذهن: ويتحدّد ذلك بحسب النوع الطلبي للكلام، فإذا كان النوع الطلبي استفهامًا فإنّه يقتضي طلبًا حاصلًا في الذهن، أمّا إذا كان ذلك النوع الطلبي أمرًا أو نهيًا أو تمنّيًا، فإنّه يقتضي حصولًا في الخارج، وهذا ما يوضّحه في قوله: "والاستفهام لطلب حصول في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن، إمّا أن يكون حكمًا بشيء على شيء أو لا يكون... والفرق بين الطلب في الاستفهام، وبين الطلب في الأمر

¹- المرجع السابق، ص 414.

²- حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم الاستعمال، ص 297.

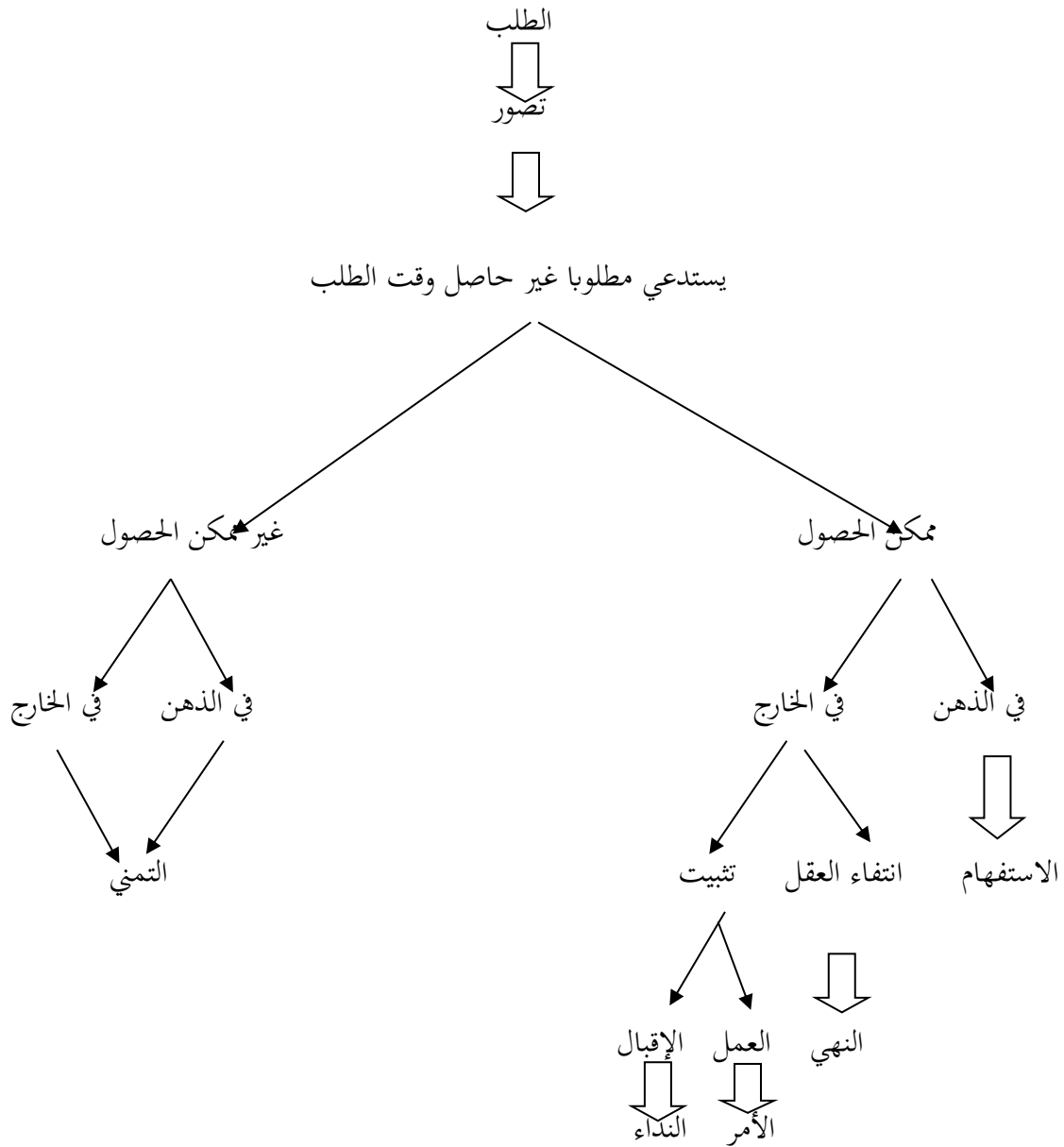


والنهي والنداء واضح، فإنّك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج، ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثمّ تطلب أن يحصل له في الخارج مُطابق، فنَقْشُ الذهن في الأوّل تابع، وفي الثّاني متبوع"¹.

2- **مطلوب غير حاصل:** ومعنى ذلك ألا يكون لذلك المطلوب وجود في العالم الخارجي قبل لحظة التلقّظ، فكلّ الأنواع الطلبية الخمسة التي حدّدها السّكاكي تقتضي ألا يكون مطلوبها غير حاصل في الخارج عند التلقّظ بها.

3- **إمكانية حصول الطلب أو عدم إمكانية حصوله:** ويتحدّد ذلك أيضا بحسب النوع الطلبي للكلام، فالسّكاكي قسّم الطلب -الكلام الطلبي- إلى قسمين من الطلب بناءً على هذا الشرط -أي إمكانية الحصول للأمر المطلوب أو عدم إمكانية حصوله-، فالقسم الأوّل خصّه بالتمني، وهو الذي يُمتنع حصول مطلوبه، بينما جعل القسم الثّاني للطلب مشتملا على الاستفهام والأمر والنهي والطلب، وهي الأنواع الطلبية التي يمكن حصول مطلوبها، نوضح هذه الشروط الآن في الخطاطة التالية:

¹-أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 315-316.



تؤدي الأنواع الطلبية الخمسة: التمني، الاستفهام، الأمر، النهي، النداء، دلالتها الأصلية ومعانيها الحقيقية إذا كان المقام ملائماً لشروط إجرائها على الأصل، ففي الأمر مثلاً بوصفه نوعاً طلبياً دالاً على معانيه الأصلية؛ أي لتكون عبارته اللغوية تحمل المعنى والغرض الذي تدلّ عليه صيغته الصورية، يجب أن تتوفر فيه الشروط التالية:

- طلب الحصول في الخارج.

- مطلوب غير حاصل في وقت الطلب.

- إمكانية الحصول.



ويضاف إلى هذه الشروط شرط آخر، وهو أن يكون هذا الأمر مستعملاً على سبيل الاستعلاء؛ أي أن يكون الطالب عند الطلب مُستعليًا على المطلوب منه، يقول السكاكي: "والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها. أعني استعمال نحو لينزل، وانزل، ونزال، وصه، على سبيل الاستعلاء. وأما أن هذه الصور، والتي هي من قبيلها، هل هي موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء أم لا؟ فالأظهر أنها موضوعة لذلك (...)، ولا شبهة في أن طلب المتصور على سبيل الاستعلاء، يورث إيجاد الإتيان به على المطلوب منه، ثم إذا كان الاستعلاء ممن هو أعلى رتبة من المأمور استتبع إيجابه وجوب الفعل بحسب جهات مختلفة، وإلا لم يستتبعه، فإذا صادفت هذه أصل الاستعمال بالشرط المذكور أفادت الوجوب، وإلا لم تُفد غير الطلب، ثم إنها حينئذ تولد بحسب قرائن الأحوال ما ناسب المقام"¹. فإذا توفرت كل هذه الشروط، وأُجريت على أصلها كان الأمر دالا على طلب الفعل على وجه الوجوب والاستلزام، لتتفي بذلك كل المعاني الفرعية التي من الممكن تولدها في مقامات معينة، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" (البقرة: 43)، ونحو قوله تعالى: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (آل عمران: 104).

وكذلك النهي شأنه شأن الأمر، فليكون النهي نهيًا مؤديًا لدلالته الأصلية المتمثلة في طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء، يجب توفر الشروط التالية:

- طلب الحصول في الخارج

- مطلوب غير حاصل وقت الطلب

- إمكانية الحصول.

- الطالب مستعليًا على المطلوب منه، يقول السكاكي في ذلك: "والنهي محذو به حذو الأمر في أن أصل استعمال: (لا تفعل) أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور، فإن صادف ذلك أفاد الوجوب، وإلا أفاد طلب الترك فحسب"².

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا" (الأعراف: 85)، ونحو قوله عز وجل: "لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ" (النساء: 43).

¹-المرجع السابق، ص 428.

²-المرجع السابق، ص 429.



وكذلك الشأن بالنسبة للأنواع الطلبية الأخرى المتمثلة في الاستفهام والتمني والنداء، فلتكون هذه الأنواع الطلبية دالة على معانيها الأصلية، وجب توفر جميع الشروط المذكورة سابقا:

- طلب الحصول في الخارج أو في الذهن.

- أن يكون المطلوب غير حاصل وقت الطلب.

- إمكانية حصول المطلوب أو عدم إمكانية حصوله.

هذه الشروط تختلف من نوع إلى آخر؛ ففي الشرط الأول يختلف الاستفهام عن غيره من الأنواع الطلبية الأخرى؛ إذ يقتضي حصول الطلب في الذهن، على خلاف التمني والنداء وسائر الأنواع الطلبية الأخرى فإنها تقتضي طلب حصول الطلب في الخارج أولا.

كما تختلف هذه الأنواع الطلبية أيضا في الشرط الثالث؛ إذ يختلف التمني عن النداء والنهي - وسائر الأنواع الطلبية الأخرى - في كون مطلوبه لا يمكن حصوله، فإذا أُجريت هذه الأنواع الطلبية الثلاثة على أصلها في مقام ملائم وفق هذه الشروط دلت على معانيها الأصلية الحقيقية، ومن أمثلة ذلك:

- التمني: نحو قوله تعالى: "يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ" (القصص: 79).

- النداء: نحو قوله تعالى: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي" (هود: 44).

- الاستفهام: نحو قول القائل لآخر: أأستاذ أنت أم طيب؟

ففي الأمثلة السابقة دلّ كل نوع طلبي على دلالاته الأصلية؛ وذلك لإجرائه في مقامات تتناسب وشروط إجرائه على الأصل.

صفوة القول إنّ الطلب عند السكاكي بوصفه القسم الثاني للكلام إضافة للخبر، فهو يتألف من خمسة أنواع هي: التمني والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء. ويمكن لهذه الأنواع الطلبية كلّها أن تؤدي دلالات أصلية حقيقية، إذا كان المقام ملائما لشروط إجرائها على الأصل، لكن قد يحدث أن تخرج هذه الأنواع الطلبية عن دلالتها الأصلية لتؤدي دلالات فرعية تحدّد بحسب المقام الذي أُجريت فيه، نظير خرقها لشرط من شروط إجرائها عن الأصل، وهذا ما سنبيّنه في العنصر الموالي.

ب- الدلالات المستلزمة للطلب عند السكاكي:



الطلب عند السّكاكي - كما أشرنا سالفًا- بأنواعه الخمسة قد يخرج عن دلالاته الأصلية الناتجة عن إجراءاته في مقاماتٍ ثلاثٍ شروط إجراءاته على الأصل إلى دلالات فرعية تُحدّد بالنظر إلى المقامات التي أُجِزَتْ فيها، ويحدث ذلك شريطة أن يُنَجَزَ ذلك الطلب في مقامات تتناسق وشروط إجراءاته على الأصل، يُصرّح السّكاكي كاشفًا عن هذه الحقيقة بقوله: "نقول: متى امتنع إجراء هذه المعاني -أي التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء- على الأصل، تولّد منها ما يُناسب المقام"¹.

بناءً على هذه الحقيقة التي كشف عنها السّكاكي، يتّضح أن عملية الانتقال من الدلالة الأصلية إلى الدلالة الفرعية للطلب تتم عبر مرحلتين اثنتين هما²:

-المرحلة الأولى: يؤدّي عدم المطابقة إلى خرق أحد شروط إجراء المعنى الأصلي فيمتنع إجراؤه.

-المرحلة الثانية: يتولّد من خرق شرط المعنى الأصلي وامتناع إجراءاته على الأصل معنى آخر يُناسب المقام.

يتّضح ممّا تقدّم أن المتحكّم الأساس والمركزي في الانتقال من الدلالة الأصلية إلى الدلالة الفرعية للعبارة الطلبية هو "الإخلال بمبدأ شروط الإجراء على الأصل"³، ومن الأمثلة التي تكشف عن هذا الانتقال؛ أعني الانتقال من الدلالات الأصليّة إلى الدلالات الفرعية المستلزمة للأنواع الطلبية نذكر⁴:

1-الاستفهام ومن أمثلته:

أ-قول القائل: (هل لي من شفيع)، ففي هذا المثال يمتنع إجراء الاستفهام للدلالة على معناه الأصلي لعدم إمكانية التصديق بوجود الشفيع، فيتولد بمساعدة قرائن الأحوال عن هذا الاستعمال معنى التمني.

2-الأمر ومن أمثلته:

أ-قَوْلُكَ لِمَنْ يَدَّعِي أَمْرًا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ: إِفْعَلْهُ، امتنع أن يكون المطلوب بالأمر حصول ذلك الأمر في الخارج بحكمك عليه بامتناعه، وتوجّه إلى مطلوب ممكن الحصول مثل: بيان عجزه، وتولّد عنه التعجيز والتحدي.

3-النهي ومن أمثلته⁵:

¹-المرجع السابق، ص 416.

²-حافظ إسماعيل علوي، التداوليات، ص. ص 297-298.

³-العبّاشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص 33.

⁴-أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، ص. ص 415-417.

⁵-المرجع نفسه، ص 429.



أ-ومثال ذلك قول المبتهل إلى الله: (لا تكلني إلى نفسي)، امتنع المعنى الحقيقي للنهي كونه حاصلًا من غير استعلاء في الدعاء.

4-التمني ومن أمثلة ذلك:

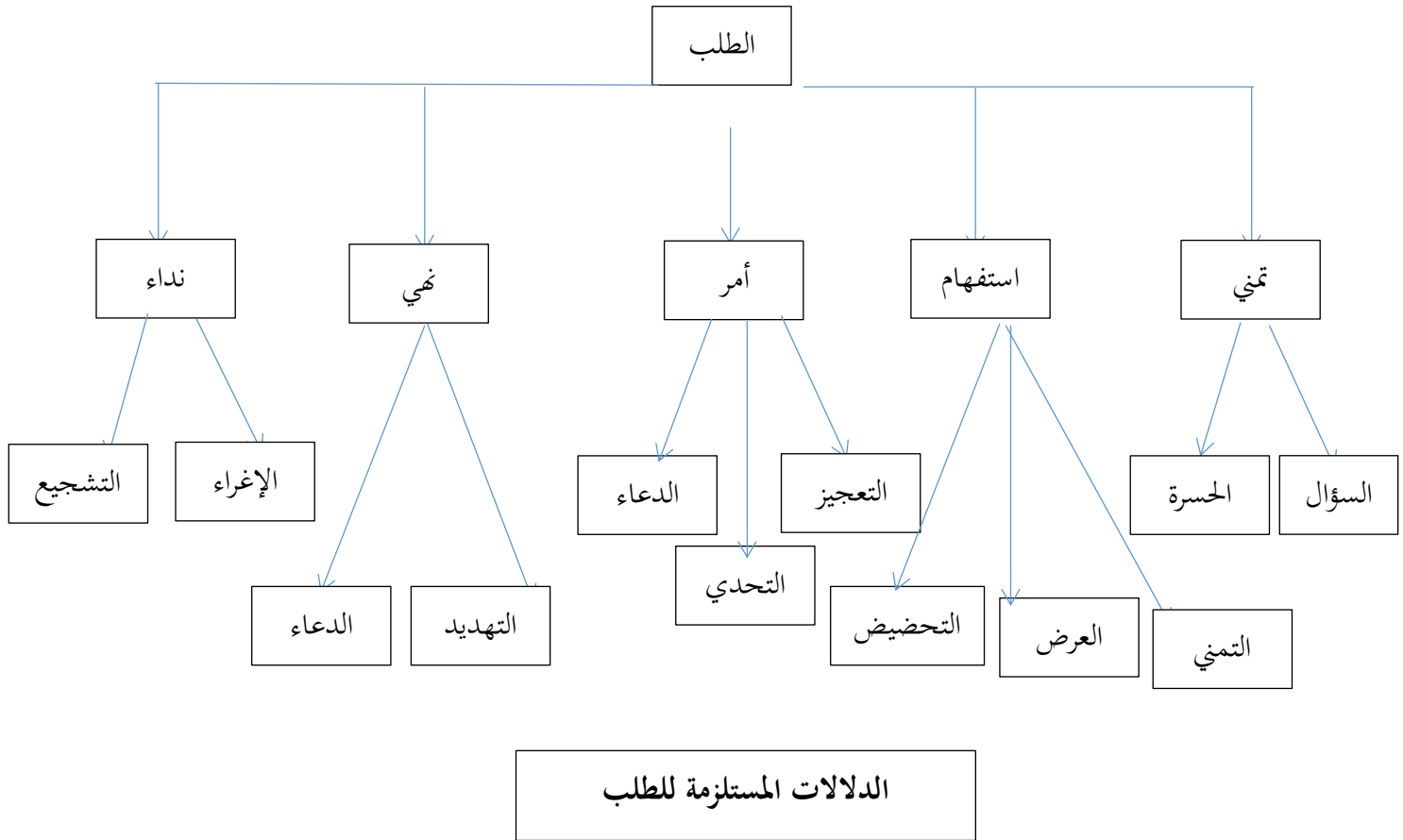
أ-ومثل ذلك قوله تعالى: "يَا وَيْلَتَا لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا" (الفرقان: 28)، فالمعنى الحقيقي لهذه العبارة الطلبية المتمثل في التمني امتنع كون المطلوب حاصلًا وقت الطلب، لتؤدي بذلك هذه العبارة معنى فرعي يتمثل في الندم والحسرة.

5-النداء ومن أمثلته:

أ-ونظير ذلك أيضا قولك لمن يتردد أو يمتنع في الدفاع: يا شجاع تقدّم، حيث يمتنع النداء إلى طلب الإقبال لحصول الامتناع عنه من طرف ذلك الشخص الممتنع، فتولّد بمعونة قرائن الحال معنى الإغراء.¹

فلنلاحظ ممّا سبق، أنّه في جميع أنواع الطلب الخمسة - كما حدّدها السّكاكي - من الممكن أن يتمّ الانتقال من معنى أصلي إلى معنى فرعي آخر، شرط أنْ تُجرى هذه الأنواع الطلبية في مقامات غير مطابقة لشروط إجرائها على الأصل، هذا الانتقال قد يكون انتقالًا داخليًا، أي أنّه قد يتمّ الانتقال من معنى أصلي إلى معنى أصلي آخر من معاني الطلب في العبارة نفسها، كأن يتولّد عن الاستفهام التمني مثلاً، وقد يكون هذا الانتقال إلى معاني فرعية أخرى غير المعاني الأصلية للطلب، كأن يتمّ الانتقال من النهي إلى الحسرة، وكلّ هذه المعاني المتولّدة تتحدّد بالنظر إلى المقامات التي أُجْزَتْ فيها، وهو ما نوجزه في الخطاطة التالية على سبيل التمثيل لا الحصر:

¹-أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة المعاني البيان البديع، ص 96.



فضلا عن هذه الحقيقة اشتمال الطلب (الإنشاء) عند السّكاكي على معان أصليّة وأخرى فرعيّة، وكذا اشتمال الخبر - كما تطرقنا إليه آنفاً - على معان أصليّة ومعان فرعيّة، فإنّ السّكاكي يشير إلى حقيقة أخرى، ألا وهي خروج الخبر عن معناه الأصلي للدلالة على الطلب، وخروج الطلب عن معناه الأصلي للدلالة عن الخبر لاعتبارات معيّنة، وهذا ما سنعرّج إليه في العنصر الموالي بحول الله.

ج- دلالة الخبر على الطلب ودلالة الطلب على الخبر:

رأينا فيما تقدّم أنّ السّكاكي يؤكّد أنّ لكلّ من الخبر والطلب دالتين: دلالة أصليّة حرفية مباشرة، ودلالة فرعيّة مستلزمة، يُنْتَقَلُ في كلّ منهما من الدلالة الأصليّة إلى الدلالة الفرعيّة، إذا أُجْزِيَ خلاف مقتضى الظاهر، ثمّ إنّ السّكاكي مرّة أخرى ينبّه إلى أمر مهم آخر فيما يخص ثنائية الخبر والطلب، ألا وهو إمكانية إجراء كلّ من الخبر والطلب موضع الآخر، ليدلّ دلالة معيّنة يحدّدها المقام الذي ينجز فيه ذلك الكلام، يكشف السّكاكي عن هذه الحقيقة بقوله: "واعلم أنّ الطلب كثيرا ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك الخبر، فيذكر أحدهما موضع الآخر، ولا يصار إلى ذلك إلّا لتوحيّ نُكْتُ قَلَمًا يَنْقَطُ لها من لا يرجع إلى دربة في نوعنا هذا، ولا يعضّ فيه بضرس

قاطع، والكلام بذلك متى صادف متممات البلاغة اختر لك عن السّحر الحلال بما شئت¹، يؤكد السّكاكي في نصّه هذا بصريح العبارة أنّ الكلام قد يجري مجرى الخبر، ويكون المراد منه الطلب، وقد يخرج الكلام مخرج الطلب ويكون المراد منه الخبر، ويرجع السّكاكي هذا النوع من التفنّن في إجراء الخبر موضع الطلب، وإجراء الطلب موضع الخبر إلى جملة من الأسباب والأغراض نذكرها فيما يلي:

- **التفاوت بالوقوع:** يقول السّكاكي في هذا: "والجهات المستحسنة لاستعمال الخبر في موضع الطلب تكثر، تارة تكون قصد التفاؤل بالوقوع"²، فالخبر قد يُستخدَم موضع الطلب بغية إشعار المتلقي بالتفاؤل حيال الموضوع المخبر عنه، ويمثل السّكاكي لذلك بقوله: "كما إذا قيل لك في مقام الدّعاء: أعاذك الله من الشبهة، وعصمك من الحيرة، ووفّقك للتقوى؛ ليتفائل بلفظ الماضي على عدّها من الأمور الحاصلة، التي حقّها الإخبار عنها بأفعال ماضية"³، فهذا المثال الذي قدّمه السّكاكي لاستعمال الخبر موضع الطلب يحوي دلالات أصليّة حرفية، وأخرى فرعيّة مستلزمة، كما يظهر على النحو الآتي:

1. أ- الدلالة الحرفية الأصليّة $\leftarrow$ أعاذك الله من الشبهة $\leftarrow$ خبر

1. ب- الدلالة الفرعيّة المستلزمة $\leftarrow$ اللهم أعذه من الشبهة $\leftarrow$ طلب أمري

2. أ- الدلالة الحرفية الأصليّة $\leftarrow$ وفّقك للتقوى $\leftarrow$ خبر

2. ب- الدلالة الفرعيّة المستلزمة $\leftarrow$ وفقه للتقوى $\leftarrow$ طلب أمري

إنّ الأصل في هاتين الجملتين أن تُخرّجاً مخرج الطلب الأمري؛ كون المقام الذي أُنجَزَتْ فيه هو مقام دعاء، إلّا أنّه قد عُذِلَ عن ذلك فأُخرِجَتْ مخرج الخبر مستعملاً فيها الفعل الماضي، فكان ذلك أبلغ من إجرائها مجرى الطلب الأمري. ومثل ذلك قولك لأحدهم: حفظك الله، فهذه الجملة أُخرِجَتْ مخرج الخبر موضع الطلب الأمري، فتضمّنت بذلك دالتين:

- الدلالة الحرفية الأصليّة $\leftarrow$ حفظك الله $\leftarrow$ خبر.

- الدلالة الفرعية المستلزمة $\leftarrow$ اللهم احفظه $\leftarrow$ طلب أمري.

¹ - أبو يعقوب السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 431.

² - المرجع نفسه، ص 432.

³ - المرجع نفسه، ص 432.



2- إظهار الحرص في وقوع الفعل المطلوب: يقول السكاكي: "فالطالب متى تبالغ حرصه فيما يطلب، ربّما انتقش في الخيال صورته لكثرة ما ينجي به نفسه، فيخيّل إليه غير الحاصل حاصلًا، حتّى إذا حكم الحسّ بخلافه غلّطه تارة، واستخرج له محملاً أخرى"¹، وقد مثّل السكاكي لهذا العدول من الكلام بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (10) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" (الصف: 10-11)، فعبارات هذه الآية الكريمة أجريت مجرى الخبر بدّل الطلب؛ إذ أنزّيح عن الطلب الأمري إلى الخبر، فاشتملت بذلك تلك العبارات على دلالات أصليّة وأخرى فرعيّة، كما يظهر على النحو الآتي:

1. أ- دلالة حرفية أصليّة ← تؤمنون ← خبر

1. ب- دلالة فرعيّة مستلزمة ← آمنوا ← طلب أمري.

2. أ- دلالة حرفية أصليّة ← تجاهدون ← خبر.

2. ب- دلالة فرعيّة مستلزمة ← جاهدوا ← طلب أمري.

الواضح أنّ الغرض والدافع من هذا العدول الحاصل في العبارات الآنفه الذكر، هو الحرص والتأكيد على حصول ذلك الفعل المطلوب، فقد جاء في تفسير المنير لهذه الآية: "تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" (سورة الصف: 11)، "المراد به الأمر، وإثما جيء بلفظ الخبر إيذاناً بأنّ ذلك ممّا لا يترك"².

3- إظهار معنى الرضا بوقوع الداخل تحت لفظ الطلب: يقول السكاكي: "ومن الجهات المحسّنة لإيراد الطلب في مقام الخبر، إظهار معنى الرضا بوقوع الداخل تحت لفظ الطلب إظهاراً إلى درجة كأنّ المرضي مطلوب"³، وقد مثّل السكاكي لهذا المسلك الذي يُخرّج فيه من الطلب إلى الخبر بقول الشاعر⁴:

أسيء بنا أو أحسنني لا ملومة

فالملاحظ على هذه العبارة تضمّنها لدالتين:

¹-المرجع السابق، ص. ص 432-433.

²-وهبة الزحيلي، تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، سوريا، ط 2، 1998، ج 15، ص 174.

³-أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 434.

⁴-أحمد بن محمد بن عبد ربّه (328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1404هـ، ط 3، ص 125.



دلالة أصلية حرفية هي الطلب الأمري، ودلالة فرعية مستلزمة هي الخبر، ومثل ذلك قوله تعالى: "اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" (التوبة: 80) فالمراد ههنا الإخبار، لكن الكلام أُخْرِجَ مخرج الطلب الأمري؛ فقد جاء في تفسير المنير "أَنْفَقُوا": "أمر في معنى الخبر"¹.

خلاصة القول إنّ الكلام عند السكاكي قسمان اثنان: الطلب (الإنشاء) والخبر، وكلّ منهما يشتمل على نوعين من المعاني والدلالات؛ دلالات أصلية ودلالات مستلزمة؛ فالطلب عند السكاكي له خمسة أنواع من الدلالات الأصلية هي: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، وينتقل من هذه الدلالات الأصلية إلى الدلالات المستلزمة من الطلب شرط أن تُجرى هذه الأنواع الطلبية في مقامات غير مطابقة لشروط إجرائها على الأصل، والخبر كذلك شأنه شأن الطلب له معان أصلية ومعان فرعية، إذ يكون الكلام الخبري حاملاً لدلالات أصلية إذا أُجري الكلام وفق مقتضى الظاهر، وهذه الدلالات الأصلية تكمن في نوعين من الدلالات والأغراض هما: فائدة الخبر، ولازم فائدة الخبر، لكن يحصل أن يُنتقل من الدلالات الأصلية للكلام الخبري إلى الدلالات الفرعية المستلزمة منه، وذلك إذا أُخْرِجَ الكلام خلاف مقتضى الظاهر، ولا يُكشَفُ عن هذه الدلالات والمعاني إلّا بالعودة إلى السياقات والمقامات التي أُخْرِجَ فيها ذلك الكلام الخبري، كما تبّه السكاكي إلى مسألة أخرى مهمة لها صلة بالمعاني الأصلية والمعاني الفرعية التي قد يحملها كلّ من الكلام الخبري والكلام الإنشائي، ألا وهي إمكانية خروج الخبر عن دلالاته الأصلية للدلالة على الطلب، وكذا إمكانية خروج الطلب عن دلالاته الأصلية للدلالة على الخبر، وكلّ ذلك راجع لاعتبارات معينة.

¹-وهبة الزحيلي، تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج 5، ص 248.



-أوجه المقاربة بين الدرس اللساني الغربي الحديث والدرس العربي القديم:

يلتقي الدرس اللغوي العربي القديم ممثلاً بنظرية معنى المعنى، ونظرية الخبر والإنشاء مع رائديهما عبد القاهر الجرجاني، وأبي يعقوب السكاكي، مع ما أنتجه الفكر اللساني الحديث ممثلاً في نظرية الاستلزام الحواري مع رائدها بول غرايس، من حيث انتباه كلا الفكرين إلى وجود نوعين من الدلالة في الكلام الذي يتم التواصل به بين الأفراد؛ دلالة حرفية صريحة مباشرة، ودلالة غير مباشرة مستلزمة، فمن جهة الدرس اللساني الغربي الحديث فقد كان منطلق غرايس في التأسيس لنظريته هذه هو التفريق بين ما يمكن أن يقال، وهو ما يُعبّر عنه بألفاظ مباشرة لا تحتمل التأويل، وبين ما يمكن أن يُقصّد، وهو ما يُفهم على نحو غير مباشر بالعودة إلى سياقات الخطاب، وهو المنطلق نفسه الذي اعتمده الجرجاني في وقت مبكر في التأسيس لنظريته الموسومة بـ: "معنى المعنى"، إذ ميّز بين مفهومين أساسيين - كما أشرنا سالفاً- هما: مفهوم المعنى، وهو الدلالة المباشرة الحرفية التي تدلّ عليها ألفاظ تركيب معيّن، ومفهوم معنى المعنى، وهو الدلالة الضمنية غير المباشرة التي يستخلصها المخاطب عن طريق الاستدلال. وهذا التفريق؛ أي التفريق بين نوعين من الدلالة؛ دلالة صريحة، وأخرى ضمنية، هو التمييز نفسه الذي أشار إليه السكاكي في بحثه لنظرية الخبر والإنشاء؛ إذ ميّز بين نوعين من الأغراض الكلامية؛ دلالات وأغراض أصلية، وهي معانٍ وضعية تدلّ عليها ألفاظ التركيب، ودلالات وأغراض فرعية، وهي معانٍ تدلّ عليها التراكيب في علاقتها بمقامات إنجازها.

هذا النوع من التفريق في الدلالة نجده كذلك بارزاً ومتداولاً عند علماء الأصول، إذ ميّزوا بين مفهومين اثنين هما: المعنى والمراد؛ فالمعنى هو الدلالة الحرفية المباشرة للكلام، بينما المقصود بالمراد هو المضمون والغرض الذي يبلّغه المتكلم، ويقصد أن يكشفها السامع لتحدّث فيه تأثيراً معيّناً¹.

إنّ انقسام دلالة الكلام إلى دلالات صريحة، ودلالات ضمنية هو نقطة من نقاط التقارب بين ما أنتجه الدرس اللساني الغربي الحديث، وما أنتجه الدرس العربي القديم فيما يتعلّق بنظرية الاستلزام الحواري ضمن المباحث البلاغية والأصولية، وغيرها من المباحث.

كما يتقارب الدرس الغربي اللساني الحديث مع الدرس اللغوي العربي القديم فيما له صلة بالاستلزام الحواري، من حيث إدراك كلّ واحد منهما بالكيفية التي يتمّ بها الانتقال والتحوّل من المعنى والدلالة الصريحة إلى المعنى والدلالة المستلزمة منه خطائياً، إذ أنّاطها غرايس بعملية الخرق الحاصلة على مستوى إحدى قواعد الحوار التي تحكمه، فقد

¹- يُنظر محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2006م، ص 62.



أكد - كما رأينا سالفاً - أنّ المعنى المستلزم هو محصلة خرق إحدى قواعد مبدأ التعاون الرئيسة، والمتمثلة في قواعد الكم والكيف والعلاقة والجهة، وهي الحقيقة نفسها التي نجد السكاكي قد أقرّ بها حين بحثه لمسألة الأغراض الأصلية والأغراض الفرعية في الكلام الخبري والإنشائي، إذ أكد أنّ كلّاً من الأسلوبين قد يخرج عن معناه الأصلي إلى المعنى الفرعي المستلزم له، وذلك نتيجة خرق لقاعدة من قواعده؛ فالخبر إذا أُخرج خلاف مقتضى الظاهر انتقل فيه المعنى من الدلالة الأصلية المباشرة إلى الدلالة الفرعية المستلزمة، وكذلك بالنسبة إلى الإنشاء، فإذا تمّ الإخلال فيه بمبدأ شرط الإجراء على الأصل انتقل فيه المعنى من الدلالة الأصلية إلى الدلالة المستلزمة.

إضافة إلى الذي سبق بيانه، فإنّ من أوجه المقاربة بين الدرس اللساني الغربي، والفكر اللغوي العربي القديم في بحث مسألة الاستلزام الحوارية، اهتمام رواد هذين الفكرين بعنصر السياق بمعناه الأرحب والأوسع الذي يدلّ على "مجموعة الظروف التي تحفّ حدوث فعل التلفظ بموقف الكلام"¹، فقد عدّوه عنصراً ضرورياً من عناصر ضبط المعنى في العملية التواصلية، وذلك نتيجة تبني كلا الدرسين المنحى الوظيفي التداولي أساساً في دراسة الظاهرة اللغوية، متجاوزين بذلك المنحى الشكلي الصوري الذي يدرس اللغة ضمن كينونتها المغلقة، فقد عدّ غرايس السياق ركيزة أساس وآلية مناسبة للكشف عن الدلالات الضمنية والمعاني المستلزمة التي تنشأ عند حصول عدول وخرق ما على مستوى قواعد الحوار، فالمخاطب من وجهة نظر غرايس يستند إلى سياقات وملابسات الخطاب من أجل إدراك المقاصد الحقيقية التي يريد بها المخاطب، وعلى هذا الأساس عرّف المعنى المستلزم بأنّه: "المعنى المستفاد من السياق"²، وهي الرؤية عينها التي تبناها العلماء العرب، وخصوصاً علماء البلاغة، فقد تقرّر عندهم أنّ السياقات المحيطة بالخطاب، والمقامات التي تجرى في خضمّها تلك الخطابات هي عناصر رئيسة وجوهرية في ضبط المعاني والمقاصد المرادة، فلا يمكن فهم المعاني، وخصوصاً المستلزمة منها وغير المباشرة بمعزل عن السياق، فتحديد المعنى عندهم مرهون بربط القول بملابساته، وهذا ما أشار إليه الجرجاني في نظرية "معنى المعنى" - كما أسلفنا الذكر -، إذ أكد أنّ معنى المعنى أو المدلول الثاني هو مفهوم معقّد تتضافر وتتداخل فيه مجموعة من العناصر اللغوية وغير اللغوية من أجل تحقّقه إنتاجاً وفهمًا، ومن أبرز تلك العناصر السياق، وهو الأمر نفسه الذي نجد السكاكي قد أكّده، إذ جعل السياق أساساً لإدراك مختلف الأغراض والدلالات الفرعية التي يخرج إليها الكلام الخبري والكلام الإنشائي في حالة امتناع إجرائهما على الأصل، فإدراك المخاطب لتلك المعاني المستلزمة الفرعية غير المباشرة مُتوقّف على مدى إحاطته بملابسات الكلام، ذلك أنّ لكلّ مقال مقاما.

¹ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 41.

² - محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ص 86.



معلوم أنّه قد حظي السياق بعناية كبيرة لدى علماء الأصول، نظرًا لدوره الكبير في ضبط مقاصد المتكلمين، فقد أكّد على أهميته كثير من الأصوليين، ومن أبرز هؤلاء العلماء نجد ابن قيم الجوزية الذي أكّد على أنّ "السياق يرشد إلى تبيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"¹.

مما سبق بيانه يتّضح أنّ هناك نقاط تلاق وتقارب بين الدرس اللساني الغربي الحديث، والفكر العربي القديم في دراستهما لمبحث الاستلزام الحواري، ومن أبرز تلك النقاط:

- وغيهم بوجود نوعين من الدلالة؛ دلالة صريحة حرفية مباشرة، ودلالة ضمنية مستلزمة.
- إدراكهم بأنّ المعاني المستلزمة هي محصّلة خرق قاعدة من قواعد الخطاب المتواصل به.
- تأكيدهم على الدور الكبير الذي يؤدّيه السياق في فهم وإدراك المعاني المستلزمة وغير المباشرة للخطاب.

¹-محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، بدائع الفوائد، تح: علي بن محمّد العمران، دار عالم الفوائد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، السعودية، ط1، 1424هـ، ج4، ص1314.



المبحث الثاني: تطبيقات الاستلزام الحواري في تفسير ابن باديس

تمهيد:

يهتمّ هذا الفصل في مبحثه الثاني التطبيقي بالنظر في الاستلزام التخاطبي في تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، بوصفه (الاستلزام التخاطبي) قضية من أبرز قضايا البحث التداولي، فعملنا على استثمار مبدأ التعاون كما ورد مع رائده بول غرايس المعتمد أساساً لتفسير حدوث الاستلزام في المحادثات المتواصل بها.

وقد عمل هذا الفصل تحديداً على بحث وتفصّي بعض تجلّيات الاستلزام التحواري في تفسير ابن باديس، وعلاقته بالمقام وما يتّصل به من قرائن الأحوال، بغية إبراز وبيان بعض المقاصد والمعاني المستلزمة التي يتضمّنّها النظم التفسيري الباديسي، وتحقيقاً لذلك قمت بانتقاء بعض النماذج التفسيرية التي عالجت مواضيع مختلفة: دينية عقائدية، وأخلاقية، واجتماعية...، والتي يفترض أنّها تشتمل على استلزام تخاطبي، مستحضراً في خضمّ ذلك بعض السياقات التي تزامنت وكتابة المنتج الخطابي التفسيري الباديسي، ذلك أنّ السياقات من شأنها أن تسهم في الكشف عن المقاصد الحقيقية التي أراد المخاطب (ابن باديس) تبليغها إلى مخاطبين معيّنين.



في تفسير الآية "50" من سورة الذاريات التي يقول فيها المولى عز وجل: "فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ" (50) "(الذاريات: 50)"، يُلحظ وجود استلزام تخاطبي؛ فبعد أن عمل ابن باديس على بيان المعنى العام لهذه الآية والمقصد الأساس منها، وهو الحث على ضرورة الفرار إلى الله عز وجل، وحثمة التوجه والخضوع إلى سلطانه وحده سبحانه دون غيره من المخلوقات من مثل تلك التي ذكرها قبل هذه الآية كالسما والأرض وغيرهما من المخلوقات التي يدل عليها قوله تعالى: "وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (49) "(الذاريات: 49)" فيكون بذلك قد كشف لعباده طريق النجاة وسبيل الهداية، معرجاً في خضم ذلك على معالجة بعض الشبهات والأوهام التي قد تعلق بمفهوم الفرار الحقيقي إلى الله.

بعد هذا نجد ابن باديس يورد مخاطبة (محاورة) احتوت وتضمنت استلزماً تخاطبياً؛ إذ يقول: "إذا رأينا طائفتين من المؤمنين تنازعنا:

فأما إحداها فالتجأت إلى السلطان تستغيثه، وتستعين به، وتحطب في حبله، فأغاثها، وانتقم لها، وأمدّها، وقربّها، وأدناها! وأما الأخرى فلم تستغث إلا بالله، ولم تستنصر إلا به، ولم تعتمد إلا عليه، ولم تعمل إلا فيما يرضيه من نشر هداية الإسلام، وما فيها من خير عام لجميع الأنام، وتحملت في سبيل ذلك كل ما تسببت لها فيه الطائفة الأخرى، ومن تولته وهربت إليه"¹.

فهذه مخاطبة يفترض فيها ابن باديس مخاطباً عاماً يشمل جميع أصناف وأطراف المجتمع الجزائري دون تخصيص وتحديد، أراد على إثرها معالجة مظهرًا من مظاهر الفرار الحقيقي والصادق إلى الله، وتحليًا من أهم تجلياته على أرض الواقع، ولا سيما الواقع المعاش لدى الأمة الجزائرية، الذي يدل على ذلك هو عنوانه لهذا الجزء من المخاطبة بـ "تطبيق"²، والملاحظ أنّ هذه المخاطبة تتضمن استلزاماً تخاطبياً نتج عن خرق لقاعدة الجهة (الطريقة)، والتي تقتضي لزوم الوضوح، فقد نتج هذا الاستلزام نتيجة عدم الالتزام بمبدأ "الإيجاز" أولاً، هذا الأمر الذي أدّى بدوره إلى خرق مبدأ آخر من مبادئ هذه القاعدة (الجهة) هو مبدأ "احتراز الالتباس".

فابن باديس في مخاطبته الأنفة الذكر تعمّد عدم التصريح بالطائفتين المتنازعتين، وإمّا قدّم أوصافاً تكون بمثابة القرائن والدلائل التي سيعتمد عليها السامع أو القارئ من أجل فهم المقصود بهاتين الطائفتين، خصوصاً إذا ما نُظر إلى هذه الأوصاف في ضوء السياقات والملايسات والظروف التي وردت فيها هذه المخاطبة، فكل الذي سبق أدّى إلى الإخلال

¹- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 324.

²- المرجع نفسه، ج 2، ص 324.



مبدأ الإيجاز؛ حيث أطنب في ذكر أوصاف كل طائفة، متعمداً عدم التصريح بهوية الطائفتين، هذا ما أسهم في خلق بعض اللبس وعدم الوضوح حول المقصود المراد.

ونظير هذا الخرق والانتهاك لقاعدة الجهة بمبدأيها: تحري اللباس من جهة، وتحري الإيجاز من جهة أخرى، يُدرك المخاطب يقظ ذلك، فيسعى إلى الوصول إلى المقاصد والدلالات والمعاني التي أرادها المخاطب.

والمعنى المستلزم والمقصود غير المصرح به في المخاطبة الآنف الذكر، والذي من المفترض والممكن أن يُدركه المتلقي هو الكشف عن الهوية الحقيقية للطائفتين المتنازعتين وصدق قرارهما إلى الله، فيتضح أن المراد بالطائفة الأولى التي التجأت إلى السلطان واستغاثته واستعانت به، والتي حظيت بفرصة التقرب منه هي طائفة الطريقة¹، أما الطائفة الثانية التي لم تستعن إلا بالله ولم تشتهر إلا به، والتي عملت على نشر الخير ونصرة الإسلام بالسّير على الهدي القرآني والإرشاد النبوي هي طائفة الإصلاحيين من علماء جمعية علماء المسلمين الجزائريين على وجه الخصوص، ويدرك المتلقي هذه المقاصد بالعودة إلى سياقات وملابس تلك الحقبة الاستعمارية من تاريخ الجزائر، تلك الفترة التي شهدت صراعاً حاداً بين علماء السنة وهم الإصلاحيون، وبين شيوخ الطرق الصوفية. يصور لنا البشير الإبراهيمي هذه الحقيقة بوصفه أحد الإصلاحيين البارزين من علماء الجمعية، كاشفاً عن ذلك الصراع، إذ يؤكد أن الجزائر عانت من استعمارين اثنين متعاونين متعاضدين، أحدهما استعمار مادي خارجي هو الاستعمار الفرنسي، والآخر استعمار داخلي روحاني مادي يتمثل في بعض الطرق الصوفية، إذ عملا على إفساد حياة الفرد الجزائري²، فهذه الشهادة التي ينقلها لنا البشير الإبراهيمي تصوّر لنا سياقات وملابس تلك الفترة من تاريخ الجزائر، فيكشف لنا في خضم ذلك عن حقيقة الصراع الذي يعيشه المجتمع الجزائري، وعن هوية أطراف هذا الصراع، فيتضح للمتلقي بشكل قطعي أن الطائفتين المتنازعتين اللتين يلجأ لهما ابن باديس هما الإصلاحيون من جهة، والطرقيون من جهة أخرى ومن ساروا هم في ركبته.

والحقيقة أن أتباع ابن باديس لهذه الاستراتيجية التلميحية الاستلزامية في التعبير عن مقاصده التي يروم تبليغها إلى مخاطبيه، تأتي في إطار سياسة المهادنة والمداواة التي التزم بها في مواجهة معارضيهِ وخصومه حتى يشتدّ ساعد الحركة الإصلاحية لمرحلة الجهاد والمواجهة المباشرة، فلهذا نجده قد استثمر وانتهر فرصة تفسيره لهذه الآية لتنبه مخاطبيه من أفراد الأمة الجزائرية من الطريقة وانحرافات الخطيرة بأسلوب تلمحي يفهم المخاطب مقصود مخاطبه بالربط بين ما أورده من خطاب وملابس تلك الحقبة وسياقاتها.

¹ - الطرق الصوفية بدأت تظهر في الجزائر منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، وازداد أتباعها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي وبداية التاسع عشر، وأهم هذه الطرق هي: القادرية، والرحمانية، والتيجانية، والشاذلية، ودرقاوة الشاذلية، والعلوية. يُنظر: مازن صالح المطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرتباني والزعيم السياسي، دار القلم، سوريا، ط2، 1999م، ص 108.

² - محمد البشير الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 5، ص 282.



عمل ابن باديس في تفسير الآية 18 من سورة النمل، التي يقول فيها المولى عز وجل: "وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ" على تقديم بيان عامّ حول مضمون هذه الآية؛ أوضح فيه أنّ هذه الآية الكريمة هي تصوير لذلك الحشر الكبير الذي سُحِّرَ لخدمة سليمان عليه السّلام من مخلوقات الجنّ والإنس والطّير وغيرهم من المخلوقات، كاشفاً في خضمّ ذلك عمّا يتميّز به ذلك الحشر الكبير والموكب العظيم من الانضباط والتنظيم؛ إذ لكلّ مخلوق من تلك المخلوقات قادة وأعوان يشرفون على تنظيمهم، هذا المشهد الذي تحسّد ظهوره عندما أمر سليمان عليه السّلام بمسير ذلك الموكب من الجنّد، إذ ظهروا كحشد عسكري منظم، كما يُصوّر ذلك عبد الحميد بن باديس، وهو التصوير نفسه الذي أشار إليه السيّد قطب في تفسيره لهذه الآية¹.

بعد هذا التقديم أورد ابن باديس خطاباً اشتمل على استلزام تخاطبي، أراد بواسطته تفصيل صورة ذلك الملك والتكريم الربّاني الذي حُصّ به سليمان عليه السّلام، وفي خضمّ كلّ هذا عمل ابن باديس على تبليغ مخاطبيه مقاصد معيّنة، يظهر ذلك في قوله: "تفيدنا الآية صورة تامة لنظام الجندية في ملك سليمان، فقد كان الجنود يسرّحون من الخدمة ويجمعون عند الحاجة، وكانت أعيانهم معروفة مضبوطة، وكانت لهم هيئة تعرّفهم وتضبطهم وتجمعهم عند الحاجة، وكان لهم ضباط يتولون تنظيمهم، وكان النظام محكماً لضبط تلك الكثرة، ومنعها من الاضطراب والاختلال والفوضى (...). ولا شك أنّ الخلفاء الأوّلين قد عملوا على ذلك في تنظيم جيوشهم، وأنّ مثل هذه الآية كان له الأثر البالغ السّريع في نفوس العرب لما أسلموا، فسرعان ما تحوّلوا إلى جنود منظّمة، ممّا لم يكن معروفا عندهم في الجاهلية"².

فهذه المخاطبة التي يتوجّه بها ابن باديس إلى مخاطب عام يراد به عامة الشعب الجزائري، تشتمل على استلزام تخاطبي نتج عن خرق لقاعدة من قواعده وهي قاعدة الكم، هذه القاعدة التي تقتضي ألا يزيد أو ينقص المخاطب من مقدار الفائدة المطلوبة، وفي هذه المخاطبة التي أوردها ابن باديس نلاحظ أنّه قد تمّ خرق لقاعدة الكم من حيث إنّ المتكلّم قد زاد من مقدار ما تحصل به الفائدة؛ فبعدما أوضح ابن باديس ما يتميّز به موكب سليمان عليه السّلام من تنظيم وانضباط يمنعان وقوع أيّ اختلال أو فوضى، أكّد تلك الصورة بما تحمله من معانٍ بصورة واقعية أخرى من تاريخ العرب لما أسلموا إذ تميّزت جيوشهم وحياتهم ككلّ بالانضباط والتنظيم لما اقتدوا بتلك الصورة التي نقلها البيان القرآني عن جند سليمان عليه السّلام.

وعلى إثر هذا الانتهاك الحاصل لقاعدة الكم من حيث مبدأ الزيادة عن المقدار الذي تحصل به الفائدة، يدرك المخاطب اليقظ ذلك، فيسعى إلى الوصول إلى المقاصد التي أراد المخاطب تبليغها إيّاه، تلك المقاصد والمعاني التي لم يُعبّر عنها ابن

¹- ينظر سيّد قطب إبراهيم حسين الشاربي (1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412هـ، ج5، ص 2636.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 212-213.



باديس بشكل مباشر وصريح، بل إنّه لمح إليها وكثّر وعرض عنها، إذ لا يدركها متلقي ذلك الخطاب إلا بالعودة إلى سياقات وظروف وملابس تلك الحقبة التي شهدت ضعف وانحيار وتفرّق وتشّتت الأمة الجزائرية؛ يؤكد ابن باديس هذه الحقيقة واصفاً واقعها بأنّه تسوده الفوضى في كلّ المجالات والجوانب، الدينية منها، والغقتصادية والاجتماعية...¹، والمعنى المستلزم والمقصد غير المصرّح به في المخاطبة المشار إليها آنفاً، والذي سيعمل المتلقي على إدراكه هو حتّ ابن باديس وإرشاده أفراد الأمة الجزائرية على وجه الخصوص بالتحلّي بالنظام والانضباط، والدليل على ذلك ما عبّر به ابن باديس على ما ورد في مضمون الآية التي هو في معرض تفسيرها قائلاً: "وبقيت الآية على الدّهر مذكّرة لنا بأنّ النظام أساس المجتمع"،² ويقول في موضع آخر من تفسيره مؤكّداً على ضرورة تحلّي الأفراد بالنظام والحثّ على الالتزام به: "في ربط الصلاة بالأوقات تعليم لنا لربط أمورنا بالأوقات، ونجعل لكلّ عمل وقته، فللنوم وقته، وللأكل وقته، وللراحة وقتها، ولكل شيء وقته. وبذلك ينضبط للإنسان أمر حياته، وتطرّد له أعماله، ويسهل عليه القيام بالكثير من الأعمال"³.

إذن ففكرة النظام وضرورة الالتزام به هو مقصد جوهرى ومحوري لدى ابن باديس أراد تبليغه إلى مخاطبيه، فعبر عنه تارة بشكل مباشر وصريح، وتارة أخرى عبّر عنه بشكل غير صريح ومستلزم كما ورد في تفسير هذه الآية محلّ الدراسة، والذي يؤكّد ذلك؛ أي اهتمام ابن باديس بإرشاد وتوجيه وحثّ أفراد الأمة الجزائرية على الالتزام بمبدأ النظام والانضباط، نشاطاته وممارساته العملية ممّا تدلّ عليه سياقات تلك الفترة؛ فقد عُرف ابن باديس بأنّه أحد الشخصيات التي دعت ودعّمت وأسهمت في تأسيس جمعيات الكشف والجمعيات الفنية والرياضية في الجزائر⁴، ومن صور ذلك التأييد والدعم أنّ ابن باديس قد في قصيدته المشهورة فوجين من أفواج الكشف الجزائرية:

شعبُ الجزائر مسلمٌ وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب

يا نشء أنت (رجاؤنا) وبك (الصباح) قد اقترب⁵

ولا يخفى على أحد ما لهذه التنظيمات من إسهامات وأدوار في تعليم النشء لمبادئ النظام والانضباط بما يتمّ ممارسته من أنشطة متعدّدة، وبما تغرسه فيهم من مبادئ وقيم دينية، ووطنية، واجتماعية، وأخلاقية، كلّ هذا يسهم في غرس وترسيخ روح الانضباط ومبادئ التنظيم عند ذلك النشء.

¹- ينظر عبد الحميد بن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، ج 3، ص 307.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 213.

³- المرجع نفسه، ج 1، ص 329.

⁴- ينظر مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرّباني والزعيم السياسي، ص 116-117. وينظر محمّد الصالح الصّديق، الإمام الشيخ عبد

الحמיד بن باديس من آرائه ومواقفه، دار البعث، الجزائر، ط1، 1983م، ص. ص 46-47.

⁵- مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرّباني والزعيم السياسي، ص. ص 116.



إذن ابن باديس استثمر تفسير هذه الآية لحثّ مخاطبيه وتوجيههم لالتزام النظام، وجعله الأساس الذي تقوم عليه حياتهم حتى يخرجوا من الوضع الذي هم عليه، وإعدادًا لهم لخوض مراحل أخرى من مراحل الجهاد ضدّ المستعمر¹، تأسيًا بتلك الصورة التي كشف عنها البيان القرآني لجُند سليمان عليه السلام، وما يمتاز به من تنظيم وانضباط، وقد كانت تلك المعاني والمقاصد التي أشار إليها المفسّر مضمّنة بين السطور غير مصرّح بها بشكل مباشر، ويكشف المخاطّب عن تلك الدلالات والمقاصد باستناده إلى ملابسات وسياقات تلك الفترة ممّا ذكرناه آنفًا، وغير ذلك من السياقات التاريخية، فضلًا عن استناده على السياق الداخلي لهذا الخطاب.

¹- وفي هذا دلالة على إسهام عبد الحميد ابن باديس وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ككلّ في إعداد أفراد الأمة الجزائرية لخوض غمار الثورة التحريرية.



قدّم ابن باديس في تفسيره للآيتين 68-69 من سورة الفرقان التي يقول فيها الله عزّ وجل: "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (69)" (الفرقان: 68-69)، بيانا عامًا لما تضمنته هاتين الآيتين الكريمتين؛ فأوضح أنّه بعدما نفى الله تعالى عن عباده المؤمنين ارتكاب أمّهات المعاصي (الكبائر)، توعّد مرتكبي هذه الأفعال بأشدّ العذاب في الدنيا والآخرة على حدّ سواء، كاشفًا في خضمّ ذلك أنّ عذاب الآخرة سيكون أشدّ من عذاب الدنيا.

بعد ذلك أورد ابن باديس كلاما نتلمّس فيه استلزاما تخاطبيًا، ذلك الكلام الذي حاول عن طريقه إبراز الأسلوب القرآني القويم الذي أشارت إليه الآيتين الأنفتي الذكر في تربية العباد، والذي يكمن في كشف الجزاء لهؤلاء العباد، ثم ترك لهم كامل الحرية والإرادة في الاختيار والتنفيذ، يقول ابن باديس في ذلك: "هذه هي سنّة القرآن في التربية وهي أنجح الطرق في جعل المأمور والمنهي يمتثل للأمر والنهي من كلّ نفسه، ويعمل لتنفيذهما بعقله وإرادته.

فالتربية التي تنبني على امتثال الأمر والنهي من غير المعصوم والانقياد مخالفة لتربية القرآن، والخير كلّهُ في اتّباع القرآن في جميع ما يفيد القرآن".¹

فهذه المخاطبة التي يُخاطب فيها ابن باديس مخاطبًا عامًا، يراد به عموم الشعب الجزائري بجميع شرائحه، تتضمن استلزامًا تخاطبيًا كان نتيجة لخرق قاعدتين اثنتين هما: قاعدة الكمّ، والتي تقتضي ألاّ يشتمل كم الخبر الذي تحصل به الفائدة المطلوبة على أية زيادة أو نقصان، والمخاطبة التي بين أيدينا يبدو الخبر فيها غير تام الفائدة، هذا الأمر الذي أذى بدوره إلى خرق قاعدة أخرى من قواعد الاستلزام التخاطبي، ألا وهي قاعدة الجهة التي تتطلّب لزوم الوضوح، وفي هذه المخاطبة نفسها لم يُراعَ مبدأ من مبادئها، ألا وهو حتمية احتراز اللبس، فقول ابن باديس: "فالتربية التي تنبني على امتثال الأمر والنهي من غير المعصوم والانقياد لهما انقيادًا أعمى مخالفة لتربية القرآن"، يستلزم هذا أنّ ابن باديس يقصد بتلك التربية التي توجّه إلى الانقياد الأعمى تربية الطرق الصوفية، وهي التربية التي شاعت إبان تلك الحقبة وأحكمت قبضتها على عقول وأفئدة أفراد الأمة الجزائرية، وعملت على ترسيخ مبدأ الخضوع إلى الشيخ؛ قامت هذه التربية على شعارات عدّة تُعزّز مبدأ الخضوع التام للشيخ مثل: "اعتقد ولا تنتقد"، "من قال لشيخه: لم؟ لم يُفلح أبدًا"، "المريد بين يدي شيخه كالميت بين يدي مغسّله"².

وأمام هذا الخرق الحاصل لقاعدة الكم من حيث مبدأ النقصان من القدر الذي تحصل به الفائدة، والذي يتّضح به الكلام، وكذا خرق قاعدة الجهة من حيث عدم مراعاة مبدأ احتراز اللبس يدرك المخاطب حيثيات تفاصيل ذلك الخرق، فيسعى إلى الكشف عن المقاصد التي أريد تبليغها إلى المخاطب، تلك المعاني والمقاصد أخرجها صاحبها مخرج المعرّض

¹- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج2، ص 138.

²- ينظر المرجع نفسه، ج 2، ص 138.



والملمّح، فلا يدركها المتلقي إلا بالعودة إلى سياقات وظروف تلك المرحلة من تاريخ الجزائر، والتي شهدت سيطرة تلك التربية الصوفية المنحرفة على معظم أفراد الأمة الجزائرية، فسادت في المجتمع على إثر ذلك أفكار خطيرة وهدامة، أفسدت عقائد الناس، وأسهمت في الخطّ من أخلاقهم.

انطلاقاً من إدراك المتلقي للخرق الحاصل على مستوى الخطاب الموجه إليه، وذلك بانتهاك قاعدتي الكم والجهة؛ وباستناده إلى السياقات والظروف السائدة إبان تلك الفترة الزمانية يدرك أنّ المقصد الأساس والمعنى غير المصرّح به في هذه المخاطبة هو التنبيه والتحذير من اتّباع طرق الصوفية المنحرفة في التربية، والحثّ على التزام التربية القرآنية وتعاليمها، ذلك أنّ القرآن الكريم هو مصدر الإسلام وأساسه؛ يقول ابن باديس كاشفاً عن هذه الحقيقة بشكل صريح ومباشر: "يتكوّن هذا الدّين كلّهُ من الوحي الذي أنزله الله على رسوله صلى الله عليه وسلّم، فالإسلام من حيث مبادئه وتطبيقاته العملية يقوم على القرآن الذي هو تنزيل من الله، وكذا على سنّة الرّسول التي هي كذلك تنزيل من الله، كما يشهد على ذلك قول الخالق عزّ وجلّ: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" (...)، كلّ أمر منسوب إلى الإسلام لا أساس له في مصدره يجب رفضه".

إنّ هذينّ النصين يكشفان ويؤكدان بشكل صريح ومباشر مقاصد ابن باديس تلك التي أراد تبليغها إلى مخاطبيه من خلال مخاطبته الأنفة الذكر التي احتوت على استلزام تحاطي نتج عن الخرق الحاصل على مستوى قاعدتي الكم والجهة.

إضافة إلى ذلك فإنّ الحياة العمليّة للإمام عبد الحميد ابن باديس كما تصوّره لنا سياقات وملابسات تلك المرحلة من مراحل جهاده تؤكّد تلك المقاصد والمعاني التي رام تبليغها إلى مخاطبيه؛ ففي سنة 1925م أسّس ابن باديس جريدة المنتقد، هذه الجريدة (المنتقد) التي من أوّل عدد أصدرته أولت أهميّة قصوى بالجانب الإصلاحي والتوجيهي في تنوير الأمة وتزويدها بالتعاليم السمحة لبناء العقيدة الصحيحة ومحاربتها للطرقية وخرعبلاتها الشاذة عن الدّين.

يُمكننا القول إنّ ابن باديس قد حاول في خضمّ تفسيره للآيتين الكريمتين 68 و69 من سورة الفرقان تبليغ مخاطبيه بعض المقاصد والمعاني، والمتعلّقة أساساً بحجّته وتوجيهه لمخاطبيه إلى انتهاج الأسلوب والمنهج القرآني القويم في التربية، وفي الوقت ذاته تحذيرهم من الأسلوب الطّرقي المنحرف في التربية، والدّاعي إلى التقليد الأعمى والخضوع التام للشيخ، يستشفّ المخاطب هذه المقاصد والدلالات بالاستناد إلى سياقات وملابسات وظروف تلك الفترة، التي عرفت سيطرة التربية الصوفيّة في المجتمع وشيوع كثير من الانحرافات العقديّة والأخلاقية بين أفراد الأمة الجزائرية، وفي الوقت نفسه تصوّر لنا تلك السياقات ظهور تيار معادٍ لتلك التربية وأصحابها، ويتعلّق الأمر ههنا بالاتجاه الإصلاحي الذي ظلّ يؤكّد على ضرورة التزام التربية القرآنية، وسعى سعياً كبيراً إلى نشر هذه الأفكار قولاً وعملاً، نظريّةً وتطبيقاً كما أشرنا آنفاً.



