الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي –تبسة–
كلية الآداب واللغات
قسم اللّغة والأدب العربي

الحوار في كتاب "الأذكياء" لابن الجوزيّ
-مقاربة تداولية-

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثّالث (ل.م.د) في اللّسانيات
تخصّص لسانيات تطبيقية

إعداد الطالبة: بوقرة نبيلة

إشراف الأستاذ الدكتور: ربيعة برباق

أعضاء اللجنة

الأستاذ	الرّتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
الطيب جبايلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي–تبسة	رئيسا
ربيعة برباق	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي–تبسة	مشرفا ومقرّرا
الطيب العزالي قواوة	أستاذ محاضر –أ	جامعة العربي التبسي–تبسة	عضوا مناقشا
ياسين سرايعية	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد الشريف مساعدية–سوق أهراس	عضوا مناقشا
هشام بلخير	أستاذ محاضر –أ	جامعة العربي بن مهيدي– ام البواقي	عضوا مناقشا
عالية قري	أستاذ محاضر –أ	جامعة عباس لغرور– خنشلة	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي 2022/2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

حقّقت اللّسانيات بعد نشأتها تطوّرا كبيرا؛ إذ تفرعّت، وتنوعّت مناهجها، وتعدّدت ميادين تطبيقها، فبعد أن كانت علما نظريّا مغلقا على البنية اللّغوية صارت تتجاوز ذلك إلى دراسة اللّغة في سياقها الاستعمالي (التداولي) بمختلف جوانبه، مركّزة على الحدث الكلامي الفعليّ مجسّدا في الخطابات المختلفة، هذه الدّراسات التي تبلورت على يد مجموعة من الباحثين، أمثال: أوستين، وسيرل، وغرايس، وغيرهم من فلاسفة اللّغة الذين اختلفت منطلقاتهم ومشاربهم والتقوا عند عبورهم باللّغة من حدود التّبليغ إلى تغيير العالم، بالنظر فيما ينجزه المتكلّم من أفعال عن طريق ما يلفظه من أقوال، آخذين بعين الاعتبار المخاطَب بعدّه طرفا فاعلا في عمليّة التخاطب، إذ حلّ محلّ السّامع المثاليّ الّذي ركّزت عليه لسانيات اللّغة.

بالإضافة إلى اهتمام هؤلاء الباحثين بملابسات التواصل، وأحوال أطراف الخطاب، وأغراض المتكلّمين، مؤسّسين بذلك لاتّجاه لسانيّ جديد سمّي ب "علم الاستعمال اللغوي" الّذي لا يكتفي بدراسة البنية اللّغوية معزولة، بل يدرسها بوصفها خطابا، صادرا عن متكلّم محدّد، وموجّها لمخاطَب محدّد، بلفظ معيّن، في سيّاق تواصليّ بعينه، لتحقيق غاية وغرض تواصليّ مقصود، والتفاعل بين عناصر التخاطب هو السّبيل لنجاح الفعل التواصلي وتبليغ المقاصد، ويتمّ عادة عن طريق الحوار، لذلك يعدّ ركيزة الدراسات اللسانية المعاصرة.

وقد بدأ الحوار يستقطب اهتمام الدرس التداولي قادما من حقل الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، في دراسته للمحادثة الفعليّة، ليتصدّر مؤخّرا قائمة البحوث اللّسانيّة التداوليّة.

وقد اهتم التداوليون بكلّ المجالات المتعلّقة باستعمال اللّغة، وهو ما يتجسّد في اللّغة العاديّة الّتي يتواصل بها النّاس في حياتهم اليوميّة، على شكل محادثات، وما يحكم هذا الاستعمال من قوانين راسخة في عرف المتحاورين، كأن يقول المتكلّم شيئا ويقصد آخر، ويفهم المخاطَب ممّا قيل ما لم يُقل، حتّى بدوا وكأنّهم انخرطوا في لعبة لها قانونها الخاصّ، خبروه وفكّوا شفرته وبرعوا في اللّعب في شتّى مواقف حياتهم.

من هذا المنطلق أردنا البحث من منظور تداولي، في موضوع الحوار والنّظر في العناصر والأسس التي تحقّق التفاعل الحواري بين المتخاطبين، كونه يُبنى أساسا على معطيات التواصل الكلامي وغير الكلامي، في سيّاق طبيعي متلوّن بتلوّن الحياة الاجتماعية، فننظر من خلال دراسته في عناصر العمليّة التخاطبيّة، خاصّة بعد أن عُدَّ – الحوار– الوظيفة الأولى للغة، بل وعُرّفت اللغة على أنّها جملة من الحوارات.

ولمّا كان البحث في الحوار يحتاج دراسة تطبيقية تعطي النتائج مصداقية أكبر، كان لزاما علينا اتّخاذ مدوّنة تتلاءم ومنهج الدّراسة، وقد اخترنا لذلك حوارات وجدناها جديرة بالاهتمام، ورأيناها مناسبة لموضوع البحث، لتنوّعها، واختلاف مقاماتها، مقاصدها، وصيغها، ألا وهي تلك الّتي وردت في كتاب "**الأذكياء "لابن الجوزي**، الّذي نعدّه من جواهر المكتبة العربية الّتي لم تحظ بالدّراسة الكافية، رغم أهميّته العلميّة وقيمته الفنيّة.

فهذا الكتاب مجموعة حوارات حدثت فعليا، وكانت لحظة إنتاجها جزءا من حياة النّاس اليومية، بكلّ تنوّعاتها ومستوياتها ومجالاتها، وهي بذلك عين ما اهتمّت به اللّسانيات التداوليّة، وقد جمع ابن الجوزي هذه الحوارات، واختارها لما عُرف عن أطرافها من فطنة وذكاء، رغم اختلافهم في المنزلة والمقامات، إذ كان فيهم الأنبياء والصحابة والخلفاء والملوك والعلماء، وعامّة الناس، وبذلك كان ضبط عنوان بحثنا كالآتي:

"الحوار في كتاب الأذكياء لابن الجوزي –مقاربة تداولية–".

ويطرح هذا الموضوع إشكالا رئيسا مفاده: كيف يتفاعل الأذكياء حواريا لتحقيق مقاصدهم التداولية؟

وتتفرع عنه مجموعة من التساؤلات تفرضها سيرورة البحث منها:

– كيف تشكلت البنى الحوارية في كتاب الأذكياء؟

–ماهي الآليات التداولية التي تتحكم في هذا التشكل والتفاعل؟

–هل أنجزت الأفعال الكلامية في هذه الحوارات غاياتها المقصدية؟

–كيف ساهمت البنى اللغوية في تحقيق القيمة الحجاجية بين المتحاورين؟

وغيرها من الإشكالات التي سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث لنصل في الأخير إلى معرفة مدى استجابة هذه الحوارات لمطالب المنهج التداولي؟

ويعود اختيارنا لهذا الموضوع لسببين اثنين:

-الأول علمي: يتمثل في أهميّة موضوع الحوار، وقلة الدراسات التطبيقية التي تناولته تداوليا، والقيمة العلمية والفنية التي تميزت بها مدونة البحث،

-والثاني ذاتي: يتمثل في فضولنا العلمي الذي دفعنا للبحث عن مدى قدرة الآليات الإجرائية للمنهج التداولي على تحليل هذه المدونة التراثية النادرة، إلى جانب طرافة حواراتها ومتعة قراءتها والتعرف على قصص الأمم السابقة.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه موضوعا نظنه جديدا لم يحظ بالاهتمام الكافي، لأن جل الدراسات التي تناولت الحوار من منظور تداولي، عالجت نصوصا أدبية تركّز في مجملها على الحوار المُتخيَّل الذي يحاكي الواقع، وليس الواقع بذاته، فما يحدث من تأثير في المخاطَب أو تغيير في العالم، يبقى متخيلا وبعيدا عن الواقعية، ويفتقر إلى المصداقية التي تؤكد نتائج البحث، فالحوارات في كتاب الأذكياء من الحياة اليومية التي عاشها أصحابها على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والثقافية والدينية، وكان للموقف والمتلقي أثر في إنتاجها-بنيتها-كما كان لذكاء المتكلم حضور خاص.

وتهدف هذه الدراسة إلى مقاربة الحوار بعده ركيزة العملية التواصلية بأحدث النظريات اللسانية للنظر فيما هذا النوع من الحوارات التي تفاعل فيا الأذكياء، من فئات اجتماعية مختلفة، تُظهر جانبا من الخطاب اليومي العربي وغير العربي في أزمنة ومقامات مختلفة، تحقّق بذلك دراسة اللغة في الاستعمال، والبحث في العملية التواصلية بالنظر إلى بنيتها الحوارية ومقاصد أطرافها والمقامات التي تمّت فيها، وكيفيات التفاعل فيما بينها، لإنجاح عملية التواصل.

وقد اخترنا لتحقيق هذه الأهداف المنهج التداولي، لما يوفره من آليات إجرائية تناسب مدونة البحث، ونأمل باعتماده الوقوف على البعد التداولي للغة، ببحث الظواهر التداولية واستخراجها وبيان حضورها في المدونة.

ومحاولة منّا الإحاطة بجميع جوانب هذا البحث تنظيرا وتطبيقا، تم تقسيمه إلى مدخل اصطلاحي وأربعة فصول تفصيلها كالآتي:

مدخل اصطلاحي: تم فيه بسط مفهوم الحوار في اللغة والاصطلاح، والوقوف على تطوّره في مجالات مختلفة كالفلسفة والأدب واللّسانيات، وبيان علاقته ببعض المصطلحات. وخُصّص الفصل الأول للجانب النظري، المتعلق بالجهاز المفاهيمي للتداوليات، تعريفها ونشأتها وأصولها المعرفية وكذا مهامها ومباحثها. وجعل الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: الحوار وبنيته التفاعلية في كتاب الأذكياء، للتعرّف عن قرب على الحوارات الواردة في كتاب الأذكياء، من حيث بنيتها ومستوياتها والمشاركون فيها وسياقات إنتاجها، بالإضافة إلى دراسة الإشاريات بوصفها ظاهرة لغوية تداوليّة تعكس الخاصيّة التفاعلية للغة الحوار، وكذلك ظاهرة الاستلزام الحواري، والوقوف على كيفية الانتقال من الدلالة الحرفية إلى المعنى الضمني، الّذي يظهر جليّا في تفاعل المخاطَب مع المتكلّم، وذلك بتأويل ملفوظاته ومعرفة قصده.

أمّا الفصل الثّالث: الحوار وأفعال الكلام في كتاب "الأذكياء" لابن الجوزي، وتمّ فيه رصد الأفعال الكلامية حسب تصنيف سيرل، للوقوف على ما تجسّد في واقع المتحاورين من أفعال، وهل فعلا تم تغيير عوالمهم بأقوالهم.

أما الفصل الرابع والأخير المعنون ب: البنية الحجاجية في حوارات كتاب "الأذكياء" لابن الجوزي، فقد سعى لمعرفة مدى التّأثير والتأثّر أو بمعنى آخر التفاعل الحاصل بين المتحاورين، بالنّظر إلى ما قُدِّم من حجج في هذه الحوارات، ودراسة فاعليتها وترتيبها على السلّم الحجاجي، للتأكد من حجاجية اللّغة الطّبيعية، متجسّدة في لغة الحوار.

وقد ذيّلنا البحث بخاتمة تبيّن ما حقّقته الدّراسة من نتائج.

وقد سبقتنا في هذا الموضوع بعض الدراسات التي اهتمت بالحوار من منظور تداولي، نذكر منها: كتاب "الحوار في الخطاب–دراسة تداولية سردية في نماذج من الرواية العربية الجديدة" للطاهر الجزيري، وتحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية لعمر بلخير، وكما هو معلوم، فالخطاب المسرحي ركيزته الحوار، فهو مكون بنائي فيه، بالإضافة

إلى كتاب الحوار في شعر محمد حسن فقي –دراسة تداولية لمحمد بن عبد الله المشهوري، وكتاب "الحوار في القرآن –ظاهرة حجاجية بيانية" لهادية السالمي من تونس، وهو في الأصل رسالة دكتوراه بإشراف الأستاذ محمود المصفار جامعة صفاقس، ولا ننكر استفادتنا من هذه الدراسات، لكن اهتمامها كان منصبّا على الحوار الأدبي، الّذي وإن حاكى الواقع سيبقى متخيّلا ولن يتطابق معه، أو بالحوار القرآني بوصفه حجاجا وجدلا، ومن هذه الزاوية تأتي الإضافة التي قدّمها بحثنا إلى هذه الدّراسات، بدراسة الحوار غير الأدبي، وهو حوار واقعي، يمثّل اللّغة في استعمالها الفعليّ، وهي اللّغة العادية الّتي يستعملها النّاس في حياتهم اليومية، لتحقيق أغراضهم التواصلية، والّتي كانت موضوع اللّسانيات التداولية، وهو ما أتاح مجالا أوسع لبحث الظواهر اللغوية من منظور تداولي، كالاستلزام الحواري وأفعال الكلام والإشاريات، ومراقبة تحققها الفعليّ في الواقع، كمصداقية تأثير الفعل الكلامي في الواقع.

ككل بحث تعترض صاحبه بعض الصعوبات، منها ما تعلّق بطبيعة المدوّنة، وكثرة الشّخصيات الواردة فيها، حيث لم تكن معرّفة في أغلبها، ولا يذكر منها إلا الكنية وقد تشترك فيها أكثر من شخصية وكذلك بالنسبة للاسم الأول، ممّا يضطرّنا في كل مرّة للبحث عنها في أمّات الكتب، لاستحضار السيّاق التخاطبي الّذي وردت فيها، وتحديد العلاقة بين المتخاطبين، كونها عنصرا أساسا في التحليل التداولي، وفي موضوع الحوار بشكل أخصّ.

أخيرا لا يسعني إلا الوقوف احتراما وامتنانا للأستاذة المشرفة: **الأستاذ الدكتور ربيعة برباق** على مرافقتها لي في هذا المشوار العلمي (ليسانس–ماستر–دكتوراه)، فكانت بحقّ السّند العلميّ، الّذي أهرع إليه كلّما تزاحمت الأفكار في ذهني، وتشعّبت خيوطها، فأشكر لها صبرها ورعايتها لهذا البحث، بما قدّمته من نصائح وتوجيهات، أعانتني على إكمال البحث، فإليها بعد الله سبحانه وتعالى يعود الفضل في تحمّل أعباء طريق العلم هذا، الّذي لا تزيده خطوات السّير فيه إلاّ طولا وامتدادا إلى الأمام، ولا يبيّن المُضِيّ فيه قُدُما إلاّ ضآلة طالِبه.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

تبسة في 2022/06/28م

مدخل اصطلاحي: مفهوم الحوار وتطوره

- مفهوم الحوار

أولا: الحوار في اللغة

1- في المعاجم العربية

2- في القران الكريم

3- في المعاجم الغربية

ثانيا: الحوار في الاصطلاح

1- في الفلسفة اليونانية

2- في الفكر المعاصر

3- في النقد واللسانيات

مفهوم الحوار:

يعدّ الحوار من المصطلحات الّتي تجاذبتها العديد من المجالات العلمية، خاصّة مع التطوّر غير المسبوق لوسائل التواصل، وأصبح المصطلح حاضرا بقوّة في هذه الفضاءات المتاحة للمتخصّصين والعامّة، ممّا يجعل تحديد مفهومه في مستهلّ هذا البحث ضرورة ملحّة. بالوقوف على معناه اللغوي في جملة من المعاجم العربية والغربية، ثمّ تقصّي مدلوله في بعض المجالات المعرفية التي ارتبط ميلاده وتطوّره بها، كالفلسفة والأدب، وكذا مفهومه في اللسانيات عامة واللسانيات التداولية خاصة، وهو المجال الذي ركّز على اللغة في الاستعمال –كما سيتبين لنا في محطّات أخرى من هذا البحث– وهو الأمر الّذي ربط أواصر متينة بين اللّغة في التواصل من جهة والحوار من جهة أخرى.

أوّلا: الحوار في اللغة:

1- الحوار في المعاجم العربية:

يرجع الحوار في اللغة إلى الجذر (ح و ر)، وقد ورد في كتاب "العين": «الحَوْرُ الرجوع إلى الشيء وعنه... وكل شيء تغيّر من حال إلى حال، فقد حَار يحُورُ حَوْرًا... والمحاورة: مراجعة الكلام... سمعت حويرهما وحِوارهما، والمَحُورَة من المحاورة»[1]. ومنه الحِوار والحَوَار والحَوِير والمحاورة واحد، ويعني مراجعة الكلام وردّ الجواب.

ويقول ابن فارس (ت395هـ): «(الحاء والواو والراء) ثلاثة أصول: أحدها لون، والآخر رجوع، والثالث أن يدور الشيء دورا... أما الرجوع فيقال: حار إذا رجع، وكل نقص رجوع...وتقول كلّمته فما رجع إليّ حَوَارًا وحِوَارًا ومحورة وحويرًا»[2].

فمن معاني الحوار: الدوران والنقص والرجوع وردّ الجواب لمن كلّمه وكلها تتضمن تحول الحال.

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب "العين" مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003، ج1، ص370.

[2] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1979، ج2، صص115-117.

وقد أضاف الراغب الأصفهاني (ت502 هـ) معنى آخر، وهو التردّد إمّا بالذّات وإمّا بالفكر، ويقال حار الماء في الغدير تردّد فيه، ومنه المحور للعود الّذي تجري عليه البكرة لتردّده، ومحارة الأذن لتشبيهها بمغارة الماء لتردّد الصوت فيها كتردّد الماء في المحارة، والقوم في حور أي في تردّد إلى نقصان، وتردّد في الحال بعد الزيادة فيها، والمحاورة والحوار المرادّة في الكلام ومنه التحاور[1]، وبالتالي فالحوار هو التردّد والانتقال من حال إلى حال وهو الجواب.

ولم يحد ابن منظور (ت711هـ) عن سابقيه، والحوار عنده بمعنى: الرجوع والنقصان بعد الزيادة، لأنه رجوع من حال إلى حال، والحَوَار والحِوَار والمحاورة والحَوِير والمَحُورَةً الجواب، وأحار عليه جوابه أي ردّه، وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام، والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة وقد حاوره من الحوار الذي هو الرجوع[2].

فالحوار والمحاورة والحوير كلّها واحد، بالإضافة إلى معنى المخاطبة الّذي يقتضي وجود شخصين متحاورين، يردّ أحدهما على الآخر، ولا يتحدث ابن منظور عن حدّة أو عنف في هذا التبادل الكلامي، فهو تداول هادئ للكلام بين طرفين[3] فهو بمعنى التبادل الكلامي أو الحديث.

وفي المعجم الوسيط الحوار يعني: « حاوره محاورة وحوارا جاوبه وجادله... والحوار حديث يجري بين شخصين أو أكثر»[4]، فقد جُمعت كل المعاني السابقة للحوار مع بعض التفصيل والدقة في تناول مادة الحوار بوصفها حديثا بين طرفين أو أكثر، فتحدّدت ماهيته وبعض خصائصه، فهو حديث(كلام) بين شخصين.

---

[1] ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط4، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 2009، ص262.

[2] ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، 1981، باب حور.

[3] ينظر: العياشي إدراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص53.

[4] شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الوطنية، مصر، 2004، ص ص، 205-206.

وفي أحدث المعاجم العربية " المنجد في اللغة العربية المعاصرة" فالحوار والمحاورة واحد، وهو تبادل الحديث والمجادلة والكلام والتحادث[1].

فالحوار في المعاجم العربية يعني المرادّة في الكلام وردّ الجواب للمخاطِب وهو التحادث والحديث بين شخصين، أو تبادل الكلام، ولا فرق بين الحوار والمحاورة، وقد يقصد به المجادلة وهو المعنى الّذي انفرد به المعجم الوسيط والمنجد في اللغة العربية المعاصرة، ويبقى الخيط الجامع لكل هذه المعاني هو المشافهة والمباشرة في الكلام، بين طرفين.

والملاحظ أن جّل المعاجم العربية ربطت الحوار بالكلام، وهو في اللغة القول وكالمه ناطقه وحادثه[2]، أي أن الكلام قول متلفظ به ينتج عن فعل النطق، وهو أيضا المحادثة. وقد عرّفه الزركشي (ت 794هـ) بقوله: «أما الكلام فمشتق من التأثير، يقال كلّمة إذا أثّر فيه بالجرح، فسميَّ الكلام كلاما لأنّه يؤثّر في ذهن السامع فائدة لم تكن عنده»[3]، فأضاف إلى النطق والحديث عنصر التأثير ووجود السامع، بحيث يكون الكلام مُوَجّهًا إلى الآخر (المخاطَب) الذي تحصل له فائدة عند سماعه لهذا الكلام، وهو جانب وظيفي يؤكدّه تعريف ابن خلدون(ت808هـ) للكلام: «اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب، إنما سرّه وروحه في إفادة المعنى»[4]، وهذا التعريف الوظيفي للكلام يجعل الحوار ضمن وسائل التخاطب وفعالية بشرية تواصلية[5]، إذ أنّ الحوار في اللغة يقوم على الكلام المتبادل والذي تعدّى فعل النطق إلى إفادة المعنى، والتأثير في السّامع بما يقدّمه له من معلومة ويحقّقه من فائدة، وبهذا يتحقّق التفاعل بين المتحاورين إذ أن أحدهم يؤثّر في الآخر وما التفاعل إلا عملية تأثير وتأثّر.

---

[1] ينظر: صبحي حموي وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، ط1، لبنان، 2000، ص343.

[2] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة (كلم).

[3] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، ط1، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص196.

[4] عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ط1، دار ابن الجوزي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص527.

[5] هادية السالمي، الحوار في القرآن الكريم–ظاهرة حجاجية بيانية–، ط1، مطبعة التشفير الفني، تونس، 2008، ص15.

2-الحوار في القرآن الكريم:

ورد الحوار بصيغة التفاعل في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع، وذلك في الآيات التالية:

- في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (سورة الكهف/الآية 34).
- وفي قوله عزّ وجل: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (سورة الكهف/الآية 37).
- وقوله عزّ وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وتشتكي إِلَي اللهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تحاوركُمَا إِنَّ اللهَ سميعٌ بَصِير﴾ (سورة المجادلة/الآية1)

وفي تفسير "يحاوره" يقول الزمخشري (ت 538هـ): «يراجعه الكلام »[1] وإلى هذا ذهب أبو حيان الأندلسي(ت 745هـ) حيث قال: إنّها «جملة حالية والظاهر أنّ ذا الحال هو القائل أي يراجعه الكلام في إنكاره البعث»[2].

وقد ذكر أبو حيان في تفسيره للآية الثانية أنّ قراءة أُبي للآية "وهو يخاصمه" هي قراءة تفسير لا رواية[3]، أي أنّ المخاصمة من معاني المحاورة، وبهذا قال ابن كثير(ت 774هـ): «فقال أي صاحب هاتين الجنّتين لصاحبه وهو يحاوره، أي يجادله، ويخاصمه»[4]، أي أنّ التحاور بمعنى الأخذ والردّ في الكلام وقد يصل إلى حدّ المجادلة والمخاصمة.

أمّا ابن عاشور(ت1973/1393م) فيقول في تفسيره لهذه الآية: « المحاورة: مراجعة الكلام بين متكلمين... ودلّ فعل المحاورة على أنّ صاحبه قد وعظه في الإيمان والعمل

---

[1] جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، لبنان، 2009، ج15، ص620.

[2] أثير الدين محمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط3، لبنان، 2010، ج6، ص121.

[3] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] عماد الدين إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن الكريم، تح: حكمت بن بشير بن ياسين، دار بن الجوزي، ط1، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، ج5، ص157.

الصّالح، فراجعه الكلام بالفخر عليه»[1]، فلم يختلف مع سابقيه في كون المحاورة مراجعة الكلام، ويضيف في تفسيره لآية المجادلة، أنّ «التحاور تفاعل من حار، إذا أجاب، فالتحاور حصول الجواب من جانبين فاقتضت مراجعة بين شخصين»[2].

فقد اقتضى التحاور وجود متكلمين على الأقل، يجيب أحدهما على الآخر فيتبادل معه الكلام، في حين تعني المجادلة« الاحتجاج والاستدلال»[3].

ومع أنّ لفظي الجدال والمخاصمة تردّدا كثيرا في تفسير هذه الآيات، إلاّ أنّ الفرق بين الحوار والجدال لا يمكن إغفاله، فالجدال يعني اللّدد في الخصومة بالكلام، والتمسك بالرأي والتعصب له، وقد ورد في تسعة وعشرين موضعا في القران الكريم، يغلب عليها عدم الرضا وعدم جدوى الكلام[4]، أمّا في المواضع التي استعمل فيها الحوار وإن غلب على ظاهرها التخاصم، فهي من الناحية الاجتماعية الظاهرة أمام الناس، لا تمثّل خصومة بقدر ماهي اختلاف بين أخوين، ما جعل القرآن يأتي بلفظ الحوار المبني على مجرد المراجعة في الكلام، ويحجم عن لفظ الجدال الذي يرتبط باللّدد في الخصومة، ويتّضح هذا الطّرح في تفسير آية المجادلة، فعبّر عن حديث المرأة عن زوجها بالجدال للتخاصم الحاصل بينهما، في حين عبّر عن حديثها مع الرسول–عليه الصلاة والسلام– بالحوار لهدوئه[5]، كما أنّ مخاطبة المسلم للرسول–عليه الصلاة والسلام– تقتضي ذلك بنص القرآن الكريم، من خفض الصّوت والتزام الآداب، ويورد ابن كثير في تفسيره رواية أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– لقصّة المجادِلة بقولها: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات لقد جاءت المجادِلة إلى النبيّ –صل الله عليه وسلم– تكلمّه وأنا في ناحية البيت ما أسمع ما تقول فأنزل الله

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ط، تونس، 1984، ج 15، ص ص 319–320.

[2] المرجع نفسه، ج28، ص9.

[3] المرجع نفسه، ج28، ص8.

[4] عبد الحليم حفني، أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1995، ص ص 11–12.

[5] المرجع نفسه، ص 13.

عز وجلّ:{قد سَمِعَ الله قوْل الّتِي تجَادِلُكَ في زَوْجِهَا إلى آخر الآية}»[1]، فالسّمع يكون للكلام بغضّ النّظر عن موضوعه ونوعه من حيث هو جدال أو حوار هادئ، فهو في كل الأحوال كان بصوت خاف لا يُسمع لمن أبعد من رسول الله حتّى ولو كان في الحجرة ذاتها على صغرها، وهذا الكلام الموجّه مشافهة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام هو الحوار.

وما يعضد هذا المعنى استعمال الجاحظ (ت 255هـ) لهذا المصطلح في كتابه "البيان والتبيين" وذلك في حديثه عن أصناف الدلالة على المعاني، «وهي خمسة: اللّفظ والإشارة والعقد والخطّ ثمّ الحال التي تسمّى النَّصبة... وهي الحال الناطقة بغير اللّفظ والمشيرة بغير اليد وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق»[2]. ولبيان ذلك استدل بقول للفضل بن عيسى: «سل الأرض فقل: من شّق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حِوارا أجابتك اعتبارا»[3]، فاستعمل "حوارا" للدلالة على المخاطبة الشفهية أي كلاما، ومشافهة أو لفظا بين القائل والسامع، وهو الأقرب للمعنى الوارد في سورة المجادلة، وبالتالي فالحوار في القرآن الكريم يدور حول المجاوبة ومراجعة الكلام، وذلك يقتضي وجود طرفين على الأقل لتبادل الكلام، متكلّم وسامع والتأثير في بعضهما البعض، أي القيّام بممارسة تواصلية ضمن موقف محدّد.

3-الحوار في المعاجم الغربية:

يقابل الحوار في اللغتين الفرنسية والإنجليزية(Dialogue)، الّذي يعود إلى الأصل اللاتيني(Dialogus)، ويعني في أبسط معانيه حديث بين شخصين أو أكثر[4]، وهو المعنى الذي اعتبر الأصل[5]، ويدور معناه في قاموس لاروس الموسوعي حول المعاني التالية:

---

[1] عماد الدين إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص194.

[2] عمرو بن بحر(الجاحظ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، 1984، ج1، ص ص 76-81.

[3] المرجع نفسه، ص 81.

[4] Larousse dictionnaire de français, Larousse bordas, Paris, 1977, p122.

[5] ينظر: باتريك شارودو، دومينيك مونغونو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، دط، 2008. ص174.

«-المحادثة بين شخصين أو أكثر.

-تبادل وجهات النظر.

-مناقشة تهدف إلى إيجاد أرضية للتفاهم أو التقارب.

-مجموع المبادلات الكلامية بين شخصيات العمل المسرحي أو العمل الأدبي.

-عمل أدبي على شكل محادثة، والفعل يحاور يعني يحادث ويناقش»[1]*.

العنصر الجامع بين هذه المعاني هو كونه تبادل كلامي، وهي معان تطرقت لمفهوم الحوار في أكثر من مجال علمي فهو تحديد اصطلاحي أكثر منه لغوي.

أما في معجم أكسفورد الإنجليزي، فيُقصد بالحوار المحادثة بين طرفين في مؤلّف أو غيره، وهو المناقشة بين أطراف بينها اختلاف في وجهات النظر[2].

وبالتالي فالحوار في المعاجم الغربية هو المحادثة والمناقشة والمفاوضة وكلها عمليات تواصلية تحدث بين طرفين أو أكثر، أساسها التبادل، الكلامي أو الفكري، وسواء أكان واقعيا أو خياليا.

وهو المعنى الّذي اتّضح لنا في المقابلات التي وردت في المعاجم ثنائية اللغة، حيث ترجم (Dialogue) ب: محادثة، مكالمة، تبادل آراء، حوار مسرحي، أدب حواري، كما قوبل الفعل حاور (Dialoguer) ب: حادث وتحادث وكالم[3].

كما ترجم من الإنجليزية ب: «محاورة، حوار، و(حوار بين متخاطبين، مسرحية، فلم)»[4].

---

* Dialogue: Dialogus, conversation, échange de vues entre deux ou plusieurs personnes, Discussion visant à trouver un terrain d'entente. - ensemble des répliques échangées entre les personnages d'une pièce de théâtre. -ouvrage littéraire présenté sous la forme d'une conversation, Dialoguer: converser, négocier

[1] B. Evenno, Claude Kannas, dictionnaire encyclopedique, Larousse Bordas, Paris, 1998, p469.

[2] Oxford Wordpower dictionary, Oxford university press, 4th Edition, United Kingdom, 2012, p206.

[3] ينظر: سهيل إدريس، المنهل) قاموس فرنسي عربي)، ط23، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1999، ص400.

[4] جان كرطباوي (Jean Kortbaoui)، المنجد(إنجليزي-عربي)، ط2، منشورات المكتبة الشرقية، بيروت، 1997، ص235.

وممّا سبق يمكننا القول بأن الحوار في المعاجم الغربية يدور حول جملة من المعاني لم تختلف في جوهرها عن نظيراتها العربية، إلا أنّها تحدّدت بجملة من المصطلحات، فهو متطابق مع: المحادثة والمفاوضة والمناقشة، وكلّها نشاطات لغوية تقتضي وجود طرفين يتبادلان الكلام ويردّ أحدهما على الآخر.

ثانيا: مفهوم الحوار في الاصطلاح

لاشكّ أن المعنى اللّغوي للمصطلح يساهم في إزالة الغموض الذي يكتنفه، لكن تحديد معالمه لا يتمّ إلاّ بمفهومه الاصطلاحي وعلاقته بمجالات المعرفة.

1-الحوار في الفلسفة اليونانية:

شكّل المناخ الديمقراطي والفكري الذي ساد أثينا بعد تغيّر الأوضاع السياسية، أرضا خصبة لطرح الأفكار والآراء، فأصبحت الكلمة سلاحا يكتسب، حيث «دخلت الديمقراطية بواسطة بريكليس(Périclès)(ت429 ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون، فغدت أثينا حاضرة العلم والفكر والأدب وتمركزت فيها الفلسفة»[1]، التي كان الحوار السقراطي جوهرها، والأسلوب الفكري الّذي يحقّق القيم السامية، بما مثّلته محاوراته الشفوية من ممارسة حيّة لفعل التفلسف[2] .

مارس السفسطائيون* الجدل وبرعوا فيه، مخاطبين الهيئات القضائية غير آبهين بالمثُل والقيم في مبارزاتهم الكلامية، واتّخذوا سبيل التضليل، وشكّكوا الناس في كل شيء، ودنّسوا الحقيقة لأنّهم-بحسب سقراط (Socrates)- لم يرتقوا إلى مستوى الحقائق الكلية المطلقة،

---

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط1، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، 2007، مج2، ص93.

[2] ينظر: هادية السالمي، الحوار في القرآن الكريم-ظاهرة حجاجية وبيانية، ص18.

* استعمل المصطلح في بدايته للدلالة على صاحب مهنة فن الكلام، وهو عند الفلاسفة الأوائل، مدّع للحكمة ومتشبه بالفيلسوف؛ لأنه يعتمد الاستدلال الفاسد لتغليط خصومه، وتحقيق مصالح شخصية، وقد شكلوا حركة فكرية واجتماعية، دافعت عن نسبية الحقيقة. ينظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2009، ص ص 259-261.

وكان ذلك في نظره تضليل للعامّة، وهو ما دفعه للوقوف ضدهم[1]، بإيجاد أسلوب تعليمي يبيّن زيف ادعاءاتهم، وهو «منهج الحوار الاستنباطي القائم على التهكّم والتوليد، وذلك من أجل الوصول إلى تحديد الماهيات/.../ وهو الانتقال من المحسوس إلى المعقول»[2].

ففي نظره المعرفة الحقيقية كامنة في الإنسان حتّى إن لم يكن مدركا لها، واستخراجها لا يكون إلاّ بالحوار، أي باحتكاك العقول والأذهان، مع تأكيده على ضرورة التزام الدقّة في اختيار الألفاظ وتحديدها، خلافا للسفسطائيين الذين كان عدم التحديد يسهّل لهم طريق المغالطة[3]، فالحوار كان وسيلته لتوليد الأفكار والوصول إلى المعرفة الحقيقية.

فالحوار عند سقراط ممارسة لغوية حيّة ووسيلة تعليمية، استطاع الوقوف بها في وجه خصومه الذين برعوا في تمويه العامة بألاعيبهم القولية، وتمكّن بمنهجه هذا "الحوار الاستنباطي" أن يضع اللبنة الأولى لصرح المعرفة الإنسانية واليونانية بشكل أخص مهّدت لتلاميذه طريق البحث عن الحقيقة.

وقد سار على نهجه تلميذه أفلاطون (PLATON)(ت 347 ق م)، الذي خالف أستاذه في فلسفته التي تبدأ من عالم الأفكار والمثل لتنزل إلى تمثّلاتها وتطبيقاتها على أرض الواقع، لكنّه وافقه في أسلوبه الحواري، بتجسيده لدراما فلسفية حقيقية عبّر من خلالها عن أفكاره، حيث كان سقراط نفسه بطلا لها[4]، فكانت جلّ مؤلفاته محاورات، لأنّ الحوار كان جزءا من تصوّره للفلسفة[5]، وكان متبعا لخطى أستاذه في تبني الحوار نهجا موصلا للعلم والمعرفة، لكن الحوار عنده كان متخيلا وليس حقيقيا.

واستخدم أرسطو الأسلوب ذاته في مؤلفاته الأولى، وهو الحوار، لكنّه سرعان ما تبيّن له عدم فاعليته في الوصول إلى الحقيقة، كونه يقوم على مقدمات ظنية مؤسّسة على

---

[1] ينظر: محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ص 91-101.

[2] المرجع نفسه، ص 96.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 97-98.

[4] ينظر: مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009، ص 76.

[5] ينظر: جوناثان ري و ج. أُو أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر: فؤاد كامل المهندس وآخرون، إشراف: زكي نجيب محمود، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص 47.

المشهور من أقوال الناس، ولجعله صالحا لإظهار الحقيقة لابدّ من إيجاد القوانين العلمية وإخضاعه لها[1]، فاتهامه للسفسطائيين لم يقتصر على التشنيع بسوء أخلاقهم بل وجّه اتهامه للخطاب نفسه وبنية اللّغة، إذ أدرك أنّ اللّغة مجال لإنتاج الخطأ والتعقيد واللّبس[2]، إذ الخطاب عنده أداة للتمويه، فنادى للإقناع بمنهج جدلي يضع مبادئ فكر حواري، فالخطيب البارع عنده من يتمثّل الحضور النقدي للمخاطب، ومن هنا تسرّب مفهوم الحوار إلى التداولية [3]، وفي سعيه للتمييز بين الاستدلالات الصحيحة والفاسدة تأسّس المنطق.

فالحوار في الفلسفة كان أسلوبا ومنهجا لكشف الحقيقة، وتحقيق القيم والمثل العليا. لكن ذلك لا يتعارض مع كونه ممارسة لغوية بالدرجة الأولى، فهو قبل ذلك استعمال للغة وممارسة تواصلية تقتضي وجود الآخر، وتحقيق النتائج الفلسفية هو فعاليته مع تحديد الموضوع مسبقا وباختيار أمثل للألفاظ، أي اللغة التي تخدمه بعيدا عن التلقائية والارتجال فهو حوار محدّد موضوعه مسبقا ومخطط له بعناية، لدحض حجج الغير وإظهار فساد استدلالاتهم وتحقيق الفائدة للفرد والمجتمع، بالوصول إلى الحقيقة وإعلاء المثل والقيم.

2-الحوار في الفكر المعاصر:

شاع استعمال مصطلح الحوار في العصر الحديث في وسائل الإعلام، مرتبطا بالدّين والسّياسة والحضارات، ليكون وسيلة للتّقارب بين الأمم متجاوزا حيز الاستعمال الفردي، أو أسلوبا لفضّ النّزاعات، حتّى غدا بديلا عن الثّورة والنّضال، كما عبّر عن ذلك محمّد العمري بقوله: «تكاد كلمة حوار اليوم مع امتداد القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان تجسّد المعنى النّضالي الذي كان لكلمات أخرى فيما مضى: مثل الجهاد والثّورة والمقاومة المسلّحة»[4]، فهو وسيلة لنبذ العنف، شقّت طريقها للتّداول في الفكر السّياسي والثّقافي المعاصر، بوصفه

---

[1] ينظر: محمد عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية، صص162-163.

[2] ينظر هادية السالمي، الحوار في القرآن الكريم- ظاهرة حجاجية بيانية، ص20.

[3] ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007، ص ص 21-22.

[4] محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف-كشف أساليب الإعانات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص9.

أسلوبا من أساليب التّقارب والتّجاوب والتّفاعل، وهو مفهوم حديث، والدّليل على ذلك خلوّ جميع المواثيق والعهود الدّولية في السّبعين سنة الأخيرة من لفظ الحوار، واعتمادها على مصطلحات أخرى كالتّسامح والتّعايش والتّعاون الدّولي وإنماء العلاقات بين الأمم[1].

ومن هذا المنطلق يعرّف الحوار على أنّه إصغاء للآخر وقبول بالخصوصيات الحضارية للأمم والشعوب وإقرار بها، بما فيها اللغة والدين والعادات والتقاليد، ونمط الحياة من مأكل وملبس ومسكن، أي كل المكونات المادية والمعنوية والروحية للشعوب[2].

وقد اقترن ظهور الحوار بمفهومه الجديد بتزايد حدّة ما كان يعرف بالحرب الباردة بين المعسكرين الشّرقي والغربي، وتصاعد ضراوة الصّراع الإيديولوجي والسّياسي بينهما، وظهور ما يعرف بحوار الأديان والثّقافات والحضارات، وقد كان الغرب هو السّبّاق إلى هذا الطّرح، حيث وجّهت الكنيسة الغربيّة الدّعوة إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، نتيجة للتّصادم بين الإرادتين، وعلى هذا الأساس غدا الحوار مفهوما سياسيّا إيديولوجيّا ثقافيّا حضاريّا[3].

لكن هذا المفهوم بالمنظور الغربي قد لا يكون ذاته في الفكر العربي أو الإسلامي، على الأقل من وجهة نظر المفكر الجزائري مالك بن نبي (ت1973م)، الّذي يرى أنّ الصراع سيستمر بسلاح آخر وفي ساحات قتالية جديدة، وهو سلاح الأفكار[4]، فربما يكون الحوار مخرجا للابتعاد عن العنف لكنّه في باطنه صراع فكري استوى لمّا عجزت الحروب عن فرض قوى الطرف الأول بشكل حاسم وهيمنة مطلقة دون خسائر.

ومع انتشار المصطلح ومفهومه، إلاّ أنّ هناك من يعتقد بأنّنا نعيش عصر اللاّحوار، على الرغم من مظاهر التواصل التي طغت على حياة المجتمعات، فإذا أردنا تقويم الفكر

---

[1] ينظر: عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي، ط2، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ايسيسكو، الرباط، 2015، ص9.

[2] ينظر: محمد لعقاب، الصليبية الأمريكية وعهد حرب الحضارات، ط1، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص15.

[3] ينظر: عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي، ص9-10.

[4] ينظر: مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط1، دار الفكر، سوريا، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص18.

فلا بد من الوصل بين العقل والحوار، وقبل تلاقح الأفكار يجب مباشرة العقل في الحوار[1]، بمعنى أنّه إذا أردنا أن تتقارب أفكارنا ونتمكّن من تقويم الفكر وتصحيحه فلابد أن يكون العقل مصاحبا لهذا الحوار، وقد نعت رشيد الراضي الحوار بغير العاقل لما اقترن بالسفسطة والمغالطات، وأيّد أرسطو في بحثه عن الحجج المعوجّة حتّى يتحرّز من الوقوع فيها[2]، وبالتالي فالحوار عنده بمعنى الحجاج والدفاع عن الرأي بالحجة المستقيمة لا بالتغليط السفسطائي والتلاعب بعقول الناس.

وبهذا يكون الحوار في الفكر المعاصر بديلا عن الثّورة والعنف وثقافة التّصادم، ودفاعا عن الرأي، وتكريسا لقيم ومبادئ قد تكون جديدة بالنّسبة للغرب الدّاعي إليها في هذا العصر، بعد أن تهيّأ الشرق (العرب والمسلمين) لتقبّلها، والّتي هي أصلا متجذّرة فيه، وأسلوبه في التّعامل مع الآخر ممارسة وفكرا، والقرآن الكريم وسنّة النبّيّ عليه الصّلاة والسّلام مثال حيّ على ذلك، وما تلاهما من ممارسات الجدل والحجاج تمثلت في مذهب المتكلمين ومن تصدوا لهم.

3- الحوار في النقد واللسانيات:

غالبا ما تتّجه الأذهان إذا ما ذكر مصطلح الحوار إلى مجال الأدب ونقده، فيعرّف بأنّه: «تبادل الحديث بين الشخصيات في قصة أو مسرحية»[3]، وقد يختلف الحوار المسرحي عن القصصي من حيث العلامات الدالة على التلفظ بتجسيده على المسرح، لكنّه قبل ذلك يكون نصّا مكتوبا مشابها للحوار القصصي[4]، ممّا ينفي هذا الفارق.

فالحوار بهذا المعنى متخيّل يحاكي الواقع كتابة.

---

[1] ينظر: رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2010، ص ص 5-7.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص7.

[3] مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984، 154.

[4] ينظر: الطاهر الجزيري، الحوار في الخطاب (دراسة تداولية سردية في نماذج من الرواية العربية المعاصرة)، ط1، مكتبة افاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2012، ص ص 34-35.

لكن هذه الزاوية ضاقت حتّى على أصحاب التخصّص، لتأخذ دراسة الحوار أبعادا أخرى، تصدّر بها أفق الاهتمام، خاصّة مع ميخائيل باختين*(Mikhail Bakhtin) (ت1975م) في سياق تطوير نظريته في التلفظ، الّذي إليه يرجع الفضل لا إلى هاريس كما يعتقد البعض، في الانتقال من دراسة الجملة إلى الخطاب[1]، ففي نظره في اللسانيات تبدأ الدراسة من الكلمة وتنتهي عند الجملة، أما في "عبر اللسانيات" فالبداية من الجملة وسياق النطق وتنتهي بالتلفظ[2]، ولهذا نجده يرفض الطرح السوسيري في إهمال الكلام، حيث يقول دي سوسير:«إنّ فعاليّة المتكلم ينبغي أن تدرس ضمن عدد من الموضوعات(أو حقول المعرفة) التي لا مكان لها في علم اللغة سوى أنّها ذات صلة باللغة»[3]، وعن دراسته لدائرة الكلام لم ير فيها الدارسون بحثا يرقى لأن يكون دراسة في التواصل أو التبادل الكلامي[4]، ويؤكّد ذلك قول تودوروف: «الاتصال اللفظي في دائرة دي سوسير ونموذج ياكوبسون تجعل التبادل اللفظي شبيها بعمل أجهزة الاتصال البرقي»[5]، فهو بالأصح تخطيط تقني عن تشكل العلامة، يبيّن الانتقال بين الصّورتين الذهنية والصوتية، وانتقال الرسالة في نموذج ياكوبسون بين أ و ب يتم كبث إذاعي، في حين أنها (الرسالة) كما يراها باختين

* وفي مرحلة تالية طوّر الحوار إلى مفهوم أعمّ وهو الحوارية(dialogism)الذي يحيل إلى البعد التفاعلي للغة، سواء أكان ذلك شفويا أو كتابيا، فالمتكلم ليس بآدم ومن ثم يصبح خطابه لا محالة الموطن الذي تلتقي فيه آراء المتخاطبين المباشرين(حديث الحياة العامة) أو رؤى العالم (التخاطب الثقافي)، كما يستعمله كذلك للدلالة على التناص. ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص 36.

[1] ينظر: حياة أم السعد مختاري، تداولية الخطاب الروائي من انسجام الملفوظ إلى انسجام التلفظ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015، ص ص 176-177.

[2] ينظر: تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1996، ص111.

[3] ينظر: فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط3، 1985، ص37.

[4] ينظر: رايص نور الدين، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، مطبعة سايس، فاس، المملكة المغربية، ط1، 2007، ص82.

[5] تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص112.

«تتشكّل في عملية التفاعل* بينهما»[1]، فلكلّ تلفظ من وجهة نظره مظهرين: الأوّل متكرّر يأتي من اللغة، والثاني متفرّد يأتي من سياق النطق[2]، والكلام عنده لا يوجد إلاّ بشكله الملموس في ملفوظات الفرد، باعتبارها وحدات التبادل اللفظي، عبر تعاقب المتكلمين، وينتهي بنقل الكلام إلى الآخر، ولبساطة الحوار فهو يمثل الشكل الكلاسيكي للتبادل اللفظي[3].

فالكلام يجب أن يكون متحقّقا بتلفّظ الفرد، الذي يكتمل بحضور المخاطب ومشاركته الفعلية، وكل مشاركة هي وحدة التبادل اللفظي، فيكون الحوار مجموع هذه التبادلات اللّفظية.

وإلى ذلك ذهب مانغونو بقوله: «إنّ الحوار يتبدّى بوصفه تداولا للمتخاطبين على الكلام»[4] وفي التعريفين تركيز على الشكل، فهذا التعاقب بين المتكلمين هو ما يميّز الحوار عن باقي الأشكال التعبيرية، مما يؤكّد على أهميّة التداول على الكلام في الحوار.

لكنه يبقى تحديدا شكليا، تنبّه له باختين بالنّظر في علاقة المتكلم بالتلفظ، فهذا الأخير (التلفّظ) ليس خاصّا بالمتكلّم وحده، وإنّما هو نتيجة لتفاعله مع المستمع الذي يدمج تفاعله ويكامله[5]، فيضيف عنصر التفاعل الذي يمثل التأثير المتبادل بين المتكلم والمستمع، فلم نعد إزّاء تبادل لفظي ولكن تفاعل لفظي، وهو خاصيّة واقعية أساسة من خصائص

* تحمل صيغة (تفاعل) في اللغة العربية معنى الفعل وردّ الفعل، أمّا مصطلح التفاعل (Interaction) فيحيل في معناه العام إلى التّأثير المتبادل بين شيئين، وقد استُعير من علوم الطبيعة في النصف الثاني من القرن العشرين، ليطلق على التفاعلات التواصلية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ينظر: باتريك شارودو ودومينيك مانغونو، معجم تحليل الخطاب، ص309.

[1] تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص113.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 102.

[3] ينظر: ميخائيل باختين، جمالية الابداع اللفظي، تر: شكير نصر الدين، دال للنشر والتوزيع، سورية، 2011، ط1، ص302.

[4] دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان، 2008، 132.

[5] ينظر: تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص92.

اللّغة، وليس الحوار إلا أحد أهم أشكاله[1]، ويتأكّد ذلك بالتعريف الآتي: يعدّ الحوار الوظيفة الأساسة للّغة، ويعرّف على أنّه عملية معقّدة تتكوّن من القول والاستماع والردّ، وفي كل فعل منها يستحق التحليل بالتفصيل[2]، فتبيّن أنّ الشكل البسيط (التبادل الكلامي) عملية معقّدة، المتكلم فيها(يقول–يسمع–يردّ) فهناك تأثير متبادل، وهو التفاعل، فيصبح الحوار تفاعلا لفظيا وليس مجرد تبادل شكلي للأدوار.

ومن هذا المنطلق الوظيفي، والأهمية التي اكتسبها الحوار، عُرّفت اللغة : على أنّها: «جملة من الحوارات، تتحدّد في الزمان والمكان وتتخصّص مظاهرها في الحركة والسكون، وتؤدّى في أحياز تجمع المتكلم والمخاطب، في تفاعل لغوي لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحوار في أية لغة إنسانية يشكل هدفها الأساسي وغايتها المثلى ولا يمكن تصور أية لغة خارج هذا المجال»[3]. وبهذا يكون للحوار دينامية وحيوية، فلا يتم حصره في الشكل، إذ يبنى من تفاعل الطرفين وليس من مجرد الحضور والتبادل.

واستنادا إلى ما سبق فالحوار تفاعل كلامي بين شخصين على الأقل، وهو الوظيفة الأساسة للغة وهو غايتها المثلى.

ومن الدارسين العرب الذين اهتموا بالحوار، طه عبد الرحمان، بكتابه "في أصول الحوار وتجديد الكلام" ودراسته لمراتب الحوارية، وقد جعلها ثلاثا: الحوار والمحاورة والتحاور*، حيث كان تصنيفا شمل الممارسات الحوارية، وركّز فيها على تفاعل المتكلم مع الآخر، وذلك انطلاقا من فكرة أساسة هي أنّ «الأصل في الكلام الحوار»[4]، وانطلاقا من

---

[1] ينظر: تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ص94.

[2] «le dialogue est la fonction première du langage… s'y définit comme un processus complexe qui consiste à dire, écouter et répondre et dans chaque acte mérite d'être analyse en détail». Jean-Pierre Desclés, Gaëll Guilbert, Le dialogue, Fonction première de la langue analyse énonciative de textes, Honore Champion Éditeur, Paris, 2011, p7.

[3] بنعيسى عسو أزاييط، الخطاب اللساني العربي هندسة التواصل الإضماري– (من التجريد إلى التوليد) طبيعة المعنى المضمر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012، ج1، ص 141.

* ميّز بينها على عكس ما جاء في كل المعاجم العربية التي جعلتها بمعنى واحد.

[4] طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص28.

دراسته للمناظرة(المحاورة)، التي تأخذ معالمها من ظاهرة تدور حولها جميع الظواهر التداولية وهي الحوار[1]، مما يجعل الحوار ظاهرة تداولية بامتياز.

فالحوار يقتضي الأخذ والردّ في الكلام، ويتضمّن قصديات المتخاطبين، فينتقل من طور الاتصال إلى طور التواصل، بحكم حالات التفاعل بين المتخاطبين[2]، ولهذا يكون الحوار فعلا إنسانيّا مؤسّس تداوليا[3]، فهذا التداول والتنامي المتدرج نتيجة التفاعل بين المتخاطبين المحمّل بمقاصدهم هو ما يجعله فعالية تداولية.

وقد خصّ بشير إبرير الخطاب غير الأدبي بدراسة معمّقة، وعرّفه على أنّه هو كلّ خطاب وجّه لخدمة أغراض غير أدبية[4]، وعرّف في دراسته مجموعة من الخطابات، من ضمنها الحوار، انطلاقا من تصنيفين بارزين لأنواع الخطاب:

-الأول لعبدالله عشي في كتابه "زحام الخطابات" حيث صنّفها إلى منظومات عدّة، وجعل الحوار ضمن المنظومة الحوارية إلى جانب المناظرة والمناقشة والتعقيب. وعرّف الحوار على أنّه: «بنية نصّية ينتجها طرف بمساعدة طرف ثان... وهي وحدة تواصلية شفوية في أساسها، قد تتحوّل إلى كتابية»[5].

-والثّاني لـ جون ميشال آدم(Jean Michel Adam)، الّذي عدّ الحوار نصّا قائما بذاته؛ لأنّ له بنية لغوية خاصة به، وأنه يستعمل مرادفا للمحادثة، وله أهميته في ميدان اللغة والأدب بصفته مدونة نصية صالحة للدراسة والبحث[6].

---

[1] ينظر: ذهبية حمو الحاج، في قضايا الخطاب والتداولية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016، ص272.

[2] ينظر: أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار-المفاهيم والآليات-، مختبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران، الجزائر، ط1، 2004، ص177.

[3] ينظر: العياشي أدراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، ص ص 5-6.

[4] ينظر: بشير ابرير، دراسة في تحليل الخطاب غير الأدبي، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2008، ص40.

[5] المرجع نفسه، ص22.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص ص22-39.

ويحلّ التعريف السابق إشكالية كانت قائمة بين الحوار ومصطلح المحادثة، وهي الكتابة والشفوية، فتميل أغلب الدراسات لربط الحوار بالكتابة والمحادثة بالشفوية، لكن مع تطور دراسة الحوار وانفصاله عن النص الأدبي، خفّت صرامة هذا الطرح، ونجدها صراحة في قول خليفة الميساوي في كتابه "الوصائل في تحليل المحادثة"، واعتباره الحوار بمثابة المحادثة، لأنه ينزع إلى أن يكون تبادلا لفظيا بصورة طبيعية[1].

وبالرجوع إلى بعض المؤلفات نجدها تتبنّى الترادف بين المصطلحين حتى إن بدا الظاهر التنظيري عكس ذلك، ومن هذه المؤلفات نذكر: عبد السلام عشير في كتابه "عندما نتواصل نغير"، ونور الدين رايص في كتاب " نظرية التواصل"، وكتاب" تطور علم اللغة منذ 1970" لجوهارد هلبش، ترجمة سعيد حسن البحيري، الذي نجده في دراسته لمبحث تحليل المحادثة يرادفه بتحليل الحوار، ولا نعلم إن كان الاستعمال يرجع إلى المصدر الأجنبي أو متعلق بالترجمة.

وبناء على ما سبق نخلص إلى أنّ الحوار وحدة تواصلية شفوية أو كتابية، لها بنية لغوية مخصوصة، تقوم عل التفاعل بين مشاركين على الأقل، فيتضمن قصدياتهم، كما يمكن أن يكون نصا قائما بذاته، حيث يدخل في الخطاب غير الأدبي.

وباعتباره تفاعلا لفظيا فهو يندرج ضمن دراسة اوريكيوني (C. k. Orecchioni)، التي تراه هندسة معقّدة خاضعة لقانون التراتب ومشكّلة من وحدات تنتمي إلى مستويات مختلفة، ويتكوّن من مجموعة عناصر تشكّل السياق التواصلي الذي يجري فيه، وتتمثل في:

أ-المشاركون في التفاعل: (الأشخاص المتفاعلين، طبيعتهم ومكانتهم الاجتماعية والعلاقات التي تربط بعضهم ببعض ويدخل في ذلك درجة معرفة كل منهما للآخر، والمسافة بينهم، وخصائصهم أبرزها جنس المتكلم وعمره ومستواه الثقافي وحالته النفسية لأن ذلك يمكنه أن يغير مدار التفاعل ويؤثر في آليات اشتغاله.

ب-الإطار الزماني والمكاني للتفاعل: مكان وزمان حدوث التفاعل.

---

[1] خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة -دراسة في استراتيجيات الخطاب، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012، ص53.

جـ-الهدف من التفاعل.

د-موضوع التفاعل وأسلوبه (الجدية، التنازع، التعاون...)[1]، حيث تمثل هذه العناصر مجتمعة السياق التداولي الذي يحدث فيه الحوار بوصفه تفاعلا لفظيا، ونجاحه هو تحقق مقاصد المشاركين فيه وحسن استغلالهم للسياق المحيط.

[1] ينظر: Catherine kerbrat orecchioni, les interactions verbales, approche interactionnelle et structures des conversation, tome1, 3eme édition, paris, Armand colin, 1990, p77.
نقلا عن: خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة -دراسة في استراتيجيات الخطاب، ص57.

الفصل الأوّل: التداولية (دراسة في الجهاز المفاهيمي)

أوّلا: مفهوم التداولية

ثانيا: روافد التداولية

ثالثا: مفهوم السياق وأهميته في الدراسات التداولية

رابعا: مهام التداولية وأهم مباحثها

أولا: مفهوم التداولية

التداوليات بصيغة الجمع، مصطلح عربي وُضع مقابلا للمصطلح الأجنبي (Pragmatics)، ويعود أصله الأجنبي إلى «الجذر اليوناني (Pragma) الّذي يعني الفعل ومنه اشتُقّت الصّفة (Pragmatikos) والّتي تحيل إلى كلّ ما هو مرتبط بالفعل، وفي الفرنسية فقد كان أول استعمال للمصطلح في مجال القانون وذلك منذ القرون الوسطى في عبارة(Pragmatique-sanction)*... لينتقل إلى الحقل العلمي بداية من القرن السابع عشر للدلالة على كل بحث أو اكتشاف قابل للتطبيق العملي»[1]، أما في اللّغة الإنجليزية فيدلّ على ما له علاقة بالأفعال والوقائع الحقيقية[2].

أما التداول في اللّغة العربية فمن مادة (دول)، ومن معانيه في مقاييس اللّغة تحوّل الشيء من مكان إلى مكان، فيقال اندّال القوم، إذا تحوّلوا من مكان إلى مكان[3].

وفي لسان العرب الدَّولة فعل الانتقال من حال إلى حال، فيقال تداولنا الأمر أخذناه بالدول، وتداولته الأيدي أخذته هذه مرة وهذه مرة، ودالت الأيام أي دارت،[4]، وفي القرآن الكريم ﴿إِنْ يمسَسْكُم قَرْح فقد مَسَّ القوْمَ قرْح مِثله وتِلْكَ الأيّامُ نُداوِلُها بيْنَ النَّاسِ﴾(آل عمران/

---

*وتعني مرسوم إمبراطوري أو ملكي يعمل به كقانون أساسي. جان كرطباوي (Jean Kortbaoui)، المنجد (إنجليزي-عربي)، منشورات المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 1997، ص657.

[1] «Le terme de «Pragmatique» a pour racine le nom grec pragma, qui signifie «action». De ce nom a été dérivé l'adjectif pragmatikos, qui renvoie à tout ce qui est «relatif à l'action». En français, pragmatique fut tout d'abord employé dans le domaine juridique, et ce dès le moyen âge, dans l'expression (Pragmatique-sanction) … Ensuite, à partir du 17eme siècle dans le domaine scientifique, pragmatique a désigné toute recherche ou découverte susceptible d'avoir des applications pratiques» Jean-Michel Gouvard, La Pragmatique outils pour l'analyse littéraire, Armand colin, Paris,1998, p4.

[2] ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص17.

[3] ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص314.

[4] ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة(دول)، ص ص 1455-1456.

140)، وفسّرها ابن كثير بقوله: «إن كنتم قد أصابتكم جراح وقتل منكم طائفة، فقد أصاب أعداءكم قريب من ذلك من قتل وجراح... أي نديل عليكم الأعداء تارة»[1]، أي أن الغلبة تكون لكم تارة ولعدوكم تارة أخرى.

فدلّ بذلك التداول على التحوّل من حال إلى أخرى والانتقال من مكان إلى آخر، وكذلك اللّغة في تحوّلها وتنقّلها بين مستعمليها، وهو ما شجّع طه عبد الرحمان على اختيار "التداوليات" بصيغة الجمع ترجمة لمصطلح (Pragmatics) لدلالته على التواصل لجريان الكلام المنطوق على الألسن وعلى التفاعل لكونه موصولا بالفعل[2]، وقد عبّر عن ذلك في كتابه في أصول الحوار وتجديد الكلام بقوله: «وقد وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح "التداوليات" مقابلا للمصطلح الغربي "براغماتيقا"، لأنّه يوفّي المطلوب حقّه، باعتبار دلالته على معنيي الاستعمال والتفاعل معا»[3]، لأنّ «استخدام اللغة يحقّق التفاعل والنشاط المستمرين بين المتخاطبين باعتبارها أداة تبليغ وتعبير من جهة ووسيلة تواصل يومي من جهة أخرى»[4]، فاللغة نشاط تحقّق ممارسته التفاعل بين مستعمليه.

أما عبد الرحمان حاج صالح فقد كان له رأي مخالف في ترجمة المصطلح إلى العربية، ففي نظره لا توجد أيّة كلمة في العربية يمكنها أن تؤدي هذا المعنى إلاّ الاستعمال، واستدلّ بالمتعارف عليه في التراث العربي بعد سيبويه باستخدامهم للاستعمال في مقابل الوضع[5]، لكنّه في توظيفه للمصطلح نجده يكتفي بتعريب المصطلح الغربي مستعملا

---

[1] إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص127.

[2] ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 1993، ص244.

[3] طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000، ص28.

[4] أحمد عزوز، المدارس اللسانية (أعلامها ومبادؤها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي)، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2014، ص 207.

[5] ينظر: عبد الرحمان حاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ط1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (ENAG)، الجزائر، 2012، ص211.

«براكماتيك»[1]، وذلك في مقارنته لنظرية الوضع والاستعمال العربية بالتداولية الغربية في كتابه "الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية".

وهو الرأي ذاته الذي أخذ به محمود عكاشة، بالإبقاء على اللفظ المعرّب في كتابه "النظريّة البراجماتيّة اللّسانيّة (التداولية)" مع إضافة صفة اللسانية لدلالته –حسبه– على المفهوم الغربي الدقيق، وللتفرقة بينه وبين المصطلح الفلسفي (Pragmatism)* الّذي تُرجم إلى النفعية والفوائدية[2]، أما مصطلح التداولية وإن بدا مُتقبّلا له بذكره في العنوان، فهو يعيب على من اختاروه ترجمة للمصطلح الغربي، لأنّ التداول في نظره يعني التفاعل بين طرفي الحوار، والبراجماتية تهتم بعملية التلقي، فالمتلقي هو المرجع في معرفة قصد المتكلم وليس القائل[3]، فقصد المتكلم وإن اجتهد في إبلاغه للمتلقي يبقى خفيا على هذا الأخير، وما يصل منه إلاّ ما تحقّق فعلا في فهم المتلقي.

