الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطيّة الشّعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمّد لمين دباغين –سطيف2

كلية الآداب واللّغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدّمة لنيل شهادة

الدكتوراه

التّخصّص: قضايا أسلوبيّة ولسانيّة

إعداد الطّالبة: دشاش نور الهدى

أسلوبيّة الحجاج عند عبد الله صولة في كتاب: الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبيّة قراءة في المفاهيم

المشرف: أ.د عبد الغني بارة

جامعة: سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللّقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
أ.د فتيحة كحلوش	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د عبد الغني بارة	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د عبد القادر دامخي	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا
أ.د محمد زهار	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحنا
د.يحي عبد السلام	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د.حياة جابي	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا

2021/2020

الإهداء

إلى الجنّة وعِطرها ... أمّي و أبي

حبّا ... امتنانا ... ووفاء بالعهد

إلى شعلة البيت و فرحه ... إخوتي مريم الحسناء، عمّار محمّد، يوسف عبد الجبّار

إلى روح جدّتي – رحمها الله – التّي انتظرت هذا العمل طويلا

أهدي هذا الإنجاز المتواضع

يعدّ علم الأسلوب حلقة وصل بين علمي اللّسانيات والنّقد الأدبي؛ إذ أرسى مبادئه على مقاربة النّصوص وسبر أغوارها؛ واعتبره جلّ الباحثين الوريث الشّرعي للبلاغة العربّية القديمة، لأنه استمد آلياته منها خاصة في محاولات النقاد الغرب بعثها وجمع رميمها.

وبحكم اختلاف الرؤى والمقاصد بين العلمين، أبرز جهود الباحثين في هذين المجالين في نقاط تباين بينهما، جعلت علم الأسلوب ينفصل عن البلاغة القديمة، ويتحرّر من بوتقة التّوريث التي حُصر فيها، غير أنّنا من خلال تتبّعنا للأسلوبية بما هي إجراء منهجي، نجدها تُبقي خيوط الصَلة مديدة مع البلاغة العربية، فكانت تمثل القطيعة والوصل في آن.

ووجد لهذا العلم بذور في الموروث البلاغي العربي، يتجلى ذلك في اجتهادات قامات الدّرس البلاغيّ أمثال: الجاحظ، الجرجاني، العسكري، القرطاجني وغيرهم؛ إنّما يستعصي علينا أن نقيم إسقاطا مباشرا لمقولات الأسلوبيّة الغربيّة على اجتهادات القامات العربيّة؛ وذلك لتباين الرؤى والأهداف والسّياقات الاجتماعية، وكذا المقوّمات الثّقافية للحضارتين الغربيّة والعربيّة.

أدى انفتاح علم الأسلوب على النصوص والخطابات إلى ظهور مذاهب ومجالات بحثيّة تركز كذلك على النّص وبنيته وعلاقته بالسّياق، والقواعد التي تحكمه، فانتهى احتكار الأسلوبية لمسمى البلاغة الجديدة، وظهرت –بلاغات جديدة–حسب كثير من الباحثين، أسهمت في تشكّل ملامح لمقاربات أخرى تُعنى بالنّصوص والخطابات من بينها: علم العلامات، ونظريّة الحجاج المنبثقة عن نظريّة أفعال الكلام ذات الأبعاد الحجاجيّة.

وقد تلقّف النّقّاد البلاغيّون العرب نظريّة الحجاج، وراحوا يطبّقونها على النّصوص والخطابات العربيّة، وقد كان للقرآن الكريم – وهو كلام الله المنزّل على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم – النّصيب الأكبر من هذه الاجتهادات، ومن بين هؤلاء نجد: الباحث التّونسيّ عبد الله صولة في كتاب:"**الحجاج في القرآن ـمن خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**

ـ"، الذّي راح يجتهد في ثناياه بحثًا عن ملامح أسلوبيّة حجاجيّة للنّسق القرآنيّ بما هو خطاب يستدعي متلقّيا، وبالتّالي استحضار فِعليْ الإقناع والتّأثير.

فجاءت هذه الدّراسة رصدا لملامح أسلوبيّة الحجاج عند عبد الله صولة في كتابه المذكور، وطرحت جملة من التّساؤلات، يمكن إيجازها في الآتي:

- ما الحجاج في الثّقافتين العربيّة والغربيّة؟ وما أبعاده في القرآن الكريم؟ وما علاقة الحجاج بالأسلوبيّة والبلاغة القديمة.
- إذا كان الأسلوب منظومة خاصّة، والحجاج نوعا خاصّا من القول، فهل يمكن أن تتحقّق حجاجيّة القرآن الكريم؟
- ما علاقة القصد الذّي يحمله أسلوب الحجاج القرآني مع المتلقين؟ وما دور الحواريَة –داخل القرآن–في إبراز السمَات الأسلوبيَة داخل الخطاب القرآني؟

في سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات، قسمنا البحث إلى مدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

فأما المدخل فقد خصص لتناول مبحث الحجاج بين الثقافتين الغربية والعربية، منطلقا من السفسطائيين باعتبارهم مهد النّظرية الحجاجيّة الغربيّة، مرورا بأعلام الفلسفة اليونانية وصولا إلى محاولات المدارس الغربيّة المعاصرة بعث رميم البلاغة المنسيّة، والتّي –من خلال هذه المحاولات – أفرزت اجتهادات جليلة اتسمت بالاختلاف والتنوع، ممثلة في بيرلمان، وتيتيكاه ، وصولا إلى أنسكمبر وديكرو .

أمَا الشقّ الخاص بالثّقافة العربيّة، فركز على علم البلاغة باعتباره الأرضية المعرفية للبحوث العربية المعاصرة، ممثلة في اجتهادات قامات البلاغة العربية، التي أفرزت ملامح حجاجيّة للبيان العربي.

عالج الفصل الأول مشروع عبد الله صولة من خلال كتابه المذكور متضمّنا تقديما للكتاب، وضبطا للأطر المعرفيّة عند المؤلف بين المقاصد والنتائج والمنهج، مرورا بضبط التّصور

الخاص بصولة في مسألة الحجاج والخصائص الأسلوبية ثم مستويات الحجاج وصولا إلى مدارسة صولة للثقافتين العربية والغربية، فتصنيف منطلقات تأسيسه .

أمّا الفصل الثاني الموسوم بـ: "المقاييس الأسلوبية عند عبد الله صولة"، فقد وقف عند التنوع الذي مسّ المقاييس الأسلوبية عنده، بين لفظيَة وتأليفيّة و دلاليّة، فأمّا اللفظيَة منها ما اختصت بالكلمة، وأمَا التَأليفيّة ما تناولت التركيب، وأمَا الدّلالية ما ارتكزت على الدّلالة وصناعة المعنى ممثّلة في الصّورة في القرآن الكريم .

وقد ركّز الفصل الثالث على ملامح الأسلوبية الحجاجية عند عبد الله صولة والتي ألفيناها ضمن مظهرين قدّمناهما وفقا للسّلم الفكريّ الحجاجيّ لصولة، وهما العدول، الذّي عدّه المؤلّف أهمّ خاصّية أسلوبيّة حجاجيّة في القرآن الكريم ، من خلال الإشارة إليه في عنوان كتابه بعبارة: – من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة– .

وقد كشفت الدّراسة عن أنواعه المختلفة، التّي خصّها صولة بالبحث و الشّرح و التّقديم، منها: العدول المعجمّي، و العدول الكمّي، والذّي منه ما اختصّ بالزّيادة، ومنه ما اختصّ بالنّقصان ، ثمّ العدول الجدوليّ و النّسقي ، وهي مفاهيم كلّها تعرّض لها الفصل الثّاني من البحث بالدّراسة والاستكشاف والتّحليل.

أمّا المظهر الثّاني فاختصّ بدراسة استعارة المفاهيم وسحبها، وذلك على مستوى الصّورة القرآنيّة، إذ انتبه صولة أنّ القرآن الكريم – مثله مثل المعجزات الأخرى– نزل على معهود قومه وهم العرب، فتوقّع أن تكون مادّة و أشكال صوره من المجال الحسيّ لهم ، مشتملا على الزّراعة و الحيوان و التّجارة، هذا من جهة، والمقوّمات الثّقافيّة و الرّمزية التّي لفكر المتلقّين.

وقد اعتمدت الباحثة، رصدًا لهذه القضايا ومعاينتها داخل مدونة عبد الله صولة الحجاجية، منهجًا واصفًا، بما هو منحى نقدي حواري، أو خطاب على خطاب، يتموضع

داخل مقول المدونة، ويتتبع النصوص إيرادًا وثبتًا وتحليلاً فتعقيبًا، مستعينًة في ذلك بأهم الآراء في مجال الحجاج والدراسات الأسلوبية.

وقد استفدنا في هذا البحث من جملة من المراجع، إلى جانب الكتاب المصدر، نذكر منها: –تطبيقات عبد الله صولة لنظرية الحجاج للباحث عمر بوقمرة. والدَلالة (النظرية والتطبيق) وهي أعمال مهداة لروح عبد الله صولة من تقديم الباحث خالد ميلاد وآخرين، كتاب أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، بإشراف الباحث حمّادّي صمّود.

بلاغة الإقناع في المناظرة للباحث المغربي عبد اللطيف عادل، والعمدة لابن رشيق القيرواني، دلائل الإعجاز للجرجانيّ، استراتيجية الخطاب لعبد الهادي بن ظافر الشّهريّ، اللغة والحجاج لأبي بكر العزّاوي، اللّسان والميزان لطه عبد الرحمان، وغيرها من الكتب العربيّة. وكذا المعاجم والتّفاسير التّي اقتضتنا الدّراسة الاطلاع عليها واستثمارها.

وقد اعتمد البحث أيضا جملة من الكتب الأجنبيّة نذكر منها: كتاب بيرلمان وتيتيكاه الموسوم بـ: Traité de l’argumentation، وكتاب ميكاييل ريفاتير الموسوم بـ:

Essais de stylistique structurale.

في حين كانت الخاتمة رصدا لأبرز النتائج التّي انبثقت عن هذا البحث، وقد أُدرجت في شكل نقاط رئيسة تتفرّع عنها أخرى ثانويّة، محدّدة حسب محاور كلّ فصل من فصول الدّراسة، سعيا منّا للإلمام بكلّ دقائق البحث والإحالة إلى كلّ عناصره ومباحثه.

و إنّه لا بدّ أن أتقدّم بجزيل الشّكر والعرفان و الامتنان إلى الأستاذ المشرف عبد الغني بارة لسعة صدره ، وصبره ، في كامل مراحل البحث، و توجيهاته القيّمة ، ودعمه الدّائم.

وللأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، نظير قُبولهم مناقشة هذا العمل المتواضع، وتقويم أخطائه و هفواته.

وفي الأخير نسأل الله تعالى أن نكون قد وفّقنا في هذه الدّراسة، وأن نكون قد أحطنا علما – ولو بالنّزر القليل–بنظريّة الحجاج القرآنيّة عند عبد الله صولة، وأن نكون قد رسمنا –بما أتيح لنا من أدوات وإجراءات–صورة الحجاج في تصوّر المؤلّف. والحمد لله ربّ العالمين.

مدخل

في حوار المفاهيم

مقاربة مصطلحية مفهومية

مدخل: في حوار المفاهيم / مقاربة مصطلحية مفهومية

أوّلا: بين البلاغة و الأسلوبيّة

- 1-البلاغة الغربيّة القديمة: تأصيل وتقديم
- 1.1السّفسطائيّون مهد النّظريّة الحجاجيّة
- 2.1سقراط وعلميّة البلاغة
- 3.1أفلاطون وفلسفة البلاغة
- 4.1أرسطو ومنطقة البلاغة
- 5.1 البلاغة /الخطابة: إشكاليّة ترجمة المصطلح
- 2- البلاغة العربيّة القديمة: منهل العلوم ومهد الاجتهادات
- 1.2 البلاغة العربيّة: بين المفهوم وعوامل النّشأة
- 1.1.2-المفهوم
- 2.1.2-منابت النّشأة
- 3.1.2-الحدث القرآني/ بداية التّحوّل
- 2.2 الارتحال من الملكة والسّجيّة إلى البحث والاشتغال
- 1.2.2- المدارس الأدبيّة والكلاميّة
- 2.2.2- المعتزلة و الأشاعرة

- 2.3 مراحل بناء الدّرس البلاغي العربي
- 1.3.2- مرحلة تسجيل الملحوظات
- 2.3.2- مرحلة وضع الدّراسات
- 3.3.2-مرحلة التّطوّر
- 4.3.2- مرحلة الاكتمال والشّموليّة
- 3- من البلاغة إلى الأسلوبية
- 1.3 الأسلوبيّة الحديثة والأسلوب
- 2.3 -التّفكير الأسلوبيّ عند العرب
- 1.2.3- علم المعاني قبل عبد القاهر الجرجانيّ
- 2.2.3- النّظم مفهوما عند الإمام الجرجاني
- 3.3 الأسلوبيّة إجراء منهجيا
- 1.3.3- الانزياح/ أسلوبيّة الانزياح
- 2.3.3- الاستبدال والتّركيب
- 3.3.3- التّحليل الأسلوبيّ/ مستويات التّحليل
- 1.3.3.3-المستوى الصّوتي
- 2.3.3.3- المستوى التّركيبي

- 3.3.3.3- المستوى الدّلاليّ

- **ثانيا: الحجاج في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة**

- 1-الحجاج في الثّقافة الغربيّة

- 1.1 الحجاج مفهوما

- 2.1 بيرلمان و تيتيكاه: بعث البلاغة القديمة

- 3.1 تولمين والمقاربة المنطقيّة للحجاج

- 4.1 ماير ونظريّة المساءلة

- 5.1 اسكمبر و ديكرو: الحجاج اللّغويّ.

- 2-الحجاج في الثّقافة العربيّة

- 1.2 الحجاج مفهوما

- 2.2 الجاحظ: بين إفهاميّة إقناعية البيان العربي

- 3.2 ابن وهب والبعد البلاغي للحجّة

- 4.2 السّكّاكي وبلاغة الاستدلال

1-البلاغة الغربيّة القديمة: تأصيل و تقديم :

إنّ الحديث عن الموروث البلاغي الغربي يستدعي ارتدادا إلى الأصل، إذ ما من علم إلّا وله جذور ينبثق منها، وأصل ينسب إليه، ثمّ امتدادا يمثّل لعبة الزّمن ضمن حدود الأفق، فنستحضر هذا الماضي الشّاهد على إحدى النّهضات الإنسانيّة الفريدة، التّي سعت للاحتفاء بالمعرفة والعلم، ضمن مجتمع متميّز في تكوينه هو المجتمع الاثني، فيتجسّد لنا الفكر الإغريقي في مجموع أعلام تمثّل قامات الحضارة.

1.1 -السّفسطائيّون مهد النّظريّة الحجاجيّة:

عاشت الحاضرة الأثينيّة إبّان القرنين الخامس والرّابع قبل الميلاد حدثا تاريخيّا بارزا، إثر الانقلاب الشّعبي على الطّبقة الحاكمة، فكان نهاية فصل الظّلم والاستبداد، وبداية عصر الحريّة والدّيمقراطيّة. تزامنا معه، ظهر تيّار فكريّ أتى بأفكار ومبادئ جديدة، لقّب أصحابه بـ:» السّفسطائيّين"، **فمن هم السّفسطائيّون؟ وماذا نعني بالسّفسطائيّة؟ ماهي مبادئها؟ وكيف تلقّى المجتمع الأثينيّ هذا الفكر الجديد؟**

نعني بـ:(السّفسطائيّة):" الحركة الفكريّة التّي قام بها عدد من حكماء(أثينا) في القرن الخامس قبل الميلاد، وقد تركّزت على فنّ الإقناع من خلال الخطابة"[1]. والمعروف أنّ مهد هذه الحركة كان في صقلّيّة اليونانيّة مع كوراكس/Corax ، وتلميذه تيزياسTisias، إذ شرعا في تقديم دروس في فنّ القول مقابل عائد ماديّ، وراما إعلاء شأن الكلام من خلال جعله أداة للسّياسة. وسرعان ما انتقلت أفكار هذا النّشاط إلى أثينا، لتجد المتّكأ مهيّأ لها مع بروتاغوراس/

[1]-عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفيّة، المركز التّرقوي للبحوث والإنماء، بيروت، لبنان، ص161.

جورجياس/ فيدر[2]، وترسي مبادئها مع هؤلاء، يقول بروتاغوراس:" أوافق على أنّي سفسطائيّ، ووظيفتي هي تعليم النّاس"[3].

ازدهر نشاط السّفسطائيّين التّعليميّ في مجتمع عرف التّحوّل للدّيمقراطيّة حديثا، في أهمّ فضاء من فضاءات المدينة هو القضاء، وقد ربط السّفسطائيّون أهداف نشاطهم بالوظيفة الإقناعيّة la fonction persuasive، لذلك بنت حركتهم جسورها مع فنّ الخطابة أو البلاغة، وتأسّست على جمالية القوّة الإقناعيّة، وجعلت الإنسان مقياس كلّ شيء، بما هو وجود فرديّ متحوّل، فوجّهوا البلاغة نحو الإنسان وجعلوه محورها.

لاقت هذه الحركة ردّا عنيفا من قبل الفلاسفة، فلم ينصفوها لا فكريّا ولا حتّى مفهوميّا، فنجد مصطلح السّفسطة يعني:" قول مموّه، أو قياس له شكل صحيح، ولكن نتيجته باطلة، والقصد منه تضليل الآخرين"[4]، وبهذا فإنّ صفتي التّمويه، المغالطة، ظلّت ملابستين لمفهوم السّفسطة، رغم احتضانها فضاء ممارسة متميّز هو البلاغة.

يعد الفلاسفة سقراط، أفلاطون وأرسطو أوّل من حاول التّصدّي لمدّ السّفسطائيّين وأفكارهم، إذ راموا اكتشاف مواطن التّزييف والكذب عند أهل "السّفسطة"، الأمر الذّي أدّى إلى تراجع نشاط السّفسطائيّين، وبذلك فإنّ الفلاسفة يمثّلون الاتّجاه العقلي الذّي يروم البحث عن الحقيقة، بينما السّفسطائيّون يمثّلون اتّجاه المغالطة والممارسة الفكريّة الباطلة، فغدا السّفسطائيّ من حكيم إلى مخادع و"حاذق في فنّ الخطابة يستعمل فنّه للوصول، عن طريق الخداع و التّمويه"[5]، ما أدّى إلى أفول نجم هذه الحركة، وبالمقابل علا شأن الفيلسوف أكثر إذ هو الباحث عن الحقيقة، والمبين لوعي الإنسان وفكره، حتّى أفلاطون في تصنيفه للمجتمع، يضع الفيلسوف في المستوى

---

[2] بروتاغوراس Protagoras / جورجياس Gorgias / فيدر Phèdre .

[3] – ينظر: هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمّادي صمّود، منشورات كليّة الآداب، منّوبة، تونس، ص 61.

[4] –عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفيّة، ص161.

[5] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

الأوّل، بينما السّفسطائيّ في المستوى الثّامن، قناعة منه بأنّ هذا الأخير لزاما عليه التّوسّل بحكمة الفيلسوف ليقدّم قدراته.

ورغم كلّ الأسباب التّي قدّمت في تبرير هذه الحملة الشّعواء ضدّ السّفسطائيّين، إلّا أنّنا نجد الباحث محمّد الوليّ يقرّ صراحة بأنّ:" هذا العداء للخطابة ناشئ عن تخوّف الفلاسفة من استفحال تأثيرها في التّدبير السّياسي"[6]، فالممارسة الحجاجيّة عند السّفسطائيّين هي محاولة مباشرة لرفع مطالب الدّيمقراطيّة، والتّخلّص من براثن الفكر الأرستقراطي الذّي سلب النّاس حقّ التّعبير، ونسب لنفسه واجب القرار في شرعيّة القول من عدمه.

لقد تمّ توجيه اللّوم للسّفسطائيّين، بسبب المرونة الكبيرة في عرض الأفكار، وكذا القدرة على تحويرها واستثمارها لتحقيق الإقناع لدى السّامع. ورغم كلّ الانتقادات التّي وجّهت للسّفسطائيّة تيّارا ومذهبا، إلّا أنّ إسهامها في بناء نظريّة الحجاج واضح.

2.1 –سقراط وعلميّة البلاغة

يعد سقراط Socrates(469 ق م، 399 ق م) أب الفلسفة الغربيّة، ومرجعيّة فكريّة ومعرفيّة نهل منها الكثير من النّقّاد والباحثين قديما وحديثا، جعل الفلسفة السبيل للإجابة عن أسئلة الحياة، وهو واحد من الذّين قادوا حملة الرّفض و التّصدّي للسّفسطائيّة.

من خلال مناظراته للسّفسطائيّين، تتجلّى لنا جملة الانتقادات التّي وجّهها لهم، أهمّها: أنّ البلاغة ليست الأداة الوحيدة للإقناع " لأنّ الإقناع المتولّد عنها لا يصل درجة المعرفة التّي يختصّ بها العلم وحده، إنّ حدود الخطابة هي الظّن"[7]، فبلاغة السّفسطائيّين حسب–سقراط– تجعل الحجّة الأضعف هي الأقوى، لأنّ حجاجهم مؤسّس على الظنّ، ويساهم في هذا الأمر

[6]–محمد الولي، تأمّلات في محاورتي أفلاطون لجورجياس وفيدر ،ضمن كتاب:البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق :محمّد مشبال منشورات الاختلاف، الجزائر، لطبعة الأولى،1435ه/2014م، ص51.

[7]–عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف ،الجزائر، الطّبعة الأولى، 1434ه/2013م، ص39

الحمولة اللّغويّة المستعملة لهذا الغرض، وبذلك يكون المحصّل عليه اعتقادا croyance وليس معرفة Savoir، والذّي يبقى قاصرا عن خدمة الحقيقة والعلم، وفيه إشارة إلى التّهمة الثّانية التّي تلبّست بلاغتهم، وهي" التّعارض بين الطّبيعيّ و المصطنع"[8]، أو ما يعتبر لغة عاديّة وأخرى مشكّلة للحجاج، إذ المحاجّ يلبس كلامه ثوب المصداقية و الشّرعيّة بناء على تصوّراته واعتقاداته الشّخصيّة، ما يصيّر البلاغة ممارسة لا أخلاقية، والإقناع آلية ارتزاقيّة.

كغيره من الفلاسفة، أبدى سقراط موقفا اتّجاه البلاغة، أسّسه على مجموع مسلّمات، فيتمايز هذا الموقف عند بعض الدّارسين، نراه رافضا لها عند البعض، ومتقبّلا لها عند البعض الآخر، وهذا ما أشار إليه فيليب بروتون، و جيل جوتييه في كتابهما(تاريخ نظريّات الحجاج)، بـ:" الواقع أنّ سقراط لم يرفض البلاغة، لكنّه عرض توسيع دائرة استخدامها من جهة، وربطها بمناهج البحث من جهة أخرى"[9]، إدراكا منه بحاجة المجتمع الأثيني إلى هذا النّوع من التّفاعل الفكريّ، المحرّر للعقل اليونانيّ من سطوة المسلّمات التّي يألفها، فإن تقبّل البلاغة بما هي آليّة إقناعيّة، نجده يروم تحديدها بضوابط علميّة وإخضاعها لمعيار الحقيقة، ومناظراته مع السّفسطائيّ فيدر Phèdre تشهد برغبته في مقاربة (الخطابة/البلاغة) ضمن أطره المعرفيّة، وتحريرها من دائرة المحاكمة إلى الخارج.

3.1 – أفلاطون وفلسفيّة البلاغة:

أسّس أفلاطونPlaton (427 ق م ، 327 ق م) فلسفته المنادية بالأخلاق والمثاليّة على أنقاض فلسفة سقراط، وانطلق في نقده للسّفسطائيّين كذلك من نقد معلّمه لهم. وتمثّل جهود أفلاطون من أفكار ومواقف وتصوّرات محاولة جادّة لإثراء البحث البلاغيّ الغربيّ، يتجلّى ذلك أكثر في كتابيه (جورجياس، و فيدر).

[8]–فيليب بروتون و جيل جوتييه، تاريخ نظريّات الحجاج، ترجمة: محمّد صالح الغامدي، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدّة،1432هـ، ص26.

[9]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن السّبب الأوّل لنقد أفلاطون للسّفسطائيّة هو اعتبارها سبيلا للانحلال الفكري الذّي أصاب المجتمع اليوناني آنذاك، من خلال بلاغتهم المؤسّسة على الاعتقاد والظّن، بعد تحليله لموضوع خطابتهم في ضوء الثّنائيّة (علم/ظن) ، فيحسب الطّرف الثّاني منها موضوع الخطابة السّفسطائيّة، ويقصد بالظّن والاعتقاد:" الأفكار التّي تعتقدها عامّة النّاس، و تتداولها في معاملاتها، والتّي تجسّد اجتماعيّة الإنسان، وهذا الرّأي لا يقوم إلّا لأنّ الآخرين يسلّمون به ويقبلونه في ظلّ شروط معيّنة، فيكون محلّ إجماع لدى الجماعة، ومن ثمّة يصبح شديد الميوعة والتّلوّن بحسب طبقات النّاس وأحوالهم"[10]، فتضفي صفة الاجتماعيّة هذه قابلية الاحتمال لكلام السّفسطائي، وتبتعد بذلك عن البرهنة العلميّة، وهو ما ذكره(سقراط) في نقده لهم.

على أنّ أفلاطون بذل مجهودا أكبر في محاربة أفكار السّفسطائيّة، إذ وزن بلاغتهم بميزان العلم والخير، وعدّها لا تحقّق أيّا منهما، ويسم أهلها بـ: أدعياء المعرفة الذّين حاولوا التّأسيس لفكر إنسانيّ من العدم. ورغم العداء الشّديد الذّي يكنّه أفلاطون لأفكار السّفسطائيّة، إلّا أنّ أصحابها استطاعوا بعد جملة مناظرات إقناعه بضرورتها في الحاضرة الأثينيّة، فأقرّ أخيرا بشرعيتها ضمن أطر جديدة قدّمها، من بينها: عدم تقييد الخطابة بقصد الخطيب ومعتقده، محاولا بذلك أخلقة الحجاج السّفسطائي، أو جعله مثاليّا، وذلك غير بعيد عن أفلاطون مبتغي المثاليّة.

كما يجب–حسبه– أن تكون البلاغة تصويرا للواقع، وأداة للبحث عن الحقيقة، هذه الأخيرة التّي ألغاها السّفسطائيّون بمجرد جعل الإنسان مقياسا لكلّ شيء، فنراه يؤسّس لممارسة حجاجيّة بديلة تقوم على بناء خطابة حقيقيّة، ومحاولة منه لوسم البلاغة بسمة "الفلسفيّة"، فتغدو لدينا بلاغة فلسفيّة .

[10]– نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس البلاغيّ الغربيّ–دراسة تقابليّة مقارنة–، أطروحة دكتوراه، جامعة محمّد لمين دبّاغين–سطيف2– 2016/2015، ص 29.

4.1 – أرسطو و منطقة البلاغة:

يتبوّأ أرسطوAristote(384 ق م/ 322 ق م) في التّراث الغربيّ مكانة مرموقة، إذ يعدّ مدرسة قائمة بذاتها، تمتلك آلياتها الخاصّة في التّعامل مع القضايا الفلسفيّة، فتغدو جهوده منهلا لعديد النّظريّات، الدّراسات، والعلوم الغربيّة الحديثة والمعاصرة؛ تلخّص–هذه الجهود– في كتابيه(فنّ الشّعر، والخطابة)؛ خاصّة هذا الأخير، إذ هو مشروع علميّ متكامل ومحكم، وتصوّر تتعالق فيه وتتفاعل الميادين المعرفيّة.

استند أرسطو إلى موروث معلّمه أفلاطون في صناعة مبادئ (الأورغانون الحجاجي)، الذّي كان في الأساس عبارة عن فصول متفرّقة أطلق عليها أرسطو اسم(التّحليلات)، وباجتهاد من تلميذه أندرونيكوس[11]، تمّ جمعها وترتيبها، وله الفضل في وسمها بهذا الاسم.

لكنّ أرسطو في استناده لفلسفة معلّمه، لم يسلّم بكلّ ما جاء فيها، إنّما خالفه في الكثير من الأمور، خاصّة ما تعلّق منها بنقد السّفسطائيّين، فيرى في طرحه شيئا من المبالغة بمحاولة جعل المثاليّة صفة لصيقة بكلّ القضايا حتّى البلاغة. ومأخذ النّقد على (أفلاطون) في مسألة بلاغة السّفسطائيّة المؤسّسة على الاعتقاد، بحكم أنّ أرسطو"لم يقصِ من دائرة بحثه القول الواقع في دائرة الممكن، والمستند إلى الرّأي أو (المشهورات) بل فكّر في قواعد انتظامه العامّة، وبحث في معايير استقامته، واعتز في أسلوب مؤثّر بما أنجزه لهذا القول، للقول الحجاجيّ كما نسمّيه اليوم"[12]، ويقصد بالقول الواقع في دائرة الممكن، كلّ قول مؤسّس على الاحتمال، جعل منه أرسطو موضوعا للدراسة والفحص، وأخضعه للتّقنين والمنطق، حتّى يستشفّ سماته الإقناعيّة، ويصيّره قولا حجاجيّا في الأخير.

---

[11]أندرونيكوس الرّوديسيAndronicos de rhodes.

[12]–هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، ص92.

وعليه، فإنّ أرسطو جانب منهج معلّمه في التّعاطي مع البلاغة السّفسطائيّة، بعد اقتناعه بـ: " أنّ البرهان لا يكفي وحده لفهم الوجود وقوله، فهناك مجالات إنسانيّة وحياتيّة ومعرفيّة خاصّة لا يحكمها البرهان، بل تتأطّر ضمن مجالات الإمكان والاحتمال والظّن"[13]، إذ المعرفة ليست أحاديّة يقينيّة بل متعدّدة الاتّجاهات، وهذا التّعدّد هو ما يفرض على الإنسان التّدبّر في فهمها والبحث فيها، بغير الطّرق والمناهج المعهودة، كالقول البرهانيّ الذّي يكون قاصرا عن ذلك أحيانا، لا يمكن من خلاله بلوغ الحقيقة في مجالات الوجود جميعا، فيأتي القول الحجاجيّ ليعضده في سبيل الإجابة عن أسئلة الحياة والوجود.

كما نقد أرسطو معلّمه في أساسيّات فلسفته، وإن لم يغضّ البصر عن فلسفة السّفسطائيّة، ولم يتقبّلها كلّ التّقبّل في آن، إنّما أخضعها للفحص والتّدقيق، ووجّه لها النّقد الذّي يراه مناسبا، كما استثمر أقوال وأفكار الحكماء السّفسطائيّين في سبيل إرساء أهمّ نظريّة في الحجاج تكون البلاغة قوامها. ومن جملة انتقاداته للسّفسطائيّة، في آليات إنتاج الحجاج، أو المغالطة الدّلاليّة، لأنّهم–حسبه–يقدّمون بلاغة مشبعة بالمشاعر كالغضب مثلا، ويسمون القضيّة المطروحة بسمة المشاعر المبتذلة، ويركّزون عليها أكثر من جوهر القضيّة ذاتها، فنجده يبني فلسفته على الاستدلال، وهو:" انتقال عقلي محكم، من مقدّمات إلى نتائج بغية إثبات صحّتها أو احتمالها أو خطئها. وهذا النّوع من الحجاج ليس انتقالا مباشرا، بل يحتاج إلى حدود وسطى، وهو ما سمّاه ابن سينا بالفكرة"[14]، سعيا لمنهجة الحجاج الذّي يفتقر إلى الوسيط أو الفكرة عند السّفسطائيّين، وإن وجد فإنّه يتماهى ضمن المشاعر الظّاهرة في طرحهم، فعمل على الحدّ من(زئبقيّة الإقناع) لديهم، بأن جعل الاستدلال آليّة قارة في صنع الحجاج، ومعيارا أساسا في الإقرار بصلاحيّة الإقناع من عدمها؛ واهتمّ بهيكلة الخطاب الحجاجيّ "بداءة من المقدّمة/ العرض/الحجاج/الخاتمة"[15]، درس كلّ طرف من أطراف العملية التّخاطبيّة وأطلق عليها

[13]–عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص48.

[14]– عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفيّة ، ص147.

[15]–نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغيّ العربيّ والدّرس اللّسانيّ الغربيّ، ص92.

مسمّيات:(الإيتوس/الباتوس/اللّوغوس) ،"كما قسّم الحجاج إلى جدليّ وخطابيّ"[16]. وكلّ هذه القضايا لا يسعنا التفصيل فيها لضيق المقام، وسيأتي ذكرها لاحقا والعمل عليها في الفصل الموالي من هذا البحث، ضمن منطلقات تأسيس نظريّة الحجاج عند (عبد الله صولة)، حسب ما يقتضيه سياق العمل في ذلك.

تمثّلت جهود أرسطو في منطقة الحجاج، واعتنائه بالطّابع الإقناعي له، وحوّل فعل الخطابة من عمليّة قائمة على التّحريض والتّملّق، إلى عمليّة برهانيّة لها صلة بحياة الإنسان، ومعه اكتملت النّظريّة الحجاجيّة، فهو بحقّ مشكاة للعلوم، وقاعدة معرفيّة، وأصل لابدّ أن يرجع إليه، وصرامته المنطقيّة التّي طغت على أعماله وأفكاره، ومنحته الفضل في فتح آفاق جديدة للبلاغة أكسبتها شرعيّة جعلتها تتجاوز فضاء المدينة، وصيّرتها أساسا لنظريّة حجاجيّة هي متّكأ العلوم الحديثة والمعاصرة.

5.1 – البلاغة والخطابة: إشكاليّة ترجمة المصطلح:

حاول السّفسطائيّون خلخلة المسلّمات المعرفيّة لدى اليونانييّن، فصنعوا فضاء خاصّا لممارساتهم الفكريّة، رغم موجة الصّدّ والتشويه من قبل الفلاسفة ، لنجد(أرسطو) يحاول تقويض صرح المعرفة الأثينيّ من داخل مرجعيّاته، باحتضانه لأفكار السّفسطائييّن، معلنا عن ميلاد نظريّة الحجاج، محدّدا البلاغة/الخطابة ميدانا لها.

تأتي (البلاغة) في طليعة المصطلحات التّي اشتغل عليها كثيرا، خاصّة في ميدان التّرجمة لدى النّقاد العرب، فيميّزون بين لفظتي:(البلاغة) و(الخطابة). إلاّ أنّ الاختلاف قائم على مستوى المصطلح لا المفهوم، فالبلاغة" فنّ الإقناع المرتبط بلحظات تواصل حقيقيّ"[17]، والخطابة:

[16] –ينظر: عبّاس حشّاني، خطاب الحجاج و التّداوليّة– دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي– عالم الكتب الحديث، الأردن،2014.ص

[17]–فيليب بروتون، و جيل جوتييه ، تاريخ نظريّات الحجاج، ص 18.

"ممارسة لقول حجاجيّ وبناء لمعرفة في مجال قيم"[18]، فتوفّر كلّ من الإقناع حين التّواصل، وحجاجيّة القول كفيلان بإلغاء كلّ تمايز مفهوميّ. لكنّ الإشكال واقع على مستوى ترجمة المصطلح الأجنبي(Rhétorique) الدّال على لفظة (البلاغة/ الخطابة)؛ فتندرج في قاموس(علوم اللّغة) تحت خانة (بلاغة- دلاليّة النّصوص) حين ترجمها صالح الماجري بـ:"أصل الكلمة الفرنسيّة من اليونانيّة(rhètoriké)... تعرف البلاغة بصفتها فنّا أو نظريّة بناءالخطب"[19]، فهو يعتمد لفظة (البلاغة) ترجمة مباشرة للمقابل الأجنبي المذكور، ويعتبرها منهجا يروم تكوين فعالية التواصل عن طريق الخطاب. والنّاقد عمر أوكان في كتابه (اللّغة والخطاب) يترجمها بـ: البلاغة، ويحدّد لها مفهوما خاصّا به، لكنّه لا يختلف عن المفاهيم السّابقة، وهو:" من جهة هي فنّ القول والتّعبير الأنيق، ومن جهة أخرى الكلام الهادف إلى الإقناع"[20]، تحديدا في الشّقّ الأول من كلامه نجد ما يوافق هذا المعنى في المعاجم الأجنبيّة،إذ لفظة(rhétorique) تعني :"L'ensemble des procédés constituant l'artoratoire, l'art du bien dire"[21]، أو فنّ التّخاطب والقول الجميل.

ويشير عمر أوكان(1964م) في ذات المؤلّف إلى بعض المحاولات في هذا الصّدد، يذكر منها" ترجمة ابن رشد لها بالخطابة مرجعا ذلك إلى الجانب الإقناعي فيها، ومحاولة متّى بن يونس (870 م/ 939 م) حين ترجمها بالبلاغة، بالنّظر إلى الصّياغة والأسلوب"[22].

---

[18]– هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، ص53.

[19]– فرانك نوفو، قاموس علوم اللّغة، ترجمة: صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2012،ص 118.

[20]– نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس اللّساني الغربيّ، ص 18.

[21]– (J.Dubois) et autres, le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, éditions: Larousse,2012, p 412

[22]– ينظر: نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس اللّساني الغربيّ، ص 18.

أمّا محمّد العمري، فإنّه يفرّق بين" الخطابة بما هي نتاج كلاميّ، والبلاغة بما هي وصف لهذا النّتاج الكلامي"[23]، أي بين النّص وبين التّقنيّة، مع إشارة منه إلى اختلاف التّرجمة حسب السّياق، الذّي يتكفّل بتقديم وإبراز الدّلالة الفعليّة.

وحتّى يجانب هذا اللّبس الواقع في التّعامل مع المصطلح الأجنبيّ، ترجم العمري مصطلح (Rhétorique) بـ: بلاغة الخطاب الإقناعي، محاولا التوّفيق بين المصطلحين " لكنّه عدل عن هذا اللّفظ المصطلح لصالح مصطلح آخر يناظر المصطلح الغربي أسماه"الخطابيّة" ليكون مقابلا "الشّعريّة" في كتاب أرسطو"[24]. ولعلّه اعتمد هذا المفهوم انطلاقا من أنّ: " فنّ الخطابة/علم البيان أو البلاغة Rhétorique: هي بمعناها الأوّل(rhetorikétekné) فنّ الخطاب.

انبثق عن هذا المصدر ثلاثة استخدامات للفظ في الاستعمال المتداول المعاصر، الدّلالة الشّائعة هي الإشارة إلى(صور البيان)، وفي معنى تقليدي وأكثر اتّساعا تشير إلى الخطاب البرهاني المقنع (كما الشّعريّة بالنّسبة للشّعر)"[25]، أي خصائص اللّغة البيانيّة التّي تطبع الخطاب بطابع برهانيّ إقناعيّ.

وفي السّياق ذاته، يشير النّاقد محمّد الولي إلى صعوبة ترجمة هذا المصطلح البلاغي، إذ يطلق على مصطلح(الخطابة) مقابلا أكثر دقّة وهو:" بلاغة الحجاج" بينما(البلاغة)، فيسمها بـ:(بلاغة المحسّنات)، وإذا ما أمعنا النّظر في المصطلح، فإنّنا ندرك بسهولة أنّ الأوّل خصّه بالإقناع والاستمالة، انطلاقا من الحمولة اللّغويّة للخطيب، بينما الثّاني يصيّر الخطاب ذاته إلى هدف وغاية مجرّدا إيّاه من وظيفة الإقناع.

---

[23]– نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس اللّساني الغربيّ، ص27.

[24]– المرجع نفسه، ص28.

[25] – بول آرون وآخرون، معجم المصطلحات الأدبيّة، تر: محمد محمود المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت– لبنان، ط1، 1433هـ/2012م، ص 821

وبالنّظر إلى مسألة ترجمة المصطلح الغربيّ، فإنّ السّياق كاف لتحديد المعنى السّليم له، حتّى يتحقّق الفهم السّليم لدى المتلقّي. فالمصطلحان يحيلان للميدان نفسه، إذ " البحث في الخطابة يقود بالضّرورة إلى البلاغة"[26] ، وهي ميدان الحجاج.

2-البلاغة العربية القديمة منهل العلوم و مهد الاجتهادات:

إنّ المتأمّل لتاريخ الحضارة العربيّة، يدرك من الوهلة الأولى أنّها بيئة حروب و صراعات، ألفت غياب الاستقرار حتّى أصبح نمط حياة لأهلها، ما جعلها تتصيّد فرص الانتقام والأخذ بالثّأر كما تتصيّد أسباب العيش، ورغم هذه الشّواهد المظلمة في تاريخ العرب، إلّا أنّ بهم منابت طيّبة كالكرم، وإغاثة الجار، ونجدة الملهوف. كثرة التّرحال والتّنقّل أبعدت العربيّ عن كلّ بحث واشتغال على علم من العلوم، كما شاع في عصره لدى الأمم الأخرى، لكنّ المعروف عن العرب تمكّنهم من اللّغة، وبلوغهم مستوى فريدًا من نوعه من حيث الفصاحة و البلاغة، وما زاد من رصانة هذه الأخيرة اهتمامهم بالقول ومقاماته، والتّحدّث و التّخاطب، حتّى أضحوا جهابذة اللّغة و أمراء البيان.

1.2 -البلاغة العربيّة: بين المفهوم وعوامل النّشأة:

1.1.2- المفهوم:

حدّ البلاغة في اللّغة من:"بَلَغَ: الباء واللّام والغين أصلٌ واحدٌ وهو الوصول إلى الشّيء، وكذلك البلاغة التي يُمدح بها فصيح اللّسان"[27]، و"بَلُغَ الرَّجُلَ بَلاَغَةً فهو بليغ، وهذا قول بليغ"[28]

---

[26]- نور الدّين بوزنّاشة، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس اللّسانيّ الغربيّ ، ص27.

[27]أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، وضع حواشيه ابراهيم شمس الدّين، المجلّد الأوّل، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، مادّة بَلَغَ، سنة 2011، ط3 ، ص15.

[28]أبو القاسم جارالله الزّمخشري، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، ج 1، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، سنة 1419هـ - 1998م، ص175.

و"(بَلَغَ) المكانَ وصل إليه و كذا إذا شارف عليه، ومنه قوله تعالى **(فإذا بلغن أجلهنّ)** أي قاربنه... وَالبلاغة الفصاحة، و(بَلُغَ) الرَّجُلُ صار بليغاً"[29].

فالبلوغ: الوصول آخر الشيء وقمّته، ومنه بلوغ درجة من الرّقيّ اللّغوي والإتقان في رصف معاني الكلم مع بعضها هو بلاغة وفصاحة، وعبّر عنها بن منظور في لسانه: "البلاغة، الفصاحة...يبلغ بعبارة لسانه كنه ما في قلبه"[30]، فمعنى البلاغة يقترن ببلوغ المعنى صورته الكاملة من خلال حمولة لغويّة متميّزة.

و الواضح أنّ اللّغويّين القدماء كثيرا ما طابقوا معنى البلاغة و الفصاحة، إذ "فَصَحَ – رجُلٌ (فصيح) و كلام فصيح أي بليغ، ولسان فصيح أي طلق"[31]، و"(أفصح) تكلّم بالعربيّة، و(فَصُح) العجميّ من باب قَربَ جادت لغته فلم يلحن، وقالابن السّكّيت (186هـ / 244 هـ) أيضا: "(أفصح) الأعجمي بالألف تكلّم بالعربيّة فلم يلحن، ورجل فصيح اللّسان"[32].

أمّا عن حدّها الاصطلاحي، فعرّفها الجاحظ (159هـ / 219 هـ) في البيان و التّبيين بـ: "قيل للفارسيّ ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل لليونانيّ: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلم. وقيل للرّوميّ: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة عند الإطالة. وقيل للهنديّ: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدّلالة وانتهاز الفرصة وحسنالإشارة"[33]، وفي هذا القول إشارة إلى معرفة الأمم بالبلاغة، وأنّها ليست مقصورة بالعرب فقط، فضبط الكلم وتخيّر مواضعه، ووقت الإيجاز من الإطالة في الكلام كلّها آليّات تسعى لإنتاج معنى واضح حامل لمعلومة أو رسالة معيّنة.

---

[29]محمّد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصّحاح، ترتيب: محمود خاطر، دار الفكر للطّباعة و النّشر و التّوزيع، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى، سنة 1421هـ – 2001 م، ص67.

[30]جمال الدّين أبو الفضل بن منظور لسان العرب، دار المعارف، مصر، ص346.

[31]محمّد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصّحاح، ص419.

[32]المقرئ الفيومي، المصباح المنير، دار الفكر للطباعة و النّشر، بيروت، لبنان، سنة 1432هـ – 2010م.

[33]الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان و التبيين، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، سنة 1435هـ – 2014م، ص63.

ونجد ابن رشّيق القيروانيّ (390هـ/456هـ) يورد جملة آراء بخصوص هذا الأمر، إذ قال: "سئل بعض البلغاء: ما البلاغة؟ فقال: قليل يُفهَمُ وكثير لا يُسأم. وقال آخر: البلاغة إجادة اللّفظ وإشباع المعنى، وسئ لآخر فقال: معانٍ كثيرة، في ألفاظ قليلة"[34].

هذه الأقوال تجعل من جودة اللّفظ، وإيجاز الكلام، وتركيز المعنى ملامح لرسم صورة البلاغة عند العرب، و نراه في موضع آخر يجيز ويجمع معانيها الآنفة جميعا ليعبّر عنها بـ: "البلاغة ضدّ العيُّ: العجز عن البيان"[35]، فالبلاغة عنده هي البيان، والقدرة على إظهار مكنونات القلب والعقل ضمن نسق لغويّ مبهر متميّز.

وإن كان أصحاب المعاجم القدماء قد جعلوا البلاغة والفصاحة تتلبّسان بعضهما، فإنّ الإمام الجرجانيّ(400هـ / 471هـ) حدّد للفصاحة مفهوما، جعله يجمع ما سبق من حدود البلاغة من جهة، مركّزا على معنى النّظم من جهة أخرى إذ قال: " إنّها خصوصيّة في نظم الكلم، وضمّ بعضها إلى طريق مخصوصة، أو على وجوه تظهر بها الفائدة"[36]، وقصد بها تلك المنظومة الخاصّة في اتّساق الكلام وترتيبه في سبيل دلالة ما.

لكن للخطيب القزويني (390هـ/ 456هـ) رأيا آخر في ما يخصّ موضوع مطابقة البلاغة والفصاحة، أشار إليه في كتابه الإيضاح في علوم البلاغة قائلا:" كلّ واحدة منهما تقع صفة لمعنيين: أحدهما الكلام، كما في قولك: "قصيدة فصيحة، أو بليغة"، والثّاني: المتكلّم، كما في قولك: شاعر فصيح، أو بليغ" و" كتاب فصيح، أو بليغ". والفصاحة خاصّة تقع صفة للمفرد،

---

[34]أبو عليّ الحسن بن رشّيق القيروانيّ، العمدة في نقد الشّعر، شرح و ضبط و تحقيق نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، سنة 2012م، ص23.

[35]المرجع نفسه، ص206.

[36]أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة و تعليق أبو فهر محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنين مصر، ط3، سنة 1413هـ – 1992م، ص36.

فيقال: "كلمة فصيحة" ولا يقال "كلمة بليغة" "[37]، فهو بهذا يجعل من البلاغة صفة للكلام والنّص منطوقا كان أم مكتوبا، بينما الفصاحة يصيّرها سمة يختصّ بها المتكلّم في كلامه فنقول: كلام بليغ ومتكلّم فصيح.

وعلى اختلاف التّوجّهات والآراء، فإنّ البلاغة والفصاحة وجهان لعملة واحدة، هي أهمّ ما تميّز به العرب على مرّ العصور والأزمنة، فإن لم يعرفوا طبّا أو فلسفة أو حكمة، فإنّهم أحاطوا علما بمجال إنسانيّ متميّز في تكوينه، متفرّد في خصائصه، جعل منهم فطاحل اللّغة ومعلّمي القول.

2.1.2- منابت النّشأة:

إذا كانت البلاغة فطرةً وملكة ولدت مع العربيّ، وإذا كانت اللّغة وعاء الفكر، فإنّ البلاغة وعاء لأهمّ مظهر من مظاهر الحياة الثّقافية عامّة – لدى العربيّ–والفكرية خاصّة، إذ احتضنت في بداياتها فضاء ممارسة فريد من نوعه هو الشّعر، والمعروف بمكانته لدى أهل شبه الجزيرة العربيّة، فعدّوه ديوانهم. فكانت ثقافيّة المنبت، لكن ما لبثت أن صارت دينيّة المصدر باحتضانها للحدث الدّيني الذّي عاشه العرب بنزول الوحي على سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، و بداية الاشتغال بالنّص المقدّس الذّي أعجز العرب وهم أمّة بيان، وأبهرهم وهم فطاحل اللّغة .

نشأت البلاغة العربيّة ونمت في تربة ثقافيّة خصبة بامتياز، كان المنبت الأوّل للبلاغة ثقافيّا، أو كما اصطلح عليه محمّد العمري: الإنشاء من الدّاخل، وذلك: "عن طريق تأمّل النّص الشّعري مباشرة (نقد الشّعر و اختياره)أي عن طريق الملاحظة المباشرة و الاختيار الفنّي"[38]، فالعرب قديما بلغوا مستوًى متقدّمًا من الرّقيّ في الفصاحة والبيان، ، حتّى أنّهم نسبوا للنّبيّ صلّى الّه عليه وسلّم الشّعر عند عجزهم عن الإتيان بمثله، لما للشّعر من هيبة في نفوسهم.

[37]محمد بن عبد الرّحمان القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق و تعليق و فهرسة عبد الحميد هنداوي، الشركة الدّولية للطّباعة، مؤسّسة المختار للنّشر و التّوزيع، ط3 ، سنة 1428هـ – 2007م، ص11.

[38]محمّد العمري، البلاغة العربيّة أصولها و امتداداتها، دار إفريقيا الشرق، المغرب – الطبعة الثانية – 2010، ص21.

فأخضعوه–الشّعر– للتّدقيق والتّمحيص، وهو ما يصطلح عليه بـ(النّقد)، فالبلاغة: «علم من علوم اللّغة، بها وبالنّقد يقاس الأدب، ويبيّن حسنه من رديئه وجميله من قبيحه"[39]، ومنه «عرفت الأحكام الجماليّة على إبداعات الشّعراء قبل الإسلام، إذ تذكر الأخبار أنّ النّابغة الذّبياني كانت تضرب له قبّة أدم في سوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليها أشعارها فيصدر عليها أحكامه التّي تصوّر الدّرجة التّي بلغها تجويد الشاعر"[40]، وفي هذا القول ملمح من ملامح احتفاء المجتمع الجاهلي بالشّعر والشّاعر على حدّ سواء، وتركيزهم على جماليّة القصائد وتجويد الشعر أسباب جعلت العرب يبرعون في الشّعر ونقده، لأنّ «الكثير من الضّوابط والمقاييس والأصول التّي قامت عليها البلاغة العربيّة نمت ونبتت في العصر الجاهلي، وكانت راسخة في عقول الشّعراء والخطباء والنّقاد جميعا"[41].

وعليه يمكن القول إنّ العرب أمّة ناظمة ناقدة بطبعها، إذ: «ممارستهم الإبداع تجعلهم قادرين على الكشف عن طبيعة العمليّة الإبداعيّة"[42]، وهو ما روي عن بعض الشّعراء تنقيح قصائدهم حولا كاملا قبل إخراجها وعرضها على أهل الاختصاص إذ لا بدّ من الرّويّة والتّدبّر، فالشّاعر والناقد والشاعر النّاقد يمثّلون رموز الثّقافة في المجتمع الجاهلي وهذا سرّ صناعة الشّعر لديهم حفاظا على قدسيّته، وضمانا لتعميره بين الفنون الأخرى.

إنّ تعالق البلاغة العربيّة مع النّقد الأدبي واشتراكهما في ميدان الممارسة أي الشّعر العربي، ساهما في ارتحالها إلى فضاء جديد لا يقل أهميّة عن سابقه جاء ليكسر مسلّمات الوثنيّة المألوفة لدى عرب الجاهليّة، بأسلوب يعتبر العربيّ أكثر من عالم به.

---

[39]أحمد مطلوب، دراسات بلاغيّة و نقديّة ، دار الحريّة، العراق، 1400هـ/1980، ص09.

[40]يوسف أبو العدوس، البلاغة والأسلوبية، دار الأهليّة للنّشر و التّوزيع ،عمان، الأردن، ط 1 ،1999م، ص 13.

[41]فوزي السيّد عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان والتّبيين، مكتبة الأنجلو مصريّة، مصر،2005، ص56.

[42]عبد الله محمّد العضيمي، النّقد عند الشّعراء حتّى نهاية القرن الرّابع الهجري، منشورات الاختلاف، ط1،1434 هـ/2013م،ص13.

3.1.2-الحدث القرآني/ بداية التّحوّل:

أخذت عناية العرب بالبلاغة تتطوّر بعد ظهور الإسلام والوحي الذّي بلغ صداه أصقاع الأرض، فمعجزة النبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم ببيانها ونظمها، شكّلت مظهرا لرقيّ الحياة الفكريّة عند عرب شبه الجزيرة، فتلقّوا القرآن من عند الرّسول عليه السّلام بشيء من الانبهار والإعجاز، وأبدوا اتّجاهه ردّ فعل فطريّ إذ أخضعوه للنّقد بكلّ ما يملكون من أدوات التّفسير وقوّة العارضة، وسلامة الفطرة، حتّى بلغوا مكنوناته بالذّوق السّليم، والفطرة الصائبة.

وأدركوا سريعا أنّه كلام يعلو فوق كلّ كلام، لا هو من صنع البشر، ولن يتأتّ لهم ذلك. كما قابلوه بحملة لصدّ وتشويه، إدراكا منهم في قرارة أنفسهم بأنّه معجز ببيانه، مبهر بأسلوبه، فتحدّاهم الله بالإتيان بمثله، فكان أن" لم تستطع ردود الفعل الأولى الرّافضة لهذه الرّسالة بكثير من العنف، إلّا أن تقرّ بخصائصه الأسلوبيّة المتميّزة وتسلّم بها"[43]، هذا الإقرار يعدّ حركة فكريّة خارقة نابغة من فطرتهم، واعترافهم ببيان لغة القرآن هو حكم نقديّ خاص ضمن آخر عام، وهو الإقرار بوحدانيّة اللّه سبحانه، وتفرّده في العبادة.

وبذلك فإنّ العقيدة الجديدة (القرآن) زحزحت مثيلتها القديمة (الوثنيّة) من خلال الانزياحات اللّغويّة، التّي جعلته يزحزح هو الآخر الموروث الثقافي/النّص القديم(الشّعر)، فصار الجديد أصلا للقديم، والثّاني فرعا خادما له. وبلغ تأثّر العرب بالقرآن مداه على المستوى التّخاطبيّ اللّغويّ أكثر، فـ:" في مجال النّقد في هذا العصر، نجد أنّ دائرته اتّسعت كثيرا...وأنّ تعاليم الإسلام وتوجيهاتها أصبحت موضوع قداسة عند النّقّاد، ويحكمون على الشّعر وسائر فنون الكلام بوحي منها"[44]، وفي هذا القول بيان لعلاقة القرآن بالشّعر، وموقف الإسلام منه، والذّي رحّب بكلّ ما يوافق تعاليمه، واستثمره في نشر الدّعوة الإسلاميّة، حتّى أقرّ الصّحابيّ عبد الله

[43]حمّادي صمّود، التّفكير البلاغي عند العرب حتّى نهاية القرن السّادس الهجري، دار الكتاب الجديد، ط1،2010 ، بيروت، لبنان، ص33.

[44]فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ ، ص65.

بن العبّاس بمكانته –من جهة– قائلا:" إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشّعر فإنّ الشّعر عربيّ"[45]، واحتواء القرآن لمنظومتهم الثّقافيّة من جهة أخرى، فصيّر الشّعر أداة وسبيلا لفهم عربيّة القرآن، الذّي بأسلوبه" حرّك عقول العرب في البحث عن هذه المقاييس، سواء في نظرهم إلى القرآن من جهة إعجازه ومحاولتهم معارضته، أو في نظمهم الشّعر ونقدهم لسائر فنون القول"[46].

كانت بنية القرآن، إذًا، دافعا في البحث عن خصائص لغويّة جديدة تبيّن وجه الإعجاز فيه، حتّى أنّه فتح للعرب مغاليق عديدة في نقد الشّعر، وشتّى أفنان الكلام، وبذلك وسّع دائرة الاشتغال على البلاغة، وهجّرها من نقديّة المدار والغاية إلى إعجازيّة الهدف.

2.2 الارتحال من الملكة والسّجيّة إلى البحث والاشتغال:

قامت دولة بني أميّة بعد صراع صعب على الخلافة، ألقى بظلاله على الحركة الأدبيّة، الذّي " أدّى إلى نشاط كبير سواء في مجال الشّعر أو النّقد، ونتج عن هذا النّشاط وضوح الكثير من المفاهيم البلاغيّة والملاحظات البيانيّة"[47]، فازدهر الأدب العربيّ شعرا ونثرا، ونما العقل العربيّ نموّا واضحا، جعل من الشّذرات الأولى للدّرس البلاغيّ تتكوّن لشيوع مجالس النّقد، الأسواق الأدبيّة، ظهور شعر النّقائض وتشجيع الخلفاء والأمراء المعروف عنهم فراستهم في النّقد، وتمرّسهم في نظم الشّعر، كلّها روافد:" تدلّ على أنّ نواة علوم العربيّة التّي وضعت في هذا العصر كان لها أثرها–الذّي لا ينكر لها– في وضوح الكثير من أسرار التّراكيب، ووسائل جودة الأدب وروعته التّي عدّت مقاييس وأصولا لعلم البلاغة"[48]. وما لبث أن تحوّل الاهتمام من الشّعر إلى القرآن، فغدا محور الدّراسات والمجهودات الفكريّة لدى المسلمين ونصّبوه منطلقها

[45] حمّادي صمّود،ا لتّفكير البلاغي عند العرب،ص33.

[46] فوزي عبد ربه، المرجع السابق، ص67

[47] المرجع نفسه، ص74.

[48] فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ ، ص85.

وغايتها، ثمّ بدأ الاهتمام ببلاغة القرآن الكريم، وإذا بالبلاغة ترتحل من معيرة الشّعر إلى علم يروم تميّز الخصائص الأسلوبيّة للنّصّ المقدّس.

1.2.2-المدارس الأدبيّة والكلاميّة:

استمرّت الدّراسات البلاغيّة بين العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، خاصّة مع الانفتاح الذّي شهدته الأمّة الإسلاميّة على الثّقافات الأخرى(فارسية هندية، يونانيّة)،على إثرها ظهرت للعيان أسباب جديدة لتطوّر الدّراسات البلاغيّة، اختلفت أغراضها بين تعليميّة تلقّن القواعد للمسلمين الجدد، نقديّة تعنى بنقد الأدب شكلا ومضمونا، ودينيّة تهتمّ بالدّفاع عن القرآن ضدّ أعدائه.

تمازج هذه الغايات عجّل بظهور مدرستين أوكلت كلّ واحدة منها لنفسها مهمّة العناية بالقرآن ومدارسته، والبحث في مكنوناته، والدّفاع عنه، هما: المدرسة الكلاميّة، المدرسة الأدبيةّ، وصار محكم التّنزيل" موضوع جهاد المتكلّمين، ومادّة تأدّب المتأدّبين"[49]، فرسمت كلّ فئة منهجا خاصّا للاشتغال، وأبرزت مميّزاتها. فنجد من مميّزات المدرسة الكلاميّة" إصدار الأحكام العقليّة في المسائل البلاغيّة، والإقلال من الشّواهد الأدبية"[50]، أمّا خاصّة المدرسة الأدبيّة فكانت " الابتعاد عن اقتباسات المنطقيّات أو الفلسفيّات العامّة، الاعتماد على الذّوق الفنّي"[51]. أمّا من حيث الإنتاج، فالأولى قدّمت (مفتاح العلوم/دلائل الإعجاز/ الإيضاح في علوم البلاغة...)، والثّانية أفرزت(البديع، العمدة، سرّ الفصاحة، أسرار البلاغة...).

وعلى اختلاف آليّات الاشتغال، نلحظ تداخل المدرستين وثيقا ومن الصّعوبة الفصل بينهما، فالمعارف الإنسانيّة بنية واحدة بعضها من بعض. ونلفي نشاط المدرسة الكلاميّة بيّنا في الصّراع الفكريّ بين أهمّ فرقتين لم تدّخرا جهدا في رفع راية الإعجاز القرآنيّ، والدّفاع عن بيانه، هما (المعتزلة والأشاعرة).

---

[49]يوسف أبو العدوس، البلاغة والأسلوبية، ص25

[50]المرجع نفسه، ص 24

[51]المرجع نفسه، ص 23

2.2.2- المعتزلة و الأشاعرة:

المعتزلة فرقة كلاميّة درست البيان العربيّ دراسة وافية مستفيضة، من خلال البحث في معاني القرآن، بعقل واع وبصر ثاقب، واتّجهوا لفهمه وتفسيره إلى المأثور من كلام العرب، فأحاطوا به فهما وتعليلا، كما توسّلوا بعلوم الأمم الأخرى، ليس انبهارا بها ورغبة في اعتناقها "وإنّما كانوا يريدون أن يوازنوا بين آراء الأجانب وآراء العرب في بلاغة الكلام، محاولين أن يضعوا للبلاغة العربيّة قواعدها وقوانينها الذّاتيّة"[52]، حرصا منهم على الرّدّ على خصوم القرآن ردّا وافيا كافيا.

أمّا الغريم الفكريّ للمعتزلة فهم الأشاعرة، نسبة إلى مؤسّسه أبي الحسن الأشعري(270 هـ/ 324هـ) ، وقد اختلفتا في أسس الدّراسة ممّا أثرى الموروث البلاغيّ العربيّ ونوّعه، وإن اتّحدت أهدافهما.

من أبرز القضايا التّي أشعلت جذوة السّجال المعرفيّ بين الفرقتين قضيّة (كلام الله)، إذ" المعتزلة ارتكزوا في تحديد الكلام على الجانب الموضوعيّ المعقول، فقالوا: هو ((الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة))، وارتكز الأشاعرة على ما أطلقوا عليه ((الكلام النّفسي)) فتصوّروا للكلام وجودا تجريديّا معنويّا، ووجودا ماديّا لفظيّا، يتمثّل الوجود الأول في أحاديث النّفس أو الكلام النّفسي الذّي يتقدّم في وجود الألفاظ والعبارات. ويتمثّل الثّاني في الألفاظ والعبارات التّي تتّبع في وجودها"[53]. فالمعتزلة ينادون بـ(خلق القرآن و صوانته)، فهو إذا فعل لسانيّ حادث، وقد تواضعوا على هذا المفهوم استنادا إلى أنّ" كلام الله فعله، والقرآن كذلك، لأنّه مؤلّف من حروف منظومة وأصوات مقطّعة، والكلام هو الأصوات والعبارات المسموعة"[54]، فكلام اللّه مخلوق-حسبهم- مؤلّف من حروف وأصوات متقطعة تحكمها علاقات وتنظّمها قوانين فيما بينها.

---

[52]شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر، ط 21 ، ص39.

[53]أحمد أبو زيد، مقدّمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن، دار الأمان، الرّباط، المغرب، ط1 ،1989، ص 26

[54]أحمد أبو زيد، مقدّمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن ، ص23.

وبالمقابل، نجد الأشاعرة ينكرون قضيّة خلق القرآن، بل يعدّون كلام الله كلاما مترتّبا عن النفس وموجودا في الأذهان، ثمّ يليه كلام من نوع آخر هو ما اصطلحوا عليه بالكلام اللّفظي الحادث. يقول ابن جنّي:" أمّا حدّها (فإنّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم)"[55]، وعليه فالنّظرة الاعتزاليّة تسند أصل اللّغة إلى "الاصطلاح والمواضعة بين النّاس"[56]، أمّا مثيلتها الأشعريّة فتجعل منها "نظاما من العلاقات والرّوابط المعنويّة التّي تستفاد من بين المفردات والألفاظ اللّغويّة بعد أن يستند بعضها إلى بعض، في تركيب لغويّ قائم على أساس الإسناد"[57]، إذ نلحظ الأشاعرة يقدّمون أسبقيّة المعنى ووجوده في الذّهن، لأنّ الوظيفة الأساسيّة عندهم هي الإشارة إلى المسمّيات وتمييزها.

تعتبر جهود المعتزلة و الأشاعرة–على اختلافها الواضح–محاولات تكمّل بعضها بعضا إذ النّظر إلى القرآن ضمن حيّز الأصوات سيجعل القارئ يحيد عن معانيه العميقة، ويغدو قاصرا عن تأويله وفهمه الفهم الصّحيح، كما أنّ حصر إعجازه وبيانه في المعاني دون الألفاظ هو إجحاف في حقّ تخيّر مواضع الكلم والمفردات، التّي تؤدّي معنى بعينه لا تجده في ألفاظ ومفردات مرادفة لها أو مختلفة عنها.

3.2 –مراحل بناء الدّرس البلاغي العربي:

في تاريخ البلاغة العربيّة قضايا ومحطّات تقتضي منّا الرّجوع إلى شذراتها الأولى من أجل تمثّل موقعها على خريطة العلوم الإنسانيّة العالميّة. وبذلك تستلزم الدّراسة الإشارة إلى أهمّ قضايا الدّرس البلاغي العربيّ على اختلاف مراحله، لكن دون كثير من التّفصيل فيها. وفي جهود النّقّاد المحدثين أمثال: شوقي ضيف، حمّادي صمّود، ومحمّد العمري ما يثري الرّصيد

[55]أبو الفتح عثمان بن جنّي، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المجلّد الأول، منشورات محمّد على بيضون، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1 ، 1421هـ/2001م،ص87.

[56]أحمد أبو زيد، مقدّمة في الأصول الفكرية لبلاغة إعجاز القرآن، ص29

[57]المرجع نفسه، ص33.

المعرفيّ–بدقّة وتفصيل كبيرين–لكلّ مبادر للبحث والاشتغال على تاريخ وقضايا الدّرس البلاغي العربي.

1.3.2–مرحلة تسجيل الملحوظات:

تستهلّ هذه المرحلة بجهود جملة من أفذاذ اللّغة على اختلاف توجّهاتهم الفكريّة والمذهبيّة، فنجد أبا عبيدة معمر بن المثنّى ت 210هـ، وهو تلميذ الخليل بن أحمد (100هـ/ 173هـ)، وقد وضع كتابا في علم البيان وسمه بـ:(مجاز القرآن)، وهو أشبه بكتاب في اللّغة" توخي فيه الألفاظ التّي أريد بها غير معانيها الوضعيّة"[58]، حتّى أنّ كلمة (مجاز) قويضت فيما بعد بكلمة(غريب)، فعرف مؤلّفه أكثر بهذا الاسم. كما يبادلها في متن مؤلّفه بـ" كلمات أخرى كالتّفسير، والمعنى، والغريب، والتّقدير والتّأويل"[59]، ومنطلق دراسته كان أنّ القرآن نزل على معهود كلام العرب.