فسر ابن باديس قوله تعالى: "مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاَهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا" (الإسراء: 18)، فقدّم بيانا عامًا حول مضمون الآية؛ مorda أنّ هذه الآية الكريمة هي تقرير لصنف من أصناف البشر، وهم الماديّون على حدّ تعبير صاحب التفسير المنير¹، هذا الصنف من الناس يريد بأعماله نيل حظّه من الدّنيا ومتاعها فقط لا غير، إذ جعلها قبلته الوحيدة غير مكترث بثواب الآخرة، فلمّا كان ذلك مطلبه الوحيد عجل الله له نيل ذلك، لكنّه سبحانه وتعالى قيّد عطاءه ذلك بمشيئته وإرادته، ثمّ إنّ حرّم هذا القسم من العباد من نيل ثواب الآخرة ونعيمها. وفي خضمّ بيان ابن باديس لمضمون هذه الآية، أشار إلى حقيقة مهمّة، ألا وهي أنّ عطاء الله وجزاءه للعباد منوط ومحكوم بقانون من القوانين الرّبّانية، ألا وهو ضرورة بذل الأسباب لنيل الجزاء، بحيث لا يُفرّق ضمن هذه الحقيقة بين مسلم وكافر، وبين مؤمن وفاجر، فمن بذل الأسباب حصل النتائج، وهذه الحقيقة معلوم ومشاهد صدقها في تاريخ البشر في ماضيها وحاضرها.

بعد ذلك أورد ابن باديس خطاباً يتضمّن استلزاماً تخاطبياً، حاول بواسطته تفصيل الكلام حول حقيقة ارتباط عطاء الله في الدنيا بجتمية بذل أسباب نيله مهما اختلفت أجناس العباد وأديانهم. يقول في ذلك: "فالعباد-إذاً-على أربعة أقسام:

- 1- مؤمن آخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا والآخرة.
 - 2- ودهرىّ تارك لها، فهذا شقي فيهما.
 - 3- ومؤمن تارك للأسباب، فهذا شقي في الدّنيا وينجو-بعد المؤاخذه على الترك-في الآخرة.
 - 4- ودهرىّ آخذ بالأسباب الدنيويّة، هذا سعيد في الدّنيا، ويكون في الآخرة من الهالكين.
- فلا يفتتن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من لا يدين دينهم. فإنّه لم يكن تأخّرهم لإيمانهم، بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو من ضعف إيمانهم، ولم يتقدّم غيرهم بعدم إيمانهم بل بأخذهم بأسباب التقدّم في الحياة، وقد علموا أنّهم مضت عليهم أحقاب وهم من أهل القسم الأوّل بإيمانهم وأعمالهم. وما صاروا من أهل القسم الثّالث إلّا لما ضعف إيمانهم وساءت أعمالهم وكثر إهمالهم (...). فلا لوم إذا-إلا عليهم في كل ما يصيبهم، وربّك يقضي بالحقّ وهو الفّتاح العليم"².

فالمخاطبة التي بين أيدينا يتوجّه بها ابن باديس إلى مخاطب معيّن؛ هو فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأُمّة الجزائريّة على وجه الخصوص، مخاطبة تشتمل على استلزام تخاطبي نتج عن خرق لقاعدة الجهة التي تنصّ على ضرورة التزام الوضوح من طرف المخاطب؛ إذ لم يراع فيها مبدأ "الإيجاز"؛ فالملاحظ أنّ ابن باديس في مخاطبة الأنفة الذكر بعدما بيّن أقسام العباد في اتّخاذهم للأسباب، والجزاء الذي يكون لهم، أطنب في بيان هذه المسألة والكلام فيها، بحيث أبرز تجلّيات

¹- ينظر وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج 8، ص 43.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 163.



هذه المسألة في حياة المسلم المعاصر، كاشفًا أنّ أسباب تحقيق التطور في الحياة الدنيا متاحة للجميع، لا فرق بين الإنسان الكافر أو المسلم في ذلك، فمن التزم بالأسباب وصل وتطور¹.

ونتيجة للانتهاك الحاصل ضمن هذه المخاطبة لقاعدة الجهة يدرك المخاطب ذلك، فيعمل حينئذ من أجل البحث والاستكشاف عن المقاصد التي يريد مخاطبه تبليغها إيّاه، خصوصًا وأنّ المخاطب (ابن باديس) قد أورد مقاصده تلك بطريقة مضمّنة غير صريحة، فلا يدركها متلقي ذلك الخطاب إلا باستناده إلى سياقات وملابسات تلك المرحلة من تاريخ الجزائر، تلك المرحلة التي تميّزت بالانحطاط الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي بالنسبة إلى المجتمع الجزائري، وتميّزت بالركي والتقدّم بالنسبة للمستعمر الفرنسي وأتباعه، وهي الفترة نفسها -فترة الثلاثينات- التي بلغت سياسة الاندماج ذروتها بين أوساط الأمة الجزائرية، تلك السياسة الاستعمارية الخبيثة التي أراد المستعمر بواسطتها القضاء على المقوّمات الشخصية الإسلامية للفرد والمجتمع الجزائري؛ فقد "بلغ المعدّل السنوي للتجنيسات في الوسط المسلم ثلاثة أضعاف السنوات السابقة"²، هذه الحقيقة؛ أي فتنة المسلم الجزائري بمظاهر الرقي والتقدّم، وعلاقتها بسياسة الاندماج والتجنيس التي دعا وروج لها المستعمر الفرنسي، هي الحقيقة التي أشار إليها توفيق المدني أحد علماء جمعية العلماء المسلمين، إذ يقول: "نوجد اليوم في منزعج صعب من تاريخنا، إنّ شعبنا يسعى إلى اختيار أحسن السبل للرقي، وها هو اليوم إزاء سبيلين (السبيل الأوّل هو نيل التجنّس؛ أي العدول عن القومية واللغة ورفض التاريخ والتقاليد الإسلامية وتبني قومية العرق المهيمن مع ما يترتب عن ذلك من تغيير في اللغة والسلوكات الذهنية...)..."³.

انطلاقاً ممّا تقدّم يتّضح أنّ المعنى المستلزم والمقصد غير المصرّح به في المخاطبة الأنفة الذكر، والتي توجّه بها إلى مخاطب مخصوص؛ هو فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأمة الجزائرية، هو بيانه للأساس الصحيح الذي يقوم عليه تطوّر الأمم ورفقيها، والمتمثّل في بذل الأسباب الكافية، ومنبّهًا ومصحّحًا في خضمّ ذلك لمعتقد شاع تداوله بين أوساط هذه الفئة -فئة النخبة-، وهو أنّ الإسلام هو مصدر تأخّر المسلمين، هذه المعاني والمقاصد نفسها التي نجد ابن باديس يؤكّد عليها تأكيداً مباشراً وصريحاً إذ يقول: "إنّ ذلك المسلم ما تأخّر بسبب إسلامه، وأنّ غيره ما تقدّم بعدم إسلامه، وأنّ السبب في التقدّم والتأخّر هو التمسك والترك للأسباب"⁴، يأتي هذا البيان والتأكيد على هذه المقاصد والمعاني والدلالات التي عبّر عنها بأسلوب مباشر تارةً، وأسلوب غير مباشر تارةً أخرى في وقت "اعتقدت النخبة أنّ التطوّر نحو الحضارة والمدنيّة لا يتأتّى إلا من خلال ولوج البوابة الأوروبية، واقتفاء آثار الأوروبيين في أنماط حياتهم، وأسلوب معيشتهم، وكلّ ما يتعلّق بذلك

¹- ينظر المرجع السابق، ج 1، ص 177.

² - علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، تر: محمد يحياتن، دار الحكمة، ط 1، 2007م، ص 492.

³- المرجع نفسه، ص 493.

⁴- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 178.



من ملبس، ومسكن، ومأكل، ولغة، وثقافة"¹، ويأتي هذا التأكيد على هذه المقاصد في وقت عملت فيه جهات عدّة لتخريب معتقدات وأخلاق الشعوب المستضعفة، وذلك من خلال إبراز الهوة الكبيرة والتناقض بين المسلمين وغيرهم من الغربيين².

حاول ابن باديس إذن في خضمّ تفسيره للآية 18 من سورة الإسراء معالجة مشكلة من أكبر المشاكل التي عانى منها المجتمع الجزائري على وجه الخصوص، ألا وهي مشكلة فتنة المسلم المعاصر بغيره المتقدّم والمتطوّر، فأوضح لهم أنّ الأساس الذي يجب أن يستند عليه من أجل الازدهار هو بذل الأسباب، مفنّدًا في خضمّ ذلك أكذوبة المستعمر القائلة إنّ الإسلام هو سبب تأخّر المسلمين، كلّ هذه المعاني عبّر عنها ابن باديس وفق استيراثية تلميحية، يدرك المخاطب أبعادها بالعودة إلى سياقات وملابسات الحقبة التي وردت فيها تلك المخاطبة.

¹-يوسف بوعابة، معالم الفكر السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين دراسة تحليلية، دار زمّورة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م، ص 255.

²-ينظر شكيب أرسلان (1946)، الإسلام والحضارة العصرية، مجلة المنتقد، 1، (15-1925)



فسّر ابن باديس قوله تعالى من سورة الإسراء: "لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا" (الإسراء: 22)، تعالج هذه الآية أصلاً من أصول الهداية، وركناً من أهم أركان العقيدة والإيمان، ألا وهو التوحيد، فالله عز وجلّ في هذه الآية ينهي كلّ إنسان مكلف* أن يجعل له شريكاً في ألوهيته وعبادته، فلا إله غيره، ولا ربّاً سواه، ولا معبود بحقّ إلا هو¹، كما تكشف هذه الآية الكريمة عن مصير وجزاء كلّ مشرك جعل مع الله إلهاً آخر، بأنّه سيكون مذموماً من قبل الله عز وجلّ، ومخذولاً ومتروكاً منه سبحانه وتعالى.

وفي خضمّ تفسير ابن باديس لهذه الآية أورد مخاطبة احتوى نظمها على استلزام تخاطبي، مخاطبة عاجل بواسطتها مسألة توحيد الله وإفراده بالعبودية، مستقصياً بعض مظاهر الشرك الظاهرة في سلوكات النّاس في الحياة اليومية حينذاك، إذ يقول: "هذا هو أساس الدّين كلّّه، وهو الأصل الذي لا تكون النّجاة ولا تتقبّل الأعمال إلّا به، وما أرسل الله رسولا إلّا داعياً إليه ومذكّراً بحججه، وقد كانت أفضل كلمة قالها الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام هي كلمة: لا إِلَهَ إِلَّا الله، وهي كلمته الصريحة فيه، ولا تكادُ سورة من سور القرآن تخلو من ذكره والأمر به والنهي عن ضده (...). فنهى الله الخلق كلّهم عن أن يعتقدوا معه شريكاً في ألوهيته فيعبدوه معه، ليعتقدوا أنّه الإله وحده فيعبدوه وحده، ويبيّن لهم أنّهم إن اعتقدوا معه شريكاً وعبدوه معه، فإنّ عبادتهم تكون باطلة وعملهم يكون مردوداً عليهم، وأنّهم يكونون مذمومين من خالقهم ومن كلّ ذي عقل سليم من الخلق، ويكونون مخذولين لا ناصر لهم (...).

فمن خضع قلبه لمخلوق على أنّه يملك ضرّه أو نفعه فقد عبده.

ومن شعر بضعفه وافتقاره أمام مخلوق على أنّه يملك إعطاءه أو منعه فقد عبده.

ومن ألقى قياده بيد مخلوق يتبعه فيما يأمره وينهاه، غير ملتفت إلى أنّه من عنده أو من عند الله فقد عبده.

ومن توجّه لمخلوق فدعاه ليكشف عنه السوء أو يدفع عنه الضرّ فقد عبده"².

فهذه مخاطبة أوردها ابن باديس ليخاطب ويحدث بها مخاطباً عاماً؛ يراد به عامة الشعب الجزائري بجميع فئاته، مخاطبة تضمّنت استلزاماً تخاطبياً تبلور نتيجة خرق لقاعدة الجهة؛ حيث إنّّه لم يراع مبدءاً "الإيجاز"، فابن باديس قد أطنب وأسهب في بيان هذه الدعامات الأساس التي يقوم عليها الدّين الإسلامي ككلّ وهي توحيد الله سبحانه، كاشفاً في خضمّ ذلك عن بعض مظاهر الشرك التي تُخرّج الفرد من حقيقة العبودية لله إلى الشرك.

¹- ينظر وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج 8، ص 53.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 186.



ونظير هذا الخرق الحاصل لقاعدة الجهة، من حيث إنّه لم يلتزم بمبدأ "الإيجاز" يدرك المتلقي ذلك، فيعمل حينئذ قصد استكشاف تلك المقاصد الحقيقية التي لم يعبر عنها مخاطبه تعبيرا مباشرا وصرحا، ويكون مستنده في ذلك المعرفة بسياقات وملابسات وظروف تلك الحقبة.

وبالعودة إلى سياقات تلك الفترة يلمح متلقي هذه المخاطبة أنّ تلك الحقبة من تاريخ الجزائر قد تميّزت حقيقة بفساد عقائد الناس وانتشار مظاهر الشرك والخرافات والبدع، نتيجة لنشاط شيوخ الطرق الصوفية الذين عملوا على نشر هذه الانحرافات، ممّا أسهم في فساد عقائد وأخلاق المجتمع الجزائري، يقول ابن باديس واصفاً بعض مظاهر الشرك المتفشية في المجتمع وقتئذ: "وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجّه لبعض الأموات وتتضرّع لهم وتقف أمام قبورهم بخضوع وخشوع تامين، وتتضرّع وتناديهم على اعتقاد أنّهم يقربونها إلى الله ويتوسّطون لها إليه ويزيدون أنّهم يتصرفون لها بقضاء الحوائج وجلب الرغائب ودفع المصائب (...). وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تسوق الأنعام إلى الأضرحة والمقامات تنحرها عندها إرضاء لها، وطلبا لمعونتها، أو جزاءً على تصرفها وما جلبت من نفع أو دفعت من ضرر (...). وفي الناس اليوم طوائف كثيرة يحلفون بالله فيكذبون ويحلفون بمن يعظمونه من الأحياء أو الأموات فلا يكذبون، فهذه الطوائف الكثيرة كلّها قد لحقت بالمشركين، وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: "لا تقوم الساعة حتّى تلحق قبائل من أمّتي بالمشركين" ²¹.

من هذا المنطلق يتّضح لدى المتلقي أنّ المعنى المستلزم والمقصد الذي يلمح إليه ابن باديس ضمن المخاطبة التي أوردها، هو حتّى أفراد الأمة الجزائرية على توحيد الله تعالى، وتحذيرهم من الممارسات الشركية التي يقعون فيها في حياتهم اليومية، ممّا يُروّج له شيوخ الطرق الصوفية، والدليل على ذلك قول ابن باديس نفسه حين صرّح بشكل مباشر قائلا: "إذا علمت هذه الأحكام فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين، الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقا في هذا الضلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضرر، وجلب النفع، وتيسير الرزق، وإعطاء النسل، وإنزال الغيث، وغير ذلك ممّا يسألون ويذهبون إلى الأضرحة التي شيدت عليها القباب، أو ظلمت بها المساجد، فيدعّون من فيها ويدقّون قبورهم، وينذرون لهم، ويستشيرون حميتهم بأنهم خدامهم وأتباعهم فكيف يتركونهم، وقد يهدّدونهم بقطع الزيارة، وحبس النذور، وتراهم هنالك في ذلّ وخشوع وتوجّه قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم، فأعمالهم هذه من دعائهم وتوجّههم كلّها عبادة لأولئك المدعّين، وإن لم يعتقدوها عبادة، إذ العبرة باعتبار الشرع لا باعتبارهم. فيا حسرتنا على أنفسنا كيف لبسنا الدّين لباسا مقلوبا حتّى أصبحنا في هذه الحالة السيئة من الضلال؟!".

فليحذر قراؤنا من أن يتوجهوا بشيء من دعائهم لغير الله وليحدّروا غيرهم منه ³.

¹ - أبو داود السجستاني سليمان بن الأشعث (ت 275هـ)، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 2009م، ج 6، ص306، كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم الحديث (4252).

² - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983م، ص95.

³ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص299.



إجمالاً يُمكننا القول إنّ ابن باديس قد انتهز فرصة تفسيره للآية 22 من سورة الإسراء لحثّ مخاطبيه وتوجيههم لإفراد الله تعالى بالعبودية وتحذيرهم من بعض المظاهر الشركيّة التي سادت في المجتمع، بسبب التضليل الكبير الذي يقوم به شيوخ الطرق الصوفية لنشر مثل تلك المظاهر الشركيّة، وقد أورد ابن باديس كلّ هذه المعاني والمقاصد وفق استراتيجية تلميحية غير مباشرة، يتبيّن منها متلقي الخطاب بالاستناد إلى سياقات وملابسات تلك المرحلة من تاريخ الجزائر، التي ازداد فيها النشاط الاستعماري بقطبيه الخارجي (الفرنسي) والداخلي (الطريقي)، الذي ما فتئ يشجّع على انتشار شتى المظاهر والانحرافات الشركيّة وسط المجتمع الجزائري المسلم.



ارتكز تفسير ابن باديس للآيتين 15-16 من سورة المائدة التي يقول فيها الله تعالى: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16)"، على أساسين مهمين هما أساس الدعوة، والدعوة هي الوظيفة أو الرسالة التي كُلِّفَ الله تعالى بها نبيّه عليه أفضل الصلاة والتسليم؛ دعوة عامة تشمل أهل الكتاب الذين أشارت إليهم الآيتان الكريمتان الأنفتي الذكر، وتشمل كذلك غيرهم من الناس، وفي خضمّ بيانه لهذه الوظيفة التي كُلِّفَ بها النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم يُشير ابن باديس إلى أهمّ الدروس المستفادة من هذا الأساس، فيشير إلى الأسلوب الدعوي القويم والحكيم الذي تميّزت به دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، كدعوة الآخرين بأحسن أسمائهم وأحبّها إليهم، وكذا مجادلتهم مجادلة حسنة بعيدة عن ذكر العيوب، والبعيدة عن أيّ تعصّب، هذا الأسلوب الدعوي القويم الذي يجب على دعاة اليوم أن يقتدوا به.

أمّا الأساس الثاني الذي كشف عنه ابن باديس في خضمّ تفسيره لهاتين الآيتين الكريمتين فهو مرهون بالغاية المرومة من تلك الوظيفة (الدعوة) التي كُلِّفَ بها الرسول صلى الله عليه وسلم، وكُلِّفَ بها من قبله إخوانه الأنبياء عليهم السلام، ألا وهي الهداية؛ هداية تُخْرِجُ النَّاسَ مِنْ ظُلُمَاتِ الْكُفْرِ وَالْجَهْلِ إِلَى نُورِ الْإِيمَانِ وَالْعِلْمِ، وتكشف لهم عن سُبُلِ وَطُرُقِ النِّجَاةِ، وتبيّن لهم صراط الله المستقيم.

إنّ المتأمل في تفسير ابن باديس للآيتين المذكورتين آنفاً، يلحظ أنّه قد أورد مخاطبة تحتوي على استلزام تخاطبي، إذ أراد من هذه المخاطبة تفصيل الكلام حول حقيقة الهداية التي أشارت إليها الآيتان الكريمتان موضوع الدراسة في خضمّ تلك الظروف التي كان يعيشها المجتمع الجزائري آنذاك، محاولاً بذلك تبليغ مخاطبيه مقاصد معيّنة، فنجدّه يقول متسائلاً ثمّ مجيباً: "بماذا تكون الهداية؟"

كما أنعم الله على عباده بالهداية إلى ما فيه كمالهم وسعادتهم، كذلك أنعم عليهم فبيّن لهم ما تكون به الهداية حتى يكونوا على بينة فيما به يهتدون، إذ من طلب الهدى في غير ما جعله الله سبب الهدى كان على ضلال مبين. فلذا بيّن تعالى أن هدايته لخلقه إنّما تكون برسوله وكتابه فيتمسك بها من يريد الهدى، وليحكم على من لم يهتد بها بالزيغ والضلال¹.

إنّ ابن باديس في هذه المخاطبة يفترض صنفين من المخاطبين هما: عامة الشعب الجزائري، وكذا فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية، مخاطبة تضمّنت استلزاماً تخاطبياً — كما أسلفنا الذكر — نتج عن خرق لمبدأ من مبادئ قاعدة الجهة التي تنصّ على التزام الوضوح، ويتعلّق الأمر ههنا بخرق مبدأ "الإيجاز"، فبالعودة إلى المخاطبة الأنفة الذكر نلاحظ أنّ ابن باديس قد افترض سؤالاً قد يتبادر إلى أذهان المخاطبين حول مصدر الهداية، ثمّ أجاب عنه إجابة تتسم بالإطناب؛ إذ كشف عن إنعام الله

¹ - المرجع السابق، ج 1، ص 113.



تعالى على عباده بالهداية، ثم إنّه حذّر من طلب الهداية من غير مصادرها الحقيقية، ثمّ إنّه عقّب عمّا سلف بيانه بذكره لمصدري الهداية؛ الكتاب وهو القرآن الكريم، وبالرسول صلّى الله عليه وسلّم، وهو ما عبّر عنه البيان القرآني بـ: "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ" (المائدة: 15)، على خلاف بين المفسّرين في تفسير التور والكتاب المبين¹، ثمّ إنّ ابن باديس ونظراً لأهمية هذا الموضوع وخطورته يعود ليؤكد على هذه المصادر، وحثمية التمسك بها، فيقول: "فالعبد محتاج دائماً إلى الرجوع إلى كتاب الله، وما ثبت من سنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم ليهتدي إلى ما يرضي الله ممّا شرعه له من أحواله وأفعاله، وإلى ما يدفع عنه شبهاته وينقذه من شهواته، ومحتاج إلى التوسّل بذلك الرجوع إليهما، وذلك الاتّباع لهما إلى الله، ليفتح له أبواب المعرفة، ويمدّ له أسباب التوفيق"².

أمّام ما امتازت به هذه المخاطبة من خرق لقاعدة الجهة على مستوى مبدأ "الإيجاز" يدرك المخاطب ذلك، فيسعى إلى البحث عن المقاصد الحقيقية التي يريد المخاطب تبليغها، انطلاقاً من الدلالة الحرفية والمباشرة للمخاطبة، وكذا باستناده إلى سياقات وظروف تلك الحقبة، هذه الحقبة قد تميّزت بانتشار الخرافات والأضاليل والبدع بين عامة الشعب الجزائري، وفشو مظاهر الإلحاد بين أوساط فئة النخبة، كلّ هذا كان نتيجة للنشاط الاستعماري الفرنسي من جهة، ونشاط شيوخ الطرق الصوفية من جهة أخرى، يقول ابن باديس واصفاً الحالة التعيسة والمتردية التي وصلت إليها الأمة الجزائرية آنذاك: "شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته وتاريخه ومجده، وقبّح له دينه وقومه، وقطع له من كل شيء - إلا منه - أمله وحقّره في نفسه تحقيراً"³.

انطلاقاً ممّا سبق يتّضح أنّ المعنى المستلزم والمقصد غير المصرّح به في المخاطبة الأنفة الذكر، الذي يسعى المتلقي إلى إدراكه باستناده إلى سياقات تلك الفترة، هو: تصحيح عقائد النّاس وإصلاح عقولهم بتحذيرهم من انحرافات وضلالات الشرك والإلحاد، التي يروّج لها شيوخ الطرق الصوفية من جهة، والاستعمار الفرنسي من جهة أخرى، ودعوتهم إلى الإسلام الصحيح، وذلك بتحديد مصدره الحقيقيين القرآن والسنة النبوية، هذه المقاصد نفسها يؤكد عليها ابن باديس تأكيداً مباشراً وصريحاً في معرض بيانه وشرحه للشعار الشهير الذي وضعه لجريدة المنتقد "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها": "فكما أسست هذه الصحيفة لخدمة المبدأ السياسي المتقدّم، أسست لخدمة مبدأ ديني وهو الرجوع بالمسلمين إلى جوهر دينهم الأصلي البريء من جميع الضلالات والانحرافات، المحرّر للعقول، المهذب للنفوس، والسّاعي بالإنسانية إلى

¹- حيث قيل: الكتاب: القرآن، وقيل التور: الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وقيل الإسلام، وقيل التور: موسى عليه السلام، والكتاب المبين: التوراة.

يُنظر: محمّد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د. ط، 1992م، ج 4، ص 208.

²- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 117.

³- عبد الحميد ابن باديس، ابن باديس حياته وآثاره، تح: عمّار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، ط 1، 1968م، ج 4، ص 364.



سعادة الدارين، ولما كانت الطُّرُق في معظم أمرها منبعًا لكثير من هذه المهلكات، وقف الشهاب لها وقفاته المعروفة لنقدها ومحاولة إصلاحها¹.

إنّ هذين النص يكشف ويؤكد بشكل صريح مقاصد ابن باديس تلك التي أراد تبليغها إلى مخاطبيه، والتي عبّر عنها وفق استراتيجية غير مباشرة.

إجمالاً يمكننا القول إنّ ابن باديس في خضمّ تفسيره للآيتين الكريمتين 15-16 من سورة المائدة، يسعى إلى تبليغ مخاطبيه بعض المعاني والمقاصد التي عبّر عنها تعبيرا غير مباشر وصريح، والمتعلّقة أساسًا بتحذير أفراد الأُمَّة الجزائرية من الانحرافات والضلالات التي عمل على نشرها كلّ من الاستعمار الداخلي (الطُّرُق الصوفية)، والاستعمار الخارجي (الاستعمار الفرنسي)، وحثّهم على الالتزام بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية الشريفة بوصفهما المصدرين الأساسيين للدين الإسلامي، ويدرك المخاطب كلّ هذه المقاصد والدلالات والمعاني باستناده إلى سياقات تلك الحِقبة من تاريخ الجزائر التي عرفت نشاطًا واسعًا لنشر الخرافات والانحرافات والضلالات العقائدية في المجتمع من طرف الاستعمار الفرنسي، وأذنا به من شيوخ الطُّرُق الصوفية.

¹ - أحمد حماني (1419هـ)، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسلطان الإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس، تح: عادل سعيدي، عالم المعرفة، الجزائر، ط2، 2015م، ج 1، ص 60.



فسر ابن باديس قول الله عز وجل: "لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْادًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (63)" (النور: 63)، فأوضح أن هذه الآية الكريمة تعالج مظهرًا من مظاهر مخالفة طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا وهو التناقل والتحايل في إجابة دعوته صلى الله عليه وسلم والالتزام بها، كاشفًا في خضم ذلك عن سوء عاقبة مرتكبي هذه المخالفة في الحياة الدنيا والآخرة على حدٍّ سواء، فكانت هذه الآية تصويرًا دقيقًا للآداب التنظيمية بين الجماعة وقائدها¹، فتكون بذلك طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجبة في حياته، ويكون التزام سنته صلى الله عليه وسلم واجبا بعد موته أيضًا، ذلك أن هذا هو سبيل المؤمنين للتجاة والفلاح في الدارين.

إنّ المتأمل في تفسير ابن باديس للآية الكريمة الأنفة الذكر يجد أنه قد أورد مخاطبة احتوت على استلزام تخاطبي، بحيث أراد منها تفصيل الكلام حول حقيقة مخالفة السنة النبوية، وبعض مظاهر تلك المخالفة وآثارها الوخيمة على الفرد والمجتمع، وقد تضمنت استلزامًا تخاطبيًا نتيجة خرق لقاعدة الجهة على مستوى مبدأ "الإيجاز"، هذه المخاطبة التي يقول فيها ابن باديس: "مخالفة السنة النبوية والهدى الحمدي، وما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في تنفيذ شرع الله وتطبيق أحكامه وتمثيل الإسلام تمثيلًا عمليًا، تلك المخالفة هي سبب كلِّ بلاء لحق المسلمين حتى اليوم بحكم صريح هذه الآية (...). ومن أئبن المخالفة عن أمره وأقبحها الزيادة في العبادة التي تعبد الله بها على ما مضى من سنته فيها، وإحداث محدثات على وجه العبادة في مواطن مرّت عليه ولم يتعبد بمثل ذلك المحدث فيها. وكلا هذين زيادة وإحداث وابتداع مذموم، يكون مرتكبه كمن يرى أنه اهتدى إلى طاعة لم يهتد إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وسبق إلى فضيلة قصر رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها. وكفى بهذا وحده فتنة وبلاء، دع ما يجرّ إليه من بلايا أخرى"²، فابن باديس في هذه المخاطبة أبرز سبب تردّي أوضاع المسلمين، حيث أرجع ذلك إلى مخالفتهم للسنة النبوية، ثم إننا نجده يفصّل في هذه الحقيقة فيبرز بعض مظاهر تلك المخالفة، كلّ هذا أدّى إلى الإخلال بمبدأ "الإيجاز" ممّا أسفر عن وجود للاستلزام التخاطبي في هذه المخاطبة.

ويفترض ابن باديس في مخاطبته الأنفة الذكر مخاطبا عاما يراد به كلّ أفراد الأمة الجزائرية، محاولا تبليغه بعض المقاصد والمعاني، التي لم يفصح عنها بشكل مباشر وصريح، فلا يدرك المخاطب تلك المعاني والمقاصد إلا باستناده إلى سياقات تلك الفترة من تاريخ الجزائر، تلك الحقبة التي تميّزت بإعراض أفراد الأمة الجزائرية وجهلها بالسنة النبوية الشريفة، وفي مقابل ذلك شهدت تلك الفترة تأثر الكثير من الفئات الجزائرية بالخرافات والانحرافات والبدع والضلالات الصوفية، يشهد على

¹ - ينظر سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2534.

² - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 431-432.



هذه الحقائق ابن باديس نفسه، إذ يؤكد أنّ كثير من المساجد قد أسست على قبور، وأنّ كثير من الناس أصبحوا يذهبون لتلك القبور والقباب فيدعون من فيها، بل ويطوفون بها وينذرون لهؤلاء الموتى¹.

وبإدراك المخاطب للخرق الحاصل على مستوى المخاطبة الموجهة إليه، من حيث انتهاك مبدأ "الإيجاز" أحد مبادئ قاعدة الجهة، وباستناده إلى السياقات والملابسات التي ميّزت تلك الفترة التي وردت فيها تلك المخاطبة يدرك أنّ المقصد الأساس الذي أرادته المخاطب هو دعوة أفراد الأمة الجزائرية جميعها إلى معالجة أدوائها، وذلك بقطع أسبابها وفي مقدّمة ذلك الابتعاد والإعراض عن أضرّاء الطُّرق الصوفية، والتشبّث والالتزام بتعاليم السنّة النبويّة. هذه المقاصد والمعاني نجد ابن باديس يعبر عنها بصريح العبارة فيقول: "لقد شعر المسلمون عموماً بالبلايا والحن التي لحقتهم، وفي أولها سيف الجور المنصب على رؤوسهم، وأدرك المصلحون منهم أنّ سبب ذلك هو مخالفتهم عن أمر نبيّهم صلى الله عليه وسلّم، فأخذت صيحات الإصلاح ترتفع في جوانب العالم الإسلامي في جميع جهات المعمور، تدعو الناس إلى معالجة أدوائهم بقطع سببها واجتثاث أصلها، وما ذلك إلا بالرجوع إلى ما كان عليه محمد صلى الله عليه وسلّم وما مضت عليه القرون الثلاثة المشهود لها منه بالخير في الإسلام"²، فضلاً عن هذا فإنّ الحياة العملية والنشاط الإصلاحي الذي قاده ابن باديس في إبان تلك الفترة يؤكّد هذه المعاني والمقاصد التي حاول ابن باديس تبليغها إلى مخاطبيه، فابن باديس أولى السنّة النبويّة اهتماماً كبيراً في نشاطه التعليمي، ومما يدلّ على ذلك أيضاً جعله مادة الحديث مادّة أساسية في البرنامج التعليمي الذي وضعه لطلّبه، بالإضافة إلى عنايته بشرح كتاب الموطأ لمالك بن أنس وهو كتاب في الحديث النبوي في مجالسه العلمية المسجدية، فضلاً عن هذا فإنّ ابن باديس قد سمّى مدرسة من المدارس الذي أسّسها باسم "دار الحديث"، كلّ هذا ممّا ينم عن اهتمام ابن باديس الكبير بالسنّة النبوية، وسعيه الكبير إلى إعادة الاعتبار لها وترسيخها في نفوس الجماهير، إيماناً منه بقدرتها على تغيير تلك الأوضاع الشرّكيّة التي سادت إبان تلك الفترة.

وإجمالاً يمكننا القول إنّ ابن باديس قد حاول في خضمّ تفسيره للآية 63 من سورة النور، تبليغ مخاطبيه بعض المقاصد والمعاني التي عبر عنها تعبيراً غير مباشر وصريح، هذه المقاصد المتعلقة أساساً بحثّه أفراد الأمة الجزائريّة بالإعراض عن انحرافات وضلالات الطُّرق الصوفية، والتزام تعاليم السنّة النبويّة الشريفة، بوصفها مصدراً من المصادر الرئيسة للدين الإسلامي، ويتبيّن مخاطب كلّ هذه المعاني والمقاصد بعودته إلى سياقات تلك الفترة التي ميّزها شيوع كثير من الانحرافات والضلالات التي روّجت لها الطرق الصوفية، ممّا أدّى إلى الإعراض والتخلّي عن تعاليم السنّة النبويّة وتوجيهاتها.

¹- ينظر المرجع السابق، ج 2، ص 247-248.

²- المرجع السابق، ج 1، ص 433.



فسّر ابن باديس قوله تعالى من سورة الفرقان: "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (67)" (الفرقان: 67)، هذه الآية الكريمة تُعالج صفة من صفات عباد الرحمن وهي القصد في الإنفاق، هذه السِّمة التي يسعى الإسلام لكي يجسدها في حياة الأفراد والأمم، لهذا نجد أنّ البيان القرآني يصفهم بالبُعد عن الغلوّ والتقصير، وعن الإفراط والتفريط، فهم بعيدون كلّ البُعد عن الإسراف الذي هو مجاوزة الحدّ المشروع في الإنفاق من جهة¹، وبعيدون عن التقتير الذي هو التضييق في البذل والإنفاق².

وضمن تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة نجده يورد مخاطبة، يتّضح للمتأمل فيها أنّها تشتمل على استلزام تخاطبي، تلك المخاطبة حاول بواسطتها تحديد حكم الإسراف بشكل عام؛ إذ يقول: "الإسراف مذموم، فهو ما كان في منهي عنه: نهي تحريم أو كراهة، أو في مباح قد يؤدي إليهما. فالأوّل كمن أوّلَ وليمة أنفق فيها جميع ماله، وأصبح بعدها هو وأهله للضيعة والحاجة.

والثاني كمن أوّلَ وليمة دعتّه إلى الاستدانة وإن كان يظنّ القدرة على الأداء؛ لأنّ الدّين محدّر ومستعاذ منه.

والثالث: كاستمرار على إيلاّم اللوائيم مع القدرة عليها في الحال ممّا قد يؤدّي إلى أحد الأمرين المذكورين في المال.

(...) فأما إذا جاء وقت شدّ الرحال إلى الأحياء والأموات، وتقديم النذور والزيارات، فحدّث هنالك عن أنواع السرف والتكلفات والتضييع للحقوق والواجبات"³.

هذه مخاطبة يخاطب بها ابن باديس مخاطباً عاماً يشمل جميع شرائح وأطياف الشعب الجزائري، مخاطبة تحتوي على استلزام تخاطبي نتج عن عدول لقاعدة الجهة من حيث انتهاك مبدأ من مبادئها، ألا وهو عدم الاحتراز من الإجمال؛ ففي هذه المخاطبة التي بين أيدينا أوضح حكم الإسراف بشكل عام، إلا أنّ المراد في الحقيقة هو تخصيص الأمة الجزائرية بذلك الحكم، والدليل على ذلك ما يكشف عنه السياق اللغوي لتلك المخاطبة؛ إذ أورد بعض مظاهر الإسراف مستحضراً إيّاها من واقع الأمة الجزائرية التي عُرِفَتْ بإيلاّم اللوائيم في أتراحها وأفراحها، والإسراف غير المشروع على الزردات...

وعلى إثر هذا الخرق الحاصل على مستوى قاعدة الجهة من حيث العدول عن مبدأ "الإجمال" يدرك المخاطب حقيقة ذلك، فيبذل قصارى جهده للتعاون مع منتج الخطاب للوصول إلى المقاصد الحقيقية التي أرادها المخاطب، والتي عبّر عنها بشكل غير مباشر، هذه المقاصد والمعاني التي لا تتّضح حقيقتها لدى المخاطب، إلا باستحضار سياقات تلك الفترة، التي تميّزت بانتشار مظاهر الإسراف داخل المجتمع الجزائري، وتمكّنه من أبناء هذا الشعب، نظير العادات والتقاليد التي توارثها

¹ - ينظر عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 126.

² - يُنظر المرجع نفسه، ج 2، ص 126.

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص 128-129.



الشعب الجزائري عن الآباء والأجداد، مما رسّخ فيه هذا التقليد المذموم هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذه الذميمة قد تمكّنت من الشعب الجزائري نتيجة نشاط الطرق الصوفية التي شجّعت على نشر انحرافات وضلالات عدّة كالنذر والذبح...، ممّا أدّى إلى انتشار صفة البذل غير المشروع في أوساط الشعب الجزائري، يُصوّر لنا ابن باديس هذه الحالة؛ أي حالة انتشار مظاهر الإسراف في المجتمع الجزائري قائلاً: "حالة وطننا في الأغلب الأعم في الولائم والمآتم لا تخلو من السرف فيها الذي يؤدّي إلى التقتير من بعدها، فيكون الإثم قد أصاب صاحبها بنوعيه، وأحاط به من ناحيته، والشرّ يجرّ إلى الشرّ، والإثم يهدي إلى مثله (...). وثمّ نوع آخر موجود في غالب القطر ويكثر في بعض الجبال، وهو أنّ بعض المأمورين من بعض شيوخ الطوائف يأتون بثلة من أتباعهم فينزلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس، فيذبح لهم العناق إنّ كانت، ويستدين لشرائها إن لم تكن، ويفرغ المزاود، ويكنس لهم ما في البيت ويصبح معدماً فقيراً مديناً، ويصبح من يومه صبيته يتضاغون، ويمسي أهل ذلك البيت المسكين يطحنهم البؤس، ويميتهم الشقاء ميتات متعددة في اليوم"¹.

انطلاقاً من إدراك المتلقّي للخرق الحاصل على مستوى هذه المخاطبة، وبالعودة إلى سياقات تلك الفترة، يتّضح أنّ المعنى المستلزم والمقصد الحقيقي الذي أرادته المخاطب هو تنبيه أفراد الأئمة الجزائرية لمظاهر الإسراف التي يُمارسونها، وحثّهم على ترك هذا الفعل الذمّيم بتنبيههم للجهات المروّجة والمرسّخة له في المجتمع، هذه المقاصد يؤكّد عليها ابن باديس بصريح العبارة وبشكل مباشر، وذلك في نصيحته لحجّاج بيت الله القاضية بترك تجهيز الولائم لزوّارهم²، كما أنّنا نجد أنّ الحياة العملية لابن باديس ونشاطه الإصلاحي يؤكّد هذه المقاصد والمعاني. فابن باديس وجمعية العلماء المسلمين ككلّ جعلت من مسألة الإسراف والتبذير إحدى المحاور والقضايا الجوهرية في المشروع الإصلاحي التي تقوده، ففي المؤتمر الخامس لجمعية العلماء المسلمين المنعقد في سنة 1935م، كان موضوع الإسراف المالي ومظاهره من الولائم والمآتم أحد أبرز المحاور التي تناولها المؤتمر بإيعاز وتوجيه وطلب من عبد الحميد ابن باديس بصفتة رئيساً لجمعية العلماء إبان تلك الحِقبة.

إجمالاً يمكننا القول إنّ ابن باديس قد استثمر فرصة تفسيره للآية 67 من سورة الفرقان المعالجة أساساً لصفة من صفات عباد الرّحمن وهي بُعدهم عن الإسراف والتقتير عند الإنفاق، وذلك في تبليغ مخاطبيّه بعض المقاصد والمعاني المتعلّقة ببحثه وتوجيهه لأفراد الأئمة الجزائرية بالاعتدال في الإنفاق، وكشفه لبعض مظاهر الإسراف المتفشية في المجتمع، وبيانه لحكم هذا الفعل المنهي عنه شرعاً، ويدرك المخاطب هذه المقاصد والمعاني بالعودة إلى سياقات تلك الفترة التي شهدت تفشياً كبيراً لمظاهر الإسراف والتبذير في المجتمع نظير عوامل معروفة لدى الجميع حينذاك.

¹ -المرجع السابق، ج 2، ص 129.

² -ينظر المرجع السابق، ج 3، ص 485.



فسّر ابن باديس قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا" (الإسراء: 82)، فأوضح أنّ الله تعالى قد أسبغ على عباده نعمة كثيرة منها إنزاله للقرآن الكريم، وجعله سبباً في شفائهم من جميع الأسقام. كما بيّن أنّ هذا القرآن سيكون دواءً شفاءً وخيراً ونوراً للمؤمنين؛ لأنهم آمنوا وعملوا به، على خلاف الكفار وغيرهم من الناس الذين سيكون ذلك القرآن حجة عليهم وسبباً في خسارتهم وخذلانهم؛ لإعراضهم وكفرهم وجحودهم به.

ثمّ إنّ ابن باديس في خضمّ تفسيره وشرحه للآية الكريمة الأنفة الذكر فصلّ في حقيقة أنّ القرآن شفاء للمؤمنين، فأوضح بأنّه شفاء ودواء لجميع أمراض المؤمن؛ أمراضه الروحية بأن يُصحّح له عقيدته ويُقوّم أخلاقه ويصلح ويُنظّم له مجتمعه، وكذلك هو شفاء لأمراضه البدنية بما شرعه من وسائل مشروعة للاستشفاء مثل الرقية والتعوذ وغير ذلك من التعاليم الدينية المشروعة¹.

وفي خضمّ تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، وبالتحديد في معرض إثباته لحقيقة أنّ القرآن الكريم شفاء للأرواح والأبدان، نجده يورد مخاطبة يلحظ المتأمل فيها أنّها تحتوي على استلزام تخاطبي، إذ يقول: "فَرَطَ قَوْمٌ فَأَهْلُوا الاستشفاء بالذكر المأثور، واقتصروا على الدواء المادي، فحزَمُوا أنفسهم من خير كثير إذ لم يكونوا له كالمنكرين! وأفرط آخرون، فأهملوا الدواء المادي وزهدوا الناس فيه، وتزَيّدوا في جانب المأثور، حتى خرجوا عنه واتَّخَذُوا لهم من ذلك حِرْفَةً ومورداً للمعاش، ونسوا أنواع أشفية القرآن الروحية والاجتماعية التي هي المرادة بالقصد الأوّل من تنزيله، مقتصرين على الوجه الذي وجدوا منه سبيلاً إلى الاسترزاق على ما أحدثوا فيه وما ابتدعوا. فعكسوا الأمر وخالفوا السنّة ووقعوا في المحذور من عدّة وجوه"²، فابن باديس بعدما كشف عن وظيفة من وظائف القرآن³ وهي إشفاء المؤمنين من عباد الله، ها هو في هذه المخاطبة التي يتوجّه بها إلى مخاطب عام، يشمل عامة الشعب الجزائري بجميع شرائحه، يُصوّر ويكشف لنا حقيقة مدى اتّباع أفراد أمته لآيات القرآن الكريم في الاستشفاء به من أمراضهم الروحية والبدنية، مستقصياً مظاهر ذلك لدى طائفتين متعارضتين إيديولوجياً وعقائدياً، والمتأمل في هذه المخاطبة يلحظ - كما أشرنا آنفاً - أنّها تشتمل على استلزام تخاطبي نتج في الحقيقة عن خرق لقاعدة الجهة على مستوى مبدأين من مبادئها؛ فابن باديس عدل عن مبدأ "الإيجاز"؛ إذ تعمّد عدم التصريح والكشف عن هوية الطائفة التي بالغت في الاستشفاء بالدواء المادي، إلا أنّه أطنب في ذكر أوصاف هاتين الطائفتين حتّى يتمكن متلقي هذا الخطاب من التعرّف عن هويتهما، وهذا ما أدّى إلى خرق لمبدأ "الإيجاز"، وفي الوقت ذاته فإنّ عدم

1 - هذه الحقيقة؛ أي أنّ القرآن هو شفاء لأمراض الإنسان الروحية والبدنية قال بها بعض المفسّرين كوهبة الزحيلي في التفسير المنير. يُنظر وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشرعية والمنهج، ج 8، ص 154.

2 - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 360.

3 - مثل هذه التسمية استعملها السيّد قطب في تفسيره لهذه الآية. يُنظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2244.



كشف ابن باديس عن هوية الطائفتين المعروض عنهما قد يؤدّي إلى انتهاك مبدأ "احتراز اللبس"؛ إذ يستشكل على المخاطب إدراك هوية هاتين الطائفتين.

وبتعاون متلقي هذا الخطاب مع مخاطبه يدرك أنّ هذا الخطاب الموجه إليه يتضمن استلزامًا تخاطبيًا، فيسعى إلى الكشف عن المقاصد الحقيقية التي أرادها مخاطبه، مستعينًا في سبيل ذلك بسياقات وملابسات تلك الحقبة، هذه الحقبة التي تميّزت في الحقيقة بظهور فئتين من الشعب الجزائري؛ فئة تأثرت بالثقافة الغربية فنشأت بين أحضانها، وانسلخت عن مقوماتها وأحوالها الشخصية بما في ذلك تعاليم دينها، عُرِفَتْ باسم فئة النخبة التي ذابت واندجحت في الثقافة الغربية¹، وهو ما يجليه قول مالك بن نبي، إذ يقول: "فالنخبة المسلمة التي تكوّنت عبر الجامعات الأوروبية لم ترَ غير وجه واحد، أمّا وجهها الآخر فقد حُجب عنها، كما يُحجب وجه القمر الآخر عن سكّان الأرض"²، وفئة أخرى هي فئة الطُرق الصوفية التي زعمت تمسكها بتعاليم الدّين! بل إنّها زادت وابتدعت في هذا الدّين، واستعملت سلطتها لاستغلال الشعب وخداعه، يقول مبارك المليلي كاشفًا حقيقة هذه الفئة: "تحدّ بعض المنتسبين إلى بيوت الصلاح أو دور الطرق الصوفية -وما أكثرهم- يدجّلون على بله العوام بمخاريق سحرية، يوهّمونهم بها أنّهم ذوو كراماتٍ وأولو تصرّف في الروحانيات، وترى بعض من تعلّموا القراءة والكتابة يكبّون على شمس المعارف اللبوني، يأخذون منها أقوالاً وأعمالاً مبنية على علم الحروف المنظور فيه إلى طبائع الكواكب المزعوم أنّها الحاكمة في هذا العالم، فيعتقدون اعتقاد الكلدان، ويلبسون لباس أهل القرآن، كلّ ذلك لينعتوا بالحكمة، ويشار إليهم بتطويع ملوك الجان"³.

إنّ سياقات تلك الفترة، تكشف للمخاطب أنّ المجتمع حينذاك قد برزت فيه فئتان متعارضتان إيديولوجيًا، اختلفت مواقفهم واختياراتهم إزاء مواضيع عدّة حتى في تعاليم الدّين الإسلامي ومصدره الأساس وهو القرآن الكريم الذي أنزل هدىً وشفاء للمؤمنين.

وانطلاقًا ممّا سبق بيانه يتّضح أنّ المقصد الأساس والمعنى المستلزم الذي أراد ابن باديس تبليغه إلى مخاطبيه هو كشف هوية الطائفتين المنحرفتين والمعرضتين عن اتّخاذ القرآن الكريم شفاء ودواء لأمراضهما، وحثّ جميع أفراد الأمة الجزائرية قاطبة على المنهج القويم والمعتدل في كيفية الاهتداء والاستشفاء بآيات الذكر الحكيم من جميع الأسقام، هذا المقصد نفسه الذي نجد ابن باديس يُعبّر عنه بشكل مباشر مخرجًا الخبر الذي يراد به الطلب، إذ يقول: "نتناول القرآن العظيم دواء

¹ - النخبة التي تعلّمت في المدارس الفرنسية ليست على فكر واحد، فهي على مستوى الفكر تختلف:

- فئة ترى الذوبان والاندماج في الكيان الفرنسي، ولو أدّى ذلك إلى التخلّي عن الشريعة الإسلامية كاملة (وهي المشار إليها في تحليلنا)

- وفئة أخرى تدعو إلى الاندماج مع المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الذي يُنظّم الأسرة المسلمة من زواج وطلاق وميراث وحضانة وغيرها.

- والفئة الثالثة ترى أنّ الفرنسية لسان، وأنّ العلم ميراث إنساني، وهو حقّ من حقوق الإنسان، لا يستلزم الاندماج والتنازل عن الإسلام.

يُنظر: يوسف بوغابة، مبادئ الصراع بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2018م، ص 118.

² - مالك بن نبي (1393هـ)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2002م، ص 10.

³ - مبارك بن محمد المليلي، الشرك ومظاهره، دار البعث للطباعة والنشر، الجزائر، ط3، 1982م، ص 132.



من عند ربّنا، شفاء لأمرض عقولنا، وأمراض نفوسنا، وأمراض مجتمعاتنا، فنتطلب ذلك منه بتدبر آياته، وتفهم إشاراته، ووجوه دلالاته، وشفاء أيضا لأبداننا، فنفعل كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم إذا أوى إلى فراشه على ما تقدّم في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، وعلى ما جاء من نحو ذلك ممّا ثبت عنه عليه وآله الصّلاة والسّلام وانتهى إليه علمنا، غير مقصّرين ولا غالين، وعلى ربّنا متوكّلين، سائلين أن يشفينا بالقرآن الكريم أجمعين آمين يا رب العالمين¹.

وفي الأخير يمكننا القول إنّ ابن باديس قد حاول تفسير للآية 82 من سورة الإسراء، مستثمرا هذه السانحة لتبليغ مخاطبيه بعض المقاصد التي كشف عنها وفق استراتيجية تلميحية غير مباشرة، وتتعلّق هذه المقاصد أساسا بالكشف عن هوية بعض الطوائف من أبناء الأمة الجزائرية الذين فرّط بعضهم في اتّباع آيات الذكر الحكيم والاستشفاء بها، وبعضهم الآخر انحرف عن تعاليم هذا القرآن، موجّها في خضمّ ذلك أفراد المجتمع إلى المنهج المعتدل في اتّباع القرآن الكريم والاستشفاء به من جميع الأمراض والمشاكل، ويستشفّ المخاطب ويدرك كلّ هذه المقاصد بالعودة إلى سياقات تلك الحقة ممّا أشرنا آنفا، وغيرها من السياقات التي تكشف إعراض الكثير من أفراد المجتمع الجزائري المسلم عن القرآن الكريم.

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 361.



فسر ابن باديس قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَمًا (68)" (الفرقان: 68)، هذه الآية الكريمة تُعالج بعضاً من صفات عبد الرحمن؛ وهي البُعد عن الشرك الذي يقتضيه دعاء غير الله، والبُعد عن القتل والزنى؛ فعباد الرحمن هم أناس تنزهوا بشكل كلي عن هذه الصفات السلبية التي هي ليست من مقوماتهم الخاصة، بل إنّ مثل هذه الصفات هي صفات المشركين والفاسقين المعرضين عن سبيل الله سبحانه وتعالى.

وفي خضمّ تفسير ابن باديس لهذه الآية الكريمة، نجده قد ركّز على معالجة صفة من تلك الصفات، وهي البُعد عن الشرك، والتي عبّر عنها البيان القرآني بـ: "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ"، ذلك أنّ هذه الصفة هي الدّعاة الأولى والأساسية التي بنيت عليها عقيدة المؤمن، فهو لا يدعو ولا يعبد مع الله إلهاً آخر، فهو مخلص له في عبادته، وموحد له في ربوبيته وألوهيته.

وضمن تفسير هذه الآية أورد ابن باديس مخاطبة يتّضح للعيان أنّها تشتمل على استلزام تخاطبي، حاول بواسطتها معالجة مظهرًا من مظاهر الشرك بالله، ألا وهو دعاء غير الله، كاشفًا عن حكمه، ومُستصقيًا بعض الأدلّة المؤكّدة على ذلك الحكم من الكتاب، والسنة، واجتهاد الأئمة؛ إذ يقول: "لما ثبت أنّ الدّعاء عبادة، فالدّاعي عابد، والمدعو معبود، والمعبود إله، فمن دعا شيئًا فقد اتّخذ إلهه، لأنّه فعل له ما لا يفعل إلاّ لإلهه، فهو وإن لم يسمّه إلها بقوله فقد سمّاه بفعله.

ألا ترى إلى أهل الكتاب لما اتّبعوا أحبارهم ورهبانهم في التحليل والتحریم-وهما لا يكونان إلا من الربّ الحقّ العالم بالمصالح- قال الله تعالى: "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ". وإن كانوا لا يسمّونهم أربابًا فحكم عليهم بفعلهم ولم يعتبر منهم عدم التسميّة لهم أربابا بالسنتهم.

فكذلك يُقال فيمن دعا شيئًا أنّه اتّخذ إلهًا نظرًا لفعله وهو دعاؤه، ولا عبرة بعدم تسميته له إلهًا بلسانه.

وفي حديث عديّ بن حاتم الذي رواه الترمذي وغيره أنّه قال للنبيّ صلى الله عليه وسلّم لما سمعه يقرأ هذه الآية، إنّهم لم يكونوا يعبدونهم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "أليس كانوا إذا حرّموا عليهم شيئًا حرّموه. وإذا أحلّوا لهم شيئًا أحلّوه؟" قال: قلت: نعم، قال: "فتلك عبادتهم إيّاهم".¹

¹ - محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279هـ)، السنن، تح: أحمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975م، ج5، ص278، التفسير، باب ومن سورة براءة، حديث رقم (3095)



قال الإمام الجصاص: ولما كان التحليل والتحريم لا يجوز إلّا من جهة العالم بالمصالح، ثمّ قلّد هؤلاء أبحارهم ورهبانهم في التحليل والتحريم، وقبلوه منهم، وتركوا أمر الله تعالى فيما حرّم وحلّل! صاروا متّخذين لهم أرباباً إذ نزلوهم في قبول ذلك منهم منزلة الأرباب.

وعلى وزانه نقول: لما كان الدعاء عبادة، والعبادة لا تكون إلّا للإله كان الداعي لشيء من المخلوقات متّخذاً إيّاه إلهاً لِمَا نَزَلَهُ بدعائه إيّاه منزلة الإله، سواء دعاه وحده دون الله، أو دعاه مع الله والعياذ بالله¹، فهذه المخاطبة التي بين أيدينا مخاطبة يتوجّه بها ابن باديس إلى مخاطب عام يشمل جميع شرائح المجتمع الجزائري على وجه الخصوص، مخاطبة احتوت على استلزام تخاطبي - كما أسلفنا الذكر - نتج عن خرق لقاعدة الجهة التي تقتضي لزوم الوضوح، وذلك على مستوى مبدأ من مبادئها، ألا وهو مبدأ "الإيجاز"، فابن باديس في مخاطبته هذه بعدما كشف عن حكم دعاء غير الله بأنّه شرك، أطنب في بيان هذا الحكم، باستحضاره أدلّة من الكتاب، والسنة، واجتهاد العلماء، وهذا ما يدلّ عليه السياق اللغوي لهذه المخاطبة، كلّ ذلك أدّى به إلى العدول عن مبدأ "الإيجاز".

وأمام هذا الخرق الحاصل على مستوى قاعدة الجهة ضمن نظم هذه المخاطبة، يدرك المخاطب حيثيات ذلك، فيسعى إلى التعاون مع منتج الخطاب قصد الوصول إلى المقاصد الحقيقية التي يراد تبليغها إيّاه، ولا يدرك متلقّي هذا الخطاب تلك المعاني والدلالات والمقاصد إلّا باستناده إلى ظروف وملابسات تلك الحقبة التي وردت فيها تلك المخاطبة. وبالعودة إلى سياقات تلك الفترة نجدّها قد تميّزت بانتشار العديد من المظاهر والانحرافات الشريكية بين أوساط الأُمّة الجزائرية، وفي مقدّمة تلك الانحرافات كما يشهد على ذلك ابن باديس دعاء غير الله من الأموات لقضاء الحوائج والتضرع إليهم².

وبالاستناد إلى سياقات تلك الفترة التي وردت فيها المخاطبة موضوع الدراسة يتّضح أنّ المعنى المستلزم والمقصد الحقيقي الذي أراد المخاطب تبليغه إلى مخاطبيه هو تحذير أفراد الأُمّة الجزائرية - على وجه الخصوص - من مظهر من مظاهر الشرك، ألا وهو دعاء غير الله، وإرشادهم إلى توحيد الله وإفراده بالعبودية، يؤكّد ابن باديس هذه المعاني والمقاصد بقوله المباشر والصريح معالجاً هذه المسألة: "ما أكثر ما نسمع في دعاء الناس: "يا رب والشيخ"! "يا رب وناس ربي"! "يا رب والناس ملاح" وهذا من دعاء غير الله مع الله، فإياك أيّها المسلم وإيّاها. وادعُ الله ربّك وخالقك وحده وحده وحده، وأنف الشرك راغم"³، ويقول أيضاً في نفس السياق: "فبادروا إلى توحيد الله بالدّعاء الذي هو محّ العبادة، واقتصروا في جانب الصّالحين على محبّتهم والتّرضيّة عليهم وسؤال الرّحمة لهم والافتداء بهم فيما كان منهم من طاعة وخير، ولا تعظّموهم بما لا يكون إلّا الله ربّ العالمين"⁴.

ومجمل القول إنّ ابن باديس قد حاول في خضمّ تفسيره للآية 68 من سورة الإسراء تبليغ مخاطبيه بعض المقاصد والمعاني المتعلّقة أساساً بحجّته لأفراد أُمّته على اجتناب معصية من أُمّهات المعاصي، ألا وهي دعاء غير الله، مرشداً إيّاهم لتوحيد الله سبحانه، هذه المقاصد والدلالات عبّر عنها وفق استراتيجية تلميحية، تتّضح معالمها وأبعادها لدى متلقّي ذلك الخطاب

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص. 135-137.

² - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، ج 2، ص 238

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص 137.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 303



بتعاونه مع منتجه، وباستعانتة بسياقات ومجريات وملابسات تلك الحقة التي أنتج فيها ذلك الخطاب، والتي تميّزت عمومًا بشيوع كثير من المظاهر الشركية في المجتمع الجزائري، ولعلّ أهمّ تلك المظاهر والانحرافات الشركية ما تعلّق بدعاء غير الله من الأموات والأحياء.



فسّر ابن باديس قوله تعالى من سورة الفرقان: "وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا (51)" (الفرقان: 51)، فأوضح أنّ هذه الآية الكريمة تكشف عن تحميل الله عزّ وجلّ رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم أعباء الرسالة والدعوة إلى توحيد سبحانه وتعالى، وتخصيصه صلى الله عليه وسلم بالنذارة لجميع البشر في كلّ بلدة ومصرٍّ، إكراما له بذلك التكليف، ثمّ بيّن ابن باديس أنّ هذه الآية الكريمة تحمل كلّ معاني التثبيت والأنس من الله عزّ وجلّ لنبيه صلى الله عليه وسلم؛ وذلك ببيان ما يستلزمه ويقتضيه ذلك التكليف بالدعوة الشاملة من التخصيص بالأجر الكبير والثواب الوفير، والمقام المحمود يوم الحساب.

بعد هذا البيان العام لمضمون الآية، أورد ابن باديس مخاطبة يتّضح للمطلّع عليها ولدارسها أنّها تشتمل على استلزام تخاطبي، هذه المخاطبة أراد ابن باديس بها استحضر صورة ذلك التكليف بالدعوة العامة الذي حصّ به رسول الله عليه الصلاة والسلام، ومعاني ذلك التكليف من الضيق الشديد الذي عاشه صلى الله عليه وسلم، وتثبيت ربّه عزّ وجلّ وأنسه له في أثناء تأديته لتلك المهمة الشاقّة والمضنية، وذلك كلّ لمعالجة مسألة مماثلة في الواقع المعاش في إبان تلك الفترة لدى طائفة معيّنة من المجتمع الجزائري، رغبة من ابن باديس في تبليغ مخاطبيه بعض المقاصد والمعاني، هذه المخاطبة التي يقول فيها رحمه الله تعالى: "قد ثبت في السّنة ما يكون من كثرة الجهل وموت السّنة وانتشار البدعة، وقد أيد ذلك الواقع والمشاهدة. فإذا كان دعاة العلم والسّنة، وخصوم الجهل والبدعة، فلا بدّ أن يكونوا قليلا في العدد الكثير خصوصا في مبدأ أمرهم وأول دعوتهم، ولا بدّ أن يلقوا ما يلقون ويقاسوا ما يقاسون"¹.

فهذه المخاطبة التي يخاطب فيها ابن باديس مخاطبا خاصا يتمثّل في فئة الدعاة من علماء الإصلاح على وجه الخصوص، تشتمل على استلزام تخاطبي -كما أسلفنا الذكر- نتج عن خرق لقاعدة الكم، التي تنصّ على عدم الزيادة أو النقصان من مقدار الفائدة المطلوبة من طرف المخاطب، وفي هذه المخاطبة التي بين أيدينا نلاحظ أنّه قد حصل عدولٌ على مستوى هذه القاعدة في مبدأ من مبادئها، والذي يقتضي أن تكون إفادة المخاطب على قدر حاجته ليس فيها نقص، وابن باديس في هذه المخاطبة وبالتحديد عند حديثه عن طبيعة الصراع الذي سيجده دعاة الله في طريق دعوتهم لم يكن إخباره عن ذلك تام الفائدة؛ إذ لم يكشف عن هويّة الدعاة المقصودين الذين هم خصوم البدعة والجهل، والذين برز نشاطهم الدعوي والإصلاحي إبان موت السّنة وانتشار البدعة على حدّ قول ابن باديس.