والمتصفّح لبعض المؤلفات والترجمات العربية في المجال، يلاحظ تعدّد المقابلات العربية للمصطلح، كعلم التخاطب والذرائعية وعلم المقاصد والمقاصدية والفعليّات، إلاّ أن أكثرها شيوعا واستعمالا هو "التداولية" ويرد بصيغة الجمع "التداوليات" على اعتبار مباحث العلم وغزارة نظرياته من جهة، ولأنّ المصطلح في اللغة الإنجليزية الّتي كتبت بها أغلب النصوص المؤسّسة للتداولية[4]، يرد في الغالب بصيغة الجمع (Pragmatics)، كما جاء في كتاب ستيفان ليفنسون(Stephen Levinson) على عكس المؤلفات الفرنسية التي تستعمل

---

[1] عبد الرحمان حاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية الصفحة 209 وما بعدها.

* النفعية مذهب يتخذ من القيمة العملية التطبيقية قياسا للحقيقة معتبرا أن الحقيقة المطلقة غير موجودة، وقد صاغه بيرس سنة 1879 وطوره ويليام جيمس وديوي. ينظر: آن ريبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جيد في التواصل، ص ص 28–29.

[2] ينظر: محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، ط1، مكتبة لآداب، القاهرة، مصر، 2012، ص3.

[3] المرجع نفسه، ص5.

[4] ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، ص17.

الصيغة المفردة (La Pragmatique) ككتاب فرانسواز أرمينغو(Françoise Armengaud) وكتاب جون ميشال غوفار(J.M. Gouvard).

أمّا في الاصطلاح فترجع جلّ الدراسات أوّل استعمال لهذا المصطلح إلى الفيلسوف الأمريكي (Charles Morris)، حين وظّفه عام 1938م في كتابه "أسس نظرية العلامات"، للدلالة على جزء من السيمياء وأحد مكوناتها الثلاثة، فعرّف التداولية بأنها دراسة العلاقة بين العلامات ومستعمليها[1]، وميّزها عن الدلالة التي تبحث في علاقة العلامة بمدلولاتها[2]، فكانت البعد الاستعمالي للّغة إلى جانب البعدين الدلالي والتركيبي، وهو تعريف تجاوز به الحدود اللسانية في دراسة اللغة وأضاف لها العنصر التفاعلي الّذي يقوم على دراسة اللّغة في الاستعمال والتواصل.

وهو على الأرجح ما استند إليه طه عبد الرحمان–صاحب المصطلح العربي–في تعريفه للتداوليات، بقوله: «هي الدراسات التي تختص بوصف–وإن أمكن بتفسير–العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية و"مدلولاتها" وبين الدالين بها»[3]، مقابلا إيّاها بالدلاليات والدّاليات في تقسيمه الثلاثي للسانيات.

وقد قطعت التداوليات اليوم أشواطا كبيرة في دراسة اللّغة، وطرقت مجالات كثيرة، كانت قاصية على البحث اللساني، وبعد مرور أكثر من نصف قرن على وجودها، هل يمكن للدارسين اليوم الإقرار بعدم وضوح معالمها وحدودها؟ كما صرّحت بذلك فرانسواز أرمينغو(Francoise Armengaud) في ثمانينات القرن الماضي بقولها: «هي درس جديد وغزير إلاّ أنه لا يملك حدودا واضحة... تقع التداولية كأكثر الدروس الحيوية في مفترق طرق

---

[1] ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط2، العلمة، الجزائر، 2010، ص55.

[2] ينظر: عيد بلبع، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس"، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد66، 2005، ص36.

[3] طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص28.

الأبحاث الفلسفية واللسانية»[1]، فاعترفت بجدة العلم وغزارته لاستفادته من التخصّصات المهتمّة باللّغة، ولعلّ اقتحامه لمجالات متعددة، وتناميه المتسارع هو ما صعّب على الباحثين بيان حدوده خاصّة في بداية نشأته، فتعدّدت تعريفاته باختلاف وجهات النظر وزوايا البحث، ومن هذه التعريفات نذكر تعريف آن ماري ديلير(A.M Diller) وفرانسوا ريكاناتي (F.Ricanati) اللّذان عرّفا التداولية على أنّها: «دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية*»[2]، كما عرّفها فرنسيس جاك (Francis Jacques) بقوله: «تتطرّق التداولية إلى اللغة في أبعادها الخطابية والتواصلية والاجتماعية»[3]، وفي التعريفين تركيز على البعد التواصلي والخطابي للغة واستعمالها داخل المجتمع اللساني.

أمّا جورج يول(George Yule) فيتوسّع في تعريفه ويرى أنّها «دراسة الفعل الإنساني القصدي، وعليه فإنها تنطوي على تفسير أفعال يفترض القيام بها لإنجاز غرض معيّن وبناءً على هذا ينبغي على المفاهيم المركزية في التداولية أن تتضمّن اعتقادا وقصدا وخطّة وفعلا»[4]، أي أنّ مستعمل اللغة له أفكار ومعتقدات وهدف مقصود يسعى إلى بلوغه، يتم إيصاله إلى المخاطَب بما يقوله، ويبني لذلك استراتيجية (خطّة) تبلّغه هدفه فيظهر قصده في الفعل الّذي ينجزه في الواقع في فهم مخاطَبه وتأثّره بقوله، وهذا يبين الدور المركزي

---

[1] فراسنواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، المغرب، دط، 1986، ص7.

* «La pragmatique étudie l'utilisation du langage dans le discours, et les marque spécifiques qui dans la langue, attestent sa vocation discursive», Francoise Armengaud, La pragmatique, 4eme Edition, Imprimerie des presses universitaires de France, France, 1999, p5.

[2] فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص6.

[3] نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2009، ص97.

[4] جورج يول، التداولية، تر قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان، 2010، ص137.

للمتكلم وقصده والمخاطب في تفسير القول على عكس الدراسات اللسانية البنيوية التي أقصتهما.

ويمكن تلخيص التداولية في محاولة الإجابة عن تساؤلات من قبيل:

-ماذا نصنع حين نتكلم؟

-ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟

-لماذا نطلب من جارنا إذا كان يستطيع أن يمدنا بكذا بينما يظهر جليا أنه يستطيع؟

-من يتكلم؟ وإلى من؟

-كيف يمكننا قول شيء بينما نريد شيئا آخر؟[1].

تعدّ هذه الأسئلة جوهر البحث التداولي، إذ يولي أهميّة قصوى للمتكلمين ورغباتهم وحالاتهم النفسية وعلاقاتهم الاجتماعية ومعارفهم وخبراتهم الشخصية والمشتركة، والسياق الذي يتواصلون داخله للوصول إلى المعنى الذي كاد أن يكون مغيّبا في الدراسات السابقة خاصّة البنيوية.

ويوضّح مسعود صحراوي أسباب تعدّد تعريفات التداولية، وغياب تعريف جامع لها كونها: «ليست علما لغويا محضا يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية ويتوقّف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، لكنّها علم جديد للتواصل، يدرس اللغة في مجال الاستعمال ويدمج من ثمّ مشاريع معرفية متعدّدة في دراسة ظاهرة التواصل اللغوي وتفسيره»[2]، إلاّ أنّ أغلبهم أجمع على أنّها «علم الاستعمال اللغوي»[3].

ومع هذا التنوع والجدة في البحث التداولي، فهو لم يسلم من النقد، فقد عدّ تشومسكي التداولية أفكارا أوليّة ومبهمة، تفتقر إلى الطّابع التفسيري، باستثناء مفهوم الفعل الكلامي

---

[1] ينظر: فرانسواز أرمينغو، المقاربة التداولية، ص 4.

[2] مسعود صحراوي، التداولية عند العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث العربي، ط1، دار الطليعة، لبنان، 2005، ص16.

[3] حافظ إسماعيلي علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، الأردن، 2011، ص3.

الذي يعتبره كثيرون وحدة تواصلية بامتياز[1]، وربما يرجع ذلك لأن بدايتها كانت تفتقر إلى موضوع واضح وشامل.

لكن هل هذا هو حال الدراسات التداولية اليوم؟ أم أنّها استطاعت أن تجد لها مكانا بين البحوث، بعد عقود من نشأتها، وبعد أن أثبتت بأن موضوعها هو اللّغة لكن ليس لذاتها ولأجل ذاتها، وإنما مجسّدة بين مستعمليها، وفي إطار استفادتهم منها وتحقيقها لأغراضهم.

وربما هذا ما عزّز رأي محمد العبد في تحديده: «وتظهر التداولية منهجا إجرائيا عمليا، وفي هذا المنهج توصف جميع مستويات اللغة في حدود نفعيتها، وهي كما يقول دوبوغراند ميدان الخطط والأهداف»[2]، فالنظريات التداولية المختلفة تقدّم آليات إجرائية مختلفة لإيجاد المعنى دون إغفال أيّ عنصر يحفّ القول، مادام يبلّغنا المراد ويكشف أسرار اللغة، فمحمد العبد رأى في ذلك تكاملا وشمولية تجعل من التداوليات منهجا. فهي تجاوزت حدود البنى الشكلية التي اهتمت بها البنيوية، وجعلت من السياق دعامة قوية للكشف عن المعنى الذي يقصده المتكلم ويفهمه السامع، بانخراطهما في لعبة اللغة التي لا تكتفي بالقواعد الصورية للبوح بأسرارها، وتستدعي الملكة التواصلية التي لا تتحدّد إلاّ داخل المؤسّسة الاجتماعية متحقّقة في كل أشكال التواصل.

ثانيا: روافد التداولية ومنابعها

إنّ تجاوز أيّ علم لما سبقه من معرفة، لا يعني أنّه منبتّ الصلة بها، فالمعارف الإنسانية عبارة عن حلقات متسلسلة وتراكمات تشكّل دعامات التطوّر العلمي، وقد يُبنى بعضها على أنقاض بعض، وليست التداوليات إلاّ إحدى حلقات البحث اللساني، الّذي استفاد «من مناخ فكري عام، ميزته أنّه ولّى ظهره للميتافيزيقا، وانفتح على اللّغة دراسة

[1] ينظر: فرانشيسكويوس راموس، مدخل إلى دراسة التداولية–مبدأ التعاون ونظرية الملاءمة والتأويل، تر: يحيى حمداي، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2014، ص35.

[2] محمد العبد، العبارة والإشارة دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط2، 2007، ص61.

وفهما وتوضيحا»[1]، وقد تعدّدت مصادره بتعدّد نظريّاته، إلاّ أنّ أهمّها: السيمياء وفلسفة اللغة.

•لا يمكن ذكر السيمياء وأصول التداولية دون أن نعرض جهود رائد السيمياء تشارلز بيرس (Charles Peirce) (ت1914)، الّذي إليه ينسب مصطلح البراغماتية، وقد أخذه عن كانط (Cant)[2]، الّذي اقترح انطلاقا من القياس الأرسطي فلسفة منطقية (متعالية)*، رأى فيها أنّه بإمكان المتكلّم قول كلّ ما يفكّر فيه، وأنّ تحليل ما يقوله المتكلّم، يتمّ بتحليل علاقة المتكلّم باللّغة[3]، وهي الفكرة التي جمعت بين كانط وبيرس، الّذي يرى «أنّ البرجماتية تعني تفسير المعرفة من خلال تحليل علاقة الذات المتكلّمة بالواقع»[4]، فالأوّل ركّز على علاقة المتكلم باللغة، والثاني على علاقته بالواقع.

وفي دراسته لنظرية المعرفة، توصّل بيرس إلى أنّ المعرفة تمثّل حاصل التجربة من حيث هي تفاعل الذات المدركة مع الموضوعات والأشياء، وأنّها تتجسّد في العلامات، وهي على علاقة تكاملية مع السيمياء، لأنّها في نظره فرع من الفلسفة، أمّا التداولية فتظهر في الخبرة التي تسبق المعرفة، فالإنسان يشكّل معرفته بما تقع عليه حواسّه في الواقع المحسوس والملموس[5].

ومن حيث انتهى بيرس بدأ تلميذه موريس، الّذي لا يكاد يخلو بحث أو دراسة عن

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص24.

[2] ينظر: محمد بن عبد الله المشهوري، الحوار في شعر محمد حسن فقي–دراسة تداولية، سلسلة الدراسات الجامعية 2، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2013، ص2.

* هو ما يعبّر عن شرط سابق للتجربة، والأنا أو الذات المتعالية هي مبدأ نشاط معرفي يوحد ما هو متنوع في التجربة الداخلية، وهو عند الظاهراتيين الوعي الصِّرف أو المستخلص من كل معطيات التجربة داخلية كانت أو خارجية. ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، ص27.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص27.

[4] رزيق بوزغاية، كتاب التداوليات، نوران للنشر والتوزيع، تبسة الجزائر، ط1، 2020، ص90.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص90.

التداوليات من ذكره، وإليه ينسب الاستعمال الأوّل للمصطلح بمفهومه اللّساني، بجعلها أحد الفروع الثلاثة للسيمياء، –كما سبق ذكره في المبحث السابق.

•أمّا الحاضن الأوّل لهذا العلم، فهو حقل فلسفة اللغة، ويعود أوّل استعمال لمصطلح (فلسفة اللغة) إلى الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتشه (Benedetto Groce)(ت1952)، وهو مذهب فلسفي حديث ظهر مع بداية القرن العشرين[1]، لكن هذا الطرح قد لا يحظى بالإجماع الكامل لدى الباحثين إذ يرون بأنّه قديم وجذوره ممتدة إلى أفلاطون وأرسطو، لكن الأمر الأكيد هو أنه لا يمكن تحديد مفهوم واضح لفلسفة اللغة، لكن يمكن أن يدل بها على ما يأتي:

–الأفكار التي تدور حول طبيعة اللغة في مرحلة ما قبل سقراط، وقبل ظهور التقاليد اللغوية المستقلة.

–الأفكار المتعلقة باللغة في أعمال الفلاسفة، كأفلاطون وهيغل وهايدغر....

–الأفكار التي تهدف إلى تفسير طبيعة اللغة ودورها في التجربة البشرية، في إطار رؤية تأسيسية تميز بين المقاربة العلمية والمقاربة الفلسفية، فتصبح بذلك فلسفة اللغة هي الفلسفة الأولى، إذ تجعل من اللغة كيانا متساميا، وهي أن تفسر الظروف التي يمكن للغة البشرية أن توجد فيها، وذلك في أعمال هوسرل فيما يتعلق بالدور الذي يمكن للقصدية أن تضطلع به في النشاط اللغوي.

–المناقشات والتطورات في بعض الأنظمة المنطقية، (أنظمة لغوية اصطناعية ومجردة)، مثل التي ظهرت نهاية القرن التاسع عشر مع فريجه وراسل، ومن المسائل التي طرحت فيها دلالة الاسم العلم، في معناه الحقيقي الذي يدل على شخص ما أو في تحقيقه اللساني، أو اختزال المعنى في الظروف التي تجعل العبارة صحيحة، كما في البحوث الوضعية حول اللغة، إلاّ أنهم لم يراعوا واقع تنوع اللغات الطبيعية، واكتفوا بلغة واحدة

[1] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة–نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، ص195.

بمواصفات عالمية وهي في الأغلب الإنجليزية، أو مقاطع من اللغات الاصطناعية.

–فرع انشق عن التيار السابق ونشأ في رحم فلسفة فتجنشتين الثانية ومن نقد شتراوس لرسل ورفض اعتماد الأنظمة المجردة والمنطق الشكلي، وسعى لاعتماد اللغة العادية التي يتحدث بها الناس في حياتهم اليومية[1]. وهو ما يعنينا في هذا المبحث.

ويمكن تلخيص ما سبق فيما قدّمه تودوروف، حيث اقترح معنيان لفلسفة اللغة، أحدهما خارجي، وهو فلسفة خاصة باللغة، تنظر إلى اللغة من الخارج بوصفها موضوعا معروفا مسبقا، وتبحث في علاقتها بموضوعات أخرى كعلاقة الفكر باللغة. وآخر داخلي يهتم فيه الفيلسوف باللسان، ويجعل اللغة موضوعا للدراسة ومجالا للبحث، وهو الاتجاه اللساني الذي كان حاضرا في كل فلسفة تريد لنفسها أن تكون فلسفة التفكير، ومارسه معظم الفلاسفة الإنجليز وسمّوا انفسهم "فلاسفة اللغة"، وسمّوا بحثهم "الفلسفة التحليلية"[2].

واستطاع هذا الاتّجاه أن يمثّل مركز الاهتمام الفلسفي بعد الوضعية المنطقية، وكانت بذوره الأولى مع جورج مور(George Moore)(ت1958)[3]، حيث تنبّه المناطقة إلى العبارات التي لا تصف الوجود الخارجي، ولا تخضع لمعيار الصدق والكذب، وتساءلوا عن إمكانية اعتبارها خالية من المعنى[4]، وهو ما كان بالفعل أحد مرتكزات الدرس التداولي.

ومن العلماء الّذين أجابوا عن ذلك، لودفيغ فتجنشتين (Ludwing Wittgenstein) (ت1951م)، الّذي قاوم التنظير الفلسفي وأبدع فلسفتين مختلفتين اختلافا بعيدا إلى درجة

---

[1] ينظر: سيلفان أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، تر: بسام بركة، مراجعة: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 34–37.

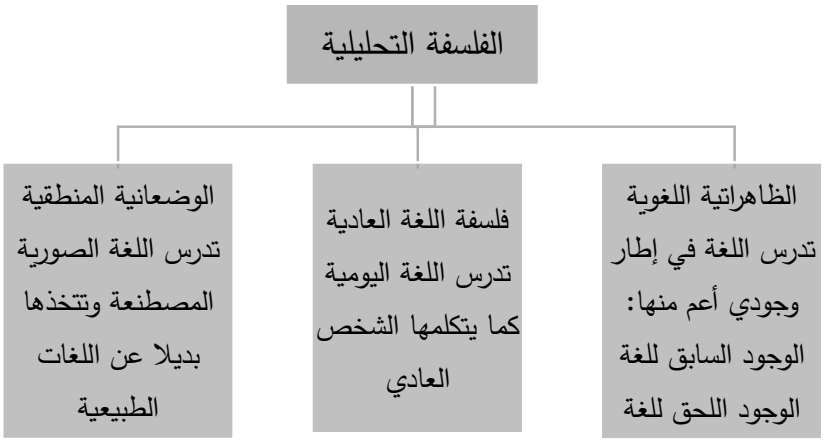
[2] ينظر: أوزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان (طبعة منقحة)، تر: منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص ص 218–220.

[3] محمد مهران رشوان، عصام زكريا جميل، فلسفة اللغة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012، ص205.

[4] ينظر: صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1993، ص13.

أن الفلاسفة قد شطروه شطرين: فتجنشتين المبكر وفتجنشتين المتأخر، وبينهما مرحلة انتقالية[1]، فقد أنكر ما روّج له الوضعيون المناطقة، والّذي كان هو نفسه مساهما فيه، في كتابه المتقدم " رسالة منطقية فلسفية"[2]، ثم قام فتجنشتين "المتأخر" بإيجاد فكرة ألعاب اللغة، حيث يرى أنّ هناك عدد لا يحصى لاستعمال الجمل والكلمات، ومن هذه الفكرة تحديدا انبثقت نظرية الاستعمال، والتي تقوم على أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة[3]، فقد ركّز على الطريقة التي يتم بها استخدام اللغة في الواقع، فتخلى عن اللغة المصطنعة لصالح اللغة العادية.

ويمكننا تلخيص ما سبق ذكره عن فلسفة اللغة وتوضيحه بالخطاطة التالية لمسعود صحراوي[4]:



ففلسفة اللغة أو الفلسفة التحليلية حقل عام انقسم إلى ثلاثة اتجاهات:

-الوضعانية المنطقية بزعامة كرناب وهي غير معنية بالبحث التداولي.

-الظاهراتية اللغوية بزعامة هوسرل غير معنية بالبحث التداولي.

---

[1] ينظر: هانز سلوجا، فتجنشتين عقول عظيمة، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص9.

[2] ينظر: محمد مهران رشوان، عصام زكريا جميل، فلسفة اللغة، ص205.

[3] ينظر: صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص13.

[4] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص24.

–فلسفة اللغة العادية بزعامة فتجنشتين وهي في صميم البحث التداولي.

وبعد أن شاع هذا الاتجاه في كمبردج (مدرسة كمبردج) على يد من تأثروا بفتجنشتين، انتقل بوفاته مركز الاهتمام الفلسفي إلى أكسفورد بزعامة جلبرت رايل(Gilbert Ryle) (ت1976) وأوستين[1]، ومن هذه الرحم ظهرت إلى الوجود نظرية الأفعال الكلامية بتظافر جهود هؤلاء الفلاسفة.

ثالثا: مفهوم السياق وأهميته في البحث التداولي

1- مفهوم السياق: ورد في لسان العرب «تساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت»[2]، فالسياق في اللغة يعني التتابع، أو التوالي[3]، وهو سياقان كما يراه تمام حسّان وغيره من الدارسين:

- "**سياق النص**": وهو توالي العناصر التي يتحقّق بها السياق الكلامي، ويمكن أن يكون قرينة تركيبية أو دلالية، أي العناصر اللغوية.

- و"**سياق الموقف**": وهو توالي الأحداث التي هي عناصر الموقف الذي جرى فيه الكلام، ويمكن أن يكون ذا دلالة واقعية أو ذهنية، وتقوم الواقعية على العرف أو أحداث التاريخ أو مواقع الجغرافيا أو العلاقات العملية في الموقف الكلامي، أمّا الذهنية فهي نتاج تداعي المعاني التي يثير بعضها بعضا في تسلسل منطقي طبيعي[4]، أي ما هو غير لغوي، وبالتالي فالسياق يجمع بين العناصر اللغوية وغير اللغوية.

وكذلك ميّز ديبوا(J . Dubois) بين السياقين اللغوي والمقامي، وعرّف الأخير بأنّه مجمل الظّروف الطبيعية والاجتماعية والثقافية التي تحيط بالملفوظ أو الخطاب. وهو معارف وتجارب كل من البّاث والمتلقّي، والمعطيات الثقافية والنفسية المشتركة بينهما حول

---

[1] ينظر: محمد مهران رشوان، عصام زكريا جميل، فلسفة اللغة، ص205.

[2] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ص2153.

[3] ينظر: تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007، ص237.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص237.

الموقف[1]، فهو مجموع العناصر المحيطة بالعملية التخاطبية أو ما يطلق عليه فان ديك الموقف الاتصالي، وتشمل هذه العناصر المتكلم والسامع والحدث المنجز والنظام اللغوي المستخدم ونمط العلاقات الاجتماعية بين مستخدمي اللغة وأنظمة المعايير الاجتماعية والعادات والالتزامات، وهذه العناصر وأخرى تحدّد بنية المنطوق وتفسّره[2]، فهي تشكّل في الوقت ذاته جزءا من القيود التي تجعل المنطوقات بوصفها أحداثا كلامية، وهدف البراغماتية هو صياغة هذه القيود أي أن تبين كيفية ترابط المنطوقات من خلال السياق[3]، وهي العلاقة بين السياق والتداوليات التي تظهر أهميته.

أمّا سبربر وويلسون(Dan Sperber et Deidre Wilson) «فيؤكّدان على أنّ السيّاق ليس ثابتا ولا محدّدا بشكل مسبق، بل يبنيه المستمع كجزء من عملياته المعرفية خلال فهمه للقول، وبالتالي يكون عنصرا لا غنى عنه لحظة فك شفرة الرسائل»[4]، مما يعني أنّه صار ديناميكيا ودوره أساسي في اشتغال الملفوظات إنتاجا أو تأويلا[5]، فالسيّاق ليس معطى جاهزا بل يتنامى تدريجيا ليشكّل الإطار العامّ للعمليّة التخاطبيّة، فالمتكلّم ينتج كلامه لكن معناه لا يتّضح إلاّ باستفادة المستمع أو المتلقّي من السيّاق.

---

[1](On appellee contexte situationnel ou contexte de situation l' ensemble des conditions naturelles sociales et culturelles dans lesquelles se situe un enonce, un discours, se sont les donnes communes a l' emetteur et au recepteur sur la situation culturelles et psychologique, les experiences et les connaissances de chcun des deux). Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, Larousse Bordas, 1ere Edition, Paris, 1994, p116.

[2] فان ديك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن البحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط1، 2001، ص117-118.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص135.

[4] فرانشيسكويوس راموس، مدخل إلى دراسة التداولية-مبدأ التعاون ونظرية الملاءمة والتأويل، ص43.

[5] ينظر: باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، 2008، ص134.

ومن هذا المنطلق تظهر أهميّة السياق في الدّرس التداولي؛ كونه ركيزة هامة في تحديد المعنى، الذي يمثّله قصد المتكلم وتأويل المخاطَب أو فهمه وتفسيره، ولذلك عرّف جورج يول التداولية وبيّن موضوعها بالاعتماد عليه، بقوله: «تدرس التداولية العلاقة النظامية بين النص والسياق»[1]، فالمعنى لا يقع في السياق وحده ولا في النص منعزلا عنه، فهو الجسر الرابط بين الطرفين، ولا يمكنه أن يستوي إلا بهما جميعا.

2-**السياق والدرجات الثلاث للتداولية:** مع تطور البحوث التداولية وتوسّع مجالات بحثها في تقصّي الظاهرة اللغوية، غدت كل قضية من قضاياها نظرية قائمة بذاتها، ويعدّ الهولندي هانسون(Hanson) أوّل من حاول التوحيد بين مختلف هذه النظريات، بتقديمه سنة 1974م تصوّرا لأجزائها وفق درجة توسّع السياق، واعتماده مصطلح الدرجات بدل الأجزاء تحديدا لفكرة المرور التدريجي من مستوى إلى آخر[2]، فكانت تداولية بثلاث درجات، وهي:

أ-تداولية الدرجة الأولى: هي دراسة للرموز الإشارية (المبهمات) ضمن ظروف استعمالها أي في سياقها الوجودي، ويشمل المتخاطبين ومحددات الزمان والمكان[3].

ب-تداولية الدرجة الثانية: وتتضمن دراسة الطريقة التي يعبَّر بها عن القضايا ومدى نجاح المتكلم في ذلك أو إخفاقه، وتدرس كيفية انتقال الدلالة من الصريح إلى التلميح، وأهم النظريات التي تتناول هذا النمط هي: قوانين الخطاب ومسلمات المحادثة ومتضمنات القول، والحجاج. والسياق هنا يمتد إلى مجمل المعلومات والمعتقدات المشتركة بين المتخاطبين [4].

---

[1] جورج يول، التداولية، ص161.

[2] صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية (قراءة في شرح التلخيص للخطيب القزويني)، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2011، ص36.

[3] ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص38.

[4] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص13.

ج-تداولية الدرجة الثالثة: وتتمثل في نظرية أفعال الكلام التي قدّمها أوستن (Austin)وطورها سيرل(Searle)، ومفادها أن الملفوظات لا تصف حالة بل تنجز فعلا لا يتحدّد إلاّ من خلال السياق، الذي يميّز بين الأمر والنهي والجد والدعابة وغيرها من المقاصد[1]، ولا يستقل هذا النمط عن سابقيه من حيث السياق وطبيعته[2].

وانطلاقا من هذا التقسيم نلاحظ أهميّة السياق في الأبحاث التداولية جميعها، مع اختلاف في مستويات توسيعه من درجة إلى أخرى.

رابعا: مهام التداولية وأهم مباحثها

1-مهام التداولية: تعدّ التداوليات منعطفا بارزا في دراسة اللغة، بتقويضها أهم المبادئ التي قامت عليها اللسانيات البنيوية من دوسوسير إلى تشومسكي: كأسبقية الاستعمال الوصفي والتمثيلي للغة، وأسبقية النظام والبنية على الاستعمال، والقدرة على الإنجاز، واللغة على الكلام[3]، حيث ركّزت اهتمامها على الجانب الوظيفي للغة، مستفيدة من العناصر والمجالات التي تسمح لها بالكشف عن القوانين التي تحكم استعمال اللغة، «فالتداولية ليس لها وحدات تحليل خاصة بها، ولا موضوعات مترابطة، وهي تدرس اللغة من وجهة وظيفية عامة(معرفية واجتماعية وثقافية) وهي بعد ذلك تمثل نقطة التقاء مجالات العلوم ذات الصلة باللغة»[4]، وهذا الأمر على ما يظهره من اتساع رقعة البحث التداولي وربما عدم بيان معالمه، لكنّه في الوقت ذاته يؤكّد غزارة هذا العلم، فالدّراسة التّداوليّة كما يراها جورج يول تشمل كلّ وسائل التواصل حتّى غير التقليدية وغير الشفاهية وغير الرمزية، ويمثل لذلك بتلقي السباح الذي يواجه الغرق للكرة الملقاة إليه من فرق الإنقاذ على أنها وسيلة نجاة

---

[1] ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ص38.

[2] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية ، ص13.

[3] ينظر: فرنسواز أرمينغو، المقاربة التداولية، ص6.

[4] عيد بلبع، التداولية (البعد الثالث في سيميوطيقا موريس من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة)، ط1، المجمع الثقافي المصري للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2016، ص160.

وليست للعب، ولذلك فكل فعل في الحياة في نظره، هو في الأساس جزء من التداولية [1]، ومع هذا فالتداولية تضطلع بمهام محدّدة أجملها مسعود صحراوي في النقاط التالية:

-دراسة اللغة عند استعمالها، باعتبارها كلاما محددا صادرا عن متكلم محدد وموجها إلى مخاطَب محدد في مقام تواصلي محدد لتحقيق غرض تواصلي محدد.

-شرح كيفية حصول الاستدلالات في معالجة الملفوظات.

-بيان أسباب فشل الدراسات اللسانية البنيوية في معالجة الملفوظات.

-بيان أفضلية* التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل المباشر[2].

وبعبارة أخرى فالاهتمام باستعمال اللغة في مقامات محددة «يفضي إلى الاهتمام بعمليتي الإنتاج والتأويل والاستفسار عن ربط الأشخاص فيما بينهم بوساطة القول، وكيف يحدث التأثير والتأثر بين أطراف العملية الخطابية وكيف يمكن للذهن أن يحيل إلى المقام أو السياق بأي طريقة؟»[3]، أي أنها تهتم بكل ما يؤثر في إنتاج القول وتفسيره.

ومما سبق يمكننا تلخيص مهام التداوليات في إيجاد واستكشاف القوانين الكلية التي تحكم استعمال اللغة في المواقف التواصلية الحقيقية، فهل تحقق ذلك؟ وماهي المباحث والمجالات التي طرقتها التداوليات لبلوغ الهدف، ومعرفة كيفية اشتغال وفهم هذا النظام اللغوي المعقد؟

---

[1] ينظر: جورج يول، التداولية، ص137

* مع التحفظ على هذه المفاضلة فالمقام الذي يحكم ذلك، ففي مقامات القضاء -مثلا لا تؤدي اللغة دورها إلا إذا كانت صريحة ومباشرة.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص ص 26-27.

[3] ذهبية حمو الحاج، "الإبداع في التداولية المعرفية"، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج 25، عدد 100، صيف 2017، ص339.

2-مباحث التداولية

اهتمت التداولية بجملة من المباحث: كالإشاريات ومتضمّنات القول (المضمرات) والاستلزام الحواري والقصدية وأفعال الكلام، وكذلك نظرية الملاءمة والمحادثة والحجاج (التداولية المدمجة). وهي ليست آليات إجرائية بقدر ما هي نظريات مستقلّة، تقدّم كلّ منها تصوّرا جديدا يكشف جانبا من جوانب استعمال اللّغة، ويوضّح بصورة جليّة العلاقة القائمة بين العلامة اللّسانية ومستعمليها. فما هي أهمّ معالم هذه المباحث؟

أ-تحليل المحادثة:

لا يوجد خلاف بين الدارسين، في كون هذا المبحث الذي تطوّر في مجال التداوليات، قد ظهر للوجود ونشأ في كنف الدراسات الاجتماعية، وعلم السلاليات المنهجي (Ethnométhodologie)، وهو «مجال فرعي جديد لعلم لغة قائم على أساس براغماتي يظهر تحت مسميات مختلفة: تحليل الحديث، تحليل المحادثة، تحليل الخطاب أو تحليل الحوار»[1]، ويرجع هذا التعدّد في أغلب الأحيان إلى الترجمة العربية، أمّا في اللغات الأجنبية فهو" **L'analyse des conversations** " ، حيث يحيل مصطلح المحادثة إلى كل تبادل لفظي، مهما كانت طبيعته أو شكله[2].

-**النشأة:** تعود نشأته إلى ستينيات القرن الماضي، في الولايات المتحدة الامريكية، حيث ظهرت دراسات تهتم بتحليل المحادثة في إطار الاثنومتدولوجيا، بريادة هارولد فارفنكل (Harold Garfinkel)، ووضع مفاهيمه الرئيسة هارفاي ساكس(Harvey Sacks)، سنة

[1] جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، تر: سعيد حسن البحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص341.

[2] «Le mot conversation, comme c'est le cas dans l'expression analyse des conversations, peut renvoyer a tous type d'échange verbal, quelles qu'en soient la nature et la forme». Véronique Traverso, L'analyse des conversations, Éditions Nathan, France, 1ere édition, 2004, p5.

1965[1]، أما تطوره اتجاها مستقلا بذاته فكان في ألمانيا في السبعينيات من القرن الماضي، وقد جاءت هذه الدراسات ردا على إهمال اللسانيات التقليدية للغة الشفوية، وكان هدفها جعل اللغة المنطوقة للحوار في قلب البحث، انطلاقا من فكرة أنّ التواصل في جوهره يجري حواريا[2]، وكانت بداية الاهتمام بالمحادثة مع السلوكيين الذين حصروها في زاوية المثير والاستجابة، ليحلّ محلّها بحث في تبادل الأدوار وما يشتمل عليه العمل الحواري من فعل ورد فعل[3]، وهو ما عُبِّر عنه بالتفاعل[4] الذي كان بحسب هارولد فارفنكل–مؤسس هذا التيار– موضوع تحليل المحادثة، والّذي يجب دراسته بوصفه إجراء معقّدا، لوصل الأفعال، ودراسته أيضا من حيث هو إنجاز عملي، يتم بشكل منظم، لأنّه يمتلك بنية معقدة ومنظمة تنظيما تتابعيا[5]، فيصف التفاعل اللغوي بالتعقيد، وهو ما يحتاج إلى بحث ودراسة لمعرفة القواعد التي يتم بها، وهو ما يوحي به مصطلح "منظم تنظيما تتابعيا"، حيث يمكن استخلاص هذه القواعد التي بها يتم التنظيم.

وقد تميّز تحليل المحادثة بسمات منهجية خاصّة به، تمثّلت في الاعتماد على تسجيل المحادثات وفحصها وكتابتها صوتيا، فساعد على معالجة تفاصيل الحياة اليومية، وكذا النظام الداخلي لأدوار الكلام[6]، ومن هذا المنطلق عرّفه كالمير(**Kallmayer**) وشوتز(**Schutze**) بأنّه «بحث تطبيقي يجري على تلك الخطابات المنتجة في مقامات للتواصل طبيعية ملتقطة ومخزنة بوسائل الكترونية، تعاد كتابتها، وتحلل انطلاقا مما جرت عليه بنيات التواصل، وأنشطة المشاركين في التفاعل أو مقتضيات أو إضافات دلالية

---

[1] ينظر: خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب، ص 51.

[2] ينظر: جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص ص341–342.

[3] ينظر: روبير دوبوغراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 291–292.

[4] ينظر: باتريك شارودو ودومينيك مانغونو، معجم تحليل الخطاب، ص309.

[5] ينظر: أوزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان (طبعة منقحة)، ص147.

[6] ينظر: خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب، ص61.

يستخدمونها»[1]، فميدانه اللغة الشفوية، ومن حيث الإطار المنهجي فقد تعدّدت مقاربات محللي المحادثة وتوجّهاتهم، فمنه من ركّز على الجوانب البنيوية التنظيمية كساكس وشاغلوف وجفرسون، ومنهم من ركّز على الجوانب البراغماتية والتفاعلية والاجتماعية، كغريس وسيرل وفان ديك[2]، وهو الاتجاه الذي يعنينا في هذا المبحث، فدراسة بنية المحادثة وأدوار الكلام أمر مهم، لكن لا يمكنه تمثيل المحادثة تمثيلا حقيقيا، لأن دراستها في مقامات التواصل التي أنتجت فيها هو الذي سيحدث الفارق في إيجاد المعنى، ومن ورائه قصود المشاركين في التفاعلات، وهو غاية تحليل المحادثة بشكل خاص والتداوليات بشكل أعم.

وبهذا يكون النظام اللغوي، «جزءا من نظام الحياة يبحث فيه باعتباره نشاطا اجتماعيا تتحكّم فيه آليات وقيود لا ترجع في مجملها إلى نظام اللغة ذاته، وإنّما ترجع مكوّناته إلى عناصر خارج البنى اللغوية، وهي عناصر تكفّلت بها البراغماتية»[3]، حيث تمّ الانتقال من النظام إلى الاستعمال، ومن النص إلى الحوار بوصفه وحدة أساسية[4]، وطرقت البحوث أبوابا كانت تعد قصية وخارج مجال البحث.

– **أهم القضايا:** تعدّ السمة البارزة للمحادثة هي وجود شريكين يتبادلان أدوار الكلام، فكان من أهمّ المفاهيم الّتي عولجت في تحليل المحادثة، قضايا تنظيم الحوار/الحديث/ الكلام، ومسائل افتتاح المحادثة وإنهاؤها، مثل: التحية والمخاطبة، وإنشاء التواصل، وتحديد المشاركين، وفهم مقاصد الكلام ومخطط التواصل وخطة الفعل، وبخاصة مشكلات خطوات المحادثة وتتابع المتكلمين في أخذ أدوار الكلام (متكلم/سامع)، وقد أسند للسّامع دور مهم في التواصل، خلافا لباقي اتجاهات البحث اللغوي، ومن القضايا التي أثيرت الفعل الكلامي

---

[1] : رايص نور الدين، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، ص272.

[2] ينظر: خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب، ص61.

[3] المرجع نفسه، ص71.

[4] ينظر: جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص343.

المطابق للدور[1]، وإن كانت هذه المسألة الأخيرة وهي علاقة الفعل الكلامي بأدوار الكلام، لم تحسم حسب هلبش، وهذا التطابق لا يتم بالضرورة، إذ يمكن للأدوار أن تتفرع إلى قسمين، فتتضمن المبادرة(**Initiative**) ورد الفعل(**Réactive**) كالتحية ورد التحية والاستفهام والإجابة واللوم والتبرير[2].

فيكون افتتاح المحادثة (المبادرة) على شكل تحية أو مجاملة أو غيرها تستوجب الرد، فتتابع الدوار أو الأفعال الكلامية، ويتبادل المتكلم والسامع الأدوار بينهما، فيكون السامع متكلما والمتكلم سامعا، فتساوى الاثنان في السيطرة على مجريات المحادثة من حيث إنتاج المعنى وتحصيله.

فالمشاركون في المحادثة ينشئون أفعالا معقدة لا يمكن فهمها إلاّ إذا أخذ بعين الاعتبار الأدوار وكيفية تتابعها، أي وصلها ببعضها البعض وهو التفاعل، وقد حدد جاك موشلار(**J.Moeschler**) مكونات المحادثة (الحوار) في:

أ-المبادلة(Echange): وهي أصغر وحدة حوارية، تتكوّن على الأقلّ من مساهمتين أو دورين كلاميين لمتكلمين مختلفين.

ب-المداخلة(Intervention): وهي أكبر وحدة مكونة للمبادلة، وتتألّف من الأفعال الكلامية التي ينتجها متكلم واحد.

جـ-الفعل اللغوي (Acte de language): هو أصغر وحدة مكونة للمداخلة[3].

فنكون إزاء تدرج هرمي من أصغر وحدة إلى أكبرها:

فعل لغوي ⇐ مداخلة ⇐ تبادل (المحادثة)، وهي كل متكامل.

ومن التداوليين الّذين اهتمّوا بتحليل المحادثة، بول غريس (Paul grice) بما قدّمه عن تنظيم الحوار(مبدأ التعاون وحكم المحادثة)-وسيأتي تفصيله في باب آخر-، وسيرل وما

---

[1] ينظر: جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، ص344.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص345.

[3] ينظر: نور الدين رايص، نظرية التواصل في اللسانيات الحديثة، ص ص273- 274.

قدّمه عن قوانين الخطاب، وروبين لاكوف(Robin Lakoff) ومبدأ التأدب، وليفنسون (Levinson) في دراسة مشتركة "الكليات في الاستعمال اللغوي، وجيوفري ليتش (Geoffrey leech) وظاهرة التأدب[1]، وكلّها دراسات حاول أصحابها الوقوف على القوانين التي تحكم سير المحادثة، وتوضيح الكيفية التي بها يختار الناس كلامهم ويفهموا مقاصد الكلام الضمني والصريح، وقد جاءت في معظمها مكمّلة لما قدمه غرايس.

ب-الإشاريات(Deixis):

لقيت الإشاريات اهتماما كبيرا في الدراسات اللغوية والفلسفية، لِما لها من حضور قويّ في البنى اللّغوية والخطاب في جلّ اللّغات الطّبيعية، وقد عرفت دراستها منعطفا هامّا في الدراسات التداولية لارتباطها باستعمال اللغة ومقامات التلفظ.

ويرجع مصطلح (Deixis) إلى اليونانية ويعني يشير[2]، وقد ترجمت -أيضا- إلى ظهور وإظهار[3]، وحظيت الإشاريات باهتمام التداوليين، وفي مقدّمتهم شارل موريس الذي انطلق بفكرته الأولى عن التداولية، بأنّ مجالها لا يعدو العناية بضمائر الكلام وظرف المكان والزمان وكذا مختلف التعابير التي تستقي معانيها من السياق[4]، إلاّ أنّ أوّل خطوة مهمّة مُقدّمة في هذا البحث، أرجعها الباحثون لإميل بنفنيست (Emile Benveniste) الّذي رأى أنّ للضّمير خصائص تنتمي إليه وحده وهو يدخل في علاقات على قدر من التنوع

[1] ينظر: نور الدين أجعيط، تداوليات الخطاب السياسي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012، ص ص83-87.

[2] Stephen Levinson, pragmatics, Cambridge university press, first published, london, 1983, p54.

[3] ينظر: ماري آن بافو، جورج، إليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ط1، تر: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2012، ص 291.

[4] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ط1، دار كنوز المعرفة، الأردن، 2016، ص76.

حتّى أنّه يطلب معالجة مستقلة[1]، وفي مقالاته حول الذاتيّة في اللّغة، عالج الضّمائر المنفصلة وتوصّل إلى أنّ وظيفتها أكثر تعقيدا ممّا تبدو عليه وتتعدّى حدود الاختصار في التصريح بالأسماء[2]، فتنبّه لأهميتها في اللغة الطبيعية.

وتعرّف الإشاريات على أنها ألفاظ من اللغة لا يفسّر إلاّ بمعرفة السياق المادي للمتكلم وهذه الكلمات مثل: هنا وهناك والآن وأمس بالإضافة إلى جلّ الضمائر مثل: أنا وأنت وضمير الغائب[3]، وعرفها يسبرسين(Jespersen) على أنها «فئة من الكلمات يتغير معناها حسب المقام»[4]، فتوصف بأنّها بلا ذاكرة وغير قادرة على التحول إلى معرفة عامة[5]، أو هي «عناصر تنظم الفضاء انطلاقا من نقطة مركزية هي الذات المتكلمة "الأنا"... وهي المسافة الفاصلة بين المتكلم أو المخاطب من جهة وبين المشار إليه من جهة أخرى، وهي موقع المشار إليه بالنسبة إلى المركز»[6]، حيث تلعب دورا حيويا في تحقيق فاعلية التواصل لارتباطها بالإحالة إلى موضوعات ذات مرجعيات معلومة بالنسبة إلى أطراف التواصل[7].

ويحيلنا هذا التعريف إلى مصطلحين هامّين هما: الإحالة والمرجع، حيث تعرّف الإحالة على «أنّها العلاقة بين العبارات من جهة وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي

---

[1] ينظر: إميل بنفنيست، "بنية علاقات الشخص في نظام الفعل"، تر: منصور الميغري، ضمن إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين، المجمع التونسي للآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، ط1، 2012، ج2، ص531.

[2] ينظر: رشيد الراضي، "الحجاجيات اللسانية عند انسكومبر وديكرو "، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج34، عدد1، 2005، ص216.

[3] ينظر: جورج يول، معرفة اللغة، تر: محمد فراج عبد الحافظ، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 1999، ص137.

[4] ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، تر: محمد نظيف، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص51.

[5] ينظر: هانئ آل يونس، التداولية الحوارية –تأويل خطاب المتكلم في شعر أديب كمال الدين، دار دجلة ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2017، ص86.

[6] الأزهر الزناد، نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص116.

[7] جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص ص 77– 78.

الذي تشير إليه العبارات»[1]، أمّا المرجع فهو الواقع الذي أشارت إليه الإحالة[2]، والإحالة نوعان: مقامية تنتمي مراجعها إلى السياق المقامي، ونصيّة تحيل إلى داخل النص، وتكون قبلية أو بعدية[3]، ولعدم إمكانية الحكم على قيمة صدق العناصر الإشارية، استبعدت الإحالة عن نظريات المعنى، خاصّة عند المناطقة، مع أنها تصاغ وتفهم في الاتصال اليومي[4]، وإلى أبعد من ذلك ذهب لفنسون (Levinson) باعتبارها تذكير دائم للمنظرين اللغويين بأنّ اللغات الطبيعية وضعت للاستعمال في التفاعل المباشر أي وجها لوجه، حيث تظهر أهميتها مع غياب المشار إليه (المرجع)[5]، فهي تزيل الغموض الذي قد يكتنف المعنى في التواصل اليومي، وهو ما اهتمت به الدراسات التداولية، خاصة وأنّ الإحالة هي الرابط بين المشيرات والمراجع في السياق.

ولا يخلو أي خطاب من العناصر الإشارية الثلاثة (الأنا والهنا والآن) حيث يُمثل كل واحد منها نوعا من الإشاريات وهي: الشخصية والمكانية والزمانية.

---

[1] روبير دوبوغراند، النص والخطاب والإجراء، ص172.

[2] باتريك شارودو، دومينيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، ص 474.

[3] ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص17.

[4] ينظر: روبيرت دوبوغراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، ص172.

[5] «The facts of deixis should act as a constant reminder to theoretical linguists of the simple but immensely important fact that natural languages are primarily designed, so to speak, for use in face-to-face interaction, and thus there are limits to the extent to which they can be analysed without taking this into account. The importance of deictic information for the interpretation of utterances is perhaps best illustrated by what happens when such information is lacking.» Stephen levinson, pragmatics, p54.

-**الإشاريات الشخصية:** وهي العناصر الدالة على الشخص، وتتمثّل في ضمائر* الحاضر، لأنّ مراجعها تعتمد اعتمادا كليا على السياق، وتشمل ضمائر المتكلم (أنا-نحن) وجميع ضمائر المخاطب، أما ضمير الغائب فيدخل ضمنها إذا لم يُعرف مرجعه من السياق اللغوي[1]، بمعنى أنّه إذا تحددّ مرجعه في النص فهو لم يعد من الإشاريات الشخصية، وهوما عبر عنه موشلار بالاستقلال الإحالي، فهناك عنصر إحالي يعتمد كلية على السياق لإزالة اللبس وعنصر عائدي يكتفى فيه بالسياق اللغوي لمعرفة المرجع[2].

ويرى بنفنيست أنّ الضمير خارج الخطاب ليس إلاّ شكلا فارغا، لا يمكنه الارتباط بموضوع أو بتصور[3]، وقد رأت أوريكيوني أن في هذا التعريف كما في تعريف ييسبرسن السابق ذكره، خلط بين المعنى والمرجع، إذ ما يتغيّر مع المقام بحسبها، هو مرجع الوحدة الإشارية وليس معناها الّذي يبقى ثابتا من استعمال لآخر، فالضمير "أنا" يؤدي الإخبار نفسه دائما وهو الشخص المتكلم الذي يرسل الدال[4].

ويضع فلاسفة اللغة شرط الصدق لتكون العلاقة بين المشير والمرجع(الإحالة) صحيحة، إذ لابد من التحقق من مطابقة المرجع للواقع، أي تحقق العلاقة الوجودية بين العلامة وما تدل عليه كما نبّه إلى ذلك بيرس[5]، فلا يجب أن تتعارض المشيرات مع الواقع.

---

* في اللغة العربية يتضمن تعريف الضمير معنى الإشارة فهي من خصائصه، حيث عرفه السكاكي على أنه عبارة عن الاسم المتضمن للإشارة إلى المتكلم أو إلى المخاطب أو إلى غيرهما بعد سبق ذكره. يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987، ص66.

[1] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ص 17-18.

[2] ينظر: جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: عزالدين المجدوب وآخرون، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص 139.

[3] ينظر: ك. أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، ص54.

[4] ينظر: المرجع نفسه، صص54-55.

[5] ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي، ص 18.

-**الإشاريات المكانية:** يتضح من العنوان الدّال عليها أنّها عناصر من اللغة تشير إلى المكان، و«يعتمد في استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلم وقت التكلم، أو على مكان آخر معروف للمخاطب أو السامع ويكون لتحديد المكان أثره في اختيار العناصر التي تشير إليه قربا أو بعدا أو جهة»[1]، فالمخاطب لن يستطيع معرفة هذه الأماكن من مجرد تلقّيه لعبارات من قبيل: هنا، هناك، هذا، ذاك، لأنّها مرتبطة بالسياق الذي قيلت فيه ومكان وجود المتكلم ساعة تلفّظه.

ولقد فصلت التداوليات في إبهام أسماء الإشارة الزمانية والمكانية إذ ربطتها بمقاصد المتكلم، وسياق الكلام، للانتقال من حالة الإبهام إلى حالة التعيين[2]، فيتضح المعنى المقصود وهو غاية الدراسة التداولية، وذلك بإزالة اللبس الكامن في بعض أبنية اللغة وفك شيفرتها.

-**الإشاريات الزمانية:** ويتعلق الأمر بزمن الفعل وظروف الزمان، فدلالة الزمن لا تتحدّد بزمن الفعل أو الظرف في حدّ ذاته وإنّما تتحدّد بزمن التلفظ[3]، فالعناصر الإشارية مثل: أمس وغدا تحدّد فقط بالزمن الذي تلفظ فيه بالقول، وهي بتعبير إميل بنفنيست: «اللحظة الحاضرة أبدا حتى إن لم ترتبط قط بأحداث التوقيت الموضوعي نفسها، وذلك لأنها لحظة تتعيّن بكل وضع خطابي يرتبط به متكلم»[4]، فالزمن نوعان: زمن نحوي هو زمن الجملة، وزمن كوني خارجي وهو الظروف المحيطة بالموقف الخطابي[5]، أي ارتباطه يكون بالموقف الكلامي الذي انتج فيه القول فهو الزمن المعتمد.

---

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي ، ص21.

[2] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص82.

[3] ينظر: جواد ختام، التداولية (أصولها واتجاهاتها)، ص80.

[4] صابر حباشة، لسانيات الخطاب (الاسلوبية والتلفظ والتداولية)، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2010، 141.

[5] ينظر: محمود عكاشة، النظرية البراغماتية، ص85.

جـ- متضمنات القول (les implicites):

من المفاهيم التداولية الإجرائية، يتعلق بالقوانين التي تحكم الخطاب ويتعارف عليها المتخاطبون، وهي نوعان:

- الافتراض السابق (Pre-supposition):

ويقصد به كل المعلومات التي تنتج تلقائيا من صياغة القول دون أن تكون ظاهرة في بنيته[1]، وهو ما يقتضيه اللفظ ويفترضه في التركيب، وهي الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في التواصل[2].

ويمكن توضيح الأمر بالمثال التالي[3]: ففي الملفوظ: اغلق النافذة، افتراض مسبق مضمونه أن هناك نافذة مفتوحة.

وإذا قيل فلان أقلع عن التدخين فالافتراض السابق هو أنّه كان يدخّن وتوقّف عن الفعل الآن.

- الأقوال المضمرة (Les sous-entendu):

وهي النمط الثاني من متضمنات القول، التي ترتبط بمقام الخطاب على عكس الافتراض السابق الذي يحدّد على أساس معطيات لغوية[4]، «وتضم كل المعلومات القابلة للنقل عبر قول معيّن والتي يبقى تفعيلها خاضعا لبعض خاصيات السياق»[5]، فالقول إنها الساعة الثامنة، تضع السامع أمام أكثر من تأويل:

- لازال الوقت مبكرا (الحث على البقاء أكثر رفقة المتكلم).
- أسرع فقد تتأخر (الحث على الإسراع للقيام بمهمة ما).

---

[1] ينظر: كاترين كيربرات. أوريكيوني، المضمر، تر ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان، 2008، ص48.

[2] ينظر: محمود عكاشة، النظرية البراغماتية، ، ص86.

[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 31.

[4] المرجع نفسه، ص 32.

[5] كاترين كيربرات أوريكيوني، المضمر، ص74.

والسياق هو الذي يحكم قائمة التأويلات ويحدّها فيفهم السامع المناسب منها.

والمضمر كما يعرفه فيليب بلانشيه مؤكدا على دورها التداولي: «إنّ للمضمرات عملا أكثر ضمنيا وأبرز تداوليا، فالمضمر هو ما نقوله زائدا عن الملفوظ بمجرد قولنا للملفوظ»[1]، فيعتبر مضمرا كل ما يقصده المتكلم أو يفهمه المخاطب دون أن يتلفظ به المتكلم، وبالتالي فهو زائد عن الملفوظ.

فمتضمنات القول ظواهر لغوية دأب المتحاورون على ممارستها في استعمالهم للغتهم فلم يعد ينتبه لها، لكن أهميتها في عملية التواصل فرضت الاهتمام بها وجعلتها من صلب الدراسة التداولية كونها تتدخل في بلوغ المعنى فتتحكم في إنتاج الخطاب وتأويله في الوقت ذاته، فالمتكلم يعول على خبرات مخاطبه والظروف المحيطة لإنتاج خطابه فيحذف منه ما يعتقد بوضوحه له، والمخاطب كون كفاءة تداولية تتيح له إجراء استدلالات توصله إلى المعنى دون طلب معلومات إضافية من المتكلم بل يستقيها من السياق.

د-نظرية الاستلزام الحواري (Conversational implicature)

-**مفهوم الاستلزام الحواري:** وهو من أهمّ الظواهر التي تميّز اللغات الطبيعية قبل أن يشق طريقه بين أبرز المفاهيم التي أغنت البحث التداولي، وهو ثمرة جهود بول غرايس (P. Grice) أحد فلاسفة اللغة الذين أسّسوا أهم النظريات التداولية. فقد دشّن بهذه النظرية طريقة جديدة لفهم التداوليات والتواصل، بتركيزه على فهم الاختلاف بين دلالة الجملة الحرفية والمعنى الذي يفهمه المتلقي[2].

وتعود نشأة هذا المفهوم إلى المحاضرات التي ألقاها في جامعة هارفرد سنة 1968م، وقدم فيها تصوّره لهذا البحث والأسس المنهجية التي يقوم عليها، ثم طبعت أجزاء منها سنة

---

[1] فيليب بلانشييه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007، ط1، ص165.

[2] ينظر: جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص212.

1975م، تحت عنوان المنطق والحوار *(Logic and conversation)[1]، وقد كسب به قصب السبق ولا يزال إلى اليوم حاضرا في الدراسات اللغوية، ويستمد قيمته من تنبيهه إلى أن فهم الأقوال يحتاج فضلا عن معرفة ما قيل–المعنى الحرفي أو الدلالة الوضعية– إلى الكشف عن احتمالات تأويل مقاصد المتكلم في مقامات التواصل وتحديدا إلى الكشف عن الاستلزامات المحادثية[2]، فجعل همّه إيضاح الاختلاف بين ما يقال وما يقصد ، فيكون السامع قادرا على الوصول إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال فيقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح (Explicit meaning) وما يحمله من معنى متضمن(Inexplicit meaning) وهو الاستلزام التخاطبي[3]، أي البحث في كيفية الانتقال من الدلالة الحرفية إلى المعنى المتضمن في القول، وفهم المخاطَب للمعنى الضّمني الذي يقصده المتكلم والذي يفوق في أغلب الأحيان معناه الصوري.

وقد ميّز في هذا الإطار بين نوعين من الدلالة هما: الدلالة الطبيعية وتشير إلى المعنى الذي وضعت له في أصل اللغة دون الحاجة إلى تأويل فهي عبارة عن المحتوى القضوي أو هو القوة الإنجازية الحرفية، والدلالة غير الطبيعية والتي تعتمد على نوايا المتكلم وقصده ونجاح المخاطب في الوصول إليها بالاعتماد على السياق وبناء استدلالات منطقية مقبولة[4]، وقد اقترح بول غرايس تعريفا للدلالة غير الطبيعية بقوله: «إنّ القائل قصد شيئا ما من خلال جملة معيّنة فذلك يعني أن هذا القائل كان ينوي وهو يتلفظ بهذه الجملة إيقاع

* ترجمها محمود نحلة إلى الحوار ووردت في مؤلفات أخرى المحادثة.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص32.

[2] بول غريس، المنطق والمحادثة، تر: محمد الشيباني، سيف الدين دغفوس، ضمن كتاب إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين، المجمع التونسي للآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، ط1، 2012، ج2، ص614.

[3] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي ، ص33.

[4] جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص99.

التأثير في مخاطَبه بفضل فهم هذا المخاطِب لنيته»[1]، فالجملة المتلفظ بها تحمل دلالة غير التي تظهر في بنيتها اللسانية، وذلك لأن المتكلم حمّلها قصده وعلى المخاطب التوصّل إلى هذا القصد، الذي أولاه غرايس أهمية قصوى فهو المعنى المستلزم الذي يبلغه المخاطَب بإجرائه للاستدلالات التداولية.

ونتج عن هذا الفرق في الدلالة، نوعان من الاستلزامات:

•**استلزام عرفي** (Conventional implicature): ويسمى –أيضا–الاستلزام النموذجي وهو قائم على ما تعارف عليه أهل اللغة من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها[2]، ولا يقوم فيه المتلقي بأي استدلالات للوصول إلى الدلالة الطبيعية لأن بعض ألفاظ اللغة تتضمن في ذاتها دلالات تؤدي إلى استلزامات متعارف عليها.

•**استلزام تخاطبي/حواري** (Conversational implicature): وهو المقصود من هذه النظرية، وهو متغير من موقف كلامي إلى أخر[3]، وفيه يحتاج المتلقي لبذل جهود إضافية ليتمكن من بلوغ الدلالة غير الطبيعية للملفوظ التي ترتبط بالأساس بمدى تعاون المتكلم في تبليغ قصده وإظهاره.

–خصائص الاستلزام التخاطبي:

الخصائص التي حددها بول غريس ورأى أنها تميز الاستلزام التخاطبي:

–قابلية الإلغاء: يمكن القيام بذلك بإضافة قول يحول دون وقوع الاستلزام فيتمكن المتكلم حينها من إنكار المعنى المستلزم من كلامه.

---

[1] آن ريبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2003، ص53.

[2] محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص33.

[3] المرجع نفسه، ص33.

-غير قابل للانفصال عن المحتوى الدلالي: فالاستلزام مرتبط بالمعنى الحرفي أو الدلالة الطبيعية وليس بالمفردات المعجمية بحد ذاتها، فهو لا يبطل إذا غيرنا الوحدات المعجمية بمرادفات لها.

.-متغير: المقصود به أن الصيغة الواحدة يمكن أن تؤدي استلزامات متعددة في سياقات مختلفة.

-يمكن تقديره: أي أن المتكلم يمكنه الوصول إلى الاستلزام بخطوات محسوبة.[1]

ويمكننا القول بأن الوصول إلى المعنى المستلزم لا يتسنى بالنظر إلى المعنى الظاهري وحسب، فعلى الرغم من هذه الخصائص التي حددت فيبقى الاستلزام غير مرتبط بالشكل اللساني ولا بقيم الحقيقة، لأنه غير منطقي بالمعنى الدقيق، فهو نشاط خطابي وسياقي يخضع للعقل[2]، وبحسب غرايس يجب فيه مراعاة الأمور التالية:

-معنى الجملة المتلفظ بها من قبل المتكلم في علاقته بمستمع.

-المقام الذي تنجز فيه الجملة.

-مبدأ التعاون[3]، وهذ الاقتراح الأخير يحتاج بالتأكيد إلى وقفة متأنية لمعرفته وفهمه.

-مبدأ التعاون:

يرى بول غرايس أن «السبب في تواصل البشر، بعضهم مع بعض، تواصلا مناسبا، يرجع إلى اتسامهم فطريا بالميل إلى مساعدة الآخرين ومعاونتهم»[4]، وانطلاقا من هذه الفرضية، اقترح مبدأ عاما يقتضي التعاون بين المشاركين في التفاعل حتى يتمكّن السامع

---

[1] محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، صص38-39.

[2] ينظر: فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، دط، دت، ص53.

[3] العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، ط1، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص18.

[4] جين إتشسن، اللسانيات مقدمة إلى المقدمات، تر: عبد الكريم محمد جبل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص212.

من تأويل الملفوظات والوصول إلى المعنى الذي يقصده المتكلم[1]، وذلك بالقيام باستدلالات غير برهانية لا تستند إلى قوانين اللغة والمنطق وحسب بل تتعدّاها إلى الأبعاد الفكرية والاجتماعية والنفسية التي يمثلها السياق، وحسب غرايس فكل حوار يقوم على مبدا عام يُخضع له كل من المتحاورين إسهامه في الحوار، وهو ما يسميه "مبدأ التعاون"[2]، وقد تفرّع عن هذا المبدأ قوانين تحكم العملية الخطابية حدّدها كالآتي:

قاعدة الكم (Maxim of quantity): (أعط مقدارا صحيحا من المعلومات)

-لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته، بلا زيادة أو نقصان.

قاعدة الكيف (Maxim of quality): (اجعل إسهامك بما يكون حقا وصوابا)

-لا تقل ما تعلم كذبه، وما ليست لك عليه بينة.

قاعدة العلاقة (الملاءمة) **(Maxim of revelance)**

-ليناسب مقالك مقامك.

قاعدة الجهة (الطريقة) **(Maxim of manner)**

-تجنب الغموض واللبس والإطناب وحافظ على ترتيب الكلام[3].

ويفترض في المتخاطبين التعاون التام والالتزام بهذه المبادئ، فهم يسلمون بها تسليما ضمنيا عند التخاطب[4]، إلا أن ذلك لا يكون إلا في الاستلزام النموذجي الذي سبقت الإشارة إليه، وقد تخرق هذه القواعد فيتم الانتقال من الدلالة الطبيعية-المعنى الصريح-إلى الدلالة

1 جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 211-212.

2 حافظ إسماعيلي علوي وآخرون، التداوليات علم استعمال اللغة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011، ص295.

3 العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، ص100.

4 صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غريس، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2007، ص88.

