الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشّعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمّد لمين دباغين –سطيف2–

كلية الآداب واللّغات

قسم اللّغة والأدب العربي

أطروحـــــــة

مقدمة لنيل شهادة

الدكتـــوراه

التخصّص: لسانيات عامة

إعداد الطّالبة: **سارة خاشة**

تداوليّة الخطاب النّبوي الشّريف في كتاب "اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان"

أعضاء اللّجنة المناقشة:

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصّفة
النّواري سعودي	أستاذ	جامعة سطيف2	رئيسا
محمّد بوادي	أستاذ	جامعة سطيف2	مشرفا ومقرّرا
عمر بوبقار	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة –سطيف–	ممتحنا
الجمعي حميدات	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف2	ممتحنا
نجوى فيران	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف2	ممتحنا
زكرياء مخلوفي	أستاذ محاضر أ	جامعة الطارف	ممتحنا

السّنة الجامعيّة 1444/1443هـ– 2022/2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى:

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ ﴾

(آل عمران: الآية 195)

وقال رسول الله ﷺ:

﴿ أُوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ عز وجل وَالسَّمع وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلافاً كَثِيراً ، فَعَلَيكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ عُضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ﴾

(رواه الترمذي)

" لقد قرأت عن الإسلام ونبيّ الإسلام فوجدت أنّه دين جاء ليصبح دين العالم والإنسانية، فالتّعاليم التي جاء بها محمد والتي حفل بها كتابه مازلنا نبحث ونتعلق بذرات منها وننال أعلى الجوائز من أجلها "

(برتراند راسل وهو: أحد فلاسفة بريطانيا الكبار والحاصل على جائزة نوبل للسلام عام 1950)

شكر وتقدير

أتوجه بشكري أولّا إلى اللّه عزّ وجلّ الذي أنار دربي و يسّر لي طريقي على إنجاز هذا البحث.

– كما أتوجه بالشّكر والتّقدير إلى الأستاذ الفاضل الدكتور "**محمد بوادي**" على ثقته التي وضعها فيّ، وعلى مساندته لي معنويا وتشجيعاته، فله منّي كلّ الشكر والتقدير.

– والشّكر موصول إلى أعضاء اللّجنة المناقشة. وإلى جميع أساتذة اللّغة والأدب العربي.

إهداء

إلى أولى النّاس بالإهداء، وأحقّهم بصحبتي

إليك: أمّي الرّؤوم.

إلى مصدر فخري و نجاحي إلى الذي آمن بالأبوة فربّاني آمن بالعلم فعلّمني و كان سندي و أملي إليك يا أبي

إلى من حبّهم يجري في كياني إلى إخوتي

إليّ طالبة علم باحثة ربّة بيت عازبة.

إلى كلّ من ساعدني بفكرة موصية أو كلمة محفزة

سارة

UNIVERSITE SETIF2

مقـدّمـــــة

مقدّمة:

نشطت الدّراسات اللّسانية في أواخر القرن التّاسع عشر، وبداية القرن العشرين نشاطا ملحوظا، وامتدّت بعد ذلك امتدادا كبيرا، نتج عنه تراكم في مجال الدراسات اللسانية، وظهر في هذا المجال مدارس وعلماء تعددت اتجاهاتهم، وتنوّعت مناهجهم في دراسة المواد اللّسانية وتحليلها، ويمكننا أن نميّز بين ثلاثة منها، تمثّل أقطابا كبرى في الدّرس اللّساني الحديث، هي: المدرسة الوصفية البنيوية، المدرسة التّوليدية التّحويليّة، المدرسة التداولية. **إذ** قامت البنيوية بزعامة اللساني سوسير على تحليل العمل الإبداعي بعدّه آلة لتصنيع الأشكال اللّغوية القابلة للتّفكيك ثمّ إعادة التّركيب والبناء، معزولة عن الأطر الاجتماعية والثقافية التي تحيط بها. أمّا التّوليدية التّحويلية التّي أرسى دعائمها "تشومسكي" في كتابه التّراكيب النّحوية (1957)، فركّزت في دراستها للّغة الطبيعية على دراسة البني والتّراكيب اللّغوية قصد الوقوف على البنى السّطحية، وبيان البنى العميقة، وأمّا التّداولية: فقد تجاوزت حدود الجملة الواحدة كما تجاوز اهتمامها بالنّص بعدّه نظاما من العلامات، إلى المستويات السياقية التي تخلّق فيها النّص، ومنها سياقات إنتاج النّص والمؤثرات في المؤلف وعملية التّأليف، والملابسات الاجتماعية، والنّفسية، والمقامات، والأحوال بشكل واسع غير محدّد، فقد عرفت في الغرب Language in use، أي اللّغة في الاستعمال، ولهذا كانت التّداولية المذهب اللّساني الذي يدرس علاقة النّشاط اللّغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استعمال العلامات اللّغوية بنجاح، والسّياقات والطّبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة المعالم هذه وناجحة.

كما أنّها لم تقف عند حدود النّص بل امتدّ التّحليل التّداولي للنّصوص إلى دراسة المؤثرات المتعدّدة وكيفيات تأثيرها في النّصوص المختلفة، ولهذا اهتمّ التّحليل التّداولي بدراسة علم النّفس وعلم الاجتماع بهدف الكشف عن المؤثرات النّفسية والاجتماعية في النّصوص موضوع الدّرس. وتأسيسا على هذا فقد جاء الدّرس التّداولي انفتاحا على آفاق غير محدودة، وتجاوزت حتّى ولجت آفاقا أبعد من تلك التي عالجتها اللّسانيات البنيوية.

ومن أهم ما أسّس له الدّرس التّداولي؛ هو الانفتاح على خصوصيات الخطاب، ومن ثمّ تجاوزت التّداولية الدّراسة المعيارية التي تقوم على تطبيق قواعد معدّة سلفا، منطلقة من الدّراسة الوصفية بمرونتها التي تراعي بها خصوصية الخطاب.

والخطاب النّبوي ليس كتابَ نظريات نفسية أو علمية أو فكرية، ولكنّه يحوي التّوجهات الكامنة لإنشاء هذه النّظريات، خطاب تربية وتوجيه، يلامس الأحاسيس ويثيرها طمعًا أو خوفًا، فرحًا أو حزنًا، ولعلّ القراءة التّداولية لأغنى خطاب لغوي، وأجلّ خطاب بعد القرآن الكريم تبيّن العلاقة بين الخطاب ومستعمل هذا الخطاب ومتلقّيه، وتربط الحدث التّواصلي بمقتضيات الخطاب، كما أنّ مفرداته اللّغوية ذات مفاهيم خاصة، ينبغي قراءتها قراءة تداولية، من أجل إبراز مضامينها التي تصلح لعلم اللّسان الحديث وللتداولية بشكل خاص، مع مراعاة الظروف المنتجة لهذا الخطاب والمحيطة به.

وانطلاقا من هذه الإشكالية، وتأسيسا على هذه الرؤية التي تهتم بخصوصية الخطاب في الدّراسة والتّحليل، نحاول الإجابة عن جملة من التّساؤلات، أهمّها:

- ما حقيقة التّداولية؟ وما هي أصولها الفلسفية واللّغويّة؟ وما موقعها من الدرس اللّساني الحديث؟ وما هي أهم المفاهيم والآليات الخاصة بهذه النظرية التّداولية؟
- ما مدى فعّالية المنهج التّداولي في تحليل الخطاب، ومعالجة الظواهر النّحوية والبلاغية؟
- ما دوافع الخطاب النّبوي؟ وكيف أثّر النّبيّ ﷺ بخطابه في نفوس المتلقين وأذهانهم؟
- ما هي المنهجية السّليمة في استثمار مقولات التّداولية، وتمثّل آلياتها الإجرائية؟ ما أثر المشيرات المقامية في بناء العملية التّواصلية؟ وما دور الأفعال الكلامية في العملية التّواصلية النّبويّة؟ وكيف أثّرت في نفسية المتلقي؟ وما هي أهم الآليات الإقناعية التي ارتكز عليها الخطاب النّبوي في التّأثير على المخاطبين وتبليغ رسالته؟

لأجل معالجة هذه الإشكالية، ومحاولة الإجابة عن التّساؤلات المتفرّعة عنها، ووقع اختيارنا على دراسة الخطاب النّبويّ الشّريف، آملين أن تنطلق هذه الدراسة نحو استكشاف خصوصيات الخطاب النّبوي الشّريف، واستكناه حقيقته الإبلاغية، متوسلين بمقولات الاتجاه التّداولي، مستندين على آلياته الإجرائية.

وقد آثرنا أن نخصّص دراستنا في مدوّنة لها من الخصوصيّة ما لها، ألا وهي مدوّنة "اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان"، وهي مدوّنة حافلة بالظواهر اللّغوية التي اعتمدها النّبيﷺ قصد التّأثير في المخاطب، وتحقيق مقاصد تواصله، فجاء عنوان الأطروحة: "**تداوليّة الخطاب النّبوي الشّريف في كتاب اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان**".

فاختيارنا لهذه الدّراسة لم يكن محض صدفة، وإنّما يرجع إلى أسباب موضوعية عدّة، أهمّها:

- إذا كان الخطاب النّبوي قد تناوله الكثير من الدّراسين والباحثين، كلّ بحسب تخصّص، وغايته من الدّراية، إلاّ أنّه على المستوى التطّبيقي وفق المقاربة التّداولية لم ينل حظّه الوافي من البحث والتّقصّي.
- رغبتنا في البحث في المجال اللّغوي اللّساني الحديث، فوقع اختيارنا على النّظرية التّداولية.
- البحث عن ملامح التّداولية في الخطاب النّبويّ باعتباره خطابا موجّها من متكلّم إلى مخاطب بهدف التّأثير فيه.
- إبراز من خلال هذه المقاربة أن الخطاب النّبوي قابل للتطبيق في الاستعمال، ويرتبط ارتباطا وثيقا بأفعال الكلام، والحجاج، وليس مجرد خطاب معياري.

ونروم من خلال هذه الدراسة؛ إلى إدراك العلم اللّساني الحديث من جهة، ومحاولة تأصيل النّظرية التّداولية في منظومة المعرفة اللّغوية التراثية من جهة أخرى، والوصول

لمعناه في الاستعمال، والتّعرف على الدلالات الضمنية للخطاب، وإزالة الغموض الذي غطّى بعض الخطابات النّبوية في ظاهر القول.

وللإجابة عن مجموع التساؤلات، وتحقيق الأهداف المرجوة، لا بدّ من تقصّي المنهج المناسب لمثل هذه المواضيع، فقد اتبعنا مقاربة تداولية تهتمّ بتفسير بنية الخطاب تفسيرا شاملًا، تستحضر في استنطاقها للنصوص كلّ الظروف والملابسات التي تخلّقت فيها، مع مراعاة العلاقة بين أنماط الخطاب، مستأنسين بآليات المنهج الوصفي التّحليلي الذي يسعى لوصف الظاهرة اللّغوية كما هي موجودة في المدوّنة، ثمّ يعمد إلى تحليلها وبيان العلاقات التي تربط مكوناتها ببعضها البعض.

وعلى ضوء هذا التّصور للإشكالية المطروحة، ولتفرعاتها المنهجية، وتقاطعاتها المعرفية اقتضت طبيعة البحث أن أقسّمه إلى مدخل مفهومي، وأربعة فصول تطبيقية، تسبقها مقدّمة وتليها خاتمة.

المقدّمة: عرضنا فيها الخطوط العريضة للبحث وبيّنا إشكاليته، وتفرّعاتها المعرفيّة مع ذكر أسباب اختيار الموضوع والأهداف المرجوُ تحقيقها من هذا البحث.

خصصنا **المدخل** لعرض أهم المفاهيم النظريّة، أخذ عنوان "**التّداوليّة وتحليل الخطاب مفاهيم واصطلاحات**"، مثّل فرشا نظريا تناولنا فيه المفاهيم والمصطلحات الأساسيّة للتداوليّة، وتحليل الخطاب في الدرس اللساني الحديث.

الفصل الأول: والموسوم بتداوليّة الدرجة الأولى، (المشيرات المقامية في الخطاب النّبوي)، تطرّقنا فيه إلى ثلاثة مباحث، كان المبحث الأول تحت عنوان : الإشاريات الشّخصية، والثّاني الإشاريات الزمانية، لنختم الفصل بمبحث ثالث تطرقنا فيه للإشاريات المكانية.

وجاء االفصل الثّاني موسوما بـ تداوليّة الدّرجة الثّانية، (قواعد التّخاطب اللّساني) متضمّنًا خمسة مباحث: المبحث الأوّل تناولنا فيه الاستلزام الحواري، والمبحث الثاني تناولنا فيه **متضمّنات القول**، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين؛ الأول خاص **بالافتراض السّابق**، والثاني خاص **بالأقوال المضمرة**. أمّا المبحث الثالث فخصّصناه **لمبدأ التّأدب** والقواعد المتفرّعة عنه. في حين كان المبحث الرابع متمّما للمبحث الثالث تضمّن **مبدأ التّأدب الأقصى**، وأهم القواعد الناتجة عنه، لنختم الفصل بالمبدأ الأخير؛ وهو **مبدأ الصدق**.

وتناولنا في **الفصل الثالث** تداولية الدّرجة الثّالثة (الأفعال الكلامية)، فيه ثلاث مباحث أساسية، المبحث الأول: نظرية الفعل الكلامي مفهوما ومقاربة، المبحث الثاني الأفعال الكلامية المباشرة في الخطاب النبوي، وتطرقنا إلى الأفعال الكلامية التي عدّلها **جون سيرل** قد قسّم إلى خمسة عناوين فرعية بحسب تصنيف **سيرل** لها وطبقنا عليها نماذج من الخطاب النبوي، أمّا المبحث الأخير من هذا الفصل فتناول الأفعال الكلامية غير المباشرة في الخطاب النّبوي.

أمّاالفصل الرابع: والموسوم بـ التّداولية المدمجة (الحجاج وآلياته الإبلاغية)، وتضمّن ثلاثة مباحث، المبحث الأوّل كان بعنوان الآليات البلاغية في الخطاب النّبوي، المبحث الثاني تناول الآليات اللّغوية في الخطاب النّبوي، ثم المبحث الأخير تناول الآليات المنطقية في الخطاب النّبوي.

وقد خُتم البحث بخاتمة، سجّلت فيها مجموعة النتائج المتوصّل إليها، والتي نحسبها قد غطّت مساحة البحث في بعديه النّظري والتّطبيقي.

ولا شكّ أنّ البحث استند إلى مجموعة من المصادر والمراجع ذات صلة بموضوع الدّراسة، فكانت متنوّعة بين النّحو والبلاغة والتّداولية، وقد توزّعت بين القديم والحديث، منها الأجنبية والمترجمة والعربية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: التداولية (جورج يول)،

مدخل إلى دراسة التداولية (لفرانثيسكو راموس) ، كيف ننجز الأشياء بالكلمات (أوستين)، العقل واللّغة والمجتمع (جون سيرل)، استراتيجيات الخطاب (عبد الهادي بن ظافر الشّهري)، التداولية عند العلماء العرب (مسعود صحراوي)، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي (طه عبد الرحمن)، عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري (بدر الدين العيني)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري (ابن حجر العسقلاني)، في البراجماتيّة (محمود علي الصّراف)، الخطاب والحجاج (أبو بكر العزاوي).

ولم أظفر فيما بحثت بدراسات اختصّت بالبحث في بنيّة الخطاب النّبوي الشّريف ومقاربتها تداوليّا، بكل ما تقدّمه التداولية من مقولات نظرية، وما تضعه بين يدي الباحث من آليات إجرائية، من شأنها استنطاق النص، في ظلّ كل ما يحيط به من ظروف وملابسات أسهمت في تشكّله، على الشكل الذي وصلنا عليه، لكن ثمّة دراسات مقاربة لموضوع البحث، أهمها:

– رسالة دكتوراه للباحث "**أمجد محمّد عبيدات**" والموسومة بـ: "**التّداولية في الحديث النّبوي الشريف**"، –**صحيح البخاري أنموذجا**–، وتناولت هذه الدّراسة الجانب التّداولي في صحيح البخاري، حيث عرض الباحث فيها لدراسة المعنى في إطار المقامات المحيطة بالحدث الكلامي، جاء بحثه مقسّما إلى ثلاثة فصول، عرض في الفصل الأول المفاهيم العامة للتّداولية، أمّا الفصل الثاني فقد ركّز على مبدأين من مبادئ التّداولية؛ هما القصد والإفادة، في حين عرض في الفصل الثالث والأخير الأسس البنائية للتّداولية (المتكلّم، المخاطب، السياق).

– رسالة دكتوراه للباحث "**علي بعداش**" والموسومة بـ: "**خصائص البنى التّركيبية للخطاب النّبوي في صحيح مسلم**" –مقاربة تداولية–، والموجودة في ثنايا مكتبة كلية الآداب واللّغات –سطيف 2– الحاملة رقم (د.أ 38)، حيث تناول هذا البحث أهم الخصائص العامة للبنى التركيبية، تفرعتّ هذه الأخيرة في ثلاثة فصول، نذكرها على التّوالي: خصائص البنى

التّركيبية لأحوال المسند والمسند إليه، ثمّ خصائص البنى التّركيبية للأفعال الكلامية، وخصائص البنى التّركيبية للخطاب النّبوي الحجاجي.

فهذه البحوث والدّراسات على جدّتها وأهمّيتها، إلاّ أنّها تناولت الموضوع في بعض جوانبه التّداولية، لم تتطرّق إلى بنية الخطاب النّبوي في جميع جوانبه (الزمانية، المكانية، الشخصية، قوانين التّخاطب...)، لذلك كان هناك حاجة إلى دراسة شاملة للفكر التداولي في الخطاب النّبوي، وتطبيق آليات هذا المنهج على كلامه ﷺ، وهو العمل الذي آلينا على أنفسنا القيام به، عسى أن يكون إسهاما منّا يستفيد منه طلبة العلم.

ولا يسعنا في الأخير إلاّ أن نقول: أنّ الشّكر لأهله واجب، فالشّكر لله المعين أوّلا، ثم لأستاذنا المشرف الأستاذ الدكتور: "محمّد بوادي"، الذي حرص على متابعة هذا البحث من أوّله إلى آخره، كما لو كان الأمر أمره والبحث بحثه، فقد يسّر لنا كلّ ما تعسّر بملاحظاته القيّمة وتوجيهاته السّديدة، فكان نعم المشرف، فله منّا أسمى عبارات الشكر والتّقدير والامتنان.

كما أتقدم بخالص شكري إلى السّادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تجشّموا عناء قراءة البحث رغبة في استكمال ما به من نقص، فلهم منّي أسمى عبارات الشكر والتقدير.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل إلى عمال مكتبة كلية الآداب واللّغات، الذين وفّروا لي حاجتي من البيبليوغرافيا أثناء الأربعة أعوام التي استغرقها البحث، مع حسن المعاملة، ولطف المأخذ.

سارة خاشة

سطيف في 30 ماي 2022

الــمدخــل

التّداولية و تحليل الخطاب

(مفاهيم و اصطلاحات)

توطئة:

كانت اللّغة ولا تزال صنعة القدماء الدّارسين والباحثين منذ أدرك الإنسان أهميّتها في صياغة وتشكيل مفردات الحياة، من أجل ذلك شغلت اللّغة ذهن الإنسان وفكره، وراح يبحث في أصلها وطبيعتها، كونها تتجاوز البحث التّرميزي إلى أبعاد وظيفية وثيقة الصلة بحياة الإنسان في كلّ أبعادها المعرفية والاجتماعية.

فاللّغة أصواتٌ يُعبّر بها كل قوم عن أغراضِهم[1]، على حدّ قول ابن جني الذي فصّل القول في ذلك انطلاقاً من حاجة المتكلمين للوسيلة اللغوية للتخاطب فيما بينهم، ولم يقتصر مفهوم اللغة على التعبير، إنّما كان مفهوم ابن جني موسعاً، إذ شمل كلّاً من المتكلم الذي يصدر الأصوات، والمتلقّي الذي يحلّلُ ما يسمع من جمل وعبارات في تراكيب لغوية ذات معنى، وهدف، ومقصد، ثم الرسالة التي تُعَدُّ حلقة وصل بين المتكلّم والمتلقّي في آن واحد.

ويتّفق كثير من الباحثين واللّسانيين العرب والغربيين على أهمّية البعد التواصلي الذي تؤديه اللّغة. ولذلك نجد احتفاءهم به قد أخذ شوطا كبيرا، ولعل من أبرز معالم هذا الاحتفاء ظهور اتّجاه لساني كامل يجعل أساس تنظيره ومعالجة بنية اللّغة مراعاة الوظيفة التواصلية التي تؤديها اللّغة، وهو ما يعرف بالاتّجاه التداولي الذي أخذ يتنامى في حقل اللسانيات التداولية "Linguistique Pragmatique" في العقود الخمسة الأخيرة بشكل لافت للانتباه ، وغدا هذا الاتّجاه حقلاً معرفياً مسيطراً على الساحة العلمية، بعد أن كان منحصرا في الاتّجاهات التي قبله على النّظام اللّغوي الداخلي. وتهتم التداولية بالمتكلم ومقاصده، وذلك بعدّه محركا لعملية التّواصل، وتراعي حال السّامع أثناء الخطاب، كما تهتم بالظروف والأحوال الخارجية المحيطة بالعملية التواصلية، ضمانا لتحقيق التواصل من جهة، ولتستغلها في الوصول إلى غرض المتكلم وقصده من كلامه من جهة أخرى. فالتداولية إذن علم تواصلي جديد يعالج كثيرا من ظواهر اللّغة ويفسرها ويساهم في حل مشاكل التواصل ومعوّقاته. ونظرا لاتّساع

[1] ينظر: ابن جني : الخصائص : 1 / 67 .

روافده، وتعدّد منطلقاته، فنحن محتاجون إلى تمهيد يواصل مفهومها ويقسّم معالمها. هذا الأمرُ يجعلنا نسأل عن ماهيّة المصطلح، ومدى وجوده في التراث العربيّ، وعن الآليات المختلفة المتّبعة في تحليل الخطاب. فما التداولية؟ وما بوادر ظهورها؟ وما أهم المرتكزات التي يمكن توظيفها أثناء تحليلنا للخطاب النّبوي؟

أولا: التداولية: النّشأة والتّطور

1-الأصول الفلسفيّة للتّداولية:

من الأمور المتفق عليها أن اللسانيات التداولية لها أصول فلسفية انبثقت منها، ولعلّ أهمّها تلك المناقشات والأطروحات التي قدّها علماء الفلسفة التّحليلية. وقد ظهر تيار الفلسفة التحليلية في النصف الثاني من القرن العشرين في النّمسا في مؤلفات مجموعة من الفلاسفة هم: فريجه وفتغنشتاين، وكارناب، وراسل1.

وكلمة التّحليل "Analysis" في أصلها كلمة يونانية "analusis"، وتقابل التركيب، وهي بمعناهما الأعم هما عمليتا التفتيت العقلي (المجردات)، أو الفعلي (الحسّيات)، إلى الأجزاء المكونة لكل منهما، وإعادة تكوين الكل إلى أجزائه، وقد كان للفلاسفة من عملهم هذا على العموم قصدان : بناء أنساق من الميتافيزيقا ، والمنطق والأخلاق، وتوضيح أفكار مهمّة . فالمقصد الأول تركيب، والثاني تحليل. ولا يمكن التفريق بين هذين المقصدين على نحو حاسم ، لأنّ كل ما هو تركيب من وجهة نظر معيّنة هو تحليل من وجهة نظر أخرى.[2] والفلسفة التّحليلية كما يعرّفها شوفييه(Stephane chauvier) بأنّها "تلك الفلسفة التي ترى بأنّ التحليل الفلسفي للغة كفيل بإيصالنا إلى تفسير فلسفي ، وتفسير الفكر كفيل بإيصالنا

[1] ينظر: محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1977، ص75

[2] فيصل غازي مجهول: تحليل اللّغة في رسالة فيتغينشتاين المنطقية الفلسفية، دار الكتاب العلمية، ط1، بيروت،2009، ص12.

إلى الفكر الكلي للكون[1]. لأنّها الأساس الذي يقوم عليه الفعل الفلسفي في جوهره، فإذا كانت اللّغة مغالطة أو غير واضحة فإنّها بلا شك تؤثر على هذا الفعل أيّما تأثير، وبما أنّ اللّغة هي أهم مظهر من مظاهر حركية الفعل، فإنّ تفسيرها وتحليلها هو تفسير وتحليل للفكر ذاته. والتّفسير الكلّي هنا هو الوصول إلى تفسير الحقيقة الكونية كلّها أو جزء منها، وهذا ما كانت تتطلّع إليه الفلسفة قديما وحديثا.

ويتّفق "صلاح اسماعيل" في كتابه (التّحليل اللّغوي عند مدرسة أوكسفورد) من خصائصها فيورد أنّها: "اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميّز بالخصائص الآتية[2]:

1-اعترافها بدور اللغة الفعّال في الفلسفة.

2- اتّجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية لمعالجتها جزءا جزءا.

3- خاصيتها المعرفية.

4-المعالجة البين ذاتية لعملية التحليل Intersubjective.

والوظيفة الأساس التي يحقّقها التّحليل كما يذكر "إبراهيم ناصر" هي اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل غرض خاص، وهذا يعني أنّ الغرض من التّحليل هو تقليل درجة الغموض في المركبات بتوجيه الانتباه إلى الأجزاء المتعدّدة التي تتركب منها[3]. لكن البداية الحقيقية للفلسفة التّحليلية المعاصرة جاءت على يد فريجه وذلك في كتابه "أسس علم الحساب" (1884م) ، حيث كان أثره واضحا على رواد التّحليلية المعاصرين، أمثال "**جورج إدواورد مور**"، و"**برتراند راسل**"، و"**لودفينج فيتغنشتاين**". حيث استخدم المنهج التّحليلي بمعانيه المتعدّدة :

---

[1] مسعود صحراوي: الأفعال المتضمنة في القول، بين الفكر المعاصر والتراث العربي، إشراف عبد الله العشي ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2004/2003، ص40.

[2] صلاح اسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير للطباعة، ط1 بيروت، 1993، ص7.

[3] ناصر إبراهيم: فلسفات التربية ، دار وائل للنشر، ط2، عمان، 2004، ص25.

1-التّحليل بعدّه تعريفا.

2- التّحليل بعدّه تبريرا.

3- التّحليل بعدّه نوعا من الاختزال أو "الرد".

هذا النوع الأخير من التّحليل ظهر كمحاولة "رد" الرياضيات إلى المنطق في العديد من مؤلفاته، منها: التّصورات وأسس علم الحساب والقوانين الأساسية لعلم الحساب"[1].

ومن أهمّ التّحليلات اللّغوية التي أجراها "**فريجه**" على العبارات اللّغوية وعلى القضايا، هي تمييزه بين مقولتين متباينتين مفهوميًّا ووظيفيًا، هما: **اسم العلم ، والاسم المحمول**، وهما عماد القضيّة الحمليّة، ولاشك في أنّ هذا التمييز من اكتشاف المنطق الحديث، لأن أرسطو –مع أنّه عرف هذا التمييز– كان يخلط بين القضية الحملية وغير الحملية.[2] ويمكن أن نميّز داخل هذه الفلسفة التحليلية بين اتّجاهات فكرية معيّنة، مثل أتباع: "**كارناب**" (**R.carnap**)، الذين جعلوا آخر الأطوار الفكرية التي مرّ بها كارناب منطلقا لوضع تعريف دقيق للمفهومات الأساسية للعلوم، وذلك في إطار لغة اصطلاحية صرفة، ومدرسة "مور" التي تجعل اللّغة العادية أساسا لنظرياتها، وأتباع فيتغينشتاين الذين غالبا ما يطلق عليهم اسم الفلاسفة العلاجيين، لأنهم ينظرون إلى الفلسفة على أنّها ضرب من العلاج المنطقي، والفلاسفة الجدليين، وفلاسفة مدرسة أوكسفورد في تحليل اللّغة العادية، إضافة إلى فلاسفة مستقلّيين يتّبعون المنهج التّحليلي[3]. ومن الجدير أن نذكر أنّ اهتمامات الفلسفة التحليلية تتلخص في ثلاثة محاور:[4]

- ضرورة التّخلي عن أسلوب البحث الفلسفي القديم، ولاسيّما جانبه الميتافيزيقي.

[1] أحمد عبد الحليم عطية: الفلسفة التحليلية: ماهيتها مصادرها، ومفكّروها،المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية المقدّسة، ط1، بيروت، 2019، ص65.

[2] محمود زيدان: فلسفة اللغة، دار النّهضة العربية، بيروت، 1985، ص 12.

[3] فيصل غازي: المرجع السابق، ص 18.

[4] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص21.

- تغيير بؤرة الاهتمام الفلسفي من موضوع (نظرية المعرفة) إلى(موضوع التّحليل اللّغوي).
- تجديد المباحث اللّغوية وتعميقها ولاسيّما مبحث الدّلالة والظواهر اللغوية المتفرعة عنه.

ونتيجة لهذه الاهتمامات تفرعت الفلسفة التّحليلية إلى ثلاثة فروع أو اتّجاهات هي:[1]

1-**الوضعية المنطقية possitivism logique**: بزعامة رودولف كارناب، الذي تأثر ب **فريجه** -كان أستاذه بين 1910- 1913. تدرس اللغات الصورية المصطنعة وتتّخذها بديلا عن اللغات الطبيعية

2- **الظاهراتية اللغوية Phenomenologie Langage**: بزعامة هوسرل. اقترح بأن تتجاوز اللغة ثنائية اللغة والواقع، والتي هي من مخلفات الفلسفة القديمة.

3- **فلسفة اللّغة العادية Philosophie du langage**: بزعامة "لودفينج فيتغنشتاين"، فقد جعل المادة الأساسيّة للفلسفة هي اللّغة، فقد كانت جهوده تنصب في توضيح منطق اللّغة الحية المستعملة، فهو يريد لغة بسيطة ببساطة لغة الاستعمال اليوميّة، وهي التي تحقّق غرض التّواصل. لكن تراث فيتغنشتاين لم يكتسب مكانته إلاّ بعدما تبنّاه فلاسفة أوكسفورد، وهم: "**جون أوستين** (J.austin)"، "**جون سيرل (J.searl)**، **غرايس (P.Grice)**. تجمع بين هؤلاء مسلّمة عامة مشتركة، مفادها أنّ فهم الإنسان لنفسه وعالمه يرتكز في المقام الأول على اللّغة، فهي التي تعبّر له عن هذا الفهم، وتلك رؤية مشتركة بين جميع تيارات الفلسفة التحليلية واتّجاهاتها.[2]

وتعدّ أعمال فلاسفة اللّغة لاسيّما مناقشات **ج. أوستين (J.Austin)** في جامعة هارفارد هي الينبوع الأوّل الذي خرجت منه التّداولية. ويجب أن نذكر هنا أنّ **أوستين**

[1] Francois Recanati : Naissance de la pragmatique. P 185- 203.

[2] نادية رمضان النجار: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللّغوي، مؤسسة حورس الدولية للنّشر، ط1، الاسكندرية، 2013، ص11.

لم يكن يفكر في تأسيس اختصاص فرعي للسانيات، وإنّما أراد قبل هذا تأسيس اختصاص فلسفي جديد، وهو فلسفة اللّغة. وبذلك وضع هو وتلميذه "**سيرل**" –وفق رؤية غير مقصودة– نواة التّداولية وطوّرا مفهوم الفعل الكلاميّ، وكان لكل منهما منهجه ومبادؤه في تحليل الفعل الكلامي.

وفي سنة (1967م) ألقى "**غرايس**" محاضرات وليام جيمس، هذه المحاضرات لم تسمح فقط بإحداث تقدّم في مستوى معرفتنا باللّغات الطبيعية، ولكن أحدثت تغييرا طال حتى هندسة اللّسانيات، فاكتشاف الأبعاد التداولية للغة فتح آفاقا أرحب، وأنتج أسئلة جديدة ستكون مسوّغا للاعتراف بالتداولية كأحدث ما أفرزته حظيرة اللّسانيات الحديثة، البحث الذي يولي أهميّة قصوى للشروط الخارج–لغوية Extra languistique والمتعلقة بالمقام والمتكلّمين ومقاصدهم ، وحيثيات الاستعمال والأفعال اللّغوية ، أو بعبارة التوليديين أصبحت جزءا من دراسة الإنجاز Part of Performance.[1]

ويشبّه الإنجليزي **جيفري ليتش** ظهور التّداولية بتحرّك استيطاني، يحاول فيه المستوطنون توسيع رقعتهم باختراق منطقة غير مرسومة على الخارطة، يقول "**ليتش**": "هذا الاستيطان آخر حلقة توسع تدريجي للّسانيات من حقل ضيّق عن أوليات الكلام إلى حقل عريض يشمل الشكل والمعنى والّسياق... وعندما دخل الرّواد اللّسانيون مثل، "**روس**"، "**لاكوف**" حقل التداولية في أواخر السّتينيات ظنّوا أنّه حقل بكر، وإذا بهم يفاجؤون أنّ سلالة فطرية من فلاسفة اللّغة كانت تزرع المنطقة لحين من الزمن".[2]

وبهذا تكون الفلسفة التّحليلية قد حدّدت لنفسها مهمّة واضحة منذ تأسيسها، وهي "إعادة صياغة الإشكالات والموضوعات الفلسفية على أساس علمي،"[3] بحثا في اللّغة

[1] إدريس مقبول: البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر ع ، المجلد 33، سبتمبر 2004، ص 245– 246.

[2] مجيد الماشطة: شظايا لسانية، دار السياب للنشر، لندن، 2006 ص 89.

[3] مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب ص 20. وينظر: الأفعال الكلامية في كتاب الحيوان للجاحظ في ضوء نظرية أفعال الكلام 35.

وتوضيحها وعدم تجاوزها من أجل فهم علاقاتنا بالعالم وبالكائنات البشرية، فالبوادر الأولى والأصلية للتداولية كانت فلسفية لا لسانية.

2-التّداولية بين تعدّد المصطلح والوظيفة:

قبل الولوج في التّعريف بالتّداولية وجب التّنبيه إلى التّمييز بين أمرين مهمّين؛ **الأوّل:** وجوب التّفريق بين المصطلحين " **براجماتيكس**" (pragmatics) و"**براجماتيزم**" الذرائعيّة (Pragmatisme)، ويُترجم الأول إلى العربية بالتّداولية غالبا، ويترجم الثاني بالذرائعية أو النّفعية غالبا لأنّ الأول يستخدم بكثرة في المجال اللغوي،[1] فهو توجّه معرفيّ يُعْنَى بخصائص استعمال اللّغة والدوافع النّفسية للمتكلمين، وردود أفعال المستقبلين والنّماذج الاجتماعية للخطاب وموضوعه، وذلك بمراعاة الخصائص التركيبية والدلالية، ثمّ تحوّلت فيما بعد مجموعة "**ج. ل. أوستين**" (**J.AUSTIN**) إلى دراسة أفعال اللّغة، ثمّ امتدّت واتّسعت لتشمل نماذج الاستعمال والتّلفظ وشروط الصحة والتّحليل الحواري[2]. أمّا **الثّاني، البراغماتيزم** فهو في اللّغة يعني: الاستشراق العملي وهي مشتقّة من اللّفظ اليوناني(Pragma) ومعناها الفعل والعمل.[3] ويستخدم بكثرة في مجال الفلسفة والثّقافة الأمريكية خصوصا فهي نظرية تهتم بالفائدة العملية لفكرة ما من حيث هي معيار لصدقها. حيث تتّخذ من القيمة التطبيقية مقياسا للحقيقة[4]. كونه يؤكد على الجانب العملي، إذ يقوم جوهره على أنّ العقل لا يبلغ غايته إلاّ إذا قاد صاحبه إلى العمل النّاجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحقّقها التجربة، ولا يقاس صدق القضية إلاّ بنتائجها العملية، ومن هنا يكون معيار صدق الفكرة أو الرأي هو النتيجة العملية التي تترتّب عليها

---

[1] علي محمود الصراف: الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2010، ص 01.

[2] نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التّأويل، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012، ص69.

[3] ينظر، جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص204.

[4] آن ريبول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمّد الشيباني دار الطليعة للنشر، ط1 ص 28.

من حيث كونها مفيدة أو مضرّة[1]. فهي تلحّ على المكوّن العملي والفاعل للإنسان بقصد بلوغ المعرفة، والمعرفة أداة عمل والعمل بدوره يصبح غاية المعرفة. وقد انتقد "**كلوس**" هذا التّصور الذي يؤسّس مبادئ الحقيقة والأخلاق على مصالح الفرد والزمرة الاجتماعية، ويرخص تطبيقه في الحياة العملية، وتسخيره المفرط من قبل الامبريالية الأمريكية، يقول **وليام جيمس (W.Jims)** : " الصحيح يكمن في ما هو حقيقي بالنّسبة لسلوكاتنا".[2] أمّا **الأمر الثّاني:** هو كثرة المقابلات التي قدّمت بإزاء المصطلح الإنجليزي "براجماتيكس" (pragmatics)، ترجمة أو تعريبا بالتداولية.*

ويعد مفهوم التّداولية من أهم المفاهيم التي شدّت انتباه الدارسين والباحثين لاسيما في العقود الثلاثة الأخيرة، فتضاربت الآراء حول تحديد المصطلح بسبب اختلاف المذاهب ووجهات النظر فيه، إذ ليس من اليسير أن نضع إطارا نظريا مقنعا للتداولية.[3] ومن هنا حريّ بنا الوقوف عند حدّ هذا المصطلح في المعاجم العربية والغربية.

أ- **التداولية لغة:** مصطلح مركّب من وحدتين إحداهما معجميّة "تداول"، والأخرى اللاّحقة الصرفية (ية) الدالّة على المصدر الصناعيّ. وقد ورد في (مقاييس اللغة) على أصلين: أحدهما يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان ، والآخر يدل على ضعف واسترخاء . أمّا الأول، فقال أهل اللّغة: الدَالَ القومُ، إذا تحوّلوا من مكان إلى مكان. ومن هذا الباب، تداول القوم الشيء بينهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض، والدولة والدُولة

[1] كاظم جاسم العزاوي: التداولية في الفكر النّقدي، الشركة العربية المتّحدة للتسويق، ط1، القاهرة،2017، ص131.

[2] نعمان بوقرة: المرجع السابق، ص 69.

* طرحت ترجمات عديدة لمصطلح (pragmatics) منها: اللّسانية التداولية، التداولية اللّسانية، التداولية، التّداوليات، علم اللغة التداولي، علم المقاصد، علم التخاطب، التّخاطبية، السياقية، المقامية، المقاماتية، والوظائفية (في مجال اللّسانيات)، علم الذرائع، الذرعية، الذرائعية، الذرعيات،علم اللّغة الذرعي، مذهب الذرائع، والفائداتية، أو الفائدية، والغائية، النّفعية، الانتفاعية، والعملية، واستخدم الأصل معربا: البراجماتية، البراكماتية، البراغماتية، والبراجماتية، البراغماتيزم، وأشهرها التداولية. (ينظر محمود عكاشة: النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية)، مكتبة الآداب،ط1، القاهرة،2013، ص13.)

[3] ريم فرحان: براجماتية اللّغة ودورها في تشكيل بنية الكلمة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص5

لغتان. ويقال بل الدُّولةُ في المال، والدَّولة في الحرب، وإنّما سمّيا بذلك من قياس الباب، لأنّه أمر يتداولونه، فيتحوّل من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى آخر.[1] وجاء في **(أساس البلاغة)** : ّ دالت له الدولة ، ودالت الأيام بكذا ، وأدام الله بني فلان من عدوّهم: جعل الكرة لهم عليه، ومنه قول الحجّاج: "إنّ الأرض ستُدال منّا كما أدلنا منها.[2] والله يداول الأيام بين الناس مرّة ومرّة عليهم ، والدهر دُوَل وعُقب ونُوب، وتداولوا الشيء بينهم. والدّولة انقلاب الزمان من حال البؤس والضرّ إلى حال الغبطة والسرور، والدّولة العقبة في المال، والدولة في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال كانت لنا عليهم الدولة.[3] وقد أداله.

وقوله تعالى: ﴿**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ، وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ **آل عمران140**. أي نديرها من دال إلى دال، وقالوا دواليك أي مداولة على الأمر.

فالمعاجم العربية لا تخرج في دلالاتها للجذر "دول" عن معنى التّحول والتّبدل والتّنقل، سواء أكان هذا التّحول والتّنقل من مكان إلى آخر، أم من حال إلى أخرى ، مما يقتضي وجود أكثر من طرف واحد يشترك في فعل التّغير، والتّبدل، والتّنقل ، وبهذا الصّدد يقول خليفة بوجادي: "ومجموع هذه المعاني التحوّل والتناقل، الذي يقتضي من وجود أكثر من حال، ينتقل بينها، وتلك حال اللغة متحوّلة من حال لدى المتكلم إلى حال لدى السامع، ومنتقلة بين الناس يتداولونها بينهم، ولذلك كان مصطلح (تداولية) أكثر ثبوتا بهذه الدّلالة – من المصطلحات الأخرى ، الذرائعية، النفعية، السياقية– وغيرها.[4]

أمّا في **المعاجم الأجنبية**، فقد عرّف كل من "**باتريك شارودو**" (charaudeau Patric) و"**دومينيك منغنو**" (Dominique maingueneau) في معجمهما (تحليل الخطاب)، أنّ

[1] ابن فارس أحمد بن زكريا: مقاييس اللّغة، تح عبد السلام هارون، ج2، دار الفكر،1979، ص314.

[2] الزمخشري: الكشاف، ج4، تح: عبد الرحيم محمود، ص 82.

[3] ابن منظور: لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، ص327.

[4] خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في التراث العربي القديم، ص 148.

التداولية مفهوم يستعمل اسمًا (التداولية)، كما يستعمل صفة (مقاربة تداولية) وهي فرع من فروع اللسانيات ودراسة تحليل الخطاب، وبصفة أوسع تصور ما للغة.[1]

وفي معجم **أوكسفورد** عُرّفت التداولية بأنّها: دراسة للغة أثناء استعمالها مع الاهتمام بالمعنى وربطه بالسياق الذي ورد فيه.[2]

وفي القاموس الموسوعي لصاحبيه "**آن ريبول**" و"**جاك موشلار**" فقد عرّفا التداولية بأنّها: "... دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة النظام والذي تعني به تحديدا اللسانيات، وإذا تحدّثنا عن استعمال اللغة، فلأنّ هذا الاستعمال ليس محايدا، من حيث تأثيراته في عملية التواصل، ولا في النظام اللغوي في حدّ ذاته. فمن نافل القول فعلا أن نشير إلى بعض الكلمات (المشيرات الدالة على الزمان أو المكان أو الأشخاص من قبيل الأنا وهنا وأنا) لا يكمن تأويلها إلاّ في سياق قولها، وأقل سذاجة أن نذكّر بأنّنا، عند التبادل اللّغوي، نبلّغ من المعاني أكثر ممّا تدلّ عليه الكلمات".[3] فمعنى التداولية عند هؤلاء الباحثين أنّها تدرس الاستعمال في سياقات طرحها المختلفة، فالألفاظ والعبارات تختلف مدلولاتها باختلاف المقام الناتج فيه.

أمّا **غريماس** (Grimas) فقد عرّفها بأنّها: فعل تأثيري يعتمد على القدرة المعرفية المشتركة، والمتبادلة بين المخاطَب والمخاطِب، اللذان يسهمان في إنجاح عملية التواصل[4]. فالتّداولية تهتم بدراسة اللّغة في أثناء الاستعمال مركزة على عملية التواصل، ولابدّ أن تتوفّر جميع عناصر التّواصل اللّغوي (مرسل ومتلق ورسالة يجب ردها إلى سياقها الحقيقي) حتى يتحقّق الغرض التّواصلي منها، وعلى الرغم من تعدّد التّعريفات وتنوعها بتنوع الاتجاهات الفكرية والثقافية لواضعيها "نرى أن أغلب المفاهيم تتفق في بعض النقاط التي جعلتنا نتوصل إلى

---

[1] ينظر، باتريك شارودو دومينيك مانغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص442.