ونظير هذا الانتهاك الحاصل على مستوى قاعدة الكم، من حيث الإنقاص من المقدار الذي تتمّ به الإفادة، يدرك المخاطب اليقظ المتعاون مع مخاطبه ذلك، فيسعى إلى الكشف عن المقاصد الحقيقية التي أريد تبليغها إياه، هذه المقاصد

1- المرجع السابق، ج 2، ص 169.



والمعاني التي يدرك المتلقي أبعادها وجوهرها إلا باستناده إلى ملابسات ومحريات تلك الحقبة التي وردت فيها هاته المخاطبة موضوع الدراسة.

وبالعودة إلى سياقات تلك الحقبة نجدها قد تميّزت بظهور جهات سعت إلى نشر الضلالات والانحرافات داخل المجتمع، كلّ ذلك أدّى إلى موت السُنّة وانتشار البدعة والانحرافات العقدية مثل؛ التبرك بالأحياء والأموات وطلب الدعاء منهم، وكذا الذبح لغير الله وإقامة الزردات والولائم، وانتشار مظاهر السحر والشعوذة، وحتى انتشار الإلحاد في المجتمع، مثل هذه الانحرافات الدينية شجّع عليها شيوخ الطرق الصوفية الذين كان لهم انتشار واسع داخل المجتمع، وقبول كبير لدى أفرادها، وفي هذه الفترة نفسها برزت جهة أخرى رافضة ومحاربة لهذا الاتجاه الدّخيل على المجتمع الجزائري المسلم الأصيل، جهة استماتت في الدفاع عن الدّين الإسلامي، فعملت على إحيائه من جديد بنشر التعليم وبناء المدارس وإحياء دروس العلم ومجالس الوعظ والتذكير وغير ذلك من النشاطات التي من شأنها أن تقف بالمرصاد في وجه كلّ من يعمل على إفساد عقائد وأخلاق أبناء الأمة الجزائرية، متحمّلين في سبيل ذلك كلّ أنواع التضييق الذي مارسه عليهم الحكومات الفرنسية المتعاقبة؛ فقد هُجِرَ عدد الكبير من الدعاة المصلحين، ونفوا وسُجِنُوا وتعرّضوا لعقوبات مالية، كما هُدِّمَت مدارسهم ومساجدهم وغُلِّقت، وأُذِيَتْ أصنافا شتى من أصناف التضييق والحرمان، هذه الجهة التي عُرِفَتْ بالاتجاه الإصلاحية من علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الذين كانوا حقيقة في قلة في بدايات دعوتهم وجهادهم.

إنّ ملابسات تلك الحقبة التي وردت فيها المخاطبة موضوع الدراسة تشهد ب بروز فئتين متصارعتين هما دعاة الإصلاح من جهة، وشيوخ الطرق الصوفية من جهة أخرى، يشهد أحد الدارسين على هذه الحقيقة فيقول: "تميّز التطور العام للمجتمع الإسلامي للجزائر، خلال فترة ما بين الحربين بالأزمة الدينيّة المترتبة عن معارضة القوى التقليدية (لا سيما الجمعيات المرابطية) لأنصار التجديد الثقافي والحركة الإصلاحية ذات المصدر الشرقي"¹.

انطلاقاً ممّا سبق يتّضح أنّ قول ابن باديس: "إذا كان دعاة العلم والسنة وخصوم الجهل والبدعة، فلا بدّ أن يكونوا قليلا في العدد الكثير خصوصا في مبدئ أمرهم وأول دعوتهم، ولا بدّ أن يلقوا ما يلقون ويقاسوا ما يقاسون" يستلزم أنّ المقصود بالدعاة ههنا دعاة الإصلاح الذين يتوجّه ابن باديس بشكل غير صريح إلى تثبيتهم وحثّهم على مواصلة جهاد الدعوة تأسيساً بالنبي صلى الله عليه وسلم ورجاء في نيل الأجر والثواب، وقد عبّر ابن باديس عن هذه المعاني والمقاصد بشكل مباشر وصريح، إذ كتب يقول: "فالمسلمون أفرادا وجماعات عليهم أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على بيّنة وحجة وإيمان ويقين (...)، فعلى كلّ مسلم أن يقوم بما استطاع منه في كلّ وجه من الوجوه، وليعلم أنّ الدعوة إلى الله على بصيرة هي سبيل نبيّه صلى الله عليه وسلم، وسبيل إخوانه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من قبله، فلم يكن المسلم ليدع من هذا

¹-علي مرّاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940م، ص 61



المقام الشريف مقام خلافة النبوة شيئاً من حظّه، وإذا كان هذا المقام ثابتاً لكلّ مسلم ومسلمة، فأهل العلم به أولى وهو حقّ عليهم، وهم المسؤولون عنه قبل جميع الناس¹.

إجمالاً يمكن القول إنّ ابن باديس عمل في خضمّ تفسيره للآية 51 من سورة الفرقان على تبليغ مخاطبيه بعض المعاني والمقاصد التي عبّر عنها وفق استراتيجية غير مباشرة، هذه المقاصد متعلّقة أساساً بتحديد هوية دعاة الحق بأنهم دعاة الإصلاح في المقام الأول، موجّهاً إيّاهم إلى الالتزام بالثبات في طريق الدعوة إلى الله تأسيساً واقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم، هذه المعاني يمكن للمتلقّي أن يتبيّننها ويستشف أبعادها باستناده لسياقات وملابسات تلك الحقبة التي وردت فيها هاته المخاطبة موضوع الدراسة.

¹ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 126.



خلاصة القول لما سبق بيانه أنّ ظاهرة الاستلزام التخاطبي تعدّ أحد أبرز المفاهيم والقضايا التداولية، وهي تبرز بجلاء في الخطاب التفسيري الباديسي، وتمثّل في العدول عن بعض القواعد والمبادئ التعاونية التي تحكم الخطاب بين المتكلم والمتلقي، وهذا ما تجلّى لنا في تحليل بعض النماذج التفسيرية من مجالس التذكير المعالجة لموضوعات متنوعة: دينية، واجتماعية، أخلاقية، تربوية، إصلاحية...، فكثير من هذه المخاطبات الواردة في هذه النماذج التفسيرية تخرج عن معانيها الحرفية الأصلية إلى المعاني والمقاصد المستلزمة لها، وذلك -كما أشرنا آنفاً- بسبب انتهاك مبدأ أو أكثر من مبادئ التعاون التي تحكم المحادثة، ويسعى المخاطب إلى إدراك هذه المقاصد والدلالات غير المصرّح بها تصريحاً مباشراً باستناده إلى السياقات والمقامات والملابسات التي تجري فيها المخاطبة، فهي (السياقات) الآلية الكفيلة والناجعة لإدراك المقاصد المرادة.

ولعلّ حضور ظاهرة الاستلزام الحواري في موضوعات مجالس التذكير راجع إلى أسباب نذكر منها:

- سياسة الإدارة التي انتهجها ابن باديس في مخاطبة خصومه من المستعمر الفرنسي وأعوانه ممّن ساروا في ركبته كالطرق الصوفية وغيرهم؛ فابن باديس اعتمد في نشاطاته ومخاطباته عموماً على أسلوب لين وغير مباشر؛ لأنّه كان تحت رقابة الحكومة الاستعمارية في جميع تحركاته، بما في ذلك كتاباته وخطاباته، ومن ثمة كانت الكثير من المقاصد التي لم يكن بوسعها الكشف عنها مباشرة لمخاطبيه، وخصوصاً في بدايات مشروعه الإصلاحي مضمّنة بين السطور، والملاحظ أنّ أغلب النماذج التي قمنا بتحليلها هي من النماذج التي عاجلها ابن باديس خلال فترة مداراته لخصومه؛ أي خلال الفترة الممتدة من 1913 إلى 1936م¹.

- سياسة المهادنة التي اتّبعتها ابن باديس في تعامله مع فئات خاصة من الأمة الجزائرية التي اختارت طريق المستعمر الفرنسي كالطرق الصوفية، وفئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية، فكثير من كتابات وخطابات ابن باديس الموجهة إلى هذه الفئات أو المعالجة لها اتّسمت بالمهادنة والمواجهة غير المباشرة، فباتّباع ابن باديس لهذه السياسة والأسلوب الحكيم خصوصاً في مراحل جهاده الأولى، حاول أن يستفيد من جهود المخلصين والصادقين من هذه الفئات؛ ليشدّ بهم عضده في حركته الإصلاحية الجهادية، وحتى لا يبقوا آلة مسخرة في يد الاستعمار²، ومن هذا المنطلق عمل ابن باديس على عدم التصريح المباشر عن المقاصد التي يروم تبليغها إلى مخاطبيه.

- مراعاة نفسيات وعقليات المتلقين، لا سيما وأنّ مخاطب ابن باديس -كما أشرنا آنفاً- هو مخاطب متعدّد، فقد يكون مخاطباً عاماً يراد به عامة الشعب الجزائري، وقد يكون مخاطباً خاصاً كفئة الطريقة أو فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية أو فئة الشيوخ والمصلحين، ولكلّ واحد من هؤلاء المخاطبين مرجعياته وخلفياته وقناعاته التي قد تجعله يرفض بعض التوجيهات

¹ - عبد الرشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، ص 142

² - ينظر المرجع نفسه، ص 135



والأوامر والتحذيرات والتنبيهات المباشرة، لذا تعتمد ابن باديس تضمين تلك المقاصد وعدم التصريح بها مباشرة ليجعل مخاطبه يستخلصها بنفسه، لعل ذلك يجعله يقتنع بتلك المقاصد التي أريد تبليغها إيّاه.

الفصل الثالث:

الحجاج



تهيد:

يهدف هذا الفصل في شقه النظري ضمن مبحثه الأول إلى معالجة مسألة الحجاج، بوصفه قضية من أبرز قضايا الدرس التداولي، إذ يسعى إلى التعرف على بداياته الأولى في العصر القديم مع إسهامات المعلمين السفسطائيين، وبعض الفلاسفة اليونانيين أمثال أفلاطون (Platon)، وأرسطو (Aristote) على وجه الخصوص، ليعرج بعد ذلك على أهم تطورات هذا المبحث في العصر الحديث مع عَلمَين من أبرز أعلام الدرس الحجاجي هما: شايم بيرلمان (Ch Pereman)، وأزفالدو ديكر (O.Ducrot) ضمن نظريتيهما؛ "نظرية الحجاج" و"الحجاج في اللغة" على التوالي.

كما سيهتم هذا المبحث بإبراز إسهامات الدرس اللغوي العربي القديم في الدرس الحجاجي، وذلك بالتوقف عند عَلمٍ من أبرز أعلام الفكر اللغوي العربي القديم هو الجاحظ، والذي سُجِّلَ له العديد من الإشارات الحجاجية في كتابه "البيان والتبيين".

أما في شقه التطبيقي ضمن مبحثه الثاني فسيعمل البحث على بحث قضايا الحجاج ضمن المدونة التفسيرية الباديسية.



المبحث الأول: الحجاج في الدرس الغربي والدرس العربي القديم:

أولاً: الحجاج في الدرس الغربي القديم

يعدّ الحجاج سمة بارزة في الإنسان، فهو وسيلة من وسائل تحقيقه لأهدافه في الحياة، وتاريخ البشرية الكبير خير شاهد على ذلك.

تعدّ الحضارة اليونانية من أقدم وأبرز الحضارات اهتماماً بالحجاج، إذ ارتبط الحجاج عندهم بالإقناع، وقد اختصّت به طائفة من الفلاسفة والعلماء الذين تميّزوا بمقدرتهم الحجاجية الكبيرة، وقد مثّلت إسهاماتهم وجهودهم البدايات واللّبنات الأولى التي أرسّت معالم الدرس الحجاجي الحديث، ومن أبرز هؤلاء نجد معلّمي السفسطائية، وبعض الفلاسفة أمثال أفلاطون في كتابه "جورجياس" و"فيدر"، وأرسطو على وجه الخصوص في كتابه الشهير "الخطابة".

1- الحجاج في التصور السفسطائي: تتعدّد الروايات المؤصّلة والمؤرّخة لنشأة الخطابة ومن ثمة الحجاج، إلّا أنّ أقرب الروايات إلى الحقيقة* تلك التي ترجع نشأتها إلى قرون ما قبل الميلاد بصقلية**، وهو الأمر الذي أشار إليه العديد من الدارسين المعاصرين على غرار كريستيان بلانتان الذي أكّد أنّ نشأة الحجاج ترجع إلى حدود القرن الخامس قبل الميلاد، حيث كان في صقلية طاغيتان انتزعا الأراضي من أصحابها لتوزيعها على جنودهما، ولما أطاحت سنة 667 ق.م الثورة بالطغيان طالب أصحاب الأراضي الأصليين بأراضيهم المأخوذة منهم عنوة، مما دفع بهم إلى المطالبة بحقوقهم، هذه الملابسات هي التي دفعت كوراكس (corax) وتيزياس (tisiyas) إلى وضع آلية عقلانية حين استعمال الكلام أمام المحكمة¹.

ويؤكّد كريستيان بلانتان على مدى واقعية هذه الرواية وجدارتها وأحقيتها بالتصديق، إذ يجعل من نشأة الحجاج "قضية ثقافية"² لها أصل موازٍ لظروف نشأتها، وهو علم الهندسة لدى المصريين القدماء يقول في هذا الصدد: "هذه الحكاية قد تكون جديرة بالتصديق، خاصة وأنها تنسب إلى الحجاج حسب صدفة غريبة أصلاً موازيا لأهل الهندسة. وفعلاً فإنّ هيروديت ينسب ابتكار هذا العلم إلى المصريين الذين كان عليهم أن يصلحوا كلّ سنة ما تحدّثه فياضانات النيل من

* - للتفصيل في هذه الرواية والروايات الأخرى يُنظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2014م، ص. 33-42.

** - تعدّ هذه الرواية أقرب الروايات إلى الحقيقة لأسباب نذكر منها:

- نظراً لمكانة راوي هذه الرواية (شيشرون) في التراث الغربي.

- نظراً لنسبة هذه الرواية إلى أرسطو.

- أنّ الكتب التاريخية القديمة أكّدت خبر المحاكمات التي عرفتها صقلية إثر سقوط حكم الطغاة بها.

- إشارة أفلاطون في كتابه (فايدورس) إلى تركيز الكتيبات التعليمية للخطابة على الجانب القضائي.

- انتقاد أرسطو في كتابه (الخطابة) لسابقه من مؤلّفي الكتيبات التعليمية لاقتصارهم على دراسة المرافعات التي تلقى في المحاكم. ينظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 38.

¹ - ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010م، ص 09.

² - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 30.



خراب"¹، ثمّ يضيف قائلاً: "فالأمر في كلتا الحالتين متعلق بمسألة حدود أزالتها النهر هنا والطاغية هناك، فكيف تتم إقامة حدود الممتلكات من جديد؟ الجواب هندسي بالنسبة إلى الكوارث الطبيعية، حجاجي بالنسبة إلى الكوارث الحضارية"².

يتّضح ممّا سبق أنّ العديد من الدارسين يرجعون نشأة الخطابة، ومن ثمّ الحجاج إلى القرن الخامس قبل الميلاد بصقلية، هذه النشأة التي حدثت في ظروف سياسية تمثّلت في الثورات الشعبية التي شهدتها صقلية ضدّ الطغاة وما تبعها من محاكمات ومرافعات.

والمتمثّل في تلك الرواية التاريخية -الأنفة الذكر- القائلة بنشأة الخطابة في صقلية قبل القرن الخامس للميلاد، يلحظ أموراً نذكرها فيما يلي:³

- أنّ هذه الرواية تربط نشأة الخطابة بالجنس القضائي، هذا الجنس الذي سيستمرّ حضوره في الخطابة اليونانية، لاسيما مع أرسطو؛ فنشأة الخطابة وفق هذه الرواية قد تزامنت مع المحاكمات التي عرفتها صقلية لاسترجاع المظلومين لأموالهم، إذ أضحت قوّة كلماتهم بديلاً لقوّة اللّكمات، فاسترداد الحقوق صار متوقّف على مدى قدرة المدّعي على إقناع هيئة المحلّفين، وذلك بإثبات صحّة دعواه وتفنيد ودحض دعوى خصومه.

- ارتباط نشأة الخطابة بالديمقراطية والحرية؛ فتأسيس النظام الديمقراطي في صقلية هو الذي مكّن من المطالبة باسترجاع الحقوق المسلوبة في إطار نظام قضائي يفرض على المدّعي والمتهم أن يُرافعا عن نفسيهما أمام هيئة محلّفين تتكوّن من عدد كبير من أفراد الشعب، وهذا ما أوجد الحاجة إلى تعلّم الخطابة، وكلّ الوسائل التي تُمكن من إقناع الآخرين، وللإشارة فإنّ هذا النظام الديمقراطي نفسه هو الذي سيسهم في ازدهار الخطابة بعد انتقالها إلى أثينا.

- ارتباط نشأة الخطابة بالغيرة الاجتماعية للفرد الصقلي الذي يسعى بكلّ قوّة إلى استرداد حقوقه المسلوبة، ولا يتأتّى ذلك إلّا إذا كان خطيباً محاججاً مقنعا.

وبعد هذا الظهور المبكّر للخطابة، وما اشتملت عليه من جوانب حجاجية، وفي خضمّ تلك الظروف التي ظهرت ونشأت فيها، انتقلت الخطابة إلى موطن آخر هو أثينا*، وهو الموطن الذي ستجد فيه التربة الخصبة حتّى تنمو وتزدهر، إذ

¹- كريستيان بلانتان، الحجاج، ص 10.

²- المرجع نفسه ص 10.

³- يُنظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص. ص 37-41.

*- وقد تعدّدت روايات انتقال الخطابة من صقلية إلى أثينا وتضاربت نذكر منها:

- إقامة تسياس رفقة جرجياس في أثينا.

- تأسيس تسياس لمدرسة في مدينة ثوريا، هذه المدرسة التي لعبت دوراً مهماً في نشر الخطابة الصقلية في أثينا، بعدها كانت مركزاً ثقافياً شكّل قبلة لكثير من أعلام الفكر اليوناني أمثال بروتاغوراس.

- العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية الوطيدة التي ربطت أثينا بصقلية منذ نهاية القرن 6 قبل الميلاد.

- النزاعات التي سادت بين تجار البلدين (أثينا وصقلية)، والتي كانت تعقد محاكم لحلّها ممّا أسهم في انتشار خطابة تسياس وكوراكس.



"تؤكد المصادر والمراجع أنّ الخطابة الصقلية انتقلت إلى أثينا حيث نمت وتطوّرت وأخذت أبعاداً جديدة على يد السفسطائيين ومعلّمي الخطابة الذين عملوا على البلوغ بها إلى مرحلة من النضج جعلها قابلة لأن تنتظم في نسق نظري فيما بعد على يد أرسطو"¹.

بعدما انتقلت الخطابة من صقلية إلى أثينا ارتبطت في بادئ الأمر بجماعة سُمّيت بالسفسطائيين، هذه الجماعة أو الحركة ظهرت في حدود القرن الخامس قبل الميلاد، وتميّز أعلامها بالقدرة البلاغية والتمكن من الجدل، يظهر ذلك في التسمية التي سموا بها أنفسهم، وتعني الحكيم الخبير بالفنون والأساليب².

قد كان لوجود هذه الحركة الأثر الكبير على الخطابة عمومًا، وما تضمّنته من أبعادٍ وجوانب حجاجية، فالحركة السفسطائية أسهمت في نمو وتطور بلاغة القول التواصل من جهة، والحركة الفكرية عند اليونان من جهة أخرى، ولذلك كثرت عندهم المناقشات الفلسفية التي اتسمت بطابع توليدي للأفكار، واستدعى اهتماما كبيرا بمختلف الآليات الحجاجية والإقناعية³.

تقوم الأفكار البلاغية الحجاجية عند السفسطائيين على الاهتمام الكبير ببنية الكلمة والجملة، والبحث عن آليات إقناع الآخرين، والعمل على تغيير مواقفهم، وقد توسّلوا لتحقيق تلك الغاية على خبرتهم بأحوال الناس والقول، كما استعانوا بكيفية استغلال اللغة بحسب الأغراض وملابسات التواصل، يضاف إلى ذلك اهتمامهم ببلاغة القول ومتعلقاتها، حتّى إنهم اتخذوها حرفة يلقنونها أبناء الأعيان⁴، من الأفكار الرئيسة التي ارتكزت عليها الخطابة السفسطائية بناء الحجج على النفعية المرتبطة أشد الارتباط باللدّة؛ أي الهوى، ولذلك فهي لا علاقة لها بالمثل وقيم الخير⁵، إنّا لذة تقوم على استهواء المقول إليه وإغرائه، ونفع القائل وإثرائه⁶.

بناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ الخطابة بما تشتمل عليه من أبعاد حجاجية، قد ظهرت في وقت مبكر في صقلية نتيجة ظروف خاصة عجّلت بظهورها، ثمّ انتقلت هذه الخطابة إلى أثينا نظرًا لعوامل عدّة، حينئذ ظهر ما يُعرف بالخطابة السفسطائية التي قامت على جملة من الأفكار والمعتقدات التي حدّدها أصحابها، هذه الخطابة ستجد في أثينا البيئة والمناخ المناسب حتى تزدهر وتتطوّر، لاسيما في خضم تلك المناقشات السفسطائية التي أثارها الفلاسفة اليونانيون وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو.

يُنظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 79.

¹-المرجع نفسه ص 79.

²-محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 24.

³-المرجع نفسه، ص 24.

⁴-ينظر المرجع نفسه، ص 25.

⁵-المرجع نفسه، ص 27.

⁶-حمّادي الصمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 60.



ووجه ارتباط الخطابة السفسطائية بالحجاج يعود إلى أنّ هدفها الأساس يكمن في محاولة تحقيق الإقناع والتأثير في الآخرين واستمالتهم، فالسفسطائي يصف البلاغة بكونها الصانعة للإقناع.

2- الحجاج في التصور الأفلاطوني (428-347 ق.م):

معلوم أنّ أفلاطون من أكثر فلاسفة اليونان شهرة، وأنه كان مناصراً للتوجه الفلسفي الذي سُمّي بالمثالية، يقوم هذا التوجه على ترى أنّ "الواقع الحقيقي في الفكر ذاته مرفوعاً إلى مستوى المطلق"¹؛ أي أنّ العالم الحقيقي هو عالم المثل.

وقد كان لأفلاطون إسهامات كبيرة أثّرت البحث البلاغي الحجاجي، وخصوصاً ما تعلّق بمحاوريّته (جورجياس، وفيدر)، هاتان المحاورتان اللتان تعدّان مصدرين أساسيين في فهم البلاغة الغربية القديمة والحديثة على حدّ سواء.

إنّ المطّلع على المؤلّفين السابقين -محاورة جورجياس وفيدر- يدرك أنّ لأفلاطون موقفين اتجاه الخطابة، فهو يميّز بين بلاغتين على حدّ تعبير رولان بارت، بلاغة فاسدة وبلاغة جيّدة².

ففي كتابه (جورجياس) يُعلن أفلاطون عن معارضته للخطابة وعدائه لها، وفي الحقيقة إنّ عداءه للخطابة ما هو إلّا إدانة للبلاغة السفسطائية التي أكّد مراراً على فسادها، وقد بنى أفلاطون رفضه للخطابة هاته على عدّة عوامل وأسباب نذكر أهمّها³:

- كون الخطابة/البلاغة تقوم على الرأي والظن (doxa)، فالخطيب في هذه الحالة لا يكون موضوعياً بل يكون متصفّاً بالذاتية، فهو بذلك لا يُقدّم معرفة حقيقية مبنية على البرهنة العلمية أو التجريبية، بل إنّ ما يقدّمه يكون مجرد احتمال ناتج عن أهوائه ومصالحه ورغباته، فالآراء حسب أفلاطون تحيل دوماً على وقائع غير حقيقية، بل متمخضة عن الأهواء والمصالح والرغبات. حيث فيها يبيّن كل شخص الواقع كما يجب أن يراه، واقع لأحواله الشخصية، لذا فالخطيب -حسب أفلاطون - إذا انطلق من آرائه وظنونه فإنّه لا يزود المتلقي بالمعرفة، بل قصارى ما يرومه هو إقناعه والتأثير فيه⁴، وهذا ما يجعل من الخطابة - وفقاً بهذا التصور - ميداناً لإنتاج الإقناع، بل إنّها في كثير من الأحيان تحمل المتلقي على أن يعتقد أنّ العدل والجور هما ما تعرضه أمامه⁵.

- ومن عوامل رفض أفلاطون للخطابة أيضاً أنّها خطابة حشودية جماهيرية، فهي بهذا الوصف حسب أفلاطون لا تنتج معرفة، بل إنّها تنتج اعتقاداً، فالخطيب أمام تلك الحشود الجماهيرية وأمام تلك التجمّعات الشعبية يمارس نوعاً من الضغط

¹- ألكسندر ماكوفسكي، تاريخ علم المنطق، تر: علاء الدّين إبراهيم فتحي، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1978م، ص 09.

²- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، تر: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 1994م، ص 17.

³- ينظر محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص. ص 347-348.

⁴- نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، أطروحة دكتوراه، جامعة سطيف محمّد الأمين دباغين، الجزائر، 2016، ص 29.

⁵- المرجع نفسه، ص 29.



الفكري السلطوي، إذ يفرض الإقناع على المستمعين دون أن تكون لهم فرصة المناقشة والتحاور والتحاجج، ذلك أنّ البلاغة اليونانية بلاغة حشود¹.

يتّضح أنّ سبب رفض أفلاطون للخطابة/البلاغة في كتابه (جورجياس) هو شكلها الخارجي القائم على التعبئة الشعبية الجماهيرية، والتي يرام منها إنتاج اعتقاد للمعرفة فهي إرغام فكري يمارس على المستمع هذا من جهة، ومن جهة أخرى رُفضت كونها تقوم على الرأي فهي بذلك تفتقد إلى الموضوعية، فهي بذلك لا تقدّم معرفة حقيقية بل ما تقدّمه مجرد احتمالات، فمن هذه المنطلقات استبعد أفلاطون الخطابة من دائرة المعرفة والعلم كما يتصوّرها هو، ومن وافق تصوّراته وقناعاته ومبادئه العلمية.

وعداء أفلاطون لهذا النوع من الخطابة ورفضه التام لها، هو في الحقيقة رفض وتحمّج على الخطابة السفسطائية في المقام الأوّل كما أشرنا آنفاً، هذه الخطابة حكم أفلاطون بفسادها، بل إنّ أفلاطون نعتها ووصفها بأبشع الأوصاف، ممّا يكشف لنا عن عدائه الكبير، ورفضه القاطع لها، فالبلاغة من وجهة نظره "تزييف العدل، سفسطة التشريع، مطبخ الطبخ، مرحاض الرياضة"².

أمّا في كتاب "فيدر" فإنّ أفلاطون يكشف عن موقفه المؤيّد للخطابة/البلاغة والقابل لها، محدّدا ماهية تلك البلاغة وجوهرها وأساسها الفعلي؛ فالبلاغة التي نجد لها قبولا عند أفلاطون هي البلاغة الفلسفية التي تقوم أساساً على الجدل، والتي يكون موضوعها الحقيقة، ويسمّيها أفلاطون بسيكاغوجيا³، فبهذا التحديد الذي رسمه أفلاطون للبلاغة/الخطابة المقبولة لديه، يكون قد ألغى كلّ مرتكزات البلاغة السفسطائية التي تعتمد على الرأي، والتي تسعى إلى إنتاج اعتقاد لا معرفة لدى المستمع في ظلّ الحشود الجماهيرية التي يتأسّس فيها الخطاب البلاغي ذاك؛ فالشكل البلاغي الذي يقبله أفلاطون، وما يؤسّس لخطابة/بلاغة حقيقية - في نظره - هو الحوار الثنائي الخالي من أي سلطة قهرية، الحوار الذي ينشد الحقيقة⁴.

يتّضح أنّ البلاغة التي يستحسنها أفلاطون هي البلاغة المنتجة للمعرفة، والتي يكون مركزها الجدل، الذي يقوم أساساً على التفاعل والتحاور الذي يخضع لقواعد علمية تجعله بعيداً عن الآراء والظنون الشخصية، غير خاضع للضغوط الفكرية والإرغامات الجماهيرية، يكشف ميشال مايير عن هذه الحقيقة قائلاً: "لقد سعى أفلاطون إلى تطوير فلسفة مناهضة للبلاغة باعتبارها خطاباً براهنيا (...)" قائماً على مفهوم الصدق، ومعياره يتّسم أولاً وقبل أي شيء آخر، بصفة إقصاء كلّ تناقض ممكن. إنّ الخطاب الحقيقي أي اللوغوس، لا يعرف الرأي والاحتمال وإمكانية الصدق المناقض، فهذا قد يكون بالتحديد

¹ -محمّد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، ع 2، م 40، أكتوبر-ديسمبر 2011م، ص 21.

² -المرجع نفسه، ص 17.

³ -المرجع نفسه، ص 17.

⁴ -محمّد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 23.



خطأ، الهدف إمّا أن يكون واحداً أو لا يكون، فالغموض وتعدد المعاني والانفتاح على تعددية الآراء هي مجرد كلمات الإنسان العاجز¹.

إجمالاً لما تقدّم يمكن القول إنّ لأفلاطون موقفين متعارضين اتجاه البلاغة/الخطابة كشف عنهما في كتابيه (جورجياس وفيدر)؛ ففي (جورجياس) كشف أفلاطون عن عدائه ورفضه الحاسم للبلاغة وإدانتها، والبلاغة التي يقصدها في المقام الأول هي البلاغة السفسطائية؛ ذلك أنّها تقوم على الآراء والتجمّعات الجماهيرية التي تمارس نوعاً من الإرغام الفكري قصد إقناع المستمعين، وهي في هذه الحالة لا تنتج معرفة بل تنتج اعتقاداً لدى المتلقي، بينما في كتابه (فيدر) فقد أبان أفلاطون عن قبوله للبلاغة ودعمه إيّاها، لكن ليست كلّ بلاغة، وإمّا البلاغة الفلسفية، تلك التي تقوم على الجدل بين المتحاورين، والباحثة عن إنتاج معرفة صادقة لدى المتلقي.

الجدير بالذكر أنّ المطّلع على الخطابة الأفلاطونية كما تصوّرها صاحبها يتلمّس أبعاداً وجوانب حجاجية، فهي ذات طابع حجاجي، ولعلّ أبرز مظهر يدلّ على ذلك هو أنّ هدفها الأول يكمن في محاولة إقناع الآخرين في خضمّ ذلك الحوار الثنائي التفاعلي الذي يجمع بين متخاطبين نديّين حول موضوع ما، تكون الحقيقة هي جوهره ومرتكزه.

3- الحجاج في التصور الأرسطي (384-322 ق.م):

يُعدُّ أرسطو من أعظم علماء وفلاسفة اليونان في العصور القديمة، وهو أحد تلاميذ أفلاطون، إذ تتلمذ عليه طوال عشرين سنة، ثمّ بعد ذلك أسّس مدرسته الخاصة² التي سُمّيت بالمدرسة المشائية³، أسهم أرسطو إسهاماً كبيراً في تطوير البحث اللغوي، ولاسيما البحث البلاغي الحجاجي منه، فكان بذلك محطة من أهمّ محطات البلاغة الغربية القديمة، ومُنظراً من أهمّ مُنظريها في أصولها وامتداداتها.

إنّ أرسطو عالم وفيلسوف من أعظم علماء وفلاسفة اليونان الذين كانت لهم جهود بلاغية كبيرة أثّرت الدرس (البلاغي) الحجاجي الحديث؛ فالبلاغة الأرسطية قد هيّمت بعد ظهورها هيمنة كبيرة على كل الأعمال التي أتت فيما بعد الموافقة منها والمخالفة. هذه الجهود برزت أساساً في كتابه (الخطابة)، وقد كان منطلق أرسطو في تأسيسه لمشروعه البلاغي الخطابي الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالجانب الحجاجي، هو ردّه وانتقاده للبلاغيتين السابقتين؛ البلاغة الأفلاطونية من جهة، والبلاغة السفسطائية من جهة أخرى، فأرسطو خاض سجلاً وجدلاً قوياً ضدّ كلّ طرف منهما؛ ذلك أنّ أفلاطون قد تحامل على البلاغة ولطّخ سمعتها، وأنّ السفسطائيين لم يرقوا بها إلى مستوى الصناعة وأزروا بها⁴.

¹ - محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 351.

² - أنشأ أرسطو هذه المدرسة في (335 ق.م) في قاعة رياضية، وسمّيت هذه المدرسة بالثانوية (lycée)، حيث كان التدريس يتمّ غالباً أثناء المشي، من هنا سُمّيت بالمدرسة المشائية وقد كانت الفلسفة تدرّس فيها في الصباح، بينما تدرّس البلاغة بعد الظهر. يُنظر: بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، ص 28.

³ - ألكسندر ماكوفسكي، تاريخ علم المنطق، ص 94.

⁴ - ينظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 186.



أمّا أفلاطون فقد قلّل من أهميّة وقيمة البلاغة/الخطابة، إذ لم يعدّها صناعة، وجعلها خارجة عن دائرة العلم والمعرفة، بل إنّه جعلها مهارة من المهارات. ممثلاً لها بمهارة الطبخ، يقول في ذلك: "صناعة؟" إنّني أؤكد أنّها ليست كذلك، إنّما ليست سوى مهارة¹، أمام هذا الموقف الذي تبناه أفلاطون اتجاه الخطابة/البلاغة، نجد أرسطو يتخذ موقفاً مخالفاً لموقف أستاذه، إذ أكّد على مدى التناسب والتوافق بين البلاغة/الخطابة والجدل، وهو بذلك يرتفع ويسمو بالبلاغة إلى حدود الصناعة، وينزل بالجدل من منزلة العلم إلى مستوى الصناعة، هذا الأمر الذي أكّده العديد من الدارسين العرب والغرب على حدٍّ سواء منذ القديم، على غرار ما أكّده ابن رشد من الدارسين العرب في كتابه "تلخيص الخطابة" إذ يقول: "إنّ صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل"².

أمّا السفسطائيون فقد ركّزوا على دراسة بنية القول، ومختلف السبل والآليات التي تمكّن من تحقيق التأثير في الآخرين وإقناعهم، متغافلين في خضم ذلك عن جوانب بلاغية حجاجية أخرى، وهذا ما جعل أرسطو يحكم بإخراج السفسطة من دائرة الخطابة موجّهاً لها انتقادات عدّة، فقد أكّد أرسطو أنّ الخطابة السفسطائية لم يرق بها أصحابها إلى مستوى الصناعة، وفي انتقاده وثورته على تلك الخطابة ركّز على عملية إنتاج القول وما يرتبط به من آليات. يؤكد أرسطو في انتقاده للخطابة السفسطائية على اهتمامهم الكبير بالأمور الجزئية، وإهمالهم للأمور الأصلية في البحث البلاغي؛ فالسفسطائيون حسب أرسطو قد "أهملوا عمودها الذي يتمثّل في التصديقيات، واكتفوا بالاهتمام بما هو فضلة فيها، وهو الانفعالات وكيفية إثارتها في كلّ جزء من أجزاء الخطبة؛ لأنّ الأدلّة وحدها حسب ما يؤكّده أرسطو هي وحدها الداخلة في مجال الصناعة، وما عداها مجرد زوائد"³.

يتّضح ممّا سبق أنّ الخطابة الأرسطية بما تتضمّنه من جوانب وأبعاد حجاجية قد نشأت في خضمّ السّجال الجدلي الذي خاضته أمام كلّ من الخطابة الأفلاطونية والخطابة السفسطائية، لذا فالمنطلق الأوّل لدى أرسطو في التأسيس لخطابته هو التمييز بين أمور ثلاثة: السفسطة، والجدل، والخطابة.

أمّا بخصوص السفسطة فإنّ أرسطو "قد أقام بلاغته بغرض التمييز بينها وبين السفسطة التي خصّصها وأخرج من كنفها البلاغة"⁴، فإذا كان أفلاطون يميّز بين أمرين اثنين هما السفسطة والجدل، فإنّ أرسطو قد شرّح السفسطة وأخرج منها ما يُعرف بالبلاغة/الخطابة مؤكّداً مدى تمايزهما؛ فالسفسطة في نظر أرسطو تعتمد وسائل خاصة وتقنيات متميّزة، فمن الوسائل والآليات التي اعتمد عليها المحاجج السفسطائي الإيهام والمغالطة، وغير ذلك من الوسائل المستعملة أساساً قصد تحقيق جملة من الأهداف التي أشرنا إليها آنفاً، كتحقيق التبكيث، والإيقاع في الخطأ، والدفع إلى مخالفة المشهور.

¹- المرجع السابق، ص 182.

²- محمد بن أحمد بن رشد (595هـ)، تلخيص الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، د ت، ص 02.

³- المرجع نفسه، ص 188.

⁴- محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 335.



إنّ السفسطة تعتمد أساساً على سلطة القول والكلمة، مستندة في ذلك على جملة من الوسائل والآليات التي استعملت كوسيلة واستراتيجية للتأثير على الآخرين واستمالتهم، وتبرير أفكارها ومعتقداتها إليهم وإقناعهم.

وأما الطرف الثاني الذي يُميّزه أرسطو عن الخطابة هو الجدل، هذا الطرف الذي نادى به أفلاطون كبديل عن الخطابة السفسطائية، وأكد أنّه الطرف الحقيقي في البلاغة، هذا الطرف الذي لم ير فيه أرسطو تعارضاً كبيراً مع الخطابة، فأرسطو "يُسلّم بأنّ الجدل هو عبارة عن مسلمات صورية محدودة العدد قابلة لكي تحتوي مضامين إنسانية؛ بمعنى أنّ الجدل قابل للاستثمار خطابي، وهذا يُكسب الخطابة مظهرًا علميًا أو مظهرًا خطابيًا قابلاً لكي يستقطب قبولاً ما"¹، إلّا أنّ الجدل له ما يُميّزه عن الأجناس الأخرى، فهو: "يمثّل جنسًا من الخطاب المجرد الذي ينأى عن التجربة العلمية، وينأى أيضا عن الخطاب المتوسّل به في الأغراض المدنية أو السياسية"²، إضافة إلى ذلك فإنّ الجدل مقارنة مع الأجناس الأخرى (الخطابة والسفسطة) يقوم على "تضييق مجال ونطاق الرأي"³.

في حين نجد أنّ الخطابة حسب تصوّر الأرسطي تتميز عن السفسطة والجدل في العديد من الجوانب، نذكر بعضاً منها في النقاط التالية⁴:

-عدّ أرسطو الخطابة من الأدوات الأساس التي لا يمكن الاستغناء عنها في أي مجتمع، فهي وسيلة يعتمد عليها المجتمع في تسيير المؤسسات الديمقراطية الأثينية. إن فأرسطو بواسطة هذه الخاصية التي جعلها للخطابة يحدّد مجالها بأنّ جعلها مرتبطة بثلاثة أجناس خطابية هي: الجنس الاستشاري، والجنس القضائي، والجنس الاحتفالي، وعلى ذلك فإنّ الخطابة هي "القدرة على الإحاطة بالأمور المقنعة في الأجناس المذكورة"⁵.

ويأتي هذا التحديد لمجال الخطابة عند أرسطو ردّاً على أفلاطون الذي عني فقط بما له صلة بالجدل، ومن جهة أخرى هو ردّ على مصنّفي الخطابة الذين اهتمّوا بالجنس القضائي فقط⁶.

-توسيع أرسطو وفتحه لمجال الاحتمال، فقيام الخطابة على ما يعتقدّه الناس أي؛ على ما هو محتمل وتوسيعها لمجاله، هو الفصل المنهجي الذي تبنّاه أرسطو لتمييز الخطابة عن الجدل والسفسطة، وهو الأمر الذي أكّده ابن رشد⁷.

¹-المرجع السابق، ص 353.

²-المرجع السابق، ص 353.

³-يُنظر نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 36.

⁴-ينظر محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 353.

⁵-محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 25.

⁶-يُنظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 188.

⁷-محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص الخطابة، ص 16.



- بنى أرسطو خطابه على ما يُعرف بالتصديقيات، إذ أعاد لها الاعتبار بعدما تمّ تهميشها سابقاً ممّن ألّفوا في الخطابة من قبل؛ ذلك أنّهم عنوانا هو فضلة؛ فالسفسطائيون من قبل اهتموا بالانفعالات وكيفية إثارتها في كلّ جزء من أجزاء الخطبة، في حين نجد أنّ أرسطو جعل من التصديقيات أساساً لخطابه، فقد عدّها عموداً لها (الخطابة)، وقد أكّد ابن رشد ذلك كاشفاً عن قيمة وأهمية التصديقيات¹.

تميّز أرسطو بين تلك الأجناس الخطابية الثلاثة - الخطابة والسفسطة والجدل - وفصله الدقيق فيما بينها لا يعي عدم وجود أوجه تشارك وتداخل تجمع بينها، فأهمّ ما تشترك فيه السفسطة والجدل، والخطابة من المنظور الأرسطي أنّ هدفها واحد، وهو تحقيق الإقناع.

إن الخطابة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالغاية الإقناعية، وهو الهدف نفسه الذي يسعى إليه الخطاب السفسطائي والخطاب الجدلي على حدّ سواء، ثمّ إنّ اهتمام أرسطو بالغاية الإقناعية جعله يهتمّ اهتماماً كبيراً بالحجج والبراهين والأدلة التي يتمّ عن طريقها تحقيق هذه الغاية، بل إنّ عدّها إحدى العناصر الأساس في بناء الخطابة إلى جانب الأسلوب والبناء اللغوي، وترتيب أجزاء العمل، إضافة إلى عنصر الإلقاء والحجج والبراهين والأدلة التي تحتلّ المركز الأساس لدى أرسطو، ممّا جعله يعدّها عمود البلاغة، وقد جعلها الدارسون بعده جوهر النظرية الحجاجية².

إنّ الخطابة الأرسطية عند حديثها عن الحجج والأدلة والبراهين، تميّز بين نوعين من الحجج؛ منها ما هو صناعي يكون للمتكلم جهد في ابتكارها، ومنها ما ليس صناعي، لا يكون للمتكلم أي جهد في إبداعها وصناعتها، وقد تركّز اهتمام أرسطو بشكل أكبر على الحجج الصناعية، هذا الضرب من الحجج - الصناعية - عند أرسطو قد توزّعت على ما هو عقلي، وعلى ما هو عاطفي على حدّ سواء.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الحجج والبراهين والأدلة، أو كما عُرفت عند أرسطو بالتصديقيات هي الأساس التي قامت عليه خطابه، وأنّ وسائل الإقناع هاته قد تنوّعت وتوزّعت³ بين ما هو عقلي، وبين ما هو عاطفي، مرتبطة في خضم ذلك بالأطراف الثلاثة للعملية التخاطبية؛ المخاطب والمخاطب والخطاب، ونفصّل ذلك فيما يلي ذكره:

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 10.

² - ينظر محمّد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق، لبنان، ط 2، 2002م، ص 20

³ - يأتي هذا الجمع بين ما هو عقلي وما هو عاطفي، بعد أن كان أرسطو قد عبّر عن رفضه للجانب العاطفي، وما يتعلّق به من إثارة الأهواء والانفعالات، هذا ما انتقد فيه من سبقه ولاسيما السفسطائيين منهم، وجعله يحكم بأنهم لم يرقوا بالخطابة إلى منزلة الصناعة، إذ لم يعنوا بالتصديقيات التي هي عمود الخطابة، فمثل هذا الجمع في خضم ذلك النقد وجه التعليل فيه أنّ أرسطو رأى أنّه "بدون التنظير لوسائل الاستدلال الذي يشكّل الضمير والمثال أسّها لن تقوم للخطابة قائمة باعتبارها صناعة، وأنّ مسألة إثارة الأهواء والانفعالات تبقى ثانوية بالمقارنة مع هاتين الوسيلتين، وهو الأمر الذي أنجزه فعلاً في الكتاب، إذ أنّ اهتمامه الأكبر انصبّ فيه على وسائل الاستدلال الفعلية". ينظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 217.



1- **حجة المتكلم:** وهي ما يُعرَفُ بالإيتوس، والمراد بها عند أرسطو: الإقناع الذي يتمّ بواسطة خُلُق الخطيب حين يصاغ الخطاب بشكل يجعل من يتكلّم أهلاً للثقة¹.

ف للخطيب المتكلم وأخلاقه دورٌ كبير في تحقيق الغاية الإقناعية التي يُهَدَفُ إلى تحقيقها من العملية الخطابية، كما أنّ هناك دوراً كبيراً تؤدّيه شخصية المتكلم، وأهمية كبيرة في تحقيق الغاية الإقناعية. فأرسطو يؤكّد على حجاجية الإيتوس "باعتباره وسيلة إقناعية صناعية يصنعها الخطيب بغضّ النظر عن سمعته الفعلية"².

إجمالاً نقول إنّ المتكلم يحاول إقناع مستمعه عن طريق الصورة التي يبيّنها ويرسمها لنفسه ضمن خطابه، فالهيئة التي يظهر بها المتكلم من شأنها أن تُكسبه ثقة مستمعه، ممّا يجعل خطابه أكثر مصداقية، ومن ثمة يكون أكثر إقناعاً، وعليه فالإيتوس هو تلك "الصورة التي يبيّنها الخطيب لذاته حتّى يُسهّم في نجاعة قوله"³.

2- **حجة السامع:** وهي ما تُعرَفُ بالباتوس، والمراد به عند أرسطو هو "استثمار المخاطب لمجموعة من الأهواء (الانفعالات) التي يثيرها في السامع لحمله على قبول دعواه أو وجهة نظره"⁴، أو بعبارة أخرى الباتوس هو "مجموعة انفعالات يرغب الخطيب في إثارتها لدى مستمعه"⁵، فالإقناع لا يتوقف عند حدود المتكلم فقط، بل إنّّه يتعدّى إلى الطرف الثاني من العملية التخاطبية، فللمتلقي ونوازه ورغباته وميولاته كذلك دور في تحقيق الغاية الإقناعية.

ويلخصّ أرسطو رأيه في الباتوس بعدّه مقوماً حجاجياً إقناعياً بقوله: "هناك إقناع بواسطة السامعين حين يُدْفَعُونَ بواسطة الخطاب إلى الإحساس بانفعال ما، لأنّنا لا نُصدر أحكامنا على نفس الشاكلة، بحسب ما إذا كنّا مملوئين غمّاً أو فرحاً، وُدّاً أو كراهة"⁶.

والمتملّ في المشروع الخطابي الأرسطي يلحظ أنّ للباتوس أهمية كبرى، فهو الأساس الذي تركز عليه المقومات الحجاجية الأخرى (الإيتوس واللوغوس)، بل إنّ هذا النوع من الحجج يمثّل المستوى الأخطر في أي خطابة، وهو الأمر الذي صرّح به ميشال مايير مؤكّداً على الدور الكبير والأساس الذي يؤدّيه الباتوس في تحقيق الإقناع⁷.

والجدير بالذكر أنّ استحضار هذا النوع من الحجج، وحسن استثماره ضمن الخطاب يجعل من هذا الخطاب المتواصل به أكثر مقبولية لدى المتلقي، ممّا يُسهّم إسهاماً كبيراً في تحقيق الغاية الإقناعية.

¹ - ينظر محمد مشبال، في بلاغة الحجاج نحو مقارنة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2017م، ص 177.

² - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 215.

³ - محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، ص 176.

⁴ - المرجع نفسه، ص 257.

⁵ - محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، ط 1، 2005م، ص 18.

⁶ - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 215.

⁷ - المرجع نفسه، ص 30.



3- حجة الخطاب: وهي ما يُعرف باللوغوس، فالإقناع حسب أرسطو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطرف الآخر من العملية التخاطبية إضافة إلى المتكلم، والمتلقي، والمتمثل في الرسالة أو الخطاب عمومًا.

إنّ اللوغوس بوصفه مقومًا من المقومات الحجاجية التي يُرادُّ منها تحقيق الإقناع، أنّه يتجاوز الأبعاد العاطفية والتأثيرية التي تتصل اتصالاً مباشرًا بطرفي الخطاب، ونعني بهما المتكلم والمتلقي، ليهتمّ بكلّ ما هو منطقي وعقلي.

واللوغوس -عند أرسطو- بعدّه عمود الإقناع يقوم على وسيلتين استدلاليتين رئيسيتين هما: **الضمير والمثال**، يقول أرسطو في هذا الصدد: "وسائل البرهنة الحقّة والمغالطة هي هنا كما في الجدل، الاستقراء، والقياس، والقياس المغالط، وبالفعل المثال استقراء، والضمير قياس، أُسمّي الضمير قياسًا خطايا، والمثال استقراءً خطايا، وكلّ النَّاس يُقدِّمون الدليل عن قولٍ ما إمّا بواسطة أمثلة أو بواسطة ضمائر، وليست هناك شيء خارجهما"¹.

يؤدّي اللوغوس إذاً وظيفته الإقناعية اعتمادا على وسيلتين استدلاليتين هما: **الضمير والمثال**:

أ-الضمير: يتحدّد الضمير عند أرسطو بوصفه وسيلة استدلالية بأنّه "قياس مكّون من قضايا شبيهة بالحقيقة أو من علامات"²، والضمير بهذا التحديد ينقسم إلى قسمين اثنين هما:

● **-الضمير الشبيه بالحقيقة:** وهو "ما يحدث عادة، وذلك ليس بشكل مطلق كما يعرفه البعض، بل ما هو بالنسبة للأشياء المحتملة في نفس علاقة الكلّي بالجزئي"³، أو بعبارة أخرى الضمير الشبيه بالحقيقة هو ما يتواتر حدوثه بشكل يجعله من الأمور التي يمكن توقّفه وانتظار حصولها، ومثال هذا النوع من الوسائل الاستدلالية الضميرية -نسبة إلى الضمير-قولنا: النَّاس يحترمون من يحترمهم ويعصون من يعصّيهم، فاحترام النَّاس لمن يحترمهم وعصيانهم لمن يعصونهم هو ما يقع في أعلى الحالات ويتواتر حدوثه.

● **-الضمير العلامة:** يُعرفه أرسطو بأنّه: "الشيء الذي يؤدّي وجوده أو إحدائه إلى وجود شيء آخر إمّا سابقا أو لاحقا"⁴، وهذا النوع من الوسائل الاستدلالية من الناحية العملية يُمارَس من الخاص إلى العام أو من العام إلى الخاص، وقد يكون ضروريا أو غير ذلك في كلتا الحالتين"⁵، ومثال هذا الضرب من الحجج قولنا: إنّ العلامة على أنّ المرأة وضعت أنّها تُرضع، وكذلك قولنا إنّ العلامة على أنّ الرجل محموم هو أنّ نفسه منقطع"⁶.

¹ -الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 219.

² -الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 220.

³ -المرجع نفسه، ص 220.

⁴ -المرجع نفسه، ص 221.

⁵ -المرجع نفسه، ص 221.

⁶ -المرجع نفسه، ص 221.



ب-المثال: وهو الوسيلة الاستدلالية الإقناعية الأخرى التي أكد عليها أرسطو، والمثال عند أرسطو هو نوع من الاستقراء، وهو ينقسم إلى قسمين بحسب الوقائع المذكورة فيه:

- -المثال التاريخي (الواقعي): يقوم على استحضار أحداث ماضية أو تجارب سابقة¹، ويبدو هذا النوع من الأمثلة الأكثر استخداماً في أغلب الأحوال؛ لاعتماده على الواقعية، ومن ثمة يكون أكثر تصديقاً ومقبولية عند المتلقي.
- -المثال المبتكر: وهذا النوع من الأمثلة ينقسم بدوره إلى قسمين:

✓ -مثال المقارنة: وهو المثال: "الذي يقوم على تحيّل شبيه ممكن واقعياً مماثل للحالة المطروحة للنقاش"².

✓ -مثال الخرافة: وهو نوع آخر من أنواع المثال المبتكر، يتم اختياره وابتكاره لعلاقة مشابهة بينها وبين الموضوع المطروح الذي يريد الخطيب الإقناع به³، ومثاله ما ذكره أرسطو عن خطيب نصح لقومه بعدم تمكين القاضي من كلّ السلطات، وتوفير الحماية له خشية التحكّم فيهم واستعبادهم، وقصد إقناعهم بذلك روى هذا الخطيب خرافة استعباد الفرس⁴، ليختم بعد ذلك الخطيب ناصحاً مستمعيه بأن يأخذوا العبرة من هذا المثال، فلا يولّوا طاغية من أنفسهم فيحدث لهم مثل ما حصل للفرس حينما مكّن ذلك الرجل منه⁵.

وتسهم حجة اللوغوس إسهاماً كبيراً في إقناع المخاطب، إذ إنّ استحضار هذا النوع من الحجج يجعل كلام المخاطب أكثر معقولة.

خلاصة لما سبق يتّضح أنّ الدرس الغربي القديم شهد إسهامات حجاجية عدّة، بدءاً بإسهامات المعلّمين السفسطائيين، ووصولاً لآراء الفلاسفة والمفكرين أمثال أفلاطون وأرسطو، إذ مثّلت كلّ هذه الإسهامات والاجتهادات على الرغم من الصبغة الجدلية التي اصطبغت بها، اللبّات الأولى التي تأسّس عليها الدرس الحجاجي الحديث، ولا سيما الآراء الحجاجية الأرسطية التي شكّلت حجر الأساس للدرس الحجاجي الغربي في العصر الحديث كما سنرى ذلك في العنصر الموالي بحول الله تعالى.

ثانياً-الحجاج في الدرس الغربي الحديث:

¹ - الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 80.

² -محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وغربية وعربية، ص 48.

³ -ينظر الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 225.

⁴ -المرجع نفسه، ص 225.

⁵ -ينظر المرجع نفسه، ص 225.



رأينا فيما سبق بيانه أنّ الحجاج قد ارتبط منذ القديم، ولاسيما في الثقافة اليونانية بالخطابة أو ما يُعرف ببلاغة الإقناع، فالسفسطائيون نظروا إلى الخطابة بوصفها وسيلة حجاجية تُوظّف للدفاع واسترداد الحقوق المسلوبة، فهي وسيلة لتحقيق الغاية الإقناعية، كما أنّها (الخطابة) نالت اهتماماً كبيراً لدى مفكرّي وفلاسفة اليونان، وعلى رأس أولئك أفلاطون في محاورتيّه الشهيرتين جورجياس وفيدر، فأفلاطون على الرغم من تهجّمه الكبير على الخطابة، إلّا أنّه أقرّ بمقدرتها الإقناعية، وبخاصة ما تعلّق بذلك النموذج الخطابي الجدلي الذي اقترحه بديلاً عن الخطابة السفسطائية.

فضلاً عن ذلك فقد تمّ بروز آراء أرسطو البلاغية، وإسهامها الكبير في وضع معالم الدرس الحجاجي الغربي في كتابه "الخطابة"، وقد عبّر أرسطو المنظر الحقيقي للدرس الحجاجي الغربي الحديث بدون منازع؛ حيث تحدّث عن بلاغة الإقناع وأسسها¹، وقام بتقنينها وضبطها، ونظراً للإسهامات التي قدّمها هذا العلّم وُصِفَ بأنّه أبو البلاغة الغربية.

مثّلت إسهامات الفكر اليوناني، وبخاصة آراء وجهود أرسطو البلاغية اللبنة الأولى والحجر الأساس الذي انطلق منه الدرس الحجاجي الغربي الحديث؛ فأراؤه البلاغية الواردة في كتابه "الخطابة" قد امتدّت إلى العصر الحديث حتّى قيل: "إنّ البلاغة الحجاجية هي بنت الحضارة الأثينية"²، وهذا ما نجده متجليّاً عند علّمين بارزين من علماء الدرس الحجاجي الحديث هما: شاييم بيرلمان وأوزفالدو ديكرو، هذان العلّمان استفادا كثيراً من الآراء البلاغية الأرسطية في تنظيراتها للدرس الحجاجي الحديث، إضافة إلى ما قدّمه من آراء وأفكار جديدة أثّرت هذا الدرس، وهذا ما نجده ماثلاً في نظريتهما: "نظرية الحجاج" عند بيرلمان، و"نظرية الحجاج في اللّغة" عند ديكرو.

ولكن قبل بروز وتطوّر الدرس البلاغي عموماً، والدرس الحجاجي خصوصاً في العصر الحديث مع بيرلمان من جهة، وديكرو من جهة أخرى، ومع غيرهما من الدارسين، فقد شهد الدرس الحجاجي ركوداً وتعثّراً جعل العديد من الدارسين يحكمون بموته وأفوله، وقد تعدّدت أسباب ذلك وعوامله نذكر منها:

- انحصار البلاغة في مجال التعليم، وظهور اليقينيّة كنزعة اتّخذت من اليقين أساساً ومقياساً للعلم والمعرفة، مهمة في خضم ذلك كلّ ماله صلة بالاختلاف الذي هو أساس البلاغة الحجاجية³.

- انهيار النظام الأثيني، ممّا أدّى إلى اختفاء أجناس خطابية ظهرت من قبل كالخطابة القضائية والخطابة السياسية، هذا النظام الذي سمح بازدهار وتطوّر الخطابة في الثقافة اليونانية كما رأينا ذلك سالفاً؛ إذ كان ميداناً للنقاشات والمواجهات الخطابية⁴.

¹ - ينظر نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 424.

² - محمّد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون، أرسطو، بيرلمان، ص 33.

³ - R.Barthes, l'ancienne rhétorique, l'aventure sémiologique, p176.

نقلاً عن: محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص. 357 - 358.

⁴ - يُنظر محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية وعربية وغربية، ص 358.



- انْهيار الوثنية التعددية نتيجة سقوط النظام الأثيني، فالتعددية الوثنية كانت تتيح مجالاً للخلاف وتعدّد الآراء، والنقاشات والمُحاجات¹.

هذه الأسباب عجّلت بموت البلاغة وأفول جوانبها الحجاجية التي عُدّت أبرز مظهر وأهمّ غاية في البلاغة اليونانية².

لكن على الرغم من هذا الركود والسّبات الذي أصاب البلاغة لوقت طويل، استطاعت هذه البلاغة أن تستيقظ من جديد وتعود للحياة بقوة بعد محاولات عدّة، وإسهامات متعدّدة من باحثين كُثُر، وقد استمرّت تلك المحاولات حتى العصر الحديث، فظهر حينئذ ما يُعرّف بالبلاغة الجديدة والتي تأسّست وتدعّمت بإسهامات عدّة كان من أبرزها ما قدّمه شايم بيرلمان* في نظريته الموسومة بـ "نظرية الحجاج"، ثمّ بعد ذلك برزت جهود ديكرو في نظريته "نظرية الحجاج في اللغة"، ليشكّلا بذلك أهمّ المحاولات التي سعت لإعادة الاعتبار للبلاغة الحجاجية، كلّ بحسب الاتجاه الذي تبنّاه.

1- نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان (Chim Pereman):

بعد الركود الذي أصاب البلاغة، وانحارها عن مسارها الذي أرسى معالمه أرسطو، بانتقال الاهتمام من البحث فيها من الجوانب الحجاجية الإقناعية إلى الجوانب الأسلوبية الجمالية، ظهرت جهود عدّة لإعادة الاعتبار للبلاغة الحجاجية، فكانت من أهمّ تلك الجهود الإسهامات التي قدّمها بيرلمان والتي عُرِفَت بعد ذلك بـ "نظرية الحجاج".

أسهم بيرلمان بمشروعه البلاغي الجديد في التأسيس لبلاغة جديدة سعت لكي تعيد الاعتبار للجوانب الحجاجية، محدثاً بذلك ثورة بلاغية حقيقية صيّرت رائداً من رواد الدراسات البلاغية في العصر الحديث.

وقد برزت نظرية الحجاج مع بيرلمان أساساً في كتابين صنّفهما بالاشتراك مع أولبرخت تيتيكا، هما: مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة-(*traité de l'argumentation la nouvelle rhétorique*) وكتاب إمبراطورية الخطابة (*l'empire rhétorique*)، مشكّلاً بذلك فتحاً بلاغياً جديداً.

¹- يُنظر المرجع السابق، ص 358.

²- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمّد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013م، ص 21.

*- يُمكن القول إنّ البلاغة الجديدة بوصفها عملية إحيائية اتّخذت ثلاثة تيارات هي:

- تيار انصبّ اهتمامه على الوجوه البلاغية، وعمل على دراستها مستفيداً من الإنجازات التي حقّقتها اللسانيات، وممّا عرفته نظرية الأدب من تطوّر، ومن تلك الجهود أعمال رومان جاكسون، ومجموعة مو، وغيرهم كثير.

- تيار انصبّ اهتمامه على إحياء الخطابة بمفهومها الأصلي اليوناني، أي بوصفها دراسة لوسائل الإقناع، وهنا تبرز أعمال شايم بيرلمان في نظرية الحجاج على وجه الخصوص.

- تيار آخر يحاول الجمع بين الاتجاهين السابقين بالبحث عن المنطقة المشتركة بينهما لإنشاء بلاغة عامة جديدة.