غير الطبيعية–المعنى الضمني–وهنا يلجأ المخاطب إلى القيام بعملية استدلالية هي الاستلزام التخاطبي.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن هذه القواعد لم تسلم من النقد لما اعتراها من نقص، في نظر الكثير من الباحثين، ومنه أن هذه المبادئ تنطوي على قدر كبير من الغموض، كما أن الاستلزامات الحوارية المستنبطة في الحوارات متعددة، ولذلك حاولت الدراسات الحديثة البحث عن الكيفية التي يصل بها المتحاورون إلى الاستنتاج المناسب[1]، وقد ظهرت عدة دراسات في هذا المجال منها: قوانين الخطاب لسيرل ومبدأ التأدب وضوابط التهذيب لروبين لاكوف(Robin Lakoff) في مقالتها الموسومة ب" منطق التأدب" ومبدأ التواجه واعتبار العمل لبراون (Brown) وليفنسون (Levinson) في دراسة مشتركة "الكليات في الاستعمال اللغوي–ظاهرة التأدب"[2]، ومبدأ التأدب الأقصى لجيوفري ليتش (Geoffrey leech) الذي عدّه مكمّلا لمبدا التعاون، وقد صاغه بصورتين: الأولى سلبية: قلّل من الكلام غير المؤدب، والثانية إيجابية: أكثر من الكلام المؤدب[3]، ويرى ليتش أنّ مشكلة مبدأ التعاون الأساسة تكمن في ارتباطه بقوة فعل الكلام، أي بهدف المتكلم وقصده، ولذلك اقترح مبدأه منظورا إليه من زاوية المخاطَب[4]، ويشبّه ليتش قاعدة الطريقة أو الأسلوب بسندريلا المقولات الأربع، كونها نادرا ما تقدم عونا في تفسيرات ضروب الاستلزامات الحوارية، مذكّرا بتصريح غرايس نفسه في هذا السياق، في التقليل من أهمية هذه القاعدة مقارنة بقاعدتي الكم والكيف، متخذا إياه ذريعة لنفي انتماء هذه القاعدة لمبدا التعاون، بل وللخطابة التفاعلية برمتها

[1] ينظر: جين إتشسن، اللسانيات مقدمة إلى المقدمات، ص215.

[2] ينظر: نور الدين أجعيط، تداوليات الخطاب السياسي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012، ص ص83–87.

[3] ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص246.

[4] ينظر: جيوفري ليتش، مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 139.

ونسبها إلى النصوص المكتوبة[1]، فقد اعترف غرايس نفسه ببعض مواطن قصور نظريته في استيعاب كل القوانين التي تحكم التواصل اللساني.

من الواضح أن هذه النظرية لم تبلغ نضجها التام مع غرايس، لكن ذلك لا ينقص من شأنها، فقد كانت المنطلق والركيزة الأساس لما جاء بعدها من دراسات تروم تفسير استعمال اللغة اليومية أو العادية، كما أنها فسّرت أحد أهم الظواهر التصاقا باللغات الطبيعية، ولا تزال إلى اليوم محور دراسات عدة.

هـ- نظرية الفعل الكلامي (Acte de parole)

الفعل الكلامي من المفاهيم الأساسة في اللسانيات التداولية، وهو عند بعض الدارسين نواتها المركزية التي قامت عليها، فقد كانت نظرية أفعال الكلام أساس التطور الواسع الذي عرفته اللسانيات التداولية ويمكن اعتبار ميلادها سنة 1955 بهارفرد لما قدم أوستين (Austin)(ت 1970م) محاضراته[2]، فقد ربط موشلر نشأة التداولية برمّتها بهذه النظرية.

-مفهوم الفعل الكلامي:

يرجع الفضل في بعث المصطلح والتنظير له إلى فيلسوف اللغة العادية أوستين ومع جدة الطرح الّذي قدّمه فقد استفاد كثيرا من ترجمته لكتاب "أسس الحساب" لجوتلوب فريجة (Gottlob Frege)(ت1925) كما تأثر بالنزعة الوضعية المنطقية في إنجلترا، وحصرها موضوع الفلسفة في تحليل اللغة العلمية، وخالفهم لمتابعة التفكير اللساني مع الأنتروبولوجيين من أمثال بواس(F. Boas) وسابير-وورف(Sapir-whorf) الذين توصّلوا إلى أن اللغة ليست أداة للتواصل وحسب، وإنّما وسيلة للتأثير في العالم، كما استفاد من

[1] ينظر: جيوفري ليتش، مبادئ التداولية، ص133.

[2] Jacques Moeschler, Antoine Auchlin, Introduction à la linguistique contemporaine, Armand Colin, Paris, 3eme edition, 2009, p143.

الخطابة الأرسطية وتطور الدراسات القانونية(القرار الإداري خصوصا)[1]، فنظريته التي شغلت الساحة اللسانية لم تكن وليدة اللحظة وإنما نتيجة لتراكم معرفي لا يمكن إغفاله وفي مجالات مختلفة.

ميّز أوستين في بداية بحثه بين الأفعال الإخبارية التي تصف وقائع العالم الخارجي، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، والأفعال الأدائية التي تنجز بها أفعال لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب كالاستفهام والنصح والوعد[2]، ويوضّح ذلك قائلا: «نستطيع أن نعثر على عبارات متلفظ بها... لكنها لا تصف ولا تخبر ولا تثبت أمرا ما على وجه الإطلاق، ومن ثم فهي لا تدل على تصديق ولا تكذيب، وعلى ذلك فالنطق بالجملة هو إنجاز لفعل أو إنشاء لجزء منه مما لا يعني أننا، نصف بقولنا شيئا ما على وجه الضبط»[3]، وبهذا التمييز يكون أوستين قد فتح الباب واسعا لدراسة كل الأفعال لأنها تفيد معاني وأغراضا، وأنكر كون وظيفة اللغة تقتصر على وصف وقائع العالم بالصدق أو الكذب[4]، لأنها في نظره تساهم في تغييره، فهي مؤسّسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر في سياقات معينة إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية[5]، وهو ما يعبّر عنه بالفعل الكلامي، وغالبا ما يؤخذ مفهومه من علاقته الوثيقة بالحدث، فيعرّف على أنّه كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني، والذي يقتضي معناه التغيّر[6]، كما يقصد به الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق

---

[1] ينظر: جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام-كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2008، صص 6-7.

[2] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص43.

[3] جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام-كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ص16.

[4] ينظر: علي محمود حجي الصراف، في البراغماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة دراسة دلالية في معجم سياقي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 30-31.

[5] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص155.

[6] ينظر: فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013، ص 291.

اللغة فعلا بعينه كالأمر والطلب وغايته تغيير حال المتخاطبين[1]، وهو «أصغر وحدة اتصال إنساني، يمارس بها المتكلم فعلا تجاه سامع»[2]، يتفق هذا التعريف مع سابقه في كون الفعل أصغر وحدة اتصال، فهو نشاط إنساني يمارس في عملية التواصل يقتضي وجود منشئ يتلفظ بالقول (المتكلم) ومتلقي لهذا القول (السامع).

أمّا مسعود صحراوي فيعرّفه انطلاقا من خصائصه، على أنّه «كل ملفوظ ينهض بنظام شكلي دلالي تأثيري»[3]، بمعنى أنه قول ينتمي إلى النظام اللغوي له معنى ويحدث تأثيرا في السامع، وبعبارة أخرى هو «الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرد نطقه لملفوظات معينة»[4]، فهو نشاط مادي يقوم به المتكلم لتحقيق أغراض متنوعة كالطلب والوعد ووسيلته اللغة، فهو كما وصفه مؤسِّسه إنجاز الأشياء بالكلمات.

وفي مرحلة تالية، توصّل أوستين إلى ضرورة التوحيد بين الجمل الخبرية والإنشائية لإمكانية تحليلها إلى قوة وفعل[5]، ووضع تقسيما ثلاثيا للفعل الكلامي، يميّز فيه بين مكونات ثلاثة له:

-فعل القول **(acte locutoire)**: ويراد به إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة، ففعل القول يشتمل بالضرورة على المستويات اللسانية المعهودة (مستوى صوتي دلالي، تركيبي).

---

[1] ينظر: دومينيك منغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، لبنان، 2008، ص7.

[2] زيبيله كريمر، اللغة والفعل الكلامي والاتصال-مواقف خاصة بالنظرية اللغوية في القرن العشرين، تر: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2011، ص89.

[3] مسعود صحراوي التداولية عند العلماء العرب، ص40.

[4] علي محمود حجي الصراف، في البراغماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة دراسة دلالية في معجم سياقي، ص22.

[5] ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص7.

-الفعل المتضمن في القول (**Acte illocutoire**): الفعل الإنجازي الحقيقي وهو عمل ينجز بقول ما، وهو المقصود بالنظرية برمتها (الأفعال الإنجازية) وقد اقترح أوستين تسمية الوظائف اللسانية الثاوية خلف هذه الأفعال بالقوى الإنجازية[1].

-الفعل الناتج عن القول (**Acte perlocutoire**): وهو الفعل التأثيري ويقصد به الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في المتلقي[2].

ومن هذا التقسيم تظهر أهمية النظرية، متمثلة في الفعل الإنجازي، وهو تجسيدها في الاستعمال، وليتحقق هذا الفعل وينجح الحوار، يضع أوستين جملة من القواعد التي ينبغي على المتحاورين التقيد بها، من جملتها الاعتقاد بما يقولونه والالتزام بما يتلفظون به والاستعداد مع القدرة للقيام بذلك[3]، وهنا ينضاف مفهوم آخر من أساسيات هذه النظرية وهو القصد، الذي يعدّ غاية التداوليات وجملة ما تتقصّاه من خلال مساطر يستدل فيها من المنطوق على المفهوم ومن الصريح على المضمر، ولذلك يستعمل الفعل يعني(to mean) مرادفا للفعل يقصد(to intend) في أغلب الألسنة الطبيعية، والمعنى الذي نبحث عنه في الخطاب ليس سوى القصد[4]، وبالتالي فالمتكلم إذا كان يقول شيئا ويرفض دلالته في قرارة نفسه فالفعل يعتبر غير واقع وغبر ناجح[5]، فهو لا يقصد ما يقول ولهذا عول أوستين على القصد كونه الركيزة الأساس التي يقوم عليها الفعل الكلامي، والتي غدت قيمة تداولية نصية حوارية[6]، ولأنه إذا فشل في تبليغ مراده(قصده) «فهو لا يعد فعلا إنجازيا، ومن ثم فشروط

---

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، 41.

[2] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص46.

[3] ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004، ص124.

[4] ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011، ص25.

[5] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء المقاربة التداولية، ص158.

[6] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص44.

النجاح هي في الوقت ذاته شروط وجود بالنسبة للأفعال»[1]، فلا تحقق للفعل في الواقع إلا إذا سعى المتحاورون فعلا لذلك بصدقهم في إظهار قصودهم دون خرق للقواعد التي حاول أوستين سنها.

-تصنيف الأفعال الكلامية:

قدّم أوستن تصنيفا للأفعال الكلامية على أساس قوتها الإنجازية لأن إحصاءها العددي مستحيل وغير مجد إلى جانب كونه غير مستفيض باعترافه[2]، وكان تصنيفه كالآتي:

- **الحكميات(verdictives)**: وهي أحكام على واقع، من أمثلتها: برأ، قيّم، وصف.
- **الإنفاذيات(exercitives)**: أو أفعال الممارسة وتقوم على استعمال القوة أو السلطة أو الحق، من أمثلتها: عيّن، سمّى، أعلن، أمر.
- **الوعديات(commissives)**: أو التعهد وهي إلزاميات للمتكلم بأداء فعل ما أو إفصاحات عن نواياه، من أمثلتها: وعد أقسم راهن.
- **السلوكيات(behabitives)**: وهي إفصاحات عن حالات نفسية تجاه ما يحدث للآخرين أو لسلوك اجتماعي من أمثلتها: اعتذر شكر، هنأ، عزى، مدح.
- **التنبيهيات(expositves)**: أو أفعال العرض أو الإيضاح، وهي توضح علاقة الأقوال بالمحادثة أو المحاجة، مثل أثبت، أنكر، اعترض، صنف. ولم يكن أوستين نفسه راضيا عن هذا التقسيم إلا باعتباره مبدئيا[3]، وقد أكّد بأنّ هذه المجموعات متداخلة مع بعضها البعض ويمكن لفعل الحكم أن يكون فعل ممارسة أو العكس، إلى جانب افتقاره إلى أسس واضحة وثابتة للتصنيف وهذا ما جعله محلّ انتقاد.

وفي مرحلة توسيع هذه النظرية طور سيرل (Searle) «مبدأين مركزيين هما: المقاصد والمواضعات، أي أن الأفعال الإنجازية والملفوظات التي أنجزت بواسطتها وسيلة تواضعية

---

[1] فان ديك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ص304.

[2] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص158.

[3] ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص10.

للتعبير عن المقاصد»[1]، فالفعل الكلامي ينبغي ربطه بنظرية القصدية، «فإن أطلقت وعدا فأنا أعبر بالضرورة عن قصدي للقيام بما وعدت به»[2]، كما عد الغرض المتضمن في القول مكونا أساسيا من مكونات القوة المتضمنة في القول وهي القوة الانجازية[3]، وذلك بتحليله الفعل الكلامي إلى قوة متضمنة في القول ومحتوى قضوي[4]، وهو من الإضافات التي عمق بها سيرل هذه النظرية.

وباعتماده على جملة من المعايير تقوم على ثلاثة أسس منهجية هي الغرض الإنجازي، اتجاه المطابقة وشرط الأخلاق، قدم سيرل تصنيفا ثانيا لأفعال الكلام في كتابه الموسوم ب(Expression and meaning) وأمضى نتائجه في كتابه المشترك مع فاندرفكن(Vandrvaken) حاول فيه تجاوز مشكلة التداخل[5]، فهو يرى أن أصناف الأفعال الكلامية لا يمكن حصرها، لكن يمكن التغلب على هذه المشكلة بالتركيز على السمات المشتركة، وتحديد الغرض الذي يصير به ذلك الفعل من ذلك النوع، وجعلها خمسة أصناف[6]:

•**الإخباريات (التقريريات)** (Assertives): أو الإثباتيات وهي «التعهد للمستمع بحقيقة الخبر، فهي أن نقدم الخبر بوصفه تمثيلا لحالة موجودة في العالم، ومن أمثلتها الأحكام التقريرية والأوصاف الطبية والتصنيفات والتفسيرات»[7]، فالمتكلم يتعهد بان ما قاله هو

---

[1] نور الدين أجعيط، تداوليات الخطاب السياسي، ص71.

[2] ينظر، جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2006، ص 216.

[3] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص44.

[4] طالب سيد هاشم الطبطبائي، الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص13.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص ص26-29.

[6] ينظر، جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ص215.

[7] المرجع نفسه، ص217.

الحقيقة أي أنه صادق فيما قال، وشرط الصدق هو الاعتقاد، واتجاه الملاءمة فيها من القول إلى العالم[1].

•**الإلتزاميات(Commissives)**: أو الوعديات وغرضها الإنجازي التزام المتكلم بفعل شيء ما في المستقبل، واتجاه المطابقة من العالم إلى القول[2]، وتمثله المواعيد والنذور والرهون والعقود والضمانات والتهديد أيضا لكنه بخلاف بقية النماذج كونه ضد مصلحة المستمع[3].

•**التوجيهيات (Directives)**: أو الأمريات غرضها الإنجازي توجيه المخاطب إلى فعل شيء معين، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى القول، ويكون المخاطب هو المسؤول عن إحداثها، ويمثله الأمر والنهي والنصح.

•**التصريحيات (Déclaratives)**: أو الإيقاعيات الغرض منها إحداث تغيير في العالم بحيث يطابق العالم المحتوى القضوي بمجرد إنشاء القول، اتجاه المطابقة فيها مزدوج، وتتميز عن غيرها من الأفعال بأن إنشاءها بنجاح يكفي لتحقيق المطابقة، ويتم فيها الإسناد إلى مؤسسة غير لغوية.

•**التعبيريات(Expressives)**: غرضها الإنجازي التعبير عن الموقف النفسي كالاعتذار والمواساة شرط عقد النية والصدق في محتوى الخطاب وتحقق المحتوى القضوي سلفا، فالمتكلم يعبر عن حالته النفسية تجاه واقعة مفروض تحققها، أما اتجاه المطابقة فهو فارغ[4]، وهذا الاتجاه لا يطرح إشكالا في التحقق، لأن افتراض حصول المطابقة يتم مسبقا.

---

[1] جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ص217.

[2] ينظر: طالب هاشم الطبطبائي، الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص30.

[3] ينظر: جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص218.

[4] ينظر: طالب هاشم الطبطبائي، الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ص ص 30-33، ومحمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 50-51.

ومع ما قدمه سيرل من مجهود فإن هذا التقسيم لم يسلم من النقد، ومن سيرل نفسه الذي نبّه إلى العلاقة بين الوعدبات والأمريات وإمكانية التداخل بينهما، واقتُرح عليه رد إحداها إلى الأخرى، لكنه لم يجد الأمر ممكنا لأن الوعد إلزام المتكلم نفسه بفعل ما، والطلب محاولة لجعل المخاطب يقوم بأمر ما[1].

كما أعاد سيرل صياغة شروط نجاح الفعل الكلامي، مجملا إياها في أربعة، هي:

-شرط مضمون القضية.

-الشروط التمهيدية.

-شروط الصدق.

والشروط الجوهرية[2]، وتتعلق هذه الشروط مجتمعة بمضمون القول واعتقادات المتحاورين ومقاصدهم والعلاقات القائمة بينهم وحالاتهم النفسية وقت إنجاز الفعل بالإضافة إلى الغرض من الفعل الكلامي برمته، فبعض الأفعال لا تنجح إلا إذا كان للمنشئ سلطة أو قوة تخول له إصدار الأوامر، فمثلا لا حصرا الطلاق لا يقع إلا من الزوج لزوجته أو من قاض، وكذلك فعل الإقالة أو التعيين في منصب وظيفي، فلا يكفي أن يقول رجل لامرأة أنت طالق لينجح الفعل، كما لا يعين شخص ما في وظيفة بمجرد أن يقول له أحدهم وهو لا يملك حق التصرف عينتك، وبالتالي فالفعل الكلامي وإن كان ينطلق من اللغة(القول) فلابد من تظافر الشروط التداولية ليتحقق في سياقه.

-**أفعال الكلام الكلية:** يرى فان ديك أن أفعال الكلام يمكنها أن تتوالى تماما كالجمل، فيمكن لحدود الجملة أن تدلّ على الحدود الفاصلة بين أفعال الكلام، ويمثّل لذلك بالحكم المثبت (إثبات، تقرير) قد يتبعه تفسير أو تصحيح أو قد يعقبه إنكار أو تناقض[3]، فتنتظم الأفعال مع أفعال أخرى لتشكل أفعالا مركّبة ومعقّدة، يكون بعضها أفعالا مساعدة وأخرى

---

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص34.

[2] ينظر: حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص125.

[3] ينظر: فان ديك، النص والسياق، ص366.

مكوّنة أو جوهرية وبعضها تمهيدي[1]، وتكوّن مجتمعة الفعل الكلامي الكلّي، وقد مثّل فان ديك لهذا الفعل بسفره لباريس لزيارة خالته العجوز فرانسواز[2]، والغرض من هذا السفر هو الفعل الكلّي لكنه قد تنتظم متوالية من الأفعال الكلامية الأخرى، تمهيدية كطلب شراء التذكرة والحديث مع البائع وحجز المقعد في القطار، ثم الركوب والسفر نفسه وما يدور فيه من حوار مع الركاب، وصولا إلى بيت الخالة، فالفعل الكلامي قد يكون بسيطا وقد يكون معقدا لكن يبقى الغرض الأساس منه أو إنجازيته هي جوهره.

وبالنسبة لضروب الخطاب «مثل أنواع المحاورات وأنواع التخاطب والأحاديث يمكن أن يتعيّن اتساقها الكلّيّ ووحدتها ومن ثمّ وظيفتها الشّاملة ضمن إطار فعل كلامي كلي»[3]، كحوار الجارين (جاك وبيتر) بغرض شراء درّاجة مستعملة، فيخبر جاره بان ابنته ليس لها دراجة ويريد الحصول على واحدة لتقديمها هدية لها في عيد ميلادها، وهو لا يملك المبلغ الكافي لاقتنائها، ولا يعلم أين يجد واحدة بسعر بخس، وجارته تملك واحدة قديمة، ويريد أن يعرف ما إذا كانت تفكر في بيعها، وهل تقبل بيعها له، وكل هذه الأفعال تمثل خطة استراتيجية لتحقيق الهدف[4]، وهو الفعل الكلي المقصود "إهداء دراجة لابنته"، وفعل طلب الشراء يعدّ فعلا تمهيديا ثم السؤال عن صاحبة الدراجة المستعملة وطلب موافقتها كلها أفعال مساعدة تؤدّي في مجملها الفعل الكلي (طلب شراء دراجة). وهذه الأسئلة أو الأفعال الكلامية البسيطة ماهي إلا بعض الخطوات في خطة استراتيجية لما نقوم به في حياتنا اليومية لتحقيق أهدافنا[5] وبالتالي فالحوار يأخذ شكلا متناميا، ينتج خلاله المتكلم بشكل عفوي

[1] ينظر: فان ديك، النص والسياق، ص399.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص400.

[3] فان ديك، النص والسياق، ص416.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص ص413-414.

[5] المرجع نفسه، ص 415.

مجموعة من الأفعال بناء على إجابات المخاطب وردوده، يمكنها في النهاية أن تشكّل الفعل الكلي للحوار برمّته.

والأمر ذاته بالنسبة للنصوص الأدبية أو المؤلفات بشكل عام، حيث لا تقتصر دراسة الأفعال الكلامية على أغراض من قبيل الوعد والشكر بل تتجاوزه إلى مستوى دلالي أعلى، فهي ذات قيمة كلامية شاملة، فالنص مهما كان طوله فإنه قد يؤدي فعلا كلاميا واحدا ولو تعدّدت فيه الأفعال[1]. فقد يكون العمل الأدبي أو المؤلف مشكّلا من متوالية من أفعال الكلام، يؤدّي كلّ منها دوره والغرض الذي أنشئ لأجله ضمن سياقات متعدّدة، لكنّه في الوقت ذاته يؤدّي فعلا كلاميا كلّيا أو جامعا، هو ما يقصده المؤلف.

و- نظرية الحجاج: لم يكن البحث في الحجاج*وليد الساعة، فبذوره الأولى كانت في براعة السفسطائيين في فنون القول، «فقد كانوا أوّل من انتبه أو على الأقل من وضع نظرية لقوة الكلام»[2]، لكن تقديمهم المصلحة واعتماد المغالطة* لبلوغها، أثار فلاسفة اليونان ضدّهم، بدءا من سقراط وصولا إلى تلاميذه، أفلاطون وأرسطو، حيث وضع الأوّل أسس النظرية بالحجاج الذي مارسه وفق أصول ابتدعها معلّمه، ثم صيّرها أرسطو نظرية للحجاج في إطار البلاغة والمنطق، معتمدا على آليات القياس والاستدلال، سعيا لكشف القياس

---

[1] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص186.

* في اللغة يعني القصد، والحُجّة وجه الظفر عند الخصومة والبرهان، والحِجاج مصدر من الفعل حججت، ويقابله في المعاجم الغربية، (Argumentation) وتعني فعل المحاجّة، ومجموع الحجج، كما تعني مجموع التقنيات الخطابية التي ترمي إلى إثارة المستمع. ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ج1، ص ص 286-287، ومحمد بن منظور، لسان العرب، ص779، و Grand Larousse, Imprimerie Jean Didier, France, 1991, p193.

[2] فيليب بروتون، جيل غوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، م ع السعودية، ط1، 2011، ص23.

* هي الحجج الباطلة التي تتّخذ مظهر الحجج الصحيحة بالانحراف عن القواعد الضمنية التي تحكم شتّى أصناف التداول الحواري، أو هي إيهام بوجود منطق وإخفاء الانحراف، فيكون الخطأ متعمّدا. ينظر: عادل مصطفى، المغالطات المنطقية (طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1 ،2007، ص ص17 -20.

الفاسد. فكان لهؤلاء الروّاد الأثر البالغ في دراسة الحجاج، الذي أحلّوه من البلاغة محلاّ رفيعا، وفرّقوا بين ما ارتبط بالبرهنة الصارمة وبين ما ارتبط بتفاعل النفوس، الّذي ترافقه آلية تعبيرية قادرة على التأثير في الآخر[1].

ظلّ هذا الحجاج المنطقي الجدلي مهيمنا على الدراسات الحجاجية لعهود طويلة، ليخبو وهجه مدّة ليست باليسيرة، عاد بعدها بقوّة في الدراسات الحديثة بتوجّهات مختلفة، وبمسمّيات عدّة، منها البلاغة الجديدة في مؤلَّف مشترك لشايم برلمان(Chaïm Perlman) ولوسي تيتيكا(Lucie O. Tyteca) "مصنّف في الحجاج"(Traité de l'argumentation la nouvelle rhétorique)، (1958)، حيث قدّما تصوّرا نظريا للحجاج، يقوم على مبادئ تسعى لتخليصه من ربقة المنطق والاستدلال المجرّد، وإخراج الخطابة من دائرة الاتهام[2]، وحدّدا موضوع الحجاج في دراسة التقنيات الخطابية التي تجعل الأذهان تذعن لما يعرض عليها أو تزيد من درجة ذلك الإذعان، فهدف الحجاج هو التأثير في المتلقي على نحو يدفعه إلى العمل أو على الأقل تهيئته للقيام به[3]، وبهذا ينزل الحجاج في صميم التفاعل بين المتكلم والمخاطب. ويتميّز الحجاج عند برلمان وتيتيكا: بأنّ لغته طبيعية، موجّه، مسلماته احتمالية، ونتائجه غير ملزمة[4]، أي أنه خرج من نطاق المنطق والبرهنة الصارمة، إلى مجال اللّغة الطبيعية، فلا يكون الإقناع في البلاغة الجديدة إكراها ولا نتائجه إلزاما.

---

[1] ينظر: باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والتطبيق عن كتاب نحو المعنى والمبنى، تر: أحمد الودرني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2009، ص7.

[2] ينظر: حسن المودن، "نظرية الحجاج في التقاليد الغربية"، مجلة علامات: جدة، السعودية، مج42، عدد11، 2001، ص17.

[3] Chaïm Perlman et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traite de l'argumentation (La nouvelle rhétorique), Edition de l'université de Bruxelles, 5eme Edi, Belgique, 2000, p p 5-59.

[4] ينظر: أحمد أنزكومت، "الحجاج في المناظرة"، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ج2، ص281.

ولذلك عدّ عبد الله صولة أهمّ ما جاء في هذه النظرية هو اعتبار الحجاج حوارا بين الخطيب وجمهوره، وليس استدلالا شكليا أو مغالطة وتلاعبا بالمشاعر والعقول[1]، فتخلص من الشبهات التي طالته والبلاغة لقرون عديدة.

ولأنها سعت إلى بناء فلسفة مغايرة للنموذج السائد الذي يبحث عن حقائق غير قابلة للنقاش، اكتسبت هذه النظرية أهميتها، وعُدتّ تمهيدا للدرس الحجاجي المعاصر[2]، خاصة في مجال التداوليات.

فدراسة الحجاج في العصر الحديث، لم تثر اهتمام اللسانيين إلاّ مع تطوّر التداولية[3]، فأنزلته ضمن مباحثها، لارتباطه الوثيق بمفهومي السيّاق والقصد من جهة، وبأفعال الكلام من جهة أخرى. وذلك في ثمانينيات القرن الماضي، حيث تنوّعت النظريات التي جعلته موضوعا لها، كالتداولية الجدلية، والحجاج وتحليل المحادثة، والتداولية المدمجة، والتداولية الاجتماعية والفلسفية والمنطق التداولي[4]، لكن بعضها لم يكن نظريات للحجاج بمعنى الكلمة في نظر فيليب بروتون(Philippe Breton)، فلا تعدو كونها اقتراحا من منظور استكشافي لفهم الحجاج، وبعضها الآخر كان وفيا للفكر الأرسطي[5]، في حين استفادت بعض النظريات

[1] ينظر: عبد الله صولة، " الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج لبرلمان وتيتيكاه"، كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، مج 39، ص394.

[2] ينظر: رشيد الراضي، "الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج34، عدد1، سبتمبر2005، ص211.

[3] ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006، ص125.

[4] كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، مراجعة: عبد الله صولة، ، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010، ص ص25-26.

[5] ينظر: فيليب بروتون، جيل غوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص ص 13-97.

من تطور الدرس التداولي، حيث عدّ تواصلا ضمن موقف تواصلي يتطلّب مشاركين ورسالة[1]، وارتبط الحجاج بالممارسة والواقع.

-الحجاج في اللغة (التداولية المدمجة): يرتبط الحجاج ارتباطا عميقا باللغة البشرية، وهو أحد إمكاناتها الكبرى[2]، وهو ما سعى أوزوالد ديكرو (Oswald Ducrot) وأنسكومبر (J-C Anscombre) لإثباته، بالتركيز على البنيات الحجاجية الكامنة في اللّغة ذاتها، والتي تحتاج إلى دراسة وتحليل للانتقال إلى الأبعاد التداولية التي تتحقّق في إنجازات المتحاورين، الذين يقومون بتفعيل التراكيب الحجاجية ورفعها من مستوى الكمون إلى مستوى الظهور والتحقق[3]، وهو المستوى التداولي.

وتهدف هذه النظرية إلى دراسة الحجاج في اللغة، ووصفها انطلاقا من فرضية محورية مفادها "أنّنا نتكلّم عامّة بقصد التأثير"[4]، فمن «خصائص اللغة البشرية أنها تتوافر على مظاهر الحجاج في بنيتها الداخلية؛ قوامها العلاقة بين عناصر الخطاب ومكوناته، بيد أنّ هذه العناصر لا تكتفي بالانكفاء على ذاتها وإنّما لها وظيفة أثارة انتباه المتلقي وتوجيه إلى مقاصد محدّدة يضطلع بها التركيب وصوغ العبارات»[5]، وهو الصبغة التداولية للحجاج فالحديث عن البنية لا يعني التملص من السياق التداولي.

---

[1] Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Edition La découverte, Paris, 3eme Edition, 2003, p17.

[2] فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص31.

[3] ينظر: حسن مسكين، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتويع، لبنان، ط1، 2010، ص160.

[4] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط1، 2006، ص80.

[5] أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار-المفاهيم والآليات-، ص60.

وقد بيّن ديكرو «أنّ الحجاج باللّغة يجعل الأقوال تتتابع وتترابط على نحو دقيق، فيكون بعضها حججا تدعم وتثبت بعضها الآخر»[1]، أي أنّه يروم إقناع المتلقي بها

أمّا وظيفة الحجاج فهي التوجيه(Orientation)، ويبيّنها ديكرو الّذي قدّم فرضيته انطلاقا من المثال الآتي:

«أ–لم يقرأ كل أعمال بلزاك./ ب–قرأ بعض أعمال بلزاك.

فالملفوظ (أ) يوجهنا إلى نتيجة سلبية، وهي أنّ هذا الشخص لا يعرف بلزاك جيدا، ويوجّهنا الملفوظ(ب) إلى نتيجة إيجابية وهي أنّ هذا الشخص يعرف بلزاك»[2]، فمن لم يقرأ شيئا لبلزاك لا يمكنه معرفته، على عكس الذي قرأ بعض أعماله فهو بالتأكيد يملك قدرا من المعرفة عنه. فانطلاقا من الملفوظ ذاته تحدّد وجهة الحجاج.

«فقد اعتبر أنّ غاية الخطاب الحجاجي تتمثل في أن تفرض على المخاطب نمطا من النتائج باعتبارها الوجهة الوحيدة التي يمكن للمخاطب أن يسير فيها»[3]. وهو الانتقال من المقدّمات إلى النتائج، أو ما يسميه ديكرو(Ducrot) بـ"الحركة الحجاجية"[4]، أو الوجهة الحجاجية.

---

[1] ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي من الجاهلية إلى القرن الثاني بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 2011، ص23.

[2] «(a)Il n'a pas lu les romans de Balzac.(b) Il a lu quelques romans de Balzac …le premier (a) est nécessairement oriente vers une conclusion négative, du type la personne en question connaît mal Balzac. Le second énonce est au contraire, a oriente vers une conclusion positive, du type la personne en question connaît Balzac.» Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, Les éditions de minuit, France, 1980, p7.

[3] سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي من الجاهلية إلى القرن الثاني بنيته وأساليبه، ص23.

[4] ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص70.

الآليات الحجاجية:

لا يعتمد الحجاج في بلوغ غايته بحشد الحجج ورصفها، وإنّما تلزمه تقنيات وآليات تحقّق تلك الغاية، فهذه التقنيات لا تعني الحجج، وإنّما هي أدوات لغوية ومنطقية يستثمرها المتكلّم بطريقة معيّنة، بحيث تحقّق له غايات حجاجية، فهي «ليست الحجج بعينها، كما أنّها لا تستوعبها كلّها، وإنّما هذه الأدوات هي قوالب تنظّم بين الحجج والنتائج، أو تعين المرسل على تقديم حججه في الهيكل الذي يناسب السياق»[1]، وقد وُضع لها أكثر من تصنيف. ويمكننا اعتماد تقسيم عبد الهادي الشهري، لأنه قدّم معها دراسة تطبيقة تناسب اللغة العربية، وقد جعلها ثلاثة أقسام:

-الأدوات اللغوية الصرفة: مثل ألفاظ التعليل والتوكيد والتركيب الشرطي.

-الآليات البلاغية: تعتمد البلاغة الاستمالة والتأثير بالصور البيانية، والأساليب الجمالية، إنّ الأساليب البلاغية قد يتم عزلها عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة إقناعية استدلالية[2].

-الآليات شبه المنطقية: يجسّدها السلم الحجاجي بأدواته وآلياته اللغوية ومفاهيمه[3]، وإن كانت كلّ الآليات السابقة يمكنها أن تعرض على السلم الحجاجي.

- **السلّم الحجاجي:**

تكون العلاقة بين المقدمة (الدعوى) والنتيجة شبه منطقية، وتجسدّها الأدوات اللّغوية «فتقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما، علاقة ترتيبية معيّنة»[4]، فيكون ترتيب هذه

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص477.

[2] صابر الحبّاشة، التداولية والحجاج (مداخل ونصوص)، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2008، ص50.

[3] ينظر: حافظ إسماعيلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، ج1، ص80.

[4] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص21.

الحجج حسب قوّتها في السيّاق، فيختار المخاطب منها ما يتمتّع بالقوّة اللاّزمة لدعم دعواه وتحقيق الإقناع، وتسمّى هذه العلاقة الترتيبية السلّم الحجاجي، وقد عرّفه طه عبد الرحمان بأنّه: «عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة بعلاقة ترتيبية وموفّية بالشرطين التاليين:

-كل قول كان في السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

-كل قول كان في السلّم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبه دليلا أقوى عليه»[1]. فالحجج تخضع لعاملي القوّة والضّعف، في الترتيب لتحقيق الفعالية الحجاجية.

-قوانين السلّم الحجاجي:

يعرّفنا قانون السلّم الحجاجي على الطريقة التي تنتظم بها الحجج المتتابعة، وهو الذي يحدّد أيّ الحجج أقوى من الأخرى. ونميّز في هذا الإطار ثلاثة قوانين:

✓ **قانون الخفض:** ومفاده أنّه إذا صدق القول في مرتبة معيّنة من السلّم، فنقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها.

✓ **قانون تبديل السلم(النفي):**

مقتضاه أنّه إذا كان القول دليلا على مدلول معيّن، فإنّ نقيضه دليل على نقيض مدلوله[2].

✓ **-قانون القلب:** ومفاد هذا القانون أنّه إذا كان لدينا قولان: (ق1) و(ق2) وكان الأوّل أقوى من الثاني في التدليل على معنى معيّن، فإنّ نقيض القول الثاني (ن ق2) يكون

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص276.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 277-278.

أقوى من نقيض القول (ن ق1)[1]، وتفسير هذا القانون أنّ: «سلّم الأقوال السلبية هي عكس سلّم الأقوال الإيجابية»[2].

وعليه يمكن القول إنّ قوانين السلّم الحجاجي تمكّننا من فهم أكثر لكيفية عمل هذه التقنية في ترتيب الحجج، والتي لا تتمّ اعتباطا، فالقوانين الثلاثة تنظّم تموضع الحجج على السلّم، بحسب القوّة والضّعف، والسّلب والإيجاب، وذلك خدمة لنتيجة محدّدة وتوجيه الخطاب.

- **الروابط والعوامل الحجاجية:**

يرتبط مفهوم السلّم الحجاجي بمفهوم الوجهة الحجاجية، وهي التي تحدّد معنى القول، ولكي تتحدّد يلزمها عوامل أساسية، منها الخطابية " كضروب التعقيب والاستئناف"[3]، ومنها اللّغوية، وهي الأدوات اللّغوية والآليات شبه المنطقية، وهي ما يُصطلح عليه بالروابط والعوامل الحجاجية:

-الروابط الحجاجية:

تنتمي الرّوابط الحجاجية إلى بنية اللغة نفسها، «وهو كلمة تعليق أو توجيه يصل بين معلومات نص وحجاجاته، ويضع خاصة ما في النص من معلومات في خدمة مقصده الحجاجي»[4].

ومعنى هذا القول أنّ الروابط هي عناصر من بنية اللّغة، وهي لا تدل بحدّ ذاتها على أي معنى، وإنّما طبيعتها أن تربط فقط[5]، فالروابط الحجاجية عناصر لغوية نحوية يستعملها

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص278.

[2] جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص303.

[3] المرجع نفسه، ص338.

[4] كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، مراجعة: عبد الله صولة، ط2، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، 2010، ص 120.

[5] ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ص508.

المخاطب في كلامه لترتيب حججه والمفاضلة بينها لخدمة نتيجة ما، أو لإدراج حجة جديدة أقوى من الحجج السابقة، كلّ ذلك وفق معيار القوّة والضعف. وقد صنّفت هذه الروابط وفق مجموعة من المعايير أهمها:[1]

-**معيار الوظيفة:** ويندرج ضمنه:

-الروابط المدرّجة للحجج: وتتمثّل وظيفتها في إيراد الحجّة وهي :(حتى[2]، بل، لكن[3]، مع ذلك، لأن...الخ)، فالوظائف اللغوية هي التي تعطي الوظيف الحجاجية.

-الروابط المدرّجة للنتائج: وتتمثل وظيفتها في إيراد النتائج وهي من قبيل: (لهذا، إذن، بالتالي...الخ).

-**معيار العلاقة بين الحجج:** ويحدد هذا المعيار نمطين من الروابط وهي:

-روابط التعارض الحجاجي: وهي مجموعة الروابط التي تربط بين الحجج المتعارضة وهي: (بل، لكن، مع ذلك...).

-روابط التساوق الحجاجي: وهي الروابط التي تربط بين الحجج المتساندة مثل :(حتى، لاسيما، الواو، الفاء، ثم...).

تضمن الروابط الحجاجية ترتيبا للحجج على السلم، فتقدّم الحجة القوية على اعتبارها الأقوى من كل الحجج، فتكون بذلك الحجة في أعلى درجات السلم.

---

[1] ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص28.

[2] من وظائفها العطف على أن يكون المعطوف اسما ظاهرا، وأن يكون جزءا من المعطوف عليه أو كالجزء منه، وأن يكون أشرف من المعطوف عليه أو أخسّ منه، وأن يكون مفردا لا جملة. ينظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية، مصر، ط3، 2013، ص542.

[3] «ومعنى الاستدراك أن تنسب حكماً لاسمها، يخالف المحكوم عليه قبلها. كأنك لما أخبرت عن الأول، بخبر، خفت أن يتوهم من الثاني مثل ذلك، فتداركت بخبره، إن سلباً، وإن إيجابياً. ولذلك لا يكون إلا بعد كلام، ملفوظ به، أو مقدر، ولا تقع لكن إلا بين متنافيين. ينظر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخرالدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص591.

-العوامل الحجاجية:

لا تخرج العوامل الحجاجية عن بنية اللغة، فهي: «الواسمات اللغوية المختصة في تعيين الوجهة الحجاجية... واسم لغوي يقيد احتمالاتها عندما يعيّن لها الوجهة الحجاجية»[1]، وهذا ما وضحّه أبوبكر العزاوي بقوله: «فهي تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما»[2]، ومفاد ذلك أنّ عمل هذه الآلية ليس الربط بين الحجج والنتائج، وإنّما توجيه الحجاج وجهة معينة، وتقييد احتمالات تأويلها، وبالتالي يؤدي إلى نتيجة مقصودة. ومن هذه العوامل: ربما، تقريبا، كاد، ما، إلا، وجل أدوات القصر، وكذلك النفي والاستثناء والشرط، وحروف الاستئناف والأسوار (بعض، كل، جميع...)[3].

ويتبين لنا ممّا سبق أنّ الآليات الحجاجية لا يمكن حصرها أو جعلها إطارا موحَّدا لتحليل كل النصوص، بل هي وسائل من بنية اللغة يختارها المتكلم للتأثير في المتلقي، وتبقى البراعة القولية وحسن الاستدلال عاملان مهمّان في إنجاح العملية الحجاجية.

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأنّ التداوليات منهج غني بنظرياته المتعددة، التي تتلاقى جميعها عند نقطة واحدة وهي اللغة في الاستعمال، ويمكننا إخضاع أي نص لها، وخوض غمار تجربة علمية تطبيقية تستدعى فيها هذه النظريات ومعرفة مدى تحققها في اللغة.

---

[1] جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص338.

[2] أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، ص64.

[3] ينظر: شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ضمن كتاب نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص377.

الفصل الثاني:

الحوار وبنيته التفاعلية في كتاب الأذكياء لابن الجوزي

أوّلا: بنية الحوار في كتاب الأذكياء لابن الجوزي
ثانيا: الإشاريات في حوارات الأذكياء
ثالثا: الاستلزام الحواري في حوارات الأذكياء

أوّلا: بنية الحوار في كتاب الأذكياء لابن الجوزي

كتاب الأذكياء مصنّف تراثي لابن الجوزي، جمعه من أخبار الأولين، وكان دوره فيها مقتصرا على النّقل، باستثناء بعض التعليقات النّادرة على بعض الحوارات، ومقدّمة لم تتجاوز الصفحة الواحدة، وضّح فيها سبب تأليف الكتاب، حيث قال: «أحببت أن أجمع كتابا في أخبار الأذكياء الذين قويت فطنتهم، وتوقّد ذكاؤهم، بقوّة جوهرية عقولهم، وفي ذلك ثلاثة أغراض:

أحدها: معرفة أقدارِهم بذكر أحوالهم.

والثاني: تلقيح ألباب السامعين إذا كان فيهم نوع استعداد لنيل تلك المرتبة...

والثالث: تأديب المعجب برأيه إذا سمع أخبار من يعسر عليه لحاقه»[1].

جُمعت نصوص هذا الكتاب على أساس موضوع واحد، وهو الذكاء في جميع أشكاله، وفي تقسيمه وترتيبه لأبواب الكتاب التي بلغت ثلاثة وثلاثين بابا، بدأ بتوضيح ماهية الذكاء وعلاماته، ليستطيع القارئ تمييزها وتقصّيها فيمن توفّرت لديهم هذه الميزة، فتصدّرت الفئات أعلاهم مكانة عند البشر، وهم الأنبياء، ثم الأدنى فالأدنى، مثل الصحابة والعلماء والخلفاء، والوزراء إلى أن وصل إلى عقلاء المجانين ثم الصبيان ثم المتفطّنات من النّساء ولم يبق بعد بابهن إلاّ باب الحيوان.

فتبويبه كان على أساس اجتماعي بالدّرجة الأولى، إذا استثنينا باب الحيوان–وإن كان حضوره في الكتاب دلالة على حضوره القويّ في المجتمع–، ويمثّل كلّ باب فئة اجتماعية لها خصائصها وسلوكاتها، حتّى معجمها الخاصّ، وقد شكّلت في مجملها فسيفساء المجتمع، الّذي كان ولايزال واضعا للّغة وحاضنا لها، ثم مستعملا لها في كلّ مستوياتها ومستوياته.

تنتمي الحوارات الواردة في كتاب الأذكياء إلى الخطاب غير الأدبي، وقد تعدّدت المقامات في كتاب الأذكياء، مما أدى ذلك إلى تنوّع الحوارات وموضوعاتها، فشملت مختلف

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، تحقيق وتعليق: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة ابن سينا للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص 3.

مجالات حياة الناس العامّة، بكلّ أبعادها الاجتماعية والثقافية والسيّاسيّة، وتأرجحت بين المحادثة اليومية البسيطة الّتي يقصد منها التواصل الاجتماعي كالتحيّة والسّلام وأحاديث الأصدقاء والأهل ومسامراتهم، والحوارات العلميّة والفكريّة الّتي تتّخذ من الحجاج أسلوبا وسمة، كالمناظرات بين المتكلّمين والمرافعات القضائية، ومجالس الخلفاء والملوك وما يدور فيها من مناقشات ومفاوضات رسميّة.

والخيط الرابط بين هذه الحوارات هو كونها تفاعلات كلامية مباشرة في أغلب الأحيان، وهو النمط الذي اهتمّت به الدّراسات التّداولية، لأنّه يجسّد الاستعمال الفعلي للّغة.

1-المتكلم والمخاطب في حوارات الأذكياء:

يقتضي الحوار وجود طرفين يتراجعان الكلام أو يتداولانه فيما بينهما، وهما المتكلم والمخاطب، فإذا كان ابن الجوزي مؤلف الكتاب أو بتعبير أدق جامعه، يعتبر في لحظة ما هو متلفظ الحوارات والخطابات الواردة فيه في مستواها الأوّل، فهذا ما سينطبق على باقي الرواة، فابن الجوزي لم يكن حاضرا في أيّ موقف من المواقف، بل سردها للقارئ حكاية عن عدة شخصيات، وقد ظهر ذلك جليّا في الأسلوب الّذي اعتمده، وهو ذكر الأسانيد بقوله: (عن فلان عن فلان)، وفي كثير من المواضع لا يكون هذا المنقول عنه معروفا، إذا ما أردنا تحرّي خاصية الصدق في الحوارات -وهي تدخل ضمن شروط التحليل التداولي- وبمنظور اللسانيات الحوارية لا يمكن للمتكلم أن يكون متعددا في لحظة واحدة، والمتكلم في كتاب الأذكياء هو المنتج الفعليّ للخطاب، أي المنتج الأول للخطاب الذي نقله ابن الجوزي وبقيّة الرواة، فالمتكلم في كتاب الأذكياء ليس واحدا محدّدا وإنّما شخصيات كثيرة بعدد المواقف التي جمعها ابن الجوزي وقد تزيد؛ على اعتبار أن الموقف الواحد قد يتكلّم فيه أكثر من مشارك، وبالتالي فالمتكلم سوف يتحدد بالنسبة لكل نموذج مدروس على حدة، فالحوارات منفصلة عن بعضها البعض من حيث الزمان والمكان مع اختلاف المشاركين فيها.

والأمر ذاته بالنسبة للمخاطَب، فهو في المستوى الأول من الحوار القارئ الذي وجّه إليه ابن الجوزي خطابه، وألّف من أجله كتابه، أمآ في المستوى الثاني وهو موضوع الدراسة،

فيختلف من حوار إلى آخر، وقد يتعدّد في الحوار ذاته، بوجود أكثر من شخص، أو بتبادل الأدوار الذي يتم بين المتحاورين، فيكون المتكلم مخاطبا والمخاطب متكلما، حسب دوره في الكلام وحسب ما يقتضيه الموقف، من أخذ ورد ومجاوبة، يتحقّق معها مراد الاثنين وقصدهما وبلوغ أهداف التواصل.

2-عناصر التفاعل الحواري في حوارات الأذكياء:

استنادا إلى ما قدّمته أوريكيوني عن العناصر التي يتشكّل منها التفاعل الكلامي، وعلى اعتبار الحوار تفاعلا كلاميا، فهو مكوّن من العناصر ذاتها، وهي عامّة وجامعة، تخضع لها كلّ الحوارات دون استثناء، وهي تمثّل عناصر السياق الذي ورد فيه الحوار، ولذلك سنختار بعض النماذج نستكشف من خلالها هذه العناصر.

والبداية مع حوار لرسول الله* -صلى الله عليه وسلم-: «عن عاصم الأحول أنّ رجلا أتى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) برجل قتل حميما له، فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم): أتأخذ الدّية؟ قال: لا، قال: أفتعفو؟، قال: لا، قال: اذهب فاقتله. فلمّا جاوزه الرجل، قال رسول الله-صلى الله عليه وسلم- إن قتله فهو مثله*، قال: فلحق الرجلَ رجلٌ فقال له: إنّ رسول الله- صلى الله عليه وسلم-قال كذا، فتركه فولّى وهو يجرّ نسعه في عنقه»[1].

كما هو ملاحظ فالحوار محلّ الشاهد، من الثقافة الإسلامية، وتحديدا من أحاديث رسول الله -عليه الصّلاة والسّلام- التي يمكننا معرفة كافّة الظّروف السياقية التي أنتج فيها، لما لها من خصوصية دينية وعلمية.

* حديث صحيح أخرجه مسلم في صحيحه، ينظر: صحيح مسلم، ج11، دار المعرفة، لبنان، ط7، 2000، ص173.

* وقد أضاف ابن الجوزي تعقيبا على هذا، جاء فيه: لم يرد الرسول صلى الله عليه وسلم-أنّه مثله في المأثم واستيجاب النّار إن قتله، وكيف يريد هذا وقد أباح الله له قتله بالقصاص، ولكن كره رسول الله صلى الله عليه وسلم- أن يقتصّ وأحبّ له العفو، فعرّض تعريضا أوهمه به أنه مثله، وكان مراده أنّه يقتل نفسا كما قتل الأوّل نفسا.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص23.

-المشاركون في الحوار:

أ-الرسول (عليه الصلاة والسلام): وهو خاتم الأنبياء والمرسلين محمّد بن عبد الله، يتمتّع بمكانة دينية رفيعة قد تصل إلى درجة التقديس، وتخوّل له التشريع للناس والقضاء بينهم، ومكانة اجتماعية عالية، تتمثّل في نسبه الرفيع (قريش) وأخلاقه الحميدة.

ب-صاحب الحقّ في القصاص: وهو رجل من عامّة الناس قُتل أخ له، وجاء يطالب بالقصاص من القاتل.

جـ-القاتل: وهو أيضا رجل من عامة الناس قام بجريمة قتل واعترف بذنبه وأُوتي به لتنفيذ الحكم.

د-رجل من الحضور: ليس طرفا في الحوار، إلا أنّه نقل كلاما عن الطرف الأوّل رسول الله إلى الطرف الثاني.

-العلاقة بين المشاركين:

نلاحظ أن هذا الحوار يتم بين طرفين ليسا على الدرجة نفسها من السلطة، فالطرف الأول (الرسول) يمثّل السلطة التشريعية، وأي حكم يصدر عنها لازم التنفيذ من الطرف الثاني. وبالتالي فالتفاعل يجري وفقا لهذه العلاقة التي تربط الطرفين، وبإمكان الأفعال الكلامية التي تصدر عن الطرف المهيمن أن تؤدي إلى تغيير مسار الحوار ككل.

أما المشارك الثالث فدوره انتهى بمجرد اعترافه، فهو ينتظر تنفيذ الحكم، فعلى الرغم من كونه موضوع الحوار، فهو ليس مشاركا فاعلا فيه، بل مشارك سلبيّ.

أما المشارك الرابع: فرد من المجتمع، يخضع للثقافة ذاتها والدين ذاته، وبالتّالي يعلم مكانة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وما يتمتّع به من سلطة تشريعية وتنفيذية، لكن ليست له علاقة مباشرة بالمشاركين الفعليين في الحوار، ومع ذلك فقوله أدّى إلى تغيير مسار الحوار ونتيجته، على الرغم من أنّه ليس المنتج الفعلي للقول، وكان ناقلا فقط، لحديث الرسول (عليه الصلاة والسلام) "إن قتله فهو مثله" إلى المشارك الفعلي (الطرف الثاني) ممّا جعله يعدل عن تنفيذ القصاص.

-**الإطار الزمكاني للحوار**: ويتعلّق الأمر بزمن الحوار ومكانه، وهي الخصائص الفيزيائية المحضة التي تحدّث عنها غوفمان في تعريفه للتفاعل، بما يضيفه من عوامل نفسية على المشاركين، ومعرفة مدى مناسبته لطرح موضوع الحوار، وهو في هذه الحالة، الزمن: بعد حدوث جريمة القتل، أما المكان فهو مسجد رسول الله بالمدينة المنورة، وهو مقرّ القضاء والحكم، وفيه ترفع الشكاوى والمظالم، وهو ما حدث بالفعل.

-**الهدف من الحوار**: وهو الغاية لتي من أجلها يجري الحوار، فهو من وجهة نظر طالب القصاص هدف شخصيّ، يشفي به غليله من قاتل أخيه، أما بالنسبة للطرف الأول وهو الرسول الكريم فالهدف عام، فيه درء للمضرّة وجلب للمنفعة، تتجاوز حدّ الموقف الآني إلى المسلمين عامّة في كافة الأقطار والأزمان، وقبل ذلك كلّه إحقاق للعدل، فلا يتردد صاحب حق في طلب حقه، وإفشاء قيم التسامح والعفو دون تضييع للحقوق.

-**موضوع الحوار**: هو موضوع جدّيّ تترتّب عليه أحكام وحدودّ تتعلّق بحياة نفس مسلمة، وبالتّالي فالتعاون فيه مطلوب، ولا مجال للهزل فيه، وهو ما يضمن الانخراط الكلّي للمشاركين فيه، والدّليل على ذلك المشارك الرّابع، مع أنه لم يكن معنيا بما يجري وما يقال، إلاّ أنّه فطن لأهمية الأمر وشارك فيه، وتفاعل مع بقية المتحاورين وبفضل تحقق نجاح الحوار ووصل الرسول الكريم إلى هدفه وهو حصول العفو لعظم الاجر بدل القصاص.

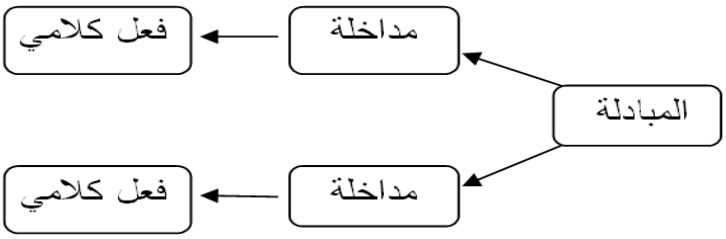
وقد ساهمت كل هذه العناصر مجتمعة في تحقيق التفاعل، أي أن يكون الحوار ناجحا، بتحقق مقاصد المتحاورين، فصاحب الدم عاد راضيا مطمئنا، بأن زال عنه غيظ الانتقام، ونيل الأجر، والقاتل نال العفو ومنح فرصة جديدة للحياة والتوبة، ونجاح الرسول (عليه الصلاة والسلام) في التأثير على الرجل وجعله يعفو عن القاتل من جهة، وسن ثقافة العفو عند المقدرة، عن طيب خاطر وليس بسلطة الشرع أو القانون، وإلاّ كان بوسعه إقامة الحد وينتهي الموضوع.

3-مكونات الحوار في كتاب الأذكياء (حسب نموذج موشلار):

من المتفق عليه، أنّ أبسط تعريف للحوار هو أنّه تبادل كلاميّ، وقد ركّز جلّ الدارسين على ذلك لما للتبادل الكلامي(الدور) من أهمية في تشكّل بنية الحوار وتناميه، وفق السياقات

المختلفة، وأكّدوا على أن الملفوظات المنتجة في الحوار لا يمكن فهمها، إلاّ إذا تم اعتبار الأدوار وكيفية تتابعها، وهذه الأدوار هي مكونات الحوار بوصفه محادثة، وسنحاول تطبيقها على بعض النماذج من حوارات الأذكياء حسب نموذج موشلار كما سبق تفصيله في الفصل السابق.

وتتمثّل في: المبادلة، والمداخلة، والفعل الكلامي، ويمكن تمثيلها بالشكل التالي:



وتظهر هذه المكونات في حوارات الأذكياء في سلسلة المبادلات الكلامية بين المتحاورين، وفي هذا الحوار توضيح لذلك:

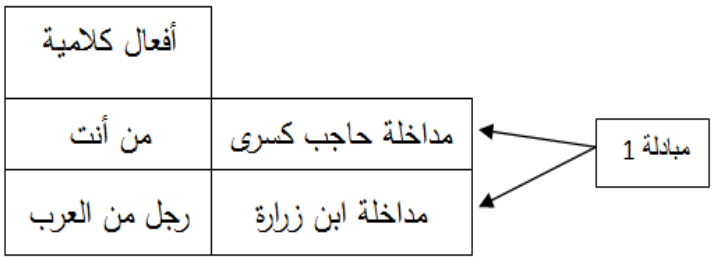
«استأذن حاجب بن زرارة على كسرى فقال له الحاجب: من أنت؟ قال: رجل من العرب. فأُذن له فلمّا وقف بين يديه، قال له: من أنت؟ قال: سيد العرب. قال: ألم تقل أنّك رجل منهم؟ قال: بلى، ولكنني وقفت بباب الملك وأنا رجل منهم، فلمّا وصلت إلى الملك سدتهم. فقال كسرى: زه*، احشوا فاه درّا»[1].

يبدأ الحوار بالمبادلة التي جرت بين حاجب كسرى وابن زرارة، حيث تكوّنت من مداخلة الحاجب، التي جاءت على شكل سؤال يستفهم به عن هوية الثاني، ثمّ تلتها المداخلة الثانية التي كانت لحاجب بن زرارة يجيب فيها عن السؤال الذي وُجِّه إليه (من أنت/رجل من العرب).

* كلمة فارسية تعني أحسنت.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص91.

ويمكننا توضيح ذلك في الخطاطة الآتية:



ثم يدخل حاجب بن زرارة في مبادلة ثانية مع كسرى، تبدأ بمداخلة كسرى وإعادة طرح السؤال ذاته (من أنت)، فيجيب الثاني في مداخلة ثانية لكنّه يغيّر إجابته إلى (سيد العرب)، ممّا يدفع كسرى للاستفسار عن ذلك في مداخلة ثانية (ألم تقل إنك رجل من العرب؟)، فيجيبه في مداخلة أخرى (بلى، وقفت بباب الملك وأنا رجل منهم، فلمّا وصلت إلى الملك سدتهم)، وهو فعل كلامي يصف به حالته ويبرّر تصرّفه، والغرض منه استعطاف الملك وكسب احترامه.

وفي هذه الخطاطة توضيح لذلك:

وبالتّالي فقد تكوّن الحوار من مبادلتين: الأولى بين الحاجب وابن زرارة، وقد تكونت من مداخلتين اثنين، نتج عنهما فعلين كلاميين.

والمبادلة الثانية بين كسرى وابن زرارة، وقد تشكلت من خمس مداخلات، في كل منها فعل كلاميّ.

وقد نجح ابن زرارة وأثّر على الملك، وظهرت النتيجة في مداخلة كسرى الأخيرة (زه، احشوا فاه درّا)، التي كانت خادمة لهدف التفاعل محققة له والمتمثّلة في الفعل الكلامي النهائي الذي حسم الحوار والمتكون من الفعل التعبيري (زه) واستحسان الملك لإجابة سيد العرب، وفعل الأمر الذي أمر فيه بالعطية له (احشوا فاه درا).

ثانيا: الإشاريات في حوارات الأذكياء

هي عناصر من نظام اللّغة، لكنّها تفتقر إلى مدلول ثابت يوضّح معناها، فترتبط بسياقات إنتاجها في الاستعمال اللّغوي، بالرّغم من ارتباطها بمراجع كسائر المداليل، لكنها هي الأخرى ليست ثابتة. وتتغيّر من موقف إلى آخر، وحتّى في الموقف الواحد إذا ما تغيّر الموضوع، أو تبادل المتحاورون أدوار الكلام، ومع ذلك فحضورها في الممارسات اللغوية دائم وقويّ، فالمتكلّم لا يستغني عنها للتعبير عن ذاته أو في توجيه خطابه لمتلقيه.

فلا يتم التحاور إلاّ بوجود هذه العناصر، بتقريب المعنى واختصار الجهد، فيعتمد المتكلم على تعاون المخاطب بإشراكه في تأويل كلامه لاستخلاص فحواه، بتحديد معالمه الرئيسية؛ من المتكلم؟ إلى من يتكلّم؟ وعمّن يتكلّم؟ ومتى وأين تكلّم؟ ويبقى السؤال المطروح في هذا المقام، هو كيف لهذه المبهمات أن تكون سببا في إزالة اللّبس عن الخطاب وتحقيق التفاعل بين المتحاورين؟ وهو ما سنحاول الإجابة عنه بتحليل بعض النماذج من حوارات الأذكياء.

1-الإشاريات الشخصية:

سنختار بعض النماذج للوقوف على استعمالات الإشاريات الشخصية في حوارات الأذكياء، ومنها هذا الحوار الذي كان مسرحه مجلس عضد الدّولة، حيث يقول ابن الجوزي: «روى أبو الحسن بن هلال بن المحسّن الصابئ، قال: حكى السلاّميُّ الشّاعر، قال: دخلتُ على عضد الدّولة، فمدحته، فأجزل لي عطيتي من المال والدنانير، وبين يديه حسام خُسرواني، فرآني ألحظهُ فرمى به إلي، وقال: خُذْهُ، فقلت: وكلّ خير عندنا من عنده. فقال عضد الدّولة: ذاك أبوك؛ فبقيت متحيّرا لا أدري ما أراد، فجئت أستاذي وشرحت له الحال، فقال ويحك! قد أخطأت خطيئة عظيمة، لأنّ هذه الكلمة لأبي نواس يصف كلبا:

أنعت كلبا أهله في كدّه قد سعدت جدودهم بجدّه

وكلّ خير عندهم من عنده

قال: قعدت متوشّحا بكساء، فوقفت بين يديّ الملك، فقال: مالك؟ فقلت: حُمّمْتُ السّاعة، فقال: هل تعرف سبب حمّاك؟ قلت: نظرت في ديوان أبي نواس، فقال: لا بأس عليك من هذه الحمَّى؛ فسجدت بين يديه وانصرفت»[1].

لا يخلو الحوار الّذي بين أيدينا كغيره من الملفوظات الّتي تمثل الممارسة الفعلية للغة من الضمائر باعتبارها ظاهرة لغوية لها دور فعّال في تحديد المعنى في النظرية التداولية،

يشير بها المتكلمون إلى أنفسهم محددين المسافة بينهم وبين غيرهم (محاوريهم) أو إلى غيرهم سواء أكان هذا الآخر حاضرا في صلب الحدث الكلامي أو غائبا عنه، وعلى الطرف الثاني تأويل كلامه واستخلاص معناه ومقاصده وابن الجوزي ينقل لنا هذا الحوار حكاية عن السلاميّ الشاعر، فحتّى إن كان هو (ابن الجوزي) المتلفظ به قولا أو كتابة فضمائر المتكلّم الواردة فيه تعود إلى الشاعر لا إلى ابن الجوزي فالتاء في: (دخلت، مدحته، فقلت، فبقيت، فجئت، شرحت، قعدت، فوقفت، صممّت، قلت، نظرت، فسجدت، وانصرفت)

وكذلك ياء المتكلم في: (لي، عطيتي، إلي، أدري، أستاذي) فمرجعها الحاضر في الموقف الكلامي هو السلاميّ.