تلاه الجاحظ، وهو أحد زعماء المعتزلة، ومؤلّفاته ذات صيت ذائع، خاصّة (البيان والتّبيين)، الذّي جمع فيه مختارات من الأدب، الحكمة، الخطابة، القرآن، والأحاديث. وبدا هذا المنتج لعديد الدّارسين مجموعة من المعارف المحصّلة نتيجة الاستطرادات، إلّا أنّه احتوى بذور بعض النّظريّات في البلاغة والنّقد، ومعه اتّسعت دائرة الملحوظات.

خاض الجاحظ في مسألة اللّفظ والمعنى انطلاقا من نظرته الاعتزاليّة للّغة، ووضع لكلّ منهما صفات خاصّة بها، كما انشغل بدراسة الصّور البيانيّة المختلفة، لكنّه لم يضبطها بتعريفات أو حدود. أمّا عن البيان الذّي قصده الجاحظ، فهو" القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النّفوس،

[58]يوسف أبو العدوس، البلاغة والأسلوبيّة، ص 14.

[59]محمّد العمري، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، ص35.

والإفصاح عمّا في الضّمير بطريق اللّسان والألفاظ"[60]، أي الإفصاح والتّعبير وإخراج مكنونات النّفس بأسلوب يستجدي القلوب ويسحر الألباب.

وندرك الباحث حمّادي صمّود يغيّر معاول القراءة في تعامله مع نصوص الجاحظ في سبيل بيان مفهوم" البيان"، وقد رتّبها في كتابه–التّفكير البلاغيّ عند العرب– ضمن أربع مراحل، فـ" ارتبط مفهوم البيان في مرحلة أولى بغاية التّعبير عن خفايا الحاجات، والمعاني وهتك الحجاب دونها، ليتمّ للنّاس مرادهم من اجتماعهم، ويدركوا حكمة الخالق وما أودع الكون من جليل حكمه"[61]، وإذ بالبيان آليّة دالّة على وجود الإنسان وهي: اللّغة، وما يمثّله من حياة فكريّة، لكن ما يلبث أن تصير دلالته إلى:" قدرة الإنسان على توظيف اللّغة اجتماعيّا لتحقيق التّواصل بينه وبين جنسه، والإجابة عن حاجاته"[62]، وبهذا المعنى يتحوّل البيان من اللّغة في وجودها التّجريدي، إلى اللّغة أداة للتّواصل بين الأفراد، تحمل بين جنباتها أفكارهم، رغباتهم، حاجاتهم، وهمومهم.

وضمن هذين المستويين تتجلّى لنا الوظيفة الأولى التّي يضطلع بها البيان–حسب حمّادي صمّود–وهي الوظيفة الإفهاميّة القائمة على التّفاعل الفكريّ والاجتماعيّ، ففهم الرّسالة واشتراكها بين طرفين –على الأقل– هو شرط أساس لحياة أيّ لغة. لتأتي دلالة "بيان" بعد ذلك:" في حوار لغويّ ذي طابع معياريّ تقييميّ تصبح بمقتضاه وظيفة البيان في حاجة إلى مستوى لغويّ تتوفّر فيه خصائص نوعيّة تخرجه عن جاري الاستعمال إلى البلاغة والفنّ"[63] .

وتكتسب اللّغة بعدا جديدا ووظيفة تضاف إلى وظيفتها الإفهاميّة وهي الوظيفة التّخاطبيّة، هذا البعد الجديد نجده في الخصائص الضّمنيّة التّي يأخذها المتلقّي من سياق الكلام، وكلّ هذه

[60]فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان و التّبيين ، ص122.

[61]حمّادي صمّود، التّفكير البلاغيّ عند العرب، ص145.

[62]المرجع نفسه، ص 149.

[63]حمّادي صمّود، التّفكير البلاغيّ عند العرب، ص151.

التّحوّلات على مستوى مفهوم البيان إنّما هي حالات وإشارات للبيان في مفهومه المكتمل الذي يجعل من اللّغة وسيلة وغاية في آن.

يرنو الجاحظ في كتابه إلى رسم أبعاد جديدة للّغة يكون الأسلوب ميدانها، مهتمّا بأسلوب القرآن ردّا على خصومه والطّاعنين فيه، فكانت جهوده خدمة للدّين ووفاء للعربيّة، مجسّدا أرقى وظائف اللّغة وهو الفهم والإفهام بما هما آليّتين حجاجيّتين تشكّلان لنا خطابا إقناعيّا.

لا يمكن حصر هذه المرحلة في جهود الجاحظ لوحده، لكنّ المقام لا يسعنا لذكر كلّ مؤلّفات البلاغة في هذه الفترة، فلسنا نروم ذكر قامات البلاغة ومؤلّفاتهم، بقدر ما نهدف للبحث في تطوّر المشروع البلاغيّ العربيّ في أهمّ دقائقه ومسائله ومظاهر الحجاج فيه.

2.3.2-مرحلة وضع الدّراسات:

انتعش البحث البلاغيّ مع بدايات القرن الثّالث للهجرة، وتعدّدت معاول الدّراسة حسب كلّ فريق، فظهر اللّغويّون، والمتأدّبون، والمتفلسفة، والمتكلّمون، مع إدراكهم بخصوبة الحقل اللّغويّ القرآنيّ، رغم نقاط الاختلاف بينهم التّي غالبا ما تتحوّل إلى نزاع فكريّ، خاصّة بين اللّغويّين المحافظين، وطائفة المتفلسفة[64] التّي رامت دراسة فلسفة اليونان وما اتّصل بها من منطق، فانتصرت للوافد الجديد ونصّبته معيارا حتّى على كلام العرب. وتوسّط المتكلّمون هذا الصّراع لما عرف عنهم من اعتدال ووسطيّة.

سعى صاحب (الصّناعتين) النّاقد أبو هلال العسكريّ (920م/ 1005م) لإقامة نسق بلاغيّ يشمل المنظوم والمنثور على حدّ سواء، واهتمّ فيه بضبط الحدود والأقسام في البلاغة، محاولا سدّ النّقص الذّي لابس مؤلّف الجاحظ، راميا جمع ما تفرّق وتبعثر من المسائل البلاغيّة فيه، و"المزج بين المقام باعتباره أساس الفصاحة، كما الحال عند الجاحظ، وبين الصّور البلاغيّة

[64]نذكر منهم: (ابن سينا) المتوفّى سنة 427 هـ، (الفارابي) المتوفّى سنة 321 هـ، (ابن رشد) المتوفّى سنة 595 هـ.

البديعيّة باعتبارها ميزة الكلام"[65]، أي تبيّن بلاغيّة الصّور البديعيّة بالاستناد إلى أساليبها والمقام الذّي يساهم في بلوغ مواطن الفصاحة فيها، وقد وافقه في أنّ" الأدب صناعة تقوم على ضوابط...هذه الضّوابط كفلها علم البلاغة"[66]، وبذلك قام عمله على تخيّر المواد المناسبة من التّراث البلاغيّ الذّي انتهى إليه وعرضها ومناقشتها.

نمت الدّراسات القرآنيّة وازدهرت جنبا إلى جنب ومثيلتها الأدبيّة النّقديّة، فكانت" الاقتراحات الأولى في هذا المجال مع الخطّابي والرّمّاني والباقلّاني والقاضي عبد الجبّار، (خلال القرن الرّابع الهجري) ويمدّنا عمل هؤلاء الإعجازيّين لمحاولات قصديّة لتفسير البلاغة على مستوى الصّورة الواحدة، ثمّ على مستوى العلم ككلّ، فضلا عن تخريج الأمثلة المفردة"[67].

إنّ المحاولات الأولى للمتكلّمين في تنزيه القرآن والبحث عن خبايا الإعجاز تنطلق من مستوى الصّورة إلى العلم، من الجزء إلى الكلّ، ومنها (النّكت في إعجاز القرآن) لصاحبه أبي الحسن الرّماني(296هـ/384هـ) ، الذّي خلق مادّته بالاستناد إلى (نقد الشّعر)، وهو المتميّز بمزج كلامه بالمنطق والقائل بمبدأ الصّرفة. ومن أهمّ جهوده في هذا الكتاب، العمل على تقسيم البلاغة إلى عشرة أقسام هي:" الإيجاز، التّشبيه، الاستعارة، التّلاؤم، الفواصل، التّجانس، التّصريف، التّضمين، المبالغة، حسن البيان" [68]، كما صنّف البلاغة إلى طبقات «عليا ووسطى ودنيا" [69]، خصّ الأولى منها بالقرآن ، ومثيلتيها بالبلغاء.

---

[65]محمّد العمري، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، ص298.

[66]فوزي عبد ربه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ، ص289.

[67]محمد العمري، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، ص25.

[68] سحر سليمان العيسى، المدخل إلى الأسلوبيّة والبلاغة العربيّة، دار البداية، عمّان–الأردن، ط1، 1432هـ / 2011 م، ص 21.

[69] شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 104.

أردف الباقلاني (338هـ/402 هـ) يتأثّر بالرّماني في مسألة طبقات البلاغة، غير أنّه يردّ عليه مبدأ الصّرفة، وهو المشهور بالبراعة في الجدل والاحتجاج، ورأيه المعروف بنفي الشّعر والسّجع عن القرآن، مع اعتبار حديث الغيبيّات فيه ملمحا إعجازيّا.

ومن الجهود البارزة كذلك في الدّراسات القرآنيّة كتاب (سرّ الفصاحة) للخفاجي المتوفّ سنة 466هـ، الذّي اشتغل فيه على فنون البلاغة والبديع، ضابطا هذا الأخير في صوره الأساسية ضبطا دقيقا منذ القرن الرّابع الهجريّ، خلافا لصورة علمي المعاني والبيان.

عالج ابن سنان علاقة الفصاحة بالنّظم، ومعرفة بلاغة القرآن ومبدأ الصّرفة، والواضح فيه تأثّره بالقاضي عبد الجبّار المعتزلي (935 م/ 1024م). كما ناقش الفصاحة وما يدخل فيها من صور بيانيّة وبديعيّة، وعدّ البيان شاملا للفصاحة والبلاغة وكامل الأجناس الأدبيّة الخطابية جاعلا الفصاحة "في اللّفظ المفرد ثمّ المعنى"[70]، وعليه يكون المستوى الأوّل للفصاحة حسبه متمركزا في اللّفظة، وبإتلافها مع غيرها يتحقّق لنا معنى فصيح من جهة، ويتجسّد لنا مفهوم النّظم من جهة أخرى.

ومن أجل تمثّل الفصاحة في خطاب ما، أقرّ الخفاجي بمجموع صفات يجب أن تتوفّر في اللّفظة، قدّمها على أنّها" خلوص الكلمة من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللّغويّ أو الصّرفي"[71]، فنرى تأثّره بالمعتزلة عامّة والجاحظ خاصّة" فإنّ مشروعه يمثّل...حلقة بين تصوّر قدامة بن جعفر، وتوجّه حازم القرطاجنّي"[72]. بلاغة ابن سنان إذا قائمة على الفصاحة التّي هي ميزة في كلّ الخطابات، مبدؤها اللّفظ ومنتهاها المعنى والنّظم.

---

[70] محمّد العمري، ص319.

[71] شوقي ضيف، البلاغة تطوّر و تاريخ ، ص153.

[72] محمّد العمري، البلاغة العربيّة أصولها و امتداداتها، ص467.

3.3.2-مرحلة التّطوّر:

إذا كانت ملامح علم البديع قد اكتملت مع ابن سنان، فإنّ لعبد القاهر الجرجاني المتوفّى سنة 417هـ، السّبق في وضع قواعد أولى واضحة لعلمي البيان والمعاني. وتمثّل أعماله بحقّ نظريّة بلاغيّة مكتملة الأسس، يتجلّى ذلك في كتابيه: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، الذّي خصّ الأوّل منهما بمبحث النّظم، أمّا ثانيهما فعالج بعض موضوعات علم البيان كالتّشبيه والمجاز، على أنّه عدّ الاستعارة فنّا من فنون البديع، وعلوم البلاغة جميعا علما واحدا، فتقترن كلمة البيان عنده بالفصاحة والبلاغة، ويضمّنها مدلولا واحدا.

يعرف عبد القاهر بـ:"أسلوب تحليلي يقوم على البحث العميق والاستقصاء الدّقيق، والفلسفة الواعية لكلّ فنّ من الفنون البلاغيّة"[73]، وذلك ما أدّاه إلى"تعليل الإعجاز القرآنيّ بتراكيب الكلام وصياغتها التّعبيريّة"[74]، في دراسته لمسألة اللّفظ والمعنى، على شاكلة من سبقوه، إذ المفردة- حسبه- من حيث هي لفظة لا وزن لها في فصاحة أو بيان أو بلاغة التّي هي"العلاقة بين الألفاظ في العبارات وبين المعاني، وأكّد أن ليس الغرض بنظم الكلمات أن توالت ألفاظها في النّطق بل إن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها"[75].

وعليه مدار بلاغة الجرجاني في الرّابطة بين أجزاء الكلم وتعلّقها ببعضها، فلم يزكّ اللّفظ على المعنى، ولم ينتصر للمعنى على حساب اللّفظ، إنّما رفع كلّ طرف بما يؤدّيه من دور، ثمّ قوّى العلاقة بين الأطراف بخيوط خفيّة، وهو ما وسمه بـ(النّظم)، فتكون جهوده تصوّرا للنّضج المعرفيّ والرّشد الفكريّ في الدّراسات الإعجازيّة.

---

[73]فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ، ص297.

[74]شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص161.

[75]سحر سليمان العيسى، المدخل إلى الأسلوبيّة والبلاغة العربيّة، ص48

4.3.2- مرحلة الاكتمال والشّموليّة:

كانت أبحاث سراج الدّين السّكّاكي(555هـ/626هـ) ومنتجه (مفتاح العلوم) قاصدا به البلاغة، من أجلّ الأعمال البلاغيّة التّي قدّمت لبيان بعده الحجاجيّ من خلال، فيعتبرها علما جامعا لكلّ العلوم، وبابا يتيح لنا الولوج إليها، أمّا حدّها عنده فهي "المعاني والبيان"[76]، وكتابه هو حصيلة علوم هي: النّحو، المنطق، المعاني والبيان، يقول محمّد العمري" أمّا السّكّاكي فإنّ بلاغته تولّدت-على غير انتظار- من مخاض بين النّحو والمنطق(علم البيان) والشّعر(علم البديع والعروض)"[77]، فإن كان أرسطو يمثّل التّوفيق المستحيل في التّوفيقيّة الغربيّة (بلاغة السّفسطائيّين والفلسفة)، فإنّ السّكّاكي يمثّل التّوفيق المستحيل في التّوفيقيّة العربيّة(النّحويّون/المناطقة)، من خلال تكريس النّحو والاستدلال لخدمة علمي المعاني والبيان، فنراه يمنطق النّحو، وتصنّف جهود السّكّاكي في سبيل خلق جسر التّواصل بين وظيفتين للّغة- تكاد تتناقضان- هما: التّخييل والاستدلال.

لاحظ حازم القرطاجنّي (ت 637هـ) ، أنّ البلاغة خسرت بريقها المعرفيّ عندما ابتعدت عن النّقد، فألّف كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء) بعثا للعلاقة القديمة بينهما، وعلى رأي محمّد العمري فإنّ" مشروع حازم القرطاجنّي الذّي يفتح البلاغة على النّقد، وعلى كلّ المقوّمات الفلسفيّة واللّسانيّة والشّعريّة التّي تسنده"[78]، إنّما هو سعي لتمثّل بلاغة الشّعر، أم ما يصطلح في النّقد المعاصر: الشّعريّة، فكان كتابه بلاغيّ الطّابع نقديّ البنية، ونرجع دافع الاهتمام ببلاغة الشّعر خاصّة أنّ هذا الأخير هو الميدان الأول للبلاغة، وحاول توجيه القوانين البلاغيّة نحو ضبط الخصوصيّة الشّعريّة، متجاوزا مشروع الجرجانيّ في النّظم لكن مستثمرا له.

---

[76] محمّد العمري، البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، ص472.

[77] المرجع نفسه،ص29.

[78] المرجع نفسه، ص14.

وحازم من القائلين باشتمال علم البلاغة على صناعتين هما: الشّعر والخطابة، فائتلاف مادّتهما (المعاني) لا يعني ائتلاف المكوّن الأساسيّ لهما (التّخييل/الإقناع) لكن لا يمنع أن يتوسّل أحدهما بالآخر.

سعى حازم من خلال مزج النّقد بالبلاغة إلى وضع نموذج جديد كليّا للبلاغة العربيّة، والتّأسيس لها من داخل مقوّماتها الثّقافيّة(الشّعر) مع معالقة التّخييل بالإقناع، فاتّجه إلى دراسة البيان العربيّ ضمن العناصر الأربعة المحدّدة، مستثمرا نظرية النّظم الجرجانيّة، فاصلا بين المعنى واللّفظ، مستفيدا من المآزق المعرفيّة لسابقيه من أعلام البلاغة، ومنه تتأسّس بلاغة القرطاجنّي على تعالق النّقد بالبلاغة، فإصدار الأحكام على مستوى أسلوب النّصّ هو ما يجعلنا نستشعر مدى حجاجيّة لغته.

على اختلاف معاول الدراسات و أهدافها، أبدعت قامات البيان العربيّ مفاهيم و تصوّرات جليلة كانت الأرضيّة المعرفيّة للدّراسات الحديثة و المعاصرة باختلاف مشاربها، غير أنّ ما نطمح إليه من خلال هذا المسح التّاريخي لمحطّات البلاغة العربيّة ليس فقط تتبّع مراحل تبلور هذا العلم، إنّما ما يعنينا أكثر هو الإمساك بتلابيب انبعاث الأبعاد الحجاجيّة للبيان العربيّ ، وارتأينا أن نخصّ بالذّكر – من أجل بلوغنا مسعانا– كلّا من الجاحظ ، ابن وهب ،و السّكاكي، مع الوقوف على أهمّ اجتهاداتهم على مستوى مبحث الحجاج.

3– من البلاغة إلى الأسلوبيّة:

شهدت السّاحة النّقديّة ميلاد جملة من المناهج التّي سعت لكسر سلطة النّص، ورسم خطّها الفكريّ على معلم المعرفة الإنسانيّة، ضاربة جسور الصّلة مع عديد العلوم كالبلاغة وعلم اللّغة الحديث. من بين هذه المناهج ما اصطلح عليه بـ: الأسلوبية، **فما هي الأسلوبية؟ وما مادّتها؟ هل لها جذور ضاربة في الموروث البلاغيّ العربيّ؟ هل هي علم أم منهج؟ وهل علاقتها بالعلوم الأخرى تصيّرها تابعا لها؟ وماهي إضافاتها لرصيد المعرفة الإنسانيّة؟**

1.3 الأسلوبيّة الحديثة والأسلوب:

ظهر علم الأسلوب موضوعا لدراسة الشّقّ الثّاني من الثّنائيّة اللّسانيّة(لغة/ كلام) مع شارل باليCharles bally تلميذ سوسيرSaussure، مُلفيا النّقص الذّي يشوب بحوث معلّمه في مجال اللّغة، بإهماله لعنصر(الكلام) في دراسته، فجاء علم الأسلوب بحثا" لخصائص الكلام ضمن نظام الخطاب"[79]، وعليه تلخّص علاقته بعلم اللّغة الحديث في دراسة" الخامات اللّغويّة من حيث دلالاتها الإضافية"[80]، أي البحث اللّغويّ المحض في الخصائص المميّزة للاستعمالات اللّغويّة، وهذا ما يحيلنا إلى علاقته بالنّقد الأدبيّ، إذ(الخامات اللّغويّة) كما اصطلح عليها الباحث شكري عيّاد (1921م/1999م) هي مكمن الآراء النّقديّة الموجّهة للعمل الأدبي، فنجد علم الأسلوب والنّقد يتعاونان في سبيل بلوغ أغوار النّص.

ومنه حدّدت المنطلقات الإجرائيّة في التّفكير الأسلوبي" منحى الأسلوبيّة نحو علم تحليليّ تجريديّ يرمي إلى إدراك الموضوعيّة في حقل إنسانيّ عبر منهج عقلانيّ يكشف البصمات التّي تجعل السّلوك الإنسانيّ ذا مفارقة عموديّة "[81].

وينظر كثير من النّقاد المعاصرين للأسلوبيّة بعين الوريث الشّرعي للبلاغة الغربيّة، التّي يعدّها علماؤها أصل العلوم الإنسانيّة الحديثة، وفي هذا الصّدد، قدّم الباحث المعاصر عبد السّلام المسدّي(1945م) رأيه قائلا: "معنى ذلك أنّ الأسلوبيّة قامت بديلا عن البلاغة، و المفهوم الأصولي للبديل – كما نعلم – أن يتولّد عن واقع معطى ووريث ينفي بموجب حضوره ما كان قد تولّد عنه، فالأسلوبيّة امتداد للبلاغة و نفي لها في نفس الوقت، هي لها بمثابة حبل التّواصل و خطّ القطيعة في نفس الوقت أيضا"[82]، وتوالت الآراء الرافضة لمسألة أحقيّة الأسلوبيّة في

---

[79]منذر عيّاشي، مقالات في الأسلوبيّة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب،1990،ص37.

[80]شكري محمّد عيّاد، مدخل إلى علم الأسلوب، أصدقاء الكتاب للنّشر والتّوزيع، الطبعة الثّالثة، القاهرة، 1996،ص13.

[81] عبد السّلام المسدّي، الأسلوبيّة و الأسلوب، الدار العربيّة للكتاب، ط 3، 1982م. ص 37.

[82]عبد السّلام المسدّي، الأسلوبيّة و الأسلوب، الدار العربيّة للكتاب، ط 3، 1982م ، ص 52.

التّوريث، لجملة فروق أهمّها كون" البلاغة علما معياريّا، تعليميّا، نمطيّا، تصنيفيّا، جاهزا، جزيئيّا...والأسلوبيّة علما وصفيّا، وضعيّا، تعليليّا، شموليّا"[83] ،إذ معياريّة ووصفيّة للعلمين اتّجاه الظّواهر اللّغويّة تجعل من هذا الأمر غير قائم .وبذلك تمثّل الأسلوبية في المفهوم الغربيّ:" جسرا يربط اللّسانيّات بالنّقد الأدبيّ، كأنّه تعبيد لطريق عتيق شقّته البلاغة القديمة"[84].

تطرح الأسلوبيّة سؤالها الجوهري: كيف نكتب نصّا من خلال اللّغة؟ والإجابة عليه تحيلنا مباشرة لمادّة البحث في علم الأسلوب وهي (الأسلوب) الذّي" يطلق على شكل العمل الأدبيّ"[85]، ومفهوم الأسلوب هنا يتجاوز كلّ تصنيف أدبيّ (عبارة، نصّ، قصيدة، ديوان، رواية، خطاب) يفضي إلى الطّريقة الخاصّة في التّعبير ومميّزاته اللّغويّة، وهو ما يضطلع علم الأسلوب بدراسته.

ويقدّم النّاقد منذر عيّاشي تصوّرا كاملا للأسلوب قائلا إنّ" الأسلوب حدث يمكن ملاحظته: إنّه لسانيّ لأنّ اللّغة أداة بيانه، وهو نفسي لأنّ الأثر غاية حدوثه، وهو اجتماعيّ لأنّ الآخر ضرورة وجوده"[86]، وعليه يكون الأسلوب فعل لغويّ حادث يحمل أبعادا اجتماعيّة ونفسيّة، هذه الأخيرة هي ما تروم الأسلوبيّة استكناهه في مقاربتها للنّصوص في سياقها اللّغويّ ومدى تأثيرها في القرّاء.

تعدّدت اتّجاهات الأسلوبيّة، وتعدّدت معها التّصنيفات من: وصفيّة، فبنيويّة، فلسانيّة، فأدبيّة فمقارنة، ويمكن جمعها تحت مسمّيين قدّمهما منذر عياشي هما: أسلوبيّة التّعبير ممثّلة في شارل بالي، وأسلوبيّة الفرد مع ليو سبيتزر Léo Spitzer.

---

[83] يوسف وغليسي، إشكاليّة المصطلح في الخطاب النّقدي العربيّ الجديد، منشورات الاختلاف، الطّبعة الأولى، 1430هـ/2009م، الجزائر، ص185.

[84] المرجع نفسه، ص182.

[85] شكري عيّاد، مدخل إلى علم الأسلوب، ص13.

[86] منذر عياشي، مقالات في الأسلوبيّة، ص37.

فأمّا الأولى فتعنى بالتّخاطب والتّواصل، إذ مشروع بالي هو:" البحث عن البنى اللّغويّة، وقيمتها التّعبيريّة العامّة...فكأنّ غايته كما عبّر عنها أحد الدّارسين(إقامة ثبت بالقيم التّعبيريّة التّي يضيفها المبدعون إلى لغتهم الخاصّة"[87]، فكأنّما اهتمام(بالي) هنا ما هو إلّا سبيل لمعرفة خصائص التّعبير العامّة للّغة، عن طريق إحصاء الطّرق التّعبيريّة فيها، بينما الثّانية –أسلوبيّة الفرد– نجد سبيتزر فيها "يركّز على البحث في الأنظمة التّعبيريّة التّي يضيفها المبدعون إلى لغتهم الخاصّة"[88]، وعليه فمسعاه الأساس هو عنصر الإبداع عند الفرد، في سبيل نسج خيوط (الأثر) في النّفس، بما هو" تشكّل لغوّي، وتجمّع علاميّ رسم على سطحه خلجات روح الكاتب"[89] وذلك مرام الأسلوبيّة في غوصها في أعماق النّصوص.

ويمكن القول إنّ الأسلوبيّة آليّة إجرائيّة علميّة تتوسّل في سبر أغوار النّصوص بآليّات موضوعيّة منهجيّة مستقاة من علوم أخرى(علم الدّلالة، النّقد...) بغية مدارسة الأساليب الأدبية وما يطرأ عليها من (نشاز) لغويّ يصيّرها إبداعا على مستوى اللّغة، ويخلق أثرا في النّفس لدى القارئ المتعدّد، هذا الأخير نعتبره مردّ التّوجّهات الأسلوبيّة المختلفة. يقول عبد السّلام المسدّي: "هذا المخاض الذّي عرفته دراسة الأسلوب، سواء في صلب المدارس اللّسانيّة منها والنّقديّة، أو في معزل عن هذه و تلك وهو الذّي فجّر بعض مسالك البحث الحديث وأخصب بعضها الآخر"[90] ، فالأسلوب بحمولته اللّغويّة الفريدة كان المنطلق في الوقوف على أبحاث جديدة منها الشّعريّة La poétiqueوعلم العلامات La sémiologie، وكذا توجه اهتمّ بقوّة التّأثير في نفس المتلقّي وحملة على تحقيق تصوّر يمكن أن نعتبره بداية لمبحث جديد خصب للدّراسة هو الحجاج.

2.3 –التّفكير الأسلوبيّ عند العرب:

[87] حمّادي صمّود، الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة، دار شوقي للنّشر، الطبعة الثّانية، تونس، 1997، ص91.

[88] المرجع نفسه، ص166.

[89] حمادي صمّود، الوجه و القفا في تلازم التّراث و الحداثة، ص77.

[90] عبد السّلام المسدّي، الأسلوبيّة و الأسلوب، ص 25.

عند استذكار فصول بناء الدّرس البلاغيّ العربيّ، نلمح أهمّ بعد للأسلوبيّة الغربيّة في التّراث البلاغيّ العربيّ، هو علم المعاني الذّي وضع أسسه وجدليّة (اللّفظ/المعنى) أوّلا ثمّ نظريّة النّظم ثانيا. لسنا هنا بصدد الإسقاط المباشر لمقولات الأسلوبية في الدّرس البلاغيّ العربيّ، إذ لا المقوّمات الثّقافيّة للحضارتين ولا السّياقات الاجتماعيّة والتّاريخيّة تسمح بذلك، إنّما نهدف إلى مقاربة مفاهيم علم الأسلوب في الموروثين الغربيّ والعربيّ.

1.2.3- علم المعاني قبل عبد القاهر الجرجانيّ:

في معرض الحديث عن علم المعاني العربيّ، نمدّ خيوط الصّلة مع أوّل لبنة من لبناته، وهي السّجال المعتزلي الأشعريّ بخصوص مسألة اللّفظ والمعنى. لتتمخّض عنه قضيّة جليلة ساهمت في إرساء معالم (الدّرس الأسلوبيّ العربيّ) وهي نظريّة النّظم مع عالم اللّغة عبد القاهر الجرجاني.

يصنّف جمهور من النّقّاد الجاحظ في خانة أنصار اللّفظ، ومردّ ذلك توجّهه الاعتزالي ورأيه المشهور بمطلقيّة المعاني وتخيّر الألفاظ، إلى جانب الاهتمام الكبير بالمحسّنات البديعيّة في عصره . لكنّ" الواقع أنّ الجاحظ إذا كان قد اهتمّ بجانب اللّفظ إلّا أنّه لم يهمل جانب المعنى فاللّفظ –عنده– له شأنه في تقويم الأدب، وللمعنى أيضا أثره الذّي لا يجحد على روعة هذا الأدب وجماله"[91]، ففضل المعاني في تقويم الأدب، وسبر أغوار النّصوص معلوم عنده، وهي الجواهر التّي تقبل الرّوح عليها وتطلبها.

استثمر الجاحظ عمليّة حسن اختيار اللّفظ وألفته، وما يتنزّل في النّفس منها(مفهوم الأسلوب والأثر الأسلوبيّ عند الغرب) ليقدّم فكرة النّظم تفسيرا لسرّ إعجاز القرآن، فنظم هذا الأخير ليس

[91]فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ، ص192.

في أنّه جاء على ألفاظ وكلمات لم تعهدها العرب، بل في" ضمّ كلماته بعضها إلى بعض على نسق خاص، وبطريقة مخصوصة لا يقدر عليها البشر أجمعين"[92].

على أنّ الجاحظ لم يصرّح بمصطلح النّظم،" إنّما يفهم هذا المصطلح عنده، في إطار مذهبه الأدبيّ، الذّي يهتم بالصّياغة والألفاظ ويجعل لهما المحلّ الأوّل، ويناقش طريقة الاختيار المثلى لبعض الألفاظ على بعضها الآخر"[93] سعيا منه لترسّم أوجه المعاني الملائمة لها، فيغدو عنصرا (اللّفظ والمعنى) ضرورة للإمساك بتلابيب نظم النّص.

أشار الناقد أحمد درويش في كتابه (دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتّراث) إلى مواطن الإعجاز في القرآن الكريم عند الباّقلاني و هي مسائل ثلاثة: حديث القرآن بالغيبيّات، وأخبار الأمم السّابقة، وبلاغة القرآن، التّي خصّص لها فضاء رحبا للمدارسة والبحث هو نظريّة البديع، هادفا استشعار مدى صلاحيّة المسائل البلاغيّة البديعيّة في تفسير إعجاز محكم التّنزيل، مجانبا منهج سابقيه من العلماء في بحثه عن (نظم القرآن) فعكف يدرس النّظم في الأجناس الأدبيّة الأخرى، وخلص إلى أنّه"خاصّة بلاغيّة لا تدخل في أجناس الأدب المختلفة شعرا ونثرا، ولكنّها تختصّ بالإعجاز القرآني"[94] فالسّمات البلاغيّة للغة القرآن الكريم، والملامح الخاصّة للأسلوب القرآني المتوفّرة فيه دون غيره من الأجناس الأخرى هي ما اصطلح عليها الأشاعرة بـ(النّظم/علم المعاني)، هذه الملامح هي ما لامسه القاضي عبد الجبّار في تحليله لبيان القرآن منطلقا من مفهوم الفصاحة لديهم، التّي" لا تظهر في أفراد الكلم من حيث هي، فالكلمة لا تعدّ فصيحة في نفسها، إذ لا بدّ من ملاحظة صفات مختلفة عنها"[95].وفي هذا الرّأي اشتراط بضمّ الكلم والمعنى تحقيقا لتصوّر الفصاحة عند المعتزلة، والقاضي –المحسوب عليهم– جاعلا اللّفظ والمعنى مكمنا لها، مبدعا مفهوم «الضّمّ".

---

[92]فوزي عبد ربّه، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ، ص175.

[93]أحمد درويش، دراسة الأسلوب بين التّراث والمعاصرة، مكتبة الزّهراء، القاهرة، مصر، ص15.

[94]المرجع نفسه، ص19.

[95]شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص117.

انطلاقا من قراءة شوقي ضيف للقاضي، فإنّ(الضّم/النّظم) عند هذا الأخير منوط بأمور ثلاث هي: «إبدال الألفاظ واختيارها، التّقديم والتّأخير، الوظيفة الإعرابيّة بحسب الحركة الإعرابيّة" [96] يمكن تلخيص الأولى والثّانية فيما يصطلح عليه في العرف اللّسانيّ بـ"الاختيار والتّوزيع" ضمن محوري التّراكيب والاستبدال، أو توزيع الكلم على طول المعلم اللّغويّ، واختيار الدّلالة باعتبار سياق الكلام، أمّا الإعراب–المرتكز الثّالث عند عبد الجبّار– فقصد به الوظائف النّحويّة من (فاعليّة ومفعوليّة مثلا...) ودورها في تشكيل المعنى الموائم للنّص. على أنّ التّصوّر الكامل لنظريّة النّظم كان مع الجرجاني.

2.2.3–النّظم مفهوما عند الإمام الجرجاني:

يرجع (الجرجانيّ) عماد البلاغة في النّظم باعتباره «توخيّ معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل بقوانينه وأصوله"[97]، إذ نظريّة النّظم تشتغل على البحث في العلاقة بين المعاني النّحويّة ووظيفتها البلاغيّة. وليس المقصود بالمعاني النّحويّة تلك القواعد الجافّة بمعزل عن النّص، أو المعاني المعجميّة للكلمات، بل بنية الكلمة وطريقة صياغتها من (حدث/زمن/وزن)، وما تحمله من مفاضلة في الكلم، وما تتركه من إمتاع ومؤانسة في النّفس.

ويردّ عبد القاهر فصاحة الكلام إلى النّظم متأثّرا بـ(الباقلاني)، إذ «البلاغة تعود إلى معاني الأسلوب، والنّظم هو مظهر هذه المعاني"[98] متجاوزا إشكال أحقيّة الصّدارة بين اللّفظ والمعنى إلى إعجاز النّظم عند الجرجاني في سلسلة عمليّات هي: رسم المعاني في العقل، ثمّ ترتيبها في النّفس، فتعليق الكلام بعضه ببعض، استنادا إلى أنّ المعاني ملكة مشتركة بين الأذهان–حسب

[96]ينظر:سامي محمّد عبابنة، التّفكير الأسلوبيّ عند العرب، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الثّانية،2010م،ص92.

[97]عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود شاكر، شركة القدس للنّشر والتّوزيع، دار المدني، جدّة،1413هـ/1992م، ص452.

[98]سحر سليمان العيسى، مدخل إلى علم الأسلوبيّة و البلاغة العربيّة ، ص48.

الجرجاني–لكنّه ملك لمن يصوّره ويثبته في الأذهان. وفي هذا الرّأي ملمح للقول الأسلوبيّ المشهور (الأسلوب هو الرّجل نفسه) من جهة، وتجسيد لفكرة الأثر الأسلوبي من جهة أخرى.

إنّ تلازم عمليّتا الانتظام في رصف المعاني، والتّلفّظ بها، لا يتأتّى لأيّ كان، فالتّوافق لازم بين المستويات العقليّ، التّلفّظي، الدّلاليّ، في سبيل ترشيد المعطيات النّفسيّة والرّصيد النّحويّ، وفق ما يوائم رؤيا وسياق النّص تحقيقا لنظمه.تمثّل جهود الإمام عبد القاهر مرحلة النّضج المعرفيّ والرّشد الفكريّ في الدّراسات البلاغيّة، ببنائه نسقا متكامل الأركان رصين الأسس، وهو النّاقد الرّفيع والبلاغيّ البارع، الذّي استند إليه (القرطاجنّي) في إبداء رأيه بخصوص هذه المسألة مفرّقا بين الأسلوب والنّظم،" فمادّة الأسلوب هي المعاني، ومادّة النّظم هي الألفاظ"[99] فالأسلوب –حسبه– حادث عن ائتلاف المعاني أمّا النّظم فمقترن بائتلاف الألفاظ، هذا الأخير هو المؤدّي لتشكّل الأسلوب عنده.

3.3–الأسلوبية إجراء منهجيّا:

تردّد بين كلام العلماء الأسلوبيين مفهوم جديد واكب تطوّر علم الأسلوب، ورسم مسارا لنفسه من بين تصنيفاته واتّجاهاته، ونقصد بذلك: (الانزياح **فما هو الانزياح؟ ما مرتكزه، وما تموقعه من النّص المبدع؟ هل هو الكلمة؟ أم التّركيب؟ أم الدّلالة؟ وهل نجد له أبعادا في تراثنا العربيّ؟**

1.3.3–الانزياح/ أسلوبيّة الانزياح:

يقدّم الباحث يوسف وغليسي تصوّرا للانزياح من خلال قاموس جون ديبوا Jean Dubois مشيرا إلى أنّ "الانزياح حدث أسلوبيّ ذو قيمة جماليّة، يصدر عن قرار للذّات المتكلّمة بفعل كلاميّ يبدو خارقا(Transgressant) لإحدى قواعد الاستعمال التّي تسمّى "معيارا"(Norme) يتحدّد بـ"الاستعمال العام للغة، المشترك بين مجموع المتخاطبين بها"، وقد يشير المصطلح كذلك–في

[99]سامي محمّد عبابنة، التّفكير الأسلوبي عند العرب، ص101.

القاموس ذاته –إلى طارئ في التّلفّظ، يقع بين حالتين استعماليتين للغة الواحدة، يتحوّل –خلاله – الثّابت اللّسانيّ إلى متغيّر كلاميّ"[100].

ويبدي منذر عيّاشي رأيه في هذا الصّدد قائلا:" يذهب البعض إلى أنّ العبارة تحتوي على أسلوب، عندما يحتوي الأسلوب على انزياح يخرج به من القاعدة"[101]، ومنهما نرى الانزياح مظهرا من مظاهر اللّغة، (يتجاوزها إلى الإنسان والكون)، مقياس حدوثه هو اللّغة المعياريّة (اللّغة في الدّرجة الصّفر من الكتابة)، يتمّ على مستواها خرق للقواعد بطرق فنّية مقبولة.فإن كان الكلام الفردي انزياحا عن اللّغة العاديّة/ في بعدها الاجتماعيّ، فإنّ الأسلوب الفنيّ الأدبي هو انزياح عن الكلام الفردي، غرضه المفاجأة المؤدّية إلى الإمتاع من جهة، والخروج باللّغة من غلواء الجمود والثّبات من جهة أخرى ، فيكون الانزياح سببا من أسباب حياة اللّغة.

وفي صدد البحث عن تموقع الانزياح و استوطانه ، ظهرت مع علم اللّغة الحديث مفاهيم تمثّل عتبة ولوج عالم الانزياح، قدّمها سوسير على أنها مفاتيح تحليل العمليّة العقليّة اللّغويّة، حتّى يكسب طرحه شرعيّة علميّة. وبالفعل، انطلق معظم الأسلوبيّن في تمثّلهم للانزياح منها باعتباره خرقا للمألوف، هذان المفهومان هما: الاستبدال والتّركيب.

2.3.3–الاستبدال والتّركيب:

ينتظم الكلام في العقل البشريّ انتظاما مذهلا، والتّلفّظ به ينبني أساسا على محاور خفيّة، أوّلها ما اصطلح عليه علماء الأسلوب بـ(محور الاختيار/axe de sélection)، أو المقابل الذّي قدّمه النّاقد عبد السّلام المسدّي لكلمة استبدال وهو:(paradigme)، ونعني بها:" مجموعة مترادفة من الكلمات تقع على مستوى محور الاختيار(axe de sélection) أو التّبادل(substitution)"[102].

[100]يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النّقدي الجديد، ص 205.

[101]منذر عيّاشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ص 45.

[102]يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص 200.

وتحيلنا لفظة التّبادل في هذا القول إلى علاقة الحضور والغياب المتحكّمة في ورود الكلمات في الذّهن "لأنّ كلّ كلمة فيه يمكن أن تأخذ مكان الأخرى ضمن العلاقة التّي تقيمها سابقتها مع أي كلمة في محور التّركيب"[103]. وعليه، يمثّل محور الاستبدال/ الاختيار/ التّبادل، الألفاظ التّي للمتكلّم القدرة على استحضارها ذهنيّا، ضمن سلسلة منتظمة معجميّا، وبمجرّد تخيّر اللّفظة الموائمة للسّياق الكلاميّ، تنسحب الألفاظ الأخرى وتنعزل تلقائيّا بفعل جملة من الرّوابط الغيابيّة.

أمّا التّركيب فهو نتاج عمليّة ثانية تالية لفعل الاستبدال، و" فيه تقوم العلاقات بين عناصر استهدفها المتكلّم ليركّب بينها وليبني ملفوظه" [104]،فيتمّ رصف الألفاظ المختارة حسب نظام لقواعد النّحو، سمّي بالرّابطة التّركيبيّة التّي "تبرز لنا ملفوظا ينتظم مجموعة من الكلمات المشكّلة على مستوى يسمّى محور التّوزيع(axe de distribution) أو التّضامّ أو التّراكب"[105]، وتخضع الألفاظ في هذا المستوى لمبدأ التّجاور، فإن كان الاستبدال يقوم على ربط الحاضر بالغائب، والغائب بالحاضر، فإنّ التّركيب ربط للحاضر بالحاضر، أيّ تلاحم المعاني المعجميّة للألفاظ وفق قوانين اللّغة التّي تستلزم تجاور الكلمات بصفة معيّنة من أجل خلق بنية لغويّة مقصودة دون غيرها.

على أنّ المسدّي اختار للعلاقات التّركيبيّة اسما أخر اعتمده في كتابه (الأسلوبيّة والأسلوب) هو (الرّكنيّة) واضعا لها المصطلح الأجنبي (Rapport syntagmatique).

ومنه يمكننا القول إنّ محور الاستبدال يمثّل اللّغة في واقعها التّجريدي المادّي، بينما محور التّركيب يمثّل اللّغة واقعا وإنجازا، يتضافران لرسم ملامح اللّغة بين وجهيها الاجتماعي والفنّي.

---

[103]منذر عيّاشي، الأسلوبيّة وتحليل الخطاب، ص81.

[104]المرجع نفسه، ص82.

[105]يوسف وغليسي، إشكاليّة المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص200.

3.3.3-التّحليل الأسلوبيّ/ مستويات التّحليل:

إنّ رصد الانزياحات اللّغويّة في النّص، وملاحظة تشكّل دقائقه على المستويين: الاختياري والتّركيبي، يفضي بالمتلقّي إلى استشعار مكنوناته، وسبل تواشج أفكاره ومعانيه على النّحو الذّي يخلق فيه جماليّة نوعيّة، فينتبه إلى مراودة النّص ومقاربته بدءا/وصولا/انتهاء/غاية، وما عليه إلّا أن يتوسّل بالتّحليل الأسلوبيّ بما هو «بحث في المسارات الفكريّة للنّص، والتّخطيط النّظريّ التّجريديّ لها والبحث في التكتيكات التّي تتحقّق بها تلك المسارات والمدارات تحقّقا لفظيّا"[106]، أي الاشتغال على النّصّ نظريّا وتطبيقا، وتتبّع بنائه منذ كونه مضغة فكريّة حتّى استوائه خلقا لغويّا تامّا.

وللمقاربة الأسلوبيّة طرائق عدّة، يفرضها المنتوج اللّغويّ على الناقد فإن كانت المراودة رغبة النّاقد/المتلقّي، فإنّ استجابة النّص لها تكون وفق إجراءاته وقوانينه. ونقصد بهذا أنّ القارئ لا سلطة له في فرض منهجه أو طريقته في المقاربة، إنّما النّصّ هو الذّي يرسم قواعد هذا التّفاعل بحسب ما تكتنزه لغته من ظواهر أسلوبيّة. فالمقاربة الأسلوبية إذا هي الطّريقة العلميّة الصّارمة في التّحليل النّصي، ونعني بـ(العلميّة الصّارمة) تلك الآليّات الملغية لكلّ السّياقات المحيطة بالنّص، ومدارسته بما هو بنية، وهو ما جاء به البنيويّون أمثال رولان بارت المنادي بـ(موت المؤلّف). من هنا كان التّحليل الأسلوبيّ بحث في" خصائصه الصّوتيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة بغية إدراك العلاقات التّي تنتظم البنية الكليّة"[107]، ومنه كانت مستويات التّحليل وفق هذه الأنواع من الخصائص.

---

[106] عدنان حسين قاسم، الاتّجاه الأسلوبيّ البنيوي في نقد الشّعر العربيّ، دار ابن كثير،دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م،ص 242.

[107] خليل موسى، جماليات الشّعريّة، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا،2008، ص262.

1.3.3.3-المستوى الصّوتي:

يعنى بدراسة أصغر الوحدات الدّالة كما يصفها اللّسانيّون، من خلال مقاربة" مظاهر إتقان الصّوت ومصادر الإيقاع فيه، ومن ذلك النّغمة والنّبر والتّكرار والوزن"[108]، أي الظّواهر الصّوتيّة في النّص موضوع الدّراسة، ووظائفها وعلاقاتها ببعضها البعض من جهة من أجل تمثّل الألفاظ تمثّلا صحيحا، وبغيرها من المستويات في تكوين الدّلالة من جهة أخرى. ويرفده معجم اللّغة بعد تشكّل الألفاظ انطلاقا من الأصوات، فتكتمل الوحدات المعجميّة، ويغدو رصد تواترها في النّص بيّنا، في الكشف عن دورها وأهميّتها ضمن تفعيل المعنى العام للنّص.

2.3.3.3-المستوى التّركيبي:

ونعني به" العلاقات والتّرابط والانسجام الدّاخلي في النّص، وتماسكه عن طريق الرّوابط التّركيبيّة المختلفة"[109]انطلاقا من رصف الكلمات ونسجها ضمن محور التّوزيع (نحوا، صرفا، بلاغة)، وما تخرج إليه من معاني ودلالات خفيّة وراء تكاثفها.

3.3.3.3-المستوى الدّلاليّ:

وفيه يعالج النّاقد "استخدام المنشئ للألفاظ، وما فيها من خواص تؤثّر في الأسلوب، كتصنيفها إلى حقول دلاليّة ودراسة هذه التّصنيفات، ومعرفة أي نوع من الألفاظ هو الغالب"[110]، عن طريق دراسة الكلمات المفاتيح وعلاقتها ببعضها البعض، وما تشكّله من حقول دلاليّة فيما بينها كاشفة عن العناصر الموظّفة وكيفيّة تأدية وظيفتها في معالجة المعاني.

والملاحظ على التحليل الأسلوبي ومستوياته تعليقهما على مشجب علم اللّغة الحديث في طبعته السويسرية، إذ تشارك اللّسانيّات البنيويّة مع الأسلوبيّة في إجراءات التّحليل مردّه أنّ الأولى

---

[108]بشير تاوريرت، الحقيقة الشّعريّة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص178.

[109]المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[110]المرجع نفسه، ص179.

تبتغي المراهنة على العلاقات الدّاخليّة المكوّنة لبنية النّصّ، أمّا الثّانية فترنو تمثّل السّمات المميّزة للنّص انطلاقا من تكوينه الدّاخلي.

ولهذا المفهوم نصيب من التّصوّر في الثّقافة العربيّة، إذ استعمله علماء البلاغة بمسمّى أخر هو: «العدول عن النّمط المألوف على حسب مفهوم أصحاب اللّغة وتقاليدهم في صناعة الكلام، وهذا العدول يمثّل الطّاقات الإيحائيّة في الأسلوب "[111]، وعليه فالعدول في التّصوّر العربي يقابل الانزياح في التّفكير الغربي، ونلمح الاختلاف في المسمّى ونرجعه إلى اختلاف سياق الاشتغال بين الدّرسين.

ثانيا: الحجاج في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة.

إنّ اللّغة الطّبيعيّة عالم رحب فسيح، يستحق المدارسة والبحث، تسعى للحفاظ على حياتها بفعل التّخاطب، الذّي يستلزم نوعا من التّفاعل القاضي بمحاولة التّأثير والتّأثّر، فينتج لنا أبعادا عديدة تتأسّس على أسلوب فريد هو الحجاج. فما هو الحجاج؟ ما مقوّماته في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة؟ ماهي آليات أهل الاختصاص في التّعامل معه؟ وماذا أضافت جهودهم للغة والمعرفة الإنسانيّة؟

1-الحجاج في الثّقافة الغربيّة:

نستعرض ضمن هذا الجزء من الدّراسة الحجاج في تصوّر علماء الغرب، مع إجراء مسح يمتد إلى المحاولات الأولى لبعث التّراث البلاغي الغربي ممثّلة في جهود بيرلمانChaimPerleman وتيتيكاهOlbrechtTyteca، مرورا بما أفرزته المقاربات المنطقيّة والفلسفيّة للحجاج، وصولا للأبحاث اللّغويّة عند أنسكومبر وديكرو

[111] عبد المطّلب محمّد، البلاغة والأسلوبيّة، مكتبة ناشرون، بيروت/ لبنان، الطّبعة الأولى، 1994، ص270.

1.1-الحجاج مفهوما:

نرتكز في الإحاطة بالحجاج تصوّرا في الثّقافة الغربيّة على معنى كلمة (حجّة) في المعجم الأجنبي:

"argument: en rhétorique, on appelle argument toute proposition. visant à persuader"[112]

أو الحجّة بما هي عرض يستهدف الإقناع. وعلى هذا الأساس يترجم صالح الماجري رأي فرانك نوفو بخصوص كلمة حجاج بأكثر من تصوّر، حسب الميدان الذّي يحتضنه "إذ ينطبق تارة على ميدان الخطاب، وتارة أخرى على ميدان اللّسان، ويندرج المعنى المتداول للفظ في الميدان الأوّل بصفة عامّة لتشخيص حدث خطابي يهدف إلى كشف اقتناع المخاطب "[113]. وعليه فالمسعى الأوّل هو ردّ فعل مؤسّس على تأثير نفسي منزعه التّسليم والإذعان.

إن الحجاج يعتمد على البرهان بما هو: " مجموعة أساليب القول التّي تؤدّي إلى النّجاح في إقناع السّامع بموضوع معيّن أو بتبنّي رؤية معيّنة .. باعتباره وسيلة إقناع" [114]، فيغدو البرهان مرادفا للحجّة ، يهدف لإبرازه ضمن لغة خاصّة يلفّها ثوب التّأثير مستهدفا العاطفة، وذلك ما نجده في الجدل والخطابة، وبهذا يصبح لدينا حجاج جدلي وحجاج خطابي.

غير أنّ هناك من يرى بأنّ الحجاج له ارتباط وثيق بالجدل أكثر منه بالخطابة، لأنّ الحجاج جدلا" يعتمد على المعاني العقليّة خلاف الحجاج في الخطابة الذّي يعتمد بالأساس على الجانب العاطفي"[115].

---

[112](J.Dubois) et autres, le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage .p 49.

[113] فرانك نوفو، قاموس علوم اللغة، ترجمة صالح الماجري، ص 223

[114]– بول آرون وأخرون، معجم المصطلحات الأدبيّة، ترجمة محمد محمود،ص 287.

[115]سعيد فاهم، معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم، دراسة دلاليّة معجميّة، رسالة ماجستير، تخصّص: علوم اللّغة، جامعة: مولود معمري،2011 ، ص06.

إنّ هذا الاختلاف في إرساء مفهوم موحّد للحجاج إنّما ينمّ عن تشعّبه وتنوّع حقوله المعرفيّة، فنجده يترامى بين البلاغة واللّسانيّات والتّداوليّة و الفلسفة، كما أنّ التّباين الواضح في الآراء عند الباحثين فتعدّاه كونه فعلا لغويّا إلى كلام ذي حمولة موجّهة وفق مقصديّة المتكلّم، وهو موضوع الدّراسات الحديثة مع:بيرلمان Perelman، تيتيكاهTyteca، ماير Mayer، تولمينToulminوديكروDucrot.

2.1-بيرلمان وتيتيكاه: بعث البلاغة القديمة:

حاول أعلام المدرسة البلجيكيّة بيرلمان وتيتيكاه توسيع البلاغة إلى حدود بعيدة، عن طريق تقديم مفهوم جديد للحجاج ارتكز على البحث في آليات الخطاب التّي تحمل السّامع – مهما كان نوعه– إلى قبول الأطروحة والاقتناع بها، وهذا منوط بدور المتكلّم في توجيه رسالته حسب غاياته القوليّة، والأهمّ من ذلك هو تقوية حدّة الإذعان لدى السّامع، إذا «يضعنا نموذج بيرلمان أمام مواجهة خطابيّة جدليّة أحاديّة الوجهة، ترتبط بقضيّة أو أطروحة، يستند فيها الخطيب إلى تقنيّاته الحجاجيّة ومكانته الاجتماعيّة ليعدّل موقف المتلقّي أو يعزّزه"[116]، وهو خطاب صالح لكلّ أنواع الجمهور إذ بلاغة بيرلمان " تهتم بالخطابات الموجّهة إلى كلّ أنواع المستمعين، سواء تعلّق الأمر بجمهور مجتمع في ساحة عموميّة، أو تعلّق باجتماع المختصين أو بشخص أو بكلّ الإنسانية"[117].

بني الحجاج عند بيرلمان وتيتيكاه على أنقاض البلاغة التّقليديّة، فهو بعث لها في ثوب جديد، غير أنّهما وسّعا حدودها وذلك" عبر دمج الجدل، والإنسانيّات عامّة والتّحاور العملي، في هذا النّموذج الموحّد الذّي دعاه البلاغة الجديدة"[118]. وعليه فحجاج بيرلمان تجاوز القطيعة الحاصلة بين مفاهيم أرسطو وأفلاطون فيما يخصّ البلاغة والخطابة، متجاوزا إيّاهما إلى الإقرار بكفاءة كلّ

[116]محمّد طرّوس، النّظريّة الحجاجيّة، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى، ص56.

[117]محمّد الوليّ، مدخل إلى الحجاج، مجلّة عالم الفكر، العدد 02، المجلّد 40، أكتوبر 2011، ص33.

[118]المرجع نفسه، ص35.

أنواع المستمعين في فك تشفير الخطاب وفهمه، والرّد عليه بما يناسبه، كما نجدهما يثمّنان جهود المتكلّم في توجيه رسالته توجيها معيّنا يستفزّ السّامع لتحليلها وفهمها والتّسليم بها.

3.1-تولمين والمقاربة المنطقيّة للحجاج:

أسّس تولمين مقاربة فلسفيّة للحجاج انطلاقا من جملة حدود تمثّل ركائز نظريّته- لا يسع المقام لشرحها و التّفصيل فيها، لكن نذكرها لسبيل الاستزادة- وهي:

(المعطيات/Les données)،(النّتيجة/La conclusion)،(الضّمان/La garantie) (الاستثناء/L'exception) و(الأساس/Le fondament)، فالحجاج عند تولمين صناعة للبرهان، وفعالية أحاديّة الطّرف، وذلك من خلال جملة خلفيّات يتوسّل بها المحاجج في تقديم طرحه، وعليه يقصى عنصر الجمهور في طرحه. فالحجاج في أساسه هو تحليل للقول ، ومحاولة الرّد عليه بقول أبلغ منه يؤدّي وظيفة إقناعية(Une fonction persuassive)، بينما حجاج(تولمين) يقدّم لنا" نموذجا حجاجيا يجعل من التّعليل الوظيفة الأساسيّة للحجج" [119]، إذ مقاربته حصرت فعالية الحجاج في التّعليل، دون بلوغ أي هدف تحليلي للقول.

4.1-ماير ونظريّة المساءلة:

ليأتي ماير تلميذ بيرلمان بمقاربة جديدة أساسها المساءلةQuestionnement، فالحجاج- حسبه-هو التّواصل و"مهمّة الحجاج أن يشتغل في خضمّ هذا التّواصل الإنسانيّ، وهو يتكوّن بالسّؤال والاستشكال ويتغذّى منهما"[120]وهو بهذا يبوئ الذّات المتسائلة، Questionneur موقع المكوّن لفعالية الحجاج. يتأسّس الحجاج عند ماير على استثارة المساءلة فيزاوج بين اللّغة والبلاغة والفلسفة في تقديم طرحه مقرا بأنّه-الحجاج-يتخلّل مختلف الحقول المعرفيّة، كما يستوطن الخطابات والنّصوص على اختلافها والتّي القصد منها الغاية الأساسيّة وهي الإقناع.

---

[119] محمّد طرّوس، النّظريّة الحجاجيّة، ص68.

[120] عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص107.

هذا المزيج المفهومي عند ماير إنّما يعزى إلى انفتاح آفاقه على مختلف حقول المعرفة الإنسانيّة، وكذا رغبة منه في سلك سبيل معلّمه بيرلمان، مع قناعة منه بمخالفته فإن كان بيرلمان أوّل المؤصلين للحجاج مبحثا أساس في البلاغة المعاصرة، فإنّ ماير له السّبق في إقحام الحجاج ضمن الأطر الفلسفيّة الإبستمولوجيّة الحديثة من خلال (المساءلة/ البلاغة/ اللّغة).

5.1-انسكمبر وديكرو: الحجاج اللّغويّ:

إن كان الحجاج عند بيرلمان وتيتيكاه مؤسّسا على بنى منطقيّة أو شكليّة أو رياضيّة، وعند ماير على المساءلة، ثمّ تولمين الذّي رام التّأسيس له فلسفيّا ضمن ما يعرف بصناعة البرهان، فإنّ الحجاج لدى أعلام المدرسة الفرنسيّة أنسكمبر وديكرو قد نحا منحى لغويّا بحتا، كما يظهر من خلال كتابهما (الحجاج في اللّغة L'argumentation dans la langue).

فنرى ديكرو يقيم قطيعة مع التّقاليد البلاغيّة القديمة، إذ نزّل الحجاج ميدان الممارسة من خلال جعل اللّغة مكمنه، فهو فعاليّة لغويّة تقوم على التّلفظ بقول يحمل بين ثناياه حجّة، تجعل المتلقّي يستنتجها، ويظهر ذلك في ردّه، بغضّ النّظر عن طبيعة هذه النّتيجة إن كانت ضمنيّة Implicite أو مصرّحا بها Explicite.

وقد حدّد ديكرو وظيفة الحجاج بـ: التّوجيه L'orientation، أي إنّ فعل التّلفّظ موجّه وجهة معيّنة تجعل السّامع يقتنع بالحجّة ضمن الحدود التّي أرادها المتكلم وذلك ما صرّح به قائلا: «إن ّالأبحاث المتعلّقة بهذا الأمر...تطمح إلى مدّ هذه الأطروحة إلى مدى أوسع من المواضع المشتركة التّي بوبّتها البلاغة، وحسب وجهة نظرنا فإن كلّ ملفوظات اللّسان تأخذ وتقتلع معناها من جرّاء كونها تضطلع بدور يلزم المخاطب باستخلاص صنف معيّن من النّتائج"[121].

وهذا ما يعاب عليهما في نظريّتهما هذه، إذ لهما السّبق في جعل اللّغة آلة للوصف الدّلالي ضمن ما يسمّى بـ: التّداوليّات المدمجة، لكن حصرهما للوظيفة الحجاجيّة للّغة في التّوجيه دون غيره نراه

[121]صابر الحباشة، اللّسانيّات والخطاب، دار الحوار، سوريا، ط1، 2010، ص255.

إجحافا واضحا في حقّها كون اللّغة بما هي نظام قائم بذاته أوسع من أن تشمل وظيفة واحدة هي التّوجيه، هذه الأخيرة هي فرع من المعنى الذّي يحمله الكلم، ووجه من أوجه البلاغة فيه يحوّرها السّامع وفق كفاءاته السّياقيّة والتّأويليّة، لنجدها–اللّغة– بما تحمله من حمولات تتعدّى كونها مادّة موجّهة أو آليّة حجاجيّة هدفها التّسليم و الإذعان.

ويرى ديكرو أنّ استمرار العمليّة الكلاميّة بين طرفي الحوار يصنع لنا نوعا من التّتابع والتّدرّج الكلاميّ ضمن حدود الحجاج، قدّمه في مشروعه الموسوم بـ :(السّلالم الحجاجيّة) ذات المقابل الأجنبيّLes Echelles Argumentatives، هذه النّظريّة كانت المنطلق لعديد الدّراسات المعاصرة. إنّ الحجاج عند أنسكمبر و ديكرو: «لم يعد نشاطا لسانيّا من بين أنشطة أخرى، ولكنّه أساس المعنى نفسه، وأساس تأويله في الخطاب"[122]، فلبلاغة الخطاب دور في صنع حجاجيّته التّي يعود الفضل في استشعارها للمتلقّي.

باستحضار محطّات بناء الحجاج مفهوما، وعلى اختلاف توجّهات أقطاب المعرفة الغربيّة، يتداخل الاهتمام الفلسفيّ/العلميّ/البلاغيّ/اللّغويّ في سبيل إرساء مفهوم قارّ للحجاج، مبدعا تصوّرات جديدة تتنوّع يتنوّع معاول البحث والدّراسة، مجمعة على أنّه فعاليّة إقناعيّة فكريّة يتوخّاها" المرسل للتّأثير على المتلقّي أو دحض آرائه، أو حتّى تغيير سلوكه، فبواسطة الحجج المستعملة ندرك شخصيّة ومنزلة وإمكانات هذين القطبين"[123]،فاتحا بذلك آفاقا جديدة تعنى بالاشتغال على اللّغة في بعديها التّعليليّ والمساءلاتيّ، فتسليط الاهتمام على بعث القديم في ثوب جديد، من خلال رفع الحجاب عن كفاءات المتكلّم الخطابيّة وقدرة المتلقّي على هتك أسرارها، فتنزيل الحجاج ميدان اللّغة وجعلها مداره.

[122]صابر الحباشة، اللّسانيّات والخطاب، ص 246.

[123]سعيد فاهم، معاني ألفاظ القرآن الكريم، ص10.

2-الحجاج في الثّقافة العربيّة:

1.2-الحجاج مفهوما:

نستند، في تحديد ماهيّة الحجاج، إلى التّعريف الذّي قدّمه ابن منظور711هـ في معجمه- لسان العرب- قائلا:" حاججته أحاجّه حجاجا ومحاجّة حتّى حججته أي غلبته بالحجج التّي أدليت بها "[124]،وحدّ الحجّة " الدّليل والبرهان و الجمع حجج"[125] فالحجّة برهان كما ورد لدى محمد بن أبي بكر الرّازيت660هـ ، و"حاجّه فحجّه من باب ردّ عليه بالحجّة"[126].

فالمعروف عن معاني مادّة (ح ج ج) في المعاجم العربيّة التّحاجّ والمجادلة، إذ نجد في معجم القرآن الكريم "جادلتهم وأتيتهم بالحجّة والبرهان"[127]وعليه ففعل التّجاج l'acte d'argumenter ينبني أساسا على البرهان والدّليل.

هذا التّفاعل الكلامي القاضي بالإقناع والغلبة أساسه البرهان المؤدّي إلى الإذعان، وإن استند أحيانا إلى الخصام، فنرى ابن عاشور يعتبر الحجاج هو الخصام،" إذ معنى حاجّ بمعنى خاصم... وأنّ الأغلب أن يفيد الخصام بالباطل"[128]، فالحجّة حمولة كلامية يستعملها المتكلّم بهدف التّأثير والإقناع، وجعل السّامع يتبنّى هذا الرّأي الجديد عليه.

وللتّراثيّين العرب نصيب من الخوض في هذا الشّأن، إذ يقرّون بحجاجيّة اللّغة العربيّة، ولمّا كان الميدان الأوّل للممارسة الحجاجيّة هو البلاغة العربيّة، تكاثفت اجتهاداتهم في سبيل تبيّن أبعادها الإقناعيّة، فتنوّعت مناهج البحث لديهم ممّا خلّف جملة من الفروقات على مستوى النّتائج،

---

[124]جمال الدّين بن منظور، لسان العرب، تحقيق وتعليق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل أحمد، دار الكتب العلميّة، 1430هـ/ 2009م، بيروت، لبنان، ص 259.

[125]المقرئ الفيومي، المصباح المنير، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2010، ص70.

[126]محمّد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصّحاح، ترتيب محمود خاطر، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، ص116، مادّة (ح-ج-ج).

[127]معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمّع اللّغة العربيّة، مصر، 1988، ص293.

[128]الطّاهر بن عاشور، التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة، 1984، ج2، ص32.

وأكسب البيان العربيّ أبعادا معرفيّة جديدة، وثراء وتنوّعا يشهد لهما بين الحقول الإنسانيّة الأخرى. وحتّى نلمس كلّ هذه الأرصدة العلميّة للبلاغة، ارتأينا أن نتتبّع مسار الحجاج البلاغيّ عند ثلاث قامات عربيّة هي: الجاحظ، ابن وهب، والسّكاكيّ.

2.2-الجاحظ: بين إفهاميّة وإقناعيّة البيان العربيّ:

انطلاقا ممّا سبق، يحدّد حمّادي صمّود وظائف البيان عند الجاحظ، ضمن أنواع ثلاثة هي: الوظيفة الإفهامية، التّخاطبيّة، والإقناعيّة. ونجد محمّد العمري يسنّ تصوّرا خاصّا للبيان الجاحظي استنادا إلى معطيات صمّود فيقول: "هو العمليّة الموصلة للفهم والإفهام، في حالة اشتغالها"[129]، فيكشف للبيان/ البلاغة بعدا إجرائيّا في كونه الآليّة التّي تضطلع بالوصول إلى مستوى معيّن من إيصال الفهم ، ويتشكّل لنا مفهوم البيان بما هو معرفة، تقتضي منّا في تبادلها مع الآخر مراعاة بناءها ومقامها، ومستعمليها، فلابد من "أن يتشاكل بناء الكلام مع غرضه" [130]، وعليه يكون الإفهام هو العمليّة المحوريّة في البيان عند الجاحظ ، التّي يراعي فيها فئات المتخاطبين ومستوياتهم. ونرجع تركيز الجاحظ على هذه الوظيفة إلى ارتباط البيان العربيّ بقضيّة الإعجاز القرآني، التّي شغلت جلّ المثقّفين العرب آنذاك، ذات المطلب الديني وهو إفهام الوافدين الجدد على الدّين.