[2] يوسف ضبية: التداولية النشأة والمفهوم، رابطة الأدب الحديث، ع 126، مارس 2019، ص 23.

[3] آن ريبول وجاك موشلار: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين ، بإشراف عزالدين المجدوب، دار سيناترا، تونس، 2010، ص21.

[4] المرجع السابق، ص 22.

أن التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال مع مراعاة المعنى الذي يحدده السياق، مركزين في ذلك على عناصر العملية التّبليغية (المتكلم والمتلقي) بعدهما طرفي الخطاب، أمّا الرسالة فهي الخطاب الذي يرسله المتكلم إلى المتلقي مراعيا في ذلك المقام، ومقتضى الحال لتحقيق التواصل بهدف التّأثير في المشاركين في العملية التّواصلية ككلّ، فالتّداولية إذن تساعدنا على توضيح مقاصدنا وتحديدها، ضمن سياق محدد"[1]. وقد رأى طه عبد الرحمان أنّ الفعل "تداول" في (تداول النّاس كذا بينهم)، يفيد معنى: تناقله الناس بينهم[2]، وجعله قسيما للفعل (دار) الذي من دلالته نقل الشيء وجريانه، نحو: دار على الألسن، جرى عليها، ليخلص إلى أنّ المعنى الذي يحمله الفعل هو التواصل، ومقتضى التّداول أن يكون القول موصولا بالفعل.[3]

ب- التّداولية في الاصطلاح:

1- عند الباحثين الغربيّن:

يعود الفضل في استحداث مصطلح التداولية في الثقافة الغربية إلى الفيلسوف الأمريكي "تشارلز سندرس بيرس" Ch.S.Peirse (1852- 1914) حينما نشر مقالتين في مجلة "ميتافيزيقا سنة (1878 و1879م) ، بعنوان: "كيف يمكن أن نثبت الاعتقاد؟" (The fixation of belif) "ومنطق العلم": كيف نجعل أفكارنا واضحة؟ (How to make oure ideas clear)، حيث أكّد على أنّ الفكر في طبيعته إبداع لعادات فعلية، ذلك أنّه مقرون بقيمتين: متى يتمّ الفعل؟ وكيف يتمّ؟ فيكون مقترنا بالإدراك في حالته الأولى، وفي الحالة الثانية يؤدي الفعل إلى نتيجة ملموسة ليصل إلى أنّ الممارسة والتطبيق والفعل هي

[1] الأفعال الكلامية في كتاب الحيوان للجاحظ، تغريد عبد الحكيم، أطروحة دكتوراه، جامعة تعز، اليمن، 2014 ص27.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، 243.

[3] المرجع السابق، ص 244.

التي تشكّل القاعدة والأساس لمختلف الأفكار.[1] ليصل إلى أنّ "التداولية جزء لا يتجزّأ من السّيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات".[2] فقد لاحظ **موريس** في العبارات التي تحكمها القواعد التداولية أنّ عبارات التعجب، مثل: (يا إلهي)، وصيغ الأمر (تعال هنا)، وبعض الصيغ الأخرى، مثل: (صباح الخير)، وغيرها من الأدوات الشعرية والبلاغية لا يمكن أن تظهر إلا تحت ظروف معيّنة لدى مستعملي اللّغة. إنّ هذه القضايا ماتزال تدرس اليوم ضمن حقل التداولية، لكن موريس ذهب إلى أبعد من ذلك فوسع نطاق التداولية بما يتلاءم ونظريته السلوكية في السيمياء، وقال: " لوصف التّداولية وصفا دقيقا يجب أن تقول أنّها تتناول الحيوية لعلم العلامات (علم الإشارات، أو علم السّيمياء). فيقصد جميع الظواهر النّفسانية، والبيولوجية، والاجتماعية، التي تظهر في علم العلامات.[3]

ويعدّ هذا التعريف الوعاء الذي انصبت فيه التّحديدات اللاّحقة والتي ترى أنّ اللغة بوصفها نشاطا كلاميا، تتحكّم فيه مجموعة من الشروط الذاتية والموضوعية فأي تحليل تداولي يستلزم بالضرورة التحديد الضمني للسياق الذي تؤول فيه الجملة[4]. فقد ركز على مختلف التّخصصات التي تعالج اللغة وأدرج التداولية ضمن البعد الثالث من أبعاد السيميائيات العامة، وهذه الأبعاد هي:

- **علم التّركيب Syntax (علاقة اللّغة باللغة):** ويطلق عليه راسل (B.Russell) اسم "النّحو الفلسفي" (Philosophie grammar) في حين يسمّيه كارناب (R.carnap) " التركيب المنطقي للغة"(Logical syntax of laguage). ويشير المعنى الأصلي لكلمة سينتاكس كما تورده القواميس الانجليزية إلى "تنظيم الأجزاء أو العناصر تنظيما

[1] ينظر، الزاوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة –التّأسيس والتجديد– ،عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 3، مجلد 35، الكويت، مارس، 2007، ص199.

[2] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، ط1، المؤسسة الحديثة للنشر، المغرب، 1987، ص12.

[3] مجيد الماشطة: مسرد التداولية، دار الرضوان، ط1، عمان، 2018، ص 29.

[4] مؤيد آل صوينت: التداولية قراءة في النشأة والمفهوم، سلسلة "لأنّ" في اللغة والأدب والنّقد، تحرير بشرى البستاني،ط1، مؤسسة السيب للنشر، لندن، 2012، ص34.

نسقيا أو ترتيبيا". ومع مرور الوقت صار هذا استخدام هذا اللّفظ أكثر تخصصا، وأصبح معناه المقبول عادة هو " تنظيم الألفاظ في صور وأشكال مناسبة تظهر ارتباطاتها وعلاقاتها داخل الجملة أو العبارة" هذا من الوجهة النّحوية، أما من الوجهة المنطقية، فتشير الكلمة إلى القواعد التي تحكم علاقات الرموز المنطقية.[1]

- **الدلالة semantics:** ويهتم هذا المبحث بدراسة معاني الكلمات والجمل، وما يرتبط بتلك المعاني من اعتبارات، كالتعدد اللفظي، والاشتراك اللفظي، والترادف....
- **التداولية pragmatics:** وتهتم بعلاقات العلامات بمستعمليها، واستعمالاتها وآثارها. وقد استقر في ذهن تشارلز موريس أن التداولية تقتصر على دراسة ضمائر التكلم والخطاب، وطرفي المكان والزمان، والتعابير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئيا خارج اللغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التواصل، ومع ذلك ظلت التداولية لا تعطي أي بحث فعلي[2]. وعلى هذا النّحو ولدت التداولية نظريا ومنهجيّا، بوصفها فرعا من السيميائيّة يعنى بالعلاقة القائمة بين العلامات ومستعمليها، ومن ثمّ تكون للعلامة التي يستعملها المتكلّمون ثلاثة وظائف أساسيّة، هي: وظيفة تركيبيّة، وأخرى دلاليّة، وثالثة تداوليّة. والوظيفة التداولية هي نظام من السّلوك يستوجب اتّخاذ موقف لدى المخاطب، سواءٌ أكان هذا الموقف إيجابيّا أم سلبيّا إزاء حدثٍ ما أو شيء ما أو مقام ما[3].

[1] صلاح عثمان: فلسفة اللغة مفاهيم أساسية ، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2004، ص 4.

[2] آن اليوم ريبول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد للتواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، ط1، دار الطليعة للنشر، 2003،ص 29.

[3] كاظم جاسم منصور العزاوي: التداولية في الفكر النقدي، ط1، الشركة العربية المتّحدة للتسويق، القاهرة، 2017، ص159.

أمّا الباحثة الفرنسيّة "**فرانسواز أرمينيكو**" فقد عرّفت التداولية بأنها: "دراسة الشّروط الفعليّة للتّواصلية، كما هي، فلا يوجد طابع يرتبط بالظروف التجريبية، بل شروط تواصلية عامة"[1]. وقدّم جورج يول أربعة تعريفات كل بحسب اختصاصه بجانب معيّن:

التعريف الأول: "التداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلّم".

التعريف الثاني: "التداولية هي دراسة المعنى السياقي".

التعريف الثالث: "التداولية هي دراسة كيفيّة إيصال أكثر ممّا يقال". واتّسعت التداولية وأصبحت تداوليات، بفضل برنامج هانسون(hansson)(1974) والذي حاول الإلمام بمكوّنات التداولية والتّوحيد النّسقي لها، وقام بتقسيمها بطريقة نظامية مراعيا ذلك التّمفصل بين مختلف أجزائها إلى ثلاث درجات متتالية:[2]

1- **تداوليّة الدّرجة الأولى:** تعنى بدراسة الرموز التي تتغيّر دلالتها بتغيّر ظروف استعمالها أو مقامها، أو زمان النطق بها أو مكانه.

2- **تداوليّة الدّرجة الثّانية:** تعنى بدراسة الأسلوب أو الطريقة التي يتم بها التعبير عن القضايا المتحدث فيها، ودراسة قوانين الخطاب، وأحكام المحادثة.

3- **تداوليّة الدّرجة الثّالثة:** هي نظرية أفعال اللغة، وتشمل كل الدراسات التي تدخل ضمنها، والتي تتحقق من خلال السياق عبر استعمال بعض الملفوظات.

2- **عند الباحثين العرب:**

يعدّ "**طه عبد الرحمن**" أول من أدخل مصطلح التّداولية إلى العربية، حيث أشار إل ذلك في قوله: "وقد وقع اختيارنا منذ 1970على مصطلح "**التّداوليات**" مقابلا للمصطلح الغربي "براغماتيقا"، لأنّه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيي "الاستعمال" و"التفاعل" معا، ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين، الذين أخذوا يدرجونه في

[1] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، (د. ط)، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986، ص 52.

[2] المرجع السابق، ص 38.

أبحاثهم[1]. وقد حدّها بالتعريف الآتي: "وصف كل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة النّاس وخاصتهم."[2]

وقد حدّد "**محمود نحلة**" تعريفا موجزا للتداولية وهو: "دراسة اللغة في الاستعمال، أو في التواصل، لأنّه يشير إلى المعنى ليس متأصلا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثّل في تداول اللغة بين المتكلّم والسامع في سياق محدّد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولا إلى المعنى الكامن في كلام ما."[3]ويرى صلاح فضل أنها "دراسة الشروط والقواعد اللازمة والملائمة بين أفعال القول ومقتضيات المواقف الخاصة به ، أي العلاقة بين النّص والسياق."[4]

وحدّها "**عبد الحميد مصطفى السّيد**" بأنّها: "اتّجاه في الدراسات اللسانية يعنى بأثر التفاعل التخاطبي في موقف الخطاب، ويستتبع هذا التفاعل، دراسة كل المعطيات اللغوية والخطابية المتعلّقة بالتّلفظ، وبخاصة المضامين والمدلولات التي يولّدها الاستعمال في السياق"[5]. وتمثل هذه المعطيات:

1-معتقدات المتكلم ومقاصده، وشخصيته وتكوينه الثقافي، ومن يشارك في الحدث اللغوي.

2- الوقائع الخارجية، ومن بينها الظروف المكانية والزمانية، والظواهر الاجتماعية المرتبطة باللغة.

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2002، ص28.

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

[3] محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2002، ص14.

[4] صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النص ، الشركة المصرية العالمية ، القاهرة ، ص24 ، 1996م.

[5] عبد الحميد مصطفى السيّد: دراسات في اللسانيات العربية ، بنية الجملة العربية –التراكيب النحوية والتداولية- علم النحو وعلم المعاني، دار الحامد، ط1، عمان، 2004.

3-المعرفة المشتركة بين المتخاطبين وأثر النّص الكلامي فيهما[1]

أمّا مسعود صحراوي، فيربطها بالتّواصل بما لاينفكّ أحدهما عن الآخر فيقول: "هي إيجاد القوانين الكليّة للاستعمال اللّغوي، والتّعرف على القدرات الانسانية للتّواصل اللّغوي، وتصير **التداولية** من ثمّ جديرة بأن تسمّى علم الاستعمال اللّغوي"[2].

ومنهم من يلخّص التّداولية في دراسة الآثار اللّغوية التي تظهر من الخطاب، وتنظر في عنصر الذاتيّة للخطاب. ويشمل هذا التّداول، ضمائر الشّخص ومبهمات الزمان والمكان، وينظر في الجانب النّفسي، والتلميحي، والحجاجي للكلام. والسياق يفرض على الباحث احترام مجموعة من قوانين الخطاب أثناء مخاطبته للآخر[3].

وفي ضوء هذه الآراء يمكن لنا تحديد مفهوم التداولية العام بأنّها " دراسة الاستعمال اللغوي في السياق"[4].

والمتّفق في هذه التّعاريف أنّها ترتكز على كل ماله علاقة باستعمال النّسق، في مقابل اللسانيات البنيوية تدرس النسق لذاته ومن أجل ذاته. فالتّداولية تهتم بسياق وظروف إنتاج الخطاب، باعتبار أنّ بنية الخطاب أو نسقه تفرض النظر في هذه الظروف التي صاحبته، من قبيل مقاصد المتخاطبين، وتكوينهم الثّقافي، ومن يشارك في العمليّة التّخاطبيّة.

ثانيا: الخطاب مفهوما ومصطلحا

ارتكزت جهود اللّسانيات في بداياتها على نظام الجملة، ودراسة بنية الكلمة المجرّدة (صوتيا، تركيبيا، دلاليا، معجميا) بعدّها أكبر وحدة لسانية قابلة للوصف والتّحليل . لكن هذه الجهود

[1] البراغماتية وعلم التراكيب بالاستناد إلى أمثلة عربية، ضمن أعمال الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، سلسلة اللسانيات، ع 6، المطبعة العصرية، تونس، 1987، ص 125.

[2] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005، ص 16- 17.

[3] البراغماتية وعلم التراكيب، ص 125.

[4] ابن ظافر الشّهريّ: استراتيجيات الخطاب: ص22.

لم تلبث مليّا، فقد تطورت بفضل العديد من الباحثين وظهر مصطلح جديد في منتصف السّبعينيات من القرن العشرين تجاوز نظام الجملة إلى وحدات أكبر من قبيل (الملفوظ، والنّص، والخطاب) إلى الاهتمام بنظام التّواصل العلاماتيِّ الشامل، ضمن ما يُعرف بمصطلح "تحليل الخطاب". فأوجد لنفسه مسارا خاصا، ووسع تدريجيا حقل الدراسة لتشمل مجموع الانتاجات اللّغوية، ووضع جهازا مفهوميّا خصوصيا، وبعث بين مختلف تياراته حوارا متزايدا، وحدّد طرقا مختلفة عن طرق تحليل المحتوى، أو المقاربات الهرمونيطيقية التقليدية"[1].

1-الخطاب في الثقافة العربيّة:

ورد لفظ الخطاب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وبصيغ متعدّدة، موزعة على اثنتي عشرة مرة كما ورد في معجم الألفاظ والأعلام القرآنية،[2] تارة بلفظ الخطب، وأخرى بلفظ الخطاب، وتارة أخرى بصيغ الفعل[3]. فضلاً عن وروده في المعاجم العربية. فقد وردت مادة (خطب) في لسان العرب بمعنى: الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا وهما يتخاطبان، والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن، قال الليث: إنّ الخطبة مصدر الخطيب، لا يجوز إلاّ على وجه واحد، هو أنّ الخطبة اسم الكلام الذي يتكلّم به الخطيب، فيوضع موضع المصدر.[4] فالخطاب عند ابن

---

[1] باتريك شارودو، دومينيك مانغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، دار سيناتر للنشر، تونس،2008، ص47.

[2] صفية دريس: بنية الخطاب الشعري عند عبد الحميد شكيل، دار الألمعية،ط1، الجزائر، 2014، ص53.

[3] نذكر بعض صيغ لفظ- خطاب- في القرآن الكريم و مدلولاتها المختلفة ، منها:

خاطبهم: (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما). الفرقان 63

تخاطبني: (ولا تخاطبني في الذين ظلموا) هود 37.

خطبك: (قال فما خطبك سامري) 59طه خطبكم: (قال فما خطبكم أيّها المرسلون) الذاريات 31.

الخطاب (وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) ص 95.

خطابا: (رَبُّ السّماوات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا) النبأ 20

[4] ابن منظور: لسان العرب، مادة (خطب)، دار صادر، ط1، بيروت، 1955.

منظور جاء مرادفا للكلام، يفيد المشاركة بين متكلم ومخاطب في سياق تواصلي، مركزا على عنصر التفاعلية في إنتاج الخطاب.

أمّا أساس البلاغة فقد جاءت دلالة كلمة الخطاب: "خطب: خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام، وخطب الخطيب خطبة حسنة (...)، واختطب القوم فلانا: دعوه إلى أن يخطب إليهم، يقال: اختطبوه فما خطب إليهم.[1]

وقد ورد في كتاب " المفردات في غريب القرآن"، للراغب الأصفهاني أنّ: خَطَبَ: الخَطْبُ والمخاطبة والتّخاطب المراجعة في الكلام، ومنه الخُطبةُ، والخِطْبَةُ، لكن الخُطبة تختص بالموعظة، والخِطْبَةُ تختص بطلب المرأة. وأصل الخطبة الحالة التي عليها الإنسان إذا خطب نحو الجلسة والقعدة، ويقال من الخُطبة خاطب وخطيب. وفصل الخطاب ما ينفصل به الأمر من الخطاب[2]. فلفظ "خطب" يتعلق بمراجعة الكلام، والحالة أو الهيئة التي يكون عليها الخطيب في جلسة ما تختص بسياق تواصلي معين.

2- الخطاب في الدّراسات اللّغوية الحديثة:

تشعّب مصطلح **الخطاب** (Discourse) واكتسب عدّة دلالات في اللّغات الأوروبية تحيل إلى دلالات عدّة، ترجع إلى الأصل اللاّتيني(Disscursus) المشتق من الفعل(Discurrere) والذي يعني الجري هنا وهناك أو الجري ذهابا وإيابا، وهو فعل يتضمّن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام، والمحادثة الحرة والارتجال[3]. وترجع البدايات الأولى لتحليل الخطاب في العصر الحالي إلى أعمال "**هاريس زيليج**" (**Zellig Harris**)، في أوائل الخمسينات من القرن العشرين وهو الذي وضع اسم هذا الحقل تحليل الخطاب في مقال نشره في مقال نشره في مجلة (Langage) بعنوان "تحليل الخطاب"، فهو

[1] الزمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد باسل، دار الكتب العلمية،ط1،ج1، بيروت، 1998، ص255.

[2] الراغب الأصهاني: المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى، ج1، ص200.

[3] ينظر: عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص 19.

أوّل لساني حاول توسيع حدود الجملة إلى **الخطاب** بكامله، ولذلك عرّف الخطاب، من منظور لساني بحت بأنّه: كل "ملفوظ طويل" أو عبارة عن متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها، معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض[1].

يسعى "هاريس" بمقتضى تعريفه هذا إلى تطبيق تصوره التّوزيعي على الخطاب، والذي يرفض الطّابع الشّكلي الصّوري الذي تتألّف منه العناصر، أو متتاليات الجمل التي تكوّن الخطاب، ويذهب إلى أنّ التوزيعات التي يتألف من خلالها هذه العناصر، إنّما هي انتظام معين يكشف عن بنية النّص، ومحدّد هذا الانتظام بين متتاليات الجملة يكمن فيما يسمّيه بالتّوازي.[2]

أمّا "**بنفنست**"، فقد حدّ الخطاب بأنّه: "كل تلفّظ يفترض متكلّما ومستمعا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما[3]. وقد عدّ التلفظ معدّلا للخطاب والذي يقصد به الملفوظ منظورا إليه من زاوية عمليات اشتغاله في **التواصل**، أي الاستعمال الفردي، الذي يمثّل الفعل الحدودي في عملية إنتاج الخطاب، وهذا الموقف يفضي إلى القول إنّ الخطاب ظاهرة تداولية تشتغل على تكوين الأقوال لا الجمل[4]. فتعريف بنفنيست يختلف عن تعريف هاريس، نتيجة اختلاف المنطلقات، فبنفنيست لا يقف عند حدود الملفوظات، لذلك أعطى الأولوية للوظيفة التواصلية للّغة، فأدخل مفهوم التلفظ(Enonciation) ، وهو الفعل الحيوي في إنتاج

[1] سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 1997، ص17.

[2] ينظر: عبد الواسع لحميري: الخطاب والنص "المفهوم. العلاقة. السلطة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2008، ص 91.

[3] ابن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة تداولية، ص 37.

[4] آن ريبول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 215.

نص ما، وهو مقابل للملفوظ Enonoce، باعتباره الموضوع الذي انتهى من إنجازه، فاستقل عن الذات المنجزة وبالتالي فموضوع الدراسة عنده هو التّلفظ وليس الملفوظ[1].

في حين ربط "**مشال فوكو** "**الخطاب**" بالمنطق والفلسفة، فهو عملية عقلية منظّمة تنظيما منطقيا، أو عملية مركّبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض[2]. ويعرّفه في موضع آخر بقوله: "مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى مالا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها، واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شرط وجودها."[3] ويركز فوكو في تعريفاته على المنطوق والذي هو أهم جزء مكوّن للخطاب، إذ يقول: "استخدمت في مناسبات عديدة لفظ منطوق، إمّا لأشير به لعدد من المنطوقات ... أو لأميّزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات (مثل ما يتجزأ الجزء عن الكل) ويبدو المنطوق لأوّل وهلة كعنصر أخير، أو جزء لا يتجزّأ، قابل لان يستقل بذاته، ويقيم عناصر أخرى مشابهة له... المنطوق أبسط جزء في الخطاب"[4].

على أنّ باحثا آخرا، هو "**دومينيك مانقينو**" (Dominique Mangueneau) الذي طرح أفكاره من خلال كتابه (مقدمة في مناهج تحليل الخطاب)، في أواخر السبعينات، وعرّف الخطاب انطلاقا من توجيهات تداولية، وذلك لاهتمامه بالعملية التواصلية التي تحقق أثناء التخاطب، تجمع العناصر الثلاثة، المتكلّم/ السامع/ النص. للخطاب وأتى بثلاثة تعاريف هي كالآتي:

---

[1] ينظر: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص 18- 19.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والانجليزية، واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت- ودار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1978، ص204.

[3] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1968، ص78.

[4] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

- هو الوحدة اللسانية التي تتعدّد فيها الجملة، وتصبح مرسلة كلية، أو ملفوظا.
- الخطاب ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل، تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنيته كسلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض[1].

أمّا في الدراسات العربيّة الحديثة، فقد عرّف سعد مصلوح الخطاب بأنّه رسالة موجّهة من المنشئ إلى المتلقي تستخدم فيها نفس الشفرة اللّغوية المشتركة بينهما، ويقتضي ذلك أن يكون كلاهما على علم بمجموعة الأنماط والعلاقات الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدّلالية، التي تكوّن نظام اللغة (أي االشفرة المشتركة)، وهذا النظام يلبّي متطلّبات عملية الاتّصال بين أفراد الجماعة اللغوية، وتتشكّل علاقاته من خلال ممارساتهم كافة ألوان النّشاط الفردي والاجتماعي في حياتهم[2].

ويرى طه عبد الرحمن أنّ ماهية الخطاب ليست مجرّد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبين فأكثر، لأنّ هذه العلاقة على قدرها وفائدتها، قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب ، فقد يحصل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام العلاقة، وهما: قصد **التّوجه** إلى الآخر وقصد **إفهامه** مرادفا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين، أو ينقص من شكّ، وإنّما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبين المذكورين قصدين معرفين هما: قصد الادّعاء وقصد الاعتراض[3].

ويعود التّباين في وضع مفهوم موحّد لمصطلح الخطاب إلى انتمائه لأكثر من حقل معرفي. فقد أصبح مفهوم الخطاب **(Discours)** متداولا في مجالات عديدة، منها: نظرية النّقد، وعلم الاجتماع، والألسنية، والكثير من الحقول المعرفيّة الأخرى ... فالخطاب يعرف

[1] ينظر: نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب الشعري، دار هومة للطباعة، (د.ط)، الجزائر، 1997.ص29.

[2] سعد مصلوح: الأسلوب (دراسة لغوية إحصائية)، دار البحوث العلمية، ط1، القاهرة،1980، ص23.

[3] طه عبد الرحمن: اللسان أو الميزان، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1، الدار البيضاء، 1998، ص225.

بالسياق الذي تستعمل فيه بعض العبارات دون سواها، فهناك الخطاب الديني، وخطاب الإشهار، وما إلى ذلك وتحدّد هذه السياقات المكوّنة الداخلية (الوحدات اللّغوية) التي ترد فيها[1]. وقد أشار "**مشال فوكو**" إلى تشعّب مصطلح الخطاب، بقوله: "بدل أن أقلّص تدريجيا من معنى كلمة خطاب(discours) وما لها من اضطراب وتقلّب، أعتقد أنّني في حقيقة الأمر أضفت لها معاني أخرى بمعالجتها أحيانا كمجال عام لكلّ العبارات وأحيانا كمجموعة من العبارات الخاصة، وأحيانا أخرى كممارسة منظّمة تفسّر وتبرّر العديد من العبارات،[2] كما نجد بن ظافر الشهري في كتابه استراتيجيات الخطاب قد تناول هذا التّعدد الخطابي بأسلوب " الاستراتيجيات"، إذ يقول: يتجلّى هذا التّنظيم عند التّلفظ بالخطاب، فيما يسمّى باستراتيجية الخطاب، وهذا يعني أنّ الخطاب المنجز يكون خطابا مخططا له، بصفة مستمرة وشعورية، ومن هنا، يتحتّم على المرسل أن يختار الاستراتيجية المناسبة التي تعبّر عن قصده... فهو كل منطوق موجه إلى الغير للتّعبير عن قصد المرسل ولتحقيق هدفه[3]. وقد اعتبر بن ظافر الشهري الهدف من الخطاب معيارا من معايير تصنيف الاستراتيجيات، ولم يميّز بين الهدف والقصد في الخطاب، حيث يرى أنّ الهدف هو ما نسعى إلى تحقيقه بأفعالنا اللّغوية التي يتضمّنها الخطاب، أمّا القصد فهو ينبني على جانبين:

أولا: جانب إرادة التّلفظ عند المخاطب. وثانيا: المعنى الذي يريده المخاطب من إبلاغه للمخاطب. وهو يعتبر أنّ الهدف هو الباعث على إنتاج الخطاب.[4]

ويرى "**طه عبد الرحمن**" أنّ ماهية الخطاب ليست مجرّد إقامة علاقة تخاطبيّة بين جانبين فأكثر، لأنّ هذه العلاقة على قدرها وفائدتها، فقد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب، فقد يحصل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام

[1] سارة ميلز: الخطاب، تر: يوسف بغول، مطبعة البعث، ط1، قسنطينة،2004، ص07.

[2] المرجع السابق، ص05.

[3] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب –مقاربة تداولية–، ص56.

[4] منية عبيدي: التّحليل النقدي للخطاب، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2016، ص81.

العلاقة، وهما: قصد التّوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادفا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين، أو ينقص من شك، وإنّما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبين المذكورين قصدين معرفيين، هما: قصد الادّعاء وقصد الاعتراض[1].

فالخطاب شكل لغوي مركب، يشترط فيه التّماسك والانسجام، ويحمل دلالة يمرّرها المرسل إلى مخاطبه من أجل إبلاغه معلومة ما، أو التّأثير فيه عقليا أو وجدانيا، أو سلوكيا، وبالتّالي فهو يشكل نسقا أو "بنية منظمة" لها قواعدها التي تتحكّم في صيرورتها وتناميها من أجل إنتاج هذه "الدّلالة الكلية" التي ليست بالضرورة نتيجة مباشرة لمجموع الدلالات الجزئية التي تقدّمها الجمل والملفوظات باعتبارها المكوّنات الجزئية أو الصغرى المشكلّة للخطاب.[2] فهو وحدة تواصلية بلاغية إبلاغية، صادرة عن مخاطِب ما، موجهة إلى مخاطَب معيّن، في مقام وسياق معيّنين، تحت ما يسمّى بـ: "**لسانيات الخطاب" discours de linguistique**.

يتّضح من خلال هذه التّعاريف أنّ مصطلح **الخطاب** يقتضي وجود طرفين أثناء عملية التّخاطب، وهما: المخاطِب والمخاطَب، يشتركان في واحد وهو **الخطاب** من أجل تحقيق غرض التّواصل والتفاعل ومن ثمّ الإفهام.

ثالثا: من لسانيات الخطاب إلى تحليل الخطاب:

تحليل الخطاب (Discours annalysis): مصطلح جامع ذو استعمالات عديدة، يشتمل على مجالات واسعة من الأنشطة: التداولية، السيميائية، الاجتماعية، النفسية، الأسلوبية...إلخ. إنّه استفاضة دائمة: موضوعا مجالا، علما، منهجا، يسعى في اجتماع

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 225.

[2] سعيد جبار: بلاغة الخطاب، كيف تتحقق؟، من كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمّد مشبال، منشورات ضفاف، (بيروت)، ومنشورات الاختلاف، (الجزائر)، ط1، 2004، ص161.

جزئيته اللّتان ساهمتا في شكل فعّال في تكوينه إلى تحليل وفكّ شفرة الخطاب من أجل فهمه على اختلاف أنواعه.[1]

جاء في معجم: (**Dictionnaire Raisonné de la théorie du langage**) لـ: "**جوليان غريماس**" و"**جوزيف كورتاس**" أنّ لفظة "**تحليل**" تعني السّيمياء منذ "**هيلمسليف**": كل الإجراءات المستعملة في وصف موضوع سيميائي، وهي ميزة خاصة، إنّها نقطة الانطلاق للكشف عن مسألة المعنى. فالتّحليل في اللغة يسعى للكشف عن المعنى، وهو يتماشى مع إجراءات محدّدة يضبطها المحلل للوصول إلى هدف معيّن.[2] وجاء في معجم تحليل الخطاب لصاحبيه دومينيك مانغنو، وباتريك شارودو أنّ **تحليل الخطاب** هو: دراسة الاستعمال الحقيقي للغة من قبيل متكلّمين حقيقيين في وضعيات حقيقية، فإنّه يبدو الفن الذي يدرس اللّغة باعتبارها نشاطا راسيا في مقام ومنتجا لوحدات تتجاوز الجمل، وباعتباره استعمالا للغة لغايات اجتماعية تعبيرية وإحالية، وفي هذه الحالة يعمل تحليل النّصوص على تعايش مقاربات شديدة التّنوع: تحليل التّخاطب، وإثنية التّواصل، واللّسانيات الاجتماعية التّفاعلية"[3]. ويعرّفه **هاريس** بأنّه منهج في البحث في أيّما مادة مشكلة من عناصر متميّزة ومترابطة في امتداد طولي، سواء أكانت لغة، أم شيئا شبيها باللّغة، ومشتملة على أكثر من جملة أولية، أو لنقل إنّها بنية شاملة تشخّص الخطاب في جملة... أو أجزاء كبيرة منه[4]. وذهب محمّد خطابي أنّ **تحليل الخطاب** هو ذلك الحقل البحثي الذي يعنى بتتبع مظهر خطابي معيّن للوقوف على درجة تكراره من أجل صياغة اطّراده، فهدفه هو الوصول إلى

[1] نعيمة سعدية التحليل السيميائي والخطاب، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016، ص03.

[2] Algidas Julian Greima, Joseph courtes,Semantique, Dectionnaire Raisome de la theorie du langage, Hachette Superieur, 2009, p 14.

[3] دومنيك مانغنو، باتريك شارودو: معجم تحليل الخطاب، ص44.

[4] ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عزالدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 2001، ص30.

اطّرادات وليس إلى قواعد معيارية، باعتبار أنّ معطياته خاضعة للسياق الفيزيائي والاجتماعي وأغراض المتكلّمين واستجابة المستمعين[1].

فالتّحليل مصطلح جامع يستدعي في ممارسته مصطلحات عديدة، بإجرائه عملية اسقاطية على ما يسمّى الخطاب، إذ تسعى هذه العملية إلى تفكيك الخطاب المحبوك المتماسك (شكلا ودلالة)، المكتوب والمسموع إلى بنيات جزئية فاعلة ومتفاعلة: داخلية وخارجية، من أجل معرفة مختلف المرجعيات الخطابية (الأسس المعرفية والخلفية والأطر النّظرية للخطاب)، التي ساهمت في تشكّله، بمعرفة: مضامينه، محتوياته، غاياته، معاييره، فضائه، بنياته وجنسه...إلخ، ليتحقق التّحليل[2]. فقد بدأ تحليل الخطاب يستقطب فروع اللسانيات المتخصصة، وصار يوظفها توظيفا خالصا لبناء منظومته المعرفية بإطاريها النّظري والتّطبيقي، وصولا إلى خطاب مكين متماسك، وليس ثمّة شك في هذه المنزلة التي يقصد محلّلو الخطاب إلى تأسيسها، ذلك أنّه مجال معرفي حاضر في كلّ زمان، ومكان ويمارسه النّاس يوميا في معظم فعاليات حياتهم وممارستها القولية والفعلية، بدءًا بالعلماء وانتهاء بعامة النّاس، وأظهر الأدلّة على ذلك التعقيبات الصحافية، والتحليلات التي تبنّتها الفضائيات يوميا....لقد صار تحليل الخطاب نشاطا يوميا نمارسه بوعي حاضر أو كامن، إنّه زمن تحليل الخطاب[3]. وعدّ كلّ من "**براون ويول**" (Yul-Brown) أنّ مصطلح **تحليل الخطاب** يستعمل استعمالات عديدة ذات معان مختلفة تشمل أنشطة متعدّدة حسب المجلات المتنوعة، فهو يستعمل لوصف الأنشطة اللّسانية المتقاطعة بين عدّة اختصاصات لسانية متنوّعة مثل، اللسانيات الاجتماعية واللّسانيات النفسية واللسانيات الفلسفية واللّسانيات الإحصائية. وقد أدّى هذا التنوع في المجالات إلى طرح عدّة قضايا على اللّسانيات، أبرزها

---

[1] محمّد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام النّص، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1991، ص49.

[2] نعيمة سعدية: التّحليل السّيميائي والخطاب، عالم الكتب الحديث،ط1، إربد،2016، ص05.

[3] وليد العناتي: تحليل الخطاب وتعليم مفردات العربية للناطقين بغيرها، مجلة البصائر، مج13، ع2، جامعة البترا، الأردن، أذار، 2010، ص93.

قضية المنهج المعتمد في التّحليل ومدى علاقته بكلّ اختصاص، وخاصة أنّ محلّلي الخطاب يعتبرون أنّ اللّغة ليست من مجالات اللّساني وحده وأنّ النشاط الخطابي لا يقتصر على مجال اللّسانيات، بل يشمل المنطقي والمحلّل النّفسي، والأنتروبولوجي والمؤرخ .... ومهما اختلفت المجالات وتشعّبت القضايا فإنّ تحليل الخطاب لا يعدو أن يكون بحثا في مسألة الاتّصال والتّواصل بين الناس.[1] فهو متّصل بعلم الاتّصال، ويدرس قيمة الخطاب الحوارية (Valeur dialogique du discour)، التي تكتسب العلامة شرعيتها منها خلال تواصل المتكلم مع المتلّقي، ومن ثمّ تتحقق قيمة العلامة ضمن الفضاء الحواري، ورفضت نظريات تحليل الخطاب وتحليل النص التّقيّد بقواعد الجملة عند تشومسكي، وأظهر تحليل المحادثات اللغوية أهميّة البعد الاجتماعي في دراسة اللّغة.[2] ليصل الباحثان إلى أنّ محلّل الخطاب ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يظهر فيه الخطاب (والسياق لديهما يتشكّل من المتكلّم /الكاتب، والمستمع /القارئ، والزمان، والمكان)، لأنّه يؤدي دورا فعّلا في تأويل الخطاب، بل كثيرا ما يؤدي ظهور قول واحد في سياقين مختلفين إلى تأويلين مختلفين[3].

فالخطاب يُعرف بالسياق الذي تستعمل فيه بعض العبارات دون سواها، فهناك الخطاب الديني، وخطاب الإشهار، وما إلى ذلك. وتحدّد هذه السّياقات المكوّنة الداخلية (الوحدات اللغوية) التي فيها.[4] فمحلّل الخطاب يعالج مادته اللّغوية بوصفها مدوّنة (نصا) لعملية حركية استعملت فيها اللّغة كمادة توصيلية في سياق معيّن وتحقيق مقاصد **الخطاب،**

---

[1] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012، ص 43. وكتابه: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم: منشورات ضفاف، بيروت، ص 181.

[2] محمود عكاشة: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية) دراسة في المفاهيم والمبادئ، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة،2013،ص79.

[3] محمّد خطابي: لسانيات النّص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص52.

[4] سارة ميلز: الخطاب، ص07.

وانطلاقا من هذه المادة، يسعى المحلّل إلى وصف مظاهر الاطراد في الإحداثات اللّغوية، التي يستعملها النّاس لإيصال تلك المعاني والمقاصد[1].

رابعا: علاقة التّداولية بتحليل الخطاب:

تنظر التداولية إلى اللّغة كظاهرة بشرية متكاملة، تشرك في اهتماماتها كلّ أطراف الخطاب، وكلّ مراحل العملية التّخاطبية المرتكزة على أساس العلاقة المقامية التي تربط المتكلّم بالسامع، بكل ما يعتري هذه العلاقة من ملابسات وشروط وأبعاد ثقافية واجتماعية ونفسية مختلفة، فتستوعبها جميعا من أجل الإمساك بالمعنى، على اعتبار أنّ دراسة اللّغة معزولة في مستوياتها اللّسانية الجزئية الصوتية، والصرفية، والنّحوية والدّلالية دراسة صورية تجرّدها من طابعها التواصلي ووظيفتها الإبلاغية التي هي منوطة بها، فتنطلق مبتدئة بالمخاطِب، إلى الخطاب الصادر عنه الذي يكون قد ضمّنه قصده دون شك بغية إنجاحه، إلى المقام التّخاطبي الذي احتضن العملية التّخاطبية، إلى المخاطَب المقصود من المخاطِب ليعي عليه غرضَه من الخطاب ويحدث الأثر المنتظر.[2] تقول الباحثة "**إجيسن**" بهذا الصدد: تتداخل التّداولية مع تحليل الخطاب الذي يهتم بالوسائل المتعددّة التي يستخدمها المتكلّمون والسامعون وهم ينسجون الجمل. كما يقول "**دافيد كريستال**": "يهتم كلّ من تحليل الخطاب والتّداولية بتحليل المحادثة ويشتركان في بضعة مفاهيم فلسفية ولغوية تبلورت لمعالجة هذا التّحليل".[3] وتكمن العلاقة بين التداولية وتحليل الخطاب في مجموعة من النقاط أجملها الباحث محمود طلحة في كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، في النّقاط التالية[4]:

---

[1] براون ويول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، 1993، ص48.

[2] حسن خميس الملخ: التداولية، ظلال المفهوم وآفاقه، ص 93.

[3] مجيد الماشطة: شظايا لسانية، ص 94.

[4] محمود طلحة: التداولية وتحليل الخطاب، إشراف وتقديم حافظ إسماعيلي علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، 2013، ص213.

- الاهتمام بدراسة السّياق بشكله العام، أي المقام التّواصلي والمعارف المشتركة بين المتخاطبين، من خلال تحليل الأفعال الكلامية الموجودة فيه ودورها في تحديد جنس الخطاب، كما تدرس آليات الإشاريات والمبهمات ومضمرات القول...
- النّظر في الخطاب أو النّص بعدّه تواصلا إنسانيّا، وإن كانت التداولية قد اهتمّت بوحدة جزئية هي الملفوظ أو الجملة في سياق التلفظ، لكنّها لم تكن كافية بحسب الدراسات، فدخلت مفاهيم التداولية في تحليل الخطاب واللسانيات النّصية، وعمل الباحثون من خلالها على إثراء دراسة هذه الوحدة الجديدة بمزيد من المفاهيم الوصفية والتحليلية، ممّا أدّى إلى الاهتمام بدراسة آليات الانسجام وتبيان دورها ووظيفتها، فالتّداولية تطوّرت فيها نظرية الملاءمة وصارت بحوثها تولي بعض الاهتمام بالخطاب والنّص، وأمّا تحليل الخطاب فهو ينظر في ذلك من خلال الانسجام.
- النّظر في وظيفة الكلام، من خلال ما تنجزه اللّغة عبر الأفعال الكلاميّة، وهي لب النظرية التداولية. ومن خلال تحليل الحمولة الإيديولوجية للّغة أو الحجاج من وجه آخر في تحليل الخطاب.

وبذلك يكون الدّرس التّداولي الآلية الأفضل في تحليل الخطاب فالتداولية انبثقت من نقطة هامّة، وهي دراسة الخطاب في ضوء الاستعمال اللغوي، فهي لا تدرس البنية اللّغوية ذاتها، فإنّ جوهر اللّغة ينكشف عندما نحلّل اللغة بالنظر إلى سياق استعمالها، باعتبارها كلاما محدّدا صادرا من متكلّم محدّد وموجها إلى مخاطب محدّد لتحقيق غرض تواصلي محدّد[1]. لهذا أجمع الدّارسون أمام هذا الطرح الإشكالي على أنّ تحليل الخطاب لا يخرج عن دائرة العلوم اللّسانية التي تحاول الإجابة عن مشكلات متنوّعة حسب المقاربات

[1] حافظ اسماعيلي علوي: التّداولية علم استعمال اللغة، ص40.

والمجالات التي تتّصل بالخطاب، وأبرزها: من يتكلّم؟ وكيف يتكلّم؟ وماذا يتكلّم؟ وقد اهتمّت بهذه الأسئلة الدّراسات اللّسانية المختلفة كلٌّ حسب توجّهاته وأهدافه.[1]

خامسا: الخطاب النّبوي وتداوليّته

الخطاب النّبوي هو الشّق الثاني للوحي الإلهي جاء شارحا له، مبيّنا لمبهمه، مفصّلا لمجله، وقد كان ﷺ يفصّل كلامه تفصيلا ويتأنّى في إلقائه كي يفهمه أصحابه ويحفظوه ويبلّغوه للناس، فقد روي عن السيّدة عائشة رضي الله عنها، قالت: « **كان كلام رسول الله فصلا يفهمه كلّ من سمعه، ولم يكن يسرده سردا**»[2].

وقد وصف الجاحظ الخطاب النّبوي الشريف " الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثرت معانيه وجل عن الصنعة، ونزّه عن التكلّف، وكان كما قال تعالى: ﴿**وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ**﴾ ص76. فكيف وقد عاب التّشديق، وجانب أصحاب التعقيب، واستعمل المبسوط موضع البسط، والمقصور موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلّم إلاّ بكلام حف بالعصمة، وشيّد بالتّأييد، ويُسِّر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى اللّه عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام، وقلّة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السّامع إلى معاودته، ثمّ لم يسمع الناس قطّ أعمّ نفعا، ولا أقصر لفظا، ولا أعدل وزنا، ولا أجمل مذهبا، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح معنى، ولا أبين فحوى من كلام النّبيّ ﷺ.[3]

[1] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة ، ص44.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزهد والرقائق، باب التّثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم (1891)، ص551.

[3] (الجاحظ) أبو عثمان عمر بن بحر: البيان والتبين، دار الكتب العلمية، ط1، ج2، بيروت، 1998، ص 10- 11.