انطلق بيرلمان في التأسيس لمشروعه البلاغي الحجاجي الجديد من آراء وجهود أرسطو البلاغية، التي تركزت أساساً على الأبعاد الحجاجية كما أسلفنا الذكر، مضيئاً إلى تلك الآراء والجهود البلاغية الأصيلة أفكاراً وتصورات جديدة من شأنها أن تنهض بالبلاغة الحجاجية من جديد بعد الضعف الذي أصابها.

من بين أهم الغايات التي كان يرمي إليها بيرلمان ضمن نظريته الحجاجية هذه إعادة الاعتبار للبلاغة بالتركيز على ركنها الحجاجي بعدما تمّ إهماله لقرون عدّة -وقد تمّ في مقابل ذلك الاهتمام بالجوانب الأسلوبية والجمالية والتزيينية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أراد بيرلمان أن يخرج الحجاج من حدود الخطابة.

انطلاقاً ممّا سبق بيانه يمكن القول إنّ إسهامات وجهود بيرلمان قد شكّلت اتجاها حجاجياً اصطبغ بصبغة بلاغية منطقية استلهم فيها الكثير من الإرث البلاغي الأرسطي، مضيئاً إليها تصورات وأفكار أخرى من شأنها أن تعيد للبلاغة أهم مرتكز لها، ألا وهو الجانب الحجاجي.

1-1- محددات الحجاج وأطره عند بيرلمان:

يُعرّف شايم بيرلمان الحجاج بأنّه: "جعل العقول تدعن وتسلم لما يطرح عليها من الأقوال، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان وذلك التسليم، فأنجع الحجاج وأنجحه ما وُفق في جعل حدّة الإذعان تقوى لدى السامعين بشكل يبعثهم على عمل المطلوب"¹

ويعرّفه بأنّه: "درس تقنيات الخطابة التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُدعّى عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان"².

فالملاحظ أنّ بيرلمان يُحدّد تصوّره لمفهوم الحجاج انطلاقاً من موضوعه، وهو دراسة التقنيات الخطابية، كما يُلاحظ أنّ مفهوم الحجاج عند بيرلمان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتحقيق الغاية الإقناعية التأثيرية التي تُعدّ الهدف الأسمى من العملية الحجاجية. وعليه يمكن القول إنّ الحجاج كما تصوّره وحدّه منظّرو نظرية الحجاج، وفي مقدّمهم شايم بيرلمان هو ذلك: الخطاب المباشر أو غير المباشر الذي يجعل الإقناع أو الإفحام هدفاً له، مهما كان هذا الخطاب³.

ويتميّز الحجاج حسب التصوّر البيرلماني له بخمس مميزات رئيسية هي⁴:

¹- Ch.Berelman et O.tyteca, traité de l'argumentationla, préface de Michel Meyer, edition de l'université de Bruxelles, Belgique, edition 6, 2008, p 59

²- Ch.Berelman et O.tyteca, traité de l'argumentationla nouvelle rhétorique, préface de Michel Meyer, 5^e éd. de l'université de Bruxelles, 1992, p

نقلاً عن: محمّد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 107.

³-الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي -عناصر استقصاء نظري، ص 99.

⁴-محمّد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 108.



-أن يتوجّه إلى مستمع.

-أن يُعبّر عنه بلغة طبيعية.

-أن تكون مسلماته لا تعدو كونها احتمالية.

-ألاّ يفتقر تقدّمه (تناميّه) إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.

-أن تكون نتائجه غير ملزمة (احتمالية غير حتمية).

إجمالاً يمكن القول إنّ الحجاج عند بيرلمان هو ذلك الخطاب الصريح أو الضمني الموجّه إلى الغير، ذو الطبيعة المنطقية الاحتمالية، والذي يهدف المتكلم بواسطته إلى إقناع الآخرين والتأثير عليهم، وقصد تحقيق هذه الغاية فإنّ الخطاب الحجاجي له منطلقات وأسس يبنى عليها.

1-2-منطلقات الحجاج:

يوصف الحجاج بأنّه فعالية خطابية تجمع بين طرفين أساسيين هما: المتكلم والمستمع؛ يسعى المتكلم في خضم هذه العملية إلى إقناع مخاطبه، واستمالاته، والتأثير عليه.

وقصد تحقيق هذه الغاية يبني المتكلم خطابه الحجاجي ذاك على ما يُعرّف بالمقدّمات، بوصفها المنطلق الأساس لنشوء ونجاح العملية الحجاجية، وتحقيقها لأهدافها المرجوة، أو بعبارة أخرى "المقدّمات هي نقطة انطلاق الاستدلال"¹.

المتكلم عند انتقائه لمجموع المقدّمات تلك التي ستكون القاعدة التي سيستند عليها خطابه الحجاجي، عليه أن يختار منها ما له قبول وتسليم عند مخاطبه، هذا الأخير الذي قد يقبل تلك المقدّمات، وقد لا يقبلها.

إنّ المقدّمات هي النواة الأولى، والقاعدة الصلبة التي يبني ويؤسّس عليها المتكلم خطابه، والتي يجب أن يختار من مجموعها ما كان متّفقاً حوله عند مخاطبيه، حتّى لا يقع في خطأ المصادرة على المطلوب. إنّ الهدف الذي يسعى المتكلم إلى تحقيقه من استعانتة بتلك المقدّمات هو "ليس تقديم الدليل على صدق النتيجة انطلاقاً من صدق المقدّمات، كما هو عليه الأمر في البرهنة الصورية، بل الهدف هو نقل الاعتناق الحاصل حول المقدّمات إلى النتائج"².

إنّ بيرلمان عند انتقائه للمقدّمات التي سيؤسّس عليها خطابه الحجاجي يميّز بين نوعين من المقدّمات، مقدّمات ترتبط بالواقع "وتشمل كلّ من الوقائع (les faits)، والحقائق (les vérités)، والمظنونيات (les présonotions) هذا

¹-عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 24.

²-المرجع نفسه، ص 41.



من جهة، ومن جهة أخرى هناك مقدّمات مرتبطة بالأفضل تشمل: القيم (les valeurs)، والتراتبيات (les hiérarchies)، ومواقع الأفضل (les lieux du préférable)¹، ونفصل ذلك فيما يلي:

أ- الوقائع والحقائق (les faits et les vérités)

تعدّ الوقائع والحقائق منطلقاً من أهمّ المنطلقات التي يُبنى عليها الخطاب الحجاجي من وجهة نظر بيرلمان، والتي يسعى المتكلّم بواسطتها إلى التأثير في المستمع واستمالته، وهاتان المقدّمتان من منظور اللغة والحكم المشترك هي "عناصر موضوعية تفرض نفسها على الجميع"².

الوقائع تكون مشتركة بين الناس، وهي على ضربين؛ ضرب مشاهد معين من ناحية، وضرب مفترض من ناحية أخرى³، بينما الحقائق "هي أنظمة أكثر تعقيداً من الوقائع وتقوم على الربط بين الوقائع ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية"⁴.

إنّ الوقائع والحقائق مقدمتان من أهمّ المقدّمات التي يمكن أن يبني المتكلّم خطابه عليهما شريطة أن تكونا محلّ اتفاق بين كلّ من المتكلّم والمستمع، فهاتان المقدّمتان لا تأخذان صفة المسلّمة دائماً؛ إذ يمكن أن تكونا محلّ نقاش واعتراض وطعن لدى المستمع.

وعليه يمكننا القول إنّ كلّاً من الوقائع والحقائق تعدّان منطلقين من أهمّ المنطلقات التي يستند عليها المتكلّم في مخاطبة ومحاجة مستمعه، وتزداد هاتان المقدّمتان أهمية كلّما كانتا محلّ اتفاق لدى طرفيّ الخطاب؛ المتكلّم والمستمع على حدّ سواء فتصيران (الوقائع والحقائق) حينئذ بمنزلة المسلّمة التي يبني عليها الخطاب.

ب- الافتراضات أو المظنونيات (les présonotions):

منطلق آخر من المنطلقات التي يتأسّس عليها الخطاب الحجاجي هو المظنونيات، وتُعرّف بأنّها "مقدّمات ترتبط عمومًا بما يحدث، والذي يعتبرُ أمرًا معقولاً الاعتداد به"⁵، ومعنى ذلك أنّ هذا النوع من المقدّمات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتجربة المشتركة والحسّ المشترك⁶، ونظراً لطبيعة هذه المقدّمات الاحتمالية فإنّها دائماً بحاجة إلى عناصر أخرى تقوّيها، من قبيل الأدلّة والأنساق البرهانية، لاسيما وأنّ تلك الافتراضات تتسم بعدم الثبات⁷.

¹ - يُنظر المرجع السابق، ص 42.

² - محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية عربية وغربية، ص 372.

³ - يُنظر: حمادي الصمود، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 308.

⁴ - المرجع نفسه، ص 309.

⁵ - محمّد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية عربية وغربية، ص 373.

⁶ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 43.

⁷ - محمّد سالم محمّد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 112.



يمكن القول إنّ الافتراضات منطلق آخر من المنطلقات التي من الممكن أن يُعْتَمَدَ مقدمات يستند عليها أساساً في بناء الخطاب الحجاجي، وبخاصّة إذا ما دُعِمَت بقرائن وأدلة تزيد من درجة التسليم بها

ج-القيم (les valeurs):

يراد بالقيم -بوصفها منطلقاً من المنطلقات الحجاجية- تلك المقدمات "التي تُعبّر عن موقف إيجابي أو سلبي إزاء ما ترفعه أو تحطّه، وذلك بدون اللجوء إلى المقارنة بأشياء أخرى، فما يوصف بالكلمات جيّد أو صائب جميل أو حقيقي أو واقعي يعتبر سامياً، في حين أنّ ما يوصف بالكلمات قبيح أو باطل أو زائف أو ظاهر يعتبر منحطاً"¹.

إنّ القيم بوصفها مقدّمة من المقدمات التي يُبنى عليها الخطاب الحجاجي لا تحظى باتفاق مطلق؛ فهي تكون محلّ اتفاق أو إجماع إذا ما لم تحدّد، أمّا إذا حُدِدَتْ وضُبِطَتْ على حالة ما أو على فعل ملموس، فإنّها تكون موضع خلاف واعتراض²، ومن هذا المنطلق فالبرهنة على موضوعية القيم أمر يصعب تحقيقه، لكن هذا الأمر لا يلغي ولا ينفي مقدرتها الحجاجية ودورها الفعّال والمؤثّر في إقناع المخاطبين³.

يشير بيرلمان إلى ضرورة التمييز بين القيم المجردة المعنوية كالجمال والعدل، والقيم الملموسة المجرّية كالأماكن، كما يؤكّد بيرلمان من جهة أخرى على عدم إمكانية الاستغناء عن كلا الضريّين من القيم⁴، هذا الأمر الذي يصيّر تلك القيم آلية من الآليات التي يعتمد عليها في تحقيق الغاية الأسمى من العملية الخطابية الحجاجية، والمتمثلة في الإقناع.

د-التراتبّيات (les hiérarchies):

سبقت الإشارة إلى أنّ بيرلمان يَعدُّ القيم منطلقاً من أهم المنطلقات الحجاجية التي يمكن للمتكلّم أن يعتمد عليها في بناء خطابه، وفي الوقت نفسه يقترح بيرلمان منطلقاً آخر لا يقلّ أهمية عن هذا المبدأ (القيم)، ألا وهو مبدأ التراتبيّات الذي يقصد به "إخضاع تلك القيم إلى ترتيب سلّمي من حيث قوّتها ودعامتها الحجاجية؛ ومعنى ذلك أنّ القيم ليست مطلقة، وإنّما هي خاضعة لهرمية ما، فالجميل درجات وكذلك النافع"⁵، وتنقسم هذه التراتبية إلى قسمين اثنين⁶:

-تراتبية ملموسة: كاعتبار الإنسان أسمى من الحيوان، والآلهة أسمى من الإنسان.

¹ -محمد الولي، الاستعارة في محطّات يونانية عربية وغربية، ص 373.

² -يُنظر المرجع نفسه، ص 373.

³ - Ch.Berelman et O.tyteca, traité de l'argumentation la nouvelle rhétorique, p99-102

نقلاً عن: محمّد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 112.

⁴ -الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص. ص 45-46.

⁵ -حمّادي الصمّود، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 310.

⁶ -الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 46.



-تراتبية مجردة: كسمو العادل على النافع.

يحظى هذا المبدأ -مبدأ التراتبية- بأهمية كبرى مقارنة بمبدأ القيم؛ حيث يتخذ المتكلم مجموعة من المقدمات والمسلمات أساساً ينطلق منها في بناء خطابه الحجاجي، هذا الخطاب يتوجه به إلى مخاطب ما، حيث يكون لهذا الأخير إسهام معين بشكل أو بآخر في تحديد مدى الفعالية والنجاعة الحجاجية لتلك المقدمات التي ستكون نقطة الانطلاق التي سيبنى عليها ذلك الخطاب، ومن أهم تلك المقدمات: الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، والتراتيبات، ويضاف إلى هذه المقدمات منطلقات حجاجية أخرى مثل المواضع وما تعلق بها من أنواع¹.

1-3-تقنيات الحجاج:

معلوم أنّ الغاية الأسمى من العملية الحجاجية هي تحقيق الإقناع، وقصد تحقيق هذا المقصد يستعمل المتكلم كما يؤكد بيرلمان مجموعة من التقنيات الحجاجية، هذه التقنيات حصرتها بيرلمان في مؤلفه "مصنّف في الحجاج" في نوعين من الحجج، حجج قائمة على الوصل، وحجج قائمة على الفصل.

أمّا الحجج الاتصالية فهي: "الطرائق التي تقرّب بين العناصر المتباعدة بدءاً وفي الأصل، وتتيح إقامة ضرب من التضامن بينها لغاية هيكلتها، أي إبرازها في هيكل، أو في بنية واضحة، أو لغاية تقويم أحد هذه العناصر بواسطة الآخر تقويماً إيجابياً أو سلبياً"²، ويكمن دور هذه هذا النوع من الآليات والتقنيات الحجاجية في كونها "تمكّن من نقل القبول الحاصل حول المقدمات إلى النتائج"³.

أمّا الحجج الانفصالية فهي مجموعة تقنيات يؤتى بها لإحداث قطيعة بين عناصر ينظر إليها في كليتها، أجزاءها عادة متضامنة في وحدة فكرية واحدة⁴، واضح أنّ الدور الأساس لهذا النوع من الحجج يتمثل في السعي نحو الفصل بين عناصر قامت اللغة أو إحدى التقاليد التي يعترف بها المجتمع بها بينها⁵.

هذه الطرائق الحجاجية بنوعها الاتصالي والانفصالي مهم، ودورها كبير في تحقيق الغاية الإقناعية المرومة من العملية الحجاجية، نفصل القول فيها فيما يلي ذكره:

1-الحجج القائمة على الوصل: ينقسم هذا النوع من الحجج إلى أنواع ثلاثة هي:

أ-الحجج شبه المنطقية (les arguments quasi logiques):

¹- يُنظر للاستزادة: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 47-49.

²-عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 41.

³-الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 57.

⁴-عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 42.

⁵-الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 57.



وهي تلك الحجج "القريبة من الفكر الصوري ذي الطبيعة المنطقية أو الرياضية، لكنّها تختلف عنه في كونها تفترض دومًا القبول بدعوى ذات طبيعة غير صورية وحدها التي تمكّن من استعمال اللغة"¹، انطلاقًا من هذا التعريف يتّضح أنّ هذا النوع من الحجج يقوم على دعامة عدم الإلزام والفرض، وهو الأساس نفسه الذي يفرّق بين الحجاج (البلاغة) عمومًا والمنطق الصوري. سبب تسمية هذا النوع من الحجج بالحجج شبه منطقية، فقد "دُعيت هذه الحجج منطقية لقبولها الصياغة المنطقية، ووُصفت بالمشابهة المنطقية لأنّها غير ملزمة كما هو الأمر بالنسبة إلى قرينتها المنطقية"²، كما يتّضح أنّ هذه الحجج شبه المنطقية تكتسب تأثيرها الإقناعي انطلاقًا من قبولها الصياغة المنطقية الصورية، هذا التأثير الإقناعي الذي يتحقّق لها نتيجة اعتمادها على مجموعة من الطرائق والتقنيات نحو: حجج التناقض وعدم التناسب، حجج الهوية والتحديد والدور، حجج التعددية والتضمّن والتقسيم، حجج التسوية والتناظر، حجج المقارنة، حجج الاحتمالات. كلّ هذه الحجج - كما أسلفنا الذكر - تستمدّ قوّتها الإقناعية من صياغتها المنطقية الصورية.

ب- الحجج المؤسّسة على بنية الواقع (les arguments fondés sur la structure du réel):

هي الحجج "التي تقوم على العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع، والتي تكون محلّ قبول واتفاق من قِبَل المستمع، فيتّخذها الخطيب منطلقًا لبلورة حجاجه في اتجاه ما يريد أن يقنع به مستمعه"³، ومعنى ذلك أنّ هذا الصنف من الحجج يسعى "للربط بين أحكام مسلمّم بها، وأحكام يسعى الخطاب إلى تأسيسها وتثبيتها، وجعلها مقبولة مسلمّمًا بها، وذلك يجعل الأحكام المسلمّم بها، والأحكام غير المسلمّم بها عناصر تنتمي إلى كلّ واحد يجمع بينها، بحيث لا يمكن التسليم بأحدها دون أن يُسلمّ بالآخر، ومن هنا جاء وصفها بكونها حججًا اتصالية"⁴.

تؤدّي هذه الحجج الوظيفة المنوطة بها، وهي تحقيق الاتصال بين الأحكام والآراء، وبالتالي تحقيق الغاية الأسمى وهي الإقناع، وتعتمد على نوعين من الروابط: روابط التعاقب (liaisons de succession) وروابط التصاحب (liaisons de coescistique)⁵.

الحجج المؤسّسة على بنية الواقع ليست إلزاميّة؛ ذلك أنّ هذا الصنف من الحجج لا علاقة له بوصف الواقع كما هو، بل هي آليات تتعلق بعرض الآراء المرتبطة بالواقع، هذه الآراء قد تكون وقائع (les faits) وحقائق (les vérités) وافتراضات (les présonotions).

ج- الحجج المؤسّسة لبنية الواقع (les arguments qui fondent la structure du réel):

¹- المرجع السابق، ص 57.

²- المرجع السابق، ص 376.

³- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 71.

⁴- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 49.

⁵- يُنظر للاستزادة: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص 71-83.



وهي الحجج التي تمكّن اعتماداً على حالات خاصّة من: إثبات سابقة أو وضع قاعدة عامة أو خلق قدوة، أو الكشف عن حقيقة مجهولة¹.

تؤدي هذه الحجج وظيفتها الحجاجية الرامية إلى تحقيق الإقناع كهدف أساس باستنادها على أساسين رئيسيين هما:

- أمّا الأساس الأول فهو تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة، ومن أهمّ تلك الحالات المثلّ (l'exemple) الذي يؤتي به لتأكيد الفكرة المعروضة، أو لتفنيد رأي أو خلاف ما، ومن ثمة فهو يؤدي مهمّة برهانية، ومن تلك الحالات أيضاً الشاهد والقدوة اللذان يتمتّعان بممارسة سلطوية على المخاطب، تتجلّى في الاستشهاد بالنصوص ذات السلطة وغيرها من المصادر السلطوية الأخرى؛ كالمقولات الدينية، وكلمات القوادر الخالدين، ونظير ذلك، فإنّ كلّاً من الشاهد والقدوة في هذه الحالة يؤديان مهمّة توضيحية لفكرة ما².

- أمّا الأساس الثاني الذي يُعتمد عليه ضمن هذا الصنف من الحجج فهو الاستدلال بالحجاج، واستخدامه استخداماً حجاجياً قائماً على علاقة تشابه العلاقة بين حالتين معيّنتين، ومحاولة الكشف عن وجه الشبه وطرافة الاستدلال بهذا التمثيل بمنحان المخاطب متعته وتسليماً بالفرضيات المقدّمة³.

إنّ هذا الصنف من الحجج يتميّز عن غيره من الحجج بكونه ابتكاري (إبداعي)؛ فالمتكلّم يعمل على نسج صور واستحضار مشاهد معيّنة من أجل توضيح فكرة أو البرهنة عنها.

2- الحجج القائمة على الفصل (Procédés de dissociation)

هي الحجج "المستخدمة لعرض إحداث القطيعة، وإفساد اللحمة الموجودة بين عناصر تشكّل عادة كلّاً لا يتجزأ، أو على الأقل كلّاً متضامناً أجزاؤه في نظام فكري، فوفق هذه الطرائق يحدث فصل داخل المفهوم الواحد بملاحظة انعدام الانسجام بين العناصر المكوّنة له بحمل أعراضه على جوهره ومحكمة ظاهره son apparence في ضوء حقيقته sa réalité"⁴، واضح أنّ هذا الصنف من الطرائق والتقنيات الحجاجية يقوم على أساس الفصل بين المفاهيم والمعطيات، وهذا الفصل إنّما يتمّ باللجوء إلى استعمال ثنائية الظاهر الواقع أو الحقيقة، فالظاهر الذي يُسمّيه بيرلمان بالحد I هو ما يتبادر إلى الذهن، ويدركه الفكر منذ الوهلة الأولى، فهو المعطى الراهن المباشر، أمّا الواقع فيُطلق عليه اسم الحد II وهو الذي يقوم على الظاهر، ويكون بمثابة معيار لصدقه فيؤكّده أو يكون معياراً لخديعته وضلاله ونقصه⁵. معنى ذلك أنّ كلّ المعطيات والأشياء يمكن أن يكون لها حدّان؛ حدّ ظاهر زائف وحدّ واقع حقيقي، على أن يكون أساس التمييز بينهما هو

¹ - ينظر المرجع السابق، ص 58.

² - يُنظر محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص. 131-132.

³ - يُنظر المرجع نفسه، ص 132.

⁴ - عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص. 41-42.

⁵ - الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص. 95-96.



إجراء الفصل الذي نقوم به على مستوى المعطى الظاهر (الحدّ I)، بغية تفادي التناقضات والتعارضات الزائفة التي قد تحصل، وبالتالي تحديد كل العناصر، ويتمّ كلّ ذلك بالاستناد إلى المقارنة مع المعطى الواقعي (الحدّ II)، هذا الأخير الذي قد يكون بمثابة القاعدة والمفسّر بالنسبة للحدّ الأول¹، وعليه يتّضح أنّ ثنائية ظاهر/ واقع - بوصفها الأساس الذي تقوم عليه الحجج الانفصالية - هي عبارة عن "بناء ذهني قائم على المقارنة بين الظاهري والحقيقي من الأشياء، وعلى محاكاة الظاهر في ضوء الحقيقة والواقع"²، وبالتالي فهو ليس معطى موجوداً في الطبيعة.

يبرز الفصل بوصفه تقنية حجاجية داخل المفهوم الواحد في مجالات عدّة، من ذلك مجاليّ اللّغة والخطاب، إذ نسجّل له حضوراً صريحاً وبأنماط وأشكال عدّة، تُعبّر عن ثنائية ظاهر /واقع بكيفيات شتى منها ما ذكره عبد الله صولة³:

-إضافة بعض السوابق (préfixes) نحو: شبه في شبه علمي.

-بعض الجمل الاعتراضية نحو: إنّ هذا البطل -إنّ صحّ أنّه بطل-.

-بعض الأفعال نحو: يزعم، يتوهّم، في قولنا مثلاً: يزعم أنّه بطل.

-وضع بعض الأقوال بين قوسين أو مزدوجين كأن تكتب لقد كنتُ يومها "بطلاً".

فهذه التعبيرات وغيرها تكتسب أبعادها الحجاجية نظير الفصل الذي يجري داخل المفهوم الواحد بين ما هو ظاهر وما هو حقيقة⁴.

الجدير بالذكر أنّ أكثر المجالات التي تمارس وتُفَعَّل فيها عملية الفصل، هو مجال التعريفات والحدود، "فأيّ تعريف يُقدّم معنى جديداً يعتبره حقيقياً، مقابل المعنى المعتاد الذي يراه ظاهراً، يقوم بعملية فصل المفهوم المعرّف، واللّجوء إلى مثل هذه التعريفات معهود في كتابات الفلاسفة، المدعوّين إلى إعادة تعريف مفاهيم اللغة المشتركة ليكتفوها مع نسقهم الخاص"⁵.

بناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ للفصل بوصفه طريقة أو تقنية حجاجية دوراً حجاجياً كبيراً، فتفعيل هذه التقنية تجعل المتلقّي (السامع أو القارئ) أمام مظهرين اثنين للشّيء والمفهوم الواحد، مظهر زائف مُقْصَى من جهة، ومظهر حقيقي مؤكّد من جهة أخرى، كما أنّ استثمار هذا الصنف من الطرائق الحجاجية يدعو المتلقي للتمسك بالحاح بالحقيقة وترك ما عداها⁶.

¹ -ينظر عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص. ص 61-62.

² -المرجع نفسه، ص 62.

³ -المرجع نفسه، ص 63.

⁴ -ينظر المرجع نفسه، ص 63.

⁵ -الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، ص. ص 98-99.

⁶ -ينظر عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 64.



نخلص إلى أنّ التقنيات والطرائق الحجاجية بأنواعها المختلفة التي يقترحها بيرلمان وزميله تيتيكا تهدف إلى تحقيق الغاية الأسمى من العملية الحجاجية المتمثلة في إقناع المتلقي واستمالاته، وذلك بجعل الخطاب منسجماً ومتسقاً مع مقامه، بحيث يتطابق موضوع الخطاب وأسلوبه، فلا يضطر بذلك المحاجج في فترة لاحقة من هذا الخطاب إلى التراجع أو تغيير المواقف أو المواقف (...) إلى غير ذلك من المنعصات الحجاجية التي تُفقد كلاً من الحجاج والمحاجج مصداقيته¹.

إنّ الحجاج عند بيرلمان هو حجاج بلاغي منطقي، حيث شكّلت جهوده وآراؤه مشروعاً جديداً أُطلق عليه اسم البلاغة الجديدة، والذي سعى بواسطته إلى النهوض بالبلاغة من جديد بعد الركود الذي أصابها، وذلك بإعادة الاعتبار للجوانب الحجاجية الإقناعية منها، منطلقاً في خضم ذلك من آراء وجهود أرسطو البلاغية، ومضيفاً إليها جملة من التصورات والأفكار الجديدة. إنّ الحجاج حسب التصوّر البيرلاني له يعدّ وثيق الصلة بالغاية الإقناعية؛ فهو ذلك الخطاب الرامي إلى الإقناع، ويتأسس لديه -بيرلمان- على مجموعة من المنطلقات والتقنيات التي من شأنها أن تحقّق الغاية الأسمى من العملية الحجاجية، ألا وهي الغاية الإقناعية.

2- الحجاج عند أوزفالدو ديكر (O.Ducrot):

بعدما استفادت البلاغة الحجاجية من سباتها واستعادت منزلتها، برز حينئذ ما يعرف بالبلاغة الجديدة نتيجة إسهامات وجهود باحثين كثر، وبخاصة جهود شاييم بيرلمان -كما أشرنا سالفاً-، ثمّ تدعّمت هذه البلاغة الجديدة بأعمال وجهود أخرى أسهمت إسهاماً كبيراً في تطوير وازدهار الدرس الحجاجي الحديث، ومن أبرز تلك الجهود أعمال اللغوي الفرنسي أوزفالدو ديكر، في نظريته الموسومة بنظرية "الحجاج في اللغة".

شكّلت هذه النظرية التي وضعها ديكر ورفقة زميله أنيسكومبر (Aniscomber) سنة 1973 م مساراً واتجاهاً جديداً في الدرس الحجاجي الحديث، فقد كان منطلق ديكر فيها منطلقاً لسانياً، هذا الأمر الذي جعله يتعارض مع كثير من النظريات الحجاجية السابقة.

مدار هذه النظرية أنّ الوظيفة الحجاجية تكمن بصفة جوهرية وذاتية داخل اللغة، وانطلاقاً من هذا التصوّر فإنّ هذه النظرية هي "نظرية لسانية تهتمّ بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللغة الطبيعية التي يتوفّر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية"².

كان منطلق ديكر في التأسيس لهذه النظرية منطلقاً لغوياً، حيث كان منطلقه الأول الذي انطلق منه هو ما عُرفَ قبل تلك الفترة بـ "نظرية أفعال الكلام" مع رائديها أوستين وسيرل، مضيفاً لتلك الأفكار بعض الآراء والأفكار الجديدة التي

¹ - ينظر محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 133.

² - المرجع نفسه، ص 55.



من شأنها أن تتجاوز بعض المصاعب والنقائص التي وقعت فيها نظرية الأفعال الكلامية سابقا. وعلى هذا الأساس فإنّ نظرية الحجاج مع ديكرو قد انطلقت من فكرة "أننا نتكلّم عامة بقصد التأثير"¹.

2-1- مفهوم الحجاج عند ديكرو:

يعرّف ديكرو الحجاج بقوله: "إنّ المتكلم إذ يحاجج إنّما يقدّم قولاً أولاً (ق 1) أو مجموعة من الأقوال تقوده إلى الإذعان بقول آخر (ق 2) أو مجموعة من الأقوال الأخرى"²، معنى ذلك أنّ الحجاج "هو تقديم الحجج والأدلة المؤدّية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثّل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب"³، أو بعبارة أوضح الحجاج هو "إنجاز متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها"⁴، وعليه يمكن القول إنّ الحجاج حسب تصور ديكرو خاصية لغوية دلالية تسعى إلى تحقيق التأثير في الآخرين وإقناعهم بنتائج معينة عن طريق استخدام أقوال أولى هي بمثابة الحجج.

الجدير بالذكر أنّ الحجاج حسب المفهوم الذي يحدّده به ديكرو يقابله مفهوم آخر ألا وهو الاستدلال، وفي الحقيقة أنّ بين هذين المفهومين اختلافاً وتمايزاً؛ فالحجاج والاستدلال ظاهرتان من مستويين مختلفين؛ فأساس الاستدلال هو علاقة اعتقادات المتكلم بحالة الأشياء أي ترابط الأحداث والأشياء في الكون، ضف إلى ذلك أنّ الاستدلال يتّصل بالعلاقات بين القضايا التي يحكم عليها بالصدق أو الكذب، في حين أنّ الحجاج هو موجود في الخطاب فحسب، فهو يتّصل بالعلاقات بين الأقوال في الخطاب، بمعنى أنّه مؤسّس على بنية تلك الأقوال اللغوية ونظام تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب⁵، ولعلّنا نستوضح هذا الفرق الموجود بين الحجاج والاستدلال من المثالين الآتيين:

قولنا: الجو جميل لنذهب إلى الزهرة، هو قول يتكوّن من حجة ونتيجة، والحجة المقدّمة يراد منها الوصول إلى نتيجة معينة؛ فجمال الجو دليل وحجة يتوجّه بها المتكلم إلى مخاطبته لإقناعه بضرورة مرافقته من أجل التنزه⁶، فالمراد من هذا المثال هو الحجاج.

أمّا في المحادثة التي تجمع بين الشخص (أ) والشخص (ب):

أ-هتف زيد سيأتي غدا.

¹ - أبو بكر العزّاي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 55.

² - Et anxombre, l'argumentation dans la langue pierre mardaga editeurs, Bruxelles, 3^e édition, Ducrot-1997, p8.

³ - أبو بكر العزّاي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 57.

⁴ - أبو بكر العزّاي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 57.

⁵ - ينظر شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص. 362-363.

⁶ - ينظر أبو بكر العزّاي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 58.



ب- إذن أنت سعيد.

فالمتكلم (ب) في الحوار السابق جسد لعمل استدلال يستند فيه إلى حدث مجيء زيد الوارد في قول الشخص (أ)، وعليه فنحن أمام عملية استدلال وليس محاجة¹.

الملاحظ أنّ عملية المحاجة حسب تصوّر ديكرو تقوم أساساً على عنصر الحجة، وهي ذلك العنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر²، وتتسم الحجة حسب تصور ديكرو بمجموعة من الخصائص والمميزات، نذكر منها³:

- **أهمّ سياقية:** فالعنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم على أساس أنّه يؤدي إلى عنصر دلالي آخر، فإنّ السياق هو الذي يصيّر حجة، وهو الذي يمنحه طبيعته الحجاجية، ثم إنّ العبارة الواحدة قد تكون حجة أو نتيجة، أو تكون غير ذلك بحسب السياق.

- **أهمّ نسبية:** فلكلّ حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة ما، ويقدم خصمه حجة مضادة أقوى بكثير منها، وبعبارة أخرى هناك الحجج القويّة، والحجج الضعيفة، والحجج الأوهى والأضعف.

- **أهمّ قابلة للإبطال:** فالحجة تتّصف بالمرونة، إذ يمكن أن تقبل، أو ترفض، وتردّ بواسطة حجة أقوى منها.

إنّ الحجة هي عنصر جوهري وأساس في العملية الحجاجية عند ديكرو، فهي المعطى الذي يُقدّم من أجل الوصول إلى نتيجة معينة، هذه الحجة تتّسم بخصائص عدّة كالسياقية، والنسبية، والقابلية للإبطال، بالإضافة إلى أنّها تتّسم بالقابلية التراتبية في سلّم يسمى السلالم الحجاجية⁴.

2-2- السلالم الحجاجية:

يعرّف أبو بكر العزاوي السلّم الحجاجي بأنّه: "علاقة تراتبية للحجج"⁵، فهذه الحجج تأخذ نظاماً من الترتيب والتدرّج الداخلي في علاقتها بالنتائج، كما يظهر ذلك في الخطاطة التالية:

¹ - ينظر شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 361.

² - ينظر أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 58.

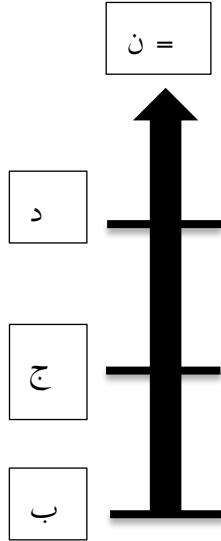
³ - ينظر أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، ص 58.

⁴ - ينظر المرجع نفسه، ص 60.

⁵ - المرجع نفسه، ص 59.



الفصل الثالث: الحجاج



إنّ الحجج (ب)، (ج)، (د) حجج خادمة للنتيجة (ن) ومستلزمة لها، لذلك فهي تنتمي إلى فئة أو زمرة حجاجية واحدة ترتبط فيما بينها وفق علاقة تراتبية في سلّم حجاجي واحد¹.

يمكن القول إنّ السلّم الحجاجي "هو فئة حجاجية موجهة"²؛ ذلك أنّ منطلق نظرية السلام الحجاجية هو الإقرار بالتلازم في المحاجة بين الحجة (ق) والنتيجة (ن)، ويتأسس التلازم على أنّ حجة ما لا يستقيم أن تكون حجة إلاّ بمراعاة النتيجة³. ويتّسم السلّم الحجاجي بوصفه النظام الذي يحكم عمل المحاجة بسمتين أساسيتين هما⁴:

- كلّ قول (حجة) يرد في درجة ما من السلّم، يكون القول الذي يعلوه دليلاً أقوى منه بالنسبة للنتيجة.

- إذا كانت الحجة (ب) مؤدّية إلى النتيجة (ن)، فهذا يستلزم أنّ الحجج الأخرى (ج) و(د) تعلو الحجة الأولى، ومؤدّية كذلك إلى نفس النتيجة، والعكس غير صحيح.

ويمكن بيان ما سبق ذكره في الخطاطة التالية⁵:

¹- المرجع السابق، ص 60.

²- أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 60

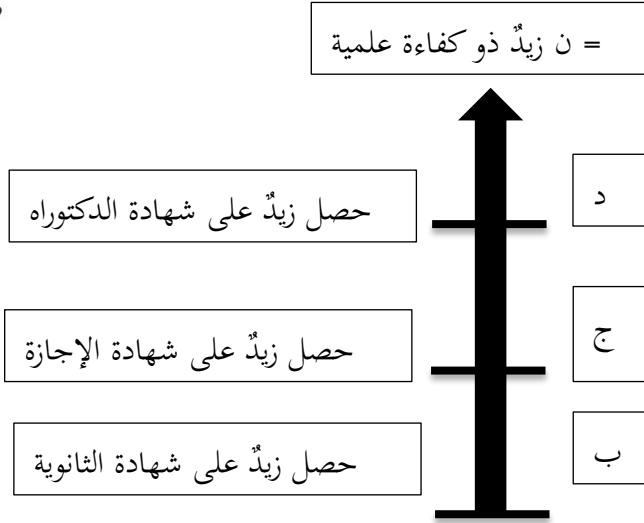
³- شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 363.

⁴- ينظر أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 60.

⁵- ينظر المرجع نفسه، ص 60.



الفصل الثالث: الحجاج



هذه الجمل بمثابة حجج تنتمي إلى سلم حجاجي واحد، وبمن ثمة إلى فئة حجاجية واحدة، وهي كلّها مؤدية إلى نتيجة واحدة وهي كفاءة زيد العلمية، والملاحظ أنّ الحجة (د) تلزم عنها الحجة (ج) التي بدورها تلزم عنها الحجة (ب)، كما يُلاحظ أنّ الحجة (د) أقوى إثباتاً للنتيجة (ن) من الحجج الأخرى (ج) و(ب).

نخلص ممّا تقدّم أنّ السلم الحجاجي هو "عبارة عن مجموعة من الأقوال المزودة بعلاقة ترتيبية والمحكومة بمجموعة من القوانين"¹.

2-3-قوانين السلم الحجاجي:

يخضع السلم الحجاجي بوصفه النظام الذي تنتظم فيه الأقوال الحجاجية بمجموعة من القوانين والضوابط، من أهم تلك القوانين:

أ- **قانون الخفض:** ومقتضى هذا القانون أنّه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها²، ومثال ذلك الجملتان التاليتان:

- الجوّ ليس بارداً.

- لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل.

إنّ استعمال هذه الجمل يقتضي استبعاد تأويلات من قبيل: البرد قارس، أو أنّ الأصدقاء كلّهم حضروا إلى الحفل على التوالي، بل إنّ القولين السابقين سيؤولان على الشكل الآتي:

- إذا لم يكن الجوّ بارداً فهو دافئ أو حار.

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 277.

² - ينظر أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 62.



-لم يحضر إلّا القليل من الأصدقاء إلى الحفل.

الملاحظ أنّه لا يمكن ترتيب وإدراج الأقوال (الحجج) الخاضعة لقانون خفض المثبته منها نحو الجو بارد، والمنفية منها من قبيل ليس الجوّ بارداً في نفس السّلم الحجاجي الواحد؛ لأنّها لا تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، لذا وجب العودة إلى القانون المحدّد لقانون خفض أعلاه¹.

ب- قانون النفي أو تبديل السّلم: ومقتضى هذا القانون "أنّه إذا كان القول دليلاً على مدلول معيّن، فإنّ نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله"²، ومثال ذلك قولنا:

1-زيد مريض، لقد دخل المستشفى.

2-زيد ليس مريضاً، لم يدخل المستشفى.

فوفقاً لقانون النفي فإنّ القول (1) ينتمي إلى النتيجة "لقد دخل زيد المستشفى" في المثال الأول، بينما القول (2) ينتمي إلى النتيجة النقيضة "إنّه لم يدخل المستشفى" في المثال الثاني.

ج- قانون القلب: مقتضى هذا القانون "أنّه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معيّن، فإنّ نقيض الثاني أقوى من نقيض الأوّل في التدليل على نقيض المدلول"³، مثال ذلك ما يلي:

-حصل زيد على الإجازة، وحتىّ الدكتوراه.

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

فحصول زيد على الدكتوراه أقوى دليلاً وحجة على قيمته ومكانته العلمية من حصوله على الإجازة، في حين أنّ عدم حصوله على الإجازة هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته العلمية من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه⁴.

بناءً على ما تقدّم تتّضح أهمية السّلام الحجاجية والقوانين التي تحكمها في كونها تساعد في إخراج قيمة القول الحجاجي من دائرة المحتوى الخبيري للقول الذي يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب؛ فالقيمة الحجاجية للقول مرتبطة بالتنظيم الداخلي للغة⁵.

2-4- الروابط والعوامل الحجاجية:

¹- ينظر المرجع السابق، ص 62.

²- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 278.

³- المرجع نفسه، ص 278.

⁴- ينظر أبو بكر العزّاي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 61.

⁵- ينظر شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 370.



رأينا فيما تقدّم أنّ الحجاج حسب تصوّر ديكرو هو سمة جوهرية في اللغة، يقوم هذا الحجاج أساسا على تقديم حجج وأدلة تكون مؤدّية إلى نتيجة معيّنة؛ فالحجاج يشتمل على طرفين؛ حجج موجّهة ونتائج مستخلصة، وتجمع بين هذين الطرفين علاقة تتحقق بوجود صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية التي تعمل على تحديد الوجهة الحجاجية للجملة؛ يميّز ديكرو بين نوعين من المكونات اللغوية الحجاجية هما: الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية.

أمّا الروابط اللغوية الحجاجية "فهي تلك العناصر التي تربط بين قولين (حجتين) أو أكثر، وتسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة"¹.

وحقّ يتّضح لنا مفهوم الروابط الحجاجية بشكل جليّ نتوقف عند المثال الآتي:

-محمد مطيع لوالديه إذن سينال الأجر الكثير.

الملاحظ أنّ هذه الجملة تشتمل على حجة (محمد مطيع لوالديه)، وتشتمل كذلك على نتيجة صريحة (نيل محمد للأجر)، بالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الجملة تشتمل على رابط لغوي (إذن)، هذا الرابط الذي استعمل قصد الربط والجمع بين الوجدتين الداليتين الأنفيّ الذكر (الحجة والنتيجة)، وذلك في إطار استراتيجية حجاجية واحدة.

انطلاقا ممّا سبق بيانه يتبيّن أنّ الروابط اللغوية الحجاجية تضطلع بتأدية مجموعة من الوظائف نذكر منها²:

-ربط الوحدات اللسانية الكبرى أو الوحدات الخطائية.

-الكشف عن بنية الوحدات اللسانية وتناسقها.

-الكشف عن نتائج الملفوظ الذي بدونها لا يمكن الظفر بأيّ معنى أو غاية من الملفوظ.

يتّضح أنّ الروابط اللغوية تعمل على الربط بين حجتين أو أكثر، وتسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية العامة بغية الوصول إلى نتيجة محدّدة³.

وقد أشار الدارسون إلى تعدّد الروابط بوصفها مكوّنا من المكونات اللغوية التي تعمل أساسا قصد الربط بين القول (1) والقول (2)، فهي إمّا حجاجية نحو (لأنّ، أيضا...)، أو هي تلخيصيّة استنتاجية نحو (إذن، هكذا...)، أو هي حجاجية مضادة نحو (لكن، رغم ذلك...) أو هي روابط إعادة تقويم نحو (صفوة القول، في الختام...)، فكلّ هذه الأصناف من الروابط ذات غاية واحدة، وهي أنّها ذات وظيفة خطائية⁴.

¹ -أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، المغرب، ط 1، 2006م، 27.

² -عز الدين الناحج، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، دار نهي، تونس، ط 1، 2011م، ص 23.

³ -ينظر أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 63.

⁴ -عز الدين الناحج، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 22.



واللغة العربية كغيرها من اللغات الأخرى، فإنّها تحتوي على مجموعة من الروابط اللغوية الحجاجية التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: "بل، لكن، حتّى، لا سيما، إذن، لأنّ، بما أنّ، إذ...".¹

أمّا العوامل اللغوية الحجاجية فهي "الآلة التي نصل بها إلى النتيجة من الملفوظ، وذلك عند تقويتها للحدث التوجيهي المصحّح به"²، بعبارة أخرى العوامل الحجاجية هي "إشارات مختصّة في الكشف عن وجهة الملفوظ الحجاجية"³، ومعنى ذلك أنّ العوامل الحجاجية تختلف عن الروابط الحجاجية من حيث إنّها لا تربط بين طرفي الجملة الحجاجية؛ أي الحجة والنتيجة، وإنّما تعنى بتحديد وحصر الإمكانيات الحجاجية لقول (حجة) ما⁴، ومثال هذا الضرب من الآليات الحجاجية قولنا: إنّما الاجتهاد ضروري.

فالملاحظ أنّ العامل "إنّما" قد وجّه الملفوظ (الحجة) إلى نتيجة محدّدة وهي ضرورة الاجتهاد، هذا التوجيه نحو هذه الجملة كان بفعل إدخال العامل "إنّما" على الجملة التي أصلها الاجتهاد ضروري.

وتؤدّي العوامل بوصفها مكوّنات من المكوّنات اللغوية الحجاجية أدوارا ووظائف حجاجية حين إدخالها على الملفوظ الحجاجي، ومن أبرز تلك الوظائف نذكر⁵:

- القضاء على تعدّد الاستلزامات والنتائج؛ فالعوامل الحجاجية تعمل على تصنيف وحصر الإمكانيات الحجاجية المتاحة في قول ما، وتوجّهه إلى نتيجة محدّدة.

- قدح المواضع وتنشيطها؛ فالموضع يكون هو العمدة في ارتباط الحجة (ق 1) بالنتيجة (ق 2)، كما تعدّ العوامل الحجاجية ضامنا من ضمانات تسلسل الخطاب، وعنصر من عناصر اتّساقه.

- تقوية التوجيه (الانتقال) نحو النتيجة (ن)، فلكلّ ملفوظ حجاجي وجهة معيّنة، وبإضافة عوامل حجاجية مناسبة لتلك الملفوظ فإنّ تلك الوجهة تتقوّى وتتأكّد أكثر فأكثر.

وتشتمل اللغة العربية على مجموعة من العوامل الحجاجية من قبيل: "ربّما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، ما... إلّا، وجلّ أدوات القصر"⁶.

¹ - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 27.

² - أبو بكر العزاوي، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 32.

³ - المرجع نفسه، ص 35.

⁴ - أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 64.

⁵ - أبو بكر العزاوي، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 35.

⁶ - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 27.



صفوة القول إنّ للروابط والعوامل الحجاجية أهمية كبيرة في عملية المحاججة، فهما ركنان أساسيان في نظرية الحجاج؛ إذ تعمل الروابط على الربط بين القول والنتيجة من جهة، وتعمل العوامل على تعيين وجهة الملفوظ الحجاجية تعييناً محدداً من جهة أخرى.

2-5- المبادئ والمواضع الحجاجية:

قيام واشتغال العملية الحجاجية اشتغالا سليما وناجح يقتضي توفر عناصر ومكونات لغوية وحجاجية، فبالإضافة إلى حاجة العملية الحجاجية إلى عنصريّ الروابط والعوامل الحجاجية، هذان العنصران اللذان يعملان أساسا من أجل الربط بين الأقوال الحجاجية وتوجيهها نحو وجهة محدّدة، فإنّ العملية الحجاجية كذلك هي بحاجة إلى ما يُعرف بالمبادئ أو المواضع الحجاجية، التي يراد بها "مجموعة من المسلّمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية معينة، والكلّ يسلم بصدقها وصحتها"¹، مثال ذلك قول أحدهم: أنا مريض، إذن أنا بحاجة إلى العلاج، فالمبدأ الذي تقوم عليه هذه الجملة الحجاجية أنّ المرض يستدعي العلاج، وهو مبدأ يسلم بصدقهِ ويعتقد به الجميع، والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الجملة الحجاجية أنّ المرض يستدعي العلاج، ويمكن أن يصاغ هذا المبدأ على الشكل الآتي: بقدر مرض الإنسان تكون حاجته إلى العلاج.

إنّ هذه المبادئ تتميّز بمجموعة من الخصائص، نذكر منها²:

-**العموميّة**: فالمبادئ تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة.

-**التدرجيّة**: تنبني على ربك بين محمولين تدرجيين، أو بين سلّمين حجاجين (الاجتهاد - النجاح) على سبيل المثال.

-**النسبيّة**: لأنّ إبطال أي مبدأ حجاجي ممكن بالعودة إلى السياق الذي ورد فيه، مثال ذلك أنّ: الاجتهاد يؤدّي إلى النجاح، ولكنّه قد يؤدّي إلى الفشل في سياق آخر لأسباب معينة.

ونظرا للدور الكبير الذي تؤدّيه المواضع في العملية الحجاجية، فإنّها تحظى بأهمية كبرى؛ فالمبادئ أو المواضع تعدّ عنصرا رئيس في المعادلة الحجاجية، وبدونها لا يحقق المتكلم بملفوظه أي قيمة أو هدف حجاجي، فلا حجاج بدون مواضع³، كما تكمن أهمية قيمة المبادئ فيما توفّره للملفوظ من تسلسل وترايط الخطاب وانسجامه⁴.

إجمالا يمكن القول إنّ الحجاج عند ديكر هو حجاج لغوي لساني، وهي -أي نظرية الحجاج في اللغة مع ديكر- تتعارض مع كثير من النظريات الحجاجية التقليدية على غرار تلك النظريات الحجاجية المنتمية إلى البلاغة الكلاسيكية مع

¹- أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووظائفه)، ص 67.

²- أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص 65.

³- عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 103.

⁴- ينظر المرجع نفسه، ص 102.



أرسطو مثلاً، أو حتى تلك النظريات الحجاجية المنتمية إلى البلاغة الحديثة مثل ما ظهر مع نظرية بيرلمان في الحجاج وغيره من الباحثين، وقد كان منطلق ديكرول الأول في التأسيس لنظريته الحجاجية جهود كل من أوستين وسيرل في نظرية أفعال الكلام، وبهذا يكون منطلق ديكرول منطلقاً لغوياً لسانياً منذ البداية، ويتأسس الحجاج عند ديكرول وفق اتجاهه اللغوي اللساني على مجموعة من المفاهيم والآليات التي تعنى بتنظيم وضبط البناء الحجاجي الذي يستخدمه المخاطب المحاجج، ومن أبرز تلك المفاهيم: السلام الحجاجية والقوانين التي تحكمها، وكذا مفهومي الروابط والعوامل الحجاجية، وبالإضافة إلى مفهوم المبادئ والمواضع الحجاجية.

خلاصة لما سبق بيانه يتضح أنّ الدرس الحجاجي الغربي الحديث شهد محاولات عدّة لإحياء هذا الدرس بعد الركود والضعف الذي أصابه لعقود طويلة، فكانت أبرز تلك المحاولات وأهمّها إسهامات شايم بيرلمان في نظريته الموسومة بـ "نظرية الحجاج"، هذه النظرية التي أخذت منحى بلاغياً منطقياً هذا من جهة، ومن جهة أخرى برزت إسهامات أوزفالدو ديكرول في نظريته الموسومة بنظرية "الحجاج في اللغة"، والتي اتجهت اتجاهها لسانياً تداولياً، وقد قامت هاتان النظريتان الحجاجيتان على مجموعة من الأسس والمبادئ، متخذة من الإرث الأرسطي الحجاجي منطلقاً أساساً لذلك، مجرية بعض التعديلات والتنقيحات والإضافات العلمية.



ثالثاً-الحجاج في الدرس العربي القديم عند الجاحظ:

يعدّ الحجاج عنصراً من العناصر الرئيسة في الخطاب العربي، ولذلك ركّز عليه علماء العرب في عنايتهم بالإقناع، وذلك في إطار عام هو البيان، ومن أبرز أولئك العلماء الجاحظ، الذي نجده قد نظّر للحجاج الخطابي في كتابه "البيان والتبيين" على وجه الخصوص، فالدارس لتراثه المعرفي يلحظ أنّ المنطلق الحجاجي قد شكّل أساساً ومرتكزاً لبلاغة الجاحظ، وهذا ما سنستعرضه في صفحات هذا المبحث بحول الله تعالى.

خلّف الجاحظ إرثاً معرفياً كبيراً، فخصّه الدارسون قديماً وحديثاً بالدراسة والتحليل، ونظراً للثراء المعرفي الذي تتميز به كتابات الجاحظ فقد تعدّدت قراءات الدارسين له، فكان أبرزها تلك القراءات الباحثة عن "المعيار القديم الذي شكّل أساس تقييم أدب الجاحظ وإرثه المعرفي، والمتمثّل في قدرته الحجاجية"¹، ويأتي هذا الاهتمام في ظلّ التطور الكبير الذي شهده الدرس اللساني عموماً، والبحث التداولي على وجه الخصوص.

لقد كان للمكوّن الحجاجي حضور بارز ضمن كتابات الجاحظ الأدبية؛ إذ "نجد في رسائله على اختلافها الأدبية والكلامية والسياسية ممارسة حجاجية حقيقية، حيث عرض فيها موضوعات متنوعة تخصّ المجتمع العربي، حاول من خلالها الدفاع عن آرائه ومواقفه عن طريق استثماره لقلب الرسالة وبنيتها الحجاجية في محاججته العقلية، التي سعى فيها إلى إقناع المتلقي بتبني وجهة نظره"².

في مؤلفه "الحيوان" أيضاً "نتلمّس جوانب حجاجية، فقد عمل الجاحظ في هذا المؤلّف على الاحتجاج لعظمة الله وقدرته سبحانه وتعالى في خضمّ معالجة ظاهرة الحيوان، فكان ذلك بمثابة دعوة "للنظر والتأمل في أسرارهِ وغرائبهِ، هذا المجال الذي دعاه الجاحظ النصبه والاعتبار"³.

أمّا في كتابه البرصان والعرجان والعميان والحوّلان فيبدو هو الآخر على غرار الأعمال الأخرى التي أنتجها الجاحظ في خضمّ إنتاجاته "قد تميّز هو الآخر بالطابع الحجاجي، يظهر ذلك جليّاً في دفاعه على أهل العاهات، وبيانه لنظرة العرب في أدبهم وأشعارهم إلى هؤلاء الذين أصيبوا بعاهات، فقد كان هذا الكتاب احتجاجاً من الجاحظ لنبوغ وتفوق أهل العاهات"⁴.

¹ -محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، المغرب، ط 1، 2010م، ص 138.

² -نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 173، نقلاً عن: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائل نموذجية)، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2010م، ص 14.

³ -محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 195.

⁴ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، مقدمة المحقق عبد السلام هارون في كتاب البرصان والعميان والعرجان والحوّلان، دار الجليل، لبنان، ط 1، 1990م، ص. ص 15-16.



ومن مؤلفات الجاحظ الأخرى التي يبرز فيها الطابع الحجاجي كتاب "البخلاء"؛ إذ يتجلى البعد الحجاجي في هذا المؤلف في خضم دفاع الجاحظ عن العرب ضدّ الوجود الفارسي وتسلّطه، حيث سعى إلى إظهار جودهم وسخائهم في مقابل اقتصاد وبخل الأعاجم¹.

أمّا كتاب "البيان والتبيين" فيعدّ أشهر مؤلفات الجاحظ التي ارتبطت بالجوانب الحجاجية، فقد كانت غايته الأسمى من هذا الكتاب "الدفاع عن العرب وإظهار قريحتهم الخطائية وعبقريتهم الشعرية"²، لهذا فإنّ كتاب "البيان والتبيين" يعدّ من أولى المحاولات المؤسّسة لبلاغة الإقناع الخطابي، وذلك في خضمّ حديثه عن كلّ أطراف العملية التخاطبية الحجاجية، وما يجب أن تتوفّر عليه حتّى تحقق الهدف الأسمى من هذه العملية وهو الإقناع.

من هذا المنطلق سنعمل ضمن هذا الجزء من بحثنا من أجل استجلاء مظاهر الممارسة الحجاجية عند الجاحظ، ولا سيما في كتابه "البيان والتبيين"، ولكن قبل ذلك لابدّ علينا أن نشير إلى أهم المرجعيات والخلفيات التي أوجدت تلك الأبعاد الحجاجية عند الجاحظ وكتابات، ولا سيما ما برز في كتابه "البيان والتبيين"، فالتأمل في النتاج المعرفي للجاحظ يلحظ أنّه يتحرك تحركاً حجاجياً أساساً، وذلك "من منطلق عرقي ومذهبي؛ فالتصدي لمطاعن الشعوية على العرب بإبراز عارضتهم في البيان والخطابة أمر واضح لهج به الجاحظ في نخوة واعتزاز، وانتماؤه إلى نخلة - والمقصود بها فرقة المعتزلة - تعتبر اللغة سلاحها الأساس للظهور على الخصوم والإقناع بالمذهب إبان المناظرات والمجادلات دفعه إلى الاهتمام بهذه الآلة الضرورية"³، وإلى جانب هذه الدوافع توجد دوافع أخرى أسهمت إسهاماً كبيراً في صقل شخصية الجاحظ الحجاجية والتي تجلّت في كتاباته المتعددة، كالـدوافع البيئية الجغرافية، والدوافع الفكرية والثقافية*.

1- الحجاج في كتاب البيان والتبيين:

إنّ المتأمل في تراث الجاحظ الأدبي عموماً، وكتاب "البيان والتبيين" خصوصاً، يلحظ بروز الجوانب الحجاجية بروزاً واضحاً، هذا ما جعل العديد من الدارسين يؤكّدون على أنّ عمل الجاحظ في "البيان والتبيين" هو محاولة لتأسيس نظرية لبلاغة الإقناع.

يقوم كتاب "البيان والتبيين" على فكرة جوهرية ألا وهي البيان، حيث توزّعت مادة بحثه على محاور ثلاثة هي⁴:

- وظيفة البيان العربي وقيّمته.

¹ - محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص 114.

² - المرجع نفسه، ص 114.

³ - حمّادي الصمّود التفكير البلاغي عند العرب، ص 141.

* - للاستزادة أكثر حول الدوافع والعوامل المؤثرة في شخصية الجاحظ ونشأته العلمية الحجاجية ينظر: نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص. ص 175-190. وينظر: علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج الحديثة، ص 115 وما بعدها.

⁴ - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 193.



-العملية البيانية وأدواتها.

-البيان العربي.

إنَّ المراد بالبيان عند الجاحظ لا يخرج عن المعنى العام الذي حدّته له المعاجم العربية وهو الظهور والوضوح والكشف؛ فقد جاء في لسان العرب: "بان الشيء بيانا اتّضح، فهو بَيّن، وأبنته أنا؛ أي وضّحته، واستبان الشيء ظهر، واستبنته أنا عرفته، والتبيين: الإيضاح"¹؛ إذ يعرف الجاحظ البيان بأنّه: "اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفْضِي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع: إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"²، ويعرّفه كذلك بأنّه: "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"³، يبدو هذا التعريف الذي يحدّد الجاحظ فيه مدلول البيان أنّه تعريف عام لا يميّز فيه الجاحظ بين العلامات اللغوية وغيرها من العلامات والوسائل التي يتم الكشف بها عن المعنى، إذ "يدلّ البيان في بعض السياقات على وسائل التعبير الممكنة بين البشر ومختلف الكيفيات التي يؤدّون بها المعنى بقطع النظر عن نوع العلامة المستخدمة، وهذا معنى عام يتّسع للغة ولغيرها...، ويضيق في سياقات أخرى هذا الحقل الدلالي فيربط البيان بعلامة متميّزة هي العلامة اللغوية بوصفها أداة مكتملة متطوّرة تمكّن مستعملها من إبراز حاجاته والتعبير عن خواج نفسه"⁴، كما يُعبّر هذا التعريف الذي يحدّد به الجاحظ البيان عن الصلة الوثيقة والعلاقة الجامعة بين البيان والحجاج، وذلك بكشفه عن الوظيفة التي يُعنى المخاطب بتأديتها في العملية التخاطبية وهي وظيفة الفهم والإفهام، هذه الوظيفة -الفهم والإفهام- التي تجعل من البيان حجاجا بالمعنى البلاغي والاجتماعي، فهي تفضي بالضرورة إلى الإقناع الذي يمثل مطلب كلّ عملية إفهامية بيانية.

إنّ وظيفة الإقناع هي المؤشر الثاني الذي استخدمه الجاحظ للدلالة على العلاقة الوطيدة بين البيان والحجاج، يظهر ذلك جلياً في بعض النصوص والشواهد التي يسوقها الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، والتي تتمحور أساساً حول موضوع الإقناع، من تلك النصوص التي يوردها الجاحظ قصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون حينما استبدّ به التهيب والرهبة منه، فطلب من ربّه سبحانه وتعالى التأييد والدعم بالقول المقنع⁵، فقال: "وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي" (القصص: 34)، يعلّق الجاحظ على ذلك قائلاً: "رغبة منه (موسى عليه السلام) في غاية الإفصاح بالحجة

¹-محمّد ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 67.

²-أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط 2، 1960م، ج 1، ص 76.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 75.

⁴-حمّادي الصمّود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 143.

⁵-ينظر عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات صفاف، لبنان، ط 1، 2013م، ص 64.



والمبالغة في وضوح الدلالة لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع، وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة، ويبلغ أفهامهم على بعض المشقة¹.

إجمالاً نقول إنّ للمكون الحجاجي حضوراً بارزاً عند الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، فكان من أهم تلك المحطات التي برز فيها ذلك المكوّن الحجاجي معالجته لمفهوم البيان، حيث ارتبط هذا الأخير بوظيفتين رئيسيتين هما الإقناع والإقناع، وقد تجلّى فيهما البعد الحجاجي.

إنّ الصلة الوثيقة التي كشف عنها الجاحظ بين البيان والحجاج، من ثمة بروز ما يعرف بالبيان الحجاجي مرجعه اهتمامه واشتغاله على الخطابة في مشروعه البلاغي²، وعلى هذا الأساس حاول الجاحظ تطبيق أصول البيان، ولا سيما في أبعاده الحجاجية على الخطابة، حيث "استنبط الجاحظ آليات اشتغالها والأدوات التي تتوسّلها"³، وهذا ما أدّى إلى ظهور ما يعرف ببلاغة الإقناع أو بعبارة أخرى بلاغة الخطاب الحجاجي عند الجاحظ⁴.