إنّ الاشتغال على الإفهام بعدا لغويّا يكشف لنا عن أفقه التّداوليّ، الذّي يستلزم طرفا ثانيا، وبالتّالي يحدث خلق للعمليّة التّواصليّة، فتتجلّى من خلالها الوظيفة الثّانية (التّخاطبيّة)، وكلّ هذا إنّما هو تجاوز للبعد الأسلوبي للبلاغة إلى بعدها الإقناعيّ. ويلاحظ محمّد العمري بعد جملة تحليلات على نصوص الجاحظ "أن ليس الفهم والإفهام بالمعنى التّعليميّ الهادئ هو ما تعبّر عنه هذه النّصوص، بل الواقع أنّها تتّجه اتجاها إقناعيّا ممتدّا بين قطبي الاستمالة

[129] محمّد العمري، البلاغة العربيّة، ص191.

[130] عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص69.

والاضطرار"[131]،ومنه تنزع نصوص الجاحظ في (البيان والتّبيين) منزعا منطقيّا إذ" كثيرا ما يأتي مفهوم البلاغة في البيان والتبيين مصحوبا بلفظ عقل أو عقول أو منطق، فيفضي عليه معنى الدّقة والصّواب حتّى الدّهاء والحيلة، فتصبح البلاغة معناها الاعتماد على الطّاقات العقليّة والمنطقيّة وحدها للإقناع، ويقرب بعدها معناها حينئذ من معنى المنطق"[132]

ومن هنا يبدأ الكشف عن البيان ضمن الوظيفة الثّالثة (الإقناعيّة)، ويرجع ربطه –البلاغة– بغايات إقناعيّة إلى خلفيّاته المعرفيّة والمذهبيّة، وميوله لأئمّة الحجّة والمناظرة، وإقناع الوافدين الجدد على الإسلام، لأنّ "نجاعة الخطاب وفعله في المخاطب رهينان باستحضار المتكلّم لطبيعة المستمعين ومواقفهم وظروفهم... فالقول لا يكون غفلا بل حاملا لانتظارات المتلقّين " [133]، وفيه مراعاة لعدم الفصل بين مقصد القول وصورته من أجل تحقيق استجابة المخاطب. وعليه تتلاقح هنا الوظيفتان الأولى و الثّالثة للّغة، إذ: " غاية الفهم والإفهام عند الجاحظ هي الإقناع، ويتجلّى ذلك من خلال القضايا المتنوّعة التّي تناولها في كتابه البيان و التّبيين، كالفصل والوصل والبصر بالحجّة وغيرها، وهذه ماهي إلّا آليّة من آليات الحجاج في الخطاب الإقناعي" [134]

إنّ الجاحظ إذا، يمثّل جسر التّواصل بين السّؤالين المعرفي والبلاغيّ "من خلال البحث في المعرفة بصفة عامة: كيف نفهم وكيف نُفهِم؟ بلاغة قوامها الاعتدال في استعمال الصّور البلاغيّة حسب الأحوال والمقامات، مع توظيف كلّ الإمكانات المسعفة واعتماد ذخيرة معرفيّة شديدة التّنوّع من النّصوص الأدبيّة والدّينيّة والأخبار والأمثال والحكم (ثقافة الخطيب)"[135]، ويتجلّى لنا مسعاه الأساس في مشروعه هذا وهو تأسيس بلاغة إقناع مركزها الخطاب الشّفهي،

---

[131]محمد العمري، البلاغة العربيّة، ص 20.

[132] محمّد الصّغير بنّاني، النّظريّات اللّسانيّة والبلاغيّة والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر،1994، ص236.

[133]عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 68.

[134]نجمة زقرور، البنية الحجاجيّة في قصص الأنبياء – دراسة في ضوء تحليل المحادثات – رسالة دكتوراه – جامعة محمّد لمين دبّاغين – سطيف 2 – 2017م/ 2018م.

[135]محمّد العمري، البلاغة العربيّة، ص 25، 26.

ممثّلا في الخطابة بصفة عامّة باعتبارها الإطار المثالي للبلاغة ،مع احترام المقام واستعمال حمولة معرفيّة تتّسم بالتّنوّع من النّصوص مكوّنات الثّقافة العربيّة، وبالنّظر إلى ثقافته ومرجعيّاته، فذلك غير بعيد عنه.

3.2-ابن وهب والبعد البلاغي للحجّة:

من المشتغلين على مشروع البيان الجاحظي، البلاغيّ إسحاق بن وهب ت335هـ، وله كتاب (البرهان في وجوه البيان)، متبنّيا فيه موضوع البيان استنادا إلى قراءة الجاحظ للبلاغة العربيّة، منطلقا من الوظيفة الإقناعيّة، مازجا بينه وبين المبادئ الأرسطيّة للبلاغة الغربيّة القديمة، لكن ليس بكثير من الإيغال مثلما فعل المتأغرقة المسلمين (ابن سينا، الفرابي، ابن رشد) فـ" كان تطبيق ابن وهب خاصّة إيذانا بأنّه ينبغي التّحوّل عن طلب المعايير اليونانيّة لما أوغل فيه من حشد قوانين المنطق والجدل عند أرسطو"[136]

ليس أوضح من هذا النّصّ دليلا وشاهدا على رؤيا (ابن وهب) الوسطيّة في التّعامل مع التّراث الإنسانيّ، من خلال الانطلاق من الوظيفة الإخباريّة للبيان العربيّ والتّوسّل بالجهاز المفهوميّ الأرسطي في تبيّن البعد الحجاجيّ للبلاغة المرتبط بالاتّجاه الخطابيّ لها، متجليّا في:حوار/تفاعل/ نشاط عمليّة عقليّة، فكان همّ ابن وهب المعرفيّ هو إنتاج معرفة وتصنيفها وطرق تداولها ومستويات تقنينها.

تصاحب العمليّة العقليّة جملة من الآليّات من بينها (القياس) بما هو انتقال من المقدّمات إلى النّتائج، فـ:" يصدر البيان عند ابن وهب بالاستنباط المعرفيّ النّاجم عن الاعتبار والاعتقاد"[137]، وما نجده عند ديكرو باسم: الحركة الحجاجيّة، "ما يثبت السّمة الإقناعيّة لمشروع ابن وهب

[136]شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص102.

[137]عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص 70.

البلاغي، أنّه لا يفتأ على امتداد البرهان يردّد بأنّ الحجّة هي الوسيلة المتاحة في تحصيل المعرفة أو تحقيق الاعتقاد"[138]، وعليه يكون بيان ابن وهب" يرتكز على الإقناع والحجّة"[139].

يمدّ ابن وهب جسور الصّلة بين الحضارتين الغربيّة والعربية من خلال دمج الأسس الأرسطيّة للحجاج مع الوظيفة الإقناعيّة للبلاغة العربيةّ، وبذلك تمثّل دراسته لبنة من لبنات بناء الدّرس الحجاجي العربي.

4.2-السّكّاكي وبلاغة الاستدلال:

إذا كان الجاحظ قد ركّز في مساره البلاغيّ على البيان في بعديه الإفهامي والإقناعي، وابن وهب على الحجّة في جانبها البياني، فإنّنا نلفي السّكّاكي يروم جمع علوم (النّحو، المعاني، البيان، المنطق) في مشكاة واحدة وسمها بـ (علم الأدب). ويعتبر مؤلّفه (مفتاح العلوم) بمثابة الأورغانون العربيّ، إذ نجد منطلقه المنطقي الأرسطي سعيا لـ" بناء بلاغة الخطاب على نظام استدلاليّ وليس على المنزع البديعي" [140]، بلاغة مؤسّسة على نظام استدلالي، هذا الأخير هو المجال التّطبيقي لها.

إنّ الكلام لا يكون مطلقا بل تحكمه فعاليّة القول، ومنه كان لعبارة (لكلّ مقام مقال) حيّزا لا بأس في اشتغال (السّكاكي)، من خلال تسليط الضوء على المقام والمستمع. وبهذا التّركيز" يكون السّكاكي قد ربط البلاغة بمناسبة المقام والأحوال، وبالتصرف في القول بحسب المقاصد وبلاغة تقوم على التّصوّر التداولي المقصدي هي حتما بلاغة إقناعيّة"[141]، وعليه يكون الحجاج عند السّكاكي تحصيل إيصال مقصديّة المتكلّم ضمن ظرف تخاطبيّ معيّن، مانحا بلاغته الطّابع

[138]المرجع نفسه، ص 73.

[139]نجمة زقرور، البنية الحجاجيّة في قصص الأنبياء، ص 48.

[140]عبد اللّطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص75.

[141]المرجع نفسه، ص 78.

الإقناعي. على أن مزج النحو بالمنطق نجده في أبحاث ديكرو حول العوامل والرّوابط الحجاجيّة، كما أنّ ربط البيان بالاستدلال هو أهمّ ما يميّز البلاغة الجديدة مع بيرلمان.

تقدّم لنا أبحاث العلماء العرب عامّة والبلاغيين خاصّة محاولات رصينة وعميقة لفهم اللّغة العربيّة على كافّة أصعدتها. وعلى الرّغم من أنّ أهدافهم الأولى كانت مقاربة النص الثّقافي (الشّعر) بالنّص الدّيني (القرآن) من حيث اللّغة، إلّا أنّ بيانه نأى بهم عن مرامهم وألهمهم البحث في مكنوناته، فتوّجت جهودهم بجملة من المؤلّفات التّي تمثلّ ذروة تطوّر ونجاح العقل العربيّ. كذلك نلمح في رغبة كبيرة من طرف أعلام البلاغة الغربيّة في بعث رميم الموروث اليونانيّ الحافل بإنجازات السّابقين.

الفصل الأوّل:

كتاب (الحجاج في القرآن)

بين المشروع و البناء

و المنطلقات

الفصل الأوّل: كتاب (الحجاج في القرآن) بين المشروع و البناء و المنطلقات

أوّلا: مشروع عبد الله صولة

1-صولة والقارئ: بداية الاكتشاف

1.1 تقديم كتاب: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة.

2.1-مشروع صولة بين المقاصد والمنهج والنّتائج.

2-الحجاج والخصائص الأسلوبيّة: بحث في أسئلة الماهيّة

1.2-مفهوم الحجاج عند صولة

2.2-مفهوم الخصائص الأسلوبيّة عند صولة

3-مستويات الحجاج عند صولة

1.3-الكلمة

2.3-التّركيب

3.3-الصّورة

1.3.3-الاستبدال بين الحقيقة والمجاز على مستوى الصّورة

ثانيا: بناء مشروع عبد الله صولة ومرتكزاته

1 قراءة صولة للفكر الأرسطي

2.1-قراءة صولة للبلاغات الجديدة

2-صولة محاورا البلاغة العربيّة

1.2-محاورة صولة للتّراث العربي

2.2-محاورة صولة للبحوث العربيّة المعاصرة

3-مرتكزات المشروع

1.3-القراءة

2.3-التّرجمة

ثالثا: منطلقات تأسيس نظريّة الحجاج عند عبد اللّه صولة

1-بنيويّة

2-تداوليّة/ حجاجيّة

3-نظريّة القراءة والتّلقّي

إنّ استعراض مراحل بناء الدّرس البلاغيّ الغربيّ جعلنا ندرك الفصل الحاصل بين بلاغة الخطاب بما هي مقوّم نصّي يحتفي باللّغة ويزكّي الخطاب أعلى الدّرجات، وبين الحجاج آليّة متوسّلا بها في عرض الآراء، والتّي تصيّر المتكلّم خطيبا محجاجّا، وذلك عكس البلاغة العربيّة القديمة التّي أبقت البيان والحجاج فعلين متلازمين.

حرص بعّاث الموروث البلاغيّ الغربيّ على نسج خيوط الصّلة بين البلاغة الحديثة وبين الحجاج، وأخذ كلّ فريق يدرس هذه الصّلة من منظوره الخاصّ، حتّى أفرزت اجتهاداتهم هذه بلاغات جديدة، تلقّفها النّقاد والباحثون العرب بشيء من الفضول والحماس، إذ راحوا يحاولون الكشف عن بؤر الاختلاف والتّشابه بينها وبين الموروث البلاغي العربي، وبلغ بهم النّهم المعرفيّ درجة الجرأة في إسقاط المفاهيم الغربيّة على التّراث البلاغيّ، نجد منهم:(أبو بكر العزّاوي)،(سامية الدّريدي)،(وعبد الله صولة) في كتابه:(الحجاج في القرآن –من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة–) الذّي هو موضوع هذه الدّراسة.

أوّلا: مشروع عبد الله صولة:

يعد كتاب:(الحجاج في القرآن –من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة–) للباحث التّونسيّ عبد الله صولة (ت2009)[1] محاولة جادّة لرسم معالم أسلوبيّة للنّسق المعرفيّ الحجاجيّ ضمن نظام لغويّ معجز ببيانه هو القرآن الكريم، فاستهدف من خلال عمله هذا جملة من الحدود والقضايا.

جاءت أبواب الكتاب اشتغالا على مبحث الحجاج ضمن مستويات ثلاث هي: الكلمة، التركيب، والصّورة.

[1] أستاذ جامعي تونسي، وواحد من أهمّ الباحثين العرب، أستاذ اللّسانيّات، علم الدّلالة وعلم الأسلوب بجامعة منوبة، تونس (كليّة الآداب والفنون والإنسانيات). له في الاختصاص المذكور فصول ومقالات منشورة بعدد من المجلّات العلميّة المتخصّصة، ومختارات من شعر أدونيس.

1-صولة والقارئ: بداية الاكتشاف:

قدّم الباحث عبد الله صولة كتابه: (الحجاج في القرآن- من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة-) الصّادر في 644 صفحة عن (دار الفرابي)- لبنان- ضمن مجلّد واحد سنة 2007، وهو في الأصل رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه سنة 1999 بإشراف الباحث التّونسي (حمّادي صمّود)، كانت الطّبعة الأولى لها سنة 2001 عن(منشورات كليّة الآداب والفنون والإنسانيات) بمنّوبة/ تونس.

1.1- تقديم كتاب: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة:

احتوى المؤلّف على مقدّمة، ثمّ أردفها الباحث بثلاثة أبواب -مخصّصا لكلّ واحد منها مقدّمة مصغّرة مشيرا فيها لأهمّ مصطلحاته المفتاحيّة، وخاتمة أشار فيها لنتائج دراسته.

الباب الأول:جاء بحثا في (المعجم القرآني) انطلاقا من **(خصائص كلماته وحركاته الحجاجيّة)**، مضمّنا إيّاه فصلين، فأمّا الأوّل فخصّه بدراسة خصائص الكلمة الحجاجيّة ضمن مباحث ثلاثة هي:

1-الخصائص الاقتضائيّة: معالجا المقتضيين (المعجمي والبراغماتي) بماهي مفاهيم، مطبّقا إيّاهما على كلمات(الله/المؤمنون/الكافرون).

2-الخصائص التّقويميّة: ركّز فيه على الصّفات المذكورة في القرآن الكريم واضعا مخطّطات وجداول توضيحيّة لذلك.

3-الخصائص التّداوليّة: متناولا فيه طرائق استخدام القرآن للألفاظ.

أمّا الفصل الثّاني فجاء بحثا في (حركة الكلمة الحجاجيّة) وهو مفهوم استحدثه صولة لتمييز حجاجيّة الكلمة العربيّة القرآنيّة، بناء على بنيتها الدّاخليّة والخارجيّة، فأدرج لذلك مبحثين هما كالآتي:

1-حركة الكلمة الحجاجيّة بناء على خصائصها.

2-حركة الكلمة الحجاجيّة بناء على التّداول والاستعمال.

تدرّج الباحث ضمن مستويات اللّغة من أجل تمثّل أبعادها الحجاجيّة، فكان أن خصّ **الباب الثّاني** من مشروعه للاشتغال على **(التّركيب في القرآن: خصائصه ووجوه الحجاج فيه)**. وحتّى يبلغ مقاصده، أردف له أربعة فصول هي كالآتي:

الفصل الأوّل: العدول الكمّي بالزيادة داخل الجملة وأبعاده الحجاجيّة، دارسا إيّاه في مستويات ثلاث ضمّنها مباحث هي:

1-البعد المفهومي للعدول الكمّي بالزّيادة داخل الجملة.

2-البعد الاقتضائي للعدول الكمّي بالزّيادة داخل الجملة.

3-البعد التّوجيهي للعدول الكمّي بالزّيادة داخل الجملة.

فالفصل الثّاني: المقدّم للعدول الكمّي بالزيادة بين الجمل.

فالفصل الثّالث: المتضمّن للعدول الكمّي بالنّقصان وأبعاده الحجاجيّة، من خلال جملة من المفاهيم منها: (الاختزال، الضّمير، والاحتباك...).

فالفصل الرّابع: المتناول للعدول النّوعي في القرآن وأبعاده الحجاجيّة، مفهومه وأنواعه بين جدولي ونسقي.

جاء **الباب الثّالث** من مشروع عبد الله صولة بحثا في أعلى مستوى لغويّ حجاجي، والذّي عنونه بـ: **(الصّورة في القرآن: خصائصها ووجوه القرآن فيها)**، مشتغلا على الصّورة من بعدي نظر مختلفين، فجاء فصلا الباب كالآتي:

الفصل الأوّل: مادّة الصّورة وأبعادها الحجاجيّة، سواء كانت منتزعة من المجال الحسّي، أم مستمدّة من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة للمتلقيّن.

الفصل الثّاني: شكل الصّورة وأبعادها الحجاجيّة، وتقديم أمثلة مباشرة من القرآن للتّدليل على الصّور وإحصاء الآيات في آن، مع بيان مواضعها فيها بالجداول.

هكذا كانت أبواب بحث صولة في نظريّة الحجاج ضمن النسق القرآنيّ، على أنّ هذه الدّراسة حكمتها جملة من المقاصد، والتّي بدورها حدّدت منهج الدّراسة لديه، ومنها جملة النتائج المتوصّل إليها في نهاية بحثه.

2.1 – مشروع صولة بين المقاصد، المنهج والنّتائج:

صرّح عبد الله صولة بأهداف دراسته، وصنّفها إلى ثلاثة أنواع تترتّب عن بعضها البعض، وهي:1–هدف ذو بعد تطبيقيّ يتمثّل في "الكشف عن كون الكلام في القرآن حجاجيّا في مجمله...وأنّنا مطالبون بالكشف عن هذا البعد الحجاجيّ الذّي للكلام القرآنيّ في المستويات الثلاثة التّي حدّدنا: أوّلها مستوى المعجم أي مستوى المفرد من القول، وثانيها مستوى التّركيب أو المركّب منه...أمّا المستوى الثّالث فيتعلّق بالصّورة"[2]، وعليه يظهر جليّا غاية الباحث من استكناه حجاجيّة اللّغة القرآنيّة، في أدقّ مستوياتها انطلاقا من الكلمة في بعدها البنيوي (المعجم)، فالتّركيب بما هو مرحلة أوّليّة للخلق اللّغويّ، فالصّورة باعتبارها أرقى أشكال هذا الخلق بنية وأثرا.

قدّم الباحث عمر بوقمرة رأيه في المقصد الأوّل لبحث عبد الله صولة، قائلا:" ويظهر للقارئ ولأوّل وهلة وكأنّ حجاجيّة القرآن مسألة خلافيّة تحتاج إلى من يثبتها من خارجه، والأمر غير ذلك تماما، بل هي مسألة أظهر من الشّمس في رابعة النّهار، وكان ينبغي أن تنفق تلك الصّفحات في إظهار سبق القرآن لذلك و تأصيله لمنهج حواريّ راق يقوم على خصائص تباين

[2]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن– من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة –، دار الفرابي ، لبنان، ط 2، 2007م، ص54،55.

المناهج الغربيّة شكلا و مضمونا" [3] فهو يعتبر حجاجيّة القرآن الكريم واضحة بيّنة، خاصّة في مواطن حجاج الأنبياء لأقوامهم ذلك الحجاج اللّيّن المفضي إلى قدسيّة الدّعوة وشرعيّتها، كما يرى في هذه الغاية عند صولة بالتّحديد ومحاولة إثباتها نوعا من المغالطة.

2-هدف ذو بعد نظريّ مترتّب عن سابقه، وهو" هدم الثّنائيّة الضديّة التّي قامت عليها البلاغة في الغرب، فهي اليوم كما يشير روبول بلاغتان:(بلاغة الحجاج من ناحية...وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى" [4]. ففي قراءته للموروث البلاغيّ الغربيّ ألفى الباحث قطيعة معرفيّة حاصلة بين الحجاج والأسلوب، إذ أصحاب الاتّجاه الأوّل ركّزوا على بناء الحجاج في بعده اللّغويّ العامّ، بينما أصحاب الاتّجاه الثّاني اهتمّوا بالأسلوب وأثره في المتلقّي، وإنّما بلاغة الحجاج قائمة على بناء المقصد وفق نظام لغويّ متميّز، يترك انطباعا في النّفس، فيكون هذا الأخير أوّل مكاسب المتكلّم في كلامه.

3-هدف ثالث ناتج عن ضمّ المقصدين السّابقين وهو" الإسهام في الكشف عن جانب من جوانب قدرة القرآن على التأثير في متلقّيه"[5]، إذ غاية نزوله الأولى حجاجيّة بامتياز وهي إثبات وحدانيّة الله سبحانه وتعالى وتفرّده في التّدبير والتّسيير، ترتّبت عنها غايات أخرى جاءت محكمة إحكاما بليغا رصينا في القرآن، وهو ما رام الباحث بلوغه في كتابه هذا.

أمّا منهج البحث فقد ارتكز على قراءة الموروث البلاغيّ الغربيّ ومحاورة الدّرس البلاغي العربيّ، والقراءة بما هي آلية نقديّة تعتمد الوصف والتّحليل بالمقام الأوّل، جاءت دراسته مسحا معرفيّا لأطوار البلاغة الغربيّة ومحاكاتها مع البلاغة العربيّة.

توصّل الباحث في اشتغاله هذا على جملة من النّتائج، كان أهمّها:

---

[33] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج في اللّغة على القرآن المشروع والمنجز والمنتقد، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2018م.

[4] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص55،56.

[5] المصدر نفسه، ص 58.

1-" إنّ الجامع بين مستويات المعجم، التركيب، الصورة، قيامها إجمالا على العدول"[6]، وفي هذا القول كشف عن مدلول العنوان الفرعي في كتابه (من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة)، إذ يعتبر العدول أهمّ خاصيّة أسلوبيّة في القرآن، ألفاها تتمركز في مختلف مستويات لغته.

2-الكلام القرآنيّ" يؤدّي وظيفة حجاجيّة مختلفة بواسطة ذلك العدول، وهو لا يعمد إلى العدول إلّا ليكون كلاما حواريّا قائما على تعدّد الأصوات (Dialogique)" [7]، وعليه تصبح الحواريّة هاهنا ضروريّة إذ الحجاج بما هو تفاعل يقتضي طرفا ثانيا، الذّي يستدعيه العدول.

3-» لقد حاولنا في كامل عملنا أن نبرهن من خلال تحليل الكلام القرآنيّ في كلماته وتراكيبه وصوره، تحليلا أسلوبيّا حجاجيّا معا، على أنّه بالإمكان طمس الهوّة الفاصلة فصلا صارما في البلاغة الغربيّة بين بلاغة الأسلوب من ناحية وبلاغة الحجاج من ناحية أخرى"[8]، فنجده يحاول تحقّيق الغاية الثّانية المذكورة سابقا، وهي محاولة إرساء دعائم أسلوبيّة حجاجيّة.

4-نقد صولة للجرجاني، إذ " البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزيّة في معاني النّظم القرآنيّ بصرف النّظر عن القيم الأخلاقيّة التّي تحملها، وبغضّ الطرف عن الأبعاد الحجاجيّة التّي استجلبت تلك المعاني"[9]، ونحن نرى أنّ الغايات الأخلاقيّة كانت ظاهرة آنذاك، إنّما مراد الجرجاني كان بيان إعجاز القرآن من خلال النّظم، وكأنّه يرنو حجاجيّة القرآن من باب آخر، بينما يرى عمر بوقمرة أنّ صولة من خلال هذا الرّأي إنّما يعتقد " بالجمال في النّصوص الدينيّة لا الأدبيّة" [10] .

5-ونقده أيضا ف ي نقطة ثانية قائلا إنّ " ممّا يبطل مقولة إعجاز القرآن بنظمه، مايراه فيها ابن قيّم الجوزيّة من قصور ومن تعارض مع خطّة الخطاب القرآنيّ في علاقته بالجماهير التّي هو موجّه إليها. فالقرآن، كما يقول هو عن نفسه، موجّه إلى جمهور كوني (Auditoire Universel) إذ رسالته إلى النّاس كافّة، ومن أجل ذلك هو مطالب بأن تكون معجزته أشمل

---

[6]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص603.

[7]المصدر نفسه ، ص 604.

[8]المصدر نفسه ص 605.

[9] المصدر نفسه ، ص 610.

[10]ينظر عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج ، ص 85.

من أن تحصر في النّظم الذّي هو بلسان عربيّ ولا يخصّ إلّا جمهورا ضيّقا هم العرب"[11] ، وهو من خلال هذا الرّأي يجعل من النّظم حجّة على العرب دون غيرهم، بينما يستلزم ضروبا حجاجيّة من طبيعة اللّغة وأسلوبها وبنائها وطريقة تقديمها للحجج.

2- الحجاج والخصائص الأسلوبيّة: بحث في أسئلة الماهيّة:

سعى المؤلّف أن تكون مقدّمة بحثه -التّي نراها تصلح أن تكون فصلا تمهيديّا نظرا للمساحة التّي شغلتها من البحث (59 صفحة) -كشفا عن المصطلحات المفاهيم في كتابه، ونقصد بها: الحجاج والخصائص الأسلوبيّة. وقد استند في ذلك إلى أرضيّة معرفيّة مخضرمة، سواء كانت غربيّة أم عربيّة.

1.2-مفهوم الحجاج عند (صولة):

في اشتغاله على مفهوم الحجاج، عرض عبد الله صولة ثلاثة ضروب له وهي:

1-" ضرب أنت لا تبرح فيه حدود المنطق فهو ضيّق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال إذ هو يعنى بتتبّع الجانب الاستدلاليّ في المحاجة "[12]، وفيه يكون الحجاج مرادفا للجدل، واستدلّ في بيان صحّة هذا الرّأي إلى ابن منظور الرّامي بترادف المصطلحين، في قوله:" هو رجل محجاج أي جدل"[13]، ثمّ أردف قول الطّاهر بن عاشور المفضي إلى خصاميّة الحجاج انطلاقا من تفسير الآية الكريمة "**ألم تر إلى الذّي حاجّ إبراهيم في ربّه**"[14].

وأشار في معرض حديثه عن علاقة الجدل والحجاج بمصطلح المذهب الكلاميّ الذّي ورد في الدّراسات البلاغيّة القديمة بمعنى الاحتجاج، ونجده أكثر عند علماء المعتزلة. استمرّ ترادف اللّفظين من ناحية المعنى حتّى الدّراسات الحديثة، لكنّه يرى بأنّ حصر الحجاج في معنى

[11] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 617.

[12] المصدر نفسه ، ص 08.

[13] ينظر المصدر نفسه ، ص10.

[14] سورة البقرة، الآية 258.

الجدل قد يضيّق مجال الأوّل ويجعله جزءا من الثّاني، في حين أنّ له رأيا آخر وهو: شموليّة الحجاج من الجدل.

2-» وضرب هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيّات البيانيّة الباعثة على إذعان السّامع أو القارئ"[15]، وهذا النّوع أشمل من سابقه من ناحية الآليات البرهانيّة القائمة على أسس علميّة.

3-"الحجاج أخذ شيئا فشيئا في الاستواء مبحثا فلسفيّا لغويّا قائم الذّات في العصور الحديثة، مستقلّا عن صناعة الجدل من ناحية وعن صناعة الخطابة من ناحية أخرى"[16]، وفيه يتمازج حقلان معرفيّان رحبان هما الفلسفة وعلم اللّغة، إذ سمح هذا التّمازج للحجاج بقطع جذوره الأولى مع الجدل والخطابة، وهما أصله الأوّل الذّي قام عليه.

كما اختار مصطلح Argumentationمقابلا أجنبيّا لمصطلح الحجاج، مجانبا مصطلح Démonstration الذّي يراه يصلح أكثرا مقابلا أجنبيّا لمصطلح (الاستدلال) في بعده البرهاني. على أنّ هذه الآراء الثّلاث التّي حدّدها صولة في بناء تصوّره الخاصّ بالحجاج تمتزج فيها المقولات العربيّة والغربيّة، سنفصّل في كلّ منها في الجزء الخاصّ برؤيا عبد الله صولة انطلاقا من قراءته للبلاغة الغربيّة القديمة ومحاورته للموروث البلاغيّ العربيّ.

2.2-مفهوم الخصائص الأسلوبيّة عند صولة:

قصد الباحث بالخصائص الأسلوبيّة للقرآن الكريم سماته التّي تتموضع داخل لغته ضمن بعد معين حصرها في: «ظواهره اللّغويّة، وقد تحوّلت بحكم تردّدها وتكرارها وعودتها فيه إلى أسلوب

[15] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص08.

[16] المصدر نفسه، ص09.

في القول يميّزه"[17]، فمعيار تجلّي السّمات الأسلوبيّة للنّص القرآني حسب المؤلّف هو لغته المعجزة المباشرة في آن واحد، والتّي يكمن موطن إعجازها وتفلّتها في جملة من الظّواهر اللّغويّة التّي يحكمها طابع التّكرار، يجعل منها هذا الأخير نموذجا تعرف به الطّريقة المتوخّاة في صوغها.

وهذا ليس بغريب عن المؤلّف الذّي يجعل من الأسلوب والخصائص الأسلوبيّة كلّ" انحراف عن القاعدة أو تكرارا لأنماط لسانيّة" [18]

هذا الفعل هو ما يطلق عليه في اللّسانيّات الغربيّة بـ: التّشبّع La saturation، وأوّل من أسّس له من وجهة نظر فلسفيّة هو الفيلسوف جيل قرانجر Gilles Granger، أمّا من حيث مثيلتها اللّسانيّة نجد كونراد بيرو Conrad Bureau.

ونجد اللّسانيّ ميكاييل ريفاتير Michael Riffaterre ينطلق من هذا المفهوم في تفريقه بين التّشبّع والأسلوب ، فالأول عنده هو: «الذّي يمثّل لغة الكاتب أو المتكلّم، أما الأسلوب فيتمثّل في الخروج عن ذلك التّشبّع، وفي خرق نظام التّواتر"[19]، يقول ريفاتير في معرض حديثه عن موضوع علم الأسلوب الذّي هو الأسلوب :

" C’est– à– dire qu’elle étudie l’acte de communication non comme pure production d’une chaine verbale , mais comme portant l’empreinte de la personnalité du locuteur et comme forçant

[17] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 48.

[18] تومان غازي الخفاجي، البنى الأسلوبيّة في سورة الشّعراء، دار تموز، دمشق ، سوريا، ط 1، 2012 م، ص 51.

[19] المرجع نفسه، ص 48، 49.

l'attention du destinataire"[20]. فالأسلوب حسب ريفاتير هو ليس ذلك المنتوج اللّغويّ الصّرف فقط، بل هو حامل لأثر الكاتب ومحفّز على جذب انتباه المتلقيّ.

فالملاحظ أنّ أسلوبيّة ريفاتير معاكسة لأسلوبيّة كونراد بيرو لأنّه يعتبر:" الاستخدام اللّغويّ المهيمن هو الحدث الأسلوبيّ"[21]، أي الطّريقة المعهودة في صوغ مادّة معيّنة هي –حسب بيرو– السّمة الأسلوبيّة، وقد بني هذا الرّأي من آراء قرانجر التّي تقرّ بأنّ الأسلوب في أصله هو ترديد أو إطنابRedondance.

لكنّ ريفاتير يعتبر المنحى المعهود للإنتاج اللّغويّ هو القاعدة، بينما الأسلوب هو كلّ خروج وانحراف عن هذه القاعدة، والذّي يحمل في طيّاته ملامح لشخصيّة الكاتب.

نجد عمر بوقمرة يستغرب في مسألة وضع عبد الله صولة حدّا للخصائص الأسلوبيّة انطلاقا من أراء الأعلام الغربيين الثلاثة، لأنّه يعتبر أنّ:" تفرّد القرآن في أسلوبه إقرار بأنّه لا يمكننا العثور عليها إلّا بداخله كلسان عربيّ مبين " [22]، ويرجع هذا الأمر إلى عجزه في إخراج مفهوم للخصائص أسلوبيّة للقرآن الكريم انطلاقا من لغته وبنيته.

رغم أنّ عديد الباحثين أقرّوا بأنّ" استقصاء الظّاهرة الأسلوبية في مصادر النّقد العربيّ القديم صعبة غير يسيرة"[23] ، خاصّة ما اتّصل منها بإعجاز القرآن الكريم، لكنّنا نجد في المقابل أنّ

---

[20]Michael Riffaterre; Essais de stylistique structurale ,edition Flammarion,Paris,France, 1971, P 145

[21] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن،ص 49.

[22] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 78.

[23] تومان غازي الخفاجي، البنى الأسلوبيّة في سورة الشّعراء، ص 13.

الأرضيّة المعرفيّة لهذا الصّدد كانت مهيّأة لنا عندما نرى بدائل الأسلوب في مباحث قدّمها القدماء نحو" النّوع الأدبيّ، اللّفظ، المعنى ، عمود الشّعر وغيرها " [24].

إنّ هذا التّباين في الآراء في وضع مفهوم موحّد للأسلوب هو ما جعله يتّخذ صفة الزّئبقيّة فنراه يتموضع في مستويات اللّغة كافّة، وقد حدّدها عبد اللّه صولة في(الكلمة/التّركيب/الصّورة) ورأى أنّ الأسلوب يتواجد في كلّ منها ويؤدي وظائف مختلفة فيها.

إنّ المستوى المعجمي تتكرّر فيه حمولة معجميّة دون غيرها، تغدو بذلك سمة أسلوبيّة، وكذا المستوى التّركيبي الذّي يشمل حقولا منظومة أسلوبيا إلى مستوى الصّورة إذ تمثّل المجازات والتّشبيهات بتواترها في النّص ميزة أسلوبيّة أيضا. وعليه فإنّ الحمولة:(المعجميّة/ التّركيبيّة/الصّوريّة) بتواترها في النّص القرآني ترنو وظيفة واحدة هي الوظيفة الحجاجيّة La fonction Argumentative.

في هذا السّياق، للباحث الهادي حمّو رأي محايد إذ يعتبر أنّ الأسلوب له أن يتجاوز المستويات الثّلاثة السّابقة إلى مستوى رابع هو الموسيقى، يقول:" إنّ خصائص الأسلوب تتجاوز جوانب المعجم والتّركيب والصّورة إلى الموسيقى"[25]، لأنّ الحدث الأسلوبيّ–حسبه–يتعدّاه إلى هذا المستوى الجديد، والذّي قصد به الإيقاع.

يؤيّد صولة رأي الهادي حموّ في بيان أهمّية الإيقاع أو الموسيقى، فهو ليس مجرّد زينة خارجيّة تلحق بالنّص القرآنيّ، رغم ذلك فهو يظلّ مبحثا متعسّرا من حيث الدّراسة صوتيّا، وبذلك تتعسّر

[24]تومان غازي الخفاجي، البنى الأسلوبيّة في سورة الشّعراء، ص 13.
[25]ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 49.

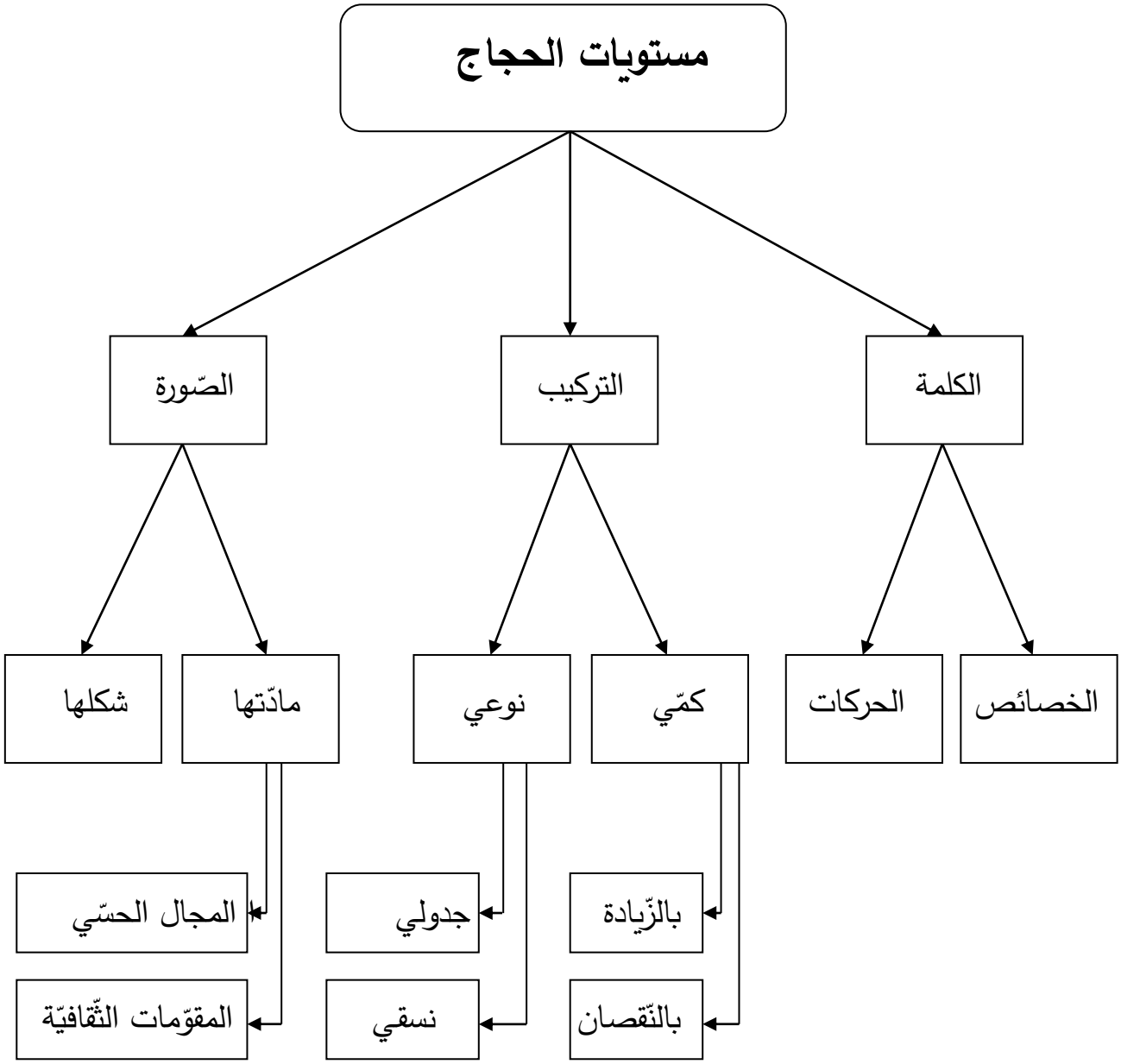
دراسته حجاجيّا، فركّز المؤلّف على دراسة أسلوب القرآن الكريم في المستويات المذكورة آنفا، مع تفعيل دور المقام الذّي يضمّه.

إنّ التّفاعل القائم بين أطراف الخطاب في القرآن هو عامل حاسم في تحديد خصائص أسلوبه وسماته بمختلف الأبعاد التّي تحملها، إذ "لا فرق فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر"[26]، ومن هذا القول نرى أنّ تناول الحجاج بما هو–مبحث لغويّ –موضوعا للدّراسة دون إقامة الصّلات بينه وبين الأسلوب إنّما هو في نظر المؤلّف نأي عن السّبيل القادرة على إبانة الأبعاد الحجاجيّة والفنّية لأيّ نص.

3–مستويات الحجاج عند صولة:

رأينا المؤلّف يقيم الصّلة بين الحجاج بما هو مبحث تداوليّ والأسلوبيّة، في سبيل إبداع أسلوبيّة الحجاج في خطاب يشكّل نسقا متكاملا بامتياز. وقد تدرّج في بيان حجاجيّة الخطاب القرآنيّ وتميّزه الأسلوبيّ انطلاقا من الكلمة، فالتّركيب، فالصّورة التّي عدّها أكبر مظاهر الإقناع والتّأثير في القرآن .يمكن لنا أن نلخّص تصوّره في هذا الصّدد، وفق المخطّط الآتي:

[26] المصدر نفسه ، ص54.



1.3 –الكلمة:

يقول الهادي عيّاد:" إنّ الكلمة بوصفها رمزا لغويّا تتألّف من صيغة ومضمون، لا ينفصلان تماما كوجهي قطعة نقدية"[27]، فهي عبارة عن تمثّل لغويّ وآخر ذهنيّ يتواكبان على طول مسار التّلفّظ لأجل بناء مفهوم معيّن، وبذلك فالهادي عيّاد بوضعه حدّا للكلمة إنّما نراه يتجاوز مفهوم المعجم Lexique أو الوحدة المعجميّة.

[27]الهادي عيّاد، الكلمة دراسة في اللّسانيّات المقارنة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2010، ص372.

نجد عبد الله صولة يفرّق بين المعجم بما هو منظومة لغويّة لفئة معيّنة، تمثّل محور التّواصل، وبين المعجم منزّلا ضمن حدود الكلام Parole " فهو بهذا المعنى قائمة الكلمات التّي يستخدمها شاعر، أو كاتب، أو هي مستخدمة في مدوّنة خطاب ما كالخطاب القرآني"[28]، وعليه فالمؤلّف يدرس في مؤلَّفه حجاجيّة الخطاب القرآني ضمن مستوى الكلمة بما هي نظام يحكم نظاما آخر، واعتمد في دراسته هذه على إحصاء مجموعة من الكلمات والصّفات المتواترة في القرآن، ألفى في تواترها سمة أسلوبيّة وحجاجيّة معيّنة.

يحتوي المعجم القرآني على أسماء وصفات وأفعال، وأقرّ المؤلّف بأنّها وحدات معجميّة تتجاوز الاستعمال المجرّد لها، بل تتجاوز ذلك إلى كونها كلمات بالمعنى الحقيقي ومواد معجميّة لها دلالاتها الوضعيّة، واستند في تعريفه للكلمة للعالم العربي ابن يعيش، حيث قال:" (هي) أن يدلّ مجموع اللّفظ على معنى ولا يدلّ على شيء من معناه، ولا غيره على غيره من حيث هو جزء له"[29] ، وعليه فاللّفظ مجتمعا يحتمل الدّلالة و المعنى، أمّا متفرّقا فهو مجرّد أصوات.

والحقيقة أنّ" الصّوت هو آلة اللّفظ وهو الجوهر الذّي يقوم عليه التّقطيع، وبه يوجد التّأليف، ولن يكون الكلام موزونا ولا منثورا إلّا بظهور الصّوت، ولا تكون الكلام حروفا كلاما إلّا بالتّقطيع والتّأليف " [30] ، إذ الصّوت هو مبتدأ الكلمة و الجملة و النّص ، وبانعدامه تنعدم اللّغة كليّة.

---

[28] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص63.

[29] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 64.

[30] ينظر صلاح الدّين زرال، الظّاهرة الدّلاليّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهاية القرن الرّابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 92.

ما يهمّ المؤلّف في هذا الصّدد هو بيان البعد الحجاجيّ للكلمة باعتبارها أصغر وحدة معجميّة ينبني عليها القرآن أو الخطاب القرآني، ومن أجل ذلك بيّن أوّلا التّعريف الحجاجيّ للكلمة، إذ هي:" الوحدة المعجميّة –الصّرفيّة– الإعرابيّة معا القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى معناها المعجميّ سمات دلاليّة إضافيّة من خلال علاقتها بالمقال الذّي ترد فيه وبالمقام الذّي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسه على التّأثير في ذلك المقال والمقام بفضل مالها من قيمة دلاليّة مختلفة بعضها مستمدّ من اللّغة نفسها وبعضها متأتّ من الاستعمال والتّداول" [31].

وعليه فالمؤلّف يقرّ بدور السّياق الذّي ترد فيه الكلمة/النّص ككلّ في تحديد دورها في التأثير والإقناع، دون تغييب "الدّلالة الصّوتية التّي تأتي مصاحبة ومتضافرة في الوقت نفسه مع دلالاته الأخرى المعجميّة والصّرفيّة والنّحويّة " [32]

يعلّق الباحث عز الدّين النّاجح بخصوص تصوّر صولة – هنا–قائلا إنّ التّركيز فيه جاء على" مدى قدرتها–أي الكلمة–على عمليّة التّوجيه الحجاجي، وتحقيق إذعان المتقبّل وتسليمه، سواء أكانت مفردة أم كانت ضمن تركيب الجملة" [33]، ممّا يؤكّد على دور السّياق في وظيفة الكلمة حجاجيّا.

[31] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 68.

[32] أبو الفتح عثمان بن جنّي، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، ج 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص 34.

[33] العامليّة الحجاجيّة للمعجم، عز الدّين الناجح، ضمن مجلّد: الدّلالة النّظريّات والتّطبيقات، كليّة الإنسانيّات، منوبة، تونس، 2015، ص 350.

وقبل ذلك أردف المؤلّف قائلا إنّها " تغيّر طبيعتها من خلال اختيارها وتحقيقها في الخطاب دون غيرها من الكلمات "[34] ، وذلك ما يحيلنا إلى القيمة والدّور الذّي تؤدّيه بذاتها داخل الخطاب، وما هذه القيمة إلّا " حصيلة الدّلالة الصّرفيّة والمعجميّة لتلك الكلمة مثلا، لأنّ يردّ على ذلك المكذّب بأنّه لا تزاحم بين الدّوال، فلا مانع أن يكون للمعنى الواحد دوال متعدّدة ، فهذا يؤدّي إلى تقوية المعنى و تأكيده لأنّ هذه الدّوال إنّما تعمل متآزرة متعاضدة" [35].

فهي–الكلمة–في أساسها قائمة على مبدأ الاختيار قبل تركيبها مع باقي عناصر الجملة، قال: «باعتبارها هي الفاعلة في السّياق اللّغويّ الذّي يحتضنها، بفضل ما علق بها من زوائد دلاليّة تراكمت عبر عصور استعمالها"[36]، فالكلمة القرآنيّة:" كلمة يحويها ويحقّقها خطاب، وهو ككلّ خطاب غايته التّأثير والإقناع" [37] ، و بذلك نجد أنّ الزّوائد الكلاميّة التّي ذكرها المؤلّف توجّهنا نحو التّطوّر الدّلالي بما هو" تغيّر الكلمة على مرّ الزّمن بفعل إعلاء أو انحطاط أو توسّع"[38].

2.3–التّركيب: رصد المؤلّف حجاجيّة الخطاب القرآنيّ في مستوى التّركيب، وحدّد الجملة موضوعا للدّراسة ضمن هذا الشّقّ من البحث، وحدّد له أنواعا على وجه الإجمال والتّعميم، يبيّنها المخطّط الآتي:

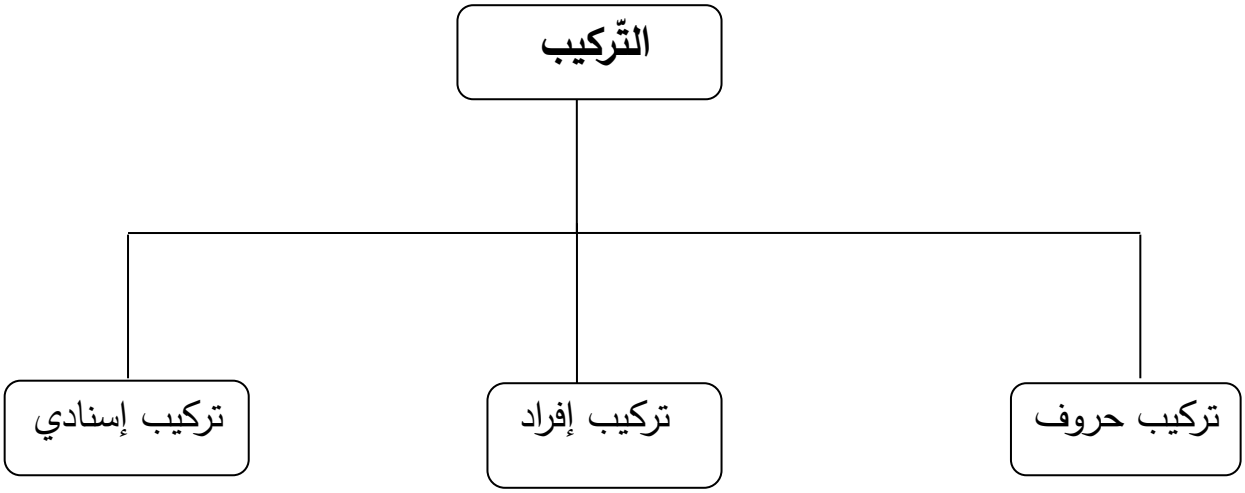
[34] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 69.

[35] ابن جنّي، الخصائص، ص 34.

[36] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 69.

[37] المصدر نفسه، ص 84.

[38] صلاح الدّين زرال ، الظّاهرة الدّلاليّة، ص 288.



فالنّوع ما قبل الأخير منه هو ما خصّه المؤلّف بالدّراسة وهو " أن تركّب كلمة مع كلمة تنسب إحداهما إلى الأخرى فعرّفك بقوله أسندت إحداهما إلى الأخرى أنّه لم يرد مطلق التّركيب بل تركيب الكلمة مع الكلمة إذا كان لإحداهما تعلّق بالأخرى على السّبيل الذّي به يحسن موقع الخبر وتمام الفائدة" [39] وفي هذا التّصوّر بيان لمفهوم العلاقات التّركيبيّة القائمة على ربط الكلام بعضه ببعض وفق قوانين اللّغة من أجل بناء معنى/ دلالة معيّنة.

إنّ مجال التّركيب ينتمي إلى مجال: " الخطاب أو التّلفّظ ... وهو الفعل الذّاتيّ في استعمال اللّغة لإنتاج نصّ ما، وهو طريقة آداء الكلام للتّأثير في المتلقّي " [40]، وبهذا يوفّر لنا التّركيب طاقات هامّة في مجال الإبداع، ويفعّل الوظيفة الشّعريّة للّغة. ومنه انتقل المؤلّف إلى الموضوع هدف الدّراسة بالنسبة للتّركيب وهو الجملة ليس في مفهومها البسيط القائم على الإسناد فقط ، بل يصرّح

[39] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 237، نقلا عن ابن يعيش شرح المفصّل ج 1 ص 20...

[40] سعيد يقطين، تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثّقافي العربي، الدّر البيضاء، المغرب، ط 4، 2005، ص18.

بأنّ:" الجملة عندنا... مرادفة للكلام بالمفهوم الذّي له عند ابن جنّي والزّمخشريّ وابن يعيش" [41] ونجدها عند الأوّل تعني: " أنّه في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها وهي التّي يسميها أهل الصّناعة الجمل" [42]. ويلح ابن جنّي على مبدأ الاستقلاليّة إذ يقول:" كلّ لفظ استقلّ بنفسه وجنيت ثمرة معناه فهو كلام"[43]، وذلك خلاف للرّأي القديم القائل بأنّ الجملة أكبر من الكلام ، أي التّأسيس على مبدأ الإسناد.

وفي اللّسانيّات الحديثة، استند صولة إلى رأي بلومفيلد المستند هو الآخر إلى رأي هوكت القائل:[44]La phrase est un constitué qui n'est pas constituent ، وترجمها صولة بـ: " الجملة مكوّن ليس بمكوّن" [45]. ثمّ يصرّح عبد الله صولة بنوع آخر من التّركيب في هذا العمل وهو: «تركيب الجملة – بالمفهوم الذّي رأيناه لها– مع الجملة أختها تكون منها بسبيل من جهة الدّلالة والتّركيب وتنشأ بينهما ضروب من العلاقات" [46] فيتجاوز بذلك تركيب الجملة الواحدة إلى تركيب الجمل مع بعضها البعض من ناحية التجاور اللّغويّ و التّعالق المعنويّ.

ومنه أشار الكاتب إلى أهمّ سمة تميّز الكلام القرآني من ناحية التّركيب هي: الإيجاز والإطناب، واستند إلى السّكاكي القائل: " كلامهم على مجرى متعارفهم في التّأدية للمعاني فيما بينهم ولابدّ من الاعتراف بذلك مقيسا عليه... لكون الإيجاز والإطناب نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما إلّا بترك

---

[41] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 238.

[42]المصدر نفسه، الصفحة نفسها ، وينظر: ابن جنّي ، الخصائص ، ج 1 ، ص 32.

[43] ينظر ابن جنّي، الخصائص، ص 72. و ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 238.

[44] ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[45]ينظر عبد الله صولة، ص 239،

[46]عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 239.

التّحقيق والبناء على شيء عرفي"[47] ، ومن هنا يظهر لنا مكمن التأثير في بلاغة القرآن وخطابه القائم على الخروج عن قاعدة المتعارف عليه بالإجماع من كلام العرب . وقد قاربه بمقياس جون كوهين في تحديد بلاغة الخطاب الشّعريّ، ومداره عنده" على الخطاب اليوميّ والخطاب العلميّ العاريين عن المظاهر البلاغيّة في مستوى الدّال و المدلول معا" [48]، ورغم هذا التأسيس لرأي صولة انطلاقا من رأيي السّكاكي و كوهين، إلّا أننا نجده لم يطمئنّ لهما لأنّه يرى أنّ: " الإطناب والإيجاز ممّا يمكن أن يوجد في كلّ خطاب مهما كان منشؤه بما يمليه ويفرضه مقام الخطاب وخطّته و غايته" [49]، وعليه يركّز المؤلّف على "الجملة في مظهرها الخبريّ البسيط المجرّد" [50].

تنوّعت حجاجيّة الخطاب القرآنيّ على مستويي الكلمة و التّركيب، وقد برز هذا التّنوّع في وفرة المادّة التّي عالجها عبد الله صولة، والتّي سنفرد لها الفصل الثّاني بالتّحليل والمناقشة، بالانطلاق من الكلمة والتّركيب بما هما مستويان للحجاج عند المؤلّف وصولا إلى تقديم تصوّر للمقاييس الأسلوبيّة فيها .

ونجده في الباب الأخير من كتابه يتجاوز المستويين الأوّل والثّاني إلى آخر ثالث هو الصّورة، **فهل سيوفّق صولة في إبراز حجاجيّة الصّورة القرآنية كما فعل مع الكلمة والتّركيب؟ وهل ملامح**

---

[47] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 240، وينظر: أبو يعقوب يوسف السّكّاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلميّة، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص 387.

[48] المصدر نفسه، ص 240، نقلا عن: عبد الله صولة، فكرة العدول في الدّراسات الأدبيّة المعاصرة، مجلّة دراسات سيميائية لسانيّة، العدد 1 فاس، خريف 1987، ص 73-101.

[49] المصدر نفسه، ص 242

[50] المصدر نفسه، ، ص 242.

الحجاج فيها هي ذاتها ما ألفيناه في سابقيها من المحاور اللّغويّة؟ أم أنّ لبنيتها وتركيبها ما يخلقها نسقا قائما بذاته بنية وأسلوبا وحجاجا؟

3.3-الصّورة:

قصد عبد اللّه صولة بالصّورة الاستعارة والكناية والمجاز والتّشبيه، وخصّها بالدّراسة في الخطاب القرآني،" وقد كان للعرب القدماء آراء في الصّورة مهمّة بالنّسبة لبحثنا هذا، فهم لأسباب مختلفة لا يهمنا أمرها هنا، يشدّدون في دراستهم للصّورة القرآنيّة خاصّة والأدبيّة عامّة على علاقتها بالمتلقّي وعلاقة المتلقي بها، أي أنّهم يهتمّون كثيرا ببعد الصّورة الحجاجيّ من حيث هي تأثير في الوجدان و إقناع في الفكر" [51]، ومنه نخلص إلى أنّ السّبب الأساس لبناء الصّورة هو التّأثير والإقناع سواء كان ذلك فكريّا أو وجدانيّا. إذ تمثّل – بصفة عامّة-ملمحا أسلوبيّا للإعجاز اللّغوي القرآني، " فالتّصوير القرآنيّ... لون من ألوان النّظم ولا يتصوّر أن يتمّ رسم مشاهد القرآن الكريم المتنوّعة في لطفها وجمالها دون إطار منظوم، أو تأليف محكم" [52]، وعليه تتجلّى لنا علاقة النّظم بالحجاج على مستوى الصّورة . كما أنّ "الأسلوب الكنائي – وهو من علم البيان-نرى أنّه يحسن ويجمل، ويكون له آثاره الطيّبة على النّفس، ودلالته القويّة في المعنى، إذا كان جيّد التّركيب، صحيح العبارة، غير خارج عن قواعد اللّغة، وأساليب العبارة" [53]. فالكناية لها طاقتها التّعبيريّة الخاصّة في الخطاب، التّي تجعلها تتّسم بحمولة حجاجيّة معيّنة تنطلق أساسا من حسن تخيّر العلاقة بين

[51] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص481.

[52] عبد الفتّاح لاشين، التّراكيب النّحويّة من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، دار المريخ، المملكة العربيّة السعوديّة، 1980، ص 204.

[53] المرجع نفسه، ص 198.

المعنى الظّاهر والمعنى اللّازم، أي حسن نسج الخيوط الواصلة بينهما وبراعة نظمها هما ما يضمنان لها بعدها الحجاجيّ في الكلام.

كما أنّ" جمال الاستعارة وحسن وقعها يعود إلى التّركيب النّحويّ، و يرجع إلى النّظم و التّأليف في العبارة، فإذا كان التّركيب محكما، و التّأليف متّسقا يقوم على قواعد اللّغة، ووضع كلّ كلمة في مكانها المناسب، كانت الاستعارة في أعلى المراتب و أسمى الدّرجات " [54]، يقول ابن الأثير:" الاستعارة لا تكون إلّا بحيث يطوى ذكر المستعار به، وكذلك الكناية فإنّها لا تكون إلّا بحيث يطوى ذكر المكنّى به"[55]، وعليه يقّر البلاغيّون بالمبدأ الأساس الذّي تقوم عليه هذه الأنواع من التّراكيب وهو مبدأ الاستبدال من خلال الحقيقة والمجاز، أي تعويض المجاز بالحقيقة دون الإخلال بالمعنى، وبهذا يحصل التّأثير والإقناع، إضافة إلى تجسيد المعاني وتقريبها من حسيّة إلى معنويّة حتّى يستقيم الفهم.

1.3.3-الاستبدال بين الحقيقة و المجاز على مستوى الصّورة:

يتجسّد مبدأ الاستبدال في الحقيقة والمجاز، وبين أطراف الصّورة في قوله تعالى:" **وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ واتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ**"[56].

[54] عبد الفتاح لاشين، التّراكيب النّحويّة من وجهة نظر بلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 202.

[55] ضياء الدّين بن الأثير، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق: كامل محمّد عويصة، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، 1419هـ-1998م، المجلد الأوّل ص 354، والمجلّد الثّاني ص 174، وينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 485.

[56] سورة الأعراف/ الآية 176.

يروي فخر الدّين الرّازي(455هـ- 604هـ) في تفسيره الكبير:" نزلت هذه الآية في أميّة بن أبي الصّلت ، وكان قد قرأ الكتب و علم أنّ الله مرسل رسولا في ذلك الوقت، و رجا أن يكون هو، فلمّا أرسل اللّه محمّدا عليه الصّلاة و السّلام حسده، ثمّ مات كافرا" [57]، وعند الإحاطة بسبب نزول هذه الآية يتبيّن لنا و يتّضح رأي الزّمخشريّ ت 538هـ ، والقائل :" كان حقّ الكلام أن يقال: ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض فحططناه ووضعنا منزلته، فوضع قوله: فمثله كمثل الكلب موضع فحططناه أبلغ حطّ لأنّ تمثيله الكلب في أخسّ أحواله وأذلّها في معنى ذلك"[58]، أي يتبّن لنا وجه الشّبه بين أميّة بن أبي الصّلت الكافر برسول الله، الجاحد بنعمة اللّه، الذّي فضّل التّعصّب لجاهليّته على أن يصدّق برحمة الله محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وبين الكلب الذّي إن حملنا عليه يلهث و إن تركناه يلهث، فالمشترك بينها هو الذّلة والوضاعة.

هذا التشبيه هو موطن الإعجاز في الآية الكريمة التي جاء فيها المجاز استبدالا للحقيقة، لأنّ المعنى يظهر في الأوّل أكثر منها في الثاني فيكون المجاز وسيلة من وسائل صنع المعنى وطريقة من طرق استشعاره.

ثانيا/ بناء مشروع عبد الله صولة ومنطلقات تأسيسه:

قدّمنا في الشّقّ الأوّل من هذا البحث مشروع عبد الله صولة، وحاولنا تحديد أهمّ حدوده من تقديم الكتاب للقارئ وتوضيح مقاصده والنّتائج التّي استخلصها، مع الانطلاق من تحديد مفهوم الحجاج والخصائص الأسلوبيّة في تصوّره. ثمّ كان التّدرّج في تتبّع مواضع الحجاج ومستوياته في القرآن

[57] فخر الدين الرّازي، التّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطّباعة والنّشر، الجزء 15، ص 58.

[58] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 483.

الكريم، والذّي ألفينا فيه عمل صولة الذّي تميّز بتنوّع منهجيّ، وثراء معرفيّ، وقوّة تحليل واستنباط للمفاهيم. على أنّ الشّق الثّاني من هذا البحث سيكون بحثا وتحليلا لقراءة عبد الله صولة الموروثين الغربيّ والعربيّ، والذّي استند إليهما في بحثه ضمن الشّق الأوّل.

1-قراءة صولة للفكر الأرسطيّ:

يكشف لنا الطّرح الذّي جاء به عبد الله صولة اعتماده جزئيا على موروث الفيلسوف أرسطو، والذّي هو أرضيّة معرفيّة للعديد من الدّراسات الحديثة غربيّة كانت أم عربيّة، فقد انطلق من فكرة مفادها أنّ:" كلّ جدل حجاج، وليس كلّ حجاج جدل" [59]، وبذلك هو يقرّ بشموليّة الحجاج بالنّسبة للجدل وهذا استنادا إلى رأي أرسطو، وفرّق بين الحجاجين الخطابي والجدلي.

ومنه شرح مفهوم الحجاج الخطابي بـ:" الحجاج الموجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصّة" [60] ، وفق آليات خاصّة، لأنّ أرسطو في درسه للخطابة أولى اهتماما بالغا:" لجانبها العقليّ والنّفسيّ، محاولا الموازنة بين وسائل الإقناع ووسائل التّأثير" [61]

أمّا الحجاج الجدليّ ففحواه المناقشة النّظريّة للآراء من أجل التّأثير العقليّ المجرّد، وهو ما يقابله تراثيّا بعلم الكلام، الذّي يمسّ أكثر المناظرات الدّينيّة الرّاميّة إلى إثبات العقيدة ودفع الشبهات عنها. ليقرّ في الأخير أنّه لن يعتمد كليّا على آراء أرسطو في هذا الصّدد، يقول: "وهكذا فمثلما أنّ الحجاج بمعناه الجدليّ لم يكن ليفي بالحاجة في دراسة القرآن وذلك لعدم اطّراده فيه ... فإنّ الحجاج بمعناه االخطابي ... لم يكن ليطبّق على القرآن بما هو كلام الله المنزّل على نبيّه «لأنّه يراها قاصرة عن استيعاب حمولة اللّغة القرآنيّة، فالأوّل – حسبه–لا يملك القدرة على الاطّراد أو التّموضع، بينما الثّاني يحتمل أن يكون بابا للمغالطات وإخراج

[59] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 18.

[60] المصدر نفسه، ص 18.

[61] هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه و خصائصه، منشورات الاختلاف، ط 1، 2013م ، ص 40.

الباطل في صورة الحق. فنجده يميل إلى القراءات الجديدة للمعاصرين الغرب التّي سلّطت الضوء على خطابة أرسطو وقدّمتها في ثوب جديد.

2.1-قراءة صولة للبلاغات الجديدة:

تجاوز عبد الله صولة جهود أرسطو في مجال الحجاج، ليولي البلاغيين الجدد وقراءاتهم للموروث الأرسطيّ العناية الكبرى، ابتدأها بالمفاهيم التّي قدّمها لتصوّره حول الحجاج، وصولا إلى تطبيق مبادئ نظريّاتهم على الخطاب القرآني.

ونرى صولة متأثرا بآراء بيرلمان وزميلته تيتيكاه التّي كانت بعثا للبلاغة القديمة لأرسطو في ثوب جديد، بعد تفعيلهما لكفاءة كلّ المتلقّين، فـ:" بيرلمان يعتبر البلاغة مطابقة لنظريّة الحجاج، حيث حصر الأولى في الأخيرة "[62]، باعتبار أنّ البنية البلاغيّة والأسلوبيّة لنصّ معيّن هي مستوى لغويّ يكمن فيه الحجاج ، فالبلاغة الجديدة أو بلاغة بيرلمان هي عبارة عن آليات وأنظمة دورها هو جعل المتلقّي يقتنع برأي ما، أو زيادة الاقتناع أكثر، لأنّهما حاولا: "التّأسيس لبناء فكري تندمج فيه وتتلاحم أبعاد المتكلّم والسّامع والمقام" [63]، ونسق ينطلق من الفكر مجرّدا إلى اللّغة تصويرا له، مراعيا السّياق الجامع بين طرفي الخطاب، محتفيا في الأخير بالعقل في بعده الآلياتي، إذ الحجاج هو فعاليّة لغويّة عقليّة.

وفي سبيل تقديم رؤيا جامعة لمفهوم الحجاج، توسّل كذلك المؤلّف بالمقاربة المنطقيّة الحديثة لتولمين، ونظريّة المساءلة لماير، وانتهاء بالمقاربة اللّغويّة لأنسكومبر وديكرو التّي سبق وأشرنا إليها في الفصل التّمهيدي . يقول عمر بوقمرة :" ممّا يؤخذ على صولة عدم تطرّقه لمفهوم الفعل الكلامي الذّي أصبح نواة مركزيّة لكثير من البحوث التّداوليّة والحجاج واحد منها"[64] ، فنظريّة أفعال الكلام تعتبر من صميم الحجاج، وتعتمد على البحث في استعمالات اللّغة تحقيقا

[62] عمر بوقمرة ، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 33.

[63] المرجع نفسه ، ص 35.

[64] المرجع نفسه ، ص 51.

للتّأثير ، فوجد أنّ صولة مارس الإكراه المنهجي على نفسه حين لم يؤسّس للحجاج من ناحية نظريّة أفعال الكلام من جهة، كما أنّه بحصره لجهود بيرلمان وتيتيكاه الحجاجيّة في مقولتي الوصل و الفصل هو ما " يضيّق أفق الدّرس الحجاجيّ، ويعطيه صبغة نمطيّة تمارس على كلّ النّصوص والأقوال" [65].