كما ذكر "**مصطفى صادق الرافعي**" وأجاد أيّما إجادة بأنّ البيان النّبوي انفرد عن غيره، حيث وصف كلام ﷺ فقال: "إذا نظرت فيما صحّ نقله من كلام النّبي عليه السلام على جهة الصناعتين اللّغوية والبيانية، رأيته في الأولى مشدّد اللّفظ محكم الوضع جزل التركيب، متناسب الأجزاء في تأليف الكلمات، فخم الجملة واضح الصلة بين اللّفظ ومعناه واللّفظ وضريبه في التّأليف والنّسق، ثم لا ترى فيه حرفًا مضطربًا، ولا ترى فيه إحالة، ولا استكراهًا، ولا توسعًا من ضيق، ولا ضعفًا في وجه من الوجوه"[1].

ويُعرّف الخطاب النّبوي بأنّه كلّ ما صدر عن الرسول صلّى الله عليه وسلم من قول لساني محكيّ أو منقول أو فعل غير لساني (حركي) مُشَاهَدٍ أو منقول إلى المتلقي المسلم، المعاين هذا الخطاب في زمنه عليه السلام، أو السّامع له، أو القارئ له في زمن بعده، في سياق تواصل لغوي معيّن، وموقف مثبت، يخضع لمعطيات ثقافية واجتماعية ونفسية ودينية[2]. وقولنا الخطاب النّبوي مصدر ديني ودنيوي هو قيمة في حدّ ذاته، لأنّه خطاب يمثّل نتاج العمل الإنسانيّ لجماعة المسلمين، وينفتح على أنساق خطابية ولغويّة متعدّدة، تقوم بوظيفة التّواصل من جهة، وترسيخ سلوك المسلم الاجتماعي والنّفسيّ والثّقافة الاسلامية من جهة ثانية، ويرمز إلى العقل الجماعي للمسلمين من جهة ثالثة[3].

والخطاب النّبوي لون من الخطابات الدّينية جرت بين النّبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم وقومه، غاية في نشر رسالة التّوحيد على أساس الحجة والبرهان. فهو ليس كتاب نظريات نفسيّة أو علميّة أو فكريّة، ولكنّه يحوي التّوجّهات الكامنة والكاملة لإنشاء هذه النّظريات. فهو خطاب تربية وتوجيه، وفيه ما يكشف عن بعض أسرار نفس الإنسان، وأسرار الكون حوله، فهو خطاب ينشئ النّفوس على النّهج المستقيم، فليس "علم النّفس" من يتحدّث

[1] مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن و البلاغة النّبوية، ص308.

[2] عريب محمد عيد: الخطاب النّبوي خريطة البيان العربي– دراسة في اللسانيات النفسية والاجتماعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2015، ص44.

[3] المرجع السابق، ص 97.

عن النّفس فحَسْبُ، فالفن، والأدب والاجتماع، والتّاريخ، وغيرها من العلوم والحياة الواقعيّة بأكملها هي الحديث الصادق عن النّفس، لأنّها تتحدّث عنها في بيئتها الطّبيعية، بيئة الحياة.[1] فهو يحمل بألفاظه وتراكيبه وأساليبه قدرات إيحائية وشحنات تأثيرية، تثير النّفس، فالرّسول ﷺ قد خَبَرَ أخلاق الناس، وامتحن نفوسهم المتغيّرة وطبائعهم المتغيّرة، وأمزجتهم، وأخلاقهم، فسهّلت له هذه الخبرة مراعاتهم، ومعرفة مفاتيح خطابهم، وعوامل الرّضى والغضب والهدوء والثورة فيهم.[2]

وتعدّ التداولية مقاربة مهمّة في تحليل الخطاب، فـ" لتحليل الخطاب علاقات وطيدة بالتدّاولية، متصوّرة في تنوّع وجوهها. وهو مجبر على الاعتماد دائما على دراسة ظواهر كالتّرابط، والإحالة الاسمية، وأعمال اللّغة (...)، وهو زيادة على ذلك موسوم عميق الوسم بالأفكار الحاسمة للتّصور التّداولي للّغة (تفاعلية، الدّور الحاسم الضمني)[3]. فمحلّل الخطاب في حاجة للتصورات التي تطرحها التداولية، كدور الروابط في تفسير الخطاب والاستعمال، والاحالات، والضمائر، والأفعال الكلاميّة، كما أنّها تدرس التفاعل الخطابي الذي يحكم بنيات الخطاب، وتتطرّق كذلك إلى دراسة مقاصد ومضمون الخطاب، وهو ما أتاح للتداولية أن تتبوّأ مكانة مهمّة في حقل تحليل الخطاب عند الدارسين[4].

وتكمن أهمية التداولية في محاولتها الإجابة عن أسئلة كثيرة، ومتنوعة تتعلّق بالمتكلّم والسامع، ومنظومات التّواصل والتّفاعل وشروط الأداء، يحمل مفهوم وضع الخطاب العلامات الخصوصية المشتركة بين المتكلّم والمخاطب، كما يحمل جملة الظروف والوضعيات التي نحن في حاجة إليها، من أجل فهم وتقيّيم ما يقال، فتؤدي بذلك اللغة في الحديث النبوي وظيفتها الاجتماعية، ويتم إنجاز الفعل في السياق، فاللغة هي القاعدة

[1] محمد قطب: دراسات في علم النّفس الإنسانية، دار القلم، (د. ط)، القاهرة، ص11.

[2] عريب محمد عيد: المرجع السابق، ص 21.

[3] باتريك شارودو: دومينك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ص422.

[4] سعد لخذاري: الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، ص 191.

المشتركة بين الطرفين، والرسول ﷺ بنى خطابه على أساس نظام اللغة العربية، ممّا عزّز حبل التّواصل بين المتكلّم والمخاطب وأدّى إلى التّجاوب مع الحديث وفهم محتواه.[1] فهو ينطوي على فعل تواصلي هادف ونبيل، بحيث لا يمارس الإكراه أو الإيهام لإخضاع المخاطب وتغليظه، والإيقاع به، بل يمارس فعل الإقناع وفق شروط تداولية وقواعد تواصلية تأخذ بمبدأ التّدرج والحكمة في أسلوب المحاورة والتخاطب، وذلك مراعاة لأحوال المتخاطبين، وحاجاتهم الملحّة، وظروفهم الخاصة، وأفهامهم المختلفة[2].

عناصر الخطاب النّبوي:

1- منتج الخطاب (الرّسول ﷺ):

هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب، لأنّه هو الذي يتلفّظ به من أجل التّعبير عن مقاصد معيّنة، وبغرض تحقيق هدف فيه، ويجسّد ذاته، من خلال بناء خطابه باعتماد استراتيجية خطابيّة تمتد من مرحلة تحليل السياق ذهنيّا والاستعداد له، بما في ذلك اختيار العلامة اللّغوية الملائمة، وبما يضمن تحقّق منفعته الذاتية، بتوظيف كفاءته للنّجاح في نقل أفكاره بتنوعات مناسبة[3]. فهو أساس العملية التداولية، وهو أصل التخاطب والبادئ بإلقاء خطابه. فـﷺ في خطابه المنشأ في علاقته بنصّ الخطاب والمتلقي معا، ولا يدرس منفصلا عن أيٍّ من هذين الرّكنيين في فعل التّواصل، وإذا كانت دورة الخطاب النّبوي ترتكز على الذات المرسِلة، فالرسول ﷺ هو المحور في هذا العمل، لأنّ معرفة حقيقة الخطاب النّبوي وأهميّته وأبعاده ومقاصده لا تتأتّى إلاّ من معرفة شخص الرسول صلّى الله عليه وسلم (منشئ

[1] نوال بومعزة: سيمات التداولية في الحديث النّبوي الشريف، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع35، الجزائر، جويلية 2015، ص148.

[2] محمّد جمالي: بلاغة الإيجاز في الخطاب النّبوي، مقالات علمية محكّمة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد،2019، ص55.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 45.

الخطاب)، والعوامل المؤثرة فيه، فهو الذي يعطي الخطاب النّبوي روحه وحياته، بما يزخر به من أفكار، وصور، وأحداث ووقائع متنوّعة تبث قوّتها في المتلقّين، وتحدِث فعلها فيهم.[1]

2-**المتلقي (المخاطب):** هو الطرف الثاني الذي يستقبل الخطاب، ويشكّل - عنصرا أساسيا من عناصر الاتّصال اللّغوي، يعمد إلى فكّ رموز العملية التّخاطبية حتّى يحصل على البلاغ منها. والمتلقي في الخطاب النّبوي هو: "قصد الباثّ -عليه السّلام-، فلا يكتمل المشهد اللّغوي إلاّ بحضوره، فهو عنصر إيجابيّ وفاعل ومشارِك في فعل التّواصل النّبويّ.[2] ويحصر شارودو العلاقة بين الباث والمتقبّل في نوعين من العلاقات، إمّا علاقة سلطة (علاقة قوة) مثل الأمر والتحذير....، أو علاقة دونية (علاقة ضعف) مثل الالتماس، وكلّ ما من شأنه أن يعبّر عن الحاجة إلى المخاطب.[3]

3- موضوع الخطاب (الحديث النّبوي): هو تلك المعلومة المعروفة، والمقدمة الممكن استنتاجها على أساس الموقف، أي التي يمكن للمتلقي تحديدها من خلال معرفته بالعالم.[4]

يستدعي الأسلوب الخطابي سهولة العبارة ووضوح المعنى، لأنّ فهم المعاني أساس الإقناع والاستمالة ، ولا يلائم السامعين الكلام المشحون بالغرابة والتعقيد ، لأنّ ذلك يحوجهم إلى التفكير في المعاني والتأويل للعبارات، فتنقطع صلتهم بالخطبة والخطيب.[5]

---

[1] عبيد محمد عيد: الخطاب النّبوي خريطة البيان العربي، ص133.

[2] المرجع السابق، ص147.

[3] منية عبيدي: التّحليل النقدي للخطاب، ص26.

[4] برينكر كلاوس: التحليل اللغوي للنص -مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج- تر: حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر، ط2، 2010 ، ص75.

[5] ينظر : عبد الجليل عشراوي، الخطابة النبوية ، بحث في عناصر الأسلوب والحجاج، ص235

فكان رسول الله ﷺ يتحاشى التوعر في اختيار الألفاظ حتى يصل المعنى إلى ذهن السامع بيسر ، فجاء كلامه متصفاً "بالعذوبة والجزالة ، والسهولة والرصانة مع السلاسة والنصاعة."[1]

ومن الواضح أنَّ عباراته ﷺ كانت تلتحم فيها الألفاظ بالمعاني لتشكل نسقاً خطابياً ، يطبعه التماسك والانسجام ، اللذان يمنحان الخطاب إمكانية النّفاذ وسهولته، بغية استمالة القلوب، وإقناع العقول، إذ كان يعلم أنّ أصحابه سيتداولون حديثه كما نطق به، فلا بدَّ أن يختار من الألفاظ المحددة ما لا يدع مجالاً للتفريع والتأويل[2]، وقد ذكر السيوطي في كتابه المزهر مدى إيحاء لغته وبلاغتها، قوله: حدّثنا علي بن الحسين بن واقد، نبّأنا أُبي عن عبد الله بن بُريدة عن أبيه، عن عمر بن الخطاب أنّه قال: يا رسول الله، مَالَكَ أفصحنا ولم تخرج من بين أَظْهرِنا؟ قال: كانت لغة إسماعيل قد دَرَسَت فجاء بها جبريل عليه السّلام، فحفّظنيها، فحفظتُها"[3]. (أخرجه بن عساكر في تاريخه). ولمّا كانت دراسة النص أو المنجز القولي دراسة شاملة قائمة على التدرج من الجزء إلى الكل، فإننا نأخذ نماذج على ذلك من الحديث الشريف ممثلة بالكلمة ، والجملة ، والصورة للدلالة على الخطاب في الحديث النبوي، فقد وظف الرسول "صلى الله عليه وسلم" الذي فاقت فصاحته كل فصاحة بشرية "كلامه" توظيفا شاملا مستثمرا كل الطاقات الصوتية والدلالية والمعجمية والصرفية للكلمة .

وكان الرسول ﷺ يتخيَّرُ الألفاظ تخيراً يقوم على أساس تحقيق الموسيقى المتسقة مع السياق، فمن ذلك قوله ﷺ «**وَاعجباً لأمرِ المؤمنِ إنَّ أمرَهُ كلُّهُ خيرٌ ، وَلَيْس ذَلِكَ لِأَحَدٍ إلَّا المؤمن ، إن أصابته سرَّاءُ شكرَ ، فكان خيراً له ، وإن أصابته ضرَّاء صبر ، فكان خيراً**

[1] أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص63

[2] ينظر محمد رجب بيومي، البلاغة النبوية: 81.

[3] السيوطي (جلال الدين أبو الفضل): المزهر في علوم اللغة، تح: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي، (د. ط) ، القاهرة، ص35.

له»[1]. ففي الحديث الشريف عدّة ألفاظ " يوحي جرسُها بمعاني الانبساط والسرور مثل "سرَّاء" ، التي تجاور فيها حرف السين المهموس مع حرف الرَّاء المكرر، الموحي باهتزاز المشاعر وتدفقها أثناء الفرح والسرور ، ومثل ذلك كلمة "شَكَرَ" التي اجتمعت فيها حروف الهمس والاستفال والرخاوة ، لتدلَّ على الحالة النفسية التي يكون عليها الشاكر من الهدوء والسكينة ، كما دلَّ توالي حركة الفتحة في الحروف الثلاثة على الانطلاق والانبساط المتناسب مع حالة الشكر، أمَّا كلمة "ضرَّاء" فتجاور فيها حرف الضاد القويّ الذي يعد من أقوى حروف العربية بحرف الراء المكرر، ليدلّ على حالة الشدة والكرب التي يعيشها المصاب ، ونطق حرف الضاد بما فيه من انحباس للنفس يقابل حالة الشدة عند المؤمن حال المصيبة، ولكنّ المؤمن مع ذلك يقابل حالة الشدّة بجميل الصبر الذي يحتاج إلى قوة نفسية"[2].

4-السياق:

لا يعتمد نجاح الخطاب اللغوي على كفاية المتكلم اللغوية فقط ، وإنَّما يكون اعتماده أكثر على كفايته التداولية التي تندرج تحتها قدرة المتكلم على إنجاز خطاب ملائم للسياق ، فلا يكفي مثلاً حشد الخطاب بطائفة من الأفعال الكلامية الحجاجية ، لأنَّ نجاح الملفوظ في الخطاب اللغوي يرتبط بمدى نجاحه في السياق الذي قيل فيه، ويعدّ الخطاب ناجحاً إذا كان مناسباً للسياق المنتج له على وفق شروط المناسبة التي وضعها التداوليون[3]. فلكل رسالة سياق معيّن مضبوط قيلت فيه، ولا تفهم مكوّناتها الجزئية، ولا تفهم مكوّناتها الجزئية، أو تفكّر رموزها السّننية إلاّ بالإحالة على الملابسات التي أنجزت فيها الرسالة، قصد إدراك القيمة الإخبارية للخطاب، ولهذا ألحّ جاكبسون على السّياق باعتباره العامل المفصّل للرسالة

[1] صحيح مسلم، كتاب الزهد الرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، رقم(2999).

[2] آمال الغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، الدار المتوسطة للنشر، ط1، تونس، 2016، ص 175.

[3] ينظر، محمد بن سالم الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط1، بيروت، 2008، ص 186.

والسّياقُ لا يضمُّ فقط المعلومات حول المحيط الفيزيقي المباشر، أو حول الأقوال السابقة "بل يضمّ أيضا التوقعات والتّرقبات والفرضيات والعقائد والذكريات والمسابقات الثّقافية، وافتراضات حول الحالة الذّهنية للمتكلّم، كما يمكن توسيع السياق بالرجوع إلى الخلف، بإضافة بعض الفرضيات المستعملة، أو المشتقة من عمليات الاستقراء السابقة، فكل سياق يضم سياقاً عاماً وسياقات صغيرة جداً، أو يضم سياقات أكبر."[1]

ولا يمكن أن ينظر إلى السياق من زاوية المتكلم فقط ، وإنما يمكن أن ينظر إليه من زاوية المتلقي ومن زاوية الخطاب اللغوي نفسه ، ولا تعد معرفة السياقات المتعددة التي يتم فيها التلفظ مهمة فقط للمتكلم، ليمكن من إنتاج خطاب مؤثر، بل تكون مهمة أيضا بالنسبة إلى المتلقي ، ليتمكن من تملك آليات التأويل والتفسير التي تكون متعددة ومتداخلة في أغلب الأحوال.

وينبغي للمتكلم أن يكون في موقع السلطة كي يصدر منطوقا طلبيا حقيقيا ،ويمتلك موقع الملاحظة حتى يصدر منطوقا تبليغيا حقيقيا.

ولا بدَّ أن نلمَّ بعناصر السّياق المتمثّلة في العنصر الذّاتي الذي يشتمل على معتقدات المتكلم، ومقاصده، واهتماماته، ورغباته، والعنصر الموضوعي المتمثّل في الوقائع الخارجية التي يتم فيها القول، أي الظروف الزمانية والمكانية ، وينبغي للمحلّل في الخطاب أن يراعي قول المرسل وردّ المرسل إليه وما بينهما من علاقة، وكذا مراعاة مكان التّلفظ وزمانه، وما فيه من شخوص وأشياء وما تحيط بهما من عوامل حياتية اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية.

يتّضح أنّ السّياق تمثيلٌ ذاتيٌّ للوضع الذي يتمحور حوله الخطاب "وهو يتشكّلُ انطلاقاً من إدراج المحيلات المعبرة عن وحدات وعلاقات وخصائص، وتكوين حمول بخصوصها، لذلك يعد وسيطاً بين البنيات الدّلالية للخطاب من جهة ونماذج الأوضاع أو الأحداث التواصلية

[1] آمال الغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 134.

من جهة أخرى ، إنّ التّمثيلات الاجتماعية الموجودة في الذهن تسهم بشكل كبير في تحديد جوانب إنتاج الخطاب وتأويله"[1].

وينزع كل خطيب إلى دعم أقواله باعتماد أدلة منطقية أو أقوال أو محفوظات أو حكم وأمثال تجري مجرى المتعارف لتثبيت المعنى في عقول السامعين وقلوبهم، لذا تنوعت أوجه الاستشهاد في خطب الرسول ﷺ وأقواله بين آيات قرآنية، وشعر، ومثل، وقصة[2]. ويؤدّي تغيّر السياق إلى اختلاف وقع الملفوظ وتأثيره ، وكذلك اختلاف معناه من سياق إلى آخر ، فالملفوظات تكتسب قيمتها من سياق التلفظ[3].

وهذا ما جعل أقوال الرسول ﷺ تكتسب قيمة تأثيرية كبيرة في قلوب السامعين وأذهانهم من الصحابة والمؤمنين، لأنها كانت تصب في قالب تعبيريّ مؤثر يختار فيه الرسول ﷺ ألفاظاً جزلة واضحة موضوعة في سياق تلفظي مؤثر يجعل السّامعين يتلقونه بشغف.

[1] ربيعة العربي: في تصور الخطاب آليات الإنتاج والتأويل، دار كنوز المعرفة، عمان، 2013م، ص107.

[2] ينظر: عبد الجليل العشراوي: الخطابة النبوية بحث في عناصر الأسلوب والحجاج ، ص239.

[3] ينظر: بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب : 23.

الفصـل الأول

تداولية الدرجة الأولى

(المشيرات المقامية في الخطاب النبوي)

تداوليّة الدّرجة الأولى: المشيرات المقاميّة في الخطاب النّبويّ

المبحث الأول: المشيرات الشّخصيّة. Personal deictics

المبحث الثاني: المشيرات الزمانّية. Temporal deictics

المبحث الثالث: المشيرات المكانيّة. Spatial deictics

توطئة:

لقد كان لظهور "النظريّة التّداوليّة" الدّور الكبير في سدّ الثّغرة التي تركتها النظريّات السّابقة التي كانت تهتم بالبنى والتّراكيب، وأهملت ظروف إنتاجِ الخِطاب ومقاصد المتكلّمين، لذا عملت هذه النظرية على الاهتمام بمقامات إنتاجِ الخِطابِ ومقاصد المتكلّمين، والبحث عن الأسباب التي من شأنها أن تؤّثر في العملية التواصليّة.

لذلك جاءت الدراسات اللسانية الحديثة خاصة اللّسانيات التداولية فأولت اهتماما بعملية التّخاطب، بعيدة كلّ البعد عن دراسة مكوّناته من منظور بعض القدماء، والتي حُصرت في مكونين اثنين هما: المخاطِب والمخاطَب، فأضافت عناصر أخرى إلى المرسلِ والمرسَلِ إليه، إضافة إلى السّياق وما له من دور في تشكيله، وكذا المعرفة المشتركة بين طرفي الخِطاب، وتحديد الأهداف التي لأجلها نشأ الخِطاب، وكيفية استخدام اللّغة والتفاعل معها.

وتنتسب الإشاريات إلى حقل التّداولية، وهي الدّرجة الأولى من درجات التّحليل التّداولي، والتّسمية بالدّرجات جاءت نتيجة تحول كأنّه سلّم، فابتدأ بالعلامات التي تعدّ أداة تعبير، وهي بذرة التّداولية الأولى كونها تهتمّ بالعلاقة بين نظام اللّغة والسياق المنتج لهما، فالوضعية التّلفظية تتكوّن من مجموع الوسائط التي تسمح بالتّواصل (المتكلّم، المخاطب، مكان وزمان الحدث التّخاطبي)، وتسجل هذه الوسائط في بعض الصور اللّغوية عبر الإشاريات[1].

فالشّخصيات سواء أكانت أفرادا أم أزواجا أم جماعات تمارس فعل التّلفظ بصيغ وأساليب شتّى، فالتّلفظ بعدّه إجراء اللّغة بمقتضى فعل فردي يتدخل في استعمال مصطلح التّداولية كمفهوم للممارسة والتّفاعل ضمن ارتباط الممارسة بالاستعمال دون نفي الغرض المحدّد من خلال التّفاعل مع الآخر، فالتّداولية تنطلق من فكرة جريان الكلام على الألسن،

[1] ماري آن بافو، جورج إليا سيرفاتي: من النحو المقارن إلى الذرائعية، تر: محمد الراضي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص291.

أي من التّلفظ ذاته كعملية خاصة بالفرد، والتي تتجلّى في ممارسة اللّغة إلى هدف إيصال الرّسالة أو الخطاب إلى المخاطَب، والتّأثير عليه ضمن عنصر التّفاعلية (Interactive)[1].

وحظيت المشيرات المقامية بعناية كبيرة من الفلاسفة واللّغويّين على قدر ما لقو في دراستها من صعوبة، وممّا واجهوه في تعيين خصائصها من عنت ومشقّة. وقد أثمر التّفكير فيها مراجعة بعض الفرضيات العامة التي سادت إلى حين في البحث اللّغوي، مثل القول باستقلال البنية اللّغوية، وأتاح التّقدم في دراستها فهما أفضل لكيفية استيعاب النّظام اللّغوي لمظاهر أساسية من المقام، مثل أطراف التّخاطب وزمانه ومكانه[2].

1-الإشاريات ومعانيها التداولية:

الإشاريات في اللّغة: الإشارة في اللّغة من مصدر الفعل أشار، وقد جاء في معجم مقاييس اللغة، مادة (ش، و، ر)، الشّين والواو والرّاء أصلان مطّردان، الأول منهما إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر أخذ الشّيء"[3].

أمّا في لسان العرب لابن منظور لمادة (شور): "وأشار عليه بأمره كذا: أمره به وأشار الرّجل يشير إشارةً، إذ أومأ بيديه، ويقال شَرَرت إليه بيدي، وأشرت إليه، أي لوّحتُ إليه ألحتُ أيضا (...) وأشار يشير إذا ما وجّه الرّأيُ"[4].

نستخلص من هذين التعريفين أن الاشارة تعني الإظهار والتبيان والعرض والتأشير.

وتسمّى في الاصطلاح أيضا المعينات*؛ وهو مصطلح لغوي اختص به الحقل التّداولي، ويطلق على الصيغ اللّغوية التي تستعمل للإشارة بواسطة اللّغة، وقد عرّفت بأنّها:

---

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التّلفظ وتداولية الخطاب، ص118.

[2] عز الدين المجدوب: مساهمة في دراسة المشيرات المقامية في القرآن ضمن سلسلة كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2014، ص183.

[3] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج3، ص 262.

[4] ابن منظور: لسان العرب، مادة شور، مج3، دار صادر، ط1، بيروت 1988، ص413.

"تلك الأدوات التي تعتمد في فهمنا لها على معناها الخاص، بل على إسنادها إلى شيء آخر"[1]، لأنّها تعبيرات تحيل إلى مكوّنات السّياق الاتّصالي (يستقى تفسيرها منه)، وهي المتكلّم، والمتلقي، وزمن المنطوق، ومكانه، ويعني هذا أنّ التعبيرات غير مستقلّة عن السّياق المتغيّر، ولها دائما محيلات أخرى، وذلك في كلّ اللّغات كلمات وتعبيرات، تعتمد اعتمادا تامّا على السّياق الذي تستخدم فيه، ولا يمكن إنتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه، وقد تكون هذه المؤشّرات زمانية، مثل: (أمس، غدا، الآن..)، أو خطابية، مثل: (لكن، فضلا عن ذلك، ومن ثمّ...)، أو مكانية مرتبطة بمكان المتكلّم، أو شخصية من خلال الضمائر الدّالة على المتكلّم أو المتلقي، مثل: (أنا وأنت)، أو اجتماعية لتشير إلى علاقة المتكلّمين المتلقين[2].

2- الإشاريات عند اللسانيين:

يطلق عليها **جورج يول** مصطلح التأشير (deixis) يعرفه بـــ "مصطلح تقني يستعمل لوصف أحد الأشياء التي نقوم بها في أثناء الكلام، والتّأشير يعني الإشارة من خلال اللّغة، ويطلق على أيّة صيغة لغوية تستعمل للقيام بهذه الإشارة، مصطلح التعبير الإشاري deictic expression[3].

كما استعمل "جون لاينز" (John Lyons) في حديثه عن المشيرات المقامية مصطلح (Deixis)، الذي عدّه مأخوذا من أصل يوناني للتّأشير أو التّعيين، ويستعمل الآن في اللّسانيات للدّلالة على وظيفة الضمائر الشّخصية والإشارية، وزمن الفعل ومجموعة من

*"غالبا ما يستعمل مصطلح المعينات مرادفا لمصطلح الواصل، على الرغم من كون المعينات مصطلحا عاما له دلالات خاصة ومتميّزة عن مصطلح الواصل المرتبط بالسياق فقط، لانّ مصطلح المعينات يشمل أطراف التّلفظ، والسّياق التلفظي للمتكلّمين، كما يرتبط بالاستعمال الشفوي والتّلفظي للخطاب، مع تشغيل الحركات والاشارات، وإيماءات التّعيين، وتوظيف وحدات التأشير الدالة على التّعيين المكاني والزماني". (ينظر: جميل حمداوي: التداوليات وتحليل الخطاب، مكتبة المثقف، ط1، 2015، ص22.)

[1] باتريك شارودو، دومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني، تونس، 2008، ص156.

[2] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص17.

[3] جورج يول: التداولية، ص 27.

الملامح النّحوية الأخرى، التي هي تعبيرات مرتبطة بالظروف المتمّمة للحدث التّخاطبي[1]. ويعرّفها **فان ديك** بأنّها: تعبيرات تحيل إلى مكوّنات السياق الاتّصالي، ويُستقى تفسيرها منه، وهي: المتكلّم والسامع، وزمن المنطوق ومكانه، وهذا يعني أنّ هذه التّعبيرات غير مستقلة عن السياق المتغيّر، ولها مجالات أخرى[2].

ويؤكّد ذلك "**بارهيليل**"، إذ يذهب إلى أنّ أكثر من تسعين بالمئة (90%) من الملفوظات التي ينطق بها المتخاطبون في سياق التّواصل اليومي، هي تلفّظات إشارية يحدّدها السياق التّلفظي الذي وردت فيه[3].

أمّا "**ليفنسون**"، فيلفت إلى أنّ التّعبيرات الإشارية تذكير دائم للباحثين النّظريين في علم اللّغة، بأنّ اللّغات الطبيعية وضعت أساسا للتّواصل المباشر بين النّاس وجها لوجه، وتظهر أهميّتها البالغة حين يغيب عنّا ما تشير إليه، فيسود الغموض، ويستغلق الفهم[4]. وتقوم الإشاريات على دراسة إنتاج الخطاب اللّغوي، التي نحصرها في: ا"لأنا" و" الهنا" و"الآن". ويقصد بالأنا: المتكلّم الذي يصدر عنه الخطاب، والهنا: المكان الذي ينتج فيه ال/خطاب، أمّا الآن: فهو الزّمن الذي ينتج فيه الخطاب أو اللّحظة التي تتمّ فيها عملية التّواصل[5].

ويسمّيها بعض اللّسانيين بالإشاريات التداولية المستقلة، أمثال بارهيليل (Y.Barr-hillel). و"منتاك" (R.Mmontague)، و"كاليش" (D.Kalish). فهولاء يختزلون التّداولية

---

[1] منى الجابري: المشيرات المقامية في القرآن الكريم، ص37.

[2] فان ديك: علم النّص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، 2001، ص136.

[3] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 441.

[4] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص 16– 17.

[5] ينظر: نادية رمضان النّجار: الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية، ط1، 2013، ص88.

فقط في المشيرات، أي ما يتعلّق بالضمائر، وظروف الزمان والمكان التي تقتضي دراسة العودة إلى سياق التلفّظ[1].

ويقرّ التّداوليون أنّ المشيرات وحدات لسانية يصعب تحديد مرجعية المشار إليه من خلالها نظرا لإبهامها، فلا يمكن حصر دلالتها دون التعرّف على طرفي الخطاب وباقي العناصر التي تسهم في تحديد المواقف، والتي أطلق عليها "الأزهر الزنادّ؛ العناصر الإشاريّة. معرّفا إياها بـ: "مفهوم لساني يجمع كلّ العناصر اللّغوية التي تحيل مباشرة على المقام، من حيث وجود الذات المكتملة أو الزمن أو المكان، حيث ينجز الملفوظ والذي يرتبط به معناه، نحو: "الآن"، "هنا"، "هناك"، "أنا"، "أنت"، "هذه"، وتلتقي هذه المشيرات في مفهوم التّعيين، أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالإشارة إليه[2].

وقد أطلقت "رقيّة حسن" عليها الإحالة، وهي استعمال خاص يكمن في أنّ العناصر المحلية أيّ كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل والتفسير، إذ لابد من العودة إلى ما تشير إليه بغية فهمها وتأويلها[3]. لهذا سنحاول توضيح الفرق بين المشيرات المقامية باعتبارها آلية من آليات الدرس التداولي، وبين الإحالة، والتي هي مرتبطة بالنسق النّصي بعيدا عن استعمالاته الخارجية.

أ-**تعريف الإحالة:** الإحالة هي العلاقة بين العبارات (Object) والأحداث (Event) والموقف (Situation) في العالم الذي يدلّ عليه بالعبارات ذات الطابع البدائي(Alternative) في نص ما، إذ تشير إلى شيء ينتمي إلى نفس عالم النّص الذي

[1] جواد ختام: التداولية أصولها واتّجاهاتها، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 216، ص 69.

[2] الأزهر الزناد: نسيج النص، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص116.

[3] ينظر، محمد خطابي: لسانيات النص (مدخل في انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص ص16-17.

يشمل كلّ السّياقات والأحداث والوظائف التداولية لكلّ عنصر من عناصر النّص، على اعتبار أنّه بديل لما هو موجود في الخارج[1].

ويذهب كالمبير (kallmeryer) إلى أنّ الإحالة هي العلاقة القائمة بين عنصر لغوي يطلق عليه (عنصر علاقة)، وضمائر يطلق عليها (صيغ الإحالة)، وتقوم المكوّنات الاسمية بوظيفة عناصر العلاقة المفسّر أو العائد إليه (ويمكن أن يسمّى أيضا عنصر إشارة)[2].

وتعّد الإحالة في نظر أحمد عفيفي أنّها: "الأكثر قدرة على إيجاد تماسك وترابط وصيغ وحدة نصّية، وذلك لأنّها تقرن بين ما هو لفظي وما هو معنوي، ولأنّها تشغل ذهن المتلقي بالبحث عن مرجع هذه الإحالة التي تحيل إلى شيء ما"[3].

وتقسّم الإحالة إلى نوعين:

1-1-**الإحالة النّصية: (Endophora)** وتكون بين عنصرين لغويين من داخل النّص نفسه وتتفرّع إلى:

- **إحالة قبلية:(Anaphora)** يشير فيها العنصر المحيل إلى عنصر آخر متقدّما عليه.
- **إحالة بعدية: (Cataphora)** وفيها يحيل العنصر المتقدّم إلى عنصر آخر يلحقه[4].

1-2- الإحالة المقامية: (Exophora) وهي إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر إشاري غير لغوي خارج النص يدركه منتج النّص ومتلقيه معا[5].

---

[1] دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب الحديث، ط2، القاهرة، 2007، ص320.

[2] سعيد حسن بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2005، ص98.

[3] أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النّص، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2001، ص59.

[4] الأزهر الزناد: نسيج النص، ص118.

[5] محمد خطابي: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص17.

وتتجاوز التداولية الوصفَ التّركيبيَّ للجملة، ودرجة نحويتها –وهذا مدار علم التركيب– أو علاقة المعجم المكوّن للقضية بالخارج –وهذا مدار علم الدلالة– وتتّخذ موضوعا للبحث القول منزّلا في المقام المعيّن، وتؤكّد دور المعارف غير اللّغوية في تأويل الأقوال، وفهم المقاصد اعتمادا على الاستدلال[1].

ب–الإشاريات:

تقوم الوحدات المعجمية بوظيفة العنصر الإشاري (Deictic element)، وهي تشير إلى كلّ ما يشير إلى ذات أو موقع أو زمن إشارة أوّلية، لا تتعلّق بإشارة أخرى سابقة أو لاحقة فيتمثّل العنصر الإشاري مؤشرا(Index) لذاته، لا يقوم فهمه وإدراكه على غيره. وتشمل العناصر الإشارية فيه جملة الذّوات التي تكون العناصر الأساسية الدنيا في الخطاب. وتتّصل هذه الذوات مباشرة بالمقام دون توسط عناصر إحالية أخرى، فهي ترتبط بالحقل الإشاري (Deictic fieled) ارتباطا آنيا محدودا مباشرا لا يتجاوز ملابسات التّلفظ التي يتقاسمها طرفا التواصل، وهي في ذلك تقابل العناصر الإحالية التي ترتبط بالسياق وما يتعلّق به من ملابسات. ويشمل العنصر الإشاري لفظا مفردا دالا على حدث أو ذات أو موقع ما في الزمان والمكان جزءا من الملفوظ أو الملفوظ كاملا[2].

والإشارة وفقا لجون لاينز، هي "العلاقة التي تربط بين تعبير ما، وما تشير إليه في المناسبات المعيّنة التي يقال فيها؛ أي أنّ الإشارة مرتبطة بالقولة المعيّنة، فبدلالتها إذن دلالة خاصة وليست عامة، بمعنى أنها مقيّدة بسياق القول، في حين أنّ الإحالة هي العلاقة التي تصل بين التغيّرات اللّغوية والعالم الخارجي، بصرف النظر عن السياق"[3].

---

[1] عيسى جواد الوادعي: التماسك النّصي في الدرس اللّغوي العربي، المؤتمر الدولي الأول، بحوث محكّمة في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار كنوز، ج1، عمان، 2013، ص341.

[2] حسن بحيري: دراسات تطبيقية، ص100–101.

[3] محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، ص103.

وقد تنبّه الدّارسون إلى أنّ "الوحدات اللّغوية لا ترتبط بالخارج على صورة واحدة، فمنها ما يتّصل بالخارج اتّصالا مباشرا دون واسطة فلا يتمّ ارتباطه إلاّ بها، ثمّ ذهبوا إلى التّمييز في الضرب الأول بين ما تكون الإشارة به إلى شيء في الواقع مستقل عن عملية التّخاطب (العناصر الإشارية) وما تكون الإشارة به إلى شيء في الواقع لا يكون إلاّ بملاحظة عملية التخاطب، وأطلقوا عليه اسم (العناصر الإحالية)[1].

ولا يتحدّد معنى الإشاريات إلاّ عند الاستعمال، وذلك انطلاقا من نقطة ارتكازه يجسّدها إلقاء الملفوظ، فهي بحسب مصطلحات ميلنر تفتقر إلى الاستقلال الإحالي بما أنّها لا تستطيع بمفردها تعيين مرجعها[2].

والإشارة عند الأصوليين: "دلالة اللّفظ على المعنى من غير سياق الكلام له، ويسمّى بفحوى الخطاب أيضا، نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة 233. ففي قوله إشارة إلى أنّ النّسب يثبت بالأب وهي من أقسام الموافقة[3].

ويبدو الفرق الجليّ بين الإشارة والإحالة في تعبيرات، مثل (سيد المرسلين) و(سيد الكائنات) و(خاتم الأنبياء). ففي كلّ هذه التّعبيرات لن يصعب علينا معرفة المشار إليه وهو (النّبيّ ﷺ)، والذي أعاننا على معرفته هو السياق الثقافي. أمّا المحال عليه فلا يدلّ دلالة مباشرة على سيّدنا محمد ﷺ، بل كلّ ما يرشد إليه هو كون المحال عليه هو من يتمتّع بسيادة كلّ الرّسل، أو كلّ الكائنات، أو كونه آخر الأنبياء ولا نبيّ بعده[4].

وعليه، فعلم الإشارة عادة يحدّد بأنّه خارج الكلام أي العالم غير اللّغوي، في حين أنّ علم الإحالة يحدّد بأنّه داخل الكلام؛ أي العالم الذي نطلق عليه بعلم النص.

---

[1] محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب، ج2، ص963.

[2] جاك موشلر: القاموس الموسوعي للتداولية، ص110.

[3] السكاكي: مفتاح العلوم، ص411.

[4] محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، ص105.

ولعلّ دراسة المشيرات المقامية أكثر المباحث التداولية ارتباطا باللّغة نظاما من العلامات. إذ أنّها تبقى قسما معلّقا من النّظام والاستعمال. في حين أنّه مع بقية المجالات تكاد تتجرّد المعاني عن البنى والتراكيب. فبعض الملفوظات التي ننطق بها –حسب التداوليين– قد تعبّر عن معان لا تصرّح بها البنية تركيبا وألفاظا. ذلك أنّ المعنى الحرفي للجملة يختلف عن المعنى المقصود، والذي نتوصّل إليه بفضل افتراضات استدلالية يساهم المقام وحده في تحديد المقصود منها[1]. ويتجلّى ذلك حسب التّداوليين، نحو قولنا: رجع خالد من السّفر، لكن والده سعيد بقدومه.

يفترض من هذا الملفوظ معاني مختلفة:

أ– خالد غير سعيد بعودته.

ب– خالد لم يتوقع سعادة والده بقدومه.

ولا يتم تحديد المعنى المقصود إلاّ إذا رُبط الخطاب بسياق تلفّظه، فبفضل افتراضات استدلالية يساهم المقام وحده في تحديد المعنى المقصود.

وقد اهتم العلماء قديما بالإشاريات من خلال أدوات الربط بين أجزاء الجملة الواحدة وبين مجموعة الجمل، واهتمامهم ببعض الجوانب الصرفية والنّحوية والدلالية، ليهتمّ بها حديثا علماء التداولية، معتبرين أنّ النّص يتألّف من عدد من العناصر، تقيم فيما بينها شبكة من العلاقات الداخلية التي تعمل على إيجاد نوع من الانسجام والتّماسك بين العناصر، وتسهم الروابط التركيبية والروابط الزمنية والروابط الإحالية في تحقيقها.

[1] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللّغة العربية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، 2009، ص28.

3- أنواعها:

يتّفق الباحثون في مجال الدرس اللّغوي على أنّ الإشاريات التداولية خمسة أنواع، هي: إشاريات شخصية، إشاريات زمانية، إشاريات مكانية، اجتماعية، وخطابية. واقتصر رأي بعضهم على أربعة أنواع دون الخطابية، واقتصر آخرون على ثلاثة دون الاجتماعية والخطابية[1]. ونلمس هذا الاتّفاق مع (جون لاينز) و(بنفنيست)، في أنّ ضمائر المتكلّم، وضمائر المخاطب، وأسماء الإشارة، والظروف الزّمانية، والظروف المكانية مشيرات مقامية، ...فالمتكلّم والمخاطب هما فواعل الخطاب، والظروف الزمانية والمكانية، تتحدّد بالقرب والبعد من المتكلّم، وهي جميعا منعكسة في الحدث التّخاطبي[2].

والإشاريات بأنواعها لها دور بالغ في تحّديد دلالة التركيب، ليس من حيث معناها النّحوي فحسب، بل لأنّها من الوحدات اللّغويّة التي يقتضي الإلمام بمعناها معرفة خارجيّة، وإلمامًا بعناصر محيطة بعمليّة التّواصل لتحديد دلالتها[3]. ومن هنا سيكون تقسيم المشيرات المقامية في هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام: شخصية، زمانية، ومكانية.

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص 18.

[2] منى الجابري: المشيرات المقامية في القرآن الكريم، ص 40.

[3] خليفة بوجادي: في اللسانيات التّداولية، مقاربة بين التداولية والشعر –دراسة تطبيقية–، ص54.

المبحث الأوّل: المشيرات الشّخصية: Personal deictics

هي تلك العناصر التي تدلّ على الشّخص وتتمثّل في الضمائر الدّالة على المتكلّم وحده، مثل: أنا أو المتكلّم ومعه غيره مثل نحن، والضمائر الدالة على المخاطب مفردا أو مثنى أو جمعا، مذكرا أو مؤنثا. وضمائر الحاضر هي دائما عناصر إشارية، لأنّ مرجعها يعتمد اعتمادا تامّا على الّسياق الذي تستخدم فيه[1]. وتعد من اللواحق التي تشير إلى معان في شخص المتكلّم أو السامع، أو في أحد عناصر التركيب، فالدلالة التي تشير إليها دلالة ضروريّة تُعين على الإلمام بالدلالة العامة للتركيب، فالمتكلّم يشير إلى معرفة سابقة لدى شخصه، أو يشير إلى معان يفضلها، أو تحدّد موقفه من الخطاب، أو أن يشير إلى معرفة مشتركة بينه وبين السامع، وعلى السامع أن يستحضرها لحصول الدّلالة كاملة"[2].

وتوسّع **بنفنست** في تحليل الطابع التّداولي للإشاريات الشّخصية، من خلال فصول كتابه "**مسائل في اللّسانيات العامّة**"، ونخصّ بالذكر فصل "الإنسان في اللّسان" (L'homme dans la langue)، وما تفرّع عنه من مباحث كـــ "طبيعة الضمائر، والذاتية في اللسان"[3]. حيث يجد في ضمائر المتكلّم والمخاطب والغائب حمولة دلالية تشير بالقوة إلى منتج الخطاب ومتلقيه، إذ ينشئ تقابلا بين (أنا/أنت) من جهة، وبين (هو) من جهة أخرى، فإذا كان الطرف الأول (أنا/أنت) يشير إلى شخص بعينه، فإنّ الطرف المقابل (هو) يدلّ على اللاّ تعيين[4].

وقد سمّى الأوروبيون المتكلّم بالشّخص الأول، والمخاطب بالشّخص الثّاني، والغائب بالشّخص الثّالث، في حين أنّ الهنود عكسوا الترتيب وسمّوا الغائب بالشّخص الأوّل،

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص18.

[2] المرجع السابق، ص19.

[3] جواد ختام: التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016، ص79.

[4] دايري مسكين: دلاليات التّلفظ عند جوزيف كورتاس، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1، عمان، 2018، ص84.