والضمير ذاته (تاء المتكلم) ورد في الحوار رواية عن أستاذ الشاعر، في البيت الشعري:

أنعت كلبا أهله في كدّه قد سعدت جدودهم بجدّه

وكل خير عندهم من عنده

نجده في فعل: أنعت ويعود على الشاعر أبو نواس قائل البيت وإن لم يكن حاضرا في زمن الخطاب الفعلي، وقت حدوث الفعل الكلامي، فالمتلفظ هو أستاذ الشاعر لكنه نطق به رواية عن أبي نواس، فهو يشير إليه وهو الذي يصف الكلب لا الأستاذ.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص77.

فهذه الضمائر أشكال فارغة –حسب أوريكيوني– إذ لا معنى لها ونقصد به المدلول اللساني الذي يقابلها بوصفها دوالا تنتمي إلى اللغة، تشير إلى المعطى ذاته في كل الحوارات (المواقف الكلامية)، وهو المتكلم، أي المنجز الفعلي للفعل الكلامي المتلفِّظ بفعل القول، فقد تتغير من حوار إلى آخر هوية هذا المتكلم لكنه يبقى هو مستعمل اللغة وبها يعبر عن وجوده في الموقف وعن المسافة الفاصلة بينه وبين محاوريه، ولأنهما يتحدثان اللغة نفسها سيستطيع المحاور معرفة المرجع الذي تشير إليه وهو المتكلم.

فالدال هو الضمير وهو في هذا المثال (نون المتكلم والتاء)

أمّا كاف الخطاب فتكرّرت أكثر من مرّة في الحوار،

– في قول عضد الدّولة:" ذاك أبوك المتكلم "عضد الدولة، والمخاطب الموجّه إليه الكلام والذي يقصده هو الشاعر السلامي وهو المرجع الذي يحيل إليه الضمير (ك).

– وفي قول الأستاذ: "ويحك"، مخاطبا تلميذه الشاعر السلامي، بمعنى أنّ المرجع لكاف الخطاب بقي ثابتا وهو نفسه في القول الأوّل والثاني، مع أنّ الموقف متغيّر، فإن روى ابْن الجوزي الحوار متصلا بعد انقضاء زمن حصوله، فهو في الواقع حديثين منفصلين عن بعضهما البعض، الأوّل في مجلس الخليفة عضد الدولة، أمّا الثاني فحصل بعد ذلك، لمّا فارق السلاميّ الخليفة والتقى بأستاذه، أمّا المتكلّم فمختلف ومتغيّر في الموقفين، الأوّل عضد الدولة والثاني الأستاذ.

هذا بخصوص ضمائر المتكلم والمخاطب، وهي وحدات تبَيّن حضور مراجعها التي تحدّدها في الحدث الكلامي على اعتبار أن المتكلم والمخاطب هما ركائز الحوار، ووجودهما فيه قد لا يحدث في نظر البعض التباسا كبيرا في المعنى وبيان فحوى الخطاب ككل، فكيف يكون الأمر مع ضمائر الغائب التي يستدعيها المتكلّم لإيضاح قصده وتبليغه ورفع اللبس عنه، ومنها قول السلاميّ: "وكل خير عندنا من عنده"،

يخاطب به أمير البلاد عضد الدّولة، فنسب كل خير في حوزته وحصل عليه إليه، معبّرا عن امتنانه له، والتلطّف في كلامه معه لتحسين علاقته به والتقرب منه وكسب مكانة لديه. لكنّ المفاجأة كانت كبيرة من ردّ الخليفة الصّادم: "ذاك أبوك "، فبدل الرضا وجد السّخط، ممّا يعني أنّ فعله الكلامي لم يؤدّ الغرض وقصده لم يتضّح، وفشل في بلوغ هدفه، بل وجد عكسه أي أنّه خسر خسرانا مبينا.

فأين كان اللّبس ولماذا اختلط الأمر ولم يستطع الخليفة تأويل قول المتكلّم الشّاعر، ولا هذا الأخير تأويل قول الأول بعد أن صار متكلّما، ومارس دوره في الحوار بالردّ؟

فضمير المتكلم في "عندنا" يعود على منجِز الفعل المتلفّظ بالقول وهو الشاعر السلاميّ الّذي تكلّم بصيغة الجمع (نحن) مما يوحي –بحسب قواعد اللغة– أنّه ليس واحدا ومعه من يشاركه في عطايا الخليفة وكرمه، قد يكونون من الشعراء أو الحضور، وإذا كان وحده المتكلّم منجز فعل النطق ووحده المستفيد بتحقّق الفعل على الواقع، فلماذا لم يقل "عندي" أم أنّه أراد إعطاء مكانة اجتماعية لنفسه(التفخيم)، وبالمقابل نجده يكمل قوله "من عنده" (والهاء) ضمير الغائب التي تعود حسب السياق على الخليفة فعظّم نفسه وغيّب الخليفة عن المجلس مع أنّه حاضر فيه، وهو صاحب المقام الأوّل، والأولى مخاطبته بصيغة المخاطب الجمع لا المفرد الغائب، هذا من الناحية الاجتماعية إذا سلّمنا بأنّ القول للسلاميّ، الّذي لم يشكّ حتّى في جودة ما قال فخرج من المجلس محتارا يبحث عن الجواب عند أستاذه، إذ أنّ "ذاك أبوك" وهي ردّ الخليفة تعني أنّه لم يقبل هذا المدح بل إنّه لم يلتفت إليه أصلا وسارع يعرّف الشّاعر بالمرجع الّذي ينبغي ل(هاء) ضمير الغائب إن يدلّ عليه ويفسّر الكلام ويفهم بناءً عليه، ومفاد قوله أنا لست صاحب الخير الذي أنت فيه، بل أبوك صاحبه وإليه يرجع، وبلهجة مقتضبة اقتصرت على الإشارة إلى صاحب الخير "ذاك" وتعيينه "أبوك" أي أنّه نفى عن نفسه هذا الصنيع وهذا الكرم ونسبه لوالد الشاعر.

الذي عجز عن التأويل والفهم، لم يجد بدّا من سؤال أستاذه لعل الفرج يأتي من عنده فيفهم قصد الخليفة، وفعلا كان له ذلك، فقد ارتكب خطأ جسيما، فما قاله لم يكن من إنشائه فردّده دون علم، أو أنّه وافق قول أبي نواس صدفة لسوء حظ الشاعر، فما مدح به الأول الكلب دفع به الثاني في وجه الخليفة، العالم بشعر أبي نواس، فعرف مرجع الهاء في مقولتها الأصلية في شعر أبي نواس وهو الكلب، فلم يقبل بها، حتّى إن لم يكن السلاميّ عارفا بها، وأنجزها في موقف مغاير تماما، فغلب سياقها التداولي سياقها اللّغوي الحرفي الّذي أُنتجت فيه*، فأحدث الضّمير لبسا في المعنى بدل أن يوضّحه، لغياب جزء من المقام والمعلومات المشتركة بين المتحاورين، فعدم علم السلامي بشعر أبي نواس مع معرفة الخليفة له جعل الأمر وبالا عليه،

فبادر لتصحيح الموقف مع الخليفة وإعلامه بجهله، بطريقة طريفة فتوشّح بغطاء كأنّه مريض مصاب بالحمّى ولما استفسر الخليفة أبلغه بأنّ ذلك كان نتيجة لبحثه في شعر أبي نواس.

وهذا الجدول يوضّح أهمّ الضمائر الواردة في الحوار والمراجع التي أحالت إليها وتعددها:

* فالمخاطب يتلقى علامات لغته عن طريق إرجاعها إلى عالمها الحقيقي، انطلاقا مما يقوله المتكلم، وليكون قادرا على ترجمة خطاباته ينبغي أن يشاركه اللغة وأن تكون له خلفيات مسبقة عن موضوع الحديث، فوظيفة المرجع ليست جعل الدليل اللغوي في علاقة مع عالم الأشياء، بل مع العالم كما يُدْرَك داخل المكونات الإيديولوجية لثقافة ما، وعلى هذا يمكن اعتبار المرجعية القاعدة الأساس لكل اتصال وتواصل. ينظر: ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب جامعة مولود معمري، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، ط1، 2005، ص ص93-94.

المشير	النص	المتكلم الفعلي	المتكلم الناقل	المرجع
تاء المتكلم	دخلت، مدحته، فقلت، حممت، قلت، سجدت، نظرت، انصرفت	السلاميّ		السلاميّ
	انعت	أبو نواس	الأستاذ	أبو نواس
ك الخطاب	ذاك، أبوك	عضد الدولة		السلامي
	ويحك	الأستاذ		السلامي
نون المتكلم	عندنا	أبو نواس	السلامي	السلامي
ضمير الغائب الهاء	عنده	أبو نواس	السلامي	عضد الدولة والد الشاعر كلب أبي نواس

-الاسم العلم:

يدخل الاسم العلم في الإشاريات أو المعينات، وقد يؤثر في تحديد المعنى وإزالة اللبس أو غير ذلك قد يزيد من الغموض، وسنعرف ذلك بتحليل هذا الحوار الوارد عن ابن أبي الزِّناد(عبد الرحمان بن عبدالله): «كان عند أسماء بنت أبي بكر قميص من قمص رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فلمّا قتل ابنها عبد الله ذهب القميص فيما ذهب وفيما انتهب، فقالت أسماء: للقميص أشدّ عليّ من قتل ولدي عبد الله، فوُجد القميص عند رجل من أهل الشّام، فقال لا أردّه أو تستغفر لي أسماء. فقيل لها، قالت: كيف استغفر لقاتل عبد الله؟ قالوا فليس يردّ القميص. قالت قولوا له فليجيء. فجاء بالقميص ومعه عبدالله بن عروة،

فقالت: ادفع بالقميص إلى عبد الله، فدفعه. قالت: قبضت القميص يا عبدالله؟ قال: نعم. قالت غفر الله لك يا عبدالله. وإنّما عنت عبد الله بن عروة.»[1].

يحدّد اسم العلم هويّة الشخص، وقد يتشارك في الاسم ذاته مجموعة من الأشخاص، ويتعيّن المقصود به في كل مقام بعينه، وبمعرفة الطرفان له، لكن الأمر قد يلتبس على الحضور (المشاركين في الحوار)، كما هو الحال في المثال الّذي بين أيدينا، حيث استغلّت أسماء (المتكلم) ظواهر اللّغة لخدمة أغراضها التواصلية، فطلب الاستغفار فعل قولي، يؤدّى قولا ومشافهة فيسمعه طالبه، وقد وافق اسم مغتصب القميص الّذي اشترط استغفارها له لردّه، اسم أحد الحضور السّاعين في إتمام الأمر (ردّ القميص) وهو عبد الله بن عروة، فلمّا تأكدت من إحضاره القميص، قالت مخاطبة القاتل:

-ادفع بالقميص إلى عبد الله.

ثم توجهت لعبد الله بن عروة:

- قبضت القميص يا عبد الله.

وبعد تأكّدها من ذلك دعت لعبد الله:

-غفر الله لك يا عبدالله.

ولن يُعلم من قصدت بدعائها، لأنّها أخفت قصدها؛ الاسم واحد والمعنيون اثنين، فلأن وقع ضياع قميص الرسول -عليه الصلاة والسلام- كان عليها شديدا، فكانت تريد استرجاعه دون شكّ، لكن عاطفة الأمومة تحرّكت داخلها، وأبت عليها الاستغفار لقاتل ابنها، وإنسانيا لأيّ قاتل على الإطلاق، فالمقرّبون منها (عبد الله بن عروة) ممن تشاركوا معها ظروف المقام، يعلمون ذلك، أمّا الغريب القاتل مغتصب القميص مع أنّه حاضر ومشارك فعليّ في مقام التواصل، له ظاهر الأمر لا باطنه حتى إن توجّهت إليه بالخطاب.

[1] عبدالرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص102.

فاسم العلم حامل للمعنى (تعيين الشخص)، لكن كلّ شخص يحمل هذا الاسم يصبح معيّنا به إذا لم يحدّد المقام التواصلي، وهذا ما استغلّته أسماء لتحقيق غرضها وقد نجحت فيه، إذ لم ينتبه عبد الله القاتل للأمر، وظنّ أنها استغفرت له.

فعبد الله تنطبق على كل إنسان هذا اسمه أو كنيته، لكن المقام وحده من يعيّنه، وهنا كان قصد المتكلّم الحاضر بقوّة في هذا الموقف.

2-الإشاريات المكانية:

«حدّثنا إسحاق بن هانئ قال: كنا عند أبي عبد الله أحمد بن حنبل -رضي الله عنه- في منزله ومعنا المروزي*، ومهنى بن يحيى الشامي*، فدقّ داقّ الباب وقال: المروزي ها هنا؟ فكأن المروزي كره أن يُعلم موضعه، فوضع مهنى بن يحيى اصبعه في راحته، وقال: ليس المروزي ها هنا، فضحك أحمد ولم ينكر عليه ذلك»[1]

طُلب المروزي وكان جالسا مع مهنى بن يحيى الشامي في بيت الإمام أحمد بن حنبل، فلاحظ مهنى عدم رغبة المروزي في الخروج إلى من يطلبه، فأشار إلى راحة يده، ثم قال: ليس المروزي ها هنا، فالمكان المطلوب ليس بيت بن حنبل ولكن كف ابن يحيى، والواقف وراء الباب ينتظر الرد لن يرى إلى أين أشار، فالإجابة تنطبق في نظره على ما سأل فقد قصد بيت الإمام، وأشار الآخر إلى راحة يده، فالموقف واحد والمشير واحد، لكن المرجع المشار إليه اختلف، لأن الإحالة مقامية، وجزء من المقام خفي على الطالب، فغيّر ذلك المعنى المقصود وقد عقّب الراوي بقوله:" فضحك الإمام أحمد ولم ينكر عليه ذلك" في إشارة إلى أن ما قام به صحيح شرعا بما أن الإمام أحمد لم ينكره.

* محمد بن نصر المروزي إمام في الفقه والحديث توفي سنة294هـ.

** من رواة الحديث.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص104.

فالإشاريات المكانية؛ من اللّغة نعم لكن استعمالها يبقى خيار المتكلّم وقراره، ويخدم قصده فيما يواجه من مواقف في حياته اليومية في اتصاله مع الآخرين، وتفاعله معهم ضمن السياق، وتحقيق القصد هو نجاح التفاعل بالتأثير في المخاطَب أو العكس.

3-الإشاريات الزمانية:

يقول ابن الجوزيّ: «بلغنا أنّ رجلا جاء إلى أبي حازم* فقال له: إنّ الشيطان يأتيني فيقول: إنك قد طلقت زوجتك، فشكّكني. فقال له: أو ليس طلّقتها؟ قال: لا. ألم تأتني أمس فطلقتها عندي؟ فقال: والله ما جئتك إلاّ اليوم، ولا طلقتها بوجه من الوجوه. قال: فاحلف للشيطان إذا جاءك كما حلفت لي وأنت في عافية»[1]

يمثّل هذا الحوار استشارة فقهية، يشكو صاحبها وسوسة الشيطان، وشكّه في طلاق زوجه، فكان ردّ العالم سريعا وحاضرا: "أوليس طلقتها؟" مؤكدا وساوسه، بأنّ الطلاق قد حصل بالفعل. فنفى ذلك، ثم بادره بسؤال آخر يؤكد قدومه إليه وتطليقها أمامه، كما فعل أمام الشيطان، وقال: "ألم تأتني أمس فطلقتها عندي؟"، فما كان منه إلاّ أن أقسم بالله أنّه ما جاءه إلا اليوم، وبأنه لم يطلقها، وكان في ذلك واثقا متأكدا من عدم حصول الطلاق، ولا القدوم قبل ذلك اليوم.

وكان ذاك هدف أبي الحازم فطلب منه إعادة القسَم ذاته للشيطان إذا ما جاءه.

وقد استعمل المتحاوران في هذا الحوار إشارات زمانية، وهي:(أمس، اليوم).

أمس: لما تلفظ بها أبو الحازم كانت في الموقف ذاته مشيرة إلى اليوم الذي سبق زمن التلفظ، فهو معلوم بالنسبة للمتكلم والمخاطب، في موقف التواصل ذاك، لكن بالنسبة لابن

* سلمة بن دينار (ت 757 هـ) من صغار التابعين- إمام وفقيه.

[1] عبد الرحمان ابن الجوزي، الأذكياء، ص60.

الجوزي أو قارئ الحوار بعدما كتب، فلا يمكن تحديد زمن إنتاج الحوار (الموقف)، والأمر نفسه بالنسبة لـ "اليوم" التي جاءت في خطاب السائل بقوله "ما جئتك إلا اليوم" فالزمن معلوم له وللعالم الذي جاءه مستشيرا، لكنه مجهول لأيّ شخص خارج الموقف.

ومن النماذج الحوارية التي وردت في كتاب الأذكياء، ما روي عن أبي بكر الخلال، قال: «قال أبو بكر المروزي: مهنى بن يحيى الشامي إلى أبي عبد الله(أحمد بن حنبل) ومعه أحاديث، فقال: يا أبا عبد الله! معي هذه الأحاديث وأريد أن أخرج، فحدّثني بها، فقال: متى تريد أن تخرج؟ قال: السّاعة أخرج، فحدّثه بها وخرج، فلما كان من الغد أو بعد ذلك، جاء إلى أبي عبد الله، فقال له أبو عبد الله: أليس قلت لي أخرج الساعة؟ قال: قلت لك: إني أخرج الساعة من بغداد؟ إنما قلت أخرج من زقاقك»[1].

يبدو من معرفة المشاركين في هذا الحوار أنه مجلس علم، طلب الأول فيه علم ابن حنبل في أحاديث، ولعلمه بانشغاله احتال ليظفر بما أراد ويحقّق هدفه، وأخبر ابن حنبل بأنه عازم على السفر الساعة. فنال منه مراده وحصل على ما جاء من أجله، وانصرف. لكنه عاد والتقى بالإمام من جديد بعد يوم أو يومين فاستعمل لفظ "الساعة" لتبيان الوقت الذي سيغادر فيه وهو زمن الكلام نفسه، الذي لا يُعلم لمن هو خارج السياق، ولا يحدّده، وسنلاحظ الأمر نفسه في كلام الإمام احمد، لما قال مستفسرا مستغربا: ألستَ قلت أخرج الساعة؟. فالساعة يمكنها أن تشير إلى زمنين:

- زمن فعلي وهو الزمن الّذي تكلّم فيه الإمام أحمد بن حنبل، وهو زمن التلفظ الصحيح.
- وزمن كلام مهنى بن يحيى ونطقه أوّل مرّة وكان ذلك ليوم أو يومين سبقا.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص104.

لكن استعمال المشير الزمني (الساعة) ليس هو ما أحدث اللبس، بل تعمد إخفاء المكان الذي سيغادره وتركه مبهما، فأوّله الإمام أحمد بأنه يريد مغادرة بغداد، في حين قصد الأول بيت الإمام.

اكتفينا بهذه الأمثلة القليلة عن الإشاريات ليس لقلتها في المدونة، فهي واسمات لا يمكن أن يخلو منها خطاب، لكن ورودها كان في معظمه إحالات نصية، تفهم من السيّاق اللغوي، لا بالسيّاق التداولي وهو المقصود من البحث.

رابعا: الاستلزام الحواري في حوارات الأذكياء

اهتمّت التداولية بالبعد الوظيفي للغة، فمستعمل اللغة لا يكتفي بالمعنى الحرفي للجمل التي ينتجها في المواقف المختلفة، بل نجده في أحيان كثيرة يحمّل ملفوظاته دلالات تفوق الدلالة الحرفية، وهي قصده، الذي يتوجّه به إلى المخاطب الذي ينجح بدوره في تأويله، هذا الانتقال من المعنى الحرفي إلى الضمني، هو الاستلزام الحواري، وللوقوف على هذه الظاهرة اللغوية سنختار نماذج من حوارات الأذكياء لابن الجوزي، لكن قبل ذلك سنقف مع مبدأ التعاون بوصفه الإطار العامّ الّذي يحكم الاستلزامات الحوارية، واستعمال اللّغة بشكل عام، كونه القانون الذي بالتزامه تتم عملية التواصل. ونرى عن كثب مدى التزام النّاس بهذه المبادئ في حواراتهم، وكيف كان تعاونهم؟ هل هو نموذجي كما نظّر له غرايس أم أنّ هذه القواعد لا تتوفّر على الصّرامة اللاّزمة الّتي تحكم استعمال المتكلّم للّغة؟

1-حوارات الأذكياء ومبدأ التعاون:

بالنّظر في مدوّنة البحث لاحظنا اختلاف مستعملي اللغة في الامتثال لهذه المبادئ، واخترنا منها النماذج التالية:

أ- الحوارات المبنية على التعاون:

✓الأصل في التواصل أن يتعامل الناس مع بعضهم البعض بنيّة حسنة، تروم الصّدق وإفادة الآخر، وهذا النّوع حاضر بقوة في كتاب الأذكياء، ومنه ما دار بين أبي جعفر المنصور ومعن بن زائدة، حين دخل هذا الأخير على الخليفة فقارب في خطوه فقال له أبو جعفر: «كبُرت سنك يا معن، فقال في طاعتك يا أمير المؤمنين، قال وإنّك لجلد، قال: على أعدائك، قال: وإنّ فيك لبقية، قال: هي لك»[1].

[1] عبد الرحمان بن الجوزي: الأذكياء، ص80.

نلاحظ في هذا الحوار تعاون الطرفان، حيث كانت مشاركة الطرف الأول الذي لم يكن يستفهم وإنّما كان يخبر عن معن، بأمور بادية عليه وصحيحة، ولم تزد عن الحد الذي يفرضه الموقف، فلم يخترق القواعد، لا من حيث الكم ولا الصدق ولا الإيجاز، فهو الخليفة، وأراد أن يلاطف عالما جليلا يكنّ له الاحترام. كما أنّ تعاون الطرف الثاني بدا جليا في ردوده وأفعاله، فلم يقاطع محدّثه، ولا اعترض على ما قاله، وجاراه في حديثه، موافقا على كل ما قال، فكانت كلّ أقواله مناسبة للموقف (مكانة الطرف الأوّل الاجتماعية والسياسية) فقد وقع تأثير متبادل بين الطرفين، وتمّ التفاعل بتعاون مُعن ورضا الخليفة عنه.

✓ ومن الحوارات القائمة على التعاون، حوار بسيط جرى بين هارون الرشيد ووزيره الفضل بن الربيع في أروقة قصره، حيث يذكر صاحب الأذكياء عن الرشيد:

«أنّه رأى في داره حزمة خيزران، فقال لوزيره الفضل بن الربيع: ما هذه؟ فقال: عروق الرماح يا أمير المؤمنين، ولم يرد أن يقول الخيزران لموافقته اسم أمّ الرشيد»[1].

فالحوار على بساطته إلاّ أنّه يظهر خبرة الفضل في مرافقة الملوك، وحسن اختيار ألفاظه لتناسب مقامهم، كما يُظهر دهاء هارون الرشيد، وسعيه لإظهار ملكات وزيره الاجتماعية، –فهو من هو– لا يُعقل أن يغيب عنه معرفة أعواد الخيزران، وبالتالي فسؤاله عنها لا يطلب المعلومة، بقدر ما يختبر حنكة الفضل وحسن صحبته للملوك، فالخبرات المشتركة بين الطرفين ومعرفة كل طرف منهم بالآخر وطبيعة العلاقة التي تربطهما معا، جعلت الفضل يختار كلمة معجمية* غير المُتعارف عليها بين أفراد الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها الطرفان، فالفرق بين خيزران وعروق الرماح شاسع ولا يُهتدى إليه بسهولة، فصورة أعواد الخيزران وهي ملقاة على الأرض لا يجب أن تساوى بها والدة الرشيد، وهو ما

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص47.

* المتكلم يضيف إلى الكلمة المعجمية أبعادا إضافية فيحمّلها نواياه ومقاصده ولا يملك المستمع إلاّ التفاعل مع هذه الكلمة، وفق ما تتيحه له طاقته العقلية وانفعالاته في لحظات الاستقبال. ينظر: وسيم الكردي، المشكالية نحو حوار حواري من الصوت المفرد إلى الأصوات المتعددة، مؤسسة عبد المحسن القطان، فلسطين، ط1، 2003، ص25.

جعل الفضل بن الربيع يتفطّن لهذا ويغيّر اللّفظة المعجمية إلى عروق الرماح، وهكذا يظهر التعاون في هذا الحوار، فقد استطاع الفضل تأويل سؤال الرشيد ومعرفة فحواه وأجاب وفق ذلك، انطلاقا من الموقف الكلامي وعناصر السياق.

ب- حوارات قائمة على عدم التعاون:

لقد اعتاد الناس في تبادلاتهم الكلامية على التعاون اللاّمشروط مع محاوريهم بهدف الوصول إلى التفاهم بأيسر الطرق، لكن ماذا لو قرّروا عدم التعاون، وهو ما يظهر في هذا الحوار الطريف الذي بين أيدينا، على الرغم من بساطة الموضوع؛ كونه استفسار عن عمر أحدهم، فقد ورد في كتاب الأذكياء «أنّ رجلا سأل هشام بن عمرو القرظي

-قائلا: كم تَعُدّ؟

-قال: من واحد إلى ألف ألف أو أكثر،

-قال: لم أرِد هذا.

- قال: فما أردت؟

-قال: كم تعدّ من السّنّ؟

-قال: اثنتين وثلاثين سِنَّةً، ستة عشر من أعلى وستة عشر من أسفل.

-قال: لم أرد هذا،

- قال: فما أردت؟

-قال: كم لك من السنين؟

-قال: ما لي منها شيء، كلها لله عز وجل،

- قال: فما سنك؟

- قال: عظم،

-قال: فابن كم أنت؟

-قال: ابن اثنين، أب وأم،

-قال: فكم أتى عليك؟

-قال: لو أتى عليّ شيء لقتلني،

-قال: فكيف أقول؟

قال: قل: كم مضى من عمرك؟»[1].

عادة إذا سألت أحدهم كم عمرك؟ يجيبك مباشرة عمري كذا، وهو ما لم يحدث مع هذا السائل المسكين، فكلّما سأل كانت إجابة المسؤول أبعد ما يكون عن الموضوع، فتارة يتحدّث عن خبرته بعلم الرياضيات وأخرى عن عدد أسنانه وعن والديه وحتى عن المصائب التي حلّت به، كلّ ذلك والسائل يحاول جاهدا أن يبلّغه مقصده من السؤال دون جدوى، حتى أصبح السؤال عن عمر أحدهم عملية شاقّة تستغرق من الوقت والجهد الشّيء الكثير، وهذا الجهد هو الّذي توفّره قوانين التخاطب وجهود التعاون الّتي يجنح إليها المتحاورون، فكيف تعامل الطرفان مع هذه القواعد؟

الطرف الأوّل:

كانت مشاركات الطرف الأول عبارة عن استفهام وبالتالي فهو لا يحتمل الصدق أو الكذب، كما أنّه كان موجزا وواضحا ومناسبا، وبالتالي تم احترام كل القواعد.

الطرف الثاني:

-قاعدة الكم: يلاحظ من مجموع مداخلات ابن القرظي أنه احترم هذه القاعدة وأجاب بدقة عن كل سؤال وُجِّه إليه.

- قاعدة الكيف: كل الإجابات التي قدّمها كانت صحيحة وهي من المعلومات البديهية التي لا يختلف عليها اثنان، وبالتالي فالقاعدة لم تنتهك.

- قاعدة الملاءَمة: يوحي موضوع الحوار بأنّ العلاقة بين الطرفين ليست وطيدة ومعرفتهما ببعضهما يسيرة، وهذا ما يجعل إجابات ابن القرظي غير مناسبة للمقام هذا من جهة ومن جهة ثانية الإفادات التي قدمها بديهية ولا تتطلب استفسارا كعدد الأسنان والوالدين، مما يجعلها غير مناسبة وبالتالي فالقاعدة لم تحترم.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص170.

– قاعدة الطريقة: مداخلات ابن القرظي تمّت كلها بلغة بسيطة واضحة وموجزة، والقاعدة لم تنتهك.

إنّ احترام قواعد التخاطب لا يتمّ بشكل مثالي، فعندها يكون التعامل مع اللغة في أضيق الحدود، وهو الاستلزام الحواري النموذجي (المعنى الحرفي)، وفي هذه الحالة لا يحتاج السامع إلى إجراء أيّة استدلالات لتأويل كلام المتكلم، لكن التعاون يتم بتقصّي مقصود المتكلم واستثمار المعطيات السياقية حتى وإن تمّ خرق هذه القواعد من طرف المتكلم، وعلى العكس من ذلك نجد أن اللغوي هشام بن القرظي لم يخرق القواعد الخطابية، ولكنه أجاب بمعرفته وعلمه للغة وخباياها التي يجهلها السائل، وكان يعي جيدا قصده، لكنه أراد أن يُطرح السؤال بلغة سليمة تركيبا ودلالة ومعجما، فكان في كل مرة يجيبه على هذا الأساس غير مبال بما يقصده ولم يكن متعاونا بتأويل ملفوظاته، وركّز على سلامة اللغة (القواعد الشكلية) ففشل المتكلم في تحقيق هدفه لأن الثقافة المشتركة لم تكن واحدة، ونجح ابن القرظي في إثبات أهمية القواعد اللغوية في إنجاح التواصل.

2-الاستلزام الحواري في حوارات الأذكياء:

اخترنا من النصوص الواردة في كتاب الأذكياء مجموعة من الأمثلة لتقصي ظاهرة الاستلزام التخاطبي ومعرفة كيفية اشتغالها ومدى تعاون المتخاطبين أثناء ممارساتهم الحوارية:

- ✓ **الحوار الأول:**

«أخبرنا محمد بن ناصر قال: أنشد رجل أبا عثمان المازني شعرا، وقال: كيف تراه؟ قال : أراك قد عملت عملا بإخراج هذا من جوفك؛ لأنك لو تركته لأورثك السل»[1].

يمثل هذا الحوار استشارة علمية أو طلب رأي من ناقد حصيف في أبيات من الشعر، قالها صاحبها ويظن فيها الجودة، وكان طلبه بجملة استفهامية **(كيف تراه؟)** وجاءه الرد من

[1] عبد الرحمن بن الجوزي، الأذكياء، ص ص124-125.

الناقد الخبير المازني (**أراك قد عملت عملا بإخراج هذا من جوفك؛ لأنك لو تركته لأورثك السل**).

فلم يذكر شيئا عن فنيات الشعر وجماله، ولا عن رداءته، ممّا يستدلّ به في مجال الأدب ونقده، من بلاغة وعروض وحشو وإطناب وفصاحة لفظ، أو بيان معنى، وإنما نجده جال في ميدان الطب وما يعتري الجسد من أمراض وعلل، فكيف يمكن للشاعر أخذ الحكم على شعره وبلوغ قصد مخاطبه وغايته من قوله، حين أبلغه بأنه قام بعمل صالح جيد لما أخرج هذا الشعر من جوفه أي من معدته وهي ليست مكان الشعر ولا موضعه بل هي في الثقافة الإسلامية بيت الداء، وما يدخلها بغير حيطة وحذر يورث الجسد الأمراض والأسقام، وهو ما أكده بقوله: لو تركته لأورثك السل.

فإذا تمثلنا الدلالة الطبيعية (المعنى الحرفي) للجملة وجدنا أن هذه الأبيات لها صفة الجراثيم التي تمرض البدن وبقاؤها في معدة الشاعر يعني إصابته بمرض السل.

أما الدلالة غير الطبيعية فتفيد فساد الشعر ورداءته، وهو المعنى المستلزم الذي ينتهي إليه المخاطب بالقيام بعمليات استدلالية لتأويل الملفوظ، مادام السياق العام للموقف هو استشارة علمية تخص جودة الشعر ورداءته فما قاله المازني في هذا الاطار عن المرض وأسبابه يسقطه السامع على الموضوع ويحصل منه على الفائدة من قوله وهي تشبيه شعره بمسببات السل هذا الوباء الخطير الذي لا شفاء منه في زمن العملية التخاطبية، وبالتالي فالظروف التي انتج فيها الملفوظ إلى جانب الكفاءة التداولية للسامع هي التي تساعده على تحديد وجهة الملفوظ من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم.

- ✓ **الحوار الثاني:**

«حضر أعرابي مائدة سليمان بن عبد الملك، فجعل يمد يديه، فقال له الحاجب: كل مما بين يديك، فقال: من أجدب انتجع؛ فشق ذلك عل سليمان، وقال: لا يعد إلينا. ودخل

أعرابي آخر، فمد يديه، فقال له الحاجب: كل مما يليك، فقال: من أخصب تخير، فأعجب ذلك سليمان وقضى حوائجه»[1].

الموقف: أعرابيان في ضيافة الأمير سليمان بن عبد الملك وعلى مائدته، وهو لمثل هؤلاء شرف يُطلب حتى في زماننا هذا، فأن يكون فرد من عامة الناس على مائدة ملكها مشهد لا يتكرر في الحياة، ويحتاج من صاحبه أن يكون حصيفا يجيد اختيار كلماته نبيها لا يقوم بأيّ سلوك قد تكون عواقبه وخيمة، ويجعل ضرره أكثر من نفعه.

الأعرابي الأول:

نُهي عن مد يده في كل الاتجاهات، فليس ذلك من آداب الأكل عند المسلمين فقد جاء في الأثر عن عمر بن أبي سلمة قال:« كنت في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي: **يا غلام سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك»**[2]، فللأكل آدابه التي تضبطه وتطيب معها الأنفس لمشاركة الطعام مع الغير، والنفس بفطرتها تأنف من بعض السلوكات التي تشوب هذه العملية الحيوية، فما بالك إذا كان الإنسان على مائدة الملك، وليبرّر الأعرابي صنيعه قال: "**من أجدب انتجع**" وهو مثل سائر في عرف العرب، من العبارات المسكوكة التي تستدعى لمعناها المتعارف عليه في المؤسسة اللسانية والاجتماعية(مضربه)، ودلالته الحرفية أنّ الراعي إذا كان في سنة جدبة قلّ مطرها ونباتها فعليه بالضرب في أصقاع الأرض ليجد الكلأ لدوابه.

والمعنى المستلزم الذي انتهى إليه الأمير سليمان هو أنّ مائدته هزيلة يضطّر الجالس إليها للبحث عن الطعام يمنة ويسرة لقلّته وعدم كفايته حاجة الضيوف، وهذا الأمر يلحق بالمضيف صفتين: أولاهما الفقر وهو غير وارد في هذا المقام، والثانية البخل، وهي صفة لا تليق بالملوك ومعرّة لا ينبغي لعاقل أن يغفل عنها فيقذفها جهلا في وجه مضيفه، وهي

[1] عبد الرحمن بن الجوزي، الأذكياء، ص126.

[2] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، دار المعرفة، لبنان، ط7، 2000، ج13-14، ص193.

أشد لما يكون هذا الأخير أميرا، ولهذا لم تعجبه وطلب عدم حضوره مجددا، وفشل المتكلم في تحقيق مآربه.

الأعرابي الثاني:

غير بعيد عن الأوّل وعلى مائدة الملك ذاته يُنبّه هذا الأعرابي لسلوكه غير اللائق، ويُنهر عن مدّ يده في كل اتجاه، فتوافقت إجابته مع الأول في استدعاء المثلّ لكنّها اختلفت في المعنى الحرفي وقال: "**من أخصب تخيّر**"، ففي الخصب يكثر الكلأ والزرع فلن يكون الشخص مضطرا للالتزام بمكان واحد فلن يخشى المغادرة إلى غيره على اعتبار أنه ليس الوحيد في الوفرة، فقد تعدّدت خياراته وصار بإمكانه البحث عن الأفضل لا الموجود، وهو آمن على رزقه، فتراه يتقلّب في النعيم يتذوّق كلّ الطيبات.

والمعنى الضمني الذي يقصد لأجله المثل هو الكرم والجود الّذي يتّصف به الملك لِما على مائدته من خيرات، فاقت حاجة الضيفان وأغرتهم بتذوّق كل الأطايب التي عليها، وهو المعنى المستلزم الذي بلغ الأمير سليمان، فأعجبه وأثّر فيه إيجابا بحيث أكرم الأعرابي وجازاه.

نلاحظ من المثالين أنه حتى إن كان الموقف واحدا والمخاطَب نفسه فإنّ المتكلمين لم يتوصلا إلى الجواب ذاته، لاختلاف ثقافاتهما ربما أو خلفياتهما الاجتماعية، وهي الكفاية التداولية التي تحدثت عنها أوريكيوني، وهي التي أحدثت الفارق، كما أن الاستدلال التداولي الذي ينتج عنه الاستلزام التخاطبي والتحوّل من المعنى الحرفي إلى الضمني لا يقوم فقط على الظروف المحيطة المتمثلة في السياق، بل إنّ الدلالة الحرفية تسهم بشكل كبير في تحقيق الهدف من التواصل وهذا ما حصل بالفعل ، فالأمير سليمان هو المؤوِّل للمثل الأول والثاني والموقف لم يتغيّر فقط تغيرت الدلالة الحرفية وهو ما أحدث الفرق.

✓ **الحوار الثالث:**

«قال الأصمعي: سألت أعرابية عن ولدها، وكنت أعرفه، فقالت: مات، وتالله لقد آمنني الله بفقده المصائب، وقالت:

وكنت أخاف الدهر ما كان باقيا فلما تولّى مات خوفي من الدهر»[1].

لا يحتاج الأصمعي ولا نحن لتأويل جواب الوالدة وإخبارها عن وفاة ولدها، لمّا قالت: **مات،** فهو استلزام نموذجي، يتم فيه الالتزام بكل قواعد مبدأ التعاون، لكنها تابعت حديثها بقسم بالله عزّ وجل، بأنّها أصبحت بعد فقده آمنة من الدهر ومصائبه، وهي جملة توحي دلالتها الطبيعية بالارتياح، وهل في فقد الولد من راحة لوالدته؟..

وهنا لابدّ أن يلجأ السامع إلى التأويل والبحث عن القصد الفعلي من كلام الثكلى وقسمها، والمعنى المستلزم هو أن ولدها كان أغلى ما في حياتها، وهو السبب الوحيد الذي يجعلها تخشى النائبات وأكبر خوفها أن تفقده، وبوفاته لم يعد هناك ما تهاب فقده، وهو ما يثبته معنى البيت الذي أنشدته وبلّغت فيه قصدها وبالتالي ألغت الاستلزام الحواري الذي كان في جوابها للأصمعي، وهو أحد خصائص الاستلزام التخاطبي التي حدّدها غريس وهي إمكانية الإلغاء.

- ✓ **الحوار الرابع:**

يروي هذا الحوار قصّة رجل مرّر رسالة تنبيه وتحذير لأهله وهو أسير عند العدو، حيث قال لهم: «أرسل إلى أهلي ليفتدوني؛ قالوا: لا تكلم الرسول إلا بين أيدينا؛ فجاؤوه برسول فقال له: ائت قومي فقل لهم: إن الشجر أورق، وإن النساء قد اشتكت، ثم قال: أتعقل؟ قال: نعم أعقل، قال: فما هذا؟ وأشار بيده، قال: هذا الليل، قال: أراك تعقل، انطلق فقل لأهلي: عروا جملي الأصهب، واركبوا ناقتي الحمراء، وسلوا حارثة عن امري»[2]، فلما أبلغوا حارثة قال: « أما قوله: إن الشّجر قد أورق؛ فإنّه يريد إن القوم قد تسلّحوا، وقوله: إن النساء قد اشتكت ، فإنه يريد إنها اتخذت الشكاء للغزو، وهي الأسقية، وقوله : هذا الليل، يريد يأتوكم مثل الليل أو في الليل، وقوله عروا جملي الأصهب يريد ارتحلوا عن المكان،

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص127.

[2] المرجع نفسه، ص ص119-120.

وقوله: اركبوا ناقتي، يريد اركبوا الدهناء؛ فلما قال لهم ذلك تحملوا من مكانهم، فأتاهم القوم، فلم يجدوا منهم أحدا»[1].

الشاهد من هذا المثال الجمل التي ألقاها الأسير إلى الرسول وهو بين يدي عدوه:

- (إنّ الشّجر أورق).
- (إنّ النّساء قد اشتكت).
- (هذا اللّيل).
- (عرّوا جملي الأصهب).
- (اركبوا ناقتي الحمراء).
- (سلوا حارثة عن أمري).

الدلالة الطبيعية أو الحرفية لما قاله الأسير، عبارة عن إخبار بحالة الشجر وما قامت به النساء من اتخاذ الشكوة أو الشكاء، ثم إشارة إلى الليل، وأمر بالقيام بثلاثة أفعال هي: تعرية الجمل وركوب الناقة وسؤال حارثة، وكلّها معان واضحة لا تتطلّب تأويلا إذا سلمت النيّة (القصد) وانتفت الرّيبة، فالرّسالة أُلقيت للرّسول وهم حضور في الموقف الكلامي ومراقبون له، كما أنّهم طامعون في فدية يغنمونها من هذه الصّفقة، أو ربما لأنّهم لم يشكّوا في علم الأسير بنيّتهم في الغزو، فغاب عنهم بعض معطيات السّيّاق، ممّا يجعل تأويلهم مبتورا.

أما المعنى المستلزم فهو ما توصّل إليه حارثة بما لديه من خبرات مشتركة مع المرسل، جعله يفهم ما لم يفهمه حتّى أهل الأسير، على الرّغم من أن الرّسالة في ظاهرها موجّهة إليهم، فأوّل القول الأول بأن القوم قد تسلّحوا، والثاني بأنهم جهّزوا سقايتهم وما يحتاجونه من ماء ولبن، أي أنّ الأمر بات وشيكا.

وإشارته إلى الليل تأكيد على الوقت، وعرّوا جملي الأصهب أي ارتحلوا عن المكان، وقوله اركبوا ناقتي الحمراء أوّلها حارثة بأنها ركوب الدهناء، وهي في اللغة الصحراء، فقد

[1] المرجع نفسه عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، الصفحة نفسها.

قام باستدلالات منطقية، ربط فيها المعاني ببعضها البعض، كما ربطها بسيّاقها الّذي قيلت فيه وربما معرفته بالأسير، ورجاحة عقله، وحسن تصرّفه، وتحمّله للمسؤولية تجاه أهله، هو ما ساعده على بلوغ قصد المتكلّم، الّذي اضطرّته الظّروف المحيطة به لإخفائه وجعله صعب المنال حتّى على أهله، وهم محور الرّسالة وأمنهم وسلامتهم غايتها.

وهذا ما يضعنا أمام سؤال ملحّ، وهو هل يحتاج المخاطب إلى ذكاء للتوصّل إلى المعاني المستلزمة؟ أم أنّ هناك جوانب تداولية هي الّتي تأخذ التأويل في الاتّجاه الصحيح وهو قصد المتكلم، وهو معرفة الأسير بقدرات حارثة العقلية والتداولية، ممّا جعله يختاره ويوجّه إليه الرسالة دون سواه، لعلمه بأن المعنى الّذي ضمّنه رسالته، لا يفكّ شفرته إلاّ حارثة، أو أنّه في الأصل موجّه إليه.

وبالتّالي يمكننا القول بأنّ الاستلزام التخاطبي لا يمكنه أن يتحقّق إلاّ إذا رُوعيت الكفاية التّداولية للمتخاطبين إلى جانب ما سبق ذكره من عناصر.

3-القصد والاستلزام الحواري في حوارات الأذكياء:

أكّد غريس في دراسته للاستلزام التخاطبي على قصد المتكلم وفهم المخاطب لهذا القصد، فالأصل في الكلام القصد[1]، وهو الأساس لتجسيد المعنى في الخطاب، وهو المقصود من النظرية برمّتها، فالمتكلم إذا قصد شيئا ما من خلال جملة معيّنة، فذلك يعني أنّ هذا المتكلّم كان ينوي وهو يتلفّظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في مخاطَبه، بفضل فهم المخاطب لقصده، أي أنّ المتكلّم يسعى دائما لتبليغ قصده ومن المفترض أن يكون هذا القصد واضحا يمكن للمخاطب الوصول إليه، سواء كان صريحا أو كان مضمرا مستلزما، فالأصل في الحوار أن يتعاون المتحاورون ويسلّموا بقواعد المحادثة، التي بخرقها ينتج الاستلزام الحواري، لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أن يضمر المتكلم عدم التعاون، ويتعمّد خرق القواعد لتمرير قصود قد لا تكون واضحة للمخاطب، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

[1] ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص103.

✓ حوار جرى في السوق، وكان القاضي شريح أحد أطرافه، حيث ورد في كتاب الأذكياء أنّ مبارك بن علي قال: «عرض شُريح ناقة لبيعها، فقال له المشتري: يا أبا أميّة كيف لبنها؟ قال: احلب في أي إناء شئت. قال كيف الوِطاء؟ قال: أفرش ونم. قال: كيف نجاؤها؟ قال: إذا رأيتها في الإبل عرفت مكانها اعل سوطك وسر، قال: وكيف قوتها؟ قال: احمل على الحائط ما شئت. فاشتراها، فلم ير شيئا مما وصف، فرجع إليه، فقال: لم أر فيها شيئا مما وصفتها به، قال ما كذبتك، قال: أقلني، قال: نعم»[1].

-**الطرف الأول:** وهو المشتري جاءت أقواله جملا استفهامية يطلب بها من صاحب الناقة معلومات عنها، يحدد على أساسها موقفه من عملية الشراء، وقد جاءت جمله على النحو الآتي:

- يا أبا أميّة كيف لبنها؟
- كيف الوِطاء؟
- كيف نجاؤها؟
- وكيف قوتها؟

وهو فيها كان متعاونا محترما لكل القواعد ولم يخرقها، كونه يستفهم بجمل إنشائية لا تحتمل الكذب محددة واضحة ليس فيها زيادة عن المطلوب ولا نقصان.

-**الطرف الثاني:** وهو شريح القاضي المعروف، وصاحب النّاقة المعروضة للبيع، أجاب عن كل الأسئلة بقوله:

- احلب في أي إناء شئت.
- أفرش ونم.
- إذا رأيتها في الإبل عرفت مكانها اعل سوطك وسر،
- احمل على الحائط ما شئت.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص63.

نلاحظ أنها كانت جملا إنشائية لم يكذب فيها، فهو لم يعط صفة للحليب وإنّما أمره بالحلب، ولم يصف ركوبها ولا قوّتها، وإنّما كان يأمره في كلّ مرّة بأن يفعل شيئا وبالتالي فقد احترم قاعدة الكيف.

وقد جاء كلامه مرتبا موجزا واضحا ليس فيه لبس وهذا يعني أنه احترم قاعدة الجهة.

كما أنه احترم قاعدة المناسبة لكونه لم يخرج عن موضوع الحديث، وهو الناقة وأحوالها.

أمّا قاعدة الكم فقد خرقها، وكانت كلّ إجاباته أكثر من المطلوب وتزيد عن حاجة السّامع، الأمر الذي جعله يفهم أكثر مما قيل:

- "**احلب في أي إناء شئت**":

أ-معنى حرفي: يمكن اختيار أي إناء لوضع الحليب فيه.

ب-معنى مستلزم: مفاده أنّ لبنها كثير.

- "**إذا رأيتها عرفت مكانها**":

أ-معنى حرفي أي شيء تراه بالتأكيد فأنت تعرف مكانه.

ب-معنى مستلزم مفاده أنها ضخمة وظاهرة على غيرها من الإبل والنوق.

- **اعل سوطك وسر**":

أ-معنى حرفي ارفع سوطك وامض في طريقك.

ب-معنى مستلزم مفاده أنّها سريعة.

-"**احمل على الحائط ما شئت**":

أ-معنى حرفي وضع المتاع على الحائط.

ب-معنى مستلزم مفاده ناقة قوية كالحائط.

أي أن القاضي شريح وهو الطرف الثاني قد أخفى جزءا من المعلومات عمدا وكان بإمكانه أن يجيب بشكل أكثر وضوحا، فالملاحظ أن الاستلزام الحواري قد تمّ بتأويل المخاطَب لكلام مخاطِبه، لكنه كان ناقصا وفيه مغالطة صريحة واحتيال لإتمام عملية البيع وهذا يعني أن القصد الحقيقي قد أُخفي عن المخاطب، لكن القصد من كلامه قد تم كما

أراد، فقد استطاع أن يحدد وجهته ويحسب خطواته للوصول إلى الهدف وهي خاصية قابلية الاحتساب.

وبما حصّل السائل من معنى بعد تأويله كلام صاحب الناقة اشتراها وهو مطمئن البال.

✓ ومثل هذه الأمثلة ما روي عن الإسكندر*، لمّا قتل رجلان أحد الملوك على زمانه، فقال: «إنّ من قتل هذا عظيم العقل، ولو ظهر لنا جازيناه بما يستحق، ورفعناه على الناس، فلما بلغهما ذلك ظهرا، فأقرا، فقال الإسكندر: إنما نجازيكما بما تستحقان، فما يستحق من قتل سيده، ومن رفع قدره فغدر به إلا القتل، وأما رفعكما على الناس، فإني سأصلبكما على أطول خشب يمكنني»[1].

خاطب الإسكندر شعبه عامّة وقتلة ملكهم خاصّة، فأراد بمخاطبة النّاس جميعا بلوغ الخبر إلى القتلة، فقوله في ظاهره مدح للقاتل **(من قتل هذا عظيم عقل)**، وهو كلام لا يحتمل التأويل ودلالته واضحة في سياقه، وإن كان قصد المتكلم خفي ولا يمكن للسامع الوصول إليه نظرا لجنوح المتكلم لعدم التعاون، فمعنى القول الحرفي هو أن القاتل ذكي راجح العقل، ولا توجد ملابسات سياقية يمكن أن يُستند إليها لاستخلاص معنى متضمن، وكذلك في قوله: **(ولو ظهر لنا جازيناه بما يستحق، ورفعناه على الناس)**.

ومعنى القول أن من قتل هذا الملك لو عرّفنا بنفسه لكانت له منا جائزة مادية ومعنوية، بإعلاء قدره بين الناس، ففي هذا الحوار يفترض أن المتكلم متعاون، كلامه واضح وصحيح ودقيق، ويتقبله المتلقي عن حسن نية، خاصّة أنه لم ير ما يريبه أثناء عملية التواصل، وليس في المعطيات السياقية ما يدعو إلى القيام بالاستدلالات التداولية، أو البحث عن

* لم يحدد صاحب الأذكياء هوية الإسكندر المقصود في هذا الحوار، وهو على الأغلب الإسكندر الأكبر الملك المقدوني وتلميذ أرسطو، وهذا ما يرجّح أن تكون لغة الحوار في المثال المذكور، من إنشاء ابن الجوزي ترجمة أو نقلا، وبالتالي فقد تكون أقرب إلى اللغة الأدبية منها إلى اللغة العادية، لكن ذلك لن يمنع تحقق ظاهرة الاستلزام الحواري فيها.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص170.

معنى خفيّ مستلزم، فأقبل القتلة إلى حتفهما، وهنا أبان الدّاعي عن قصده الذي كان يخفيه، وأفصح بنفسه عن المعنى الضمني **(إنّما نجازيكما بما تستحقّان، فما يستحقّ من قتل سيّده، ومن رفع قدره فغدر به إلا القتل، وأمّا رفعكما على النّاس، فإنّي سأصلبكما على أطول خشب يمكنني)**.

فكان الجزاء من جنس العمل، النّفس بالنّفس، والقاتل يُقتل، خاصّة وأنّه قتل غدرا، من أحسن إليه وكان وليّ نعمته، فأضاف إلى عبارة (نجازيكما بما تستحقّان)، التي كانت توحي بالمكافأة عبارة **وما يستحق من قتل سيّده**، وبها يتمّ إلغاء الاستلزام الحواري أو المعنى المستلزم (المكافأة)، ويظهر المعنى المضمر، وهو قصد المتكلم وهو القصاص، وكما بيّن المعنى الأول فقد بيّن الثاني وأوضح حقيقة الرِّفعة التي قصدها وهي الصّلب على أعلى خشب.

فالمتكلم لما أخفى قصده ولم يكن صادقا في كلامه، لم يستطع المتلقي الوصول إليه، وجعله يعتقد أنّ ما قيل هو المقصود، في حين إذا كان الاستلزام صحيحا، والتعاون قائما، فلابد أن يكون في السيّاق ما يساعد المتلقي على التأويل الصحيح، فالانتقال من الدلالة الحرفية إلى الضمنية لا يتمّ بطريقة عشوائية وإنّما توجد دلائل في المحتوى الحرفي تسهّل بلوغ المحتوى القضوي، إلى جانب معرفة كل الظروف المحيطة بالعملية التخاطبية كالعلاقة الّتي تجمع الطرفين، ودرجة معرفة كل طرف بالآخر وكذا معارفهما، فحجْبُ جزء من السياق عن الطرف الثاني يعطّل عملية التأويل أو يجعلها فاشلة أو حتى خاطئة.

وعليه يمكننا القول إنّ إبلاغ المتكلم قصده للمخاطب هو جوهر الحوار، وهو المعنى والهدف، لكن فشل المخاطب في بلوغه لا يرجع دائما له، فقد يتعمّد المتكلم إخفاءه، بعدم تعاونه، أي عدم امتثاله لقوانين التحاور، فيخرق متعمدا قاعدة أو أكثر، فينفذ قصد المتكلم لكن بتغليط، وهو ما يعرف في الحجاج بالمغالطة، وما هي في واقع الأمر إلا خرق لقوانين التخاطب واستلزام حواري يقيم فيه صاحبه استدلالات تداولية لمعرفة المعنى المضمر، الذي يخفيه المتكلم عمدا وذلك في حالة عدم تعاونه ليس بعدم التزامه بالقواعد وحسب وإنما بإيهام السامع بأنه يستطيع تأويل ملفوظاته وبلوغ قصده الذي جعله بعدم تعاونه قصدان،

ليبقى التأويل الذي يقوم به المستمع مرهونا، بتعاون الطرف الأول فلا يقدّم إلاّ ما صحّ من المعلومات، لأن الأصل في المعاملات بين الناس الصدق والإخلاص، وهذه الأمور وأخرى رأى فيها مجموعة من الباحثين قصور مبدأ التعاون–الغرايسي–واقترحوا تعديلات عديدة له.

✓ يصوّر لنا هذا الحوار جانبا من الحياة اليومية للناس الذين يجنحون إلى التعاون، ويستندون وبشكل عفوي إلى هذه القواعد لتبليغ مقاصدهم وفهم مقاصد محاوريهم، وهو الحوار الذي دار بين سيدنا إبراهيم (عليه السلام) وزوج ابنه، كما رواه ابن الجوزي عن ابن العباس حيث قال: «**لما شبّ إسماعيل تزوّج امرأة من جرهم، فجاء إبراهيم ولم يجد إسماعيل فسأل امرأته فقالت: خرج يسقي لنا، ثم سألها عن عيشهم، فقالت: نحن بِشرّ، في ضيق وشدّة، وشكت إليه، فقال: إذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام وقولي له: يغيّر عتبة بابه، فلمّا جاء فأخبرته، قال ذلك أبي وقد أمرني أن أفارقك، الحقي بأهلك**»[1].

نلاحظ أنّ هذا الحوار على بساطته الظاهرية، فقد أدّى إلى فكّ عرى واحدة من أهمّ العلاقات الإنسانية وهي العلاقة الزوجية، و–الضحيّة–فيه (الزوجة التي تم تطليقها) هي نفسها من نقلت الحكم الذي نفّذه زوجها وهو الطلاق، فلماذا غاب عنها قصد إبراهيم (عليه السلام) مع أنّها كانت جزءا من الموقف الكلامي، وتلقّت الرسالة مباشرة من المتكلم؟ وفهمها إسماعيل (عليه السلام)، مع أنّه لم يشهد الموقف وتلقّى الخطاب عبر وسيط؟ فأين يكمن الخلل الذي جعلها تنقل خبرا فصم علاقتها بزوجها؟

لابدّ من الإشارة في هذا المقام أن ما فهمه إسماعيل عليه السلام– ليس وحيا وإنما تمّ بشكل طبيعي بصفته رجلا عاديا وليس نبيّا. لأن ابن الجوزي استثنى من الحوارات التي جمعها ما يكون مع الأنبياء في هذا الباب.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي: الأذكياء، ص29.

للإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي لنا ردّ الحوار إلى سياقه المقامي الذي يشمل هويّة المتخاطبين ومحيطهم الزماني والمكاني، ثم ننظر في مدى تعاونهم في الخطاب.

فالزمن زمن نبوة إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) والمكان بيت النبي إسماعيل أو بالأحرى (عتبته)، أما المتخاطبون فهم إبراهيم (عليه السلام) وزوج ابنه من جهة، وإسماعيل (عليه السلام) وزوجه من جهة ثانية، وقد جاءت مشاركتهم في الحوار كالتالي:

– ساهم إبراهيم (عليه السلام) في الحوار بأسلوب إنشائيّ تضمّن صيغتي الاستفهام والأمر (سأل المرأة عن زوجها وطلب منها تبليغ رسالة)، فلم يكن كلامه ممّا يستوجب الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وقد أجابت هي بصدق عمّا سُئلت عنه وهذا يعني أنّهما احترما قاعدة الكيف.

– لكن هذا الصدق لم يشفع للمرأة في هذه العلاقة التخاطبية، لأنّ موضوع الحديث كان خاصّا، ويتعلّق بما يجري داخل بيتها، وإطْلاع الغرباء عليه أمر غير مستساغ في جّل المجتمعات، فضلا عن الشكوى إليهم من ضيق العيش، ولأنّها زوج نبيّ كان يجدر بها أن تصبر ولا تفشي أسراره، وهذا ما غاب عن هذه الزوجة فلم تدرك حجم ما اقترفت، وجعل مقالها غير مناسب لمقامها، وخرقت قاعدة الملاءمة واستوجبت العقاب الذي سيلحقها بعد نقلها الرسالة.

وهي القاعدة ذاتها التي خرقها إبراهيم (عليه السلام) بتغييره موضوع الحديث، من السؤال عن الزوج الغائب وأحوال الأسرة إلى أمر يتعلّق ببناء المنزل وهندسته، فاستطاع إسماعيل (عليه السلام)، بفطنته أن يفهم المعنى الضمنيّ الذي خرج إليه الكلام ويحدّد هويّة المتكلّم وقصده مع غيابه عن الموقف التواصلي، في حين لم تنتبه الزوجة إلى ذلك مع حضورها الموقف وتلقّيها الخطاب مباشرة من المتكلّم وهي–تقف معه على عتبة الباب موضوع الحديث–ففهمت من الحديث ظاهره، لأنّ عبارة إبراهيم (عليه السلام) لم تكن واضحة بما يكفي واكتنفها اللّبس والغموض بخرقه قاعدة الجهة، لكنها مناسبة للمقام عتبة الباب.

–وممّا ساعد على عدم قدرة المرأة على استخلاص المعنى الضمني، وفك الشفرة، أنّ إبراهيم (عليه السلام) لم يعرّفها بنفسه في بداية الحوار، وإن لم يكن في ذلك خرق لقاعدة الكمّ لأنّ المرأة لم تطلب منه ذلك، إلاّ أنّ هذا الأمر قد حجب عنها جزءا من معطيات السياق، الذي كان سيمكّنها من إجراء بعض الاستدلالات الّتي ربما كانت ستجعلها تتردّد في نقل الخبر الذي سيؤدي إلى طلاقها، لو فهمته وعلمت بشخصية مخاطَبها، فبعض المعلومات قد ترد مشفّرة لغويا وتُفكّ شفرتها بواسطة الاستدلال التداولي، وهذا ما جعل المرأة تتيه عن مقصود سيدنا إبراهيم (عليه السلام)، الذي نجح في تنفيذ استراتيجيته التلميحية، وجعلها تنقل أمر طلاقها بنفسها، دون أدنى شكّ أو ريبة في الرّجل الغريب، فعلاقتها به وبزوجها لا تسمح له بالتدخّل في علاقتهما الشخصية ببعض وهي الزواج، وقد اختبر سيّدنا إبراهيم –عليه السلام– بهذا الحوار البسيط حسن تبعّلها وحفظها لغيبة زوجها النبي.

فقد يخرق المتكلم بعض القواعد ليبلغ قصده، كما حصل في حديث سيّدنا إبراهيم – عليه السلام –الموجّه إلى ابنه فحمّل كلامه معنى مضمرا يعلم يقينا أنه سيفهمه، في حين أخذته المرأة على ظاهره وفهمت المعنى الحرفي.

نصل في نهاية هذا الفصل إلى أنّ الحوار في كتاب الأذكياء من حيث الشكل لا تتغير عناصره، لكن ما يتغير هو عدد المشاركين وفحوى الخطاب الذي ينتجونه، أي بنيته ومكوّناته، المتمثلة في المبادلات الكلامية والمداخلات، أي الأدوار الكلامية، التي بها يتحقق التفاعل.

وقد تأكّدت هذه البنية التفاعلية للحوار في لغة المتحاورين واستعمالهم للإشاريات، التي أثبتت دور السياق التداولي في إيصال المعنى، وبيّنت ضرورة تشارك المتحاورين الثقافات والمعارف. وكذلك من انخراطهم في ألعاب اللغة على حد تعبير فتجنشتين، ومساهماتهم الصادقة في الحوار، وتبليغ المكلم قصده بشكل ضمني وتلميحي، وتمكن المخاطَب من إجراء استدلالات تداولية لفهم ما لم يقل.

الفصل الثالث: الحوار وأفعال الكلام في كتاب الأذكياء لابن الجوزي

أوّلا: مكونات الفعل الكلامي

ثانيا: أفعال الكلام في حوارات الأذكياء لابن الجوزي

ثالثا: الفعل الكلامي الكلي

اكتسبت نظريّة الأفعال الكلامية أهمّية بالغة في الدّراسات التداولية، ليس من حيث الوجود وكونها النّواة الأولى لنشأة التداوليات كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين وحسب، بل بجدة الطرح الذي قدّمته فيما يتعلّق باللّغة ووظائفها، فقد تجاوزت حدود التواصل والتبليغ إلى إحداث تغيير فعليّ في الواقع، انطلاقا من اللّغة واعتمادا عليها، وسنسعى في هذا الفصل إلى اكتشاف مدى تحقّق هذا التغيير في الواقع في سياقات استعمال اللغة المختلفة، التي توفّرها مدوّنة البحث.

أوّلا: مكونات الفعل الكلامي

ميّز أوستين في الفعل الكلامي بين مكونات ثلاثة–كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأوّل– وهي: فعل القول والفعل المتضمن في القول والفعل الناتج عن القول ولتوضيح ذلك نقف مع بعض النماذج الواردة في كتاب الأذكياء لابن الجوزي، ومنها:

«وقف المهدي على عجوز من العرب فقال لها: ممن أنت؟ فقالت: من طيء، فقال: ما منع طيئا أن يكون فيهم آخر مثل حاتم؟ فقالت مسرعة: الذي منع الملوك أن يكون فيهم مثلك، فعجِب من سرعة جوابها وأمر لها بصلة»[1].