كما استثمر عبد الله صولة تصوّر أوزفالد ديكرو في مسألة الإحاطة بالحجاج مفهوما ، هذا الأخير الذّي عمل مع زميله أنسكمبر على تقديم فعلين لغويين جديدين هما: الاقتضاء والحجاج، فكان مراد ديكرو هنا هو اقتراح منطق للّغة باعتبارها تحمل في ذاتها بعدا استدلاليّا، أي وجود علاقات استدلاليّة بين ثناياها، فالحجاج وفق ديكرو منزّلا ضمن أسس ثلاث هي: " الوظيفة الأساسيّة للّغة هي الحجاج، فالمكوّن الحجاجي في المعنى أساسيّ، والمكوّن الإخباري ثانويّ، وعدم الفصل بين الدّلاليّات و التّداوليّات"[66]، ومعه اكتملت ملامح النّظريّة الحجاجيّة الحديثة. ونجد صولة قد أخرج لنا في طرحه انطلاقا من طرح ديكرو مفاهيم جديدة مثّلها في الأبعاد الحجاجيّة للكلمة والتّركيب وهي: الاقتضاء، التّقويم، التّداول، التّوجيه.

أمّا عن تصوّره حول الخصائص الأسلوبيّة ، فقد ألفيناه يتبنى رأي كونراد بيرو، بما هي:" الاستخدام اللّغويّ المهيمن" [67]للعناصر اللّغويّة للخطاب القرآني على المستويات: المعجمي، التّركيبي، التّصويري، التّي – العناصر اللّغويّة– تتواتر فيه بنسب متفاوتة، "ولكنّها في النّهاية تعزى و تردّ إلى خصائص حجاجيّة تجتمع عليها وتنتظم في عقدها" [68].وقد أوردنا في هذه المسألة استغراب الباحث عمر بوقمرة من نزوح عبد الله صولة إلى مقولات علم الأسلوب الغربيّ في تحديده لمفهوم الخصائص الأسلوبيّة، مع توفّر البدائل في التّراث العربيّ من مباحث البلاغة القديمة من نظم وغيرها، وفي اجتهاداتهم ما يغنيه عن الاستناد إلى الأسلوبيّة.

---

[65]عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 52.

[66]المرجع نفسه ، ص 43.

[67]المرجع نفسه ، ص 53.

[68]المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

على أنّ هذا التّأثر بفحوى النّظريّات الغربيّة إنّما هو محاولة منه لإرساء مفاهيم حجاجيّة ذات طابع أسلوبيّ، أي أنّ المنطلق أسلوبيّ والغاية حجاجيّة، من أجل طمس الهوّة الفاصلة بين بلاغة الحجاج وبلاغة الأسلوب. و"أقام صولة على أنقاض هذه الثّنائيّة الضّديّة – بالبرهان والدّرس والتّحليل–تصوّرا منهجيّا نظريّا يمكن التّعبير عنه بالأسلوبيّة الحجاجيّة "[69]حتّى يتسنىّ له مدارسة الخطاب القرآني بهذه المعاول المعاصرة، وهو باعتباره خطابا فإنّه يستلزم متلقّ دافعه الأوّل هو التّأثير.

2–صولة محاورا البلاغة العربيّة:

استند عبد الله صولة في طرحه إلى التّراث العربيّ البلاغيّ منه والنّحويّ والدّلاليّ، لوفرة اجتهاداتهم وتنوّع مشارب بحثهم ورؤاهم، وذلك في أغلب مراحل بحثه، ابتداء من تقديمه لمفهوم الحجاج لديه، مرورا بالأبعاد الحجاجيّة للخطاب القرآني، وصولا إلى ابتداع أسلوبية حجاجيّة.

1.2–محاورة صولة للتّراث العربيّ:

كما ذكرنا سابقا، فإنّ صولة حدّد مفاتيح بحثه في أوّله حتّى يتسنّى له ضبط معاوله وآليّاته، ورأيناه يتأثّر بآراء المدارس الغربيّة المعاصرة على اختلاف منطلقاتها إن فلسفيّة أو لغويّة أو بلاغيّة، خاصّة في ضبطه للحدود والتّعريفات، وكما أوردنا في الشّق الأوّل من هذا الفصل ، فإنّ المؤلّف قدّم لتصوّره للحجاج كذلك من وجهة نظر تراثيّة، المفهوم القاضي بالتّرادف بين البرهنة والاستدلال ، و"الذّي يهتمّ بالجانب الاستدلاليّ في المحاجّة" [70]، وقد أسلفناه بالذّكر، واستند إلى ابن منظور الرّامي رأيه بترادف الحجاج و الجدل[71]، و"ها هو أبو الوليد الباجي، وهو الأصوليّ الفقيه يسمّي كتابا له" المنهاج في ترتيب الحجاج ، ويعود في المقدّمة ليقول: هو كتاب في

[69] عامر الحلواني، إلى أيّ حدّ تمثّل الأسلوبيّة عمادا منهجيّا بانيا للدّلالة في تجربة عبد الله صولة البحثيّة، ضمن مجلّد: عبد الله صولة–الدّلالة النّظريّات والتّطبيقات–، ص 41.

[70] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 08.

[71] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص10

الجدل، ما يعني أنّ الحجاج والجدل عنده من قبيل التّرادف" [72]، وهو ما ألفيناه عند بدر الدّين الزّركشيّ في (برهانه). [73]

انطلاقا من وجهات النّظر هذه ، يتبيّن لنا أنّ الجهاز المفهوميّ الذّي سيبني عليه عبد الله صولة تصوّراته، لكنّنا نجده يميل إلى المفاهيم الغربيّة المعاصرة ،وينزح نحو تطبيقها على القرآن الكريم، " فما قام به صولة هو استعراض لمفاهيم الحجاج عند الغربيّين المحدثين دون أن يكلّف نفسه عناء البحث والتّنقيب عن مفهوم الحجاج في المدوّنة العربيّة الحديثة التّي تزخر بها المكتبة العربيّة، والعجيب في الأمر أنّه تطرّق لمفهوم الحجاج لغة واصطلاحا عند المفسّرين والأصوليّين والمعجميّين والباحثين الغربيّين، ثمّ نكّل على ذلك مولّيا ظهره للموروث العربيّ، ومولّيا شطره للدّرس الغربيّ ففاته خير كثير، ووقع في عنت منهجيّ كان في غنى عنه" [74] .

فكان حريًّا بالمؤلّف أن ينزح نحو المادّة التّراثيّة العربيّة المتنوّعة وينتصر لها، ثمّ يتوسّل بالنّظريّات الغربيّة ويطعّم بها طرحه، فلا يعاب عليه ذلك. وما يحمد عليه أنّه ارتدّ للتّراث في مناقشته لقضيّة الكلمة والأصوات، وقد رأينا تقديمه لآراء الأصوليّين –بالتّحديد–الذّين هم أوّل من «لاحظ أنّ ثمّة ارتباطا بين بنية القول صوتا وصيغة وتركيبا، وبين دلالة القول، كما لاحظوا أنّ للسّياق دوره الفاعل في طريقة إنشاء العبارة و توجيه المعنى " [75] ، و ذلك ما قدّمه المؤلّف في طرحه.

كذلك ما ألفيناه في بناء تصوّره للخصائص الأسلوبيّة التّي كان حريّ به أن يؤسّسه على مباحث علم البيان والبديع في محاورتها، وللباحث غازي الخفاجي رأي في هذه المسألة حين نقل قول الجاحظ في مسألة النّوع الأدبيّ المرهون بالشّرط الدّلاليّ" ويستخلف النّاس ألفاظا ويستعملونها

---

[72] عمر بوقمرة ، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج ، ص 18. و ينظر: أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي ،1987، ص 07.

[73] بدر الدّين الزّركشيّ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة ، صيدا ، لبنان، ج2 ، ص 24 – 27.

[74] عمر بوقمرة، المرجع السابق، ص 74.

[75] صلاح الدين زرال، الظّاهرة الدّلاليّة ، ص 83.

وغيرها أحقّ منها بذلك منها، ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع، إلّا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظّاهر؟ ... والنّاس لا يذكرون السّغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسّلامة " [76] ، فلو انطلق صولة من فكرة الإحاطة والإلمام بسمات نصّ معيّن انطلاقا من ظواهره الأسلوبية التّي تحكمه باعتباره نسقا قائما بذاته، لكان طرحه أكثر واقعيّة ومنطقيّة، خاصّة إن كان سيستثمر في النّصّ القرآنيّ بالتّحديد.

ولابن قتيبة كذلك شذرات في مسألة الأثر الأسلوبيّ تظهر جليّا بقوله " ثمّ لا يأتي بالكلام كلّه مهذّبا ومصفّى كلّ التّصفية، بل نجده يمزج و يشوب ليدلّ بالنّاقص على الوافر، وبالغثّ على السّمين، ولو جعله نجزا، لبخسه بهاءه وماءه" [77] ، وهو تجليّ واضح للانزياح والعدول.

والأمثلة كثيرة مع الخطّابي والباقلانيّ، وقضيّة النّظم مكتملة الملامح مع الإمام الجرجانيّ.

أمّا القضيّة الثّانية التّي سنركّز عليها فهي نقده للإمام الجرجاني، الذّي جاء في نقاط هي:

-"إنّ نظريّة النّظم في القديم تلحّ بلغة نظريّات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في الجملة، أو في النّص من ظاهرة الانسجام ذات الأصول النّحويّة دون شكّ أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة فيه" [78]، وصولة في هذا المقام نراه يقارب نظريّة النّظم هي الأخرى بالنّظريّات الغربيّة، و في ذلك مجانبة للصّواب لعدّة اعتبارات أهمّها: أنّها سابقة للنظرّيّات الغربيّة المعاصرة وأشمل منها في قضاياها، كما أنّ السّياق الزّمنيّ و الثّقافي للنظريّتين لا يسمح بالمقاربة بينهما تحت أي شكل من الأشكال. على أنّ هذا الحكم فحواه أنّ" نظريّة النّظم تلحّ على الانسجام الشّكليّ (النّظم) أكثر من الإفادة (المعنى) " [79] ، وردّ هذه الشّبهة أكثر من يسير بالرّجوع إلى دلائل الإعجاز و الوقوف على أقوال الجرجاني الصّريحة حول " أنّ الإعجاز لا يتعلّق باللّفظ

[76] تومان غازي الخفاجي، البنى الأسلوبيّة في سورة الشّعراء، ص 14.

[77] المرجع نفسه، ص 15.

[78] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 59.

[79] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّات الحجاج، ص 84.

وحده ، و لا بالمعنى وحده، وإنّما هو منوط عنده بمزايا تظهر في النّظم الذّي لا يمكن الفصل فيه بين اللّفظ والمعنى" [80].

– يقول عبد الله صولة إنّ الجرجاني سجن نفسه داخل دائرة " البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزيّة في معاني النّظم القرآنيّ بصرف النّظر عن القيم الأخلاقيّة التّي تحملها، وبغضّ الطرف عن الأبعاد الحجاجيّة التّي استجلبت تلك المعاني"[81]. ونرى مصدر هذا الحكم القاسي أنّ صولة فرّق بين بلاغة التّأثير ومكمنها النّصوص الشعريّة وبلاغة النّظم والتّي مكمنها النص القرآني.

وقد قدّم الباحث عمر بوقمرة ما يمكن أن يكون ورقة بحثيّة في سبيل ردّ هذه الشّبهة عن الإمام، انطلاقا من إعجاز القرآن بلفظه، ومبدأ الصّرفة، فـ" راح يثبت فكرة النّظم التّي مفادها أنّ القرآن غير معجز بلفظه المفرد، ولا بمعانيه وحدها، وإنّما إعجازه يتمثّل في نظمه وصياغته اللّغويّة الفريدة البديعة التّي عجز النّاس عن الإتيان بمثلها، مؤكّدا صدق نظريّته من خلال النّص الأدبيّ شعرا و نثرا " [82] .

مثّلت قراءة عبد الله صولة لجهود الإمام الجرجاني حول النّظم محاولة لقراءة لبنة من لبنات بناء صرح المعرفة التّراثيّة العربيّة، وبلغت به الجرأة المنهجيّة حدّ نقد الإمام في أجلّ ما قدّم وهو نظريّة النّظم، والتّي انطلق في نقده لها من المقولات الغربيّ، المتماهي في نصرتها و تبنّيها ، فكان طرحه في هذه النّقطة هدم لغايته الأولى الرّامية إلى مدّ خيوط الصّلة بين بلاغة الحجاج وبلاغة الأسلوب، لأنّه لم ينتبه إلى أنّ هذا الصّدع قائم في ثنايا البلاغة الغربيّة وليس البلاغة العربيّة التّي لطالما حافظت على الانسجام بين الحجاج والأسلوب الكامنين في القرآن والشّعر.

[80] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[81] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 610.

[82] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 85.

2.2-محاورة صولة للبحوث المعاصرة:

عند تتبّعنا لمراحل بناء نظريّة الحجاج عند عبد الله صولة، رأيناه يرجع للخلفيّات التّراثيّة العربيّة والغربيّة خاصّة ، ممّا ضيّق مجال بحثه في الاجتهادات العربيّة الحديثة والمعاصرة، وربّما نردّ ذلك إلى وجود الكثير من الباحثين الذّين استوردوا نظرّية الحجاج الغربيّة كما هي وراحوا يطبّقونها على النّصوص العربيّة مؤنسها ومقدّسها دون احترام المفارقات السّياقيّة الموجودة بينهما، لذلك لم نلمس منه تلك المحاورة الجّادة لقراءات الباحثين العرب المعاصرين، وعليه ارتأينا إيراد جملة من التّصوّرات للمحدثين العرب حول الحجاج .

إن الحجاج عند طه عبد الرّحمان هو:" كلّ منطوق به موجّه إلى الغير، لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها" [83]، أمّا عند أبي بكر العزّاوي فهو :" تقديم الحجج والأدلّة المؤدّية إلى نتيجة معيّنة ، وهو يتمثّل في إنجاز سلسلات إنتاجيّة داخل الخطاب وبعبارة أخرى يتمثّل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال ، بعضها هو بمثابة الحجج اللّغويّة ، وبعضها النّتائج التّي تستنتج منها" [84]. ونجد محمّد العمري يسمه مباشرة بسمة الإقناعيّة في كتابه:(بلاغة الخطاب الإقناعي)، الذّي هو «محاولة لتتبّع الخطاب الإقناعي(الحجاج) في المتن الخطابيّ العربيّ في القرن الهجريّ الأوّل، ويعتمد كلّ الاعتماد على الأسس الأرسطيّة لبلاغة الخطاب، أو الخطاب عموما" [85]. ومن التّعاريف الثّلاث نستشف البصمة الأرسطيّة ظاهرة بوضوح، لأنّ هؤلاء المحدثين انطلقوا من أسس البلاغة القديمة ممثّلة في أرسطو، كما رأينا صولة – على شاكلتهم- يتأثّر بالفكر الأرسطيّ لكنّه يتجاوزه إلى الدّراسات الغربيّة المعاصرة.

[83] طه عبد الرّحمان، اللّسان والميزان، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط 1، 1998م، ص 226.

[84] أبو بكر العزّاوي، اللغة والحجاج، منتديات سور الأوزبكية، ط 1، 2006، ص 16.

[85] هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، ص 62.

3-مرتكزات المشروع:

ارتكزت الدّراسة في هذا الشّق على الوقوف على العلاقات الدّاخليّة التّي حكمت طرح عبد الله صولة، والتّي على أساسها رسم الخطوط العريضة لدراسته، ونأتي في هذا الجزء إلى تلمّس الآليّات التّي استعان بها المؤلّف في مقاربته للبلاغتين الغربيّة والعربيّة، والكشف عن علاقة الحجاج بالأسلوب القرآنيّ، وهذه الآليّات هي: القراءة، التّرجمة.

1.3-القراءة:

القراءة في رأينا هي ممارسة نقديّة، لأنّها تعنى بتلقّي النّص وفق آليّات معيّنة، و" تؤسّس فعلها كإنتاج وممارسة " [86]عن طريق المعنى فعل التّأويل. وما يعنينا في هذه النّقطة هو تلقّي عبد الله صولة للوافد الغربّي الجديد منه خاصّة، وطريقة فهمه وتفسير هو تحويره بما يناسب استخدامه على المقدّس القرآنيّ في سبيل الكشف عن أسلوب الحجاج في القرآن وتمثّل أبعاده الإقناعيّة والحجاجيّة.

إنّ قراءة عبد الله صولة للوافد الغربي هي ما جعله يستنتج انحسار العلاقة بين الأسلوب والحجاج فهو" -بحكم اطّلاعه على التّراث البلاغيّ اليونانيّ، ومعرفته الجيّدة بالتّيّار البلاغيّ الجديد -واعيا بأنّ البلاغة الجديدة ارتدّت إلى بلاغة قطاعيّة منحسرة-من النّاحية الأصوليّة-في إبراز البعد الجمالي للعبارة، بسبب اهتمامها بالبعد الجمالي للعبارة" [87].

وهذا هو الأمر الذّي جعله يرنو "صياغة تصوّر أسلوبي دلاليّ طريف يكشف عن شعور حادّ بهذا الانحسار، وتوق جادّ إلى "تحليل" العلاقة بين البلاغة بمفهومها اليونانيّ الأصيل الممتدّ،

[86] محمّد بوعزّة، استراتيجيّة التّأويل ، من النّصيّة إلى التّفكيكيّة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1، 1432هـ/ 2011م ، ص 42.

[87] عامر الحلواني، إلى أيّ حدّ تمثّل الأسلوبيّة عمادا منهجيّا بانيا للدّلالة في تجربة عبد الله صولة البحثيّة ، ص 38.

والأسلوبيّة بتحريرها من مجرّد الارتداد إلى الإرث المحدود في جمال العبارة" [88]، و يتبنّى مشروع الصّلح بين الأسلوب والحجاج .

إنّ قراءة عبد اللّه صولة للمنجز البلاغيّ الغربيّ في شقّيه الأسلوبيّ و الحجاجيّ فتحت له أفاقا مميّزة لتحليل الخطابات من الدّاخل، لكنّها في المقابل منحته جرأة منهجيّة في تطبيق المقولات الأسلوبيّة و الحجاجيّة على النّصّ القرآنيّ أيضا باعتباره خطابا يستدعي متلقيّا/ قارئا، وكأنّ بنية القرآن تفتقر لأسلوب ينطلق منه الباحث، أو لآليات حجاجيّة تصنع الإقناع لدى القارئ، واللافت للنّظر أكثر هو احتضان صولة للرّؤية البلاغيّة الغربيّة والاشتغال بها مباشرة على المقدّس القرآنيّ دون الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيّات التّي أوجدت هذا الخطاب، فكان حريّ به أن يجعل هذه القراءة منهجيّة أكثر منطلقا من الأرضيّة التّراثيّة العربيّة الخصبة ، مثلما فعل في الجانب التّطبيقيّ في كتابه ، حين "دار البابان الأوّلان حول فكرة العدول تنظيرا وممارسة، وحتّى الباب الثّالث الذّي لا نجد فيه ذكرا للعدول إلّا أنّه في الحقيقة ممارسة للعدول بامتياز" [89]، ثمّ يطعّمها بالنّظريّات الغربيّة المعاصرة، فيكون عمله ارتدادا للقديم و امتدادا له، وتساند مع الجديد.

كانت القراءة آلية منهجيّة اعتمدها المؤلّف في بحثه، آليّة تأسّست على سبر خبايا الموروث البلاغيّ الغربيّ من جهة، وهو ما أولياه الاهتمام في هذا الجزء من الدّراسة، وقراءة كذلك الموروث البلاغيّ العربيّ – الذّي نذكره هنا حتّى نستشهد للمؤلّف رجوعه للثّقافة العربيّة، والتّي يمثّل فيها العدول أكثر مظهر لهذا الاستناد –فكنّا نفضّل لو أنّ هذه القراءة اقترنت بحوار بين الثّقافتين يكون هو العماد الباني لعمل عبد الله صولة، ومقاربة للتّراث والحداثة في آن، حتّى يكتسب شرعيّة التّأصيل في البنى الدّاخليّة لعمله بين الموروث و الحديث.

[88] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[89] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظرّية الحجاج، ص 93.

2.3 – التّرجمة:

إنّ التّرجمة:" عبور من لغة إلى أخرى" [90] ، وهذا العبور يقتضي أبعادا هي: الفهم و الفكر والتّأويل، لتصير بذلك :"عبورا فكريّا من لغة إلى أخرى وحوارا ثقافيّا بواسطة الفهم والتّأويل[91] وبما أنّ هذا الانتقال تجري في ثناياها عمليّتي: الفهم و التّأويل، فإنّ التّرجمة تغدو: "إحدى إمكانيّات تجسيد الاختلاف على مستوى الكلمة المفردة أو على مستوى التّركيب، أو على مستوى الأفكار"[92]، هذا الاختلاف يصيّر التّرجمة حلقة وصل بين عمليّتي الفهم والإفهام، فالفهم على المستوى الذّاتي للقائم بالتّرجمة، الإفهام على مستوى الآخر المتلقّي للنّص المترجم.

نرى أنّ التّرجمة هي الآليّة الثّانية التّي اعتمدها عبد الله صولة في التّعامل مع مبادئ النّظريّات الغربيّة، لكنّا بالرّجوع إلى مسيرته العلميّة لم نشهد له عملا واضحا للتّرجمة لكتاب معيّن أو مؤلّف معيّن ، ماعدا تقديمه لكتاب:(مصنّف في الحجاج – الخطابة الجديدة) المعروف بـ:

Traité de l’argumentation لمؤلّفيه : برلمان و تيتيكاه[93].

وبالوقوف على الكتاب موضع الدّراسة – الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة –نميّز تعامله مع الكتب الأجنبيّة، كيف لا وهو المتشبّع بأسس البلاغات الجديدة ابتداء من الأسلوبيّة ووصولا إلى الحجاج، وارتأينا أن نذكر بعض محاولاته في هذا المقام.

ابتداء من الصّفحة الثّامنة من كتابه – التّي هي مقدّمة بحثه – ولغاية الإحاطة بمفهوم الحجاج، نجده يستند إلى كتاب: Argumentation et fiction لصاحبه: P . Bange، ويزوّدنا من خلاله بنصّ

---

[90] أحمد ابراهيم سرّ التّرجمة و هاجس التّأويل، ضمن كتاب: التّأويل و التّرجمة – مقاربات لآليّات الفهم و التّفسير – تأليف جماعي، إشراف : أحمد إبراهيم، منشورات الاختلاف ، ط1، 1430 هـ/ 2009 م، ص 19.

[91] نفسه ، الصّفحة نفسها.

[92] معرف مصطفى، أبعاد الفلسفة و التّأويل في فلسفة جاك دريدا، ضمن الكتاب نفسه، ص 41.

[93] نجاة صولة، تقديم كتاب: الدّلالة – النّظريّات و التّطبيقات– ص 14.

في مفهوم الحجاج بما هو : "دراسة مجمل التّقنيّات البيانيّة الباعثة على إذعان السّامع أو القارئ"[94].

وفي معرض حديثه عن رؤى الباحثين الغربيّين لنظريّة الحجاج، اعتمد كذلك التّرجمة الفرنسيّة لكتاب The uses of argument ، لصاحبه Stephen Toulmin[95]، وسبق وأشرنا كيف استثمر آراء تولمين في بناء تصوّره الخاصّ بالحجاج .وتظهر بصمته الذّاتيّة واضحة لآليّة التّرجمة حين أورد تصوّر الحجاج عند بيرلمان و تيتيكاه في قولهما :" L'objet de cette théorie est l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroitre l'adhésion des esprits aux thèse qu'on présenter à leur assentiment »[96].

وحين ترجمها بـ:" موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التّي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو تزيد من حدّة ذلك التّسليم " [97].

وأيضا وجدنا الباحث يجنح إلى آراء الباحث الفرنسي Christian Plantin في كتابه Essais sur l'argumentation[98]، والكثير من المراجع التّي لا يسعنا المقام لذكرها كلّها، فليس هدفنا هو جرد الكتب التّي توسّل بها عبد الله صولة – فذلك يسير على كلّ من يريد الاطلاع على الكتاب–لكن غايتنا هنا الإشارة إلى نماذج منها وثّقها المؤلّف في طرحه، دون أن يشير لكلمة (ترجمة)، فنعتبر بذلك النّصوص الواردة في طرحه من ترجمته الخاصّة لمقولات هذه الكتب.

من هنا، ندرك أنّ صولة حقّق عمليّتي الفهم والتّأويل المتلازمتين، لأنّ معالجته للآراء الواردة في هذه المراجع هي ما يؤكّد فهمه لها واحتضانه لأفكارها، كما أنّ استثمارها في طرحه هو ما يمنح

---

[94] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 8.

[95] ينظر: المصدر نفسه ، ص21، 23، 25...

[96]Chaim Perleman et Olbrecht Tyteca, Traité de l'argumentation , editions de l'université de Bruxelles, 6ème ed, 2008, p 5

[97] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 27 .

[98] ينظر، المصدر نفسه، ص 25.

لنا إشارة واضحة بتجسيده لتأويله الخاصّ لهذه الآراء والتّصوّرات و الفُهوم، والتّي أسسّ عليها جهازه المفهوميّ في الكتاب و قوّته الاقتراحيّة.

رأينا تلازم آليتي القراءة والتّرجمة في كتاب – الحجاج في القرآن – وأدركنا المنطلقات التّي من خلالها توسّل عبد الله صولة بهاتين الاستراتيجيتين، فنعتبر أنّ المؤلّف اكتفى بهما في التّعامل مع الموروث البلاغي والوافد الغربيّ، إذ الأوّل رسم له منهج القراءة باعتبارها لغة واصفة للأفكار والتّصوّرات، وحدّد له جملة المساءلات التّي على أساسها أبدع جهازه المصطلحيّ و المفهوميّ، أمّا الثّاني فقد وجّهه التّوجيه المباشر لجملة من الإنتاجيات المضبوطة بموادّ معرفيّة تهمّه وتخدمه في طرحه.

بعد الكشف عن الضّوابط التّي حكمت رؤيا المؤلّف في كتابه المذكور، من مقاصد ومنهج ونتائج، ومستويات حجاجيّة، قراءات ومحاورات للموروث والحداثة، وآليّات فرضها عليه العمل، نأتي إلى تقديم الخلّفيّات المعرفيّة التّي سندت عمله هذا.

ثالثا: منطلقات تأسيس نظريّة الحجاج عند عبد اللّه صولة:

لكلّ عمل مرجعيّات يعود إليها ويتأسّس عليها، كذلك نحن مع عبد الله صولة سنحاول الكشف عن الخيوط الخفيّة التّي حكمت طرحه، والسّند الذّي شكّل هيكلة مشروعه الأسلوبيّ الحجاجيّ، والملاحظ انطلاقا من الجهاز المفهومي الذّي ركّزنا على مباحثته لحدّ الآن، أنّ منطلقات التّأسيس لدى الرّجل عربيّة وغربيّة، مخضرمة بين القديم والجديد، وعليه سنحاول احتضان هذه المرجعيات بالدّراسة والتّحليل.

تعدّدت مشارب الدّراسات الغربيّة والعربيّة التّي استند إليها الباحث في طرحه، حاولنا الإحاطة بها فنتج لدينا ثلاثة توجّهات هي: البنيويّة، التّداوليّة الحجاجيّة، ونظريّة القراءة والتّلقّي.

1-البنيوية:

تعد البنيويّة تيّارًا بحثيًّا و"طريقة معيّنة يتناول فيها الباحث المعطيات التّي تنتمي إلى حقل معيّن من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات فيما يقول البنيويون إلى المعايير العقليّة" [99].

وهي وجهة النّظر ذاتها التّي تبنّاها البنيويّون في تعاملهم مع النّصّ الأدبيّ وفق المعايير التّي أقرّوها من الدّراسة التّزامنيّ، فقراءة النّص من الدّاخل، وإعلان موت المؤلّف، وصولا إلى تلمّس الأنساق ودراسة الحقول الدّلاليّة، وبروز مفهوم النّسق الذّي هو محور البنيويّة. فكرة النّسق هذه أخذها صولة و توسّل بها في حدود ربطه للدّرس الحجاجيّ بجذوره، فنراها تتمظهر مثلا في المقدّمة الخاصّة ببحثه، والتّي جعلها " للتّعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان العمل. وذلك من أجل أن تنزّل هذه المصطلحات بما تحمله من مفاهيم في إطار مشكليّة البحث التّي نعالجها في هذا الكتاب " [100]. فالبحث في المصطلحات بما هي أرضيّة للمفاهيم هو في حدّ ذاته عمل على النّسق ومعالجة للموضوع من الداخل.

كما تجلّى لنا مفهوم النّسق في شقّه التّطبيقيّ أيضا في كامل كتابه، وخاصّة في إبرازه لمستويات الحجاج القرآني، فتحديدها بـ: كلمة / تركيب/ صورة ، إنّما هو حضور للنّسق البنيويّ القائم على قراءة النّص بما هو بنية انطلاقا من أصغر دقائقه (المعجم) ، هذا الأخير إنّما –هو الآخر– تجسيد واضح للنّسق، والدّليل هو كثرة التّصوّرات حوله فنرى :" تصوّرا يدعم فائدة إقحام المكوّن المعجميّ في تحديد خصائص التّركيب وأصحاب هذا التّصوّر هم البنيويّون و تشومسكي في مراحله الأولى... وتصوّر يرى أنّ الدلالة المعجميّة في مستواها التّأليفيّ منتشرة في مختلف مستويات التّركيب حتّى أنّ تأثيرها ثابت فيه" [101]، وبذلك يكون النّسق محورا

---

[99] جون ستروك، البنيويّة وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى جاك دريدا، ترجمة: محمّد عصفور، دار عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص 06.

[100] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 7.

[101] عبد السّلام عيساوي، الأبعاد التّأويلية والمفهوميّة للدّلالة المعجميّة، ص 58، 59.

للكلام عموما ، والمعجم هو نسق النّسق. وتظهر تجلّيات النّسق عنده كذلك من خلال استعمال المخطّطات المفهوميّة [102]، والجداول التّصنيفيّة [103]القائمة على الإحصاء ، وكلّها دليل على استحضار التّصوّر النّسقي البنيوي ، باعتباره يعتمد اللّغة الواصفة للبنى والأصول و العلاقات .

وبحكم استناده إلى المرجعيّة التّراثية العربيّة بكلّ مشاربها، خاصّة عند البلاغيين الذّين تجلّى بوضوح في أعمالهم، إذ " تقوّى مفهوم النّسق والبنية في البحث العلميّ العربيّ منذ البداية، عندما غلب القياس الذّي يقوم على استقراء الظّواهر واستخراج نظامها الخفيّ الذّي يترجمه الاطّراد، فالفهم النّسقيّ كان حاضرا في أعمال البلاغيّين العرب" [104]. وعليه فالتّعامل مع النّص بما هو بنية قائم على تتبّع الظّاهرة اللّغويّة واستنطاقها بغية الكشف عن الحكمة من هذا التّرديد والتّكرار، فكان التّصوّر النّسقيّ ظاهرا بوضوح حين ربط صولة مفهوم الخصائص الأسلوبيّة بالسّمات الأكثر تواترا في القرآن الكريم.

كما تجلّى واضحا في رجوعه إلى النّصوص التّفسيريّة والأصوليّة والمعجميّة في الإحاطة بالحجاج مفهوما وتنظيرا وتطبيقا في الخطاب القرآني. وقد استثمر المؤلّف هذه الأنساق وطعّمها بالأنساق الغربيّة باختلافها وأبدع لنا مفاهيم جديدة، مثل: العدول الكمّي النّوعي والنّسقي مبرزا من خلالها أنّ الانزياح الغربي/ العدول العربيّ، هو أبرز الخصائص الأسلوبيّة القرآنيّة المنتظمة في عقده حجاجيّا.

2 –نظريّة القراءة والتّلقيّ:

ارتبطت نظريّة التّلقيّ بفعل القراءة التّي تؤسّس هي الأخرى نفسها "كإنتاج وممارسة"[105] ، وقد لاحت في الأفق عقب المعارضة الشّديدة لمبادئ البنيويّة ، إذ كانت محاولة لتأسيس علم يشمل

[102] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 24، 25، 38، ...

[103] المصدر نفسه، ص 31، 131، 133، 134، 135، 136، 137، 138، ...291، 294، ...

[104] محمّد العمري، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، ص 11.

[105] محمّد بوعزّة، استراتيجيّة التّأويل – من النّصيّة إلى التّفكيكيّة، منشورات الاختلاف، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص 42.

المعنى في النّصّ الأدبيّ، مع رائديها: ياوس H . R Jauss ، وإيزر .Iser W، وقد بنت مبادئها على أعمال الفيلسوف الألماني جورج غادامير Gadamer المنادية بأنّ الحقيقة الفنيّة لا تتجلّى إلّا بالفهم المنبثق عن الذّات المتلقية للعمل الفنيّ، فالحقيقة منوطة بالتّفاعل و بين القارئ و النّص.

هدفت قراءة ياوس إلى تلمّس التّفاعل القائم بين قطبي الثّنائيّة (النّص / القارئ)، فالنّصّ لا يحقّق وظيفته الجماليّة من دون القارئ الذّي يبني دوره على استقراء معاني النّصّ وإعادة فهمها، فرؤيا ياوس تتبنّى القارئ أكثر منه النّص لأنّ هذا الأخير يبقى مجرّد تركيبة لغويّة إن لم يدرك القارئ معانيه، وبذلك تصبح القراءة عمليّة إنتاجيّة للمعنى، ويكون " النّصّ في وجوده مدين لمباشرة القارئ له أو وجود غير محقّق ولا يتمّ ظهوره وتنفيذه إلّا بقراءة القارئ له"[106].

وعليه تعنى نظريّة التّلقيّ:" بالكيفيّة التّي تمّ بها تلقّي النّصّ الأدبيّ في لحظة تاريخيّة"[107]، وإذا ما حاورنا هذا الرّأي ، نجد أنّ عبد الله صولة قد أخذ به عندما عاد إلى النّصوص التراثيّة البلاغيّة للكشف عن آفاق تلقيّ العلماء العرب للنّصّ القرآني ومحاورته، فالمدوّنة القرآنيّة بإعجازها اللّغويّ أثبتت أنّها نصّ صالح لكلّ زمان ومكان ، وهو ما فعّل مفهوم نظريّة التّأثير التّي: "تعتمد على المناهج النّظريّة والنّصيّة لاكتشاف استجابات القرّاء الافتراضيّين، الذّين بنى النّصّ استجاباتهم مسبقا، ولهذا نجد تسمية أخرى وهي الاستجابة الجمالية " [108]، فكوّن قراءته هذه من خلال استهداف المدوّنات البلاغيّة والتّفسيريّة والمعجميّة، ورصد تعاقبيّة عمليّة التّلقيّ عندهم، وهذا في الشّقّ التّطبيقيّ لدراسته (الأبواب الخاصّة بالعدول المعجمي والتّركيبيّ و الصوريّ) ، ومحاورتهم لمكمن الحجاج في القرآن، كما راح – من جهة أخرى – يرصد تلقّي مختلف الحجاجيّين واللّغويّين الغرب للمنطق الأرسطي ، كقراءته لمحاولات

[106] منذر عيّاشي، الأسلوبيّة و تحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، حلب – سوريا، 2009، ص 153.

[107] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007م، ص 143.

[108] محمّد بوعافية، البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة، ص 99.

بيرلمان وتيتيكاه بعث البلاغة القديمة في ثوبها الأرسطيّ، و اجتهادات تولمين لإخراج حجاج منطقيّ، ومساءلات ماير، وجعل اللّغة مبدأ ومنتهى عند أنسكمبر و ديكرو، كلّها شكّلت – في رأينا – مفهوم أفق الانتظار في نظريّة التّلقيّ ، هذا الأفق الذّي استثمره صولة في دراسته لغاية استكناه أسلوبيّة حجاجيّة للقرآن الكريم.

انطلاقا من هذا الطّرح ، يتجسّد لنا جليّا أنّ عبد الله صولة حقّق مفهوم القراءة الموضّحة أعلاه إذ راح يستثمر المفاهيم الغربيّة و العربيّة، من خلال استقراء مضامين النّظريّات الغربيّة، وأهم ما أنتجته القامات العربيّة القديمة، وإن تباين هذا الاستقراء بحكم دوافع الدّراسة وأهدافها.

3-تداوليّة / حجاجيّة:

جاءت التّداوليّة كردّ فعل على " معالجة تشومسكي للّغة بوصفها شيئا تجريديّا، أو قصرها عن كونها قدرة ذهنيّة بحتة" [109] ، إذ هي:" دراسة المعنى الذّي يقصده المتكلّم " [110] ، أي تحليل ما يرومه المتكلّم بألفاظه ، ثمّ هي في مرحلة ثانية: " دراسة المعنى السّياقيّ" [111]، أي التّدقيق في الإجراء الذّي ينظم من خلاله المتكلّمون كلامهم. وعليه تصبح التّداوليّة دراسة للمعاني في سيق التّواصل بين المتكلّم والمتلقّي وتتبّع المعايير والمبادئ التّي توجّه المرسل في كلامه وتفعّل دور السيّاق الذّي يكفل التّأويل الصحيح من طرف المتلقّي.

ثمّ ما لبثت أن أصبحت (تداوليّة مدمجة) مع أوزفالد ديكرو، والتّي ترى بأنّ" القيمة الإخباريّة للملفوظ قيمة ثانويّة بالنّظر إلى قيمة الملفوظ الحجاجيّة " [112] ، فكان اندماج التّداوليّة مع

---

[109] عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيّات الخطاب–مقاربة لغويّة تداوليّة–دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ص 21.

[110] التّداوليّة و الحجاج، جورج يول، ترجمة: قصي العتابي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 1431هـ/ 2010م ، ص 20.

[111] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[112] صابر الحباشة، التّداوليّة و الحجاج ، دار صفحات لدّراسات و النّشر، دمشق – سوريا ، ط1، 2011 م. ص 30.

الحجاج في هذه النّقطة يركّز على دراسة مظاهر التّلفّظ التّي تحمّل بين جنباتها "عوامل حجاجيّة تندرج في الأقوال فتكيّف تأويلها وفق غاية المتكلّم " [113].

وعليه يصبح الحجاج مقاما للتّواصل في بعده الأوّل ، ومحورا لنظريّة التّواصل ، كما أشار إليه برلمان في كتابه: (الحجاج) قائلا:

« Cette théorie décrit le processus de communication en faisant intervenir un émetteur, un récepteur et un message , le message et codé par l'émetteur » [114] .

فيصبح الحجاج دراسة لحلقة التّواصل بين مرسل ومتلقيّ من خلال رسالة مشفّرة بينهما، فتتدخّل التّداوليّة لتقيّم الحجاج من فعله اللّغويّ، ويتوسّل بها الحجاج في فعله التّأثيريّ، من خلال مجموعة من التّقنيّات الباعثة على الإذعان، فيغدو بذلك الحجاج شكلا لتقنيّة التّأثير التّي يستعملها الأفراد والجماعات، كما عبّر عنها بيرلمان بـــ:

« Du point de vue social , L'argumentation est une forme de techniques d'influence que les individus et les groupe mettent en œuvres sous formes et avec des objectifs multiples » [115]

وكما قدّمت (روث آموسي / Ruth Amossy) في كتابها: (الحجاج في الخطاب) العلاقة البيّنة بين التّداوليّة و الحجاج في قولها:

« Elle tire particulièrement profit de la pragmatique qui se soucie de l'orientation argumentative et de l'enchainement de l'annoncés » [116] .

فيتجلّى الدّافع وراء هذا التّمازج وهو تحقيق التّأثير من خلال التّوجيه الذّي يحكم المتتابعات اللّغويّة أو الملفوظات.

---

[113] المرجع نفسه، ص 31.

[114] Pierre Oleron , L'argumentation , Presses universitaire de France , paris, 198 » ; p 22

[115] O cité ; p 20

[116] Ruth Amossy , l'argumentation dans le discours , edition M Nathan . paris, France , p 143/

وإن وقفنا على عمل صولة في كتابه (الحجاج في القرآن) فإنّنا نجده تتبّع مواضع تداخل التّداوليّة و الحجاج في بنائه للأبعاد الأسلوبيّة الحجاجيّة للنّسق القرآني، خاصّة في حين تحدّث عن اللّغة وآليّاتها في جعل نفسها مؤثّرة سياقيّا، زيادة على تأثرّها به، مشيرا إلى رافدي الاستعمال واللّغة، حين تؤثّر اللّغة بحمولتها في السّياق الذّي وردت فيه، " وتوجهه وجهة دلاليّة وحجاجيّة مخصوصة " [117]، وهو ما سمّاه ديكرو بـ (وقع المعنى Effet de sens). كما استند المؤلّف إلى التّداوليّة الحجاجيّة في تقديمه للأبعاد الحجاجيّة لـ(الكلمة/ التّركيب/ الصوّرة) القرآنيّة ، كالاقتضاء والتّقويم والتّوجيه التّي كلّها موادّ تداوليّة. فنقول إنّ الرؤية التّداوليّة الحجاجيّة بارزة عند عبد الله صولة جليّا، وذلك غير غريب إذ منطلق صولة في هذه الدّراسة تداولي وغايته حجاجيّة.

على أنّنا ركّزنا على منطلقات التّأسيس بهذا التّرتيب، سعيا منّا للعمل بالإطار المنهجيّ لهذا البحث انطلاقا من كلماته المفتاحيّة في العنوان، فقدّمنا المرجعيّات الغربيّة على العربيّة لأنّنا نرى صولة من الباحثين المنتصرين للرّؤى الحداثيّة، لكن دون أن ننكر رجوعه للتّراث العربيّ الذّي بنى عليه عمله التّطبيقيّ في الكتاب والذّي سنخصّص الفصلين الثاني والثالث له بالدراسة والتّحليل.

إيمانا منه بأنّ الحجاج قضيّة إنسانيّة مشتركة بين الحضارات والثّقافات، جاءت منطلقات التّأسيس عند عبد الله صولة مزيجا بين التّراث العربيّ بعلومه المختلفة كالنّحو والبلاغة والّتفسير، لأنّها مباحث هدفت لخدمة الخطاب القرآني –الذي هو مادّة البحث عند صولة–وبين الموروث البلاغي الغربي الذّي يعتبر الأرضية المعرفيّة لشتّى البحوث الإنسانية المعاصرة. كما مكّنه بحثه هذا من إبداع مصطلحات ومفاهيم معرفيّة جديدة (العدول الكمّي بالزيادة والنقصان مثلا) التّي تفتح لنا أفاقا جديدة للبحث فيها بمعاول متعدّدة.

[117] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 71.

الفصل الثّاني

المقاييس الأسلوبية وأبعادها

الحجاجية عند عبد الله صولة

الفصل الثّاني: المقاييس الأسلوبيّة وأبعادها الحجاجيّة عند عبد الله صولة

أوّلا: المقياس اللّفظي

1-حركة الكلمة الحجاجيّة

1.1 – العدول من الاسم إلى الصّفة

2.1 -(الرحمان) عوض (الله)

3.1 -العدول عن صفة إلى صفة

2-أبعاد الكلمة الحجاجيّة

1.2 – الاقتضاء

2.2 – التّقويم

2.3 – التّداول

ثانيا: المقياس التّأليفي

1-البنى التّركيبيّة

1.1- التّوكيد

2.1 -التّكرار

3.1 – الحذف

4.1 – الاختزال

1.4.1-حذف الكلمة/ البناء للمجهول

2.4.1-حذف جملة جواب الشّرط

5.1-العدول عن الإنشاء إلى الخبر

6.1 – التّقديم والتّأخير

2-الأبعاد الحجاجيّة للبنى التّركيبيّة

1.2- المفهوم / البعد المفهومي

1.1.2-هدم النّظريّة القائمة

2.1.2-هدم النّظريّة المحتملة

3.1.2-بناء النّظريّة أو التّذكير بها

2.2-الاقتضاء/ البعد الاقتضائي

3.2 – التّوجيه. / البعد التّوجيهي

ثالثا: المقياس الدّلالي

1-الصّورة: بين المفهوم والبنية والوظيفة

2-شكل الصّورة

– 1.2-الشّكل الأوّل: التّشبيه المجمل والتّشبيه البليغ

2.2-الشكل الثّاني: الاستعارات والكناية.

3.2-الشّكل الثّالث: التّمثيل

3-الأبعاد الحجاجيّة للصّورة:

1-المحلّ الشّاغر يملؤه المفهوم

2-صنع شيء محلّ اتّفاق من عنصرين يبنى عليهما شيء محلّ خلاف.

3-ورود العناصر في شكل حكم قيمة، واشتمالهم على حكم قيمة.

نهدف في هذا الفصل من بحثنا إلى محاولة استكشاف مدى إمكانية قراءة منجز عبد الله صولة في كتابه (الحجاج في القرآن – من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة) قراءة معاصرة، فبعد أن قدّمنا في الفصل الأوّل الخطوط العريضة لمشروعه، فأبرزنا مستويات الحجاج عنده والتّي ألفيناها مستويات أسلوبيّة بامتياز، فالآليات التّي سندت بحثه من قراءة ومحاورة وترجمة للوافد الغربيّ، تلمّسنا في الأخير منطلقات التّأسيس التّي حكمت طرحه، فوجدنا تنوّعا في المرجعيّات المعرفيّة ، والذّي ينمّ عن اتّساع أفق الكاتب. والقراءة المعاصرة التّي طرحنا مفهومها هنا – هي في نظرنا– تلك " القراءة المنهجيّة التّي تنطلق من مفاهيم منسجمة ومتضامنة ، ولها هدف محدّد يتّسق مع مقدّماته و تكافئه الإجراءات التّي تتوخّى تحقيقه و إنجازه" [1].

وعليه حدّدنا المقاييس الأسلوبيّة انطلاقا من التّصوّرات الخاصّة بصولة، وهي المستويات الأسلوبيّة للحجاج القرآني، ممثّلة في: الكلمة، التّركيب، الصّورة. فجعلنا الكلمة مكمنا للمقياس اللّفظيّ عند المؤلّف، فالتّركيب مكمنا للمقياس التّأليفي، باعتبار الأوّل ناتجا عن ضمّ الكلم بعضه إلى بعض مع مراعاة المعنى ، والصّورة التّي جعلناها مركز الاشتغال على المقياس الدّلالي، كيف لا وهي التّي يتنظم المعنى في مدارها. كما سنركّز على الأبعاد الحجاجيّة لحركة الكلمة و التّركيب داخل الجملة ، وما تضفيه من دلالات داخل النّسق القرآنيّ، من اقتضاء وتوجيه وتداول، مع إبراز الرّوافد التّي تحكم النّسق في نسيجه و تعالق أجزائه ، و هي: رافد اللّغة و رافد الاستعمال.

[1] جمال حضري، المقاييس الأسلوبيّة في الدّراسات القرآنيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 05.

على أنّنا سنقدّم الدّلالة انطلاقا من طرائق استعمال القرآن الكريم للألفاظ المعرّبة، إمّا من خلال الحفاظ على المعنى الدّينّي الذّي للمعرّب، أو نقل بعض المعرّبات من المجال الدّنيويّ المدنّس إلى المجال الديّنيّ المقدّس.

أوّلا: المقياس اللّفظي:

سننطلق في تقديمنا للمقياس اللّفظي عند المؤلّف من بناء الكلمة القرآنيّة الحجاجيّة، وما يحكمها من حركات و روافد و علاقات ، منها رافدا الاستعمال و التّداول.

1-حركة الكلمة الحجاجيّة:

حرص المؤلّف على رصد واكتشاف الطّاقات الحجاجيّة الكامنة في مادّة: الكلمة، فارتأى دراستها إلى جانب الحركة الحجاجيّة لها. وقد أبرز تعريف الحركة الحجاجيّة للكلمة بأنّها: "مزاحمتها غيرها من الكلمات اللّاتي هنّ من جدولها المعجميّ ... أو هنّ من غير جدولها المعجميّ " [2]، وعليه تثبت الكلمة قوّتها الحجاجيّة- حسب المؤلّف- بالنّظر إلى لعبة المزاحمة هذه، فهي التّي تكفل لها الظّفر بمكان في الملفوظ ،" وإنّما يساعدها...أنّ المقام يستدعيها أكثر من غيرها وأن هدف إقناع المتكلّم مخاطبه يقتضيها أكثر من غيرها"[3]، فيتجسّد دور المقام الذّي يستحضر لفظة بذاتها دون الأخرى. و"تدعى هذه الحركة الحجاجيّة في الأسلوبيّة انزياحا، في حين أنّها تدعى في اللّسانيّات اختيارا وفي الشّعر إبداعا"[4].

إلّا أنّه نوّه إلى أنّ غاية هذه الدّراسة هو «رصد حركة الكلمة الحجاجيّة في القرآن، بناء على مالها من خصائص اقتضائيّة وتقويميّة وتداوليّة " [5]هي الأبعاد الحجاجيّة التّي لها في الكلام.

---

[2]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 169.

[3] صابر الحباشة، التّداوليّة و الحجاج ، ص 56.

[4]عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 61.

[5]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 170.

1.1 -العدول من الاسم إلى الصّفة:

تتجسّد حركة الكلمة الحجاجيّة في الاستبدال القائم على مستواها، وبين عناصرها، بين الاسم و الصّفة و المصدر... وقد قام عبد الله صولة بإحصاء للأسماء و الصّفات في القرآن الكريم، ووجد هذه الأخيرة " أكثر تواترا "[6]، بالنّظر إلى خصائصها التّقويميّة، التّي سنخصّها بالدّراسة فيما بعد.

وفي سبيل تنزيل هذا المقياس اللّفظي إلى أرض الممارسة، سنقدّم اشتغال المؤلّف على العدول عن اسم العلم(محمّد) صلّى الله عليه و سلّم إلى (الرّسول) . يقول عبد الله صولة:" يقع العدول عن اسم الله محمّد إلى صفتيه الرّسول أو النّبي. و بين هاتين الصّفتين فوريقات دلاليّة " [7] ، وأورد رأي الطّاهر بن عاشور الرّامي إلى تباين الدّلالة بين الكلمتين و يوضّحه فيما بعد ، قائلا: " عطف (نبي) على (رسول) دال على أنّ للنّبيّ معنى غير معنى الرّسول ..."[8]. فنجد أنّ" الرّسول: هو الرّجل المبعوث من الله إلى النّاس بشريعة، و النّبي: من أوحى الله إليه بإصلاح أمر قوم بحملهم إلى شريعة سابقة أو بإرشادهم إلى ماهو مستقرّ في الشّرائع كلّها فالنّبيّ أعمّ من الرّسول " [9].

وحسب عبارة التّفسير الكبير للإمام فخر الدّين الرّازي (544 هـ-604هـ)، فإنّ:" من النّاس من قال: الرّسول هو الذّي حدث وأرسل، و النّبيّ هو الذّي لم يرسل ولكنّه ألهم أو رأى في النّوم، ومن النّاس من قال: إنّ كلّ رسول نبيّ وليس كلّ نبيّ يكون رسولا، وهو قول الكلبيّ و الفرّاء" [10]، فنرى هنا توافقا بين آراء بن عاشور والفخر الرّازيّ، وهي الدّافع الذّي جعل

---

[6] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 174.

[7] المصدر نفسه ، ص 175.

[8] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير ، ج 17 ، ص 297، و ينظر : عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، 175.

[9] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[10] محمّد الرّازي فخر الدّين، التّفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، دار الفكر للطّباعة و النّشر، ط1، 1401هـ-1981م ، ج 23، ص 49.

المؤلّف يسم الاختلافات بين (الرسول) و (النبي) بـ: فوريقات دلاليّة ، إشارة إلى الاختلافات الطفيفة بينهما .

ثمّ يقوم المؤلّف بقراءة هاتين الكلمتين أسلوبيّا من خلال إحصاء المرات الواردة فيها هاتين الكلمتين بمعنييهما، فوجد أنّ:

- " اسم العلم محمّد ذكر 4 مرّات، و مرّة خامسة باسم أحمد.
- صفة النّبي ذكرت 33 مرّة .
- صفة الرّسول، رسول الله ، رسوله ذكرت حوالي 143 مرّة. " [11]

إلى جانب استحضار المرّات التّي ذكر بها سيّدنا عيسى و سيّدنا موسى عليهما السّلام في القرآن، على أساس أنّ " ذكر الرّسل بأسمائهم هو القاعدة في القرآن الكريم" [12] ، و ذلك لأجل رصد الطّاقات الحجاجيّة التّي تنجم عن اختلاف الاستعمال بين كلمتي رسول و نبيّ.

يجد المؤلّف الباحث النّحوي ابن يعيش ينادي بعدمية المعني في اسم العلم، فيقول: «إنّ اسم العلم لا يفيد معنى فهو خال من كلّ دلالة "[13]، لكنه يرى إمكانية النّقاش في هذا الرّأي انطلاقا من أنّ للمقام دور في تحويل هذا الفراغ الدلالي إلى محتوى وصفي Contenu descriptif و "هو مجمل صفات ذلك الشخص الذي يحيل إليه الاسم" [14].

وتحقيقا لغاية تمثّل الفويرقات الدّلاليّة التّي تصنع المحتوى الوصفيّ للغة القرآن الكريم، درس المؤلّف الآيات الموضّحة في الجدول أدناه:

قال تعالى في محكم تنزيله	السّورة والآية

[11] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 175.

[12] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[13] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[14] المصدر نفسه ، ص 176.

وما محمّد إلى رسول قد خلت من قبله الرّسل	آل عمران/ 144
وماكان محمّد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول الله	الأحزاب/ 40
و آمنوا بما نزّل على محمّد و هو الحقّ من ربّهم	محمّد / 02
محمّد رسول الله و الذّين آمنوا أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم	الفتح / 29
ومبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد	الصّف/ 06

وخلص إلى نتيجة مفادها هي التكافؤ بين الاسم والصفة في تقديم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن. لكنّ هذه النّتيجة خلقت في ذهن المؤلّف تساؤلا آخر وهو: **لماذا العدول باطّراد في القرآن عن اسم العلم محمد صلّى الله عليه و سلّم إلى محتواه الوصفي طالما أن الطريقتين في التسمية سيان من الناحية الدلاليّة؟**

وكان الجواب: اختلاف الطاقة الحجاجيّة التي يقدمها المحتوى الوصفي عن تلك التي يقدمها الاسم، وهذا الاختلاف محكوم بالمقام الذي تستعمل فيه كل كلمة، فمثلا:

- زيد / الرئيس في العمل.
- أطع زيدا: لا تمثل فاعلية حجاجية، قد يكون زيدا إنسانا غير كفؤ...
- أطع رئيسك: تمثل فاعلية حجاجية، فالمحتوى الوصفي، لأن كلمة رئيس لها طاقة حجاجيّة تحيل إلى الطاعة.

وهنا يكون " العدول عن اسمه إلى صفته ضامنا لنجاح الفاعليّة الحجاجيّة. ووجه الضّمان (La garantie) أو قاعدة العبور (La Loi de passage)، من القول المعطى إلى نتيجته في اصطلاح الحجاجيّن" [15] ، حسب المقاربة المنطقيّة لتولمين.

[15] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 177.

فالرّسول "صفة لمحمد متضمنة معنى الرسالة، التي تقتضي طرفين: المرسل والمرسل إليه، هذا الأخير(الجمهور/ البشر)، والمرسل (الله) ،القاضية رسالته بتوحيده وطاعته" [16].يحاول المؤلف تبيان الفروق بين الاسم ومحتواه الوصفي وأعطى عديد الأمثلة لتسهيل الفهم في حدود مسالة (محمد/ الرسول/ النبي)، فنجده يزكي المحتوى الوصفي في صنع الدلالة المحلية إلى الحجة بهدف التأثير والإقناع ، و نورد له رأيه في هذا الصّدد انطلاقا من :

قوله تعالى: وقالوا لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم [17]

وهذا الوصف جاء بيانا لمدى الأثر الذّي يتركه المحتوى الوصفي في النّفوس، " حين كان خصوم الدّعوة يرون في محمّد رجلا أصغر من أن يكون رسولا" [18]، و مرجع هذا الرّأي أنّهم قالوا: " منصب رسالة الله منصب شريف فلا يليق إلّا برجل شريف، وقد صدقوا في ذلك إلّا أنّهم ضمّنوا إليه مقدّمة فاسدة، وهي أنّ الرّجل الشّريف هو الذّي يكون كثير المال والجاه، ومحمّد ليس كذلك فلا تليق رسالة الله به، وإنّما يليق هذا المنصب برجل عظيم الجاه كثير المال في إحدى القريتين وهي مكّة والطّائف..." [19]، في إشارة إلى الوليد بن المغيرة وعروة بن مسعود الثّقفيّ.

ولهذا نجد السّمة الدّلالية التي تحقّقها لفظة (الرّسول) تسهم بصفة كبيرة في تكوين المحتوى الوصفي بالنسبة لاسم العلم (محمد)، فنرى مخاطبة المشركين له بـ(محمد) نفيا منهم صفة (الرسول) عنه، فجاء القرآن مخاطبا محمّدا بالرّسول إثباتا لحمله الرّسالة ونبوّته، وتعظيما وتبجيلا لشخصه فهو محمّد المحمود بأحواله وأخلاقه.

---

[16] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 178.

[17] سورة الزّخرف ، الآية 31.

[18] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 178.

[19] محمّد الرّازي فخر الدّين، التّفسير الكبير و مفاتيح الغيب، ج 27، ص 210.

يتكّرر في القرآن اسم العلم والصفة ردا على ادّعاءات المشركين، وعليه فالمحتوى الوصفي (الرسول) فيه طاقة حجاجية تحيل إلى التعظيم والتبجيل على رأي الزّمخشريّ الذّي أورده صولة في هذه المسألة قائلا: " ... لا تجعلوا تسميته و نداءه بينكم كما يسمّى بعضكم بعضا وينادِيه باسمه الذّي سمّاه به أبواه، ولا تقولوا يا محمّد و لكن يا نبيّ الله ويا رسول اللّه مع التّوقير والتّعظيم " [20].

أما العدول إلى لفظة (النبي) فيكون في مقامات خاصة منها الحديث عن زوجاته، ومثالها الآيتان الكريمتان:

قال تعالى: يا نساء النّبيّ لستنّ كأحد من النّساء	يا نساء النّبيّ من يأت منكنّ بفاحشة مبيّنة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا
سورة الأحزاب / 33	سورة الأحزاب / 30

ورجع المؤلّف إلى الزّمخشري (467هـ- 538هـ) في تفسير الآيتين الكريمتين، وبيان علوّ مكانة زوجات النّبيّ إذ قال:" وإنّما ضوعف عذابهنّ لأنّ ما قبّح من سائر النّساء كان أقبح منهنّ وأقبح، لأنّ زيادة قبح المعصية تتبّع زيادة الفضل والمرتبة " [21]، هذا القول فيه إشارة لمكانة زوجات النبيّ صلّى الله عليه و سلّم ، فيكون الثّواب والعقاب من الله لهنّ مرهونا بهذه المكانة .

وقدّم المؤلّف كذلك – في هذا المبحث: حركة الكلمة الحجاجيّة-مقاربته للكلمة القرآنيّة من خلال: العدول عن الخاصّ إلى العامّ[22] ، والعدول من اسم العلم إلى اسم الجنس[23]، ارتأينا

[20] ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 180.

[21] أبو القاسم جار الله بن محمود الزّمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل ووجوه االتّأويل، إخراج: خليل مأمون شيما، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط 3، 1430هـ-2009م، ج22 ، ص 854 ، و ينظر:عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 182.

[22] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 203.

[23]ينظر: المصدر نفسه ، ص 208.

أن نكتفي بالجزء الذّي قدّمناه عنها، لأنّ غايتنا ليست استعراض وتقديم اشتغال المؤلّف في هذا المبحث، بل تقديم نماذج مختارة توضّح رؤيا الكاتب و تصوّره في كل قضيّة نراها تخدم طرحنا. وعليه، فالطّاقة الحجاجيّة التّي تحملها الصّفة تترك أثرا بيّنا في النّفوس، وتفتح آفاق التّأثير والإقناع، وكان هذا الجزء تمثّلا لحمولة الكلمة الحجاجيّة انطلاقا من حركتها بين مثيلاتها الكلمات. لكنّ الكلمة يحكمها كذلك التّداول والاستعمال، فما دورهما في صنع الطّاقة الحجاجيّة الخاصّة بهما؟

2.1- (الرّحمن) عوض (الله):

نقدّم في هذا الجزء تصوّر صولة لحركة الكلمة الحجاجيّة في القرآن بناء على خصائصها في التداول والاستعمال، " فقد تدبّر المفسّرون في القديم والحديث النّكتة في أن يؤتى في سياق لغويّ ما في وجه القرآن، باسم (الرّحمن) بالذّات" [24]، ومكامن هذا الاستعمال بالتّحديد.

قال تعالى: " يا أبت إنّي أخاف أن يمسّك عذاب من الرّحمن فتكون للشّيطان وليّا " [25]

وقال ابن عاشور في هذا:" عبّر عن الجلالة بوصف الرّحمن للإشارة إلى أنّ حلول العذاب ممّن شأنه أن يرحم إنّما يكون لفظاعة جرمه إلى حدّ أن يحرمه من رحمته من شأنه سعة الرّحمة" [26]، حيث لم يصرّح نبيّ الله إبراهيم لأبيه بأنّ عذاب الله لاحق به لجرمه، إنّما مال إلى إظهار صفة الرّحمة عند الله تعالى حتّى يحمل أباه على الإيمان. فكان هذا الذّكاء من القرآن على لسان سيّدنا إبراهيم إنّما ظاهره استعطاف وباطنه تهويل من عذاب الله الذّي هو المنتقم والرّحمن في آن.

[24] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 211.

[25] سورة مريم / 45 .

[26] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير، ج16 ، ص 117، 118.

ويحصي المؤلّف المواضع التّي عدل فيها القرآن عن استعمال اسم(الله) إلى(الرّحمان) وقدرها بنحو خمسين موضعا. وهذا التّواتر فتح آفاق التّساؤل عند عبد الله صولة ، فكان الآتي: **ما دلالة هذا الاسم في الاستعمال والتداول جعلته يقوم مقام اسم الجلالة؟ ما سبب انصراف القرآن انصرافا كاملا مؤثرا عليه اسم الجلالة؟**

يقول عبد الله صولة:" إنّ لكلمة (الرّحمن) دلالات عند العرب زمن نزول القرآن ليست كلمة(الله) فقد كان المتلقّون الأوّلون من مشركي مكّة ينفرون من هذه الكلمة، حين يستعملها القرآن [27]. وقد نصّ القرآن على ذلك بقوله: **«وإذا قيل لهم اسجدوا للرّحمن قالوا ما الرّحمن"**[28]، خاصّة حين قرنوا كلمة (الله) بأوثانهم الشّركيّة، فكأنّما جاءت كلمة الرّحمان تطهيرا من شركيّة كلمة (الله) عندهم. ورفضهم لكلمة (الرحمن) " كان بسبب ما علموه من أمر أصلها ومعناها في الدّيانات التّوحيديّة التّي كانوا يخالطون أهلها" [29]، يقول الإمام الرّازي فخر الدّين في هذا الصّدد "هو خبر عن قوم قالوا هذا القول، ويحتمل أنّهم جهلوا الله تعالى ، ويحتمل أنّهم و إن عرفوه لكنّهم جحدوه، ويحتمل و إن اعترفوا به لكنّهم جهلوا أنّ هذا الاسم من أسماء الله تعالى وكثير من المفسّرين على هذا القول الأخير: قالوا: الرّحمان اسم من أسماء الله مذكور في الكتب المتقدّمة " [30]فالإنكار هاهنا نراه بسبب الجحود والإصرار على الكفر، واستنادا إلى ما سبق ذكره تكون لدينا الاحتمالات التّالية:

- ما الرحمن؟: سؤال عن مجهول.
- ما الرحمن؟: سؤال عن معنى مجهول.
- ما الرحمن؟: الإنكار.

---

[27] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 213.

[28]سورة الفرقان، الآية 60.

[29]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، 215.

[30] محمّد الرّازي فخر الدّين ، التّفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، ج 24، ص 105.

والمؤلف ينطلق في طرحه من هذه النظرية واستدل على ذلك بوجود نصوص في الديانتين اليهودية والنصرانية تحمل هذه الكلمة، خاصة في جنوب الجزيرة وعند اليمن–وحسب ماكسيم برودنسون – فاسم (الرحمن) كان متداولا عند "يهود ونصارى مكة نفسها" [31].

إنّ عدول القرآن في جزئه المكيّ خاصّة عن استعمال لفظة (الله) إلى(الرّحمن) " تثبيتا لمفهوم الوحدانيّة " [32]، إذ المشركون في مقامهم الأوّل ينكرون أنّ الله واحد ، والدّليل ما جاء به القرآن على ألسنتهم " **أجعل الآلهة إلها واحد إنّ هذا لشيء عجاب**"[33].كما كانت الغاية تطهير اسم (الله) من براثن الوثنيّة التّي ألصقت به على مدى أزمانهم وديانتهم. لنجد في مواضع أخرى عدول القرآن عن استعمال (الرّحمان) إلى استعمال (الله)، ويفسّر المؤلّف ذلك باختلاف موضوعات القرآن المكّي الذّي يعالج مسائل العقائد، الأخلاق، العادات، الآخرة، الميعاد، الغيب، أعلام من الدّيانات التّوحيديّة، وذكرت فيها 53 مرّة، أمّا القرآن المدنيّ الذّي يتناول الحدود، الفرائض، الأحكام. وعليه فانصراف القرآن من" الدّيني المعادي إلى التّركيز على الدّنيويّ المعاشي هو الذّي جعل كلمة مثل (الرّحمن)... يندر ورودها فيه ندرة لافتة للانتباه مع ظهور كلمة (الله) تعوّضها باطّراد تامّ تقريبا" [34].

3.1–العدول عن صفة إلى صفة:

أحسن مثال قدّمه صولة هو" العدول عن: (المشركون) إلى (الكافرون) و(الظّالمون) و (المجرمون) و (الفاسقون) و (الفجّار) " [35]، وانطلاقا من التّعريف الذّي أورده المؤلّف للشّرك استنادا إلى لسان العرب ، نستخلص أنّ " الشّرك مرادف للكفر" [36] .

---

[31]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، 214.

[32]المصدر نفسه ،ص 215.

[33]سورة ص، الآية 05.

[34] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 219.

[35] المصدر نفسه ، ص 186.

[36]المصدر نفسه ،الصّفحة نفسها.

فالشّرك= الكفر ← المشركون: الكافرون/ الذين كفروا.

المشركون: النّصارى واليهود.