2- بلاغة الخطاب الحجاجي أو بلاغة الإقناع (الخطابة) عند الجاحظ:

لقد حظيت الخطابة باهتمام كبير لدى الجاحظ، فقد أدرك جيّداً قيمتها وأهميتها الكبرى التي اضطلعت بها منذ القديم عند الإنسان العربي؛ فالعرب في الجاهلية "كانوا يستخدمونها في منافراتهم ومفاخراتهم، وفي التصح والإرشاد، وفي الحث على قتال الأعداء، وفي الدعوة إلى السلم وحقن الدماء، وفي مناسباتهم الاجتماعية المختلفة كالزواج والإصهار إلى الأشراف"⁵، أمّا في صدر الإسلام فقد ارتبطت الخطابة بتعاليم الدين الإسلامي واصطبغت بصبغته، حيث استخدمت وسيلة للموعظة لدى الخطيب، كما اتّخذت وسيلة للتشريع والتنظيم في حياة الفرد والمجتمع مثلما يتجلّى ذلك في صلاة العيدين وصلاة الجمعة⁶، ثمّ استمر الاهتمام بمجال الخطابة إلى عهد بني أميّة، حيث ازدهرت الخطابة في هذا العصر، نظراً لعوامل سياسية ودينية وأخرى عقلية فكرية⁷، ونظراً لمكانة الخطابة لدى العرب في العهد الأموي "فقد اتّخذوها أداة للظفر في آرائهم السياسية والانتصار في مجادلاتهم المذهبية، وعوّّلوا عليها في قصصهم ومواعظهم، وفي وفادتهم على الخلفاء والولاة"⁸.

إنّ المتصّحح لكتاب "البيان والتبيين" يلاحظ أنّ الجاحظ لم يضع تعريفاً دقيقاً ومحدّداً للخطابة، بل إنّ تصوّره لها ظلّ تصوّراً عاماً يشمل كلّ فنون القول من جدل، وحوار، ومناجاة، وتعزية، ووصية، ومناقلة، ومناقرة، وغير ذلك من أضرب

¹ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 07.

² -ينظر عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 62.

³ -عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 62.

⁴ -ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص 225.

⁵ -شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط 10، د ط، 27.

⁶ -ينظر المرجع نفسه، ص 57.

⁷ -ينظر المرجع نفسه، ص 63.

⁸ -المرجع نفسه، ص 67.



القول¹، وتشترك كلّ هذه الأصناف من القول في الغاية الإقناعية، وهي الغاية المنوطة بالعملية التخاطبية بشكل عام، وتأسس العملية التخاطبية الحجاجية من وجهة نظر الجاحظ على ثلاثة عناصر رئيسة هي: المخاطب والخطاب والمخاطب، إذ تمثل هذه العناصر ما يعرف بأطراف العملية التخاطبية².

3- أطراف العملية التخاطبية وأبعادها الحجاجية عند الجاحظ:

3-1- المخاطب:

يعدّ المخاطب (المتكلم) في نظر الجاحظ طرفاً رئيساً في عملية التخاطب الحجاجي، وعنصراً فعالاً فيها، بوصفه المنتج والمنجز الأول للخطاب، لهذا فقد حدّد الجاحظ بعض الصفات والملامح التي يجب أن يتّصف بها كلّ مخاطب محاجج، حتّى يحظى خطابه ذاك بمقبولية ومصادقية لدى مخاطبه (المتلقي)، فيكون بذلك خطاباً مقنعاً ومؤثراً، نذكر من تلك الصفات والملامح التي أشار إليها الجاحظ ما يلي:

أ- الاستعداد³:

يرتبط هذا الضرب من الأوصاف أساساً بالجوانب النفسية السيكلوجية من شخصية الخطيب (المتكلم)، ويعدّ الاستعداد من أولى الشروط التي يجب أن يتحلّى بها الخطيب نظراً لوعورة الفن الخطابي وأهميته الكبرى على حدّ سواء، وقد عبّر الجاحظ عن هذه الحقيقة بما نقله عن أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان، عندما سئل عن السبب الذي عجّل بظهور الشيب على رأسه فأجاب قائلاً (عبد الملك بن مروان): "وكيف لا يعجّل عليّ، وأنا أعرض عقلي على الناس مرة أو مرتين"⁴.

من أهم تلك الصفات النفسية التي أشار إليها الجاحظ، والتي تعبّر عن استعداد المخاطب القدرة على الارتجال، والذي يحدّده بقوله: "أن يصرف (المتكلم) وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلّا أن يصرف وهمه إلى حملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأثيره المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً"⁵، فارتجال الكلام بهذا التحديد يعبّر عن استعداد المخاطب ومقدرته الخطابية.

قد جعل الجاحظ من الارتجال أساساً ومعيّاراً لأفضلية العرب على العجم في الصناعة الخطابية، ومعيّاراً لتفوقهم حيث قال: "وكلّ معنى للعجم، فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهد رأيّ، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير

¹ - ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص 230.

² - حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2014م، ص 19.

³ - نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص 231، نقلاً عن أحمد أحمد فشل، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في

البلاغيين العرب حتّى القرن الخامس الهجري، ج 1، ص 364.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 135.

⁵ - المرجع نفسه، ج 3، ص 28.



ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عن آخرهم، وكل شيء للعرب فإنه عن بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة"¹.

إن أولى المظاهر النفسية التي تعبر عن استعداد الخطيب عند الجاحظ هو مدى قدرته على ارتجال الكلام.

كما أن هناك مظهرًا نفسيًا آخر أشار إليه الجاحظ، والذي يوحى باستعداد الخطيب هو رباطة الجأش وسكون النفس، إنه يعني "قدرة المتكلم على مسك زمام النفس"²، فرباطة الجأش من الصفات النفسية التي يجب أن يتحلّى بها منتج الخطاب المحاجج، والتي تعبر عن استعداده الكامل، وتمكّنه من خلق النجاعة الخطابية لديه، وعلى خلاف من ذلك فإن فقدان المتكلم لرباطة جأشه وثقته بنفسه أثناء عملية إنتاج الخطاب يؤدي إلى ظهور بعض العوارض النفسية التي تضعف من نجاعة الخطاب وفعاليتها الحجاجية³.

من هذا المنطلق أكّد الجاحظ على أهمية الثقة بالنفس لدى الخطيب بوصفها كفاءة من الكفاءات النفسية التي تعزّز قدرته الخطابية الحجاجية "فتنفّي عن قلبه كلّ خاطر يورث اللجلجة والنحنحة، والانقطاع، والبهر، والعرق"⁴.

يتّضح ممّا سبق أنّ الجاحظ يؤكد على ضرورة توفّر المخاطب على مجموعة من الصفات النفسية في مرحلة إنتاجه للكلام، ومن أبرز تلك الكفاءات النفسية التي أكّد عليها الجاحظ هي استعداد الخطيب، هذه الكفاءة التي تقوم هي الأخرى على مجموعة من الصفات التي توحى على استعداد الخطيب المتكلم من مثل القدرة على ارتجال الكلام، ورباطة الجأش، والثقة بالنفس.

ثمّ بعد ذلك ينتقل الجاحظ إلى معالجة مسألة أخرى لها صلة وثيقة باستعداد المخاطب لإنجاز كلامه، ويتعلّق الأمر ههنا بمسألة الصوت وبلاغته، فأورد الجاحظ بأنّه "آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظًا ولا كلامًا موزونًا ولا منثورًا إلّا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلامًا إلّا بالتقطيع والتأليف"⁵، وقد حظي الصوت بعناية كبيرة من طرف الجاحظ، لما له من أدوار كبيرة في عملية إقناع الآخرين، والتأثير عليهم، ومحاولة استمالتهم.

من هذا المنطلق كان للصوت "مكانة مهمة ضمن الأداء الخطابي الإنجازي، ويتّضح ذلك من خلال ربطه لمفهوم البيان بالإنجاز الصوتي الذي يعدّ مطلبًا ضروريًا بالنسبة للمتكلم إذا رام استمالة القلوب"⁶، لهذا نجد الجاحظ يربط بين البيان

¹ - المرجع نفسه، ج 3، ص 28.

² - حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، 221.

³ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 133.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 134.

⁵ - المرجع نفسه، ج 1، ص 79.

⁶ - نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 234.



والصوت بقوله: "وأنّ البيان يحتاج إلى تميّز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وسهولة المخرج وجهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وأنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأنّ ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب، وتثني به الأعناق وترتّب به المعاني"¹.

ومن أهم الجوانب الصوتية التي حظيت باهتمام الجاحظ، والتي سعى إلى ضبطها نظرا للدور الكبير الذي تؤدّيه في تحقيق الغاية الإقناعية والتأثيرية من العملية التخاطبية هي "الصفات الصوتية التي يجب أن تتوفر في الخطيب، والآفات التي قد تصيب نطقه فتشينه وتحطّ من منزلته الخطابية"²، أمّا ما يتعلّق بالصفات الصوتية التي تستحسن في الخطيب، فقد أورد الجاحظ بعض الصفات المحدّدة في إحدى الروايات التي أثبتّها في "البيان والتبيين" بقوله: "وكان سهل بن هارون شديد الإطناب في وصف المأمون بالبلاغة والجهارة، وبالحلاوة والفخامة، وجودة اللهجة والطلاوة"³، ولعلّ أهم تلك الصفات التي حظيت باهتمام أكبر هي صفة الجهارة، نظرا لدورها الكبير في تحقيق إقناع السامع، فقد أثّر عن العرب فيما ينقله الجاحظ أنّهم "كانوا يمدحون الجهير الصوت، ويذمّون الضئيل الصوت، ولذلك تشاذقوا في الكلام، ومدحوا سعة الفم، وذمّوا صغر الفم"⁴، فجهارة الصوت وقوته من شأنها أن تسهم في عملية إقناع السامع، على خلاف إذا ما كان الصوت ضئيلا.

ومّا يدخل ضمن مجال الإنجاز الصوتي - حسب تصور الجاحظ- ما يتعلّق بآفات النطق وانحرافاته، فنجد أنّ الجاحظ يرجع ظهور هذه الانحرافات النطقية على المخاطب إلى سببَيْن رئيسيّين هما⁵: النقص الخلقى في آلة النطق، وكذا التداخل اللغوي أو تأثير اللغات الأجنبية.

ذكر الجاحظ بعض العيوب النطقية الناجمة عن فسادٍ ما في آلة النطق من قبيل اللّثغة، والتمتمة، والفأفأة، والحكلة، والعقلة، والحبسة، واللّف⁶، ويبيّن أثرها السلبي على الخطيب والخطاب بصفة عامة بما نقله عن خطباء العرب بصفة عامة، ومهما يكن سبب تلك العوارض والآفات النطقية التي قد تظهر على المخاطب، فإنّها ستقف عائقا كبيرا أمام نجاح العملية التخاطبية الحجاجية.

إنّ بلاغة الصوت تمثّل مظهرها مهما، وكفاية من أبرز الكفايات التي تعبّر عن استعداد المخاطب في مرحلة إنجازهِ للكلام، لا سيما ما تعلّق بجودة الإخراج الصوتي للمخاطب من جهة، وسلامته من بعض الانحرافات الصوتية من جهة أخرى.

¹ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 14.

² -حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، 214.

³ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 91.

⁴ -المرجع نفسه، ج 1، ص. ص 120-121.

⁵ -حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص. ص 217-219.

⁶ -ينظر المرجع نفسه، ص 219.



لكن الإنجاز الصوتي وحده غير كاف لبناء خطاب فعّال وناجع، لهذا فهو لا يعبر عن الاستعداد الكامل للخطيب، وهو الأمر الذي أكّده الجاحظ، حيث نجده قد "اهتم بالبيان الحركي؛ لأنّه أدرك دوره الفعّال في الإبلاغ والإقناع"¹، فضلا عن اهتمامه بالجانب الصوتي وكلّ متعلّقاته، ودليل ذلك أنّ الجاحظ قد جعل الحركة (الإشارة) إحدى أنواع الدلالات التي تستخدم في عملية التخاطب، بل إنّه جعل من الإشارة أهم تلك الأنواع بعد اللفظ، إذ يقول: "وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثمّ العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى النصبه"².

لقد كان الجاحظ من البلاغيّين الأوائل الذين أدركوا حقيقة حاجة اللفظ إلى الحركة، وضرورة تضافرها من أجل البناء الفعّال للخطاب³، فالحركة بمثابة الشريك الأساس لما تضيفه إلى بيان اللسان، وهذه هي الحقيقة التي يقرّ بها الجاحظ⁴.

محمل القول إنّ الحركة (الإشارة) عنصر ضروري في عملية إنجاز الكلام، إضافة إلى عنصر البيان اللفظي، وأيّ إبعاد لها يعدّ منقصة سيّصف بها ذلك الخطاب المنتج، إذ "يمكن للخطيب أو الشاعر أن يلقي خطابه دون أن يحرك، لكن يبدو ذلك الخطاب كأنّه فعل غير طبيعي، جامد وبارد، مفتعل ومصطنع؛ لأنّ المنطوق لا يصدر عن آلة جامدة ساكنة، بل يصدر عن ذات حيّة لها هذه الإمكانية في استخدام الحركة في خطابها"⁵، يدلّل الجاحظ عن هذه الحقيقة؛ أي حاجة كلّ خطيب إلى استخدام حركات تكون مصاحبة لما يتلفظ به حتّى تتمّ عملية المخاطبة بنجاح بما يرويه عن أبي ثمر الذي امتنع عن استعمال الحركة في مخاطبته للآخرين ومنازعته لهم⁶، فللحركة المصاحبة للفظ دور فعّال في بناء الخطاب، وأهمية كبرى في تحقيق الغايات الإقناعية والتأثيرية المرومة من ذلك الخطاب.

ب-هيئة المخاطب:

إنّ هيئة المخاطب كما يؤكّد الجاحظ دور كبير في إنجاح العملية التخاطبية، وتحقيق الغاية الأسمى منها وهي الغاية الإقناعية.

ومّا يدخل في هيئة الخطيب حسب تصور الجاحظ حسن طلعته وبهاء شكله⁷، فبهاء الخطيب ووسامته من شأنه أن يؤثّر في السامعين ويستميلهم، هذه الحقيقة التي نستشفّها في معرض تعريف الجاحظ بسهل بن هارون، إذ نجده يحتفي

¹ -حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 127.

² -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 76.

³ - ينظر: لمرجع نفسه، ج 1، ص 78.

⁴ - ينظر: لمرجع نفسه، ج 1، ص 79.

⁵ -حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، ص 126.

⁶ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 91.

⁷ -حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، 223.



بوسامته¹، إنّ الاهتمام بحسن طلبة المخاطب وربط ذلك بحسن بيانه كأنّه إقرار "بأنّ النّصّ الفخم الحسن لا يصدر إلّا عن متكلم بهيّ الطلعة جميل الوجه جليل القدر ذي حسب وشرف"²، لكن بالعودة إلى بعض خطباء العرب ممّن عُرفوا بفصاحتهم وبلاغتهم، نجد أنّ معيار حسن الطلعة هو معيار غير مجمع عليه؛ إذ إنّ من الخطباء العرب الذين عرفوا بفصاحتهم من كان ذميم الخلقة أمثال الأحنف بن قيس³، إلّا أنّه كان يُحكّم ببراعته الخطابية.

مجل القول إنّ معيار حسن طلبة الخطيب يبقى معياراً معتبراً رغم الاختلاف حوله، فبهاء الخطيب من شأنه أن يوجد له القبول في نفوس المخاطبين، ومن ثمة يكون لخطابه صدى لدى الآخرين.

ومّا يدخل في هيئة المخاطب، ويكون له تأثير إيجابي في العملية التخاطبية ككلّ، هو لباس الخطيب بما يحمله من دلالات وأبعاد ثقافية واجتماعية، هذا الأمر الذي يؤكده الجاحظ بقوله "وبالناس -حفظك الله- أعظم الحاجة إلى أن يكون لكلّ جنس منهم سيما، ولكلّ صنف حلية وسمعة يتعارفون بها"⁴، فاللباس وكلّ ما له صلة بهيئة المخاطب يعدّ سمة تكشف عن هوية جهة معيّنة فرداً كان أم جماعة، فتكون بذلك آلية مصاحبة للخطاب الإقناعي بما تحمله من دلالات اجتماعية وثقافية وحضارية، فتسهم بذلك في إنجاح عملية الخطاب وتحقيق ما يرام منها.

إنّ المتصفح لكتاب "البيان والتبيين" يلحظ أنّ الجاحظ قد أشار إلى عنصرين مهمّين ممّا يميّز لباس الخطيب في الثقافة العربية هما: المخصرة والعمامة⁵، معنى هذا أنّ العمامة والعصا هما من العناصر الرئيسة والضرورية المصاحبة لهيئة المخاطب؛ "الأثما يشيران إلى هويته ومرجعياته الثقافية والحضارية"⁶.

أمّا العمامة فقد عدّها الجاحظ مكوّناً رئيساً ضمن هيئة المخاطب؛ وذلك من منطلق ما ترمز إليه من هويته العربية وانتمائه الثقافي والحضاري، فهي بذلك تقرّبه من الجمهور المتلقي، لما لها من سلطة على المخاطب⁷، كيف لا والعرب قد جعلوها أهم ما يميّزهم، هذه الحقيقة نستشفها ممّا نقله الجاحظ عن الأحنف حينما سُئل: ما بقاء ما فيه العرب؟ قال: إذا تقلّدوا السيوف، وشدّوا العمام، وركبوا الخيل، ولم تأخذهم حميّة الأوغاد⁸، والعمامة كما أثّر عن البيئة العربية هي بمثابة "تيجان العرب"⁹، وفي هذا دلالة على المنزلة التي تحظى بها في التقاليد العربية.

¹ - ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 89.

² - حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 224.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 56.

⁴ - المرجع نفسه، ج 3، ص 90.

⁵ - المرجع نفسه، ج 3، ص 92.

⁶ - نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 241.

⁷ - ينظر المرجع نفسه، ص 242.

⁸ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 88.

⁹ - المرجع نفسه، ج 2، ص 88.



أمّا المخصرة أو العصا فقد خصّها الجاحظ بحديث مطّول وبشرح مفصّل، ذلك أنّ العصا كانت حديث الساعة في عصر الجاحظ إن صحّ التعبير؛ فالشعوبيّون قلّلوا من أهمّيّتها، ونفّوا علاقتها بالكلام حتّى قالوا بأنّه: "ليس بين الكلام والعصا سبب، ولا بينه -أي الكلام- وبين القوس نسبا، وهما إلى أن يشغلا العقل ويصرفا الخواطر، ويعترضا على الذهن أشبه، وليس في حملهما ما يشحذ الذهن، ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ"¹، إلّا أنّ الجاحظ قد ردّ على هؤلاء الشعوبيّين، مؤكداً أنّ العصا هي الأخرى مكوّن رئيس ضمن هيئة المخاطب، وعامل مهم في نجاح العملية التخاطبية، حيث عدّها "دليلا على التأهب للخطبة والتهيؤ للإطّباب والإطالة، ومعينا على الاسترسال في الكلام وإتمام الخطبة"²، كما أكّد الجاحظ على أهمّية العصا وقيمتها الكبيرة بدفاعه عنها بوصفها أحد رموز الهوية العربيّة الثقافية والحضارية والدينية³، مستدلا على ذلك بالإشارة إلى صلتها الوثيقة بأنبياء الله عليهم السلام كسليمان وموسى، وكذا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، الذي كان يخطب بالقضيب، وكذا الخلفاء الراشدون، وكبراء العرب من الخطباء⁴.

إجمالا نقول إنّ هيئة الخطيب عنصر مهم من العناصر التي تسهم في إنجاح العملية التخاطبية وما يرام منها من غايات وأهداف، ومن أبرز تلك العناصر المشكلة لهيئة الخطيب حسن طلعته، وكذا اللباس الذي يظهر به ذلك المخاطب، إنّ كلّ هذه العناصر تسهم في إقناع المخاطب والتأثير عليه واستمالاته، فضلا عن هذه الصفات والملامح التي يجب أن تتوفر في المخاطب أثناء العملية التخاطبية بعدّه أحد العناصر الرئيسيّة، يضاف إلى ذلك جانب آخر يجب أن يراعى هو الجانب الأخلاقي؛ فالجاحظ يشدّد على ضرورة مراعاة هذا الجانب؛ لأنّ أخلاقه تسهم إسهاما كبيرا في التأثير على المخاطب وإقناعه، إذ تقرب منه القلوب وتفتح له العقول.

من هذا المنطلق أورد الجاحظ مجموعة من القيم والمبادئ الأخلاقية التي يجب أن تظهر على المخاطب أثناء تأديته لأدواره التخاطبية؛ فذكر الحلم والبعد عن الغضب الذي يعدّ دليل الحكمة وعنوان المروءة⁵، ثمّ قدّم نموذجا على ذلك بما نقله عن عامر بن الضّرّاب العدواني بقوله: "وكان عامر بن الضّرّاب العدواني حكيما، وكان خطيبا رئيسا، وهو الذي قال: يا معشر عدوان (...). وإني لم أكن سيّدكم حتّى تعبّدت لكم"⁶، ومن القيم الأخلاقية الأخرى التي عرّج عليها الجاحظ كذلك تأكّيده على ضرورة تحلّي المخاطب بالصدق وتجنّب الكذب والتغريب بالناس، وهي القيم نفسها التي أشار إليها الدّين الحنيف⁷.

¹-المرجع السابق، ج 3، ص 12.

²-حمّادي الصّمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 223.

³-ينظر نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 243.

⁴-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 69.

⁵-نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 246، نقلا عن أحمد أحمد فשל، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في

البلاغيين العرب حتّى القرن الخامس الهجري، ص 375.

⁶-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 401.

⁷-نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 244، نقلا عن أحمد أحمد فשל، آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في

البلاغيين العرب حتّى القرن الخامس الهجري، ص 375.



بناء على ما تقدّم نقول إنّ الجانب الأخلاقي من المخاطب يسهم إسهاما كبيرا في إنجاح العملية التخاطبية؛ إذ يؤدّي دورا فعّالا في عملية إقناع المخاطبين ومحاولة استمالتهم، فهو عامل رئيس في كسب ثقة المخاطب، ومن ثمة تجاوبه وتفاعله مع ما يتلقاه من خطابات.

خلاصة القول إنّ المتكلم يعدّ أحد العناصر الرئيسة، والمساهمة في إنجاح العملية التخاطبية، بوصفه المنتج والمنجز الأول للكلام، لهذا أكّد الجاحظ على ضرورة تحلّيه بمجموعة من الملامح والصفات التي من شأنها أن تكون خير معين وشريك لبيانه اللساني (اللفظي)، هذه الصفات التي تتوزّع وتنوّع بين ما هو نفسي وما هو أخلاقي، وحتى على ما هو ثقافي واجتماعي وحضاري، فكلّ هذه الجوانب تسهم في إقناع المخاطبين واستمالتهم ومحاولة التأثير عليهم، هذه الغايات لا تتحقّق إلّا بوجود طرف ثان يربط بين المخاطب والمخاطب، هذا الطرف هو الخطاب، والذي حظي هو الآخر باهتمام كبير من الجاحظ.

3-2- الخطاب:

يؤدّي الخطاب -حسب تصوّر الجاحظ- بوصفه أحد العناصر الرئيسة في العملية التخاطبية وظيفتين أساسيتين هما: الوظيفة الإفهامية من جهة، والوظيفة الإقناعية من جهة أخرى، فبرز من هاتين الوظيفتين الجوانب الحجاجية للخطاب.

أ- الوظيفة الإفهامية:

تعدّ وظيفة الإفهام وظيفة أساس، وغاية رئيسة لكلّ خطاب، حيث يسعى كلّ مخاطب إلى تجسيد هذه الغاية¹، والمراد بالوظيفة الإفهامية هو "إيضاح المعنى القائم في النفس حتى يدركه الآخر"²، ولا تتمّ هذه الوظيفة بمعزل عن الوظيفة التواصلية للغة؛ لأنّ النطق والتخاطب ينبنى على قصدتين اثنتين يسعى كلّ مخاطب إلى تحقيقهما، أحدهما التوجه إلى الآخر؛ أي تحقيق التواصل مع الآخرين، وثانيهما إفهام الغير المتوجه إليه بالكلام³.

تجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام الجاحظ بالوظيفة الإفهامية لم يكن عبثا، وإثما ذلك يعود لاعتبارات وأسباب تطلّبتها طبيعة الثقافة والمجتمع الإسلامي في إبّان تلك الفترة، ولعلّ أهم تلك الأسباب ما تعلّق بالاعتبار الديني؛ إذ "إنّ مناط التكليف في الخطاب الدّيني كان يتوقّف على إفهام المكلفين، فلا تكليف بدون هذا الشرط"⁴، يضاف إلى هذا الاعتبار العامل التاريخي؛ فالفترة التي عاش فيها الجاحظ شهدت تقاربا وانفتاحا على الثقافات الأخرى، نتيجة توسّع الدولة الإسلامية،

¹ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 212.

² - محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 194.

³ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 214.

⁴ - المرجع نفسه، ص 63.



فنتج عن ذلك اختلاط ثقافي كان له الأثر الكبير على اللغة، وبالتالي التزام الجاحظ بالإفهام كونه الوسيلة الضامنة للمحافظة على اللغة والثقافة العربية ككل¹.

ترتبط وظيفة الإفهام عند الجاحظ بوظيفة أخرى هي الوظيفة الإقناعية؛ "فالإفهام يفضي بالضرورة إلى الإقناع الذي يمثل مطلب كل عملية إفهامية بيانية"².

إننا أمام وظيفة أخرى لا تقل أهمية عن الوظيفة الإفهامية، تكشف هذه الوظيفة (الإقناعية) عن الأبعاد الحجاجية التي يحملها الخطاب أثناء العملية التخاطبية الحجاجية.

ب- الوظيفة الإقناعية:

تعدّ وظيفة الإقناع من أبرز الوظائف التي يعنى بها البيان الخطابي؛ فالبيان بصفة عامة عند الجاحظ، ولا سيما في كتابه "البيان والتبيين" تتنازع وظيفتان — كما أسلفنا الذكر — وظيفة إفهامية، ووظيفة إقناعية، والوظيفة الثانية هي الوظيفة الصريحة والأكثر بروزاً³، هذا ما جعل بعض الدارسين يقرّون بأنّ "موضوع البيان والتبيين هو الإقناع"⁴.

عرض الجاحظ للوظيفة الإقناعية على وجه الخصوص في خضمّ إيراده وذكره لمجموعة من الأخبار السابقة والأحداث والشواهد التي تبرز ذلك الجانب الحجاجي، فمن تلك الأخبار ما ذكره الجاحظ عن قصة نبي الله موسى عليه السلام مع فرعون حينما بعثه الله سبحانه وتعالى ليلّغه الرسالة، فاستبدّ بموسى عليه السلام التهيّب من فرعون وبطشه، فطلب من ربّه التأييد بالقول المقنع⁵، حيث قال: "وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي" (سورة القصص: 34) وقال أيضاً: "وَيُضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي" (سورة الشعراء: 13)، يعلّق الجاحظ مبرزاً الدور الذي يؤدّيه القول المقنع أثناء مخاطبة الآخر قائلاً: "رغبة منه (موسى عليه السلام) في غاية الإفصاح بالحجة والمبالغة في وضوح الدلالة لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع، وإن كان قد يأتي من وراء الحاجة، ويبلغ أفهامهم على بعض المشقة"⁶، من الشواهد التي يذكرها الجاحظ، والتي تكشف عن الدور الذي يؤدّيه القول المقنع في الإبانة عن المعاني ما يرويه عن بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني⁷.

¹ - المرجع السابق، ص 63.

² - نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 214.

³ - ينظر محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 194.

⁴ - المرجع نفسه، ص 196.

⁵ - عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 64.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص 1، ص 07.

⁷ - ينظر: المرجع نفسه، ج 1، 75.



هذا الكلام يكشف أنّ القول المقنع يحقق حسب تصوّر الجاحظ مجموعة من الأغراض المتمثلة في "استمالة القلوب، وميل الأعناق، والتصديق، وفهم العقول، وإسراع النفوس، والاستمالة، والاضطرار، والتحريك، وحلّ الحبوة"¹، فكلّ هذه الأغراض تعبّر عن الدور الكبير الذي تؤدّيه وظيفة الإقناع ضمن الخطاب.

تجدر الإشارة إلى أنّ عناية الجاحظ بالوظيفة الإقناعية مردّها انتماءه المذهبي الاعتزالي الذي يتّخذ من البيان سلاحاً في الردّ على الخصوم وإقامة الحجة الدليل، وبهذا تميّز منهج المعتزلة عن بقية الفرق الأخرى².

إجمالاً يمكن القول: إنّ الخطاب قد حظي بعناية خاصة بوصفه أحد العناصر الأساس للمشكّلة للعملية التخاطبية، هذا الركن الأساس من هذه العملية الذي تبرز أبعاده الحجاجية في الوظائف الذي حصّ بها، ولا سيما ما تعلّق بالوظيفتين الإفهامية والإقناعية، وكلّ هذا تجلّت معالمه في كتاب "البيان والتبيين".

إنّ عناية الجاحظ بوظيفتي الإفهام والإقناع دفعته لأن يولي اهتماماً كبيراً بالأدوات الإجرائية التي تتحقّق بهما هاتان الوظيفتان الخطائيان الحجاجيتان، ويتجلّى ذلك في خضمّ حديثه عن أنواع الدلالات³، فمجموع هذه الأصناف الدلالية يمثّل الأدوات الإجرائية التي بمقتضاها تتحقّق عمليتي الإفهام والإقناع لآخر أثناء مخاطبته، والملاحظ أنّ هذه الأدوات تتباين فيما بينها من حيث الفاعلية والنجاعة الخطابية، فمنها ما هو أساس ومنها ما هو ثانوي.

أولى تلك الأدوات هو اللفظ الذي يعدّ أصل تلك الأدوات وأساسها وأتمّها على الإطلاق، لذا فإنّ الجاحظ يولي اللفظ مكانة خاصة؛ إذ يعدّه أكمل أنواع الدلالات وأكثرها تعبيراً عن حاجات الإنسان⁴، وتتنّضح أهمية اللفظ بوصفه الآلية البيانية الحجاجية الأولى عند الجاحظ من خلال معالجته مسألة النطق والصمت، وانتصاره للبيان اللغوي طريقة في الاستدلال⁵.

ثاني تلك الأدوات هي الإشارة، إذ تعدّ الإشارة أهم تلك الأدوات وأوثقها صلة باللفظ⁶، انطلاقاً من التحديد الآنف الذكر للإشارة يمكن القول إنّ الإشارة تنقسم إلى مستويين⁷؛ مستوى الإشارة الدالة في حدّ ذاتها، بعدها نسقاً منفصلاً عن اللغة مثل طريقة اللباس والأزياء والمراكب، وغير ذلك من المظاهر التي يقصد بها التأثير على الآخرين، وكذلك يوجد مستوى آخر، هو مستوى الإشارة المساعدة على التبليغ، وهي النوع المصاحب للفظ المكمل له، ويدخل في هذا النوع صفات

¹ - ينظر محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداته، ص 199.

² - نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 216.

³ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 76.

⁴ - ينظر حمّادي الصمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 159.

⁵ - ينظر المرجع نفسه، ص 159.

⁶ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 77.

⁷ - ينظر محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص. 205-206.



الخطيب وهيأته وتقاليده العرب في الخطابة كالتكاء على العصا... تعدّ الإشارة عموماً أهم أصناف الدلالات صلة باللفظ، فهي بمثابة الشريك والمعين له¹.

بعد ذلك أشار الجاحظ إلى أداة أخرى هي الخط، والذي يقصد به الكتابة²، ويذكر الجاحظ بمزية وفضل هذا النوع من أنواع الدلالة بشواهد من القرآن الكريم، من قبيل قوله تعالى: "اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)" (العلق: 3-4-5)، وكذا قوله تعالى: "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (1)" (القلم: 01)، ويحظى الخط بمنزلة كبيرة عند الجاحظ كونه أبقي أثراً، فالكتاب يُقرأ في كل مكان ويدرس في كل زمان³.

ثمّ بعد الخط يأتي العقد، الذي يعني الحساب، وقد قدّم الجاحظ دليلاً على فضله وقيّمته من القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (5)" (يونس: 05)، وغير ذلك من الشواهد القرآنية التي تبين فضل العقد وأهميته.

ثمّ أخيراً ذكر النصب، وهي "الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص"⁴، بمعنى أنّ النصب في تصوّر الجاحظ هي دلالة الاعتبار والتأمل التي تقوم على أساس العقل، وذلك من قبيل دلالة الكون بما يشتمل عليه على عظّمته وقدرته سبحانه وتعالى⁵.

هذه الأنواع والأصناف الدلالية التي كشف عنها الجاحظ تمثل الأدوات والإجراءات التي يؤدي بواسطتها المخاطب وظيفتي الإفهام والإقناع أثناء مخاطبته للآخر.

إجمالاً نقول إنّ الخطاب هو أحد العناصر الأساس للمشكّلة للعملية التخاطبية، وهو يؤدي -من وجهة نظر الجاحظ- وظيفتين أساسيتين هما الوظيفة الإفهامية من جهة، والوظيفة الإقناعية من جهة أخرى، وتبرز فيهما العديد من الجوانب الحجاجية، هاتان الوظيفتان اللتان تتحقّقان عن طريق اللفظ، والإشارة، والخط، والعقد، والنصب، بوصف هذه العناصر الدلالية أدوات إجرائية تسهم في إبراز هذه الوظائف وتفعيلها.

3-3-المخاطب:

يؤدي المخاطب دوراً جوهرياً ومحورياً ضمن العملية التخاطبية الحجاجية بوصفه أحد العناصر المؤسّسة للخطاب، فمهام المخاطب لا تتوقف عند استقبال الخطاب وتلقّيه فحسب، بل إنّ أدواره تتعدى ذلك إلى القدرة على توجيه الكلام صياغة

¹ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 78.

² -ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 212.

³ -الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 80.

⁴ -المرجع نفسه، ج 1، ص 81.

⁵ -ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص. ص 212-213.



وقصدا¹، لهذا فقد حظي المخاطب باهتمام كبير وعناية خاصة من طرف العلماء العرب أمثال الجاحظ، حيث نُظِرَ إلى المخاطب قبل مرحلة إنتاج الكلام وإنجازه نظرة مركبة؛ مخاطب واقعي بعدي؛ أي من يتوجه إليه المتكلم بعد إنتاج الخطاب، ومخاطب متخيل قبلي؛ أي ذلك المخاطب الذي يستحضره المتكلم قبل إنتاج خطابه²، وعلى أساس هذه العناية والنظرة المركبة للمخاطب يكون الحكم على مدى نجاح هذا الخطاب من فشله؛ إذ إنّ "نجاح الخطاب أو فشله رهين بالمسافة الفاصلة بين المخاطب الواقعي والمخاطب المتخيل، أي إنّ المسافة الفاصلة بين الصورة المتخيّلة وبين الواقع هي التي تحدّد فعالية الخطاب، وإذا كانت المسافة كبيرة فإنّ مآل مشروع الإقناع هو الفشل، وكلّما كانت الصورة المتخيّلة أقرب من الواقع إلّا وكانت عنصرا حاسما في التواصل والإقناع"³.

إنّ نجاح الخطاب "يتعلّق بمدى مطابقتها لمخاطبه، وتحدّد نجاعته وفعاليته في قدرته على استمالة هذا المخاطب والتأثير فيه"⁴، ظهر في البلاغة العربية ما يعرف بـ "مراعاة حال المخاطب"، ويقصد به "أن نأخذ بعين الاعتبار هوية المخاطب اللغوية والاجتماعية والثقافية، وأن نستحضر الظروف الموضوعية وخصائصه النفسية والذاتية التي تحكمه وتحدّده"⁵.

إنّ عملية بناء الخطاب تقتضي من المخاطب أن يراعي أحوال مخاطبيه المختلفة، الاجتماعية والثقافية والنفسية وغيرها من الجوانب، وهذا الذي نستشفه من عمل الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين"، حيث أوضح في كثير من المواضع على ضرورة مراعاة المخاطب لأحوال مخاطبيه المختلفة والمتعدّدة، ومن أبرز وأهم تلك الجوانب التي أشار إليها الجاحظ نذكر:

أ-مراعاة الحال السوسيو لغوي للمخاطب⁶:

فتحقيق الخطاب لأهدافه وغاياته رهين بمراعاة المتكلم لأحوال مخاطبيه، ومن أبرز تلك الجوانب الجانب السوسيو لغوي للمخاطب؛ فالناس ليسوا بمنزلة واحدة، وعلى مستوى متساوٍ، بل هو مختلف باختلاف طبقاتهم ومنازلهم الاجتماعية، فكما أنّ الناس ينتمون إلى طبقات ومنازل اجتماعية متباينة، فإنّ لغتهم كذلك تتباين على هذا الأساس، وما على المخاطب إلّا مراعاة ذلك التباين عند مخاطبته للآخرين، من هنا أكّد الجاحظ على ضرورة وضع المخاطب منازل وطبقات المخاطب السامع في حسبانته قبل إنتاجه وإنجازه للخطاب⁷.

¹ -المرجع السابق، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 248، نقلا عن محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، ص 905.

² -ينظر حسن المودن، دور المخاطب في لإنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 236.

³ -المرجع نفسه، ج 1، ص 236.

⁴ -المرجع نفسه، ج 1، ص 240.

⁵ -المرجع نفسه، ج 1، ص 241.

⁶ -المرجع نفسه، ج 1، ص 243.

⁷ -المرجع نفسه، ج 1، ص 92.



يؤكد الجاحظ ممّا سبق ذكره أنّ "قيمة الخطاب تتجلى في قدرته على تجسيد الهوية الطبقية لمخاطبه، فلا يمكن للتواصل أن يحصل ولا الإقناع أن يتحقّق إذا واجه المتكلم طبقة من المتخاطبين بخطاب يخصّ طبقة أخرى"¹.

إنّ المتأمل في كتاب "البيان والتبيين" يجد أنّ الجاحظ قد راعى المعيار السوسيو لغوي ممارسة؛ حيث ميّز بين نوعين من المخاطبين هما؛ المخاطب العام من جهة، والمخاطب الخاص من جهة أخرى، إذ يشير إلى أنّ الخطاب إنّما يكون "على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخاص"².

إجمالاً يمكن القول إنّ الجانب السوسيو لغوي من أهم الجوانب التي ينبغي على المحاطب مراعاتها عند مخاطبته لغيره، إذ يتعيّن عليه أن يخاطب كلّ فئة وطبقة اجتماعية بما يناسبها من لغة.

إضافة إلى الجانب السوسيو لغوي الذي يجب مراعاته عند مخاطبة الغير، يؤكد الجاحظ على جانب آخر لا يقلّ أهمية عن الجانب السوسيو لغوي هو الجانب النفسي والانفعالي من شخصية المخاطب.

ب-مراعاة الحالة النفسية والانفعالية للمخاطب:

أكّد الجاحظ على ضرورة العناية بالجانب النفسي والانفعالي من شخصية المخاطب، لما لهذا الجانب من دور كبير في محاولة التأثير على السامع واستمالته وإقناعه.

ونظراً لأهمية الجانب النفسي في إنجاح العملية التخاطبية وتحقيق غاياتها، فإنّ تأكيد الجاحظ على هذا الجانب، ورد بصور وطرق عدّة نذكر أهمها:

- حتّى الجاحظ المخاطب على ضرورة مراعاته للجانب النفسي للمخاطب بشكل تلمحي، وهذا ما نتلمّس أبعاده وتحليلاته في كتابه "البيان والتبيين"، يتجلى ذلك في تحديده لمواصفات الخطاب المؤثر المقنع³، إذ يشير إلى أنّ الخطاب البليغ هو ما "حبّب إلى النفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب"⁴، ويؤكد أيضاً على أنّ الخطاب البليغ المقنع هو ما تكون له: "الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"⁵، من عرض الجاحظ للمواصفات التي يتّصف بها كلّ خطاب مقنع، يُفهم لما للجانب النفسي من أهمية في إقناع الآخر، وضرورة مراعاته من طرف كلّ مخاطب.

¹-حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 240.

²-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 105.

³-نور الدّين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي، ص 258.

⁴-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 08.

⁵-المرجع نفسه، ج 2، ص 07.



- كما نجد أنّ الجاحظ قد حثّ المخاطب على ضرورة مراعاته للجوانب النفسية والانفعالية للمخاطب بعبارة صريحة ومباشرة، وذلك ببيانه لبعض الكيفيات والطرق التي تمكّن المخاطب من استمالة مخاطبه، ومن ذلك إشارته لضرورة تجنبّ المخاطب في خطابه لكلّ ما يؤدي للاستثقال والميل¹، بالإضافة إلى إشارة الجاحظ إلى ضرورة مراعاة المخاطب لنشاط السامعين ووجودهم على هيئة جسدية وعقلية تسمح لهم بتمثّل ما يُقال لهم²، مستشهدا في ذلك بقول ابن مسعود: "حدّث الناس ما حدجوك بأبصارهم، وأذنوا ذلك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، وإذا رأيت منهم فترة فأمسك"³.

-ومن جهة أخرى يتبيّن اهتمام الجاحظ بالجوانب النفسية والانفعالية للمخاطب، وحثّه لكلّ مخاطب على ضرورة مراعاة هذه الجوانب، عن طريق اعتناؤه هو نفسه بتلك الجوانب عند تأليفه لمؤلّفاته، وبروز ما يعرف بأسلوب الاستطراد، الذي يعرف بأنّه "أسلوب يقوم على التنويع والانتقال بالمخاطب بين أشكال خطابية مختلفة"⁴، واضح أنّ مجمل الغايات المراد تحقيقها من اتباع هذا الأسلوب هي غايات لها صلة بالجوانب النفسية للمخاطب، يقول الجاحظ في موضع آخر كاشفاً عن أهمية هذا الأسلوب، لما يستحضره من مراعاة للجوانب النفسية للمخاطب: "ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع"⁵، فاتباع الجاحظ لهذا الأسلوب يسمح "بتنشيط نفسية المخاطب وإثارتها" ممّا يسهم في تحقيق الغايات المرومة من الخطاب.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ للجوانب النفسية والانفعالية من شخصية المخاطب دوراً كبيراً في إنجاح العملية التخاطبية، وما ترمي إليه من غايات وأهداف إقناعية وتأثيرية، وهذا ما أكّده الجاحظ في خضمّ بيانه لأهمّ مواصفات وخصائص الخطاب المؤثر والمقنع، وما لها من علاقة بالجوانب النفسية من المخاطب هذا من جهة، ومن جهة أخرى عن طريق كشفه عن أهمّ الطرائق التي تمكّن المتكلم من استمالة مخاطبه، وهي الطرائق التي لها صلة وثيقة بالجوانب النفسية للمخاطب في المقام الأول، ومن جهة أخرى فقد أبان عن أهمية مراعاة الجوانب النفسية للمخاطب بإيضاحه لأسلوبه في التأليف، والذي يولي أهمية كبيرة للمخاطب، من حيث خصائصه النفسية والانفعالية.

خلاصة القول إنّ المخاطب يعدّ طرفاً رئيساً من أطراف العملية التخاطبية الحجاجية المسهمة في إنجاح هذه العملية، بوصفه (المخاطب) الطرف الآخر الذي يوجّه إليه الكلام، ويراد إبلاغه قصداً ما. ونظراً لما يحظى به المخاطب من أهمية كبرى، فقد أكّد الجاحظ وغيره من علماء العربية على ضرورة مراعاة بعض الجوانب والمستويات من شخصيته، وهذا ما عُرفَ بمراعاة حال المخاطب، ومن بين أبرز تلك الجوانب التي أوضحها الجاحظ؛ الجانب السوسيو لغوي، والجانب النفسي

¹-حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 254.

²-حمّادي الصمّود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 191.

³-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 104.

⁴-حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1، ص 255.

⁵-الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 180.



والانفعالي، فضلا عن جوانب أخرى كالجوانب الذهنية والثقافية، فمراعاة هذه الجوانب من شخصية المخاطب من شأنه أن يساهم في بناء الخطاب، ومن شأنه أن يسفر عن تحقيق الغايات التأثيرية والإقناعية المرومة من العملية التخاطبية.

إجمالاً لما تقدّم يمكن القول إنّ للدرس العربي القديم إسهامات مهمّة فيما يتعلّق بمبحث الحجاج، ولعلّ من أهم تلك الإسهامات نجد إسهامات الجاحظ التي تكشف عن بروز واضح للمكوّن الحجاجي في كتاباته الأدبية، وخصوصاً ما ظهر في كتابه "البيان والتبيين"، هذا المؤلّف الذي يكشف فيه الجاحظ عن أصول نظرية حجاجية تبرز ملامحها في إطار حديثه وتنظيراته للخطابة العربية، وكلّ ما يتعلّق بعناصرها المسهمة في إنجاح العملية التخاطبية بما تحمله من أبعاد وجوانب حجاجية؛ فتتكلّم عمّا يلزم المخاطب صاحب الحجاج من شروط لتحقيق غاية الإقناع، كما تحدّث عن المتلقي وأهم الجوانب التي يجب مراعاتها في أثناء مخاطبته ومحاولة إقناعه من طرف المتكلم المحاجج، وإضافة إلى ذلك فقد تحدّث عن الوظائف الحجاجية التي يضطلع بها الخطاب، وأشكال الحجج التي يعتمد عليها المخاطب قصد إقناع مخاطبيه واستمالتهم لما يدعوههم إليه.



-أوجه المقاربة بين الدرسين الغربي والعربي في بحث موضوع الحجاج:

يلتقي الدرس الغربي والدرس العربي في معالجتهم لموضوع الحجاج، من حيث عنايتهما بالبُعد التداولي، وتأكيدهما على أهميته، فهو الأساس الذي قامت عليه النظرية الحجاجية في الدرسين، وهذا ما نلمحه في أفكار وأعمال مؤسسي هذا الدرس؛ أرسطو من جهة، والجاحظ من جهة أخرى، إذ نجد أرسطو قد حدّد ثلاثة عناصر حجاجية رئيسة للخطاب، هي: الخطيب (المُحاجِّج)، والخطاب، والجمهور (المُحاجَّج)، وعلى أساس هذا التحديد أكّد على وجود ثلاثة أنواع من جوانب الإقناع، هي: الإقناع المنطقي العقلي (اللّوغوس)، والإقناع العاطفي (الباتوس)، والإقناع الأخلاقي (الإيتوس)، انطلاقاً من عناية أرسطو بالبُعد التداولي في بحثه لموضوع الحجاج، أكّد على ضرورة مراعاة الخطيب لخصائص الجمهور الذي يُخاطبه، والذي يطمح إلى إقناعه، وأنّ يُكيّف خطابه مع احتياجاته وميولاته (المُخاطَب). وهذا الاهتمام بالبُعد التداولي في بحث موضوع الحجاج في الدرس الغربي القديم، نجده قد روعي كذلك مع رواد هذا المبحث في العصر الحديث، وخصوصاً مع شايم بيرلمان.

وأما في الدرس العربي القديم، فنجد الجاحظ قد أولى البعد التداولي عناية فائقة في بحثه لموضوع الحجاج؛ إذ تحدّث هو الآخر عن أطراف العملية التخاطبية الحجاجية: الخطيب، والخطبة، والمُخاطَب، فأكّد على مجموعة الخصائص والشروط التي يجب أن يتوقّر عليها الخطيب، والتي من شأنها أن تكسب كلامه مصداقية ومقبولية لدى المُخاطَب، وإلى جانب ذلك أكّد الجاحظ على ضرورة مراعاة المتكلّم للظروف التي تُحيط بالخطاب، كأحوال مخاطبيه على وجه الخصوص، فهذه إشارات تؤكّد على عناية الجاحظ بالبُعد التداولي في معالجته لموضوع الحجاج، وهذه العناية بهذا الجانب نجدها قد تواصلت مع الجهود البلاغية التي تلت مرحلة الجاحظ، والتي نلمح فيها الكثير من الإشارات الحجاجية، تحديداً مع عبد القاهر الجرجاني، وأبي يعقوب السكاكي، هذا الأخير الذي "يظهر البُعد الحجاجي عنده في حديثه عن مقتضى الحال، بوصفه أساس بلاغة الكلام وبواسطته يتحقّق التأثير المطلوب"¹

كما يتفق الفكران الغربي والعربي في بحث موضوع الحجاج، من حيث إقرار كلّ منهما بارتباط الحجاج بالخطابة، فالحجاج قد ارتبط منذ القديم بالخطابة بعدّها وسيلة حجاجية؛ فأرسطو بوصفه أحد رواد ومؤسسي الدرس الحجاجي الغربي القديم، نجده قد أسهم بتأليفه لكتابه الشهير "الخطابة" في وضع معالم الدرس الحجاجي الغربي، وذلك بواسطة تنظيره للحجاج الخطبي، حيث تحدّث عن بلاغة الإقناع (الخطابة) وأسّسها بدءاً من مرحلة الإيجاد، ثمّ الأسلوب، وأخيراً ترتيب بناء الخطبة.

¹ -نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص 428.



هذا الربط بين الحجاج والجانب الخطابي هو الأساس الذي يُبنى عليه الدرس الحجاجي الغربي الحديث، وخصوصاً مع بيرلمان في كتابه "إمبراطورية الخطابة"، إذ تعدّ جلّ أفكاره امتداداً للآراء والأفكار الأرسطية، مع إضافته لبعض الأفكار والتعديلات الجديدة.

وارتباط الحجاج بالخطابة كذلك هو الأساس الذي بُني عليه الدرس الحجاجي في التراث العربي القديم، وهذا ما يبرز لنا جلياً مع الجاحظ؛ في خضم حديثه عن الخطابة العربية؛ إذ أولاهها عناية خاصة فحاول رصد عناصرها فتحدّث عن مؤهلات وشروط تمكّن المتكلم من الإقناع، كما نوه بدور المخاطب، ودعا إلى مراعاة حالته النفسية والاجتماعية، كما عرض للخطبة ففيها تتجلى الوظائف والمهام التي أنيطت بها، وأشكال الحجج التي يستعين بها الخطيب في محاولة إقناع مخاطبيه، والتأثير عليهم، والزيادة من درجة إزعاجهم لما يقوله لهم.

ومن أوجه التلاقي الأخرى التي يتفق حولها الدرسين الغربي ونظيره العربي في موضوع الحجاج، تأكيدهما على ارتباط الحجاج بالغاية والهدف الإقناعي؛ إذ إنّ "الغرض التداولي من الحجاج هو تحصيل الإقناع"¹، هذه الحقيقة التي نجدها قد تجلّت في التقاليد الغربية الكلاسيكية، إذ يعدّ كتاب الخطابة لأرسطو من أقدم الكتب التي اهتمت بالإقناع وأدواته، وقد جعله أرسطو بؤرة الخطابة، إذ يقول في تعريفها: "فالريطورية قوّة تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحد من الأمور المفردة"²، ثمّ إنّ هذه الحقيقة نجدها قد تأكّدت وترسّخت في التقاليد الغربية الحديثة، وخصوصاً مع بيرلمان وديكرو، فقد "انصبّ جهدهما على توظيف الحجاج بوصفه آلية الإقناع الرئيسية"³.

أمّا في التقاليد العربية، ولاسيما القديمة منها، فإنّنا نجدهم أيضاً قد خصّوا الحجاج بالغاية الإقناعية، يتجلى ذلك في كتاب "البيان والتبيين" الذي جعل الخطاب الإقناعي الشفوي الغاية القصوى، وفيه تُقدّم الغاية (الإقناع) على الوسيلة (اللغة)، وما يدل على هذا أن الأولى تحدّد طبيعة الثانية وشكلها بحسب المقامات⁴، فضلاً عن ذلك فإنّ الجاحظ — كما أسلفنا الذّكر — قد جعل الوظيفة الإقناعية إحدى الوظائف الرئيسة والجوهرية للخطاب، إضافة إلى هذا فإنّ البلاغيين العرب في المراحل اللاحقة هم كذلك اهتمّوا بالغاية الإقناعية، فالجرجاني على سبيل المثال "أراد إقناع المخاطب بمزية النظم في مقابل اللفظ المفرد، كما أراد التأكيد على مزية المعنى ودوره في النظم"⁵.

¹—عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 456.

²—أرسطو طاليس، الخطابة، ص 09.

³—عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 454.

⁴—المرجع نفسه، ص 448.

⁵—نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الحديث، ص 426.



يضاف إلى الذي سبق بيانه، أنّ من أوجه المقاربة بين الفكرين الغربي والعربي في بحث موضوع الحجاج، الاتفاق في بعض الآراء والأفكار التنظيرية لهذا الموضوع، وعلى وجه الخصوص عند منظري هذا الدرس، أرسطو من جهة، والجاحظ من جهة أخرى.

في الأخير يجب أن نؤكد أنّه على الرغم من تحديدنا لبعض نقاط التلاقي بين الفكرين الغربي والعربي في بحثهما لموضوع الحجاج، فهذا لا يعني حصول تأثر وتأثير مطلق بينهما، "فالحجاج عند الغرب والعرب مرتبط بسياق تاريخي وثقافي خاص، فلا يمكن ادعاء التأثير والتأثير، لأنّ للعرب سياقاً يختلف عن الغرب لكن هناك تلاقٍ في الأفكار انطلاقاً من كون الحجاج مقترناً ببنية اللغة الحجاجية، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى إسهامات الغرب والعرب من منطلق أنّه جهد إنساني كرّسته الصيرورة التاريخية القائمة على التراكمية التي تؤسّس العلوم والفنون، دون أن تعترف بحدود الزمان والمكان"¹.

¹-المرجع السابق، ص 428.



المبحث الثاني: تطبيقات الحجاج في تفسير ابن باديس

تمهيد:

يهتم هذا المبحث التطبيقي ببحث موضوع من أبرز موضوعات الدرس التداولي، ألا وهو الحجاج بعدّه مبحثاً من أهم المباحث الوظيفية التداولية التي استخدمت في تحليل شتى أنواع الخطابات والنصوص، وفي الكشف عن المقاصد التي تضمّنتها.

من هذا المنطلق تركّز عمل هذه الدراسة في هذا المبحث على تتبّع الحجج النصّية المختلفة المستعملة، والكشف عن أهم المقاصد والمعاني التي أريد استمالة المخاطبين إليها وإقناعهم بها عن طريق توظيف هذه الحجج، هذه الأخيرة (الحجج) التي أُسْتُخْصِرَتْ في كثير من النماذج التفسيرية الباديسية التي يُفْتَرَضُ أنّها نماذج حجاجية بامتياز، والتي عالجت موضوعات عدّة: دينية، وأخلاقية، وتربوية، وإصلاحية، واجتماعية...، مركّزين في خضم ذلك كلّ على وجهة نظر شايم بيرلمان الحجاجية المنطقية البلاغية من جهة، وعلى وجهة نظر أوزفالدو ديكرو الحجاجية اللسانية من جهة أخرى.



ارتكز تفسير ابن باديس للآية 108 من سورة يوسف التي يقول فيها المولى عز وجل: "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (يوسف: 108)، على فكرة جوهرية تتعلق أساسا بإبراز أهمية الدعوة إلى الله والقيمة الكبيرة التي تحظى بها، ودعوة المخاطبين وحثهم وتوجيههم إلى الالتزام بها، اقتداء برسولهم الأكرم ﷺ، كونها (الدعوة إلى الله) السبيل الأمثل والطريق الأنجع لتحقيق سعادة الدنيا، والنجاة في الآخرة.

هذه الحقيقة القرآنية هي الفكرة التي حاول ابن باديس إقناع مخاطبيه بها، لا سيما في خضم سياقات تلك الحقبة، التي شهدت انحرافات تاما للأمة الجزائرية المسلمة الأصيلة على جميع المستويات والأصعدة الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية... وقصد تحقيق هذه الغاية -استمالة المخاطبين، ومحاولة إقناعهم بضرورة الالتزام بالدعوة إلى الله- نجد أنّ ابن باديس قد استند في خطابه التفسيري هذا على مجموعة من المنطلقات والتقنيات الحجاجية، التي من شأنها أن تبث في مسعاه من تفسيره للآية الكريمة المذكورة آنفا، ألا وهو إقناع مخاطبيه بأهمية الالتزام بالدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

وينطلق ابن باديس في تفسيره للآية 108 من سورة يوسف بإيراد تمهيد يحاول بواسطته وضع المخاطب في جو النص القرآني الذي يريد تفسيره، موظفا ضمنه منطلقا من المنطلقات الحجاجية، ويتعلق الأمر ههنا بمقدمة الحقائق بوصفها "نقطة انطلاق الاستدلال"¹ الذي سيبرز في خطابه التفسيري هذا، يظهر ذلك جليا في قوله: "خلق الله محمدا ﷺ أكمل الناس، وجعله قدوتهم، وفرض عليهم اتباعه والالتساء به، فلا نجاة لهم من المهالك والمعاطب، ولا وصول لهم إلى السعادة في دنياهم وأخراهم، ومغفرة خالقهم ورضوانه، إلّا باقتفاء آثاره والسير في سبيله"²، واضح أنّ ما يحاول ابن باديس إبرازه من هذه المقدمة الحجاجية أنّ الرسول ﷺ هو قدوة للناس جميعا، والذي يمعن النظر في هذه المقدمة يلحظ أنّها تستمد قوتها الحجاجية من الآية القرآنية التي يكشف فيها المولى عز وجل أنّه قد جعل رسوله محمدا ﷺ قدوة للناس أجمعين، ومثالا يُتَّخَذُ به؛ إذ يقول سبحانه وتعالى: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا" (الأحزاب: 21)، ممّا يصير هذه المقدمة من صنف مقدمات الحقائق، التي يتفق حولها ويسلم بها جميع المخاطبين، فتكون بذلك منطلقا أساسا في تأسيس ابن باديس لخطابه الحجاجي الرامي إلى إقناع مخاطبيه بأهمية الالتزام بالدعوة إلى الله، ونظرا لأهمية هذه الغاية التي يريد ابن باديس تحقيقها لدى مخاطبيه، فإننا نلاحظ توظيفه لنفس المقدمة، ولكن هذه المرة ضمن العنوان الذي افتتح به خطابه التفسيري للآية الكريمة موضع الدراسة، والذي جاء تحت مسمى "سبيل السعادة والنجاة"³، فكأنّه أراد أن يقول لمخاطبه من هذا العنوان إنّه من أراد أن يكون سعيدا وناجيا في الدارين -دار الدنيا ودار الآخرة- ما عليه إلّا أن يتبع ويقتدي برسوله ﷺ، ومن أهم تلك الجوانب التي يجب أن يقتدي بها هي دعوته إلى الله، بعدّها الوظيفة الأسمى التي

¹-عبد الله صولة، في نظريات الحجاج دراسات وتطبيقات، ص 24.

²-عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 121.

³-المرجع نفسه، ج 1، ص 121.



كُتِبَ بها رسول الله ﷺ، والواضح أنّ هذا المعنى والمغزى الذي تشير إليه هذه المقدمة الحجاجية هو فكرة وحقيقة مشتركة لدى كلّ الجزائريين، انطلاقاً من أنّ معظم هذا الشعب هو شعب مسلم أصيل، كما تستمد هذه المقدمة شحنتها الحجاجية من آيات قرآنية عدّة، منها ما ورد في قوله تعالى: "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ" (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16)" (المائدة: 15-16)، وعليه يتّضح أنّ إخراج ابن باديس لعنوان خطابه التفسيري مخرج المقدمة الحجاجية جعله يحمل شحنة إيجابية تستقطب القارئ لمضمون النص وتدفعه للاهتمام به، وتستميله للعمل بما ورد في محتواه¹، خصوصاً وأنّ العنوان يعدّ العتبة والمحفّة الأولى التي سيقف عندها متلقي هذا الخطاب.

إذن استند ابن باديس في تفسيره للآية الكريمة المذكورة آنفاً على مقدمة الحقائق-بوصفها منطلقاً من منطلقات الحجاج- في التأسيس لخطابه الحجاجي الرامي إلى إقناع مخاطبيه بأهمية الالتزام بالدعوة إلى الله، اقتداءً برسولهم ﷺ، وقصد تحقيق هذه الغاية نجد أنّ ابن باديس قد وظّف نوعاً آخر من المقدمات، ألا وهو مقدمة المواضع، وبالتحديد مواضع الجوهر، ويتجلى ذلك في قوله: "وكانت دعوته هذه بوجوهها كلّها واضحة جليّة لا خفاء بها"²، ويقول أيضاً: "كان يدعو الناس كلّهم، إذ هو رسول الله إلى الناس كلّهم"³، ويقول كذلك في نفس السياق: "كان يدعو إلى الله على بينة وحجة"⁴، فابن باديس يقدّم بواسطة هذه العبارات أوصافاً لما امتازت به دعوة رسول الله ﷺ، فوصفها بأنّها كانت دعوة واضحة جليّة، وبأنّها دعوة عالمية عادلة موجّهة لجميع الناس، وبأنّها دعوة مبنية على الحجة ومشمّلة عليها، وهذا كلّ من شأنه أن يكسب دعوة رسول الله ﷺ قيمة كبيرة لدى مخاطبيه، ممّا يدفعهم للاقتداء به؛ فهذه الأوصاف مقدمة حجاجية اعتمد عليها ابن باديس بغرض تكثيف الإذعان والتسليم لما يرمي إلى إقناع مخاطبيه به بواسطة جملة من التقنيات الحجاجية.