والمخاطب الشّخص الأوسط، والمتكلّم الشّخص الأخير، وهو تبويب يتوهم تجانسا مفقودا بين هذه الأطراف الثّلاثة لا تقترضه المفاهيم العربية بل تقي منه[1].

فالمشيرات الشّخصية تصير تلك المحيلات اللّسانية والتي تظهر على مستوى البنية السطحية أو العميقة للخطاب، وتشمل أنواع الضمائر المتّصلة والمنفصلة والمستترة وجوبا أو جوازا[2].

وأضاف فلاسفة اللّغة إلى الإشاريات الشّخصية بعدا يتمثّل في شرط الصدق، فإذا قالت امرأة مثلا: أنا أمّ نابليون، فهذا ليس بكافٍ أن يكون مرجع الضمير هو تلك المرأة، بل لابد من التّحقق من مطابقة المرجع للواقع، بأن تكون هذه المرأة هي أم نابليون فعلا، وأن تكون الجملة قيلت في الظروف التاريخية المناسبة، فإن لم يتحقّق شرط الصدق كانت الجملة كاذبة[3].

ويدخل في المشيرات الشّخصية (Person deixis) النداء **(Vocative)**، وهو ضميمة اسمية تشير إلى مخاطب لتنبيهه أو توجيهه أو استدعائه، وهي ليست مدمجة فيما يتلوها من كلام، بل تنفصل عنه بتنغيم يميّزها. وظاهر أنّ النّداء لا يفهم إلاّ إذا اتّضح المرجع الذي يشير إليه[4].

ونظرا لصعوبة دراسة الإشاريات الشّخصية، فإنّ ليفنسون يدعو إلى ضرورة تطوير إطار نظري وتطبيقي يختصّ بدراستها من حيث ارتباطها بتبادل الأدوار أثناء المحادثة. وتقوم هذه المقاربة الجديدة على الفصل بين المتحدّث (Speaker)، ومصدر الخطاب

---

[1] عزالدين المجدوب: مساهمة في دراسة المشيرات المقامية في القرآن الكريم، ضمن التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، إشراف حافظ اسماعيل علوي ومنتصر أمين، عمان، 2014، ص185.

[2] ليندة قباس: تداولية الإشاريات في الخطاب النهضوي عند مالك بن نبي، مجلة أبو ليوس، المجلد 5، العدد 9، 2018، ص48.

[3] محمود نحلة: المرجع السابق، ص 18.

[4] المرجع السابق، ص19.

(Source)، فقد يحدث أن يقرأ أحد خطابا ليس من إنتاجه، ففي هذه الحالة يجب الفصل بين المتحدّث وأصل الخطاب، كما تقوم هذه المقاربة على الفصل بين المتلقي والهدف[1].

أنواعها:

أولا الضمائر الشّخصيّة: Deixis Person

يتّفق أغلب الدّارسين على أنّ الضمائر هي أكثر المشيرات الدّالة على الذّات المتكلّمة أو المخاطبة أو الغائبة (الضمائر المستترة)، وتسمّى (Deixis Person) بمعنى التّأشير الشخصي. وهي أكثر المؤشرات الدالة على الذات المتكلّمة أو المخاطبة أو الغائبة وهو ذلك الاسم الجامد المبني، وبسبب بنائه لا يثنّى، ولا يجمع ولا تلحقه علامة التّثنية أو الجمع، وإنّما يدل بذاته وصيغته على المفرد أو المثنّى أو الجمع (المذكر أو المؤنث)[2].

أ- **عند النحويّين:**

الضمير في اللّغة هو الشيء الذي تضمره في قلبك، تقول: أضمرت صرف الحرف إذا كان متحركا فأسكنته، وأضمرت في نفسي شيئا، والاسم الضمير، والجمع الضمائر. والمضمر. الموضع والمفعول... وأضمرت الشيء أخفيته، ... وأضمرته الأرض: غيّبته إمّا بموت وإمّا بسفر...[3].

وجاء في معجم مقاييس اللّغة: الضّاد والميم والرّاء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على دقّة في الشّيء، والآخر يدلّ على غيبة وتستّر...وكلّ شيء غاب عنك فلا تكون منه

[1] نور الدين أجعيط: الوظائف التداولية، ص205.

[2] عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، ط1، ج1، 1991، ص217.

[3] ابن منظور: لسان العرب، مج 5، ص 527.

على ثقة فهو ضِمار...ومن هذا الباب أضمرتُ في ضميري شيئا، لأنّه يغيّبه في قلبه وصدره[1].

إذن، يتّفق هذان التّعريفان على أنّ الضمير هو ما أخفي سرّا وضده الإظهار. وجاء في "الكتاب"، الضمير" نحو: هو، وإياه، وأنت، وأنا، ونحن، وأنتم، وأنتن، وهن، وهم، وهي، والتاء التي في فعلتُ وفعلتَ، وما زيد على التاء نحو قولك فعلتما وفعلتم وفعلتن، والواو التي في فعلوا والنون والألف اللتان في فعلنا في الاثنين والجميع، والنون في فعلن"[2].

والضمير هو "لفظ موضوع ليعيّن مسّماه سواء كان متكلّما ك " أنا" و"نحن" أم مخاطبا ك "أنتَ" و "أنتِ" و "أنتما" و"أنتم" و"أنتن" أم غائبا ك " هو" و"هي" و"هما" و"هم" و"هن"، وعليه فإنّ هذه الألفاظ قد قامت مقام ما يكنّى بها عن مسمّياتها، ف" الضمير والمضمر: بمعنى واحد، ويعبّر عنهما في بعض المراجع القديمة بالكناية والمكنّى، لأنّه يكنى به (أي يرمز به) عن الظاهر، لأنّ اللبس مأمون غالبا مع الضمير[3]. وقد وضع النّحاة الإغريق واللاّتينيون تسمية الضمائر من خلال إجراء الاسم الذي يطلق على المسرحية أو الدور المسرحي إجراء مجازيا، يؤدي فيها المتكلم الدور الرئيسي، ويؤدي دورا آخر يرتبط بذلك الدور الأول، ثم جرت ترجمة هذا المصطلح باللاتينية باستعمال لفظ Persona وهو يعني القناع (Mask)، واستعمله النّحاة العرب للدلالة على الشّخص، وهو يتعلّق بمفهوم الخفاء والدقة[4].

وسمّي مضمرا من قولهم: "أضمرت الشيء" إذا سَتَرْتَهُ وَأَخْفَيْتَهُ، ومنه قولهم: "أضمرت الشيء في نفسي" أو من الضمور وهو الهُزَالُ، لأنّه في الغالب قليل الحروف، ثمّ

[1] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج3، ص371.

[2] سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ج2، ط3، القاهرة، 198 ص06.

[3] عباس حسن: النحو الوافي، ج1، ط 16، دار المعارف، القاهرة، 2007، ص 217.

[4] الأزهر الزناد: نسيج النص، 118.

تلك الحروف الموضوعة له غالبها مهموسة – وهي التاء والكاف والهاء، والهمس هو الصوت الخفي[1].

فالضمائر دالّة على الشّخص ولا تخلو من إبهام وغموض، فلا بد من شيء يفسّرها ويزيل إبهامها، والغرض من استعمالها هو الاختصار والايجاز، لأنّنا نستغني بها عن تكرار اسم أو جملة[2].

وقد أشار تمّام حسّان إلى أنّه لا يمكن وصف الضمير بالتّعريف أو التّنكير في النظام، وإنّما يكون معرفة حين تعين على ذلك قرائن السياق، كقرينة الحضور بالنّسبة للمتكلّم، والمخاطب المشار إليه وقرينة المرجع بالنسبة للغائب وقرينة المرجع بالنسبة للموصول[3].

وقد ذكر بن يعيش دور الضمير مبيّنا دوره وقيمته: "المضمرات وضعت عن غيرها من الأسماء الظاهرة لضرب من الإيجاز والاختصار"[4]. أمّا ابن جنّي فقد حدّد وظيفة الضمير في الخفة واجتناب التكرار الممل بقوله: "وأما وجه الاستخفاف فلأنّك إذا قلت العبيثران شممته فجعلت موضع التسعة حرفا واحدا كان أمثل من أن تعيد التسعة كلّها فتقول: العبيثران شممت العبيثران"[5].

أقسام الضمير:

تتفرّع الضمائر في العربيّة حسب الحضور في المقام أو الغياب (أي حسب مشاركة الأشخاص المشار إليهم في عملية التلفظ أو عدم مشاركتهم فيها) إلى فرعين كبيرين متقابلين هما: ضمائر الحضور، وضمائر الغياب، ثمّ تتفرع ضمائر الحضور إلى متكلّم وهو مركز

---

[1] ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب، ص 134.

[2] هادي نهر: النحو التطبيقي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2008، ص40.

[3] تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 110.

[4] ابن يعيش شرح المفصل: ج3، ص192.

[5] ابن جنّي: الخصائص، ج2، ص139.

المقام الإشاري وهو الباث، وإلى مخاطب يقابله في ذلك المقام أو يشاركه فيه، وهو المتقبل. وكلّ مجموعة منها تنقسم بدورها حسب الجنس والعدد إلى أقسامها المعروفة، أمّا ضمائر الغائب فمعيار التفصيل فيها لا يتجاوز الجنس والعدد، فضمائر الحضور أكثر تفصيلا من ضمائر الغياب وهذا يرتبط كما أسلفنا، بأولوية الشخوص المشاركة في عملية التلفّظ[1].

ويقسم آخرون الضمائر إلى ضمائر وجودية، مثل: أنا، أنت، هو، هي، هم...إلخ، وإلى ضمائر ملكية، مثل: كتابي، كتابك، كتابه، كتابنا...إلخ، وإذا نظرنا إلى الضمائر من زاوية الاتساق، أمكن التمييز فيها بين ضمائر محيلة خارج النّص بشكل نمطي وهي الدّالة على المتكلم والمخاطب، وضمائر اتساقية محيلة داخل النّص وهي ضمائر الغائب[2].

وتمتاز الضمائر عن بقية الأسماء من حيث المبنى والمعنى بما يلي:[3]

1- **من حيث الصورة الإعرابية:** الضمائر كلّها مبنية لا تظهر عليها الحركة الإعرابية وإنّما تنسب إلى محلّها الإعرابي، وبحسب موقعها في الجملة.

2- **من حيث الصيغة:** كلّ الضمائر لا تنتمي إلى أصول اشتقاقية، ولا تتصل أسبابها من ثمّ بصيغ أخرى.

3- من حيث الرتبة: قد يتقدم الضمير لفظا ورتبة، نحو: زارني أخي فأكرمته، وقد يكون لفظا فقط، نحو: فتح محمد هديّته. وقد يكون رتبة فقط، نحو: فتح هديّته محمد.

4- **من حيث التضام:** يحتاج الضمير إلى أدوات ضميمية يرتبط بها ربطا قويا في حالة النداء والقسم والنسخ والاستفهام.

5- **من حيث الربط:** يلعب الضمير دورا هاما في إحداث الربط، فعوده إلى مرجع يغني عن تكرار لفظ ما رجعت إليه، وهذا ما يؤدي إلى تماسك أطراف الجملة ووضوحها ورفع اللبس عنها.

---

[1] الأزهر الزناد: نسيج النص، ص117.

[2] محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص18.

[3] تمام حسان: اللغة العربة معناها ومبناها، ص 111-113.

وقد يبدو للدّارس من أول وهلة أنّ الحديث عن الضمائر من صميم الدّرس النحوي أو الدّرس النصي، والذي يهتم بالخصائص التّركيبية للجملة، وعوامل تماسك النّص، وهذا أمر قطعيّ لا جدال حوله، لكن عندما يتعلّق الأمر بين عناصر الخطاب، وما يكتسبه الخطاب من معان جديدة كل بحسب سياقها الذي تجري فيه عملية التواصل فهذا من صميم الدرس التداولي[1].

ج – الضمير في الدّرس اللّساني التداولي:

عرّفت "**أوركيوني**" الضمائر أنّها: "تلك الوحدات اللغوية التي يستلزم عملها المرجعيّ الدّلاليّ الاهتمام ببعض العناصر المكوّنة لحال الحديث، بالإضافة إلى الدور الذي يؤديه فاعلوا الخطاب والحالة الزمانية والمكانية للمتكلّم والمتلقي[2]. واعتبرها أكثر المشيرات المقامية شيوعا وتأكدا، ذلك أنّ الضمائر تستوجب اعتبار مقام التّخاطب ليتعيّن مضمونها الإحالي. وتناول الضمائر كظاهرة لغوية ذات ارتباط مباشر بالعمليّة التّبليغية والخطاب، يفرض علينا نظرة خاصة تتضمّن على الخصوص دراسة مرجعيّتها، وكذا الدّور الذي تلعبه لضمان تحقيق الإطار التّداولي للخطاب[3].

وتكتسب الضمائر أهمّيتها بصفتها نائبة عن الأسماء والأفعال والعبارات والجمل المتتالية، فقد يحلّ ضمير محل كلمة أو عبارة أو جملة أو عدّة جمل ولا تقف أهمّيتها عند هذا الحدّ، بل تتعدّاه إلى كونها تربط بين أجزاء هذا النص المختلفة، شكلا ودلالة، داخليا وخارجيا، وسابقة ولاحقة[4]. فهو يمنح الخطاب مرجعيّته كونها أدلّة وعلامات لغوية متعلّقة سرديا بالعوامل، فإمّا أن يندمج الأنا في المقال أو يترك محله للضمائر الأخرى. وفي هذا الصدد يشير "**بنفنيست**" إلى وظيفة ضمائر الشخص بقوله: "إنّ اللّغة وضعت لأصحابها

---

[1] أمل حسين خبراني: الإشاريات في القصص النّبوي، مجلة كلية الآداب، جامعة السويس، ع 17، القاهرة، أكتوبر 2017، ص 278.

[2] Orcchioni lénonciation de la subjective dans le langage نقلا عن ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص96.

[3] عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2003، ص 68.

[4] ابراهيم صبحي الفقي: علم اللّغة النّصي، دار قباء، ج1، القاهرة، 2000، ص136.

مجموعة من العناصر لتسهيل عملية التواصل، فالمرء لا يحتاج في كل مرّة يتحدّث إلى شخص آخر أن يذكر اسمه أو اسم غيره، لأنّ ذلك سيشكّل خرقا لقانون الاقتصاد اللّغوي، وهذا من شأنه أن يعرقل العملية التّبليغيّة، وعلى هذا الأساس وضعت اللّغة أشكالا فارغة لا تشير إلى مفهوم ولا إلى شخص، بحيث تستمد محتواها من واقع الخطاب، وينتج عن ذلك أنّ استعمال "**أنا**" في فترة محدّدة يختلف عن استعماله في فترة سابقة أو لاحقة لها، وهذا يشكّل إدراج المتكلّم في زمن جديد، وفي شبكة مختلفة من ظروف وأحوال الخطاب[1].

فالضمائر لا تحيل على شيء ثابت في العالم، ولا على أوضاع موضوعية في المكان والزمان. إنّها تحيل دوما على حال الخطاب الذي ترد فيه، فهي تمكّن المتكلّم من إرجاع اللغة لصاحبه. وينصب نفسه على رأس العملية الخطابية، فهي قبل شيء عوامل تحويل اللّغة إلى الخطاب[2].

ويؤكّد اللّغويون المحدثون على دور السياق في معرفة مرجعية الضمير، خاصة إذا كان الضمير مرجعيته غامضة، وكذلك إذا كانت مرجعيته خارجية، لأنّ المرجعية الخارجية تعتمد على سياق الحال، فبدون السياق لا جدوى من تفسير ما يقال"[3].

لهذا انطلق التداوليّون في معالجة الضمير من فكرة أساسيّة مفادها أنّ المقال بما هو علامات وعلاقات تركيبيّة لا يفي بتعيين المفسر الملائم لكل عائد، هذا وإن وجد المفسر فعلا في القول، لذلك لابد في نظر التداوليين من الاستعانة بالسياق.

الضمائر الشّخصية في الخطاب النّبوي:

عند استقراء مدوّنة **(ما اتّفق عليه الشيخان)** نلحظ التوظيف الكبير للمشيرات الشخصية في خطاباتهﷺ، والتي لها دور بارز في خطابه، كونها تزيل اللّبس والغموض أثناء تواصله عليه السلام مع متلقيه، وبالتّالي التّأثير في نفوسهم. فضلا عن تلك الانسجام الذي تحققه الضمائر داخل النص، وسنحاول جاهدين دراسة بعض الأنماط الإشاريّة وبيان

[1] عمر بلخير: المرجع السابق، ص34.

[2] المرجع السّابق ، ص69.

[3] Halliday and R. Hassan :Cohesion in Enghlish. Pp 33- 35.

أبعادها التّداولية التي تتمحور في إطارها الإبلاغيّ التّواصليّ، بحسب أنواعها، فماهي أكثر الضمائر استعمالا وتداولا، وما هي الآليات التي تتحكّم في ذلك؟

أولا: ضمائر الحضور: هي الضمائر الدالة على المتكلّم والمخاطب وأسماء الإشارة، بحسب الجنس والعدد. والحضور قد يكون حضور المتكلّم كـ "أنا" و"نحن"، وقد يكون حضور خطاب كـ"أنت" وفروعها، أو حضور إشارة كـ "هذا" وفروعها"[1]. ويطلق عليها مجموعة ضمائر الحضور. وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام: ضمائر المتكلّم، وضمائر المخاطب، وأسماء الإشارة.

أ- **ضمير المتكلم:** هو الباث الأول، وأساس العملية التّخاطبية. **و**تطلق عليه مصطلحات متعدّدة، كالمرسل والمخاطِب والمنشئ والباث والمتلقي. **و**هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب، لأنّه هو الذي يتلفّظ به، من أجل التعبير عن مقاصد معيّنة، وبغرض تحقيق هدف فيه[2]، ولا يمكن للغة الطبيعية أن تمارس الوظيفة الحقيقية إلاّ عن طريق المتكلّم وهو أكثر الضمائر حضورًا في كلّ حالته إن تلفّظ به أو كان داخل البنية العميقة للخطاب، كونه يعود إلى منتج الخطاب ومنشئه، ويدلّ على ذاتيته، فهو مركز المقام الإشاري، باعتباره المتلفّظ به، إلى مخاطب يقابله في مقام التّخاطب[3]. وتشمل (أنا، تاء المتكلّم، ياء المتكلّم، والضمير المتّصل "نا"، وضمير الجمع "نحن". و"أعرف المضمرات المتكلّم، لأنّه لا يوهمك غيره، ثمّ المخاطب، والمخاطَب تلو المتكلّم في الحضور والمشاهدة[4]، نحو قولنا: **عقد رئيس الجامعة اجتماعا أوّل أمس.** فالبنية العميقة لهذا الخطاب تتضمّن بعدا إشاريا مرجعه منتج الخطاب وهو المتكلّم، والتّقدير: **أنا أقول: عقد رئيس الجامعة اجتماعا أول أمس.** فدور الإشاريات في السياق التداولي لا يقتصر على العناصر الظاهرة، بل هناك عناصر خفية لكن يكون لها الحضور الأقوى، وهذا ما يعطيها دورها التداولي في عملية الخطاب. يقول منغنو(Maingnau)، في هذا الصدد: "عند استعمال "أنا" و"أنت" ليسا علامات لغوية لنمط

[1] تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص108.

[2] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص45.

[3] الأزهر الزناد: نسيج النص، ص117.

[4] ابن يعيش: شرح المفصّل، ج3، عالم الكتب الحديث، بيروت، (د.ت)، ص 292.

خاص من المبهمات (الضمائر)، إنّها قبل كلّ شيء عوامل تحويل اللّغة إلى الخطاب[1]. ولضمائر المتكلم حضور قويّ في خطابهﷺ، ومن نماذجها،

1- ضمير المتكلم المفرد (أنا):

حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أنّه سمع رسول اللهﷺ يقول: **«إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الفَرَاشُ وهَذِهِ الدَّوَابُّ التِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا، فجعل ينزعهنّ ويغلبنه فيقتحمن فيها، فأنا آخذ بحجزهم عن النّارِ، وَهُمْ يَقْتَحِمُونَ فِيهَا»[2].**

شبّه النّبي ﷺ تساقط الجاهلين والمخالفين بمعاصيهم وشهواتهم في نار الآخرة وحرصهم على الوقوع في ذلك مع منعه إياهم وقبضه على مواضع المنع منهم بتساقط الفراش في نار الدنيا لهواه وضعفه تمييزه وكلاهما حريص على هلاك نفسه ساع في ذلك لجهله[3]؛ لأنّ الفراش انجذب إلى النّار استئناسا بنورها وانخداعا بضوئها، وكذلك حال العصاة الذين غرّتهم لذّة المعصية وسحرتهم حلاوة الفاحشة.

فقد استعمل النّبي ﷺ المشير (أنا) في بداية خطابه استتارا ثمّ انتهى بذكره صراحة في أواخر الحديث، مشيرا في الخطاب لنفسه، أراد من خلاله تحقيق غرض تداولي في نفسه يهدف إلى بيان عظم المسؤولية التي تحمّلها وحده؛ فهو البشر الوحيد في زمانه وبعد زمانه مكلّف بإنقاذ النّاس من النّار. فـ (أنا) النّبيﷺ (أنا) تشريف وتكليف تهدف إلى تغيير سلوك الآخرين أو التأثير في قراراتهم وتصرفاتهم، لذلك استخدم ضمير المتكلّم (أنا) تبيانا لدوره

[1] Dominique Mainguneau: Linguistique pour le text littéraire. Matin.Paris. 2004. 4ème édution. P16.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب شفقته ﷺ على أمّته ومبالغته في تحذيرهم ممّا يضرهم، رقم (1472)، ص432.

[3] عبد العزيز السيرون: التّبيان بشرح ما اتّفق عليه الشيخان، مراجعة: محمد الطيّب الإبراهيم، دار الرشيد، ط1، بيروت، 1995، ص560.

وعظمته على أمته. وقد اقترح "بنفنيست "تعريفا دقيقا للضمير (أنا) على النّحو الآتي: "أنا هو الشخص الذي يقول القول الذي يتضمّن الصيغة اللّغوية (أنا)، فإذا اعتبرت مقام القول situation d'allocation أمكنك أن تقدّم تعريفا موازيا للمخاطب، باعتبار أنّ (أنت) هو الشخص الذي يقال له القول المتضمّن للصيغة اللّغوية (أنت)[1]

- حديث أبي هريرة ﷺ، أنّ رسول الله ﷺ قال: **«إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلُ الأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلاَّ مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاس يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ هَلاَّ وَضَعْتَ هَذِهِ اللَّبِنَةَ؟)، قَالَ: (فَأَنَا اللَّبِنَةُ وَأَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ»**[2].

بعث الله النّبيﷺ ليكمل البنـــاء الإيماني، والهدي الرّبـــانيّ، وبه اكتمل للإنسانية النور الذي يضيء لها أسباب السعادة، واكتملت مكارم الأخلاق، ودعائم الحق والعدل[3]. فكأنّ بعثة الأنبياء مثّلت بناء، إلاّ أنّ هذا البناء مع جماله وحسنه ينقصه لبنة أو حجر، وهذه اللبنة هي نبوّته عليه السلام وبها اكتمل البناء، فارتبط هذا الخطاب بعضه ببعض ارتباطا وثيقا، واشتبك آخره بأوّله، فآخر كلمة فيه (النّبيين) تلتقي بكلمة الافتتاح (الأنبياء) ممّا يحقّق غاية التّشابك بين جمل الحديث ومقاطعه[4].

يشير (أنا) في هذا الخطاب إلى الذّات المتلفّظة به، وهوﷺ، وهو من أهمّ العناصر التّداولية للخطاب، ويحمل من القوّة الإنجازيّة؛ دوره ومقامه بالنّسبة إلى الأنبياء. وهذا الخطاب يؤكّد شيئين:

- مقامه الشريف ودوره (أنا اللّبنة)

---

[1] محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب، ج2، المؤسسة العربية للتوزيع، جامعة منوبة، تونس، 2001، ص1076.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النّبيين

[3] عبد العزيز السيرون: المرجع السابق ص 561.

[4] نور الدّين عتر: في ظلال الحديث، دار السلام، ط1، القاهرة، 2013، ص375.

– ارتباطه بالأنبياء، وموقع نبوّته من سابق النّبوات، وهو ما يحقّق مكان الـ(أنا) في الـ (نحن)، وليس موقع ال (أنا) في الـ (هم)؛ فالنّبيﷺ يضع نفسه في مكانه الصّحيح، وهو إكمال الرّسالات التي جاء بها الأنبياء، وهو ما يفتح آفاق الخطاب على الذين آمنوا بهذه الرّسالات. فكلمة (أنا) ليس لها دلالة في حدّ ذاتها... بل إنَّ (أنا) هو ذاك الذي في جملة ما تنطبق عليه باعتباره الذي يتكلّم فضمير أنا لا يأخذ معنى إلاّ عندما يتلفّظ به أحدهم ويعيّن نفسه بقوله: أنا[1].

النموذج الثّالث:

– حديث جُبَيْرِ بن مُطْعِمٍ رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: «**لِي خَمْسَةُ أَسْمَاءٍ: أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَأَنَا المَاحِي الذِي يَمْحُو اللهُ بِيَ الكُفْرَ، وَأَنَا الحَاشِرُ الّذِي يُحْشَرُ النّاسُ عَلَى قَدَمِي، وَأَنَا العَاقِب**»[2].

دلّ هذا الحديث على أشهر أسمائه ﷺ

أنا
- **محمد** (اسم منقول من صفة الحمد، وهو بمعنى محمود، وفيه معنى المبالغة)
- **أحمد** (الفاعل وقيل المفعول أي أنّه أحق بالثناء والحمد)
- **الماحي** (الذي يمحى به الكفر ويحيي به قلوب أتباعه)
- **الحاشر** (يحشر الناس على قدميه، ففي عالم الحشر هو أول من يبعث ثمّ سائر الخلق)
- **العاقب** (خاتم الأنبياء، وليس بعده نبي)

[1] نرجس باديس: الذاتية في النّظام اللّغوي، الدار التونسية للكتاب، ط1، تونس، 2018، ص432.

[2] محمد عبد الباقي، كتاب الفضائل، باب في فضائل أسمائه ﷺ ، رقم (1517)، ص41.

وعليه؛ فالضمير "أنا" قام بوظيفة الربط بين حلقات الخطاب، لذلك تواجد في كلّ المتتاليات الجملية. وقد استقر غالبا أنّ القائل هو الشخص (الأنا) الذي ينجز فعل القول بإلقائه في مقام معيّن لغاية ما (إخبار، وصف، تأثير)، ويوجهه لمخاطَب (الأنت) يتلقى هذا القول فيؤوله ليفهم قصد القائل وفق خطة تخاطب موضوعة سلفا ومتّفق في شأنها[1].

2-الضمير المتصل في فعل المتكلم:

ومنه حديث جابر بن عبد الله الأنصاري، عن يحي بن كثير، سألت أبا سلمة ابن عبد الرحمن عن أول ما نزل من القرآن قال: -«**يا أيّها المدّثر- قلت يقولون -اقرأ باسم ربك الذي خلق- فقال أبو سلمة سألت جابر بن عبد الله ﷺ عن ذلك، وقلت له مثل الذي قلت، فقال جابر لا أحدّثك إلاَّ مَا حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ قال: «جَاوَرْتُ بِحِرَاءٍ فَلَمَّا قَضَيْتُ جِوَارِي هَبَطْتُ، فَنُودِيتُ فَنَظَرْتُ عَنْ يَمِينِي فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، وَنَظَرْتُ عَنْ شِمَالِي فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، فَنَظَرْتُ أَمَامِي فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، وَنَظَرْتُ خَلْفِي فَلَمْ أَرَ شَيْئًا، فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَرَأَيْتُ شَيْئًا، فَأُوتِيتُ خَدِيجَةَ، فَقُلْتُ: دَثِّرُونِي وَصُبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا قَالَ: فَدَثَّرُونِي وَصَبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا، قَالَ: فَنَزَلَتْ -يَا أَيُّهَا المُدَّثِّرْ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ»**[2].

يلاحظ المتلقي لهذا الخطاب حضور ضمير المتكلم المفرد بقوّة (تاء المتكلم +ياء المتكلّم)، وهي تشير إلى صاحب الخطاب النّبي عليه السلام، مما يؤكد تطابق هذا العنصر الإشاري مع مرجعه، فضمير المتكلّم هو صورة من صور التعريف بصاحب الخطاب الذي يروي لنا حالته أثناء نزول الوحي لأول مرة عليه.

---

[1] آن ريبول، جاك موشلار: القاموس الموسوعي للتّداولية، ص269.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي على رسول ﷺ، رقم (101)، ص 40.

وتكرر في هذا الخطاب النّبوي ضمير المتكلّم (التاء) إثنى عشرة مرة مقابل ثماني مرات لتكرار (ياء) المتكلم، المجموع هو عشرون مرة، وهذا التكرار لم يكن عشوائيا، إنّما جاء كبنية وظيفية دالة على محور وجهة المتكلّم، وهو محور الخطاب.

3-الضمير المستتر في فعل المتكلم:

الضمير المستتر في النّحو العربي ضرب من المشيرات التي تدرك الإحالة بها من السياق، والمرسل لا يتلفّظ بها لدلالة الحال عليها، والتّخاطب بها يتطلّب حضور أطراف الخطاب حضورا عينيا[1]. **ومنه** حيث أنس بن مالك قال: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النّبيﷺ يسألون عن عبادة النّبيﷺ؟ فلمّا أُخبروا كأنّهم تقالّوها، فقالوا: أين نحن من النّبي وقد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أمّا أنا فإنّي أُصلّي اللّيل أبدًا. وقال آخر: أنا أصوم الدّهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النّساء فلا أتزوج أبدًا. فجاء رسول اللهﷺ فقال: **"أَنْتُمْ الذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وكَذا، أَمَّا وَاللهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»**.[2]

يأتي الضمير مستترا في الفعل المضارع المسند إلى المتكلّم، والضمائر المستترة ضرب من المشيرات وتُدرك مراجعها من سياق تلفّظها لدلالة الحال عليها، وبعضها تتطلب حضورا عينيّا لطرفي الخطاب[3]. ويرى بعض النّحاة أنّ الفعل المضارع المبدوء بالهمزة يستتر فيه ضمير الفاعل لأنّ فعل المتكلّم لا يخلو أبدا من ضمير ينطوي عليه الفعل مضمر في نفس المتكلّم، ولفظ الفعل متضمّن له دال عليه. وهو متضمن لمعنى الاسم الذي قام بالفعل، وهو يشير إلى المتكلّم بالفعل حال تكلّمه، ونلحظ ذلك في خطابهﷺ، (أصوم، أفطر، أرقد، أتزوّج)، فيقرّ أنّه مضمر في البنية مخفي في بنيته العميقة (جوهره). وقد أكّد النّبيﷺ إثباتية

[1] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة تداولية، ص38.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب النكاح، باب قوله: من استطاع منكم الباءة فليتزوج، رقم (885)، ص 253.

[3] بن ظافر الشهري: المرجع السابق، ص89.

الفعل لنفسه والفخر بما ينجزه من أفعال، من خلاله حرف المضارعة المنسوب إليه (أ). يقول مانغنو: "لا نكاد نجد نصا يخلو من أثر يتركه الشخص المتكلّم، هذا الأخير الذي يترك أثرا يدلّ على وجوده بصورة دائمة ومستمرة".

4- ضمير المتكلم الجمع (نحن):

ويسمّى هذا العنصر الإشاري بـــ ضمير الحضور، كونه دال على الحضور في وقت الكلام، لأنّ صاحبه لابد أن يكون حاضرا وقت النّطق به[1]. ويقرّ بنفنيست على أنّه يوجد نوعان من "نحن" (nous)، أحدهما يقوم على التّضمن (inclusif) أو بعبارة أدق تضمّن المخاطب، ويتكوّن من (أنا + أنتم)، والثاني يقوم على الإقصاء exclusif بعبارة أدق إقصاء المخاطب، ويتكوّن من(أنا+ هم)، فالنوع الأول القائم على التضمن جمع بين صيغة شخصية وصيغة شخصية أخرى. أمّا النوع الثاني القائم على الإقصاء فيكون جمع بين صيغة شخصية وصيغة غير شخصية، ويقيم على ما تقدّم الملاحظة الآتية:

- في صيغة "**نحن**" القائمة على التّضمن تكون الغلبة للمخاطب.
- في صيغة "**نحن**" القائمة على الإقصاء تكون الغلبة للأنا[2].

لكن التقسيم الأشهر هو ذلك التقسيم الثنائي الذي اشتهر به **روبين لايكوف** وتبعه **جون لينسون** (1990)[3]:

1- **نحن الاجتماعية أو الشاملة:** يقصد بها العنصر الإشاري الذي يجمع أطراف العملية التواصلية، أي المتكلّم والمتلقي اعتمادا على أساس المشاركة، وتحقيق التضامن والتعارف، ويسمّيها **فاولر (Faular)** بـ:"نحن التعاونية".

---

[1] عباس حسن: النحو الوافي، ج1، ص 197.

[2] محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب، ج2، ص1094.

[3] ينظر: ابن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص93.

نحن= المتكلّم + المخاطب + جماعة أخرى ترتبط بالمتكلّم أو المخاطب.

2- **نحن الفردية أو القاصرة:** هي التي تقتصر على ذات المتكلم وحده دون إدخال عنصر المتلقي معه، ويوظف هذا النوع من لتأكيد ذاتية المتكلم أو تعظيم نفسه. ويمكن توصيفه كالآتي:

نحن= المتكلم (معظما لنفسه).

نحن= المتكلّم+ جماعة المتكلّم – المخاطب خارجا عنه.

وقد وردت الصيغتان في خطابهعليه السلام مرات عدة، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول اللهﷺ قال: «**نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِ، إِذْ قَالَ: -رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى- قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي- وَيَرْحَمُ اللهُ لُوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتَ فِي السِّجْنِ طُولَ مَا لَبِثَ يُوسف لأجبت الدَّاعِي**[1]».

فحوى خطابه عليه السلام أنّ الشّك يستحيل في حقّ سيّدنا إبراهيم عليه السّلام، ولو كان الشّك متطرّقا على الأنبياء عليهم السّلام لكان النّبي ﷺ الأحقّ به من إبراهيم ونحن نعلم أنّ إبراهيم لم يشك. فإذا لم يشك النّبي عليه السلام ولم يرتّب في القدرة على الإحياء فإبراهيم أولى بذلك.

فاستخدام النّبي الصيغة الإشارية نحن الفردية أو القاصرة في قوله **(نحن أحق بالشّك)**، قد اقتصرﷺ أن تكون ذاته المتكلمة هي الأولى بالشّك –تواضعا منه– والناس تعلم أنه لم يشك، وإنّما رجّح إبراهيم على نفسه أدبا واحتراما قبل أن يعلم أنّه خير ولد آدم.

وفي خطاباته عليه السلام استعمل إشارية الضمير "نا" الدّالِ على المتكلم بصيغ مختلفة، منها ما دلت على الجمع، نحو حديث عبد الله بن عمرو، قال: لمّا حاصر رسول الله ﷺ

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب: زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة، رقم (92)، ص 37.

الطائف، فلم ينل منهم شيئا، قال: «**إنّا قافلون إن شاء الله**». **فثقل عليهم، وقالوا نذهب ولا نفتحه، وقال مرّة: "نقفل". فقال: «اغْدُوا عَلَى القِتَالِ». فغدوا فأصابهم جراح، فقال: «إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللهُ»**. فأعجبهم، فَضَحِكَ النَّبِيُ ﷺ.[1]

استعمل النّبيﷺ العنصر الإشاري نحن الشّاملة والمتمثّلة في الضمير المتّصل (نا) ليجمع الصحابة في طرف المخاطِب بالمخاطَب، وبهذا يتضامن النّبي مع أصحابه. فالإشارة بالضمير "نا" الدالة على الجمع فيها دلالة على الفرح لما رأوا من المشقة الظاهرة بالطائف، والرفق بهم بعدما أصابتهم الجراح. فأراد النّبي ﷺ من استعماله لضمير الجمع "نا" إشراكهم مشقة الحرب. وهذا الاستعمال عربيّ أصيل في صيغة التّكلّم من صيغ الكلام، ثمّ هو الاستعمال المتعارف عليه في المقال العلمي والتّأليف الأكاديمي، فضلا عن أنّه يفيد المشاركة والتّقرب إذ يجعل المتكلّم ناطقا باسمه وباسم غيره، ولا غير أقرب إليه من المخاطب، حتّى أنّ هذا المخاطب عالم بما يخبره به المتكلّم ومشارك له فيه[2].

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبي ﷺ قال: «**نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، بَيْدَ أَنَّ كُلَّ أُمَّةٍ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا، وَأُوتِينَا مِنْ بَعْدِهِمْ، فَهَذَا اليَوْمُ الذِي اخْتُلِفُوا فِيهِ، فَغَدًا لِلْيَهُودِ وَبَعْدَ غَدٍ لِلنَّصَارَى**»[3].

وفحواه؛ نحن الآخرون لأجل إيتاء الكتاب لهم قبلنا، ونحن السابقون لهداية الله لنا لذلك، ويقال: نحن الآخرون الذين جاؤوا آخر الأمم والسابقون الناس يوم القيامة إلى الموقف، والسابقون في دخول الجنة[4]. فجمع الرّسول ﷺ، نفسه مع مخاطبيه مما له أثر بليغ

[1] محمد عبد الباقي: كتاب: الجهاد، باب: غزوة الطائف، رقم (1165)، ص 343.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص13.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب: الجمعة، باب، هداية هذه الأمة ليوم الجمعة، رقم (496)، ص145.

[4] بدر الدين بن أحمد العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج5، ص271.

على نفوس صحابته، فالمشير نحن يؤدي إلى ذوبان الفوارق بين المتكلم والمخاطب ممّا يزيد من تقوية الروابط بين طرفي الخطاب ونجاح عملية التواصل.

كما أنّنا نلتمس نموذجا آخر في خطابه ﷺ من حديث عبادة بن الصامت: عن جنادة بن أبي أميّة، قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض، قلنا: أصلحك الله، حدّث بحديث ينفعك الله به سمعته من النّبيﷺ، قال: دعانا النّبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: **«أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا، عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»**[1].

فالضمير المتصل (نا) يشير إلى المتكلم وجمهور المتكلم المشارك في بيعته ﷺ أدّى وظائف تداولية منها، وظائف تكاملية في بنية الخطاب إذ أنّ للضمائر في العربية نظامان ضمائر متصلة ومنفصلة، يؤدي كلّ نظام دوره في تكامل بنية الخطاب. وتؤدي الضمائر وظيفة التفريق الدقيق بين شخصيات الخطاب من حيث المتكلم والمخاطب والغائب. فالضمائر في العربية متنوعة كلّ منها يؤدي دورا بحسب معناه من حيث الإعراب والعدد والمرجعية وغيرها من الأمور[2].

ب – ضمير المخاطب:

المخاطب هو الطرف الآخر الذي يوجّه إليه المرسل خطابه، ولا يمكن للمحلل اللّساني أن ينظر للمتلقي إلاّ على اعتبار أنّه منتج ثان للخطاب من خلال السياق الذي أنتج فيه. فهو يمارس بشكل غير مباشر، دورا في توجيه المرسل عند اختيار أدواته، وصياغة خطابه، انطلاقا من علاقاته السابقة وموقفه منه[3].

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم (1207)، ص357.

[2] ينظر: محمد حضر عريف، الوظائف الخطابية للضمائر العربية، مركز بحوث اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، الرياض، 1409هـ، ص 24– 26.

[3] أحمد فهد صالح شاهين: النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النّحوية المعاصرة، ص15.

ويسمّى المخاطب في نصوص النّحاة بأسماء مختلفة، فهو عند سيبويه "المخاطب" في أكثر استعمالاته، وهو "السامع الشاهد" في بعضها تأكيدا على الحضور والانتباه إلى ما يقول المتكلّم، وهو أيضا "المكلّم" إبرازا لاختصاصه دون بقية الحاضرين بالمخاطبة، وعند الجرجاني "السامع" تأكيدا للتّلقي[1].

فالمخاطب يستلزم مخاطبا أثناء عملية التّخاطب وكلّ متكلّم عاقل لا يتكلّم إلاّ إذا عرف أنّ هناك من يسمعه بتركيز وتأمل وتفكير، وهي من علامات العاقل، فالمخاطب هو المواجه السّامع الحاضر لحظة التّلفظ، ولا تكون هناك عملية تخاطب إلاّ إذا كان المتكلّم والسامع حاضرين حتى تحدث عملية التخاطب والمشاركة ومن ثمّ التواصل.

لذا فالنّحاة العرب نظروا نحويّا إلى الضمائر نظرة خطابيّة تداوليّة تدلّ على ما بين المجالين من اتّصال، وعلى أنّ الباحث في النّظام اللّغوي لا يعدو أن يكون تداوليا، فهو لا ينطلق من الاستعمال نحو التّجريد إلاّ ليعود إليه[2].

وقد ورد هذا النوع من المشيرات في خطاباتهﷺ بكثرة، ولا عجب في ذلك فالنّبي بعث لهذه الأمّة مصلحا مرشدا داعيا، معلّما آمرا ناهيا، يستخدم جميع الوسائل اللّغوية الملائمة مقاميا لتحقيق تلك الغايات، كون الخطاب يتغيّر وفقا لمقاصدهم، وهذه المقاصد تتوقف على العلاقة التي تربط بين المتكلّم والمخاطب (إصلاح، تعليم، هداية...) من أجل التواصل والفهم والإفهام. ومن نماذج هذه الخطاب ما نلتمسه في حديث أنس ابن مالك، أنّ رجلا سأل النّبي ﷺ : متى السّاعة يا رسول الله؟ قال: «**مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟**»، قال: ما أعددت لها

[1] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللغة العربية، ص 222.
[2] المرجع السابق، ص223.

من كثير صلاة ولا صوم، ولا صدقة. ولكنّي أحبّ الله ورسوله. قال: «**أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ**»[1].

يدل العنصر الإشاري (أنت) على شدّة الألفة والمحبذة بين النّبي ﷺ وأصحابه، ومدى قوّة الصّلة بيهم، فالرّجل ما إن صرّح بحبّه للنّبي إلاّ وبادله ﷺ البشرى وهي صحبته له في الجنّة. فجاء العنصر الإشاري (أنت) للرّبط بين النّبيﷺ والرجل.

وفي خطاب آخر نلمس مجموعة من المشيرات الشخصية ساهمت في تحقيق التّفاعل بين المتكلم والمخاطب، ومن ثمّ تحيق التّواصل، وذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء الفقراء إلى النّبي ﷺ فقالوا: ذهب أهل الدثور من الأموال بالدرجات العلا والنّعيم المقيم: يصلّون كما نصلّي، ويصومون كما نصوم، ولهم فضل من أموال، يحجّون بها ويعتمرون، ويجاهدون ويتصدّقون. قال: «**أَلاَ أُحَدِّثُكُمْ بِأَمْرٍ إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ، أَدْرَكْتُمْ مَنْ سَبَقَكُمْ، وَلَمْ يُدْرِكُكُمْ أَحَدٌ بَعْدَكُمْ، وَكُنْتُمْ خَيْرَ مَنْ أَنْتُمْ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِ، إِلاَّ مَنْ عَمِلَ مِثْلَهُ؟ تُسَبِّحُونَ وَتَحْمَدُونَ، وَتُكَبِّرُونَ خَلْفَ كُلِّ صَلاَةٍ ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ**»، فَاخْتَلَفْنَا بَيْنَنَا، قَالَ بَعْضُنَا: نسبّح ثلاثا وثلاثين. ونحمد ثلاثا وثلاثين، ونكبر أربعا وثلاثين، فاختلفنا بيننا، قال بعضنا: نسبّح ثلاثا وثلاثين، ونحمد ثلاثا وثلاثين، ونكبّر أربعا وثلاثين، فرجعت إليه، فقال: «**تَقُولُ سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلّهِ وَاللهُ أَكْبَرَ حَتَّى يَكُونَ مِنْهُنَّ كُلُّهُنَّ ثَلاَثًا وَثَلاَثِينَ**»

ينقل لنا سياق الخطاب لسان الفقراء في حوارهم مع النبيّ ﷺ، الذين لم يجدوا ما يتصدّقون به، فشكوا بخطابهم هذا إلى النّبيﷺ حال أهل الدّثور وتنافسهم على فعل الخيرات ماديا ممّا أثر سلبا على الفقراء لامتناعهم ما يتصدقون به. فاستهلّ النّبي ﷺ في خطابه بأسلوب عرض وتحضيض (أَلاَ) وهو الطلب برفق مخاطبا الفقراء: أحدّثكم/ أخذتم/ أدركتم/

[1] كتاب: البر والصلة والآداب، باب: المرء مع من أحبّ، رقم (1693)، ص491.