وقد أوردنا هذا التّوضيح لأنّ عدم تحديد جنس الكافرين في القرآن أدى إلى تأويلات مختلفة، ما دفع بصولة إلى حصر بحثه في (مشركي مكة)، يقول: "على أنّ المقصود بالكافرين فيها أنّ المشركون من العرب تصريحا أو تلميحا أو تعريضا. ومن الآيات التّي ذهب ابن عاشور إلى جعل المقصود بكلمة (الكافرون) أو(الذين كفروا) فيها المشركين معتمدا رأيه الخاصّ أو آراء السّلف..." [37]قدّمنا جملة منها ، وهي :

قال تعالى في محكم تنزيله	السّورة و الآية
إنّ الذّين كفروا وماتوا وهم كفّار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة و النّاس أجمعين	البقرة/ 161
ومثل الذّين كفروا كمثل الذّي ينعق بما لا يسمع	البقرة / 171
قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون إلى جهنّم و بئس المهاد	آل عمران/ 12
سنلقي في قلوب الذين كفروا الرّعب بما أشركوا بالله	آل عمران/ 151
وما النّصر إلّا من عند الله العزيز الحكيم () ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين	آل عمران 126 / 127
يا أيّها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا	آل عمران/ 156
قل يا أيها الكافرون () لا أعبد ما تعبدون	الكافرون/ 1-2

وبالرّجوع إلى تفسير التّحرير والتّنوير[38]، ومراجعة أقوال الطّاهر بن عاشور ، نفهم أنّ عبارتي (الذين كفروا) و(الكافرون) عنت المشركين الذّين جعلوا مع الله إلها آخر، ويتّضح ذلك أكثر في الرجوع إلى سبب نزول سورة الكافرون (المثال الأخير) ، حين " كان النبيّ

[37]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ، ص 188.

[38] الطاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير، (ج2/72)، (ج2/ص111) ، (ج3/ص 175) ، (ج4،ص126) ، (ج4/ص141) ، (ج30/ص 581).

صلّى الله عليه وسلّم يطوف بالكعبة فاعترضه الأسود بن المطّلب بن أسد، والوليد بن المغيرة، وأميّة بن خلف، والعاص بن وائل، وطلبوا منه التشارك في عبادة الله وآلهتهم سنة سنة، طمعا في اعترافه بألوهية أصنامهم " [39]، وهؤلاء الأعلام هم سادة مكّة وأشرافها، فتتّضح لنا من خلال هذا الرّأي صحة الفرضيّة التّي قدّمها المؤلّف بخصوص (المشركين).

كذلك يقارب المؤلف (الظالمون) و(الذين ظلموا) من منظور أسلوبي إذ يحصي الآيات الواردة فيها هاتين الكلمتين المحيلتين إلى كلمة المشركين/ الكفار، محاولا استشعار أهم الفروقات الدلالية التي تقدمها لفظة دون الأخرى، على اختلاف الطاقات الحجاجية التي تحملها استنادا إلى الاقتضاء والتقويم فيها. وعلى شاكلة الأنواع السّابقة من العدول ، يطرح عبد الله صولة التّساؤل الآتي: **أي دور حجاجي ينهض له هذا العدول؟**

المشركين/الشرك: تستلزم وجود إله واحد أشرك به، وما يرفد هذا الرّأي قول ابن هشام الآتي: "كانت كنانة وقريش إذا أهلوا قالوا: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريك هو لك تملكه وما ملك"[40] وهذا في سياق ذكر تلبية المشركين في الجاهلية ، وهذا دليل على أنهم كانوا موحدين لفترة معينة إذ يقرون بوحدانيته وملكه ثم يلحقون أوثانهم بملكه. وعليه، فالطاقة الحجاجيّة التي تحملها لفظة المشركون موضوعية، فهي" غير مفيدة تقويما أخلاقيّا أو عاطفيّا و مقتضاها يسلّم به المشركون ولا يرون الحقيقة في غيره" [41] إذ لا يتحرّجون من وصفهم بها، فهي لا تحيل أو تستلزم معنى بعيدا وهامّا، ولا لمعنى يستهدف تقويم الاعوجاج في أفكارهم وأخلاقهم فجاء العدول بهذه الكلمة إلى الكلمات الأخرى المذكورة.

تبيّن لنا من خلال رؤيا عبد الله صولة أنّ تواتر كلمات بعينها يمثّل سمة أسلوبيّة في القرآن الكريم، كما أن انتقال الكلمات من حقول معجميّة معيّنة إلى حقول أخرى، يمثّل كذلك سمة

---

[39] الطّاهر بن عاشور، التحرير و التنوير ، ج 30، ص 580.

[40] ينظر : عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 192.

[41] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

أسلوبيّة، وهذا ما قدّمه طرحه في الانتقال من استعمال الاسم إلى الصّفة، ومن الانتقال لاستعمال الرحمان تعويضا لكلمة الله أو العكس، إنّما له أبعاد حجاجيّة تتبلور حول الأسلوب القرآني .

2-أبعاد الكلمة الحجاجيّة:

وكان لهذه الممارسات القرآنيّة على المستوى اللّفظيّ من خلال ما طرحناه في العنصر السّابق أبعادا حجاجيّة تمثّلت في : الاقتضاء ، التّقويم ، التّداول.

2.1-الاقتضاء:

ورد في أساس البلاغة قوله: «اقتضيت منه حقّي: أخذته... وافعل ما يقتضيه كرمك: أي يطالبك به " [42]، وفي اللّسان :" اقتضيت مالي عليه أي قبضته و أخذته " [43].

نفهم من التّعريفين المعجميّن أنّ الفعل: اقتضى يعنى الأخذ و المطالبة بالشّيء، و هو معنى الاستلزام، وقد استثمر عبد الله صولة هذا المفهوم للدّلالة على المميّزات المعنويّة التّي تمتلكها المفردة القرآنيّة، ولتوضيح رأيه أكثر درس معنى الاقتضاء عند كلّ من: أبي حامد الغزالي، والشّريف الجرجاني، فأمّا الأوّل فقد عرّفه بـ:" هو الذّي لا يدلّ عليه اللّفظ ولا يكون منطوقا به " [44]، وأمّا الثّاني فقد اعتبره :" جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق " [45]

فمدار هذين القولين هو الشّق المغيّب من القول، أو المسكوت عنه المضمّن في المنطوق، والذّي يتحقّق وجود بفعل فهم المتلقّي له. ، وعلى اختلاف توجّهاتهم خلص المؤلّف إلى نقطة

---

[42] الزّمخشري ، أساس البلاغة ، ج 2 ، ص 86.

[43] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخران ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر، المجلّد 5، ص 3666.

[44] ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 87.

[45] ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

مشتركة بينهم وهي أنّ الاقتضاء/ المقتضى هو "من ضرورة اللّفظ" [46]. فالمقتضى المعجمي أو ما تستلزمه الكلمة معنويّا هو الذّي يصنع الكلام و يشكّل محتواه، وهو ما أشار إليه طه عبد الرّحمان بقوله إنّ الاقتضاء هو" استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسّط دليل ومع توقّف فائدة القول عليه " [47] .

وعليه يمكن للمقتضى المعجمي الذّي يكون على مستوى المفردة أن يسم الملفوظ الذّي يحمله بميسم دلالي وحجاجي خاص، بمعنى أن يحمّله حمولة حجاجيّة خاصّة تجعل المتلقّي يستشعرها حتّى من دون التّصريح بها، "وهو ما يقابل عند أوزفالد ديكرو: «وقع الكلمة المعنوي" [48].

وفي موضع آخر أشار المؤلّف أيضا إلى" أنّبعض الكلمات لا مقتضى لها مثل: أسماء الأعلام وأسماء الجنس" [49] ، فيفرّق بينها و"هذا التّفريق في الحقيقة مأخوذ من عند الأصوليين حين فرّقوا بين دلالة المنطوق ودلالة المفهوم ، وتحت هذا الأخير تندرج دلالة الاقتضاء"[50].ومن خلالها جعل" الكلمات التّي لا مقتضى لها هي ما سمّاه الأصوليّون باللّقب ، وهو عند الجمهور ليس بحجّة " [51] ، فكان اشتغال صولة في هذا الجزء يرتكز على "استكشاف ما لبعض الكلمات القرآنيّة من مقتضيات معجميّة ... وجملة الكلمات المدروسة هي : الله ، المؤمنون –الذّين آمنوا ، الكافرون ..." [52]، وكانت أهم الكلمات المتواترة في معجم القرآن

---

[46] عبد الله صولة، الحجا في القرآن ، ص 88.

[47] طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التّكوثر العقلي ، ص 108 .

[48] ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 90.

[49] ينظر: عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 56.

[50] المرجع نفسه ، الصّفحة نفسها .

[51] المرجع نفسه ، ص 57.

[52] زكريا السّرتي، التّحليل الحجاجي للخطاب القرآني –نماذج و ملاحظات– ، ضمن كتاب: التحليل الحجاجي للخطاب ، إشراف و تقديم: أحمد قادم، سعيد العوادي، دار كنوز المعرفة ، عمان ، الأردن ،ط 1، 1437 هـ–2016م، ص 38.

اختارها المؤلّف وذلك لاستحالة الإتيان على جميع كلماته، واستند في إحصائها إلى محمّد عبد الباقي، ومعجمه: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

وأحالت مباحثة هذه المفردات اقتضائيّا، أو من حيث ما تحمله من محتوى اقتضائي إلى جملة من النّتائج كان أهمّها :

– بعد إجراء صولة موازنة إحصائيّة بين كلمتي الله والربّ الدّالتين على الإله الذّي يستلزم وجود عابد له / الإنسان ، وذلك في السّور المكيّة والمدنيّة، ألفى فيها تفاوتا في استعمالها مردّه إلى التّدرّج في إرساء تعاليم الدّين الحنيف ،" فالوحدانيّة و إبطال الشّرك تقتضيهما كلمة الله ... ولا تقتضيهما فيما نرى على نحو قاطع كلمة رب" [53]، وعليه يصبح المقتضى المعجمي لكلمة الرب هو السّيادة والملك ، فنقول مثلا: ربّ المنزل وربّ الدّار، بمعنى سيّدها ومالكها، حتّى أنّ العرب قديما سمّت " اللّات ربّة و العزّى ربّة" [54]، وأقوم دليل أسماء الله الحسنى التّي لم تحتوي كلمة الرّب أبدا .

– يصبح المقتضى المعجميّ لكلمة الله هو الوحدانيّة والتّفرّد في العبادة، فنقول: لا إله إلّا الله إقرارا بوحدانيّته و"نجده يتحوّل إلى مقتضى براغماتي وهذا المقتضى البراغماتي يتحوّل إلى طاقة أو قيمة تأثيريّة تضمن للملفوظ الذّي يحملها أن تتحقّق دلالته بها " [55] إذ الوحدانيّة تعني دعوة المتلقيّن إلى الإيمان بالله وحده ، وهذا الاقتضاء هو ما يساهم في إنجاح الفعالية اللّغويّة من جهة، و يفتح المجال للمبحث التّداوليّ أن يستجد في هذا المقام ."كما هو شأن مقتضى (الذّين آمنوا) في حالتي الأمر والنّهي بما يوفّر الأمن ويعمّر الأرض لأجل بناء القرية الجديدة المسلمة على تخوم القرية القديمة الكافرة "[56] .

---

[53] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 101 .

[54] المصدر نفسه ، ص 102 .

[55] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 110/109.

[56] زكريا السّرتي، التّحليل الحجاجي للخطاب القرآني، نماذج و ملاحظات ، ص 38.

رأينا ذكاء المعجم القرآنيّ في التّعامل مع خصومه إرساء لمبدأ التّوحيد انطلاقا من وجود الملفوظ وما يقتضيه من معنى يحمل المتلقّي على استنتاجه وفهمه ثمّ التّأثّر والاقتناع به، لكنّ الكلمة القرآنيّة لم تكتف بالمضمّن فيها فقط لتحقيق أثرها في الكلام، بل امتدّت إلى نوعين آخرين من الخصائص والمميّزات هما: الخصائص التّقويميّة والخصائص التّداوليّة .

2.2-التّقويم:

حسب عبارة اللّسان " قوّم درأه: أزال عوجه " [57] ، وفي قوله تعالى :"**إنّا خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** " [58]. جاء تفسير ابن عاشور كالآتي: «التّقويم جعل الشّيء في قوام (بفتح القاف) أي عدل وتسوية ، وحسن التّقويم أكمله وأليقه بنوع الإنسان... فأفادت الآية أنّ الله كوّن النّاس تكوينا ذاتيّا متناسبا ما خلق له نوعه من الإعداد لنظامه وحضارته... فالمرضيّ عند الله هو تقويم إدراك الإنسان ونظره العقليّ الصّحيح " [59]، وفي قوله"(إنّ هذا القرآن يهدي للتّي هي أقوم) قال الزّجّاج معناه للحالة التّي هي أقوم الحالات وهي توحيد الله و شهادة أنّ لا إله إلّا الله ، والإيمان برسله ، والعمل بطاعته " [60].

إذا كان هذا هو حال الدّلالات التّي تحملها لفظة (تقويم) في اللّغة العربيّة ، والتّي كلّها تجمع في معنى درأ الاعوجاج و العدل و التّسوية وحسن الفطرة، و إذا كان " الإسلام قد جاء لا لكي ينضاف إلى الدّيانات السّابقة بل لتصحيحها بعد الانحراف في العقيدة ، فإنّ الخطاب الذّي يحمل هذا التّصحيح كان لابدّ أن يجسّد أساليب التّخليّ عن صور الانحراف والتّحلّي بأساليب الفطرة من عقل و حقّ ، والمُحاججة بما لا يناقض الحواس و العقل الفطريّ الذّي يميّز بين

[57] ابن منظور ، لسان العرب ، المجلّد 5 ، ص 3782 .

[58] سورة التّين / 03 .

[59] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير ، ج 30، ص 424.

[60] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق و م) ، المجلّد 5 ، ص 3782.

المفاهيم والأشياء "[61]، وهذا ما تفطّن إليه صولة في اشتغاله على المفردات القرآنيّة فجعل البعد الثّاني للكلمة في القرآن الكريم هو البعد التّقويميّ .

اتّكأ المؤلّف في تحديده لمفهوم التّقويم إلى تعريف الفلاسفة له على أنّه:" تحديد قيمة الشّيء بإطلاق حكم قيميّ عليه ، يرفعه أو يحطّه بالنّسبة لمعايير أو مقاييس كونيّة قوامها العقل، أو التّواضع والاصطلاح الاجتماعيّين" [62]، و" هذه الخصائص التّقويميّة الأخلاقية لطائفة من المعجم القرآنيّ تؤدّي إلى جعلها تنتظم ضمنيّا على محور (حسن/قبيح) الأخلاقيّ، وهذا ما يسمح لنا بالتّمييز بين صنفين من النّاس : صنف يوصف بـ (الكافرون) و(الظّالمون) و(الفاسقون) وغير ذلك ، وهم لا يسلّمون بأطروحات القرآن الكريم ممّا يجعلهم مصنّفين أخلاقيّا في باب (القبيح). وصنف آخر هم (المؤمنون) و(الصّالحون) و(المهتدون) الذّين يسلّمون بتلك الأطروحات، ولهذا يصنّفون في باب (الحسن) " [63]، ويقصد بعدم التّسليم في هذا القول عدم الإيمان بوحدانيّة الله والذّي هو نابع عن حكم عقليّ أوّلا، ثمّ بسبب ما وجدوا عليه آباءهم وهو حكم اجتماعيّ ثانيا.

وعليه يتّضح جليّا الغاية من تقديم صولة لهاذ النّوع من الخصائص، إذ هو قائم على أسس عقليّة أو اجتماعيّة أو ذاتيّة، لكنّها" كلّها خاضعة للعقل، إذ نعلم أنّ الأصل في ألفاظ المعجم هو الشّرع ، فالحسن والقبح حكمان قيمان مصدرهما السّمع (الشّرع) لا العقل" [64] ، فنرى لو أنّ صولة بنى تصوّره هذا على الحكم الذّي يطلق على الكلمة من ناحيّة ما يضفيه عليها من معاني لكان عمله اتّسم بالمنطقيّة والتّسلسل ، خاصّة مع " كثرة الكلمات ذات الطّابع التّقويميّ في القرآن الكريم" [65]، التّي أورد منها ستّين مادّة لغويّة بين أفعال وصفات ومصادر وأسماء،

---

[61] آمنة بلعلى ، الإقناع المنهج الأمثل للحوار و التّواصل Alhiwartoday.net

[62] عمر بوقمرة ، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج ، ص 58 .

[63] زكريا السّرتي، التّحليل الحجاجي للخطاب القرآنيّ ، ص 39.

[64] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج ، ص 59.

[65] المرجع نفسه ، ص 58.

خصّها بالدّراسة والتّحليل و التّعليق، ليصل في الأخير إلى نتيجة مفادها أنّ" ما يضمن للمعجم القرآنيّ قوّته الحجاجيّة هو تلك الخصائص الاقتضائيّة والتّقويميّة "[66] ، فتكتسب الكلمة القرآنيّة دفقها الحجاجيّ المؤثّر في المتلقّي، المؤدّي إلى الإقناع عن طريق ما يستلزمه معناها المعجميّ، وما يحمله من تقويم للمتلقّي.

3.2 –التّداول:

يقول عبد الله صولة:" إنّ البحث عن الأبعاد الحجاجيّة التّي تكتسبها الكلمة في الخطاب القرآني من خلال الخصائص والقيم التّي لها في استعمال العرب هو المراد بالخصائص التّداوليّة" [67]، وقصد بالتّداول:" استخدام الكلمة واستعمالها بالتّعاقب عليها وبمداولتها في المجتمع وعبر التّاريخ"[68]، ومنه جاءت دراسته في هذا الشّقّ تتبّعا للكلمة القرآنيّة في جانبها الآلي الاستعمالي، وإلى أيّ مدى يساهم النّص في خلق معنى آخر غير المعنى الحرفيّ للكلمة مجرّدة.

وكان تعامل القرآن الكريم مع الألفاظ العربيّة والمعرّبة بآليّات مميّزة وطرائق مخصوصة أكسبتها أبعادا حجاجيّة إقناعيّة متنوّعة، خاصّة على مستوى الدّلالة، فارتأينا أن نضمّها إلى المقياس الدّلاليّ عند عبد الله صولة، إذ أنّ اشتغالها هي بحدّ ذاتها ينطلق من الاستعمال والتّداول ويصل إلى الدّلالة.

إنّ تقديم عبد الله صولة لحجاجيّة النّصّ القرآنيّ انطلاقا من الكلمة سواء كانت اسما أم صفة أم مصدرا ... هو نقطة التقاء الأسلوبيّة والحجاج، وملمح أسلوبيّ بامتياز كما ذكرنا، ولكن " ليست حجاجيّة المفردة القرآنيّ بمعزولة عن حجاجيّة التّركيب أو الجملة أو الآية أو السّورة أو النّصّ "[69]. إنّما تركيزه عليها تحقيقا للتّدرّج الحاصل في مدارسة أيّ خطاب بدءا من نواته

[66] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص58.

[67] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 173– 174.

[68] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 84.

[69] صابر الحباشة ، التّداوليّة و تحليل الخطاب ، ص 61.

الدّالة على دور هذا العنصر اللّغويّ المحدود وفي صنع حمولة حجاجيّة ابتدائيّة فعّالة ذات تأثير في مقاصد الكلام، ومنها ننطلق للمقياس التّأليفي وحجاجيّة التّركيب.

ثانيا-المقياس التّأليفي:

نرتكز في طرحنا على التّأليف بما هو ضمّ للكلم بعضه ببعض، والذّي يقوم في أساسه على الاستبدال والتّوزيع حتّى يتوافق الكلام التّوافق الصّحيح، فاختيار الكلم يرتبط بمفهوم " النّفعيّة ذات الأهميّة القصوى في تحديد خلفيّة بعض المواقف الفنيّة، و يستحوذ مقام المتلقّي في الصّدارة " [70] ، وعليه يكون التّأليف خاضعا لـ" الوعي الاستبداليّ الذّي يسنده الوعي التّوزيعي ... و تحكمه جملة من المقاييس تندرج في مستويات اشتغاله فتشترط التّأليف الصّوتيّ، ثمّ التّأليف بين الألفاظ ثمّ علاقة الألفاظ بالمعاني " [71].

بناء على هذا الرّأي، سيكون هذا الجزء من البحث وقوفا على أهمّ ملامح الانزياح التّأليفي في النّسق القرآنيّ، والذّي وجدناه يتنوّع إن بالزّيادة أو بالنّقصان ، إن في الجملة الواحدة، أو بين الجمل، فاخترنا لكلّ ملمح مسألة نخصّها بالدّراسة والتّحليل.

1-البنى التّركيبيّة:

1.1- التّوكيد:

جاء في مختار الصّحاح ضمن مادّة :(و-ك-د) :" التّوكيد لغة في التّأكيد ، وقد (وكّد) الشّيء و أكّده بمعنىً والواو أفصح ، وكذا (أوكده) و(آكده) إيكادا فيهما " [72] .وفي المقاييس :" وكد : الواو والكاف والدال، كلمة تدلّ على شدّ و إحكام ، وأوكد عقدك أي شُدّه ، والوكاد : حبل تشدّ به البقرة عند الحلب، ويقولون: وكّد وكده، إذا أمّه و عني به " [73]. أمّا عند علماء

[70] جمال حضري، المقاييس الأسلوبيّة في الدّراسات القرآنيّة، ص 64.

[71] المرجع نفسه، ص66.

[72] محمّد بن أبي بكر الرّازي ، مختار الصّحاح ، ص 599.

[73] ابن فارس ، مقاييس اللّغة ، ص 1063 .

النّحو فحدّه:" أن يكون اللّفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته و يسمّى إعادة" [74] .ومن الصّحاح والمقاييس ورأي أبو البقاء الكفويّ (ت1904هـ/1623م) ندرك أنّ التّوكيد قائم على الشدّ و الإحكام والتّأكيد ، وبذلك يكون توكيد الكلام تأكيده وإحكامه .

يقول الزّركشيّ : " إنّما يؤتى به للحاجة ، لتحزر عن ذكر ما لا فائدة له ، فإن كان المخاطب خالي الذّهن ألقي إليه الكلام دون تأكيد ، وإن كان متردّدا فيه حسن تقويته بمؤكّد ، وإن كان منكر وجب تأكيده " [75]، ومنه يكون التّوكيد بأدوات كثيرة نذكر منها:(إنّ، أنّ، لام القسم) وكلّها تتجاوز كونها زوائد لغويّة إلى طاقات حجاجيّة مضافة إلى طاقة الجملة الأصليّة، تدرك مفهوميّا أي ضمن حدود المسكوت عنه، وهذا رأي القدماء الذّين " تردّدوا عند دراستهم أساليب القرآن القائمة على التّوكيد بين مصطلحي التّوكيد والزّيادة "[76]، فالدلالة الضّمنيّة التّي تحملها هذه الزّوائد اللّفظيّة ملتصقة بالجملة الأصل، هي ما يجعل الخطاب ذا حمولة حجاجيّة غير تلك التّي يحملها بالتّوكيد فقط، متضمّنا عدولا عن القاعدة ممثّلة في الجملة في مظهرها البسيط الذّي يروم مجرّد الإخبار، فهذا التّلاحم هو مبعث قوّة الحجاج خاصّة في مواقف مجابهة خصوم القرآن والرّد عليهم، وهذا الفعل كلّه يكون على المستوى الضّمني، وليس التّصريحي . لكن لصولة رأيا آخر بهذا الخصوص، إذ يرى بأنّ هذا العدول إنّما هو عدول بالنّسبة إلى مجمل الكلمات التّي تكون في شكلها الخبريّ الابتدائيّ البسيط سواء أكان العدول عدولا بالنّقصان أم بالزّيادة" [77] ، فزيادة الكلمات – حسبه– إنّما زيادة على مستوى المعنى بما هو دلالة ناتجة عن تركيب الإسناد في الجملة فقط ، وضرب مثالا على ذلك الانتقال من (خرج زيد / زيد خرج) إلى :

---

[74] أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليّات –معجم المصطلحات و الفروق اللّغويّة – ، تحقيق: عدنان درويش، محمّد المصريّ، الرّسالة ناشرون، بيروت – لبنان ، ط 2، 1419هـ– 1989 م ، ص 26.

[75] الزّركشيّ ، البرهان في علوم القرآن ، ص 399 .

[76] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 243.

[77] المصدر نفسه ، ص 243 .

- زيدا هو الخارج
- إنّ زيدا هو الخارج
- والله إنّ زيدا خرج
- ولقد خرج زيد

كلّها تدلّ على معنى خروج زيد

لكنّه راح يستدرك رأيه استنادا إلى رأي السّيوطي الذّي كان في أوّل الأمر موافقا له والقائل بلا تأثير أدوات التّوكيد في المقام، بقوله:" التأكيد(...) إسقاطه لا يخلّ بالمعنى " [78]، إلى دور المقام في استدعاء التّوكيد أو أداة معيّنة منه دون غيرها من الأدوات الأخرى، إذ قال: " فعدول الكلام بالزّيادة –شأن العدول بالنّقصان– ليس عدولا بالنّسبة إلى المقام وإنّما هو على العكس من ذلك علامة على مطابقة الكلام للمقام أو محاولة للتّأثير في المقام بفضل ما تنتجه خصّيصة العدول تلك من طاقة حجاجيّة" [79]. من هنا يتبيّن لنا أنّ المقام هو الذّي يصنع الحاجة إلى استعمال شكل لغوّي بذاته، سواء كان بسيطا أو مركّبا، وبذلك "تنتقل بالعدول من عدول غايته إحكام صنعة الكلام وصنع جماله إلى العدول بما هو مدار حجاج ومناط إقناع" [80].

رأينا الانزياح من خلال الزّيادة في الجملة ممثّلا في التّوكيد بأدواته، **لكن هل نجد له مظاهر أخرى؟ فالمعروف أنّ التّوكيد أصله تكرار للفظ ما ، فهل يكون التّكرار هو هذا المظهر؟**

وما تأثيره في المقام إن وجد؟

---

[78] أبو الفضل جلال الدّين عبد الرّحمان بن أبي بكر السّيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ضبط و تصحيح : أحمد شمس الدّين ، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان ، ج1، ص 255 . وينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 243.

[79] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، الصّفحة نفسها .

[80] المصدر نفسه ،ص 251.

2.1-التّكرار: هو ما اصطلح عليه في بعض الكتب القديمة " التّكرير" ، وأورد له المؤلّف التّصوّر الذّي قدّمه ابن الأثير في كتابه المثل السّائر:" قسمان أحدّهما يوجد في اللّفظ والمعنى والآخر يوجد في المعنى دون اللّفظ"[81]، واستشهد على قوله بجملة من آيات الذّكر الكريم، نوجز ذكرها في هذا الجدول:

قال تعالى في محكم تنزيله	السّورة و الآية
لترونّ الجحيم () ثمّ لترونّها عين اليقين	التّكاثر/ 6-7
كلّا سيعلمون () ثمّ كلّا سيعلمون	النّبأ/ 4-5
أولى لك فأولى () ثمّ أولى لك فأولى	القيامة / 34-35
فإنّ مع العسر يسرا () إنّ مع العسر يسرا	الشّرح/ 5-6

فالآية الأولى شاهد على النّوع الأوّل، ونقصد به اللّفظ و المعنى ، فقوله تعالى يعني: «لترونّ أيّها المشركون جهنّم يوم القيامة ، ثمّ لتروّنها عيانا لا تغيبون عنها " [82] و" استعمال العين في أسلوب التّأكيد له أصل من مدلولها الحسّيّ، فأنت تقول: لقيته عيانا ، أي معاينة لا شكّ فيها، و رأيته رأي العين أي حقيقته و يقينا لا على سبيل الوهم والمجاز" [83]، فإن لم يكن التّوكيد بتكرار الكلمة ذاتها وهو ما يعرف نحويّا بالتّوكيد اللّفظيّ ، فإنّه يكون معنويّا وذلك بإلحاق المؤكّد بالمؤكّد منه بكلمة دالّة عليه كعين ، نفس، ذات... مع وجود الضّمير المتّصل بالمؤكّد المتعلّق بالمؤكّد منه . وفي مجمل الأحوال نجد التّكرار ملمح من ملامح التّوكيد. أمّا اليقين فـ " يجيء... في القرآن مضافا إليه علم، و عين، وحقّ، كما يجيء الاستيقان مع نفي الارتياب،

[81] ابن الأثير، المثل السائر ج2 ، ص 146 ، و ينظر عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 338 .

[82] الطّبريّ ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ، عصام فارس الحرستاني ، المجلّد 7 ، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1415هـ/ 1994 م ، بيروت – لبنان ، ص 562 .

[83] عائشة عبد الرّحمان بنت الشاطئ ، التّفسير البياني للقرآن الكريم ، دار المعارف ، ط 7، ج 1، ص 206.

أو مقابلا للظنّ، ممّا لا يدع مجالا لتفسير اليقين بغير التّحقّق و الإدراك الواثق، وإزاحة كلّ شكّ أو لبس أو ارتياب" [84].

وبخصوص الآية الثّانية، جاء الرّأي: "(**كلّا سوف تعلمون ، ثمّ كلا سوف تعلمون**).. قيل: التّكرار للتّأكيد" [85] . أمّا الثّالثة: " (أولى لك فأولى) . كرّرها مرّتين، بل كرّرها أربع مرّات، فإنّ قوله (أولى) تامّ في الذمّ، بدليل قوله: فأولى لهم. فإنّ جمهور المفسّرين: ذهبوا إلى أنّه التّهديد، وإنّما كررّها لأنّ المعنى: أولى لك الموت، فأولى لك العذاب، ثمّ أولى لك أهوال القيامة، وأولى لك عذاب النّار، نعوذ بالله منها " [86]. أمّا الآية الرّابعة، ففيها وجهات نظر، فنجد من يعتبر أنّها " ليست بتكرار، لأنّ المعنى إنّ مع العسر الذّي أنت فيه من مقاساة الكفّار يسرا في العاجل، وإنّ مع العسر الذّي أنت فيه من الكفّار يسرا في الآجل، فالعسر واحد واليسر اثنان. وعن عمر رضي الله عنه (لن يغلب عسر يسران اثنان)[87] ، وكذا من يرى عكس الرأي الأوّل " الفاء هنا ، مع معنى التّرتيب دلالة السّببيّة، فهي تقرّر ما يترتّب عن ما سبق بيانه من شرح الصّدر ووضع الوزر ورفع الذّكر. وهذا التّقرير يأتي مؤكّدا بـ: إنّ، ثمّ يقوّي التّأكيد فيه بتكرار الجملة مرّتين نفيا للشّك وتقوية للإيناس. والبلاغيّون يعدّون التّكرار من الإطناب الذّي يزيد عن المساواة" [88] .

أمّا التّكرار الذّي يكون بالمعنى دون اللّفظ– على صعيد الجمل خاصّة–فقدّم له المثال الذّي أورده ابن القيّم، وهو "الذّي يدلّ على معنى واحد (...) كقولك (أطعني ولا تعصني)، لأنّ الأمر بالطّاعة نهي عن المعصية والفائدة من تثبيت الطّاعة في نفس المخاطب وتقرير لها في قلبه" [89]، ويعتبر المؤلّف هذا النّوع من مظاهر الإطناب لأنّه يتأسّس على تلازم الإثبات

---

[84] عائشة عبد الرّحمان بنت الشاطئ ، التّفسير البياني للقرآن الكريم ، ص 205 .

[85] محمّد بن حمزة الكرماني، أسرار التّكرار في القرآن ، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، ص 245.

[86] المرجع نفسه، ص 242، 243.

[87] المرجع نفسه ، ص 252.

[88] عائشة بنت الشاطيء ، التفسير البياني للقرآن الكريم ، ص 222.

[89] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 338.

والنّفي. ويقرّ صولة أنّ النّوع الثّاني من التّكرار أكثر تواترا في القرآن الكريم، لأنّه قائم في ذاته على علاقة الوصل والفصل، وأردف لها خمس عشرة مثالا من القرآن الكريم.

رأينا أنّ للمقام إمكانيّة التّأثير في التّركيب، بإضافة جملة من العناصر اللّغويّة في شكل توكيد أو تكرار مثلا، تحمل سمات حجاجيّة تحقّق استثارة لدى المتلقّي، وتفتح أمامه آفاق الإقناع. **لكن ماذا لو كان المقام يعمل على تحقيق الإقناع من خلال إقصاء/ إلغاء بعض العناصر التّي تشكّل محور البنية اللّغويّة؟ هل سيحقّق المقام بإلغائها أهدافه الحجاجيّة؟**

انطلاقا من هذا التّساؤل، وجدنا صولة يؤسّس لمظهر بلاغيّ حجاجيّ آخر يتميّز به الخطاب القرآنيّ وهو: الحذف.

3.1-الحذف:

من الظّواهر البلاغيّة البارزة على المستوى التّركيبي التّي يتوسّل بها الكاتب لضبط رؤياه نصيّا وخلق أثر بيّن لها في نفس متلقّي العمل الأدبيّ بصفة عامّة، نجد (الحذف) . ولئن كان العدول الكمّيّ بالزّيادة مكمنه التّوكيد عند صولة، فإن:" مدار العدول الكمّي بالنّقصان على الإيجاز"[90]، وحصر مفهوم الإيجاز في الحذف، فاستند إلى الزّركشي في بيان أقسامه الثّمانية منها" الاختزال والضّمير والاحتباك والاكتفاء"[91] ركّز عليها في طرحه مثلما صرّح به في كتابه موضوع الدّراسة، وتوسّل بابن هشام 761هـ، في تعريفه للحذف فهو: " الذّي يلزم النّحويّ النّظر فيه هو ما اقتضته الصّناعة، وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه ..." [92]، فالحذف "لغة: الإسقاط، ومنه حذفت الشّعر إذا أخذت منه، واصطلاحا: إسقاط جزء من الكلام أو كلّه لدليل" [93] و"هذا الإسقاط له أهميّته في النّظام التّركيبيّ للّغة ،إذ يعدّ من أبرز المظاهر الطّارئة على التّركيب

[90] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 387.

[91] ينظر: بدر الدّين الزّركشيّ ، البرهان في علوم القرآن، من 695 إلى 705، و المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[92] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 388.

[93] بدر الدين الزّركشيّ ، المرجع السابق ، ص 685.

المعدول بها عن مستوى التّعبير العاديّ مؤدّيا إلى تنشيط خيال المتلقّي"[94]، وبذلك يصبح الحذف هنا هو الحدث الأسلوبيّ الخارج عن القاعدة المؤسّسة وفق ما يستلزمه البناء اللّغويّ، فالعرف اللّغويّ مفاده– مثلا– أنّ لكلّ مبتدأ خبر يكمّل معناه، لكن ماذا لو غيّب هذا الخبر؟ كيف سيكون وقع الجملة على السّامع؟

كما طعّم المؤلّف آراء العلماء العرب برأي الفيلسوف (روبولOlivier Reboul) القاضي مفهومه حول الحذف" أن تسقط بعض الكلم الضّروريّة (لكنّها ضروريّة) بالنّسبة للتّركيب لا بالنّسبة للمعنى"[95]، هذا التّصوّر يرتكز على أساسيّة الكلم المحذوف في التّركيب باعتبار هذا الأخير قاعدة ونموذجا، أمّا من ناحية المعنى فتغييب عنصر معيّن هو مكمن الحجّة لديه.

وأقرّ صولة بأنّ الأقسام الأربعة المذكورة كلّها تمثّلات للحذف من زوايا مختلفة" فلئن كان الاختزال حذفا بالمقياس النّحوي فإنّ الضّمير حذف بالمقياس المنطقيّ والاكتفاء حذف بالمقياس الدّلالي وحتّى التّركيبيّ. أمّا الاحتباك فحذف بالمقياس البلاغيّ، إذ ليس الاحتباك إلّا مظهرا بديعيّا في نظر القدماء ممّن تفطّنوا إليه" [96]. وقد أردف المؤلّف مفسّرا الوظائف الحجاجيّة لهذه الأقسام. وفي هذا الصّدد، سنقدّم اجتهاد صولة على مستوى القسم الأوّل من الحذف، والذّي ذكرناه سابقا مع الأقسام الأخرى، وهو الاختزال.

4.1-الاختزال:

الاختزال كما قدّمه عبد الله صولة استنادا إلى الزّركشي: " حذف كلمة أو أكثر" [97]، وبذلك يكون في فرعين، سنقدّم لكلّ فرع دراسة المؤلّف لآيات من الذّكر الحكيم.

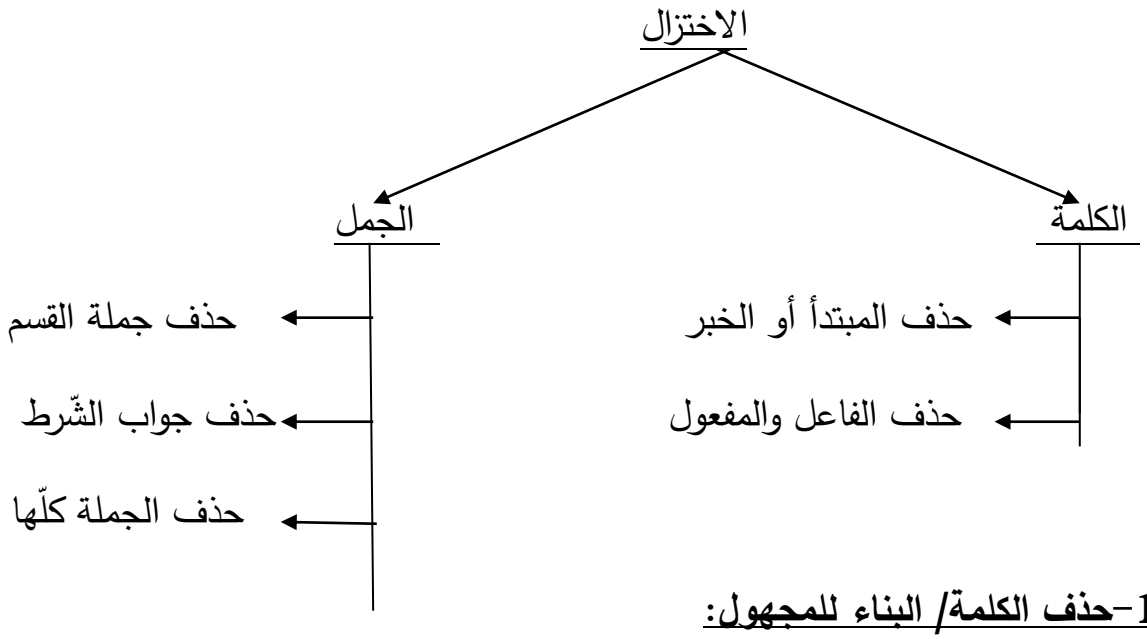
---

[94] عبد الله خضر ثيرداود ، الانزياح التّركيبي في النّصّ القرآنيّ ، دروب ثقافيّة للنّشر و التّوزيع، عمان، الأردن، 2016، المجلّد 1،ص 131.

[95] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 388.

[96]المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

[97]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 389.



1.4.1-حذف الكلمة/ البناء للمجهول:

قال تعالى:" ثمّ إنّكم يوم القيامة تبعثون" [98]، يقول الزّمخشريّ: " البعث هو إعادة ما يفنيه ويعدمه دليلين أيضا على اقتدار عظيم بعد الإنشاء و الاختراع " [99]، فدلالة كلمة (البعث) في حدّ ذاتها دليل على أنّه فعل لا يفعله إلاّ الذّي بيده القدرة و العظمة، وورد في البرهان في سياق ذكر أسباب حذف الفاعل : "خاصّة إذا كان الفعل لا يقدر عليه إلّا الله ... كأنّ طيّ ذكر الفاعل كالواجب لأمرين: أحدهما إذا تعيّن الفاعل وعلم أنّ الفاعل ممّا يتولّاه إلّا هو وحده، كان ذكره فضلا و لغوا. والثّاني : الإتيان بأنّه منه غير مشارك ولا مدافع عن الاستئثار به والتّفرّد بإيجاده "[100]، ومن اجتماع دلالة (البعث) و الدّافع إلى تجاوز دور وجود الفاعل، تجلّت لنا في هذا المثال ظاهرة البناء للمجهول، التّي حازت كبير الاهتمام من قبل الدّارسين من خلال البحث في دلالات البناء للمجهول وأسباب بنائه، ولعلّ أكمل دراسة بالنّسبة لصولة في هذا الصّدد هي خاصّة محمود سليمان ياقوت، المعنونة بـ: المبنيّ للمجهول في الدّرس النّحوي، والتّطبيق في القرآن الكريم، التّي من خلالها ضبط أهمّ الدوافع الحاكمة – حسبه– للبناء للمجهول مستشهدا من القرآن ، والتّي جاءت على النّحو الآتي:

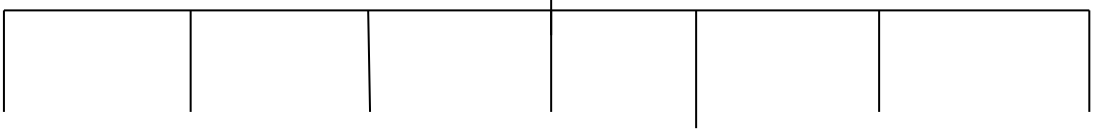
---

[98] سورة المؤمنون، 16.

[99] الزّمخشري ، الكشاف ، ص 705.

[100] الزّركشيّ، البرهان في علوم القرآن ، ص 712.

أسباب حذف الفاعل



معلوم مجهول الإبهام الخوف التّعظيم التّحقير الدّناءة [101]

أمّا المؤلّف فإنّ له رأيا آخر في هذا الشّأن ، إذ يرى بأنّ:" لحذف الفاعل في القرآن الكريم غايات حجاجيّة تجمعها في رأينا غاية كبرى هي" التّبئير" La focalisation ... ويفيد من النّاحية الاصطلاحيّة في علم اللّسان انحصار الكلام في معنى معيّن بإلقاء الأضواء على العنصر الأساسي فيه باعتباره مدار الكلام في الجملة فهو يمثّل المعلومة الجديدة فيها " [102]، الذّي اعتبره هاليداي Halliday :" مرادفا للمنطوق في مقابل المقتضى" [103] ... وضرب صولة مثالا لذلك نشرحه في المخطّط الآتي استنادا إلى المفهوم الذّي أعطاه العالم اللّساني تشومسكي N. Chomsky

جوابا لمن قال:

زيد كتب الرّسالة ← من كتب الرّسالة ؟

المقتضى / المعطى الذّي يشترك في العلم به كلّ من السائل والمجيب

البؤرة/ المنطوق / المعلومة الجديدة.

ومنه يصبح لدينا حسب – صولة–» إنّ لكلّ سؤال بؤرة و مقتضى" [104] ، وبناء على ما سبق يمكن اعتبار الآية المقدّمة جوابا للسّؤال : ماذا يحدث يوم القيامة ؟ والجواب/ البؤرة: تبعثون.

[101] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 390.

[102] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 391/390.

[103] ينظر: المصدر نفسه، ص 391.

[104] المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

2.4.1-حذف جملة جواب الشّرط:

رأينا أوّل ملامح للحذف في مستواه الأوّل وهو الكلمة خصّصناها لحذف الفاعل أو ما يراد به (البناء للمجهول) ، وسنقدّم مثالا على الحذف في مستوى الجملة ممثّلا في جملة الشّرط، قدّم له المؤلّف تسع آيات أمثلة عليه، وقد اخترنا الأولى منها لمدارستها واستنباط وجهة نظر المؤلّف في هذا الصّدد.

قال تعالى:" **ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت** "[105]، يقول ابن عاشور: "والمقصود من هذا الشّرط تهويل هذا الحال، ولذلك حذف جواب(لو) كما الشّأن في مقام التّهويل. ونظائره كثيرة في القرآن. والتّقدير: لرأيت أمرا عظيما " [106] ، وفي رأي آخر " فتعاينهم وقد غشيتهم سكرات الموت، ونزل بهم أمر الله، وحان فناء آجالهم، والملائكة باسطو أيديهم يضربون وجوههم وأدبارهم " [107].

ويلفت انتباهنا في هذا المثال ما يعتقده صولة من خصائص الجملة الشّرطيّة المحذوف جوابها في القرآن " أنّها قائمة على ضمير الخطاب دون الغيبة وهو ما يقتضي وجود متلقّ مباشر معني بالكلام موكول إليه أن يتصوّر الجزاء بناء على ما قدّم إليه من شرط تصوّر يذهب به في كلّ اتّجاه، فيكون حذف الجواب تبعا لذلك أبلغ من ذكره" [108]،وهو ما ألفيناه أساسا في المثال المذكور ، فلفظ (ترى) موجّه للنبيّ صلّى الله عليه و سلّم ، وكلّ من تتأتّى له الرؤية ، وفيه بيان لعقاب الظّالمين المفترين على الله بقولهم (أوحى إلينا) والقائلين (سأنزل مثلما أنزل الله) . وأسّس فكرته هذه على كلام الأنباري في هذا الصّدد، الذّي يرى بأنّ لحذف جملة جواب الشّرط غايات بلاغيّة حجاجيّة، نفهمها من خلال المخطّط الآتي :

---

[105]سورة الأنعام، 93.

[106] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير ، ج7، ص377.

[107]الطّبريّ ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ص 305.

[108]عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 398.

قولك لفلان: { يحتمل ذهنيّا العقوبة التّي قد تكون ← القتل/ القطع/ الضّرب } حذفها وتعاظمها ← أقوى في ردعه

والله لئن قمت إليك

إذاً، حذف جواب الشّرط هو من بين أساليب الحجاج في القرآن: " فيجعل من المتلقّي أداة لتنفيذها فهو يتمّمها ويصرّح بها في ضوء المعطيات الجاهزة في الحوار" [109] ، كما أنّ له دورا آخر صرّح به صولة وهو" توكيد الكلام المحذوف " [110]. وعليه يصبح الحذف ملمحا من ملامح التّوكيد كما اقترحناه سابقا.

تبني اللّغة العربيّة عامّة ولغة القرآن خاصّة نفسها ضمن نسق يشهد لها بالبلاغة و إقامة الحجّة ضمن أبسط جزئيّاتها ودقائقها، وذاك ما ألفيناه في التّنويع والاختلاف في أساليب الإقناع فنجده يعتمد التّوكيد تارة بالتّكرار وتارة أخرى بالاختزال، والحذف مرّة على مستوى الكلمة ومرةّ على مستوى الجملة. **لكن هل نجد هذا التّنويع في تركيب الجملة من ناحية الوحدات المعجميّة والصّيغ الصّرفيّة؟ وإن وجد، فهل يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أساليب التّعبير وأنواع التّركيب كالخبر والإنشاء، أو كالجملة الفعليّة والاسميّة؟**

5.1-العدول عن الإنشاء إلى الخبر:

إنّ التّبادل المعنويّ بين الخبر والإنشاء هي في صميم علم الأسلوب، لأنّها تمثّل لنا انزياحا عن الأصل و خروجا عن المألوف من القول والمثال، ولا يكون ذلك إلّا لغايات جماليّة تضفي على الخطاب أثرا بالغا. ومن شواهد العدول عن الإنشاء إلى الخبر عند صولة ما أورده من الآيات التّي تضمّنت هذا النّوع من الاختلاف على مستوى تركيب الجملة، نذكر منها قوله تعالى:" **و إذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلّا الله**" [111]، قال ابن عاشور في ذلك «وقوله لا تعبدون إلّا الله خبر في معنى الأمر. ومجيء الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأنّ الخبر

[109] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 402.

[110] المصدر نفسه ، الصّفحة نفسها .

[111] البقرة ، الآية 83.

مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصل، حتّى إنّه يخبر عنه" [112] ، بمعنى قوله (لا تعبدون) هو في أصله (فلتعبدوا) ، فجاء الانزياح من الأمر إلى الخبر للتّأثير في المتلقّي أكثر،...

وفي قوله تعالى:" **والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين**" [113]جاء الرّأي: " النّصّ القرآنيّ هنا عدل عن صيغة الأمر، فلم يقل: يا والدات أرضعن، و إنّما قال بأسلوب : (والوالدات يرضعن) لأنّ الأمر عرضة لأن يطاع أو يعصى، لكنّ الله أظهر المسألة في أسلوب خبرّي على أنها أمر واقعيّ طبيعيّ لا يخالف، و المعوّل في فهم معنى على السّياق" [114].

إنّ في عدول النّصّ القرآنيّ عن عرف اللّغة الطّبيعيّ في الموضعين المذكورين إنّما جاء بقصد إحداث التّأثير اللازم في التلقي، خاصّة أنّ الآية الأولى محورها التّوحيد الذّي جعله بنو إسرائيل عرضة للمعصية، فحاد الأسلوب القرآنيّ عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر ليثبت لهم أنّ المسألة لا نقاش فيها فالفطرة تستدعي عبادة إله واحد أحد، وهو ما خالفوه من قبل، ووجهة النّظر ذاتها نجدها في قراءتنا للآية الثّانية. "والرّأي عندنا، وهو غير مختلف كثيرا عمّا سبق ذكره من آراء، أنّ العدول عن الإنشاء إلى الخبر يضمن نجاح القضيّة المطلوب تنفيذها من المخاطبين " [115]، أي يضمن التّأثير في المتلقّي من جهة و إلغاء المعيقات التّي تحول دون تحقيق الإقناع من جهة أخرى.

6.1-التّقديم والتّأخير:

من الظّواهر النّحويّة التّي نصادفها كثيرا في الدّراسات العربيّة قديما وحديثا ظاهرتا التّقديم والتّأخير، ونلمح مدارستها بكثرة في اللّغة القرآنيّة لأهداف كثيرة تتمثّل في استخلاص الغايات البلاغيّة لأسلوب الذّكر الحكيم، والتّي تكون في العادة حجاجيّة الرّؤى وبلاغيّة التصوّر.

---

[112] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، 433، 434.

[113]سورة البقرة، الآية 233.

[114]عبد الله خضر بيرداود ، الانزياح التّركيبي في النّصّ القرآنّي ، ص 237.

[115] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، 434.

تنبني اللّغة كما هو معروف ضمن خطّين متلازمين هما الاستبدال والتّركيب، وهو ما يصون الكلام عن شائبات التّعبير، " وليس ممكن النّطق بأجزاء أيّ كلام دفعة واحدة، من أجل ذلك كان لابدّ عند النّطق بالكلام من تقديم بعضه وتأخير بعضه الآخر"[116].

ونجد للجرجانيّ رأيا واضحا في هذا الخصوص حين صرّح بأنّه:" باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التّصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفترّ لك عن بديعه، ويفضي بك إلى لطيفه، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول للفظ من مكانه إلى مكانه" [117]

وبذلك فالتّقديم و التّأخير أساس أسلوبيّ بلاغيّ يقوم على الحفر في أسس الكلام من أجل التّعبير الدّقيق المعبّر المؤثّر في النّفس" بحيث يعمد المبدع إلى تحريك الكلمات عن أماكنها الأصليّة إلى أماكن أخرى جديدة فيقدّم ما حقّه التّأخير كالخبر أو المفعول به، ويؤخّر ما استحقّه التّقديم كالمبتدأ أو الفعل و يكون ذلك لغرض فنيّ أو جماليّ يودّ تحقيقه " [118]، وهو ما يثبت أنّ اللّغة العربيّة غير خاضعة لقواعد إنّما يمتلك المتكلّمون الحريّة في صوغ الجمل . ويقرّ علماء البلاغة والنّحو القدامى وجود نوعين من التّقديم والتّأخير أحدهما وفق المقياس النّحويّ وثانيهما وفق المقياس الدّلاليّ، سيوضّحه المثال الذّي سنستعين به في تحديد ماهيّتهما، هو من بين جملة من الاستشهادات التّي جاء بها صولة لتعزيز دراسته هذه.

قال تعالى" **إيّاك نعبد و إيّاك نستعين**" [119]، يقول الطّاهر بن عاشور:" إذا أتمّ الحامد حمد ربّه يأخذ في التّوجّه إليه بإظهار الإخلاص له انتقالا من الإفصاح عن حقّ الرّبّ إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقّه تعالى على عبده من إفراده بالعبادة والاستعانة فهذا الكلام استئناف

[116] عبد الله خضر ثيرداود، الانزياح التّركيبيّ في القرآن الكريم ، ج 1، ص 106.

[117] عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص 106.

[118] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 107.

[119] سورة الفاتحة، الآية 5 .

ابتدائيّ" [120]، فبعد حمد الله ربّ العالمين الرّحمان الرّحيم، مالك يوم الدّين، والذّي يستحقّ العبادة، لا يكتمل الحمد له دون إظهار التوكّل عليه والاستعانة به، فجاء تقديم الضّمير (إيّاك) العائد على المعبود تخصيصا له بالعبادة والاستعانة و التّوكّل.

وجعل صولة هاذ المثال – كما باقي الأمثلة الأخرى–يفيد معنى القصر، وهو في هذه الآية « قصر حقيقيّ لكون الكلام فيه على لسان المؤمنين الذّين يعبدون إلّا الله " [121]، وأردف رأي ابن القيّم في هذه الحالة " هو من التّقديم والتّأخير الذّي فيه زيادة معنى (...) فإنّ المقصود بتقديم (إيّاك) تعظيم الله سبحانه وتعالى، والاهتمام بذكره مع إفادة اختصاص العبادة والاستعانة بالله تعالى ليصير الكلام حسنا متناسقا. ولو قال نعبد ونستعين لم يكن متناسقا"[122]، وهو الرّأي الذّي وجدناه عند ابن عاشور . كما أنّ:" الانتقال من أسلوب الحديث بطريق الغائب المبتدأ من قوله (الحمد لله) إلى قوله (ملك يوم الدّين) إلى أسلوب طريق الخطاب ابتداء من قوله إيّاك نعبد إلى آخر السّورة،فنّ بديع من فنون نظم الكلم البليغ عند العرب، وهو المسمّى في علم الأدب العربيّ و البلاغة التفاتا" [123]، والذّي نرى الغاية منه هي تجديد التّعبير عن قضيّة معيّنة بأسلوب مغاير، ومجانبة لتكرار الأسلوب الواحد مرّات عدّة ، فيكون تجديد الأسلوب فرصة لتجديد نشاط السّامع كي لا يمّل من إعادة التّعبير ذاته، "وممّا يزيد الالتفات وقعا في الآية، أنّه تخلّص من الثّناء إلى الدّعاء، ولا شكّ أنّ الدّعاء يقتضي الخطاب"[124] .

وهذا الالتفات إنّما هو من (الشجاعة العربيّة)[125] التّي تضاف إلى الرّصيد الإعجازيّ للغة القرآن الكريم ، فهي دليل على اتّساع أفق النّص القرآنيّ ، وحدّة ذكائه، و تمكّنه من تحويل

---

[120] الطّاهر بن عاشور ، التّحرير و التّنوير ، ج 1، ص 177.

[121] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، 443.

[122]ينظر: الحجاج في القرآن،عبد الله صولة، ص 445 .

[123]الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير ، ج 1، ص 178.

[124]المرجع نفسه، ص 179.

[125]هو مصطلح أطلقه ابن جنّي على اللّغة العربيّة للدّلالة على تنوّعها و حسن نظم تراكيبها بما يوافق المقام.

أساليب الكلام كيفما شاء وفق أغراض الكلم و السّياق ، مثل الشّجاع في ساحة المعركة وفعله في مواضع الكرّ و الفرّ.

وعليه يتجلّى لنا دور التّقديم والتّأخير الحجاجيّ في هذا القول الكريم، انطلاقا من جملة المعاني البلاغيّة المستخلصة وهي تعظيم الذّات الإلهيّة والاهتمام بذكره، وجدارة العبادة والاستعانة والتّوكّل بالله دون غيره، وتحقيق الاتّساق الأسلوبي، وكلّها تنهض للإقناع بالقضيّة التّي تعرضها الآية الكريمة وتدافع عنها، ومن جهة أخرى يأتي بابا لخلق متّسع للتّعبير، وخروجا عن أصل الكلام.

هذا الطّرح يبرز التّقديم و التّأخير من حيث المقياس النّحويّ، ونرى صولة يقيّم الآية نفسها وفق المقياس الدّلاليّ فيقول: «قدّمت العبادة على الاستعانة لكون العبادة وسيلة لتحصيل الإعانة" [126] ، فالمعبود هو المستعان به ، والمتوكّل عليه، وقد بنى رأيه هذا على أقوال ابن الأثير والزّمخشري في مسألة علاقة إسقاء الإنسان بحياة الأرض وإسقاء الأنعام، وذلك في مدارستهما للآية الكريمة:" **وأنزلنا من السّماء ماء طهورا() لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه ممّا خلقنا أنعاما و أناسيّ كثيرا** "[127] .

قال ابن الأثير: «قدّم حياة الأرض وإسقاء الأنعام على إسقاء النّاس، وإن كانوا أشرف محلّا، لأنّ حياة الأرض هي سبب لحياة الأنعام و النّاس ، فلمّا كانت بهذه المثابة جعلت مقدّمة في الذّكر على النّاس، لأنّ حياة النّاس بحياة أرضهم و أنعامهم ، فقدّم سقي ما هو سبب نمائهم و معاشهم على سقيهم"[128] ، والرّأي ذاته عند الزّمخشريّ إذ قال:" فإن قيل لما قدّم إحياء الأرض و سقي الأنعام على سقي الأناسي؟ قلت: لأنّ حياة الأناسيّ بحياة أرضهم وحياة أنعامهم ، فقدّم ماهو سبب حياتهم و تعيّشهم على سقيهم " [129] ، وعليه فحياة النّاس والأنعام

---

[126] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 448 .

[127] سورة الفرقان ، الآية 49/48.

[128] ينظر: عبد الله صولة ، المرجع السابق ، ص 447.

[129] الزّمخشري، الكشّاف ، ص 748 ، و ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 448.

مرتبطة بحياة الأرض وعدم جدبها ، فنلاحظ وجود ما اصطلح عليه صولة (سلسلة علية) ، بمعنى مجموعة أسباب مرتبطة بمجموعة نتائج تتضافر فيما بينها من خلال التّقديم والتّأخير الحاصل على مستوى الآية القرآنيّة سعيا للإقناع بما تحتويه وتعرضه، نستوضحها في المخطّط الآتي:

سبب سبب سبب

نزول الغيث ← حياة الأرض ← حياة الأنعام ← حياة النّاس

التّقديم التّأخير

وعليه تكون الآية موضوع الدّراسة مثلما صرّح به صولة ذات مستويين دلاليين هما: «الأوّل صريح منطوق ، وغايته الاستدلال على وجود الخالق ووحدانيّته والثّاني ضمنيّ يستند بواسطة بنائه المنطقيّ الصّارم المستمدّ من نظام التّقديم و التّأخير في الآية، متانة الاستدلال المعروض في المستوى الصّريح المنطوق"، فكان المزج بين المستويين ضمن الآية الواحدة .

جاءت ظاهرة التّقديم والتّأخير ملمحا بارزا من بين الملامح الخاصّة بالتّحوّل الأسلوبيّ بما هو مبحث بلاغيّ له ثقله في الدّراسات البلاغيّة والنّقديّة العربيّة والغربيّة، فكان مع مسألة العدول عن الإنشاء إلى الخبر ومسائل أخرى من أبرز القضايا التّي جسّدها عبد الله صولة في مؤلّفه سعيا لتتبّع حجاجيّة النّص القرآنيّ ضمن كامل مستوياته. وكما ألفنا من المؤلّف تقديمه للتّصوّر المعرفيّ الخاصّ به ضمن حدود المنهجيّة الصّحيحة دعما لهذا الطّرح الذّي أتى به، نجده يصل مباشرة البنى التّركيبيّة بأبعادها الحجاجيّة من أجل سبر أغوار الظّاهرة القرآنيّة أسلوبيّا وحجاجيّا في آن واحد، وتلك فكرة دراستنا في هذا الشّق.

2- الأبعاد الحجاجيّة للبنى التّركيبيّة:

1.2-البعد المفهوميّ:

جاء في مقاييس اللّغة:" فهم: الفاء و الهاء و الميم : علم الشّيء، كذا يقولون أهل اللّغة" [130]. وورد في اللّسان: " الفهم: معرفتك الشّيء بالقلب، فهمه فهما وفهامة، علمه... وفهمت الشّيء، عقلته وعرفته"[131]. بناء على قولي المعجمين يصبح المفهوم هو الشّيء المدرك بالقلب والمستنتج به.

وللمناطقة رأي في هذا الصّدد، ومن بينهم ابن سينا الذّي جعل (المفهوم) مرادفا (للمقوّمات الذّاتيّة)، ذلك ما أورده عبد الله صولة استنادا إليه قائلا: "مفهوم الكاتب لا يتضمّن سوى ذات قادرة على الكتابة "[132]، أي كلّ ذات توفّرت فيها مقوّماتها الخاصّة بها في مجال الكتابة، يمكن لنا أن نطلق عليها مفهوم الكاتب. أمّا عند الأصوليين فهو" ما دلّ عليه اللّفظ لا في محلّ النّطق " [133] ، أي ما لم ينطق من الكلام لكنّه يدرك قلبيّا و عقليّا ، فيكون المفهوم =/= المنطوق ، أو خلافه.

ومن هذه المسألة يصرّح صولة بأنّ:" ثنائيّة منطوق/مفهوم عند الأصوليين تكاد تكون موافقة لثنائيّة دلالة تصريحيّة / دلالة حافّة عند اللّسانيّين." [134] ، ويقارب بينهما من باب أنّ"المنطوق و الدلالة التّصريحيّة " يتّخذان مادّتهما (أي الدّال و المدلول) من اللّغة " [135].

وانتقل بعدها إلى مدارسة المصطلح عند الغربيّن، إذ قابل مصطلح المفهوم بالمقابل الغربي Le sous-entendu، وهو "ما يفهم ولا يصرّح به"[136]، حسب أوركيوني، فيغدو المفهوم هو

---

[130] ابن فارس، مقاييس اللّغة، ص 800.

[131] ابن منظور، لسان العرب ، ص 3481.

[132] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 262.

[133] ينظر: المصدر نفسه ، ص 263.

[134] المصدر نفسه ، ص 264.

[135] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

المستوى الثّاني من الخطاب والذّي من خلاله يقوم المتلقّي بفكّ ترميزه وفهم محتواه انطلاقا من زاده اللّغويّ والبلاغيّ والفكريّ. وهو ما يحيلنا إلى فكرة المقتضى التّي سبق وأشرنا إليها في الشّقّ الخاصّ بالكلمة وما تحمله من أبعاد، وخلصنا إلى أنّه ما تستلزمه المفردة القرآنيّة من معنى يكون ضمن حدود المفهوم عقلا وليس المنطوق قولا، فيكون المقتضى = المفهوم الذّي "يمكن للمتأوّل استخراجه من القول من خلال كفاياته اللّغويّة أوّلا ثمّ المعرفيّة والبلاغيّة و البراغماتيّة " [137]. وعليه حدّد صولة أن يكون المفهوم آلية من آليات القرآن الكريم استأنست بها اللّغة لواحد من الأبعاد / الأغراض الآتية:

1.1.2هدم النّظريةّ القائمة:

ويعني بها صولة: " مجمل الأفكار والآراء والمكوّنات العقديّة التّي تشكّل علم خطاب الخصوم المخاطبين بالكلام القرآني أو المتحدّث عنهم فيه"[138]. ولشرح هذا المعطى المعرفيّ ارتأينا أن نقدّم محاولة المؤلّف في قراءة بعض الآيات وتحليلها.

-**قال تعالى:" ثمّ أنّكم يوم القيامة تبعثون"** [139] ⟵ إذاً ليس البعث كذبا [140]، وجاء في تفسير هذه الآية: " يعني النّشأة الآخرة ... ويعني: يوم المعاد، وقيام الأرواح و الأجساد، فيحاسب الخلائق ويوفّى كلّ عامل عمله" [141]، و" البعث هو إعادة ما يفنيه و يعدمه، دليلين أيضا على اقتدار عظيم بعد الإنشاء و الاختراع" [142] ، فكان المنطوق من الآية وجود البعث والقيامة ، أمّ المفهوم منه فهو هدم النّظريّة القائمة في أذهان المشركين، القائلة باستحالة البعث بعد الموت ، فجاء المفهوم من هذه العبارة تأكيدا على المنطوق، وذلك ما نجده في

---

[136]ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 264.

[137]عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 267.

[138]المصدر نفسه ، ص 270.

[139]سورة المؤمنون/ 16.

[140] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 271.

[141]الطّبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ص 1293.

[142] الزّمخشري، الكشّاف، ص 705.

قوله تعالى: " إنّ السّاعة آتية لا ريب فيها" [143]كما تعتقدون أو يعتقدون، هدم للنّظريّة القائلة بعد وجود البعث [144]، يقول الزّمخشريّ "لابدّ من مجيئها ولا محالة وليس بمرتاب فيها" [145]، وهو ردّ ضمنيّ بوجود الآخرة و البعث و الحساب.

والملاحظ في الآيتين أنّ اللّغة القرآنيّة دعّمت موقفها الحجاجيّ الرّامي إلى الإقناع بوجود الآخرة و البعث والحساب من خلال التّوكيد بـ: إنّ ولام الابتداء ، اللّذان حضرا لشحن الطّاقة الحجاجيّة للقرآن ، وهو ما نراه براعة لغويّة من النّسق القرآنيّ الذّي جعل هذا الحدث اللّغويّ قائما على المستوى الضّمنيّ منه و ليس التّصريحي، وعليه فالتّوكيد بهذه الأدوات جعل التّراكيب والبنى النّحويّة التّي يستعملها القرآن لمواجهة معارضيه ذات طاقات حجاجيّة هائلة تعمل على دحض النّظريّة القديمة وهدمها عن طريق فتح المجال أمام الخصوم لمحاورتهم ثمّ سدّ كلّ المنافذ في وجوههم من خلال الأثر الذّي تتركه الحجّة فيهم، مانعا معتقداتهم من التّكوّن مرّة أخرى.

2.1.2-هدم النّظريّة المحتملة:

ويقصد بها:" ما لم تجربه ألسنة الخصوم، ولكنّه رغم ذلك، يحتمل أن تجري ألسنتهم به"[146] وللوقوف على هذا التّصوّر، نورد تحليل صولة للآيات الآتية:

-قال تعالى:" الذّين أمنوا و كانوا يتّقون() لهم البشرى في الحياة الدّنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم" [147]، وفسّرها المؤلّف بقوله: " أمّا غير هذا الفوز

---

[143]سورة غافر/ 59.

[144] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 271.

[145] الزّمخشريّ ، الكشّاف، ج 24، ص 960.

[146]عبد الله صولة، المرجع السابق، ص 275.

[147]سورة يونس/ 63-64.

فليس فوزا ←——— هدم الرأي المحتمل القائل، على سبيل المثال بأنّ الفوز هو الفوز في الدّنيا وحدها.[148].

-قال تعالى:" الذّين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون" [149]، وفسّرها بـ:" أمّا خسارة غير هؤلاء فلا تعدّ خسارة هدم نظريّة مضادّة محتملة الظّهور كأن تناط الخسارة على خسارة المال وخسارة الدّنيا فحسب" [150].