هذا وبعدها استند ابن باديس على بعض المقدمات الحجاجية من قبيل مقدمتي الحقائق والمواضع من أجل التأسيس لخطابه الحجاجي، نجده يستحضر بعض الحجج النّصيّة التي من شأنها أن تستقطب عقول وأفئدة مخاطبيه لما يرمي الكشف عنه وتحقيقه بتفسيره للآية الكريمة موضع الدراسة.

تعدّ الحجج شبه المنطقية من أبرز الحجج النّصيّة التي استحضرها ابن باديس في محاولة التأثير على مخاطبيه ودفعهم للاقتناع بأهمية الالتزام بالدعوة إلى الله، اقتداءً بنبيهم محمد ﷺ، يتّضح ذلك جليّاً في استحضاره لحجة القياس الخطابي، هذا الأخير الذي يمكن عدّه وسيلة حجاجية شبه منطقية، تتكوّن من مقدّمتين إحداها كبرى و الأخرى صغرى، ويستنبط منها

¹ - ينظر سارة بوفامة، آليات الحجاج في عناوين مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد ابن باديس، مجلة منتدى الأستاذ المدرسة العليا للأساتذة-

قسنطينة، م 2، ع 12، جوان 2016م، ص 379.

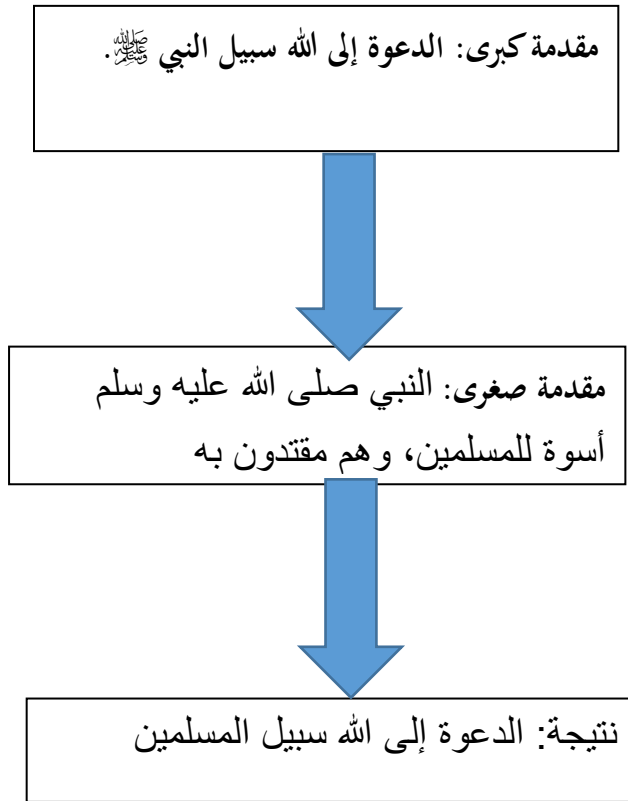
² - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 122.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 123.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 123.



نتيجة ضمنية¹، ويظهر ذلك في قوله: "لقد كان في بيان أنّ الدعوة إلى الله هي سبيل محمد ﷺ ما يفيد على أنّ على أتباعه -وهو قدوتهم، ولهم فيه القدوة الحسنة- أن تكون الدعوة إلى الله سبيلهم"²، فمن هذا القول الذي أورده ابن باديس نلمح حجة القياس التي أراد بواسطتها التأكيد على أهمية الالتزام بالدعوة إلى الله كونها سبيل رسولهم ﷺ، ويمكن توضيح ذلك في المبيان الآتي:



فالمقدمة الكبرى تتمثل في أنّ الدعوة إلى الله هي منهج النبي محمد صلوات ربي عليه، أمّا المقدمة الصغرى فتتمثل في أنّ المسلمين مقتدون بنبيهم ﷺ، فتكون النتيجة الضمنية التي تُستخلص أنّ الدعوة إلى الله هي سبيل المسلمين، وهي النتيجة والمقصد الأساس الذي كشف عنه ابن باديس في تفسيره لهذه الآية بصريح العبارة مرّات عديدة، فمن تلك المواضع قوله: "فالمسلمون أفرادا وجماعات، عليهم أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على بينة وحجة وإيمان ويقين، وأن تكون دعوتهم وفقا لدعوته وتبعا لها"³.

¹ -ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج في خطب البشير الإبراهيمي بحث في الحجج النصية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، م 2، ع 16، مارس 2017م، ص 116.

² -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 124.

³ -المرجع نفسه، ج 1، ص 124.



ومن الحجج النصية الأخرى التي استخدمها في محاولة استمالة مخاطبيه والتأثير عليهم الحجج المؤسسة لبنية الواقع، وعلى وجه التحديد حجتي القدوة والشاهد.

فحجة القدوة نلمحها في حديثه عن خصال رسول الله ﷺ الدعوية، والتزامه الكبير بهذا التكليف الرباني وتفانيه العظيم في تأدية هذا الواجب، إذ يقول: "كان يدعو الناس كلهم، إذ هو رسول الله إلى الناس كلهم، فكتب الكتب وأرسل الرسل، فبلغت دعوته إلى الأمم وملوك الأمم"¹، ويقول كذلك: "كان يدعو الله على بيّنة وحجة"²، فالإمام ابن باديس حاول في خضمّ عرضه لصفات رسول الله ﷺ الدعوية أن يدفع المخاطب إلى الاقتداء بحجة القدوة، فيؤدي هذا الواجب (الدعوة إلى الله) تأسيًا بنبيه عليه الصلاة والسلام، ثمّ إنّهُ يلتزم بهذه الخصال حين تأديته لهذا الواجب العظيم.

أمّا حجة الشاهد فنلاحظ أنّ ابن باديس قد وظّفها في خطابه التفسيري هذا، وذلك في سياق إبراز خصال النبي ﷺ الدعوية، وبيان قيمتها الكبيرة؛ إذ نجده يستحضر الشاهد النبوي بشكل مباشر وصريح تارة، وذلك في معرض بيانه لما امتازت به دعوته ﷺ من خصال وصفات، إذ أورد حديثين شريفيّن يتمثلان في قوله ﷺ: "وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء"³، وكذا قوله ﷺ: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمري على أسود، ولا أسود على أحمري، إلّا بالتقوى"⁴، وتارة أخرى نجده يستحضر الشاهد النبوي استحضاراً غير مباشر، وذلك عن طريق استثمار آلية الاقتباس البلاغية، يظهر ذلك في قوله رحمه الله تعالى: "فما دعا إلى نفسه، فقد مات ودرعه مرهونة في دين"⁵، إذ استلهم قوله وأفكاره من الحديث الصحيح الذي ترويه لنا أمّنا عائشة رضي الله عنها إذ تقول: "توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير"⁶، فابن باديس باستحضاره للشاهد النبوي بصورتيه المباشرة وغير المباشرة يحاول أن يصوّر لمخاطبيه الأسلوب الصحيح للدعوة إلى الله، وهذه المعاني كلّها ممّا يدخل في تحقيق هدفه الأسمى من خطابه التفسيري هذا، ألا وهو محاولة إقناع مخاطبيه بأهمية الالتزام بالدعوة إلى الله، اقتداءً وتأسيًا بنبيهم ﷺ، ممّا للشاهد النبوي من قدرة على توضيح الفكرة وتجليتها للمخاطب من جهة، ولما له من سلطة عليه (أي على المخاطب) من جهة أخرى.

إذن اعتمد ابن باديس في خطابه التفسيري هذا على مجموعة من الحجج المنطقية البلاغية، أبرزها ما تعلّق بالحجج شبه المنطقية متمثلة في حجة القياس الخطابي، بالإضافة إلى اعتماده على ما سُمّي بالحجج المؤسسة لبنية الواقع موظّفاً منها ما

¹ -المرجع نفسه، ج 1، ص 123.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص 123.

³ - محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني (ت 273هـ)، السنن، ج 1، ص 5.

⁴ - أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، المسند، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 1، 2001م، ج 38، ص 474، رقم الحديث (23489).

⁵ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص. ص 122-123.

⁶ -محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، د.ط، 1422هـ، كتاب الجهاد والسير، ما قبل في درع النبي ﷺ، والقميص في الحرب، ج 4، ص 41، رقم الحديث (2916).



تعلّق بحجتي القدوة والشاهد، وذلك بغرض دفع مخاطبيه للاقتناع بضرورة الالتزام بواجب الدعوة إلى الله، اقتداء بدعوة نبيهم ﷺ.

فضلا عن اعتماد ابن باديس هذا النوع من الحجج -الحجج المنطقية البلاغية- فإنّه قد اعتمد على نوع آخر من الحجج، ألا وهو **الحجج اللسانية التداولية**، ولعلّ أبرز ما يتجلّى لنا من هذا النوع من الحجج في خطاب ابن باديس التفسيري محل الدراسة ما يرتبط بفكرة **السلام الحجاجية**، من منطلق أنّها (السلام الحجاجية) علاقة تراتبية للحجج المفضية إلى نتيجة محدّدة، ويظهر ذلك في قوله رحمه الله تعالى: "وليعلم (كلّ مسلم) أنّ الدعوة إلى الله على بصيرة هي سبيل نبيه ﷺ وسبيل إخوانه الأنبياء-عليهم الصلاة والسلام- من قبله، فلم يكن المسلم ليدع من هذا المقام الشريف مقام خلافة النبوة شيئا من حظّه، وإذا كان هذا المقام ثابتا لكلّ مسلم ومسلمة، وحقا القيام به -بقدر الاستطاعة على كلّ مسلم ومسلمة- فأهل العلم به أولى وهو عليهم أحق قبل جميع الناس"¹، فواضح أنّ هذا النصّ الذي أورده ابن باديس يشتمل على جمل هي بمثابة حجج تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة مفضية إلى نتيجة محدّدة، كما يظهر ذلك في المبيان الآتي:

ن: الدعوة إلى الله فرض وواجب على الجميع

ح3: الدعوة إلى الله سبيل النبي صلى الله عليه وسلّم، وسبيل كلّ الأنبياء عليهم السلام

ح2: الدعوة إلى الله سبيل أهل العلم والذكر

ح1: الدعوة إلى الله سبيل المسلم

يتبيّن من هذا السّلم الحجاجي الأنف الذكر أنّ الأقوال (الحجج) المذكورة تنتمي إلى سّلم حجاجي وفئة حجاجية واحدة، وهذه الحجج نفسها تؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي وجوب الالتزام بالدعوة إلى الله على الجميع، بدءًا بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، ومرورا بأهل العلم والذكر، وانتهاءً بكلّ مسلم، كلّ بحسب استطاعته ومقدرته، والملاحظ أنّ هذه الحجج

¹ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 126.



"تحكمها علاقة تراتبية بعضها قوي وبعضها ضعيف"¹، فالحجة (3) تلزم عنها الحجة (2)، والتي بدورها تلزم عنها الحجة (1)، وأنّ الحجة (3) أقوى إثباتاً للنتيجة (ن) من الحجج (2) و(1)، وهكذا دواليك، فهذه حجج تحكمها تراتبية محدّدة أوردتها صاحبها على هذه الشاكلة لتؤدي إلى نتيجة مقصودة من أجلها أنتج ابن باديس خطابه التفسيري هذا، وفي إيراد هذه الحجج على هذه الشاكلة المنظّمة ترغيب وإغراء للمخاطب يدفعه للاقتناع بضرورة الالتزام بالنتيجة المستلزمة، ألا وهي وجوب الدعوة إلى الله على جميع الناس.

خلاصة لما تقدّم بيانه يمكن القول إنّ ابن باديس قد استثمر فرصة تفسيره للآية 108 من سورة يوسف لمعالجة قضية جوهرية أشارت إليها الآية الكريمة المفسّرة، واقتضتها سياقات تلك الحقبة التي أُنتج فيها هذا الخطاب التفسيري، ألا وهي ضرورة الالتزام بالدعوة إلى الله، وقصد التأثير على مخاطبيه وإقناعهم بهذه الحقيقة بنى ابن باديس خطابه التفسيري هذا على مجموعة من التقنيات والحجج التّصيّة التي تنوّعت بين حجج شبه المنطقية متمثلة في الحجج القياسي، والحجج المؤسّسة لبنية الواقع متمثلة في حجتي القدوة والشاهد، فضلا عن هذا فإنّ ابن باديس قد مهّد وأسس لخطابه الحجاجي هذا بمقدمات حجاجية، مستحضرا في خضم ذلك مقدمتي الحقائق والمواضع، وذلك قصّد زيادة إذعان المتلقي، والتأثير عليه، وتهيئته لما سيتلقاه من حجج قصد إقناعه، وهذا كلّ ممّا يدخل في الحجج المنطقية البلاغية.

إضافة لما سبق الكشف عنه، فإنّ ابن باديس قد اعتمد في خطابه التفسيري الحجاجي هذا على الحجج اللسانية، موظّفا لما يُعرّف بالسلم الحجاجي، بوصفه تنظيما لسلسلة من الحجج التي تجمعها علاقة تراتبية، تُستعمل بغرض الوصول إلى نتيجة محدّدة، ومن هذا المنطلق حاول ابن باديس رصد مجموعة من الحجج المتلازمة التي من شأنها أن تؤدي بمخاطبيه إلى الاقتناع بضرورة الالتزام بالدعوة إلى الله، اقتداءً ونأسياً بنبيهم ﷺ، وهي النتيجة عينها التي جعلها ابن باديس محور ومركز تفسيره لهذه الآية الكريمة.

¹ -فاطمة بن يمينة، الخطاب الإقناعي في النص التفسيري عند ابن باديس قراءة في الآليات والوسائل -أطروحة دكتوراه، جامعة ابن خلدون-تبارت، 2018-2019م، ص 150.



فسّر ابن باديس قوله عزّ وجلّ من سورة الإسراء: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)" (الإسراء: 23-24-25)، هذه الآيات الكريمة تعالج فكرة رئيسة تتمثل في توجيه المخاطبين إلى وجوب برّ الوالدين والإحسان إليهما وطاعتهما، وهي الفكرة والحقيقة التي عمل ابن باديس في خطابه التفسيري هذا من أجل دفع مخاطبيه إلى الاقتناع بها.

يأتي اهتمام ابن باديس بهذا الموضوع من منطلق إدراكه العميق أنّ الوالدين هما عماد الأسرة، هذا المكوّن الاجتماعي المهم الذي عدّه ابن باديس العنصر الفعّال والمركزي الذي يسهم إسهاما كبيرا في تكوين أجيال صالحة وفاعلة، كما يأتي اهتمامه بهذه الحقيقة القرآنية في خضم سياقات تميّزت بتفكّك البنية الاجتماعية للأسرة الجزائرية المسلمة الأصيلة، وخصوصا ما ارتبط منها بمحاولات تفكيك وتخريب نظام الأسرة الجزائرية الأصيلة، وذلك من خلال السياسة الاستعمارية الفرنسية المنتهجة، التي حاولت نشر كلّ مظاهر الانحلال الأخلاقي داخل هذه الأسرة بما شرّعته من قوانين¹، وقصد تحقيق التأثير على المخاطبين واستمالتهم ودفعهم للاقتناع بضرورة برّ الوالدين والإحسان إليهما وطاعتهما، نجد أنّ ابن باديس قد وظّف في خطابه التفسيري جملة من الحجج المنطقية البلاغية .

إنّ المتأمل في الخطاب الباديسي للآيات الكريمة المذكورة آنفا يلحظ أنّه قد مهّد لخطابه هذا بجملة من المنطلقات الحجاجية التي من شأنها أن تهيء المتلقي وتستميله لما سيعرض عليه من حجج وآليات إقناعية استعملت أساسا لإقناعه بفكرة معينة.

من أبرز تلك المنطلقات الحجاجية التي استحضرها ابن باديس ما تعلّق بمقدمات القيم، والتراتيبات، والافتراضات؛ إذ نلاحظ استخدامه لمقدمة القيم ضمن التمهيد الذي أورده في بداية تفسيره لهذه الآيات، وتحديدًا استخدامه ما يُعرف بالقيم المادية، وذلك في معرض بيانه لأفضال الوالدين على الأبناء، ويتجلّى ذلك في قوله: "الله هو الخالق، والوالدان -بوضع الله- هما السبب المباشر في التخليق"²، وفي قوله أيضا: "والله هو المبتدئ بالنعيم عن غير عمل سابق، وهما يتبدّان بالإحسان عن غير إحسان تقدّم"³، كما يتجلّى في قوله أيضا: "والله يوالي إحسانه ولا يطلب الجزاء، وهما يبالغان في الإحسان دون تحصيل الجزاء"⁴، فابن باديس باستحضاره لمقدمة القيم هاته يريد أن يكشف عن قيمة الوالدين بإبراز سابق فضلتهما، وقد

¹ - من تلك القوانين أنّ الحكومة الفرنسية قد أصدرت قانونا يضمن للمسلمة أن تفتح بيتا للبقاء أمام بيت أهلها. ينظر: عبد الرشيد زروقة، جهاد ابن باديس

ضد المستعمر الفرنسي في الجزائر، ص 36.

² - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 192.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 192.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 192.



كان استحضاره لهذا المنطلق الحجاجي ضمن هذا الموضوع (التمهيد) استحضارا موفقا؛ فأول ما سيباشر متلقي هذا الخطاب قراءته هو التذكير بقيمة الآباء وسابق فضلهم على الأبناء، وهو الأمر الذي سيقوّي -حتما- حججه التي سيوردها بعد ذلك.

إنّ المتأمل في العبارات السابقة التي أوردها ابن باديس لإبراز قيمة الوالدين، يلحظ أنّه قد ارتبط ذكرها بذكر قيم أخرى تتعلّق بالذات الإلاهية؛ إذ قرّن ذكرهما (الوالدان) بذكره سبحانه وتعالى، ممّا يجعلنا نحكم بأنّ ابن باديس قد اعتمد على مقدمة التراتيبات الهرمية؛ إذ أبرز قيمة الله سبحانه بذكر إنعامه على خلقه، ثمّ إنّ أبرز بعد ذلك قيمة الوالدين بذكر أفضالهما على الأبناء، وفي هذا الجمع والترتيب ترسيخ وتأکید وترغيب لما يريد إقناع مخاطبيه به، خصوصا وأنّ هذا الجمع هو أسلوب ومنهج قرآني¹.

فضلا عن هذا، فإنّنا نلمح استخدام ابن باديس لآلية أخرى من آليات ومنطلقات الحجاج، ويتعلّق الأمر ههنا بمقدمة الافتراضات، وذلك في معرض تنبيه مخاطبيه لبعض المظاهر والتصرّفات التي قد يقوم بها الوالدان في حالتي كبرهما أو مرضهما، فيؤدّي ذلك إلى ضجر وانزعاج ولدهما منهما، ويظهر ذلك في قوله: "ومن ضرورة مباينتهما لولدهما في السن، وفي النشأة أنّهما كثيرا ما يخالفانه في آرائه وأفكاره، وقد يتناولان ما لا يجب أن تصل يدهما إليه، وقد يسألانه للمعرفة أو للحاجة، وكلّ هذا قد يؤدّيه إلى نهرهما"²، فيبدو جليّا أنّ ابن باديس قد استخدم في خطابه التفسيري هذا مقدمة الافتراضات، حاول بواسطتها أن يوجّه وينبّه مخاطبيه إلى بعض الأحداث والتصرفات التي قد تظهر في سلوكات الوالدين في حال كبرهما أو مرضهما، والذي يعزّز صحة تلك الافتراضات وحجّيتها هي التجربة اليومية لكلّ واحد من أولئك المخاطبين، لذلك فإنّنا نلمح أنّ ابن باديس قد استخدم تعبير "من ضرورة مباينتهما لولدهما"، ليؤكد لمخاطبيه أنّ هذه الافتراضات التي قدّمها غالبا أنّها ستقع، وهو ما يدل عليه استعماله للفظ "ضرورة"، وتبقى التجربة اليومية والحس المشترك للمخاطبين هما الأساسان اللذان سيؤكّدان حقيقة ذلك.

إذن اعتمد ابن باديس في خطابه التفسيري هذا للآيات الكريمة الأنفة الذكر من سورة الإسراء على مجموعة من المنطلقات الحجاجية التي من شأنها أن تهَيء المتلقي، وتزيد من درجة إذعانه لما سيتلقاه من آليات وتقنيات حجاجية يكمن الهدف من استخدامها (التقنيات الحجاجية) في دفع المخاطب إلى الاقتناع بضرورة برّ الوالدين، ووجوب الإحسان إليهما وحثمية طاعتهما، ولعلّ أهم تلك الحجج التي اعتمد عليها ابن باديس هي الحجج المنطقية البلاغية -كما أسلفنا الذكر-، ولا سيما ما يعرف منها بالحجج المؤسّسة لبنية الواقع، مستحضرا منها حجج: الشاهد، والقُدوة، والمثل، والتمثيل من جهة، والحجج شبه المنطقية مستحضرا منها حجة القياس الخطابي من جهة أخرى.

¹ - يظهر هذا الأسلوب في العديد من آيات الذكر الحكيم، من ذلك قوله تعالى من سورة النساء: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" الآية 36، ونحو قوله عزّ وجل من سورة لقمان: "أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ" الآية 14.

² - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 200.



أمّا حجة الشاهد فإنّ ابن باديس قد وظّف نوعين منها: الشاهد القرآني والشاهد النبوي؛ إذ نلمح حضورهما الكبير والمكتّف، فقد أورد سبعة شواهد قرآنية كلّها مؤكّدة ومرعّبة للفكرة والحقيقة التي يريد إقناع مخاطبيه بها، ومن تلك الحجج التّصيّة القرآنيّة التي استحضرها قوله تعالى: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (النساء: 36)، وبالإضافة إلى قوله جلّ وعلا: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا" (العنكبوت: الآية 08)، ففي هذا بيان وترغيب لوجوب طاعة الوالدين والإحسان لهما، لما لهذه الشواهد القرآنية من تأكيد على أنّ طاعة الوالدين من طاعة الله سبحانه وتعالى، فقد ارتبط ذكر هاذين الوالدين بذكر جلّ وعلا؛ فلمّا أمر بعبادته أمر بالإحسان إليهما، ولما أمر بشكره أمر بشكرهما، ثمّ إنّ وصّى بالإحسان لهما¹، ثمّ إنّنا نجد ابن باديس بعد ذلك قد استحضر مزيدا من الشواهد القرآنية للتأكيد على أمرين اثنين؛ أحدهما التأكيد على مطلقة الطاعة إلى الوالدين والإحسان إليهما؛ يظهر ذلك في قوله: "وفي تعليق الحكم -وهو الأمر بالإحسان- بلفظ الوالدين المشتق من الولادة إيذان بعليتهما في الحكم، فيستحقان الإحسان بالوالدية سواء أكانا مؤمنين أم كافرين، بارئ أو فاجر، محسنين أو مسيئين"²، مستدلا بقوله تعالى من سورة لقمان: "وإنّ جاهدك على أنّ تُشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا" (لقمان: 15)، وأمّا الأمر الآخر فهو التأكيد على وجوب تخصيص الأم بجانب أعظم من الطاعة والإحسان إليها لما خصّها به البيان القرآني من تذكير بأتعاها والمشاق التي تحمّلتها في سبيل ولدها، إذ يقول رحمه الله تعالى: "وهذا الإحسان الواجب لهما جانب الأمّ أكد من جانب الأب، وحظّها أوفر من حظّه"³، ويستدل في ذلك بقوله تعالى: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" (الأحقاف: 15)، فبعرض ابن باديس لهذه الشواهد القرآنية وغيرها ممّا استحضره في خطابه التفسيري هذا من شواهد قرآنية أراد أن يستقطب عقول وأفئدة مخاطبيه لما يرمي دفعهم للاقتناع به.

وأما الشاهد النبوي فنلمحه هو الآخر موظّفا توظيفا مكثّفا له في الخطاب التفسيري الباديسي محل الدراسة؛ فقد وظّف اثنا عشرة حديثا، وقد كان استحضاره لهذا العدد الكبير من الأحاديث النبوية في خضم تلك السياقات مرتبطا بغرض حجاجي واحد، ألا وهو التأكيد على ضرورة طاعة الوالدين والإحسان إليهما ووجوب برهما على أيّة حالة كانا عليها، ومن تلك الحجج التّصيّة النبوية التي وظّفها ابن باديس على سبيل المثال لا الحصر قوله ﷺ: "ألا أخبركم بأكبر الكبائر" قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "الإشراك بالله، وعقوق الوالدين"⁴، فواضح أنّ اختيار ابن باديس لهذا الشاهد النبوي من أجل إقناع مخاطبيه واستمالتهم لما يقول قد كان اختيارا موفقا وذكيا، فبعدما اختار من الشواهد القرآنية ما اجتمع فيها ذكر الوالدين بذكره سبحانه وتعالى والأمر بطاعتهم، نجده ينتقي من الحجج التّصيّة النبوية ما يتضمّن كذلك جمعا لذكره عزّ

¹ - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص. 192-193.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 194.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 194.

⁴ - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من اتّكأ بين يدي أصحابه، ج 8، ص 61، رقم الحديث (6273). من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.



وجل، وذكر الوالدين وحرمة معصيتهما، وبهذا يكون أبلغ التأكيد على ضرورة الإحسان إليهما، وأعظم الترهيب من معصيتهما، ومن الشواهد النبوية الأخرى التي استحضرها ابن باديس في خطابه التفسيري الحجاجي هذا قوله ﷺ الذي روته أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، إذ قالت: "قدمت عليّ أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ قلت: قدمت عليّ أمي وهي راغبة أفأصل أمي؟ قال: نعم صل أمك"¹، فابن باديس باستحضاره لهذه الحجة النبوية يحاول أن يبرز لمخاطبيه مطلقة الإحسان إلى الوالدين ووجوب برهما؛ فطاعتهما ومصاحبتهما بالمعروف فرض على كل إنسان، حتى وإن كان هذان الوالدان كافرين، فما بالك إن كانا مسلمين، وهو حال معظم، بل جلّ أفراد الأمة الإسلامية عموماً، والأمة الجزائرية على وجه الخصوص.

إذن بواسطة هذه الشواهد النبوية وغيرها من الشواهد التي استحضرها ابن باديس في خطابه التفسيري هذا حاول أن يقنع مخاطبيه بضرورة طاعة الوالدين ووجوب برهما؛ ذلك أنّ الشواهد النبوية تعدّ حججاً نصية نابعة عن وحي ثان؛ حيث تأخذ حجيتها من القائل بها عليه أفضل الصلاة والتسليم².

انطلاقاً مما تقدّم يتّضح أنّ كلّاً من الشاهد القرآني والشاهد النبوي يعدّان مرجعين حجاجيين لدى ابن باديس لما يحملانه من تأثير وإقناع لدى المخاطب.

كما تعدّ حجة القدوة من الحجج التي وظّفها ابن باديس في خطابه التفسيري موضع الدراسة، وهذا ما نلاحظه جلياً اعتماداً على تلك الشواهد النبوية التي أوردتها، فبالإضافة إلى كونه قد استحضر تلك الشواهد النبوية كحجج نصية لإقناع مخاطبيه، فإنّه يبدو أنّه قد حاول من عرضه لتلك النصوص النبوية واستحضاره لها أن يرسم صورة لرسول الله ﷺ في ذهن مخاطبيه تحلّي موقفه اتجاه موضوع طاعة الوالدين ووجوب برهما، حتى يكون رسول الله عليه وسلم بتلك الصورة بمثابة القدوة لهم في هذا الموضوع، ولعلّ أهم تلك الصور التي يمكن استخلاصها من جملة تلك الأحاديث النبوية التي استحضرها ابن باديس هي صورة الشخص المدرك لقيمة ومكانة الآباء، ويظهر ذلك جلياً في الحديث الشريف الذي كشف فيه رسول الله ﷺ عن رجحان جانبهما (الوالدان)، ووجوب القيام بحوائجهما على واجب الجهاد للرجل الذي جاءه يستأذنه في هذا التكليف الشرعي العظيم، فقال له ﷺ: "أحبي والداك؟ قال نعم. قال: ففيهما فجاهد"³، وفي الحديث الآخر الذي جاء فيه رجل من اليمن يستفتيه أيضاً في هذا العمل المبرور، فقال له رسول الله ﷺ: "هل لك أحد باليمن؟"، قال: أبواي، قال:

¹ -مسلم بن الحجاج النيسابوري (261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوجة والأولاد، والوالدين ولو كانوا مشرك، ج2، ص696 رقم الحديث (1003).

² -ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج في خطب البشير الإبراهيمي بحث في الحجج النصية، ص146.

³ -محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد بإذن الأبوين، ج4، ص59، رقم الحديث (3004). مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب برّ الوالدين، ج4، ص1975 رقم الحديث (2549).



"أَذِنَا لَكَ؟" قال: لا، قال: "ارْجِعْ إِلَيْهِمَا فَاسْتَأْذِنُهُمَا، فَإِنْ أَذِنَا لَكَ فَجَاهِدْ، وَإِلَّا فَبِرَّهُمَا"¹، فبواسطة هذين الحديثين الشريفين اللذين يستحضرهما ابن باديس يتضح لنا مدى مكانة الوالدين وأهميتهما لدى رسول الله عليه وسلم بوصفه مشرعاً عن ربّ العزة والجلال، أو بوصفه إنساناً كغيره من الأناسي؛ فبالرغم من حاجة رسول الله ﷺ الكبيرة للعنصر البشري في غزواته ومعاركه ضد الكفار، إلّا أنّه يسقط فريضة الجهاد عن بعض الناس نظراً لحاجة والديهم إليهم، وسيرته الشريفة ﷺ خير دليل على تقديره الكبير لوالديه، فهو الذي بكى وأبكى معه الحضور عند زيارته لقبر أمّه ﷺ.

حاول ابن باديس من عرضه لبعض النصوص النبوية التي تعالج وجوب طاعة الوالدين والإحسان إليهما أن يشكل صورة في ذهن المتلقي عن رسول الله ﷺ، تلك الصورة التي تكشف وتظهر عن المكانة الكبيرة، والقيمة الجليلة التي يحظى بها الوالدين عنده ﷺ، وفي الدين الإسلامي بشكل عام، صورة تكون بمثابة القدوة التي يُتَّخَذُ ويسلم بها، فتسهم في التأثير على المخاطبين، وتدفعهم للاقتناع بضرورة طاعة الوالدين والإحسان إليهما.

وقد عزّز ابن باديس فكرته التي يريد إقناع مخاطبيه بها بحجة أخرى هي حجة المثل، إذ نلاحظ في خطابه التفسيري هذا جملة من الأمثلة التي استحضرها من أجل تأكيد فكرته المطروحة، ألا وهي وجوب طاعة الوالدين والإحسان إليهما، فنجد مثلاً يوجّه مخاطبيه إلى بعض الأعمال التي تعدّ من وجوه الإحسان إلى الوالدين بعد موتهما من قبيل الدعاء والاستغفار لهما وإنفاذ عهدهما، وإكرام صديقيهما وصلة رحمهما، وقصد إقناع مخاطبيه بهذه الأعمال المبرورة التي تجعلهم من المحسنين والمطيعين لآبائهم إذا هم إلتزموا بها، يستحضر ابن باديس مثلاً تاريخياً واقعياً من حياة صحابة رسول الله ﷺ، إذ يقول: "وفي إكرام صديقيهما جاء في الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أنّ رجلاً من الأعراب لقيه بطريق مكة فسلم عليه عبد الله وحمله على حمار كان يركبه وأعطاه عمامة كانت على رأسه. قال ابن دينار: فقلنا له أصلحك الله، إنهم الأعراب وأنهم يرضون باليسير. فقال عبد الله: إنّ أبا هذا كان ودّاً لعمر ابن الخطاب، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنّ أبرّ البرّ صلة الولد أهل ودّ أبيه"²، فبهذا القول الذي أورده ابن باديس أراد أن يوجّه مخاطبيه إلى بعض الأعمال الصالحة والمبرورة التي تمكّن الإنسان من الإحسان إلى والديه حتّى بعد مغادرتهم للحياة بواسطة استدلاله بمثال تاريخي يتمثّل في إلتزام أحد الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وهو عبد الله بن عمر رضي الله عنه³ بإكرام أحد قرابة أبيه مبتغياً في ذلك الإحسان

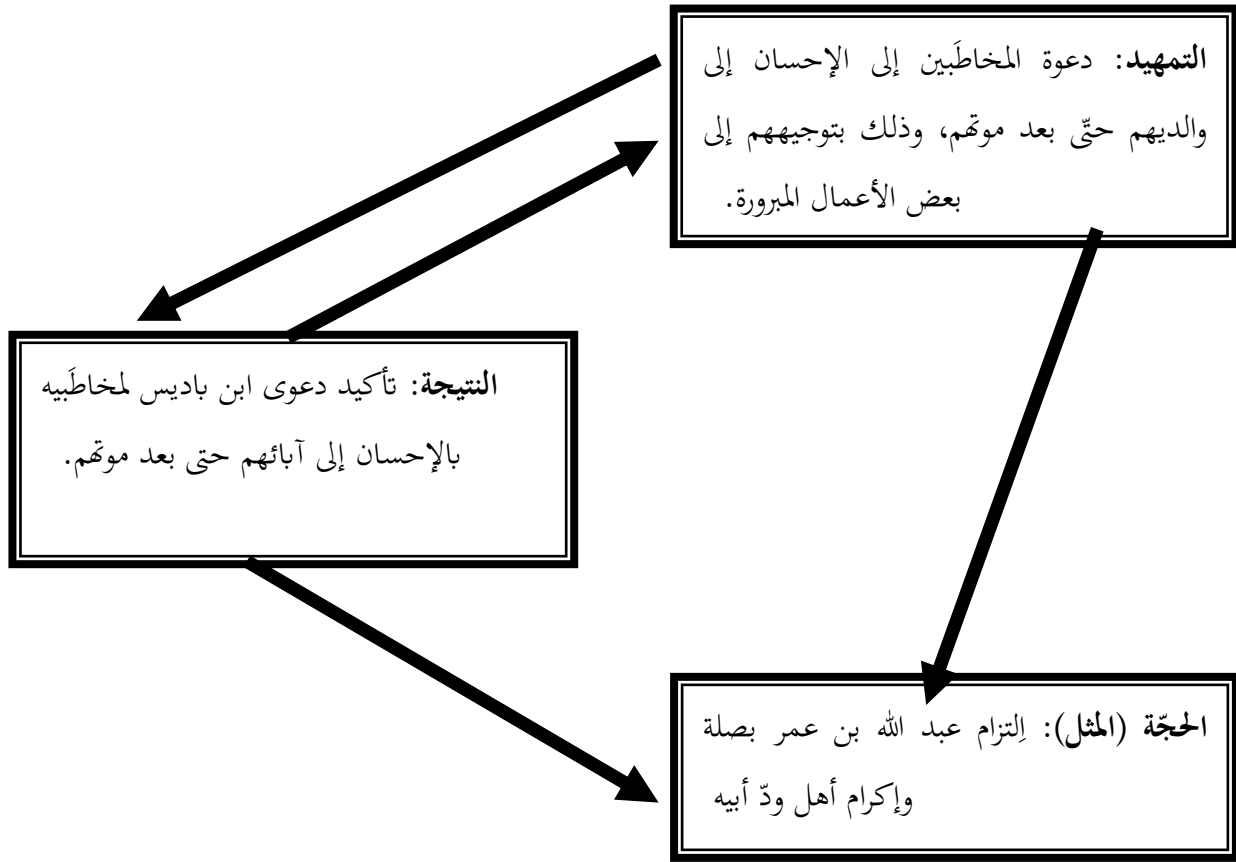
¹ - أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، لبنان، ط1، 2009م، الجهاد، باب في الرجل يغزو وأبواه كارهان، ج 4، ص 183، حديث رقم (2530).

² - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص. ص 204-205.

³ - عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي (ت: 74هـ) دخل الإسلام وهو صغير، ثم بعد ذلك قام بالهجرة مع أبيه، واشتُغر يوم أحد، فأول غزواته الخندق، وهو ممّن بايع تحت الشجرة. وأمّه زينب بنت مضعون، روى علماً كثيراً نافعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن كبار الصحابة. محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط3، 1985م. ج 3، ص 203.



لأبيه، ممثلاً في ذلك وصية من وصايا النبي الأكرم ﷺ، فابن باديس يحاول أن يؤكد توجيهه ودعواه إلى مخاطبيه بضرورة الإحسان لوالديهم حتى بعد مماتهم بمثال واقعي من تاريخ خير هذه الأمة، ويمكن إيضاح ذلك في المبيان الآتي:



إذن تسهم حجة المثل التي يوظفها ابن باديس إسهاماً كبيراً في استمالة مخاطبيه لما يريد دفعهم للاقتناع به، وذلك لما تملكه هذه الآلية الحجاجية من قدرة على تأكيد تلك المعاني وإيضاحها وتقريبها من أذهان المتلقين.

ومن الحجج الأخرى التي اعتمد عليها ابن باديس قصد إقناع مخاطبيه **حجة التمثيل**؛ إذ نلمح اعتماده على الأسلوب الاستعاري في معرض بيانه للمقصود بقوله تعالى: "وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" (الإسراء: 24)، فيقول رحمه الله تعالى: "فالوالدان عند ولدهما في كنفه كالفراخ الضعيفة المحتاجة للقوت والدفع والراحة، وولدهما يقوم لهما بالسعي كما يسعى الطائر لفراخه ويحيطهما بحنّوه وعطفه، كما يحيط الطائر بفراخه"¹، بل إننا نجده يوضح لمخاطبيه الأسلوب الاستعاري الذي استعمله في توضيح المقصود من الآية الآنف الذكر مراعيًا لحال مخاطبيه "فشبه الولد في سعيه وحنّوه وعطفه على والديه بالطائر في ذلك كلّه على فراخه، وحذف المشبه به وأشار إليه بلازمه، وهو خفض الجناح؛ لأنّ الطائر هو ذو الجناح، وإنّما يخفض جناحه حنواً وعطفاً وحياطة لفراخه، فيكون في الكلام استعارة بالكناية"²، فواضح أنّ مراد ابن باديس من

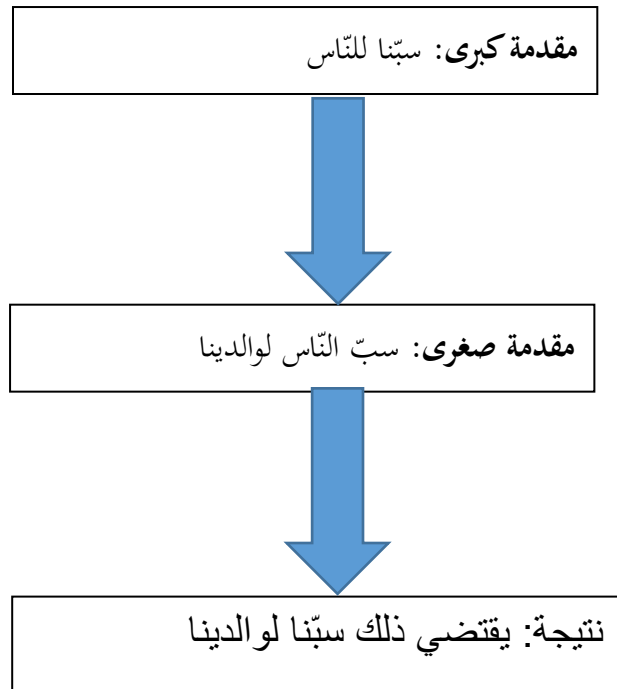
¹ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 201.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص 201.



استخدامه للأسلوب الاستعاري الآنف الذكر أن يجلي الفعل السليم والقويم في معاملة الوالدين، لا سيما في حالة كبرهما؛ إذ شبه معاملة الابن الحسنة والرحيمة لوالديه الضعفاء بمعاملة الطائر لفراخه العاجزة، فيكون التمثيل الاستعاري حجة للمتلقى على ضرورة طاعته وبرّه لوالديه، ودليلاً موجّهاً لكيفية فعل ذلك على أكمل وجه.

بالإضافة إلى اعتماد ابن باديس على الحجج السالف ذكرها، فإنّه قد اعتمد على صنف آخر من الحجج النصيّة، ألا وهو **الحجج شبه المنطقية**، وتحديدًا استحضاره لما يعرف **بالقياس الخطابي**، نلمس ذلك في قوله رحمه الله تعالى: "من برّ الوالدين أن نتحقّق من كلّ ما يجلب لهما سوءًا من غيرنا، فإنّ فاعل السبب فاعل للمسبّب، ومن هذا أن لا نسبّ الناس حتّى لا يسبّوا والدينا، لأنّنا إذا سببنا النّاس فسبّوها كنا قد سببناهما، وسبّهما من أكبر الكبائر"¹، يحاول ابن باديس في هذا القول أن ينبّه مخاطبيه لسلوك قد يضرّ بطاعتهم لوالديهم، بل وقد يجزّهم -والعياذ بالله- إلى عقوبتهما، وقد سعى بواسطة هذا النص أن يقنعهم بضرورة اجتناب مثل هذا السلوك، مستثمرًا في ذلك حجة القياس الخطابي، هذا الأخير الذي يتألّف من حجتين كبرى وصغرى ونتيجة، ونوضح ذلك في المخطط الآتي:



من هذا المخطط يتبيّن لنا كيف أنّ ابن باديس قد حاول أن يقنع مخاطبيه بطريقة عقلية بضرورة طاعة والديهم ووجوب الإحسان إليهم، وذلك باستحضاره لحجة القياس الخطابي التي تسمح لمستخدمها الانتقال من مقدمات محدّدة إلى نتائج مقنعة.

إجمالاً يمكن القول إنّ ابن باديس قد فسّر الآيات الكريمة الثلاث: 23، 24، 25 من سورة الإسراء، هذه الآيات العظيمة التي تحورت حول فكرة جوهرية تتعلّق بوجوب طاعة الأبناء لأوليائهم وبرّهما، وضرورة الإحسان إليهما، وهي

¹-المرجع السابق، ج 1، ص 203.



الفكرة ذاتها التي ارتكز عليها تفسير ابن باديس لهذه الآيات من الذكر الحكيم، إذ حاول استمالة مخاطبيه والتأثير عليهم ودفعهم للاقتناع بهذه الحقيقة القرآنية، وقصد تحقيق هذا المسعى وظّف ابن باديس حججا منطقية بلاغية، مستحضرا في خضم ذلك صنفين من هذا النوع الحجاجي؛ الحجج المؤسسة لبنية الواقع، وما تضمنته من حجج الشاهد، والقُدوة، والمثل، والتمثيل هذا من جهة، والحجج شبه المنطقية متمثلة في حجة القياس الخطابي من جهة أخرى.

وقد مهّد ابن باديس لخطابه التفسيري الحجاجي هذا بجملة من المنطلقات الحجاجية، مستحضرا منها ما يُعرَفُ بمقدمات القيم، والترانبيات الهرمية، والافتراضات، هذه المقدمات التي سيعمل بواسطتها على تهيئة مخاطبيه لما سيوجّه إليهم من حجج وبراهين، وزيادة إدعائهم لها واستمالتهم إليها، لعلّ ذلك يسهم في تحقيق الغاية الأسمى، وهي إقناع المخاطبين بوجوب طاعة الوالدين، وضرورة الإحسان إليهما - كما أسلفنا الذكر -.



فسّر ابن باديس قوله تعالى من سورة الإسراء: "وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا (53) رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنَّ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (54)" (الإسراء: 53-54)، هاتان الآيتان من آيات الذكر الحكيم تُعالجان قضية جوهرية تتعلق أساسًا بضرورة التزام حسن الأدب والآلة القول بين جميع الناس في مختلف خطاباتهم وتعاملاتهم محدّرة إيّاهم من نزغ الشيطان وكيده لهم.

هذه الحقيقة القرآنية هي الفكرة التي أسّس عليها ابن باديس تفسيره للآيتين الكريمتين الأنفي الذكر، فحاول أن يستقطب مخاطبيه لها وأن يُقنّعهم بها، خاصة وأنّ جوهر هذه الفكرة يعدّ من أهمّ الجوانب التي عمل ابن باديس على ترسيخها لدى مخاطبيه؛ فإصلاح الجانب الأخلاقي كان هدفًا مركزيًا ضمن المشروع الباديسي الإصلاحية، لاسيما بعد الفساد الكبير الذي طاله، وذلك نظير السياسة الاستدمارية التي اتّبعتها المحتلّ الفرنسي، وهو ما تشهد به سياقات تلك الحقبة من تاريخ الجزائر؛ إذ انهار الوازع الديني والأخلاقي في المجتمع الجزائري انهارا كبيرا، فساءت أخلاق أبنائه، وتفكّكت شبكتهم الاجتماعية.

أمام هذا الوضع حاول ابن باديس أن يقنع مخاطبيه بهذا التوجيه الربّاني الذي تشير إليه تلك الآيتين الكريمتين من سورة الإسراء، وقصد تحقيق ذلك استعان بجملة من المنطلقات والتقنيات الحجاجية.

إنّ المنطلقات الحجاجية هي جملة المقدمات الحجاجية التي سيعتمد عليها ابن باديس قصد تهيئة المتلقي لما يرام إقناعه به بواسطة مجموعة من الحجج، ومن تلك المنطلقات التي استند عليها ابن باديس مقدّمة الحقائق، يتجلّى ذلك في العنوان الذي افتتح به خطابه التفسيري هذا، والذي أورده تحت مسمّى "القول الحسن"، فكأنّ ابن باديس يريد أن يقول لمخاطبيه بهذا العنوان إنّ ارتباط بعضهم ببعض وتفاهمهم وتقوية علاقاتكم فيما بينكم منوط بمدى التزامكم بالقول الحسن والكلمة الطيبة، وهذا المعنى الذي يُشير إليه هذا العنوان -بوصفه مقدّمة حجاجية- هو المعنى والمقصد الذي يدركه ويشترك فيه كلّ الناس مهما اختلفت أجناسهم وتعدّدت أديانهم، فهو حقيقة مجرّبة في الحياة اليومية عند جميع الأفراد، وتستمدّ هذه المقدّمة الحجاجية شحنتها الحجاجية من آيات قرآنية عدّة، من ذلك قوله تعالى: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" (البقرة: 88)، ونحو قوله عزّ وجلّ: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (النحل: 125)، واستمداد هذا العنوان -بوصفه مقدّمة حجاجية- أبعاده الحجاجية من آيات الذكر الحكيم، يدفعنا للقول إنّ معانيه ودلالاته قد اقتبست من القرآن الكريم، هذا الأمر الذي يزيده قوّة حجاجية، ويزداد هذا العنوان قوّة حجاجية أكثر فأكثر بالنظر إلى نوع الجملة التي أُخرج بها؛ فقد أُخرج مخرج الجملة الاسمية التي تفيد الثبوت، ما يعني أنّ التزام القول الحسن والكلمة الطيبة في معاملات الناس لا بدّ أن يكون خلقًا دائمًا وثابتًا، إذا هم أرادوا السعادة والتفاهم فيما بينهم، كلّ هذه المعاني والمقاصد تعدّ من المعارف والحقائق المشتركة لدى المخاطب الجزائري المسلم، فتجاربهم الحياتية وممارساتهم اليومية مثبتة ومؤكّدة لذلك.



مقدمة أخرى من المقدمات الحجاجية التي استند عليها ابن باديس هي مقدمة الوقائع، لما تضيفه من قوة حجاجية لطروحاته وأفكاره التي يريد أن يقنع بها مخاطبيه، يتجلى ذلك في معرض بيانه وتفصيله لدور الكلام، ولا سيما الحسن منه في تطور الحياة عمومًا، إذ يقول: "اللسان أداة البيان، وترجمان القلب والوجدان، والكلام به يتعارف الناس ويتقاربون، وبه يتحاجون ويتفاصلون، ولولاه لما ظهرت ثمرات العقول والمدارك، ولما تلاقت الأفكار والمشاعر، ولما تزايدت العلوم والمعارف، ولما ترقى الإنسان في درجات أنواع الكمالات، ولما امتاز على بقية الحيوانات"¹، فما يعرضه ابن باديس من أفكار في قوليّه السابقين يعدّ من الحقائق المشتركة عند جميع الناس، والمشاهدة والملموسة على أرض الواقع، إذ لا ريب فيها ولا شكّ، فتُسهم بذلك هذه الوقائع التي يشير إليها ابن باديس في استمالة مخاطبيه.

انطلاقًا ممّا تقدّم يتقرّر أنّ ابن باديس قد أسّس خطابه التفسيري على منطقتين حجاجيتين يتمثلان في مقدمتي الحقائق والوقائع، إذ حاول أن ينطلق ممّا هو مشترك لدى المخاطبين، وممّا يجمعون عليه ويسلمون به، وذلك قصد استمالتهم وزيادة إذعانهم لما يريد إقناعهم به من أفكار وحقائق.

وأما عن التقنيات الحجاجية التي وظّفها، فنلاحظ استحضاره لبعض الحجج المنطقية البلاغية، ولا سيما ما يُعرّف منها بالحجج المؤسسة لبنية الواقع، مستحضرًا منها ما يتعلّق بحجج: المثل، والشاهد، والقُدوة، والحسن البديعي المقلّبة.

فحجّة المثل تتجلى في معرض بيانه للمجالات والميادين التي يجب على المخاطب أن يلتزم فيها بالكلام الحسن، وكذا في معرض بيانه للجهات والأطراف التي يجب أن يتعامل معها ويحادثها بالكلمة الطيبة، فأوضح أنّ الكلام الحسن يجب أن يُستحضر في جميع الخطابات، العادية منها والعلمية، وخصوصًا في ميادين المنازعات والخلافات، كما كشف أنّ الكلمة الطيبة تُلتزم مع كلّ الناس مؤمنهم وكافرهم، مؤكّدًا أطروحته هذه بمَثَلٍ تاريخي واقعي من سيرة خير البشر محمد ﷺ، إذ يقول رحمه الله تعالى: "وهذا (التزام القول الحسن) يُطالب به المؤمنون سواء كان ذلك فيما بينهم أو بينهم وبين غيرهم، وقد جاء في الصحيح أنّ رَهطًا من اليهود دخلوا على النبي ﷺ فقالوا: السامّ عليكم، ففهمتها عائشة رضي الله عنها فقالت: وعليكم السامّ واللّعة. فقال لها رسول الله ﷺ: مهلا يا عائشة! إنّ الله يُحبّ الرفق في الأمر كلّ. فقالت: ألم تسمع ما قالوا؟ فقال: قد قلت: وعليكم"²، فالإمام ابن باديس يستشهد في هذا القول بشاهد تاريخي حقيقي وقع لرسول الله ﷺ، استطاع بواسطته أن يصوّر لنا مدى التزام رسول الله ﷺ بالقولة الحسنة في مخاطبة خصومه من اليهود، وهذا الذي من شأنه أن يُسهم في استمالة مخاطبيه إلى ما يرمي إقناعهم به، ألا وهو ضرورة التزام القول الحسن والكلام الطيب في معاملة الآخرين.

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 286.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص. ص 287-288.



كما سُجِّل حضور حجّة الشاهد، وتحديدًا الشاهد النبوي، لما له من مقدرة تأثيرية حجاجية، ومن تلك الحجج النصّية النبوية التي استند عليها ابن باديس في سياق تأكيده على ضرورة إلزام القول الحسن قوله ﷺ: "الكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ"¹، فضلًا عن الحديث الذي ذكرناه آنفًا، والذي إلزم فيه رسول الله ﷺ القولة الحسنة في ردّه على جماعة من اليهود، فهذه أحاديث نبويّة فيها بيان وتأكيد وترغيب من رسول الله ﷺ إلى ضرورة التخلّق بالقول الحسن والكلام الطيّب في معاملتنا للآخرين، وباستحضار ابن باديس لهذه الأحاديث النبويّة الشريفة الصحيحة، وما تحمله من معان ودلالات، فإنّه يهدف إلى جذب انتباه السامع ثمّ توجيهه إلى الغاية الذي يريدها، وهي حثّه وتوجيهه إلى إلزام القول الحسن كما أسلفنا الذكر.

ومن الحجج النصّية التي اعتمد عليها ابن باديس كذلك، والتي أسهمت إسهامًا كبيرًا في حجاجية خطابه التفسيري هذا، نجد حجّة القدوة، والقدوة المضادة، إذ حاول أن يرسم صورتين لشخصيتين مختلفتين، إحداها صورة يجب أن يقتدى بها، وصورة أخرى يجب الانفصال عنها.

أمّا الصورة التي يريد ابن باديس توجيه مخاطبيّه للاقتداء بها، فهي صورة رسول الله ﷺ، التي تجسّد تمسّكه والتزامه الشديد بالقول الحسن والكلام الطيّب حتّى مع أعدائه، وهي الصورة التي حاول ابن باديس إبرازها من تلك الأحاديث النبوية التي استحضرها، ويتجلّى ذلك في مثل ما ورد في الحديث الذي ذكرناه آنفًا الذي إلزم فيه رسول الله ﷺ بالقولة الحسنة في ردّه على قول اليهود له السام عليكم، فبواسطة هذا الحديث الذي أورده، وغيره من الأحاديث التي استشهد بها يحاول أن يحثّ مخاطبيّه على وجوب الاقتداء بنبيّهم ﷺ، بعدما جسّد لهم صورة إلزامه بالقول الحسن في معاملاته مع الآخرين، وفي هذا ترسيخ وتوكيد لدعواه التي يريد إقناع مخاطبيّه بها.

أمّا الصورة الأخرى التي يريد ابن باديس من مخاطبيّه الابتعاد والانفصال عنها، فهي صورة الشيطان العدوّ الفتّان المترصّ بعباد الله صباحًا ومساءً، يقول ابن باديس: "وهو (الشيطان) يُلقِي للإنسان كلمة الشرّ والسوء، ويُهَيِّج غضبه ليقوله، ويهيّج السامع ليقول مثلها، وهكذا حتّى يشتد المرء ويقع الشرّ والفساد"²، واضح أنّ ابن باديس قد حاول بواسطة قوله السابق أنّ يرسخ في ذهن مخاطبيّه صورةً للشيطان الرّجيم تجسّد مكره وخداعه للإنسان بصدّه عن الكلمة الطيّبة والقول الحسن في معاملته للآخرين، وفي هذا تحذير من كيدته وتوجيهً للانفصال عن مثل هذه النماذج والقدوات من النّاس.

ومن المقوّمات الحجاجية التي اعتمد عليها ابن باديس، والتي تندرج ضمن الحجج المؤسّسة لبنية الواقع نجد المحسّنات البديعية، "فقد أدرجها بيرلمان ضمن هذا النوع من الحجج"³، ومن المحسّنات التي نلمح حضورها في خطاب ابن باديس التفسيري المقابلة، من ذلك قوله: " فإذا حَسُنَ (الكلام) قويت روابط الألفة، وتمكّنت أسباب المحبة، وامتدّ رواق السّلام

¹ -أحمد بن حنبل الشيباني (241هـ)، المسند، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م، ج13 ص512، حديث رقم (8183).

² -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص291.

³ -نور الدّين بوزناشة، البلاغة الجديدة (النظرية الحجاجية) عند بيرلمان محاولة تأصيل، مجلّة الآداب والعلوم الإنسانية، م2، ع13، جوان 2014، ص234.



بين الأفراد والعشائر والأُمم، وتقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي على التعاون والتآزر، وجنى العالم من وراء ذلك تقرر الأمن واطراد العمران.

وإذا قبح كان الحال على ضد ذلك. فالكلام السيِّء قاطع لأواصر الأخوة، باعث على البغضاء والنفرة، يبعد بين العقول فتحرم الاسترشاد والاستمداد والتعاون بين القلوب فتفقد عواطف المحبة وحنان الرحمة. وهما أشرف ما تتحلَّى به القلوب، وإذا بطلت الرحمة والمحبة بطلت الألفة والتعاون، وحلَّت القساوة والعداوة، وتبعهما التخاصم والتقاتل¹، هذا القول يكشف عن الآثار الإيجابية الناجمة عن الالتزام بالقول الحسن والكلام الطيب من جهة، كما أنه يكشف عن الانعكاسات السلبية الناتجة عن الالتزام بالقول السيِّء والكلام الخبيث من جهة أخرى، معتمدًا في ذلك على آلية التقابل؛ لأنَّ فيها تصوير وبيان لموقفين متعارضين في محيِّلة وذهن متلقِّي الخطاب، لتصبحا ماثلتين أمامه، فيتم الإدراك الجيِّد، ويزيد المعنى وضوحا وقوة ورسوخا لدى هذا المتلقي، فيدفعه ذلك إلى الممارسة العملية لما استقر لديه من أفكار، وهو مسعى ابن باديس الأول من اتصاله بمخاطبيه²، وعليه يتضح لنا كيف أنَّ المقابلة أدَّت دورًا حجاجيًا، سيسهم حتمًا إسهامًا كبيرًا في تحقيق الغرض الحجاجي الذي أراد ابن باديس تجليته من خلال تفسيره لهذه الآيات الكريمات.

إجمالاً يمكننا القول إنَّ الغرض الحجاجي الذي أراد ابن باديس إقناع مخاطبيه به، واستمالتهم إليه في خضمَّ تفسيره للآيتين الكريمتين: 53-54 من سورة الإسراء هو وجوب التزام القول الحسن والكلام الطيب عند معاملة الآخرين، وهي الفكرة الجوهرية التي تمحورت عليها الآيات الكريمات الآتية الذكر.

وقد رأينا أنَّ ابن باديس قد رصد مجموعة من المنطلقات الحجاجية التي كان لها دور في تهيئة مخاطبه لما سيوجّه إليه من حجج بغية إقناعه، ولعلَّ أبرز تلك المنطلقات الحجاجية التي استحضرت في الخطاب التفسيري الباديسي هذا، ما تعلّق بمقدمتي الحقائق والوقائع، إذ تمثّلان الرصيد المشترك المسلّم به لدى جميع النَّاس، فهي عناصر موضوعية تفرض نفسها على الجميع.

كما وُظِّفَت حجج منطقية بلاغية، ذُكِرَ فيها صنف من أصناف تلك الحجج، وهو ما يُعرَف بالحجج المؤسَّسة لبنية للواقع، مستحضراً منها حجة الشاهد، وكذا حجة المثل، وأيضاً حجة القدوة، والقدوة المضادة، بالإضافة إلى استحضاره لحجة المقابلة التي تعدّ ضرباً من أضرب المحسنات التي تستعمل لغايات إقناعية لا جمالية في هذا المقام، فكلّ هذه الحجج استُخدِمت أساساً لتحقيق غرض حجاجي واحد، ألا وهو إقناع المخاطبين بضرورة التزام القول الحسن والكلام الطيب في كلّ خطاباتهم، ومع جميع النَّاس، وفي مقابل ذلك ترك القول السيِّء والكلام الخبيث.

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص. ص: 286-287.

² -ينظر سارة بوفامة، آليات الحجاج في عناوين مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد بن باديس، ص. ص 377-378.



التطبيق الرابع:

من آيات الذكر الحكيم التي فسرها ابن باديس قوله عز وجل من سورة الإسراء: "وَأِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" (الإسراء: 58)، هذه الآية الكريمة التي تعالج حقيقة ستة من سنن الله وحكمة من أحكامه القدرية، ألا وهي تقرير مصير وعاقبة كل أمة من أمم الأرض إلى الفناء أو العذاب الشديد، إذا هي لم تطبق أحكامه وقوانينه التي تضبط نظام هذا الكون وتحكمه، هذه الحقيقة هي الحقيقة نفسها التي شعر ابن باديس بضرورة إعادة تذكير مخاطبيه بها، فحاول إقناعهم بحشيات وتفاصيل هذه الحقيقة القرآنية واستمالة عقولهم إليها؛ ذلك أن سياقات وملابس تلك الفترة من تاريخ الأمة العربية عموما، وتاريخ الأمة الجزائرية خصوصا، تكشف أن هذه الحقيقة هي واقع معاش ومشاهد ومائل أمام كل إنسان، يقول ابن باديس مؤكداً هذه الحقيقة: "فمما لا شك أن فينا لظلمًا وعتوًا وفسادًا وكفرًا بأنعم الله، وإننا من جراء ذلك لفي عذاب شديد"¹.

إن المتأمل في الخطاب التفسيري الباديسي لهذه الآية الكريمة يلحظ توظيفه لحجج عدة قصد إقناع مخاطبيه بالغرض الحجاجي المستفاد من الآية موضع الدراسة، والذي من أجله نسج خيوط خطابه هذا، ومن أبرز تلك الحجج التي استند عليها ابن باديس نجد الحجج المنطقية البلاغية، وكذا الحجج اللسانية التداولية.

ولكن ابن باديس قد مهد لحججه هاته، ولا سيما المنطقية البلاغية منها بمنطلقات حجاجية، والمتمثلة أساساً في مقدمتي الوقائع والحقائق، وذلك بغية التأسيس لخطابه الحجاجي الذي سيورده، وقصد تهيئة مخاطبيه لما سيوجه إليهم.

لقد اعتمد في خطابه التفسيري هذا على الوقائع والحقائق التي من شأنها أن تضيء عليه طاقة حجاجية، فنجد يفتح خطابه التفسيري هذا بعنوان: "الطُّورُ الْأَخِيرُ لِكُلِّ أُمَّةٍ وَعَاقِبَتُهُ"²، مخرجاً إيّاه مخرج الحقيقة والواقعة التي يشترك في معرفتها كل الناس، ويسلمون بحقيقتها، فنهاية الأمم إما بهلاكها وزوالها، أو تعرضها للعذاب الشديد هو من الحقائق والوقائع التي سجلها تاريخ البشرية جمعاء، فيقرأه أو يسمعه أبسط إنسان على وجه الأرض، أو حتى إنه يشاهده، ذلك أن نهاية الأمم هي حقيقة مستمرة إلى زماننا هذا، وتزداد هذه المقدمة وما تشتمل عليه من حقيقة توكيداً عند المخاطب، خصوصاً وأنها تستمد قوتها الحجاجية من آيات قرآنية عدة، نحو قوله عز وجل: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ" (الأعراف: 34)، ونحو قوله سبحانه وتعالى أيضاً: "وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ" (الأنبياء: 11)، فهاتان الآيتان وغيرها من الآيات القرآنية تكشفان وتؤكدان عاقبة كل أمة، وأن لها طورا أخيرا ونهاية محددة ومنتظرة.