سبقكم/ بعدكم....حتّى يسترعي انتباههم، ويجبر خاطرهم، كما أنّه يحثّهم على ممارسة البديل ألا وهو التّسبيح والتّحميد والتّهليل. وقد أثبتت نظرية تحليل الخطاب أنّ تبادل الأدوار في المحادثة شيء ضروري وأساسي في العملية الاتّصالية، ويتمّ هذا عادة من خلال إعطاء إشارات معيّنة من المتكلّم لزميله الآخر المستمع تشعره بأنّ المتكلّم يستوقف عن الحديث ليأخذ دوره فيه[1]. فدلّت بنية المشير المقامي الشخصي (أنتم) على أمرين:

الأوّل: أنّه مشارك في حدث الخطاب مثل المتكلّم فاشتركا في (أن).

والثّاني: أنّ مشاركته مختلفة فكانت اللاّحقة (ت) علامة على ذلك فدلّت على المخاطبة. فكأنّ "أن" في الضميرين علم على ارتباط المتكلّم والمخاطب[2]. فهذه الأدوار التّخاطبية أدوار لغويّة تعبّر عن تحوّل الأشخاص المقاميين إلى كائنات لغوية لها أدوار محدّدة ولا يمكن لأيّ لفظ آخر أن يعوّضها وإن يحيل على نفس المرجع الذي تحيل عليه[3].

ويذهب عز الدّين إسماعيل إلى تفسير المرجعية المشتركة بين المتكلم والمخاطَب بأنّها الأرضية الحضارية المشتركة حين قال: "كذلك فإنّ المتكلم والمخاطَب كليهما لن يستطيعا العبور إلى المعنى الثاني ما لم تكن بينهما أرضية حضارية مشتركة، يعتمد عليها المتكلّم في تنضيد هذا المعنى من جهة، ويَثوب إليها المخاطب من جهة أخرى، ويضافر مع هذا – أخير– أن يكون السياق الكلامي وسياق الموقف مرشحين للعبور من المعنى المباشر إلى معنى المعنى[4].

[1] مازن الوعر: نظرية تحليل الخطاب واستقلالية نحو الجملة، مجلة الوقف الأدبي، ع385، ماي 2003، دمشق، ص64.

[2] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللّغة العربية، ص 239.

[3] المرجع السابق، ص318.

[4] سعيد حسن بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2005، ص211.

ولمّا كان المقام مقام جهاد وحث على البذل في سبيل الله، ورفع همم صحابته، وجّه إليهم خطابه من حديث جابر بن عبد الله ﷺ، قال: قال لنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية: «**أَنْتُمْ خَيْرَ أَهْلِ الأَرْضِ**» وكنّا ألفا وأربعمائة، ولو كنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشّجرة[1].

كان هذا الخطاب يوم صلح الحديبية موجه لجماعة من المسلمين من مكة والمدينة وغيرها، وهو خطاب صريح في فضل أصحاب الشّجرة، استعمل المشير الشخصي (أنتم) ليجسّد الترابط فيما بينهم، ويعلي من شأنهم. فالمتكلّم يحتاج في كلّ عملية تواصلية (منطوقة بالخصوص) إلى مستمع يتوخّى الحذر في إدراك العلامة اللّغوية واستيعاب والأخذ بما تتضمّنه من دلالات، ولكن علية تمثّل كلام المتكلّم والخطاب، والتّمييز بين الأبعاد التّركيبية والأبعاد التداولية للعلامة والإشارة[2]

ونأتي إلى سياق الدّعاء، نلحظ بروز ضمير المفرد المخاطب والذي يشير إلى الله ﷻ، إضافة إلى كاف الخطاب في دعاء النّبي ﷺ، وذلك في حديث ابن عباس ﷺ قال: كان النّبي ﷺ إذا تهجّد من الليل قال: «**اللَّهُمَ لَكَ الحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، وَلَكَ الحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ، وَلَكَ الحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، أَنْتَ الحَقُّ، وَوَعْدُكَ الحَقُّ، وَقَوْلُكَ الحَقُّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَالجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، والنَّبِيُونَ حَقٌّ، وَالسَّاعَةُ حقٌّ، اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ، وعليك توكلت، وَبِكَ أَنَبْتُ، وَبِكَ خَاصَمْتُ، وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ، فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ، وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ إِلهِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ**»[3].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإمارة، باب استحباب مبايعة الإمام الجيش عند إرادة الجيش، رقم (1213)، ص250.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التّلفّظ وتداولية الخطاب، ص119.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة ، رقم (440)، ص131.

هذا الحديث من جوامع الكلم، إذ لفظ: القيم إشارة إلى وجود الجوهر وقوامها منه والنور إلى أنّ الإعراض منه، والملك لما أنّه حاكم فيها إيجادا وإعداما يفعل ما يشاء، وكلّ هذه النعم من الله سبحانه وتعالى على عباده، فلهذا قرن كلاً منها بالحمد، (...) وفيه إشارة إلى النبوّة وإلى الجزاء ثوابا وعقابا، وفيه وجب الإيمان والإسلام والتوكل والإنابة والتضرع إلى الله تعالى والاستغفار وغيره. وفيه استحباب تقديم الثناء على المسألة عند كلّ مطلوب اقتداء به ﷺ[1].

تعدّدت المشيرات الشّخصية لضمائر المخاطب في هذا الخطاب (الدعاء) بين المرسل (النّبي) والمرسل إليه (الله)، تمثلت في الضمير (أنت)، راجيا في استجابة دعائهﷺ، فهو مجيب المضطر إذا دعاه، والتفريج عن كربه، إضافة إلى إشارية الضمير المتصل (الكاف)، في (وعدك /قولك/لقاؤك/...) فهذه المشيرات وصلت بين التراكيب النّحوية حفاظا على نسيج الخطاب، وتقريب المعنى في صورة تسارعية. فهي أفعال تداولية ذات حجة فعّالة في إحداث التّلقي الوظيفي والربط المتين بين أطراف العملية التواصلية بفعل هذا التكرار الجملي المتتالي.

ج- أسماء الإشارة:

الإشارة من الأعمال اللّغوية الإنجازيّة التي ترتبط بالإجراء الآنيِّ للخطاب، والوجود التّواجهيِّ بين المشير «المتكلّم» والمشار له «المخاطب»[2]. وتمثّل القسم الأول من الأسماء المبهمة، نحو: "ذا"، "ذه"، و "ذان" و "تان" و "أولاء". ومعنى الإشارة الإيماء إلى حاضر، فإن كان قريبا، نبهت عليه ب (الهاء) نحو، "هذا" و"هاتان"، وإن كان بعيدا ألحقت به كاف الخطاب في آخره، نحو "ذاك"[3]. فهي ما يدل على معين بواسطة إشارة حسيّة باليد ونحوها،

[1] بدر الدين بن أحمد العيني: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ج6، ص194.

[2] منى الجابري: المشيرات المقامية في القرآن الكريم، ص377.

[3] ابن يعيش: شرح المفصل، ج3، ص348.

إن كان المشار إليه حاضرا، أو إشارة معنوية إذا كان المشار إليه معنى، أو ذاتا غير حاضرة[1].

فالإشارة تقع على كلّ شيء "لا تلزم المسمّى" تحتاج عند الاستعمال إلى مفسر مقامي أو مقالي يرفع إبهامها. وهو ما جعلها قسما مرتبطا بالضمائر. فهي صنف متعدّد الوظائف غير أنّها وظائف لا تتحدّد إلاّ عند الاستعمال، فبإنجازها في مقام تخاطبي معيّن يتحدّد دورها الإشاري المقامي فتنفتح على الخارج أو دورها العائدي فتكتفي بالسياق اللّغوي[2].

والإشارة بمنزلة الكلام وتفهم ما يفهم في القول، كيف لا وقد قال الله تعالى عن مريم: (فأشارت إليه) فقالوا: (كيف نكلّم)، بل هي في بعض الأحيان أقوى من الكلام، للإجماع على أنّ العيان أقوى من الخبر والسّماع[3]. فقد فهموا المراد من الإشارة معتقدين أنها تسخر منهم.

وقد عدّ الجاحظ الإشارة إحدى خمس دلالات تستخدم للبيان وهي: اللفظ، والإشارة، ثمّ العقد، ثم الخط، ثمّ الحال الذي تسمى نِصْبة، ثمّ ذكر أنّ لكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحيلة مخالفة لحيلة أختها، وهي التي تكشف عن أعيان المعاني في الجملة، ثمّ عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها[4].

[1] مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ص118.

[2] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللّغة العربية، ص275.

[3] يوسف بلمهدي: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، دار الشهاب، ط1، دمشق، 2000، ص75.

[4] دخيل الله محمد الصحفي: من بلاغة التعبير الإشاري في بيان النّبي ﷺ، مجلة علوم اللغة، دار غريب، ع3، مج، القاهرة، 2004، ص223.

ثمّ ذكر أن الإشارة هي وسيلة إيضاح مع اللفظ فقال: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة وحلية موصوفة على اختلافها وطبقاتها ودلالاتها"[1].

ومفهوم الإشارة مفهوم لساني يجمع كل العناصر اللّغوية التي تحيل مباشرة على المقام من حيث وجود الذات المتكلّمة أو الزمن أو المكان. ومنها: هناك، ذلك، هناك، هذا...الخ. هذا يعني أنّ العنصر الإشاري، يمثّل معلما (Index) لذاته، لا يقوم فهمه فهمه أو إدراكه على غيره، كما تمثّل العناصر الإشارية جملة الذوات التي تكوّن العناصر الأساسية في الخطاب، وتتّصل هذه الذوات مباشرة بالمقام، من دون توسط عناصر إحالية أخرى[2].

وهي عند التّداوليّين وحدات خطابية تربط اللّغة بالواقع الخارجي، وتثبت أنّ اللغة ليست نظاما منغلقا على ذاته يحكمه منطق داخلي، وهي في تحليل الخطاب والنّظريات اللّسانية أدوات ربط تساهم في اتّساق النّص وتماسك الخطاب بفضل دورها العائدي[3].

تداولية الإشارة في خطاب النّبي ﷺ:

هذا: يقول ابن يعيش: "اعلم أنّ "ها" كلمة تنبيه وهي على حرفين كـ (لا وما)، فإذا أرادوا تعظيم الأمر والمبالغة في إيضاح المقصود جمعوا بين التنبيه والإشارة، وإذا قالوا: هذا، وهذه... ف(ها) للتنبيه وذا للإشارة؛ والمراد تنبّه أيّها المخاطَب لمن أشير إليه، وتسقط ألفه في الخط لكثرة الاستعمال وهي ثابتة لفظا[4].

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص77– 78.

[2] الأزهر الزناد: نسيج النّص، ص116.

[3] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللغة العربية، ص275

[4] ابن يعيش: شرح المفصّل، ج3، ص137.

وتحدّث ابن القيم عن علاقة هاء التّنبيه في اسم الإشارة (هذا) بالمخاطب، فيقول: "وأمّا دخول هاء التّنبيه فلأنّ المخاطب يحتاج إلى تنبيه على الاسم الذي يشير به إليه، لأنّ الإشارة قرائن حال يحتاج إلى أن ينظر إليها، فالمتكلّم كأنّه آمر له بالالتفات إلى المشار إليه أو منبّه له"[1].

ومن نماذج اسم الإشارة في خطاباته ﷺ، حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ النّبي ﷺ قال: **«صَلاَةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلاَةٍ فِيمَا سِوَاهُ، إِلاَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ»**[2]

استخدامه ﷺ المشير الإشاري (هذا)، تبيانا لخيرية المسجد النّبوي، والمسجد الحرام على سائر المساجد. كما أنّ الإشارة في خطابه إنّما هي لإخراج غيره من المساجد المنسوبة إليه ﷺ. كما نجد هذا المشير بالذات تكرر في الخطاب الواحد، كلّ بمدلوله وقوته الإنجازية التي أنجز فيها، ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: صلّى رسول الله ﷺ، صلاةَ الصبح، ثمّ أقبل على النّاس، فقال: «**بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً إِذْ رَكِبَهَا فَضَرَبَهَا، فَقَالَتْ: إِنَّا لَمْ نُخْلَقْ لِهَذَا، إِنَّمَا خُلِقْنَا لِلْحَرْثِ**»، فَقَالَ النَّاسُ: سُبْحَانَ اللهِ بقَرة تَكَلَّمُ، فقال: «**فإنّي أُومن بهذا، أنا وأبو بكر وعمر، -وماهما ثَمَّ- وبينما رجل في غنمه إذ عدا الذِّئبُ، فذهب منها بشاة، فطلب حتّى كأنّه استنقذها منه، فقال له الذئب هذا: استنقذتها منّي، فمن لها يوم السّبع، يوم لا راعي لها غيري**»، فقال النّاس: سبحان الله ذئب يتكلّم؟، قال: «**فإنّي أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر**»[3].

تكرر اسم الإشارة للمفرد في خطابه ﷺ، وهي مشيرات تعود على إمّا على سابق أو لاحق نلتمسها في:

---

[1] المرجع السابق

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة، رقم (881)، ص251.

[3] محمدعبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم (1544)، ص450.

المشير الأول الإشاري (لم نخلق لهذا): يشير إلى سابق (هذا) إلى الضرب، أي أنّ البقر لم يخلق للضرب، وإنّما خلقت للركوب. فيما يشير اسم الإشارة الثاني (أومن بهذا): الملفوظ للنّبيﷺ، فهو يصرّح بإيمانه الجازم على قدرته بتكلّم البقر، فقال له الذئب هذا: إشارة لاحق أي؛ إلى الذئب الذي .....وجيء به للتّوكيد

فإني أومن بهذا: أومن بتكلم الذئب.

-حديث عائشة، زوج النّبي ﷺ، قالت: كان النّاس ينتابون يوم الجمعة من منازلهم والعواليّ، فيأتون في الغبار يصيبهم الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق، فأتى رسول الله ﷺ إنسانٌ منهم وهو عندي، فقال النّبي ﷺ: «**لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لِيَومِكُمْ هَذَا**»[1].

استخدم النّبي عليه السّلام المشير (هذا) ليصل إلى يوم الجمعة (صلاة الجمعة)، كما أنّ هذه الأخيرة لا تجب على أصحاب الأماكن البعيدة عن الجامع لأنها واجبة على من يسمع النّداء. واستهل خطابه عليه السلام بصيغة التّمني، فهي لا تحتاج إلى جواب أو للشرط، والجواب تقديره: "لكان حسنا".

هذه: مؤنث "ذا" هو "ذي" و"تي"، وزاد عليها النّحاة وجوها أخرى متولّدة عنهما، إمّا بإبدال الياء بهاء السّكت: «دهْ/تهْ»، وإمّا بوصل هاء السّكت بكسرة في النطق «ذه/ ته»، (ذه المرأة/ ته المرأة) أو إشباع الكسرة «ذهي/تهي»[2]

- حديث أبي حميد، قال: أقبلنا مع النّبي ﷺ، من غزوة تبوك، حتّى إذا أشرفنا على المدينة، قال: «**هَذِهِ طَابَةٌ وَهَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ**»[3].

---

[1] فواد عبد الباقي: كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كلّ بالغ من الرجال وبيان ما أمروا به، رقم (488)، ص143.

[2] محمد اليعلاوي: ملاحظات في لغة القرآن من خلال اسمي الإشارة والموصول، حوليات الجامعة التونسية، ع7، تونس، 1970، ص 45.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب أحد جبل يحبّنا ونحبّه، رقم(880)، ص251.

وفي بعض الروايات طيبة، وهي إشارة إلى المدينة التي سمّاها الله طابة، كما في حديث جابر بن سمرة ﷺ: "إنّ الله سمّى المدينة طابة وذلك لطيبة سكّانها وطيب العيش فيها[1]. فالمشير (هذه) أشارت إلى المدينة المنوّرة.

-حديث أبي موسى قال: خسفت الشمس، فقام النّبي ﷺ فزعا، يخشى أن تكون الساعة، فأتى المسجد فصلّى بأطول قيام وركوع وسجود رأيته قط يفعله، وقال: «**هَذِهِ الآيَاتُ الَّتِي يُرْسِلُ اللهُ، لَا تَكُونُ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنْ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَافْزَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَدُعَائِهِ وَاسْتِغْفَارِهِ**»[2].

أشار(بهذه) إلى العلامات التي تقع مثل: الكسوف والخسوف والزلزلة وهبوب الريح الشّديدة ونحوها.

وهناك نمط إشاري آخر يستعمله المتكلّم للتواصل اللّغوي، ومنه حديث أبي ذرٍّ، قال: كنت أمشي مع النّبي ﷺ في حرّة المدينة عشاء، استقبلنا أحد، فقال: «**يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا أُحِبُّ أَنَّ أُحُدًا لِي ذَهَبًا، يَأْتِي عَلَيَّ لَيْلَةٌ أَوْ ثَلَاثٌ عِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ إِلاَّ أَرْصُدُهُ لِدَيْنٍ، إِلاَّ أَنْ أَقُولَ بِهِ فِيَ عِبادِ اللهِ هكذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا**». وأرانا بيده ثمّ قال: "يا أبا ذرٍّ" قلت: لبيك وسعديك يا رسول الله. قال: «**الأَكْثَرُونَ هُمْ الأَقَلُّونَ يَوْمَ القِيامَة إلاَّ مَنْ قَالَ هَكَذا وَهَكَذَا وَهَكَذَا**»[3].

جاءت الإشارة باليد وسيلة إيضاح وبيان لتنوع وسائل الإنفاق وصوره، فالإشارة إلى الجهات المختلفة بقوله ﷺ: هكذا وهكذا وهكذا... مقصود بها أن يصل بصدقته إلى كلّ مكان يمكن أن يصل بصدقته إليه، وهنا توكيد على أهمية الإنفاق في تكراره للفظ (هكذا). وتحمل الإشارة هنا قوة إنجازية تمثلت في تثبيت المعنى في نفوس الصحابة، ونقلت الدلالة من طريق المعقول إلى طريق المحسوس، حتى تلفتهم إلى أهمية المشار إليه. حديث ابن

[1] حمزة محمّد قاسم: منار القاري فسي شرح مختصر صحيح البخاري، ص225.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة الكسوف، باب النداء في صلاة الكسوف: الصلاة جامعة، رقم (528)، ص156.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، رقم (577)، ص169.

عمر، قال: قال النّبي ﷺ: «**الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا**». يعني ثلاثين، ثمّ قال: «**وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا**»، يعني تسعا وعشرين، يقول، مرة ثلاثين، ومرّة تسعا وعشرين[1].

وذلك عندما آلى من أزواجه شهرا، فأقام في مشربة له تسعة وعشرون يوما، ثمّ دخل عليهنّ فقيل له إنّك آليت شهرا، فأشار بأصابعه العشرة مرّتين، وضم الإبهام في الثالثة أي تسعة وعشرين. يقول النّووي: "وفي هذا الحديث جواز اعتماد الإشارة المفهمة في مثل هذا.... وحاصله أنّ الاعتبار بالهلال قد يكون تماما ثلاثين وقد يكون ناقصا تسعا وعشرين[2].

ذلك: تتكون الكلمة المركبة "ذلك" من ثلاثة أجزاء: "ذا": هو اسم الإشارة. واللّام: حرف للبعد. والكاف؛ وهي كاف المخاطب، ويلفت الجزء الأخير من الكلمة وهو "حرف الخطاب" الانتباه لأنّه سمة من سمات العربية، إذ ليس له صلة مباشرة بالإشارة، وإنّما أوتي به لتحديد نوع المخاطب من حيث الجنس والعدد[3]. ومنه ما جاء في حديث عبادة بن الصامت ﷺ وكان شهد بدرا وهو أحد النّقباء ليلة العقبة، أنّ رسول الله ﷺ قال، وحوله عصابة من أصحابه: «**بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِي شَيْئًا، وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ، وَلَا تُؤْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوْا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ**»، فبايعناه على ذلك[4].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، رقم(654)، ص192.

[2] النّووي: شرح مسلم، ج5، ص 55.

[3] محمد يونس علي: قضايا اللغة واللّسانيات وتحليل الخطاب، ص74.

[4] فواد عبد الباقي: كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، رقم (1111)، ص322.

مناسبة هذا الخطاب كان يوم بيعة العقبة الأولى، والتي تمّت بين النّبي ﷺ وبين نقباء الأنصار وذلك من السنة الثانية عشر من البعثة، وكانوا اثني عشر رجلا... وذكر في هذا الخطاب مشيرات مقامية إشارية (ذلك) ثلاث مرات وهي:

ذلك1: (ومن أصاب من ذلك فعوقب به في الدنيا) إشارة إلى ارتكاب معصية من المعاصي التي تستوجب الحدّ الشرعي كالزنا والسرقة (إشارة إلى حدّ من حدود الله).

ذلك2: (ومن من ذلك شيئا ثمّ ستره الله) إشارة إلى ارتكاب معصية من، فستره الله في الدنيا، وأمره مفوّض إليه، إن شاء غفر له وإن شاء عاقبه.

ذلك3: (فبايعناه على ذلك) إشارة إلى قول عبادة بن الصامت وفحوى الإشارة حدوث البيعة بين الأنصار وبين النّبي ﷺ.

الإشارات الجسمية: يتمثل دور الحركات الجسمية المصاحبة للخطاب الكلامي في كونها تساهم بحظ وافر في فهم وإدراك مقاصد المتكلّم وهدفه التّواصلي. يقول كريم زكي حسام الدين: "فالمتكلّم إذا نطق متوعّدا أو مهدّدا ارتفع صوته وأسرع في كلماته وقطب ما بين حاجبيه، وضمّ أصبعه السّبابة مع الإبهام على شكل دائرة، ولوّح بيديه كلّها في الهواء، وإذا نطق متعجّبا أو مندهشا نعمت كلماته بنبرة الدّهشة، ورفع حاجبيه وضرب كفا بأخرى"[1].

وتناول "جاكبسون" (Jakobson) دراسة الإشاريات الجسمية واصطلح عليها "الإشاريات العضوية Signes organique، وهي التي تنتج مباشرة بواسطة أعضاء الجسم دون الحاجة إلى آلة أو شيء خارجي، ولابد أن تحتوي –إذا كانت معتمدة– على

[1] كريم حسام الدين: الإشارات الجسمية دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التّواصل، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1991، ص08.

عنصر رمزي أيقوني، فكلّ حركة تؤدي رمزا معيّنا أو هي تعبير عن شيء يراد إبلاغه. ويقسّم هذه الإشارات إلى قسمين: [1]

***الإشارات العضويّة البصريّة:** كحركة الأصبع، أو قبضة اليد، أو هز الكتفين، وكذا حركات الرأس الدّالة على الموافقة أو الرّفض على أمر ما، أو حركة الحاجبين والعينين... وما إلى ذلك من حركات مدركة بحاسة البصر، لتدل على مرسلة يود المرسل إيصالها إلى المتلقي.

***الإشارات العضويّة السمعيّة:** ويدرج ضمن هذا النّمط؛ الكلام والموسيقى الصوتية التي ينتجها الإنسان بواسطة الفم.

فإشارات الجسم ترسل رسالات محدّدة في مواقف وظروف مختلفة تظهر لك المشاعر الدقيقة وتخرجها للسطح، فتصل من خلالها معلومات وأفكار عن الشخص الآخر، بحيث لا يستطيع إخفاء الأفكار التي تدور في ذهنه[2].

الإشارة باليد: هي علامة غير لسانية، يستخدمها المتكلم للتواصل مع الآخرين، ونقل الأفكار، إذ أنّها تلفت الانتباه، وتزيد تأثير التواصل، وتساعد الأفراد على الاحتفاظ بالكثير من المعلومات التي يسمعونها[3].

ومن الممكن تقسيم الوظائف التي تؤديها الإشارات على أربعة أقسام: أولها الوظيفة المستقلّة، حين تؤدي دلالة كاملة يمكن أن يعبّر عنها بمقابل لفظي مباشر، وثانيها، الوظيفة التوضيحية أو التّأكيديّة وذلك عندما تأتي حركات اليد مصاحبة للكلام بغية التفسير أو التأكيد، وثالثهما، الوظيفة التصويريّة أو الوصفية التي تقوم فيها حركات اليد بتصوير الشيء في الهواء، أو تتّخذ شكل الشيء الذي يتحدّث عنه المتكلّم كالطول

[1] حسن حسين الملخ: التداولية ظلال المفهوم وآفاقه، عالم الكتب الحديث، إربد، 2015، ص47.

[2] محمد بن يونس: سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، دار المسيرة، ط1، عمان، 2007، ص340.

[3] آلان وباربرا بينز: المرجع الأكيد في لغة الجسم، مكتبة جرير، الرياض، 2008، ص128.

والحجم...، ورابعها، الوظيفة التنظيمية التي تقوم بضبط التفاعل البيني وتتحكم في إجراءاته، فهي تحدّد متى يسكت شخص، ومتى يبدأ آخر في الكلام[1].

وكان الرسولﷺ قد استعان في إبانته بالإشارة مستغنيا بها عن لفظة أو ألفاظ، وقيل في وصفه: إذا أشار بكفّه كلّها، وإذا تعجب قلبها، وإذا تحدّث اتّصل بها، وظرب براحته اليمنى بطن إبهامه اليسرى، وإذا غضب أعرض وأشاح، وإذا فرح غضّ طرفه، وهذه الأنماط الإشارية دليل على أهميتها البالغة في التواصل اللّغوي[2]. ومنه حديث عقبة بن عمرٍو أَبي مسعود قال: أشار رسول اللهﷺ بيده نحو اليمن فقال: «**الإِيمَانُ يَمَانٍ هَاهُنَا، أَلَا إِنَّ القَسْوَةَ وَغِلْظَ القُلُوبِ فِي الفَدَّادِينَ عِنْدَ أُصُولِ أَذْنَابِ الإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ فِي رَبِيعَةَ ومُضَرَ**»[3].

أشار النّبي ﷺ بيده (هاهنا) نحو اليمن –وهو بتبوك–، وكان يريد مكة والمدينة، ونسبهما إلى اليمن لكونهما من ناحيته. فكان هدف النّبي ﷺ من استعمال حركة اليد هذه؛ إنّما هو إنجاز غرض تواصلي ما، فساهمت حركة اليد في وصل ما هو ظاهر من الكلام وكذلك تؤدّي دورا ترابطيّا فيما هو خفيّ من المعاني، ويظهر المتكلّم بواسطة أدائه بعض الحركات تعاونا بين الأنشطة الكلاميّة الاتّصاليّة والأنشطة الحركيّة الجسديّة[4].

[1] أشواق إسماعيل النّجار: المرجع السابق، ص193.

[2] أشواق إسماعيل النّجار: لسانيات النّص القرآني بين النّظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2013، ص189.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه، رقم (31)، ص21.

[4] ينظر، خليفة المساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، ص 254.

الإشارة بالأصبع:

ومن الخطابات التي تضمّنت إشارة بالإصبع، ما جاء عن أنس بن مالك ﷺ، عن النّبي ﷺ قال: «**بُعِثْتُ والسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ**» وقرن بين السبّابة والوسطى[1].

أراد النّبي ﷺ من إشاريته الشريفة (هاتين) أن يصوّر لنا مدى اقتراب السّاعة، وأنّ الدنيا مهما طالت إلاّ أنّها قصيرة. ونلحظ هنا من اختياريه ﷺ للمشير السبابة والوسطى إشارة إلى عدم وجود فاصل زماني كبير بين بعثته وقيام الساعة بمقدار زيادة الوسطى على السبابة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿اقتربت السّاعة وانشق القمر﴾ القمر01. وفي توفيق تام قام ﷺ باختيار صيغة المبني للمجهول (بُعِثْتُ) مفتتحا بها خطابه الشّريف، لما لهذه الصيغة من دلالات التعظيم والتبجيل للفاعل، وهي كذلك وسيلة جيّدة للفت انتباه المتلقين كذلك[2].

- حديث عمر، قال: قال رسول اللّهﷺ: «**إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَا هُنَا، وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِن هَا هُنَا، وَغَرَبَتْ الشَّمْسُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَائِمُ**»[3].

أراد من استخدامه ﷺ للمشير (ها هنا) أن يبيّن لنا جهتين مكانيتين وهما: أنّه إذا جاء اللّيل من جهة الشرق، وذهب النّهار من جهة الغرب، وغابت شمس ذلك اليوم بسقوطها في الأفق فقد حان وقت إفطار الصائم. فق حدّد الوجهة التي يأتي منها اللّيل. فنجد هذه الحركات الإشارية ترافق الحدث الخطابي فتملأ فراغات قد تحدث في عملية التخاطب، وقد تؤكّد بعض المقاطع المملوءة، فتقوم حركة اليد بوظيفتين أساسيتين هما سدّ فراغ ما قد يحدث في سلسلة الكلام أو تأكيد ما يقال[4]. وكذلك نلتمس نموذجا آخر من حديث زينب ابنة

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، رقم (1863)، ص544.

[2] منال عبد المجيد: أنساق الإشارة ووظائفها الدلالية في الحديث النّبوي، حوليات آداب عين شمس، القاهرة، 2014، ص324.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الصيام، باب وقت انقضاء الصوم وخروج النّهار، رقم (668)، ص195.

[4] خليفة الميساوي: المرجع السابق، ص255.

جحش، أنّ النّبيﷺ دخل علينا فزعًا يقول: «**لاَ إِلهَ إِلاَّ اللهُ، وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ، فُتِحَ اليومَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ**»، وحلّق بإصبعه الإبهام والتي تليها، قالت زينب بنت جحش: فقلت: يا رسول الله، أَنَهلك وفينا الصالحون؟ قال: «**نعَمْ، إِذَا كَثُرَ الخبَثُ**»[1].

أشارﷺ بسبابته وإبهامه لمراد التّقريب بالتّمثيل لا حقيقة التّحديد. فقد استخدم إشارية السّبابة والإبهام ليبيّن أن فتح سد يأجوج ومأجوج، والذي بناه ذو القرنين ليكون مانعا لهما من غزو الشعوب المجاورة ثغرة صغيرة مثل التي ترى عند إيصال طرف السّبابة بأصل الإبهام[2].

فالمتكلّم حينما يستعمل يديه موازية لإحدى المقاطع الخطابية، فهو يكمل الصورة العامة للخطاب، فيترابط الذهني مع الحركي حتى ينجز الخطاب مكتملة بل قد يعبر المتكلّم بواسطة حركة اليد عن دور كلامي يكون المعنى فيه أعمق ممّا يؤدّى بواسطة الكلام. فيهدف المتكلّم من خلال استعمال حركة اليد إلى إنجاز هدف اتّصالي ما، وهو كذلك ما يعبّر عن تنظيم ما يدور في ذهنه من أفكار[3].

ومن نماذج الإشارة بالإصبع أيضا حديث أبي موسى ﷺ عن النّبي ﷺ قال: «**إِنَّ المُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضَهُ بَعْضًا**» وشبّك أصابعه[4].

وتشبيك الأصابع، زيادة في الإيضاح والبيان وتشبيها للمعقول بالمحسوس، وللمعنويات بالمحسوسات، قال ابن حجر: "وهو بيات وجه الشّبه، أي يشدّ بعضه بعضا مثل

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، رقم (1829)، ص537.

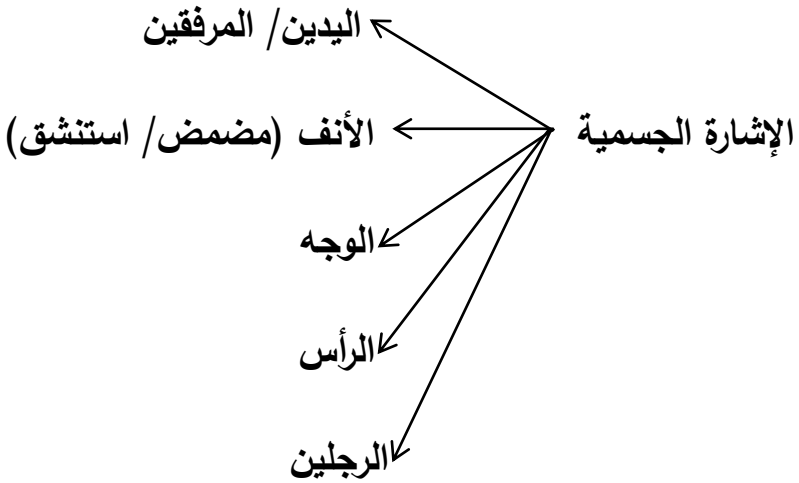
[2] حمزة محمّد قاسم: منار القاري في شرح مختصر صحيح البخاري، ج4، ص181.

[3] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، ص154.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم(1670)، ص190.

هذا الشد، فالغرض من تشبيك الأصابع التمثيل وتصوير المعنى في النّفس بصورة الحسّ[1]. فهذه الإشارات الجسمية ترسل رسالات محدّدة في موقف وظروف مختلفة تظهر لك المشاعر الدّفينة وتخرجها للسّطح، فتصل من خلالها معلومات عن وأفكار عن الشخص الآخر، بحيث لا يستطيع إخفاء الأفكار التي تدور في ذهنه[2].

ونختم مبحث الإشارات هذا بخطاب نبوي استخدمت فيه جلّ الأطراف الإشارية، جاء في سياق تعليمي من حديث عبد اللّه بن زيد سئل عن وضوء النّبيﷺ، فدعا بتَوْرٍ من ماءٍ، فتوضّأ لهم وضوء النّبيﷺ، «**فَأَكْفَأَ عَلَى يَدِهِ مِن التّورِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَاسْتَنْثَرَ، ثَلاَثَ غَرَفَاتٍ، ثُمّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثلاَثًا، ثُمّ غَسَلَ يَدَيْهِ مرَّتَيْنِ إِلَى المَرْفِقَيْنِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَمَسَحَ رَأْسَهُ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الكَعْبَيْنِ**»[3].



فلمّا كانت العلامة الإشارية الجسمية أكثر نفاذا إلى ذهن المتلقي، وأفضل نفعا في التّواصل بين المرسل والمتلقي، اعتمد عليها عبد الله بن زيد، فكان نسقه غير اللّغوي محاكيا صنيع

[1] حمزة محمّد قاسم: منار القارئ، ج2، ص42.

[2] محمد بن يونس: سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، دار المسيرة، ط1، عمان، 2007، ص340.

[3] محمد عبد الباقي، كتاب الطّهارة، باب في وضوء النّبيﷺ، رقم (136)، ص56.

رسول اللهﷺ، في تعليم أصحابه الوضوء، ومن هنا، حقّقت العلامة غير اللسانية وظيفتها التّداولية، وهذا ما يريده المرسل[1]

ثانيا: ضمير الغائب

اختلف البصريون والكوفيون في ضميري الغائب (هو) و(هي)، فالبصريون يرون أنّ الواو والياء من أصل الكلمة، والكوفيون يرون أنّها للإشباع، والضمير هو الهاء وحدها، بدليل أنّها تحذف في التثنية والجمع، فنقول: هما وهم وهنّ، والصّواب هو ما ذهب إليه البصريون في أنّ الواو والياء من أصل الكلمة، ولو كان الحرف للإشباع لما تحرّك، أي لو كانت للإشباع كانت غير متحركة، نحو: (إنّهو) فحرف الاشباع هنا (الواو) وهو غير متحرّك، وإنّما بنيت (هو، هي) على الفتح لتقوى بالحركة[2].

وقد اشترطوا في ضمير الغائب من حيث الوضع أنّه لابد من معين له من معين مخصّص، لذا عدّ من المعارف، فقد تقيّد تعريفه بوجود معين قبله لا بعده، هكذا اشترطوا إزالة إبهام المبهم في الكلام، لأن الخطاب يجب أن تحصل معه الفائدة للمخاطب، ولذلك اجتهد الرضي وغيره في البحث عن أسباب إزالة الإبهام عن الغائب[3].

وتساءل "**سيرفيوني**" عمّا إذا كان ضمير الغائب يمكن تصنيفه ضمن المبهمات وصل إلى الاستنتاج الآتي:

1- منهم من يبعده تماما عن خاصية الإبهام، وهذا الصنف الأول.

2- ومنهم من يجعله من المبهمات بنفس درجة "أنا" و"أنت"، وهذا الصنف الثاني.

3- أمّا الصنف الثالث فيجعله من المبهمات في حال تأديته لأدوار معيّنة.

---

[1] غصاب منصور الصقر: الأبعاد التداولية للعلامات السّيميائيّة اللّسانية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2018، ص84.

[2] عبد الله الحربي: زاد الطالب من النحو العربي، القواعد والتّطبيقات، ج1، عالم الكتب الحديث، ط1، 2001، ص447.

[3] نور الدّين أجعيط: الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعادها الحجاجية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016، ص230.

ويتزعم الرأي الأول "**بنفنيست**" الذي كانت انطلاقته للّغة من الخاصية الانعكاسية التي تتحكّم في ضمائر المتكلّم والمخاطب، وأنّ ضمير المخاطب لا تنطبق عليه تلك الخاصيّة، فهو بالتّالي لا يخضع لنفس العملية التي يخضع لها سابقوه وبإمكانه أن يحيل على شيء موضوعي في الواقع. وقد أسماه باللاّشخص Non-Personne[1].

وقد عارضته الباحثة **أوركيوني**، وتقول "إنّ التصريح القائل إنّ الضمير "هو" تكمن وظيفته في التعبير عن اللاشخص يبدو غير صحيح تماما، إنّما يكون فقط في بعض الأساليب التي يرغب المتكلّم في تحديد طبيعتها[2].

الضمير المفرد (هو): يطلق على الضمير (هو) بالضمير الغيبي لأنّه يحيل إلى شخص غائب، لكن الغائب ليس غائبا عن عملية التخاطب غيابا مطلقا، فإن لم يكن المحدِّث ولا المحدَّث، فإنّه المحدّث عنه، وما عسى أن يكون أساس هذا الدّور إن لم يكن التّخاطب ذاته[3]. ويمتاز هذا الضمير بميزتين: الأولى الغياب عن الدائرة الخطابية، والثانية: القدرة على إسناد أشياء معيّنة. وتجعل هاتان الميزتان من هذا الضمير موضوعا على قدر كبير من الأهميّة في دراسة تماسك النّصوص[4]. ومن نماذج المشير الشخصي الدّال على الغائب ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو، قال النّبي ﷺ: «**حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ، مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ، رِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ المِسْكِ، وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهَا لاَ يَظْمَأُ أَبَدًا**»[5].

---

[1] عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2003، ص71.

[2] C.K.Orecchioni , Enonciation de la subjctivité dans le langage, p34.

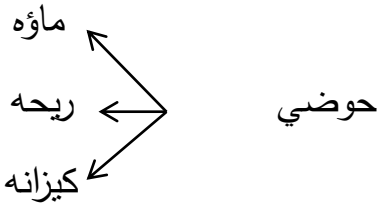
[3] محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب، ج2، ص1089.

[4] إبراهيم الفقي: علم اللّغة النّصي، ج1، ص161.

[5] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبيّنا ﷺ وصفاته، رقم (1478)، ص432.

يتباهى النّبي ﷺ في هذا الخطاب مع بقية الأنبياء على أيهم أكثر واردة لقوله ﷺ: "إنّ لكلّ نبيّ حوضا، وإنّهم يتباهون أيهم أكثر واردة وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة" متفق عليه[1].

واستعمل النّبي للضمير المتّصل المذكر المفرد (الهاء) في هذا الخطاب تكرر أربع مرات، يشير إلى لفظ (الحوض)، كما ذكره في بداية الخطاب مصرحا. والغرض التداولي من استعمال ضمير الغائب المتّصل هو لبيان وتشويق السامع إليه.



كما أغنت هذه الضمائر عن تكرار اللفظ، ومثّل هذا اللفظ المشار إليه فحوى الخطاب. فلولاه لكانت الضمائر مبهمة ولما عرف مرجعها. فأكّد بذلك استلزام ضمير الغائب لمفسّر لفظي سابق الذكر.

– حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أنّ رسول الله ﷺ قال وهو على المنبر، وذكر الصدقة، والتّعفف، والمسألة: «**اليَدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى، فَاليَدُ العُلْيَا هِيَ المُنْفِقَةُ، وَاليَدُ السُّفْلَى هِيَ السَّائِلَةُ**»[2].

والمراد من هذا الخطاب؛ هو الدّعوة إلى الزّكاة والانفاق، لا إلى السّؤال، وجيء بلفظ العليا كناية عن اليد التي تنفق في سبيل الله، ليقابل خطابه هذا بقوله اليد السفلى، والمراد بها؛ اليد السائلة التي تأخذ ولا تعطي.

[1] حمزة محمّد قاسم: منار القارئ، ج5، ص306.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب اليد العليا خير من اليد السفلى..، رقم (612)، ص179.

هي المنفقة ← التي تعالت وترفّعت بنفسها عن ذلّ السؤال.

هي السائلة ← التي حطت من قدر نفسها وكرامتها بما عرضت له نفسها من المذلة.

حديث زيد بن خالد ﷺ، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن اللقطة، فقال: **«اعرف عصافها ووكاءها، ثمّ عرّفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلاّ فشأنك بها»، قال: فضالّة الغنم؟ قال: «هِيَ لَكَ أَوْ أَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ»، قال: فضالّة الإبِلِ؟ قَالَ: مَالَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ المَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا»**[1].

هي لك: أمره ضمنا بأخذها لأنّه إن لم يأخذها هو أخذها غيره من النّاس، وإن لم يأخذها هو ولا غيره كانت طعاما للذئاب. والتصريح بالضمير المنفصل دليل على إباحة التّصرف فيها.

وإذا انتقلنا إلى نوع آخر من الضمائر في خطاباته ﷺ، وهي ضمائر المتصلة والمستترة المنجزة لضمير الغائب ما جاء في حديث أبي هريرة ﷺ، أنّ رسول الله ﷺ، قال: **«يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ، ملاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلاَةِ الفَجْرِ وَصَلاَةِ العَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ رَبُّهُمْ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ، كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ»**[2].

معلوم أنّ للبشر ملائكة تتناوب على حراستهم، وهم الحفظة ﴿وَإِنَّا عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ﴾ فطائفة تحرسهم ليلا (من وقت صلاة العصر إلى آخر صلاة الفجر) وأخرى تحرسهم نهارا (من أول صلاة الفجر إلى آخر صلاة العصر) ثمّ يعرج ملائكة الليل بعد صلاة الفجر

[1] محمد عبد الباقي: كتاب اللقطة، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة، رقم (1123)، ص327.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم (367)، ص113.