يمكننا تمييز مكونات الفعل الكلامي الذي أنتجه المهدي كالآتي:

✓**فعل القول:** هو الأصوات المكوِّنة للعبارة المتلفَّظ بها، وهو " ما منع طيئا أن يكون فيهم آخر مثل حاتم".

✓**الفعل المتضمن في القول (الفعل الإنجازي):** مفاده أنّ صفة الكرم ليست راسخة في قبيلة طيء وما حاتم إلاّ حالة شاذة فيهم، فقد جاء الفعل الكلامي في صيغة استفهامية الغرض منها الذمّ والاستهزاء.

✓**الفعل التأثيري:** نجم عن هذا الفعل تأثير في المستمع (العجوز) فأسرعت في الرد على المهدي دفاعا عن قبيلتها، وحوّلت موضوع الحوار الّذي كان حاتم وقبيلته محوره،

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص63.

وركّزت على المهدي والطبقة الراقية من المجتمع التي ينتمي إليها، وهي طبقة الملوك وجعلتهما مركز الحديث فجاء ردّها كالآتي:

✓ **فعل القول:** الأصوات المكونة للملفوظ الذي أنتجته العجوز "الذي منع الملوك أن يكون فيهم مثلك".

✓ **الفعل الإنجازي (المتضمن في القول):** وهي القوّة الإنجازية للفعل الكلامي، لم تقدّم العجوز إجابة عن سؤال المهدي بل غيّرت موضوع الحديث وجعلت المهدي نفسه محورا له، بإجرائها مقابلة بين المهدي وحاتم وقبيلة طيء ومعشر الملوك، فكانت القوة الإنجازية للفعل أنّ العيب ليس في القبيلة بل لأنّ حاتما ظاهرة لا يمكنها أن تتكرر، مثله مثل الخليفة المهدي بين الملوك.

✓ **الفعل التأثيري:** هو الأثر الذي أحدثه كلام العجوز في الخليفة المهدي، وظهر في إعجابه بسرعة بديهتها وقدرتها على إدارة الكلام وجعله في صالح حاتم وطيء، دون عناء أو محاولة لإيجاد مميّزات لهم أو البحث في مناقبهم التي لا يجهلها أحد، والدليل على ذلك ذكر الخليفة لهم، وتبنّت استراتيجيّة هجومية محورها الخليفة نفسه وحاصرته بحيث يؤدّي إنكاره حديثها إلى القدح في شخصه وفي سائر الملوك قبل حاتم وطيء.

فأفعال الكلام التي انجزها المهدي والعجوز قد تضمّنت حمولة دلالية وإنجازية وتأثيرية، وبالتالي جمعت خصائص الفعل الكلامي الكامل، فهو فعل دال، وفعل إنجازي، وفعل تأثيري قائم على القصد.

الحوار الأول: وفي هذا النموذج ورد عن أبي حازم القاضي أنه قال: «سعمت أبي يقول: وُلِّيَ يحي بن أكثم قضاء البصرة وسنّه عشرون أو نحوها، فاستصغره أهل البصرة، فقال أحدهم: كم سنو القاضي؟ قال: فعلم أنه استصغره، فقال له: أنا أكبر من عتاب ابن أسيد الذي وجّه به النبي (ص) قاضيا على أهل مكة يوم الفتح، وأنا أكبر من معاذ بن جبل

الذي وجّه به النبي(ص) قاضيا على أهل اليمن، وأنا أكبر من كعب بن سور الذي وجّه به عمر بن الخطاب قاضيا على أهل البصرة»[1].

يمكن التميز في هذا الحوار بين عدّة أفعال كلامية

أولا: قول أبو حازم القاضي: سمعت أبي يقول ولي يحي بن أكثم قضاء البصرة وسنه عشرون أو نحوها فاستصغره أهل البصرة»

✓ **فعل القول:** وهو الأصوات المكوّنة للعبارة المتلفظ بها.

-الفعل الإنجازي: إخبار عن وقائع حدثت إعطاء معلومات مفادها توليه يحي بن الأكثم قضاء البصرة واستصغار أهلها له.

✓**الفعل التأثيري:** هو ما حصل من تأثير في المخاطب، وهو حالة الترقب التي تحصل لدى المستمع(القارئ) عند سماع فعل القول.

قول أحدهم (أهل البصرة): كم سنو القاضي؟ ربما سكت البقية رغم ما وجدوه في أنفسهم تجاه القاضي، لكن يكفي تعبير فرد منهم عن ذلك. وفعل القول هنا هو الأصوات والكليات المكونة للعبارة الاستفهامية التي تلفّظ بها الرجل البصري.

✓**الفعل المتضمن في القول(الإنجازي):** تلفّظه هو إنجاز لفعل كلامي ظاهرة طلب معرفة عمر القاضي وباطنه الإنقاص من قيمته لصغر سنّه.

✓**الفعل التأثيري:** هو ما حصل في القاضي يحي بن الأكثم من تأثير ذلك في مبادرته الرَدّ عليهم.

الفعل الكلامي الذي أنجزه القاضي يحي بن الأكثم "أنا أكبر من عتاب بن أُسيد الذي وجّه به النبي (ص) قاضيا على أهل اليمن، وأنا أكبر من كعب بن سور الذي وجّه به عمر بن الخطاب قاضيا على أهل البصرة".

✓**فعل القول:** هو متوالية الأصوات والكلمات التي نطق بها القاضي وسمعها الحضور.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 93.

✓**الفعل الإنجازي:** هو سلسلة المقارنات التي أطلقها القاضي فتضعه في وضع الندّية، وقوله "أكبر من" يعطيه الأفضلية، والإنجاز يمكن في كونه أفضل (بمعنى أنّ عمره أكبر من) أفضل ممن ولاّهم رسول الله صلى الله عليه وسلّم وهذا إقرار بصلاحيته للقضاء.

فإذا كان الرسول وهو القاضي الأول والأخير والأكبر والمشرِّع في الإسلام قد أجاز من هم أصغر منه سن للقضاء، ومن بعده الفاروق عمر رضي الله عنه الصحابي الجليل ومحدّث الأمة، وخليفة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– الذي ولّى كعب بن سور قضاء البصرة (المدينة ذاتها) فهي ليست أول مرّة يتولّى قضاءها صغير في (السن)، فالفعل الإنجازي هو أنّ عامل السن لا يمنع من تولّي القضاء وليس سببا للتقليل من شأن صاحبه.

خاصّة من أهل البصرة إذ ليست المرة الأولى.

✓**الفعل التأثيري:** القاضي يصلح للقضاء ومادام قد وليّ فهو كفء وقد ولي القضاء من هم أقل منه سنّا من طرف جهات أكثر قيمة وسلطة.

ثانيا: أفعال الكلام في حوارات الأذكياء

اعتمدنا تصنيف سيرل في الكشف عن الأفعال الكلامية المختلفة

1- الإخباريات (التقريريات):

كما هو واضح من التسمية فعنصر الإخبار هو المميّز لهذا النوع من الأفعال، وبصفة مباشرة تقوم على الوصف والإخبار والتقرير، وشرطها أن يتعهد المتكلم بصدق العبارة التي يتلفظ بها، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام، هو كيف للوصف أو الإخبار أن يحدث تغييرا في الواقع والعالم؟ هل يصف المتكلم ويخبر لأجل الوصف أم له في ذلك مآرب أخرى؟ وهذا ما سنكتشفه بتحليل بعض النماذج من كتاب الأذكياء لابن الجوزي.

أ- التعريف:

يقول ابن الجوزي في وصف العقل والتعريف به: «رُوي عن المحاسبي أيضا أنه قال: هو نور، وقال آخرون: هو قوة يُفصل بها بين حقائق المعلومات... وسئل أعرابي عن العقل، فقال: لبّ اغتنمته بتجريب... ويقال: هذا الاسم-أعني العقل – يطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ:

أحدهما: الوصف الذي يفارق به الإنسان البهائم، وهو الذي به أستعد لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده من قال: هو غريزة، وكأنه نور يقذف في القلب يستعد به لإدراك الأشياء.

والثاني: ما وضع في الطباع من العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

والثالث: علوم تستفاد من التجارب فتسمى عُقلا.

والرابع: أن تنتهي قوة الغريزة إلى أن تقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة»[1].

لم تصدر الملفوظات السابقة عن متكلم واحد، لكنّها اشتركت جميعها في عملية الإخبار، فهي أقوال أعتمد أصحابها استراتيجية توضيحية عن ماهية العقل، تحدّدت في

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص22.

فعل القول الذي تمثله الأصوات المنطوقة والمكونة للأفعال. وفي الفعل الإنجازي الذي مفاده أنّ العلم يضيء درب الإنسان ويجلي غوامض الأمور، وبه يتمّيز الإنسان عن الحيوان، ويتهيأ لقبول المعارف والعلوم وإدراكها، وتنتهي به قوة الغريزة وجموحها، ووسيلة اكتسابه هي التجربة.

أما الفعل التأثيري فقد بدا واضحا في اختيار ابن الجوزي لهذه الأفعال للدّلالة على العقل وتوضيح ماهيته، فهو فعل مُوجَّه لمن كان حاضرا في الموقف الكلامي الأول (المحاسبي، الأعرابي...) ومن سألهم عن آرائهم، وبشكل غير مباشر ابن الجوزي وقراء كتابه، فيجعلهم يقتنعون بأن العقل ميزة ينبغي على الإنسان السعي لاكتسابها أو على الأقل أن يضيف إلى رصيدهم المعرفي معلومات عنه، وهو تغيير للواقع يحدثه المتكلم بتأثيره في مخاطبه، وهذا هو الفعل التقريري الذي جاء تفسيريا في هذا المثال.

وغير بعيد عن هذا الإطار، يقول ابن الجوزي في بيان معنى الذهن والفهم والذكاء:

«حدّ الذهن: قوة النفس المهيأة المستعدة لاكتساب الآراء.

حدّ الفهم: جودة التهيؤ لهذه القوة.

حدّ الذكاء: جودة حدس من هذه القوة يقع في زمان قصير غير ممهل، فيَعلم الذكي معنى القول عند سماعه»[1].

تم في هذا المثال تحديد ثلاثة مصطلحات هي الذهن والفهم والذكاء، والتحديد كما هو معروف إخبار عن شيء وتوضيح لمعناه، فالذهن قوّة داخلية (النفس) تجعل صاحبها مستعدا لتقبل المعارف واكتسابها، أما الفهم فهو نوعية هذا الاستعداد (الكيف)، والذكاء إضافة إلى وجود الاستعداد الجيّد فهو يجمع بين الحدس (معرفة ما سيأتي بناء على ما هو موجود) والزمن الذي تقع فيه هذه العملية، بأن يكون قصيرا، ما يمكنّ الذكي من إدراك المعنى بمجرد سماعه.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص14.

فالذهن والفهم يسبقان الذكاء ومساعدان على توفره وإن كان هذا الحوار غير مباشر، فهو يحدث في سامعه تغييرا يتحقّق في أعلى درجاته بحصول الذكاء، وفي أدناها بمعرفة الذهن والفهم والذكاء. وهو غاية ابن الجوزي التي صرّح بها في بداية كتابه.

ب-**التقرير (الإخبار):**

وروى ابن الجوزي أنّ «رجلا أطعم رجلا من جدي أربعة، فقال له: هذا الجدي في موته أطول عمرا منه في حياته»[1].

يخبر الضيف المضيف عن طول عمر الجدي الذي قدّمه إليه وقراه به، منتجا بذلك فعلا تقريريا، لكنه يخرج عن هذا المعنى المباشر إلى آخر غير مباشر مفاده أن هذا المضيف بخيل، إذ جعله يأكل من الجدي وهو أصلا حديث ولادة ولازال صغيرا (لم يعش طويلا)، وعمره قصير، لكنّه طال بعد موته، إذ قُدِّم إليه أربعة أيام كاملة، وهو في بيوت الكرماء قد لا يكفي لوجبة واحدة، وهذا هو الفعل الإنجازي، وقد قصده المتكلم من هذا الفعل استجداء كرم المضيف وزيادة عطائه وتغيير ضيافته إلى الأحسن.

✓ وكذلك في المثال الموالي حيث «افتخر قوم من اليمن عند هشام بن عبد الملك، فقال لخالد بن صفوان*: أجبهم، فقال: هم بين حائك برد ودابغ جلد وسائس قرد، ملكتهم امرأة، ودلّ عليهم هدهد، وغرقتهم فأرة»[2].

هو موقف من المواقف المعتادة في مجالس الملوك، ينشطونها ويذكّون جذوتها للحصول على المتعة والتسلية، من تفاخر جلسائهم بعضهم على بعض، وقد تأخذ منحى آخر إذا كان الخطاب موجّها للأمير أو الملك أو فيه تفاخر على شخصه أو شعبه، فلا يفوّت فرصة الردّ بما يجب، ردعا أو تسلية ومسامرة أو تذوّق للبلاغة والفصاحة وحضور

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص194.

* هو خالد بن صفوان بن الأهتم المنقري، من فصحاء العرب وخطبائهم، عاش زمن التابعين، جالس الخلفاء منهم: عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك، كان يسكت كل من ناظره. ينظر: الإمام الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص1597.

[2] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص173.

البديهة، فيطلبها من أهلها، ذاك ما حصل بطلب هشام بن عبد الملك من خالد بن صفوان الرد على متفاخري اليمن، حيث كان ردّه وصفا لحالهم وحياتهم، فقد جمع فيه جل مناحي الحياة فأخبر عن مهنهم، فكانت أرقاها حياكة البرد (اللباس الخشن) وإلا فهم يشتغلون في دباغة الجلود وما فيها من وسخ وروائح كريهة ومردود هزيل، أو هم يروّضون القردة ويسوسونهم، وهي ليست من المهن المشهورة، فالقرد لا يصلح لا للأكل ولا للتفاخر كالأحصنة في جمالها ونفعها، ولا كالأسود في قوّتها التي تجعل من مروّضها بطلا، إذ يجعلها كالقطط الأليفة، إضافة إلى ما في القرد من خسّة الطباع والسلوك، ثمّ أضاف إلى وصفهم والتعريف بهم عيشهم تحت إمرة امرأة، مع ما في ذلك من إهانة والعرب حديثي عهد بالإسلام، وقد كانوا يئدون نساءهم فضلا عن أن يسودوهن عليهم، فكيف بمن كانت تحكمه امرأة، فلسنا في العصر الحديث حتى نجد لهم من الصفات والمزايا التي تجعلهم أسيادا يتمتّعون بالاحترام ويحسنون معاملة المرأة، فمنصب كهذا يجعل الرعية تنفر من ملك سهل لا يتمتع بالقوة والشجاعة والحزم في اتخاذ القرارات وإضفاء هالة الهيبة على شخص الحاكم ومن ثم البلاد، فكيف إن كانت الحاكمة امرأة، فمهما كانت قوّتها فلن تبلغ الرجال وزنا في ثقاتهم وعرفهم، وقد أضاف خالد إلى وصفهم "دلّ عليهم هدهد" والمعهود بين الناس إذا أرادوا البحث عن شخص أو دولة واستكشاف الأماكن يكلّفون بالمهمة من توفّرت فيهم الشجاعة والحنكة ودقّة الملاحظة وخفّة الحركة، وإذا بأهل اليمن يدلّ عليهم هدهد؛ طائر صغير الحجم من جنس الحيوان وإن كان خادما لنبي وبقدرات خاصة، فإن دل ذلك على شيء فهو يدل على هوانهم وقلّة شأنهم بين الأمم.

ومن أخبارهم التي ذكرها خالد بن صفوان أنهم ضحيّة فأرة، فهي التي أغرقتهم وأنهت حضارتهم العريقة وهدّمت صرحهم الأسطوري (سدّ مأرب)، وهذه الفأرة هي من أهون خلق الله فما قيمة من كان هذا حالهم.

فالفعل التقريري الذي أنشأه خالد بن صفوان لم يكن القصد منه إيصال الخبر، ولا تبليغ معلومة، فقد خرج عن ذلك إلى التحقير والذم بإنجازه هذا الفعل، فأفحم من تفاخر ونسف بقوله حضارة عهود كثيرة تناقلتها الأجيال ووثّقها القرآن، فلا صناعتهم وزراعتهم

بقيت، ولا بلقيس الجميلة الحكيمة سدّت عرشها، ولا أعظم سدّ (مأرب) غسل ماؤه تأثير الكلمات والملفوظات، فتغيّر الواقع من مجد تليد إلى نقص ودمار.

✓ وفي حوار آخر يقول ابن الجوزي: «أخبرنا عبد الرحمان بن محمد، قال: كان لإبراهيم بن طهمان* جراية من بيت المال، فسئل عن مسألة في مجلس الخليفة، فقال: لا أدري.

فقالوا له: تأخذ في كل شهر كذا وكذا ولا تحسن مسألة؟

فقال: إنّما آخذ على ما أحسن، ولو أخذت على ما لا أحسن لفني بيت المال ولا يفنى ما لا أحسن.

فأعجب الخليفة جوابه، وأمر له بجائزة فاخرة وزاد جرايته»[1].

هذا حوار آخر رأى ابن الجوزي أنّ بطله يتمتع بصفة الذكاء، وأراد أن يخبرنا بقصّته ويروي لنا وقائع الموقف الذي استنبط منه هذا الحكم.

هو إبراهيم بن طهمان الذي زكّاه جملة من العلماء كالدار قطني، وقد كان يأخذ جراية من بيت المال نظير ما يقدّمه من معارف، لكنه سئل يوما عن مسألة في مجلس الخليفة فلم يجب واكتفى بقول: "**لا أدري**"، وهذا ما أثار الحضور ضدّه، واستكثروا عليه ما يأخذ من مال، ثم لا يحسن الإجابة عمَّا يُسأل، قائلين: "**تأخذ في كل شهر كذا وكذا ولا تحسن مسألة؟**"، فأجابهم بإخبار عن وضعه وعلاقته بالمال الذي يأخذ، "**إنّما آخذ على ما أحسن**" فما يأخذه مقابل ما يعرف ويحسن من مسائل، ولو كان يجازى على ما لا يحسنه لما كفى بيت المال، فهو لم ينكر جهله، ولم يبرّره، وهو الأمر الذي قد يتبادر إلى كل من كان في وضعه، فلربما سارع للتحجج بالنسيان أو التثبّت من المعلومة، لكن بن طهمان تجاوز كل

* ولد في آخر زمن الصحابة الصغار، أخذ عن محمد بن زياد الجمحي صاحب أبي هريرة، وقال عنه عثمان بن سعيد لم يزل الأئمة يشتهون حديثه ويرغبون فيه، وقال عنه الدار قطني: ثقة إلا أنه تكلم في الإرجاء، ينظر: الإمام الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص668.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص175.

ذلك ووفّر على نفسه إحراجا لا طائل منه، وأقرّ بالجهل والعجز الإنساني، وأخبرهم بأن المال نظير المعرفة وليس الجهل.

فقوله: "إنّما آخذ على ما أحسن، ولو أخذت على ما لا أحسن لفني بيت المال ولا يفنى مالا أحسن" هو فعل كلامي تقريري، قوته الإنجازية: المال الذي يأخذه مستحقٌ لأنه عيّن في منصبه بناء على ما يعرف ويعلم لا على ما يجهل ولا يحسن.

وقوة الفعل التأثيرية هي الإعجاب الذي أبداه الخليفة، وأيّدته الجائزة التي أمر له بها، والزيادة المفروضة في راتبه.

فبحضور بديهته وحسن تخلصه أثبت جدارته وعزّز مكانته عند الخليفة، وكان الفعل التقريري الذي أنتجه ناجحا بما أحدثه من تغيير في الواقع.

وبهذا نخلص إلى أن الفعل الكلامي التقريري يمكنه التأثير في الواقع إذا قصد المتكلم ذلك فهو قد يتجاوز به الوصف والمعلومة لذاتها إلى أغراض أخرى: كالتعريف بالأمور بغية الإقناع بأهميتها والسعي إلى اكتسابها، كما عرف ابن الجوزي بالذكاء والذهن وغيرهما من المصطلحات، أو كالتحقير والذمّ باستعمال الوصف وسرد معلومات بعينها، كما فعل ابن صفوان مع أهل اليمن.

2-الإلتزاميات (الوعديات):

هي الأفعال التي تعبّر عما ينوي المتكلم فعله في المستقبل والتزامه به، كالوعد والتهديد والنذر والضمان-كما سبق التعريف بذلك في الفصل الأول- وسنختار بعض النماذج لتوضيح ذلك.

أ- **الوعد والضمان:**

نقل لنا ابن الجوزي في "الأذكياء" عن النظّام* قوله: «قلت لمجنون: اجلس ها هنا حتّى أرجع.

فقال: أمّا أن ترجع فلا أضمن لك، ولكنّي أجلس حتّى الليل»[1].

خصّ ابن الجوزي فئة المجانين بباب كامل في كتابه "الأذكياء" ووسمه بـ "ذكر طرف من فطن عقلاء المجانين"، وقد يكون في ذلك تناقض ظاهر، إذ كيف يلتقي الذكاء والجنون، فهم مجانين عقلاء -حسب ابن الجوزي- فما الذي وجده فيهم حتّى يضمّ أخبارهم إلى تصنيفه، ويخصّهم بهذا الباب الذي سبقوا به المتفطنات من النساء؟

قد نجد الإجابة في تحليل هذا الحوار الذي جمع بين النظّام أستاذ البيان وعلم الكلام ومجنون مجهول(نكرة) لم يذكر حتى اسمه، فقد عرِّف بجنونه فقط لا غير فهو كل ما ظهر منه من شخصية وصفات، وهذا ما يوضّح نواياه تجاهه وهي السخرية، وطلبه الجلوس وانتظار عودته ليس هو غرض المتكلّم ولا قصده بقدر ما هو وسيلة للضحك منه، وهي سلوكات كثيرة ومواقف متكررّة في كتاب الأذكياء، حيث يظّن المتكلّم في نفسه القدرة على التغلّب على المخاطَب وجعله يقوم بما يبيّن بأنّه أقلّ عقلا وقيمة وفهما بالازدراء والسخرية، وهو الحال مع النظّام والمجنون، حيث ظنّ الأوّل أنه بطلبه من الثاني انتظاره حتّى يعود

* هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، أستاذ الجاحظ ومن كبار المعتزلة، وفرسان علم الكلام من الطبقة السادسة، له تصانيف عديدة، رائق النظم وفائق الترسل (نثرا وشعرا)، ولذلك لُقّب بالنظّام، قيل إنه مات سكرانا إثر سقوطه من غرفة، في بضع وعشرين ومئتين. ينظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، د ت، ص264، والذهبي، سير أعلام النبلاء، 666.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 264.

يحبسه في مكانه دهرا، وهو ما لم يحدث، إذ أنّ المجنون أجابه على عكس توقّعه: "أمّا أن ترجع فلا أضمن لك"، فقد علم وهذه –فطنة– أنّ رجوع النظّام ليس بيده هو بل قرار يخصّ المتكلّم الذي انتج الفعل الكلامي وهو (النظّام)، وبالتالي فلن يمكنه ضمان ذلك الرجوع، فقد علم أنّ الضمان فعل يتوجّه به المتكلّم إلى المخاطب ملزما نفسه بالقيام به وإنجازه، فنبدأ كلامه بتحديد الوضع والواجبات فهو لن يضمن حدوثه (الرجوع).

ثم واصل كلامه: "ولكنّي أجلس إلى الليل" فهو لا يضمن الرجوع أمّا البقاء في الانتظار فبالإمكان فعله، لأنّه هو المنجز وبالتالي يمكنه إطلاق هذا الوعد.

فأنجز فعلا كلاميا إلزاميا وتعهّد للنظّام بالمكوث، لكنّه قطع عليه الطريق للسخرية منه، وحدّد زمن الجلوس ولم يتركه على إطلاقه –إلى اللّيل– وبانقِضاء هذا الوقت لن يكون ملزما بشيء، فمكوثه وانتظار النظّام سيكون إلى الليل وحسب وهو ما يستطيع إنجازه في الواقع.

فتغلّب على النظّام رغم جنونه الذي زعمه وأحسن التخلّص من شرك النظّام وسخريته لعلّ هذا ما قصده ابْن الجوزي بضمهم (المجانين) إلى الأذكياء

يعد فعل الضمان والوعد من الأفعال الإلزامية حيث يلزم بها المتكلّم نفسه بالقيام بشيء ما للمخاطَب ومن شروط صدقها أن يكون فعلها ضمن استطاعة المتكلّم وصادر عنه من جهة ومن جهة أخرى أن يتعهّد بالقيام بها ويسعى لتحقيقها وإنجازها في الواقع ليحدث التغيير المطلوب، وهو دليل نجاح الفعل الكلامي لأنّه مرهون بصدق المتكلم لحظة إطلاقه ضمانه أو وعده وإخلاصه فيه.

ب– الوعد:

«عن علي بن الحسين الرازي، قال: مرّ بُهلول بقوم في أصل شجرة، وكانوا عشرة، فقالوا: بعضهم لبعض: تعالوا حتّى نسخر من بهلول، فسمع بهلول ما قالو فجاءهم، فقالوا: يا بهلول! تصعد لنا رأس هذه الشجرة وتأخذ عشرة دراهم؟ قال: نعم؛

فأعطوه عشرة دراهم فصيّرها في كمّه، ثم التفت فقال: هاتوا سلّما.

فقالوا: لم يكن هذا في الشرط.

فقال: كان في شرطي دون شرطكم»[1].

يلتقي في هذا الحوار عصبة من الرّجال ببُهلول وهو من فئة المجانين الذين يحلو للبعض تسلية أنفسهم بالعبث معهم أو –بهم– ودفعهم إلى تصرّفات لا يحكمها العقل متحرّرة من قيوده وصبيانية في نظرهم.

فرأوا أن يدفعوه لصعود رأس الشجرة، مقابل عشرة دراهم يعطونه إيّاها، فأطلقوا بذلك وعدا، ألزموا أنفسهم القيّام به في حال صعد رأس الشجرة.

وبمجرّد نطقهم عبارة "وتأخذ عشرة دراهم" أصبحت لبهلول في ذمتهم إذا نفّذ الشرط، وهو فعل كلامي إلزامي عليهم تحقيقه في الواقع.

ولأنّ للوعد في ذلك الزمان قيمة اجتماعية ودينية تدفع صاحبه لإنجازه وهي تظهر في الموروث الثقافي العربي والإسلامي موثّقة بالأمثال الشعبية "كأنجز حرّ ما وعد" ومؤكّدة بالشريعة الإسلامية*، فقد علم البهلول بأنّه سيحصل على ما وُعِد به ، قبل بالشرط ووعد بتنفيذ الشرط.

وكان جوابه بالإيجاب "نعم" دون تفصيل لا من طرفه ولا من العصبة الذين عرضوا عليه المكافأة دون تحديد الكيفية.

وأنجزوا ما وعدوه بتسليمه المبلغ المطلوب، وبعد أن اطمأنّ على حصوله عليه، طلب سلّما "هاتوا سلّما"، وهو ما لم يقبله الطرف الأول إذ أنّه لم يكن في شرطهم فهم أرادوا أن يكون تسلّق الشجرة بقدراته الجسدية دون وسائل مساعدة –السلّم– لكنه قال أنّه كان في شرطه هو دون شرطهم فهم لم يصرّحوا بكيفية الصّعود وهو استغلّ الموقف إذ اعتمد على المعنى لما قالوا لا ما قصدوا، الظاهر مع أنه من البديهي أن تكون البطولة في صعود الشجرة دون مساعدة لا بارتقاء السلّم، وأضمر قصده ونيته لمّا سمع حوارهم ونيتهم في

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 263.

* كحديث آيات المنافق ثلاث: "إذا حدّث كذب وإذا اؤتمن خان وإذا وعد أخلف".

السخرية منه. فوعدهم بتنفيذ الشرط وصعود الشجرة وسينجز ما وعد على طريقته ووفق شروطه هو واستحق بذلك أن يكون ضمن أذكياء ابن الجوزي حتّى لو كان بهلولا.

ويتضّح لنا من هذا المثل أنّ الوعد فعل كلامي إلزامي شرط إنجاحه هو الصدق الذي يعبّر عن نوايا المتكلّم وقصده، وبإلزامه نفسه بفعل ما فور نطقه فعل يجتهد في جعل العالم مطابقا لما قاله فتعهدّه يعني إنجاز في حدّ ذاته.

ج- التهديد:

«وليّ أعرابيٌّ تُبالة، فصعد المنبر، فما حمد الله ولا أثنى عليه حتّى قال: إنّ الأمير ولاّني بلدكم هذا وإنّي والله ما أعرف من الحقّ موضع سوطي هذا، ولن أوتَى بظالم ولا مظلوم إلاّ أو جعتهما ضربا. فكانوا يتعاطون الحقّ بينهم ولا يرتفعون إليه»[1] .

تجاوز (الأعرابيّ) الوالي في خطبته عادة الخطباء المسلمين في الحمد والثناء على الله عز وجلّ، ليدخل مخاطبيه في جوّ من الترقب والغموض فذلك يوحي بشخصيته وسلوكه فهو لم يحترم لا الخالق الذي وجب حمده والثناء عليه على ما حباه من نعمة وهي السلطة وولاية تبالة، ولا احترم من سبقه من السلف في اتباع نهجهم في الخطابة، ولا احترم مخاطَبيه الذين يوجه إليه خطابه، فقدّم رسالته قبل أن يكمل موضوع الخطبة.

ثمّ أعلمهم بتولّيه منصب الوالي، وبأمر من أمير البلاد فأكّد لهم سلطته عليهم، ثمّ وصل لتعريفهم بنفسه وخصاله: "إنّي والله ما أعرف من الحق موضع سوطي هذا" وأقسم على أنّه لا يعرف من الحق إلاّ ما وقع عليه سوطه، فهو كان يخطب فيهم حاملا سوطه بيده، وإلى هنا في الأمر سعة، فالحقّ يتم بإيقاع العقوبة على من أخطأ وقد يكون هذا تهديدا لهذا المخطئ، إلاّ أنّه أضاف قائلا: "ولن أوتى بظالم ولا مظلوم إلاّ أوجعتهما ضربا"، وساوى بين الظالم والمظلوم في العقوبة ولم يميّز بينهما، فمن كان يظنّ أنّه على حقّ وسينصفه الوالي ضاع حقّه تحت سوط الوالي ذاته، فإنّه لن يسمع منه ولن يتحرّى الحقيقة، بل سينفذ حكما أطلقه قبل وقوع الجريمة وقبل التخاصم وقبل الاحتكام إليه أصلا.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص91.

فأنجز بخطبته الوجيزة فعلا كلاميا إلزاميا، ألزم نفسه فيه بمعاقبته المتخاصمين بغض النظر عن المذنب والبريء، فهما سواء في العقوبة وهو حكم واحد ينطبق على الكلّ.

ويقول ابن الجوزي "فكانوا يتعاطون الحق بينهم ولا يرتفعون إليه".

فقد آتى تهديده أكله ونجح في تغيير واقع قرية بأكملها، وتغيير القضاء وهو الذي يثبّت دعائم أي دولة بإرسائه العدل–العدل أساس الملك– خاصّة وأنّه قدّم لتهديده بمجموعة من المقدّمات تؤكّد صدق المتكلّم وعزمه ومقدرته، فدينيا لم يأبه لحمد الله والثناء عليه واجتماعيا لم يقدّر من هم أكبر منه مكانة، وأخلاقيا ساوى بين الظالم والمظلوم، وكلّ هذا يجعل فعل التهديد واقعا محقّقا.

فالتّهديد فعل كلامي إلزامي يتعهّد فيه المتكلم بإنجاز ما للمخاطَب، لكنّه يختلف عن الوعد في كون الأخير يجرّ نفعا لمن يُوعَد في حين يكون الأوّل ضد رغبة المخاطَب فهو في الغالب شرّ يحدق به في جانب من جوانب الحياة.

✓ كان نصراني يختلف إلى الضحاك بن مزاحم، فقال له يوما: لم لا تسلم؟ قال: لأني أحب الخمر ولا أصبر عنها، قال : فأَسْلِمْ واشربها؛ فأَسْلَمَ، فقال له الضحاك: إنّك قد أسلمت الآن فإن شربت الخمر حدَدْناك، وإن رجعت عن الإسلام قتلناك»[1].

في دعوة مبطنة للإسلام سأل الضحاك نصرانيا عن عدم إسلامه، فبرّر ذلك بحبّه لشرب الخمر فهو لا يصبر عليها، فسهل عليه الأمر، إذ بإمكانه الإسلام مع شربها فيكون مسلما عاصيا وحسب، فلا يمنعه ذلك من أن يكون مسلما، فشجّعه ذلك على اعتناق الإسلام. لكن الضحاك فاجأه بقوله: إنّك قد أسلمت الآن فإن شربت الخمر حددناك، وإن رجعت عن الإسلام قتلناك"، فانتج فعلا كلاميا ألزم نفسه فيه بإقامة الحدّ على المخاطَب إن هو شرب فسوف يقع عليه حدّ السكر وهو الجلد، وإن عدل عن الإسلام كليّة ورجع على الردة وهي القتل، وفي الحالتين لن يسلم من العقاب، فتعهد الضحاك بأن يوقع على مخاطَبه عقوبة أدناها بثمانون جلدة، فوضعه بين خيارين أحلاهما مرّ، فإمّا أن يُجلد إن هو بقي

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 140.

على إسلامه وارتكب ذنب السكر (شرب الخمر)، أو أن يُقتل إن أراد الهروب والعودة إلى دينه.

وهو قصد الضحّاك الذي نجح في إيصاله وشرطه الصدق فيه، وإخلاصه في إنجازه أي تنفيذه إذ أنّ التهديد يقع على المخاطب فهو تعهد بإلحاق الضرر به، وهو في هذه الحالة مستند إلى حكم شرعي وهو حدّ شرب الخمر وحدّ الردّة.

3-التوجيهيات(الأمريات):

يقصد المتكلم بهذه الأفعال توجيه مخاطبه للقيام بأفعال بعينها، يهدف بها إلى إحداث تغيير في الواقع الّذي يخصه أو يخص المخاطب فقط،

أ- الوصيّة

يقول ابن الجوزي: «أنبأنا محمد بن طاهر، عن أبي عبيد الله بن عمران المرزباني، قال: كان طفيلُ العرائس* الذي ينسب إليه الطفيليون يوصي ابنه عبد الحميد بن طُفَيل في علّته التي مات فيها، فيقول له: إذا دخلت عُرْساً فلا تلتفت تلفُّتَ المريب، وتخيّر المجالس، فإن كان العرس كثير الزحام فأْمُرْ وانْهَ، ولا تنظر في عيون أهل المرأّة ولا في عيون أَهل الرجل، ليظنّ هؤلاءِ أنَّك من هؤلاءِ، فإن كان البّواب غليظاً وِقَاحاً فابدأْ به، ومُرْهُ وانْهَهُ، من غير أَن تَعْنُفَ به، وعليك بكلام بين النَّصيحة والإدلال؛ ثم أَنشد وقال:

لا تَجْزَعَنّ مِنَ الغرِيـ ـبِ وَلا مِنْ الرَّجُلُ
وَادْخُلْ كَأَنَّكَ طابِخٌ بِيـَدَيْكَ مِغْرَفَةَ
مُتَدَليـــا فوق الطعا م تدلّي البـازي
لتلفّ ما في فوق الموا ئد كلَّهـا لـفّ الفهُود
واطرح حيــاءك إنّمـا وجه المطفّل من حديد

* هو طفيل بن دلال الدارمي الكوفي، وإليه نسب الطفيليون، وسمّي طفيل العرائس لكثرة دورانه على(الأعراس) حضورها والأكل منها من غير أن يدعى. ينظر: أحمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تح: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2983، ج7، ص227.

لا تلتفت نحو البقـو ل ولا إلى غرفِ الثريد
حتّى إذا جاء الطعا م ضربت فيه
وعلـيك بالفالوذجـا ت فإنها عين القصيد
هــذا إذا حرّرتـــهم ودعوتهم هل من مزيد
والعرس لا يخلو من لّوزينج الرّطب العتيـد
فإذا أتَيْت بــه محـو ت محاسن الجام

قال: ثم أغمي عليه عند ذكر اللّوزينج ساعة؛ فلما أفاق، رفع رأسه، وقال:

وتنتقّلـن على فعل شيطان
وإذا انتقلت عبثت كـعك المجفّف
يا ربّ أنت هذا على رَغْم
واعْلَم بأنّك إن قُتِلـــ تَ نعِمتَ يا عبد

يأخذنا الحديث عن الوصية* في غالب الأحيان إلى مواقف الحزن والوداع الأخير، والمثال الّذي بين أيدينا واحد منها، لكنّه مع ذلك لا يخلو من الطّرافة كأغلب حوارات كتاب الأذكياء، فهذا الطّفيل الّذي يعدّ أستاذا في مجاله، نجده ككل الآباء حريصا على ذريّته من بعده، وهو يغادر هذا العالم، وبعيدا عن المعتاد في الوصايا من هذا النوع (عند الموت) والإرث المادّيّ الذّي إليه تتّجه الأذهان عند ذكر الوصيّة، فقد ركّز الطّفيل على نقل خبرته المكتسبة من حضور الأعراس على مدى عقود طويلة من الزمن، وصاغ وصيته بأسلوب حواري مباشر مع ابنه عبد الحميد، موضّحا له أهمّ السلوكات الّتي ينبغي الأخذ بها في هذه المواقف والمناسبات، كي يحقّق الفائدة المرجوّة وينال مرادهُ منها.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 233-234.

* خطاب من متكلم يفترض فيه المعرفة بحكم علمه أو سنه أو مكانته أو خبرته، وقد يكون من عامة الناس، وتنشأ الوصية في مقامين؛ أولهما الفراق وقد يكون أبديا (الموت) أو مؤقتا (السفر)، وثانيهما مقام التكليف بوظائف سياسية أو اجتماعية حيث يحتاج فيها المكلف إلى نصائح وتوجيهات. وقد تكون نثرا أو شعرا. ينظر: محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ –مقاربة بلاغية حجاجية–، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015، ص33.

وقد غلبت عليها صيغ الأمر والنّهي، فنجده وهو يضع ابنه في الموقف وجعله يعيشه كأنّه واقع، بقوله: "إذا دخلت عرسا" ثمّ يبدأ مباشرة في توجيه الأوامر والنواهي: "لا تلتفت تلفّت المريب"، ونهاه عن الالتفات يمينا ويسارا كأنّه غريب عن المكان فيزرع الشكّ والرّيبة في أهل العرس، ثمّ يأمره باختيار المجلس، فيكون في أحسن المواقع، " إذا كان العرس كثير الزحام فأمر وأنه"، فكثرة الزحام تخفّف التركيز عليه، ويذهب الشبهة عن نفسه إذا أمر ونهى كأنّه صاحب الوليمة، كما نجده لم يغفل لغة العيون الّتي تفضح صاحبها في كثير من الأحيان، فنهاه عن النّظر في عيون أهل العروسين حتّى يظنّ كل واحد منهم أنّه مع الطرف الآخر، فيحترمه احتراما له، كما لم ينس الحاجب الّذي يقف على الباب، فمكانه والمهمّة المكلّف بها تجعل له أهميّة في هذه المناسبة، ولتجنّب افتضاح أمره والانتباه لحضوره دون دعوة والتدقيق في صلته بأهل العرس، يجب البدء به، وخير وسيلة للدّفاع هي الهجوم، فطلب منه أن يأمره وينهاه، فلا يرتاب في كونه من أصحاب العرس وإلاّ لمّا تجرأ على ذلك، وتظهر خبرة الطّفيل في تركيزه حتّى الكيفية التي تتمّ بها العملية، فيكون ظاهره النصيحة وباطنه الإذلال دون عنف يلفت الانتباه.

كل هذه كانت أفعال كلام متتالية الغرض منها استفادة الابن من خبرة أبيه، ولزيادة التأثير انتقل الموصي من النثر إلى الشّعر لعلمه بمكانته بين العرب وسهولة حفظه وبقائه في الذهن. كما يثبت من جهة أخرى مقدرة الموصي وخبرته في المجال إذ استطاع صياغته نثرا وشعرا.

بدأ قصيدته بنهي ابنه عن الخوف من الغرباء، ثم نقل موضوعها إلى التركيز على السلوك تجاه الطعام وكيفية الظفر منه:

"لا تَجْزَعَنّ مِنَ الغرِيـ ـبِ وَلا مِنْ الرَّجُلُ البَعِيدْ
وَادْخُلْ كَأَنَّكَ طابِخٌ بِيـدَيْكَ مِغْرَفَةَ الثَّرِيـــد
مُتَدَليـــا فوق الطعا م تدلّي البـازي الصّيود"

فأمره بالوقوع على الطعام كما يقع الطّير الكاسر على فريسته دون حياء "**واطرح حياءك**"، كما نهاه عن ملء بطنه بالرديء من الطعام (البقول...) وحثّه على انتظار اللحوم والحلويات الفاخرة (الفالوذج واللوزينج).

ومن شدّة ما يلاقيه وهو ينازع سكرات الموت، يروي ابن الجوزي أنّه كان يغمى عليه ساعة ثم يفيق ليكمل وصاياه لابنه دون أن ينسى الموضوع مع شدّة ما يلاقي لأهميّته عنده، ولا تسلسله المنتظم، فبعد أن اهتمّ بما يتعلق بالتعامل مع العنصر البشري (أصحاب المأدبة والحاجب) والاستعداد للطعام باتّخاذ المكان الاستراتيجي، ثم السّلوك الواجب نهجه على المائدة الواحدة (كيفية الحصول على الطعام كيفا)، نجده ينتقل إلى ما يتعلق بالكمّ حيث لا يجب الاكتفاء بمائدة واحدة وضرورة التنقل بين الموائد لتحصيل الكمّ.

ثمّ ينهي وصيّته بالتوجّه إلى الله المنعم عليه رغم ما حوله من الحاسدين، فهو يرى هذه الخبرة وحسن استفادته من المآدب من نعم الله عليه، كما يوجّه عبد الحميد إلى عدم الاكتراث إلى المخاطر التي تكتنف هذا العمل، فحتّى إن قُتل فهو في نعيم أو (سيموت منعّما) "واعلم بأنّك إن قتلت نعمت يا عبد الحميد"، فالموت أسوأ ما يصيب المرء في دنياه ومع ذلك عليه بالتحلّي بالشّجاعة والمضيّ في هذا الأمر ليحصل على النّعم وهي الطّعام الوفير المتنوّع.

نلاحظ في هذا الحوار أنّ الموصي في كلّ كلامه كان يوجّه مخاطِبَهُ إلى القيّام بأفعال متعدّدة، بتوجيهه أفعال الأمر والنهي التي قصد منها جعل ابنه يتصرّف وفق الوصايا والنصائح التي قدّمها له (الموصي)، فيكون هذا التصرّف متلائما مع المحتوى الخيري للوصيّة، وهو أن يصبح طفيليا ماهرا كأبيه الّذي إليه نسب التطفّل وأهله.

والصدق–بحسب سيرل–في هذه الأفعال التوجيهية هو رغبة الطفيل في أن يستفيد ابنه من نصائحه بما يحصل عليه في المآدب ممّا لذّ وطاب بأقصى حدّ، وبهذا يتمكنّ الطفيل من إحداث تغيير في عالم ابنه يجعله خبيرا في التطفل ومحافظا على إرث أبيه في المجال.

وعليه فالوصيّة في هذا النموذج يمكن إدراجها –أيضا– تحت مسمّى النصح والإرشاد، وهي فعل كلامي توجيهي يسعى فيه الموصي إلى جعل مخاطبه (الموصى إليه) يعمل ما وجّه إليه فيحدث التغيير بحسب مراد المتكلّم، لكن قد تكون الوصيّة غير ذلك، لمّا يلتزم الموصي بترك ماله لشخص دون غيره أو التنازل عنه لفائدة طرف آخر غير الورثاء، وسنورد بعض هذه النماذج في بابها.

ب–النصح والإرشاد:

قال القرشيّ: وأخبرني عثمان بن محمد، عن مكحول: أنّ لقمان قال لابنه: غاية الشرف والسؤدد حسن الخلق، ومن حَسُن عقله غطى ذلك جميع ذنوبه وأصلح ذلك مساويه، ورضي عنه مولاه»[1] .

يخاطب لقمان ابنه في هذا الحوار وهو يرشده إلى كل خير ويعلّمه الصفات الحميدة، بأنّ أعلى مرتبة يمكن أن يبلغها الإنسان، وأكبر شرف يمكن أن يحوزه هو أن يكون ذا خلق حسن، كما علّمه أنّ كل مساوئ الإنسان وما يقوم به من سلوك مذموم ستُغطيه رجاحة العقل، فيحسن التصرّف في دينه ودنياه.

أنشأ لقمان فعلا كلاميا توجيهيا، فالظاهر فيه إخبار عن الشرف المرجوّ والعقل الرّاجح، وباطنه توجيه الابن إلى التحلّي بالأخلاق الحميدة والابتعاد عن سيء الصّفات وخبيثها، والتّركيز في تصرّفاته على ما يكسبه العقل الرّاجح –وإن كان هذا يبدو من الطبع لا التطبّع–لكن ذلك ليس مستحيلا إذ يُكتسب بالعلم ومخالطة أصحابه وغيره من السبل.

فالنصيحة والإرشاد فعل كلامي توجيهي يسعى به المتكلم لإحداث تغيير في الواقع، بما يتلفظ به من قول.

ج–الطّلب:

ورد في كتاب الأذكياء عن الجاحظ: «قال ثمامة: دخلت إلى صديق لي أعوده وتركت حماري على الباب، ولم يكن معي غلام يحفظه، ثم خرجت، وإذا فوقه صبي، فقلت: أتركب

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص27.

حماري بغير إذني؟ قال: خفت أن يذهب فحفظته لك، فقلت لو ذهب كان أحب إلي من بقائه، قال: فإن كان هذا رأيك في الحمار، فاعمل على أنه قد ذهب وهبه لي واربح شكري؛ فلم أدر ما أقول»[1]

لم يغفل ابن الجوزي مشاركة الصبيان في هذه الحوارات حيث أثبتوا حضورهم بذكاء واضح أكسبهم الغلبة على مخاطبيهم، ومنها الحوار الذي بين أيدينا، وبطله صبي استغل وجود الحمار دون حارس فركبه وانتظر رجوع صاحبه، الذي بدا كأنه لم يعجبه الفعل، لكن الصبي بره بخوفه على الحمار من الضياع، وبدل أن يلقى من صاحبه الشكر وجد العكس في ردّ صاحبه: "لو ذهب كان أحب إلي من بقائه" فقد كان صاحب الحمار زاهدا فيه، وسواء قال ذلك صادقا فيه أو متظاهرا للتقليل من أهمية عمل الصبي وحفظه إياه، فإن هذا الأخير لم يفوت الفرصة وفاجأه بطلبه "فإن كان هذا رأيك في الحمار، فاعمل على أنه قد ذهب وهبه لي واربح شكري"، بإنجازه هذا الفعل الكلامي وجه مخاطبه إلى تلبية طلبه وإعطائه الحمار زاهدا فيه ولا يريده، والفعل التأثيري لهذا الفعل هو ارتباك صاحب الحمار عند سماع طلبه، "فلم أدر ما أقول"، أي أنه تفاجأ ولم يستطع إيجاد الرد المناسب، والفعل الإنجازي هو أن يهب الحمار للصبي.

د- الدعاء:

«قال الأصمعي: مات ابن لأعرابية، فمازالت تبكي حتى خدّد الدمع خدها، ثم استرجعت، فقالت: اللهم إنك قد علمت فرط حب الوالدين لولدهما، فلذلك لم تأمرهما ببره، وعرفت قدر عقوق الولد لوالديه، فمن أجل ذلك حضضته على طاعتهما، اللهم إن ولدي كان من البر بوالديه على ما يكون الوالدان بولدهما، فأجزه مني بذلك صلاة ورحمة، ولقه سرورا ونضرة؛ فقال لها أعرابي: نعم ما دعوت له لولا أنك شبته من الجزع بما لا يجدي. فقالت: إذا وقعت الضرورات لم يجر عليها حكم المكتسبات، وجزعي على ابني غير ممكن

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 285.

في الطاقة صرفه، ولا في القدرة منعه، والله ولي عذري بفضله، وقد قال عز وجل: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ (سورة البقرة، الآية173)»[1] .

من المواقف التي يعيشها كل البشر دون استثناء، فقد الأحبة، لأن الموت علينا حق، وكلّ نفس ذائقته، فلم يغفل ابن الجوزي وجودها في كتاب الأذكياء، إذ أن البشر كما يختلفون في السراء هم كذلك يختلفون في الضراء، فمنهم من يصبر أو يتصبّر، ومنهم من يجزع فلا يملك زمام نفسه في هذه المواقف العصيبة، ومنهم الأعرابية التي فقدت ولدها، وضعفت أمام هذه المصيبة، لكنّها استجمعت قواها واسترجعت بعد ذلك، وعلمت أنه لن ينفعها إلاّ العودة إلى الله عزّ وجلّ والدعاء لولدها بالرحمة والمغفرة والسعادة في الدار الآخرة، والدعاء كما عرّفه الخطابي: «استدعاء العبد ربّهُ–عزّ و جلّ– العناية واستمداده إيّاه المعونة وحقيقته إظهار الافتقار إليه... وفي معنى الثناء على الله وإضافة الجود والكرم إليه»[2]، فالدعاء إذا انكسار إلى الله وطلب المعونة منه، والمرأة بدعائها الله عز و جل تكون قد أنجزت فعلا كلاميا، تحقق فيه فعل القول بتلفظها صيغة الدعاء، أما فعل التأثير والفعل الإنجازي لا يمكننا الجزم بهما، لأننا لا نستطيع إلاّ إذا كانت الاستجابة واضحة في الواقع، كأن يطلب إنسان النجاة من أمر ما أو النجاح في اختبار دنيوي، فيحصل، إمّا في هذا الموقف فهو أمر متعلق بالآخرة فكيف لها، أو لنا أن نعرف أنّ ابنها ينعّم في الجنة أو في قبره، وبالتالي فالفعل القولي هو ذاته الفعل الكلامي التوجيهي إذ تَطلب المرأة من الله أن يرحم ولدها فهي توجّهه إلى ذلك بطلبها وتبقى الاستجابة خاضعة لمشيئته، وبوصفنا مسلمين فنتيجة الدّعاء مآلها إلى ثلاث حالات:

الأولى أن يعجّل الله عز وجل بالإجابة.

الثانية أن يؤجلّها إلى يوم القيامة.

والثالثة أن يدفع بها مصائب القدر.

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 269.

[2] حمد بن محمد الخطابي، شأن الدعاء، تح: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، لبنان، ط3، 1992، ص4.

بالإضافة إلى إحسان الظن بالله فيكون التحقّق واقع لا محالة.

أما الأعرابي الذي شهد هذا الدعاء وإنجاز هذا الفعل الكلامي التوجيهي، فكان له رأي مغاير إذ قال لها: "نعم ما دعوت له لولا أنّك شبته من الجزع بما لا يجي"، وقد استند في حكمه إلى حديث صحيح[1]، ورد في حالة مشابهة وبرّرت موقفها وجزعها الذي كان فوق طاقتها وأنّ الله يعلم أنّ الله يعلم أنها كانت مضطرة وهو الغفور الرحيم، وتلت عليه الآية الكريمة ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾(البقرة: 173) فعلى الرغم من مخالفتها السنة في الصبر عند الصدمة الأولى، إلاّ أنّها كانت تدعو الله وهي موقنة بالإجابة، وهذه هي قوّة الدعاء وقوة الفعل الإنجازي.

3- التصريحيات (الإيقاعيات):

في هذا النوع من الأفعال الكلامية يبدو تغيير الواقع ظاهرا أكثر منه في غيره من الأنواع، إذ يكون تأثيره مباشرا، كالزواج والطلاق والاستقالة والشهادة وغيرها من الأعمال التي تحدث باستمرار في حياة الناس، وفيما يلي تحليل لبعض النماذج التي نأمل أن تتوضّح بها هذه الفكرة:

✓وفي النموذج التالي يُروى عن عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- أنّه قال: «لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية، وإن كانت بنت ذي الغُصَّة -يعني يزيد بن الحصين الصحابي الحارثي- فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة من صف النساء طويلة، في أنفها فطس: ما ذاك لك! قال: ولم؟ قالت: لأن الله عز وجلّ قال: (وَآتَيْتُمْ

[1] رأى سول الله عليه الصلاة والسلام امرأة تبكي صبيًا فنصحها فقالت: إليك عني فإنك لم تصب بمثل مصيبتي، فلما أخبرت أنه الرسول ﷺ ذهبت إليه في بيته فلم تجد عند بابه بوابًا فاستأذنت عليه وأخبرته أنها لم تعرفه، فقال لها ﷺ :إنما الصبر عند الصدمة الأولى يعني: الصبر الذي فيه الثواب والأجر هو ما يحصل عند أول المصيبة، فلا يجزع، فيثاب على ذلك. صحيح مسلم، ج6، ص466.

إحداهنّ قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا)(سورة النساء، الآية 20) قال عمر: امرأة أصابت ورجل أخطأ»[1].

يروى هذا الحوار عن عمر بن الخطاب–رضي الله عنه–حيث قال: "لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية، وإن كانت بنت ذي الغصّة"، ومعنى قوله هذا أنّه وضع حدًّا أقصى لقيمة المهر، وحدّده بأربعين أوقيّة، فلا يزيد أحد على هذه القيمة، حتّى لو كانت عروسه بنت ذي الغصّة وهو يزيد بن الحصين الصحابي الحارثي من شرفاء العرب وأغنيائهم، وقصدهُ من ذلك أنّها مهما كان نسبها فلن يكون سببا في زيادة مهرها، والفعل التأثيري لهذا القول هو إيصال هذا المعنى إلى المتلقِّي وهم رعيّته المتواجدون في المسجد وهو في الوقت ذاته مجلس الحكم، ومن خلفهم كلّ المسلمين الذين يدخلون تحت إمرته.

والفعل الإنجازي هو صدور هذا الأمر وتطبيقه من طرف الرعيّة، فق أنشأ عمر بن الخطاب–رضي الله عنه–فعلا كلاميا تصريحيا(إعلانيا) محقّق الشروط، بحكم السلطة المخوّلة له بوصفه خليفة المسلمين(حاكمهم)، فيمكنه وضع تشريعات وسنّ قوانين يسير عليها الشعب ويمتثل لها ويلتزم بتنفيذها.

ولم يكتف بسّن قانون المنع بل وضع آخر يردع المخالفين وهو فعل تصريحي آخر فعله القولي: "فمن زاد أَلْقَيْتُ الزيادة في بيت المال"، فكلّ ما زاد عن القيمة المحدّدة أصبح بهذا الأمر ملكا لبيت مال المسلمين، فالمال لن يذهب إلى العروس ولن يبقى عند زوجها –مقدِّم المهر– إلى هذه النقطة الأمر واضح والحكم صريح، حتّى اعترضت امرأة من الحضور، تحت إمرة "عمر" مصدر القرار الأوّل بقولها: "ما ذاك لك" فهل يمكنها بهذا الفعل الكلامي الإخباري إلى حدّ الآن–تعطيل ما أنجزه الحاكم؟ وبالتالي تعطيل إنجازية الفعل قوّته الإنجازية–فهي لا تمتلك السلطة التي عند عمر، ومع ذلك فقد استمع لها وسايرها في الحديث: "ولِمَ؟" طالبا منها تبريرا لذلك يكون حجّة على قولها، وهو فعل كلامي توجيهيّ لها لتبيّن الأمر. ولم تتردّد المرأة في الإجابة: لأن الله عزّ وجلّ قال:﴿وآتَيْتُم إحداهنَّ قنطارًا فلا

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص266–267.

تأخذوا منه شيئا، أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وإثمًا مُبِينًا﴾، فذكرت المرأة سبب اعتراضها ونفيها حقّ الخليفة في سنّ قانون للمهور، مع أنّها لم تَعْدُ كوْنَها امرأة من عامّة الناس حضرت المسجد لتصلّي كغيرها من المسلمين، ولم تكن لا صاحبة جاه ونسب فالراوي لم يذكر حتّى اسمها ولم يعرّف بها، على عكس بنت ذي الغصّة الّتي لم تكن حاضرة لا هي ولا والدها، ومع ذلك كانت علما وقياسا في وضع التشريع، كما أنّ هذه المرأة لم تكن ذات جمال، فلم يعرّفنا الراوي إلاّ بوصف لها فيه مذمّة ظاهرة وقدح في صورتها، تنفي عنها كل جمال، حيث ذكر طولها(من صُفّة النساء طويلة في أنفها فطس)، فصفة الطول إذا زادت عن حدّها حتّى تظهر المرأة بشكل واضح على النساء فهي إلى الشين أقرب، كما ذكر فطس أنفها الذي شوّه وجهها، وبهذا يكون الراوي قد نفى عن المرأة الجمال الذّي قد يكون سببا –أيضا– في الاعتراض على الخليفة، أي أنّها تفتقر لأدنى مقوّمات القوّة فمن أين استمدّت قوتها يا ترى؟.

فالآية التي تلتها وإن لم تكن هي منشئتها، وكانت ناقلة لها وحسب، لكنها أنتجت بها فعلا قوليا سمعه الخليفة وكل الحضور، جاء فيها تصريح بإيتاء النساء "قنطارًا" وهو عند العرب ألف ومائتا دينار وفي بعض الأحاديث اثنا عشرة ألف أوقية[1] وهو أضعاف ما حدّده عمر ومعنى ذلك فالإسلام لم يحدّد قيمة المهر، وهذا يبطل إنجازيّة الفعل الكلامي التصريحي الذي أنتجه عمر بن الخطاب–رضي الله عنه–، فالمرأة استمدّت قوّتها من قوّة القرآن الكريم المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، وإذا علمنا ورع عمر بن الخطاب وعلمه بالقرآن الكريم وأحكامه، وقوّته في الحق وعدله، وهو الأمر الّذي وعته المرأة وأدركته، إلى جانب فقهها ومعرفتها بالقرآن فلم تتردّد في معارضة الحاكم المشرّع.

وبهذا تكون بتلفّظها بالآية الكريمة قد أنتجت فعلا كلاميا تصريحيًا استمدّ سلطته من سلطة القرآن الكريم، وأحدثت تغييرا في الواقع بإبطال القانون الّذي سنّه الخليفة وأبقت على ما كان ساريا في المجتمع أي عدم تحديد المهور، وقد ظهر ذلك، في جواب عمر بن

[1] ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2000، ص 376.

الخطاب وتعليقه على ما قالته: "اِمرأة أصابت ورجل أخطأ" أي أن كونه رجلا لم يمنع عنه الخطأ كما لم يمنع عن الأخرى الصواب كونها امرأة.

فحتى إن لم تكن المرأة تتمتع بأي سلطة تخول لها ذلك فقد منحها إيّاها القرآن الكريم فأدّت به فعلا تصريحيا ناجحا أثر في الواقع وغيّره.

✓يقول ابن الجوزي: «حدثنا عليّ بن القاسم، قال: سمعت أبي يقول: كان موسى بن إسحاق لا يرى مبتسما قطّ، فقالت له امرأة: أيّها القاضي! لا يحلُّ أن تحكم بين اثنين وأنت غضبان؛ قال: ولِمَ؟ قالت: لأنّ النبيّ–صلى الله عليه وسلم–قال: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" فتبسَّم»[1].

يدور هذا الحوار في مجلس قضاء بين القاضي وأحد المتقاضين وهي امرأة، لكنها لم تعرض مشكلة ولا قضيّة بل حرّمت فعل القاضي وقيامه بمهامّه بوصفه قاضيا، "لا يحلّ أن تحكم بين اثنين وأنت غضبان" وهو فعل كلامي تصريحيّ حرّمت به عمل القاضي فغيّرته من المباح إلى المحظور، لكن هذا النوع من الأفعال الكلامية لا يقع ولا ينجح– حسب سيرل– إلاّ إذا كانت لمنشئه سلطة تخول له ذلك، وفي هذا الموقف لا يمكن لامرأة من عامّة النّاس لا سلطة لها أن تحرّم عمل القاضي، وهذا ما جعل القاضي نفسه يطلب السبب "ولِمَ" إذ ربما يكون عندها سبب وجيه لقول ذلك.

وهو ما كان بالفعل، وكانت حجّتها قول الرسول عليه الصلاة والسلام «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»*، وهو –معلوم عند العامّ والخاصّ– أن الحديث النبوي الشريف هو ثاني مصدر للتشريع في الإسلام بعد القرآن الكريم، وبنصّ القرآن ذاته حيث يقول الله عزّ وجلّ في سورة الحشر الآية 7:﴿ ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 276–277.

* ذكره البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان؟ " كتب أبو بكرة إلى ابنه وهو –بسجستان– بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان". ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط1، 2002، ص1768.

﴾أي: «مهما أمركم به فافعلوه، ومهما نهاكم عنه فاجتنبوه، فإنّه إنّما يأمر بخير وإنما ينهي عن شر»[1]، فقد استمّدت المرأة سلطتها من سلطة النصّ الذي استندت إليه وبرّرت به رأيها، وإن أردنا معرفة مدى نجاح الفعل الذي أنجزته فسنجده في تبسّم القاضي، وفي التراث والسنّة معلوم ذمّ الغضب بأحاديث عديدة، وورود التأكدّ من هذا السلوك في بعض المواقف عند التحري في بعض الأمور التي تترتب عنها أحكام تخصّ حياة المسلمين ومنها الطلاق.

✓«كان أبو الحسن المتيم الصوفي مطبوعا مضاحكا يتولّع برجل شاهد فيه غفلة، قال: لقيته يوما، فسلّمت عليه وصحت به: اشهد عليّ؛ فاجتمع الناس علينا، فقال: بما أشهد؟ فقلت: بأنّ الله إله واحد لا إله إلاّ هو، وأنّ محمدا عبده ورسوله وأنّ الجنّة حقّ والنّار حقّ والساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور؛ فقال: أبشر يا أبا الحسن سقطت عنك الجزية، وصرت أخا من إخواننا؛ فضحك الناس وانقلب الولع بي»[2].

يجسّد هذا الحوار جانبا من حياة النّاس، كثيرا ما يحدث بينهم بغضّ النّظر عن العلاقة التي تربطهم ببعض، وفيه مزاح وتسلية عن النفس، كما يصوّر بعض السلوكات التي ينبذها البعض، وهي التركيز على بعض الصفات التي تعدّ نقصا إلى حدّ ما في بعض الأشخاص بغرض التسلية والمزاح، لكنّها قد تأخذ منحى آخر، وهو ما حصل في هذا الموقف مع المتيّم الصوفي، الذّي أراد أن يضاحك رجلا أو أن يوجد لنفسه بعض المسرّة بمحاورته ظنّا منه أنّ الغفلة التي به ستعجزه عن مجابهة الموقف، وتمكّنه منه، فاقترب منه مسلّماً بكلّ لطف، ثم صاح به ليلفت انتباه النّاس إلى ما سيحدث من هزل، تكون الغلبة له فيه، قائلا: "اشهد عليّ"، طالبا منه الشهادة، وعلى صياحه اجتمع الناس ليعلموا الأمر، فاستفسر المخاطَب عن فحوى الشهادة: "بم أشهد"، ولتوضيح ذلك تلا المتيّم الشهادة؛ "بأنّ الله إله واحد لا إله إلاّ هو، وأنّ محمدا عبده ورسوله، وأنّ الجنّة حقّ والنّار حقّ والسّاعة آتية لاريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور"، وهذه الشهادة فعل كلامي تصريحيّ (إيقاعيّ)

[1] ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ص 1850.