وبعد أن ضمن ابن باديس العنوان الذي افتتح به خطابه التفسيري هذا مقدمة الحقائق الحجاجية، نجده ينتقل إلى المرحلة الثانية من نصّه التفسيري وهي التمهيد، فبواسطته عمل على أن يدخل قارئه إلى جو النص وما يتضمنه من أفكار، وضمن

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 309.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص 304.



هذه المرحلة (التمهيد) نلمح أنه قد وظّف مرّة أخرى مقدّمة الحقائق والوقائع، يتجلّى ذلك في قوله: "الأمم كالأفراد، تمرّ عليها ثلاثة أطوار، طور الشباب، وطور الكهولة، وطور الهرم.

فيشمل الطور الأول نشأتها، إلى استجماعها قوّتها ونشاطها، مستعدّة للكفاح والتقدّم في ميدان الحياة، ويشمل الطور الثاني ابتداءً أخذها في التقدّم والانتشار وسعة النفوذ وقوة السلطان، إلى استكمال قوّتها وبلوغها غاية ما كان لها أن تبلغه من ذلك بما كان فيها من مواهب، وما كان لها من استعداد، وما لديها من أسباب.

ويشمل الطور الثالث ابتداءها في التفهقر والضعف والانحلال، إلى أن يحلّ بها الفناء والاضمحلال. إمّا بانقراضها من عالم الوجود، وإمّا باندراسها من عالم السيادة والاستقرار¹، يريد ابن باديس من قوله هذا أن يؤكّد لمخاطبيه على الفكرة التي كشف عنها في العنوان الذي افتتح به خطابه التفسيري هذا، وهي أنّ لكلّ أمة نهاية وطورا أخيرا، ثمّ إنّ سعى من هذه المقدّمة الحجاجية التي وظّفها ضمن هذا التمهيد إلى أن يبرز أنّ قبل تلك النهاية التي ستصيب كلّ أمة، ستسبقها مرحلة نشأة، ثمّ مرحلة قوّة، وهي الحقيقة التي لا تخفى على المخاطبين؛ إذ تعدّ من المعارف المشتركة والمسلّم بها عند الجميع، فهي ممّا توارثت وتواترت معرفته، فقد ذكر القرآن الكريم قصصاً عدّة عن تلك الحضارات والأمم، وهذه الحقيقة من الحقائق المشاهدة في الواقع المعاش، وما واقع الأمم الإسلاميّة عنهم ببعيد.

فحقيقة مرور حياة الأمم بمرحلة نشأة وشباب ثمّ مرحلة قوّة وتقدّم ثمّ مرحلة ضعف ونهاية، هو من الحقائق والوقائع المسلّم بها لدى جميع المخاطبين وإنّ أنستهم إيّاها الظروف، وتستمدّ هذه الحقيقة طاقتها الحجاجية والإثباتية من آيات قرآنية عدّة، نذكر من ذلك قوله تعالى: "عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ" (الأعراف: 129)، ففي هذه الآية دكّر لطور نشأة الأمة وشبابها ودخولها معترك الحياة²، وكذا قوله تعالى: "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ" (النحل: 112)، ففي هذه الآية إشارة إلى طور استكمال القوّة، وسعة النفوذ، وحسن الحال ورغد العيش³، بالإضافة إلى قوله عزّ وجلّ: "وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا" (الكهف: 59)، ففي هذا القول يكشف الله تعالى عن طور ضعف وزوال الأمم.

لقد سعى ابن باديس عن طريق مقدمتي الحقائق والوقائع أن يستقطب وعي مخاطبيه، ويزيد في درجة إدعائهم، لما سيوجّه إليهم من خطاب حجاجي.

ولعلّ أبرز تلك التقنيات الحجاجية التي وظّفها قصد إقناع مخاطبيه الحجج المنطقية البلاغية - كما أسلفنا الذكر -، والمتتمثلة أساساً في الحجج المؤسّسة لبنية للواقع، وعلى رأس هذه الحجج، نلاحظ توظيف ابن باديس لحجّة الشاهد، وبالتحديد توظيفه للشاهد القرآني، وذلك نظراً لما يكتسبه من خصوصية ومصداقية لدى السامع العربي، فهو النصّ المشترك

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 304.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 304.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 305.



بينهما¹، يتجلّى استحضاره لهذا النوع من الحجج النصيّة في قوله: "هذه السنّة الكونية التي أجرى الله عليها حياة الأمم في هذه الدنيا، أشار إليها في كتابه العزيز في غير ما آية:

فذكر أعمار الأمم، مقدّرة محدّدة بأجلها في مثل قوله تعالى: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (34)" (الأعراف: 34).

وذكر إنشاء الأمم على إثر الهالكين في مثل قوله تعالى:

"وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (11)" (الأنبياء: 11)²، فهذه الشواهد القرآنية التي يستحضرها ابن باديس تؤكّد بصريح العبارة وبشكل قطعي الفكرة التي يريد إقناع مخاطبيه بها، وهي زوال الأمم وهلاكها بعد فترة نشأة وقوة، ثمّ إنّنا نلمح استحضاره للشاهد القرآني في معرض بيانه وكشفه عن سبب هلاك وعذاب الأمم، مؤكّداً أن سبب ذلك يعود إلى الظلم والعتوّ والطغيان والفساد، مستدلاً على ذلك بجملة من آيات الدّكر الحكيم، من ذلك قوله سبحانه وتعالى: "وَلِلَّهِ الْفَرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا" (الكهف: 59)، بالإضافة إلى قوله عزّ وجلّ: "وَكَايْنِ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكَرًا" (الطلاق: 8)، فهذه الشواهد القرآنية تؤكّد للمخاطبين حقيقة جزاء كلّ أمم الأرض بالهلاك أو العذاب، إذا تمّ التعدي على حدود الله وأوامره، ليؤكّد بذلك ابن باديس الفكرة التي يرمي إلى استمالة مخاطبيه إليها وإقناعهم بها من جهة، ويكشف عن حكمته وعدله من جهة أخرى؛ إذ إنّ أخذ الأمم بالهلاك والعذاب هو قانون عام وسنّة كونية لها أسبابها ودواعيها تجري أحكامها على جميع الأمم.

يؤكّد ابن باديس هذه الحقيقة مرّة أخرى باستدعائه لبعض الدلالات والمعاني القرآنية، مستثمرًا في ذلك آلية الاقتباس (التناص)، إذ يقول: "فلأئته لكلّ أمة أجل، ولما يأت ذلك الأجل بعد؛ فإذا جاء لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"³، فواضح من هذا القول الذي أورده ابن باديس أنّه يستثمر فيه بعض المعاني والدلالات القرآنية ليؤكّد حقيقة زوال الأمم وعذابها، إذ يستمدّ قوله هذا قوّته الحجاجية من قوله تعالى: "لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ" (يونس: 49)، وغير ذلك من الآيات القرآنية.

إنّ الشاهد القرآنيّ يعدّ من أبرز الحجج النصيّة التي اعتمد عليها ابن باديس قصد إقناع مخاطبيه، إذ اعتمد عليه اعتمادًا مباشرًا؛ وذلك باستحضاره للآية القرآنية ليؤكّد فكرته، واعتمد عليه اعتمادًا غير مباشر؛ وذلك بتضمين عباراته بعض الدلالات والمعاني القرآنية.

ويبرز اعتماد ابن باديس على الشاهد القرآني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، من منطلق أنّه النصّ المشترك بين المرسل والمرسل إليه، والمسلّم به عند الجميع، ممّا يضيفي قوّة حجاجية على أفكاره وأقواله التي يحاجج بها.

¹ - ينظر نور الدين بوزناشة، الحجاج في خطب البشير الإبراهيمي بحث في الحجج النصيّة، ص 141.

² - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 304-305.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 309.



كما تعدّ حجة التمثيل من أهمّ تلك الحجج النصّية التي اعتمد عليها ابن باديس، نلمح ذلك في قوله: "الأمم كالأفراد، تمرّ عليها ثلاثة أطوار، طور الشباب، وطور الكهولة، وطور الهرم"¹، إذ يؤكّد ابن باديس ضمن قوله هذا على حقيقة حياة الأمم، فكشف أنّ لكلّ أمة من الأمم نهاية بعد فترة نشأة وقوّة، وقد استدللّ على ذلك بالمثل التشبيهي؛ إذ شبههما بحياة الأفراد التي ستكون لها مرحلة هرم ونهاية، بعد مرورها بمرحلة شباب ومرحلة كهولة، فالجامع بينهما (الأمم والأفراد) أنّ لكلّ منهما مرحلة بداية ومرحلة نهاية، وفي هذا تأكيد على الغرض الحجاجي الذي يريد إقناع مخاطبيه به، ألا وهو أنّ لكلّ أمة من الأمم مرحلة نهاية، وفي استخدام الإمام ابن باديس لهذه الحجّة التمثيلية زيادة توضيح وتجليّة لفكرته هاته.

ونلمح استخدام ابن باديس لحجّة التمثيل كذلك في معرض تفصيله لحقيقة نهاية الأمم؛ إذ كشف أنّ نهاية كلّ أمة يمكن أن تكون أحد الأمرين، إمّا نهاية هلاك، وإمّا نهاية عذاب، وقصد زيادة إذعان مخاطبيه إلى هذه الحقيقة، واستمالتهم إليها نلاحظ استحضاره لحجّة التمثيل، يتجلّى ذلك في قوله: "القرى التي قضى عليها بالهلاك والاستئصال، هذه قد انتهى أمرها بالموت وفات عن العلاج، مثل عاد وثمود من الأمم البائدة"²، ويتجلّى ذلك في قوله أيضًا: "وأما القرى التي قضى عليها بالعذاب الشديد، فهذه لا تزال بقيد الحياة، فتداركها ممكن وعلاجها متيسّر، مثل الأمم الإسلامية الحاضرة"³، فابن باديس في هذين القولين يسعى إلى أن يُقنع مخاطبيه بحقيقة نهاية الأمم؛ نهاية هلاك أو نهاية عذاب، وذلك بتوظيفه لحجّة التمثيل التشبيهي، حيث شبه نهاية الأمم (التي لا تزال قائمة) بالهلاك بنهاية أمم سابقة عنت وطغت مثل أم عاد وثمود، وشبه نهاية الأمم بالعذاب بواقع الأمم الإسلامية الحاضرة، وفي استخدام هذه الحجّة تقريب للفكرة من أذهان المخاطبين؛ إذ جعلها كالحقيقة الماثلة أمامهم والمشاهدة للعيان.

إذن فحجّة التمثيل "دعامة حجاجية تبريرية"⁴، قد استند عليها ابن باديس ضمن خطابه التفسيري هذا حتّى يستقطب مخاطبيه ويستميلهم للفكرة والأطروحة التي يهدف إلى إقناعهم بها.

ومن الحجج النصّية الأخرى التي اعتمد عليها ابن باديس في خطابه التفسيري هذا نجد أيضًا حجّة المثل، إذ نلاحظ استحضاره لهذه الحجّة في خضمّ تفصيله وبيانه لحقيقة نهاية كلّ الأمم، نهاية هلاك أو نهاية عذاب، فبعدما كشف عن حقيقة هذا القانون العام في حياة الأمم، وعن الأسباب المؤدّية إليه، نجد ابن باديس يقدّم لمخاطبيه العلاج الفعّال والدواء الناجع لانتفاء هذه النهاية والنجاة منها، مستثمرًا في ذلك حجّة المثل إذ يقول: "وقد عرّفنا في الآيات المتقدمة بأسباب الهلاك والعذاب لتتقي تلك الأسباب، فنسلم أو نقلع عنها فننجو، فإنّ بطلان السبب يقتضي بطلان المسبب. وقد ذكر لنا في كتابه أمة أقلعت عن سبب العذاب فارتفع عنها بعد ما كان ينزل بها، ليؤكّد لنا أنّ الإقلاع عن السبب ينجّي من

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 304.

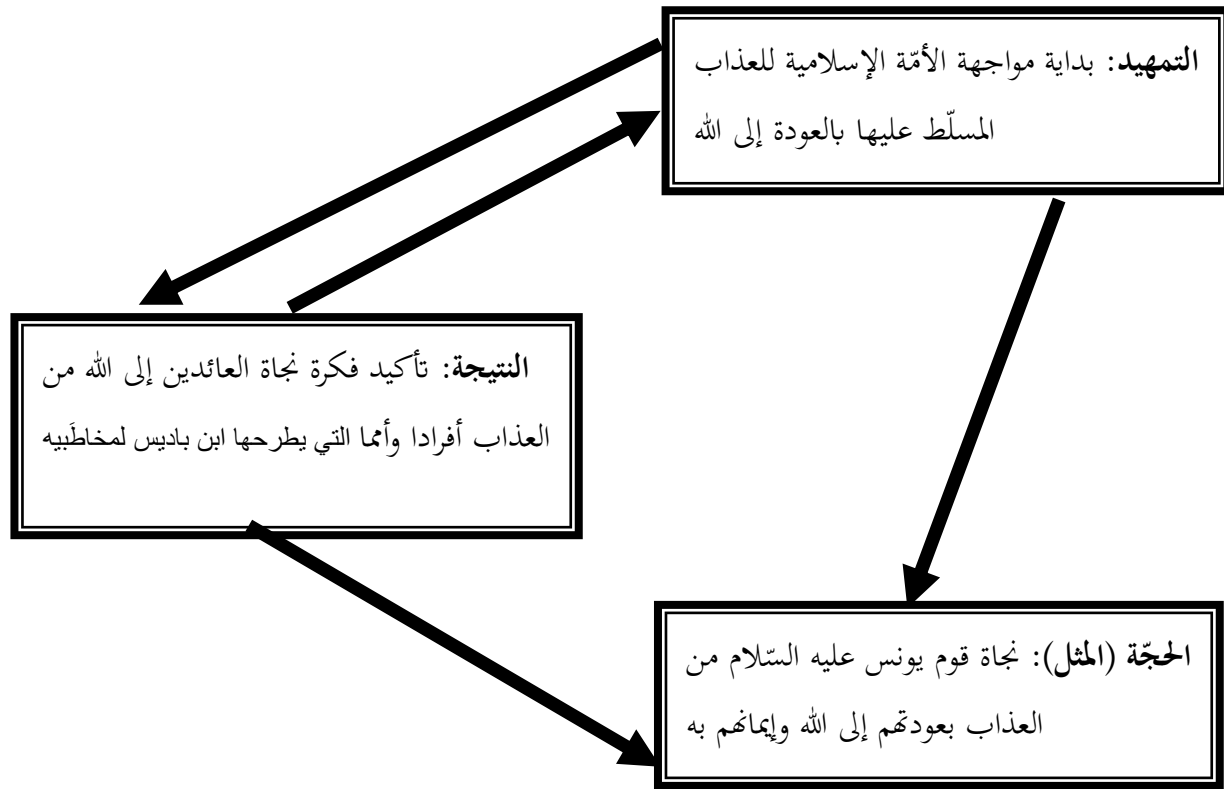
² - المرجع نفسه، ج 1، ص 309.

³ - المرجع نفسه، ج 1، ص 309.

⁴ - نور الدين بوزناشة، الحجاج في خطب البشير الإبراهيمي بحث في الحجج النصّية، ص 141.



المسبب فقال تعالى: "إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ" (يونس: 98)¹، يؤكد ابن باديس في هذا القول أنّ الإيمان هو الحلّ الكفيل لرفع العذاب عن الأمم بما في ذلك الأمم الإسلامية عموماً، والأمة الجزائرية على وجه الخصوص، مستشهداً في ذلك بشاهد تاريخي وقع في زمن النبيّ يونس عليه السّلام، إذ لما آمن قومه وعادوا إلى ربّهم رُفِعَ عنهم العذاب، فقد استطاع ابن باديس بواسطة استحضاره لحجّة المثل هذه أن يُجَدِّد لمخاطبيه العلاج المناسب لرفع العذاب عنهم، فكأنّه يقول لهم حتّى يُرَفَّعَ عنكم العذاب الذي أنتم تعيشونه، عليكم أن تعودوا إلى الله وتتسلّحوا بالإيمان ولكم في تاريخ الأمم السابقة عبرٌ وأمثال؛ فقوم يونس عليه السّلام لم يُرَفَّعَ عنهم العذاب حتّى عادوا إلى الله وآمنوا واتقوا، وفي الحقيقة أنّ هذا الخطاب الذي توجّه به ابن باديس إلى مخاطبيه، بما يشتمل عليه من حجج، قد وجد صدق واستجابة لديهم، إذ يقول مثبتاً هذه الحقيقة: "إنّ المطلّع على أحوال الأمم الإسلامية يعلم أنّها قد شعرت بالداء، وأحسّت بالعذاب، وأخذت في العلاج"²، ويمكن توضيح ما سبق بيانه في المخطط الآتي



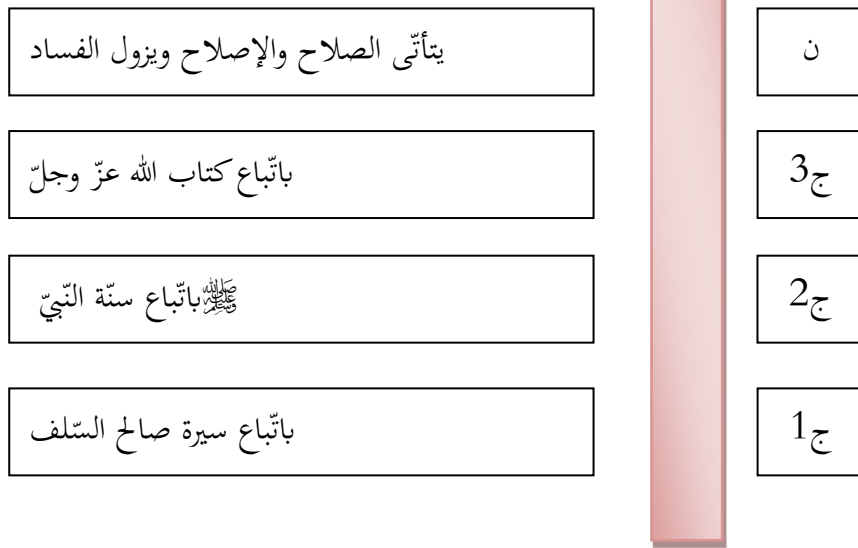
إذن فقد أضفى المثل بوصفه حجّة نصيّة قوّة حجاجية على الخطاب الباديسي التفسيري موضع الدراسة، فأسهّم إسهاماً كبيراً في إحداث الإقناع والتأثير لدى المخاطب.

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 310.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص 311.



كما اعتمد ابن باديس على الحجج المنطقية البلاغية، وما رافقها من منطلقات حجاجية، فإنّ المتأمل في الخطاب التفسيري الباديسي هذا يلحظ اعتماده على نوع آخر من الحجج يتمثل في الحجج اللسانية التداولية، مستثمرًا في ذلك فكرة السلام الحجاجية، ويظهر ذلك في قوله: "وليكن دليلنا في ذلك (الإصلاح) وإمامنا كتاب ربنا، وسنة نبيّنا، وسيرة صالح سلفنا"¹، ففي هذا القول الذي أورده ابن باديس موجّهًا مخاطبيه إلى منابع والمصادر الأساسية للإصلاح تنتظم مجموعة من الحجج التي تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، والمفضية إلى نتيجة واحدة، يتّضح ذلك في المبيان الآتي:



يتبيّن من هذا المبيان أنّ ابن باديس قد شكّل بقوله الآنف الذّكر فئة حجاجية واحدة انتظمت بواسطة علاقة سلمية تراتبية؛ إذ الحجّة (3) تلزم عنها الحجّة (2)، وهذه الأخيرة تلزم عنها الحجّة (1)، وأنّ الحجّة (3) أقوى إثباتاً للنتيجة (ن) من الحجج الأخرى الحجّة (2) والحجّة (1)، وقد انتظمت هذه الحجج وفق هذه التراتبية لتؤدّي إلى نتيجة واحدة، ألا وهي أنّ تحقيق الصّلاح والإصلاح ورفع العذاب يقتضي العودة إلى الله وسنة نبيّه ﷺ وسيرة سلفنا الصّالح، هذه هي النتيجة التي يريد ابن باديس من مخاطبيه أن يستخلصوها، وهي الحقيقة التي أكّد عليها هو وكلّ علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مشروعه الإصلاحية، فقد ارتأوا أن صلاح هذه الأمة لا يتحقّق إلا بما تمّ به الصّلاح في بادئ الأمر، والذي صلّح به أوّل هذه الأمة هو القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى شفاء للصدور ورحمة وهدى للعالمين، ثمّ إنّ ما صلّح به أمر هذه الأمة هو الهدي النبوي الذي جعله ربّ العزة والجلال نور وبيان ليخرج النّاس من الظلمات إلى النور، ومن الكفر إلى الإيمان، ثمّ إنّ ما صلّحت به هذه الأمة هو هدي السلف الصّالح الذي يُمثّل قمة الفهم الصحيح والسّليم لكلام الله تعالى وكلام النبوّة.

¹ - المرجع السابق، ج1، ص311.



ثمَّ إنّ الناظر إلى قول ابن باديس السالف الذِّكر: "وليكن دليلنا في ذلك (الإصلاح) وإمامنا كتاب ربنا، وسنة نبينا، وسيرة صالح سلفنا"¹، يلحظ أنّه قد اشتمل على حجة بلاغية أخرى، ألا وهي المحسن البديعي، ففي هذا القول نلمح توظيف ابن باديس لآلية السجع بوصفه أداة ووسيلة حجاجية يرمي بواسطتها إلى إقناع مخاطبيه واستمالتهم لما يدعوههم إليه، ذلك أنّ الكلام "إذا كان متضمنا للسجع استساغه المتلقي فيسهل عليه حفظه، فإذا تمّ له ذلك مارسه واستعمله، والأمر خلاف ذلك إذا كان ذلك الكلام خاليا من²، إذن فابن باديس وظّف المحسن البديعي اللفظي السجع لهدف حجاجي لا لهدف إمتاعي، أراد بواسطته إقناع مخاطبيه بالفكرة التي يريد تبليغها إليّاهم.

إجمالاً لما سبق يتّضح أنّ الآية 58 من سورة الإسراء قد كانت موضوعاً من مواضيع الخطاب التفسيري البادي، وقد عرض فيها حقيقة من الحقائق الكونية، التي تتعلق بنهاية كلّ أمم الأرض إلى الفناء أو العذاب، إذا لم تُتَّقِ محارم الله وحدوده، سعى في خضمّها إلى إقناع مخاطبيه واستمالتهم إلى هذه الحقيقة القرآنية، من أجل ذلك استحضر نوعين من الحجج؛ حجج منطقية بلاغية، خصوصاً ما تعلّق منها بالحجج المؤسّسة لبنية الواقع متمثلة في حجج: الشاهد، التمثيل، المثل، المحسنات البديعية، مرفقا هذا الصنف من الحجج ببعض المنطلقات الحجاجية نحو مقدمتي الحقائق والوقائع اللتين استعملهما أساساً لتهيئة مخاطبيه لما سيوجّه إليهم من خطاب حجاجي، وحجج لسانية تداولية مستحضرا منها ما يرتبط بفكرة السلام الحجاجية.

وقد أسهمت هذه الأنواع الحجاجية إسهاماً كبيراً في إقناع مخاطبيه، والزيادة من درجة إزعاجهم لما يوجّههم إليه، بما تضيفه هذه الأنواع الحجاجية على تلك الأفكار والمعاني بمزيد من المصدقية والمعقولة والمقبولة.

¹ - المرجع السابق، ج 1، ص 311.

² - ينظر أبو الفتح عثمان ابن جني (392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، د. ت، ج 1، ص 217.



تعرض الآية الكريمة 82 من سورة الإسراء التي يقول فيها المولى عز وجل: "وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ" (الإسراء: 82) فكرة أساسية وجوهرية تتمثل في إخبار الله تعالى المؤمنين وتبنيه لهم إلى فائدة من فوائد القرآن الكريم، ألا وهي تنزيله إليهم ليكون مصدر شفاء ورحمة لمختلف أمراضهم الروحية والبدنية، وهي الفكرة والحقيقة القرآنية التي رمى ابن باديس من تفسيره لهذه الآية إلى استمالة مخاطبيه إليها، وإقناعهم بضرورة التزامهم بآيات الذكر الحكيم، واتخاذها مصدرًا لاستشفائهم من مختلف أمراضهم ومشاكلهم.

يأتي هذا المسعى من ابن باديس -أي إقناع مخاطبيه بضرورة اتخاذ القرآن الكريم مصدر شفاء لهم- في خضم تأزم حالة مخاطبيه وتعقدها؛ إذ أضحووا يذوقون من مختلف أصناف العذاب والأمراض الروحية منها والبدنية، فتجد أنّ عقائدهم قد فسدت، وأنّ أخلاقهم ونفوسهم قد ساءت، وأنّ وحدتهم قد تفككت وتشتتت، وأنّ كلمتهم قد افترقت، وأنّ أجسادهم قد نالت منها مختلف الأمراض الخطيرة التي لم تكن قد ظهرت من قبل هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا المسعى من ابن باديس يأتي في خضم هجران مخاطبيه للقرآن الكريم؛ هجران مسّ جميع الجوانب، يقول ابن باديس مقررًا هذه الحقيقة: "ونحن -معشر المسلمين- قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وإن كنا به مؤمنين"¹، وأمام هذا الوضع الذي تُشير إليه سياقات تلك الحقبة، نلاحظ في الخطاب التفسيري الباديسي لهذه الآية الكريمة الأنفة الذكر استحضر مجموعة من الحجج في سبيل إقناع مخاطبيه واستمالتهم، واستقطاب عقولهم وأفئدتهم لما يوجّههم ويدعوهم إليه.

تعدّ الحجج المنطقية البلاغية من أبرز الحجج التي وظّفها ابن باديس في خطابه التفسيري هذا، وخصوصًا ما تعلّق بالحجج المؤسسة لبنية الواقع، وما رافقها من منطلقات حجاجية.

فالمتأمل في الخطاب التفسيري الباديسي يلحظ أنّه قد استحضر فيه بعض المنطلقات الحجاجية، حاول أنّ يؤسّس بواسطتها لخطابه التفسيري الحجاجي هذا، وأنّ يهيّء مخاطبيه بما لما سيتلقونه من حجج تزيد من درجة إدعائهم لما يوجّه إليهم من أفكار وأطروحات.

ومن أبرز تلك المنطلقات الحجاجية التي اعتمد عليها ابن باديس مقدّمة الحقائق، ويظهر ذلك ضمن العنوان الذي افتتح به تفسير هذه الآية بقوله: "القرآن شفاء ورحمة"²، فيتّضح لنا من استخدام ابن باديس لهذا العنوان، أنّه يدرك قيمة العنوان والدور الكبير الذي يضطلع به في استقطاب المخاطبين، كيف لا وهو العتبة الأولى التي سيقف عندها متلقي هذا الخطاب، كيف لا وهو البوابة الأولى التي سيلج منها هذا المتلقي إلى عالم النص، فالواضح أنّ ابن باديس قد تعمّد استخدام هذا العنوان؛ ذلك أنّ مضمونه يمثّل الحقيقة المشتركة والمسلّم بها عند جميع المخاطبين لاسيما وأنهم مسلمون، بالرغم من الهجران

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 43.

² -المرجع نفسه، ج 1، ص 352.



الحاصل له من قِبَلِهِمْ، فحاول ابن باديس إذ ذاك تذكيرهم بهذه الحقيقة، خاصة وأنّ هذا العنوان بوصفه مقدّمة حقائق يستمدّ طاقته الحجاجية من الآية موضوع تفسيره، والتي أعقب ذكرها بعد العنوان مباشرة، كما أنّه يستمدّ شحنته الحجاجية من آيات قرآنية أخرى، نحو قوله عزّ وجلّ: "قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى" (فصلت: 44)، وهذا يعني أنّ ابن باديس قد سعى إلى إدخال مخاطبيه إلى جوّ النصّ عن طريق تضمين عنوانه مقدّمة من المقدّمات الحجاجية، ألا وهي مقدّمة الحقائق، التي تعمل على استمالة مخاطبيه للفكرة التي يهدف إلى إقناعهم بها.

ثمّ إنّ المتأمل في تفسير ابن باديس لهذه الآية الكرّمة يلحظ استحضره لحجج منطقية بلاغية قصد إقناع مخاطبيه، لعلّ أبرز تلك الحجج التي تمّ استحضرها هي حجج الشاهد، وحجّة القدوة، وحجّة المثل، وحجّة المحسنات البديعية.

تتجلى حجّة الشاهد في استحضره لنوعين من الشواهد؛ الشاهد القرآني من جهة، والشاهد النبوي من جهة أخرى، إذ نجده يستحضر بعض الحجج النصّية القرآنية في معرض بيانه وتأكيده على أنّ القرآن الكريم قد جُعِلَ مصدر شفاء لمن أراد الاستشفاء به من المؤمنين من جميع أمراضهم، وهي الحقيقة التي تكفّل الله تعالى بالإخبار عنها، يقول ابن باديس مخاطباً متلقيه: "وصف الله تعالى القرآن بأنّه شفاء في مواضع من كتابه"¹، مستشهداً بقوله عزّ وجلّ من سورة فصلت: "قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى" (فصلت: 44)، وفي هذا ترغيب وتوجيه وحثّ لجميع المؤمنين على الالتزام بالقرآن الكريم، واتّخاذ مصدرًا للاستشفاء من جميع الأمراض، لما يحمله الشاهد القرآني من ضمان لهذه الحقيقة، ولما لقائله من سلطة على المخاطبين.

ثمّ انتقل ابن باديس بعد ذلك إلى تخصيص الحقيقة التي يريد إقناع مخاطبيه بها؛ فبعدما استحضر الشاهد القرآني ليقنع مخاطبيه بأنّ القرآن الكريم شفاء لجميع أمراض الإنسان، نجده يستحضر الشاهد النبوي قصد إقناع مخاطبيه بأنّ في القرآن أيضًا شفاء لأمراض الأبدان فضلا عن الأمراض الروحية التي قد يعاني منها الإنسان، يأتي هذا البيان من ابن باديس محاولة منه لتصحيح بعض الاعتقادات المسبقة لدى فئة من الناس اعتقدت الاعتقاد الجازم بأنّ الدواء المادي هو السبيل الوحيد لعلاج أمراضها البدنية، مفترّطة في الاستشفاء بالقرآن الكريم وسائر الذّكر المأثور²، يقول ابن باديس كاشفًا عن هذه الحقيقة: "ولا ينافي أيضًا حصول الشفاء للأبدان بالقرآن في بعض الأحوال"³، ويسوق لتأكيد هذه الحقيقة بعض الأحاديث الصحيحة، من ذلك الحديث الذي روته عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، إذ قالت: "كان رسول الله ﷺ، إذا آوى إلى فراشه، نفث في كفيه ب: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" وبالمعوذتين جميعاً، ثمّ يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه من جسده. قالت عائشة: فلمّا اشتكى كان يأمرني أن أفعل ذلك به"⁴، فيؤكّد ابن باديس باستحضاره لهذا الشاهد النبويّ وغيره ممّا استحضره

¹ - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ص354.

² - ينظر المرجع نفسه، ج1، ص360.

³ - المرجع نفسه، ج1، ص355.

⁴ - محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، ج7، ص133، كتاب الطب، باب النفث في الرقية، حديث رقم (5748).



من شواهد نبوية أنّ السنّة القولية لرسول الله ﷺ، فضلا عن سنّته العملية تؤكّدان حقيقة ومشروعية علاج الأمراض البدنية بآيات الذكر الحكيم.

يتّضح ممّا سبق أنّ استحضار ابن باديس للشاهد القرآني وكذا الشاهد النبوي، قد أضفيا حجّة على فكرته وأطروحته التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها، ألا وهي حثّهم ودعوتهم للالتزام بآيات القرآن الكريم، واتّخاذها مصدراً للاستشفاء من جميع أمراضهم الروحية والبدنية على حدّ سواء.

وقصد استمالة مخاطبيه إلى هذه الحقيقة وإقناعهم بها، نجده يوظّف كذلك حجّة القدوة؛ إذ عمل على تقديم صورة لرسول الله ﷺ، تثبت التزامه التداوي بالقرآن الكريم فضلا عن توجيهه وإقراره لغيره على فعل هذا الأمر، وذلك حتّى يكون لهم بمثابة القدوة والأسوة، ويتجلّى ذلك في قوله: "وثبت عنه أنّه داوى وتداوى"¹، بالإضافة إلى قوله: "ثبت عنه ﷺ الأمر بالتداوي قولاً وعملاً، وثبت عنه الاستشفاء بالقرآن"²، فضلا عن هذا فإنّ ابن باديس قد أورد بعض الأحاديث النبوية الصحيحة التي تكشف عن تداويه بالقرآن الكريم وأمره لغيره بفعل ذلك، ومن تلك الأحاديث النبوية ما ذكرناه آنفاً من حديث عائشة رضي الله استشفاء واسترقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بآيات الذكر الحكيم³، فواضح من هذا الحديث وما أورده ابن باديس من أقوال أنّه حاول إثبات التزام رسول الله ﷺ بالتداوي بآيات الذكر الحكيم قولاً وعملاً، فيدفع مخاطبيه إلى الاقتداء به في ذلك، وهو القدوة الحسنة التي تُفتّقى آثاره في جميع أقواله وتصرفاته مصداقاً لقوله عزّ وجلّ: "قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (الأحزاب: 21)، فابن باديس يريد أن يكسب فكرته التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها مصداقية باستحضاره لحجّة القدوة.

وهناك حجّة أخرى من الحجج النصيّة المنطقية البلاغية التي اعتمد عليها ابن باديس في خطابه التفسيري هذا، قصد تأكيد أطروحته وفكرته التي يريد إقناع مخاطبيه بها، هي حجّة المثل، وذلك لما تحمله هذه الحجّة من قوّة إقناعية؛ يتجلّى ذلك في قوله: "نتناول القرآن العظيم دواء من عند ربنا، شفاء لأمراض عقولنا، وأمراض نفوسنا، وأمراض مجتمعاتنا، فتتطلب ذلك بتدبر آياته، وتفهم إشاراته، ووجوه دلالاته، وشفاء أيضاً لأبداننا؛ فنفع كما كان يفعل النبي ﷺ إذا أوى إلى فراشه، على ما تقدّم في حديث عائشة رضي الله عنها، وعلى ما جاء من نحو ذلك ممّا ثبت عنه عليه وآله الصلوة والسلام"⁴، إنّ الإمام ابن باديس يستشهد ضمن هذا القول بشاهد تاريخي واقعي من حياة الرسول ﷺ يثبت ويؤكد اتّخاذه (ﷺ) من القرآن مصدراً لاستشفائه من الأمراض والأسقام التي كانت تصيبه، وهو الشاهد الذي سبق وأنّ استدللّ به وأحال إليه (ابن باديس) من حديث عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، وقد تمكّن ابن باديس بواسطة هذا المثل أن يؤيّد فكرته التي يرمي إلى استمالة مخاطبيه إليها، ألا وهي ضرورة التزامهم بآيات الذكر الحكيم واتّخاذها مصدراً لعلاج مختلف الأمراض التي يعانون منها، وهو التوجيه والأمر الذي أخرجه مخرج الإخبار كاستراتيجية خطابية تضامنية منه في مخاطبة مستمعيه، وهو ما نلمحه

¹ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 357.

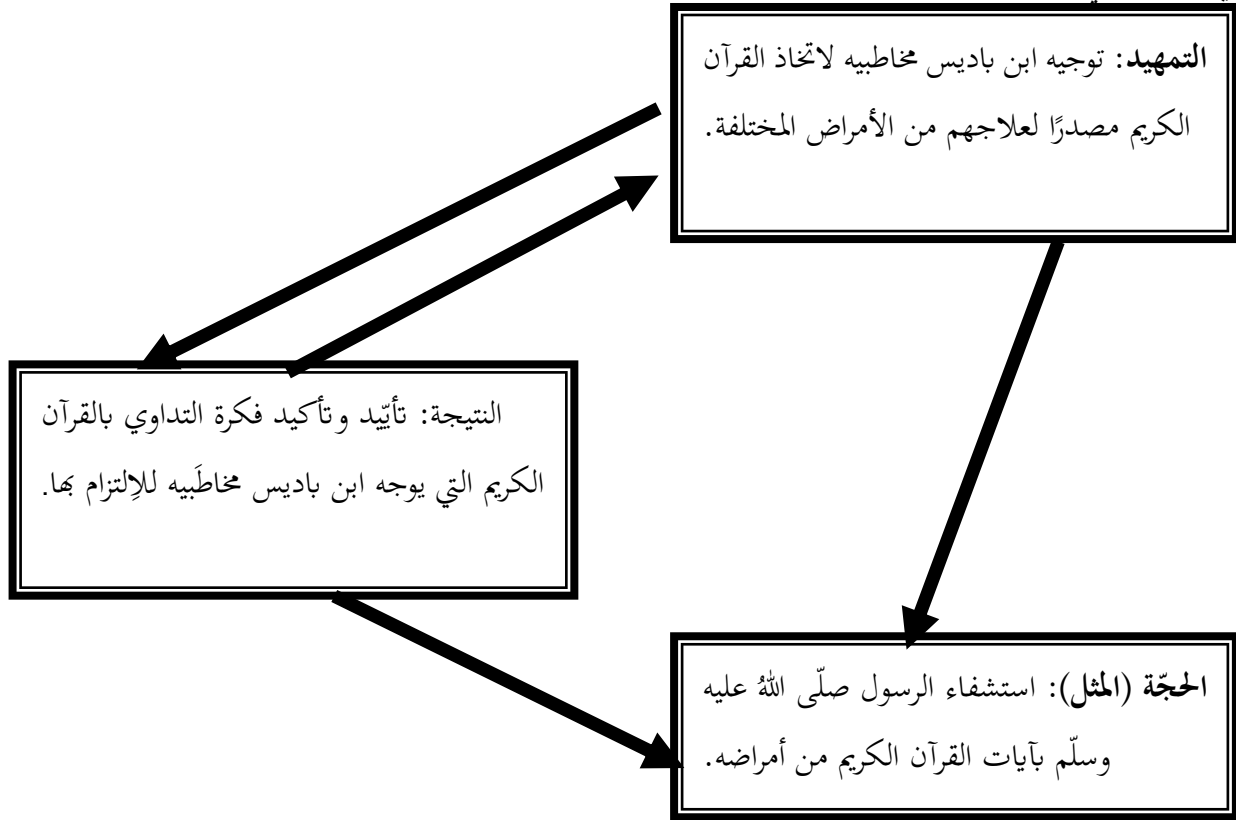
² -المرجع نفسه، ج 1، ص 359.

³ -ينظر محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، ج 7، ص 133، كتاب الطب، باب النفث في الرقية، حديث رقم (5748).

⁴ -عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 361.



في قوله الأنف الذكر: فما يتضمنه هذا القول هو أمر أُخْرِجَ مَخْرَجَ الخبر لغرض التوجيه والنصح، ويمكن أن نوضح ما سبق ذكره في المبيان الآتي:



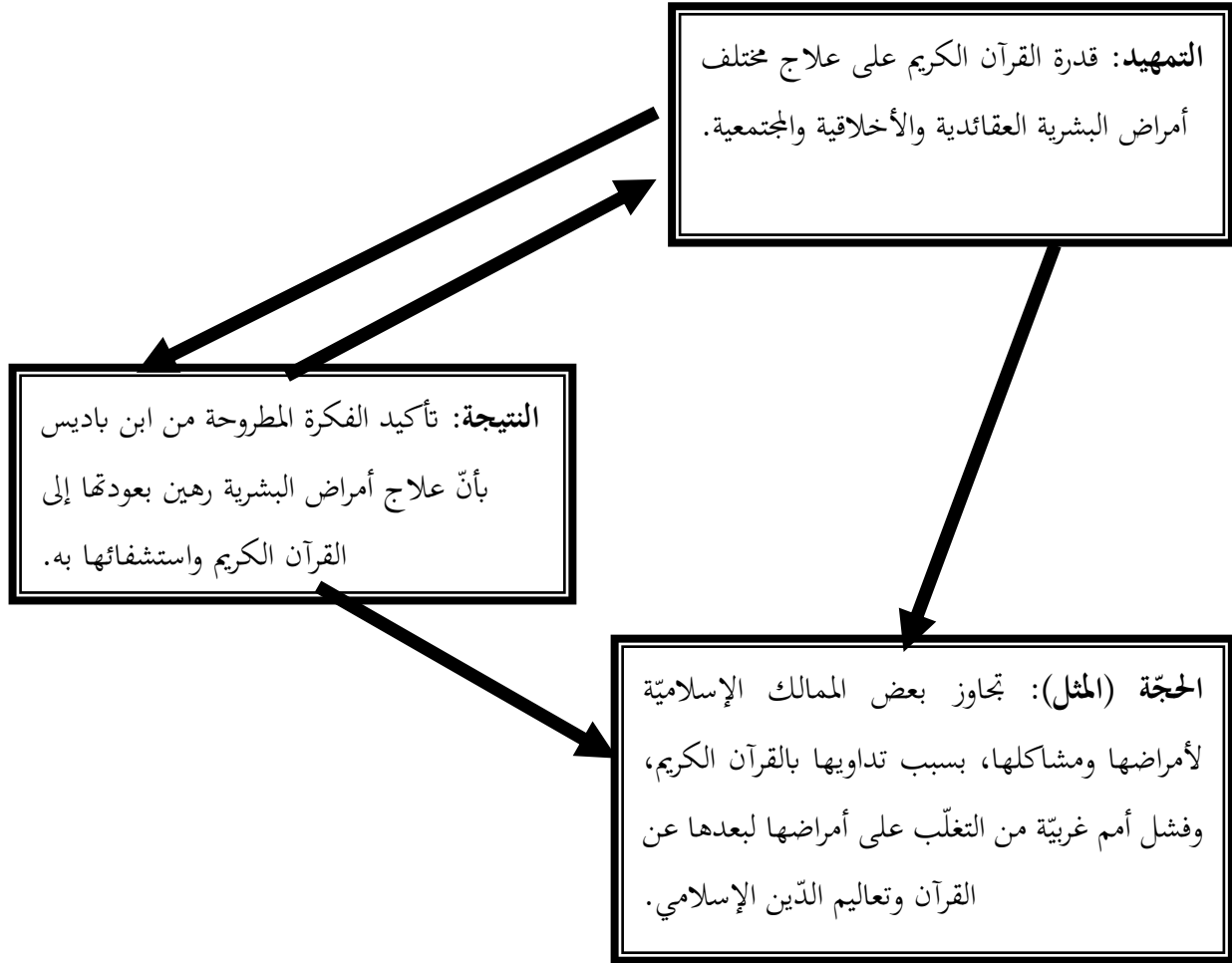
يتبيّن من هذا المبيان أنّ المثل الذي استحضره ابن باديس قد أضفى قوّة وشحنة إقناعية لكلامه، إذ أسهم في تأييد وتثبيت فكرته المطروحة لدى مخاطبيه بواسطة حقيقة راسخة وماثلة في عقيدة كثير من مخاطبيه هي حقيقة استشفاء النبي ﷺ وتداويه بآيات القرآن الكريم، ذلك كلّ من شأنه أن يزيد من درجة إذعان السّامع لما يوجّه إليه من خطاب وأفكار. ومن المواضيع الأخرى التي يستحضر فيها ابن باديس حجة المثل في محاولة منه لإقناع مخاطبيه باتخاذ آيات القرآن الكريم مصدراً لعلاج مختلف أمراضهم قوله: "وهذه الثلاثة (العقائد والأخلاق والمجتمع) لا تكاد تخلو آيات القرآن من معالجتها، وبيان ما هو شفاء لها. ولا شفاء لها إلّا بالقرآن، والبيان النبوي راجع إلى القرآن. ومن طلب شفاءها في غير القرآن فإنّه لا يزيدها إلّا مرضاً.

فهذه الأمم الغربية بسجونها، ومشانقها ومحاكمها وقوّتها، قد امتلأت بالجنائيات والفظائع المنكرة التي تقشعر منها الأبدان. وهذه الممالك الإسلامية التي تُقيم الحدود القرآنية كالمملكة النجدية الحجازية، والمملكة اليمانية، قد ضرب الأمن رواقه عليهما، واستقرّت السكينة فيهما، دون سجون ولا مشانق مثل أولئك؛ وما ذلك إلّا لأنهم داووا الملك بدواء القرآن فكان الشفاء التام"¹، فابن باديس يكشف بواسطة هذا القول على مدى نجاعة القرآن الكريم في معالجة مختلف الأمراض والمشاكل التي تعاني منها البشرية، الأمراض العقائدية منها وكذا الأخلاقية وحتى المجتمعية، مؤكّداً هذه الحقيقة بمثال واقعي من حياة

¹ - المرجع السابق، ج 1، ص 358.



البشرية، يدركه ويشاهده كثير من الناس، وهو تمكّن بعض الأمم الإسلامية من تحقيق الأمن والاستقرار على جميع المستويات والصعد، وذلك كلّه نظير استشفائها من أمراضها المتعددة بدواء القرآن، على خلاف كثير من الأمم الغربية التي على الرغم من إمكاناتها الكبيرة، ومدنيتها الرثانة إلا أنّها لم تستطع إرساء الأمن والاستقرار داخل مجتمعاتها؛ وذلك لبعدها عن القرآن الكريم وتعاليم الدين الإسلامي ككلّ، ويمكن توضيح ما سبق بيانه في المخطط الآتي



إذن مكّنت حجّة المثل التي وظّفها ابن باديس من تأكيد قدرة القرآن في معالجة أمراض الناس، وذلك باستحضاره لحقيقة مدركة ومشاهدة لدى المتلقي، وهي حقيقة نجاح بعض الممالك الإسلامية في معالجة أمراضها بعودتها إلى القرآن، وإخفاق أمم غربية في معالجة تلك الأمراض لبعدها عن تعاليم الدين الإسلامي والقرآن الكريم. يتّضح ممّا سبق أنّ حجّة المثل حجّة أساسية ودعامة حجاجية جوهرية، اعتمد عليها ابن باديس اعتماداً كبيراً في محاولة إقناع مخاطبيه بضرورة معالجة أمراضهم بالعودة إلى القرآن الكريم.

فضلاً عن الحجج المنطقية السالفة الذكر التي استند عليها ابن باديس، في خطابه التفسيري الحجاجي هذا، نلاحظ كذلك استناده إلى حجة المحسنات البديعية، وذلك لغرض حجاجي إقناعي لا لغرض جمالي إمتاع، يتجلّى ذلك في استحضاره لنوعين من المحسنات البديعية هما: المحسن البديعي المعنوي المقابلة من جهة، والمحسن البديعي اللفظي السجع من جهة أخرى.



أمّا المقابلة فإنّنا نلمح استحضاره لها في معرض تحذيره للمخاطبين من ففتينٍ ظهرتا في المجتمع وقد ظلّنا الطريق في تحديد علاجهما ودوائهما المناسبين لما تعانيه من أمراض ومشاكل، فهما بين فئة مفرطة وفئة مفرّطة، بعيدتان عن المنهج الصحيح الذي حدّدته مصادر الشريعة الإسلامية؛ القرآن الكريم، والسنة النبوية لعلاج مختلف الأمراض والمشاكل التي قد تواجه الإنسان، هذا المنهج الذي حاول ابن باديس بيانه وتوضيحه للمخاطبين وإقناعهم بسلوكه واقتفاء آثاره، ويتّضح توظيف ابن باديس للمقابلة بوصفها حجة إقناعية في قوله: "فَرَطَ قوم: فأهملوا الاستشفاء بالذكر المأثور، واقتصروا على الدواء المادي، فحرموا أنفسهم من خير كثير إذا لم يكونوا له كالمنكرين!

وأفرط آخرون، فأهملوا الدواء المادي، وزهدوا الناس فيه، وتزيّدوا في جانب المأثور، حتى خرجوا عنه، واتّخذوا لهم من ذلك حرفة وموردا للمعاش، ونسوا أنواع أشفية القرآن الروحية والاجتماعية التي هي المقصود بالقصد الأوّل من تنزيله (...). وهذان الطرفان مذمومان"¹، فابن باديس يحرص في هذا القول على توظيف التقابل؛ لأنّ فيه استحضارا لصورتين متضادتين ماثلتين أمام أنظار المخاطبين، تكشفان عن المنهج الخاطئ الذي يسلكه هؤلاء المخاطبين في معالجة أمراضهم وأسقامهم ومشاكلهم، إمّا بغلوهم الكبير في الاستشفاء بالدواء المادي، وتفريطهم في القرآن الكريم، وإمّا بتزيّدهم الهائل في التداوي بالجانب المأثور وتفريطهم في العلاج المادي، وذلك ليحذّرهم من اتّباع هذا المنهج²، ويوجّههم في الوقت نفسه إلى سلوك المنهج القويم القائم على مداواة أمراضهم البدنية والروحية بالطبّ، أي الدواء المادي من جهة، وبالقرآن الكريم من جهة أخرى، وهو ما تثبته السنة القولية والعملية للحبيب المصطفى ﷺ كما أسلفنا الذكر³، أمّا السجع فإنّنا نلاحظ توظيف ابن باديس له في معرض توكيده على ضرورة التداوي بآيات الذكر الحكيم من مختلف الأمراض التي قد يتعرّض لها كلّ إنسان، وفي هذا توجيهه لسلوك المخاطبين، وترغيب لهم للعودة إلى أنوار القرآن الكريم ومنافعه الكثيرة، يتجلّى استحضار ابن باديس لآلية السجع في قوله: "نتناول القرآن العظيم دواء من عند ربّنا، شفاءً لأفراض عقولنا، وأمراض نفوسنا، وأمراض مجتمعتنا (...). وشفاء أيضاً لأبداننا"⁴، يوظّف الإمام ابن باديس السجع في هذا القول بوصفه آلية حجاجية ضمن المقطع الأخير من خطابه، لما يحمله السجع من شحنة حجاجية تسهم إسهاماً كبيراً في إقناع المخاطب بالفكرة التي يوجّهها إليه المخاطب؛ وذلك لما يتضمّن السجع من تناسب موسيقي، يجعل فكرته التي يطرحها أرسخ في الذهن وأسهل للتذكّر والاستحضار⁵. إذن استخدم ابن باديس حجة المحسّنات البديعية باستحضاره لآلية المقابلة من جهة، وآلية السجع من جهة أخرى؛ وذلك لأهداف حجاجية إقناعية وتأثيرية في المقام الأوّل، فقد أسهمت كلّ من المقابلة والسجع في توكيد وترسيخ الفكرة التي يرمي ابن باديس إلى إقناع مخاطبيه بها.

¹ - المرجع السابق، ج 1، ص 360.

² - خصوصاً وأنّ مثل هذه الاعتقادات والممارسات نجدها قد ظهرت وتفشّت داخل المجتمع الجزائري؛ فالتزيّد في العلاج بالدواء المادي وإهمال الجانب المأثور نجده قد مورس من طرف أفراد فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأمة الجزائرية، وأمّا الإفراط في العلاج بالجانب المأثور مع إدخال بعض الممارسات البدعية وغير المشروعة، والتفريط في الجانب المادي نجده قد ظهر عند بعض الطُرُق الصوفية.

³ - يُنظر عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 1، ص 359.

⁴ - المرجع نفسه، ج 1، ص 361.

⁵ - يُنظر سارة بوفامة، آليات الحجاج في عناوين مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد بن باديس، ص 373.



إجمالاً يمكننا القول إنّ الغرض الحجاجي الذي عمل ابن باديس من أجل إقناع مخاطبيه به واستمالتهم إليه في خضمّ تفسيره للآية 82 من سورة الإسراء هو توجيههم إلى ضرورة اتّخاذ القرآن الكريم مصدرًا للعلاج والاستشفاء به من مختلف أمراضهم وأسقامهم البدنية والروحية، فضلاً عن التداوي بالدواء المادي.

وقصد إقناع مخاطبيه بهذه الحقيقة، فإنّ ابن باديس قد رصد بعضاً من المنطلقات والتقنيات الحجاجية، فأما أبرز تلك المنطلقات الحجاجية التي استحضرها فهي مقدّمة الحقائق، والتي مكّنت ابن باديس من التأسيس لخطابه التفسيري هذا، كما أسهمت في تهيئة المخاطب لما سيوجّه إليه من حجج وبراهين، أمّا عن التقنيات الحجاجية التي استند عليها في دعم فكرته التي يطرحها فهي الحجج المنطقية البلاغية، متمثلة في بعض الحجج المؤسسة لبنية الواقع من قبيل حجة الشاهد، وحجة القدوة، وحجة المثل، وحجة المحسنات البديعية، هذه الحجج أسهمت إسهاماً كبيراً في إكساب أفكار ابن باديس التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها مزيداً من المصداقية والمقبولية لدى المخاطب، ممّا يجعله يسلم بها، ثمّ يعمل من أجل تجسيدها على أرض الواقع.



فسّر ابن باديس آيات عديدة من سورة النمل، ومن تلك الآيات، الآية 17، 18، 20، 21، وهي الآيات الكريمة التي يقول فيها المولى عز وجل:

-: "وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (17)" (النمل: 17)

-: "حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (18)" (النمل: 18).

-: "وَتَقَعَدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (20)" (النمل: 20).

-: "لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (21)" (النمل: 21).

تبحث هذه الآيات الكريمة في مجملها فكرة جوهرية، ألا وهي إبراز أهمية النظام والانضباط ودورها الكبير في إرساء الاستقرار والأمن داخل المجتمعات، والكشف عن الشروط الكافية لإرساء هذا النظام، ومن أبرز تلك الشروط وجوب توافر قادة وأعوان أكفأ داخل هذه المجتمعات، وهي الفكرة والحقيقة التي عمل ابن باديس في تفسيره لهذه الآيات العظيمة على إقناع مخاطبيه بها واستمالتهم إليها؛ وذلك نظرا للظروف التي كانت تعيشها الأمة الجزائرية إبان تلك الحقبة؛ إذ انتشرت كل مظاهر الفوضى داخل المجتمع، وسيطرت على حياة الفرد الجزائري ككل، جزاء السياسة الاستدمارية التي انتهجها المستعمر الفرنسي، هذه السياسة التي عملت على هدم وتفكيك النظام الديني، والثقافي، والتعليمي، والاجتماعي، والأخلاقي، والسياسي للأمة الجزائرية، وهو الأمر التي نجحت في تحقيقه إلى حد كبير.

أمام هذا الوضع حاول ابن باديس استثمار فرصة تفسيره للآيات الكريمة الأنف ذكرها قصد إقناع مخاطبيه بضرورة التزامهم بالنظام والانضباط في كل مجالات الحياة، مبرزا أهم الشروط الكفيلة لتحقيق ذلك، ومن أجل ذلك عمد إلى توظيف حجج منطقية بلاغية في خطابه التفسيري هذا، وخصوصا ما تعلّق منها بالحجج المؤسسة لبنية الواقع متمثلة في حجج: المثل، والشاهد، والتمثيل، والقُدوة.

يستحضر ابن باديس في تفسيره للآية 17 من سورة النمل الأنف ذكرها حجة المثل لتأييد فكرته وأطروحته التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها، وهي حثّهم على ضرورة بناء حياتهم ومجتمعاتهم على أساس النظام والانضباط، ويظهر ذلك في قوله: "تفيدنا الآية صورة تامة لنظام الجندية في ملك سليمان، فقد كان الجنود يسرحون من الخدمة، ويجمعون عند الحاجة، وكانت أعيانهم معروفة مضبوطة، وكانت لهم هيئة تعرفهم وتضبطهم وتجمعهم عند الحاجة، وكان لهم ضباط يتولّون تنظيمهم، وكان النظام محكما لضبط تلك الكتلة، ومنعها من الاضطراب والاختلال والفوضى"¹، فابن باديس يحاول بواسطة هذا

¹ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 212.



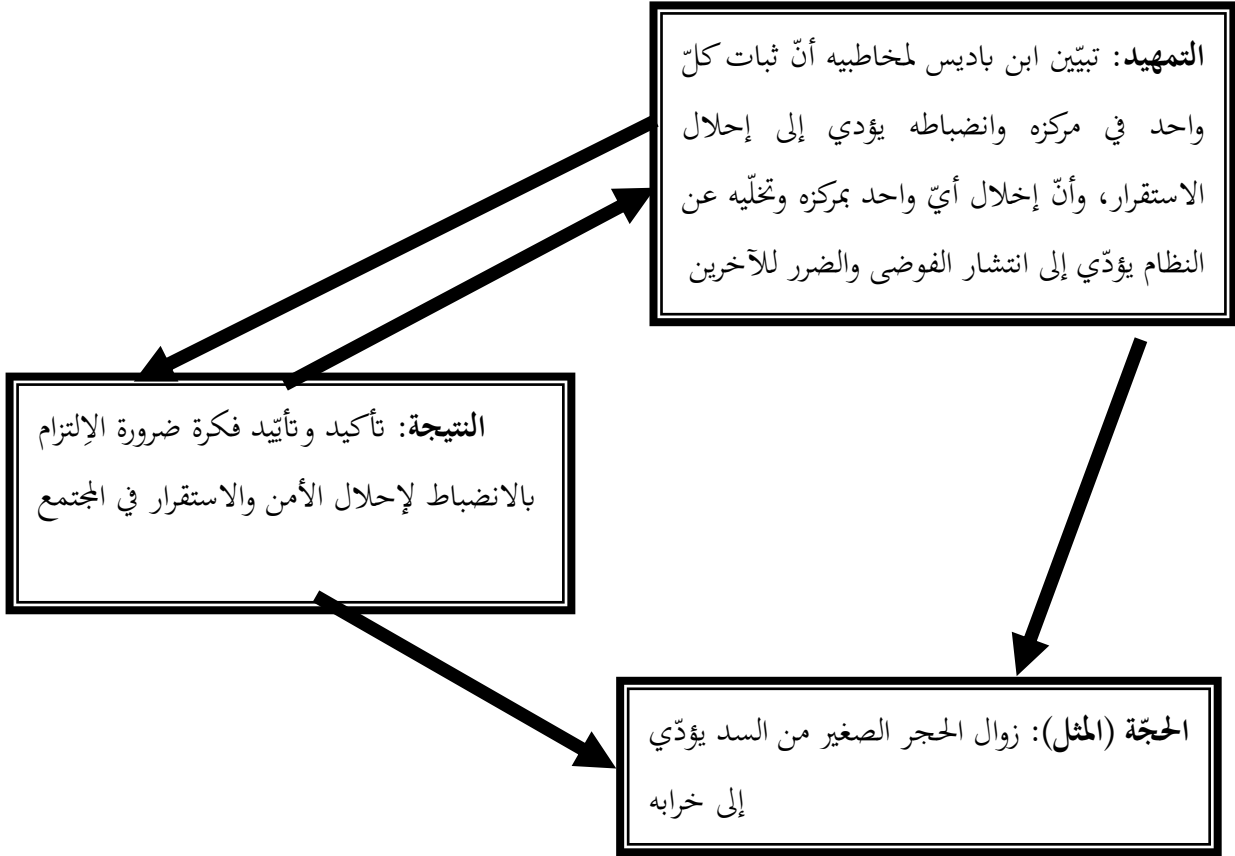
القول أن يضع مخاطبيه أمام صورة تاريخية واقعية قصّها القرآن الكريم، هذه القصة تكشف عن الأهمية الكبرى للالتزام بالنظام ودوره الكبير في تحقيق الاستقرار وإزالة كلّ مظاهر الفوضى، وكأنّ ابن باديس يريد أن يقول لمخاطبيه باستحضاره لهذا المثل عليكم أن تبنوا حياتكم، وأن تؤسّسوا مجتمعاتكم على أساس النظام والانضباط، مقتدين في ذلك بملك سليمان عليه السلام الذي كان ملكه ومجتمعه على أعلى درجة من التنظيم والانضباط، يُسْتَشْفُ هذا ويُتَبَيَّنُ من قول ابن باديس نفسه، إذ يعلّق على هذا المشهد القرآني تحت عنوان "تاريخ وقدوة" بقوله: "تعرض علينا الآية هذه الصورة التاريخية الواقعية، تعليمًا لنا، وتربية على الجندية المضبوطة المنظّمة"¹.

يستحضر ابن باديس حجة المثل كذلك في تفسيره لقوله تعالى: "لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ" (21) (النمل: 21)، وذلك في معرض تنبيهه لمخاطبيه وإرشادهم إلى حتمية التزام كلّ واحد منهم بالنظام عن طريق تأدية كلّ فرد منهم الدور المنوط به، وحفظ مركزه الذي حُدِّدَ له، يتجلّى ذلك في قوله: "كلّ واحد في قومه أو في جماعته هو المسؤول عنهم من ناحيته ممّا يقوم به من عمل، حسب كفاءته واستطاعته، فعليه أن يحفظ مركزه ولا يدع الخطر يدخل، ولا الخلل يقع من جهته، فإنّه إذا قصر في ذلك وترك مكانه فتح ثغرة الفساد على قومه وجماعته، وأوجد السبيل لتسرّب الهلاك إليهم.