فيسألهم الله ﷻ كيف تركوا عباده وهو في غنى عن سؤالهم لهذا، لأنهم عليم بهم. فيجيبون تركناهم في صلاة دائمة.[1]

ونلاحظ أنّ هذا الخطاب قد طرح صفة من صفات الملائكة باستخدامه للضمير (هم)، لهذا تضمّن ضمير الجمع الغائب الذي يشير إليهم، وقد وصل عددها إلى ثلاثة عشر مرة، وهذا يدلّ على الجو العام للخطاب والذي هو مهمّة الملائكة في خدمتها لبني البشر. وبالعودة إلى السياق الموقفي للخطاب نجد أنّ كل هذه الأفعال دلت على الملائكة بيد أن كل فعل إلا وله مهمته الخاصة به؛ فالفعل (يتعاقبون)، تشير واو الجماعة طائفة الملائكة الأولى والثانية. مما يلاحظ أنّ الإحالة لم تكن لسابق، وإنّما إلى لاحق. قال القرطبي: "يتعاقبون علامة الفاعل المذكّر المجموع على لغة الحارث وهم القائلون: أكلوني البراغيث"، والفعل (يجتمعون) يدل على أنّ الملائكة تشهد معهم الصلاة في الجماعة. (الذين باتوا) أي الذين شهدوا الصلاة وفرغوا منها ثمّ بعد ذلك حدث العروج. أما جملة (تركناهم وهم يصلّون، وأتيناهم وهم يصلّون)، جاءت واو الحال الأولى هنا للإخبار عن آخر عملهم قبل أوله، يعني عند مفارقتهم لهم شرعوا في صلاة العصر، أمّا الثانية فقد دلّت أنّ الفعل لايزال مستمر، أي تركناهم على هذه الحال.

وفي خطاب آخر التمسنا مجموعة من المشيرات التي تدل الضمير المستتر الغائب، منها ما جاء في حديث أبي هريرة أنّ رسولﷺ قال: «**قال رجل: لَأَتَصَدّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصُدِّقَ عَلَى سَارِقٍ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الحَمْدُ، لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فِي يَدَيْ زَانِيَةٍ، فأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصُدِّقَ اللَّيْلَةَ على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية؟ لَأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فَوَضَعَهَا فِي يَدَيْ غَنِيٍّ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصُدِّقَ عَلَى غَنِيٍّ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الحَمْدُ عَلَى سَارِقٍ وَعَلَى زَانِيَةٍ**

[1] بدر الدين العيني: منار القارئ، ج2، ص82.

وَعَلَى غَنِيٍّ، فَأُتِيَ فَقِيلَ لَهُ: أَمَّا صَدَقَتُكَ عَلَى سَارِقٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعِفَّ عَنْ سَرِقَتِهِ، وَأَمَّا الزَّانِيَةُ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعِفَّ عَنْ زِنَاهَا، وَأَمَّا الغَنِيُّ فَلَعَلَّهُ يَعْتَبِرُ فَيُنْفِقُ مِمَّا أَعْطَاهُ اللهُ»[1].

استُهل هذا الخطاب بالقسم، أقسم المتصدّق على إخراج صدقته من ماله الخاص الحلال لمن يستحقها، ولكن الظاهر أنّه أخطأ عن غير قصد في مواضع إخراجه الثلاثة: في الرجل السّارق الذي ظنّ أنّه رجل صالح وشريف، ثمّ أعاد الخطأ من غير قصد ثانية فوضعها في يد زانية ظنّا منه أنّها امرأة شريفة، ليعيد الخطأ ثالثة فوضعها في يد غنيّ. وفي كلّ هذه الحالات الخاطئة كان المتصدّق حامدا لله على خطئه ثلاث مرات راضيا بما ابتلاه الله[2]. ما يعني أنّ الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير، ولذا تعجّبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة[3].

الصدقة ⟵ وضعها

الرجل المتصدّق ⟵ صدقته- قال- خرج- أتي- قيل

السارق ⟵ لعله -يستعفّ- سرقته

الغني ⟵ لعلّه- يعتبر -ينفق أعطاه

الزانية ⟵ لعلّها- تستعف- زناها.

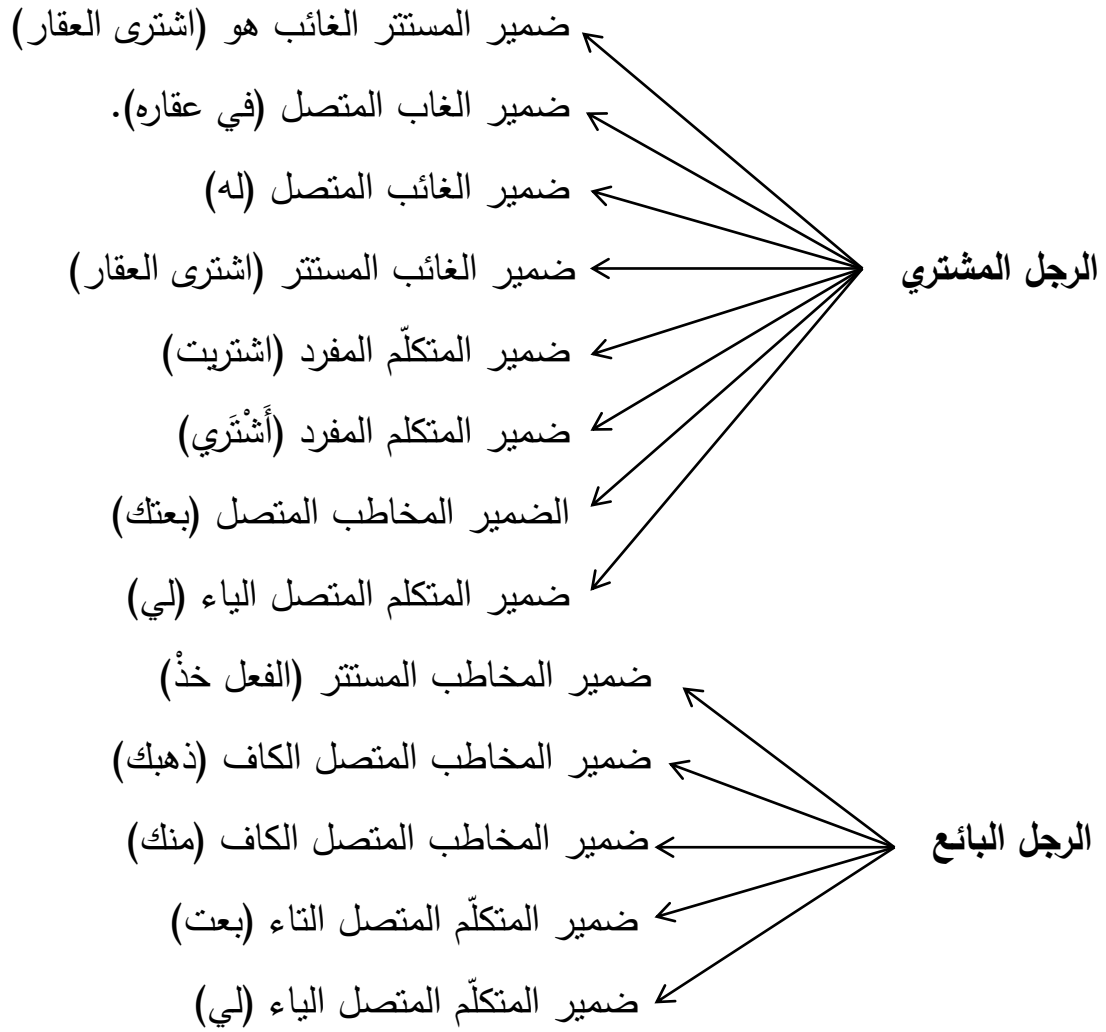
والملاحظ لهذا الخطاب بين الرجل المتصدّق والناس المعارضون لصدقته، يجد أنّ عملية التواصل ناجحة ومحقّقة عن طريق تبادل هذه العناصر الإشارية الشخصية، وبالتالي قد أدّت الوظيفة التي من أجلها وضعت اللّغات الطبيعية وهي التّواصل.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب إذا وقعت الصدقة في يد غير أهلها، رقم (601)، ص176.

[2] ينظر: حمزة محمد قاسم، منار القارئ، ج3، ص20.

[3] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة الكليات الأزهرية، ج7، 1978، ص41.

وأخيرا، نأتي إلى حديث (جرّة الذهب)، والذي اشتمل على جلّ المشيرات الشخصية والتي سنحللها مجملة مفصلة من خلال حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**اشْتَرَى رَجُل مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا، فَوَجَدَ الذِي اشْتَرَى العَقَارَ فِي عَقَارِهِ جَرَّةً فِيهَا ذَهَب. فَقَالَ لَهُ الذِي اشْتَرَى العَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ، إِنَّمَا بِعْتُكَ الأَرْضَ وَمَا فِيهَا، فَتَحَاكَمَا إِلَى رَجُلٍ فَقَالَ الذِي تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: أَلَكُمَا وَلَدٌ؟ قَالَ أَحَدُهُمَا: لِي غُلَامٌ، وَقَالَ الآخَرُ لِي جَارِيةٌ، قَالَ: أَنْكِحُوا الغُلَامَ الجَارِيةَ وَأَنْفِقُوا عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْهُ وَتَصَدَّقَا**»[1].



[1] محمد عبد الباقي: كتاب الأقضية، باب استحباب إصلاح الحاكم بين الخصمين، رقم (1122)، ص326.

الرجلان معا ← ضمير الغائب المستتر (فتحاكما)

ضمير المخاطب المستتر (أنكحا، أنفقوا، تصدّقا)

الرجل الحكم ← ضمير الغائب المستتر (هو)

دلّ هذا الخطاب على صلاح هذين الرّجلين وورعهما وعفّتهما وزهدهما في هذا الكنز النّفيس الذي يتمثّل في تدافعهما له، ومحاولة كلّ منهما التّخلص منه[1]. وجاءت الأفعال مصحوبة بالضمائر المتّصلة والمنفصلة المحذوفة من القوّة الإنجازية الحرفية، دلّت عليها القوّة الإنجازية المستلزمة مع وجود بعض الأمارات دلّ عليها سياق الخطاب (اشترى، تصدّقا، بعتك، تحاكما، أنكحوا...) فكلّ هذه الضمائر التي تلاحمت، وتناغمت عبر متتاليات جملية تعود إلى مشيرات شخصية (الضمائر وأنواعها) لكي تعطي خطابا منسجما يؤدي وظيفة تواصلية. كما نلحظ أنّ المشير بـــالاسم الموصول تكرر أربع مرات دلت على مرجعيات قبلها، قامت بربط النسق العام للخطاب، وأحدثت ربطا تراتبيا بين أجزائه.

فهذه الإشاريات تساهم في تأسيس العلاقات وتطويرها، وقد تكون مؤشرا على الانتماء إلى العلاقة الاجتماعية، والإسهام في تطويرها، وقد تكون مؤشرا على الانتماء إلى جماعة معينة، مثلا، أو دليلا على الاتّفاق معها في الرأي[2].

ثالثا: الأسماء الموصولة:

مفهومها في كتب اللّغة: وصلت الشّيء وصلا وصلة، والوصل خلاف الفصل. واتّصل الشّيء بالشّيء لم ينقطع، ووصل الشيء بالشيء وصولا، وتوصل إليه أي انتهى إليه[3]. وسمّيت الأسماء الموصولة بهذا الاسم؛ لأنّها توصل بكلام يأتي بعدها يسمّى جملة

[1] حمزة محمد قاسم: منار القارئ، ص 223.

[2] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 287.

[3] ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص726.

الصلة، هو من تمام معناها، لذا الأسماء ناقصة الدّلالة إذ لا يتّضح معناها إلاّ إذا وصلت بالصّلة[1].

في الاصطلاح: ضرب من المبهمات لوقوعها على كل شيء من إنسان وحيوان وجماد، أي عاقل وغير عاقل، كوقوع هذا وهؤلاء ونحوهما من أسماء الإشارة على كلّ شيء، ومعنى الموصول لا يتم بنفسه، ويفتقر إلى كلام بعده نصله به ليتم اسما، فإذا تمّ بما بعده كان حكمه حكم سائر الأسماء التامة، يجوز أن يقع فاعلا ومفعولا ومضافا ومبتدأ وخبرا[2].

ويأتي اسم الموصول إما في بداية الجملة أو في وسطها. فإن كان في بدايتها فهو صفة لموصوف مقدر ولكن ضمير الصلة يعود إلى الموصول لا على الموصوف المقدّر. أما عندما يرد الموصول في الوسط فهو يعبّر عن وضع بين الحال وبين الخبر ومبتدئه، وبين النعت ومنعوته وهي جمل تحتاج إلى رابط حتى تحل محل المفرد[3].

وينقسم الاسم الموصول إلى قسمين: خاص ومشترك.

الاسم الموصول الخاص: تقتصر دلالتها على بعض الأنواع دون غيرها، فللمفرد المذكر ألفاظ خاصة به، وللمفرد المؤنث ألفاظ خاصة بها، وكذلك للمثنى والجمع بأنواعها[4]، وهي (الذي) للمذكر، و(التي) للمؤنث، و(اللذان) لتثنية المذكر، و(اللتان) لتثنية المؤنث.

***الذي:** يختص بالمفرد المذكر سواء أ كان عاقلا نحو قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ**﴾ الزمر 33. أم غير عاقل، نحو قوله تعالى: ﴿**هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ**﴾

---

[1] فاضل السامرائي: معاني النّحو (د. ط)، ج1، ص128.

[2] محمد عبد الوهاب شحاتة: أنواع المورفيم في العربية، مجلة علوم اللغة، دار غريب، المج1، ع2، القاهرة، 1998، ص245.

[3] نعيمة سعدية: الأسماء الموصولة بين الاسم والوظيفة غي ضوء اللسانيات المعاصرة، مخبر اللسانيات واللغة، ع2، جامعة بسكرة، ديسمبر 2014، ص52.

[4] عباس حسن: النحو الوافي، ج1، ص108.

الأنبياء 103. وكلمة: الذي مبنية على السكون دائما في كلّ أحوالها. غير أنّها تكون في محل رفع أو نصب أو جر، على حسب موقعها من الجملة[1].

استخدم النّبيﷺ في خطاباته مجموعة من الأسماء الموصولة، باعتبارها وسيلة للتّعبير عن مقاصده، فقد زاوج بين مختلف الأسماء الموصولة نحو ما ذهب إليه أبو هريرة ﷺ، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لَيْسَ المِسْكِينُ الذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ تَرَدُّهُ اللُّقْمَةُ واللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلَكِنْ المِسْكِينُ الذِي لاَ يَجِدُ غِنًى يُغْنِيهِ، وَلاَ يُفْطَنُ بِهِ، فَيُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ وَلاَ يَقُومُ فَيَسْأَلُ النَّاسَ**» [2].

يرجع في هذا الخطاب الاسم الموصول (الذي) إلى المسكين الأَوْلى بأخذ الزكاة؛ فهو ليس ذلك المتسول الذي يتجوّل في الأسواق، ويتكفّف النّاس، ويلحّ في التّسول صباحا مساءً، ولكن المسكين الذي هو أحقّ بالصّدقة والزكاة، وهو ذلك ضعيف الحال، الذي لا يجد غنى يغنيه؛ أي لا يملك إلاّ قليلا من المال، لا يكفي لنفقته ونفقة عياله[3]. فالمشير باسم الموصول هنا له دور جوهري في تنظيم علاقات التّرابط داخل الخطاب كونه يسمح بتعلّق ملفوظ مع آخر.

***الذين:** اسم موصول لجماعة الذكور، ويختص بالعقلاء، نحو قوله تعالى: ﴿**والذين هم للزكاة فاعلون**﴾ المؤمنون... في حين أنّ مفرده وهو الذي يكون للعاقل وغيره[4].

وقد وردت إشارية (الذين) بكثرة في خطابهﷺ ومنه ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قدم رسول الله ﷺ من سفر، وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل،

---

[1] المرجع السابق، ص341.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى ولا يفطن فيتصدّق عليه، رقم (616)، ص180.

[3] محمد قاسم حمزة: منار القارئ: ج3، ص50.

[4] السامرائي: معاني النحو، ج1، ص135.

فلمّا رآه رسول اللهﷺ هتكه وقال: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ القِيَامَةِ الذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللهِ" فَجَعَلْنَاهُ وِسَادَةً أَوْ وِسَادَتَيْنِ»[1].

ويشير لفظ الموصول (الذين) إلى هؤلاء النّاس الذين يصنعون الصور لذوات الأرواح من الانسان والحيوانات (الذين يشبهون بخلق الله، يشبهون ما يصنعونه بما يصنعه الله)، سواء أكانت التماثيل المجسّمة أم كانت رسما باليد على الورق أو القماش والخشب فهؤلاء أرادوا أن يضاهوا الله سبحانه وتعالى في خلقه، وفي تصويره. لذلك هم أشدّ عذابا. فالنّاس الذين أضيفت إليهم؛ أشدّ لا يراد بهم كلّ النّاس بل بعضهم، وهم الذين شاركوا في المعنى المتوعد عليه بالعذاب.

***التي:** للمفردة المؤنثة سواء كانت شخصا عاقلا أو غيره[2]. تقول جاءتني المرأة التي تعرفها، ورأيت النّاقة التي عندك، وغُنْتُ بالشّجرة التي حملها طيّب، والكلام فيها كما الكلام في "الذي". والألف واللاّم فيها زائدة كما في الذي لا يصلح لفظها لوصف المعارف. وهي ثلاثية الاسم: اللاّم والتّاء والياء، لأنه الموجود والذي عليه اللفظ، وقال الكوفيون هي منقولة من "تا"، عندهم التاء وحدها، والكلام عليها كالكلام على "الذي"[3]. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ مناويل استعمال الإشارية الموصولة المؤنثة (التي) في مدوّنة (ما اتّفق عليه الشيخان)، أقل من مناويل استعمال صيغة المذكر، لكنّها استعملت كإشارية المذكر، وسنذكرها في المنوال الآتي مفصلة من خلال حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أنّه طلّق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر رضي الله عنه رسول الله ﷺ عن ذلك فقال رسول الله ﷺ:

[1] محمد عبد الباقي: كتاب اللباس والزينة، باب في إباحة الاستلقاء ووضع إحدى الرجلين على الأخرى، رقم (1360)، ص399.

[2] فاضل السامرائي: معاني النحو، ج1، ص118.

[3] ابن يعيش: شرح المفصل، ج2، ص376.

«مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ يُمْسِكُهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيض، ثُمَّ تطَّهر، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ العِدَّة التي أَمَرَ اللهُ أَن تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»[1].

يبيّن هذا الخطاب إلى أنّه إذا حصل الطلاق فلابد أن يطلق في وقت يحصل لابتداء العدّة، ومنه قوله تعالى: (فطلّقوهن لعدّتهن) الطلاق.

فكما نرى أنّ المشير (التي) أعطت قيمة مضافة للعدّة من جهة، كما أنّها ربطت بين ما قبلها بما بعدها، فكانت وظيفتها ربط الخطاب. فلو جرّبنا حذف هذه الإشارية، لما أمكننا أن نكمل الخطاب، "فقد أعطى هذا المشير انسجاما لفظيا وتداوليّا مكّنه من الاستمرار في الاتّساع والتّدرج ضمن الاتّساق الشامل للخطاب[2].

***اللاّتي:** هي جمع التي وتكون للعاقل وغيره بخلاف (الذين) فإنه مختص بالعقلاء خاصة، وأمّا اللاتي فإنّه شبيه بلفظ جمع المؤنث السالم الذي يكون للعاقل وغيره[3]. ومنه حديث سعد بن أبي وقاص، قال: «اسْتَأْذَنَ عُمَرُ عَلَى رسُولِ اللهِ ﷺ وَعِنْدَهُ نِسَاءٌ مِنْ قُرَيْشٍ يُكَلِّمْنَهُ وَيَسْتَكْثِرْنَهُ، عَالِيَةً أَصْوَاتِهِنّ، فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرَ قُمْنَ يبْتَدِرْنَ الحِجَابَ، فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ ورسول الله ﷺ يَضْحَكُ، فَقَالَ عُمَرُ: أَضْحَكَ اللهُ سِنَّكَ يَا رَسُولَ اللهِ، عَجِبتُ مِنْ هَؤُلاَءِ اللاَّتِي كُنَّ عِنْدِي، فَلَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ ابْتَدَرْنَ بِالحِجَابِ»[4].

فحوى هذا الخطاب، أنّه كانت هناك نساء من قريش يكلمنه ويطلبن كثيرا من كلامه وجوابه بحوائجهن وفتاويهّن، وكنّ يكلمنه بأصوات عالية، لاجتماع تلك الأصوات. فلمّا دخل

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الطّلاق، باب تحريم الحائض بغير رضاها، رقم (936)، ص112.

[2] محمّد ستار ساجت، سعد محمد التّميمي، الإشاريات الشّخصية في نصوص كتاب من لا يحضره الفقيه دراسة تداوليّة، مجلة واسط، كلية التربية، ع37، نوفمبر 2019، ص150.

[3] فاضل السامرائي: معاني النحو، دار الفكر،ج1، عمان، ص119.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر رضي الله عنه، رقم (1552)، ص425.

عمر بن الخطاب قمنّ يسارعنّ بالاستتار، وليس المقصود هنا لفظ الحجاب الشرعي وإنّما هو الاستتار عن عمر بن الخطاب ﷺ، ولمّا رأى ذلك رسول الله ضحك وقال: «عجبتُ من هؤلاء اللاّتي»، وقد جيء بإشارية الاسم الوصول (اللاّتي) والمختصة لجمع المؤنث إشارة إلى النسوة التي كنّ عند النّبي ﷺ، فهذا المشير ذو علاقة تداولية يشير إلى عملية تفسير المعنى الإشاري في الخطاب يدل عليه سياق الخطاب.

الأسماء الموصولة المشتركة: وتسمّى العامّة، وهي التي تكون بلفظ واحد للجمع، فيشترك فيها المفرد والمثنى والجمع المذكر والمؤنث، وهي (من، ما، ذا، أي، ذو)[1]. **من:** تختص بأولي العلم، سواء كانت موصولة، أم استفهامية، أم شرطية، أم غير ذلك[2]. وهي اسم مبهم يقع على ذوات ما يعقل، والدّليل على أنّه اسم، أنّه يقع فاعلا ومفعولا، ويدخل عليه حروف الجر ويعود عليه الضمير، وهذه الأشياء من خصائص الأسماء[3]. نحو: أكرمتُ من زارني. وقوله تعالى: ﴿وَأَمَا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى﴾ عبس 8.

ومنه حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبي ﷺ قال: «**خَلَقَ اللَّهُ الخلْقَ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ، فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ العَائِذِ بِكَ مِنَ القَطِيعَةِ، قَالَ، أَلاَ تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ، وَأَنْ أَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ، قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فذَاكِ**»[4]. في هذا الحديث بيان ضرورة صلة الرَّحم، وما يترتّب على قطها والتفريط في حقوقها، فقد تكفّل الله للرحم بأن يصل من وصلها، ويقطع من قطها؛ أي من أراد أن يصله ربّه عليه بصلة رحمه، ومن أراد أن يقطعه الله عليه بقطع رحمه والوصل من

[1] مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، ج1، ص131.

[2] فاضل السامرائي: النحو الوافي، ص121.

[3] ابن يعيش: شرح المفصّل، ج4، ص10.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، رقم (1655)، ص482.

الله تعالى كناية عن عظيم إحسانه، والقطع منه كناية عن حرمان إحسانه[1]. وجاء في هذا الخطاب لفظ الاسم الموصول والذي ذكر مرّتين (من وصلك)، (من قطعك). وهي إشارة إلى واصل الرحم وقاطعها.

***ما:** وأكثر ما تكون لغير العاقل، وهو لفظ مبني على السكون في محل رفع أو نصب أو جرّ حسب موقعه من الجملة[2]. ومن نماذج الخطابات التي تضمّنت المشير الموصولي ما جاء في حديث أنس عن النّبيﷺ قال: «**لَا يُؤْمِنُ أَحَدَكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ**»[3].

لا يتحقق الإيمان الكامل لأحد من المسلمين (حتّى يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه)، ويدخل في المشير (ما) ما يحبّه الإنسان من الخير والمنفعة، وما يحبّه هو وما يريده لنفسه حتّى يحبّ لأخيه ما يساويه في الخير. فمن كمال الإيمان، أنّ عاطفة المحبّة للنّاس وحب الخير لهم جميعا. ولا يتحقّق ذلك إلاّ إذا تجرّد الانسان من الأنانية والحقد والحسد، وأَحَبَّ لغيره من المباحات ما يحبّ لنفسه من السّلامة والأمن ورغد العيش[4].

كذلك ما ورد حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**»[5].

---

[1] عمدة القاري، باب من وصل وصله الله، رقم (13)، ص 157.

[2] عبد الله الحربي زاد الطالب من النحو العربي، عالم الكتب الحديث،ج2، ط1، إربد، عمان، 2019، ص575.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من خصال الإيمان: أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم (28)، ص20.

[4] محمد حمزة قاسم: منار القارئ، ج1، ص91.

[5] محمد عبد الباقي: كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ إنّما الأعمال بالنّية، رقم (1245)، ص366.

يقول الشافعي فيما روي عنه: أنّ هذا الحديث يدخل فيه نصف العلم. وقال المحدّث الحافظ حمزة والكناني: سمعت وأهل العلم يقولون: هذا الحديث ثلث الإسلام[1].

ويعود المشير (ما نوى) على المسلم من عمله وقصده منه، والحكم في هذه العبارة عام في جميع الأعمال من العبادات والمعاملات والأعمال العادية فمن قصد بعمله منفعة دنيوية. أمّا المشير الموصولي الثّاني (ما هاجر إليه)؛ فيشير إلى أنّ العبد لا ينال من هجرته إلاّ تلك المنفعة التي نواها ولا نصيب له من الأجر والثّواب، لأنّه لا هجرة له شرعا وإنّما هي رحلة عادية.

حديث أبي هريرة ﷺ، عن النّبي ﷺ قال: «**دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلاَفِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»[2].

اشتمل هذا الخطاب على مشير موصولي (ما) والمكرر مرتين إضافة إلى (من)، فجاءت جملة صلته في المرة الأولى جملة فعلية (**دعوني ما تركتكم**): وهي النّهي عن الاستفصال في المواضع التي تفيد وجها ظاهرا، وإن صلحت لغيره. فالمشير (ما) يعود على جملة (تركتكم)، أما المشير الثاني (من) وصلته (كان قبلكم) والمتصل بضمير الجمع المخاطب يعود على (من) وقد اختزل هذا المشير كلّ الأمم السابقة التي جاءت قبل أمّة محمّد ﷺ. أمّا المشير الآخر، **فأتوا به (ما) استطعتم**: الشيء المأمور بفعله واجب بشرط الاستطاعة والقدرة عليه، أي فافعلوه قدر طاقتكم واستطاعتكم، وجوبا في الواجب وندبا في المندوب.

[1] نور الدّين عتر: أهم الملامح الفنّية في الحديث النّبوي، مجلة مركز بحوث السّنة والسيرة، ع7، جامعة قطر، 1993، ص91.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب: فرض الحج مرّة في العمر، رقم (846)، ص243.

ذا: اسم موصول مبني على السكون دائما، وتستعمل بمعنى (الذي) أو أحد فروعه بلفظ واحد. وتكون للعاقل وغيره مفردا كان أم غير مفرد[1].

وتأتي ذا على عدّة أوجه منها:

1-أن تكون (ما) استفهامية، و(ذا) اسم إشارة نحو: ماذا التّواني؟ أي: ماهذا التّواني[2].

2-أن تكون (ما) استفهامية و(ذا) موصولية بمعنى، نحو: ماذا فعلت؟ أي: ما الذي فعلت؟ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ النحل 24.

3-أن تكون ماذا كلمة واحدة مركبة تفيد الاستفهام، كقولك: ماذا أكلت؟ أفاكهة أم لحما؟ وتعرب ماذا مفعولا به مقدّما.

ومن نماذج المشير الموصولي (ذا) في خطاب النّبي ﷺ، ما جاء في حديث أبي موسى الأشعري، قال: قال النّبي ﷺ: «**عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ، قَالُوا: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: فَيَعْمَلُ بِيَدَيْهِ فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ، قَالُوا: فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَوْ لَمْ يَفْعَلْ؟ قَالَ: "فَيُعِينُ ذَا الحَاجَةِ المَلْهُوفَ، قَالُوا: فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ؟ قَالَ: فَيَأْمُرُ بِالخَيْرِ"، أَوْ قَالَ: "المَعْرُوفِ"، قال: فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ؟ قَالَ: "فَيُمْسِكُ عَنِ الشَّرِ فَإِنَّهُ لَهُ صَدَقَةٌ**»[3].

بيّن هذا الخطاب أنّه ليس المقصود من الصدقة صدقة المال فقط، وإنّما هي شيء أعظم وأشمل وهو "صنع المعروف"، سواء أكان بالمال، أم البدن، أم اللسان...فإن

[1] الأشموني: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ج1، ص145.

[2] البصوري، علي بن خليل بن أحمد علاء الدّين: شرح قواعد الباصورية في النّحو، مؤسسة الرسالة (بيروت)، دار البشير (الأردن)، 2000، ص89.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب: أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم (589)، ص173.

لم يجد مهنة يكسب منها المال، فيتصدّق به قال: يعين ذوي الحاجات من عاجز أو مظلوم بقوله أو فعله قدر استطاعته[1]. وجاء الاسم الموصولي مفعولا به منصوبا.

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ، قال: **"تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ، خِيَارُهُم فِي الجَاهِلِيةِ خِيَارُهُم فِي الإِسْلَامِ، إِذَا فَقِهوا، وتجدون خير النّاس في هذا الشأن أشدّهم له كراهية، وتجدون شرّ النّاس ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه، ويأتي هؤلاء بوجه"[2].**

أي أبغضهم إلى الله تعالى وأكثرهم ضررا للمسلمين، وخطرا عليهم "المنافق" سواء أكان منافقا في العقيدة يظهر الإسلام ويبطن الكفر، أو منافقا في سلوكه وأعماله يظهر المودّة ويبطن الحقد والعداوة[3]. فالمشير الموصولي (ذا) يشير إلى صاحب الوجهين والعائد على شر الناس (إحالة قبلية).

***ذات:** اسم موصول مبنيّ على الضم خاص بالمؤنث، ويقع على من يعقل ومن لا يعقل من المؤنثات[4]. هي في لغة طيء بموضع (التي) من الموصولات الخاصة، فقيل إنّ بعض طيء قد ألحق ب (ذو) تاء التأنيث مع بنائه على الضم[5]. وتجمع على: ذوات" لتدلّ على الجمع المؤنث كما تدل عليه: "اللواتي" وهي في الحالات السابقة كلها مبنيّة على الضم. وفي هذا يقول بن مالك:

وكالتي أيضا لديهم: "ذات" وموضع "اللاتي" أتي "ذوات"

[1] حمزة محمّد قاسم: منار القارئ: ج3، ص27.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب: فضائل الصحابة، باب: خيار الناس، رقم (1642)، ص478.

[3] حمزة محمّد قاسم: المرجع السابق، ج4، ص226.

[4] السيوطي: همع الهوامع، ج1، ص283.

[5] الأشموني: شرح الأشموني على ألفية بن مالك، ج1، ص144.

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النّبي ﷺ قال: "**تُنْكَحُ المرأة لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَنَسَبِهَا وَلِجمالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ**"[1]. أي احرص على أن تفوز بالمرأة الصالحة المتديّنة لأنّها خير متاع الدنيا، إن نظرت إليها سترتك، وإن أمرتها أطاعتك، وإن غبت عنها حفظتك في مالك وعرضها.

ذو: إحدى الأسماء الستة، وتستعمل "ذو" اسم موصول، مبني على السكون المقدر على الواو في محل كذا – وهذا عند بعض القبائل العربية، "ومنها، طي، أو: طييء– والنسبة السماعية إليهما : طائي"، دون بعض آخر[2].

ومن أمثلتها قول مسعدان الطائي3:

فقولا لهذا المرء ذو جاء ساعيا هلمّ، فإنّ المشرفي الفرائض

أظنك – دون المال– ذو جئت تبتغي ستلقاك بيض للنفوس قوابض

والأشهر في "ذو" الموصولية أن تكون مبنية، ومنهم من يعربها بالواو رفعا، وبالألف نصبا، وبالياء جرّا، فيقول جاءني ذو قام، ورأيت ذو قام، ومررت بذي قام. فتكون مثل "ذي" بمعنى صاحب. ومنه حديث أبي هريرةرضي الله عنه، عن النّبي ﷺ، قال: «**يُخَرِّبُ الكَعْبَةَ ذُو السُّوَيْقَتَيْنِ مِنَ الحَبَشَةِ**»[4]. ذو السويقتين: فاعل لجملة فعلية (يخرّب الكعبة)، والسويقة تصغير للساق، وأُلحق بها التاء لأنّ الساق مؤنثة، والإشارة إلى الدّقة لأنّ في سيقان الحبشة دقّة وخشونة، والتّقدير: يخرّب الكعبة ضعيف من هذه الطائفة[5]. والمراد من هذا الخطاب كلّه أنّ الكعبة يخرّبها رجل ضعيف من الحبشة.

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب النكاح، باب: استحباب نكاح ذات الدين، رقم (928)، ص265.

[2] ابن عقيل: شرح الألفية، ج1، القاهرة، 1954، ص130.

3شاعر أموي اسمه قوال الطائي، انظر: شرح الرضي على الكافية، ج2 ص 314.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب الفتن وأشراط السّاعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمرّ الرجل فيتمنّى أن يكون مكان الميت من البلاء، رقم (1843)، ص540.

[5] بدر الدّين العيني: عمدة القاري، كتاب الحج، ج8، ص80.

المبحث الثاني: المشيرات الزمنية: Temporal deictics

هي عناصر إشارية تدل على زمن يحدّده السياق بالقياس إلى زمن التلفظ، فزمان التلفظ هو مركز الإشارة الزمانية في الكلام، فإذا لم يعرف زمان التلفظ أو مركز الإشارة الزمانية التبس الأمر على المتلقي[1]. فالزمن الاشاري يرتبط مباشرة بالزمن المعطى الأولي، لأنّ كل زمن إشاري يرتبط بالمقام ارتباطا مباشرا. فهو الزمن الذي يمثل نقطة مستقلة الوجود ولا يتعلق إدراكها أو تصورها بنقطة زمانية أخرى غير الزمن المعطى الأولي (المقام)[2].

وللزمن في عملية التّلفظ دور شديد الأهميّة، إنّه يتّخذ أشكالا متعدّدة عبر مختلف مراحل التّلفظ، بحيث اتّضح أنّه من البديهي أن يتعلّق فعل التّلفظ بمكان وزمان يتحقّق بهما وجوده، وتتكفّل بالإشارة إليهما قوانين لغوية نحو: الآن، غذا، اليوم...فهذه المؤشرات الزمانية هي كذلك من إنتاج لحظة التّلفظ، وهي منتظمة ضمن الخطاب ومرتّبة انطلاقا من موقع زمني محدّد في لحظة الخطاب[3].

ولا يشكّل المنظور التداولي أنموذجا متجانسا في الأبحاث المنجزة حول الإحالة الزمنية، ويمكن التشديد على أنّ التّجانس ناتج عن الاشتراك في مجموعة من مسلّمات وفرضيات البحث المؤسسة لتداوليات اللّغات الطبيعية. وعلى رأسها تأكيد دور السياق والاستعمال والمقاصد التّكلمية في تأويل العبارات اللّغوية. علاوة على كون موضوع التّحليل لا ينحصر في الجمل كوحدات لغوية محدّدة مفصولة عن سياقات استعمالها، وإنّما يمتد إلى الملفوظات، لأنّ الملفوظ وحدة لسانية تكلمية مرساة في وضع تخاطبي محدد. فالملفوظ نواة

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 19.

[2] الأزهر الزناد: نسيج النص، 75.

[3] دايري مسكين: دلاليات التّلفظ عند "جوزيف كورتاس"، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1، عمان، 2018، ص86.

التحليل التداولي الذي يمكن أن يكون عبارة عن وحدة لغوية بسيطة أو متوالية مترابطة (نص أو خطاب)[1].

وقد قسّم بنفنيست الزّمن ثلاثة أقسام معتمدا في ذلك على علاقة المتكلم بالزّمن:[2]

1- **الزمن الطبيعي:** يحس به الانسان ويدركه في حياته ويختلف انقضاؤه من بيئة لأخرى، ويمتاز عن غيره من الأزمنة بالاستمرارية.

2- **الزمن التاريخي:** بما أنّ الانسان جزء لا يتجزّأ من البيئة التي ينتمي إليها، وبما أنّه كائن حي تتعاقب عليه مجموعة من الأحداث، فيمكنه أن يؤرخ لحياته من بدايتها إلى نهايتها أو العكس، وذلك عن طريق الذاكرة لتأليف ما يدعى بالسيرة الذاتية.

ومن اللّسانيين من يحاول إبعاد الزمن عن مرجعية، إذ يؤكّد **بنفنست** أنّ الأحداث ليست هي الزمن لكن متضمّنة فيه، بينما نجد **أوركيوني** تقول: "إنّ الزمن هو حصر حدث ما في محور الأزمنة بالنسبة لوقت معتمد كمرجع"[3]. ويعود هذا الزمن إلى تاريخ معيّن باعتماده مرجعا نظرا لأهميّته التاريخية في حضارة معيّنة.

3-**زمن الحدث:** وقد أطلق عليه "بنفنيست" زمن الحديث أو زمن الخطاب حسب "تودوروف"، وهو البحث عن تمثيلية الزمن في ارتباطه مع لحظة الحديث. ويتجلّى زمن الحديث في الحاضر الذي يشكّل مرجعيّته.

أمّا الماضي والمستقبل فيتعلّقان به.

وممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ العناصر الإشارية، قد تكون دالة على الزمان الكوني، الذي يفترض سلفا تقسيمه إلى فصول، وسنوات وأشهر وأيام وساعات...إلخ. وقد تكون دالة على

---

[1] امحمد الملاخ: الزمن في اللّغة العربية، بنياته التركيبية والدلالية، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الرباط، 2009، ص180.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفّظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، 2005، ص 105- 106.

[3] المرجع السابق.

الزمن النّحوي، وقد يتطابقان في في سياق الكلام، وقد يختلف الزمن النّحوي عن الزمان الكوني، فتستخدم صيغة الحاضر للدلالة على الماضي[1].

أولا: الألفاظ الدّالة على المشيرات الزمانية في الخطاب النّبوي:

وفّرت اللّغة للتعبير عن الوقت والساعات والأيام والشهور والسّنين وما أشبه ذلك من الأزمنة والأحيان التي تكون في الدّهر ألفاظا عديدة ومختلفة، تعكس ما يتميّز به الزمان من تغيّر وتجدّد دائمين، وما يقوم عليه من حركية مستمرة تبنيها حركة الانقضاء التي تتحكّم في سيرورته[2].

واعتبر خليفة الميساوي المشيرات الزمانية وصائل تداولية "تساهم في بناء نظام المحادثة اللساني، والمنطقي، فهي علامات تربط بين الأحداث ربطا زمنيا يستطيع المتكلّم من خلاله أن ينجز الأدوار الكلامية إنجازا مسترسلا ومتشابها يساهم في بناء عملية التّلفظ بناء متماسكا ومتناسقا، فيمكّن المؤول من ضبط خطّة في التّأويل تمكّنه من اكتشاف المعاني وإدراك المقاصد[3].

اليوم: يمثّل القسم الخامس من التقسيم الخماسي لأوقات الزمان بعد السنّة والفصل والشهر والأسبوع، وهو في عرف الجماعة العربية يبدأ من غروب الشمس وينقضي عند غروبها مرّة أخرى وبذلك يشمل الليل والنّهار اللّذين يكونان متساويان في المقدار تارة ومختلفين تارة أخرى[4].

---

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص21.

[2] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللّغة العربية، ص402.

[3] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، دراسة في استراتيجيات الخطاب، عالم الكتب، ط1، إربد، 2012، ص118.

[4] كريم زكي حسام: الزمان الدّلالي، ص159.

- حديث أنس ﷺ قال: كنّا مع النّبي ﷺ، أكثرنا ظلاّ الذي يستظل بكسائه، وأمّا الذين صاموا فلم يعملوا شيئا، وأمّا الذين أفطروا، فبعثوا الرِّكاب وامتهنوا وعالجوا، فقال النّبيُّ ﷺ: «**ذهب المفطرون اليوم بالأجر**»[1].

من الخطاب أعلاه، نستشف أنّ السياق الاجتماعي يلعب دورا مهمّا في توظيف المشيرات الزمانية المناسبة لكل مقام تواصلي، فمركز الإشارة الزمانية لهذا الخطاب هو ما يرويه أنس بن مالك أنّهم كانوا في غزوة وكانت الشّمس حامية، ولم يكن لهم ما يستظلون به، وقد كان منهم صائمون، ومنهم مفطرون، فأما الصائمون لم يفعلوا شيئا كالخدمة ونحوها، لما لمّ بهم من جهد الصيام والسفر والاستعداد للغزو، وأما المفطرون فخدموا الصائمين (من تهيئة الأكل، والخيول، وتنظيف السلاح...) فجيء بهذا الملفوظ (اليوم بالأجر)= يوم صيام الصائمون، والمشير الزماني يشير إلى تلك الأفعال التي فعلوها والمصالح التي جرت على أيديهم

= أن يكون أجرهم قد بلغ في الكثرة بالنّسبة إلى أجر الصوم مبلغا ينغمر فيه أجر الصوم فتحصل المبالغة بسبب ذلك.

حديث عمر بن الخطاب ﷺ قال: «**هذان يومان نهى رسول الله ﷺ عن صيامهما: يوم فطركم من صيامكم، واليوم الآخر تأكلون فيه من نسككم**»[2]. جعل الله للمسلمين يومين عيدين للمسلمين، وكل منهما مرتبط بشعيرة دينية، فاليوم الأول (عيد الفطر) مرتبط بتمام الصيام، فكان الواجب على المسلم أن يفطر هذا اليوم شكرا لله تعالى على تمام نعمة الصوم وإظهار نعمة الفطر، أما اليوم الثاني فهو يوم عيد الأضحى وهو مرتبط بشعيرة الهدايا والأضاحي.

يدلّ المشير الزماني (يومان) إلى نهي تحريم صيام هذين اليومين، دلّ عليهما السياق:

- يوم فطركم ⟵ إشارة إلى أول أيام شهر شوال (عيد الفطر).

[1] محمد عبد الباقي، كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر، رقم (683)، ص199.

[2] محمد عبد الباقي، كتاب الصيام، باب النّهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، رقم (697)، ص202.

– واليوم الآخر ⟵ إشارة إلى اليوم الأول من أيام عيد النّحر، الذي تأكلون فيه من ضحاياكم (اليوم العاشر من ذي الحجة).

قبل: ظرف زمان معرب يلزم الإضافة فإن قطع عنها بني على الضم أو نصب منونا، نحو: سافر عليّ وسافر أخوه قبلَه أو من قبله، وقد يحذف المضاف، فيبنى على الضم، فتقول: سافر علي وسافر أخوه قبلُ ومن قبلُ ويجوز الإعراب على التنوين فتقول قبلاً ومن قبلٍ، ويجوز تصغير قبل فتقول قُبَيْلَ، تقول: جاء علي قبيل الظهر. أي قبله بزمن[1]. ومنه حديث جندب، قال: ﷺ يوم النّحر ثمّ خطب ثمّ ذبح، فقال: "**مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصلِّي، فَليذبح أخرى مكانها، ومن لم يذبح، فَليذبح بِاسْمِ الله**"[2].

أي قبل مضي وقت الصلاة، وهذا شرط من شروط الأضحية، وهو أن يكون ذبحها بعد الصلاة

بعد: ظرف زمان ضد قبل، يلزم الإضافة فإن قطع عنها بني على الضم أو نصب منونا، تقول: جاء محمد وجاء أخوه بعدُ وبعدًا ومن بعد، قد جاء معربا ومبنيا في القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنَ بَعْدِ مِيثَاقِه﴾ البقرة 27. وقوله تعالى: ﴿فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعدُ حتى تنكح زوجا غيره﴾ البقرة 228. ويجوز تصغير بعد مثل قبل فتقول بُعيد لتقريب الزمن الواقع بعد الحدث المقصود التعبير عنه[3].