[2] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص181.

بمجرّد أن يتلفّظ به المتكلّم يدخل الإسلام، فيتغيّر واقعه من عالم الكفر والشرك بالله إلى الإسلام والتوحيد والإيمان، وتترتّب على ذلك أعمال أخرى، هي أحكام الشريعة وما فيها من أوامر ونواهي، وذاك ما تفطّن إليه الرجّل الذي–به غفله– في نظر المتكلّم، وأخبره بذلك، إذ أصبح فعلا تقريريا إخباريا "أبشر يا أبا الحسن سقطت عنك الجزية وصرت أخا من إخوتنا"، فأوّل ما يسقط عن الناطق بالشهادة هو الجزية إذ هي حكم يكون خيارا من الخيارات التي تقدّم للمدعوّ إلى الإسلام (الكافر أو المشرك) إن أراد البقاء على دينه.

وقد انتهى الحوار إلى ما قصد المتيّم (المتكلّم) وهو ضحك النّاس، لكنّ على عكس ما اشتهى إذ أنّهم ضحكوا منه لا من الرّجل المقصود. وفي التواصل يعدّ هذا التواصل أو التفاعل فاشلا إذ لم يحقّق قصد المتكلّم، لكنّه أنجز في حقيقة الأمر فعلا كلاميا إيقاعيا.

4–التعبيريات (البوحيات):

بهذه الأفعال الكلامية يعبّر المتكلّم عن موقفه النّفسي تجاه واقعة مفروض تحقّقها بالفعل، ومن نماذجها: الاعتذار والشكر والتهنئة والمواساة.

أ–الشكر:

✓ يقول ابن الجوزي: «نظر المأمون إلى ابن صغير له في يده دفتر، فقال: ما هذا بيديك؟ فقال: بعض ما تشحذ به الفطنة وينبّه من الغفلة ويؤنس من الوحشة، فقال المأمون: الحمد لله الّذي رزقني من ولدي من ينظر بعين عقله أكثر ما ينظر بعين جسمه وسنّه»[1].

يسأل المأمون ابنه عن الدفتر الذي يحمله في يده، فلم تكن إجابته عادية على الإطلاق، إذ قد لا يتفطّن لها حتّى الكبار، فيكتفون بتحديد ماهية الشيء المحمول وهو– دفتر– في حين أعطى هو إجابةً أثّرت في ابن الجوزي، وجعلته يضمّ حواره إلى حوارات الأذكياء، وأعجبت والده المأمون الذي كغيره من الآباء يسرّه نبوغ ولده، والناس بشكل عام

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص259.

مجبولون على حبّ الولد، كما ذكر ذلك الله عز وجلّ في كتابه العزيز* وهو اللطيف الخبير الذي يعلم ما خلق، فكيف إن كان خليفة للمسلمين فكيف إن ظهرت على هذا الولد علامات النبوغ والفصاحة (عند العرب)، فارتاح المأمون لذلك وفرح به وعبّر عن شعوره بالامتنان للذّي أنعم عليه "الحمد لله الّذي رزقني من ولدي من ينظر بعين عقله أكثر ما ينظر بعين جسمه وسنّه"، وهو فعل كلامي تعبيري أظهر فيه شكره لله، بالحمد الّذي خصّ به الله عز وجلّ دون سائر خلقه، والحمد لله في تفسير ابن كثير تعني «الشكر لله خالصا دون سائر ما يعبد من دونه، ودون كلّ ما برأ من خلقه، بما أنعم على عباده من النعم التي لا يحصيها العدد»[1]، فهو بإنتاجه هذا الفعل يخصّه بالشكر على نعمة الولد أولاّ، فهي نعمة يطلبها الخاصة والعامّة، وحتّى الأنبياء كزكريا وإبراهيم –عليها السلام–، ثمّ على كون هذا الولد ذا عقل راجح وفطنة ظاهرة، جعلته يبصر فوائد "الدفتر" وتجاوز كونه وسيلة مساعدة في الكتابة، ففاق تفكيره وقوله حدود جسمه الصغير، وقد يقصد المأمون بذلك متطلبات الجسم الفيزيائية من أكل وملبس ولعب التي عادة ما تكون أقصى حدود تفكير الأطفال وفي فلكها يدورون، كما فاق سنّه الذي يحصره ضمن دائرة الأطفال الضيّقة وقدراتهم المحدودة.

فالمأمون بإنتاجه هذا الفعل الكلامي عبّر عن شعوره، مسلمّا بوجود الموقف الذي استدعى الشكر ويبقى صدقه في هذا رهين نيّته وقصده هو، فاتّجاه الملاءمة فارغ، أي لا يشترط أن تطابق الكلمات العالم.

- ✓ قدم وفد من العراق على سليمان بن عبد الملك، فقام رجل منهم فقال: يا أمير المؤمنين! ما أتيناك رغبَة ولا رهبة، قال: فلم جئتم؟ قال: نحن وفد الشكر، أمّا الرغبة فقد وصلت إلينا في رحالنا، وأمّا الرّهبة فقد أمنّاها بعد لك؛ ولقد حبّبت إلينا الحياة وهوّنت علينا

* "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين"(آل عمران/14) وقال ابن كثير في تفسيرها حبّ يكون تارة للتفاخر والزينة وتارة لتكثير النسل وتكثير أمة محمد(ص) ممن يعبد الله وحده لا شريك له، ينظر: ابن كثير تفسير القرآن العظيم، ص355.

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص:67.

الموت؛ فأمّا تحبيبك إلينا الحياة فلِمَا انتشر من عدلك، وأمّا تهوينك علينا الموت فلما نثق منك فيمن تخلّف من أعقابنا عليك؛ فوصله وأحسن جائزته وجوائز أصحابه»[1].

تقصد العامة ملوكها لنيل الشرف وقبله لقضاء حاجاتهم وتسهيل أمورهم ورفع المظالم عنهم، لكنّ وفد العراق كسر هذه القاعدة، وهو ما عبّر عنه ممّثلهم صراحة، حيث بادر سليمان ينفي ذلك فهم لم يأتوا لا طمعا في العطايا والمكافآت وخوفا منه ليكسبوا حلمه وعطفه.

ولذلك ردّ الخليفة مستفسرا عن سبب مجيئهم، وكانت إجابتهم "نحن وفد الشّكر" وفي هذا القول تعبير عن شكرهم وامتنانهم له، وذلك لأنّ عطاءه وصلهم قبل أن يأتوه، وعدله محى كلّ خوف أو رهبة منه، وأكثر من ذلك فقد كان سببًا في حبّهم للحياة لما رأوا من عدل في كنفه، ولم يعد الموت يرعبهم ولا يحزنهم لاطمئنانهم على من سيتركون من أهل وأحبّة.

ولأجل ذلك استحقّ وفد الشكر، فجاؤوا وتلك غايتهم، فعبّروا عن هذا الشعور بالراحة والامتنان فعلا وقولا، أمّا الفعل فقدومهم في وَفْدٍ وأمّا القول ففعل كلامي تعبيريّ، بلغ تأثيره سليمان، فاستحسن صنيعهم وقولهم، وكانت للفعل قوّة إنجازية وفعل تأثيري تمثّل في ردّ الخليفة والجوائز التي نالوها منه.

إذ حققوا قصدهم فقد خرج الفعل التعبيري من الشكر إلى الطلب والاستعطاف وأحدث تغيير في الواقع.

✓ «دعا بعض الظرفاء قوما، فجاءوا ومعهم طفيلي، ففطن الرجل به، وأراد أن يعلمهم أنّه قد فطن، فقال: لا أدري لمن أنا أشكركم، أن دعوتكم فجئتم؟ أو لهذا الذي تجشّم من غير أن دعوته»[2].

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص189-190.

[2] المرجع نفسه، ص191.

قدّم المضيف شكره لضيوفه على تلبيتهم دعوته، بصيغة استفهامية، منجزا بذلك فعلا كلاميا عبّر فيه عن حالته إزاء اصطحابهم الطفيلي فقوله: لا أدري لمن أنا أشكركم" أن دعوتكم فجئتم أو لهذا الذي تجشم من غير أن دعوته"، فقد أبدى شكره لهم على حضورهم امتثالا لدعوته كما شكر الطفيلي الذي برأيه يستحق الشكر أكثر منهم لأنّه تجشّم عناء المجيء دون دعوة، وهذا ظاهر الكلام، إذ أنّ شعوره أكيد كان الاستياء من هذا المتطفّل وممّن أحضروه، وبالتالي فقد خرج فعل الشكر إلى الذمّ وإنكار العمل، وفي ذلك تكمن قوّة الفعل التأثيرية، فالفعل التعبيري كما يُعَبَّر به عن الشكر يمكن أن يكون للاستياء، وإظهار ذلك للمتلقي.

وهذا ما يجعل لقصد المتكلّم الأهميّة البالغة في إظهار صدقه وإخلاصه، فليس كل الأفعال التعبيرية يهمل فيها الصدق أولا تكون له أهميّة، فالنيّة الصادقة هي التي تحدّد معنى الفعل الكلامي أو الغرض منه.

ب-**التهنئة:**

✓ «لما قدم الشافعي إلى بغداد وافق عقد الرشيد للأمين والمأمون على العهد. قال: فبكر الناس ليهنئوا الرشيد، فجلسوا في دار العامة ينتظرون الإذن فجعل الناس يقولون: كيف ندعو لهما؟ فإنا إذا فعلنا ذلك كان دعاءً على الخليفة وإن لم ندعُ لهما كان تقصيرا.

قال: فدخل الشافعي، فجلس، فقيل له في ذلك، فقال: الله الموفّق؛ فلما أذن دخل الناس، فكان أول متكلم الشافعي، فقال:

لا قصّرا عنها ولا بُلِّغْنَها حتى يطول على يديك طوالها[1]

القصر في اللغة الغاية والحبس، وقصّر عن الشيء عجز عنه ولم يستطعه، والتقصير في الأمر التواني عنه والتكاسل فيه[2]. وهذا المعنى لعله الأقرب إلى ما قصده الشافعي، فالأمين والمأمون لم يعجزا عن الأمر ولم يتوانيا فيه ولم يتكاسلا عنه، فهما دون شك أهل

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 107.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة قصّر.

لهذا المنصب واستحقاه، وهو مدح لهما وفي الوقت ذاته دعاء لهما ببلوغ الغاية والتتويج بالخلافة، وهذه التهنئة، لكنه تابع كلامه "وبلّغْنها" أي لن يصلا إليها إلا بعد عمر طويل لأبيهما "حتّى يطول على يديك طوالها"، فدعا للخليفة الرشيد بطول العمر، فجمع بين التهنئة والدعاء والمدح للرشيد وأولاده، وهذا ما يستحسنه الخلفاء ويطلبونه، وبالتالي فقد أنجز الشافعي فعلا كلاميا تعبيريا، عبّر به عن حالته النفسية والذهنية، فأوصل الفكرة بالدعاء لولاة العهد ببلوغ الغاية، وفي الوقت ذاته دعا للخليفة بطول العمر، وقد لا تتطابق الكلمات مع الواقع في هذا المثال، إذ أن تولي الخلافة للأبناء يعني بالضرورة انتهاء حكم الوالد إما موتا أو عزلا، لكن حسن اختيار اللغة أبقى على المعنى مع التركيز على الدعاء للطرفين ومدح الطرف الأول (الأولاد) ولا والد يكره ذلك، فليس أحب على قلب كلّ والد رؤية محبّة الناس لنسله ومدحهم واحترامهم والدعاء لهم، مع ضرورة مراعاة مقامه وحضوره والتفطن لذلك.

جـ-المواساة:

«ولد لبعض أمراء الكوفة بنت، فساءه ذلك وامتنع عن الطعام، فدخل عليه بهلول فقال: ما هذا الحزن؟ أجزعت لِخلق سويٍّ وهبه ربُّ العالمين؟ أيسرُّك أنّ مكانها مثلي؟ فسُرِيَ عنه»[1].

لم يكن استقبال الأنثى في المجتمع العربي بالأمر الهيّن تقبّله ولا المرحب به، حيث بلغ حدّ الوأد (القتل)، يقول الله عزّ وجلّ في ذلك: ﴿وإذا بُشِّر أحَدُهُم بالأنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وهو كَظِيمٌ يتَوَارَى مِنَ القَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾(سورة النحل، الآية 58-59)، وحارب الإسلام هذه الظاهرة لكنها لم تُمحى كليّا من المجتمعات العربية، ومنهم هذا الأمير الذي يعرفنا ابن الجوزي عليه سوى أنه من الكوفة، لم يرضه أن رُزق أنثى فدخل في إضراب عن الطعام بلغة العصر، ولم يرضَ بما قسمه الله له. فدخل عليه بُهلول الذي يحسب من المجانين على

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 263.

اختلاف الروايات في شخصه، فاستغرب حزنه "ما هذا الحزن؟" كيف للإنسان أن يجزع أي أن يصيبه الحزن الشديد الخارج عن السيطرة والضبط، وقد حيّاه الله بولد سويّ لا عيب فيه بغض النظر عن كونه ذكرا أو أنثى، ثمّ طرح عليه سؤالا يضعه في موقف هو يريده ولم يرض سواه، هو أن يكون له ولد، لكن هذا الولد بلا عقل "مجنون" كبهلول فإن كان سيسرّه الولد فهل سيسرّ إذا كان ناقص عقل أو بالأحرى مجنونا، وبهذا المعنى فاجأ بهلول الأمير الجزع الساخط على رزق الله وقسمته قائلا: "أيسرّك أنّ مكانها مثلي؟ فسري عنه"، فأنجز بهلول فعلا كلاميا عبّر فيه عن مواساته للأمير، واضعا أمامه خيارات أخرى لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها مع ما رزقه الله، وانبساط الأمير هو تأثير الفعل الكلاميّ ونجاحه، فقد كان بهلول صادقا في تعبيره، بتحسيس الأمير بالنعمة التي هو فيها، وجعله ينتبه للابتلاء الذي أصاب غيره ونجّاه منه الله سبحانه وتعالى.

د-الاعتذار:

«أحضر رجل بين يدي المأمون قد أذنب، فقال له: أنت الذي فعلت كذا وكذا، قال: نعم، أنا ذاك يا أمير المؤمنين الذي أسرف على نفسه واتَّكل على عفوك، فعفا عنه»[1].

يلجأ المذنب إذا سُدَّت أمامه أبواب النجاة من العقاب إلى الاعتراف بالذنب، خاصّة إذا لمس في صاحب الأمر ما يساعده على ذلك، ويرجّح نجاحه في سعيه. ومن هؤلاء الرجل الذي أوتي به إلى المأمون وقد ثبت عليه الذنب، فعلم أنه لن يفيده الإنكار، فما إن سأله الخليفة عن ذلك، حتى بادر معترفا: "نعم! أنا ذاك الذي أسرف على نفسه واتَّكل على عفوك"، فأقرّ بقيامه بالذنب، وظلم نفسه لكنه قام بذلك وهو معتمد على حلمه وعفوه، وما قاله كان إنجازا لفعل كلامي عبّر به عن ندمه بما قام به، فالاعتذار يقضي الاعتراف بالذّنب والندم على فعله، وقد نجح في تغيير واقعه ومصيره بتغيير الحكم من عقوبة محقّقة إلى عفو تامّ، وذلك لتأثيره في المأمون بما تلفّظ به من قول، ظاهره الاعتراف بالذنب –أي أنّه يستحقّ العقوبة– وباطنه التماس العذر وطلب العفو والصّفح، وسيلته التأثير بالمدح

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 189.

بصفة الحلم والعفو مع المقدرة، فكان له ما قصد وكان الفعل الكلامي التعبيري ناجحا، فقد عبّر عن حالته الذهنية ووصل إلى تحقيق قصده من الفعل.

✓ من النماذج التي يقوم فيها المتكلّم بالاعتذار، هذا الحوار الذي يرويه القزويني: «سمعت أبا بكر النحوي يقول: من ألطف رقعة كتبت في الاعتذار رقعة كتبها الرّاضي إلى أخيه أبي إسحاق المتّقي، وقد جرى بينهما كلام بحضرة المؤدّب، وكان الأخ قد تعدّى على الراضي، فكتب إليه الرّاضي: باسم الله الرّحمان الرّحيم، أنا معترف لك بالعبودية فرضا، وأنت معترف إليّ بالأخوّة فضلا، والعبد يذنب والمولى يعفو. قال: فجاءه أبو إسحاق، فأكبَّ عليه فقام إليه الراضي فتعانقا واصطلحا»[1].

إنّ الخصومة والمناكفات إذا دبّتا إلى العلاقات لابدّ من الإسراع في حلّها ونبذها جانبا، حفاظا على تلك الأواصر، خاصّة إذا كانت بين ذوي القربى، كما هو الحال في هذا الموقف، بعد ما جرى بين الخليفة العباسي الراضي (ت 329هـ) من أبناء المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد، وأخيه أبو إسحاق إبراهيم الملقّب بالمتّقي لله، حيث تعدّى هذا الأخير على أخيه الأكبر الخليفة الراضي، والمعروف والمستحبّ في هذه الظروف أن يسارع الأصغر إلى الأكبر سنّا ومقاما، سعيا لإزالة الخلاف خاصّة إذا كان هو المخطئ، كما هو الحال، "وكان الأخ قد تعدّى على الراضي"، ويقصد بذلك المتّقي بالله، إذ أنّ للاعتذار قواعد تتحكّم فيه ترتبط بمراتب المتكلمين وعلاقتهما ببعض، فيقدم المعتذر اعتذاره وللذي وقع عليه الضرر الحرية في قبوله أو رفضه[2]، لكنّ ما حصل كان العكس تماما، فالراضي كان المبادر إلى رأب الصدع، وإن لم يُسمعه إيّاه قولا فقد كتب* إليه: "باسم الله الرحمان الرحيم، أنا معترف لك بالعبودية فرضا، وأنت معترف لي بالأخوة فضلا، والعبد يذنب

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 257.

[2] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص190.

* وإن كان بالنسبة للبحث متساوي مع بقية الحوارات كونها كلها وصلتنا مكتوبة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

والمولى يعفو"، فقد صيّر نفسه وهو الأخ الأكبر سنّا والخليفة والحاكم عليه عبدا له، ليس تفضّلا ولا كرما منه، بل فرضا عليه وواجب، أما هو فوضعه في موضع الأخ وهو ممتنّ له بتفضّله عليه والقبول به أخا، وهو بوصفه عبدا فالذنب والخطأ وارد من جانبه، والمولى يعفو بكرمه وجوده وحلمه، فلم يكتف بإلانة الجانب لأخيه وتذكيره بالأخوّة فجعل نفسه عبدا له ونسب الذنب لنفسه والعفو والصّفح للأخ المتفضّل.

فما كتبه (قاله) الراضي فعل كلامي عبّر به عن شعوره وعن حالته الذهنية تجاه الأخ وتجاه الموقف (الذّنب)، ظاهره تقديم الاعتذار لكن الغرض منه كان طلب الصفح وإزالة الخلاف، وبالفعل ظهر أثره في قدوم المتّقي إليه وإنهاء القطيعة، وكيف لا يؤثّر فيه هذا الفعل وقد بلغ أثره القزويني وهو صاحب الإيضاح في علوم البلاغة، وكذلك في أبي بكر النحوي[1] واعتبره من ألطف ما كتب في الاعتذار، فكيف بالأخ الأصغر تصله من أخيه، الذي لم يخطئ وتجاوز عن زلل الأخ وعفا وصفح وقدّم هو الاعتذار. وهو الفعل الذي غيّر الواقع برأب الصدع الذي طرأ على العلاقة الأخوية والصلح بينهما.

[1] أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الإشبيلي (ت379هـ) من أعلام اللغويين العرب، كان أخبر أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر وعلم السير والأخبار، ينظر: شمس الدين أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح، إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ط، 1977، ج4، ص372.

ثالثا: الفعل الكلامي الكلي

أشرنا في الفصل الأوّل إلى ما ذكره فان ديك عن الفعل الكلامي الكلّي، الذي يتعلّق بالنصوص الأدبية وبالحوارات والمحادثات بوصفها تبادلات كلامية تتكوّن من مجموع أفعال كلامية أو متواليات منها، تتحدّد بحدود الجملة.

وقد وقفنا في النماذج السابقة على أفعال الكلام بحسب تقسيم الذي وضعه سيرل، فهل الحوار في كتاب الأذكياء يستجيب فقط لهذا التقسيم، بحيث يظهر كل نوع على حدة، بشكل منفصل عن باقي الأفعال؟ أم أنّ هذا الفصل لا يعدو كونه فصلا نظريا ومنهجيا بعيدا عن الاستعمال الحقيقي للّغة الذي تنادي به التداوليات؟

المتكلم في استعماله للغة قد ينشئ أكثر من فعل في الموقف الكلامي الواحد، نستعرض فيما يلي نماذج منها.

✓ من الأمثلة التي استقيناها من كتاب الأذكياء هذا الحوار الذي كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) طرفا فيه، وقد نبّه ابن الجوزي في بداية إدراجه لهذه الحوارات، إلى أنّه اختار من المواقف التي يتصرّف فيها النبيّ(صلى الله عليه وسلم) بصفته بشرا، لا مواقف الوحي، حيث قال في بداية الباب السابع: «إنّما نذكر عن نبينا–ص– كلمات تدلّ على قوّة الفطنة الفطرية، فأمّا ما حصل له بتلقي الوحي وتثقيفه فذلك كثير، وليس هو مرادنا هنا، إنّما المراد القسم الأول»[1]، فالحوارات التي كانت من الوحي ليست حاضرة في كتاب الأذكياء.

والرسول –صلى الله عليه وسلم– بصفته بشرا، ابتاع فرسا من أعرابيّ، ولمّا جاء ليقضيه ثمنها أنكر هذا الأخير الصفقة، ليبيع الفرس لغيره بسعر أعلى: «...فنادى الأعرابي النبيّ فقال: إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه وإلاّ بعته، فقام النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال: أليس قد ابتعته منك؟ قال: لا. فطفق الناس يلوذون بالنبي (صلى الله عليه وسلم)

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص34.

والأعرابي وهما يتراجعان. فطفق الأعرابي يقول: هلمّ شهيدا يشهد أنّني قد بايعتك؟ فمن جاء من المسلمين قال للأعرابي: ويلك إن النبي لا يقول إلاّ حقا. حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع لمراجعة النبي ومراجعة الأعرابي، فطفق الأعرابي يقول: هلمّ شهيدا يشهد أنّي قد بايعتك؟ فقال خزيمة: أنا أشهد أنك قد بايعته. فأقبل النبي (صلى الله عليه وسلم) على خزيمة، فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله. فجعل النبي شهادة خزيمة بشهادة رجلين»[1].

نستعرض في هذا الحوار مجموعة من الأفعال الكلامية أُنتجت حسب مقاصد المتحاورين، ومرتب' حسب ورودها في الحوار:

أ-التوجيهيات:

وتتمثّل في الأمر والاستفهام والطلب وتظهر في مداخلات الرسول (عليه الصلاة والسلام) والأعرابي وهما يتراجعان الكلام:

حيث قال الأعرابي: "إن كنت مبتاعا الفرس فابتعه وإلا بعته"، موجّها كلامه إلى الرسول الكريم، وموهما الجميع بأنّه لم يشتر الفرس بعد، وهو متفضّل عليه بتقديمه على بقية الباعة بطلبه هذا، وهو فعل توجيهيّ، يوجه في الطرف الثاني لاتخاذ موقف تجاه الصفقة، بإتمام البيع أو التخلي عنه وعن شراء الفرس.

فظاهر الكلام استفسار عن الرغبة في شراء الفرس لكن باطنه إيحاء بعدم بيعه الفرس بعد، ومفاده نفي الصفقة مع الرسول عليه الصلاة والسلام، فهو فعل توجيهي غرضه.

ويردّ الرّسول (عليه الصلاة والسلام) باستفهام غرضه الإنكار، فهو ينكر على الأعرابي تنصّله من الصفقة التي تمّت بينهما، فقوله "أليس قد ابتعته منك؟" لا يستفسر به عن الأمر ولا يطلب المعلومة بل يتعجّب من الأمر وينكره، وهو

إلاّ أنّ الأعرابي يتمادى ويؤكّد فعله بطلب شهادة الشهود يشهد قائلا: "هلمّ شهيدا يشهد أنني قد بايعتك"، وفي هذا تكذيب صريح لرسول الله وإنكار تام للبيع الذي تم.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص49-50.

ب-الإخباريات:

وشرطها الإخلاص لان المتكلم يتعهد فيها بأنّ شيئا ما هو الحقيقة وتظهر في مداخلات الحضور من المسلمين:

وهي قولهم: "ويلك إنّ النبيّ الله لا يقول إلاّ حقّا" فهم يخبرون بصدق الرسول الكريم وهم مخلصون في ذلك وصادقون لأنّ الجميع يعلم ذلك وإن أنكره الأعرابي.

جـ-الإلتزاميات:

ويتمثل فعلها الإنجازي في تعهد المتكلم بالقيام بشيء ما، ويمثلها الفعل الكلامي الذي أنجزه خزيمة وغيّر مسار الحوار والقضية برمّتها إلى صالح رسول الله (عليه الصلاة والسلام) وتتمثل في قوله: "أنا أشهد أنّك قد بايعته" وتعهّد أمام الجميع بالقيام بفعل الشهادة.

إلاّ أنّ الرسول لعدله وورعه وقيامه على حدود الله وشرعه، لم يفرح بوجود شهيد يثبت حقّه، وأقبل على خزيمة يسأله عن موضوع شهادته فأجابه: " بتصديقك" أي أنّه شهد كما طلب الأعرابي، لكن ليس على البيعة وإنّما على صدق رسول الله.

د-التصريحيات:

وغرضها الإنجازي جعل الواقع مطابقا للخطاب وتظهر في الفعل الكلامي الذي أنتجه رسول الله (عليه الصلاة والسلام) والذي جاء مكافأة لخزيمة وهو جعل شهادته بشهادة رجلين.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من الأفعال-التصريحيات-لا يمكن أن يتحقّق إلا بتوفر شروط معيّنة وهي تمتّع منجز الفعل الكلامي بالأهلية التي تخوّل له إصدار مثل هذه الأحكام والتصريح بها، كأن يكون قاضيا أو حاكما، ورسول الله – صلى الله عليه وسلّم- له هذه السلطة (الدينية والتشريعية) الّتي تتحقّق معها إنجازية الفعل الكلامي.

✓ ومن الأمثلة الواردة في كتاب الأذكياء حوار عمر بن الخطاب رضي الله عنه والهرمزان لما جيء به أسيرا إلى المدينة المنورة لينظر الخليفة في أمره فلما رآه نائما متوسِّدا رداءه بلا حاجب أو حارس فقال الهرمزان: «هذا الملك الهنيء. فقال عمر: الحمد لله الذي أذل هذا وشيعته بالإسلام فاستسقى الهرمزان، فقال عمر: لا يجمع عليك القتل والعطش؛

فدعا له بماء، فأمسك بيده، فقال عمر: اشرب لا بأس عليك، إنّي غير قاتلك حتى تشربه؛ فرمى بالإناء من يده، فأمر عمر بقتله، فقال ألم تؤمني؟ قال: وكيف؟ قال: قلت لي: لا بأس عليك، فقال الزُّبير وأنس وأبو سعيد: صدق، فقال عمر: قاتله الله أخذ أمنا ولم أشعر»[1].

يمثّل هذا الحوار اللحظات الأخيرة من عمر محكوم عليه بالإعدام، وهو الهرمزان الذي استطاع أن يميّز ملامح شخصية (الملك) الهنيء النائم في المسجد بلا حارس ولا حاجب، وهو القادم من أرض الملوك ولا وجود لمثل هذا الصنيع في عرفهم، فلم يفوّت على نفسه فرصة الاستفادة من هذه الصفات العجيبة –في نظره.

–فعل كلامي توجيهي:

قام الهرمزان بإنجاز فعل كلامي توجيهي بطلبه الماء للشرب، تحقّقت إنجازيته في ردّ الخليفة حين قال: لا يُجمع عليك القتل والعطش، ولبّى طلبه ولمّا وصل الماء إلى يده لم يشرب كما يفعل العطشان وإنّما أمسك ينتظر وكأنّه يستدرج الخليفة لشيء ما.

– فعل كلامي إلزامي:

وهنا جاء رد الخليفة بفعل كلامي إلزامي تمثل في فعل القول: "اشرب لا بأس عليك إني غير قاتلك حتى تشربه"، فألزم بذلك نفسه بتأجيل فعل القتل إلى حين الانتهاء من شرب الماء، وحدّد الزمن وعلّق القتل على فعل الشرب بحرف الجر حتّى وهي بمعنى الانتهاء[2]، فإنهاء حياته لن يكون إلاّ بعد شرب الماء، إلاّ أنّ الهرمزان لم يشرب ورمى بالإناء من يده، بعد تأكّده من وعد الخليفة له، في محاولة لاستغلال كلّ معطيات الموقف التواصلي، فإن نجح في تقدير الوضع وصحّت الفكرة التي كوّنها عن شخصية الخليفة وصفاته نجا، وإن فشِل في مسعاه فلن يخسر شيئا فهو أصلا ينتظر تنفيذ حكم الإعدام.

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص128–129.

[2] مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، تح محمد بن علي جيلاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، 2012، ج3، ص494

وبنظرة بسيطة للسياق التداولي والاجتماعي للقصة فإن قيامه بفعل مناف لشروط الملاءمة التي يفرضها المقام وهو مجلس الخليفة، كان من الممكن أن يعجّل بقتله، لكن فعله آتى أكله، وانتزع من الخليفة أمانا لم يكن ليعطيه إيّاه بالسّبل المشروعة وتمكّن من بلوغ هدفه والإبقاء على حياته بالفعل الكلامي الإلزامي الذي أنتجه عمر بن الخطاب– رضي الله عنه–كونه الخليفة والقاضي الأول في البلاد.

✓ روى ابن الجوزي: «أنّ معاوية قال لعبد الله بن عامر*: إنّ لي عندك حاجة تقضيها؟ قال: نعم، قال : ولي إليك حاجة أتقضيها؟ قال: نعم، قال: سل حاجتك؛ قال: أريد أن تهب لي دورك وضياعك بالطائف، قال: قد فعلت، قال: وصلتك رحم؛ فسل حاجتك، قال: أن تردّها عليّ، قال: قد فعلت»[1].

ممّا ذكره الذهبي عن عبد الله بن عامر أنه كان من كرماء العرب وأجوادها، ولعلّ في هذا الحوار اختبار له على ذلك، قام به معاوية حين سأله حاجة دون أن يذكرها، وجاء جوابه بالإيجاب "نعم" وهو فعل قولي معناه قبول ما يطلب منه ووعد بتلبية طلب معاوية دون معرفته، فهو **فعل كلامي إلزامي**، يلزم فيه المتكلم (عبد الله بن عامر) نفسه بتلبية حاجة معاوية. لكن في الوقت، وبادره بالطلب ذاته، ووجد من معاوية الجواب ذاته حيث وافق على طلبه بفعل كلامي إلزامي يعده بتلبية حاجته. وبعد أن أخذ منه الوعد، واستعدّ قال: "سل حاجتك"، فطلب منه معاوية جميع أملاكه "أن تهب لي دورك وضياعك بالطائف" فقال: "قد فعلت" وبهذه الجملة أنجز ابن عامر **فعلا كلاميا تصريحيا**، انتقلت بموجبه أملاكه بالطائف إلى معاوية، ولما استقرّت عنده سأل حاجته منه وكانت ردّها إليه، "أن تردها إلي"

* عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن قصي صحابي ولاه عثمان وبعده معاوية البصرة وزوجه ابنته، كان من شجعان العرب وأجودهم، افتتح خراسان، توفي سنة 59هـ، فقال عنه معاوية: بمن نفاخر وبمن نباهي بعده؟. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص2409.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 173.

وهو **فعل توجيهي**، فقال معاوية "قد فعلت" وهو **فعل تصريحي** انتقلت بموجبه الملكية إلى صاحبها وعادت إليه ضياعه وعقاراته.

وبالتالي فاللغة في الاستعمال لا نجد فيها الفصل بين الأفعال الكلامية حسب تقسيم أوستين وسيرل فالمتحاوران يمكنهما إنجاز عدد من الأفعال الكلامية من أنواع مختلفة ولا يمكن أن تتحدّد بنوع واحد مادام الخطاب أخذ ورد، فالحوار ديناميكي يتنامى حسب الموقف، فيراعى الدور في الخطاب فينشئ المتكلم أفعاله بناء على ما قاله مخاطبه، إذ أنّ المتكلم يكون متكلما ومتلقيا في الوقت ذاته والأمر نفسه بالنسبة للمتلقي المخاطَب.

وهذا يقتضي الاهتمام بالعملية التواصلية وكافة عناصرها، والحوار ما هو إلاّ تبادل كلامي، يسعى المشاركون فيه إلى تحقيق التواصل الفعّال، الذي يعدّ الفعل الكلامي وحدته الصغرى، ضمن مبادلات كلامية متعدّدة ومختلفة من حوار إلى آخر، وتظهر هذه المكونات في حوارات الأذكياء في سلسلة المبادلات الكلامية بين المشاركين وقد سبق توضيحه في الفصل السابق.

وبحسب فان ديك يمكن اعتبار كتاب الأذكياء فعلا كلاميا كليا يتكون من مجموع الأفعال المنجزة فيه من طرف المتحاورين، وهي أفعال جزئية، ويعد ابن الجوزي هو المنجز له.

الفصل الرابع: البنية الحجاجية في كتاب "الأذكياء" لابن الجوزي

أوّلا: الآليات اللغوية

ثانيا: الآليات البلاغية

ثالثا: الآليات شبه المنطقية

عرف الحجاج عودة قويّة، بعد أن ظهرت أهميّته من خلال تطوّر الدرس اللّساني التداولي، كونه –الحجاج–يؤدّي وظيفة جوهريّة في اللّغة، لا يكاد يخلو منها أيّ خطاب.

فنظريّة الحجاج الحديثة، التي ولّدتها جهود مجموعة من الباحثين كبرلمان وديكرو، ليست وليدة اليوم، بل هي تعميق للجدل والخطابة اليونانيين، وإعادة بعث للإرث الأرسطي على الخصوص، مع تجديد وتطوير شامل، يتماشى والطبيعة الفكرية والثقافية والاجتماعية للإنسان المعاصر، وما يشهده عالمه من تطوّر في شتّى الحقول المعرفية، خاصّة في مجال التواصل الّذي أصبح سمة العصر وميزته، ومجالا خصبا للممارسات الحجاجية، التي يسعى فيها كل طرف إلى التأثير في الأخر وإقناعه بآرائه وأفكاره، متوسّلا باللغة وما تتيحه طبيعتها من تقنيات حجاجية، بالإضافة إلى الآليات التي يوفرها المنطق والقياس السّليم، لضمان استقامة الحجّة، وفق شروط خطابية معينة تساعد المخاطَب على تلقّي الخطاب وفهم المقصود.

أوّلا: الآليات اللغوية

إن التأثير والإقناع الذي يسعى إليه الحجاج يحصل بالوساطة اللغوية، وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوافر عليها المتكلم[1]، ويمكننا أن نميّز بين عدد من الآليات اللغوية، التي تنتمي إلى بنية اللغة وتسهم بشكل فعّال في تحقيق الإقناع، وسنختار منها ما تتوفر عليه المدوّنة بشكل واسع.

أ–**التركيب الشرطي:** يعدّ أسلوب الشرط من الآليات التي لجأ إليها المتحاورون كثيرا في كتاب الأذكياء لبناء استراتيجياتهم الحجاجية، وفي هذه النماذج بيان لذلك:

[1] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص56.

«أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلّم برجلٍ قد قتل حميما له، فقال له النبي– صلى الله عليه وسلم–:"أتأخذ الدية؟" قال: لا، قال: "أفتعفو؟" قال: لا، قال: "اذهب فاقتله" فلما جاوزه الرجل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن قتله فهو مثله"، قال: فلحق الرجلَ رجلٌ فقال له: إن رسول الله قال كذا وكذا، فتركه فولى وهو يجر نِسعه في عنقه»[1].

وظف الرسول الكريم في خطابه "إن"[2] فربط بين المقدمة وهي فعل القتل، والنتيجة وهي الجزاء، أي أنّ هذا السائل سيكون كالقاتل، ويتساوى معه إذا ما نفّذ هذا الحكم عليه وأصرّ على القصاص، مع أنه حق مكفول له في الشرع الإسلامي، فالرسول –صلى الله عليه وسلم– لما سأله عن أخذ الدية أو العفو كان يريد له ذلك لعظم أجر العفو عند الله، فلمّا قال الرسول: «إن قتله فهو مثله» وجّه الحجاج نحو وجهة وحيدة وهي التساوي في الفعل والجزاء، ممّا جعل الرجل يعدل عن قراره ويعفو عن القاتل الّذي انصرف يَجُرُّ نِسْعَهُ، أي أن الرجل فعلا همّ بالقيام بفعل القصاص.

ويعدّ هذا الحوار من الحوارات القليلة التي يعقّب عليها ابن الجوزي، حيث قال: أن الرسول –عليه الصلاة والسلام–لما كره للرّجل القصاص وأحبّ له العفو وأجره، قال ذلك وإلاّ فإنّه لا يتساوى عمل الرجلين: فالأوّل قاتل والثاني يمارس حقّه المكفول في الشريعة وهو القصاص، فقد عنى الرسول أنّه مثله في فعل القتل وإنهاء حياة الإنسان، ولكنّهما اختلفا في الأجر والعقاب.

أما المثال الثاني فهو عن عمارة بن حمزة* الذي دخل على المنصور «فجلس على مرتبته المرسومة له، فقام رجل، فقال: مظلوم يا أمير المؤمنين، فقال من ظلمك؟ قال: عمارة، غصبني ضيعتي؛ فقال المنصور: قم يا عمارة فاجلس مع خصمك، قال ما هو لي بخصم، قال: وكيف ويتظلّم منك؟ فقال: إن كانت الضّيعة له لم أنازعه فيها، وإن كانت لي

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص37.

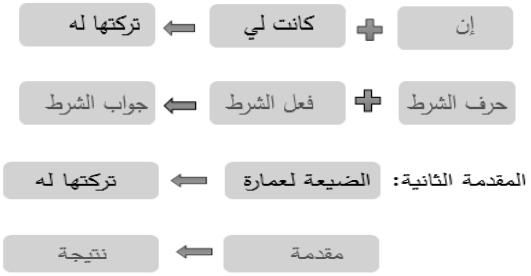
[2] وهي للشرط والجزاء، ينظر: يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987، ص105.

* هو عمارة بن حمزة الهاشمي أحد بلغاء زمانه، كان فصيحا مفوها، من أولاد عكرمة مولى ابن عباس، وكاتب المنصور. ينظر: الذهبي، سير الأعلام، ص2885

فقد تركتها له، ولا أقوم من مجلس شرّفني أمير المؤمنين بالرِّفعة فيه فأجلس في أدناه بسبب ضيعة»[1].

قام عمارة بإنشاء استدلال مركّب توالت فيه الجمل الشرطية ليصل إلى النتيجة المطلوبة[2]، فقد وجّه المتلقّي نحو نتيجة حتمية لا تحتمل الشكّ أو التأويل المتعدّد وحسم الأمر باستعماله حرف الشرط "إن"، ففي الحالة الأولى:

وفي الحالة الثانية:



فسواء أكانت الضّيعة للرّجل أو لعمارة فهو متنازل عنها، وهو بهذا أسقط القضيّة من أساسها، لأنه بتوظيفه للشرط وجّه الحجاج نحو نتيجة واحدة حتمية، هي أن الضيعة ليست محل نزاع، وأكثر من ذلك فهو ليس خصما أصلا، خدمة لغرض حجاجيّ أكبر، وهو كسب رضا الأمير والبقاء في المجلس الذي ظفر به وشرّفه به، فكان الاستدلال المركّب السّابق بدوره مقدّمة لنتيجة أكبر وهي قصد عمارة وغايته.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 105.

[2] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص394.

–ومن الأمثلة ما رُويّ عن المتوكل: «أشتهي أن أنادم أبا العيناء لولا أنّه ضرير، فقال أبو العيناء: إن أعفاني أمير المؤمنين من رؤية الهلال ونقش الخواتيم فإني أصلح»[1].

تدخل أداة الشرط "لولا" على جملتين فعلية وإسمية فتربط امتناع إحداهما بوجود الأخرى، فالمتوكل راغب في منادمة أبي العيناء، لكن هذا لن يحصل لأنّ هذا الأخير كفيف.

فاعتبر العمى مبررا لعدم اتّخاذه نديما، لكن أبا العيناء لم يستسلم للأمر وردّ على محاوِرِه بالأسلوب ذاته: إن أعفاني أمير المؤمنين من رؤية الهلال ونقش الخواتيم فأنا أصلح.

فقد حصر أسباب عدم صلاحيته لمجالسة الأمير في أمرين: رؤية الهلال ونقش الخواتيم، وهما عملان يعجز عن فعلهما الضرير، أما باقي الأعمال فهي في مجال استطاعته وقدرته، وبالتالي يمكنه أن يحظى بصحبة المتوكل.

وفي رواية أخرى طلب المتوكل مجالسة أبي العيناء غير أن هذا الأخير اعتذر قائلا: «لا أطيق ذلك، ولا أقول هذا جهلا بمالي في هذا المجلس من الشرف؛ ولكنني محجوب، والمحجوب تختلف إشارته ويخفى عليه الإماء، ويجوز أن يتكلم بكلام غضبان ووجهك راض، وبكلام راض ووجهك غضبان ومتى لم أميِّز هاتين هلكت»[2].

والشاهد من القول هو استخدامه لأداة الشرط "متى" فقد تلا مجموعة من المظاهر والسلوكات التي تكون من الملوك، ينبغي على جلسائهم التفطن إليها ومعاملتهم بحذر شديد، من بينها ما لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالملاحظة البصرية، وهو ما لا يستطيعه أبو العيناء الضرير، وجعل نجاته رهينة بهذا الشرط فهلاكه لا محالة واقع إذا قصّر به بصره عن إدراك تلك الأمور.

ونلاحظ من الردّين أنّ أبا العيناء استعمل أسلوب الشرط في الحالتين، فأثبت في الأولى صلاحه وقدرته على مجالسة الملوك، وأثبت في الثانية عكس الطرح الأول، ممّا

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 111.

[2] المرجع نفسه، ص ص111–112.

يؤكّد الوظيفة الحجاجية لأسلوب الشرط من جهة، وتداولية الحجاج من جهة أخرى، إذ الموقف ومراد المتكلم لهما دور كبير في اختيار الحجة المناسبة وتحديد اتجاه المحاججة واستعمال اللغة وإنتاجها.

ب- أفعل التفضيل:

من الآليات التي تنتمي إلى بنية اللغة، وتؤكّد على حجاجية اللّغة، أفعل التفضيل*، وفي النموذج التالي توضيح لذلك: «لقي بعض الأكاسرة في موكبه رجلا أعورا، فحبسه، فلما نزل خلاّه، وقال: تطيّرت منك، قال: أنت أشأم مني، لأنّك خرجت من منزلك ولقيتني فما رأيتَ إلاّ خيرا، وخرجتُ من منزلي فلقيتُك فحبستني؛ فلم يعد بعد يتطير»[1].

استعمل المتكلم "أشأم" ليوضّح لكسرى أنّ نسبة الشؤم فيه هو أكثر، وكان الأولى أن يتطيّر هو، لأنّه لمّا لقيه سُجِن، فالذي خرج من الموقف سالما هو الأكثر شؤما من صاحبه الّذي تضرّر من اللقاء، وبهذا فالصيغة الصرفية "أفعل" سهلت على المتكلِّم القيام باستدلال منطقي يفاضل بين أمرين، بتحديد قيمة كل منهما، فالأمر يتعلّق بمقدار الزيادة في القيمة.

وهذا مثال آخر على ذلك: «وُلِّيَ يحي بن أكثم قضاء البصرة وسنّه عشرون أو نحوها، فاستصغره أهل البصرة، فقال له أحدهم: كم سِنُو القاضي؟ قال: فَعَلِمَ أنه قد استصغره، فقال له أنا أكبر من عُتَّاب ابن أسِيد الذي وجّه به النبي -صلى الله عليه وسلم- قاضيا على أهل مكة يوم الفتح، وأنا أكبر من معاذ بن جبل الذي وجّه به النبيّ -صلى الله عليه وسلم- قاضيا على أهل اليمن، وأنا أكبر من كعب بن سور الذي وجّه به عمر بن الخطاب قاضيا على أهل البصرة»[2]

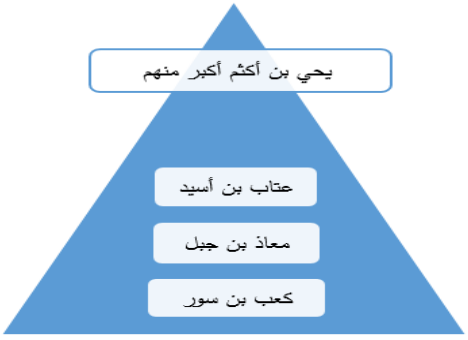
---

* اسم مشتق على وزن أفعل يدل-على شيئين اشتركا في معنى، وزاد أحدهما على الآخر فيه، ولا يفرق في هذا بين ما هو حميد أو ذميم، ينظر: عباس حسن، النحو الوافي -مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة-، دار المعارف، مصر، ط3، د ت، ج3، ص395.

[1]- عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 183.

[2] المرجع نفسه، ص93.

يدور الحوار بين القاضي ورجل من العامة، حيث تنبّه الأوّل لما يصبو إليه الثاني من التقليل من قيمته لما رآه يسأل عن عمره، وهو شاب في العشرين، وقد تعوّد الناس على رؤية القضاة من الشيوخ الكبار، الذين يزيد الشيب وخبرة السنون إلى علمهم وقارا وهيبة. فما كان من القاضي الشاب إلاّ اللّجوء إلى خبراته ومعرفته برجال القضاء في العصر الذهبي، فلم يبرّر بغزارة علمه في الشريعة والقانون، ولا بفهمه لأصول الدّين والنصوص



الشرعية، وإنّما سعى إلى إبطال المعلومة الفاسدة وما اعتاده الناس من صورة نمطية للقاضي، بمقارنة عمره بأعمار عدد من القضاة:

فمادام الإشكال في عمر القاضي فقد جاءهم بثلاثة نماذج من القضاة، ساردا أسماءهم بكل دقة وثقة، مبيّنا الجهة التي ولّتهم، وهي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وعمر بن الخطاب–رضي الله عنه–، فلم يترك لهم مجالا لدحض رأيه أو التقليل من شأنه، فإن كان الرسول–عليه الصلاة والسلام– هو نفسه من ولّى عتاب ومعاذ وهما حينها أصغر منه، ثم تبعه عمر الفاروق الإمام العادل واستن بسنته وولّى كعبا بن سور وهو– أيضا– أصغر منه حينها.

فالمتكلم يلجأ لأفعل التفضيل لدعم رأيه وبيان قوّة حجته فالمفاضلة بين شيئين واضحة ودقيقة وقوية بحيث لا تدع مجالا للشك وتكون النتيجة شبه يقينية، أي أن الإقناع فيها يبدأ من العقل وليس بالتأثير النفسي وحسب.

ثانيا: الآليات البلاغية

تعتمد البلاغة الاستمالة والتأثير بالصور البيانية والأساليب الجمالية، فلذلك نجدها تجاوزت هذا الدور الجمالي إلى الوظيفة الإقناعية، فهي كما وضح صابر الحباشة تتوفر على خاصية التحول لإنجاز المقاصد الحجاجية، وسنقوم بتحليل بعض النماذج من كتاب الأذكياء التي استعملت فيها هذه الآليات، كالاستعارة والتشبيه والطباق والمقابلة، ويمكننا تقسيمها إلى قسمين: البيان والبديع.

أ- البيان:

✓ **الاستعارة:** تعد الاستعارة من أهم الآليات الحجاجية، بتقريبها المعنى إلى الذهن، فهي عملية ذهنية يتم فيها نقل المعنى من لفظ إلى آخر لمشاركة بينهما، وهذه المشاركة هي ما يريد المتكلم إبلاغه لمحاوره، فبعد أن كانت الاستعارة زخرفا قوليا يحتكره الشعراء فهي في الدراسات التداولية والحجاجية تقنية إقناعيه تؤكد على وظيفة اللغة الحجاجية.

حوارات الأذكياء التي تمثل في جلّها اللغة العادية – بتعبير فلاسفة أكسفورد- لا تخلو من الاستعارات حتى في أبسط موضوعاتها، كالمسامرات والهزل، والتعبير عن الحاجات اليومية التي تعترض الإنسان. ومنها هذا الحوار الذي يصور لنا جانبا من حياة الخلفاء ومجالستهم لرعيتهم وتلطّفهم معهم، حيث يقول ابن الجوزي: «بلغنا أنّ الرشيد قال لأبي يوسف*: ما تقول في الفالوذج واللوزينج، أيّهما أطيب، فقال: يا أمير المؤمنين! لا أقضي بين غائبين حتى يحضرا فأمر بإحضارهما، فجعل أبو يوسف يأكل من هذا لقمة ومن ذاك أخرى، حتى نصف جَامَيْهِما، ثم قال: يا أمير المؤمنين! ما رأيت خصمين أجدل منهما، كلما أردت أن أسجّل لأحدهما أدلى الآخر بحجته»[1].

* هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، تولى القضاء في عهد المهدي وهارون الرشيد من بعده وأول من لقب بقاضي القضاة، اشتهر ببراعته وذكائه في القضاء. توفي سنة181هـ ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، تح: السيد هاشم الندوي، دائرة المعارفية، دط، دت، ج4، ص397.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص107.

لا تخلو حوارات "الأذكياء" من الطرافة وروح الدعابة، حتّى في المجالس الأكثر رسمية، ومع المتحاورين من ذوي المراتب والمناصب العليا، كهارون الرشيد وقاضي القضاة يعقوب بن إبراهيم، فالموقف كان دعوة إلى تناول بعض الحلوى، لكن الأسلوب كان شائقا، يداعب فيه الخليفة قاضيه انطلاقا من مهنته، طالبا حكمه بين صنفين من الحلوى: اللوزينج والفالوذج، والمفاضلة بينهما، وبحسن التأدب مع الملوك ومجاراتهم في دعاباتهم كان القاضي أبو يوسف حاضر البديهة فطنا، وتجاوب معه بتطبيق مبادئ القضاء وقوانينه، وطلب حضور المتخاصمين، واستعار معنى الإنسان مسقطا إيّاه على أصناف الحلوى، ومائدة الخليفة مجلس القضاء، ورسم بذلك صورة بيانية استطاع من خلالها التأثير في الرشيد مقنعا إياه بضرورة حضور (إحضار) الخصمين، فالغياب والحضور فعلان يقوم بهما الإنسان وليس الحلوى، ثم واصل محاورته اللطيفة، بعد أن أتى على معظم هذين الخصمين، "يا أمير المؤمنين! ما رأيت خصمين أجدل منهما، كلما أردت أن أسجّل لأحدهما أدلى الآخر بحجته"، فلم يكتف بجعلهما من البشر فكانا عنده من المناظرين المحاجِّين، فجعله جدالا محتدما بينهما، تمّت فيه المناظرة بالتعادل فلم يستطع أيا منهما إفحام الآخر أو حتى إقناعه.

فقد أضفت الاستعارة على الموقف نوعا من الرسمية اللطيفة واستطاع القاضي أن يدخل بها السرور على قلب الخليفة، فمثل هذه الدعابات هي فاكهة المجالس التي يسعى إليها الأمير ويتفانى في إجادتها الحضور ليحظوا برضاه وقربه، وهذا أمر معروف عن قاضي القضاة يعقوب، (ذكائه وفطنته وسرعة بديهته).

ومن هذا المنطلق تظهر حجاجية الاستعارة فهي وإن كانت زخرفا قوليا فهي ليست حكرا على الأدباء، فها هي تنزل إلى أدنى مستويات الخطاب وهو الخطاب اليومي–من حيث الموضوع– وتجاوزت الإبلاغ إلى الإقناع وتحقيق مآرب المتكلم ومقاصده.

وكذلك في هذا الحوار، «حيث كان رجل في دار بأجرة، وكان السقف يتفرقع كثيرا، فلما جاء ربّ الدار يطالبه بالأجرة، قال له: أصلح هذا السقف فإنه يتفرقع، قال: لا بأس عليك، فإنّه يسبّح الله قال: أخشى أن تدركه الرأفة فيسجد»[1].

ليس هذا الحوار مناظرة علمية ولا مناقشة حول قضايا الأمة والسياسة، بل هو من أحاديث العامة التي تبيّن ببساطة المواقف المتعددة التي نصادفها كثيرا في حياتنا اليومية، فهذا الشخص استأجر بيتا يبدو من الحوار أنّه مهترئ، وبالتأكيد كل من يدفع مالا في سلعة ما، يريدها ممتازة، فلما طلب منه الثمن طالب بأدنى شروط السلامة وإصلاح السقف، لكن ردّ المستأجر كان خارجا عن المألوف، وفسّر رداءة بيته، فما تلك الفرقعة إلا تسبيح لله، استنادا لقوله تعالى:{تسّبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسّبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليما غفورا}(الإسراء/44)، فجاءه الردّ سريعا من المستأجر الذي يريد أن يقنعه بضرورة القيام بذلك، فلم يجادله في الحقيقة التي أدلى بها لأنه بالتأكيد يعلم مصدرها، فوافقه في ذلك وزاد عليه، بقوله: "أخشى أن تدركه الرأفة فيسجد"، أي أنّه يقوى إيمانه ويزداد خشوعه فيسجد لله، فصوّر السقف على أنّه عابد ورع وجعل سقوطه عليه وعلى أبنائه سجودا لله.

فاستعار صفة البشرية والخشوع ليلحقها بالسقف، مقنعا صاحب البيت بأنه حتى وإن كان هذا السقف شديدا منيعا وماهي إلا تسابيحه، فالخطر لا زال قائما وربما بشكل أكبر، فهذا العابد الزاهد أقرب إلى الله، وخشوعه أمر وارد وسجوده نتيجة حتمية لمن كان هذا دأبه، فاستطاع بإدراجه هذه الاستعارة في كلامه أن يبلّغ مقصوده ويثبت وجهة نظره، ويكون هذا المثال شاهدا على حجاجية الاستعارة وعلى تجاوزها مرحلة الزخرف واحتكار الأدب.

فالاستعارة متداولة ومستعملة حتى في الخطابات العادية، فنحن فعلا نحيا بها –على حد تعبير لا يكوف– فهي استعمال لغوي، وعملية ذهنية يقوم بها المتكلم، ولو لم تكن في دائرة المتلقي السياقية (معرفيا، اجتماعيا، دينيا، لغويا) لما استطاع أن يؤولها.

ولو لم تكن لها فائدة ونفع للمتكلم لاكتفى بالمعاني المباشرة.

---

[1] عبد الرحمان ابن الجوزي، الأذكياء، ص192.

✓ **الكناية:**

يحظر الجاحظ في هذا النموذج مع نمط آخر من البيان، فعن أبي المعمر الأنصاري أن الجاحظ قال: «رأيت بالعسكر امرأة طويلة القامة جدًّا ونحن على طعام، فأردت أن أمازحها، فقلت: انزلي حتَّى تأكلي معنا؛ قالت: وأنت، فاصعد حتى ترى الدنيا»[1].

الطول يزيد من جمال المرأة لكنّه إن زاد عن حدّه المتعارف عليه، والمقبول في المجتمع يكون مستهجّنا وقبيحا، والمرأة في هذا الحوار يبدو أنها من الفئة الثانية، حيث عبَّر الجاحظ عن ذلك ب"طويلة جدًّا" وكان ذلك ملفتا للانتباه لدرجة أنّ الجاحظ لم يفوّت الفرصة وعلّق على الموضوع "انزلي لتأكلي معنا"، ظاهر القول دعوة إلى طعام أمّا باطنه فسخرية من طولها وتلميح لقبحها فكنّى عن الطول بالنزول، الذي لا يكون إلاّ من مكان مرتفع، ولا يقال للواقف انزل ولمّا كان طولها متجاوز للمتوسط المعروف، جعلنا نعتقد بأنها لا تمش على الأرض، وإنّما تقف على شيء مرتفع، فجعلنا نحن –وإن لم نرها– نجزم بأن طولها فاق الحدّ المعروف.

أما هي فلم تستسلم ودافعت عن جمالها، وتفرّد طولها وتميّزها، "وأنت فاصعد حتى ترى الدنيا"، فهذا الطول الذي لا يعجبك، جعلني أرى الدنيا من زاوية بعيدة عنك، ولن تستطيع أن تراها إلا إذا بلغت هذا العلو والارتفاع.

فالجاحظ كنّى عن الطول الفاره –بوصفه قبحا– بالمكان العالي بالصفة الملازمة له وهي النزول منه، فبلغ مراده وهو إظهار استهجانه لطولها بلطف العبارة.

وعن محمد بن ناصر، قال: «أنشد رجل أبا عثمان المازني شعرا، وقال: كيف تراه؟ قال: أراك قد عملت عملا بإخراج هذا من جوفك؛ لأنّك لو تركته لأورثك السل»[2].

موضوع هذا الحوار النقد الأدبي، فالشاعر جاء طالبا رأي الخبير في شعره، لكن جوابه كان بعيدا كل البعد عن الأدب ونقده، "أراك عملت عملا بإخراج هذا من جوفك؛

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص277.

[2] المرجع نفسه، ص125

لأنك لو تركته لأورثك السل"، فقد كنّى عن رداءة الشعر بالمرض، وجعل موضعه المعدة وهي بيت الداء في الثقافة الإسلامية، عوض أن يكون في الفكر والعقل وما يجعله راقيا، فمن رداءته، نقل المتلقي من جو الإبداع والإحساس المرهف والجماليات واللطائف اللغوية، إلى جو الأمراض والجراثيم المسبِّبة لها، وكأنّه يقول للشاعر إنّ شعرك لا يرقى حتى إلى الانتماء إلى هذا المجال.

فالكناية آلية حجاجية أدّت الغرض وبلّغت المعنى المقصود. بجهد أقل وبصورة أبلغ.

ومن الأمثلة البسيطة التي استعملت فيها العبارات المسكوكة، المستقاة من الثقافة العربية ما جاء في الموقف التالي الذي يصوّر لنا مائدة من موائد سليمان بن عبد الملك، التي حضرها بعض الأعراب، فجعلوا يمدون أيديهم في كل اتجاه، فقال الحاجب: «كل مماليك، فقال الأول: من أجدب انتجع، فشق ذلك على سليمان فقال لا يعد إلينا، ... وأجاب الثاني: من أخصب تخيّر، فأعجب ذلك سليمان وقضى حوائجه»[1]

استعملت في هذا الحوار العبارات المسكوكة الذي اخترن فيها معناها، وحفظها المنوال الثقافي الاجتماعي للمتخاطبين، فالموقف واحد والطلب (الأمر) واحد، لكن الردود اختلفت باختلاف المتكلمين، فقد استعار الأول من مجال الجدب والتعب في البحث عن المرعى، قوله: من أجدب انتجع، فمن الطبيعي أن يضرب من شحّت أرضه في بلاد الله باحثا عن مؤونته، وفي هذه كناية عن بخل سليمان وذم خفي له، لأنّ هذه الأرض الجدباء هي مائدته.

فهذا الأعرابي أقنع الخليفة بأنّه لا يصلح لمجالسة الأمراء. وهو ما تنبّه له الأعرابي الثاني، الذي أجاب ب "من أخصب تخيّر"، فلم يخرج عن مجال الأرض وأحوالها، لكنّه التفت لجانب الخصب والوفرة، التي تمنح صاحبها الخيارات المتعدّدة، ولمّا كان المجلس مجلس إمارة كان جوابه أكثر مناسبة، وهو مدح لصاحب المائدة وكنية عن كرمه.

فالجدب كناية عن البخل، والخصب كناية عن الكرم، فنجح الثاني في كسب رضا الخليفة، في حين أخفق الأول في تحقيق مراده، لكن في الحالتين تظهر قوة الكناية في

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص126.

التأثير على المتلقي وتحقيق مآرب المتكلم الحجاجية إذا أحسن توظيفها، وذلك باستغلال كافة معطيات السياق، فلا يغفل عن أي عنصر من عناصره، لتنجح استراتيجيته الحجاجية.

ب- **البديع:**

تعد المحسنات البديعية على اختلافها جزءا من بنية اللغة، لكن في الدرس التداولي والحجاجي تجاوزت عتبة الجماليات الشكلية والزخرف القولي الذي ينمق به الأدباء نصوصهم إلى الاضطلاع بوظيفة حجاجية، تبيّن قصد المتكلم من استدعائها في أقواله.

✓ **المقابلة:**

تعد المقابلة من المحسنات التي يوظفها المخاطب في كلامه، لتأثيرها على المتلقي، فهي أشكال لغوية لكن دورها لا يقف عند الوظيفة الشكلية، ولها دور حجاجي بهدف الأقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد[1].

وهو ما سنختبره من خلال بعض الأمثلة المستقاة من كتاب الأذكياء، وهو هجاء بعض الشعراء أبا عثمان المازني، بقوله:

وفتى من مازن ساد أهل البصرة

أمّه معرفة وأبوه نكرة[2]

إنّ الخطاب الشعري بطبيعته الموسيقية من وزن وقافية يشد الانتباه ويؤثر في السامع، فيهيئه نفسيا، لقبول ما سيُلْقى عليه من معاني وأفكار، وسيكون من السهل إقناعه بها، خاصة في البيئة الثقافية العربية، التي تعطي الشعر مكانة عليا، مقارنة بأنواع الخطاب الأخرى، بالإضافة إلى الدلالات المكتنزة فيه، وإذا أضفنا إلى ذلك تقنية لغوية أخرى، وهي المقابلة بين المعاني المضادة، فسيجد السامع نفسه محاصرا ومنغمسا داخل بوتقتها فلا يستطيع الخروج عنها ولا الحياد عن المعاني التي تتيحها، فكأنه يعطيه صورة مركزة أو بؤرة

[1] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ص307.

[2] ينظر: عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص202.