وزوال حجر صغير من السدّ المقام لصدّ السيل يفضي إلى خراب السدّ بتمامه"²، فابن باديس يسعى بهذا النصّ أن يقنع مخاطبيه بوجوب تحلّهم بالانضباط والالتزام بالنظام حتّى يحققوا الاستقرار والأمن لحياتهم وحياة الآخرين باستدلاله بمثال واقعي، وهو إمكانية زوال حجر واضمحلاله من منظومة سدّ ما وُضِعَ أساسا لمنع تسرّب السيول، فيؤدي ذلك إلى هدم السدّ وفساده بمرته، وفي المقابل لذلك فإنّ المحافظة على سلامة حجر السدّ ذلك يفضي إلى حمايته بأكمله، ويمكن توضيح ما سبق في المخطط الآتي:

¹ - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 213.

² - المرجع نفسه، ج 2، ص 231.



يهدف ابن باديس باستحضاره لحجة المثل في خطابه التفسيري هذا إلى إقناع مخاطبيه بضرورة التزام مبدأ الانضباط والنظام لتحقيق الأمن والاستقرار في حياتهم، وذلك لما يملكه هذا النوع من الحجج من قوة حجاجية.

من المقاصد الأخرى التي رعى ابن باديس إلى إقناع مخاطبيه بها هي حتمية وجود سلطة عليا وقيادة عاملة لإرساء النظام والانضباط داخل المجتمعات، ومن ثمّة تحقيق الأمن والاستقرار، وبغية استمالة ابن باديس لمخاطبيه إلى هذه الحقيقة، نلمح استحضاره لحجة الشاهد، ولعلّ من أبرز تلك الشواهد التي استحضرها نجد حجة نصيّة لتابعي من أعظم التابعين هو الحسن البصري¹ الذي قال: "لا بدّ للناس من وازع؛ أي كافٍ يكفّ بعضهم عن بعض، وهو الحاكم وأعوانه"²، ففي استحضار ابن باديس لهذا القول بيان وتأكيد منه على ضرورة وجود هيئة حاكمة من قادة وأعوان لإحلال النظام والأمن داخل المجتمعات، ثمّ إنّنا نلاحظ ابن باديس يوظّف حجة الشاهد مرة أخرى، وبالتحديد توظيفه للشاهد النبوي، وذلك لإبراز الدور الكبير والفعال الذي تؤدّيه الهيئة الحاكمة في إرساء النظام وتحقيق الاستقرار، ويظهر

¹ -الحسن البصري: هو: الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد (ت: 110هـ)، إمام وقاضي ومحدّث وفقه زاهد وعابد من علماء التابعين. سكن البصرة، كانت له هيئة كبيرة في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، ولا يخاف في الحق لومة لائم. ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 3، ص 203.

² -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 213.



ذلك في قوله: "وفي حديث ذكره أهل الغريب "مَنْ يَزْعُ السُّلْطَانُ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَزْعُ الْقُرْآنُ"¹، واضح من هذا النص أنّ ابن باديس يستدل على فكرته التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها بحجة نصيّة نبوية تؤكد على الأهمية الكبرى التي تحظى بها السلطة الحاكمة، ودورها الكبير في تسيير شؤون المجتمعات بنجاح، على الرغم من أنّ هذا الشاهد النبوي الذي يستحضره ابن باديس في هذا المقام هو من الأحاديث التي تقل صحتها عند أهل الاختصاص²، ولأجل ذلك نلّمحه يوظّف الشاهد القرآني لتأكيد ما ورد في الشاهد النبوي الأنف الذكر، وذلك باستحضاره لقوله عزّ وجل من سورة الحديد: "وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ" (الحديد: 25).

لقد أضفى استدلال ابن باديس بحجة الشاهد -على اختلاف أنواعه كما أسلفنا الذكر- حجية على فكرته التي يرمي إلى إقناع مخاطبيه بها؛ إذ أكسبها مزيداً من المصداقية والمقبولية لدى مخاطبيه، فالشاهد هو النص المشترك والمسلم به عند كثير من الناس.

ونظراً لأهمية الهيئة الحاكمة والقادة المسيرون في إرساء النظام والانضباط، وتحقيق الاستقرار والأمن داخل المجتمعات، نجد ابن باديس في خطابه التفسيري هذا يحاول أن يفصّل في هذه الحقيقة بغية استمالة مخاطبيه إليها، وقصد تحقيق هذا المسعى نلّمحه يستحضر حجة التمثيل في خضم تفسيره للآية 17 من سورة النمل، يتجلى ذلك في قوله: "في عالم الجماد، وعالم النبات، وعالم الحيوان، نجد الطبيعة -بصنع الله- تستخلص الأعلى من الأدنى والأقوى من الأضعف، فتجد الممتاز من أصل الخلق وبانتخاب الطبيعة في هذه العوالم الثلاثة، كما تجد الذهب في المعدن، وتجد الزهر والتمر في النجم والشجر، وتجد الملكة من النمل والنحل مثلاً، فالإنسان لم يخرج عن هذا القانون الطبيعي، ففيه الممتازون الذين يحتاج إليهم النوع الإنساني في صلاح حاله ومآله، ومنهم الذين يتولون حكمه وتنظيمه في أممه ومجتمعاته وجماعاته"³، فابن باديس يسعى في هذا القول إلى بحث نقطة جوهرية تخصّ الهيئة الحاكمة والمنظمة للاجتماع الإنساني، وهي أنّ هذه الهيئة الحاكمة والقادة المنظمون، إنّما هم فئة مخصوصة ومنتقاة من مجموع الجنس البشري، شأنها شأن العوالم الأخرى من عالم الجماد، والنبات، والحيوان، ففي كلّ واحد من هذه العوالم ما هو ممتاز وأفضل من غيره، فكما أنّ الذهب في عالم الجماد هو أفضل المعادن، فكذلك هناك فئة من الناس هي أفضل من غيرها تصلح لتقلّد مناصب القيادة والسلطنة.

¹ -عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، د.ط، د.ت، ص 346. وروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه: بلفظ: أخرجه: عمر بن شيبه (ت: 262هـ)، تاريخ المدينة، تح: فهد محمد شلتوت، د.م، السعودية، 1399هـ، ج 3، ص 988.

² -مفهوم الحديث الغريب: قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "الغريب: وهو ما يتفرّد بروايته شخص واحد في أيّ موضع وقّع التفرّد به من السند" ثمّ بيّن الحافظ أقسامه والمقبول منه والمردود. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، سوريا، ط 3، 2000م، ص 51.

³ -عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج 2، ص 213.



إذن ابن باديس رام إقناع مخاطبيه بأنّ هناك فئة مخصوصة تصلح لقيادة الأمة، مستحضرا في ذلك صورة مماثلة لها من العوالم الأخرى، ممّا هو مدرك عند الجميع ومسلّم به، وهو الأمر الذي يزيد فكرته التي يهدف إلى إقناع مخاطبيه بها وضوحا وبيانا لدى مخاطبيه.

ومن الحجج النصّية الأخرى التي استند عليها ابن باديس في محاولته لإقناع مخاطبيه، نجد حجة القدوة؛ إذ نلاحظه يستحضر هذا النوع من الحجج في معرض بيانه لبعض النماذج القيادية الناجحة التي التزمت بالانضباط والنظام في تأدية مهامها، ممّا أشارت إليه الآيات الكريمة التي عمل ابن باديس على تفسيرها في خطابه التفسيري هذا، أولى تلك القدوات هي قدوة النبي سليمان عليه السلام، يظهر ذلك في قوله: "فهذا سليمان على عظمة ملكه واتساع جيشه وكثرة أتباعه قد تولى التفقد بنفسه، ولم يهمل أمر الهدهد على صغره وصغر مكانه"¹، هذا القول الذي يستحضره ابن باديس يسعى بواسطته إلى تجسيد صورة القيادي والمسؤول المنضبط المؤدّي مهامه على أحسن وجه.

أمّا القدوة الثانية فهي قدوة كبيرة النمل، إذ حاول ابن باديس أن يبرزها في صورة القيادي والزعيم المتحمّل لمسؤوليته اتجاه قومه والمنضبط في تأدية مهامه، يتجلى ذلك في قوله: "فهذه النملة لم تحتم بنفسها فتتجو بمفردها، ولم ينسها هول ما رأت من عظمة ذلك الجند إنذار بني جنسها إذ كانت تدرك بفطرتها أن لا حياة بدوهم، ولا نجاة لها إذا لم تنج معهم، فأنذرتهم في أشد ساعات الخطر أبلغ الإنذار، ولم ينسها الخوف على نفسها وعلى بني جنسها من الخطر الداهم أن تذكر عذر سليمان (...). هذه النملة هي كبيرة النمل، فقد كان عندها من قوة الإحساس ما أدركت به الخطر قبل غيرها فبادرت بالإنذار"²، أراد ابن باديس من إبراز الصفات القيادية لكلّ من النبيّ سليمان عليه السلام وكبيرة النمل أن يدفع مخاطبيه ويوجّههم إلى الاقتداء بهما، ليكونوا على درجة مماثلة لهما من القيادة الراشدة والمسؤولة والالتزام الكبير بالنظام والانضباط في تسيير شؤون قومهم، وذلك من شأنه أن يحقق لهم الأمن والاستقرار داخل مجتمعاتهم.

إجمالاً لما سبق يمكن القول إنّ ابن باديس قد عمل في تفسيره للآيات الأربع: 17، 18، 20، 21 من سورة النمل على إقناع مخاطبيه بفكرة رئيسة ومركزية أشارت إليها هذه الآيات العظيمة من آيات الذكر الحكيم، ألا وهي وجوب التزام الانضباط والنظام من أجل إرساء كلّ مظاهر الأمن والاستقرار داخل المجتمعات، مشيراً في خضم ذلك إلى حتمية وجود سلطة عليا وقيادة عاملة ومسؤولة كشرط من شروط إرساء معالم هذا النظام.

وقصد إقناع المخاطبين بهذه المقاصد والمعاني، واستمالتهم إليها، والزيادة من درجة إذعائهم لها، استحضر ابن باديس في خطابه التفسيري جملة من الحجج المنطقية البلاغية، وعلى وجه الخصوص ما ينتمي منها إلى صنف الحجج المؤسسة لبنية

¹-المرجع السابق، ج 2، ص 225.

²-المرجع السابق، ج 2، ص 216-217.



الواقع نحو حجة المثل، والشاهد، والتمثيل، والقُدوة، وقد أسهمت هذه الحجج المعتمَد عليها في إكساب أفكار ابن باديس مزيدا من المصدقية والمقبولية والمعقولية لدى مخاطبيه ممَّا زاد من إمكانية اقتناعهم بهذه الأفكار والأطروحات الموجهة إليهم.



إجمالاً لما سبق بيانه يمكن القول إنّ الخطاب التفسيري الباديي هو خطاب حجاجي بامتياز، إذ سعى صاحبه في خضمّ محاججته لمخاطبيه إلى إقناعهم بمجموعة من المقاصد والأفكار المستفادة والمستخلصة من تلك الآيات القرآنية التي فسرها، والتي عاجلت قضايا مختلفة: دينية عقائدية، وإصلاحية، وتربوية، واجتماعية...، إقناعاً يكون أكثر معقولة، وحرية، وواقعية، ومؤسّس على الحجّة والبيّنة الواضحة والمنظمة شكلاً ومضموناً، بعيداً عن كلّ أشكال المغالطة والمناورة والتلاعب بعقول الناس وعواطفهم، وقصد تحقيق ذلك اعتمد على جملة من التقنيات الحجاجية، فكان من أبرزها الحجج المنطقية البلاغية من جهة، والحجج اللسانية التداولية من ناحية أخرى، والملاحظ أنّ أكثر الحجج وروداً في هذا الخطاب التفسيري هي الحجج المنطقية البلاغية، وخصوصاً صنف الحجج المؤسّسة لبنية الواقع، والمتمثلة أساساً في حجج الشاهد، والقدرة، والمثل، والتمثيل، وذلك لما تملكه من خصوصية ومصداقية لدى المتلقي من جهة، ولما تتميّز به من ممارسة سلطوية من جهة أخرى، ولما تختصّ به من مقدرة إيضاحية من جهة ثالثة، إضافة إلى هذا فإنّ من الملاحظ أنّ ابن باديس قد اعتمد على مجموعة من المنطلقات الحجاجية، والمتمثلة في جملة من المقدمات كمقدمة الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والمواضع وغيرهم كثير؛ وذلك بغرض التأسيس لخطابه، وتهيئة مخاطبيه لما سيوجّه إليهم من حجج يسعى المخاطب بواسطتها إلى إقناع مخاطبيه، واستمالتهم لما يوجّههم إليه.

وفي الحقيقة يمكننا القول: إنّ الحجاج خاصية من خصائص الخطاب التفسيري الباديي هو قول وجيه ومعتبر، ويظهر ذلك من جملة أمور كشف عنها تحليلنا الأنف لنماذج من خطاب ابن باديس التفسيري، نذكر منها:

- أنّ الآثار الباديية هي خطاب، وأنّ الحجاج جزء منه -أي من الخطاب- لا محالة كما تشير إليه القاعدة "لا خطاب دون حجاج"، وإلى هذا يشير طه عبد الرحمن؛ إذ يعرف الخطاب: "أنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً"¹، وهو الأمر نفسه الذي تقرّره روث أموسي "إذ تعتبر الحجاج أحد مكّونات الخطاب، وأنّ الخطاب مهما كانت مكّوناته فإنّ الحجاج جزء منه"².

- أنّ وظيفة الخطاب التفسيري الباديي -وكّل خطاب -هي التبليغ والتبيين، وذلك ما يقتضي المحاجة والبرهان من المخاطب عند توجّهه إلى المخاطب بخطابه هذا قصد تبليغه مقاصده وغاياته؛ إذ الوظيفة الأساسية للخطاب هي البيان والتبيين، وهذا الذي هدف إليه ابن باديس في خطابه التفسيرية تلك.

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 215.

² - روث أموسي، هل يتعيّن دمج الحجاج في تحليل الخطاب؟ إشكالات ورهانات، تر: جمال الدّين العماري، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، المغرب، د ط، 2000م، ص 16.



-أنّ الغاية الأسمى من الخطاب التفسيري الباديبي -وكلّ خطاب- هو الإقناع وإحداث الأثر في المخاطبين عند الاتصال بهم، وعملية إقناع المخاطبين هي الهدف الأوّل للحجاج، وهذا ما رمى إليه ابن باديس من خطابه التفسيرية.

خاتمة



انتهى البحث من عرضه لفصوله النظرية والتطبيقية إلى مجموعة من النتائج، نذكرها فيما يلي:

- تُعنى التداولية بدراسة اللغة في أثناء الاستعمال، فهي بذلك لا تدرسها ضمن كينونتها اللغوية المغلقة الضيقة، وإنما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة حسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين.

- نظرة فاحصة معمّقة في النتاج اللغوي العربي القديم تكشف عن طابعه الوظيفي، واعتناء علمائه باختلاف تخصصاتهم (نحاة، بلاغيين، علماء تفسير، علماء أصول) بالدراسة التداولية، إذ اهتموا بالمقامات والسياقات التي ينجز فيها الكلام، وبمقاصد المتكلمين، وبأحوال المخاطبين، وغير ذلك من الجوانب التي تمثل جوهر الدراسة التداولية.

- يقوم الاتجاه التداولي المعاصر على مفاهيم وقضايا عدّة، أبرزها ما تعلّق بمباحث: أفعال الكلام، والاستلزام الحوارية، والحجاج.

- تعدّ نظرية أفعال الكلام إحدى أبرز المفاهيم التداولية وأهمّها على الإطلاق، فهي تمثل النواة الأولى لظهور الدرس التداولي من خلال أعمال فلاسفة اللغة العادية لمدرسة أوكسفورد أمثال أوستين، وسييرل، وغرايس، إذ ارتبطت التداولية مع أعمال هؤلاء الأعلام الرّواد بالجانب الاستعمالي للغة، كامتداد لأفكار فلاسفة اللغة الأمريكيين الأوائل أمثال بيرس وموريس، ورواد الفلسفة التحليلية بعد ذلك.

- برزت نظرية أفعال الكلام في أعمال كلّ من أوستين وسييرل؛ إذ مثّلت جهود أوستين مرحلة التأسيس الفعلي لهذه النظرية، مؤكّدا في خضمّ ذلك على أنّ اللغة سلوك وفعل، وأنّ وظيفتها لا تنحصر في الوصف والإخبار فحسب، بينما مثّلت جهود سييرل مرحلة بناء نظرية مكتملة، يتحقّق فيها الضبط المفهومي والمنهجي إلى حدّ كبير، وتقوم فكرته في أفعال الكلام على أنّ الحدث الكلامي محكوم بقواعد مقصدية.

- نظرية أفعال الكلام سجّلت حضورا لها في التراث اللغوي العربي؛ إذ بُحِثت لدى علماء البلاغة على وجه الخصوص ضمن نظرية الخبر والإنشاء، كما أنّها نالت اهتمام علماء كثر: نحاة، علماء أصول، علماء تفسير، وهذا ما يدلّ على حضورها القوي في المنظومة المعرفية العربية.

- تعدّ نظرية الاستلزام الحوارية مبحثا من أبرز المباحث التداولية التي كان لها الدور الكبير في تطوير الدرس التداولي، خصوصا مع أعمال واقتراحات بول غرايس، إذ نظر إلى اللغة بعدّها بنية مرتبطة ارتباطا وثيقا بظروف الكلام.

- حاول غرايس تقنين عملية التخاطب بين المخاطب والمخاطب عن طريق وضع مجموعة من القواعد المنظّمة لهذه العملية، عرفت باسم مبدأ التعاون.



-تقوم نظرية غرايس هاته على أساس التفريق بين نوعين من الدلالات والمعاني؛ دلالات صريحة تنتج عن الالتزام الكامل بمبدأ التعاون، وما ينصّ عليه من قواعد، ودلالات ضمنية مستلزمة تنتج عن خرق لقاعدة من قواعد المبدأ العام؛ مبدأ التعاون.

-تعدّ السياقات التي ينجز فيها الخطاب الآلية المناسبة أمام المخاطب لتحصيل المعنى المستلزم الناتج عن خرق لقاعدة من القواعد التي تحكم الخطاب، فهو (السياق) محطة مهمة وضرورية لإدراك المعاني المستلزمة.

-تتقارب نظرية الاستلزام الحوارية كما وردت مع رائدها بول غرايس مع ما أنتجه الفكر العربي القديم في نظريتي معنى معنى مع عبد القاهر الجرجاني من جهة، ونظرية الخبر والإنشاء مع أبي يعقوب السكاكي من جهة أخرى، وبالتحديد في مسألة خروج هذين الأسلوبين عن معانيهما الأصلية إلى معانيهما الفرعية.

-تعدّ الحضارة اليونانية من أقدم وأبرز الحضارات اهتماما بمبحث الحجاج، إذ ارتبط الحجاج لديهم ببلاغة الإقناع (الخطابة) بدءا بجماعة السفسطائيين، ووصولاً إلى الفلاسفة والمفكرين أمثال أفلاطون، وأرسطو.

-تعدّ أفكار وآراء أرسطو أبرز محطة في الدرس الحجاجي الغربي؛ إذ أسهم بشكل كبير في وضع المعالم الكبرى واللبّات الأولى لهذا الدرس في كتابة الشهير "الخطابة"، إذ تطرّق فيه إلى كلّ ما يخصّ الخطابة (بلاغة الإقناع).

-شكّلت آراء واقتراحات أرسطو الحجاجية منطلقاً أساساً لكثير من الباحثين المعاصرين المهتمّين بالمبحث الحجاجي، أمثال بيرلمان وديكرو حتى عُدت اقتراحات بيرلمان محاولةً لبعث وإحياء الإرث المعرفي الأرسطي.

-شهد العصر الحديث بروز عدّة نظريات تُعنى بالحجاج تبدو متباينة فيما بينها، أبرز تلك النظريات نظرية بيرلمان المنطقية البلاغية، ونظرية ديكرو اللسانية التداولية، هاتان النظريتان اللتان تتأسّسان على مجموعة من المنطلقات والتقنيات الحجاجية التي تستخدم لتحقيق غاية الإقناع.

-لقي المبحث الحجاجي عناية كبيرة في الفكر اللغوي العربي القديم، إذ يعدّ الجاحظ مؤسس هذا الدرس في كتابه "البيان والتبيين"، الذي يكشف فيه عن تأسيسه لأصول نظرية حجاجية في خضمّ عنايته ببلاغة الإقناع (الخطابة)، وتفصيله الكلام حول كلّ ما يتعلّق بحجاجية عناصر العملية التخاطبية: المخاطب، والخطاب، والمخاطب.

-تُعدّ مدونة مجالس التذكير التفسيرية عيّنة خصبة مناسبة للدراسة التداولية؛ كون أنّ معالجة موضوعاتها تفرض على الدارس تجاوز حدود نصّها المغلق إلى ضرورة مراعاة جوانبه الخارجية.

-تمثّل مباحث أفعال الكلام، والاستلزام الحوارية، والحجاج أهمّ المباحث التي اشتملت عليها مدونة ابن باديس التفسيرية، فهذه القضايا الثلاث تمثّل البعد التداولي البارز في الخطاب التفسيري الباديدي.



- أبرز الأفعال الكلامية التي سجّلت حضوراً لها في خطاب ابن باديس التفسيري هي: أفعال الإخباريات، وأفعال التوجيهيات، وأفعال الالتزاميات، وأفعال التعبيريات.

- أكثر الأفعال الكلامية وروداً في تفسير ابن باديس هي أفعال الإخباريات، فقد وُظِّفَتْ توظيفاً مكثفاً؛ وذلك نظراً لل غاية التعليمية المراد تحقيقها من عقد تلك المجالس التفسيرية؛ إذ تركز عملية تبليغ المخاطب بمختلف الحقائق القرآنية، وتذكيره بها، وإفهامه إيّاها على استراتيجية إخبارية في المقام الأول، كما أنّ طبيعة تفسير مجالس التذكير، من حيث إنّه مقالات صحفية نشرت في مجلة الشهاب، تقتضي الاعتماد على الأسلوب الخبري في نقل المعلومة والحقيقة.

- وُظِّفَتْ أفعال التوجيهيات في الخطاب التفسيري توظيفاً جزئياً، اعتمد عليها ابن باديس في تفسيره لآيات الذكر الحكيم؛ كونها الاستراتيجية الأنسب والأمثل لتحقيق غاية النصّح، والإرشاد، والتوجيه، والإصلاح لأفراد الأمة الجزائرية المسلمة الأصيلة.

- برزت أفعال الالتزاميات هي الأخرى في تفسير ابن باديس بروزاً جزئياً؛ حيث استند عليها الإمام من أجل تحقيق التأثير الإيجابي على المخاطبين، إذ يكشف بواسطتها عن التزامه وتعهده لِمَا يدعوهم ويوجههم إليه، فيكون بذلك خير قدوة لهم، كاشفاً عن تضامنه الواسع معهم.

- أُسْتُخْصِرَتْ أفعال التعبيريات في مدونة ابن باديس التفسيرية استحضاراً جزئياً، ويكشف هذا النوع من الأفعال الكلامية عن تمسك ابن باديس -الشديد- بانتمائه إلى الأمة الجزائرية، وتضامنه الكبير مع أفراد هذه الأمة؛ إذ يُعبّر عن أفراده وأحزانه، وعن غضبه وسروره لما تعايشه الأمة الجزائرية وأبناءها.

- احتوت معظم الأقوال المنجزة للأفعال الكلامية البارزة في مدونة ابن باديس التفسيرية قوتين (غرضين) إنجازيتين: قوة إنجازية حرفية مدلول عليها بدوال وقرائن بنيوية، وقوة إنجازية ضمنية (مستلزمة) تدرك عن طريق الملابس والسياقات التي أُنجِزَ في خضمّها ذلك الخطاب التفسيري البادي، وتتمحور هذه القوى الإنجازية التي حملتها مختلف الأفعال الكلامية الواردة حول مجموعة من الجوانب التي سعى ابن باديس إلى معالجتها وإصلاحها؛ دينية عقائدية، وأخلاقية، وتربوية، واجتماعية...

- اعتمد ابن باديس في تفسيره لكثير من آيات الذكر العظيم على أسلوب غير مباشر، تكون فيه المقاصد والدلالات والمعاني الحقيقية التي يريد تبليغها إلى مخاطبيه مضمّنة غير مصرّح بها بأسلوب مباشر، مستنداً في ذلك على آلية تخاطبية تداولية عُرِفَتْ بآلية الاستلزام الحوارية.

- برزت ظاهرة الاستلزام الحوارية في الخطاب التفسيري البادي نتيجة الخرق الحاصل على مستوى قاعدة من القواعد التي تحكم الخطاب، كالعدول عن قاعدة الكمّ، أو قاعدة الجهة، أو غير ذلك من القواعد.

- اعتمد ابن باديس على الأسلوب غير المباشر في خضمّ تفسيره لآيات القرآن الكريم، هو اعتماد واعٍ منه ومقصود، ويعود ذلك إلى أسباب عدّة، أبرزها ما تعلّق بطبيعة السياسة والاستراتيجية التي حدّدها في مواجهة خصومه، والمتمثلة أساساً في سياسة المداراة، وسياسة المهادنة، هاتان السياستان اللتان تفرضان عليه تجنب المواجهة المباشرة أمام



خصوصه، هذا ما اضطرّه إلى الاعتماد على استراتيجية تلميحية في التعبير عن بعض المقاصد والمعاني التي يهدف بواسطتها إلى توعية الفرد الجزائري وتعليمه وإصلاحه.

- يستند المتلقي للخطاب التفسيري الباديسي في محاولة إدراك المعاني والمقاصد الحقيقية المعبر عنها عن طريق استراتيجية التلميح إلى السياقات والمقامات المختلفة التي أنجز في خضمّها ذلك الخطاب، فهي الآلية الأنسب والأنجع لإدراك المقاصد المستلزمة من الخطاب الحرفي المباشر.

- يُعَدُّ الحجاج خاصية من خصائص خطاب التفسير الباديسي، وهو ما يُضفي عليه بُعدًا تداوليًا.

- عدّ الحجاج خاصية من خصائص الخطاب التفسيري الباديسي له أسبابه ودواعيه، فوظيفته الأساس المتمثلة في التبيين والإفهام، وهدفه الأسمى المتمثل في الإقناع، يقتضيان الحاجة والبرهان.

- سعى ابن باديس في خضمّ محاجته لمخاطبيه إلى إقناعهم بمجموعة من المقاصد والأفكار المستفادة والمستخلصة من تلك الآيات القرآنية التي فسرها، إقناعاً يكون أكثر معقولة، وحرية، وواقعية، ومؤسّس على الحجّة والبيّنة الواضحة والمنظمة شكلاً ومضموناً، بعيداً عن كلّ أشكال المغالطة والمناورة والتلاعب بعقول الناس وعواطفهم.

- يتأسّس الخطاب التفسيري الباديسي حتّى يكون قادراً على إقناع المخاطبين على نوعين من أنواع الحجاج، حجاج منطقي بلاغي من جهة، وحجاج لساني تداولي من جهة أخرى.

- اعتمد ابن باديس على نوعين من الحجج في عملية محاججة مخاطبيه، حُجج منطقية بلاغية متمثلة في الحجج شبه المنطقية، والحجج المؤسّسة لبنية الواقع من جهة، وحجج لسانية تداولية من جهة أخرى، متمثلة في حجة السّلم الحجاجي على وجه التحديد.

- أكثر الحجج وروداً في خطاب ابن باديس التفسيري هي الحجج المؤسّسة لبنية الواقع، والمتمثلة أساساً في حجج الشاهد، والقدرة، والمثل، والتمثيل .

- تُعدُّ حجة الشاهد بنوعيه؛ الشاهد القرآني والشاهد النبوي الحجة الأكثر استحضاراً في الخطاب التفسيري الباديسي، وذلك لما تملكه هذه الحجّة من خصوصية ومصدقية لدى المتلقي العربي، فهي النصّ المشترك بين المخاطب والمتلقي هذا من جهة، ولما تملكه حجّة الشاهد من ممارسة سلطوية على المخاطب، شأنها شأن حجة القدوة هي الأخرى.

- تُعدُّ حجة المثل وحجّة التمثيل كذلك من أبرز التقنيات الحجاجية المستحضرة في الخطاب التفسيري الباديسي، وذلك لما تؤدّيه من دور كبير في تأييد الأفكار وتأكيدا وتثبيتها من جهة، ولما لها من إسهام في الزيادة من توضيح المعنى وتقريبه إلى أذهان المخاطبين من جهة أخرى.

- استحضار ابن باديس لحجّة المحسن البديعي بوصفه حجّة من أنواع الحجج المؤسّسة لبنية الواقع يتعدّى تأدية الدور الجمالي الإمتاعى إلى تأدية الدور الإقناعي في خطاب التفسير.

- عمل ابن باديس في تفسيره لآيات الذكر الحكيم من أجل التأسيس لخطابه، وهيئة المخاطبين لما سيوجّه إليهم من حجج وبراهين تؤكّد وتعزّز الأفكار المراد إقناعهم بها باستحضاره لبعض المنطلقات الحجاجية المتمثلة في بعض المقدمات كمقدمة الوقائع، والحقائق، والقيم، والمواضع وغير ذلك من المقدمات الحجاجية



- نظرًا لطبيعة تفسير مجالس التذكير من حيث إنّه مقالات نُشرت في مجلّة الشهاب، فيمكن الحكم بأنّ المقالة الصحفية الباديسية من أهمّ الوسائل والآليات الحجاجية التي ارتكز عليها ابن باديس في تبليغ أفكاره إلى المخاطبين، محاولاً إقناعهم بها.

يوصي البحث ببعض التوصيات:

- استثمار قضايا تداولية أخرى في دراسة تفسير ابن باديس كقضايا الافتراض المسبق، ومتضمنات القول، والإشارات.
- إجراء دراسات لسانية تبحث النتاج الباديسي كلّهُ.
- الاهتمام بالجانب اللغوي والتعليمي في التراث الباديسي.

قائمة المصادر

والمراجع



القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

قائمة المصادر والمراجع:

أ- قائمة المصادر والمراجع بالعربية

1. إبراهيم الشيرازي (476هـ)، شرح اللّمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1988هـ.
2. أبو القاسم سعد الله (1435هـ)، الحركة الوطنية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 3، 1983م.
3. أبو القاسم سعد الله (1435هـ)، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1998م.
4. أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، المغرب، ط 1، 2006م، 27.
5. أحمد ابن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، سوريا، ط 1، 1399هـ-1979م.
6. أحمد المتوكل، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، دار الهلال العربية، المغرب، ط 1، 1993م.
7. أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، دار الكتب الجديد المتحدة، ليبيا، ط 2، 2010م.
8. أحمد المتوكل، الوظيفة بين الكليّة والنمطيّة، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2003م.
9. أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (1362هـ)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، لبنان، د.ت.
10. أحمد بن إدريس شهاب الدّين القرافي (684هـ)، أنوار البروق في أنوار الفروق، تح: خليل منصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998م.
11. أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، المجتبى من السنن، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، سوريا، ط 2، 1986م.
12. أحمد بن عبد السلام الجزاوي التادلي (609هـ)، الحماسة المغربية مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط 1، 1991م.
13. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، سوريا، ط 3، 2000م.
14. أحمد بن محمد المقرئ التلمساني (1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، 2000م.
15. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 1، 2001م.



16. أحمد بن محمد بن عبد ربّه (328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1404هـ.
17. أحمد بن محمد بن يعقوب المغربي (1128هـ)، مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح، تح: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003م.
18. أحمد توفيق المدني (1404هـ)، حياة كفاح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، د ت.
19. أحمد توفيق المدني (1404هـ)، كتاب الجزائر، مكتبة النهضة، مصر، د ط، 1956م.
20. أحمد مصطفى المراغي (1371هـ)، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1950م.
21. أحمد مصطفى المراغي (1371هـ)، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1982م.
22. أرسطو طاليس (322ق.م)، الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم، لبنان، د ط، 1979م.
23. الأزهر الزّناد، دروس البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 1992م.
24. ألكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، تر: علاء الدّين إبراهيم فتحي، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 1978م..
25. آن ريبول وجاك موشلار، التداوليّة اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدّين دغفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 2003م.
26. أنور الجندي، الفكر والثقافة في شمال إفريقيا، دار القومية للطباعة، مصر، ط 1، 1965م.
27. باتريك شارودو ودومينييك منغنو، معجم تحليل الخطاب، تر: دار سيناترا-المركز الوطني للترجمة، تونس، ط 1، 2008م.
28. بدوي طبانه، البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار المنارة، السعودية، ط 7، 1988م.
29. جاك موشلار-آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، منشورات دار سيناترا-المركز الوطني للترجمة، تونس، د ط، 2010م.
30. جواد ختّام، التداوليّة أصولها واتجاهاتها، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1437هـ-2016م.
31. جورج يول، التداولية، تر: قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1، 2001م.



32. جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عبّاس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط 1، 1987م.
33. الجيلالي دالاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، تر: محمّد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1992م.
34. حافظ إسماعيلي علوي، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي وإشكالاته، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط 1، 2009م.
35. حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2014م.
36. الحسن بن عبد الله العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، تح: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د ط، د ت.
37. الحسن بن عبد الله العسكري (395هـ)، ديوان المعاني، دار الجيل، لبنان د ط، د ت.
38. الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط 1، 2014م.
39. حسين عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسراً، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م..
40. حمّادي الصمّود، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، د ط، 1989م.
41. خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية دلالية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط 1، 2001م.
42. الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط 1، د ت.
43. خير الدين الزركلي (1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، بيروت، لبنان، 2002م.
44. دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب، تر: محمّد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1428هـ-2008م.
45. رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ر: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 1994م.
46. سعيدوني ناصر الدّين، الجزائر منطلقات وآفاق، دار الغرب الإسلامي، ط 1، لبنان، 2000م.
47. سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (ت 275هـ)، السنن، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، ط 1، 2009م.



48. سيّد قطب إبراهيم حسين الشاربي (1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 17، 1412هـ.
49. سيزا قاسم (1445هـ) ونصر حامد أبو زيد (1431هـ)، مدخل إلى السيميوطيقا مقالات مترجمة ودراسات، دار إلياس العصرية، مصر.
50. شارل روبير آجيرون، تاريخ الجزائر المعاصر، تر: عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1982م.
51. شاعر بن مغامس البتلوني (1314هـ)، نفح الأزهار في منتخبات الأشعار، تح: إبراهيم اليازجي، المطبعة الأدبية، لبنان، ط 3.
52. شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط 2، 2010م.
53. شوقي ضيف (1422هـ)، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط 9، د ط، د ت.
54. شوقي ضيف (1422هـ)، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط 6، د ط.
55. صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1993م.
56. طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، ط 1، 1994م.
57. طه عبد الرحمان، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، د ت.
58. عادل فاخوري، الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، الكويت، 1989م، مج 20، ع 3.
59. عاطف فضل محمّد، البلاغة العربية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط 2، 2015م.
60. عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، ابن باديس حياته وآثاره، جمعها عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1982م.
61. عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، الشهاب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1421هـ-2001م، ج 11.
62. عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 1983م.
63. عبد الحميد ابن باديس (1358هـ)، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار ابن حزم، لبنان، ط 3، 1436هـ-2015م.



64. عبد الحميد اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ دراسة في التطور الدلالي للعربية، دار المعرفة الجامعية، 1991م.
65. عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، دار موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2012م.
66. عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، دار موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2012م.
67. عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (808هـ)، تاريخ ابن خلدون، تح: خليل شحادة، دار الفكر، لبنان، ط 2، 1988هـ.
68. عبد الرحمن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، سوريا، ط 3، 2010م.
69. عبد الرشيد زروق، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي (1913-1940)، دار الشهاب، لبنان، ط 1، 1420هـ-1999م.
70. عبد السلام هارون (1408هـ)، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، مصر، ط 5، 2001م.
71. عبد العزيز أبو سريع ياسين، الأساليب الإنشائية في البلاغة العربية، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1989م.
72. عبد العزيز عتيق (1396 هـ)، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 2009م.
73. عبد القادر المجاوي (1332هـ)، الدرر التحوية على المنظومة الشراوية، تح: حسين سعدودي، دار زمورة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2011م.
74. عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، أسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، ط 1، 1991م.
75. عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط 3، 1992هـ.
76. عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، مصر، ط 3، 1992م.
77. عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، لبنان، ط 1، 2013م.



78. عبد الله ابن هيم جلغوم، المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، السعودية، ط 1، 2010م.
79. عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (276هـ)، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1418هـ.
80. عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، د.ط، د.ت.
81. عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي (429هـ)، المنتحل، تح: الشيخ أحمد أبو علي، المطبعة التجارية الإسكندرية، مصر، 1901م.
82. عبد الملك بن محمد الثعالبي (429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 2002م.
83. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتب الجديدة المتحدة، ليبيا، ط 1، 2004م.
84. عثمان ابن جني (392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، د.ت.
85. العربي التبسي (1376هـ)، جهود الشيخ العربي التبسي وآثاره الإصلاحية، تح: أحمد عيساوي، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والبحوث، الجزائر، طبعة خاصة.
86. عز الدين إسماعيل، قراءة في معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة فصول، مصر، م 7، ع 3 و 4، سبتمبر 1987م.
87. عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، دار نهى، تونس، ط 1، 2011م.
88. علي بن محمد بن علي الجرجاني (816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1983م.
89. علي بن محمد بن عيسى الأشموني (900هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998م.
90. علي بن محمد بن محمد بالماوردي (450هـ)، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، د.ط، 1986م.
91. علي محمد علي سلمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2010م.
92. علي مژاد (1437هـ)، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، تر: محمد يحياتن، دار الحكمة، ط 1، 2007م.



93. عمّار طالبي وعبد المالك حدّاد، ابن باديس من خلال الإجازات والوثائق وتقارير المخابرات الفرنسيّة، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، د ط، 2017م.
94. عمر بلخير، التحليل المسرحي في ضوء النظرية التداولية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2013م.
95. عمر بن شبة (262هـ)، تاريخ المدينة، تح: فهم محمد شلتوت، د.م، السعودية، 1399هـ.
96. عمر بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر سيبويه (180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط 3، 1988م.
97. عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2012م.
98. عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البرصان والعميان والعرجان والحولان، دار الجليل، لبنان، ط 1، 1990م.
99. عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط 2، 1960م.
100. عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 1423هـ.
101. العيّاشي أدراوي، الاستلزام الحوارية في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011م.
102. فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2000م.
103. فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط 1، 2001م.
104. فخر الدّين الرازي (606هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله أوغلي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2004م.
105. فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علّوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، ط 1، 1986م.
106. فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمّد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013م.
107. فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2007م.



108. كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010م.
109. مازن صالح المطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الربّاني والزعيم السياسي، دار القلم، سوريا، ط2، 1999م.
110. مالك بن نبي (1393هـ)، في مهب المعركة، دار الفكر، لبنان، ط 11، 1436هـ-2015م.
111. مبارك بن محمد الملي (1364هـ)، الشرك ومظاهره، دار البعث للطباعة والنشر، الجزائر، ط3، 1982م.
112. محمد ابن يوسف أبي حيّان الأندلسي (754هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر للنشر والطباعة، لبنان، د ط، 1992م.
113. محمد البشير الإبراهيمي (1385هـ)، آثار البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1997م، ج2، ص253.
114. محمد الحسن الحجوي الفاسي (1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1، 1416هـ-1999م.
115. محمد الحفناوي (1360هـ)، تعريف الخلف برجال السلف، دار كردادة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1433هـ-2012م.
116. محمد الصالح الصديّق، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس من آرائه ومواقفه، دار البعث، الجزائر، ط1، 1983م.
117. محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د ط، د ت، ج13.
118. محمد الطيّب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائريّة من عام 1830 حتى ثورة نوفمبر 1954، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط 1، 1406هـ-1985م.
119. محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر دراسة، دار الحكمة، الجزائر، د ط، 2014م، ج 1، ص 19.
120. محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة دراسات وحوارات، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013م، ص 179.
121. محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداته، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 1999م.
122. محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ضمن كتاب الأدب في القرن العشرين.



123. محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق، لبنان، ط 2، 2002م.
124. محمد الملي (1438هـ)، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1980م.
125. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (751هـ)، بدائع الفوائد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، السعودية، ط 1، 1424هـ.
126. محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 3، 1985م.
127. محمد بن أحمد بن رشد (595هـ)، تلخيص الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، د ت.
128. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (1230هـ)، حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح، تح: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، د ط، د ت.
129. محمد بن أحمد بن منصور الأبشهي (852هـ)، المستطرف في كل فن مستطرف، عالم الكتب، لبنان، ط 1، 1419هـ.
130. محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، د ط، 1422هـ.
131. محمد بن الحسن رضي الدين الاسترابادي (686هـ)، شرح كافية ابن الحاجب، تح: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1998م.
132. محمد بن سميئة (1429هـ)، أسس مشروع النهضة عند الإمام عبد الحميد ابن باديس، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط 1، 2014م.
133. محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم الخفاجي، دار الجيل، لبنان، ط 3، د ت.
134. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279هـ)، السنن، تح: أحمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1975م.
135. محمد بن محمد الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت.
136. محمد بن مكرم بن علي بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط 3، 1414هـ.



137. محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني (ت 273هـ)، السنن، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، لبنان، ط1، 2009م.
138. محمد بن يزيد أبو العباس المبرد (285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، لبنان، د ط، د ت.
139. محمد بن يزيد المبرد (285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر، ط3، 1997م.
140. محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د. ط، 1992م.
141. محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2005م.
142. محمد مشبال، البلاغة والسرد جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، المغرب، ط1، 2010م.
143. محمد مشبال، في بلاغة الحجاج نحو مقارنة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2017م.
144. محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2006م.
145. محمود أبو عبد الرحمن، النبذ في التعريف بأعلام جمعية العلماء(1)، مجالس الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1422هـ-2002م.
146. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2000م.
147. محمود الزمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م.
148. محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2013م.
149. محمود عكاشة، النظرية البراغمية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2012م.
150. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (792هـ)، المطول شرح تلخيص المفتاح، منشورات مكتبة الدواري، قم إيران، د ط، د ت.



151. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (792هـ)، المطول شرح تلخيص المفتاح، تح: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط 1، 2004م.
152. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (792هـ)، مختصر المعاني شرح تلخيص المفتاح، منشورات دار الفكر، لبنان، ط 1، د ت.
153. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار التنوير، الجزائر، ط 2، 2020م.
154. مسلم بن الحجاج النيسابوري (261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
155. مهدي فضل الله، الشمسية في القواعد المنطقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1998م.
156. موهوب بن أحمد الجواليقي (540هـ)، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، دار الكتاب العربي، لبنان، د ط، د ت.
157. ميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مؤسسة الوفاء، لبنان، ط 1، 1983م.
158. نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار جدارا للكتاب العالمي للتوزيع والنشر، عمان، ط 1، 2009م.
159. وليد إبراهيم قصاب، البلاغة العربية علم المعاني، دار الفكر، سوريا، ط 2، 2014م.
160. وهبة الزحيلي (1436هـ)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط 2، 1998.
161. يحي بوعزيز (1427هـ)، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة، 2009م.
162. يحي بوعزيز، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، دار الهدى، عين المليلة، د ط، 2004م.
163. يوسف السكاكي (626هـ)، مفتاح العلوم (مقدمة المؤلف)، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2000م.
164. يوسف السكاكي (626هـ)، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، 1987.
165. يوسف بوغابة، معالم الفكر السياسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار زمّورة للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة، 2013م.



ب-المجلات والدوريات:

166. أبو بكر العزّاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي (مقال)، ضمن كتاب التحاجج (طبيعته ومجالاته ووضائفه)، تنسيق حمّو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح، المغرب، ط 1، 2006م.
 167. جميل الحمداوي، نظريات الحجاج قراءة في نظريات معاصرة، مجلة المنهاج، ع 70، 2013م.
 168. حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 1.
 169. سارة بوفامة، آليات الحجاج في عناوين مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد ابن باديس، مجلة منتدى الأستاذ المدرسة العليا للأساتذة-قسنطينة، م 2، ع 12، جوان 2016م.
 170. شكيب أرسلان (1366م)، الإسلام والحضارة العصرية، مجلة المنتقد، 1، (15-1925)
 171. عرابي غالية، نظرية أفعال الكلام في ضوء الأسلوبين الخبري والإنشائي، مجلة فصل الخطاب، مج 8، ع 11، 2019م.
 172. عزيز عز الدين، ظاهرة الاستلزام الحوارية في التراث البلاغي العربي -قانون الخبر عند السكاكي أمودجا-، مجلة علوم اللغة العربية، م 13، ع 1.
 173. محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، مجلة عالم الفكر، ع 2، م 40، أكتوبر-ديسمبر 2011م.
 174. محمد سويرقي، اللغة ودلالاتها، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 28، ع 3، يناير/مارس 2000م.
 175. محمد لمين مقرود، معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني -قراءة تداولية-، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، م 1، ع 11، نوفمبر 2013م.
 176. نور الدين بوزناشة، البلاغة الجديدة (النظرية الحجاجية) عند بيرلمان محاولة تأصيل، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، م 2، ع 13، جوان 2014.
 177. نور الدين بوزناشة، الحجاج في خطب البشير الإبراهيمي بحث في الحجج النصية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، م 2، ع 16، مارس 2017م.
- ج-الرسائل والأطروحات:



178. خليفة بوجادي، خصائص التركيب اللغوي في بوابة النور للشاعر الجزائري عبد القادر بن محمد بن القاضي -دراسة في الوظيفة التداولية-، أطروحة دكتوراه -جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة، 2005م-2006م.
179. سارة بوفامة، تفاعل الحقول الدلالية النحوية في تفسير مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير لعبد الحميد ابن باديس، أطروحة دكتوراه -جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة، 2018-2019م.
180. فاطمة بن يمينة، الخطاب الإقناعي في النص التفسيري عند ابن باديس قراءة في الآليات والوسائل -أطروحة دكتوراه، جامعة ابن خلدون- تيارت، 2018-2019م.
181. فاطمة بنت محمد العيسي، الأفعال الكلامية في موضوع المرأة لدى شعراء النقائص دراسة تداولية في نماذج مختارة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2022م.
182. نور الدين بوزناشة، الحجاج بين الدرس البلاغي العربي والدرس اللساني الغربي دراسة تقابلية مقارنة، أطروحة الدكتوراه، جامعة سطيف 1 محمد الأمين دباغين، الجزائر، 2015م.
183. وناسة كرازي، أفعال الكلام في أحاديث الرسول ﷺ -دراسة تداولية في موطأ الإمام مالك، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر- باتنة 1-، باتنة 2017-2018م.

د-المصادر والمراجع بالإنجليزية:

- 185- Ch.Berelman et O.tyteca, traité de l'argumentation la nouvelle rhétorique, préface de Michel Meyer, S^c éd. de l'université de Bruxelles, 1992.
- 186- Michel meyer, histoire de la rhétorique des grecs à nos jours, de poche, paris, 1999.
- 187- R.Barthes, l'ancienne rhétorique, l'aventure sémiologique,

فهرس الموضوعات



أ - و	مقدمة
	فصل تمهيدي
1	تمهيد
2	أولاً: الأوضاع العامة قبيل جهاد ابن باديس في الجزائر
2	1- الأوضاع الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة في الجزائر قبيل جهاد ابن باديس
2	1-1- الأوضاع الدينية والثقافية في الجزائر
5	1-2- الأوضاع الاجتماعية
8	1-3- الأوضاع السياسية
11	1-4- الأوضاع الاقتصادية
14	2- التعريف بعبد الحميد بن باديس
14	2-1- اسمه ونسبه ومولده
15	2-2- نشأته العلمية وأعماله
18	2-3- آثاره العلمية
19	2-4- شخصيته
20	2-5- وفاته
20	2-6- ثناء أهل العلم عليه
22	3- التعريف بتفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير
27	ثانياً: المفاهيم التداولية
28	1- نشأة التداولية
31	2- مفهوم التداولية
31	2-1- المفهوم اللغوي
32	2-2- المفهوم الاصطلاحي
37	3- خصائص التداولية



38	4- مهام التداولية
39	5- علاقة التداولية بالعلوم والتخصصات الأخرى
39	5-1- علاقة التداولية باللسانيات
41	5-2- علاقة التداولية بالنحو الوظيفي
42	5-3- علاقة التداولية بعلم الدلالة
44	5-4- علاقة التداولية بتحليل الخطاب
44	5-5- علاقة التداولية باللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية
45	6- التداولية في الفكر العربي القديم
	الفصل الأول: نظرية أفعال الكلام
48	تمهيد
49	المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام في الدرس اللساني الغربي والدرس العربي القديم
49	أولاً: نظرية أفعال الكلام في الدرس اللساني الغربي
49	1- نظرية أفعال الكلام عند جون أوستين
49	1-1- أسس نظرية أفعال الكلام عند جون أوستين
56	1-2- نقد نظرية أفعال الكلام عند جون أوستين
57	2- نظرية أفعال الكلام مع جون سيرل
58	2-1- أسس نظرية أفعال الكلام مع جون سيرل
63	2-2- نقد نظرية أفعال الكلام عند جون سيرل
65	ثانياً: نظرية أفعال الكلام في الدرس العربي القديم
65	1- الإطار التصوري لنظرية الخبر والإنشاء
65	1-1- نشأة نظرية الخبر والإنشاء وموقعيتها من منظومة البحث اللغوي القديم
66	1-2- عدم استقرار الجهاز المفاهيمي والمصطلحي للنظرية
69	1-3- معايير التمييز بين الخبر والإنشاء عند العلماء العرب
76	2- الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي



93	خلاصة: أوجه المقاربة بين الدرس اللساني الغربي والدرس العربي القديم
99	المبحث الثاني: تطبيقات نظرية أفعال الكلام في تفسير ابن باديس
95	تمهيد
96	التطبيق الأول
100	التطبيق الثاني
104	التطبيق الثالث
109	التطبيق الرابع
113	التطبيق الخامس
118	التطبيق السادس
123	التطبيق السابع
127	التطبيق الثامن
131	التطبيق التاسع
134	خلاصة
	الفصل الثاني: نظرية الاستلزام الحواري
136	تمهيد
137	المبحث الأول: نظرية الاستلزام الحواري في الدرس اللساني الغربي الحديث والدرس العربي القديم
137	أولاً: الاستلزام الحواري في الدرس اللساني الغربي الحديث مع بول غرايس
137	1-نشأة الاستلزام الحواري
138	2-مفهوم الاستلزام الحواري
140	3-الاستلزام الحواري ومبدأ التعاون
144	4-خصائص الاستلزام الحواري
146	5-أنواع الاستلزام الحواري
147	6-الانتقادات الموجهة لمبدأ التعاون
148	7-البدائل المقترحة لمبدأ التعاون
154	ثانياً: الاستلزام الحواري في الدرس العربي القديم



154	1-الاستلزام الحواري عند عبد القاهر الجرجاني في نظرية المعنى المعنى
154	1-1- مفهوم معنى المعنى عند عبد القاهر الجرجاني
158	1-2- موقعية معنى المعنى من الدرس البلاغي
161	1-3- أركان معنى المعنى
162	1-4- الاستدلال عند عبد القاهر الجرجاني
165	2-الاستلزام الحواري عند أبي يعقوب السكاكي
166	2-1- علم المعاني والاستلزام الحواري عند السكاكي
168	2-2- ثنائية الخبر والطلب والاستلزام الحواري عند السكاكي
169	2-2-1- الدلالات الأصلية والمستلزمة للخبر عند السكاكي
169	أ- الدلالات الأصلية للخبر عند السكاكي
171	ب- الدلالات المستلزمة للخبر عند السكاكي
173	2-2-2- الدلالات الأصلية والمستلزمة للطلب عند السكاكي
174	أ- الدلالات الأصلية للطلب عند السكاكي
179	ب- الدلالات المستلزمة للطلب عند السكاكي
185	خلاصة: أوجه المقاربة بين الدرس اللساني الغربي والدرس العربي القديم
188	المبحث الثاني: تطبيقات الاستلزام الحواري في تفسير ابن باديس
188	تمهيد
189	التطبيق الأول
192	التطبيق الثاني
195	التطبيق الثالث
198	التطبيق الرابع
201	التطبيق الخامس
204	التطبيق السادس
207	التطبيق السابع
209	التطبيق الثامن
212	التطبيق التاسع



215	التطبيق العاشر
218	التطبيق الحادي عشر
221	خلاصة
	الفصل الثالث: الحجاج
223	تمهيد
224	المبحث الأول: الحجاج في الدرس الغربي والدرس العربي القديم
224	أولاً: الحجاج في الدرس الغربي القديم
224	1- الحجاج في التصور السفسطائي
227	2- الحجاج في التصور الأفلاطوني
230	3- الحجاج في التصور الأرسطي
237	ثانياً: الحجاج في الدرس الغربي الحديث
239	1- نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان
239	1-1 محدّدات الحجاج وأطره عند بيرمان
241	1-2 منطلقات الحجاج
244	1-3 تقنيات الحجاج
247	2- الحجاج عند أوزفالدو ديكر
249	2-1 مفهوم الحجاج عند ديكر
251	2-2 السلام الحجاجية
253	2-3 قوانين السلم الحجاجي
254	2-4 الروابط والعوامل الحجاجية
256	2-5 المبادئ والمواضع الحجاجية
259	ثالثاً: الحجاج في الدرس العربي القديم عند الجاحظ
261	1- الحجاج في كتاب البيان والتبيين
262	2- بلاغة الخطاب أو بلاغة الإقناع عند الجاحظ
263	3- أطراف العملية التخاطبية وأبعادها الحجاجية عند الجاحظ



263	3-1-المخاطب
270	3-2-الخطاب
274	3-3-المخاطب
278	خلاصة: أوجه المقاربة بين الدرسين الغربي والعربي في بحث موضوع الحجاج
281	المبحث الثاني: تطبيقات الحجاج في تفسير ابن باديس
281	تمهيد
282	التطبيق الأول
289	التطبيق الثاني
297	التطبيق الثالث
302	التطبيق الرابع
310	التطبيق الخامس
317	التطبيق السادس
323	خلاصة
325	الخاتمة
330	قائمة المصادر والمراجع
343	فهرس الموضوعات

ملخص البحث



ملخص باللغة العربية:

يسعى هذا العمل إلى الكشف عن الأبعاد التداولية البارزة في الخطاب التفسيري لابن باديس الموسوم بـ "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، والمتمثلة أساساً في قضايا: أفعال الكلام، والاستلزام الحوارى، والحجاج، منطلقاً من معالجة إشكالية كبرى أثارها الدراسة مفادها: ما الأبعاد التداولية البارزة في تفسير ابن باديس؟ وما مدى تجلياتها؟ وعليه عمل البحث على إبراز الجهاز النظري للقضايا التداولية الثلاث: نظرية أفعال الكلام، ونظرية الاستلزام الحوارى، والحجاج، وذلك بالكشف عن إسهامات الدرس الغربى، بالإضافة إلى إسهامات الدرس العربى القديم.

تأتى هذا المحاولة؛ أي الكشف عن الأبعاد التداولية في تفسير ابن باديس انطلاقاً من اعتقاد مفاده أنّ الخطاب التفسيري الباديسى نشاط تداولي، وممارسة تفاعلية تجمع بين طرفين اثنين: المخاطب فيها هو الشيخ ابن باديس، والمخاطب هو أفراد الشعب الجزائري باختلاف أصنافه وفئاته؛ إذ يراد به عامة الشعب الجزائري تارة، وتارة يراد به فئة النخبة المثقفة ثقافة فرنسية من أبناء الأمة الجزائرية، وتارة أخرى يراد به فئة العلماء والمصلحين والمعلمين، حيث أراد تبليغه وتذكيره بمجموعة من المقاصد من جهة، كما هدف إلى التأثير على سلوكياته، ودفعه إلى تغيير أفكاره، وإقناعه بتصحيحها وإصلاحها من جهة أخرى، كلّ هذا في خضمّ سياقات خاصة عاشتها الأمة الجزائرية، تميّزت بالانحطاط والاضطراب على جميع المستويات الدينية، والثقافية، والتعليمية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، نتيجة الاستعمار الفرنسي الذي دام أكثر من قرن على الأرض الجزائرية المسلمة الأصيلة المحافظة.

وقد خلص البحث إلى نتائج أهمّها: اشتغال الخطاب التفسيري الباديسى على مجموعة من الأفعال الكلامية، التي تباين حضورها فيما بينها ضمن المنجز الخطابي التفسيري الباديسى، والتي حملت معها مجموعة من القوى الإنجازية التي تعكس مقاصد صاحبها، إذا ما نُظِرَ إليها في سياقات وملابسات إنجازها، كما كشف البحث عن بروز بعض الخطابات غير المباشرة في تفسير ابن باديس لبعض آيات الذكر الحكيم، فتكون مقاصده التي يتوجّه بها إلى مخاطبيه مضمّنة ومستلزمة، نظراً لعوامل معينة، فلا يتم إدراكها من طرف المتلقي إلا بالعودة إلى السياقات التي قيلت فيها، إضافة إلى هذا فقد خلص البحث إلى اعتماد ابن باديس على أصناف من المنطلقات والتقنيات الحجاجية، سعيًا منه إلى إقناع مخاطبه بمجموعة من الأفكار.

الكلمات المفتاحية:

الشيخ ابن باديس-تفسير ابن باديس-الأبعاد التداولية-نظرية أفعال الكلام-نظرية الاستلزام الحوارى-الحجاج.



Abstract:

This study aims to uncover the prominent pragmatic dimensions in Ibn Badis's interpretative discourse, entitled "Majalis al-Tadhkireen min Kalam al-Hakim al-Khabir". These dimensions are primarily represented in the issues of speech acts, conversational implicature, and argumentation. The study stems from a major research question: What are the prominent pragmatic dimensions in Ibn Badis's interpretation? And what are their manifestations?

This attempt to uncover the pragmatic dimensions in Ibn Badis's interpretation is based on the belief that Badisian interpretative discourse is a pragmatic activity, an interactive practice that brings together two parties: the speaker, Sheikh Ibn Badis, and the addressee, the Algerian people in their various categories and classes. The addressee is sometimes meant to be the Algerian people in general, sometimes the elite educated in French culture from among the sons of the Algerian nation, and sometimes the scholars, reformers, and teachers. Ibn Badis aimed to inform and remind them of a set of purposes, on the one hand, and he also aimed to influence their behaviors, push them to change their ideas, and convince them to correct and reform them, on the other hand. All this took place in the midst of specific contexts experienced by the Algerian nation.

The study concluded with the following main results:

The Badisian interpretative discourse includes a set of speech acts, the presence of which varies within the Badisian interpretative discourse, and which carry with them a set of illocutionary forces that reflect the intentions of their speaker, when viewed in the contexts and circumstances of their production.

- The study also revealed the emergence of some indirect discourses in Ibn Badis's interpretation of some verses of the Holy Book, in which his intentions towards his addressees are implicit and entailed, due to certain factors. They cannot be understood by the recipient except by returning to the contexts in which they were said.



- In addition, the study concluded that Ibn Badis relied on various types of argumentative premises and techniques, in an effort to convince his addressee of a set of ideas.
- **Key words:**

**Shekh ibn badis-interpretation of ibn badis-Pragmatic
dimensions-speech act theory-conversational implicature theory-
argumentation**



Résumé:

Cette étude vise à dévoiler les dimensions pragmatiques saillantes du discours interprétatif d'Ibn Badis intitulé "Majalis al-Tadhkireen min Kalam al-Hakim al-Khabir". Ces dimensions se manifestent principalement à travers les questions des actes de parole, de l'implicature conversationnelle et de l'argumentation. Elle part d'une problématique majeure soulevée par l'étude : Quelles sont les dimensions pragmatiques saillantes dans l'interprétation d'Ibn Badis ? Et quelle est l'étendue de leurs manifestations ?

Cette tentative de dévoiler les dimensions pragmatiques dans l'interprétation d'Ibn Badis découle de la conviction que le discours interprétatif badisien est une activité pragmatique, une pratique interactive qui réunit deux parties : l'orateur, Cheikh Ibn Badis, et l'allocutaire, le peuple algérien dans ses diverses catégories et classes. L'allocutaire est parfois le peuple algérien en général, parfois l'élite éduquée à la culture française parmi les fils de la nation algérienne, et parfois les savants, les réformateurs et les enseignants. Ibn Badis voulait l'informer et le rappeler d'un ensemble d'objectifs, d'une part, et il visait également à influencer ses comportements, à le pousser à changer ses idées et à le convaincre de les corriger et de les réformer, d'autre part. Tout cela dans le contexte de contextes spécifiques vécus par la nation algérienne.

Les résultats les plus importants de la recherche sont les suivants :

- Le discours interprétatif badisien comprend un ensemble d'actes de parole, dont la présence varie au sein de la réalisation discursive interprétative badisienne, et qui portent avec eux un ensemble de forces illocutoires qui reflètent les intentions de leur auteur, lorsqu'ils sont considérés dans les contextes et les circonstances de leur production.
- La recherche a également révélé l'émergence de certains discours indirects dans l'interprétation d'Ibn Badis de certains versets du Saint Livre, dans lesquels ses intentions envers ses destinataires sont implicites et implicites, en raison de certains facteurs. Elles ne peuvent être comprises par le destinataire qu'en revenant aux contextes dans lesquels elles ont été prononcées.



- En outre, la recherche a conclu qu'Ibn Badis s'appuyait sur divers types de prémisses et de techniques argumentatives, dans le but de convaincre son destinataire d'un ensemble d'idées.

Les mots clés: •

Shekh ibn badis- interpretation d'ibn badis-les dimensions •
pragmatique –les theorie des actes de langage-la theorie de
l'implicature conversationnelle-l'argumentation.