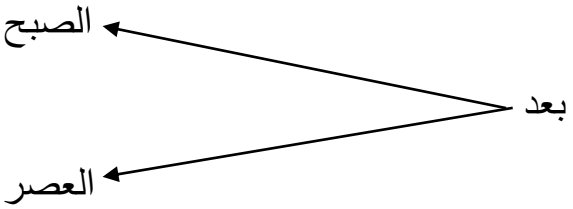
حديث أبي سعيد الخُدْريِّ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: **لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتفعَ الشَّمْسُ، وَلاَ صَلاَةَ بَعْدَ العَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ»**[4].

[1] كريم زكي حسام الدين: الزمان الدلالي، دراسة مفهومية لمفهوم الزمن وألفاظه، دار غريب، ط2، القاهرة، 2002، ص204.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم (1280)، ص376.

[3] كريم زكي حسام الدين: المرجع السابق، ص 205.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، رقم (474)، ص139.



نهى النّبي عن الصلاة بعد العصر إنّما هو خشية إيقاع الصلاة عند غروب الشمس، وكذلك خوفا منه أن يأتي قوما بعد زمانه يصلّون ما بين العصر إلى المغرب. يتبيّن أنّ الإشارة التي وردت في هذا الخطاب إشارة زمانية تدل على وقت الإشراق والغروب، لأنّه الوقت الذي كان يصلّي فيه من يعبدون الشّمس، والمراد بالمشير **البعدي** في هذا الخطاب إنّما هو وقت الطّلوع ووقت الغروب وما قاربهما، لأنّ الإحالة الزمانية قد تستغرق مدّة من الزمن[1].

- **الآن:** ومعناه الزمن من الحاضر، وهو الذي يقع فيه كلام المتكلّم الفاصل بين ما مضى وبين ما هو آت[2]. وتلخيص هذا أنّ الزمان الذي يقع فيه كلام المتكلّم هو آخر ما مضى وأول ما يأتي من الأزمنة، وهذا مراد قولهم حدّ الزمانيين[3]. ومنه حديث جابر بن عبد الله، قال: كنت مع النّبي ﷺ، في غزاة فأبطأ بي جملي وأعيا، فأتى عليَّ النّبي ﷺ، فقال: «**جابر؟**» قلت: نعم، قال: «**مَا شَأْنُكَ؟**»، قلت أبطأ جملي عليّ وأعيا. وقدمنا بالغداة فجئنا إلى المسجد فوجدته على باب المسجد، فقال: «**الآن قَدِمْتْ؟**» قلت نعم، قال: «**فدَعْ جَمَلَكَ وَادْخُل فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ**»[4].

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص20.

[2] ابن يعيش: شرح المفصل، ج4، ص103.

[3] المرزوقي: الأزمنة والأمكنة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،1991، ص178.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحيّة المسجد بركعتين، رقم (415)، ص125.

يشير المشير الزماني (الآن) إلى حاضر الوقت، معنى هذا الزمان الذي وقع فيه كلام المتكلم هو أول ما يأتي من الأزمنة.

- **السّاعة:** حديث أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ ذكر يوم الجمعة، فقال: «**فِيهِ سَاعَةٌ لَا يُوَافِقُهَا عَبْدٌ مَسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، يَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى شَيْئًا إِلاَّ أَعْطَاهُ إِيَّاهُ**» وأشار بيده يقلّلها.[1] يدلّ هذا المشير الزماني على حركة زمنية، أي يتحرك الليل، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله خيرا إلاّ أعطاه إيّاه، وكذلك يوم الجمعة يتحرك وفيه ساعة مستجابة. لأنّ الإنسان رأس ماله الزمن، وهو في أدقّ تعريفاته أنّه زمن، فكلّما ينقضي يوم ينقضي بعض منه.

والكلام في بيان السّاعة هنا مشتمل على وجوه[2]:

- الأول: في حقيقة الساعة هي اسم لجزء مخصوص من الزمان، ويرد على أنحاء، منها ما يطلق على جزء من أربع وعشرين جزأ، وهي مجموع اليوم والليلة، وتارة ما يطلق على جزء ما غير مقدّر من الزمان، فلا يتحقق. وتارة يطلق على الوقت الحاضر.
- الثاني: هل هذه الساعة باقية أو رفعت[3].
- الثالث: في بيان وقتها.

وقد تبيّن من خلال الاطّلاع على المدونة أنّ التوظيف التّداولي للفظ (السّاعة) الغالب فيها يشير إلى يوم البعث أو الحساب. ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النّبي ﷺ،

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الجمعة، باب في الساعة في يوم الجمعة، رقم (495)، ص145.

[2] بدر الديني العيني: عمدة القارئ من شرح صحيح البخاري، ج5، المكتبة التوفيقية، ط2، القاهرة، 2012، ص375-376.

[3] فمنهم من زعم أنّها رفعت، وفيه حديث لأبي هريرة رضي الله عنه، سئل عنها قال: كذب من قال ذلك، فهي باقية في كلّ جمعة استقبلتها.

قال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمْ الشَّعْرُ، وَلاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا كَأَنَّ وُجُوهَهُمْ المجَانُّ المُطرقَةُ»[1].

- **الدّهر**: يعتبر لفظ الدّهر من أكثر الألفاظ دورانا على لسان الجماعة العربية، وقد استعملته مرادفا للفظ الزمان، مثلما استعمله سيبويه في قوله: "...والأماكن لم يبن لها فعل، والأماكن إلى الأناسيِّ ونحوهم أقرب...والدهر ليس كذلك، والأماكن لها جثّة، وإنّما الدّهر مضى الليل والنّهار فهو إلى الفعل أقرب، ويقول في موضع آخر: "...اعلم أنّ ظروف الدهر أشدّ تمكنا في الأسماء لأنّها تكون فاعلة ومفعولة، تقول: أهلكت اللّيل والنّهار واستوفيت أيامك فأجر الدهر هذا المجرى"[2]. كما نجد اللفظ يحمل دلالة الزمان المطلق، فالدهر الأمد الممدود، يقول ابن سيده: "الدّهر مدّة بقاء الدنيا إلى انقضائها، وقيل دهر كلّ قوم زمانهم، ويستطرد قائلا: ليس الله هو الدهر، تعالى عن ذلك، لأنّ الدّهر عرض وليس ربنا عرض، وإنّما أراد ما تنسبونه إلى الدهر إنّما هو فعل اللّه عز وجل، وجمع الدهر أدهر ودهور"[3].

عن أبي هريرة عنه قال: قال رسول الله ﷺ فيما يرويه ربه: «يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ، يَسُبُّ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الأَمْرُ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»[4]

التّقدير أنّ ابن آدم يسب من فعل هذه الأمور، وأنا فعلتها، فإذا سب الدّهر فمقصوده سب الفاعل، وإن أضاف الفعل إلى الدّهر، والدّهر لا فعل له، وإنّما الفاعل هو الله وحده"[5].

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتّى يمر الرّجل بقبر الرجل فيتمنّى أن يكون مكان الميّت من البلاء، رقم (1845)، ص 540.

[2] كريم زكي حسام الدين: الزمان الدّلالي (دراسة لغوية لمفهوم الزمن)، دار غريب، القاهرة، 2002، ص121.

[3] المرجع السابق، ص121.

[4]

[5]ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية، (د. ت)، ج1، ص345.

فحقيقة التدبير هي لله وليست لليل والنّهار لذلك عبّر الله تعالى للذي يسبّ الدهر بلفظ {يؤذيني}، ولكن الأذى يقصد به الغضب والسخط. فلا فعل للزمن على الحقيقة إلاّ أفعال النّاس، ولا حركة لهم إلاّ حركتهم، ولا سوء خلق وقبيح سلوك يفعله هو بذاته وإنّما يفعله النّاس وينسبونه إلى الدّهر. قال عبد الله الحافظ: أنشدني أبو سعد المؤذن قال: أنشدنا أبو العباس محمّد الهاشمي:

يعيب النّاس كلّهم الزمانا وما لزماننا عيب سوانــا

فعيب زماننا والعيب فينا ولو نطق الزمان به رمانــا[1].

* **الغد:** أصله الغَدْو، حذفوا الواو بلا عوض، ويدخل فيه واللّام للتعريف، والغد هو اليوم الذي يأتي بعد يومك[2]

-حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النّبي ﷺ من الغد يوم النّحر وهو بمنى: «**نَحْنُ نَازِلُونَ غَدًا بِخَيْف بَنِي كِنَانَةَ حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الكُفْرِ**»، يعني ذلك المحصّب، وذلك أنّ قريشا وكنانة على بني هاشم وبني عبد المطلب، وبني المطّلب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتّى يُسْلموا إليهم النّبيّ ﷺ[3].

النزول في المحصب هو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة، لا في اليوم الثاني من العيد الذي هو الغد حقيقة، وقيل يجوز عن الزمان المستقبل القريب بلفظ الغد، كما يتجوز بالأمس عن الماضي.

[1] الزمن في اللغة العربية، ص145.
[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة (غدو)، ج14، ص117.
[3] محمد عبد الباقي: كتاب: الحج، باب استحباب النّزول بالمحصب يوم النّفر والصلاة به، رقم (827)، ص238.

- حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**نَحْنُ الآخِرونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ القِيَامَةَ، بِيدَ أَنَّ كُلَّ أُمَّةٍ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا، وَأُوتِينَا مِنْ بَعْدِهِمْ، فَهَذَا اليَوْمَ الذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ، فَغَدًا لِلْيَهُودِ وبَعْدَ غَدٍ لِلنَّصَارَى**»[1].

فحوى هذا الخطاب هو أفضلية يوم الجمعة، وهو دليل على فرضيته، والمراد من قوله: (غدا) السبت، ومن قوله: (بعد غد) الأحد، وإنّما اختار اليهود السبت لأنهم زعموا أنّه يوم قد فرغ الله منه عن خلق الخلق، فقالوا: نحن نستريح فيه عن العمل ونشتغل فيه بالعبادة والشكر لله تعالى، واختار النّصارى يوم الأحد لأنهم قالوا: أول يوم بدأ الله فيه بخلق الخليفة، فهو أولى بالتعظيم، فهدانا الله لليوم الذي فرضه، وهو يوم الجمعة، "وقد لا يكون الهدف من إيراد بعض ألفاظ الزمن الإتيان بزمن محدد، بل التّعبير عن توافق أزمنة الأحداث في عبارات نصية متتالية، وربّما يكون أحد أهداف هذا الاستخدام الربط بين عبارات النّص، فيستخدم الزمن وهو من عوامل الربط، ووسيلة لتماسك النص"[2]

- **آناء:** جاء في لسان العرب، "الأَنْيَ والإِنْيَ: الوهن، أو الساعة من الليل ولا تكون محدّدة؛ بمعنى أي ساعة كانت والجمع آناء، وأُنِيٌّ، ويقال: آناء الليل ساعاته، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا، وَمِنَ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى**﴾ طه 128[3].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب: الجمعة، باب، هداية هذه الأمة ليوم الجمعة، رقم (496)، ص145.

[2] عبد الكريم جمعان: إشكالات النّص، دراسات لسانية نصية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2009، ص326.

[3] ابن منظور: لسان العرب، مادة (أني)، ج 14، ص 61.

ومنه ما جاء في حديث ابن عمر، عن النّبي ﷺ قال: «**لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَيْنِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللهُ القُرْآنَ فهُوَ يتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وآنَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالاً فَهُوَ يُنْفِقُه آنَاءَ اللَّيلِ وآنَاءَ النَّهَارِ**»[1].

فهذه المشيرات تؤدي وظيفة معرفية في المحادثة، إلى جانب وظيفة الوصل بين مكوّناتها، فهي تقدّم معلومات عن وضعية التّلفظ وتراقب مسار التّأويل فيها. ويمكن أن تعتبر الوصائل الزمنيّة بمثابة القيود الّتي توجّه المشارك في عمليّة التّلفظ إلى فهم النّظام الزمني في الخطاب وتمكّنه من المعلومات اللاّزمة لتأويل أحداثها[2].

- **الزمن أو الزمان:**

يعبّر العرب عن سرعة الزمن بقولهم: "تقارب الزمن"، وهو تصوير يجعلنا نتخيّل أجزاء الزمن شديدة القرب من بعضها، لذلك نشعر بسرعة توالي الأحداث فيه، وقد ورد في الأثر أنّ ذلك من علامات انتهاء الزمن واقتراب يوم القيامة، واقتراب قيام الساعة يجعل أجزاء الزمن تتقارب في بعد مكاني، حتّى تصير مسافة امتداد السنة مساوية للشهر، ومسافة الشهر كالأسبوع، وسرعة حركة الأسبوع في اتّجاهنا وانقضائه[3].

ومنه حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبي، ﷺ قال: «**يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ، وَيَنْقُصُ العَمَلُ، وَيُلْقَى الشُّحُّ، وتَظْهَرُ الفِتَنُ، وَيَكْثُرُ الهَرَجُ**»[4].

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن، رقم (466)، ص 137.

[2] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، ص127.

[3] الزمن في اللّغة العربية من التعبير اللّغوي إلى التمثيل الذهني، ص65.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل في آخر الزمان، رقم (1711)، ص496.

جاءت لفظة الزمان مشيرة إلى قرب وقوع الساعة، فهذا الزمان الطويل أصبح مسرعا مع وقت مضى. وقيل المقصود بتقارب تسارع الدّول في الانقضاء والقرون، إلى الانقراض، فيتقارب زمانهم وتتدانى أيامهم.

ثانيا: الزمن النّحوي /السياقي في الخطاب النّبوي:

عرّف النحاة الفعل بأنّه ما دلّ على حدث وزمن. ودلالته على الحدث تأتي من اشتراكه مع مصدره في مادة واحدة. ومعروف أنّ المصدر اسم الحدث، فما شاركه في مادة اشتقاقه كالفعل والصفة والميمات، لا بد أن يكون أن يكون على صلة من نوع ما بمعنى الحدث كالدلالة على اقتران زمانه الحدث بالزمان أو على موصوف بالحدث، أو على مكان الحدث أو زمانه، أو آلته[1].

كما قسّموا زمن الأفعال إلى ثلاثة أقسام: ماضي وحاضر ومستقبل، يقول سيبويه: "وأمّا الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن ولم ينقطع[2]. وبيّن هؤلاء النّحاة أنّ التمييز بين الأزمنة المختلفة يستند إلى نقطة زمانية تفصل بين زماني الماضي والمستقبل سمّاها النّحاة بـ "حال حديثك" أو "زمن التّكلم" أو "زمن الإخبار" أو "زمن الحديث" أو "وقت الحديث" أو زمانك" و "ما أنت فيه". ولئن كانت الأزمنة في اللّغة العربية ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، فإنّ الصيغ التي تدلّ عليها اثنان فقط: صيغة الماضي وصيغة المضارع. وتتغيّر دلالة هذه الصيغ الزمانية تغيّرا يصل بالصيغة إلى أن تنقلب ضديدها وهو دلالة الصيغة الأخرى[3].

ولقد كان النّحاة في غاية الدّقة لتلك التقسيمات والتسميات، إذ لم يكتفوا بالمعنى وهم يتحدّثون عن الفعل وعن الزمن، بل راعوا جانب المبنى فجعلوا لكل فعل علامات فارقة،

[1] تمام حسّان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص104.

[2] سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، القاهرة، 1988، ص17.

[3] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللغة العربية، ص 349.

فكانت تلك العلامات قيودًا تحول دون دخول الفعل في غيره، أو دخول غيره فيه، فمن علامات الفعل الماضي قبول إحدى التاءين، تاء التأنيث وتاء الفاعل، ومن علامات المضارع قبوله لم ولن، ومن علامات فعل الأمر قبوله نون التوكيد في آخره مع دلالته على الأمر.

وهذه القيود تميّز الفعل عن كل ما يمكن أن يشاركه في الدّلالة على الزمن، من مثل اسم الفاعل واسم الفعل والمصدر[1].

فأهمّ ميزة يختص بها الفعل في خطاب ما ليست مادته، لأنّ هذه المسألة وجدت في المصدر، بل ميزته تكمن في أنّه يعبر عن الزمن.

كما ذهب "روهار" (Rauher) إلى تقسيم الأزمنة إلى ثلاثة أقسام قياسا على تصنيف الضمائر إلى ضمير المتكلّم، ضمير المخاطب، وضمير الغائب. فالأزمنة حسب روهار ثلاثة:[2]

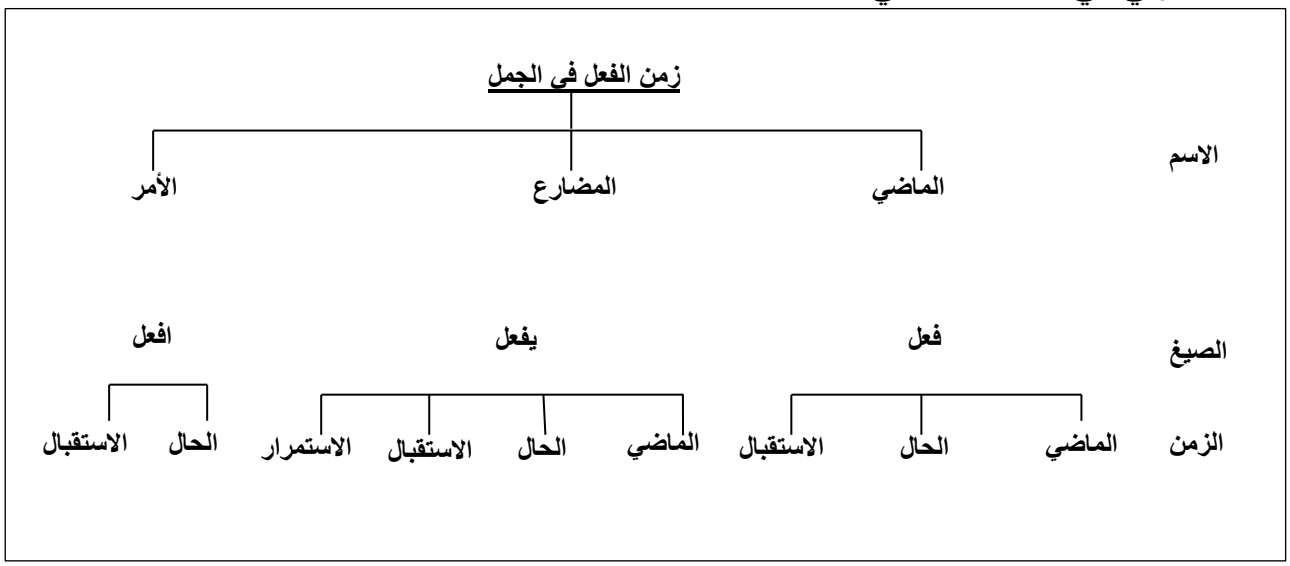
1- قسم مطابق لنقطة التوجيه الزماني: زمان الحاضر
2- قسم متعلّق بنقطة التّوجيه الزماني: الماضي والمستقبل
3- قسم لا علاقة له بنقطة التوجيه الزماني.

وعدّ القسم الثالث الذي لا يتعلّق بزمان التّلفظ من العوائد، شأنه في ذلك شأن ضمير الغائب.

وقد تردّدت في مباحث بعض المحدثين الزمنية مصطلحات، مثل: "الزمن الصرفي" و"الزمن النحوي" وهي مصطلحات تعكس نظرتهم إلى العبارات والألفاظ الدالة على الزمن، لهذا نجد تمّام حسان فرّق بين الزمن الصرفي والزمن النّحوي، بقوله: "الزمن الصرفي وظيفة

[1] كمال رشيد: الزمن النحوي في اللّغة العربية، دار عالم الثقافة، عمان، 2007، ص30-31.
[2] المرجع السابق، ص422.

صيغة الفعل مفردة خارج السياق، فلا يستفاد من الصفة التي تفيد موصوفا بالحدث، ولا يستفاد من المصدر الذي يفيد الحدث دون الزمن.... أي أنّه يبدأ عند معنى الصيغة ويعود إليها، ولا يكون لها عندما تدخل في علاقات مع السياق[1]. وقد وضع لنا أنواع الزمن الصرفي في المخطط الآتي:



أمّا الزّمن النّحوي، فهو "وظيفة في السّياق يؤدّيها الفعل وغيره من أقسام الكلم التي تنقل إلى معناه، مثل: زمان الاقتران الذي يكون بين حدثين، وهذا الزمان يستفاد من الأسماء التي تنقل إلى معنى الظروف...وإن كان النّحو هو نظام العلاقات في السّياق وليس في الصيغة المنعزلة"[2].

فمجال الزمن النّحوي هو السياق، ومجاله الجملة العربية بأنواعها الخبرية والإنشائية، وفيه تدخل اعتبارات: وتتضافر القرائن اللفظية من لواصق وأدوات، وظروف ونواسخ، مع القرائن المعنوية التي تضبط معنى السياق، مع القرائن الحالية التي تعين المقام، والتي تأتي من خارج السياق وتكون في ذهن القارئ أو السامع من قبل[3].

[1] تمام حسان: اللّغة العربية معناها ومبناها، ص42.

[2] تمام حسان: المرجع نفسه، ص 241.

[3] كمال رشيد: الزمن النّحوي في اللغة العربية، ص53.

ويؤدي السياق دورا مهمّا في الزمن النّحوي، كونه يمثّل القرينة الكبرى التي تحدّد المعنى الزمني في استخدام الأفعال. فهو المسرح الحقيقي الواسع لفهم الزمن لأنه تركيب، والتركيب ادعى لاكتشاف الحقائق اللّغوية، ومنها الزمن، من الكلمة المفردة، ذلك لأنّ الكلمة المفردة تعتمد في أصل الوضع على المعنى المعجمي وليس غير، ولا يمكن الذهاب بها إلى أبعد من ذلك، أما في السياق فلا بد أن يتفاوت النّاس في طرائقهم وإبداعاتهم، ولا بد أن تتفاوت الأساليب وتخالف لاختلاف المقامات[1].

وفي نفس السياق اعتبر مالك المطلبي الزمن "أنّه شبكة تتّخذ نسيجها من الصيغ الفعلية، وما يتولّد عنها من اتّجاهات، وما يضاف إليها من صيغ حديثة غير فعلية، وصيغ مركّبة، وقرائن، مع ملاحظة الجمل والأساليب اللّغوية التي تقع فيها تلك الأنواع من الصيغ، كما أنّ كلّ ذلك – إمكانات السياق الزمنية– يرتبط من جهة الدّلالة بسياق الحال[2].

وللزمان أثره في المتخاطبين، أفرادا وجماعات، وفي الحاضر والماضي والمستقبل، إذ إنّ الزمان يدركه المتكلّم والمتلقي في الحاضر بتجلّياته المختلفة، ويتفاعلان معه في لحظة من لحظات التّكلم والتّلقي، وتتباين آثار هذا التّفاعل من لحظة زمنية إلى أخرى[3]. وبناء على ذلك، فإنّنا سنقسّم في تحليلنا للخطاب النّبوي الزمن النّحوي إلى ثلاثة أقسام:

[1] المرجع السابق، ص56.

[2] مالك المطلبي: الزمن واللّغة، ص83.

[3] عبد الله الكدالي: تداولية المقام (بحث في الشروط المقامية في التراث النقدي والبلاغي)، عالم الكتب الحديث، إربد، 2017، ص153.

أولا: الفعل الماضي ودلالته الزمانية:

يدرك المتخاطبان الزمن الماضي بوصفه سيرورة وتراكما يؤثران في الفعلين التخاطبين، التعبيري، والتأثيري. فنظم الكلام البليغ امتداد لتجارب ابداعية سابقة، وتلقيه أيضا يبنى على ما تراكم لدى المخاطب من تجارب قبلية شكّلت ذائقته الأدبية والجمالية[1].

- **صيغة فعل:** أوردها معظم النّحاة للدّلالة على الزمن الماضي، وذلك باعتبار الوضع والأصالة، إذ الدّلالة على الزمن هي الأساس الذي تنوع من أجله؛ أي أنّ "فعل" تدلّ في صيغتها على الإفرادية على المضيّ، وتتلوّن بألوان زمنية عندما تتدرج في السياق ، أو تعتريها عوامل التّبديل من زمن إلى آخر[2]. أي أنّها تأتي للتعبير عن مراحل زمنية مضت وانقطع أثرها، كسرد أخبار الأولين، يقول السامرائي: "صيغة (فعل) تدلّ على حدث كان قد تمّ في زمن ماض لا نستطيع ضبطه وتعيينه"[3].
- حديث أبي هريرة ﷺ، عن النّبيﷺ قال: «**احْتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيّبتنا وأخرجتنا من الجنّة، قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحجّ آدم موسى، فحجّ آدم موسى" ثلاثا**»[4].

جاءت هذه الصيغ الفعلية (احتجّ، خيّب، اصطفى، خطّ، قدّر، حجّ) مشيرة في خطابه ﷺ إلى الماضي، وهي من نقطة زمن التّكلم، في سياق حجاجي دار بين أبينا آدم وسيّدنا موسى عليهما السّلام.

---

[1] عبد الله الكدالي: تداولية المقام، ص53.

[2] بكري عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم، ص 50.

[3] إبراهيم السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته، ص53.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم (1800)، ص493.

ويأتي بناء (فعل) في سرد أحداث ماضية في أسلوب القصص التي وقعت في الماضي، وقد وردت كثيرا في خطاباته ﷺ، منها حديث أسامة بن رضي الله عنهما، قال: **بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة فَصَبَّحنَا القَوْمُ فَهَزَمْنَاهُمْ، وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلاً مِنْهُمْ، فَلَمَّا غشيناه قال: لا إله إلاّ الله، فكفّ الأنصاريُّ عنه، وطعنته برمحي حتى قتلته، فلمّا قدمنا، بلغ النّبي ﷺ فقال: «يا أسامة، أقتلته بعدما قال: لا إله إلاّ الله»، قلت، كان متعوّذا فمازال يكرّرها حتّى تمنيت أنّي لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم.**[1]

وردت في هذا الخطاب أفعالا إنجازية في صيغة (فعل) مشيرة إلى الزمن الماضي التام (بعثنا، صبّحنا، هزمناهم، لحقت، غشيناه، قال، كفّ، طعنته، قتلته...)، والمقام هنا مقام سرد وإخبار، فلهذا وقعت الأفعال في زمن ماضي كونها أُنجزت وانقضت.

-حديث أنس بن مالك قال: سقط رسول الله ﷺ فجُحِشَ شِقُّهُ الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة، فصلّى بنا قاعدا، فقعدنا؛ فلمّا قضى الصلاة، قال: «**إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الحمدُ، وَإِذَا سجَدَ فَاسْجُدُوا**»[2].

وردت في هذا الخطاب أكثر من ملفوظ دال على صيغة فعل مقترن بأسلوب الشّرط، كلّها جمل شرطية مصدّرة بالأداة (إذا) وفي كلّ الحالات جاءت صيغة فعل تدلّ على الماضي المطلق وإن كان متحقق الوقوع في زمن ما، وهذا الأسلوب كثير الورود في الخطاب النّبوي، والشاهد هنا ورود عدّة ملفوظات بصيغة (فعل) الدّالة على الماضي المطلق، وإن كان محقق الوقوع في زمن ما، والصلاة فعل مستمر لا ينقطع البتة، وبالتالي المراد هنا التركيز على وقوع الحدث.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلاّ الله، رقم (61)، ص28.
[2] محمد عبد الباقي: كتاب الصلاة، باب إئتمام المأموم بالإمام، رقم (232)، ص79.

ثانيا: الفعل المضارع ودلالته الزمانية

يأتي المضارع على صيغة (يفعل)، الدّال على وقوع الحدث في الحال أو الاستقبال، على اختلاف بين النّحاة القدماء، فمنهم من يجعله للحال، ومنهم من يجعله للاستقبال. ويشترك في الفعل المضارع الحاضر والمستقبل، كقولك: إنّ زيدا ليفعل" هي جملة ملخصة للحال كالسّين، أو سوف للاستقبال[1].

ويعدّ الزمن الحاضر من أهمّ المشيرات المقامية إذ إنّه الزّمان الذي يعكس عمل التّلفظ باعتباره زمان وقوعه. ولم يكن زمان الماضي وزمان المستقبل مشيرين مقاميّين إلاّ لأنّهما يتحدّدان بزمان الحاضر على إبراز علاقته بإيقاع عمل التّلفظ. فهو زمان لا يتحدّد إلاّ بوقوع حدث القول[2].

وتتميّز هذه الصيغة (يفعل) بأن وجهتها الزمنية تتأثر في جلب كبير بالحركة الإعرابية بخلاف صيغة "فعل" التي تبنى على حركة واحدة، ويتحدّد زمنها بالسياق أو بالقرينة التي تسبقه أو تلحقه[3].

وقد وردت صياغات يفعل في خطابه ﷺ في سياقات عدّة غير محدّدة بزمن معين (ماضي- حاضر- مستقبل) وذلك بسبب توالي الأحداث، فالحدث هو موضع الاهتمام، وكلّ حدث لا بد له من زمن.

أ- **صيغة يفعل مجرّدة الدالة على الحاضر:(يفعل)**

يلزم الفعل المضارع "يفعل" الزمن الحاضر في الغالب إذا كان مجردا من أية علامة، أو قرينة خاصة بالاستقبال، نحو:

وتجرّد "يفعل" من قرائن زمن الاستقبال للدلالة على:

---

[1] ابن يعيش: شرح المفصل، ج6، ص8.

[2] نرجس باديس: المشيرات المقامية في اللّغة العربية، ص356.

[3] عبد الكريم بكري: الزمن في القرآن الكريم، دار الفجر، ط3، القاهرة، 2001، ص62.

1-حقيقة ثابتة: تدور الأرض حول الشمس، (يولج الليل في النّهار)

2-أنّ الحدث لا يقع في زمن خاص (والذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة)

3- حقيقة علمية: نحو يرفع الفاعل وينصب المفعول.

صيغة يفعل الدّالة على المستقبل (سيفعل)

- حديث جرير، قال: كنّا عند النّبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة – يعني البدر- فقال: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرَونَ هَذَا القَمَرَ، لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَغْلِبُوا عَلَى صلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وقَبْلَ غُرُوبِهَا فافْعَلُوا**»[1].

ويرى بعض النّحاة أنّ "السين" تحمل معنى التأكيد، فإذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنّه واقع لا محالة[2].

ب- صيغة يفعل الدالة على الزمن الماضي:

* **مع (لم يفعل) و (لما يفعل):** ينقلب من الفعل المضارع إلى الماضي مع هذين الأداتين مع فرق في المدى الزمني بينهما، لأنّ "لم" تنفي الفعل في الزمن الماضي مطلقا و"لما" النافية في الزمن الماضي المستمر إلى زمن التّحدّث[3]. ومن نماذج ذلك في المدونة، ما جاء في حديث عبد الله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ، قال: «**مَنْ شَرِبَ الخَمْرَ فِي الدُّنيَا، ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا، حُرِمَهَا فِي الآخِرَةِ**»[4]. استهل هذا الخطاب النّبوي بصيغة شرط تفيد العموم، على أنّ كل شارب خمر مات من غير توبة فهو معرض لهذا الوعيد وبالتّالي الحرمان من الجنّة. فالفعل اللّغوي المنجز بهذا الخطاب هو التنبيه على أن شرب الخمر في الدنيا ودون

[1] محمد عبد الباقي: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، رقم (367)، ص113

[2] ابن هشام الأنصاري: مغني اللّبيب، ج1، ص 139.

[3] بكرى عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم، ص63.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب الأشربة، باب عقوبة من شرب الخمر إذا لم يتب منها بمنعه إياها في الآخرة، رقم (1303)، ص383.

توبة، حرمت عليه من شربها في الآخرة. هذا الفعل جاء بصيغة المضارع لكن سياقيّا يدلّ أنّ الفعل شرط إنجازه يكون ماضيا.

– **مع (كان يفعل):** ويسمّى الماضي المتحدّد كما سمّا تمّام حسان، وأطلق عليه مهدي المخزومي الماضي المستمر، فهو يغيّر الزمن من صيغة يفعل الدّالة على الحال والاستقبال إلى الماضي، وذلك من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، أنّ رسول الله ﷺ، قال له: «**أَحَبُّ الصَّلاةِ إِلَى اللهِ صَلاَةَ دَاوُودَ عليه السّلام، وَأَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللهِ صِيَامُ دَاوُود، وكَانَ يَنَامُ نِصْفَ اللَّيْلِ وَيَقُومَ ثُلُثَهُ، وَيَنَامُ سُدُسَهُ، وَيَصُومَ يَوْمًا، وَيُفْطِرُ يَوْمًا**»[1].

دلّ هذا الحديث على أنّ الواجب على المسلم أن يراعي في صيام التّطوع جسمه ونفسه، ولا يسترسل في الصيام فيقصُرُ في حقوق أخرى دينية ونفسية واجتماعية، لهذا رغّبه ﷺ أن يقصد في صيامه وقيامه، وبيّن أنّ أعدل الصيام هو صيام داوود[2]

(كان يقوم/ كان يصلي/ كان يصوم/ كان ينام)، فهذه العبادات هي مداومة، فهي أفعال متجدّدة يداوم عليها المرء باستمرار.

ثالثا: فعل الأمر "افعل" ودلالته الزمانية:

هو صيغة يطلب بها الفعل "افعل" من الفاعل المخاطب، وقد أنكرها الكوفيون قسما من أقسام الفعل واعتبروها متقطعة من المضارع، أمّا جمهور البصريين فقد أعطوها دلالتين زمانيتين فهي عندهم كصيغة المضارع تصلح للحال والاستقبال، وإن وجدنا من يقصرها

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الصوم، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، أو فوت به حقا أو لم يفطر، رقم (720)، ص208.

[2] محمد قاسم حمزة: منار القارئ، ص 231.

للدلالة على المستقبل كما صنع السيوطي والأشموني. وقد أنكرها الزجاجي وهو من البصريين.[1]

وهو طلب حدوث فعل أو تركه بصيغة مخصوصة "فإذا كان الأمر صادرا من الأعلى من دونه، وإن كان من النّظير إلى النّظير فهو طلب، وإن كان من الأدنى إلى الأعلى مقبل له دعاء، وإنّما اختلفت التّسمية لاختلاف المخاطبين بهذه اللّفظة، لأنّك تستقبح أن نقول: أمرتُ والدي. كما تستقبح سألت غلامي[2].

والأمر يدخل ضمن ما يصطلح عليه في التّداولية بأفعال الكلام، ودلالته الزمنية مستلزمة بواسطة قواعد الاستلزام الحواري، ولا يمكن أن يكون لازما للاستقبال، فزمنه محدّد بالسياق[3].

الأمر الدّال على استمرار الحدث:

حديث أنس بن مالك ﷺ قال: مرّ النّبي ﷺ بامرأة تبكي عند قبر، فقال: «**اتَّقِي اللهَ وَاصْبِرِي**»، قَالَتْ: إليك عنّي فإنّك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنّه النّبيّ ﷺ، فأتت باب النّبي ﷺ، فلم تجد عنده بوّابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: «**إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الأُولَى**»[4].

يوجّه عليه السلام خطابه هذا إلى المرأة التي فقدت ولدها، لمّا مرّ عليها أمام قبر فقيدها، فنسب الإنجازية لها (اتّقي، اصبري) ويلحظ أنّ الفعلين دلالة على استمرار زمن التّقوى في الحياة وربط التّقوى مع الصبر، كما أنّ هذين الفعلين استعملا في موردين مهمّين:

---

[1] كمال رشيد: الزمن النحوي في اللّغة العربية، ص46.

[2] بكرى عبد الكريم: الزمن في القرآن الكريم، ص 74.

[3] محمد الملاخ: الزمن في اللّغة العربية، بنياته التركيبية والدّلالية، دار الأمان، ط1، الرباط، 2009، ص36.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب الجنائز، باب في الصبر على المصيبة عند أوّل الصدمة، رقم (533)، ص157.

الأول: تقوى الله، حيث يجعل الله بينك وبين عذاب الآخرة وقاية، فتقوى الله هي الكفّ عن معصيته، هذا يعني أنّ الذي وقعت فيه المرأة من البكاء إنّما لم يكن جائزا. فالحمولة الإنجازية (اتّقي) تدلّ على استمرار زمن التّقوى.

الثاني: الفعل اصبري، وهو حبس النّفس عن الجزع، فهو فعل إنجازيّ لتحقيق حمولة التّقوى.

فالمتكلّم يعتمد في خطابه على زمن التّلفظ، باعتباره زمن المراقبة والتّثبت من صحّة الأزمنة الماضية أو المستقبلية، فيصبح زمن التّلفظ المرجع السّياقي الذي يخوّل للمتكلّم أن يبني نظام المحادثة انطلاقا من المعطيات التي يوفّرها سياق التّلفظ بما يحتويه من عناصر براغماتيّة تساعد على بناء أحداث المحادثة بناء محكوما بترتيب زمني منطقي[1].

[1] خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، ص125.

المبحث الثالث: المشيرات المكانية: Spatial deictics

هي عناصر إشارية إلى أماكن يعتمد استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلّم وقت التكلّم، أو على مكان آخر معروف للمخاطب أو على السامع، ويكون لتحديد المكان أثره في اختيار العناصر التي تشير إليه قربا أو بعدا أو وجهة، ويستحيل على النّاطقين باللغة أن يستعملوا أو يفسّروا كلمات مثل هذا وذاك، وهنا وهناك ونحوها إلاّ إذا وقفوا على ما تشير إليه بالقياس إلى مركز الإشارة إلى المكان، فهي تعتمد على السياق المباشر Immediate physical context الذي قيلت فيه[1].

وتختص بتحديد المواقع بالانتساب إلى نقاط مرجعية في الحدث الكلامي، وتقاس أهميّة التحديد المكاني بشكل عام انطلاقا من الحقيقة القائلة إنّ هناك طريقتان رئيسيتان للإشارة إلى الأشياء هما: إمّا بالتّسمية أو الوصف من جهة أولى، وإمّا بتحديد أماكنها من جهة أخرى[2].

والبعد التّداولي الذي تلعبه الإشاريات المكانية هو الكشف عن مكان المتكلم واتّجاهه لأنّ معرفة المكان تشير إلى دلالة القرب والبعد التي تولدها هذه الإشاريات، ومعرفة المتلقي لهذا السياق تخلق تواصلا يقتضي تحقيق هدف الخطاب، لهذا لا يستطيع المتكلم التخلي عن تعيين مكانه عند التلفظ، كونه مركز الإشارة[3].

فبناء التّخاطب البليغ يكون مشروطا مقاميا بشروط المقام المادي التي تجمع بين الشرط الزمني، والشرط المكاني. فإلى جانب ما يستدعيه التخاطبُ من شروط ترتبط بمقام المتخاطبين؛ المقام التّعبيري المرتبط بالمتكلّم والمقام التّأثري المرتبط بالمخاطب، يتأثر

---

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 22.

[2] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب: ص84.

[3] حازم طارش حاتم: الإشاريات الخطابية وأبعادها التّداولية، قراءة في أبعاد خطب الإمام الحسن، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بابل، المجلّد (25)، ع (6)، 2017، ص233.

التّخاطب بعوامل المحيط الخارجي وتكون جودته الفنّية مقرونة بهذه العوامل، كما تتحدّد آثاره في نفوس المخاطبين انطلاقا منها[1]. فالشّيء الذي يحّدد المكان (القرب، البعد، الخلف، الأمام...) هو وضعية المتكلّم في لحظة الحديث، وكذا إشاراته، يقول "مانغنو": "تتحدّد المبهمات المكانية بوضعية المتكلّم: Position physique إضافة إلى إشاراته Gestes [2].

-حديث ابن عباس قال: كان النّبي ﷺ يقول في دعائه: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَعَنْ يَمِينِي نُورًا، وَعَنْ يَسَارِي نُورًا، وَفَوْقِي نُورًا، وَتَحْتِي نُورًا، وَأَمَامِي نُورًا، وَخَلْفِي نُورًا، وَاجْعَلْ لِي نُورًا**»[3].

تشمل هذه المبهمات ألفاظ الجهات السّت وما جرى مجراها (فوق، تحت، يمين، شمال،...) فهذه المشيرات هي ما ليس لها جهات تحصرها، ولا أقطار تحيط بها، وتظل مبهمة لو استعملها المتكلم وحدها منعزلة عن السياق، لهذا يمكن التمثيل للمشير المكاني كالآتي:

مشير مكاني- السياق= مرجع غير محدد.

مشير مكاني+ السياق= مرجع محدّد.

وسمّيت هذه الظروف (وراء/ أمام/ فوق/ تحت...) غايات، لأنّ غاية كلّ شيء ما ينتهي به ذلك الشيء، وهذه الظروف إذا أضيفت كانت غايتها آخر المضاف إليه لأن به يتمّ الكلام وإذا قطعت عنه الإضافة صارت غاية[4].

---

[1] عبد الله الكدالي: تداولية المقام، بحث في الشروط المقامية في التراث النّقدي والبلاغي، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2017، ص153.

[2] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التّلفظ وتداولية الخطاب، ص124.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدّعاء في صلاة اللّيل وقيامه، رقم (437)، ص130.

[4] ابن يعيش: شرح المفصل، ج4، ص85.

-حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنّ رسول الله ﷺ، قال: «**يُهَلُّ أَهْلُ المَدِينَةِ مِنْ ذِي الحَلِيفَةِ، وَأَهْلُ الشَّامِ مِنْ الجحفة، وَأَهْلُ نجد من قرن**»، قال عبد الله: وبلغني أنّ رسول الله ﷺ قال: «**وَيَهِلُّ أَهْلَ اليَمَنِ مِنْ يلَمْلَمْ**»[1].

يدلّ هذا الخطاب على تحديد المواقيت المكانية للإحرام بالحجّ والعمرة وهي خمسة، ذُكر منها في الخطاب أربعة. أمّا الميقات الخامس "ذات عرق" لأهل العراق، ويقع في الشّمال الشّرقيّ على بعد 94 كيلومتر من مكّة. لهذا فقد شرع النّبيﷺ لأهل كلّ جهة من بلاد المسلمين مكانا معيّنا يُحرمون منه للحجّ أو العمرة، يسمّى "ميقاتا مكانيا" فأشار في خطابه البليغ لكل بلد ميقاتا مكانيا كالآتي[2]:

ميقات أهل المدينة ←ذا الحليفة، وهي في الجنوب الغربي من المدينة المنوّرة على بعد ستة أميال.

ميقات أهل الشّام ← الجحفة، وهي قرية بالقرب من "رابغ" وضعت عندها لوحة باسمها.

ميقات أهل نجد ← قَرْن المنازل، وهي بين مكّة والطائف ويسمّى حاليا بالسيل الكبير، على بعد ستة عشر ميلا من مكة.

أهل اليمن ← جبل من جبال تهامة، يبعد عن مكة ثمانين ميلا.

ولذلك فإنّ معرفة المواقع في الخطاب، تستلزم شيئين اثنين هما: معرفة مكان التّلفظ، واتّجاه المتكلّم، لأنّه قد يقود استعمال إشاريات المكان في غياب الدقة في عند التّلفظ إلى اللّبس[3]. فطبيعة السّياق الذي أنجز فيه الخطاب فرض على المتكلّم الانتقال من مكان إلى آخر عبر مسارات حقيقية واضحة بكل ما تحمله من أبعاد اجتماعية أو ثقافية أو سياسية.

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة، رقم (835)، ص212.

[2] حمزة محمد قاسم: منار القارئ في شرح مختصر البخاري، ج3، مكتبة المؤيد، الرياض، 1990، ص73.

[3] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص85.