معيّنة، هي ما يريد المتكلم الوصول إليه، وفي هذا البيت نجد الشاعر قابل بين المعرفة والنكرة والأم والأب، لكنه جعل الأم معرفة وهي الطرف الذي يكون كالجوهرة المكنونة، وينبغي أن تكون بعيدة عن الأنظار، فهي تعرف بحسبها ونسبها وتُنسب للوالد تارة وللأخ تارة وللزوج تارة أخرى، أما أن تعرف هي بين الناس وتشتهر فهذا فيه مذمّة، خاصّة إذا كان الأب نكرة، والأصل فيه أن يكون معروفا معلوما وكونه نكرة (مجهولا) فهذا ثلم كبير وكَلْم لا يلتئم في شرف الرجل وأمه قبله، فأيّ مسبّة بعد أن يكون الرجل مجهول النسب.

وهذا ما بلّغه الشاعر باستعماله المقابلة، التي وإن كانت شكلا لغويا فقد أدت مقصدا حجاجيا دون الخروج عن اللغة وبنيتها.

والحوار التالي يبيّن لنا اشتغال هذه الآلية حجاجيا، حيث «قيل لأسلم بن زرعة: إن انهزمت من أصحاب مِرداس بن أُدَيَّةَ يغضب عليك الأمير عبيد الله بن زياد، قال: يغضب عليَّ وأنا حيّ أحبُّ من أن يرضى عني وأنا ميت»[1].

فقد قابل أسلم في كلامه بين الحياة والموت والرضا والغضب

يغضب/يرضى، حيّ/ميت.

فقدّم الغضب مع الحياة على الرضا مع الموت، وجمع بين الأضداد ليبيّن قيمة الواحد على الآخر، فبماذا ينفعه رضا الأمير إن هو هلك؟ ومع الحياة يهون كل شيء، فجعل الحياة هي الغاية والهدف وكل شيء غير ذلك فهو دون اهتماماته حتى إذا كان غضب الأمير أو رضاه.

ومما سبق يمكننا القول بأن للمقابلة دور بارز في التأثير على المتلقي، بدءا من الجانب الشكلي الذي يلفت انتباهه إلى ما يقال ويعدّه نفسيا لتقبّل الآراء. ثم يأتي دور المعنى الذي يقربّه التضاد الموجود، ففيه بيان لقيمة المتضادين، وما جمع بينهما المتكلم إلاّ عن قصد مضمر ومن هذا المنطلق فالمقابلة آلية من آليات الحجاج التي ظهرت جليا من خلال الأمثلة السابقة ووعي أطراف الحوار بها وبتوظيفها.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء ص219.

✓ **الجناس:**

ذكر ابن الجوزي أن مجموعة من الشعراء تنافسوا في إكمال بيت مطلعه يا بديع الحسن، ومنهم دعبل، فلم يستطيعوا ولجأوا إلى جعيفران الموسوس، فقال: «ماتبغوني؟ فقال خالد الكاتب: جئناك في حاجة؛ فقال: لا تؤذوني فإني جائع. فبعثنا فاشترينا له طعاما، فلما شبع قال: حاجتكم؟ قلنا: اختلفنا في نصف بيت. فقال: ماهو؟ قلنا: يا بديع الحسن...، فما بلغنا والله أن قال: يا بديع الحسن حاشا لَكَ من هجر بديع

فقال دعبل: زدني بيتا:

وبحسن الوجه عوَّذْ ناك من سوء الضيع

فقال له الذي معنا، ولي بيت،

ومن النخوة يستعفيك لي ذلٌّ الخضوع

فقلت استودعك الله، فقال: انتظروا أزيدكم بيتا آخر:

لا يعب بعضك بعضا كن جميلا في الجميع»[1]

مثل هذه الحوارات وإن غابت اليوم عن مجالس العرب فهي في عصور سابقة من حياتهم اليومية ومسامراتهم التي لا تنقطع، فقد كان الشعر ديوانهم به يتفاخرون ويتمازحون ويصفّون حساباتهم السياسية والشخصية، وبه يوثّقون اللحظة، حتّى نراها اليوم ونحن نقرأ دواوينهم كأنّها قصص مصوّرة بالصوت والصورة، وللجناس تأثير قويّ في الجانب الصوتي، من حيث التشابه الشكلي بين الكلمات وبه يحصل تكرار اللفظ، كما في البيت الأول الذي أنشده هذا الجعيفران* الذي بحسب الروايات ينتمي إلى عقلاء المجانين، ومع ذلك فهو كان وجهة هؤلاء المتبارين في الشعر ومنقذهم، بقوله:

---

[1] ينظر: عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص204.

* أبو الفضل جعفر بن علي بن الأصفر الأنباري الشهير ب "جعيفران الموسوس" (180هـ) من العصر العباسي الأول، ولد ونشأ ببغداد، حرمه أبوه من الميراث وطرد من بيته فاختلط عليه الأمر ووسوس. ينظر: عبد المجيد الإسداوي، ديوان المصابين (شعر الموصوفين بالمجانين والموسوسين في العصر العباسي)، تح: عبد المجيد الإسداوي، مكتبة عرفات، الزقازيق، مصر، دط، 2002، ص66.

يا بديع الحسن حاشا لك من هجر بديع

فقد كرّر اللفظ وغيّر المعنى فكانت بديع الأولى وصف لحسن مخاطبه والثانية اسم المحبِّ، والتكرار وقع على أذن السامع، يحدث به تأثيرا نفسيا ويكسر الملل والسأم الذي قد يخيّم على الخطاب، ويزيد إلى إيقاع الشعر وموسيقاه إيقاعا آخر يتناغم مع المعنى ليحقق الهدف الحجاجي، وهو إكمال بيت الشعر الذي عجز عنه الشعراء، وقد ظهر ذلك في استزادتهم منه، وطلب كل واحد منهم بيتا لنفسه لما وجدوا في شعره من جودة وحلاوة.

ومن الأمثلة: «مدح رجلٌ رجلا يقال له "يسير"، فقال في مدحه: وفضل يسير في البلاد يسيرٌ فقيل له: إنك قد مدحته، وإنه لا يعطيك شيئا؛ فقال: إن لم يعطني شيئا قلت بيدي هكذا. وضمّ أصابعه، يعني إنه قليل»[1].

لا يختلف هذا المثال كثيرا عن سابقه فقد كرّر المتكلم استعمال اللفظ ذاته في الأولى اسم الممدوح وفي الثانية تصوير لفضله الذي عمّ جميع البلاد، لكنه سرعان ما استدرك على هذا المعنى وجعله مشروطا بعطائه له، فإن لم ينل منه مبتغاه، أشار بيده ليغيّر المعنى إلى ضده، وفي الحالتين فيها بلوغ القصد باللفظ ذاته، مع لفت الانتباه إليه وتركيز الاهتمام على هذه المعاني المختلفة بالإيقاع الصوتي المتكرر، فإن لم يعط بالمعنى الأوّل أكيد سينال مراده خوفا من الثاني، وهذا هو الهدف من توظيف الجناس.

ومن الأمثلة –أيضا– هذا الحوار الطريف: «كان لشاعر ضويعة، فهجا عاملها، وبلغه ذلك، فأمسك عنه، فلما كان وقت الغلّة ركب العامل إلى البيدر فقسمها، وحمل غلّة الشاعر أصلا، فجاء الشاعر إليه يشكو، فقال: يا هذا ليس بيننا معاملة، هجوتنا بالشعر ونحن نهجوك بالشعير، فقد استوت الحال بيننا وبينك»[2] .

كان الهجاء سلاحا فتاكا بيد الشعراء يشهرونه في وجه خصومهم، وليسوا دائما من علية القوم ممّن يُسْتَجْدَوْنَ ويُقْصَدُونَ لشراء صمتهم، وهو الحال مع شاعرنا هذا فقد هجا عامله، أي من هو أدنى منه رتبة، دون أن يخشى غضبه وسخطه، لكن السحر انقلب على

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 203–204.

[2] المرجع نفسه، ص ص 86–87.

الساحر، وردّ له العامل بضاعته بعد حين، وأخذ نصف غلّة ضيعته، وذاك ما كان بيده، فهو ليس بشاعر ليهجوه فكان قصاصه من جنس عمله كما فعل خصمه، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "هجوتنا بالشعر ونهجوك بالشعير" فردّ اللفظ واستوفى المعنى باللفظ ذاته (جناس ناقص).

فالجناس وإن كان ديباجة يرصّع بها المتكلّم قوله، فهذا الجانب الشكلي نفسه هو ما يكسبهُ الوظيفة الحجاجية ويجعله آلية من آليات الحجاج القوية بتأثيرها على المخاطب وعلى تحقيق أهداف المتكلم، فاستعمال اللفظ ذاته في دلالات متعدّدة من شأنه إرباك الخصم وجعله يذعن لمقاصد المتكلم.

- ✓ **الطباق:**

يقوم الطباق* على إيجاد علاقة بين معنيين في جملة واحدة، ومن الأمثلة على ذلك في كتاب الأذكياء ما يلي:

«وقعت على ابن المهلب حيّة، فلم يدفعها عن نفسه، فقال له أبوه؛ يا بني! ضيّعت العقل من حيث حفظت الشجاعة»[1] .

كان هذا الخطاب ردّ فعل والد مربّي على سلوك ابنه، الشجاع، فقد وقف صامدا أمام الحيّة التي وقعت عليه، وهو ما لم يعجب الوالد، صاحب الحكمة والخبرة التي صقلتها سنون الدهر، وما كان خطابه إلا وصفا بليغا لسلوك ابنه، " ضيّعت العقل من حيث حفظت الشجاعة" فجمع بين جبن فعل " التضييع " وضدّه "الحفظ". فالشجاعة مطلوبة في ساح الوغى وفي المواقف التي يواجه فيه المرء عدوّا ندّا أو حتّى أقوى، وهذا ما حفظه الولد، لكن في المقابل ضيّع العقل في تحديد هوية عدوّه، وردّة فعله فالحيّة وقعت عليه فالفعل فجائي وينتج عنه لا محالة لدغة مميتة لا يمكنه تجنبّها، فقلبه الشديد الذي لم يتزعزع أمام هذا الموقف، إدانة لعقله الذي لم يحسن تقدير الأمور.

---

*– الجمع بين الشيء وضدّه في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة... مثل الجمع بين السواد والبياض والليل والنهار، والحر والبرد، ينظر: الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، دار الكتب العلمية، ط1، 1989، ص1.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص201.

وقد استطاع المتكلم إيصال المعنى المرجو والغاية من كلامه بجعل الفعلين مقابل بعضهما البعض فتعرف قيمة كل منهما بالآخر، "فالشيء يُعرف بضدِّ" فلم يكن هذا الطباق الذي استدعاه المخاطب في كلامه زخرفا ولا شكلا، بل كان حاضرا لتأدية وظيفة حجاجية توصل مقصود المتكلم، دون أن يجرح مشاعر ابنه فيثبت له الشجاعة المطلقة – على الأقل – التي قد تكون إذا زادت عن حدِّها إلى درجة تغييب العقل تهورا ومذمَّة ينبغي الحذر منها تماما كالجبن.

أما المثال الثاني فرواه ابن الجوزي عن ابن الأنباري، «قال: قيل لأعرابي: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت أرى كل شيء مني في إدبار، وإدباري في إقبال»[1] .

يمثل هذا الحوار البسيط نموذجا حيّا عن المحادثات اليومية التي لا تغيب عن حياتنا العادية، فهذا الأعرابيّ سُئِل عن صحته أو يومه "كيف أصبحتَ" وفي أغلب الأحيان ومع السواد الأعظم من المسلمين تكون الإجابة "الحمد لله" وهو ما لم يقله الأعرابي، واشتكى حاله بل وبالغ في الشكوى ووصف حاله، وطابق بين الإدبار والإقبال، فالإدبار هو المقبل عليه، أي أن هرمه وربما موته هو القادم إليه.

وبجمعه بين هذين الضدين أوصل المعنى المقصود، وهو إظهار الحالة التي أصبح عليها، فأوجز وأبلغ.

ج- **الشواهد:**

يوظف المخاطب الشاهد في كلامه على اعتباره حجّة جاهزة تعينه على تحقيق هدفه الحجاجي، كما تظهر انسجامه مع عالمه الخارجي والواقع المحيط به، من خلال الخبرات المشتركة مع مجتمعه، ومخزونه الثقافي والديني، أي ضمن مجموع المعارف والمعتقدات، فبقدر كفاءة المتكلم الموسوعية يمكنه توظيف الشواهد.

فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأبيات الشعر والحكم والأمثال، كلها حجج جاهزة، تكتسب قوتها من مصدرها ومن تعارف المجتمع عليها.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص123.

وقد حفل كتاب "الأذكياء" بالكثير من الحوارات التي تبرز الحضور القوي، لهذه الحجج الجاهزة، فإلى أي مدى وُفِّقَ المتحاورون في توظيفهم لها؟

✓ **الشواهد القرآنية:**

يُروى عن عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– أنّه قال: «لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية، وإن كانت بنت ذي الغُصَّة –يعني يزيد بن الحصين الصحابي الحارثي– فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة من صف النساء طويلة، في أنفها فطس: ما ذاك لك! قال: ولم؟ قالت: لأن الله عز وجلّ قال: « وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا»(سورة النساء/20) قال عمر: امرأة أصابت ورجل أخطأ»[1]

يصور لنا هذا الحوار موقفا عادة ما يكون فيه الحجاج توجيهيا، ويكون الحوار أحاديا، متمثلا في أسلوب الخطابة وما يعضد هذا الاتجاه ويزيد من قوته هو هذا الخطيب هو الخليفة (عمر بن الخطاب) مشهود له بالصرامة والحزم والعدل فهو الفاروق، وهو الرجل الأول في المجتمع الذي يمثل السلطة التشريعية بمفهوم العصر، ولم يزد في هذا الحوار على ممارسة سلطته ومهامه، فقد أصدر قرارا يقتضي تحديد المهور، ومخالفة ذلك تعرضّ صاحبها إلى مصادرة أمواله الزائدة عن الحدّ، وهو "أربعين أوقية" وقد أضاف موضَّحا أن لا استثناءات في الموضوع حتى لو كانت العروس بن ذي الغصّة وهو من أثرياء العرب وأكثرهم مالا. إلى هنا فالموقف متحكَّم فيه ومناسبٌ لسياقه الديني و الاجتماعي والثقافي، مما تعارف عليه العرب والبشر، فالخطيب الأمير يوجّه خطابه إلى رعيّته وعليهم تنفيذ الأمر دون اعتراض، كيف وإن كان عمر بن الخطاب صاحب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– محدِّثُ الأمة، بصحيح الحديث* والمحدِّث هو الملهم، ومع ذلك فقد تم الاعتراض عليه، وكان الردّ من صفِّ النساء، حيث قالت له: «ما ذاك لك» ونفت عنه حق إصدار

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 266–267.

* عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان يقول: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدّثون، فإن في أمتي منهم أحدٌ، فإن عمر بن الخطاب منهم» قال بن وهب: تفسير محدثون ملهمون، رواه مسلم في صحيحه(2398).

مثل هذا الحكم أو القرار، وبعدل الفاروق وورعه وتواضعه لم يتزمت ولم يتعصب لرأيه ولم ينفذه بقوة السلطة، بل ألان لها الجانب واتصف بآداب الحديث، وسأل عن السبب بقوله: "ولم؟" فأجابته بكل ثقة: "لأن الله عز وجلّ قال: (وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا)"

ففي مثل هذا المجتمع الذكوري، الذي كان إلى وقت قريب يئد الأنثى ولا يترك لها مجالا حتى لاكتساب اللغة فضلا عن الحوار والمحاججة، والاعتراض على أكبر سلطة في البلاد، حيث يقول الراوي: امرأة من صف النساء طويلة في أنفها فطس" فلم يذكر حتى اسمها ولا كنيتها، وهذا يعني أنّها من عامّة الناس ومجهولة حتّى للراوي، بالإضافة إلى الصفات الجسدية من طول فاحش زاد عن حدّ المتوسط الذي يجمّل المرأة وإلاّ لما ذكره، وكذلك انتبه إلى الفطس الذي في أنفها، وهذا يعني أنَّ هذه المرأة ليست بصاحبة نسب يشفع لها، ولا جمال أخّاذ يعطيها الحقّ في الاعتراض والمطالبة بالمهر العالي، وبالتالي فالشاهد القرآني الذي لجأت إليه حجّة على اعتراضها ودعمها لرأيها، هو السلطة الوحيدة التي استندت إليها، وهو السلطة ذاتها التي يستمد منها الخليفة الورع قوته، وهي مصدر تشريعه وهذا ما وعته المرأة جيدا، وهو الخلفية العقدية المشتركة بينهما، لذلك قبل منها، فبنص القرآن المهور تبلغ القنطار وماذا تكون الأربعين أوقية إلى جانب القنطار، ثم أنّه حرّم الأخذ منه "فلا تأخذوا منه شيئا" فلم يحدّد الكم المقتطع منه وتركه عمومه "شيئا" يعني مهما كان المقدار يسيرا، ثم حدّد صفة الأخذ إن تمّ فهو إثم وبهتان بيّن وظاهر، وبهذا لم يعد أمام عمر بن الخطاب إلا التسليم والرجوع عن قراره، قائلا: "امرأة أصابت ورجل أخطأ" فالشاهد القرآني أعطى للمرأة قوّة أعلى من قوة عمر (الرجل) القائد فحقّقت غايتها الحجاجية وتركت مجال المهور مفتوحا دون قيد أو شرط، على الرغم من أنّها لا تملك لا حسبا ولا جمالا.

ومن الحوارات ما رويّ عن الشاعر أبي صاعد الذي أرسل إلى أحد الخلفاء رقعة كتب عليها:

«رأيت في النوم إني مالك فرسا ولي وصيف وفي كفي دنانير

فقال قوم لهم فهم ومعرفة رأيت خيرا وللأحلام تفسير

أقصص منامك في دار الأمير تجد تحقيق ذاك وللفال التباشير

فلما قرأها، وقّع في ظهرها: ﴿أضغاث أحلام، وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ (سورة يوسف/الآية44)»[1].

إن هذا الشاعر اهتدى إلى الحيلة وهي عرض طلبه بشكل مُبطّن، في صورة رؤية رآها في منامه، وحدّد على من يقصصها وجعل ذلك نصيحة من العارفين بهذه الأمور الغيبية، إلا أنّ الأمير كان أكثر دهاءً منه، فأجابه بالآية الكريمة من سورة يوسف، وحمل كلامه على الظاهر وأجابه إجابة مباشرة، استدعى فيها شاهدا من القرآن الكريم وهو "أضغاث أحلام، ومانحن لتأويل الأحلام بعالمين" أي أن ما رأيته ما هو إلا حديث نفس أو نزغ من الشيطان، والأمير ليس عالما بتأويل الأحلام والرؤى، فقد أجابه بما يريد باستعمال شاهد قرآني له سلطته وقوته الحجاجية فلن يستطيع هذا الشاعر أن يغيّر من الأمر شيئا، وباءت محاولته في استعطاف الأمير وجلب عطاياه بالفشل الذريع، في حين أنّ الأمير لم ينقص ذلك من هيبته ولا كرامته شيئا، فلم يخش أن يتّصف بالبخل، فالمعروف أن الأمراء لا يردّون الشعراء خوفا من غضبهم وهجائهم، وبالتالي فالأمير أجاب بما يريد دون أن يترك فرصة للخصم المحاور للاعتراض، فالقرآن لا مجال لردّه في هذه المواقف ما لم يكن لديك آية أخرى يقف بها بكل ثقة، فالشاهد القرآني له مكانته إن في الجدّ أو الهزل، وهو قيمة حجاجية تستمدّ قوّتها من المرجعية الدينية في المجتمع.

من الحوارات الطريفة ما يُرْوَى عن الطفيلي بُنان الذي جاء إلى وليمة فأُغلق الباب دُونَهُ، فأشرف على عيال الرجل بِسُلَمٍ، فقال الرجل: «يا هذا! أما تخاف الله؟ رأيت أهلي وبناتي؛ فقال يا شيخ! {لقد عَلِمْتَ ما لَنَا في بناتك من حقّ وإنَّك لتعلم ما نريد}(هود/79) فضحك الرجل وقال: انزل فكل»[2] .

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 124-125.

[2] المرجع نفسه، ص231.

لقد أفرد ابن الجوزي بابا بأكمله للمتطفلين، الذين كانوا أذكياء في بحثهم عن الولائم والانضمام إليها، ومن هؤلاء صاحبنا هذا، الذي اتخذ سُلَّما يشرف به على دار الرجل، فهو لن يتنازل بسهولة عن هذه الوليمة، لكنّه مع ارتكابه لجرم مشهود وهو الاطلاع على عورات البيوت وهو أمر منهي عنه ومحرّم في الإسلام بالإضافة إلى ما تأباه المروءة العربية، فهو كان مقداما وقحا، وحتى لما ذكّره صاحب الدار بالخوف من الله بسبب ما اقترفه ردَّ بآية كريمة تبيّن زهده في بناته، وعلمه هو بذلك، وهي مستمدة من قصة سيدنا لوط –عليه السلام– لما زارته الملائكة، وتربصوا بهم ولم يكن يعلم من أنهم ملائكة، والقصة معروفة ولا تخفى على مسلم، فكأن الطفيلي وهو يسردها بنص الآية يتخلص من كل لوم، ويقدّم الدليل القوي والحجّة الدامغة على نيّته السليمة تجاه الرجل، فقصده كان للوليمة وما بُسط على موائدها وليس لبنات الرجل وأهله فلا حاجة له بهم، فما كان من الرجل إلا أن قبِل العذر وأذعن للحجّة، ودعاه للأكل، فهو بريء بنص القرآن.

من الأمثلة التي وظفت فيها الشواهد القرآنية، هذا الحوار الذي جرى في الرقة حيث أخذ زياد رجلا من الخوارج فأفلت منه، فأخذ أخا له، فقال له: «إن جئت بأخيك وإلاَّ ضربت عنقك، قال: أرأيت ان جئتك بكتاب من أمير المؤمنين، تخلي سبيلي؟ قال نعم، قال فأنا آتيك بكتاب من العزيز الرحيم وأقيم عليه شاهدين إبراهيم وموسى عليهما السلام {أَم لَمْ يُنَبَأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الذي وفّى. أن لا تزر وازرة وزر أخرى}(سورة النجم/36–38) قال زياد: خلوا سبيله، هذا رجل لُقِّن حُجّته»[1]

لجأ الوالي زياد إلى أخذ أخ لرجل خارجي أفلت منه، رهينة وطالبه أن يسلم أخاه الهارب وإلاّ فهو لن ينجو من العقاب. فلم يكن له سبيل إلى النجاة إلا الحيلة والتماس الحجّة، فبادره مستفسرا عن مدى فاعلية كتاب يأتيه به من أمير المؤمنين، وهو رئيسه في العمل، أعلى سلطة في البلاد، ليخلي سبيله، فوافق زياد على الفور، فاغتنم الرجل الفرصة ورفع قوة الحجّة إلى سلطة أعلى وهو الله عز وجلّ والكتاب منه، مع إقامة شاهدين من الأنبياء أولي العزم، والكتاب هو آيات ثلاث من سورة النجم (أم لم ينبأ بما في صحف

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص182.

موسى، وإبراهيم الذي وفّى. أن لا تزر وازرة وزر أخرى) ومعنى الآية لا يحتاج إلى كبير جهد ليفهم خاصة وأنّ زياد هذا من أهل العربية الذين لا تخفى عليهم أسرارها، فما كان منه إلا أن أخلى سبيله، واصفا إياه بأنه رجلٌ لُقِّن حجّته، فالشاهد القرآني سلطة تعضد حجّة المتكلم وتوصله إلى مبتغاه الحجاجي دون عناء وبأقصر الطرق، لكن لما يكون المحاور يحمل الخبرة نفسها والمعتقد ذاته، فالشواهد القرآنية أبدا لن تكون حجّة للمسلم على الكافر، فهو منكر لها أصلا فضلا عن أن يعتبرها حجّة لخصمه، وتزداد قوّتها أكثر فأكثر كلما كان المحاور مسلما ورعا عالما بكتاب الله عاملا به.

- ✓ **الشواهد من الأحاديث النبوية:**

(عن علي بن القاسم، قال سمعت أبي يقول: كان موسى بن إسحاق لا يُرى مبتسما قطّ، فقالت له امرأة: أيها القاضي! لا يحلّ أن تحكم بين اثنين وأنت غضبان؛ قال ولم؟ قالت: لأن النبي–صلى الله عليه وسلم– قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» فتبسّم)[1].

تتنوع الحوارات في كتاب الأذكياء بشكل جعلها تلامس كافة مجالات الحياة، ومنها هذا الحوار الذي بين أيدينا، وفي مجلس القضاء، فهو الموقف والمكان المناسب للإدلاء بالحجّة، فكل من فيه يسعى إلى إظهار حجّته ودعم رأيه، خاصّة إذا كان طرف في قضية ما، لكن أن تكون ابتسامة القاضي هي موضوع الحديث، فهذا لا يكون إلا في كتاب الأذكياء ولا يصدر إلا عنهم، ومنهم هذه المرأة المتفقهة التي جاءت تنازع القاضي في حكمه وتبطل قضاءه، وقد أعلنتها له صراحة دون تلميح أو تضمين، موجّهة له خطابها مباشرة "أيها القاضي"، محرِّمة عليه القضاء بين الناس على حال معيّنة وهي الغضب، وهو حالة نفسية يمكن أن يغيب فيها العقل إذا بلغت أقصاها، فمن أين استمدّت هذه المرأة السلطة لتصدر هذا الحكم؟ والجميل في الموضوع أن القاضي لم ينهرها ولم يخرجها من مجلسه

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 276–277.

ولم يرفع الجلسة، بل سأل بكل هدوء عن السبب، وأجابته بقول النبي –صلى الله عليه وسلم– : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»*

فالشاهد الذي قدّمته كان أقوى حجّة على ادعائها، أعطاها سلطة فاقت سلطة القاضي في مجلسه، بلغت بها أن حرّمت على ممارسة القضاء والحديث النبوي يستمد قوّته من قائله وهو الرسول–صلى الله عليه وسلم–. حتّى إذا كان موضوعا ضعيفا، فمن يواجه بالحديث الشريف، يتأنّى والمخاطَب قاض عالم، فقد استطاعت المرأة باستدعائها هذا الشاهد الجاهز أن تضرب القاضي في نقطة حسّاسة وما كان منه إلا الابتسام فحققت مرادها.

ومن الأمثلة على ذلك ما روي عن رجل جاء إلى ابن عقيل، فقال: إني كلما أنغمس في النهر غمستين وثلاثا فلا أتيقن أنه قد غمتي الماء ولا أني قد تطهر، فكيف أصنع؟ قال له: لا تصل، فقيل له: كيف قلت هذا؟ قال: لأن النبي– صلى الله عليه وسلم – قال: (رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى ينتبه، وعن المجنون حتى يفيق) ومن ينغمس في النهر مرتين أو ثلاثا ويظن أنه ما اغتسل، فهو مجنون»[1]

إن الإنسان مع كثرة انشغالاته وهمومه قد تنتابه بعض الشكوك في سلوكاته البسيطة، فقد ينسى المرء مكان مفاتيحه أو عدد المرات التي غسل فيها يديه في الوضوء، لكن هذا السائل جاء يستفتي في أمر قد يصعب على الإنسان العادي تصوره، فهل يُعقل أن يغوص الإنسان في البحر أو النهر ويشك في كون الماء قد عّمه أم لا؟ وهذا ما حدث بالضبط مع ابن عقيل، فقد وضع هذه المسألة أمام ميزان العقل، ليخرج إلى حكم رآه الحاضرون غريبا مستهجنا، وهو منع الصلاة مطلقا، بقوله: "لا تصلّ"، فالإمام أو القاضي متى جاءه المستفتون فهو يحاول دائما تقريبهم إلى الطريق المستقيم، وعبادة الله والتيسير عليهم، فالدين دين يسر، والرسول عليه الصلاة والسلام يأمر بالتيسير "يسروا ولا تعسّروا"، لكن أن ينهى

* والحديث رُوي عن عبد الرحمان بن أبي بكرة، قال: كتب أبي– وكتبت له– إلى عبيد بن أبي بكرة وهو قاض بسجستان: أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمع رسول الله–ص– يقول: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان». ينظر: صحيح مسلم، بشرح الامام النووي، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط7، 2000،ج 12، كتاب الأقضية، ص341.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 113-114.

عن الصلاة فهذا مالم يتقبله الحضور ولا المستفتي، وهذا ما سيجعله بحاجة ماسة إلى دليل قويّ وحجّة دامغة تدعم رأيه وتقوي جانبه وتقنع محاوريه، وقد وجد ضالته في الحديث النبوي الشريف: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى ينتبه، وعن المجنون حتى يفيق»، فهؤلاء الثلاثة ليسوا مطالبين بالقيام بالعبادة فلن يحاسبوا على تركها، فالملائكة لا تكتب عنهم شيئا، في الخير أو الشر، فقد جعل الإمام صاحبنا في خانة المجانين، إذ لا يُعقل أن ينغمس المرء في الماء كلية ويشك في طهارته، خاصة أنه يكرر العملية مرتين وأكثر، وبهذا يكون هذا الشاهد من السنة دليلا قطعيا على صحة حكمه، فهو لم يحكم بهواه بل استند إلى سلطة تشريعية، وهي نص الحديث.

فحجاجية الشاهد تكسب الرأي قوّة وتكون أقوى حجة يمكن التماسها لإقناع المُحَاوِر، خاصة إذا كانت يستند إلى خلفية عقدية إيديولوجية مشتركة، يعدّ الخروج عنها أو رفضها خروج عن المجتمع وعن العقيدة.

3-**الشاهد الشعري:**

روى ابن الجوزي عن الأصمعي قوله: «كنت عند أمير المؤمنين الرشيد، إذ دخل عليه رجل ومعه جارية للبيع، فتأملها الرشيد، ثم قال: خذ بيد جارتيك، فلو لا كلف في وجهها، وخنس في أنفها لاشتريتها، فانطلق بها فلما بلغت الستر، قالت: يا أمير المؤمنين! اردُدْني إليك أنشدك بيتين حضراني؛ فردّها، فأنشأت تقول:

ما سَلِم الظبي على حسنه كلا ولا البدر الذي يوصفُ
الظبي فيه خنس بيِّنٌ والبدر فيه كلف يُعرفُ

فأعجبته بلاغتها، فاشتراها، وقرّب منزلها وكانت احظى جواريه عنده»[1]

الموقف عملية إجراء صفقة تجارية في بلاط الخليفة، والبضاعة جارية لا يمكننا القول بأنها حسناء، لان الخليفة هارون الرشيد رفض شراءها، وبيّن السبب، وهو كلف في وجهها وخنس في أنفها، ورضيّ النخاس بنصيبه والتفت مغادرا كما أمر الخليفة: "خذ بيد جاريتك فلولا كلف بوجهها وخنس في أنفها لاشتريتها" لكن الجارية لم تقبل ذلك ولم تستسلم للأمر

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص277.

الواقع، محاولة إقناع الخليفة، بطريقتها التسويقية الخاصة، فألقت على مسامعه بيتين من الشعر:

ما سلم الظبي على حسنه كلا ولا البدر الذي يوصف

الظبي فيه خنس بيِّن والبدر فيه كلف يُعرف

ففي الثقافة العربية البدر والقمر أيقونة للجمال وبه تشبّه كل جميلة، والبدر هو اكتمال القمر ليلة النصف من الشهر القمري، وفيه يكون قريبا واضحا للعيان فتظهر تضاريسه كأنها كلف على وجهه، والظبي شكله معروف والخنس الذي في أنفه ظاهر لا يحتاج إلى بيان، ومع ذلك فهو حاظر بقوة في أشعار الغزل العربية، ولو أن الجارية طرحت هذه المعلومات بهذا الشكل النثري لربما ملّ الخليفة، لكنها صاغت ذلك في بيتين من الشعر، لما له من تأثير في السامع من حيث الإيقاع والموسيقى والبلاغة وحسن التصوير، خاصة وأنّها هي الناظمة، فليست مجرّد ناقلة راوية، وهذا ما زاد إلى قوّة، فالشعر في المجتمع العربي(العباسي تحديدا) له مركزه، فهو الشكل الفني الذي تتركّز فيه القيم والحكم، وهذا ما يكسبه القوة ويجعله شحنة حجاجية قوية داعمة لرأي الجارية توصلت به إلى إقناع الرشيد بشرائها بعد أن رفض، وأكثر من ذلك جعلها من محظياته.

ثالثا: آليات الحجاج شبه المنطقية

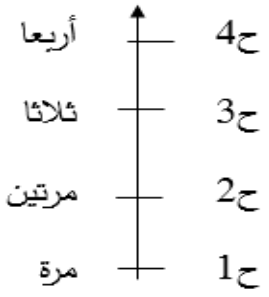
أ- السلم الحجاجي:

يعدّ السلم الحجاجي إطارا عاما للمفاضلة بين الحجج، يمكن من خلاله تفعيل الكفاءة التداولية للمتحاورين واستثمار النظام اللغوي، ونستعرض فيما يلي هذه الآليات حسب ما تتيحه مدونة البحث.

يقول ابن الجوزي: «كان النظّام لا يكتم سرّا، فأسرّ إليه يونس التمار سرّاً، فأذاعه، فلامه، فقال النظّام للناس: سلوه، هل أذعت سرّا مرّة أو مرتين أو ثلاثا أو أربعًا، فلمن الذنب الآن؟ فلم يرض أن يشاركه في الذنب حتّى صار الذنب كلّه لصاحب السرّ»[1].

عد النظام كما ورد في الآثار من فرسان علم الكلام، وأستاذ الجاحظ، وعلى يده تتلمذ، وفي هذا الحوار البسيط الذي يعكس جانبا من جوانب شخصية النظّام في معاملته مع غيره وخصومه، فكما هو واضح فهو لا يكتم سرّا، وهو أمر غير خاف على أحد وصرّح به هو ذاته، بقوله: سلوه، هل أذعت سرّا مرة أو مرتين أو ثلاثا أو أربعًا، فلمن الذنب الآن؟ ونجده يستعمل السلم الحجاجي في هذه المراتب الموجهة توجيها كميا[2]، حيث ترتّب الألفاظ المعبرة عن الكم تباعا حسب قوتها وخدمتها للنتيجة المرجوّة.

النتيجة المرجوة: أذاع السر أكثر من مرة



إذاعته للأسرار لم تكن حدثا عابرا وإنما كانت صفة راسخة فيه، يعرفها الجميع، ومن كانت هذه ميزته وخصاله، هل عليه ذنب في القيام بالفعل ذاته؟ أم أن الذنب على من

[1]- عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص174.

[2] - ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب- مقاربة لغوية تداولية، ص504.

أودعه السر. فهو لم يرض بأن يقع عليه جزء من الوزر ونسبه كلّه لصاحب السّر أي أنّه برأ نفسه كليّة.

ب-**الروابط الحجاجية:**

كما سبق تعريفها في الفصل الأول هي عناصر لغوية تنتمي إلى بنية اللغة، لا تحمل معنى في ذاتها وتربط بين أجزاء الكلام.

1-الروابط المدرجة للحجج

ومن أمثلتها:

- ✓ **الرابط "حتى":**

وفي المثال الموالي توضيح أكثر لحجاجية "حتى" وترتيبها للحجج على السلم الحجاجي، حيث يقول صاحب "الأذكياء": «عن وهب بن منبه* قال: إني وجدت في بعض ما أنزل الله على أنبيائه أنّ الشيطان لم يكابد شيئا أشد عليه من مؤمن عاقل، وأنه يكابد مئة جاهل فيستجرهم حتىّ يركب رقابهم، فينقادون له حيث يشاء، ويكابد المؤمن العاقل فيتصعب عليه حتىّ لا ينال منه شيئا من حاجته»[1].

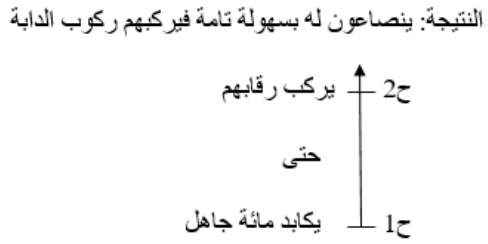
يحدثنا ابن وهب عما وجده في تنزيل الله عز وجل على بعض أنبيائه الأولين، مخبرا عما يكابده الشيطان من عناء في تضليل المؤمن العاقل (العالم) أهون مما يجده في قيادته لمائة جاهل، فلا يجد منهم مقاومة ولا رفضا، فهم منصاعون له، حتى يجرهم جرّا ويركب رقابهم يصبحون كالدابة التي تركب تأتمر بأمر فارسها لاحول لها ولا قوة، وهو ما لا يحصل مع المؤمن العاقل وبمقابلتها مع الجاهل ويمكننا إبدال صفة العقل بالعلم، فالمؤمن العالم يشق ويصعب على الشيطان إبعاده عن الطريق المستقيم.

---

* وهب بن منبه بن كامل بن ذي كبار الصنعاني مؤرخ فارسي مسلم وتابعي جليل اخذ عن عبد الله بن العباس، اهتم بكتب الأولين وأخبارهم والكتب المقدسة، ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء صنعاء. له عدة مؤلفات لم يبق منها سوى بعض المقتبسات التي رويت عنه، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص 4139.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 18-19.

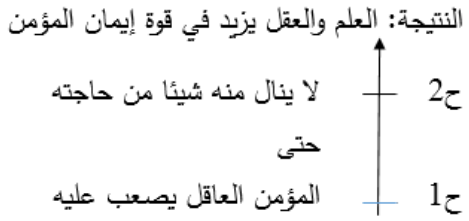
ويمكننا تمثيل هذه الحجج بهذه الخطاطة:



الجاهل سهل الانصياع للشيطان

فعلى كثرة الجهلة (100) إلا أنّ الشيطان لم يجد صعوبة في تضليلهم، والحجة التي أدرجت بعد حتى من حيث الإخبار فهي لم تضف إلى معلومات المتلقي جديدا بقدر وضحت سنية القوة فيما حصل، فهو لم يضللهم وحسب، وإنّما ركب رقابهم وهو تصوير بليغ لقدر الانصياع والتبعية للشيطان.

وكذلك بالنسبة لما لقيه مع المؤمن العالم، فعلى الرغم من كونه فردا واحدا فالشيطان لم يستطع النيل منه.



نلاحظ أن الرابط حتى يربط بين الحجة ح1 والحجة ح2 بترتيب الحجة الأقوى في أعلى السلم، فتضليل المؤمن العالم أمر صعب على الشيطان، لا يمكنه أن يحصل على شيء معه ولو كان يسيرا، أي استحالة حصول التضليل. فالحجتان تخدمان نتيجة واحدة لكن بدرجات مختلفة من حيث القوة، ويندرج المثالان السابقان ضمن المستوى الأول من الحجاج الذي يمارسه ابن الجوزي على القارئ، فهو يريد إقناعنا بأهمية العقل والذكاء، بسرد ما يصب في هذا الاتجاه من أخبار تناولته موضوعا للحديث والحوار، وما هذه الحوارات إلا شواهد نصية يعضد بها ابن الجوزي رأيه، ويثبت من خلالها أهمية تصنيف هذا الكتاب وقيمة ما جاء فيه من أخبار وإن لم تكن تبادلات كلامية مباشرة.

أما من الحوارات المباشرة التي نقلها ابن الجوزي عن أذكيائه ما جرى بين علي بن أبي طالب ورجل من اليهود، حيث قال له: «أنتم ما دفنتم بينكم حتّى قالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير؛ فقال له علي: أنتم ما جفت أقدامكم من ما البحر حتّى قلتم:{اجعل لنا إلها كما لهم آلهة} (الاعراف138)»[1].

أراد اليهودي أن يقلل من إيمان المسلمين وولائهم لنبيهم–عليه الصلاة والسلام– فذكر حادثة السقيفة وما جرى فيها من مشاورات لتعيين خليفة للمسلمين، قائلا إنه لم يمض وقت على دفن النبي حتى تنازعتم في الخلافة، وبدل أن تختاروا أميرا واحدا طلبتم أن يكون من كل فريق أمير، وقد ضمّن اليهودي كلامه الرابط حتّى ليظهر عظم وقوة ما قدم من حجج على سوء الأنصار ومن خلفهم كل المسلمين.

النتيجة: الأنصار (المسلمين) لم يحفظوا عهد الإسلام

ح2 ↑ قالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير

حتى

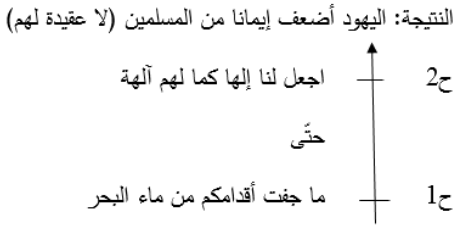
ح1 ↑ أنتم ما دفنتم نبيكم

فالحجة الأولى (ح1) تقدم للحجة الثانية وتوضح الصورة التي يريد اليهودي أن يلحقها بالمسلمين فالموقف عظيم وجلل وهو دفن الرسول الكريم– عليه الصلاة والسلام – والتي ورد فيها قوله: «إذا أصيب أحدكم بمصيبة فليذكر مصيبته بي فإنها أعظم المصائب»[2]، فإن كان المسلمون في موقف مهيب كوفاة نبيهم ويتنازعون الإمارة فلا خير فيهم، ونلاحظ في هذا المقام قوة الحجة التي جاءت بعد حتّى. حيث لم يترك مجالا لتبرير موقفهم أو دفع الخزي عنهم؛ إلاّ أن عليّا –كرم الله وجهه– كان له بالمرصاد واستنكر موقف بني إسرائيل مع موسى –عليه السلام– يوم نجاهم الله من فرعون وبطشه، وأغرقه بمعجزة وهم ينظرون بعد أن ظنوا أنها النهاية، {وإذا فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون} (البقرة/50).

[1] – عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص180.

[2] – رواه الدارمي في سننه والطبراني في الكبير وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير.

فشهادتهم مقتل عدوهم ونهايته أشفى لصدورهم وأبلغ في إهانة عدوهم[1] ومع ذلك كلّه ما إن خرجوا من الموقف الصعب، وقبل أن تجف أقدامهم وكم يستغرق الماء من وقت ليجف(وهو زمن قصير جدا خاصة في المنطقة العربية) طلبوا أمرا جللا ينسف ما قُدّم لهم إن كان من بشر فما بالك إن كان من رب البشر، وكفروا بوحدانيته وطلبوا إلها آخر وأكثر ((آلهة)) متعددة، وقالوا { اجعل لنا إلها كما لهم آلهة } فقد نفوا وجوده أصلا فضلا عن وحدانيته.



الحجة ح1 تبين الزمن الذي بقوا فيه مخلصين لنبيهم وربهم، كما تبيّن عظم الموقف الذي خرجوا منهم –نجاتهم من الموت وهلاك عدوهم والأعظم من هذا كله معجزة البحر الذي انشق لهم واغرق فرعون – أمّا الحجة ح2 التي جاءت بعد حتّى فهي أقوى وأشد في بيان خسة اليهود وضعف إيمانهم، فإن كان المسلمون طلبوا أمراء عليهم في الأرض وفي أمر دنيوي، فهم طلبوا إلها كآلهة عدوهم الذي أُهلك أمام أعينهم، وهم بذلك قد جمعوا بين الغباء وقلة الإيمان فقد طلبوا تعويض إله قوي أنجاهم وشفى صدورهم من عدوهم، بإله عدوهم الذي لم يغن عن عباده شيئا ولم يستطع حمايتهم وهو أمر يتعلق بالتوحيد والعقيدة.

مما سبق تبين لنا أن الحجج التي تأتي بعد الرابط " حتّى" تدعم وتساند ما ورد قبلها من حجج متساوقة بقوتها، لتتظافر جميعها لخدمة نتيجة واحدة، لا تقبل الإبطال أو التفنيد.

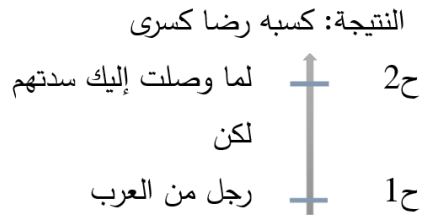
[1] إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة السعودية، ط2، 1999، ج1، ص259.

الرابط " لكن":

وتفيد الاستدراك[1]. أي أن المتكلم بعد أن يصرح بخبر أو حكم يستدركه بآخر سلبا أو إيجابا، ويطرح النتيجة المضادة، ومن الحوارات ما دار بين حاجب بن زرارة وكسرى لما استأذن للدخول عليه، فقال له الحاجب:« من أنت؟ قال: أنا رجل من العرب؛ فأذِن له، فلما وقف بين يديه قال له : من أنت؟ قال: سيّد العرب، قال ألم تقل للحاجب أنا رجل منهم؟ قال: بلى، ولكنني وقفت بباب الملك وأنا رجل منهم، فلما وصلت إلى الملك سدتهم، فقال كسرى: زه، احشوا فاه درًّا»[2].

في هذا الحوار جعل ابن زرارة وصوله إلى بلاط الملك ووقوفه بين يديه هو الحجة الأقوى في خطابه كلِّه، فقد كان عامة من العرب ثم أصبح سيّدهم بمثوله بين يدي كسرى، فقد استأذن للدخول عليه مخبرا الحاجب بأنه رجل نكرة من العرب، ولما أُذن له، وصار وجها لوجه مع كسرى عرّف بنفسه على أنه سيّد العرب، ما جعل هذا الأخير يحتار في الأمر ويطلب التوضيح.

بقوله: ألم تقل للحاجب أنا رجل منهم؟ وفعلا أجابه بن زرارة بالإيجاب ولم ينف ذلك، ثمّ استدرك ب "لكن" يوضح سبب التحول في الرتبة والارتقاء إلى السيادة، التي نالها بوقوفه أمامه وبالتالي يحقق مبتغاه في كسب رضاه.



[1] ومعنى الاستدراك أن تنسب حكما لاسمها يخالف المحكوم عليه قبلها، ولا تقع لكن إلا بين متنافيين تتوسط بينهما، نفيا أو إيجابا، يستدرك النفي بالإيجاب والإيجاب بالنفي، ينظر: الحسن بن القاسم المرادي، المبنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص ص 615-616.

[2] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص124.

نلاحظ أن الحجتان متعارضتان الأولى (رجل من العرب) ح2 (سيد العرب) وهي أقوى من الأولى كونها ارتبطت بكسرى نفسه وهو السبب في حصولها، وأن ذلك ماميّز ابن زرارة عن باقي العرب، "ولكن" ربطت بين متناقضين (رجل من العامة) و(سيدهم) وذلك لخدمة غاية حجاجية كبرى هي كسب رضا الملك، وفعلا قد تحقق له ذلك حين قال كسرى: زه، احشوا فاه درّا.

ويصور لنا الحوار التالي جانبا من حياة بعض ولاة مصر، لم يذكر ابن الجوزي اسمه، فقد كان من هواة اللعب بالحمام، «فتسابق هو وخادمه فسبقه الخادم، فبعث الأمير إلى وزيره ليعلم الحال، فكره الوزير أن يكتب إليه أنك قد سُبقت، ولم يدر كيف يكنِّي عن ذلك، فكان ثمَّ كاتب، فقال: إن رأيت أن تكتب شعرا:

أيها الملك الذي جدُّه لكل جدّ قاهر غالبُ

طائركَ السابقُ لكنّه أتى وفي خدمته حاجبُ

فاستحسن ذلك، وأمر له بجائزة، وكتب به»[1].

إن مخاطبة الملوك والأمراء تختلف عن مخاطبة العامة، فإلى جانب الاحترام والتوقير ينبغي الحذر، حتى في إبلاغهم بأمر واقع، فقد لا يوافق هواهم أو مزاجهم فينقلب الأمر على الرسول أو المخبر إلى ما لا تحمد عقباه، وهذا ما جعل الوزير يتردّد في إبلاغ أميره بنتيجة سباق الحمام الذي خسره، خاصّة أن من سبقه هو خادمه، ومن حسن حظه حضور الكاتب ذلك الموقف واقتراه أبيات شعر يوصل بها الخبر، لما في الشعر من حلاوة وتأثير في النفس، فنبدأ بتمهيد يثني به على الأمير و يوضح غلبته على الكل ويمدح أصله (جدّه) أي أن القوّة صفة متجذرة فيه وفي أهله ورثتها أب عن جد، بقوله:

أيّها الملك الذي جدّه لكل جدّ قاهر غالب

وبعد أن هيأه للخبر أردف بالبيت الثاني:

طائرك سابق لكنّه أتى وفي خدمته حاجب

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 84.

فأول خبر سيسمعه الأمير هو (طائرك سابق) ثم يستدرك الشاعر ب" لكن " أتى وفي خدمته حاجب فينفي الفوز بالسباق ويغير اتجاه الحديث من فائز سابق إلى مسبوق، فيخفف من وقع الصدمة على الأمير ويبلغه النتيجة وهو في مأمن من غضبه وسخطه الذي قد ينجز عنه عقوبة له أو للحاجب الفائز حمامه، وهي الغاية الحجاجية التي سعى الوزير إلى بلوغها، فهو لا يعنيه الخبر في حد ذاته بقدر ما تهمه ردّة فعل الأمير، وهو ما تحقق.

فكل خطاب تال لـ "لكن" يكون حجّة أقوى تقرب المتكلم من هدفه، فالاستدراك هو ما سهّل عليه عرض الخبر – وإن كان سلبيا– حمام الأمير فائز، وما وصول الآخر قبله إلا خدمة له.

- ✓ **الرابط "بل*":**

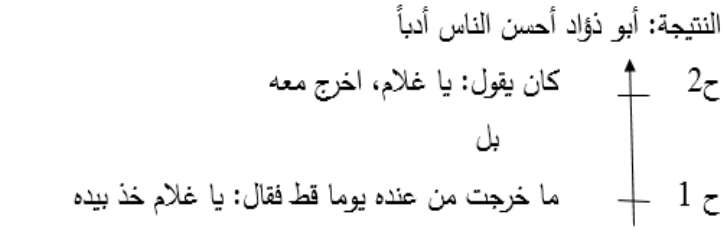
وهو من الروابط المدرجة للحجج المتعاكسة، التي تكمن حجاجيتها في ترتيب الحجج على السلم، ومن الأمثلة التي وُظف فيها، ما رُوي عن أبي بكر الجرجاني حيث قال: «سمعت أبا العيناء* يقول: ما رأيت في الدنيا أقوم على أدب من أبي ذؤاد، ما خرجت من عنده يوما قط، فقال يا غلام خذ بيده، بل كان يقول: يا غلام اخرج معه، فكنت افتقد هذه الكلمة عليه، فلا يخلّ بها ولا أسمعها من غيره»[1].

ويمكننا ترتيب هذه الحجج على السلم على النحو الآتي:

* بل حرف إضراب، وله حالات: الأول: أن يقع بعده جملة، فيكون إضرابا عما قبلها، إما بجهة الإبطال، وإما بجهة الترك للانتقال من غير ترك، والثاني: أن يقع بعده مفرد، فهي حرف عطف ومعناها الإضراب، ولكن حالها مختلف فيه، فإن كانت بعد نفي فهي لتقرير حكم الأول، وجعل ضده لما بعدها، ويضيف الغلاييني: أنها إذا وقعت بعد الإيجاب أو الأمر كان معناها سلب الحكم لما قبلها وجعله لما بعدها، ينظر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص ص، 235–237. ومصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، 2013، ج3، ص544.

* محمد بن القاسم بن خلاد الهاشمي، شاعر وفصيح من ظرفاء العرب، كف بصره عند بلوغه الأربعين عاما، توفي بالبصرة 283هـ، كان له من الملح والنوادر. ينظر: الإمام الذهبي، سير الأعلام والنبلاء، ص 3642.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص93.



فقد نفى أبو العيناء عن أبي ذؤاد قوله لخادمه "خذ بيده"، وفي هذه الصيغة، وإن كانت تدل على اهتمامه بأبي العيناء، تذكير بأنه ضرير ويحتاج كالعاجز إلى مساعدة الغير، فجاءت هذه الحجة في أدنى درجات السلم، وأبطل هذا الفعل ونفاه عن صاحبه، ثم تلى الحجة الثانية بعد بل، وهي "يا غلام اخرج معه" فالغلام مصاحب صحبة تقدير ومعيّة الضيف العزيز صاحب المكانة العالية، وليس محتاج إلى من يريه طريقه، فقد نفى نظرة الشفقة إليه من أبي ذؤاد واثبت له نظرة الاحترام والتقدير لشخصه، وبهذا يكون قد أنجز فعلين لغويين، ورتبهما حجاجيا باستخدام الرابط "بل"، وأثبت نبل أخلاق أبي ذؤاد وأكثر من ذلك فقد جعله أقوم أهل الدنيا على الأدب.

من الحوارات التي وردت في كتاب الأذكياء، ما دار بين ثعلب والحسن بن سهل، حيث قال ثعلب: «قلت للحسن بن سهل وقد كثر عطاؤه على اختلال حاله: ليس في السرف خير، فقال: بل ليس في الخير سرف»[1].

إن هذا الحوار على قصره فقد تناول موضوعا مهما في حياة المسلم وحياة العربي قبل ذلك، فهو يمس سمعته ومروءته وهو الكرم والصدقة، فهذا ثعلب جاء ناصحا سهلا بعد أن رأى رقة حاله وضعف مقدرته المادية وكثرة صدقته وكرمه، قائلا: "ليس في السرف خير" فجعل هاتين الصفتين تبذيرا وسرفا، ونفى الخيرية عن هذا الفعل (الصدقة والكرم)، فجاءه الرد سريعا وحاسما من ابن سهل ونفى التبذير برمته، ففعل الخير ليس فيه تبذير أو إسراف، فهو من الأعمال التي كلما زادت رفعت فاعلها في مجتمعه درجات، فلما خاطبه ثعلب نافيا الخيرية عن التبذير والسرف وهذه دعواه هو وحجته، فبنى ابن سهل خطابه على ما قاله محاوره مستعملا الربط "بل" ليجعل دفة الحديث لصالحه، ويبطل ما قاله، وينفي

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ، ص70.

هذا الفعل الذميم والصفة المخزية وهي الإسراف، عن عمله وهو تقديم الخير للناس، وبذل ماله كرما وصدقة، فجاءت "بل" بين دعوى ثعلب وجواب ابن سهل، مرتبة حجته في أعلى درجة.

✓ **الرابط "فضلا عن":**

نختار من الأذكياء هذا الحوار الذي يمثل مشهدا في بلاط الخليفة قدمت له هدية من أحد العوام، فقد دخل رجل على المهدي يحمل في يده نعلا ملفوفة في منديل، فقال: "يا أمير المؤمنين هذه نعل رسول الله –صلى الله عليه وسلم –قد أهديتها لك. فقال: هاتها، فدفعها إليه، فقبل باطنها ووضعها على عينيه، وأمر للرجل بعشرة آلاف درهم"[1]، إلى هنا يبدو الأمر عاديا، فمن عادة العامة التودد والتقرب من أولي الأمر وتقديم الهدايا، خاصة وأن هذه الهدية – إن صحت–لا تليق إلا بالخليفة فهو أهل لحفظها وتقديرها وتقييمها، إلا أن الخليفة ما إن انصرف الرجل، حتى التفت لجلسائه قائلا: "إني لم أعلم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم–لم يرها فضلا عن أن يكون لبسها، ولو كذبناه قال للناس أتيت لأمير المؤمنين بنعل رسول الله فردها علي، وكان من يصدقه أكثر ممن يدفع خبره"[2].

فعلى الرغم من أن الخليفة قبل الهدية وقبل باطنها ووضعها على عينيه ودفع لصاحبها، إلا أنه فاجأ الحضور بعلمه ويقينه بأنها ليست للرسول عليه الصلاة والسلام، وأن الرسول لم يرها ولم يلبسها.

فقد عمد إلى نفي الأقل (الرؤية) ليسوغ نفي ما هو أكثر وهو (اللباس) ليحقق إقناع الحضور يكذب الرجل وعلمه بذلك. فإذا لم يرها فالمؤكد أنه لم يلبسها، وهذه السلمية والدرجية في تأكيد المعلومة أو نفيها يحققها الرابط عن.

ومن الأمثلة التي توضح استخدام "فضلا عن" حجاجيا ما روي عن الجاحظ من أن «المعتصم طلب جارية لمحمود الوراق وكان نخاسا؛ بسبعة ألاف دينار فامتنع عن بيعها،

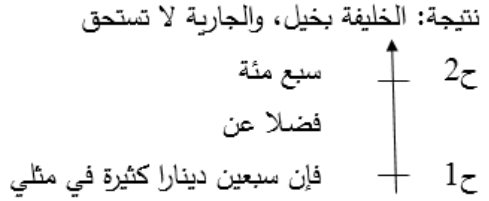
---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص ص 60–61.

[2] المرجع نفسه، ص ص 60–61.

فلما مات محمود اشتريت للمعتصم من ميراثه بسبع مئة دينار، فلما دخلت إليه، قال لها: كيف رأيت؟ تركتك حتى اشتريتك من سبعة ألاف بسبع مئة؛ فقالت: أجل! إذا كان الخليفة ينتظر في شهواته المواريث، فإن سبعين دينارا كثيرة في مثلي فضلا عن سبع مئة»[1].

من عادة الخلفاء والملوك التباهي بدفع الأموال الطائلة وإنفاقها بما يليق ومقاماتهم، لكن في هذا الحوار لم يحدث ذلك بعد أن مات مالكها وأخذها من سعرها بأضعاف فهو لم يزد كعادة الملوك والأغنياء بل أنقص، والأكثر من ذلك أنّه فتح هذا الموضوع مع الجارية نفسها في أول لقاء بينهما، وكان فرحا بها بالصفقة التي انجزها، إلاّ أنّ الجارية لم تنظر إلى الأمر من الزاوية ذاتها، وكان ردّها قاسيا ومفحما، فقد وافقته على كون الصفقة جيّدة وتستحق العناء مادام الخليفة لا يستطيع الإنفاق على حياته الشخصية ومسراته وينتظر لإنفاذها المواريث، يعني أن يرث هو أو تورّث البضاعة (الجارية) ويزهد فيها الوارث



خصومة أو جهلا، وإن كان الأمر على هذا الوجه، فإن سبعين دينارا مبلغ كبير ليدفعه في جارية فما بالك بسبع مئة دينار.

فإذا رتبنا الحجتين على السلم، فسنجد أن الحجة الأولى أكثر وقعا على نفس الخليفة، لأنه مبلغ أقل من الذي دفعه، أي أنها نزلت القيمة إلى درجتها الدنيا [سبعة ألاف←سبع مئة←سبعين].

أما الحجة الثانية التي جاءت بعد "فضلا عن" فهي أبلغ في إيصال رأي الجارية وهي عشرة أضعاف المبلغ الأول وبالتأكيد سيخلف إنفاقها حسرة ما بعدها حسرة في نفس البخيل الذي يتصيّد الفرص ليحصل على الجارية بأرخص الأثمان، وكل هذا عتاب مبطن وغضب

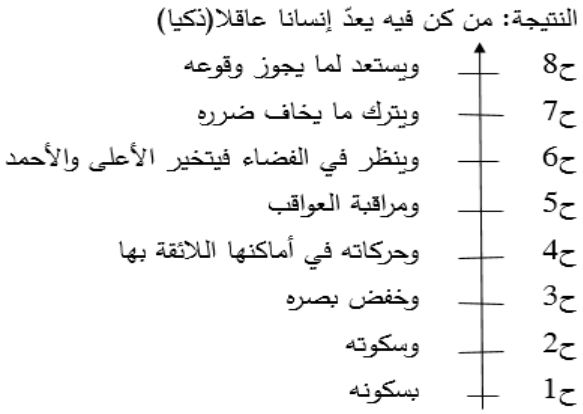
[1] عبد الرحمان بن الجوزي، اخبار الأذكياء، ص280-281.

مضمر في نفسها لأنها ككل امرأة تريد أن يبذل لها طالبها كل ما يملك ويزايد ويغالي- خاصة أنها جارية وقيمتها في ثمنها وفيما يبذل من أجلها.

✓ **الرابط الحجاجي (واو):**

يعد الواو من أهم الروابط الحجاجية، فلا يكاد يخلو منه أي كلام ويقتصر دوره على رصف الحجج، فوجودهُ يقوي الحجج بعضها ببعض، لتحقيق النتيجة المقصودة، فكل حجة تأتي بعد الواو، هي قوة داعمة لما قبلها، ولتوضيح ذلك نأخذ أنموذجا من حوارات الأذكياء، وهو من الخطابات القليلة التي تنسب لصاحب الكتاب، فهو المستوى الأول من الحوار الذي يخاطب فيه ابن الجوزي القارئ، مبرزا أهمية العقل والذكاء وإلاّ فما المسوغ من تأليفه وتصنيفه كتاب الأذكياء، حيث يقول: «يستدل على عقل العاقل بسكوته وسكونه وخفض بصره وحركاته في أماكنها اللائقة، ومراقبته للعواقب، فلا تستفزه شهوة عاجلة عقباها ضرر، وتراه ينظر في الفضاء فيتخير الأعلى والأحمد عاقبة من مطعم ومشرب وملبس وقول وفعل، ويترك ما يخاف ضرره، ويستعد لما يجوز وقوعه»[1].

رصد لنا ابن الجوزي مجموعة من الخصال التي يتمتع بها صاحب العقل الراجح والفكر النيّر، ويمكننا توضيحها بهذا الشكل:



نلاحظ أن ابن الجوزي قد عدّد جملة من الخصال من أحوال وأفعال، إن اجتمعت في الشخص كانت دليلا على ذكائه وفطنته، منها: ما هو معنوي متعلق بطريقة تفكيره ونظره

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص 26.

للأمور التي تعرض له، ومنها ما هو مادي يتعلق بسلوكه وحركاته وسكناته، وقد احتاج للربط بين هذه الحجج إلى الرابط (واو)، فكانت كل حجة تدعم التي تسبقها، لأن تعدّد هذه الحجج هو في حدّ ذاته قوة، فكلما اجتمع في الشخص الواحد أكثر عدد ممكن منها، دلّ ذلك بشكل أقوى على ذكائه وعقله، وعلى عكس الروابط السابقة (لكن، بل) التي ترتب الحجج من الأدنى إلى الأقوى فإن " الواو" لا تقوم بهذه الوظيفة بل هي تجعل الحجج متسقة ومترابطة فيما بينها في اتجاه حجاجي واحد هو الدلالة على قوة العقل والنباهة.

ومن الحوارات ما ورد عن أبي محمد بن عجيف حيث قال: فقد مرّ به مجنون فقال له: «يا مجنون! قال: وأنت عاقل؟ قلت نعم؛ قال: كلانا مجنون، ولكن جنوني مكشوف وجنونك مستور؛ قلت: فسر لي، قال: أنا أخرق الثياب وأرجم، وأنت تعمر دارا لا بقاء لها، وتطيل أملك، وما حياتك بيدك، وتعصي وليّك، وتطيع عدوّك»[1].