-قال تعالى: "الذّين آمنوا و هاجروا و جاهدوا في سبيل الله بأموالهم و أنفسهم أعظم درجة عند الله أولئك هم الفائزون" [151] ، و فسّرها بـ: "أمّا غير هؤلاء فليسوا فائزين ←———

هدم نظريّة قد تجري بها ألسنة الخصوم وتحصر الفوز في غير ما نطق به القرآن " [152]

إنّ هذا النّوع من الحجاج يحتاج إلى أسلوب التّوكيد من خلال القصر الحقيقي لأجل بعث طاقات حجاجيّة كافية أن تلزم خصوم الدّين بالكفّ المباشر فيما يخص المعتقدات التّي من المحتمل أن يبرزها ويستعملوها في ادّعائهم على القرآن، والملاحظ أنّ كلّ الآيات المقدّمة من طرف المؤلّف والمفسّرة استنادا إلى ابن عاشور، جاء بها استدلالا على نظريّة (الخسارة المادّية هي خسارة الدّنيا، والفوز في الدّنيا وحدها ...) وكلّ هذه المعاني هي معاني مفهومة غير مصرّح بها .

---

[148] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 276.

[149] سورة البقرة/ 27.

[150] عبد الله صولة ، المرجع السابق ، ص 276.

[151] سورة التّوبة/ 20.

[152] عبد الله صولة، المرجع السابق، ص 277.

3.1.2-بناء النّظريّة أو التّذكير بها:

من أجل الإمساك بتلابيب وخيوط الغاية الثّالثة التّي أدرجها المؤلّف للمفهوم الدّلاليّ، نقدّم أوّلا اجتهاده في تحليل الآيات التّي استدلّ بها على هذا البعد، وهي:

-**قال تعالى: " ثمّ أنّكم بعد ذلك لميّتون"** [153]، فسّرها بقوله:" الموت مدعاة إلى خشية الله والإيمان بوجود حياة أخرى" [154] .

-**قال تعالى:" إنّ الذّين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى"**[155] ، فسّرها بقوله:" جعل الملائكة إناثا معتقد فاسد" [156]

-**قال تعالى: " إنّكم لتأتون الرّجال شهوة من دون النّساء "**[157] فسّرها بقوله:" إتيان الرّجال منكر " [158] .

-**قال تعالى:" وإنّها لبسبيل مقيم" [159]**

-**قال تعالى:" فانتقمنا منهم وإنّهما لإمام مبين" [160]**

-**قال تعالى:" وأنّكم لتمرّون عليهم مصبحين" [161]**

في الحديث عن قرى الغابرين التّي يعرفها المشركون.

وفسّر الآيات الثّلاثة الأخيرة بقوله:" دمار القرى الغابرة مدعاة إلى توحيد الله والإيمان بشرائعه أو الكفر عواقبه وخيمة" [162]

---

[153] سورة المؤمنون / 15.

[154] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 280.

[155]سورة النّجم / 27.

[156] عبد الله صولة، المرجع السابق ، ص 280

[157]سورة الأعراف / 81.

[158] عبد الله صولة، المرجع السابق ، ص 280.

[159]سورة الحجر/ 76.

[160]سورة الحجر/ 79.

[161]سورة الصّافات/ 137.

وقد صرّح المؤلّف في بداية اشتغاله على هذا المقترح بأنّ" بناء النّظريّة هذا يكون بواسطة التّوكيد بإنّ مع اللّام و بالقصر الحقيقيّ" [163] ، وهو ما يبرّر اعتماده على الآيات المذكورة أمثلة لتحليله، و قد انطلق المؤلّف من رأي الجرجاني و الرّامي إلى حصر وظيفة التّوكيد في دفع الإنكار، غير أنّه تجاوزه إلى أن" يكون التّوكيد بإنّ مع اللّام لأمر يعلمه المخاطب ولا يدفعه فقد جيء به إذن لتنبيهه إليه وتذكيره بما ينبغي عليه" [164]، وعليه يصبح الغرض البلاغي من التّوكيد سواء كان بأن مع لام الأمر أم بالقصر الحقيقي هو التّذكير ولفت الانتباه ، وعليه جاءت هذه الآيات بيانا لإدراك الخصوم لكلّ هذه الأفعال " فاستغلّ –القرآن– كفايتهم العقديّة و الثّقافيّة و المعرفية ليبنى انطلاقا منها نظريّة بهديها يهتدون في ضوئها يسيرون" [165].

وعليه نجد أنّ وقع هذه الأفعال أشدّ وأكبر من النّاحية الحجاجيّة لأنّ هذا الطّرح الجديد بالنّسبة إليهم لم يُبنَ من العدم، إنّما هو خاضع لمعايير وضعوها هم أنفسهم سابقا. فنرى أنّ هذا النّوع من القصر يؤدّي وظيفة بلاغيّة مختلفة عن الوظائف المتعلّقة بالتّوكيد بأدوات أخرى، وظيفة بلاغيّة ننتج طاقة مختلفة هي الأخرى.

وفي رأينا فإنّ هذه السيرورة الحجاجيّة ماهي إلّا أداة لفهم المعنى وإخراجه في حلّة قديمة إلى أخرى جديدة، فكانت عمليّة بناء المعنى من خلال التّوكيد تكسب القول بعدا حجاجيّا رادّا ينفي ويثبت وينكر ويذكر، كما نراها عمليّة أسلوبيّة بحتة، تهدف إلى تكوين الدّلالة البؤرة والمساهمة في خلق عناصر الاتّساق والانسجام في النّص القرآنيّ.

---

[162] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 280.

[163] المصدر نفسه ، ص 279.

[164] المصدر نفسه ، ص 279.

[165] المصدر نفسه ، س 283.

2.2-الاقتضاء/ البعد الاقتضائي:

من الاقتضاء في المفردة القرآنيّة، يتنقل الكاتب إلى الاقتضاء في التّركيب القرآنيّ؟ مجسّدا مفهوم السّلم الحجاجيّ الأسلوبيّ، بمعنى إبراز حجاجيّة اللّغة القرآنيّة انطلاقا من أساليبها. وعليه، كان لابدّ لنا من طرح التّساؤل التّالي: **هل البعد الاقتضائي للتّركيب عند عبد الله صولة له المنطلق ذاته الذّي للكلمة؟ وإن لمحنا نوعا من التّغيير، ماهي آليّاته وأدواته؟ وماهو أثره الإجرائيّ على المتلقّي؟**

يحاول المؤلّف منذ بداية المبحث الأوّل وضع سلم حجاجيّ يصنّف فيه أدوات العدول الكمّي بالزّيادة، ووظيفة كلّ أداة وبعدها الحجاجي من أجل روم مظاهر الحجاج أسلوبيّا، إذ كلّ هذه الأنواع من التوكيد وما تحمله من حمولة حجاجيّة هي في سبيل الدّلالة البؤرة: الإقناع والتّأثير.

فاستخلصنا أنّ: -إنّ تدخل على الجملة الاسمية وتفيد الاهتمام لعدم وجود تردّد أو إنكار

-إن+ما الابتداء، يكون لدفع الإنكار.

خاصّة في مسائل محلّ الخصام بين الدّين وخصومه. ومدار هذا التّلاحم هو وظيفة حجاجيّة تتمثّل في فرض هذه المسائل (البعث/الآخرة/العقاب/الثّواب) باعتبارها من المسلّمات فيجب عدم المساس بها، كما يجب الإيمان المطلق بها دون نقاش، إذ التّوكيد بهذه الأدوات " ينهض بوظيفة حجاجيّة تتمثّل في تقديم هذه المسائل للمتلقّي وفرض حقيقتها عليه باعتبارها مسلّمات ومقتضيات غير قابلة مبدئيّا للنّقاش والمجادلة رغم أنها في صميم النّقاش والجدل الدّائرين بين القرآن وخصومه" [166].

[166] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 299.

وسنحاول التّأسيس لحجاجيّة القرآن الكريم – في هذه المسألة – انطلاقا من أساليب أخرى غير التّوكيد بالأدوات السّالفة الذكر، فارتأينا أن ندرس الآيات التّي استدلّ بها صولة من خلال: النّعت والمفعول المطلق.

ولنا أن نشير أنّ المؤلّف بنى تصوّره في هذا الصّدد على أراء أوركيوني و ديكرو القائليّن: " إنّ المقتضيات تقدّم على أنّها غير قابلة للدّفع أو الدّحض ذلك أنّه بإمكاننا أن نرفض المنطوق أمّا المقتضى فقد فاتنا، مبدئيّا، ساعة رفضه" [167]. وسنعرض في هذا المقام لبعض الأدلة والشّواهد محلّ التّحليل والدّراسة من طرف المؤلّف[168].

الآية	منطوق الآية	إخضاعه للنّفي والاستفهام	المقتضى وقد صمد
–قال تعالى: **لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم**"[169]	–للكافرين عذاب أليم .	ليس للكافرين عذاب أليم. –هل للكافرين عذاب أليم؟	–للكافرين عذاب.
– قال تعالى:" **و أمم سنمتّعهم ثمّ يمسّهم منّا عذاب أليم** "[170]	–سيمسّهم منّا عذاب أليم.	–لن يمسّهم عذاب أليم –هل سيمسّهم عذاب أليم؟	–سيمسّهم عذاب.
–قال تعالى:" **فلنذيقنّ الذّين كفروا عذابا شديدا**"[171]	–لهم عذاب شديد.	–لن نذيقهم عذابا	–سنذيقهم عذاب.

[167] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 305.

[168] المصدر نفسه، ص 310.

[169] سورة البقرة/ 104.

[170] سورة هود/ 48.

-قال تعالى:" **ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون**" [172]	-لهم عذاب أليم.	شديدا. -هل سنذيقهم عذابا شديدا. ليس لهم عذاب أليم. هل سيكون لكم عذاب أليم؟	-سيكون لهم عذاب.

عند تحليلنا للآيات ، رأينا أنّ النّعت فيها (أليم/شديد) جاء نكرة لأنّه تابع للمنعوت، والمعلوم أنّ " من معاني التّنكير التّكثير والتّعظيم" [173] ، ويشير المؤلّف إلى أنّه يعتبره كالزائد من ناحية المنطوق لكونه يؤدّي وظيفة التّوكيد فقط، لكّنه يراه ضمنيّا آلية إنتاجية للمقتضى من النّاحيّة الحجاجيّة ، وذلك لعدم قدرة الخصوم على دحضه و رفضه ، يقول: فكأنّ النّعت في الأمثلة إذ يؤتى به لتأكيد شدّة العذاب وعظمه تصريحا ومنطوقا يؤتى به ضمنيّا للإقرار بصحّة حصوله وعلى ثبوته ولوقايته من إمكان نفي النّفاة واستفهام المشكّكين والمتردّدين من الخصوم وممّن رقّ دينهم أيضا" [174]، وقد استند صولة في رأيه هذا على تفسير الطّاهر بن عاشور والزّركشيّ للآيات السّابقة.

إنّ الطّاقة الحجاجيّة التّي ينتجها النّعت كونه (من ناحية المنطوق فهو توكيد) لكن من ناحية الضّمني فهناك معنى اقتضائي يحمله وهو ردّ الشّبهة عن القرآن الكريم، إذ وظيفة النّعت في الأمثلة المقدّمة هي دفع أي محاولة للنّفي أو الاستفهام قد تردّ من قبل المشركين أو المتردّدين من الخصوم. فنجد أنّه إن حذف النّعت في الأمثلة السّابقة فالنّفي يمكن أن يبعث، كما أن المقتضى يتلاشى.

---

[171] سورة فصّلت/ 27.

[172] سورة البقرة / 10.

[173] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 308.

[174] المصدر نفسه ، ص 310.

تعرّض الكاتب أيضا إلى الدّور الحجاجيّ الذّي يختصّه المفعول المطلق، إذ أشار إلى أنّ دوره تعدّى مجرّد التّوكيد كما ذهب إليه معظم المفسّرين، إلى صنع المقتضى الوجودي الذّي من شأنه أن يفيد الحقائق المذكورة في الآيات. وعليه فإنّ" إدخال المفعول المطلق على هذه الأقوال يجعل للأفعال فيها مقتضيات فات أوان نفيها والاعتراض عليها، فقد جاء المفعول المطلق يقي المقتضى من هذه الأفعال إمكان أن ينفى أو يدحض أو يعترض عليه" [175].

وللاستدلال على وجهة النّظر هنا ، قدّ صولة تحليله للآيات الثّلاث الآتية على النحو الآتي: [176]

الآية	إخضاع المنطوق للنفي و الاستفهام	المقتضى الباقي
–قال تعالى:" **ونفخ في الصّور فجمعناهم جمعا**" [177]	–لن نجمعهم جمعا. – هل سنجمعهم جمعا.	– سنجمعهم.
–قال تعالى:" **وعرضنا جهنّم للكافرين عرضا**" [178]	–لن نعرض جهنم عرضا. – هل نعرض جهنم عرضا.	–سنعرض جهنّم.
–قال تعالى:" **ونمدّ لهم من العذاب مدّا**" [179]	–لن نمدّ لهم مدّا. – هل سنمدّ له من العذاب مدّا.	–سنمدّ له من العذاب.

نخلص إلى أنّ هذه الأنواع المذكورة من التّوكيد دورها الحجاجيّ هو تأجيل لحظة إنكار المخاطب لهذه القضايا المطروحة، فقد "باتت هذه القضيّة، بفضل المقتضى الذّي أنتجه لها

[175] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 312.

[176] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[177] سورة الكهف/ 99.

[178] سورة الكهف/ 100.

[179] سورة مريم/ 79.

تأكيد المصدر لعامله، من الحقائق التّي يقرّ بها المخاطب و لو مؤقّتا" [180] ، وهو ما يشكّل حجاجيّة وتفرّد الأسلوب القرآنيّ من ناحية التّراكيب التّي يتّخذها حجّة في وجه المشركين، فهو بذلك يحقّق الدّلالة البؤرة التّي يدور حولها الخطاب القرآنيّ وهي: الإقناع والتّأثير.

بناء على ما سبق، يصبح السّياق الاقتضائي/ المقتضى" يتكوّن من كلّ ما يفترضه المتخاطبون، أي مقتضياتهم، بمعنى معتقداتهم وكذلك انتظارا تهم ومقاصدهم " [181]

3.2-التّوجيه/ البعد التّوجيهي:

بعد المفهوم و الاقتضاء، يروم عبد الله صولة تحسّس البعد الثّالث الذّي استشعره في التّركيب القرآنيّ وهو التّوجيه، منطلقا من وجهة نظر الباحث اللّساني مارتين التّي فحواها أنّ" التّوجيه حكم على حكم" [182]، وحسبه: كلّ قول عاديّ هو قول موجّه"[183]، فالتّوجيه في أصله هو" فعل إيصال المستدلّ لحجّته إلى غيره "[184] وهو فعل لغويّ بحت يقوم فيه المرسل بتكوين حجّته وتنظيم خطابه وفق ما يحقّق غاياته منه.

منه أرجع المؤلّف فعل التّوجيه إلى مقام القول، و استنادا إلى القرآن الكريم توصّل المؤلّف إلى أنّ معظم الموجّهات في القرآن موجّهات يقينيّة قاطعة حازمة. يقول صولة: " إنّ الموجّهات اليقينيّة-وهي كثيرة جدّا في القرآن-هي في رأينا الضّمان لحقيقة الكلام ولإمكان أن يكون هذا الكلام مقنعا رغم شديد اصطباغه بالذّاتية " [185]، من أكثرها : القسم،:" إذ يثبت القضيّة ويوجّهها ويقيّم في الوقت نفسه الحجّة على المخاطب ويلزمه بها" [186].

---

[180] عبد الله صولة، المرجع السابق ، ص 312.

[181] صابر الحباشة، مغامرة المعنى من النّحو إلى التّداوليّة، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط 1، 2001، ص 147.

[182]ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 315.

[183]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[184] عبد الهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 470.

[185]عبد الله صولة، المرجع السابق، ص319، 320.

[186]المصدر نفسه ، ص 320.

وأشار إلى مواطن القسم في القرآن الكريم ، وهي خمسة عشر سورة[187]، أقسم بها الله بمخلوقاته، وهي كلّها سور مكيّة. فكان التّساؤل المحوري في هذه المسألة: **كيف يقسم الله بما خلق؟ وقد نهي على القسم بغير الله؟** ، فجاء من بين الأجوبة التّي حازها الباحثون:

"العرب تعظّم هذه الأشياء وتقسم بها فنزل القرآن على ما يعرفون" [188]، واستعرض المؤلّف الآيات الأولى من سورة العاديات من أجل بيان القيمة/ البعد الحجاجي للمقسم به، فقراءته كانت كالآتي:

قال تعالى: "والعاديات ضبحا() فالموريات قدحا() فالمغيرات صبحا() فأثرن به نقعا() فوسطن به جمعا () إنّ الإنسان لربّه لكنود() " [189] ، يقول ابن عاشور: " وعلى وجه أنّ المقسم به رواحل الحجّ فالقسم بها لتعظيمها بما تعيّن به على مناسك الحجّ. و اختير القسم بها لأنّ السّامعين يوقنون أنّ ما يقسم عليها بها محقّق فهي معظمة عند الجميع من المشركين والمسلمين" [190]. فنستنتج أنّ المقسم به وإن كان زائدا من النّاحية النّحويّة لتمام المعنى دونه فإنّه ليس كذلك حجاجيّا، بل هو أكثر من ضروريّ لخلق الإقناع لدى المتلقّي.

وأشار إلى النّسق الفنّي من ناحية الوزن، الفواصل، المقسم به في السور: الذّاريات، المرسلات، الطّور، ومع ذلك لا يعتقد المؤلّف " أنّ الوظيفة الفنيّة النّاجمة عن طول المقسم به في كلّ المواضع السّابقة هي المولّدة للإقناع... و إنّما مولّد الإقناع الأساسيّ هو في رأينا ما ينهض له المقسم به من دور في توجيه الملفوظ وإثباته وجعله ممّا يحمل على أنّه واقع لا محالة " [191] .

---

[187]سورة: الذّاريات، الطّور، النّجم، المرسلات، النّازعات، التّكوير، البروج، الطّارق، الفجر، البلد، الشمس، الليل، الضحى، التّين، و العاديات.

[188]ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 321.

[189]سورة العاديات/ 1-6.

[190] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير، ج 30، ص 499.

[191] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 323.

الملاحظ أنّ المقسم به في القرآن هو من الأمور المعروفة لدى العرب، وذلك ما يشير إلى أنّ القرآن منفتح على عوالم المتلقّين الأوّلين، يستند إلى مقدّساتهم في الحياة ليصل إلى المفهوم الجديد الذّي يقدّمه، دون المساس بهذه المقدّسات،" ليوجّهها توجيها إقناعيّا مخصوصا" [192]، فيظهر لنّا جليّا ذكاء النّسق القرآنيّ في بناء ذاته انطلاقا من سياقات المتلقيّن المتنوّعة التّي على أساسها يوجّه قوله وبالتّالي يوجّه حكمه ويصنع إقناعا مؤسّسا على ما لا يحتمل المساس به عندهم من مقدّسات ، وممّا يستوجب عندهم الإيمان بها.

كانت المحطّات السّابقة إحالة لأهمّ الأبعاد الحجاجيّة التّي استنتجها صولة للتّركيب في القرآن الكريم ، عالجناها انطلاقا من تحليله لآيات الذّكر الحكيم، والهدف المنشود– من هذا البحث بصفة عامّة– نراه يتجلّى تدريجيّا مع كلّ محطة على أنّنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ عملنا هذا التزم بمبدأ الانتقاء والاختيار، خاصّة في المسائل المتشعّبة المتفرّعة.

اتّسعت الأبعاد الحجاجّية للتّركيب القرآنيّ واتّسعت معها الرّؤى والتّصوّرات، وقد ارتأينا الاكتفاء بما قدّمناه لحدّ الآن من هذه الأبعاد لأننا كما ذرنا أسسنا عملنا على مبدأ الانتقاء والاختيار، كما أنّ المقام غير كاف للإتيان على كلّ القضايا التّي عاجها عبد الله صولة بالدّراسة والتّحليل.

ثالثا: المقياس الدّلالي:

أشرنا في الفصل الأوّل ضمن مبحث الصّورة إلى أنّها مكمن الدّلالة ومربط الفرس بالنّسبة لدراسات السّابقين، خاصّة عند ارتحالها من مجال الصّورة الإبداعية إلى مجال الصورة القرآنيّة.

[192] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 324.

1-الصّورة بين المفهوم والبنية والوظيفة:

أشار عبد الله صولة في مقدّمة الفصل الأخير من كتابه – و الذّي عقده للصّورة معتبرا إياها المستوى الحجاجيّ الأخير للّغة القرآنيّة–إلى رأي محمّد الوليّ حول ماهية الصّورة، والذّي علّق عليه المؤلّف بقوله إنّها " تعبير استبداليّ يقوم فيه (الشّيء المشاهد) أو (الملموس) أي الصورة بديلا عن الفكرة أو المعنى أو المفهوم (والمفهوم هنا بمعنى (concept))" [193].

وعليه يظهر لنا جليّا أنّ الصّورة قائمة على أساس استبداليّ وتعويض شيء بشيء أو طرف بطرف،" فكلّما تجسّدت المعاني في مشاهد حسّية كان حضورها في الذّهن أقوى" [194]ومن أجل هذا المبدأ فيها، " اتّخذ القدماء من موضوعي بنية الصّورة من ناحية ووظيفتها من ناحية أخرى محورا تدور مباحثهم فيه" [195]. ونجد المؤلّف يشير إلى جهود النّاقد جابر عصفور في كتابه" الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي"، إذ يضمّ رأيه للآراء التّي درست " بنيتها بوصفها استبدالا وعن وظيفتها من حيث هي للتّأثير والإقناع "[196] .

ومنه جاءت تركيبة الصّورة مؤسّسة على الاستبدال، وبما أنّ المؤلّف فصّل في قضاياه وشرحها شرحا وافيا، ارتأينا أن نؤخّر الحديث فيه إلى الفصل الأخير من هذه الرّسالة سعيا لجعله واحدا من ملامح أسلوبيّة الحجاج عند عبد الله صولة في كتابه موضوع الدّراسة، وقد لاحظنا من خلال الطّرح الذّي قدّمه عبد الله صولة أنّه "يوجد ترابط منطقيّ في طريقة حديث القدماء عن الصّورة بين اعتبارها استبدالا من حيث بنيتها وبين اعتبارها للإقناع والتّأثير من حيث وظيفتها. فهي لمّا كانت عندهم تعويضا للمعنى أو المفهوم تصويرا له وتقديمه تقديما حسيّا يرونه (ميزة الأسلوب القرآنيّ) كانت الغاية منها في رأيهم تبليغ ذلك

---

[193] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 481.

[194]عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 69.

[195]عبد الله صولة، المرجع السابق، ص481 .

[196]المصدر نفسه ، ص 482.

المعنى في أحسن صورة وجعل المتلقّين يقتنعون به من خلال الصّورة الحسيّة التّي يظهر عليها ويخرج فيها "[197]. وعليه يتّضح لنا الملمح الثّاني لوظيفة الصّورة وهو الاستدلال سعيا للإقناع والتّأثير.

إنّ الاستدلال بالصّورة وجعلها أداة للإقناع والتّأثير ليس بالأمر الجديد خاصّة في الدّراسات العربيّة، إذ نجد القدماء أمثال (السّكاكي، الزّمخشريّ، الجرجاني و ابن القيّم) [198]، من الأوائل الذّين انتبهوا للملمح الاستدلاليّ/ الإقناعيّ للصّورة، فتراوحت أبعادها بحسب نوع الصوّرة– إن تمثيلا أو استعارة أو كناية أو مجازا– بين التّمثيل والاستدلال ولكنّها في الأخير تشتغل في مدار الإقناع و الحجاج. وعليه يمكننا القول إنّ:" القدماء على وجه التّعميم حصروا بنية الصّورة القرآنيّة في مفهوم الاستبدال، وجعلوا للاستبدال وظيفة الاستدلال والتّجسيد و التّمثيل و التّأثير" [199] .

ونرى انعكاس هذه النّظريّة عند علماء الغرب المحدثين، غير أنّهم لم يأتوا بأكثر ممّا جاء به القدماء من العرب، وعليه اعتبر صولة أنّ ربط وظيفة الإقناع، ببنية الصّورة انطلاقا من الاستدلال يعدّ نوعا من المجازفة العلميّة من قبل علماء اللّغة القدماء والمحدثين، فاعتبر أنّ" الحجاج بواسطة الصّورة في القرآن مداره في رأينا على مادّة الصّورة من ناحية، وعلى شكل الصّورة من ناحية أخرى. ونعني بمادّة الصّورة في القرآن مضمونها الذّي يعتمد فيه لغاية الإقناع، عالم خطاب متلقّيه الأوّل" [200]. والمقصود بعالم الخطاب" مجمل كفاءات المتلقّين المعرفيّة والنّفسيّة والثّقافيّة والعقديّة التّي يأتي مضمون الصّورة في القرآن مستندا إليها مشكلا بها معتمدا عليها بطريقة يكون مضمون الصّورة هذا غير غريب عنهم فهو معلوم لديهم"

[197] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 489.

[198] ينظر: المصدر نفسه، ص 490، 491، 492.

[199] المصدر نفسه، ص 494.

[200] المصدر نفسه، ص 496.

[201]، أو ما يمكن أن نسمّيه بالمقوّمات الثّقافيّة والاجتماعيّة للمجتمع العربيّ آنذاك. وبذلك" يكون نفاذه إلى قلوبهم وعقولهم في سهولة ويسر ويحصل إقناعهم بما أريد إقناعهم به دون صعوبة أو عسرة " [202].

2-شكل الصّورة في القرآن الكريم:

تأتي الصّورة في القرآن الكريم ضمن أشكال تصويريّة مختلفة، قدّمها المؤلّف في الفصل الثّاني من الباب الثّالث لكتابه، الذّي وسمه بـ (شكل الصّورة و أبعاده الحجاجيّة) ، متدرّجا في عرضه هذا من الأبسط إلى الأعقد.

1.2-الشّكل الأوّل: التّشبيه المجمل والتّشبيه البليغ:

يقول عبد الله صولة: " الجامع بين هذين النّوعين من التّشبيه عراؤهما من وجه الشّبه فيكون عدم ذكر هذا الرّكن مدعاة إلى أن يُعمل المتلقّي كفايته الثّقافيّة و المنطقيّة لتبيّن المسار الحجاجيّ المنتهج من التّشبيه " [203] ، وأورد له جملة من الأدلة من القرآن الكريم ، نذكر منها **قوله تعالى: "إنّها ترمي بشرر كالقصر() كأنّه جمالات صفر()"**[204]

2.2-الشّكل الثّاني: الاستعارات والكناية:

وفيه " يطوى المستعار له فهو محلّ شاغر... ويذكر المستعار..." [205] ،وهو ما نجده في الاستعارة التّصريحيّة ، كما صرّح الكاتب في كتابه وفي الكناية أيضا حيث" يطوى المكنّى

[201]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 496 .

[202]المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[203]المصدر نفسه ، ص 545.

[204]سورة المرسلات / 32-33.

[205]المصدر نفسه، ص 564.

عنه ... ويذكر المكنّى" [206] ، وضرب لهذا الشّكل أمثالا كثيرة نذكر منها **قوله تعالى: " الله وليّ الذّين آمنوا يخرجهم من الظّلمات إلى النّور "** [207] .

3.2-الشّكل الثّالث: التّمثيل

ليس من الغريب أن يطغى التّمثيل على أسلوب الحجّة في الصّورة القرآنيّة " ذلك أنّ الحرب الدّائرة بين القرآن وخصومه قد شكّلت الأمثال أهمّ سلاح فيها يستخدمه الطّرفان كلاهما" [208]، واعتمد على جملة من الأمثلة اخترنا أبرزها وهي **قوله تعالى:" ولا يأتونك بمثل إلّا جئناك بالحقّ و أحسن تفسيرا"** [209] ، يقول الطّاهر بن عاشور: " والمثل المشابه وفعل الإتيان مجاز في أقوالهم و المحاجّة به " [210] .

ويشير عبد الله صولة إلى أنّ " التّمثيل على عكس التّشبيه... لا يقيم تشابها بين عنصرين اثنين بل بين بنيتين اثنتين فليس التّمثيل بقائم إذن على علاقة تشابه وإنّما هو قائم على تشابه في العلاقة أي أنّ التّشابه فيه بين علاقتين: علاقة (أ) بـ(ب) من ناحية وعلاقة (ج) بـ (د) من ناحية أخرى " [211]. ونستدلّ على هذا **الرّأي بقوله تعالى: "مثل الذّين اتّخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتّخذت بيتا و إنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت "**[212] .

وقد جعل صولة: (أ) المشركون، (ب) الأصنام، (ج) العنكبوت، (د) بيتها. فكان تحليه كالآتي:" وعلى هذا يكون التّمثيل حاصلا بين المشركين والعنكبوت فحسب، أو بين الأصنام

---

[206] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 546.

[207] سورة البقرة/ 257.

[208] عبد الله صولة، المصدر السابق، ص 549.

[209] سورة الفرقان/ 33.

[210] الطاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير، ج 19، ص 21.

[211] عبد الله صولة ، المصدر السابق ، ص 548.

[212] سورة العنكبوت/ 41.

وبيت العنكبوت فحسب وإنّما هو حاصل بين(أ) أي المشركين في علاقتها بـ(ب) أي الأصنام وبين (ج) أي العنكبوت في علاقتها بـ (د) أي بيتها الواهي. [213] .

3-الأبعاد الحجاجيّة للصّورة:

تنوّعت الأبعاد الحجاجيّة للصّورة القرآنيّة بحسب شكل الصّورة وطريقة تقديمها، سنحاول أن نتتبّع هذه الأبعاد انطلاقا من الآيات التّي درسها المؤلّف في هذا المبحث، وقد استخلصنا منها ثلاثة أبعاد تواترت بسببها الصّورة في الآيات المقدّمة.

1.3-المحلّ الشّاغر يملؤه المفهوم:

أشرنا في مبحث سابق من هذا البحث إلى العلاقة بين مصطلحي المفهوم والمقتضى، وكيف أنّ الأوّل قائم، حسب ديكرو، على توريط "المتلقّي في إنتاج الدّلالة في الكلام" [214] ، من خلال توجيهه للمقام الذّي يلقى فيه الملفوظ نحو معنى محدّد ، فيكون المفهوم ذو بعد بلاغيّ مرتبط بكفاية المتلقي في استكناهه، ثمّ كيف أنّ المقتضى هو مكوّن لغوّي مرتبط بمقام القول فلذلك هو غير مستقرّ متغيّر .

ينطلق صولة من هذا المبدأ في مدراسته للآيات الآتية، وقد أفرزت دراسته الجدول الموضّح أدناه: [215]

الآية	مفاده	المفهوم الأوّل/ المقتضى	المفهوم الحاصل من

[213] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 550.

[214] ينظر: المصدر نفسه، ص 557.

[215] المصدر نفسه، ص 566.

			المفهوم الأوّل والذّي يملأ المحل الشاغر
إنّها ترمي بشرر كالقصر() كأنّه جمالات صفر [216]	الشّرر كالقصر والجمالات الصّفر	مفهوم الطّول والعظم و القصر والجمالة التّي هي ربّما طائفة الجمال	إذن شرر النّار عظيم الحجم شديد التّطاير في الهواء.
يوم تكون السّماء كالمهل() وتكون الجبال كالعهن [217]	السّماء كالمهل والجبال كالعهن.	مفهوم الانحلال والتّميّع والرّخاوة الذّي هو درديّ الزيت، ومفهوم التّفرّق والتّشتّت في أجزاء العهن.	إذن تكون السّماء رخوة منحلّة وتتشتّت الجبال.

يظهر من أن الآيتين أنّ اللغّة القرآنيّة مدركة بتصوّرات العرب ومفاهيمهم، فتشبيه شرر النّار بالقصر وطائفة الجمال إنّما هو دلالة على الكثرة والعظم التّي تريد للمتلقّي الوصول إليها بفهمه من خلال معرفته الأولى بالمشبّهات بها في الآية، ومكانتها في نفوس العرب. والأمر كذلك بالنّسبة للصّورة في الآية الثّانية. وعليه تكمن كفاءة الصّورة الحجاجيّة في دفع المتلقّي إلى الإسهام في صنع المعنى في شقّه الضّمني، انطلاقا من شقّه المصرّح به " لكن ما تختصر به الصّورة القرآنيّة هو أنّ المتلقّي يوجّه توجيها صارما نحو مفهوم بعينه لا نحو مفاهيم متعدّدة و ربّما متناقضة" [218] .

2.3-صنع شيء محلّ اتّفاق من عنصرين يبنى عليهما شيء محلّ خلاف:

[216] سورة المرسلات/ 32-33.

[217] سورة المعارج/ 8-9.

[218] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 576.

إرساء لمفاهيم البعد الثّاني الذّي اختاره صولة للصّورة، يصرحّ في معرض حديثه عنه أنّ" الوظيفة الحجاجيّة التّي للصّورة القرآنيّة تتمثّل دائما في بناء شيء على شيء"[219]، فحتّى يتحقق الإقناع لدى المتلقّي لا بدّ من بنائنا للحجّة في نفسه انطلاقا من أمر سابق يدركه يفهمه ، أو على الأقل يعرفه ، والجدول الآتي توضيح لهذا الرّأي:

الوظيفة الحجاجيّة	الآية	غير المسلّم به عندهم	المسلّم به لدى المتلقّين
بناء غير المسلّم به عند المتلقّين الأوّل من الخصوم خاصّة عند المسلّم به	**إنّها ترمي بشرر كالقصر() كأنّه جمالات صفر**[220]	عظّم شرر النّار في الآخرة التّي لا يسلّمون بها.	عظم القصر وعلوّ بنائه.
	يوم تكون السّماء كالمهل() وتكون الجبال كالعهن [221]	انحلالالسّماء وتصدّع الجبال إيذانا بنهاية العالم وحصول البعث الذّي ينكرونه	إمكانيّة ميوعة الزّيت وانحلال العهن.

3.3-ورود العناصر في شكل حكم قيمة، أو اشتماله على حكم قيمة:

يلفت انتباهنا أنّ الصّورة القرآنيّة بفضل ما لها خصائص فكريّة و عاطفيّة و تأثيريّة تشتمل على حكم، " ويكون هذا الحكم الذّي تشتمل عليه على ضربين أحدهما حكم قيمة أخلاقيّة Axiologiqueوأثره في الفكر أساسا ومحوره الذّي يدور عليه هو عادة حسن/ قبيح، والآخر

[219]المصدر نفسه، ص 579.

[220]سورة المرسلات/ 32-33.

[221] سورة المعارج/ 8-9.

حكم عاطفيّ Affectif وأثره في الوجدان أساسا وحوره هو عادة الرّغبة/ الرّهبة " [222]، فالغاية منها تكون إمّا أخلاقيّة تقويميّة لفكر متلقيّ القرآن ، أو عاطفيّة هدفها أيضا الإقناع و التّأثير.. فمن أمثلة الأخلاقيّ نجد[223]:

الآية	الكلمة/العبارة/الجملة ذات حكم القيمة الأخلاقي
إنّ الذّين لا يؤمنون بالآخرة عن الصّراط لناكبون [224]	الصّراط.
فأنت تسمع الصمّ أو تهدي العُمى[225]	الصّم و العُمى .
وفي قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا [226]	المرض .

فالآية الأولى تضمّنت حكما أخلاقيّا هو الحساب يوم الآخرة للكافرين بيوم البعث من خلال الصّراط، أمّا الثّانية فارتكزت على كلمتي الصمّ والعمى في تقديم الحكم الأخلاقيّ لها، بينما جاء مفهوم المرض محورا للحكم الأخلاقيّ في الآية الثّالثة، وكلّها أحكام بنيت على التّركيز وحصر الإقناع فيما يقوّم أخلاقهم ويجعلهم يؤمنون بما جاء به القرآن.

أمّا عن الحكم العاطفيّ الذّي تبتغيه الصّورة، فقد أرجعت أوركيوني كما قال صولة شحن اللّفظ بطاقة عاطفيّة إلى المتكلّم، فهو المسؤول حسبها في شحن خطابه بشحنة عاطفيّة، وقد أضاف إليها صولة أنّه درسها من زاوية المتلقّي أيضا، والمقصود بالألفاظ ذات الحكم العاطفيّ " الألفاظ ذات الوقع الشّعوريّ الوجدانيّ على المتلقّي، فهي تثير فيه الرغبة أو

[222] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 581.

[223] المصدر نفسه، ص 588.

[224] سورة المؤمنون/ 74.

[225] سورة الزّخرف/ 40.

[226] سورة البقرة/ 10.

شعور الرّهبة تمهيدا لجمله على إتيان عمل ما أو سلوك ما " [227] ، والجدول الآتي يبيّن بعضها[228]:

الآية	مفادها	الشّحنة/ الحكم العاطفيّ
ويطوف عليهم غلمان لهم كأنّهم لؤلؤ مكنون [229]	لؤلؤ مكنون	ذكر المشبّه به
حتّى إذا أخذت الأرض زخرفها و ازيّنت و ظنّ أهلها أنّهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكّرون[230].	جعلناه حصيدا	على سبيل الإفساد
من ذا الذّي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة [231]	فيضاعفه أضعافا كثيرة	الجزاء بالعدد/ النّوع

[227] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 592.

[228] المصدر نفسه، ص 588.

[229] سورة الطّور / 24.

[230] سورة يونس/ 24.

[231] سورة البقرة/ 245.

تشتمل الآيات المقدّمة كما نرى على أحكام عاطفيّة تقدّمها الصّورة القرآنيّة للمتلقّين سعيا منها لتحقيق الإقناع والتّأثير من خلال شحنة الرّغبة و الرّهبة التّي تبثّها في نفوسهم ، فنراها ترغّب تارة و ترهّب تارة أخرى، وإنّما نُرجع هذا التّنوّع على مستوى خطاب القرآن لمتلقّيه إلى الأساس الصّحيح والثّابت الذّي تبني عليه اللّغة القرآنيّة حجاجها، وأسلوبها الذّكيّ في تعاملها مع خصوم الدّعوة المحمّديّة ، سعيا لتحقيق الدّلالة البؤرة في الدّين الإسلاميّ ككلّ وهي: التّوحيد.

الفصل الثّالث

أسلوبية الحجاج عند عبد الله صولة

الفصل الثّالث: أسلوبيّة الحجاج عند عبد اللّه صولة

أوّلا – العدول

1-محاور العدول عند العرب قديما

2-العدول عند علماء اللّسانيّات

3-العدول / الانزياح عند العلماء العرب المحدثين

4-أنواع العدول عند عبد الله صولة

4-1-العدول المعجمي وملامحه

4-1-1-فاعليّة السّياق في صنع الدّلالة

4-1-2-فضل القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة في إرساء التّطوّر الدّلالي

4-1-3-طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربيّة

4-1-4-طرائق استخدام القرآن للألفاظ المعرّبة

4-1-4-1 -الحفاظ على المعنى الدّيني الذّي للمعرّب

4-1-4-2-نقل بعض المعرّبات من المجال الدّنيويّ المدنّس إلى المجال الدّينّي المقدّس

4-2-العدول الكمّي بالزّيادة

4-3-العدول الكمّي بالزّيادة في الجملة

4-4-العدول الكمّي بالزّيادة بين الجمل

4-5-العدول الكمّي بالنّقصان

4-6-العدول النّوعي في الجملة / بين الجمل

4-6-1-العدول الجدولي

4-6-2-العدول النّسقيّ

ثانيا -استعارة المفاهيم وسحبها

1-الصّورة القرآنيّة ذات الأصل الحسّي

1.1-الصّورة القرآنيّة المنتزعة من المجال الزّراعي والحيواني

2.1-الصّورة القرآنيّة المنتزعة من المجال التّجاري

2-الصّورة المنتزعة من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة التّي لفكر المتلقّين

هيّأت الفصول السّابقة من الدّراسة المتّكأ المعرفيّ للغاية المنشودة منها وهي تمثُّل حجاجيّة القرآن الكريم في أكثر مظاهره اللّغويّة والبلاغيّة وجودا وكينونة، إذ إنّ الأسلوب منظومة خاصّة والحجاج هو الآخر نوع خاصّ من القول ، بهما تحقّقت حجاجيّة القرآن الكريم التّي وجدناها تتوزّع – بحسب تصوّر عبد الله صولة – في خمس محطات معرفيّة ، كان أوّلها ما خصّه المؤلّف نفسه بعبارة فرعية أسفل عنوان كتابه : (من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة) والذّي قصد به العدول الذّي كان له الاهتمام الأكبر به ، إذ ظهر ذلك في تدقيقه و تدرّجه في مباحثته من الكلمة فالتّركيب فالصّورة ، مبدعا مصطلحات خاصّة به ، سنكون بصدد مدارستها في هذا الفصل ، ولعلّه ما فرض علينا سلطانه لجعله الملمح الأوّل والرّئيس لأسلوبيّة الحجاج عند صولة .

وقد سبق وتعاملنا – ولو باقتضاب – مع مفهوم الانزياح في الدّراسات اللّسانية والأسلوبيّة، والذّي كان أكثر الكائنات الأسلوبيّة تداولا واهتماما وتواجدا في أعمال الأسلوبيّين.

فالانزياح " هو الابتعاد بنظام اللّغة عن الاستعمال المألوف و الخروج بأسلوب الخطاب من السّنن اللّغويّة الشّائعة فيُحدث في الخطاب تباعدا (انزياحا) يتيح للشّاعر التّمكّن من محتوى تجربته، وصياغته بالكيفيّة التّي يراها، كما يحقّق للمتلقّي متعة وفائدة " [1]، وبهذا يغدو الانزياح ذلك الطارئ في التّلفّظ ، الذّي يجعل الثّابت اللّسانيّ متغيّرا كلاميّا، مقياس حدوثه هو الدّرجة الصّفر من الكتابة ، مبدؤه خرقُ القاعدة بطرق فنيّة، أمّا وظيفته فإخراج اللّغة من جمودها و غلوائها إلى حيويّتها ضمن الاستبدال والتّركيب .

[1] نعمان عبد السّميع متوليّ، الانزياح اللّغويّ –أصوله و أثره في بنية النّص – دار العمل و الإيمان للنّشر و التّوزيع ، مصر، 2014 ، ص 33.

لكن الحديث عن الانزياح بهذا المفهوم يحيلنا لما قدّمه صولة في أبواب العدول في عمله، **فهل الانزياح هو ذاته العدول؟ وإن وجد الاختلاف بين الحدّين المفهوميّين فهل ذاك مرجعه التّمايز الحاصل على مستوى الثّقافتين الغربيّة والعربيّة؟**

أوّلا:العدول:

جاء في "اللّسان" قوله:" عدل عن الشّيء يعدل عدلا و عُدُولا: حاد، وعن الطّريق: جار، وعدل إليه عدولا : رجع " [2] ، وورد في أساس البلاغة " عدلته عن طريقه وعدلت الدّابة إلى طريقها: عطفتها" [3] ، ومنه العدول هو الرّجوع عن الشّيء والحياد عن الأصل .

وقد عالج ابن جنّي هذا المفهوم ضمن ثنائية (الحقيقة/ المجاز) قائلا:" الحقيقة ما أقرّ في الاستعمال عن أصل وضعه في اللّغة، والمجاز ماكان بضدّ ذلك، و إنّما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي الاتّساع والتّوكيد والتّشبيه، فإنّ عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتّة" [4]، ويمكن لنا أن نفسّر رأي ابن جنّي من خلال المخطّط الآتي:

اللغة + الاستعمال ← اللغة متصوّر = مجرّدة ← اللّغة = الحقيقة

↓ ↓

المواضعة +الإقرار ← المجاز حدث طارئ على اللغة ← العدول = المجاز.

↳ (الاتساع / التّوكيد/ التّشبيه)

[2] ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 4، ص 2841.

[3] الزّمخشريّ، أساس البلاغة ، ص 638.

[4] ابن جنّي، الخصائص، ج 2، ص 206.

طرح الإمام الجرجاني كذلك رأيا في ذات المسألة قائلا:" اعلم أنّ الكلام الفصيح ينقسم إلى قسمين: قسم تُعزى المزيّة و الحُسن فيه إلى اللّفظ، وقسم يعزى فيه ذلك إلى النّظم، فالقسم الأوّل : (الكناية) و (الاستعارة)، و(التّمثيل الكائن على حدّ الاستعارة) ،وكلّ ماكان فيه على الجملة، مجاز و اتّساع وعدول باللّفظ عن الظّاهر" [5] و قصد به التّحويل من أسلوب إلى أسلوب بقصد زيادة المعنى و التّحسين ، و" يشير عبد القاهر الجرجاني إلى مصطلح العدول بمعنى الانزياح و أنّها المزيّة و الحسن في اللّفظ و النّظم ودليل الشّعريّة في النّصّ ثمّ أنّه يضع معيار الصّحّة و الجواب، وهو معيار أوجبه النّقاش الذّي دار بين الأسلوبيّن البنيويّن و النّقّاد الحداثيّن حول الانحراف، فليس العدول أو الانزياح أو الانحراف خروجا عن الخطأ و خرقا لقواعد صحّة الكلام " [6] ، وهذا ما فرض علينا أن نحيل إلى محاور العدول عربيّا و غربيّا، ثمّ تلقّي النّقاد العرب المحدثين لهذا المفهوم و استقرائه و تبنّيه في أعمالهم.

1-محاور العدول عند العرب قديما:

إنّ العدول –مصطلحا و مفهوما–عرفته الجهود العربيّة البلاغيّة القديمة، وهذا التّنوّع الحاصل على مستوى الحقل المعرفيّ الكفيل بتبنّيه، حتّم على الباحثين المحدثين ضبط مدوّنته المعرفيّة، و في ذلك يقول عبد المطّلب محمّد في كتابه البلاغة الأسلوبيّة : "أمّا أبواب المعاني فيمنع فيها إجراء الكلام على الأصل، وهي أبواب تقوم أساسا على العدول في اللغة على مستوى استخدامها المألوف. وقد كانت وسيلة البلاغيّين في معظم هذه الأبواب التّقدير، سواء بالزّيادة أو بالحذف، أو بالتّقديم و التّأخير أو بالتّعريف و التّنكير، وكلّ ذلك من خلال مفهوم يغفل ظاهر العبارة وصولا إلى باطن يعتمد على تشكيل مثالي افتراضي" [7].

---

[5] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص430،429.

[6] عبد الله خضر ثيرداوود، الانزياح التركيبي في الخطاب القرآني، المجلّد الأوّل، ص 24.

[7] محمّد عبد المطّلب، البلاغة و الأسلوبيّة، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1994، ص 270.

إنّ هذا القول يشير صراحة إلى أنّ ميدان العدول كان ولازال هو تركيب الكلام بكلّ مستوياته، إن جملة أو نصّا، والضّابط له هو البلاغة العربيّة في فرعها الخاصّ بعلم المعاني، من خلال تقدير الكلام والعبور من ظاهره إلى باطنه، ومن صريحه إلى مضمره، بحثا عن ما يعين النّفس على فهم خبايا الكلام. وتتحدّد محاور العدول –غالبا–عند علماء العرب القدامى في: " محور التّبديل أو تغيير المواقع بإعادة التّرتيب، ومن إجراءاته –التّقديم والتّأخير، و القلب أو العكس و التّبديل ... ومحور الحذف: ويعنى به إسقاط عنصر من عناصر البناء سواء كان في الكلمة المفردة، أو الجملة في أبسط صورها، أو في صورتها المركبة ... والزّيادة في عناصر البناء " [8]، ونقصد بالزّيادة هنا إضافة في مبنى الكلام والتّي تضيف هي الأخرى في معناه.

وعليه فالعدول من خلال وجهة النّظر هذه هو" أسلوب رفيع من القول يخرج فيه منشئ الكلام عن النمط المألوف إلى نمط غير مألوف لدواع بلاغيّة ومعنويّة، ولتحقيق سمة جماليّة وإبداعيّة في الكلام، إذ يضفي على الكلام خصائص ومزايا لم تكن لو كان الكلام على النّمط المعتاد "[9]. وكلّ هذه المفاهيم والأسس التّي للعدول تراثيّا نجد ما يرفدها لسانيّا عند علماء اللّغة المحدثين، تلك التّي سنستعرضها لاحقا ...

2-العدول عند علماء اللّسانيّات:

العدول، هذه الظّاهرة التّي تعكس عبقريّة اللّغة وذكاءَها، تعدّدت مفاهيمها عند علماء اللّسانيّات، بحسب توجهاتهم وأهدافهم، نعرضها في النّقاط التّالية:

[8] مصطفى السّعدني، العدول أسلوب تراثيّ في نقد الشّعر، ص 84.

[9] نعمان عبد السّميع متولي، المفارقة اللّغويّة في الدّراسات الغربيّة و التّراث العربي القديم، دار العلم و الإيمان للنّشر و التّوزيع، مصر، 2014. ص 30.

1-العدول هو:" ظواهر محليّة تقاس بمدى انتشارها في النّص"[10]، فيُثمّن العدول في اللّغة- بحسب هذا الرّأي-بمدى تواتر وتكرار عناصرها في النّص.

2- "العدول محكوم بنظام القواعد اللّغويّة "[11]، ونعني بالقواعد اللّغويّة أنظمتها التّي تتعرّض للخرق بإضافة أو حذف قيود معيّنة ، وبالتّالي الخروج على ماهو عرفيّ مقرّر.

3- " العدول انحراف داخليّ في بنية النّص يظهر في شكل ظاهرة لغويّة ذات انتشار محدود مع انحراف خارجي يتجلّى في اختلاف أسلوب النّص في اللّغة" [12]، ويحيلنا هذا المفهوم إلى التّحوّل الذّي يطرأ على اللّغة في بنيتها و تكوينها من خلال تنوّع الأسلوب في البنية الواحدة لها ، (كالخروج من الجملة الاسميّة إلى الفعليّة مثلا).

4- "العدول طبقا للمستوى اللّغوي يميّز بين انحرافات خطيّة، و صوتيّة ومعجميّة و نحويّة ودلاليّة " [13]،فالعدول هنا يشير صراحة إلى ذلك الانحراف الحاصل في اللّغة و الذّي يمسّ كلّ مستوياتها، و الذّي نراه يمهّد للتّصوّر الذّي يليه.

5- "العدول رصد لمبدأي الاختيار و التّركيب، فهو رصد للوحدات التّي تخرج عن قواعد النّظم و التّركيب" [14] ، فيكون العدول هنا حصرا ووقوفا على ما يخرج عن عرف اللّغة صراحة.

إنّ المفاهيم السّابقة – وعلى اختلاف المبادئ التّي انطلاقا منها ضبط تصوّر العدول- سواء كان تكررا ، أم حذفا أم زيادة ، أم تحوّلا حاصلا في بنية اللّغة ، أم انحرافا في مستوياتها، أم خرقا للّغة و نظامها ، تجتمع كلّها تحت مسمّى واحد هو الانزياح ، الذّي سبق وعالجناه قبل

[10] مصطفى السّعدني، العدول أسلوب تراثيّ في نقد الشّعر، ص 36.

[11] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[12] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[13] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[14] ينظر مصطفى السّعدني، العدول أسلوب تراثيّ في نقد الشّعر، ص 36.

هذا العنصر من الدّراسة ، ممّا يدعونا إلى اعتبار العدول هو الانزياح ، رغم اختلاف المسّمى الرّاجع إلى تباين الثّقافتين العربيّة و الغربيّة ، وهذان المصطلحان إنّما يحيلان إلى ذلك الاضطراب الاستثنائيّ الذّي يصيب اللّغة فيخلق لها نظاما جديدا هو الأسلوب.

3-العدول / الانزياح عند العلماء العرب المحدثين:

لعلّ الخوض في مسألة العدول والانزياح عند علماء العربيّة المحدثين هو باب آخر من أبواب الدّرس اللّغويّ الحديث ، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى جهود الباحث عبد السّلام المسدّي في قراءة مصطلحي الانزياح والعدول من خلال التّوسّل بترجمته للمصطلح الأجنبيّ Ecart، إذ أنّه أوّل من بادر إلى استعمال مصطلح العدول ترجمةً لهذا المقابل الأجنبي ، في كتابه الأسلوبيّة والأسلوب قائلا: " وعبارة انزياح ترجمة حرفيّة للفظة (écart) على أنّ المفهوم ذاته قد يمكن أن نصطلح عليه بعبارة التّجاوز، أو أن نحيي له لفظة عربيّة استعملها البلاغيّون في سياق محدّد وهي عبارة (العدول) ، وعن طريقة التّوليد المعنويّ قد نصطلح بها على مفهوم العبارة الأجنبيّة "[15] ، ويقول الباحث أحمد محمّد ويس " ولكنّه لم يثبت على هذا الأخير طويلا فرغب عنه إلى العدول، ولمّا سألته في ذلك أجاب بأنّه عندما استعمل مصطلح الانزياح ترجمةً لمفهوم écart أوّل مرّة كان يقصد بها إبراز سمة الجدّة من حيث هو متصوّر إجرائيّ على نسق التّأليف في اللّغة العربيّة ، ثمّ جاء مصطلح العدول، إحياءً لمصطلح بلاغيّ تراثيّ لم يعد يجرّ محاذير الالتباس " [16]

يُبرز لنا القول الأوّل جليًّا أنّ فعل التّرجمة بحسب السّياق هو الضّابط في تحديد المفهوم اللّغويّ للانزياح و العدول، فقد اعتبر المسدّي مصطلح الانزياح مقابل لـ: écartأوّلا ثمّ تراجع عن ذلك أخيرا، فراح يمارس عمليّة ضبط المصطلح ضمن لُعبتي الجدّة والإحياء، إذ

[15] عبد السّلام المسدّي، الأسلوبيّة و الأسلوب، ص162،163.

[16] أحمد محمّد ويس ، الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م ، ص 45، 46.

جعل العدول إحياء للبعد الأسلوبيّ البلاغيّ القديم في النّص، بينما اعتبر الانزياح عدولا جديدا.

كانت هذه المحطّات السّابقة محاولة لرصد بُعدي الانزياح والعدول في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة، سعينا من خلالها إلى ضبط المفاهيم التّي تعيننا في مدارسة أسلوبيّة الحجاج عند صولة في بُعدها الأوّل وهو العدول/ الانزياح، والذّي سنفصّل في أنواعه بحسب رؤيا المؤلّف له في كتابه، انطلاقا من مستويات اللّغة / الحجاج لديه.

4-أنواع العدول عند عبد الله صولة:

تختلف أنواع العدول عند عبد الله صولة، ومرجع اختلافها هو المستويات التّي حدّدها المؤلّف ليضبط حدود اشتغاله على القرآن الكريم، والتّي أشرنا إليها في الفصل الأوّل من هذه الدّراسة.

4-1-العدول المعجمي وملامحه:

نقصد بالعدول المعجمي العدول الواقع والحاصل على مستوى المعجم ، ومن خلال معالجتنا لموضوع الكلمة والمعجم عند صولة – في الفصل الأوّل – ، الأوّل باعتباره نظاما لغويّا خاصّا بفئة معيّنة يشكّل محور التّواصل، و الثّانية باعتبارها كائنا لغويّا أساسه الدّال و المدلول ، يخضع لمقام خاصّ تستعمل فيه ضمن حدّ التّداول، فيبرز لنا دور السّياق في تحديد الدّلالة التّي تحملها الكلمة ضمن تحقيقها لمفهوم القيمة الخلافيّة إضافة لقابليّتها احتضان زوائد لغويّة في خطاب معيّن، فتخرج من وظيفة التّواصل إلى الإقناع و التّأثير.

والجدير بالذّكر أنّ عبد الله صولة لم يقدّم مفهوما صريحا للعدول المعجميّ، إنّما استعرضه من خلال مدارسة مصطلحي المعجم و الكلمة، و بناء على ذلك سنعرض لتصوّر المؤلّف في هذا الصّدد ضمن قضايا ثلاث نراها أساسيّة في ضبط هذا المفهوم لديه، وهي: دور

السّياق في صنع الدّلالة ومنه حديثه عن القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة، وما لهذه الأخيرة من فضل في تحقيق التغيّر الدّلالي الذّي يقفو الكلمة.

4-1-1-فاعليّة السّياق في صنع الدّلالة:

تعدّ نظريّة السّياق من أكثر النّظريّات اللّغويّة ارتباطا بعلم الدّلالة La sémantique، لما لها من فضل في فتح مغاليق النّصوص وفهمها الفهم الصّحيح بحسب ما يقتضيه المقام. وترتكز هذه النّظريّة على عدم اقتطاع الألفاظ من محيط الجملة أو النّص، ووجوب وصلها بالسّابق و اللّاحق، قدّمها العالم اللّغوي البريطاني جون فيرث John Firth متأثرا بعالم الانثربولوجيا مالينوفسكيMalinovski، فأصبح رائد المدرسة اللّسانية السّياقيّة، ثمّ توالت الجهود في هذا الميدان على أيدي ثلّة من الباحثين منهم : هاليداي ،هايمز، ستيفن أولمان، ميشال توماسيللو، ميشال أودونيل .

وترتكز فكرة السّياقContexte على" الطّريقة التّي يعبّر بها المبدع عن القيمة محور التّجربة، سواء أكانت هذه الطّريقة منطلقة من الارتباط بالقيمة و استدعائها تشكيلا معيّنا، أم منطلقة من التّشكيل لاحتوائه على قيمة لها أبعاد خاصّة " [17] ، ومن هنا يظهر جليّا أنّ للسّياق دورا فاعلا في صنع الدّلالة، لما له من قوّة و سلطة في جعل المبدع يختار عناصر مادّته الإبداعيّة بعناية و لطف، و في الآن ذاته نراه يمارس هذه السّلطة بشكل خفيّ من خلال العمل على إبراز قيم العمل الإبداعيّ أكثر، وبناء على هذا يغدو: «السّياق وحده هو المسؤول عن إيجاد المعنى الدقيق لأيّ نصّ لا العلاقات العقليّة بين الدّالSinifierوالمدلولSinified التّي نادى بها سوسير"[18]

[17] محمود محمّد عيسى، السّياق الأدبيّ – دراسة نقديّة تطبيقيّة–مكتبة دمياط، مصر، 2001، ص 06.

[18] عرفات فيصل منّاع، السّياق والمعنى – دراسة في أساليب النّحو العربي–منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2013، ص 11.

والسّياق في اصطلاح العلماء الغربيين هو: " أجزاء القول أو النّصّ المجاورة و القريبة من الوحدة اللّغويّة المراد تفسيرها [19] ، ومنه جاء تصنيفهم له على أنّه سياق داخليّ لغويّ، نقصد به "البيئة اللّغويّة للنّص من مفردات وجمل و خطاب" [20] ، أي المعنى الذّي تؤدّيه وفق موقعها في الجملة أو النّص، و سياق خارجيّ يشمل " البيئة غير اللّغويّة التّي تحيط بالخطاب و تبيّن معناه " [21] ، وهو المعروف بـ: سياق الموقف Context of situation ، ونقصد بالبيئة غير اللّغويّة السّياق الثّقافي، فلكلّ عصر ثقافته الاجتماعيّة و السّياسيّة والدّينيّة ، واللّغة باعتبارها انعكاسا لهذه الثّقافة ، كان لزاما علينا الانتباه إلى" الدّور الذّي يبرزه المحيط الثّقافيّ أو الاجتماعيّ في بيان ما يعطيه للنّص من معنى " [22] من خلال التّركيز على جملة من العناصر كالزّمن و العلاقة بين المتحادثين و القيم المشتركة بينهم.

أدرك الدّرس اللّغوي العربيّ أهميّة السّياق في تحديد الدّلالة ، إذ" اللّفظ ليس وحده الذّي يؤدّي المعنى عند اللّغويين، و إنّما ثمّة عناصر أخرى تعمل جنبا إلى جنب مع الألفاظ و ليست تابعة لها، وهذه العناصر التّي يتحدّث عنها اليوم علماء اللّغة الغربيّون بعدّها عناصر مكوّنة لسياق الموقف " [23] ، وعليه اعتبرت البلاغة السّياق هو" مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته" [24]، بمعنى تواؤم الكلام و مناسبته مع الظّروف و الملابسات التّي أفرزته ، فهو إذًا :" يتطلّب تعبيرا يناسبه، بحيث يحقّق هذا التّعبير بُعدين أساسيين: بُعد المعنى الذّي يُفهم المتلقي ، وبعد التّأثير الذّي يتحقّق من طريقة التّشكيل اللّغوي و التّصوير الفنّي " [25] ، إذ له الدّور الفاعل في صنع المعنى بناء لعمليّة التّأثير.

---

[19] ينظر، عرفات فيصل منّاع، السّياق و المعنى ، الصّفحة نفسها .

[20] المرجع نفسه، ص 13.

[21] المرجع نفسه، ص 25.

[22] المرجع نفسه ، ص 29.

[23] عرفات فيصل منّاع، السّياق و المعنى ، ص 58.

[24] محمود محمّد عيسى ، السّياق الأدبيّ ، ص 07.

[25] المرجع نفسه، ص 08.

يظهر لنا من خلال هذا الرّأي مصطلح يقارب السّياق مفهوميّا وهو المناسبة ، إذ" المقاربة، أو المشاكلة أو الارتباط، ويكون ذلك بين الألفاظ من حيث البنية أو الدّلالة، أو بين المعاني الكليّة الحاصلة من التّأليف، أو بين الألفاظ و السّياقات التّي ترد فيها من حيث الشّكل أو المعنى ، وبتعبير آخر هي وضع الكلام موضعه الذّي يليق به حتّى يتمّ له الحسن والبلاغة " [26] .وكلّ هذه الآراء– سواء قصدت السّياق أم المناسبة – تصبّ في مشكاة واحدة ، وتحيل إلى تصوّر هو التلاؤم الحادث بين أجزاء الخطاب من جانبيه اللّغويّ والظّرفي/ الثّقافيّ الذّي أفرز النّص.

وحسب الباحث عرفات فيصل منّاع فقد " بدأ اهتمام البلاغيين بالسّياق من خلال تفريقهم بين معاني الكلمات المجردة وبين معانيها داخل سياق معيّن، فلا توجد كلمة – من وجهة نظرهم–لا تحمل أكثر من معنى خارج السّياق، ثمّ إنّ الفضل و المزيّة لا يكون لها وهي مفردة مجرّدة عن سياقها " [27]ومن ذلك أنّ تتحقق الدّلالة حسب الجاحظ يكون بـ: " اللّفظ ثمّ الإشارة ثمّ العقد ثمّ الخطّ ثمّ الحال التّي تسمّى النّصبة ، و النّصبة هي الحال الدّالة التّي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر على تلك الدّلالات " [28].

إنّ الخلفيّة الثّقافيّة تلعب الدّور الأساس في ضبط المعنى العام المشترك بين المتخاطبين، من خلال إحاطة الخطاب بمعطيات تاريخيّة و ثقافيّة – إضافة إلى أساسه اللّغويّ – ضابطة للتّوجه و المسار الذّي يسلكه ، والذّي يحوّر معاني الألفاظ و يخرجها من معناها المجرّد التّصوّريّ– وهي منفردة– إلى المعنى المشترك الذّي تفرضه جملة من المقوّمات الثّقافيّة و التّاريخيّة.

---

[26]مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن الكريم – دراسة لغويّة أسلوبيّة – المكتب الجامعي الحديث، 2007، ص 36.

[27] عرفات فيصل منّاع، السّياق و المعنى، ص 61.

[28] المرجع نفسه ، ص 61.

لم يحد المؤلّف عبد الله صولة عن الآراء المذكورة في هذا الموقف، فذلك بيّن في رأيه القائل إنّ :"كلّ كلمة ترد في سياق لغويّ ما، وأنّه لا يتصوّر أن ندرس كلمة ترد في خطاب معيّن وهذا الخطاب منجز في مقام معيّن دون أن نأخذ في الاعتبار ما اكتسبته تلك الكلمة من معان سياقيّة ومقاميّة " [29] ، فهو ينفي نفيا قاطعا أن نجرّد الكلمة من الخطاب أوّلا وسياقها ثانيا حتّى نتبيّن دلالتها. **لكن–باعتبار الأهميّة التّي للكلمة – هل لها ذات الفاعليّة على السّياق؟ أو بمعنى آخر هل تؤثّر هي الأخرى فيه ؟**

يقول المؤلّف: "غير أنّ الكلمة لا تكتفي، في حالة استعمالها، بالانفعال لما يعرضه عليها المقال و المقام من قيم دلاليّة جديدة و إنّما تفعل أيضا في ذلك المقام و المقال وتغيّر طبيعتها من خلال اختيارها وتحقيقها في الخطاب دون غيرها من الكلمات ... وعلى هذا مدار بعد الكلمة الحجاجيّ" [30] ، وهنا تظهر فاعليّة الكلمة في صنع دلالتها وفق السّياق الذّي يستدعيها، فلا يعقل أن تتأثّر بالسّياق دون أن تؤثّر فيه ، و يردف مؤكّدا ما سبق قائلا: " إنّ تأثير الكلمة في السّياق اللّغويّ الذّي ترد فيه بواسطة ما علق بها في ذاتها، من دلالة و فكر تستمدّهما من انتمائها إلى حضارة مستعمليها وتاريخهم ... وهذه الدّلالة والفكر اللّذان للكلمة في ذاتها يجعلانها لا مجرّد عنصر في بنية لغويّة يستمدّ منها وجوده ودلالته، وإنّما يجعلانها عنصرا فاعلا في البنية مؤثّرا فيها ملوّنا إيّاها بلونه (الدّلاليّ) المخصوص" [31] ، فبعد أن تُحضن الكلمة في سياقها تفعل هي الأخرى تأثيرها فيه ، فتكون العلاقة بينهما علاقة تأثير و تأثُّر، كلّ منهما يمارس حقّه الشّرعيّ ضمن فضاء الخطاب ، وعليه يكون لتأثير السّياق على الكلمة بُعدا دلاليّا من حيث شحنها بدلالة معيّنة، بينما يكون لتأثير الكلمة على السّياق بُعدا حجاجيّا من حيث حملها حُمُولة لغويّة ذات غاية إقناعيّة تأثيريّة.

---

[29] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 68.

[30] المصدر نفسه، ص 69.

[31] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص69.

هذا، وقد لفت انتباهنا في قول صولة الأسبق عبارة (وتغيّر طبيعتها من خلال اختيارها وتحقيقها في الخطاب دون غيرها من الكلمات)، وهو ما يحيلنا إلى الأساس الثّاني في ضبط العدول المعجميّ عند المؤلّف، نقصد بذلك المصطلح اللّساني: القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة ، وما لها من فاعلية في تحقيق التّطوّر الدّلالي.

4-1-2-فضل القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة في إرساء التّطوّر الدّلالي:

إنّ القيمة الخلافيّة مصطلح لسانيّ صِرف قدّمه عالم اللّغة فرديناند دو سوسير ، يقول الباحث نعمان بوقرة نقلا عن سوسير " قيمة اللّغة ليست ثابتة مادام يمكن استبدالها بتصوّر معيّن أي بدلالة أخرى خارجة عنها، كما لا يتحدّد مضمون الكلمة تماما إلا بتواجد كينونات أخرى خارجة عنها و لكونها جزءا من النّظام فهي لا تتمتّع بدلالة فحسب بل بقيمة خاصّة أيضا" [32]، والواضح من هذا الرّأي أنّ قيمة اللّغة في أصغر وحداتها تنطلق من محيطها الثّقافيّ ثمّ تتجاوزه إلى المعنى الذّي تحمله في ذاتها ، والذّي يخلق نوعا من التّمايز ، إذ النّسق اللّغويّ قائم على سرب من الاختلافات اللّسانيّة للوحدة اللّغويّة ذاتها، وهذه الاختلافات بدورها تخلق لنا جملة من السّمات التّي تتقابل في نظام اللّغة . لكن السؤال المطروح في هذا الصّدد هو: **كيف تحقّق العلامة اللّسانيّة قيمتها في النّص / الخطاب؟**

يقول الباحث مصطفى غلفان:" إنّ البنية مجموعة من العناصر المترابطة فيما بينها، ولا قيمة للعنصر الواحد إلّا في إطار العلاقات التّي تجمعه بباقي العناصر الموجودة معه في السّياق نفسه " [33]، و عليه يمدّ مفهوم القيمة خيوط الصّلة بمفهوم آخر لا يقلّ عنه أهميّة، بل و يعتبر الأساس في علم الدّلالة التّاريخي ، وهو ما نقصد به: العلاقات ، "فالعلاقات بين العناصر المنتمية إلى النّسق الواحد تُعدُّ أساس تحديد طبيعة الارتباط القائم بين هذه

[32] نعمان بوقرة، اللّسانيات اتّجاهاتها و قضاياها الرّاهنة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 1430هـ -2009 م ، ص 80.

[33] مصطفى غلفان، اللّسانيّات البنيوية منهجيّات و اتّجاهات، دار الكتب الجديدة، لبنان ، ط 1، 2013 ، ص 179.

العناصر، و لأنّها تعطي كلّ عنصر من عناصر النّسق قيمته في إطار العلاقة، أو العلاقات التّي تجمعه أو تفرّقه عن غيره ممّا يوجد معه أفقيّا وعموديا " [34] ، وهو المتحقّق في قولنا حول قيمة العلامة اللّسانيّة فيما يخالفها بنيويا و يجاورها معنويّا .

إنّ المعنى الذّي تحمله الكلمة منفردة هو بوابتّها المعجميّة في عالم اللغّة باعتباره الدّلالة المحايدة المسجّلة في المعجم، بينما قيمة الكلمة تنتج من الحيّز الذّي اشتغلته في إطار العلاقات القائمة على التّمايز بين الكلمات/ الوحدات اللّغويّة والتّي يفرضها سياق معيّن. يقول الباحث أحمد مومن علي: " تتغيّر اللّغة بصورة تدريجيّة عبر الزّمن، ويمسّ هذا التّغيّر خاصّة أشكال المفردات ومعانيها، ويقصد دي سوسير بالتّغيّر تلك التّغيّرات الصّوتية التّي تصيب الدّال أو تلك التّغيّرات في المعنى التّي تصيب تصوّر المدلول ... ومهما تكن قوى التّغيّر... فإنّها تؤدّي دائما إلى تبدّل العلاقة بين الدّال والمدلول " [35]، ومنه كان الضّابط بين الدّال والمدلول عند سوسير هو جملة العلاقات الممتدة بين العلامات اللّسانيّة، و التّي أوجدتها سطوة الزّمن في شكل انحرافات للدّلالة في العلامة اللّسانيّة ، تتنوّع بين صنفين أوّلهما تركيبيّة أفقيّة :" تضفي كلّ واحدة معنى إضافيّا على الكلّ ، وتكون في حالة تقابليّة مع بقيّة الوحدات اللّغويّة الأخرى، ولا تكتسب قيمتها إلّا بتقابلها مع الوحدات التّي تسبقها أو تليها أو معهما جميعا" [36] ، وثانية ترابطيّة عموديّة " الوحدة اللّغويّة التّي يمكن أن تحلّ محلّ بعضها بعض في سياق واحد. وبعبارة أخرى فإنّها تعكس علاقات موجودة بين علامة في جملة ما وعلامة أخرى غير موجودة في الجملة أصلا بل موجودة في أذهاننا طبعا" [37].

وقد أضفى هذا التّباين بين العلاقات المكوّنة لقيمة العلامة اللّسانية ودلالتها مفهوما جديدا عند علماء اللّغة المحدثين، وهو ما اصطلح عليه بثنائيّة (التّزامني / التّعاقبي). يتشكّل على

[3434] مصطفى غلفان ، اللّسانيّات البنيوية منهجيّات و اتّجاهات ، ص 182.

[35] أحمد مومن علي ، اللّسانيات النّشأة و التّطوّر، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر ، 2007، ص 129.

[36] المرجع نفسه ، ص 130.

[37] المرجع نفسه ، ص 131.

الطّرح اللّساني لغويّا من خلال محورين اثنين " في المحور الأوّل... يتمّ تناول اللّسان في حالة Etat زمنيّة معيّنة، ويتعلّق الأمر بالدّراسة التّزامنية. أمّا الدّراسة التّعاقبيّة موضوع المحور الثّاني فتتناول اللّسان في مراحل تطوّره، وذلك بدراسة ما يطرأ عليه من تغيير جرّاء تفاعله مع الزّمن" [38] ، فكان المحور التّزامني Synchronique يعنى بدراسة اللّغة ضمن لحظة زمنيّة معيّنة، بينما مثيله التّعاقبي Diachronique يعنى بدراسة اللّغة وفق ما تعاقب عليها بسبب الزّمن.

شكّلت ثنائيّة (تزامني/ تعاقبي) الأساس الثّاني لعلم الدّلالة التّاريخي، فالدّراسة التّاريخيّة للمعنى ليست دراسة عشوائيّة إنّما تتمّ ضمن أطر الخصوصيّات الثّقافيّة والاجتماعيّة لأمّة من الأمم، " وقد سبق العرب في هذا التّفكير، وكان النّصّ القرآنيّ المقدّس العامل الحاسم في وجود هذه الظاهرة فاستلهم العرب معانيه من خلال الرّجوع إلى المعاني المستعملة ومحاولة تأوّل أصولها، و قد بدأت الإشارة إلى ذلك من خلال الصّراع العقديّ – إن أمكن التّصريح به – حول نشأة اللّغة، فكان البعض يراها توفيقية والآخرون يقرّون باصطلاحيّتها، والأقليّة بطبيعتها، وعلى هذا الاختلاف تأسّست مقولة التّغيّر اللّغويّ بصفة عامّة و التّغيّر الدّلالي بصفة خاصّة " [39].

تراوح العدول المعجمي مفهوما وتصوّرا عند عبد الله صولة بين أكثر القضايا ظهورا في علم اللّسان الحديث، العلاقة الحاصلة بين لفظتي (معجم/ كلمة)، ليرتحل منهما إلى فاعليّة اللّفظة حين دخولها سياقا معيّنا . وقد قدّم المؤلّف هذه القضايا اللّسانيّة تمهيدا لاستكمال رسم حدود العدول المعجمي في القرآن الكريم، والوقوف على حجاجيّة الكلمة وفق استعمالها ضمن اللّغة القرآنيّة، وتداولها بين أوساط مشركي مكّة أثناء تلقّيهم للرّسالة

[38] مصطفى غلفان، اللّسانيّات البنيوية منهجيّات و اتّجاهات، ص 182.

[39] صلاح الدّين زرال، الظّاهرة الدّلاليّة ، ص 287.

السّماويّة. ونرى استثماره لما سبق ذكره من مقولات لسانية في المحطّة الآتية من هذه الدّراسة.

يقرّ المؤلّف أنّ "البحث في البعد الحجاجيّ الذّي تكتسبه الكلمة من رافد التّداول والاستعمال مبحث عسير على نحو ما و معقّد بوجه خاصّ "[40] ، ومردّ ذلك أنّ الخطاب القرآنيّ احتوى كلمات استعملت قبل نزول القرآن، وهو من مظاهر الإعجاز عنده سبحانه وتعالى، إذ معجزات الرّسل المؤيّدة لهم كلّها كانت من الموروث الثّقافيّ لهذه الأقوام، فنرى سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم قد أيّده بالقرآن لما تميّزت به العرب من فصاحة وبلاغة. وقد أفرزت ثّلة من الدّراسات الحديثة تقاسُمَ المعجم القرآنيّ بعض موادّه مع الدّيانات الموحّدة خاصّة، فهو مشحون بأبعاد تاريخيّة و اجتماعيّة و حضاريّة و دينيّة.

فكانت غاية المؤلّف هاهنا استقصاء الأبعاد الحجاجيّة لهذه الموادّ سواء كانت عربيّة أم معرّبة، فأردف مجموعة من الكلمات محاولا ربطها بأصلها المعرّب، وذلك منه على سبيل الاستدلال.

4-1-3-طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربيّة:

حاول المؤلّف من خلال هذا الطّرح تتبّع التّغيّرات الدّلاليّة التّي مسّت بعض الكلمات العربيّة المستعملة في القرآن الكريم، استقصاء لبعدها الحجاجيّ الرّامي إلى التأثير والإقناع، فيتجسّد لنا أوّل ملمح من ملامح العدول المعجميّ على مستوى لغة النّص القرآنيّ، وهو التّصرّف في الألفاظ العربيّة الجاهليّة بمعاول جديدة تجعلها تلبس ثوب الدّين الجديد، فتعدّدت طرق استخدام القرآن الكريم للّفظ العربيّ ، استند فيها المؤلّف إلى رأي ابن فارس ، نوجزها في المخطّط الآتي:

[40] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 155.

طرق استخدام القرآن الكريم للألفاظ العربيّة

الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها، مثل: كلمة **مؤمن** فالعرب عرفت قديما المؤمن من الأمان والإيمان، ثمّ جاء الإسلام فزاد له أوصافا أخرى حتّى يعرف بها المؤمن بالإطلاق. [41]

الحفاظ على المعنى الدّيني للكلمة قبل نزول القرآن، مع زيادة قيود شرعيّة، مثل: **الصّيام** في الجاهليّة = الإمساك، فلمّا جاء الإسلام زاد عليه النّية وحظ الأكل و المباشرة ... [42]

الحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجال الحقيقة إلى المجاز، مثل : كلمة **الكافر** في الجاهليّة = الكفر هو الغطاء والسّتر[43]، فلما جاء الإسلام نقلها من حقل الحقيقة إلى المجاز فكانت الكافر دلالة على كلّ إنسان يغطّيو يستر الفطرة وهي الإيمان باللّه وحده إلها و ربّا.

الحفاظ على الكلمة مع نقلها من مجالها الدّيني الوثنيّ عند العرب في الجاهليّة إلى مجال التّوحيد. مثل كلمة القمر الذّي عبدته العرب في الجاهليّ وهو من الأوثان وقد نُعت بنعوت منها حكيم وصدق وعليم، وكلّها خرجت من دائرة الوثنيّة إلى دائرة التّوحيد حين صارت أوصافا للذّات الإلهية في الشّريعة الإسلاميّة. [44]

[41] ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 157.

[42] ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[43] ينظر" المصدر نفسه، ص 158.

لعلّ هذه الطّرق من أبين وجوه الحجاج في القرآن الكريم و أكثرها نجاعة و أبلغها أثرا، يقول عبد الله صولة في هذا الصّدد: " ذلك لأنّ الأمور فيها يبنى جديدها على قديمها، ومجهولها على معلومها فلا يكون في الأمر بدعة أو طفرة من شأنها أن تهزّ (عوالم إيمان) المتلقّين هزّا عنيفا يؤدّي بها إلى النّفور التّام والعصيان الكامل والرّفض المطلق رغم أنّ في هذا الأمر تجديدا كاملا و جذريّا ." [45]وهو ذات الرّأي في قول عمر بوقمرة:" إنّ سرد الآيات الدّالّة على عربيّة القرآن الكريم لا يعني أنّه نزل موافقا تمام الموافقة لطريقة العرب في كلامها على مستوى الإفراد و التّركيب و التّصوير، ولو كان الأمر كذلك لما احتارت قريش في صفته أهو شعر أم سحر أم سجع كهّان؟ " [46]

إنّ هذا الرّأي يشير صراحة إلى طرائق القرآن في التّصرّف بلغة العرب التّي اتّصفت بنوع من المفاجأة، من خلال تجاوز المعالم التّقليديّة للنّوع الأدبيّ الجاهليّ، إرساءً للمفاهيم الجديدة، وعليه فهذه الموادّ المعجميّة وما أصابها من تغيّر في المعنى وجّهت فيم بعد ضمن سياق الخطاب القرآنيّ، خدمة للدلالة البؤرة فيه وهي: التّوحيد، إذ الملاحظ في الطّرائق الأربعة إجماعها على الحفاظ على المعنى الأوّل الأصليّ للكلمات مع وسم التّغيير فيها حسب الغايات ، وهو ملمح ظاهر بائن من ملامح العدول على مستوى المعجم الذّي راحت لغة القرآن الكريم تمارس حجاجيّتها فيه وفق ما يخدم غاياتها.

استنادا إلى ما سبق ، باتت عبقرية اللّغة القرآنيّة كامنة في تلك الحركة الدّلاليّة التّي تمارسها اللّغة ضمن حدود المعجم الجاهلي، " فإذا جاز اعتبار الشّعر في عمومه انزياحا في لغة الحديث، فإنّ القرآن انزياح على انزياح " [47] ذلك حين استطاع المعجم القرآنيّ التفريق بين مميّزات اللّغة العربيّة موصولة بالمقام و مكوّناته، وبين المميزات التّعبيريّة لها بما هي فنّ

[44] ينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص 158.

[45] المصدر نفسه ، ص 160 –161

[46] عمر بوقمرة، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج، ص 62.

[47]المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

متداول تعبيريّا و تركيبيّا. لنجد أنّ المعجم القرآنيّ يقرّ بمبدأ تاريخيّة الكلمة و يشجّع على الاستمراريّة مع المعجم الجاهلي من خلال جملة المعاني المستعرضة و التّي وجدناها لم تقطع صلاتها بما عهدته عند الجاهليين لكنّه – من جهة أخرى – يرفد القطيعة في نقاط خاصّة، فكان أنّ القرآن استعمل كلمات لها علاقة بذهنيّة العرب آنذاك مختلفة عنها في آن، من أجل تلقيّهم لهذا الخطاب الجديد، ضمن مبادئهم و موروثاتهم.

4-1-4-طرائق استخدام القرآن الكريم للألفاظ المعرّبة:

إن كان القرآن الكريم في تعامله مع اللّغة العربيّة الجاهلية تحقيقا لحجاجيّته قد اعتمد مبدأ الارتداد ثمّ الامتداد، فإنّنا نجده يرفد طرحه الدّيني تداوليّا بآليات أخرى حين تعامل مع المعرّب.

4-1-4-1-الحفاظ على المعنى الدّيني الذّي للمعرّب:

يقول عبد الله صولة: " المعرّب في القرآن كثير منه ديني وهذا الدّيني كثير منه – حسب القائمة التّي ضبطها السّيوطي – مأخوذ عن العبريّة، وإن اختلف فيه، مثل (جهنّم) وأصلها كهنام و(الرّحمن) و أصلها رخمان بالخاء المعجمة، و (صلوات) و (ربّانيون) وغير ذلك، وعن الحبشيّة، وقد اختلف فيه أيضا، مثل (الجبت) وهو الشيطان، و(الحوب) وهو الإثم، و(طوبى) وهو اسم الجنّة بالحبشيّة (وقيل بالهنديّة) و(الطاغوت) بمعنى الكاهن " [48].

اختار المؤلّف هاتين اللّغتين، لأنّ " ديانة أهلها توحيديّة" [49] ، فالمعجم القرآنيّ استعمل كلمات معرّبة ذات أصول دينيّة لم يخرجها عنها ، والأكثر من ذلك أنّ هذه الدّيانات توحيديّة، أي أنّه لم يحد عن العرف القائم بها، وذلك من أن يهيئ جمهور المتلقّين إلى تلقّي هذا الخطاب، وإبداء الارتياح نحوه ، حتّى لا يقابل بالنّفور والبعد. وحادثة بكاء النّجاشيّ

[48] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن الكريم، ص 162.

[49] ينظر: المصدر نفسه ، ص 163.

ملك الحبشة أقوم حجّة، إذ أسمعه جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه آيات من سورة مريم، والتّي هي العذراء عند النّصارى، فيرى المؤلّف أنّ السّورة تضمّنت موادّ معجميّة لها صلة بالمسيحيّة، وتواترت فيها كلمات بشكل جعل النّجاشيّ يتأثّر لسماعها، وإن تلمّسنا تباينا طفيفا بين معجمه ومثيله القرآنيّ.

ونرى في تصرّف الصّحابيّ جعفر نوعا من الذّكاء، إذ أراد استمالة النّجاشيّ و التّأثير فيه عن طريق مسألة عرفت عند النّصارى قبل المسلمين، وهي (مريم/عيس/يحي) ، الذّين هم رموز مقدّسة في العقيدة النّصرانيّة، ليحيل إلى مكانة الرّموز عند الإسلام بما هو عقيدة توحيديّة جديدة. وهذا الفعل هو ما يمكن أن نصطلح عليه براغماتيّا: العمل النّاتج عن القول أو L'acte perlocutoire، فكان المعجم القرآنيّ منبثقا أساسا عن معاجم من الأديان الأخرى، في حوار دائم معها ، منزاحا و معدولا منها.

إنّ الحفاظ على المعنى الدّينيّ الذّي للمعرّب إشارة واضحة إلى تلاقح الأديان فيم بينها تاريخيّا، يقول الباحث الطّاهر منّاعي :" الإقرار بوجود لفظة في العربيّة وفي لغة أخرى يعني ضمنيّا أنّهما ينحدران من أصل واحد أو حدث بينهما تأثير متبادل. وهذا إن جاز مع بعض اللّغات فهو لا يجوز مع كلّها. و اعتمادا على مبدأ "الموافقة" و "الاشتراك" " [50] ، من أجل ذلك نعتبر هذا التّواشج بين اللّغتين حرصا من المعجم القرآنيّ على تعظيم مقدّسات الأديان الأخرى من جهة، ومحاولة تغيير وجهات النّظر اتّجاه هذه المقدّسات من جهة أخرى، وهنا يظهر البعد الحجاجيّ للمعجم القرآنيّ إذ يحاول التأثير و الإقناع في المتلقّين من خلال تهيئتهم لهذا الوافد الجديد ضمن ما عاشوه و ألفوه، مع إظهار العدول في جملة من المفاهيم من أجل تقديم أسس الخطاب الجديد .

[50] الطّاهر المنّاعي ، غريب القرآن لابن عبّاس –دراسة لغويّة اجتماعيّة– تقديم: محمّد رشاد الحمزاوي، مركز النّشر الجامعي، منوبة، تونس، ص 130.

ووجدت لغات أخرى استمد منها القرآن الدلالة الأولى لكلماته " قال ابن عبّاس: كونوا ربّانيين (آل عمران/ 79) يعني علماء وافقت اللغة السّريالية، قل أمر ربّي بالقسط (الأعراف/29)، يعني العدل ووافقت لغة الرّوم، و"حجارة من سجّيل منضود"(هود/ 82) ، يعني حجارة من طين ووافقت لغة الفرس" [51] ، ومجمل القول في مادّة غريب القرآن أنّها تتّسم بالتّنوّع والغزارة واحتوائها على العديد من الألفاظ المعرّبة والمنسوبة إلى أصل فارسيّ أو حبشيّ أو أعجميّ ، فبذلك لغة القرآن تمارس عدولا داخل ذاتها .

هذا العدول هو سمة أسلوبيّة ظاهرة في حدّ ذاتها، إذ ترتكز في الأصل على المعجم الذّي هو وعاء الفكر والدّين، وعليه فالتأثير والإقناع مردّهما ظاهرة أسلوبيّة تحاول الانحراف والعدول عن مسار عرفته الأقوام الأولى من خلال التّطعيم بمبادئ الأقوام لغرض خلق أسس جديدة تنبني في انسجام لخدمة الدّلالة البؤرة : التّوحيد.

4-1-4-2-نقل بعض المعرّبات من المجال الدّنيويّ المدنّس إلى المجال الدّينّي المقدّس:

ظلّت المرجعيّة الفكريّة لعبد الله صولة في هذه المحطّة هي الإمام السّيوطيّ، فيقول في ذلك المؤلّف" إنّ الألفاظ المعرّبة المنتمية إلى مجال الدّنيويّ والمادّي كثيرة الورود في القرآن والانطباع الحاصل لدينا من النّظرة نُلقيها على كشف السّيوطيّ في ما وقع في القرآن من المعرّب أنّ كثيرا من هذه الكلمات من الفارسيّة " [52] .

وقد خصّص طرحه في هذا الجزء على اللّغة الفارسيّة بماهي لغة حضارة نافذة حتّى قبل الإسلام، لغة حضارة رقيّ و قوّة . ومن ألفاظها:" الكافور، الزّنجبيل، المرجان، الإستبرق، الأباريق، الأكواب..." [53] ، فأمّا الكافور فهو: " طيب يكون في شجر بجبال الهند

[51] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 130، 131.

[52] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 164.

[53] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والصّين... خشبه أبيض هشّ خفيف جدّا، ويوجد في أجوافه الكافور" [54] ، وأمّا الزّنجبيل فـ" عروق تسري في الأرض ويتولّد فيها عقد حرّيفة الطّعم... وهي تعريب شنكيل" [55] ، وأمّا المرجان فـ" صغار اللؤلؤ وقيل كبار الدُّر وصغاره... و فارسيّته مرجان قيل هو مركّب من مر وهي أدوات التّزيين ومن جان ومعناه الرّوح " [56] ، وأمّا الاستبرق فـ: " الدّيباج الغليظ وقيل ديباج يعمل بالذّهب أو ثياب حرير... معرّب عن استبر، و أصل معناه الغليظ " [57]. إنّ الملاحظ على الدّلالات التّي تلتفّ حول هذه الألفاظ الفارسيّة أنّها ذات مصدر بذخ ونعمة، فاستعملهما المعجم القرآنيّ في التّأثير على متلقيّه بأن أبان جزاء التّوحيد بالله – الذّي هو جوهر الدّين الجديد–والعمل لإرضائه، فتكون جنّات النّعيم وما بينها من كافور وإستبرق ومرجان وزنجبيل هي مستقرّ الإنسان الموحّد المؤمن يوم الحساب.

ومنه يرى المؤلّف أنّ القرآن استعار من كلماتهم " لجعل هذا (العالم) وهذه(الفكرة) وهذا (المفهوم) في حيّز إدراكهم و في متناول فهمهم " [58]. و كأنّ المعجم القرآنيّ يكوّن موادّه اللّغويّة من كلمات متداولة قديما، أو عند أديان أخرى، أو كانت مجهولة وشرحها ووضّحها، المهمّ أنّها استعملت وتداولها غيرنا من قبل، فـ" تتحوّل بذلك قيمة الكلمة التّداوليّة إلى طاقة حجاجيّة" [59]، فجاء العدول معجميّا لغايات إقناعيّة.

من هنا، كان استعمال القرآن لكلمات متداولة في السّياق الدّنيويّ (المدنّس) وتحويلها إلى السّياق الدّينيّ المقدّس فيه ما يجعلنا نستشعر نوعا من الدّفق الحجاجيّ المتأتّي من الانزياح الحاصل في الخطاب القرآني، في استعمال كلماته وتكييفها ضمن اختلاف وتفاوت سياقاته، فهو بذلك يروم غاية حجاجيّة واحدة من خلال هذا البعد الحجاجيّ وهو التّأثير والإقناع.

---

[54]أدّي شير، معجم الألفاظ الفارسيّة ، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط2، 1987، ص 10.

[55]المرجع نفسه، ص 80.

[56]أدّي شير، معجم الألفاظ الفارسيّة، ص 144.

[57]المرجع نفسه، ص 10.

[58]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 166.

[59]المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

4-2-العدول الكمّي بالزّيادة:

إنّ اللّغة القرآنيّة تؤسّس بلاغتها على نظم ألفاظها بمعانيها مع الوقوف على مراعاة التّوافق والانسجام بينهما تواؤما والنّظريّة الحجاجيّة، غير أنّ" شعريّة التّأليف فيها لا تلغي وظائفه الدلاليّة و التّداوليّة " [60]، يتبيّن واضحا من هذا الرّأي أنّ تآلف الألفاظ والمعاني يستدعي مراعاة أبعاد اللّغة على مستويات: الحجاج والمعنى والاستعمال، إذ " ليس كلّ انزياح عن المألوف من التّراكيب بمقبول بلاغيّا إلّا إذا عرف النّصّ كيف يجمع بين كونه تركيبا لغويّا شعريّا يتمتّع بحقّ الخروج عن التّراكيب اللّغويّة والعادية المألوفة، والغاية منه إمتاع المتلقيّ ومفاجأته وإثارة استغرابه واستمالته نفسيا وانفعاليا، و بين كونه تركيبا لغويّا من وظائفه الأوّليّة الجوهريّة أن يقول معنى وأن يكون مفيدا، والغاية منه التّواصل والإقناع والإفادة"[61]، فيغدو الانزياح هاهنا متعلّقا ليس بالتّراكيب العادية بل تلك الخاضعة للعمل والاشتغال، واللّذان بدورهما حرّكا فيها الدّفق الجمالي الصّانع للإقناع و الحجاج .

أمّا المؤلّف فأبرز في مقدّمة كتابه تصوّره الخاصّ للعدول على أنّه جملة السّمات الأسلوبيّة المتواترة في الخطاب القرآنيّ التّي تحقّق حجاجا إمّا نُطقا أو فهما، وهو بهذا يجعل من صفة التّواتر معيارا لتحقيق أسلوبيّة نصّ ما ، ليس فقط الخروج عن مألوف اللّغة من ناحية النّظم. في حين كان العدول الكميّ حسبه ما عُرف أسلوبيّا بالانزياح التّركيبي وهو" خرق القوانين المعياريّة من أجل تحقيق سمات شعريّة جديدة " [62] ، ولعلّه ما فرض سلطانه في جعل مفهوم النّص البليغ يتأسّس أوّلا على استعمال المتاح من الألفاظ و التّراكيب، ثمّ شحنها بطاقات بلاغيّة تروم الإقناع ، فالمبتدأ شعريّ وظيفيّ و المنتهى حجاجيّ إقناعيّ.

---

[60] حسن مودن، بلاغة الخطاب الإقناعي – نحو تصوّر نسقي لبلاغة الخطاب– دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1 ، 1435ه/ 2014 م، ص 159.

[61] المرجع نفسه، ص 221.

[62] عبد الله خضر حمد ، أسلوبيّة الانزياح في شعر المعلّقات، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، 2013م، ص 50.

وانطلاقا من الفكرة ذاتها صنّف العدول إلى معجمّي وكمّي ونوعيّ، ومنه جاء الفصل الثّاني من كتابه دراسة وبحثا في التّركيب القرآنيّ باعتباره أكثر الملامح اللّغويّة تجسيدا لمفهوم العدول الكمّي لديه. وكما أدرجنا في الفصل الثّاني من هذه الدّراسة فإنّ التّركيب اللّغويّ في الخطاب القرآني كان مكمن العدول الكمّي إن زيادةً أو نقصانا، استعرضناه في جملة من الظّواهر اللّغويّة –على سبيل الانتقاء– منها التّوكيد، التّكرار، الحذف، العدول عن الإنشاء إلى الخبر، التّقديم والتّأخير التّي خصّها عبد الله صولة بالوصف والدّراسة والتّحليل والتّعليق، في حين صنّف العدول الكمّي إلى أوّل حاصل داخل الجملة، وثان بين الجمل.

4-2-1- العدول الكمّي بالزّيادة في الجملة:

يقول عبد الله صولة:" فإن زيدت بتأثير المقام أو لخلق مقام لفظا لإفادة معنى زائد على معناها الأصلي الذّي لها في صورتها الخبريّة الابتدائيّة تلك سمّي عدولا كمّيا بالزّيادة وإذا أنقص منها بفعل المقام أو لصنع مقام أيضا لفظ لفائدة معنويّة ما سمّينا ذلك عدولا كمّيا بالنّقصان. وعلى هذا التّركيب، شأن الكلمة وقد رأينا ذلك، متأثرا بالمقام مؤثّر فيه ويرمي إلى التّأثير فيه " [63]، وعليه فمدار العدول الكمّي عند المؤلّف هو إمّا زيادة كامنة في تركيب الكلام يكون اللّفظ مدارا لها، غير أنّ هذه الزّيادة يستدعيها المقام، فلا تكون اعتباطيّة، أو تجاوزا لبعض المكوّنات اللّغويّة الذّي يستلزمه المقام فيؤثّر فيه ويتأثر به.

إنّ هذا التّوجّه فرض علينا أن نطرح التّساؤل الآتي: **هل عدول الكلام هو عدول بالنّسبة للمقام؟** فجاء جواب المؤلّف أنّ" عدول الكلام بالزّيادة –شأن العدول بالنّقصان –ليس عدولا بالنّسبة إلى المقام وإنّما هو العكس من ذلك علامة على مطابقة الكلام للمقام أو محاولة

[63] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 242.

للتّأثير في المقام بفضل ما تنتجه خصّيصة العدول تلك من طاقة حجاجيّة " [64]فيكون العدول تحقيقا للغايات للمقام في ذاته، وتجسيدا لأهدافه التّي من أجلها حدث هذا العدول.

وحين وقفنا على مفهوم العدول الكمّي بالزّيادة عند صولة، وكما سبق وأشرنا إليه في الفصل الثّاني، ما انفك يُقرن تصوّره هذا بالتّوكيد، ما حتّم علينا تساؤلا آخر مفاده: **لماذا ربط صولة بين العدول الكمّي بالزّيادة والتّوكيد؟**

صرّح المؤلّف بأنّ " الرّبط بين التّوكيد و الزّيادة و اعتبارهما يمثّلان عدولا كمّيا من الأمور التّي نجد صداها في كتب القدماء و قد تردّدوا عند دراستهم أساليب القرآن القائمة على التّوكيد بين مصطلحي التّوكيد و الزّيادة لما في لفظة الزّيادة من معنى يحسن في رأيهم، أن لا ينعت به كلام الله " [65] وهو في ذلك متّبع نهج الأوّلين غير مبتدع للجديد ، وإنّما نحا منحى القدامى لما ألفى فيه وضوحا للتّصوّر و تيسيرا للفهم ، مستندا الزركشي في هذا الصّدد حين صرّح :" والأكثرون ينكرون إطلاق هذه العبارة في كتاب الله ويسموّنها التّأكيد" [66]، ورأيه الجامع بين التّوكيد و الزّيادة في قوله: " هو ما أوتي به لغرض التّقوية و التّوكيد" [67].

عطفا على تصوّر الزّركشي، يصبح الكلام دون توكيد هو الأصل، ودخول التّوكيد عليه هو العدول عن القاعدة. " إنّ الكلام المؤكّد، بما هو عدول عن الأصل، يحمل في الوقت نفسه الأصل والخروج عن هذا الأصل، أو العدول و القاعدة بلغة الأسلوبيين إلّا أنّ حدود هذه القاعدة ليست غائمة أو مائعة كما هو الشأن في الدّراسات الأسلوبيّة الحديثة وإنّما هي قائمة

[64]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص243.

[65]المرجع نفسه، ص 243.

[66]بدر الدّين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3 ص 70. وينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 244.

[67]المرجع نفسه، ص 73. وينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 244.

في الجملة ماثلة فيها. ومدارها على الجملة في شكلها العاري عن كلّ زيادة وتوكيد، فهذه القاعدة ممّا يسهل ضبطه والوقوف عليه. [68]

إنّ المتأمّل لطرح عبد الله صولة في هذه المسألة يدرك سريعا أنّه يشتغل ضمن علاقة الخطاب بالمقام، يميّز لكلّ سياق خطابا خاصّا به، وما ينبري يستشعر نوع الرّابطة بينهما من خلال الأدوات النّحويّة، فنجده بهذا الطرح في خضم نظريّة النّظم القائمة على توخّي معاني النّحو، وما تؤدّيه من أغراض بلاغيّة، ثمّ ارتحالها إلى الأهداف الإقناعيّة التّداوليّة.

4-2-2-العدول الكمّي بالزّيادة بين الجمل:

تتميّز اللّغة العربيّة بأنّ الجملة فيها لا تخضع لقواعد صارمة في ترتيب أجزائها، وقد "أقام علماء النّحو و اللّغة مباحثهم على رعاية الأداء المثالي ، أمّا البلاغيّون فقد أقاموا مباحثهم على أساس انتهاك هذه المثالية و العدول عنها في الأداء الفنيّ" [69] ، وهو ما راح عبد الله صولة يرصده في تطبيقه لنظريّة الحجاج على القرآن الكريم ، وقد خلُص إلى طرح جديد مفاده أنّ ظاهرة العدول الكمّي بالزّيادة – التّي طرحها سابقا- ليست حكرا على الجملة الواحدة فحسب، بل يمكن أن تصيب جملا متعدّدة ، قائلا " فمثلما تدخل على الجملة ألفاظ تبدو (زائدة) فتؤكدها كلّها أو تؤكّد بعض أجزائها وتجعلها مؤهّلة للاضطلاع بوظائف حجاجيّة مختلفة رأيناها، تدخل الجملة على الجملة فتؤكّد معناها و تحقّقه و تقرّره ولا تنقصه أو تغيّر اتّجاهه، على نحو ما تبدو معه هذه الجملة (أو الجمل) المؤكّدة مما يمكن الاستغناء عنه لحصول الكمال في معنى الجملة المؤكّدة"[70]. وهذا ما يحيلنا إلى جملة من المسائل البلاغيّة التّي عرضت لها كتب القدامى بالدّراسة والبحث، وما حاز اهتمام صولة

---

[68] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 244.

[69] كوثر شفيع أحمد، العدول والاختيار بين البلاغة والأسلوبيّة، ضمن كتاب: البلاغة والنّقد والأدب واللّغة، المجلّد 1، دار كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، ط 1، 1438هـ، 2017م، ص 153.

[70] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 337.

في هذا الصّدد هو ما وقع تواتره في القرآن الكريم لأنّ هذا التّواتر صنع لها سمة أسلوبيّة تحقّق الحجاج فيه إن نُطقا أم فهما. فكان أن أدركنا أنّ معظم الظّواهر التّركيبيّة التّي للعدول الكمّي بالزّيادة في الجملة – و التّي استعرضنا منها ظاهرتي التّوكيد و التّكرار في الفصل الثّاني–تنطبق هي الأخرى على العدول الكمّي بالزّيادة بين الجمل، بالإضافة إلى: الطّرد والعكس، الاعتراض، والتّذييل. وهو ما صرّح به صولة قائلا: " وفصّلنا بين هذين الضّربين من العدول، وهما على الحقيقة واحد ، إنّما هو لغاية الحفاظ على توازن الفصول من النّاحية الكميّة لا أكثر ولا أقل " [71]

إنّ هذه المُكاشفة البحثيّة التّي أفرج عنها المؤلّف تُثبت أن العدول الكميّ سواء كان حاصلا في الجملة أو بين الجمل و الواقع ضمن خبايا اللّغة القرآنيّة، هو انعكاس لبلاغتها، وقُدرتها على خلخلة أنظمة اللّغة الجاهليّة، و أنظمة الفكر في المجتمع الجاهلي، وانتهاك لمعهود العرب لغةً و فكرا، بالطُّرُق التّي تفتح الأفق لتوليد معاني جديدة ، و ممارسة الإقناع من خلال المتداول اللّغويّ.

ومن الانزياحات التّركيبيّة الحاصلة بين الجمل الطّرد **و العكس**–فهو حسب السّيوطي:" أن يُؤتى بكلامين يقرّر الأوّل بمنطوقه مفهوم الثّاني و بالعكس " [72]، ويكون فيه "التّركيبان في الجملتين متناظرين أو كالمتناظرين ولكن بعض الوحدات المعجميّة فيهما تكون من المُتضاد معجميّا أو دلاليّا فينعكس ذلك على الجملتين في مجملهما إذ يكون المنطوق في إحداهما مفهوما من الأخرى وبالعكس" [73]ومثال ذلك **قوله تعالى: "ومن النّاس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به و إن أصابته فتنة انقلب على وجهه" [74].**

---

[71] عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 252.

[72] السّيوطي ، معترك الأقران ، ج 1، ص 368. وينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 343.

[73] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 342.

[74] سورة الحج، 11/ 12.

يقول الطّاهر بن عاشور: " هذا وصف فريق آخر من الذّين يقابلون الأمر بالتّقوى، والإنذار بالسّاعة مقابلة غير المطمئنّ بصدق دعوة الإسلام ولا المُعرض عنها إعراضا تامّا، لكنّهم يعرضون أنفسهم في معرض الموازنة بين دينهم القديم ودينهم الجديد. فهم يقبلون دعوة الإسلام و يدخلون في عداد متّبعيه ويرقبون ما ينتابهم بعد الدّخول في الإسلام، فإن أصابهم الخير عقب ذلك علموا أنّ دينهم القديم ليس بحقّ... و إن أصابهم شرّ من شرور الدّنيا العارضة سخطوا عن الإسلام و انخلعوا عنه" [75].

فالمقصود من الآية الكريمة أنّ من النّاس من يُسلم دون اقتناع منه بالدّين، و ثباته عليه مرهون بالسّرور أو اليأس، ، فإن أصابه خير من هذا الدّين سُرّ و إن كان ما دون ذلك بلغه اليأس منه ، فالمعنى مفهوم من الشقّ الأول من الآية ، إذ وقوع الخير مبرّر للسّرور يستلزم مفهوميّا ماهو عكس ذلك . وأمّا الثّاني–**الاعتراض**–فهو حسب ابن الأثير «هو كلّ كلام أدخل فيه لفظ مفرد أو مركّب لو أسقط لبقي الأوّل على حاله" [76]من أجل هذا اعتبره صولة من قبيل العدول بالزّيادة بين الجمل، وحدّد جمهور العلماء غايته «إلى جانب تحسين الكلام، التّوكيد و التّشديد والتّقوية" [77]. يقول أحمد محمّد ويس: " هو نوع من أنواع الانزياح التّركيبي من خلال إقحام التّرتيب لعناصر الجملة أي بتحويل أحد عناصر التّركيب عن منزلته و إقحامه بين عناصر من طبيعتها التّسلسل" [78]بذلك يغدو الاعتراض إقحام كلام داخل كلام.

ويصرّح الباحث خضر ثيرداوود أنّ "الاعتراض هو خاطر طارئ يودّ المتكلّم أن يعبّر عنه للسّامع أو القارئ من دعاء أو قسم أو نفي أو وعد أو أمر أو نهي أو تنبيه إلى ما يريد أن

[75] الطّاهر بن عاشور، التّحرير و التّنوير ، ج 17، ص 211.

[76] و ابن الأثير، المثل السّائر، ج 2، ص138. وينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 343.

[77] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 343.

[78] أحمد محمّد ويس، الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبيّة، ص 117.

يلفت إليه انتباه السّامع. ويقع بين متلازمين يمكن الاستغناء عنه، كالاعتراض بين المسند و المسند إليه، أو الفعل والفاعل" [79] .

لعلّ اجتماع معاني التّوكيد وتقوية الكلام من الرّأي الأوّل، فخاصيّة الإقحام التّي تحوزها اللّغة و التّي تتيح لها اللّعب على ترتيب الكلام من الرّأي الثّاني، فلفت انتباه السّامع أو القارئ من الرّأي الثالث هو ما يّتيح للكلام المُعترِض فتح أُفق الحجاج و سُبل الإقناع، فلا يمكن أن نستحضر كلاما ما ونُقحمه داخل عنصرين متلازمين سعيا للفت انتباه الطّرف الثّاني، ولا يكون لهذه العمليّة فائدة دلاليّة أو مسعى لغويّا يتمثّلان في استنهاض البعد الحجاجي لهذا التّركيب ، خاصّة وأنّ الشّق المصرّح به منه – وما شُحن به من طاقات دلاليّة – هو ما يُبرز فائدة وقيمة مثيله المفهوم.

يقول صولة: «فعلى هذا يكون الاعتراض من وسائل الحجاج المهمّة. على أن تكون المحاجة به بواسطة منطوق الكلام لا مفهومه" [80]، فتكون العلاقة بين الجملة المُعترضة والجملة الأصلية منوطة بما ينطق ثمّ انزياحا إلى ما يُفهم. وفي الآية الآتية تجسيد لما سبق عرضه. **قال تعالى:" و الذّين آمنوا وعملوا الصّالحات و آمنوا بما نُزّل على محمّد وهو الحقّ من ربّهم كفّر عن سيّئاتهم " [81].**

يقول الطّاهر بن عاشور:" وزيد في جانب المؤمنين التّنويه بشأن القرآن بالجملة المتعرضة له (وهو قول الحقّ من ربّهم) " [82]. إنّ وجه الحجاج في الآية الكريمة أنها أبرزت منزلة القرآن الكريم ، فالإيمان يشمل التّصديق وبوجود الله و ملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشرّه، وهو ما يحقّق صفة المؤمن لدى المؤمن ، ثمّ يليه العمل الصّالح

[79] عبد الله خضر ثيرداوود، الانزياح التّركيبي في النّص القرآني، ص 131.

[80] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 344.

[81] سورة محمّد/ 2.

[82] الطّاهر بن عاشور، التحرير و التنوير، ج 26، ص 75.

الذّي يرفع المؤمن درجات، ثمّ يُتبع الإيمان بما أنزل على محمّد صلّى الله عليه و سلّم فيؤكّد عليه بالجملة المعترضة – وهو الحقّ من ربّهم– فلا حقّ غير الحّق من اللّه، وهو هنا القرآن الكريم، لأنّه دستور الحياة، وعمود الدّين الإسلاميّ، وهو ما جعل الإسلام منهجا حياتيّا قويما إلى جانب دينيّته، كما أنّ الطّاقة الحجاجيّة للجملة المعترضة تكمن في إقحامها بين الإيمان والعمل الصّالح و التّكفير عن السّيئات، فعملت على تقوية الكلام ولفت انتباه السّامع والتأكيد على أنّ رفعة شأن القرآن الكريم هو الحقّ .

وأمّا الثّالث والأخير – **التّذييل**–فقد عدّه الطّاهر بن عاشور " ضربا من ضروب الاعتراض لكن يكون في ذيل الكلام لا في وسطه " [83] ومن البلاغيين من أدخله في باب الالتفات " وهو أن يذكر المتكلّم جملة بعد أن يتمّ كلامه معنى بجملة الغرض منها تحقيق معنى ما قبلها وتوكيده، لأنّ ما قبلها يدلّ على المراد من الجملة الذّي يعدّ تذييلا دلالة ضمنيّة لا صريحة " [84]. ومثاله قوله تعالى:" **وما جعلنا من لبشر من قبلك الخُلد فأين متَّ فهم خالدون، كلّ نفس ذائقة الموت**" [85].

يقول صولة" حيث تمثّل جملة (أفإن متَّ فهم خالدون) تذييلا أوّل جاء يكرّر معنى الجملة الأولى ويحقّقه ويؤكّده وتأتي جملة (كلّ نفس ذائقة الموت) تذييلا للتّذييل مخرجا مخرج المثل يؤكّد بمعناه عن طريق التّذييل السّابق " [86] فانتفاء الخُلد في الشّقّ الأوّل من الآية الكريمة جاءت العبارة بعده لتؤكّد عليه ، ثمّ كانت الجملة المذيّلة الثّانية تأكيدا للفكرة ولما قبلها.

---

[83] الطّاهر بن عاشور ، التحرير و التنوير، ج 5، ص 207.

[84] عبد الفتّاح أحمد حمّوز، العدول عن الأصل و تلوين الخطاب –مواضعه، أسبابه، أغراضه–دار جرير للنّشر و التّوزيع، عمّان – الأردن، ط1، 1440هـ، 2019م . ص 273.

[85] سورة الأنبياء/ 34–35

[86] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 347.

وذلك ما وقفنا عليه حين صرّح المؤلّف بأنّ " للتّذييل وظيفة دلاليّة أساسيّة هي التّوكيد، وله وظيفة حجاجيّة لا يمكن أن نكتفي معها بالحديث عن مجرّد التّوكيد " [87].

ويرى جمهور العلماء أنّ هذه الظّواهر الأسلوبيّة تدخل ضمن باب الإطناب والذّي عدّوه وجها من أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، لكنّ المؤلّف يعتبر أنّ لهذه الظّواهر «أهدافا إقناعيّة وحجاجيّة في علاقته بمتلقّي القرآن "[88]. وكلّ هذه الظّواهر مرتبطة بنوعين من العلاقات الدّلالية ذات الأبعاد الحجاجيّة، أولاها: علاقة المنطوق والتّي تحصل بالاعتراض والتّذييل، وعلاقة المفهوم التّي تحدث بالطّرد والعكس. وفي حدود هذين النّوعين يتكوّن البعد الحجاجيّ الذّي لهذه الظّواهر والبعد الإنزياحي الأسلوبي للّغة.

4-3-العدول الكمّي بالنّقصان:

إذا كان العدول الكميّ بالزّيادة عند المؤلّف مؤسّسا على الزّيادة اللّفظية و التّي بدورها تستدعي زيادة دلاليّة فإنّ:" مدار العدول الكمّي بالنّقصان على الإيجاز" [89]، الذّي قدّم أنواعه عند علماء البلاغة القدامى والتّي حصرها في الإيجاز بالحذف و الإيجاز بالقصر، وهذا الأخير لم يكن محطّ نظر عند الكاتب، بل الأوّل منهما.

إنّ " الإيجاز بالحذف-وهو الذّي يعنينا في بحثنا هذا-فهو ممّا يمكن ضبطه كمّيا في الكلام لوجود دليل على المحذوف مقالي أو مقامي أو مقالي و مقامي معا" [90]وهو ما أشرنا إليه في مباحث الفصل الثّاني من هذه الدّراسة، وذلك في سياق الحديث عن الحذف والاختزال، وقد ركّزنا على هذين المبحثين باعتبارهما أكثر القضايا تجسيدا للعدول الكمّي بالنّقصان – حسب صولة- في القرآن الكريم.

---

[87] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 348.

[88] المصدر نفسه، ص 349.

[89] المصدر نفسه، ص 246.

[90] المصدر نفسه، ص 247.

يقول حسن مودن: "الحذف بنية لغويّة مفتوحة تدعو المتلقي إلى المشاركة في الخطاب والاستمتاع بملْء الفراغات ... ومن كان له الكفاية على سدّ الثّغرة اختبر متعة المعرفة ونشاط الخيال" [91]، إنّه بهذا قبل أن يكون مبحثا أسلوبيّا ، نسق لسانيّ يسعى إلى تفعيل دور المتلقّي مشاركا في بناء الخطاب ومستمتعا برصد المسالك اللّغويّة التّي تُبرز جماليّته فهو إذًا ملمح بلاغيّ يُتيح للنّظم من التّصريح بأغراضه ، ويساهم في بناء حجاجيّة اللّغة.

ويصرّح عبد الفتّاح لاشين في هذه المسألة:" الحذف هو التّخفيف من ثقل الكلام، وعبء الحديث، ومن هنا لم يفضل الخفّة على الثّقل، مادامت الخفّة هي المطلوبة، والمقام يستدعيها، والحال يطلبها، ففي الخفّة تكمن البلاغة ويسمو الكلام، حتّى تصل إلى قوّة السّحر في التّأثير، وتكون الجملة مع الحذف أشدّ وقعا على النّفس، و أتمّ بيانا، وأفصح من الذّكر" [92]، فنلاحظ أنّ له آثارا طيّبة في النّفس، و أبعاد حجاجيّة لها الشأن الكبير.

يصرّح المؤلّف بأنّه:" ومثلما يقابل مصطلح (الزّيادة) مصطلح (الإسقاط) عند الزّركشي، يقابل مصطلح العدول الكمّي بالزّيادة مصطلح العدول الكمّي بالنّقصان عندنا. ومثلما أنّ التّوكيد أو الزّيادة خلاف الأصل عند الزّركشي فإنّ الحذف أو الإسقاط (خلاف الأصل) عنده أيضا " [93] ، وعليه فاعتبار الزّيادة و الحذف خلاف الأصل يقتضي أنّهما ظاهرتا عدول، وهذا العدول إنّما هو العدول البناء التّركيبي في مظهره الإخباري البسيط المجرّد من ملابسات المقال و المقام وما يتولّد عنهما من زيادة تدخل على أصل البناء أو من نقصان يصيبه .

[91] حسن مودن، بلاغة الخطاب البلاغي، ص 234.

[92] عبد الفتاح لاشين، التراكيب النّحويّة وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 160.

[93] الزركشي ، البرهان، ج 3 ص 104، وينظر: عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن، ص 248 .

4-4-العدول النّوعي في الجملة/ بين الجمل:

يصرّح عبد الله صولة بأنّ تواتر ظاهرتي العدول الكمّي بالزّيادة والنّقصان في القرآن، لا يجعلها الظّاهرة الأسلوبيّة الوحيدة فيه، فإلى جانب هذه وتلك نجد ضربا آخر من العدول هو ما اصطلح عليه المؤلّف بالعدول النّوعي. **فما هو العدول النّوعي في القرآن؟ وهل له أشكال؟**

يقول عبد الله صولة:" ويكون هذا الضّرب من العدول جدوليّا أي بالعدول عن جدول إلى جدول في التّعبير إلى جدول آخر مثل العدول عن التّعبير بالخبر إلى التّعبير بالإنشاء وعكسه، ومثل العدول عن التّعبير بالجملة الفعليّة إلى التّعبير بالجملة الاسمية. كما يمكن أن يكون هذا العدول النّوعي عدولا نسقيّا، ويحصل داخل الجملة الواحدة" [94] ، وهو ما استظهرنا له في الفصل السّابق من الدّراسة – على سبيل الانتقاء– ظاهرتي العدول عن الخبر إلى الإنشاء، والتّقديم و التّأخير.

غلبت على الدّراسات البلاغيّة التّي اهتمّت بالقرآن قديما ظاهرة التّشتتّ واللاثبات على مستوى ضبط المصطلح، فنجد فيها المصطلح واحدا والمفهوم متعدّدا، شأن الاحتباك عند السّيوطي[95]، والحذف المُقابلي عند الزّركشي [96] ، غير أنّ صولة يرى بإمكانيّة جمعها جميعا تحت مسمّى العدول الكمّي أو النّوعي ، وفق للمقياس الذّي حدّد في ضوئه العدول، والذّي له فوائد ثلاث هي:

1- تجنّب التّخمين وعدم التّحقيق في تعيين (الدّرجة الصّفر) التّي يقع العدول بالقياس إليها.

[94] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 249.

[95] السيوطي معترك الأقران، ج 1، ص 321، و ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 251.

[96] و الزركشي ، البرهان ، ج 3، ص 129-133، و ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2-لمّ شتات الظّواهر الأسلوبيّة كما وردت في كتب علوم القرآن تحت تسمية واحدة جامعة لها مهما كان اختلافها كبيرا وفرق ما بينهما بعيدا.

3-ربط العدول الطارئ على الكلام بأثر المقام من ناحية وبما يرمي إليه من تأثير في المقام من ناحية أخرى جعل له بعدا آخرا ووظيفة أخرى غير بناء الوظيفة الشّعريّة أو الجماليّة في الكلام.

الهدف الثّالث هاهنا هو ما ركّز عليه المؤلّف في طرحه، و أشار إلى الوظيفة الحجاجيّة التّي ينهض بها الكلام المُنبني على العدول، وفي هذا تحوّل من الوظيفة الشّعريّة القائمة في صنع الكلام إلى مثيلتها التّي مكمنها الحجاج و الإقناع، قائلا: «إنّما العدول الطارئ على تراكيب القرآن... تدبير خطاب وخطّة حجاج ومطلب إقناع. وهو عمل كلام acte de langage لا زينة كلام وهذا العمل هو تحديدا عمل حجاج acte d'argumentation "[97]، فكانت بلاغة الحجاج هي دراسة الخطاب في وظيفيّته وفعاليته ضمن الجانبين الأسلوبي والتّداولي.

4-4-1-العدول النّوعيّ الجدولي:

عرّف عبد الله صولة العدول النّوعيّ الجدوليّ بـ:" العدول أو الانتقال من طريقة في التّعبير إلى طريقة أخرى مختلفة عنها، مضادّة لها في الغالب" [98]، وقصد بالجدول Le paradigme " إلى جانب الوحدات المعجميّة و الصّيغ الصّرفية أساليب التّعبير و أنماط التّركيب " [99] وهو ما يقابله أسلوبيّا التحوّل الأسلوبي: " بما" انزياح تركيبيّ يعني الانتقال بين أساليب الكلام مفاجأة استهداف للتأثير الفنّي " [100] ، بمعنى ذلك الانحراف الحاصل في

[97]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 252.

[98]المصدر نفسه ، ص 423.

[99]المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[100]ينظر: أحمد محمّد ويس، الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبيّة ، ص 107.

أوجه الخطاب ضمن مختلف مستوياته: المعجم، و التّركيب، و الدّلالة، وبذلك فالعدول النّوعيّ الجدولي يعني دوران التّعبير من شكل إلى آخر، و أشكاله: العدول عن الخبر إلى الإنشاء، ونظيره العدول عن الإنشاء إلى الخبر – الذّي انتقيناه سابقا و جعلناه انعكاسا لتصّور المؤلّف في هذه المسألة – والعدول عن الجملة الفعليّة إلى الجملة الاسميّة في جواب الشّرط.

4-4-2-العدول النّوعيّ النّسقي:

يقول صولة: " يكون العدول النّوعيّ نسقيّا، ويحدث داخل الجملة الواحدة أو بين الجملتين يراعى في ترتيب عناصرهما غير الطّريقة المرعية عادة " [101]فإن كان العدول الجدوليّ انحراف في القاعدة التّعبيريّة للجملة الواحدة، فمثيله النّسقيّ انحراف التّعبير المكوّن لنسق النّص، أين بين الجملتين فأكثر ومن **أشكاله:** التّقديم و التّأخير – وهو ما عرضنا له بالبحث في الفصل الثّاني–والتّضمين، والالتفات، الانتقال من التّعبير بالجملة الفعليّة والإنشاء إلى التّعبير بالجملة الاسميّة .

إنّ التّقديم و التّأخير من الصّور التّركيبيّة التّي أولاها البلاغيّون كثير الاهتمام بها، لعظيم شأنها في اللّغة العربيّة ، فهي في ذاتها خروج عن قواعد ترتيب الكلم ، وهذا الخروج إنّما نراه انزياحا يكشف مكامن اللّغة و فعليّة لا تتوفّر إلّا في التّركيب الذّي لا يقدّم ولا يؤخّر، إذ أحدثت الكفاية البلاغيّة للنّصّ القرآنيّ تعديلات في الكفاءة النّحويّة التّي تقتضي بناء نوع من التّركيب قائم على التّرتيب والإسناد، وهذه التّعديلات غايتها تمكين التّركيب من التّوليد الدّلاليّ الذّي يبقى أثره و فعليّته في النّفوس والأسماع.

وبهذا ، يتّضح أنّ أسلوبيّة التّقديم والتأخير " يتنازعها بعدان: أحدهما شعريّ خالص يتعلّق بالشّكل التّركيبيّ الموسيقيّ الجديد الذّي يتلبّسه النّظم، وثانيهما دلاليّ تداوليّ لا يتعلّق بشكل

[101]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 442.

النّص بل بمعناه ودلالته، بقطب التّكثيف والتّثقيل ، فقوله تعالى (إياك نعبد و إياك نستعين) لا تحمل معنى أن نعبد الله فقط، بل تزيده معنى آخر: إنّنا نخصّك بالعبادة دون غيرك "[102] ، فيظهر واضحا أنّ التّقديم والتّأخير ليس مجرّد لعب على ترتيب أجزاء الكلام لعبا يُضفي إلى أبعاد شكلية جمالية، بل هو امتداد وغوص لذلك الانحراف اللّغوي ضمن النسق الدّلاليّ للنّص، الذّي يستدعي متلقيا كفؤا قادرا على استكناه الدّلالات الخفيّة فيه.

أمّا الالتفات فهو «ظاهرة أسلوبيّة تعتمد على انتهاك النّسق اللّغوي المعروف و تجاوزه معتمدا على الانزياح من خلال تطابقه " [103] . وفي التّعليل لبلاغته، "يلحظ الزّمخشريّ أنّ العدول من أسلوب إلى أسلوب فيه إيقاظ للسّامع، و تطرية له بنقله من خطاب إلى آخر لأنّ السّامع ربّما ملّ من أسلوب فينقله إلى أسلوب آخر تنشيطا له في الاستماع واستمالة له في الإصغاء" [104].

إنّ هذا الرّأي يُحيلنا بصراحة إلى عنصري المفاجأة والغرابة اللّذين يعتريان ظاهرة الالتفات، فإلى جانب إمكانية حدوثه داخل الآية الواحدة، أو الجملة الواحدة، فإنّه يحمل بين حركاته البلاغيّة ثباتا للموضوع الخادم له، أي بعبارة أخرى، الانتقال النّسقيّ الحادث بين ثنايا الالتفات لا يغيّر دلالات النّص ولا العناصر الأسلوبيّة والبلاغيّة المستخدمة فيه.

إنّ عمليّة التّلقيّ هي استيعاب وإدراك واع لرسالة ما، وهو ما وجدنا عليه الباحث عبد الله صولة، من خلال طرحه هذا، إذ أبان عن قدرته وكفاءته في قراءة ومحاورة الثّقافتين العربيّة والغربيّة، وقد أظهر هذا الشّق البحثيّ من خلال تلقّيه لكثير من القضايا التّي ناقشناها ضمن هذا الفصل والفصول السّابقة من خلال جملة المصطلحات التّي ابتدعها في طرحه، وكذا مقاربته للنّص القرآنيّ الذّي هو في أصله جملة من الرّموز والأنساق ذات الوظائف المختلفة.

---

[102] حسن مودن، بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 232.

[103] أحمد محمّد ويس، الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبيّة، ص 110.

[104] كوثر شفيع أحمد، العدول و الاختيار بين البلاغة و الأسلوبيّة، ص 147.

ثانيا–استعارة المفاهيم و سحبها:

جاء القرآن الكريم في كثير من مواضعه نقلا لأهمّ الأحداث التّاريخيّة التّي عاشتها الشّعوب الغابرة على وجه البسيطة في الأزمنة البعيدة والقريبة، خاصّة ما ارتبط منها بالأنبياء والمرسلين، الذّين أيّدهم الله بمعجزات النّبوّة لدعم رسالاتهم وتعزيزها، معجزات تتوافق وقدرات أقوامهم وثقافاتهم، مكمن هذه القدرات يمكن أن يكون الحيّز الحسّي المرئيّ الذّي يحيط بهم، كما له أن يكون كذلك من مكوّنات وأسس ثقافتهم وحضارتهم.

انطلاقا من هذه النّقطة، عالج عبد الله صولة مسألة مادّة الصّورة القرآنيّة " والمراد بذلك المضمون الذّي يُعتمد لغاية الإقناع ، أو بعبارة أخرى مجالات حياتهم المادّية المختلفة " [105] ، فكان هدفه في الباب الأخير من كتابه – الحجاج في القرآن– هو رصد الصّورة القرآنيّة وعلاقتها بالخلفيّات الثّقافيّة لمتلقّي الرّسالة السّماويّة ، " فإذا كانت مواد التّصوير مأخوذة من المحيط الحسّي المألوف عن ذوات المتلقّين الأوّل ممّا جعلها أكثر إقناعا، فإنّ عناصر الصّورة المستمدة من المقوّمات الفكرية و الثّقافية لا تقلّ أهميّته " [106] . وصنّف مادّتها إلى ما كانت منها منتزعة من المجال الحسّي كالزّراعي والحيواني، والتّجاري، والاجتماعي، وثانية مأخوذة من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة للمتلقّين، ثمّ قدّم في الشّقّ التّطبيقيّ لهذا الجزء من دراسته – الصّورة–أمثلة معتبرة عن شكل الصّورة القرآنيّة.

1–الصّورة القرآنيّة ذات الأصل الحسيّ:

يقول صولة:" يلحّ الدّارسون للصّورة في القرآن...على كثرة مجيئها فيه حسّية تعوّض فكرة مجرّدة أو مفهوما لغاية التّأثير في المتلقّي وإقناعه، وتسليمه بتلك الفكرة " [107]، فينتبه من خلال هذا القول إلى دور بنية الصّورة وتشكّلها الحسّي وما لهما من دور في صنع الإقناع

[105] عمر بوقمرة ، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج ، ص 70.

[106] المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[107] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 499.

والتّأثير. وفي هذا الشّأن، جاء برأي الطّاهر بن عاشور الرّامي إلى أنّ " انتهاج القرآن سبيل التّصوير الحسيّ المتمثّل في القصص مراعاة لأذهان المتلقيّن الأوّل" [108] .

حتّى يتحقّق التّواصل في أي عمليّة تخاطبيّة" يعمل المتكلّم على مراعاة مبدأ التّعاون في خطاباته، بالرّغم من خرق قاعدة الكيف والذّي يتّضح في تغيير أماكن الملفوظات، إلّا أنّ مراعاته لمبدأ التعاون يظهر في احترام السّياق التّخاطبي الذّي يتواجد فيه مع مُخاطبه"[109]، وذلك ما سنصادفه في الطّرح الموالي في إشارة واضحة إلى قدرة اللّغة القرآنيّة على تكييف ومواءمة المعجزات الرّبانيّة مع الكفاءات المتلقيّة للرّسالات السّماويّة.

1.1-الصّورة القرآنيّة المنتزعة من المجال الزّراعي والحيوانيّ:

ضرب المؤلّف كثيرا من الأمثلة القرآنيّة لمادّة الصورة المستمدّة من المجال الزّراعي، اخترنا منها المثال الأوّل من خلال الآية 24 من سورة يونس في قوله تعالى:" **إنّما مثل الحياة الدّنيا كماء أنزلناه من السّماء فاختلط به نبات الأرض ممّا يأكل النّاس و الأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها و ازينّت و ظنّ أهلها أنّهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكّرون" [110].**

علّق صولة قائلا: " إنّ هذه الصّورة، هي دون شكّ، ممّا يتكرّر في حياة العرب من سكّان شبه الجزيرة العربيّة الذّين نزل فيهم القرآن، فقد كانت زراعتهم عرضة لكثير من الآفات والجوائح أهمّها على الإطلاق الجفاف الذّي سرعان ما يعقب الغيث فيذهب ثمره"[111]، فنرى تشبيه الحياة الدّنيا في لهوها ولعبها وكثرة الإنسان غفلة فيها بالماء الذّي يوحي بانتعاش الأرض واستقرار أمر النّاس من مأكل ومشرب ومبيت، لكن سرعان ما تتعرّض الأرض وهي

[108] الطاهر بن عاشور، التحرير و التّنوير، ج 1، ص 66، و ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن ، ص 499.

[109] حامدة تقبايث، البلاغة و التّداوليّة في كتاب دلائل الإعجاز، دار الأمل للطّباعة و التّوزيع ، تيزي وزو، 2013 ص 185.

[110] سورة يونس/ الآية 24.

[111] ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 503.

في أبهى حلّتها إلى دمار يعصف بها جميعا، ويعقب ذاك الاستقرار شتاتا. فوجه التّشبيه المشترك بين حال الحياة الدّنيا والغيث الحامل لزيف مؤهّلات الحياة البدويّة إنّما يدلّ على مقاربة الأسلوب القرآني–في تركيبه لهذه الصّورة – ما هو معهود من المشاهدات والممارسات والسّلوك الحسّي عند العرب، باعتبارهم يعيشون في تماسّ مستمر مع الطّبيعة، كما يظهر " البعد التّداولي للتّمثيل من خلال بيان قدرته على التّأثير في النّفوس، وحملها على الإذعان لما يُعرض عليها إن نُقل المعنى عن صورته الأصليّة إلى صورة التّمثيل، و ماكان منتزعا من عدّة أمور " [112].

ومن أمثلة مادّة الصّورة المستمدّة من المجال الحيوانيّ، (خلق الإبل) لما لهذا الحيوان من مكانة في نفس العربيّ، إذ جعله مقياس ثرائه وجاهه. لكن القرآن – في كثير من مواضعه– لا يصرّح بلفظة الإبل مباشرة رغم كونه من أكثر الحيوانات ورودا فيه، بل يلحقه بلفظة (الأنعام)، وتكون الإشارة إليه: "بالتّضمين من ناحية، وبدلا أحد لوازمه عليه بالمجاز من ناحية أخرى"[113]، وأحصى لها المؤلّف ثلاثين موضعا في القرآن الكريم، نذكر رأيه بذكرها "على وجه المجاز من خلال استخدام لفظه نفسه أو باستخدام أحد لوازمه أو متعلّقاته على حدّ الكناية من نحو:" **(ولا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل في سمّ الخياط)**[114]" [115].

وفي هذه الآية، قرن الله دخول الكافرين به الجنّة بأمر مستحيل الوقوع معهود في عقليّة العرب وهي دخول الجمل– هذا الحيوان ذو البنية الضّخمة– في ثقب إبرة الخياطة الصغير، وإنّما قرّب مفهوم صعوبة الفوز بالجنّة بالنّسبة لهذه الفئة من النّاس بالجمل في بنيته لغرض هو التّأثير في نفوس المكذّبين بآياته من خلال الإبل بالتّحديد لما لها من مكانة في المجتمع

[112]نور الدّين أجعيط، الوظائف التّداوليّة للتّخاطب السّياسي و أبعادها التّداوليّة ، عالم الكتب الحديث، إربد ، الأردن، 2016،ص 249.

[113]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 507.

[114]سورة الأعراف/ الآية 40.

[115]عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 508.

العربيّ ، وكذا لأنّها من العوامل الحسيّة المرئيّة عند الإنسان، والمعروف على هذا الأخير أنّه لا يصدّق إلّا بالماديّات الموجودة في الواقع، كما فضّل الله الإبل كذلك في قوله:" **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**" [116]في دعوة إلى تأمّل وتدبّر خلقها والإيمان بالقوّة التّي صوّرت فيها كلّ أسباب الحياة في بيئة تمتاز بالقسوة و الشّدة.

وإن ربطنا استحالة نيل الجّنّة لفئة الكافرين بالطّريقة التّي قدّمها النّصّ القرآنيّ مجازا بالجمل وسم الخياط، فإنّنا نستشعر حجّة القرآن في صفة الاتّساع المعنويّ بين الفكرتين الأولى والثّانية، إذ هو " اتّساع يتعدّى البنية الظّاهريّة إلى أغراض تُستفاد من السّياق الذّي يرد فيه القول المجازي، وذلك من جهة فعل الإثبات الذّي يقوم به المتكلّم، فهو لا يصف واقعا معيّنا إنّما يسعى لإثبات واقع ما " [117]، والواقع المثبت في الآية الكريمة هو استحالة الفوز بالجنة بالنّسبة للكافرين.