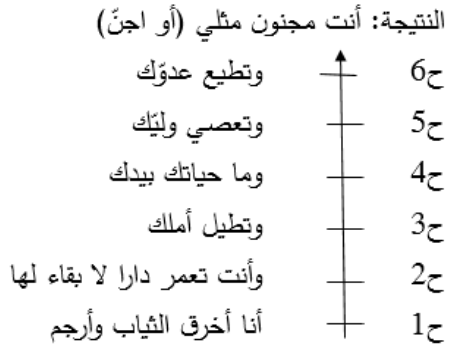
ورد هذا الحوار في الباب الثلاثين الذي خصّصه ابن الجوزي لعقلاء المجانين وعنونه ب "في ذكر طرف من فطن عقلاء المجانين" والطرافة فيه تبدأ من العنوان، فكيف للمجنون أن يكون ذكيا وهو مسلوب العقل ومغيّبه أصلا، ثم أنه وقف خصما محاججا لأحد المحسوبين على العقلاء العلماء، فهل غلبه؟.

فقد افتتح الحوار بنداء على أحدهم، لكن ليس باسمه بل بوصف لحاله، "يا مجنون." فقد ألغى وجوده كيانا وإنسانا ولم يبق إلّا ما ابتلاه به الرّحمن من مرض ولا ذنب له فيه، والإنسانية في أدنى صورها تأبى النزول إلى هذا المستوى، ومع ذلك فقد ابتدر ابن عجيف محاوره بهذا النداء، لكن المفاجأة كانت من المجنون ردّه، فهو لم يمتثل ويستسلم للنداء على أنه كما وصف، بل بادر بسؤاله: "وأنت عاقل؟" فهو اعتراض ضمني على ما سمع، وتشكيك بغفل هذا المنادي، فالاستفهام لم يكن لطلب إجابة، بقدر ما كان توجيها إلى قناعة معينة ودحض لرأي مخاطبه الذي يظن أنه عاقل، والدليل إجابته بالإيجاب عن السؤال، بقوله: "نعم." ف"المجنون" لم ينف عن نفسه هذا –المرض– لكنّه ألحق به صاحبه "كلانا مجنون" وما الاختلاف إلّا في كون جنونك مستتر، لأنّك لا ترتدي الثياب الرثة ولا تبادر المارّة

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص264.

بالحجارة والضّرب، ومع أنّه طرح دعواه بكلّ ثقة إلّا أنّ صاحبه المنادي لم يقتنع ولم يفهم، وأراد تفسيرا للأمر، وحجّة دامغة على هذا الادعاء، فهو ليس بالأمر الهيّن المتقبّل أن ترميَ عاقلا بالجنون، وهنا سلّم المجنون بجنونه وأعطى سبب ذلك من ظاهر الحال، ثم التفت إلى العاقل يعدّد أسباب جنونه فكما يبدو ليس سببا واحدا:

بدأ المجنون كلامه بالتسليم بجنونه مع توضيح علّة ذلك، وهي ما يظهر على هيئته وسلوكه، وذلك شيء يسير لا يعتدّ به حيث يمكن تغيير الثياب وإصلاح الهندام والكفّ عن رمي الناس بالحجارة، وهذه حجّة للمجنون لا عليه، ثم نقل الوجهة إلى محاوره العاقل



باستعماله الضمير "أنت" وجعله على الدرجة نفسها معه بإدراجه الرابط "و" قائلا: "وأنت" ملقيا إليه الحجّة الثّانية وهي بناء الدّار الفانية وتشييدها وتزيينها مع علمك بزوالها وذلك تصديق لقوله تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور﴾ (سورة الحديد/20)، أمّا الحجّة التّالية فهي "وتطيل الأمل" أي أنك مع علمك بقصر أمد هذه الحياة إلّا أنك تبني أحلاما وتطلب العيش أكثر فأكثر وتشقى لتحقيق مآرب عدّة مع علمك ب: ﴿إنّك ميّت وإنّهم ميّتون﴾ (سورة الزمر/30) وهذا خطاب الله تعالى لنبيّه الكريم سيّدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– أي أنّكم ستنقلون من هذه الدّار لا محالة، وستجتمعون عند الله في الدّار الآخرة[1]

وقال –أيضا–: ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن متّ فهم الخالدون﴾ (سورة الأنبياء/34)، فإن كان هذا قراره بالنسبة لصفيّه وخليله خير البريّة فكيف يكون مع سائر الخلق؟ ويكمل المجنون إيراد حججه وضمّها بعضها إلى بعض ليزيد من قوّة دفاعه "وما

[1] إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص96.

حياتك بيدك" فيا أيّها العاقل أنت تبني دارا زائلة وتبني أحلاما طويلة الأمد، وأنت في الواقع لا تملك حياتك، أي أنّك قد تموت بأيّة لحظة ودون سابق إنذار لأنّك ببساطة لا تتحكّم بحياتك (لا في موعد قدومك ولا موعد مغادرتك هذه الحياة)، ليس هذا وحسب، بل أنك "تعصي وليّك" فلا تطيع من رزقك وأطعمك ووهبك كل النّعم التي تتمتّع بها بل وحتّى حياتك، والأكثر من هذا وذاك وهي الضّربة القاضية، أنّك أيّها العاقل تعصي وليّك "وتطيع عدوّك"، ﴿إنّ الشّيطان لكم عدوّ فاتّخذوه عدوّا إنّما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السّعير﴾(فاطر/6)، فأمّا أن يعصي الإنسان وليّ نعمته فهذا طمع في كرمه ورجاء في عفوه وربما ثقة بالنّفس أو غرور ليعتقد أن مكانته عنده ستشفع لهذا التّمرّد والعصيان، أمّا أن يطيع المرء عدوّه وهو يعلم تمام المعرفة أنّه يتربّص به ليوقعه في المحظور، ويخرجه من النّعيم الأبديّ الذي ينتظره في الدّار الباقية الآخرة ويجعله من أصحاب السّعير، فهذا هو الجنون بعينه. وهو ما حقّقه المجنون وأثبته على العاقل، فهذه أعمال وسلوكات تدرك بالعقل والتّدبّر ومن كن فيه يصعب إبطالها عنه إلّا إذا اقتنع بوجودها أصلا، لكنّها أعمال يقوم بها البشر من آدم إلى اليوم، وكأنّ بالمجنون يقول: أنا أنظّف بدني وألبس الثوب الجديد فأكون عاقلا أمّا أنتم معشر العقلاء مجانين، إذ إنّ تفكيركم هو ما أوصلكم لهذا وجعلكم من أصحاب السّعير.

فقد استعمل المجنون "الواو" لتعضد حججه بعضها البعض فهي حجج متساوقة متّجهة جميعها صوب نتيجة واحدة هي أنّك مجنون أيّها العاقل.

- ✓ **الرّابط "لأنّ":**

وهو من الروابط كثيرة الحضور في كتاب الأذكياء، ومنها الحوار التالي: «قال رجل لبعض المياسير: وعدتني وعدا فانجزه، فقال: ما أذكر هذا الوعد، فقال: صدقت، أنت لا تذكره لأنّ من تعد مثلي كثير، وأنا لا أنسى لأنّ من أسأله مثلك قليل، فقال: أحسنت؛ وقضى حاجته»[1].

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص192.

فحتّى في حياتنا اليوميّة كثيرا ما نعِد مَن حولنا وتلهينا كثرة المشاغل عن الوفاء بالوعد، فإذا استبعدنا سوء النيّة وأحسنّا الظنّ، فيكون ذلك سببه النّسيان، وهو ما حدث مع هذا الغنيّ، فقد وجد نفسه أمام رجل يطالبه بالوفاء بوعد قطعه على نفسه لهذا السّائل، فالأمر على وجهين؛ إمّا أن يكون قد وعد فعلا ولا يتذكّر، وإمّا أن يكون المطالب كاذبا والوعد لم يحصل أصلا، وفي هذا تهمة للسّائل، ولذلك سيدافع عن نفسه ليبرئ ساحته، فلم يعاند أو يكابر بل صدقه في عدم تذكّره بقوله: "صدقت" ثم بادر بإعطاء التبريرات لنسيان صاحبه الوعد، "أنت لا تذكر لأن من تعد مثلي كثير" فسبب النسيان وجيه، لأن من يأتونك طالبين عطاياك كثر، مما يجعلك لا تتذكّر الجميع ومنهم أنا، فقد أدرج الرابط "لأنّ" بين القضية وهي عدم التذكّر والمبرر أو العلّة وهي كثرة هباته وعطاياه ووعوده لكثرة الطّالبين، ولم يكتف بذلك بل أدار دفّة الحديث نحوه يبرّر تذكّره هو وعدم نسيانه للوعد، "وأنا لا أنسى لأن من أسأله مثلك قليل"، فأنت نسيت لكثرة الطالبين مثلي وبقيت متذكرا لم أنس لعدم وجود الواعدين مثلك فالمانحون الكرماء مثلك قليلون، وعاود إدراج "لأن" بين القضية الثانية وهي عدم نسيانه الوعد ومبرر حصولها وهو تميّز المانح –الواعد– وتفرّده على السّاحة أو على الأقلّ في محيط المتكلّم فهو شخص لا يتكرّر وكرمه لا ينسى، وهذا كلّه يؤدّي إلى الغاية الحجاجية الكبرى أو النّتيجة المرجوّة وهي النّجاح في إثارة عواطف المخاطب وجعله يقتنع بأنّه فعلا وعد، فبدل أن يسعى لإقناعه بالعطاء سيختصر على نفسه نصف المسافة، فقد نال العطية بحصوله على وعد بها في مناسبة سابقة، والإقناع بحصول هذا الوعد أيسر بكثير، وهو ما حدث فعلا، إذ أنّ ما قاله يعدّ مدحا للغنيّ (تميّز في صفة الكرم)، وقد ظهرت نتيجة ذلك في إجابته ب"أحسنت" وما أعقبها، بإنجازه وعده.

ومن الأمثلة التي توضّح حجاجية الرابط "لأنّ" ما كان بين عمران بن حطّان وزوجه، وقد كان كما خبر ابن الجوزي «دميما قبيحا قصيرا، ودخل على امرأته وقد تزيّنت فلم يتمالك أن يديم النّظر إليها، فقالت: ما شأنك؟ قال: لقد أصبحت والله جميلة؛ فقالت: أبشر! فإنّي

وإيّاك في الجنّة؛ قال: ومن أين علمت ذلك؟ قالت: لأنّك أعطيت مثلي فشكرت، وابتليت بمثلك فصبرت، والشاكر والصابر في الجنّة»[1].

فلما دخل عمران على زوجه وهي الحسناء وازدادت بهاءً بتجمّلها، أعجبته، فلم يتمالك نفسه عن النّظر إليها بشكل جعلها تنتبه له وتسأله عن سببه، لكن لثقافتها ومعرفتها بتعاليم الدين الإسلامي وأسرار القرآن الكريم كان جوابها حاضرا من صلب ثقافتها ومجتمعها، فبشّرته بالجنّة، وهو أمر ينبغي له أن يكون من بشر من عامّة النّاس ليست له كرامات ولا خصائص الأنبياء فهو أمر لا يعلمه إلّا الله ومن منّ عليهم بهذه البصيرة، فلا يعلم الغيب إلا الله، وحتي الرسول –صلى الله عليه وسلم– على قربه من الله سبحانه وتعالى ونزول الوحي عليه، فهو لا يعرف مصير كلّ أفراد أمّته، وكان يدعو ويتضرّع إلى الله في كل صلاة أن يغفر لهم ويعفو عنهم*، بل ويلحّ في الدّعاء ويبكي قائلا:

«اللهم أمّتي أمّتي»[2] إلى أن أدركته الرحمة الإلهية.. «يا جبريل اذهب إلى محمد فقل إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوءك»[3]، ومع ذلك فالجنة ليست لكل أحد والمبشرون بها كانوا –فقط– عشرة، أي أنه لم يعلم الغيب كله وبشّر من صحابته على كثرتهم عشرة فقط، وهذه الزوجة تجد لنفسها ولزوجها مكانا في الجنة وتبشّره بذلك، فهذا أمر صعب التصديق وينبغي لها أن تبرّر حكمها وتقدم حججها، وتبيّن مصدر معلومتها، وهو ما حرصت على إظهاره وبيانه بعد الرابط "لأن" أدرجت حجتها، أعطيتَ مثلي فشكرت وابتُليتُ بمثلك فصبرت والشاكر والصابر في الجنة، فقد علّلت حكمها وأحقيتها فيه بكون زوجها رجلا شاكرا لنعم

---

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص269.

* عن عائشة –رضي الله عنها –أنها قالت: لما رأيتُ مِنَ النبيِّ –صلَّى اللهُ عليهِ وسلمَ– طِيبَ النَّفْسِ، قلتُ: يا رسولَ اللهِ ادعُ اللهَ لي، قال: اللهمَّ اغفرْ لعائشةَ ما تقدَّم من ذنبِها وما تأخَّرَ وما أسرَّتْ وما أعلنَتْ، فضحكتْ حتى سقط رأسُها في حِجرِ رسولِ اللهِ –صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ– من الضَّحِكِ، فقال: أَيَسُرُّكِ دُعائي؟ فقالتْ: ومالي لا يَسُرُّني دُعاؤُكَ فقال: واللهِ إنها لَدَعْوتي لأُمَّتي في كلِّ صلاةٍ. (حسنه الألباني) ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996، ج1، ص324.

[2] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط7، 2000، ج3، ص73.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الله وهي النعمة التي استوجبت الشكر لجمالها، أما هي فاستحقت الجنة لصبرها على بلواها وهو الزوج الدميم*.

ويروي ابن الجوزي أن المتوكّل قال يوما لجلسائه: «أتدرون ما الذي نقم المسلمون على عثمان، قالوا: لا، قال: أشياء، منها: أنّه قام أبو بكر دون مقام الرسول بمرقاة، ثمّ قام عمر دون مقام أبي بكر بمرقاة، فصعد عثمان ذروة المنبر، فقال عبادة*: ما أحد أعظم منّة عليك يا أمير المؤمنين من عثمان؛ قال: وكيف؟ ويلك! فقال: لأنّه صعد ذروة المنبر، فلو أنه كلّما قام خليفة نزل عمن تقدّمه، كنت أنت تخطبنا من بئر جالولاء! فضحك المتوكل ومن حوله»[1].

إن الحوارات التي تقع في مجالس الخلفاء والأمراء على رسميّتها وهيبتها، إلا أنها تخرج في أحايين كثيرة عن ذلك الطابع الرّسمي إلى المسامرة والتّسلية، أو البحث في بعض القضايا التاريخية –الهامشيّة– التي يحاول فيها الأمير إظهار قدراته ومهاراته في الحفظ والتحليل، فهذا المتوكل عاد بجلسائه إلى عصر الخليفة الراشد عثمان بن عفان –رضي الله عنه– وما حدث له من مأساة، وجعل بعضا من الأسباب التي جعلت الناس ينقموا عليه ويقبلوه، وذكر منها: أن الصديق والفاروق –رضي الله عنهما– لما تولّيا الخلافة نزل كل واحد منهما بمرقاة، ولم يصعدا المنبر، وهذا أمر كان لا بدّ منه، إذ أن أبو بكر الصديق تولّى خلافة الرسول عليه الصّلاة والسّلام، وموته لا يزال جرحا يخزّ في نفس كل مسلم، فكيف أن يأتي ويصعد مكانه فربّما كرهه المسلمون وأبغضوه، وكذلك الأمر بالنسبة للفاروق، فهو العادل المتواضع، لكن عثمان لمّا تولّى الخلافة لم يتّبع خطاهم في أمر المنبر وصعد إليه مخاطبا الناس من ذروته، لكن عُبادَة كان رأيه مخالفا لما رآه الخليفة، وأكثر من ذلك فقد جعل عثمان –رضي الله عنه– صاحب فضل عليه بل وأعظم فضل، وما كان حجّة على عثمان أصبح حجّة له، حيث قال: لأنه "صعد ذروة النبر"، فصعود المنبر كان أقوى

* الشواهد القرآنية في هذا كثير منها قوله تعالى: ﴿وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا﴾ (الإنسان/12).

*هو عبادة المخنث من ندماء المتوكل، صاحب نوادر وملح.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص184.

الحجج فقد ترتّبت الحجج على سلميّة تفاضل بينها لكن ما جاء بعد "لأن" هو الأقوى خاصّة أنه جاء خطابا مباشرا لا لبس فيه، ثمّ، واصل سرد حججه والتفصيل فيها، "فلو أن كل خليفة حكم المسلمين نزل عن سابقه بمرقاة لكان المتوكل يخطب من بئر جالولاء، فالمتوكل هو الخليفة العباسي الثاني عشر والثاني والعشرين في تاريخ الدولة الإسلامية، وهذا ربط منطقي ونتيجة حتميّة لما قاله المتوكل، وهي صورة قرب بها عبادة الموقف لأميره وغيّر بها رأيه تماما بعد أن كان ناقما على عثمان أصبح مدينا له بوجوده على ذروة منبره.

فالرابط "لأن" ينتمي إلى لغة المتكلم وجزء من بنيتها لكن حسن التوظيف يجعله آلية حجاجية بامتياز إذ يظهر قوة الحجة بشكل واضح ومباشر وبسيط، مما يبعد المخاطب (المتكلم) عن التكلف ويقوّي حجّته.

2- الروابط المدرجة للنتائج

وهي ما يطلق عليه عز الدين الناجح الروابط الاستنتاجية، ومنها الرابط "إذن"، وسنختار من كتاب الأذكياء هذا الحوار لتوضيح حجاجية هذه الروابط، فقد روى بن الجوزي عن عبد الرحمن بن محمد القزّاز «قال: أراد شعيب بن حرب أن يتزوّج امرأة، فقال لها: إنّي سيّء الخلق؛ فقالت: أسوء منك خلقا من أحوجك إلى أن تكون سيّئا. قال: أنت إذن امرأتي»[1].

عادة ما يلجأ من أراد الخطبة إلى الظهور بكل صفات الكمال، فيخفي كلّ سيّء ويظهر كل جميل مستحبّ، وهو ما لم يكن مع صاحب ابن الجوزي، فبدل أن يجمّل نفسه وصفاته للمرأة التي يريد خطبتها، فاجأها بالتصريح بسيّئاته من أوّل لقاء، وأخبرها بأنّه سيّء الخلق، وهو ما تلقّفته بسرعة بديهتها وفطنتها، فقالت: "أسوء منك من أحوجك إلى أن تكون سيّئا"، فنفت عنه العيب، ونسبته إلى من اضطرّه ليكون كذلك، وجعلت تصرّفه وسوء خلقه مجرّد ردّة فعل، ستندثر إذا اندثر الفعل، وإنها ليست صفة متجذّرة فيه وطبعا يصعب التّخلّص منها، فكسبت بهذا رضاه وإعجابه فقبل بها زوجا، وتمثل ذلك في قوله: "إذن" أنت امرأتي، فكل ما سبق كان اختبارا من طرفه، وحججا لإظهار كلّ ما هو جميل من جهة

[1] عبدالرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص280.

المرأة، وبما أنّه بدأ بالجانب السّلوكي الانفعالي فقد تجاوبت معه، وسارت معه في الاتّجاه ذاته، فالتمست له الأعذار لتبرئ ساحته من كل نقيصة، وتنسبها لمن يعاشره وبذلك نصبّت نفسها طرفا أمامه يمكنه أن يتعامل مع المواقف بشكل إيجابي وسليم لا يضطره لأن يكون سيئا، وحصلت على مبتغاها وهدفها وهو تقدمه لخطبتها والزواج منها، وهي النتيجة المرجوّة من الحوار برمته.

فالرابط "إذن" لا يرتب الحجج قويّها وضعيفها بل هو يأتي بعدها كلها ليسلم المحاور إلى النتيجة مباشرة، فهو لا يفاضل بين الحجج إنّه يقدم النتيجة ويحقق التفاعل والغاية الحجاجية.

ج- **العوامل الحجاجية:**

تقوم العوامل الحجاجية بحصر الإمكانات الحجاجية وتقييدها لتوجيه الحجاج نحو الهدف المنشود، وهو إنفاذ قصد المتكلم، ويدخل في هذا جل أدوات القصر، وكذلك ربما تقريبا، قليلا، كثيرا، إنما وغيرها من الأدوات التي تفيد هذا المعنى، وهي كثيرة في اللغة ومتنوعة، وقد استعملها أذكياء ابن الجوزي في حواراتهم وسنستقي منها بعض الأمثلة للوقوف على دورها الحجاجي.

✓ **العامل "إنّما*":**

وذكر ابن الجوزي أنّه «كان لإبراهيم بن طهمان جراية من بيت المال، فسئل عن مسألة في مجلس الخليفة، فقال: لا أدري. فقالوا له: تأخذ كلّ شهر كذا وكذا ولا تحسن مسألة؟ فقال: إنّما آخذ على ما أُحسن، ولو أخذت على ما لا أُحسن لفنيَ بيتُ المال ولا يفنى ما لا أحسن؛ فأعْجَب الخليفة جوابُه، وأمر له بجائزة فاخرة وزاد في جرايته»[1].

فالموقف مجلس الخليفة، والموضوع مسألة فقهية والمتكلم من علماء الأمة، إلا أنّه ومع مكانته العلمية والوظيفة، إلا أنّه لم يُحب عما سئل وأبدى جهله بها، واستغرب الحضور

* إنما تأتي إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه.

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، 175.

هذا منه، وهو أمر بديهي إذا أنّ العامة لا يرون في شيوخهم إلا الجانب المشرق ولا يقبلون منهم جهلا أو سهو، وكأنهم يلتمسون فيهم الكمال، خاصة إذا كان هذا العلم هو سببُ توظيفهم أو مكانتهم عن الأمراء والخلفاء، ويتقاضون عليه راتبا شهريا، وهو حال صاحبنا، مما جعل العامة يستكثرون عليه ذلك ويقولون: "تأخذ في كل شهر كذا كذا ولا تحسن مسألة؟" فجاءهم الردّ سريعا "إنّما آخذ على ما أحسن" وهنا، حدّد إبراهيم بن طهمان العمل الذي يتقاضى مقابله أجرا كل شهر، وهو ما يحسن وما يعلمه من مسائل، وباستعماله العامل "إنّما" حصر ذلك فيما يعرفه وفي علمه، ونفى ما سواه، ثم علّل ذلك بأنه لو أخذ جراية عن المسائل التي يجهلها لما بقي في بيت المال شيء، وتبقى الدولة مدينة له لان مالا يعرفه أكثر بكثير مما يعرف.

فالعامل إنّما وضع فاصلا بين ما يحسنه العالم وهو المثبت والمقصود، وبين مالا يعرفه وهو المنفي من حديثه، وهذا ما بلّغه غايته الحجاجية فقد أقنع الخليفة والحضور بأنه من البديهي أن يعلم أشياء وتخفى عنه أخرى، ومن المسلمات أن يتقاضى الإنسان أجرا على ما يعرف ويعلم وليس على ما يجهل، كما أنّه أثبت لنفسه صفة التواضع وعدم التعصب للرأي، فليس من السهل أن يعترف أصحاب المناصب بأخطائهم وجهلهم، وقد ظهرت غلبته الحجاجية وقوته في ردّة فعل الخليفة الذي أمر له بالجائزة وزاد في راتبه(جرايته) التي استعظمها خصومه واستكثروها عليه.

فالمتكلم باستعماله للعامل "إنّما" يضع حججه في مستويات مختلفة أقواها ما كان بعد "إنّما".

- ✓ **العوامل "ما...إلاّ" و"لا...إلاّ" و" ما...غير":**

من الحوارات الطريفة والمستقاة من حياة الناس(العامة) والتي تظهر استعمالهم العادي للغة، ما قالته امرأة لزوجها مخاصمة إياه على تقتيره عليها: «والله ما يقيم الفأر في بيتك إلاَّ لحبِّ الوطن، وإلاَّ فهو سيسترزق من بيوت الجيران»[1].

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص286.

عادة ما تتواجد الفئران في الأماكن التي تجد فيها قوت يومها، وإن لم تجد شعبها فسترحل باحثة عنه، كما أن الفأر بحجمه ذاك، فما سيأكله هو قليل جدّا بالنسبة لاستهلاك عائلة بأكملها، إذا ما أهملنا عنصر الكيف، فهو حتما لن يتخيّر و سيأكل كل ما يوجد في محيطه، فحتى علميا فهو من آكلات كل شيء، ليس حيوانا لاحما ولا عشبيا، فقد جمع بينهما، كل هذه الأسباب تجعل الفأر لا يجوع أينما حلّ، ومع ذلك فقد جاع في بيت هذه الزوجة، ولولا حبه للوطن ووفاؤه للمكان الذي عاش فيه لما بقي في بيت هذا الرجل البخيل، فهو يتدبر أمره من بيوت الجيران وإذا كانت هذه حال الفأر فكيف بها هي وأولادها وهم يحتاجون إلى المأكل والملبس وحاجتهم في ذلك تفوق حاجة الفأر بكثير.

فالعامل ما...إلاَّ أثبت الحكم لعاطفة الفأر وحبّه للمكان الذي تربّى فيه ونفى ما سواه من أسباب يمكنه البقاء من أجلها في بيت هذا الرجل، ومنها المؤونة والأكل، وبهذا تم توجيه الحجاج نحو غايته وهو ما تريده الزوجة لإثبات صفة البخل على زوجها، مع إبعاد شبهة جحود النعمة ونكران العشير عن نفسها، فهي لم تطلب بذخا ولا ترفا، بل هو شبع بطنها وأدنى ضروريات الحياة.

ومن الحوارات التي تصور لنا جانبا من معاملات العامة مع خلفائهم وأمرائهم الحوار التالي في بلاط الخليفة هشام بن عبد الملك، يقول ابن الجوزي: «شكا أصحاب هشام إلى أسلم بن الأحنف احتباس أرزاقهم، فدخل على هشام، فقال: يا أمير المؤمنين! لو أن مناديا نادى يا مفلس ما بقي أحد من أصحابك إلاّ التفت؛ فضحك وأمر بصلة أرزاقهم»[1].

يصور هذا الحوار مشهدا كثيرا ما يتكرر في بلاط الخليفة وهو استجلاب هداياه وعطاياه بطرق تختلف لكن الغاية واحدة، وهؤلاء أصحابه لكنهم لم يتوجهوا إليه مباشرة بطلبهم، ولكنهم اتخذوا وسيطا شكوا إليه حالهم، وهو أسلم بن الأحنف الذي دخل على صاحبهم قائلا: "يا أمير المؤمنين! لو أن مناديا نادى يا مفلس ما بقي أحد من أصحابك إلاّ التفت".

[1] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص189.

فعرفه بجملة واحدة على حال أصحابه وبلغّه مرادهم بافتراض موقف لم يحدث، وهو وجود منادي يطلب المفلس، والذي يتأخر عن إجابته أحد منهم، والالتفات إليه،

فالعامل "ما...إلاّ" نفي البقاء في سكون ودون حركه أو إجابة، ثم إثبات الحركة عليهم جميعا(الالتفات) بمعنى بأن كل أصحابك سيحسبون المنادي يقصدهم واحدا واحدا لأنهم مفلسين، وبالتالي فقد أدار الحديث نحو الوجهة الحجاجية التي يريد بلوغها وهي طلب المال لأصحابه، فقد عرّفهم بحاجتهم إليه بأسلوب طريف يدخل به السرور على الخليفة دون أن يحمِّله شبهة التقصير في حق أصدقائه أو التحلي بالبخل، إذ من عادة الملوك الجود والكرم والمباهاة بذلك، فالعامل الحجاجي من بنية اللغة وبه تتأكد وظيفتها.

من الحوارات البسيطة التي لا تعدو كونها محادثة من الحياة العامّة للناس، فلم يذكر ابن الجوزي شيئا عن هوية المتحاورين، وقال: «إن رجلا ضفر بخصمه في حرب فقال له: ما تراني أصنع بك؟، فقال: مهلا فما أمكنك الله مني إلا ليبلو حلمك»[1].

وكما هو ملاحظ أن الموقف ساحة وغى، تمكن فيها المتحاور من خصمه، فكيف سيكون سلوكه؟، خاصّة أنه لم يبادر بالفعل وإنما توجّه لخصمه باستفهام عن ظنّه به، وكأنه يعطي لنفسه لحظات من النصر والتشفي أو لنقل فرصة لخصمه يدافع عن نفسه – إن نحن أحسنّا الظنّ به، وهو ما استغله الخصم ليغنم لعمره لحظات، ويحاول إقناعه بالعدول عن الانتقام والقصاص إلى الحلم والعفو، مادام قد سقط بين يديه في هذا الموقف العصيب، وجاء ردّه بديهيا، لمن يتربص به الموت، وهو قوله "مهلا" فلا بدّ أن يطلب من خصمه الانتظار وعدم التسرّع في قتله، لكن مل تلا هذا الطلب لم يكن استجداءً أو توسّلا أو استعطافا كما يقتضي الموقف، بل جاء تقريرا وإخبارا عن قوّة وثقة "فما أمكنك الله مني إلا ليبلو حلمك" وكأنه يقلب ميزان القوة التي مكنت خصمه منه، فهي ليست لقوته وشجاعته وغلبته، بل هي هبة من الله له، ليختبر صفة هي عنده أعلى وأفضل، وهي صفة الحلم، فأن يكون المرء شجاعا مقداما مغوارا هي فضيلة وصفة يتمنّاها كل فرد لكن قد يشاركه فيها كل أرعن زاده الله بسطة في الجسم، أما صفة الحلم فلا تكون إلا للقوي الفطن الكريم

[1] عبدالرحمان بن الجوزي، اخبار الأذكياء، ص187.

الذي يعفو عند المقدرة، وهذا المعنى حصّله المتكلم باستعماله "ما...إلا" فقد سلّم لخصمه بالظفر به، أي أنه مستسلم له، واعترف بتمكين الله الله له، لكم هذا التمكين لم يكن إلا لعلّة وهي اختبار حلمه وإظهار الصفة عليه، وبالتالي تحددت الوجهة الحجاجية؛ فالتمكين ما كان ليكون لولا هذه الغاية والسبب، وهذا السّبب هو نفسه فائدة المتكلم، فإن حلم الرجل فقد نجى، وهنا تظهر أيضا القيمة الحجاجية والموضع كما يسمّيه ديكرو، أو موضوع القيم التي تظهر لنا من الحوار، فالمتكلّم أظهر صفة الحلم على أنها أعلى وأفضل من الشجاعة والطفر به والقصاص منه.

من الحوارات أيضا ما كان بين المهدي والقاضي شريك* في حضور عيسى بن موسى[1]:«لو شهد عندك عيسى كنت تقبله؟ –وأراد أن يغري بينهما، فقال شريك: من شهد عندي سألت عنه، ولا يسأل عن عيسى غير أمر المؤمنين، فإن زكيته قبلته؛ فقبلها عليه»[2]، من سيرته التي ذكرها الإمام الذهبي، عرفنا أن عيسى بن موسى فارس بني العباس، وسيفهم المسلول، كما أنه كان ولي عهدهم فتحايل المنصور عليه ليسلّمه المهدي، إذن فهناك علاقة بينهما، ربّما هي التي دفعت بالمهدي لوضع شريك وجها لوجه مع هذا الفارس المغوار، وهو ليس بالأمير المستحدث في مجال الخلفاء، فهي فاكهتهم وتسليتهم، وطلب رأيه في شهادة عيسى بن موسي، يقبلها أو يردها، لكن ذكاء القاضي وفطنته أسعفته في تجاوز الموقف، فكل من يقدم للشهادة يسأل عنه القاضي، ومن غير المعقول أن يسأل عن الرجل عند من لا يعرفه، وأكثر من يعرف عيسى هو المهدي نفسه لما بينهما من علاقة سالفة الذكر، بالإضافة إلى وجوده في مجلسه جليسا مصاحبا، لكن القاضي وإن علت مكانته دينا وعرفا فالخليفة أعلى وأرفع، وهو من ولاه القضاء ولا بد من الحكمة في مخاطبة الملوك،

* هو شريك بن عبدالله النخعي الكوفي، ولد في بخارى وأدرك عمر بن العزيز، استقضاه المتصوّر على الكوفة 153هـ ثم عزل وأعاده المهدي، توفي بالكوفة أما في الجرح والتعديل فقد وثّقه يحي بن معين وقال عنه بن المبارك أنه أعلم بحديث بلده من الثوري.

[1] يرجع نسبه إلى عبد الله بن العباس وكان فارس بني العباس، جعله السفاح ولي عهد المؤمنين بعد المنصور، وتحايل عليه المنصور وقد عليه المهدي في العهد، ينظر، سير إعلام النبلاء للذهبي، ص2959.

[2] عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، ص176.

فتحفظ لهم هذه المكانة رهبة ورغبة، وهو ما لا يخفى على القاضي شريك والمشهود له بهذه المهارة، فتخلص من مأزقه بشكل رسمي، وهو إجراء قانوني –إن صحت العبارة– يقوم به القاضي لقبول الشهود، وقد غير اتجاه الخطاب وأدار دفّة الحجاج نحو المهدي، وجعله هو المسؤول الوحيد عن قبول عيسى أو رفضه، بقوله: "ولا يسأل عن عيسى غير أمير المؤمنين"، استبعد كل احتمال يمكن أن يعدّد الخيارات وحصرها في وجهة واحدة هي أن تزكية عيسى ستكون من المهدي وسيتوقف أمر قبول شهادته على رأيه، فتتغير الوجهة الحجاجية ثم حصر احتمالات التأويل في قضية واحدة هي نفسها النتيجة الحجاجية التي أرادها شريك وحققها، لأن العامل "إلا" يمنح القوة القصوى للحجّة المفضية إلى النتيجة وحصرها فيها يجعلها الخيار الأوحد والاتجاه المحتوم.

مما سبق يمكننا القول إن الروابط والعوامل الحجاجية، وحدات من بنية اللغة تندرج ضمن ما يسمى بالحجاج التّقني القائم على مبدأ التوجيه، دخوله على الملفوظات يكسبها وظائف حجاجية، فهي ليست حجاجا في حدّ ذاتها، وإنما هي آلية تزيد من فاعليّة الحجاج ونجاحه، فترتيبها للحجج وفق سلميات معينة يبرز بعضها على بعض من حيث القوّة والضّعف، فتوجه الحجاج نحو غايته وتقلص من احتمالات التأويل لدى المتلقّي، وتقضي على تعدّد الاستلزامات، فيسير الحجاج نحو النتيجة الحجاجية المرجوّة.

كما أنّ الآليات والتقنيات الحجاجية لا يمكن حصرها أو جعلها إطارا موحَّدا تظهر من خلاله كل النصوص، بل هي وسائل يختارها ويتخذها المتكلم للتأثير في المتلقي، فهي بتعبير القدماء البصر بالحجة، أي «حسن التدبير والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى حتى يسدّ المتكلم السّبيل على السّامع، فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجّة والخروج عن دائرة عملها»[1]، وتظهر هذه الروابط والعوامل في بنية اللغة التي يستعملها المتكلم، والعلاقات التي تربطها بالسياق اللغوي أو السياق المقامي، وهذه العلاقة هي الأساس في إنزال الحجاج منزلة مهمة في التحليل التداولي للحوار، بل وفي

[1] عبد الملك بن هشام: مغني اللبيب، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، بيروت، لبنان، ج2، دط، 1992، ص:797.

جعل الحجاج من اهم المباحث التداولية؛ لأنه ينطلق من بنية اللغة لكنه ينتهي إلى سياقات الإنتاج والتأويل.

خاتمة

خاتمة

في ختام هذا البحث نقف عند أهمّ محطّة فيه، وهي ما توصّلنا إليه من نتائج، وتتمثّل في الآتي:

-تداخل مصطلح الحوار مع جملة من المفاهيم والمصطلحات المجاورة له في حقله المفاهيمي في فترة تبلوره، خاصّة وأنّه مصطلح عابر للتخصّصات، ويضرب بجذوره في عمق الحضارات المعرفية، وهي الجدل والمناظرة والمناقشة والمحادثة.

-الحوار ليس جملة مبادلات كلامية شكلية، وإنّما هو هندسة معقّدة خاضعة لقانون التراتب، ومشكّلة من وحدات تنتمي إلى مستويات مختلفة، ومتكوّن من مجموعة عناصر تشكّل مجتمعة السياق التواصلي للحوار، وهو أصل الكلام وغاية اللغة.

-توصّلنا إلى صياغة تعريف تداولي للحوار وكان بالشكل الآتي:

الحوار وحدة تواصلية شفوية أو كتابية، لها بنية لغوية مخصوصة، تقوم عل التفاعل بين مشاركين على الأقل.

-كتاب الأذكياء لابن الجوزي مدوّنة تراثية جديرة بالدراسة، كونها عبارة عن جملة من الحوارات المتنوعة، أبان السياق العام لها، عن الوضع الاجتماعي والثقافي والفكري للمجتمع العربي آنذاك.

-يوجد مستويان للحوار في كتاب الأذكياء، الأوّل بين ابن الجوزي والقارئ، وقد تحقّقت فاعليته باختيارنا الكتاب للبحث والدراسة، بعد ما يقارب الألف عام على تأليفه، والثاني ما كان بين أذكياء ابن الجوزي، من حوارات، والمتكلم والمخاطب فيه يختلفان من حوار إلى آخر، باختلاف المواقف والسياقات.

ومن تحليلنا لحوارات الأذكياء اعتمادا على آليات التحليل التداولي تبيّن لنا ما يلي:

-الحوار في كتاب الأذكياء مبحث تداولي بامتياز، كونه محادثات من الحياة اليومية للناس، وتمثّل بنيته اللغوية اللغة العادية التي كانت محور اهتمام فلاسفة اللغة منظري المنهج التداولي.

خاتمة

-كشف تحليل الحوار في كتاب الأذكياء عن الخاصية التفاعلية للغة، ظهرت في استعمال المشاركين فيه للواسمات الإشارية الشخصية والمكانية والزمانية، لكن الحضور الأقوى كان للإحالات النصية.

-تفاعل المتحاورين بينهم كان قائما على مدى تعاونهم، واستجابتهم لمبادئ الحوار التي سنّها غرايس، وقد كشفت الدراسة أن هذه القواعد من السنن المشترك بين المتحاورين، ومعلومة لديهم، والالتزام بها راجع لرغبة المتكلم وقصده، وما يبديه من تعاون. وظاهرة الاستلزام الحواري هي الشّاهد والدليل على ذلك.

-الالتزام الصارم بمبادئ الحوار ينتج عنه الالتزام الحواري النموذجي، حيث يختار المتكلم التصريح بالمعنى المقصود، ويكفي المخاطَب عناء التأويل، وبخرقها ينتج الاستلزام الحواري، حيث يختار المتكلم بنى لغوية يحمّلها أكثر من دلالتها الحرفية، ويفتح للمخاطب مجال التأويل، وبناء استدلالات تداولية، لفهم قصده.

-الحوار في كتاب الأذكياء مكون من جملة من المبادلات، وحدتها الصغرى هي الفعل الكلامي.

-المتكلم في حوارات المدوّنة ينشئ أفعالا كلامية متنوعةّ أحدثت تغييرا فعليا في الواقع، ظهر جليا فيما حصل من: بيوع وشهادات وطلاق وأحكام قضائية وحدود شرعية، وأيْمان واعتذارات، وإرشاد ونصح وغيرها من الأغراض التي تحقّقت فعليا في الواقع بما أنتجه المتحاورون من أقوال، وتيقنا من إمكانية إنجاز أفعال بأقوال تلفظ.

-تقسيم سيرل لأفعال الكلام لا يعدو كونه منهجيا فقد ينجز أكثر من فعل في الحوار الواحد، وقد يندرج ضمن أكثر من صنف، وهذا ما عيب على هذا التقسيم وذكره سيرل نفسه.

-أفعال الكلام التي تنشأ في الحوار الواحد، كثيرة ومتنوعة، وهي عبارة عن أفعال كلامية جزئية، تنتظم مجتمعة لتكون فعلا كلاميا جامعا أو كليا يخدم هدف المتكلم. وبهذا المعنى يكون كتاب الأذكياء كله فعلا كلاميا كليا من إنجاز ابن الجوزي.

-الحوار نص حجاجي بامتياز، المتكلم فيه يمكنه التأثير في مخاطبه، وجعله يغيّر رأيه بل وينصاع إلى مقاصده، التنامي الدينامي للحوار يخدم البنية الحجاجية ويتيح للمتحاورين بناء خططهم وفق استراتيجيات يرونها مناسبة لإنجاح مسعاهم الإقناعي.

-المتكلم يختار ألفاظه لتحقيق أغراض لا تواصلية بل حجاجية تأثيرية وإقناعية، وقد وجد في البنى اللغوية واسمات تخدم هذه الأغراض، وتسمح له بترتيب حججه على السلم الحجاجي من الأضعف إلى الأقوى، لتحقيق هدفه.

-البنى اللغوية البلاغية قد تتجرّد من وظيفتها الجمالية لتؤدي وظيفة حجاجية.

-إن كثرة الحديث عن الوظيفة الحجاجية للغة وكون القيمة الحجاجية كامنة فيها لا يرجع الحجاج إلى خندق البنيوية، لأن المتكلم وهو ينشئ كلامه يستعمل ألفاظا من اللّغة لكن دورها يقتصر على ترتيب الحجج والمفاضلة بينها، والحجاج ينطلق منها ليخرج إلى السياق لإنجاح خططه الإقناعية، فبنية اللغة ليست مغلقة على ذاتها بل مفتوحة على السياق، الذي يؤثر على المتكلم فينتج اللغة المناسبة له،

-اللغة البشرية يستعملها الناس للتعبير عن أغراضهم، والتفاعل مع محيطهم، وهي لا تتطلب ذكاءً خاصّا، فحتى المجانين لهم مهارات لغوية، وخصّهم ابن الجوزي بباب في كتابه، لكن حوارات الأذكياء أبانت عن سرعة بديهة أصحابها وحسن استغلالهم للسياق، واختيار ألفاظ ومصطلحات تناسب المقام.

وخلاصة القول الحوار وحدة لغوية مبنية بشكل مخصوص قائم على التبادل وتعاقب المتحاورين على الكلام بشكل منظم، قوامه التفاعل الحاصل بين كافة عناصر العملية التخاطبية: المتكلم والمخاطب وما يجمعهما من ظروف نفسية وثقافية واجتماعية وفكرية، وكل الظروف المحيطة بهما التي يلتقيان فيها، الزمان والمكان والعلاقات التي تربطهما ببعض، كل هذا مجتمعا ينتج لنا كيان متكامل هو التفاعل وهو الحوار في تجسده الفعلي في الواقع.

–الفصل بين آليات المنهج التداولي في تحليل الحوار لا يعدو كونه فصلا منهجيا، إذ يستجيب الحوار الواحد لجملة من الآليات، فيجتمع فيه الحجاج والفعل الكلامي والاستلزام الحواري.

وأخير تجدر الإشارة إلى أنّ ما توصّلنا إليه من نتائج لا يعني اكتمال البحث، بل يفتح زاوية جديدة وأفقا رحبا لدراسة الحوار.

توصية:

– لم يعد يخفى على أحد، ما بلغته التكنولوجيات الحديثة، من تطوّر، خاصّة في مجال التواصل، لذا أردنا أن نوصي أنفسنا وطلبة العلم الباحثين في موضوع اللغة عامة والحوار خاصة، على ضرورة دراسته حيّا أو مسجّلا، –مجسّدا للغة في الاستعمال– باستعمال الوسائل التقنية المساعدة، التي ألغت المسافات وقرّبت الصّورةّ وطرقت جميع المجالات وكافة المستويات الاجتماعية والثقافية.

–ومن جهة ثانية ينبغي التأكيد على ضرورة الاهتمام بالتراث العربي، والإرث الثقافي الزاخر الذي مازال بعد مرور مئات السنين ينحسر عن درر تشحذ الهمم وتنمّي العقول وتذكّر بالماضي العلمي المجيد، فتنفض عنها غبار الإهمال وتنافس النظريات الغربية الحديثة بكل شموخ.

–ومن الأماني التي عاشت معي طيلة إنجازي لهذا البحث، هي إخضاع هذه المدوّنة للمقاربة العرفانية، خاصّة بعد أن خضت غمار تجربة بسيطة، في هذا الموضوع ببحث في المناويل الاستعارية في كتاب الأذكياء دراسة عرفانية.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: القرآن الكريم

- القران الكريم برواية ورش عن نافع.

ثانيا: مدونة البحث

- عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، تح: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة ابن سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009.
- عبد الرحمان بن الجوزي، الأذكياء، تح: عبد الرحمان ديب الحلو، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

ثالثا: الكتب العربية

1.أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

2.أثير الدين محمد بن يوسف أبي حيّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط3، 2010، ج6.

3.أحمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تح: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج7.

4.أحمد عزوز، المدارس اللسانية (أعلامها ومبادؤها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي)، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2014.

5.أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار المفاهيم الآلية، منشورات مختبر السيميائيات وتحليل الخطابات جامعة وهران، الجزائر، ط1، 2004.

6.إدريس مقبول، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.

7.الأزهر الزناد، نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

8.إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة السعودية، ط2، 1999، ج1.

9.إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة السعودية، ط2، 1999، ج2.

10. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2006.

11. بشير إبرير، دراسات في تحليل الخطاب غير الأدبي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2010.

12. بنعيسى عسو أزاييط، الخطاب اللساني العربي هندسة التواصل الإضماري – (من التجريد إلى التوليد) طبيعة المعنى المضمر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012.

13. تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007.

14. جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، لبنان، ط3، 2009، ج1.

15. جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016.

16. حافظ إسماعيلي علوي وآخرون، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.

17. حافظ إسماعيلي علوي وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته (دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010، ج2.

18. حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2004.

19. الحسن بن القاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992.

20. الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1989.

21. حسن مسكين، مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتويع، لبنان، ط1، 2010.

22. حمادي صمود وآخرون، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، سلسلة آداب، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، مج 39.

23. حياة أم السعد مختاري، تداولية الخطاب الروائي من انسجام الملفوظ إلى انسجام التلفظ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.

24. خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة دراسة في استراتيجيات الخطاب، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012.

25. ذهبية حمو الحاج، في قضايا الخطاب والتداولية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016.

26. ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب جامعة مولود معمري تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005.

27. رايص نور الدين، نظرية التواصل واللسانيات الحديثة، مطبعة سايس، فاس، المملكة المغربية، ط1، 2007.

28. رزيق بوزغاية، كتاب التداوليات، نوران للنشر والتوزيع، تبسة، الجزائر، ط1، 2020.

29. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010.

30. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي من الجاهلية إلى القرن الثاني بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط2، 2011.

31. سليمان بن خلف الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، دار صادر، بيروت، ط3، 2001.

32. شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، 1977، مج3.

33. شمس الدين بن أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د ط، 1977، مج4.

34. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح: شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

35. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ط1، 2004، ج2.

36. صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2008.

37. صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية (قراءة في شرح التلخيص للخطيب القزويني)، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط1، 2011.

38. صابر حباشة، لسانيات الخطاب (الأسلوبية والتلفظ والتداولية)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010.

39. صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غريس، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007.

40. صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1993.

41. طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1994.

42. الطاهر الجزيري، الحوار في الخطاب دراسة تداولية سردية في نماذج من الرواية العربية الجديدة، مكتبة آفاق، الكويت، ط1، 2012.

43. طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.

44. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

45. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1993.

46. طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.

47. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية (طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي)، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2007.

48. عباس حسن، النحو الوافي –مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، مصر، ط3، د ت، ج3.

49. عبد الحليم حفني، أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1995.

50. عبد الرحمان بن الجوزي، أخبار الأذكياء، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2003.

51. عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.

52. عبد الرحمان حاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (ENAG)، الجزائر، ط1، 2012.

53. عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2006.

54. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، ط2، 2015.

55. عبد المجيد الإسداوي، ديوان المصابين (شعر الموصوفين بالمجانين والموسوسين في العصر العباسي)، تح: عبد المجيد الإسداوي، مكتبة عرفات، الزقازيق، مصر، دط، 2002.

56. عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، در هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2015.

57. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2004.

58. عبده الراجحي، التطبيق النحوي، دار المعرفة العلمية الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط2، 2000.

59. علي محمود حجي الصراف، في البراغماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة دراسة دلالية في معجم سياقي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010.

60. عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003.

61. عمرو بن بحر(الجاحظ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1984، ج1.

62. العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بخصوصيات الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، دار الأمان، الرباط، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

63. العياشي أدراوي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.

64. عيد بلبع، التداولية (البعد الثالث في سيميوطيقا موريس من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة)، المجمع الثقافي المصري للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

65. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، د ت.

66. مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، سوريا، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

67. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984، ج27.

68. محمد العبد، العبارة والإشارة دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط2، 2007.

69. محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف–كشف أساليب الإعانات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2002.

70. محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، تح: السيد هاشم الندوي، دائرة المعارفية، دط، دت، ج4.

71. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط1، 2002.

72. محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.

73. محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ط1، 2007، مج2.

74. محمد لعقاب، الصليبية الأمريكية وعهد حرب الحضارات، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.

75. محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ –مقاربة بلاغية حجاجية–، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.

76. محمد مهران رشوان، عصام زكريا جميل، فلسفة اللغة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط1، 2012.

77. محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1996، ج1.

78. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2002.

79. محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) دراسة في المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة لآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2012،

80. مسعود صحراوي، التداولية عند العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث العربي، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2005.

81. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط7، 2000، ج3.

82. مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، 2013، ج3.

83. نور الدين أجعيط، تداوليات الخطاب السياسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012.

84. هادية السالمي، الحوار في القرآن الكريم–ظاهرة حجاجية وبيانية، مطبعة النشر الفني، تونس، ط1، 2008.

85. هاني آل يونس، التداولية الحوارية تأويل خطاب المتكلم في شعر أديب كمال الدين، دار دجلة ناشرون وموزعون، الأردن، ط1، 2017.

86. وسيم الكردي، المشكالية نحو حوار حواري من الصوت المفرد إلى الأصوات المتعددة، مؤسسة عبد المحسن القطان، فلسطين، ط1، 2003.

87. يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، تع: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1987.

88. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة–نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 2005.

رابعا: الكتب المترجمة

89. آن ريبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2003.

90. باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والتطبيق عن كتاب نحو المعنى والمبنى، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2009.

91. تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1996.

92. جرهارد هلبش، تطور علم اللغة منذ 1970، تر: سعيد حسن البحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

93. جورج بول، التداولية، تر قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010.

94. جورج يول، معرفة اللغة، تر: محمد فراج عبد الحافظ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1999.

95. جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2006.

96. جون لانكشو أوستين، نظرية أفعال الكلام–كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2008.

97. جوناثان ري و ج. أُو أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر: فؤاد كامل المهندس وآخرون، إشراف: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

98. جين إتشسن، اللسانيات مقدمة إلى المقدمات، تر: عبد الكريم محمد جبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.

99. جيوفري ليتش، مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013.

100. روبير دوبوغراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998.

101. زيبيله كريمر، اللغة والفعل الكلامي والاتصال–مواقف خاصة بالنظرية اللغوية في القرن العشرين، تر: سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2011.

102. سيلفان أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، تر: بسام بركة، مراجعة: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

103. فان ديك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013.

104. فان ديك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن البحيري، دار القاهرة للكتاب، مصر، ط1، 2001.

105. فرانشيسكويوس راموس، مدخل إلى دراسة التداولية–مبدأ التعاون ونظرية الملاءمة والتأويل، تر: يحيى حمداي، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2014.

106. فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط3، 1985.

107. فيليب بروتون، جيل غوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، م ع السعودية، ط1، 2011.

108. فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013.

109. فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.

110. ك. كيربرات أوريكيوني، المضمر، تر: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008.

111. ك. كيربرات أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007.

112. كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، مراجعة: عبد الله صولة، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010.

113. ماري آن بافو، جورج، إليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، تر: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2012.

114. محمد الشيباني وآخرون، إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين، المجمع التونسي للآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، ط1، 2012، ج2.

115. ميخائيل باختين، جمالية الابداع اللفظي، تر: شكير نصر الدين، دال للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2011.

116. هانز سلوجا، فتجنشتين عقول عظيمة، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014.

خامسا: المعاجم

117. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1979، ج2.

118. أوزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان (طبعة منقحة)، تر: منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

119. باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، دط، 2008.

120. جاك موشلار وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: عزالدين المجدوب وآخرون، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.

121. جان كرطباوي (Jean Kortbaoui)، المنجد (إنجليزي–عربي)، منشورات المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 1997.

122. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب "العين" مرتبا على حروف المعجم، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003، ج1.

123. دومينيك منغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.

124. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 2009.

125. سهيل إدريس، المنهل (قاموس فرنسي–عربي)، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط23، 1999.

126. شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الوطنية، مصر، ط4، 2004.

127. صبحي حموي وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، لبنان، ط1، 2000.

128. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

129. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، 1981.

130. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.

131. نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2009.

سادسا: الدوريات

132. حسن المودن، "نظرية الحجاج في التقاليد الغربية"، مجلة علامات، جدة، السعودية، مج42، عدد11، 2001.

133. ذهبية حمو الحاج، " الإبداع في التداولية المعرفية"، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج 25، عدد 100، صيف 2017.

134. عيد بلبع، "التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس"، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد66، 2005.

135. رشيد الراضي، "الحجاجيات اللسانية عند انسكومبر وديكرو"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج34، عدد1، سبتمبر2005.

136. عبد المنعم شحاتة، " التحاور الكفء: محدداته وتنميته"، مجلة عالم الفكر، مج37، ع1، 2008.

سابعا: المراجع الأجنبية

137. B. Evenno, Claude Kannas, dictionnaire encyclopédique, Larousse Bordas, Paris, 1998.

138. Chaïm Perlman et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traite de l'argumentation (La nouvelle rhétorique), Edition de l'université de Bruxelles, Belgique, 5eme Edition, 2000.

139. Françoise Armengaud, La pragmatique, 4eme Edition, Imprimerie des presses universitaires de France, France, 1999.

140. Jacques Moeschler, Antoine Auchlin, Introduction à la linguistique contemporaine, Armand Colin, Paris, 3eme Edition, 2009.

141. Jean Dubois et des autres, Dictionnaire de linguistique, Larousse Bordas, Paris, 1ere Edition, 1994.

142. Larousse dictionnaire de français, Larousse bordas, Paris, 1977.

143. Oxford Wordpower dictionary, Oxford university press, United Kingdom, 4th Edition, 2012.

144. Stephen Levinson, Pragmatics, Cambridge university press, London, first published, 1983.

145. Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Edition La découverte, Paris, 3eme Edition, 2003.

146. Véronique Traverso, L'analyse des conversations, Éditions Nathan, France, 1ere edition, 2004.

147. Jean-Michel Gouvard, La Pragmatique outils pour l'analyse littéraire, Armand colin, Paris,1998.

148. Jean-Pierre Desclés, Gaëll Guilbert, Le dialogue, Fonction première de la langue analyse énonciative de textes, Honore Champion Éditeur, Paris, 2011.

149. Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, Les éditions de minuit, France, 1980.

الملاحق

أ-المؤلِّف

✓**اسمه ونسبه:** هو جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمَّادي بن أحمد بن محمد بن جعفر الجوزي بن عبد الله بن القاسم بن محمد بن عبد الله بن الفقيه عبد الرحمان بن الفقيه القاسم بن محمد بن خليفة رسول الله أبي بكر الصدّيق، القرشي البكري البغدادي الفقيه الواعظ.

والجوزي: نسبة إلى فرضة الجوز (إحدى محال بغداد بالجانب الغربي)[1]، وقيل إنه منسوب إلى محلّة بالبصرة، وقيل كان في داره جوزة لم يكن يواسط غيرها[2].

✓**مولده ووفاته:** لقد اختُلف في مولده ونقل ابن خلكان عنه قوله: "لا أتحقق مولدي غير أن والدي مات سنة أربع عشر، وقالت الوالدة: كان لك من العمر نحو ثلاث سنين"[3]. ويرجَّح أن مولده كان سنة عشر وخمس مئة (510هـ)، وكان ذلك في درب من نهر المعلى في الجانب الشرقي من بغداد[4].

أمّا وفاته فكانت ليلة الجمعة الثاني عشر شعبان سنة سبع وتسعين وخمس مئة (12 شعبان 597هـ) ببغداد[5].

✓ **نشأته ومؤلفاته:** نشأ ابن الجوزي يتيما، كفلته عمته وأخذته إلى مسجد أبي الفضل بن ناصر، فاعتنى به وعلّمه الحديث من زمن الصغر، وكما يقول هو نفسه: إنني رجل حُبِّب إلي العلم من زمن الطفولة فتشاغلت به، كما اهتم بحضور مجالس الوعظ وقراءة القرآن وحفظه، وقيل إنه كان يختم في كل أسبوع مرة. من مشايخه: إبراهيم بن دينار، وأبو المعالي، والقزّار والبلخي والبارع البغدادي وغيرهم كثر، لكنه اقتصر على مشايخ بغداد، فلم

---

[1] – شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دط، دار صادر، بيروت، لبنان، 1978، مج3، ص140.

[2] – جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، أخبار الأذكياء، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2003، ص6.

[3] – شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص42.

[4] – جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، أخبار الأذكياء، ص6.

[5] – شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص142.

يرحل عنها إلا لأداء الحج أو العمرة، ومن لقيهم من غير البغداديين كانوا من الوافدين إليها[1].

لم يقتصر ابن الجوزي في تحصيله العلم على القرآن والحديث وإن كان اهتمامه بالحديث أكبر، فقد تنوعت الفنون التي باشرها وأتقنها كالأدب واللّغة والتّاريخ، حتّى لُقِّب بالحافظ، وقال الذهبي في ذلك: «لا يوصف ابن الجوزي بالحفظ عندنا باعتبار الصفة بل باعتبار كثرة اطلاعه وجمعه»[2].

ولقد تنوعت مؤلفاته، حتى جمعها عبد الحميد العلوجي في كتابه "مؤلفات ابن الجوزي" (1965) ويمكن الزيادة عليه من خلال المصادر الجديدة التي توفّرت في الوقت الحالي. وهي تزيد على أربع مئة (400) كتاب، منها ما طبع ويتداول على الساحة العلمية منها:

- إخبار أهل الرسوخ في الفقه والحديث بمقدار المنسوخ من الحديث.
- بستان الواعظين ورياض السامعين.
- التاريخ والمواعظ.
- صيد الخاطر.
- الطب الروحاني.
- تلبيس إبليس.
- ذم الهوى.
- أخبار الحمقى والمغفلين والظرائف والمتماجنين.
- أخبار النساء.
- الأذكياء وهو الذي بين أيدينا.

[1] – ابن الجوزي، أخبار الأذكياء، ص14.

[2] – طبقات الحفاظ للسيوطي (للبحث)

ثانياً: المؤلَّف:

هو مصنف تراثي، لم يؤلفه ابن الجوزي وإنّما جمعه من أخبار الأولين، وقد حصلنا على أكثر من طبعة له، بها بعض الاختلافات التي مسّت حتى عنوان المصنف، وهي:

أ- طبعة دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988، بعنوان كتاب الأذكياء لابن الجوزي، ولم تكن منقحة ولا محققة، وتبدأ من مقدمة الكتاب التي كتبها ابن الجوزي، وهي طبعة خالية حتى من علامات الترقيم، تداخلت فيها الفقرات، وصعب فيها البحث وحتى القراءة، كما أنها خالية من أي ترجمة للأعلام، أو تبويب للمادة العلمية.

ب-طبعة دار ابن حزم في لبنان، 2003، وهي موسومة ب: "أخبار الأذكياء"، وقد تمت بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، وقد صدرت بنبذة عن الكاتب مولده ونشأته وشيوخه ومؤلفاته، ووفاته، وكذلك معلومات مختصرة عن الكتاب ومختلف طبعاته، والطبعة المعتمدة فيه، وهي النسخة المخطوطة المحفوظة في مكتبة الأسد بدمشق، وقد أشار بسام عبد الوهاب الجابي إلى الاختلاف الكبير بين النسخ المحفوظة، فجعل نصب عينيه كما أوضح ذلك – في مقدمة الطبعة الأولى – إخراج نص صحيح ومنقح دون الإشارة إلى عمله، وذلك لعدم إرهاق القارئ لأن موضوع الكتاب على حد زعمه لا يحتمل ذلك، فهو إدخال السرور للنفس وإيقاظ العقل والفهم[1].

جـ-طبعة مكتبة ابن سينا بمصر سنة2009، وعنوانها "الأذكياء" وهي طبعة حقّقها وعلّق عليها عادل عبد المنعم أبو العباس، وقد صدّرها بالتعريف بالمؤلف؛ مولده وحياته وشيوخه ومؤلفاته ووفاته، ثم عرّف بالكتاب ومخطوطاته وطبعاته.

وقد وضع المحقّق علامات الترقيم في هذه الطبعة، وترجم للأعلام، كما خرّج معظم الأحاديث الواردة فيها، وذكر أرقام الآيات والسور وضبطها بالشكل، كما وضع عناوين للحوادث توافق مضمونها.

[1] – ابن الجوزي، أخبار الأذكياء، تح بسام عبد الوهاب الجابي، ط1، الجفان والجابي للطباعة والنشر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2003، ص23.

وهذا ما دفعنا إلى اختيار هذه الطبعة مدوّنة للبحث إلا أن حذف المحقق للأسانيد – منعا للإطالة كما يرى– جعلنا نستعين بطبعة دار ابن حزم كلّما احتاج البحث ذلك.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	4
مدخل اصطلاحي: مفهوم الحوار	
مفهوم الحوار	10
أولا: الحوار في اللغة	10
1-في المعاجم العربية	10
2-في القران الكريم	13
3-في المعاجم الغربية	15
ثانيا: الحوار اصطلاحا	17
1-في الفلسفة اليونانية	17
2-في الفكر المعاصر	19
3-في النقد واللسانيات	21
الفصل الأول: التداولية (دراسة في الجهاز المفاهيمي)	
أولا: مفهوم التداولية	29
ثانيا: روافد التداولية	35
ثالثا: مفهوم السياق وأهميته في الدراسات التداولية	40
رابعا: مهام التداولية وأهم مباحثها	43
1-مهام التداولية	43
2-مباحث التداولية	45
أ-تحليل المحادثة	45
ب- الإشاريات	49
ج- متضمنات القول	54
د- نظرية الاستلزام الحواري	55
هـ- نظرية الفعل الكلامي	61

و- نظرية الحجاج	70
الفصل الثاني: الحوار وبنيته التفاعلية في كتاب الأذكياء لابن الجوزي	
أولا: بنية الحوار في كتاب الأذكياء لابن الجوزي	81
ثانيا: الإشاريات في حوارات الأذكياء	89
ثالثا: الاستلزام الحواري في حوارات الأذكياء	100
الفصل الثالث: الحوار وأفعال الكلام في كتاب الأذكياء لابن الجوزي	
أولا: مكونات الفعل الكلامي	120
ثانيا: أفعال الكلام في حوارات الأذكياء	124
ثالثا: الفعل الكلامي الكلي	155
الفصل الرابع: البنية الحجاجية في كتاب "الأذكياء" لابن الجوزي	
أولا: الآليات اللغوية	162
ثانيا: الآليات البلاغية	168
ثالثا: الآليات شبه المنطقية	187
خاتمة	214
قائمة المصادر والمراجع	219
الملاحق	234
الفهرس	239