2.1-الصّورة المنتزعة من المجال التّجاري:

يشهد التّاريخ العربيّ أنّ العرب كانوا أهل فصاحة وبلاغة، كما كانوا أهل تجارة كذلك لتموقع مكة خاصّة ضمن مسار التّجّار القادمين من وإلى اليمن و الشّام ومصر. وإن كان القرآن قد واجه رافضيه والمشكّكين فيه بكلّ أنواع الأدلّة والحجج – ممّا أسلفناه بالذّكر–فإنّه لم يفته أي يستدلّ بلفظة (التّجارة) في تأسيسه لحججه، وأن يستعير معانيها في بناء نسقه الإقناعيّ.

ارتأينا أن نوجز قراءات صولة للآيات الكريمة في هذا الجدول، سعيا للوصول إلى ما قدّمه في هذا الشّأن، لكن ضمن شيء من الإيجاز، لعدم ملائمة المقام الإطالة في هذه المسألة[118].

---

[116]سورة الغاشية/ الآية 18.

[117] حامدة تقبايث، البلاغة و التّداوليّة في كتاب دلائل الإعجاز، ، ص 152.

[118]ينظر عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 512، 513، 514.

الآية	المعنى المستعار
يا أيها الذين آمنوا هل أدلّكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم [119]	أطلق على العمل الصّالح لفظة التّجارة على سبيل الاستعارة لمشابهتهما في طلب النفع
فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدّنيا بالآخرة [120]	فعل يشترون بمعنى يبيعون،وفيه استعارة لمعنى البيع
الذين خسروا أنفسهم [121]	أضاعوا أنفسهم كما يضيع التّاجر رأس ماله
والذين يمكرون السيّئات لهم عذاب شديد ومكر أولئك هو يبور [122]	البوار نوع من الخسارة ،" وهو على الحقيقة كساد التّجارة و عدم نفاق السّلعة أستعير لخيبة العمل"[123]
والوزن يومئذ الحقّ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون [124]	رجحان الميزان هو ثقل كفّة الميزان بالشيء الموزون، استعير هذا المعنى لاعتبار قيمة الأعمال الصالحة

حدّد صولة المعاني المستعارة في الآية انطلاقا من دراسته لها مستندا إلى آراء الطّاهر بن عاشور في هذا الشّأن، فاعتبر التّجارة تعني العمل الصّالح لتشاركهما في النّفع و الفائدة، وفيها معنى الشّراء ويقصد هنا شراء مرضاة الله، كما تعني أيضا خسارة النّفس في الأعمال غير المحبّبة لها، ويمكن لها أن تتجاوز ذلك إلى الكساد الذّي يصيب روح الإنسان نتيجة أفعاله الخاسرة مع الله، كما تعني أيضا كفّة الميزان التّي هي مؤشّر نوعيّة الأفعال عند الله.

يعتقد المستشرق روجيه أرنلديز R Arlandes أنّ توسّل القرآن بالصوّرة التّجاريّة بكونه :"إنّما يتوجّه أساسا إلى كبار فرسان مكّة وتجّارها ممّن يستهويهم متاع الدّنيا" [125] ، ويخالفه صولة

---

[119] سورة الصّف، الآية 10.

[120] سورة النّساء، الآية 74.

[121] سورة الأنعام، الآية 12.

[122] سورة فاطر، الآية 10.

[123] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 514.

[124] سورة الأعراف، الآية 8.

في وجهة نظره " فلو كان هذا الرّأي صحيحا لوجدنا صورة التّجارة وقفا على القرآن المكيّ الذّي كاد ينحصر في مخاطبة مشركي مكّة أو بالحديث عنهم على وجه التّعريض و لوجدنا القرآن المدنيّ خلوا منها أو يكاد لكونه أكثر من مخاطبة غير العرب من بني إسرائيل خاصّة و أطنب في التّعريض بهم" [126] على اعتبار أنّها خصّيصة أسلوبيّة للقرآن المكيّ، لكن لاحظها صولة في القرآن المدنيّ الذّي تكثر فيه مواضع الجدال مع بني إسرائيل الذّين امتهنوا التّجارة كذلك خاصّة في المدينة المنوّرة ، ولم يثر هذا الأمر تعجّب أو غرابة صولة " بل إنّ ممارسة هذا النّشاط في مدينة الرّسول قد كانت من الشّدة والرّواج بحيث نافست الدّين الجديد على قلوب الدّاخلين فيه وصرفتهم عنه" [127]، وأحصى المؤلّف تسع مواضع لكلمة (تجارة) في القرآن الكريم ، ثمان منها في القرآن المدنيّ وواحدة فحسب في القرآن المكيّ، وكذلك الشّأن في بعض لوازمها ، فالتّفاوت في تواترها في القرآن الكريم واضح و بيّن للمتلقيّ.

يمثّل إذًا، توسّل القرآن بالصّورة التّجارية كما وسمها صولة في كتابه، سواء كان ذلك تصريحا بلفظ التّجارة أو تلميحا بأحد متعلّقاتها المعنويّة كالشّراء و البيع والقسط والبور... أحد الخصائص الأسلوبيّة لديه، خاصّة أنّ هذا الأمر متعلّق بمادّة الصّورة القائمة على استعارة الألفاظ المعهودة المعروفة في ثقافة العرب الجاهليين، والذّي يمكن أن نسِمهُ باسم الانزياح الاستبدالي وهو"منح دلالة مجازيّة للفظة – الاستعارة عماده–واستبدال المعنى الحرفي المعجميّ للكلمة بالمعنى المجازي الإيحائي" [128] .

يقول الباحث نور الدّين أجعيط" إنّ دراسة الاستعارة يجب أن تتمّ في إطار التّداوليّات، فالاستعارة تشمل تفاعل المشتركين في الفعل التّواصليّ، ومن ثمّ ارتبط فهمها ارتباطا وثيقا بالمُعطى الثّقافي، ممّا يستدعي الإلمام بمجموعة من التّداعيات والتّرابطات التّي يزوّد بها

---

[125] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 515.

[126] المصدر نفسه، ص 515، 516.

[127] المصدر نفسه ، ص 516.

[128] عبد الله خضر حمد، أسلوبيّة الانزياح في شعر المعلّقات، ، ص 51.

المحيط الثّقافيّ مستعمل اللّغة. كما أنّ السّياق يلعب دورا جوهريّا في تأويل الاستعارات" [129]، وهو ما وجدنا القرآن بصدده في هذه المسألة إذ ما انبرى يسحب معاني التّجارة الماديّة القائمة على المعاملات كالبيع والشّراء مثلا وما ينجر عنها من نتائج من ربح وخسارة بين المتعاملين ، من مجال مفهوميّ هو العمل وتوفير أسباب العيش يمكن أن نعتبره المجال الدّنيوي، إلى مجال مفهومي جديد هو الروح يمكن أن نعتبره المجال الدّيني ، ومنه تصبح التّجارة الحقّة في الإسلام هي التّجارة مع الله ، إذ " هذا النّظام الدّلالي الجديد الذّي للمتاجرة وما في حقلها الدّلاليّ يكون المفلحون أو الرّابحون هم المؤمنون و يكون الكافرون خاسرين ويكون الإيمان تجارة رابحة والكفر تجارة خاسرة و بوارا" [130] فنلمح من خلال عمليّة سحب المفاهيم المعهودة هذه من حقل اجتماعيّ حياتيّ لطالما عاشه العرب ومارسوه إلى حقل جديد يتّسم بالرّوحانيّة والذّي أتى العرب بمادّة لتصوير المعاني التّي لا عهد لهم بها ، إنّما نراه يمثّل ملمحا أسلوبيّا ذا بعد حجاجيّ يتمثّل في الإتيان بمعهودات العرب في حياتهم وتحويرها وفق ما يوائم أسس الدّين الجديد، كلّ هذا في تركيب مضبوط :" فالتّصوير القرآنيّ – والاستعارة منه– لون من ألوان النّظم، ولا يُتصوّر أن يتمّ رسم مشهد من مشاهد القرآن الكريم المتنوّعة في لُطفها و جمالها دون إطار منظوم، أو تأليف مُحكم " [131]

2–الصّورة القرآنيّة المستمدّة من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة التّي لفكر المتلقّين:

على أنّ مادّة الصّورة تستمد أيضا من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة للمتلقّين، فالمعروف أنّ اللّه سبحانه وتعالى يؤيّد رسله بمعجزات أقوامهم، ، كذلك القرآن عندما نزل على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، إنّما نزل على معهود العرب من الفصاحة و البلاغة، وخير بيان قوله تعالى: «**ولا تَأكُلُوا أَمْوالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ**[132]، ففعل (الأكل) يمكن أن نعتبره كناية عن أكل المحرّمات

[129] نور الدّين أجعيط، الوظائف التّداوليّة للتّخاطب السّياسي و أبعادها التّداوليّة، ص 237.

[130] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 519.

[131] عبد الفتّاح لاشين، التّراكيب النّحويّة و سياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 202.

[132] سورة البقرة، الآية 188.

، يقول ابن عاشور: «اكتسابهم كان من الإغارة والميسر، ومن غصب القويّ مال الضّعيف، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام...وكلّ ذلك من الباطل الذّي ليس عن طيب نفس، والأكل حقيقته إدخال الطّعام من الفم إلى المعدة وهو هنا استعارة للأخذ بقصد الانتفاع دون الإرجاع" [133] ، فنرى أنّ إخفاء المعنى من قبيل الكناية جائز لأنّه " أبلغ و أفصح، وليس معنى ذلك (أنّك لمّا كنّيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنّك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ و آكد و أشدّ" [134] ، وهذا ما صادفناه في الآية الكريمة ، إذ نزلت على المعهود من كلام العرب لأنّ مفهوم (الأكل) معروف عندهم سلفا، فكان أن سحب القرآن هذا المفهوم من المقوّمات الثّقافيّة للجاهليّين و أدخلها حقله المفهوميّ الجديد ليدلّ على حكم من أحكام الله.

مثّلت مستويات الحجاج التّي عرضها صولة في دراسته هذه محاولة جادّة للإحاطة بأسلوبيّة الخطاب القرآنيّ، وتنوّع طرائقه ضمن التّدرّج في بنائها من الكلمة فالتّركيب فالصّورة، وكذا التّنوّع على مستوى المفاهيم القديمة الجديدة التّي جاء بها، فهي قديمة لأنّها انطلقت من معهود العرب من معارف و ثقافة، وجديدة لما حقّقته من تغيّرات في المجتمع العربيّ خاصّة العقليّات و طرق التّفكير، وكلّ هذه الإحاطة إنّما كانت في سبيل تبيّن حجاجيّة وإقناعيّة القرآن الكريم.

[133] الطاهر بن عاشور، التحرير و التنوير ، ص 187.

[134] عبد الفتاح لاشين، التراكيب النحوية و سياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 195.

خاتــمة

وعلى مشارف النّهاية، تتحدّد لنا معالم الخلاصات المتوصّل إليها في هذا البحث، بعد خوضنا غمار اللّغة ضمن نطاق أسلوبيّة الحجاج في القرآن الكريم ، و تأسيس الباحث عبد الله صولة لها من خلال كتابه الموسوم بـ: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة . فقد سلّطت هذه الدّراسة الضّوء، أوّلاً، على مقاربة الموروثين البلاغيين الغربي والعربي على مستوى التّصوّرات والقيم، في سبيل الإحاطة بمراحل تأسيس الحجاج بما هو مبحث لغوي يمدّ صلاته بين فروع المعرفة الإنسانيّة، والتّي أفضت إلى جملة من النّتائج أهمّها:

– السّفسطائيّون ضرورة وتلبية لحاجة فكريّة في المجتمع الأثيني، ارتكزت بلاغتهم على جماليّة القوّة الإقناعيّة، وارتبطت بالإقناع الخطابي، فحكمتها غاية الاستمالة، ومنه كان الصّراع بين الفلاسفة والسّفسطائيين قديما هو صراع على مستوى التّصوّرات والأفكار.

– وجّه سقراط للسّفسطائيّين تهمة تزييف الحقائق، أمّا أفلاطون فقد حدّد لخطاباته غاية أخلاقيّة على عكسهم، كما رفض أرسطو مثاليّة أستاذه، ونهض بصوته مناديا بضرورة احتضان بلاغة السّفسطائيين، ومعه اكتملت النّظريّة الحجاجيّة، فتنزّلت أبحاثه ضمن مشروع الاستدلال، والمعالجة الحجاجيّة المنطقيّة.

– إذا كان صنّاع الكلام الأوائل قد ضيّقوا مجال الحجاج في المحيط القضائيّ، فإنّ أرسطو جاوزه إلى المجال الاجتماعي الإنساني، وجعل له بعدا عاما، ونظريّة مقنّنة، وسمها بفنّ الإقناع.

–وعلى اختلاف جهود التّرجمة وتباين مناهجها، يبقى السّياق كفيلا بتحديد الدّلالة الموائمة في ترجمة لفظة Rhétorique، إنْ بلاغة أو خطابة.

– نشأت البلاغة الغربيّة القديمة نشأة فلسفيّة منطقيّة، ترمي إلى تصنيف القول بحسب إنتاجه للمعنى وإبرازه للحقيقة.

– أمّا عن البلاغة العربيّة فقد كانت ثقافيّة المنبت بتمركزها حول الشّعر، وما انفكّت أن أصبحت دينيّة الغاية بنزول القرآن على خير الخلق محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، فجعلت الجهود الأدبيّة والنّقديّة و الإعجازيّة تتكاثف سعيا وراء تمثّل خبايا البيان العربيّ، و أفرزت لنا جملة من المفاهيم الجليلة كالبيان، المعاني، البديع، النّظم، علم الأدب. كما أنّ البلاغة العربيّة حملت بين جنباتها ملامح التّفكير الأسلوبيّ الغربي، لكن بشيء من الاختلاف الرّاجع إلى عوامل النّشأة وسياقات الاستعمال، ورغم ذلك نجد بعض المفاهيم المشتركة مثل: العدول/ الانزياح بما هما انحراف الكلام عن نظامه المألوف.

_ بعثت البلاغة الغربيّة القديمة مع جهود أعلام المدرسة البلجيكيّة بيرلمان وتيتيكاه اللّذين أقرّا بأنّ البنية البلاغيّة والأسلوبيّة لنصّ معيّن هي مستوى لغويّ يكمن فيه الحجاج ، فتلاحم أدوار المتكلّم والسّامع و المقام أمر لابدّ منه في عمليّة بناء الحجج . أمّا الطّرح الحجاجيّ لتولمين فقد تأسّس على أسس فلسفيّة تعليليّة بالدّرجة الأولى ، جعلت من الحجاج فعلا لغويّا أحاديّ الطّرف قائما على توسّل المُحاجِج/ المتكلّم ورجوعه إلى خلفيّات معيّنة في طرحه .

–انطلق ماير في توجّهه الحجاجيّ من تواصليّة الحجاج، مغذّيا إيّاه بمصل المساءلة، فيضع الذّات المتسائلة موضع المكوّن لفعاليّة الحجاج، وبذلك كان لموقفه هذا السّبق في إقحام الحجاج ضمن الأطر الفلسفيّة الإبستمولوجيّة الحديثة من خلال ثلاثيّة (المساءلة / البلاغة/ اللّغة). في حين أنّ المقاربة اللّغويّة لأنسكومبر وديكرو التّي استعرضاها في كتابهما: الحجاج في اللّغة، جعلت من اللّغة الميدان الأوّل للممارسة الحجاجيّة حين جعلاه –الحجاج– تلك الفعاليّة اللّغويّة المؤسّسة على التّلفّظ بكلام موجّه حجاجيّا، يستثير المتلقّي لاستنتاج حجاجيّته، والتّي تكون ضمن الأطر التّي رسمها القائم بالحجاج ، ومنه استمرار العمليّة الكلاميّة يخلق تتابعا لغويّا يعرف بالسّلالم الحجاجيّة.

– من خلال تمثّل معاني البيان عند ثلّة من قامات البلاغة العربيّة هم: الجاحظ، ابن وهب والسّكاكيّ، خلصنا إلى أنّ مدار البلاغة عندهم هو: (إفهام ثمّ إقناع ، حجّة، واستدلال).

كانت المحطّة الآتية من عملنا تهدف إلى مدارسة الكتاب موضوع الدّراسة ، انطلاقا من الأطر المعرفيّة عند عبد الله صولة ممثّلة في مقاصد البحث ونتائجه، وما بينهما المنهج محور العمل، مرورا بضبط الرؤيا الخاصّة به في ما يخصّ الحجاج والخصائص الأسلوبيّة ثمّ مستويات الحجاج – حسبه– وصولا في الأخير إلى محاورته للثّقافتين العربيّة والغربيّة، وتبيّن منطلقات تأسيس مشروعه، فأفرزت لنا ما يأتي:

– استند المؤلّف عبد الله صولة في طرحه إلى أسس غربيّة وعربيّة، وبنى التّوجّه المعرفيّ لديه على مبادئ المقاربات البلاغيّة المعاصرة، فكان من أكثر المنادين بتطبيق النّظريّة الحجاجيّة الحديثة على النّصّ المقدّس العربيّ. وقد ارتكزت دراسته على تحديد المقاصد التّي تسعى لتحقيقها، والتّي نراه وفّق في تجسيدها، خاصّة الأوّل منها الرّامي إلى مدّ خيوط الصّلة بين بلاغة الحجاج وبلاغة الأسلوب.

– لاحظنا نزوح المؤلّف في تطبيق المقولات الغربيّة على القرآن الكريم، بدءا من الحدود والتّعريفات التّي استعرضها لمصطلح/ مفهوم الحجاج ، ثمّ ارتداده إلى التّراث العربيّ منطلقا من المعاجم العربيّة ، فمن حيث التّراث، عاد إلى ابن منظور وأبي الوليد الباجي و الزّركشي، ذاكرا آراءهم في مفهوم الحجاج، لكنّه سرعان ما راح يتبنّى طرح الغربيّين ، وكان حريّ به أن ينزح نحو المادّة التّراثيّة العربيّة المتنوّعة ويتنصر لها ثمّ يتوسّل بالنّظريّات الغربيّة ويطعّم بها في طرحه، فلا يعاب عليه ذلك، لكنّنا نرى أنّ الدّافع لذلك هو ربّما محاولته إثبات حجاجيّة النّسق القرآني من خارج لغته وليس من داخلها.

– مزج المؤلّف بين المعطيات الغربيّة و العربيّة، ممّا جعل عمله يتّسم بالوفرة والتّنوّع ، كما اختلفت معاول دراسته بين قراءة الفكر الأرسطي واستثمار لمبدأ(كلّ حجاج جدل، و ليس كلّ

حجاج جدل)، ومفهوم الحجاج الخطابي بما هو حجاج موجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصّة، ونجده يقرّ في الأخير بقصور منهج أرسطو في تطبيقه على القرآن. كما أبدى اهتماما كبيرا بالبلاغات الجديدة، والتّي هي الأخرى قراءات ثانية لبلاغة أرسطو هذا الاهتمام يظهر –نوعا ما – أعاب عمله ، إذ نجده مارس الإكراه المنهجيّ على عمله لأنّه لم يؤسّس للكلام انطلاقا من نظريّة الأفعال الكلاميّة التّداوليّة، ونرجع أخيرا هذا التّأثّر بالنّظريّات الغربيّة إلى محاولته إرساء مفاهيم حجاجيّة ذات طابع أسلوبيّ فالمنطلق أسلوبيّ و الغاية حجاجيّة.

– أمّا عن فكرة الخصائص الأسلوبيّة، فقد حصرها المؤلّف في مجموع الظّواهر اللّغويّة المتكرّرة في نصّ / خطاب ما، وقد استقى هذا التّصوّر من آراء الباحثين الغربيّين أمثال : قرانجر، بيرو، وريفاتير، وهو بذلك استند كليّة إلى أسس غربيّة. وفي هذا الصّدد لو انطلق صولة من فكرة الإحاطة والإلمام بسمات نصّ معيّن انطلاقا من ظواهره الأسلوبيّة التّي تحكمها باعتبارها نسقا قائما بذاته، لكان طرحه أكثر واقعيّة ومنطقيّة خاصّة إن كان يستثمر في النّصّ القرآنيّ بالتّحديد، تحديدا في الخصائص الأسلوبيّة التّي كان له أن يؤسّس لها انطلاقا من مباحث علم البيان والبديع العربيّين.

–حدّد عبد الله صولة مستويات الحجاج ضمن: المعجم/ الكلمة، التّركيب، الصّورة، سعيا منه لرصد حجاجيّة القرآن الكريم ابتداءً من أصغر مكوّناته. فنجد معالجته للشقّ الأوّل –الكلمة– تنطلق من بيان البعد الحجاجيّ لها باعتبارها أصغر وحدة معجميّة ينبني عليها الخطاب القرآني، موليا دور السّياق اهتماما واضحا باعتباره فاعلا في التّأثير والإقناع، دون تغييب الصّوت وما يحمله من دلالات. وهنا غيّر المؤلّف معول دراسته إلى محاورة التّراث العربيّ، ويتحقّق هذا الرّأي في مناقشته لمسألة الكلمة والأصوات انطلاقا من رأي الأصوليّين، الرّامي إلى وجود ارتباط بين بنية القول صوتا وصيغة وتركيبا، وبين دلالة القول ودور السّياق في توجيه للكلام المعنى ، وذلك ما قدّمه في طرحه ومن الأمور المحمودة فيه .

– كذلك رصد عبد الله صولة حجاجيّة الخطاب القرآنيّ ضمن مستوى التّركيب بما هو ثاني تجلٍّ للخلق اللّغويّ، فمقصود المؤلّف هو مجموع العلاقات التّركيبيّة القائمة على ربط الكلام بعضه ببعض وفق قوانين اللّغة من أجل بناء معنى/ دلالة معيّنة، وقد ركّز على الجملة تحديدا– بما هي أولى مستويات التّركيب–متجاوزا مفهومها البسيط القائم على الإسناد، متبنّيا تصوّرات علماء اللّغة القدامى أمثال: ابن جنّي، الزّمخشري، وابن يعيش، هذه التّصوّرات كلّها تلتقي في نقطة مفادها: أنّ التّركيب هو مجموع الألفاظ ذات المعاني المستقلّة التّي تتعالق فيما بينها مكوّنة الجملة/ الكلام.

– ومن الكلمة والتّركيب، أرسى صولة سفينته البحثيّة على شاطئ المستوى الثّالث في الخطاب القرآنيّ وهو الصّورة، وقد وفّق في إبراز حجاجيّة الصّورة القرآنيّة كما فعل مع الكلمة والتّركيب، يظهر ذلك من خلال معالجته لهذا المستوى من خلال مقاربة الاستعارة والكناية والمجاز والتّشبيه، وعلاقتها بالمتلقي وعلاقة المتلقّي بها، إذ تشغل اتّجاهين مختلفين: التّأثير في الوجدان، والإقناع في التّأثير... بصفتها ملمحا أسلوبيّا لغويّا إعجازيّا، إذ الصّورة قائمة على نظم الكلم والتّأليف المحكم ، فالكناية مثلا لها طاقات تعبيريّة حجاجيّة خاصّة تجعلها تنطلق أساسا من حسن تخيّر العلاقة بين المعنى الأصليّ والمعنى اللّازم، هذان المعنيان لهما الفضل في التّأسيس للبعد الحجاجيّ للكلام.

– من خلال تتبّع المؤلّف، وبسبب مزجه للمضامين الغربيّة والعربيّة، نجد أنّ مرتكزات مشروع صولة كانت القراءة والتّرجمة.

– فأمّا القراءة فتظهر في ارتداده واستناده للفكر الأرسطيّ والنّظريّات البلاغيّة الغربيّة الجديدة، ممّا جعله يكتشف علاقة الانحسار الموجودة بين الأسلوب والحجاج، فركّز جهوده على محاولة إقامة صلح بينهما، وكذا قراءة سريعة للتّراث العربيّ خاصّة على مستوى الحدود والتّعريفات، وكنّا نفضّل لو كانت هذه القراءة مقترنة بحوار بين الثّقافتين يكون هو العماد الباني لعمله،

ومقاربة التّراث و الحداثة في آن حتى يكتسب شرعيّة التّأصيل في البنى الدّاخليّة لعمله بين الموروث والحديث.

-وأمّا التّرجمة فهي المرتكز الثّاني في عمل صولة في التّعامل مع الموروث الغربيّ وبالرّجوع لسيرته البحثيّة، فإنّنا لم نشهد له عملا واضحا للتّرجمة لكتاب معيّن، ما عدا تقديمه لكتاب (مصنّف في الحجاج -الخطابة الجديدة-) لمؤلّفيه بيرلمان و تيتيكاه . أمّا بالوقوف على الكتاب موضع الدّراسة - الحجاج في القرآن- نرى محاولات فرديّة لترجمة مقولات العلماء الغرب في ميدان الحجاج أمثال: تولمين، وتصوّر الحجاج عند بيرلمان وتيتيكاه، وآراء كريستيان بلانتين. وفي تعامله مع هذه الأمثلة التّي ذكرنا، لم يورد المؤلّف لهذه النّصوص كلمة(ترجمة) في توثيقه لها، ممّا جعلنا نعتبر النّصوص الوارد في طرحه من ترجمته الخاصّة لمقولات هذه الكتب، ومن هنا ندرك أنّه حقّق عمليّتي الفهم والتّأويل للوصول إلى عمليّة التّرجمة.

-امتزاج الأرضيّتين المعرفيّتين الغربيّة والعربيّة وبروز آليتي القراءة والترجمة ورفدهما بالتّحليل والنّقد، جعل منطلقات التّأسيس عند صولة مزيجا بين مجموع من المجالات المعرفيّة هي: البنيويّة ، نظريّة القراءة والتّلقيّ ، التّداوليّة ، والحجاج.

- أمّا البنيويّة فتجلّت في عمل صولة من خلال فكرة النّسق حين ربط الدّرس الحجاجيّ بجذوره، في الحدود والتّعريفات مثلا، فنرى أنّ البحث في المصطلحات بماهي أرضيّة معرفيّة للمفاهيم هو في حدّ ذاته عمل على النّسق ومعالجة للموضوع من الدّاخل ، كما تظهر تجلّيات النسق عنده كذلك في تحديد مستويات الحجاج المذكورة ، في تركيز منه على مدارسة الخطاب القرآنيّ من أصغر دقائقه(المعجم) إلى أكبرها(الصّورة)، وكذا المخطّطات المفهوميّة والجداول التّصنيفيّة القائمة على الإحصاء ، وكلّها دليل على حضور التّصوّر النّسقيّ البنيويّ.

– يتجسّد لنا جليّا أنّ عبد الله صولة حقّق مفهوم القراءة المذكور سابقا، لأنّه راح يستثمر المفاهيم الغربيّة والعربيّة، وحقّق بذلك دور القارئ في نظريّة التّلقّي والتّأثير.

– إنّ تتبّع صولة لمواضع تداخل التّداوليّة والحجاج في كتابه واضح، وذلك بلوغ هدفه من البحث هو بناء أبعاد أسلوبيّة حجاجيّة للنّسق القرآنيّ، وذلك بيّنٌ حين تحدّث عن اللّغة وآلياتها في جعل نفسها مؤثّرة سياقيّا، مشيرا لرافدي الاستعمال واللّغة، وكذا تقديمه للاقتضاء والتّقويم والتّوجيه التّي كلّها مواد تداوليّة.

ارتكز الفصل الثّاني من الدّراسة على قراءة منجز عبد الله صولة في كتابه (الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة) قراءة معاصرة مضبوطة بمنهج ذي تصوّرات منسجمة، مسعاه بلوغ الغايات الموائمة لإجراءاته ومقدّماته، وقد أفرزت هذه القراءة نتائجًا هي كالآتي:

–صنّفنا المقاييس الأسلوبيّة عند عبد الله صولة إلى: المقياس اللّفظيّ الذّي جعلنا الكلمة مداره، فالمقياس التّأليفي الذّي كان التّركيب مكمنهُ، فالمقياس الدّلاليّ الذّي كانت الصّورة موضوع الاشتغال فيه، وإلى جانب كلّ هذا أبرزت القراءة الأبعاد الحجاجيّة لكلّ مقياس وما تُضفيه من معاني ودلالات داخل النّسق القرآني.

– إنّ الدّفق الحجاجيّ الذّي للصّفة غير الذّي للاسم، كما أنّ الحمولة الحجاجيّة للكلمة مرهونة بحركتها بين مثيلاتها، فراح صولة يُباحث حركة الكلمة الحجاجيّة انطلاقا من التّداول والاستعمال، من خلال العدول من (الرحمان) إلى (الله)، بعد إحصاء مواضعها في القرآن، فالرّحمان جاءت لتُطهّر كلمة الله من الشّرك والوثن اللّذين أُلحقا بها زمن الجاهليّة، إضافة إلى الوقوف على رفض المُشركين لها لعلمهم بأصلها من الدّيانات التّوحيديّة المُخالطين لأهلها، إذ عدول القرآن من لفظة إلى لفظة إثبات لوحدانيّة الله. وكذلك العدول عن صفة إلى صفة. وعليه فتواتر كلمات بعينها يمثّل سمة أسلوبيّة كما انتقل القرآن بين حقول معجميّة مختلفة.

– بناء على ما سبق، تحدّدت لدى صولة الأبعاد الحجاجيّة للكلمة وهي أوّلا: الاقتضاء، ذلك البعد الكامن في الشّق المسكوت عنه من القول، والذّي يتحقّق وجوده بفعل فهم المتلقي له، فالمقتضى المعجمي هو المستوى الذّي يجعل اللّفظة ذات حمولة دلالية حجاجيّة خاصّة، تجعل المتلقي يستشعرها دون التّصريح بها، دراسته جاءت في المقتضى المعجمي لكلمة (الرب) الدّال على السّيادة و المُلك، والمقتضى المعجمي لكلمة (الله) الدّال على الوحدانية والتّفرّد بالعبادة. وهذا الاقتضاء هو المُساهم في إنجاح الفعالية اللّغوية تداوليا و حجاجيّا، لكن الكلمة القرآنية لم تكتف بالمضمّن فيها فقط، بل امتدّت إلى نوعين آخرين هما: التّقويم والتّداول.

–فأمّا التّقويم، فإنّه غير غريب عمّا سبق ذكره، إذ القرآن جاء تقويما للكتب المحرّفة، فكان لا بدّ أن يحتوي على ما يصوّب الانحراف ويصحّحه، والملاحظ كثرة الكلمات ذات الطّابع التّقويمي في القرآن الكريم. في حين أنّ التّداول هو البُعد الذّي يُتيح دراسة الكلمة في جانبها الآلي والاستعمالي، وهذه الأبعاد المذكورة باجتماعها أو تمثّلها في الخطاب القرآني تمثّل الحجاج.

– إنّ المقياس التّأليفي هو ثاني المقاييس التّي وقفنا عليه بالدّراسة والتّحليل ، جعلنا التّركيب القرآني مكمنهُ، والذّي تنوّع بالزّيادة والنّقصان داخل الجملة، أو بين الجمل، فاخترنا لكلّ نوع منه ظاهرة نحوية للدّراسة ، أوّلها التّوكيد من الظّواهر النّحويّة التّي تمثّل عدولا عن القاعدة في مظهرها البسيط، فالتّلاحم بينهما هو مظهر الحجاج، خاصّة في مواقف مجابهة خصوم الدّين، والمقام هو المسؤول عن استدعاء أداة دون غيرها، وله إمكانيّة التّأثير في التّركيب، بإضافة جملة من العناصر اللّغويّة في شكل توكيد أو تكرار مثلا، تحمل سمات حجاجيّة تحقّق استثارة لدى المتلقّي و تفتح أمامه آفاق الإقناع.

– الأبعاد الحجاجيّة للمقياس التّأليفي، البعد المفهومي وهو ذاته البعد الاقتضائي، ويكون إمّا هدما للنّظرية القائمة باستعمال التّراكيب ذات طاقات حجاجيّة التّي تعمل على فتح المجال أمام

الخصوم، أو هدما للنّظريّة المُحتملة، إذ المحتمل هو ما لم تجر به ألسنة الخصوم، أو بناء النّظرية أو التّذكير بها، و السيرورة الحجاجيّة ماهي إلا أداة لفهم المعنى وإخراجه في حلّة جديدة، فبناء المعنى من خلال هذه التّراكيب يكسب القول بُعدا حجاجيّا، نراه عملية أسلوبيّة بحتة، تهدف إلى تكوين الدّلالة البؤرة .

– إنّ البعد الاقتضائي هو السّياق الاقتضائي الذّي يتكون من كلّ ما يفترضه المتخاطبون: معتقداتهم، وانتظاراتهم، ومقاصدهم، والبعد التّوجيهي الاتّكاء على مقدّسات الأقوام وتوجيهها وجهة دينيّة جديدة.

– جاء المقياس الدّلالي خاصّا بالمستوى الأخير من دراسة صولة للأسلوب القرآني، وهو الصّورة القرآنيّة، والأساس الاستبدالي ظهر حاضر جليّا على مستواها ، إذ هي من حيث البنية استبدال، أمّا من حيث الوظيفة الإقناع والاستدلال، في حين أنّ شكلها هو التّشبيه والاستعارة و الكناية والتّمثيل، وقد تشكّلت أبعادها الحجاجيّة وفق ما استحضره صولة في دراسته من آيات قرآنيّة كان أهمّها: أنّ المحلّ الشاغر يملؤه المفهوم، صنع شيء محلّ اتّفاق من عنصرين يبنى عليهما شيء محلّ خلاف– باعتبار وظيفة الصّورة تتمثّل في بناء شيء على شيء– وورود العناصر في شكل حكم قيمة أو اشتمالها على حكم قيمة.

هيّأت الفصول السّابقة من الدّراسة الأرضيّة المعرفيّة لبلوغ الغاية المنشودة من هذا البحث، وهو تمثّل حجاجيّة القرآن الكريم في أسلوبه، فاقتضت الدّراسة تقسيم هذه المحطّة المعرفيّة استنادا إلى العنوان الفرعي للكتاب موضوع الدّراسة هو – من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة– والذّي قصد به المؤلّف العدول، قدّمه ضمن أطره المنهجيّة المعهودة ممّا سبق، وهذه الأطر هي التّدرّج وفق المستويات الحجاجيّة التّي رسمها لنفسه، فأفرزت الدراسة ما يأتي:

–تحددّت أنواع العدول عند عبد الله صولة في: العدول المُعجمي، العدول الكمّي بالزّيادة في الجملة، وبين الجمل، فالعدول الكمّي بالنّقصان، فالعدول النّوعي بشقّيه الجدولي و النّسقي.

– فأمّا الأوّل منها، ونقصد به العدول المعجميّ، فإنّ المؤلّف لم يقدّم مفهوما صريحا له إنّما استعرضه من خلال مدارسة مصطلحي المعجم والكلمة ضمن قضايا ثلاث هي: دور السّياق في صنع الدّلالة ومنه حديثه عن القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة، وما لهذه الأخيرة من فضل في تحقيق التغيّر الدّلالي الذّي يقفو الكلمة. وبعد استعراضنا لقضيّة السّياق في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة، وقفنا على استثمار صولة لتلك المفاهيم، فلم يحد عنها، فوجدناه ينفي نفيا قاطعا أن نجرّد الكلمة من الخطاب أوّلا وسياقها ثانيا حتّى نتبيّن دلالتها، ومن ذات الفكرة، أظهرنا فاعليّة الكلمة في صنع دلالتها وفق السّياق الذّي يستدعيها، فلا يعقل أن تتأثّر بالسّياق دون أن تؤثّر فيه. فبعد أن توضع الكلمة في سياقها تؤثّر هي الأخرى فيه، فتكون العلاقة بينهما علاقة تأثير وتأثُّر، كلّ منهما يمارس حقّه الشّرعيّ ضمن فضاء الخطاب ، وعليه يكون لتأثير السّياق على الكلمة بُعدا دلاليّا من حيث شحنها بدلالة معيّنة، بينما يكون لتأثير الكلمة على السّياق بُعدا حجاجيّا من حيث حملها حُمُولة لغويّة ذات غاية إقناعيّة تأثيريّة. ومنه إلى مفهوم القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانية التّي استعرضها صولة بتعبيره قائلا: لعبة المزاحمة في الجدول المعجمي، وما لهذه المزاحمة من دور في تأسيس التغيّر الدلاليّ.

استنادا إلى ما سبق ، باتت عبقرية اللّغة القرآنيّة كامنة في تلك الحركة الدّلاليّة التّي تمارسها اللّغة ضمن حدود المعجم الجاهلي. أمّا طرائق استخدام القرآن الكريم للألفاظ المعرّبة فهي كالآتي: – الحفاظ على المعنى الدّيني الذّي للمعرّب.

– نقل بعض المعرّبات من المجال الدّنيويّ المدنّس إلى المجال الدّينّي المقدّس.

وقد أبانت الطّريقتان على اقتحام المعجم القرآني معاجم الأمم الأخرى، والأخذ من ألفاظها و معانيها وفق ما يخدم مبادئ الإسلام، وحسب ما يرفد حجاجيّة الأسلوب القرآني، فهذا العدول هو سمة أسلوبيّة ظاهرة في حدّ ذاتها، إذ ترتكز في الأصل على المعجم الذّي هو وعاء الفكر والدّين، وعليه فالتأثير والإقناع مردّهما ظاهرة أسلوبيّة تحاول الانحراف والعدول عن

مسار عرفته الأقوام الأولى من خلال التّطعيم بمبادئ الأقوام لغرض خلق أسس جديدة تنبني في انسجام لخدمة الدّلالة البؤرة : التّوحيد.

-إنّ العدول الكمّي بالزّيادة أو بالنّقصان هو ما يقابله أسلوبيّا: الانزياح التّركيبيّ، وعليه التّركيب اللّغويّ في الخطاب القرآني كان مكمن العدول الكمّي إن زيادةً أو نقصانا، فأمّا الأوّل فقصد به الخروج عن مظهر التّركيب في مظهره الابتدائيّ البسيط من خلال إقحام جملة من الزّوائد اللّغويّة التّي تعمل عملها الدّلالي والحجاجيّ فيه، بينما الثّاني فحافظ فيه على المنطلق ذاته، لكن بحذف بعض التّراكيب اللّغويّة التّي تلفت انتباه المتلقّي فيحاول استشعار أبعادها الحجاجيّة من خلال هذا الحذف. في حين أنّ المباحث اللّغويّة التّي للعدول الكمّي بالزيادة في الجملة الواحدة، يمكن أن نضمّنها في مثيله الذّي بين الجمل.

- كان لاستعارة المفاهيم وسحبها الحظّ الوافر من مباحثة عبد الله صولة لأسلوب الحجاج في القرآن، ظهر ذلك في المستوى الأخير من دراسته، الذّي أردف له بابا كاملا، وهو مستوى الصّورة القرآنية، فبعد أنّ أبان عن مادّتها و أشكالها – كما سبق ذكره-راح يقدّم أصول هذه الموادّ القرآنية و جذورها، وإنّما نحى هذا المنحى يقينا منه بأنّ القرآن نزل على معهود العرب من اللّغة والبلاغة وأفق التّصوير، حتى يكون حجّة على الكافرين المكذّبين به.

- أوّل مصدر من مصادر الصّورة القرآنيّة كان المجال الحسيّ للعرب، فحتّى يتحقّق التّخاطب بين الطّرفين لابدّ من اشتراكهما في تحقيق هذا التّخاطب، فارتكز القرآن الكريم في تقديم حججه على المجالين الزّراعي والحيوانيّ من خلال التّشبيه والتّمثيل، وعلى المجال التّجاريّ من خلال الاستعارة والكناية، إيمانا منه بأنّ هذه الأنواع الأربعة يجب أن تدرس في إطار التّداوليات، لما لها من الدّور البارز في تقريب المفاهيم بين الحقول المعرفيّة. أمّا المصدر الثّاني، فكان المقوّمات الفكريّة والرّمزية التّي لفكر المتلقين، والتّي لم تتباين كثيرا في دورها الحجاجيّ عن مثيلاتها السّابقات.

– رأينا في محطّة سابقة من الدّراسة هذا البحث أنّ بنية الصّورة القرآنية مؤسّسة على الاستبدال بين أطراف الحقيقة والمجاز فيها، على اختلاف الأشكال التّي وضعها لها المؤلّف – إن تشبيها مجملا أو بليغا أو استعارات بأنواعها أو كناية أو تمثيلا–تحقيقا لوظيفتين أساس هما الاستدلال والإقناع، فبرزت لنا كفاءة الصّورة الحجاجيّة متمركزة في النّهوض بدور المتلقيّ في الإسهام في صنع المعنى في الجزء المسكوت عنه من الكلام انطلاقا من المصرّح به، مع توجيهه نحو مفهوم بعينه لا نحو مفاهيم متعدّدة أو متناقضة.

إنّ النتائج المتوصل إليها تُظهر جليّا أن أسلوبيّة الحجاج في القرآن الكريم موضوع بالغ الأهميّة، متشعبّ المشارب، يقتضي منا الفضاء الزّمانيّ الأكبر للإحاطة بكلّ خباياه، خاصّة مع باحث مثل عبد الله صولة، وضع كلّ رهاناته المعرفيّة في هذا المجال رغم صعوبة التّعامل معه والاستثمار في مفاهيمه. فكان أن حاولنا قدر المستطاع أن نجانب الخطأ في تعاملنا مع طرحه.

المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .**

1-المصادر :

- **عبد الله صولة، الحجاج في القرآن-** من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة -، دار الفرابي لبنان، ط 2، 2007م

2-المراجع باللغة العربيّة:

1. **أحمد محمّد ويس** ، الانزياح من منظور الدّراسات الأسلوبيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م .
2. **أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي**، الكليّات – معجم المصطلحات والفروق اللّغويّة- ، تحقيق: عدنان درويش، محمّد المصريّ، الرّسالة ناشرون، بيروت – لبنان ، ط 2، 1419هـ- 1989.
3. **أبو الفتح عثمان بن جنّي**، الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المجلّد الأول، منشورات محمّد على بيضون ، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1 ، 1421هـ/2001م
4. **أبو الفضل جلال الدّين عبد الرّحمان بن أبي بكر السّيوطي**، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، ضبط و تصحيح : أحمد شمس الدّين ، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان.
5. **أبو القاسم جار اللّه الزّمخشري**، أساس البلاغة، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، ج 1، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، سنة 1419هـ - 1998م.
6. **أبو القاسم جار الله بن محمود الزّمخشري**، تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل، إخراج: خليل مأمون شيما، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط 3، 1430هـ-2009م

7. **أبو الوليد الباجي**، المنهاج في ترتيب الحجاج ، دار الغرب الإسلامي ،1987.
8. **أبو بكر العزّاوي**، اللغة و الحجاج، منتديات سور الأزبكيّة، ط 1، 2006.
9. **أبو بكر عبد القاهر الجرجاني**، دلائل الإعجاز، قراءة و تعليق أبو فهر محمود محمّد شاكر، مطبعة المدنين مصر، الطّبعة الثّالثة، سنة 1413هـ – 1992م.
10. **أبو عليّ الحسن بن رشّيق القيروانيّ**، العمدة في نقد الشّعر، شرح و ضبط و تحقيق نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثّالثة، سنة 2012م،
11. **أبو يعقوب يوسف السّكّاكي**، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلميّة، ط1، 1420هـ/ 2000م.
12. **أحمد إبراهيم**، التّأويل و التّرجمة – مقاربات لآليّات الفهم و التّفسير – تأليف جماعي، منشورات الاختلاف ، ط1، 1430 هـ/ 2009 م.
13. **أحمد أبو زيد**، مقدّمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن، دار الأمان، الرّباط، المغرب، ط1 ،1989 .
14. **أحمد درويش**، دراسة الأسلوب بين التّراث والمعاصرة، مكتبة الزّهراء، القاهرة، مصر، 1994 .
15. **أحمد قادم و آخرون** ، سعيد العوادي التحليل الحجاجي للخطاب ، دار كنوز المعرفة ، عمان ، الأردن ،ط 1، 1437 هـ/ 2016م.
16. **أحمد مطلوب**، دراسات بلاغيّة ونقديّة، دار الحريّة، العراق،1400 هـ/1980، ص09.
17. **أحمد مومن علي** ، اللّسانيات النّشأة و التّطوّر، ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر ، 2007.
18. **بدر الدّين الزّركشيّ** ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة ، صيدا ، لبنان.

19. **بشير تاوريرت** ، الحقيقة الشّعريّة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.
20. **تومان غازي الخفاجي**، البنى الأسلوبيّة في سورة الشّعراء، دار تموز، دمشق ، سوريا، ط 1، 2012 م.
21. **الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر**، البيان و التبيين، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، سنة 1435هـ – 2014م.
22. **جمال حضري**، المقاييس الأسلوبيّة في الدّراسات القرآنيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات و النّشر و التّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
23. **حامدة تقبايث**، البلاغة و التّداوليّة في كتاب دلائل الإعجاز ، دار الأمل للطّباعة و التّوزيع، تيزي وزو، 2013.
24. **حسن مودن**، بلاغة الخطاب الإقناعي – نحو تصوّر نسقي لبلاغة الخطاب– دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1 .
25. **حمّادي صمّود** الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم ، منشورات كليّة الآداب، منّوبة، تونس.
26. **حمّادي صمّود**، التّفكير البلاغي عند العرب حتّى نهاية القرن السّادس الهجري، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، 2010، بيروت، لبنان.
27. **حمّادي صمّود**، الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة، دار شوقي للنّشر، الطبعة الثّانية، تونس، 1997، ص91.
28. **خالد ميلاد**، الدّلالة النّظريّات و التّطبيقات، جامعة منوبة، ط1 ، 20015.
29. **خليل موسى**، جماليات الشّعريّة، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا،2008.
30. **سامي محمّد عبابنة**، التّفكير الأسلوبيّ عند العرب،عالم الكتب الحديث،الأردن،الطبعة الثّانية،2010م.

31. **سحر سليمان العيسى**، المدخل إلى الأسلوبيّة و البلاغة العربيّة، دار البداية، عمّان- الأردن، ط1، 1432هـ / 2011 م.
32. **سعيد يقطين**، تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثّقافي العربي، الدّر البيضاء، المغرب، ط 4، 2005.
33. **شكري محمّد عيّاد**، مدخل إلى علم الأسلوب، أصدقاء الكتاب للنّشر والتّوزيع، الطبعة الثّالثة، القاهرة، 1996.
34. **شوقي ضيف**، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر، ط 21 ، ص39.
35. **صابر الحباشة**، التّداوليّة و الحجاج ، دار صفحات لدّراسات و النّشر، دمشق – سوريا ، ط1، 2011 م.
36. **صابر الحباشة**، اللّسانيّات والخطاب، دار الحوار، سوريا، الطّبعة الأولى، 2010.
37. **صابر الحباشة**، مغامرة المعنى من النّحو إلى التّداوليّة، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط 1، 2001.
38. **صلاح الدّين زرال**، الظّاهرة الدّلاليّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهاية القرن الرّابع الهجري ، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008.
39. **ضياء الدّين بن الأثير**، المثل السّائر في أدب الكاتب و الشّاعر، تحقيق: كامل محمّد عويصة ، دار الكتب العلميّة ، الطّبعة الأولى، 1419هـ- 1998.
40. **الطّاهر المنّاعي** ، غريب القرآن لابن عبّاس –دراسة لغويّة اجتماعيّة- تقديم: محمّد رشاد الحمزاوي، مركز النّشر الجامعي، منوبة، تونس.
41. **الطّاهر بن عاشور**، التّحرير و التّنوير، الدّار التّونسية، 1984.

42. **الطّبري**ّ ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ، عصام فارس الحرستاني ، المجلّد 7 ، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1415هـ/ 1994 م ، بيروت – لبنان.

43. **طه عبد الرّحمان** ، اللّسان و الميزان، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1998م.

44. **عز الدّين الناجح**، العامليّة الحجاجيّة للمعجم ، كليّة الإنسانيّات، منوبة، تونس، 2015.

45. **عائشة عبد الرّحمان بنت الشاطئ** ، التّفسير البياني للقرآن الكريم ، دار المعارف ، ط 7،ج 1،1990 .

46. **عبّاس حشّاني**، خطاب الحجاج والتّداوليّة– دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي– عالم الكتب الحديث، الأردن،2014 .

47. **عبد السّلام عيساوي**، الأبعاد التّأويلية والمفهوميّة للدّلالة المعجميّة، مركز النشر الجامعي، عمان ، الأردن ، 2009 .

48. **عبد الفتّاح أحمد حمّوز**، العدول عن الأصل و تلوين الخطاب –مواضعه، أسبابه، أغراضه– دار جرير للنّشر و التّوزيع، عمّان – الأردن، ط1، 1440هـ.

49. **عبد الفتّاح لاشين**، التّراكيب النّحويّة من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني، دار المريخ، المملكة العربيّة السعوديّة، 1980.

50. **عبد القاهر الجرجاني**، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق:محمود شاكر، شركة القدس للنّشر والتّوزيع، دار المدني، جدّة،1413هـ/1992م.

51. **عبد الكريم شرفي**، من فلسفات التّأويل إلى نظريّات القراءة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2007م.

52. **عبد اللّطيف عادل**، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1434هـ/2013م.

53. **عبد الله خضر ثيرداوود** ، الانزياح التّركيبي في النّصّ القرآنيّ ، دروب ثقافيّة للنّشر و التّوزيع، عمان، الأردن، 2016.
54. **عبد الله خضر حمد** ، أسلوبيّة الانزياح في شعر المعلّقات، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، 2013م.
55. **عبد الله محمّد العضيمي**، النّقد عند الشّعراء حتّى نهاية القرن الرّابع الهجري، منشورات الاختلاف،الطبعة الأولى،1434هـ/2013م.
56. **عبد الهادي بن ظافر الشّهري**، استراتيجيّات الخطاب–مقاربة لغويّة تداوليّة–دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان.
57. **عبده الحلو**، معجم المصطلحات الفلسفيّة، المركز التّرقوي للبحوث والإنماء، بيروت، لبنان، 1994 .
58. **عدنان حسين قاسم**، الاتّجاه الأسلوبيّ البنيوي في نقد الشّعر العربيّ، دار ابن كثير،دمشق، سوريا، ط1 ، 1412هـ/1992م.
59. **عرفات فيصل منّاع**، السّياق و المعنى – دراسة في أساليب النّحو العربي– منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2013.
60. **عمر بوقمرة**، تطبيقات عبد الله صولة لنظريّة الحجاج في اللّغة على القرآن المشروع والمنجز والمنتقد، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2018م.
61. **فخر الدين الرّازي**، التّفسير الكبير و مفاتيح الغيب، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ط1 ، سوريا، 1981
62. **فوزي السيّد عبد ربّه**، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان والتّبيين، مكتبة الأنجلو مصريّة، مصر،2005.

63. **كوثر شفيع أحمد**، العدول و الاختيار بين البلاغة و الأسلوبيّة، ضمن كتاب: البلاغة و النّقد و الأدب و اللّغة، المجلّد1، دار كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، ط1، 1438هـ، 2017م.

64. **محمّد الرّازي فخر الدّين**، التّفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ط1، 1401هـ-1981م.

65. **محمّد الصّغير بنّاني**، النّظريّات اللّسانيّة والبلاغيّة والأدبيّة عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر،1994.

66. **محمّد العمري**، البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها، دار إفريقيا الشرق، المغرب ، ط2، 2010.

67. **محمّد بن حمزة الكرماني**، أسرار التّكرار في القرآن ، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، 1905.

68. **محمد بن عبد الرّحمان القزويني**، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق و تعليق وفهرسة عبد الحميد هنداوي، الشركة الدّولية للطّباعة، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، ط3 ، سنة 1428هـ - 2007م.

69. **محمّد بوعزّة** ، استراتيجيّة التّأويل ، من النّصيّة إلى التّفكيكيّة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1، 1432هـ/ 2011م .

70. **محمّد طرّوس**، النّظريّة الحجاجيّة، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 .

71. **محمّد عبد المطّلب** ، البلاغة والأسلوبيّة، مكتبة ناشرون، بيروت/ لبنان، ، ط1، 1994.

72. **محمّد مشبال** ، البلاغة والخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1 ،1435هـ/2014م.

73. **محمود محمّد عيسى** ، السّياق الأدبيّ – دراسة نقديّة تطبيقيّة– مكتبة دمياط، مصر، 2001.

74. **مصطفى السّعدني**، العدول أسلوب تراثيّ في نقد الشّعر، دار المعارف، الاسكندرية، مصر.

75. **مصطفى شعبان عبد الحميد**، المناسبة في القرآن الكريم – دراسة لغويّة أسلوبيّة – المكتب الجامعي الحديث، 2007.

76. **مصطفى غلفان** ، اللّسانيّات البنيوية منهجيّات واتّجاهات، دار الكتب الجديدة، لبنان ، ط 1، 2013 .

77. **منذر عيّاشي** ، الأسلوبيّة و تحليل الخطاب ، مركز الإنماء الحضاري، حلب – سوريا، 2009.

78. **منذر عيّاشي**، مقالات في الأسلوبيّة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب،1990.

79. **نعمان بوقرة**، اللّسانيات اتّجاهاتها و قضاياها الرّاهنة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 1430هـ – 2009 م.

80. **نعمان عبد السّميع متوليّ**، الانزياح اللّغويّ –أصوله و أثره في بنية النّص – دار العمل و الإيمان للنّشر و التّوزيع ، مصر، 2014

81. **نعمان عبد السّميع متولي**، المفارقة اللّغويّة في الدّراسات الغربيّة و التّراث العربي القديم، دار العلم و الإيمان للنّشر و التّوزيع، مصر، 2014.

82. **نور الدّين أجعيط**، الوظائف التّداوليّة للتّخاطب السّياسي و أبعادها التّداوليّة ، عالم الكتب الحديث، إربد ، الأردن، 2016.

83. **هاجر مدقن**، الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، منشورات الاختلاف، ط1، 2013م.

84. **الهادي عيّاد**، الكلمة دراسة في اللّسانيّات المقارنة، مركز النّشر الجامعي، تونس ، 2010.

85. **يوسف أبو العدوس**، البلاغة والأسلوبية، دار الأهليّة للنّشر والتّوزيع ، عمان، الأردن، ط 1 ،1999م.

86. **يوسف وغليسي**، إشكاليّة المصطلح في الخطاب النّقدي العربيّ الجديد، منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/2009م، الجزائر.

3- المراجع باللغة الأجنبية :

1. **ChaimPerleman et OlbrechtTyteca**, Traité de l'argumentation ,editions de l'université de Bruxelles, 6ème ed, 2008,
2. **Michael Riffaterre** , essais de stylistique structurale ,editionFlammarion,Paris,France, 1971
3. **Pierre Oleron** , L'argumentation , Presses universitaire de France , paris, 198
4. **Ruth Amossy** , l'argumentation dans le discours , edition M Nathan . paris, France , p 143/

4- المراجع المترجمة:

1. **جورج يول** ، التّداوليّة و الحجاج ، ترجمة : قصي العتابي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 1431هـ/ 2010م
2. **جون ستروك**، البنيويّة وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى جاك دريدا، ترجمة: محمّد عصفور، دار عالم المعرفة، الكويت، 1996

3. **فيليب بروتون و جيل جوتييه**، تاريخ نظريّات الحجاج، تر: محمّد صالح الغامدي، مركز النّشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدّة،1432هـ

5-المجلات:

محمّد الوليّ، مدخل إلى الحجاج، مجلّة عالم الفكر، العدد 02، المجلّد 40، أكتوبر 2011

6_ الرسائل الجامعيّة:

1. **نور الدّين بوزنّاشة**، الحجاج بين الدّرس البلاغي العربيّ والدّرس البلاغيّ الغربيّ- دراسة تقابليّة مقارنة-،أطروحة دكتوراه، جامعة محمّد لمين دبّاغين-سطيف2- 2016/2015،.
2. **سعيد فاهم**، معاني ألفاظ الحجاج في القرآن الكريم، دراسة دلاليّة معجميّة، رسالة ماجستير، تخصّص: علوم اللّغة، جامعة: مولود معمري،2011.
3. **محمد بوعافية عبد الرزاق** ، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة من خلال مشروع محمد العمري، رسالة ماجيستير، تخصّص: نقد معاصر و قضايا تحليل الخطاب، جامعة: محمّد لمين دبّاغين -سطيف 2-، 2014-2015.
4. **نجمة زقرور**، البنية الحجاجيّة في قصص الأنبياء – دراسة في ضوء تحليل المحادثات – رسالة دكتوراه – جامعة محمّد لمين دبّاغين – سطيف 2 – 2017م/ 2018م.

7- المعاجم العربية:

1. **أبو الحسين أحمد بن فارس**، مقاييس اللّغة، وضع حواشيه ابراهيم شمس الدّين، المجلّد الأوّل، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، مادّة بَلَغَ، سنة 2011، ط3 .
2. **أدّي شير**، معجم الألفاظ الفارسية ، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط2، 1987.

3. **جمال الدين ابن منظور**، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخران ، دار المعارف، القاهرة ، مصر.
4. **جمال الدّين بن منظور**، لسان العرب، تحقيق وتعليق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل أحمد، دار الكتب العلميّة، 1430هـ/ 2009م، بيروت، لبنان.
5. **محمّد بن أبي بكر الرّازي**، مختار الصّحاح، ترتيب:محمود خاطر، دار الفكر للطّباعة و النّشر و التّوزيع، بيروت لبنان، ط1 ، سنة 1421هـ – 2001 م.
6. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمّع اللّغة العربيّة، مصر، 1988.
7. **المقرئ الفيومي**، المصباح المنير، دار الفكر للطباعة و النّشر، بيروت، لبنان، سنة 1432هـ – 2010م.

8- المعاجم الأجنبيّة:

(J.Dubois) et autres, le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, éditions: Larousse,2012

9- المعاجم المترجمة:

1. **بول آرون وآخرون**، معجم المصطلحات الأدبيّة، ترجمة محمد محمود،المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1433هـ/2012م.
2. **فرانك نوفو**، قاموس علوم اللّغة، ترجمة: صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط1، مارس 2012.

10- المواقع الالكترونيّة.

1. **آمنة بلعلى**، الإقناع المنهج الأمثل للحوار و التّواصل، Alhiwartoday , com

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

-الإهداء.

-مقدّمة.....أ-ج

مدخل: في حوار المفاهيم / مقاربة مصطلحية مفهومية

أوّلا: بين البلاغة و الأسلوبيّة..... 5

-1-البلاغة الغربيّة القديمة: تأصيل وتقديم..... 5

-1.1السّفسطائيّون مهد النّظريّة الحجاجيّة..... 5

-2.1س سقراط وعلميّة البلاغة..... 7

-3.1أفلاطون وفلسفة البلاغة..... 8

-4.1أرسطو ومنطقة البلاغة..... 10

-5.1 البلاغة /الخطابة: إشكاليّة ترجمة المصطلح..... 12

-2- البلاغة العربيّة القديمة: منهل العلوم ومهد الاجتهادات..... 15

-1.2 البلاغة العربيّة: بين المفهوم وعوامل النّشأة..... 15

-1.1.2- المفهوم..... 15

-2.1.2- منابت النّشأة..... 18

-3.1.2- الحدث القرآني/ بداية التّحوّل..... 20

-2.2 الارتحال من الملكة والسّجيّة إلى البحث والاشتغال..... 21

-1.2.2- المدارس الأدبيّة والكلاميّة..... 22

-2.2.2- المعتزلة و الأشاعرة..... 23

-2.3 مراحل بناء الدّرس البلاغي العربي..... 24
-1.3.2- مرحلة تسجيل الملحوظات.....25
-2.3.2- مرحلة وضع الدّراسات..... 27
-3.3.2-مرحلة التّطوّر..... 30
-4.3.2- مرحلة الاكتمال والشّموليّة..... 31
-3- من البلاغة إلى الأسلوبية 32
-1.3 الأسلوبيّة الحديثة والأسلوب..... 33
-2.3 -التّفكير الأسلوبيّ عند العرب..... 35
-1.2.3- علم المعاني قبل عبد القاهر الجرجانيّ.....36
-2.2.3- النّظم مفهوماعند الإمام الجرجاني.....38
-3.3 الأسلوبيّة إجراء منهجيا..... 39
-1.3.3- الانزياح/ أسلوبيّة الانزياح..... 39
-2.3.3- الاستبدال والتّركيب..... 40
-3.3.3- التّحليل الأسلوبيّ/ مستويات التّحليل.....42
-1.3.3.3-المستوى الصّوتي..... 42
-2.3.3.3- المستوى التّركيبي..... 42
-3.3.3.3- المستوى الدّلاليّ..... 42
-ثانيا: الحجاج في الثّقافتين الغربيّة والعربيّة..... 44
-1-الحجاج في الثّقافة الغربيّة..... 44
-1.1 الحجاج مفهوما..... 45
-2.1 بيرلمان و تيتيكاه: بعث البلاغة القديمة..... 46
-3.1 تولمين والمقاربة المنطقيّة للحجاج..... 47
-4.1 ماير ونظريّة المساءلة..... 47

-5.1 اسكمبرو ديكرو: الحجاج اللّغويّ..... 48
-2-الحجاج في الثّقافة العربيّة..... 50
-1.2 الحجاج مفهوما..... 50
-2.2 الجاحظ: بين إفهاميّة إقناعية البيان العربي..... 51
-3.2 ابن وهب والبعد البلاغي للحجّة..... 53
-4.2 السّكّاكي وبلاغة الاستدلال..... 54

الفصل الأوّل: كتاب (الحجاج في القرآن) بين المشروع والبناء والمنطلقات

أوّلا: مشروع عبد الله صولة..... 59
1-صولة والقارئ: بداية الاكتشاف..... 60
1.1 تقديم كتاب: الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة..... 60
2.1- مشروع(صولة) بين المقاصد والمنهج والنّتائج..... 62
2- الحجاج والخصائص الأسلوبيّة: بحث في أسئلة الماهيّة..... 65
1.2- مفهوم الحجاج عند (صولة)..... 65
2.2- مفهوم الخصائص الأسلوبيّة (عند صولة)..... 66
3- مستويات الحجاج (عند صولة)..... 70
1.3- الكلمة..... 71
2.3- التّركيب..... 74
3.3- الصّورة..... 75

1.3.3- الاستبدال بين الحقيقة و المجاز على مستوى الصّورة..... 79

ثانيا: بناء مشروع عبد الله صولة

ومرتكزاته..... 80

1قراءة صولة للفكر الأرسطي..... 81

2.1- قراءة صولة للبلاغات الجديدة..... 82

2-صولة محاورا البلاغة العربيّة..... 84

1.2- محاورة صولة للتّراث العربي..... 84

2.2- محاورة صولة للبحوث العربيّة المعاصرة..... 88

3- مرتكزات المشروع..... 89

1.3-القراءة..... 89

2.3- التّرجمة..... 91

ثالثا: منطلقات تأسيس نظريّة الحجاج عند عبد اللّه

صولة..... 93

1- بنيويّة..... 94

2- نظريّة القراءة و التلقّي..... 95

3- تداولية / حجاجيّة..... 97

الفصل الثّاني: المقاييس الأسلوبيّة وأبعادها الحجاجيّة عند عبد الله صولة 104

أوّلا: المقياس اللّفظي..... 105

1-حركة الكلمة الحجاجيّة..... 105

1.1 – العدول من الاسم إلى الصّفة..... 106

2.1 – (الرحمن) عوض (الله)..... 111

3.1 – العدول عن صفة إلى صفة..... 113

2- أبعاد الكلمة الحجاجيّة..... 116

1.2 – الاقتضاء..... 116

2.2 –التّقويم..... 119

2.3 – التّداول..... 121

ثانيا: المقياس التّأليفي..... 122

1-البنى التّركيبيّة..... 122

1.1 -التّوكيد..... 122

2.1 –التّكرار..... 125

3.1 – الحذف..... 127

4.1 – الاختزال..... 128

1.4.1- حذف الكلمة/ البناء للمجهول..... 129

2.4.1- حذف جملة جواب الشّرط..... 131

5.1- العدول عن الإنشاء إلى الخبر..... 132

6.1 – التّقديم و التّأخير..... 133

2–الأبعاد الحجاجيّة للبنى التّركيبيّة..... 138

1.2 –المفهوم / البعد المفهومي..... 138

1.1.2– هدم النّظريّة القائمة..... 139

2.1.2– هدم النّظريّة المحتملة..... 140

3.1.2– بناء النّظريّة أو التّذكير بها..... 142

2.2– الاقتضاء/ البعد الاقتضائي..... 144

3.2 – التّوجيه. / البعد التّوجيهي..... 148

ثالثا: المقياس الدّلالي..... 150

1–الصّورة: بين المفهوم و البنية و الوظيفة..... 151

2– شكل الصّورة: 1.2– الشّكل الأوّل: التّشبيه المجمل و التّشبيه البليغ..... 153

2.2– الشكل الثّاني: الاستعارات و الكناية. 153

3.2– الشّكل الثّالث: التّمثيل..... 154

3– الأبعاد الحجاجيّة للصّورة 155

1–المحلّ الشّاغر يملؤه المفهوم..... 155

2–صنع شيء محلّ اتّفاق من عنصرين يبنى عليهما شيء محلّ خلاف..... 156

3– ورود العناصر في شكل حكم قيمة، و اشتمالهم على حكم قيمة..... 157

الفصل الثّالث: أسلوبيّة الحجاج عند عبد اللّه صولة

أوّلا –

العدول..... 164

1–محاور العدول عند العرب قديما..... 165

2–العدول عند علماء اللّسانيّات..... 166

3–العدول / الانزياح عند العلماء العرب المحدثين..... 168

4–أنواع العدول عند عبد الله

صولة..... 169

4–1–العدول المعجمي وملامحه..... 169

4–1–1– فاعليّة السّياق في صنع الدّلالة..... 170

4–1–2– فضل القيمة الخلافيّة للعلامة اللّسانيّة في إرساء التّطوّر الدّلالي.....174

4–1–3–طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربيّة..... 177

4–1–4– طرائق استخدام القرآن للألفاظ المعرّبة..... 180

4–1–4–1 –الحفاظ على المعنى الدّيني الذّي للمعرّب..... 180

4–1–4–2–نقل بعض المعرّبات من المجال الدّنيويّ المدنّس إلى المجال الدّينّي

المقدّس..... 182

4–2– العدول الكمّي بالزّيادة..... 184

4-3- العدول الكمّي بالزّيادة في الجملة..... 185

4-4- العدول الكمّي بالزّيادة بين الجمل..... 192

4-5- العدول الكمّي بالنّقصان..... 192

4-6- العدول النّوعي في الجملة / بين الجمل..... 194

4-6-1- العدول الجدولي..... 195

4-6-2- العدول النّسقيّ..... 196

ثانيا -استعارة المفاهيم وسحبها..... 198

1-الصّورة القرآنيّة ذات الأصل الحسّي..... 198

1.1-الصّورة القرآنيّة المنتزعة من المجال الزّراعي والحيواني..... 199

2.1-الصّورة القرآنيّة المنتزعة من المجال التّجاري..... 201

2-الصّورة المنتزعة من المقوّمات الثّقافيّة والرّمزيّة التّي لفكر المتلقّين..... 204

خاتمة..... 207-218

قائمة المصادر والمراجع..... 220-230

فهرس الموضوعات..... 232-238