ولنستنطق مشيرا مكانيا آخر من حديث أبي هريرة، عن النّبي ﷺ، قال: «**لاَ تُشَدُّ الرِّحَالَ إِلاَّ عَنْ ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: المَسْجِدُ الحَرَامُ، وَمَسْجِدُ الرَّسُولِ، وَالمَسْجِدُ الأَقْصَى**».

جاء خطابه ﷺ بصيغة المبني للمجهول بلفظ النّفي، بمعنى النّهي: (لا تشدّوا الرّحال)، وهذه الصيغة المراد منها حمل السّامع على التّرك. وشدّ الرحل كناية عن السفر، كالذهاب إلى زيارة الصّالحين أحياء وأمواتا، وإلى المواضع الفاضلة لقصد التّبرك بها والصلاة فيها.

وبيّن ﷺ من خلال خطابه هذا فضيلة هذه المساجد ومزيّتها على غيرها، لكونها مساجد الأنبياء عليهم السّلام.

فذكر لنا ثلاث مشيرات مكانية مرتّبة بحسب أفضليتها كما يأتي:

- المسجد الحرام ←— مكان قبلة النّاس وإليه حجّتهم.
- مسجد الرسول ←— هو المشير المكاني الذي أسّس على التّقوى.
- المسجد الأقصى ←— والذي كان قبلة الأمم السالفة.

كما وردت المشيرات المكانية في سياق الغيرة من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، عن النّبي ﷺ قال: «**دَخَلْتُ الجَنَّةَ أو أوتيت الجنّة، فَأَبْصَرْتُ قَصْرًا، فَقُلْتُ: لِمَنْ هَذَا؟ قَالُوا: لِعُمَرَ بن الخِطَابِ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَدْخِلَهُ، فَلَمْ يَمْنَعْنِي إِلاَّ عِلْمِي بِغَيْرَتِكَ**». قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله بأبي أنت وأمي يا نبيّ الله، أو عليك أغار؟[1]

يضم هذا الخطاب مشيرين مكانيين (الجنّة/ القصر)، وردا في رؤياه عليه السلام وهو في الجنّة ورؤيا الأنبياء حق ووحي، فيدلّ الأول على أوصاف الجنة ونعيمها ويشير بها إلى

[1] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله عنه، رقم (1550)، ص451.

بعض أصحابه. بينما المشير المكاني الثاني فهو يشير إلى مكان في الجنّة وهو قصر كان من نصيب عمر رضي الله عنه.

فالمتكلم يتّخذ موقفا إزاء وضعيته في الزمان والمكان، ولكنّه في الوقت نفسه وفي كلّ لحظة يتّخذ موقفا إزاء ما يقول[1].

- حديث أبي هريرة ﷺ، عن النّبي ﷺ، **قال: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ، وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي»[2].**

يدل هذا الخطاب على فضل الروضة المشرفة على سواها من بقاع الأرض، وفيه أيضا استحباب الصلاة في الروضة لدلالة الحديث على أنّ للعامل فيها روضة من رياض الجنّة، ولهذا قال الخطابي: من لزم طاعة اللّه في هذه البقعة آلت الطاعة به إلى روضة من رياض الجنة[3]. ونلاحظ استخدام المشير المكاني (بين) يشير إلى البقعة الواقعة بين بيته ﷺ (بيت عائشة) ومنبره الشريف، والفضل بين البيت والمنبر. فمرجعية استعمال مبهم المكان ليس بالنّسبة للمتحدّث ولكن بالنّسبة للبيت والمنبر اللّذين يعتبران بمثابة الشّيء المشار إليه.

[1] ذهبية حمو الحاج: لسانيات التّلفظ وتداولية الخطاب، ص 115.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب في المدينة حين يتركها أهلها، رقم (879)، ص251.

[3] حمزة محمّد قاسم: منار القارئ، ج2، ص349.

خلاصة الفصل:

ونختم الفصل بخطاب أبي ذرٍّ ﷺ الذي اشتمل على جلّ المشيرات المقامية سنوردها مجملة مفصلة بالتّحليل، وذلك في قوله: خَرَجْتُ ذات ليلة من اللّيالي، فإذا رسول الله ﷺ يمشي وحده، وليس معه إنسانٌ، قال: فظننتُ أنّه يكره أن يمشي معه أحدٌ، فجعلتُ أمشي في ظل القمر، فالتفتَ فرآني، فقال: «**من هذا؟**»، قلتُ أبو ذرٍّ، جعلني الله فداءك، قال: «**يا أبا ذرٍّ تعال**»، قال: فمشيت معه ساعةً، فقال: «**إِنَّ المُكْثِرِينَ هُمْ الأَقَلُّونَ يوم القيامة، إلاّ من أعطاه الله خيرا، فنفح فيه يمينه وشماله وبين يديه ووراءه، وعمل غيه خيرا**». قال: فَمَشَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً، فَقَالَ لِي: «**اجْلِسْ هَاهُنَا**» قال: فَأَجْلَسَنِي فِي قَاعٍ حَوْلَهُ حِجَارَةٌ، فقال لِي: «**اجْلِسْ هَاهُنَا حَتَّى أَرْجِعُ إِلَيْكَ**» قال: فانطلق في الحرّة حتّى لا أراه، فلبث عنّي فأطال اللُّبث، ثمّ إني سمعته وهو مقبل، وهو يقول: «**وإن سرق، وإن زنى**»، قال: فلمّا جاء لم أصبر حتّى قلتُ: يا نبيّ اللهِ جعلني اللهُ فداءك، من تكلّم في جانب الحرّة، ما سمعت أحدا يرجع إليك شيئا؟ قال: «**ذَلِكَ جِبْرِيلُ عليه السلام، عَرَضَ لِي جَانِبَ الحَرَّةِ، قَالَ: بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ**»، قلت: يا جبريل وإن سرق، وإن زنى؟ **قال: «نعم»**، قال: قلت: وإن سرق وإن زنى؟ **قال «نَعَمْ، وَإِنْ شَرِبَ الخَمْرَ»**[1].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، رقم(578)، ص170.

المشيرات المقامية في الخطاب النبوي					
المشيرات الشخصية			المشيرات الزمانية		المشيرات المكانية
الضمائر	الأسماء الموصولة	أسماء الإشارة	الزمن النّحوي	الزمن السّياقي	أسماء المكان	ظروف المكان
هم الأقلون (غائب)هو مقبل /هو يقول ظننتُ/جعلت/سمعت/مشيت، قلت(متكلم/متصل) يمشي/أطال/يكره/أعطاه(غائب/مستتر) لي (متكلم/متصل) معه(غائب/ متصل) اجلس/بشر (مخاطب/ مستتر) أمتك(مخاطب/ متصل)	من أعطاه من مات	هذا ذلك هاهنا	إن سرق (ماضي) إن زنى (ماضي) إن شرب (ماضي) أن يمشي (المستقبل) لم أصبر (الحاضر) بشّر أمتك (المستقبل)	ساعة ليلة ظل القمر يوم القيامة	جانب الحرة الجنة قاع حوله حجارة	يمينه شماله وراءه بين

وبعد هذه الجولة البحثية للمشيرات المقامية الخطابية النّبوية، يمكن القول أنّ النّبي ﷺ مع زمانه ومكانه هو مركز الخطاب النّبوي، لأنّ النّبي بالإجماع مركز عملية التّخاطب، والمخاطب يتحدّد بمقابلته به، وأسماء الإشارة تقاس بالبعد والقرب من نقطتين، إحداهما المشير والأخرى موقع المشار إليه، تحت ظروف السياق ومدى قربه وبعده من مكان إجراء عملية التّخاطب. وعليه فالمشيرات المقامية تتصل مباشرة بالمقام، دون توسّط عنصر آخر، فهذه المشيرات من شخصية (الأنا)، وزمانية (الآن)، ومكانية (الهنا) جميعا، تتّصل مباشرة بمرجعها، ولا تحتاج إلى توسط عنصر آخر بينها وبين مرجعها لإدراكه.

وقد ذكرت منى الجابري (المشيرات المقامية في القرآن الكريم)، أنّ هذه المشيرات مرتبطة بالمقام آنيا، أي أنّها متحوّلة متغيّرة، وهي من سمات المشيرات تحيل مع كلّ خطاب إلى مرجع مختلف، ف (أنا) تحيل إلى (سارة)، وإلى (سعاد) في خطاب آخر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى (أنت، واليوم، وأمس، وهذا...)[1].

[1] منى الجابري: المشيرات المقامية في القرآن الكريم، ص47.

الفصـــــل الثــاني

تداوليّة الدرجة الثّانية (قواعد التّخاطب اللّساني في الخطاب النّبوي)

المبحث الأوّل: الاستلزام الحواري

المبحث الثّاني: متضمّنات القول

المبحث الثّالث: مبدأ التّأدب

المبحث الرّابع: مبدأ التّواجه

المبحث الخامس: مبدأ التّأدب الأقصى

المبحث السادس: مبدأ الصّدق

توطئة:

يعيش الإنسان في هذه الدنيا مع النّاس، وتقوم بينه وبينهم علاقات وارتباطات، وهو يحتاجهم وهم يحتاجون إليه، والإسلام يحرص لأن تكون هذه العلاقات بينهم على أساس سليم ومنهج قويم، ويتحقق ذلك عندما يكرم بعضهم بعضا، ويلزم كلّ منهم مع الآخرين آداب المعاملة وحسن المعاشرة، من كلام جميل، وجوار كريم، وضيافة لائقة، وهذا ما حثّنا عليه ديننا الإسلامي، في قوله تعالى مخاطبا رسولهﷺ: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ 125 النحل.

تُضمّنت هذه الآية توجيها ربّانيّا يحثّ على تهذيب الكلام باستخدام آليات الخطاب المناسبة التي تراعي سياق الدّعوة وأحوال المخاطبين وظروفهم، واتّباع الطريقة السهلة التي يخاطبهم بها بعيدة الغموض والزجر، والجدل بالتي هي أحسن. ولا يحدث هذا الجدل إلاّ بين طرفين أو أكثر قصد تحقيق هدف معين، مع وجوب مراعاة آداب وقواعد تخاطبية من أجل نجاح هذا التواصل.

والخطاب النّبوي خطاب تداوليّ تفاعليّ ينبني على نوعين من المبادئ: نوع تبليغي (أفعال الكلام)، وآخر تهذيبيّ (قواعد التّخاطب)، وهذه المبادئ تتفاضل فيما بينها تبعا للغاية والوظيفة المتوخاة من الخطاب[1]. ونروم في مبحثنا هذا التّحري عن ملامح قواعد التّخاطب اللّساني في خطاب النّبيﷺ والكشف عن أداءاته الإبلاغية، ومقاربة هذه القواعد في مدونة (**ما اتّفق عليه الشيخان**)، مستأنسين ببعض ما قدّمه الباحثون المختصون من آراء وتفسيرات، ولكن قبل هذا حريّ بنا الوقوف عند حدّ التخاطب وبيان أهم قواعده.

[1] العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللّساني، ص123.

مفهوم التّخاطب (Conversation): مؤسسة اجتماعية تضمّ داخلها كلّ الممارسات التي تنظّم دور الكلام في مجتمع ما، أي أنّ عملية التّخاطب لها سلطة اجتماعية، لأنّ ممارستها بشكل يحقق الأهداف العامّة والخاصّة المرجوة منها يقتضي أن يحترم المشاركون مجموعة من الشّروط، والقواعد، والمسلّمات، والمبادئ، متى أرادو الحفاظ على روح الخطاب، أمّا من غير ذلك فسيُدفع بهم خارج هذا النّشاط[1].

وقد عرّفه طه عبد الرحمن بقوله: "اعلم أنّ التّخاطب هو إجمال الكلام الملقى من جانبين لأقوال بغرض إفهام كلّ منهما الآخر مقصودا معيّنا...ويقتضي التّخاطب اشتراك جانبين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال"[2]. فهذا النّشاط الكلامي الذي يمارسه أفراد المجتمع فيما بينهم، بوعي أو غير وعي في الغالب، هو شكل من أشكال التّفاعلات الشّفهية التي تمتدّ عبر مستويات الحياة الإنسانيّة المختلفة، إذ تعتمدها الحياة اليوميّة العادية كما تعتمدها في العلاقات العمليّة وغيرها من التّفاعلات المؤسساتيّة[3].

ومصطلح قوانين التّخاطب أو المسلّمات التّحاورية هي مجموعة القواعد التي يجب على المتكلّم مراعاتها من أجل ضمان خطاب ناجح. وهو مصطلح معاصر يعني مجموعة من القواعد والمعايير التي يُفتَرض أن يقف عندها كلّ متكلّم أثناء حديثه مع غيره، وقد جاءت صياغة هذه المعايير ضمن مفهوم تداولي أشمل هو: "الكفاءة التّداولية"، حيث توصف قدرة المتكلّم التّواصلية بمجموعة من المعايير والقواعد[4]. ويطلق عليها مصطلحات عدّة: الاستراتيجية التلميحية (ابن ظافر الشهري)، وقواعد التّبليغ (طه عبد الرحمن)، والاستلزامات المحادثية (بول غرايس). وبهذا تكون هذه القواعد موجهة بالأساس لخدمة

---

[1] حسن بدوح : المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب، ط1، إربد، 2012، ص02.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص237.

[3] المرجع نفسه، ص 81.

[4] محمود طلحة: التداولية وتحليل الخطاب، ضمن كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، تنسيق: حافظ اسماعيل علوي، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2013، ص223.

الأهداف العامة والخاصة التي وضعت من أجلها شتّى أنواع التّبادلات الكلامية، واستعملت لخدمتها: الأخبار، التّأثير في الآخرين، وتوجيه سلوكاتهم[1].

المبحث الأول: الاستلزام التّخاطبي: Conversation Implicature

أوّل من أرسى مبادئ هذا المفهوم هو "هربرت بول غرايس H. P. Grice" في مقاله الشهير Lgic and conversation (المنطق والحوار)، قدّم فيه شرحا منطقيا في كيفية الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم، اعتمادا على منطق الاستدلال، هذا بالإضافة إلى رغبته في فحص الإطار النّفسي المنطقي الذي يقع فيه تبادل الكلام، "فأحيانا لا يخدم المعنى التواضعي للكلمات المستعملة تحديد ما قيل فقط، وإنّما يكون مستلزما أيضا"[2]. نحو:

أ- هل تخرّج رياض العام الماضي؟

ب- لا يزال يغدو الجامعة.

فالمتكلّم (أ) يسأل عن تخرج رياض للسنة الماضية، ليجيبه (ب) جوابا حرفيا أنّ رياض مازال يذهب إلى الجامعة، لكن تلك الجملة تعني أنّ رياض لا يزال يزاول دراسته بالجامعة في الوقت الحالي، ما يستلزم أنّه لم يتخرّج بعد. هذه العملية أطلق عليها غرايس: "الاستلزام التّخاطبيّ (Conversation Implicature). لهذا كانت انطلاقة غرايس في صياغة نظريته هذه من فكرة أساسية، وهي أنّ: "النّاس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر ممّا يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كلّ همّه إيضاح الاختلاف بين ما يقال What is said وما يقصد What is meant فما ما تعنيه الكلمات

[1] المرجع نفسه، ص223.

[2] Paul.Grice: Logique et conversation, traduction francaise de: Frédéric Berthet et Michel Bozon, Revu Communication, n 30,1979, p60.

والعبارات بقيمها اللّفظية، وما يقصد هو ما يريده المتكلم أن يبلّغه السامع على نحو غير مباشر[1].

وأشار طه عبد الرحمن إلى قضيّة الاستلزام فقال: "قد تحتاج إلى التّفريق في معنى اللّزوم بين عملية الانتقال وبين حاصل هذه النّتيجة التي هي قضية مخصوصة تنتهي بها هذه العملية، وإنّما إنتاج، أي الأثر الذي يصاحب مختلف أطوار هذه العملية، ابتداء وانتهاء، أمّا عملية الانتقال فقد اشتق لها لفظ الاستلزام، بحيث يجوز لنا أن نرد حد المنطق إلى هذه الجهة، فنعرفه بأنّه علم الاستلزام، لكن يبدو أنّ الكلمة التي اشتهرت في المعنى هي الاستنتاج، فيصح أن نحد المنطق بأنّه الاستنتاج العملية لا بمعنى[2]. فحسب رأي طع عبد الرحمن أن الاستلزام هو عملية الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المضمر، لكن هذا الانتقال خصّه بعبارة الاستنتاج. وبهذا يمكن أن نوجز مفهوم الاستلزام التّخاطبيّ بأنّه: "عمل المعنى، أو لزوم الشّيء عن طريق قول شيء آخر، أو قل: إنّه شيء يعنيه المتكلّم، ويوحي به، ويقترحه، ولا يكون جزءًا ممّا تعنيه الجملة بصورة حرفية"[3]، وهذا صميم الدّرس التّداولي؛ ذلك أنّ الخطاب إذا روعي ارتباطه بمقامات إنجازه لا ينحصر في ما تدلّ عليه صيغته الصورية من استفهام، وأمر، ونهي، ونداء، وإلى ذلك من الصيغ المعتمدة في إنجاز الخطاب، لكن عند إنجاز هذه الصيغ قد يكون المتكلّم قاصدا معنى آخر بحسب السياق المنجز فيه، لهذا عنده تلفظه بجملة ما حريّ به أن يلتزم بمجموعة من الشروط لتحقيق الاستلزام، وهي:[4]

- يجب ألّا يترك مجالا للاعتقاد بأنّه لم يتمّ احترام مبدأ التعاون.

---

[1] عبد العزيز بنعيش: التواصل اللّساني بين الاقتضاء والاستلزام، ط1، 2013، ص343

[2] طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص89.

[3] صلاح إسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، دار القباء الحديثة، ط1، 2007، ص78.

[4] نعيمة الزهري: الأمر والنّهي في اللّغة العربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997، ص 162.

- يجب افتراض أنّ الشخص المعني بالأمر يدرك أنّ المعنى غير الحرفي لازم؛ وذلك لكي لا يقع تناقض بين المعنى الحرفي، وبين ما نصّ عليه في الشّرط الأول.
- يظن المتكلّم أَنّ المخاطب قادر على الاستنتاج، والادراك الحسّي للفكرة التي تتعلق بلزوم الانطلاق من الافتراض الوارد في الشرط الثّانيّ.

وانطلاقا من هذه الشروط ارتأى غرايس أن يقسّم الاستلزام إلى قسمين:

2- **الاستلزام العرفي:** قائم على ما تعارف عليه أصحاب اللّغة، من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تنفكّ عنها مهما اختلفت بها السياقات وتغيرت التراكيب ومن ذلك مثلا في الإنجليزية (But) ونظيرتها في العربية (لكن) فهي هنا وهناك تستلزم دائما أن يكون ما بعدها مخالفا لما يتوقعه السامع. مثل: My frend is poor but honest، ومثل: زيد غنيّ لكنّه بخيل.

3- الاستلزام التّخاطبي المخصّص (الحواري): هو النّوع الثّاني من أنواع الاستلزام، والذي ينتج عن خرق القواعد، إذ يكون ذلك في سياق خاص، يحتاج في كلّ من طرفي الخطاب إلى معلومات إضافية، وبهذا فإنّه يكون أكثر تعقيدا في الاستدلال لمعرفة قصد المرسل[1]، فهو متغيّر دائما بتغير السّياقات التي يورد فيها[2]. وثمّة ملاحظة لابد من الإشارة إليها وفهمها، أنّه هناك علاقة وثيقة بين نظرية غرايس في الاستلزام الحواري ونظرية (سيرل) في الفعل غير المباشر، ذلك أنّ أعمالهما متشابهة جدًا. علاوة على ذلك كنّا قد رأينا (سيرل) في حديثه عن تقدير الإنجاز والحاجة للوصول إلى معنى الفعل غير المباشر، يشير صراحة إلى مبادئ التّعاون الحواري[3]. ويشير **(غرايس)** أنّ المحادثة مجهود تعاونيّ، حيث

[1] بن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص437.

[2] نعيمة الزهري: الأمر والنهي في اللغة العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ، مطبعة المعارف، الرباط، 1997، ص 136.

[3] جاسم خيري الحلفي: الخطاب الحائد في اللّغة العربية –مقاربة لغوية تداولية–، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، ص2020.

يتعرّف كلّ مشارك، إلى حدّ ما على قصد، أو مجموعة قصود مشتركة، على اتّجاه مقبول من الطّرفين على أقل تقدير، يشرع المتحاورون في إقامة خطوط تصرف مشترك ويعالجون المواضيع التي تهمّهم أكثر، وعندما يقطع هذا الاتّجاه المتبادل تدخل المحادثة في مأزق يفضي بدوره إلى انقطاع عنيف للحوار[1]. لهذا اقترح **(غرايس)** مبدأ سمّاه **(مبدأ التّعاون أو التّشاور)**؛ حيث يفترض أنّ المتخاطبين المساهمين في محادثة مشتركة يحترمون مبدأ التّعاون، بحيث يساهم كلّ واحد منهم في المحادثة بكيفيّة عقلانيّة. مثلا: زيد يتصل بزميله ويقول له: ما رأيك أن نلتقي صباحا، فيرد الزميل: لو تؤجلها قليلا إلى المساء، فيقول لماذا؟ فيجيبه: حتّى نحضر حصة علم النحو. ففي هذا الحوار نجد أنّ الزميلين قد ساهما بعلانية في نجاح المحادثة عن طريق احترامهم لمبدأ، يطلق عليه: "مبدأ التّعاون"، فما مفهوم التّعاون؟ وما هي أهم القواعد التي يرتكز عليها؟ هذا ما سنحاول فهمه وتقريبه شرحا وتحليلا من خلال نماذج اختيرت من مدوّنة " ما اتّفق عليه الشّيخان".

مفهوم مبدأ التّعاون: The cooperative principle

أصبح مفهوم التّعاون شائعا في تحليل الخطاب عموما، وفي تحليل المحادثة خصوصا، ثمّ صار ذلك المبدأ الذي يصطلح بتنظيم كافة العمليات التّبادلية السيميائية، ولكن هذا التّبادل لابد من توافر شروط تطابق هذا التّنظيم، فإنّ المشاركين الذين ينجزون هذا التّبادل لابد من وجود مبدأ يسمح لهم بالتّعاون والتّفاعل فيما بينهم. ويحدّد غرايس مبدأ التعاون على النّحو الرجو الآتي: «**أن تجعل مساهمتك في المحادثة كما هو مرجو منك**»[2]. وهو سلوك اجتماعي وسلوك إنساني لا يمكن الاستغناء عنه في العملية التّواصلية، من

[1] فرانشيسكو يوس راموس: مدخل إلى دراسة التداولية، ترجمة: يحي حمادي، دار نيسور للطباعة، ط1، بغداد، 2014، ص78.

[2] أحمد يوسف: السيميائيات والتداوليات وتحليل الخطاب، ص43.

الصعب الحديث عن تواصل ناجح في حالة عدم وجود تعاون مشترك، وعدم توافر التّعاون لدى المشاركين في الحوار[1].

كما أنّ المحادثة هي نتيجة لجهود التّعاون التي تنجز أثناء التّبادلات الكلامية خاصة عندما يتعرّف كلّ مشارك على هدف موجود أو مجموعة أهداف أو على الأقل على اتّجاه مقبول لديهم جميعا، وعلى المشاركين في المحادثة احترام هذا المبدأ حتّى تيسّر فهم أقوالهم[2]. ولقد وسّع غرايس هذا المبدأ العام للسّلوك التّخاطبيّ في مجموعة من القواعد (Maxims) أطلق عليها اسم **القواعد التّخاطبية Conversational maxims**، جاءت مبنية على صيغة الأمر، وهي: الكم، الكيف، المناسبة، والطريقة.

وهناك طريقتان للتّعامل مع هذه القواعد، الأولى الالتزام بها (follow the maxims) والأخرى خرقها (violation the maxim)، فهي ليست قواعد معيارية تفرض على المساهمين في الحوار اتّباعها، وإنّما هي وسيلة لتأويل الأقوال.

وقد ذكر غرايس أنّ الالتزام بهذه المبادئ ليس شرطا في توليد الاستلزام الحواري، فهو قد ينشأ من خرقها[3]. وتتمثّل هذه المبادئ في:

1-مبدأ الكم (Maxim of Quantity): وهو أن تقدّم المعلومات بالقدر المطلوب ليس أكثر من ذلك ولا أقل. ويوضّح "**غرايس**" أنّ هذه القاعدة يمكن تنفيذها، لأنّ توافر كم كبير لا يخرق مبدأ التّعاون، وإنّما هو مضيعة للوقت فقط، فإذا تضمّن نص ما تفاصيل كثيرة، فإنّ ذلك يهدّد التّواصل بالانسياق خلف بعض الجزئيات غير الضرورية[4]. وقد أشار ذلك "**غرايس**" بقوله: "إذا كنت تساعدني على تصليح سيارتي، مثلا، فإنّي أتوقّع ألاّ تقل مساعدتك أو تفوق ما هو مطلوب منك. وإذا احتجت في مرحلة معيّنة إلى أربعة براغٍ، فإنيّ

[1] محنّد الركيك: قضايا في اللّسانيات النظرية والتّطبيقية، التواصل في اللسانيات الوظيفية والمقارنة، 2012، ص62.

[2] الطاهر الجزيري: الحوار في الخطاب، ص79.

[3] العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التّداول اللّساني، ص101.

[4] جواد ختام: التداولية، أصولها واتّجاهاتها، ص101.

أنتظر أن تمدّني بأربعة براغٍ، وليس باثنين أو ستّة[1]". ونستشف ذلك في الخطاب النّبوي من حديث أبي هريرةرضي الله عنه، عن النّبيﷺ، قال: «**دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلاَفِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ...**»[2].

يوجّه الرّسولﷺ، مخاطبيه إلى الاقتصاد في السّؤال على ما لابدّ لهم منه، وعدم الإلحاح فيما لا فائدة فيه مخافة أن تقع الإجابة بأمر يُستثقل، فيؤدي لترك الامتثال فتقع المخالفة والمعصية في كون العذاب، وهذا إن لم يكن المقام مقام استفهام واسترشاد حيث يحمد السؤال، ويذمّ السّكوت، وربّما يفضي كثرة السؤال إلى مثل ما وقع فيه بنو إسرائيل، إذ أمروا أن يذبحوا بقرة، فلو ذبحوا أيّ بقرة كانت لامتثلوا، ولكنّهم شددوا فشدّد عليهم[3]. وجاء أيضا في صحيح البخاري قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ فَرَضَ لَكُمْ فَرَائِضَ فَلاَ تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ فَلاَ تَسْأَلُوا عَنْهَا**»[4].

وهو أيضا توجيه إلى أدب السّؤال، لأنّ ليس كلّ ما يخطر بالبال يُسأل عنه، وثمّة أمور ليس من الأدب السؤال عنها، كـالسّؤال عن الغيبيات، وخلق الله، والقيامة...

أمّا عن خرق قاعدة الكم: فيمكن خرق هذه القاعدة، نحو إعطاء قدر أكبر من الأخبار، أو أخبارا أقلّ مما هو مطلوب، في نفس الوقت الذي يتمّ فيه بشكل واضح إظهار الرّغبة في التّعاون أو في ترك المحادثة[5]. ونجد هذا الخرق في خطابهﷺ من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنّ رجلا قال يا رسول الله ما يلبس المحرم من الثّياب؟ قال

---

[1] علي محمد نور: المراجعة التّداولية، مقاربة لسانية في كتاب التّبيان في تفسير القرآن، دار قناديل، ط1، بغداد، 2020، ص114.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب فرض الحج مرّة في العمرة، رقم (846)، ص243.

[3] محمد عبد العزيز الخولي: الأدب النّبوي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2003، ص264.

[4] صحيح البخاري، كتاب الرقاق، رقم (6862)، ج6، ص2659.

[5] فرانسيسكو راموس: مدخل إلى دراسة التداولية، ص99.

رسول اللهﷺ: «**لَا يُلْبَسُ القُمْصَ ولا العَمَائِمَ وَلاَ السَّرَاوِيلاَت وَلاَ البرانس ولا الخفاف، إلاّ أحد يجد نعلين فيلبس خفّين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسّه الزعفران أو ورسٌ**»[1].

لقد بيّن الله تعالى ورسوله ما يحلّ للمحرم فعله وما يحْرُمُ عليه، وفي سياق الحج والعمرة نقل لنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قصة الرجل الذي قصد النّبيّﷺ مستفهما ما يلبسه المحرم من الثياب، فكان جواب النّبي عليه السلام أكثر من سؤال السائل بذكر ما يحرُمُ لُبْسُه، عن طريق عدوله بإنجاز مجموعة من المحظورات التّوجيهية بالنّهي (لا تلبس القميص، البرانس...)، لأنّ الممنوع منحصر فأمكن التّصريح به، وأمّا المباح فأكثر من أن ينحصر، وجاء هذا الخرق من باب نصحه وعلمه وإرشاده.

- **مبدأ الكيف (Maxim of Quality) :**

– ليكن إسهامك بالمعلومات يتجاوز ما هو مطلوب.

–حديث عائشة رضي الله عنها، أنّها قالت: «**مَا خُيِّرَ رسولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ أَخَذَ أَيْسَرُهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ، وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لِنَفْسِهِ إِلاَّ تُنْتَهَكُ حُرْمَةُ اللهِ، فَيَنْتَقِمُ لِلّهِ بِهَا**»[2].

من أخلاقه العالية عليه السلام ما ترويه أكرم النّساء ومن أعلمهنّ بآدابه، عائشة رضي الله عنها، أنه كان يختار الأسهل والأيسر، ما لم يكن محرما، فمثلا خيره ربّه بين الإفطار والصيام في السفر أو المرض، فاختار الأيسر، واختاره بين مقابلة السيّئة بمثلها والعفو، فاختار العفو، واختاره بين أن يقوم نصف الليل أو ثلثه أ يزيد على النصف، فكان يختار ما يراه أيسر على نفسه، وخيّره بين أن يفتح له كنوز الأرض، أو يجعل رزقه الكفاف، فاختار

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة...، رقم (731)، ص211.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله، رقم (1502)، ص438.

الكفاف ليتفرغ لعبادة ربّه، والدعوة لدينه، وكذلك إذا خيّره أهل بيته بين أمرينّ، اختار أيسرهما[1].

***مبدأ المناسبة (Maxim of Relevvance):** وفحواه؛ **أن يتكلّم المتكلّم في الوقت المناسب، وليكن الموضوع مناسبا.** من خلال مراعاته لحال الخطاب وعدم إرهاقه بتفاصيل زائدة وتقديره لدرجة التّأويل الممكنة للأقوال، ويقوم تأويل الأقوال على استدلالات تسند إلى السّياق وتفضي إلى نتائج بحيث يكون القول مناسبا كلّما كان الجهد المبذول في تأويله أقل والنتائج التي نتوصّل إليها أكثر، وتضعف درجة المناسبة كلما كان جهد التّأويل كبيرا[2].

وقد تنبّه الجاحظ إلى اختيار ما يلائم المتكلّم (المتحدّث) ويناسبه من الألفاظ، يقول في ذلك: "ولكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللّفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء...فالخفيف للخفيف، والجزل للجزل[3].

ودعوتهﷺ لم تكن دفعة واحدة وإنّما متدرجة، فقد كان عليه السلام ينظر إلى أحوال النّاس وطباعهم، ثمّ يأتي بمواعظه ودروسه بحسب ما يلائم الأحوال من المهمّ إلى الأهم، فمن حكمة المعلّم أو الواعظ أن لا يحدّث النّاس إلاّ بما يحتاجون إليه. كما لا يحسن به أن يحدّثهم عن أمر وهم محتاجون إلى غيره أشدّ من حاجتهم إليه. وهكذا كانت سيرته عليه السلام. فكان يراعي المناسبات والأوقات والتي تتناسب مع سياق الحديث، كالحديث عن رمضان في أيامه، والحج في وقته. ومن المواطن التي يتجلّى فيها خطابه ﷺ احترامه لمبدأ المناسبة حديث ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ لمّا بعث معاذا ﷺ على اليمن قال: «**إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللهَ**

[1] محمد عبد العزيز الخولي: الأدب النّبوي، مكتبة الثّقافة الدّينية، ط1، القاهرة، 2003، ص178.

[2] الطاهر الجزيري: الحوار في الخطاب، ص62.

[3] الجاحظ: البخلاء، تح: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص302.

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنَ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»[1].

تتّضح معالم رحمته في هذا الخطاب بتدرّجه في تعليم العبادات من البسيط إلى الأكثر تعقيدا، والذي حثّ على التّدرج من الأهم إلى المهم، فالأساس (الشهادتين)، كبداية لإعلان الإسلام وهذا الأهم، والأيسر ثمّ توجيههم بالقيام بما هو أهم والأكثر تعقيدا، كالصلاة، من بيان كيفية أدائها، وفرائضها، وسننها، ثم الزكاة، فالصوم...

فلهذا الاستلزام عند غرايس لا ينتج عن التزام القواعد فحسب، كما هو الظاهر، بل ينتج أيضا عن خرقها.

خرق مبدأ المناسبة: عند إرسالنا قولا لا علاقة له بما قيل مسبقا يحصل الخرق، ويحدث أحيانا هذا النّوع من التّغيرات المفاجئة بسبب الحاجة إلى تغيير الموضوع، بحيث لا يكون الانتقال سلسا وفي المتناول، أو عندما يخوض المتحاورون في محادثات بآراء متعارضة حول موضوع ما[2]. منه نموذج حديث أنس بن مالك: أنّ رجلا سأل النّبيﷺ: متى تقوم السّاعةُ يَا رَسُول الله؟ قال: «**مَا أَعْدَدْتَ لَهَا**»؟ قال: ما أعددتُ لها من كثير صلاةٍ ولا صوم ولا صدقة، ولكنّي أحبّ الله ورسوله، قال: «**أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ**»[3].

فجاء جوابه ﷺ، على غير منطوق اللّفظ، وإنّما أجاب مبيّنا ما كان ينبغي أن يسأل عنه السّائل، وفي هذا الخطاب خرق لمبدأ المناسبة، إلاّ أنّه لمّا كانت الإجابة المناسبة للسؤال غير مفيدة للمتلقي، عدل المتلقي في إجابته عما سُئل عنه، موضحا ما كان ينبغي

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشّهادتين وشرائع الإسلام، رقم، (11)، ص15.

[2] فرانثيسكو راموس: مدخل إلى دراسة التّداولية، ص99.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصّلة والآداب، باب إذا أحب الله عبدا حبّبه لعباده، رقم (1692)، ص491.

أن يسأل عنه لأنّه الأصلح له[1]. فالسّائل سأل زمن حدوث الساعة، فغير النبي مسار سؤاله، وبيّن له أنّه ليس من المهمّ في زمن حدوثها، بل الأهم ما لزاد الذي جهّزته للقاء ذلك الزمن، لهذا غير خرق عليه السلام مناسبة السّؤال الذي كان بود سائله الإجابة عنه.

- **مبدأ الطريقة/ الأسلوب (Maxim of Maner):**

يعتمد هذا المبدأ على كيفيّة إيصال ما يقال وليس ما يقال، ويتضمّن: تجنّب غموض العبارة (**obscurity**)، فتعلّم هذه القاعدة الفرعية المتكلّمين والمستمعين استخدام وتأويل نفس اللّغة، أو البحث عن نقطة التقاء لغتهم الفرديّة الخاصة[2]. فما يدفع المتكلّم للإخلال بالوضوح هو أنّه يريد إبلاغ المخاطب أمرا ما، وإخفاء ذلك الأمر عن أشخاص آخرين حاضرين تفاديًا للإحراج، أو جرح الشّعور، وبالتّالي الأسلوب يجعل من خطاب المتكلّم يأخذ مساره إلى قلوب وألباب السّامعين، ومن اللّائق أن يصاغ كلّ خطاب في أدب يليق بكل فئة اجتماعية، فالناس درجات متفاوتة ذوقا، ثقافة، زمنا وبيئة. وذلك في بعض الأحيان يكون الكلام ثقيلا على السمع مستحرجا عن النّفس، حتى قال يونس بن عبيد: (لو أمرنا بالجذع لصبرنا)، مشيرا إلى ثقل الموعظة على السّمع وجنوح النّفس عن مخالفتها[3]. لكن صوغها بأسلوب لبق يجعلها خفيفة على السّمع، سهلة النّفوذ إلى القلب. ومنه حديث جابر بن عبد الله: أنّ معاذَ بن جبل ﷺ، كان يصلّي مع النّبيّ ﷺ، ثمّ يأتي قومه فيُصلّي بهم الصلاةَ، فقرأ بهم البقرةَ، قال: فتجوّز رجل فصلّى صلاة خفيفة، فبلغ ذلك معاذا، فقال: إنّه منافق، فبلغ ذلك الرَّجَلَ، فأتى النّبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّا قومٌ نعمل بأيدينا، ونسقي بنواضحنا، وإنَّ مُعاذًا صلّى بنا البارحة، فقرأ البقرة، فتجوّزتُ، فزعم أني منافق، فقال النَّبِيُّ ﷺ: «**يَا مُعَاذُ، أَفَتّانٌ أَنتَ، -ثلاثا- اقرأ: ﴿والشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الاَعْلَى﴾** ونحوها.

---

[1] نادية رمضان النّجار: الاتّجاه التّداولي والوظيفي في الدّرس اللّغوي، ص 68.

[2] فرانثيسكو راموس: مدخل إلى دراسة التّداولية، ص90.

[3] محمد إبراهيم الحمد: أدب الموعظة، دار ابن خزيمة، الرياض، 2011، ص 65.

لهذا نجده ﷺ كان على دراية بأحوال الناس، وكان يصوغ كلامه بما يقتضيه سياق الحال، فالناس مختلفون مشارب وعادات وأخلاقا، وسنًّا ومرتبة. فلكلّ خطاب أسلوبه وطريقته في طرحه؛ لكن هذا لا يعني أن يتكلّم المتكلم بتكلف السّجع، ويتحرّى دقائق الإعراب، وغريب اللّغة، بل يلبس خطابه زيّا مناسبا يفهم ويستحسن، ويقع موقعه في القلوب[1].

وممّا يطلب الإشادة به أنّه عليه السلام، كان أسلوبه متنوعا في طرح أفكاره، فأحيانا كان يأتي باستراتيجية التوجيه وما يخرج عنها من أعراض فأحيانا ينادي، يقرّر، وأخرى يأمر وينهي...

- **تجنّب اللّبسambscurity:**

يحسن بالمتكلّم أن يكون مترسلا في كلامه، متمهّلا في إلقائه، وأن تكون كلماته منظمة مفصّلة، فمن متمّمات الفصاحة ألا يعجل الرجل بالكلام بل يلقي الكلمات مفصّلة حتى تقع في الذهن كأنّها عقد جِيْدٍ أُحْكِمَ تنسيقُه.

فالكلام المتسلسل هو هدي النّبي ﷺ في خطاباته ومواعظه، ومنه قول أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– أنّ النّبي ﷺ، كان «**يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّهُ العَادُ لأَحْصَاهُ**»[2].

والمراد من قول أم المؤمنين، أنّه لو عدّ المستمع كلماته أو مفرداته أو حروفه لإطلاق ذلك، والمراد بذلك المبالغة في الترتيل، والتّفهيم، فقد كان كلامه عليه السلام فصلا متميّزا في الدّلالة على معناه وحاصله أنّه بيّن المعنى لا يلتبس على أحد بل (يفهمه من يسمعه) من العرب وغيرهم. لظهوره وتفاصيل حروفه وكلماته واقتداره لكمال فصاحته على إيضاح الكلام وتبيينه[3].

---

[1] المرجع السابق، ص70.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزهد والرقائق، باب التّثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم (1891)، ص551.

[3] ينظر، تاج الدين المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، مصر 1938، ص81.

- **تجنّب الإطناب بلا ضرورة:** بمعنى "لا تكن مطنبا فوق الحاجة". فعلى المتكلّمين إزاء عبارتين مترادفتين بالقوّة، اختيار «الموجزة منها»، كذلك على المستمعين ضمن الحالة السابقة عندما يسمعون العبارة الأطول، أن يخصوها بتأويل مختلف عن ذلك المخصّص للعبارة الأوجز[1].

ويندرج هذا المبدأ في التّراث البلاغيّ العربيّ ضمن مبحث: الإيجاز والإطناب والمساواة، وجزء من مبحث علم المعاني، فإذا كان الإيجاز والإطناب متعلّقين بكميّة الألفاظ في مقابل المعاني، فإنّ الداعي في نظرنا إلى الاختلاف في الكمّ هو العلاقة بالمقام التّواصلي[2]. ويعرّف السّكاكي الإيجاز والاطناب بقوله: "فالإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط، والإطناب هو أداؤه بأكثر من عباراتهم سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل"[3]. والقول القصد أنّ الإيجاز والإطناب يُحتاج إليهما في جميع الكلام، وكل نوع منه، ولكلّ واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه، فمن أزال التّدبير في ذلك عن جهته، واستعمل الاطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع أخطأ[4].

فأخلاقيات الخطاب النّبوي تتجلّى في لفظه كما في معناه، لأنّه ﷺ لم يرغب يوما في صنعة الكلام والتّعبد لطلب الألفاظ، والتّكلف لاستخراج المعاني، فجمع له باله كله في الدعاء إلى الصبر عليه (...) فأعطاه الإخلاص الذي لا يشوبه رياء، فكان ﷺ يذم

[1] فرانثيسكو يوس راموس: مدخل إلى دراسة التّداولية، ص 89.

[2] محمود طلحة: قوانين التّخاطب في البلاغة العربيّة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو،ع25، جوان 2017، الجزائر، ص15.

[3] السكاكي: مفتاح العلوم، ص277.

[4] أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص239.

التّكلف والخروج إلى المباهاة والمبالغة بالكلام[1]. ومنه ما جاء في خطابه ﷺ: حديث أبي شريح العدويّ قال: سمعتْ أذناي وأبصرت عيناياَ حين تكلّم النّبي ﷺ، فقال: «**مَنْ كانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمَ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ**»[2]. يطلب النّبي ﷺ في خطابه هذا لزوم الصمت حت عن المباح، لأنّه لربّما أدى إلى محرم أو مكروه، وبفرض أنّه لا يؤدي إليهما ففيه ضياع الوقت فيما لا يعني. فهذا المبدأ الذي أرساه النّبي ﷺ تفرّع عنه ثلاثة أسس هي:

1- فليحرص المسلم على أن يتكلّم بما فيه نفع، وأن يمسك عن الكلام المحرم في أيّ حال من الأحوال، لقوله تعالى: ﴿**وَالذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ**﴾ المؤمنون 03. واللّغو هو الكلام الباطل.

2- عدم الإكثار من الكلام المباح؛ لأنّه قد يجرّ إلى المحرّم أو المكروه. مصداقا لقوله ﷺ: «**لاَ تُكْثِرُوا الكَلاَمَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الكَلاَمِ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللهِ قَسْوَةٌ لِلْقَلْبِ، وَإِنَّ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ اللهِ القَلْبُ القَاسِي**» وقال عمر رضي الله عنه: «**مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ سُقْطُهُ، وَمَنْ كَثُرَ سُقْطُهُ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ، وَمَنْ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ كَانَتْ النَّارُ أَوْلَى بِهِ**»

3- وجوب الكلام عند الحاجة إليه، وخاصة لبيان الحق، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ويعتبر ذلك من أشرف الخصال[3].

وللصمت إمكانيات تعبيرية كبيرة لأنه يحتوي على الذي لا نعرف ولا ندري أو الذي لا نقدر على قوله، بل الصمت يقول ما يحاول القول هدمه ويبرز ما يسعى الكلام إلى

[1] الخطاب والأخلاق مقاربات بلاغية تداولية، تنسيق وإشراف: عبد الفتاح شهيد وآخرون، مقالات علمية محكّمة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2019، ص57.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار و الضيف وقول الخير أو لزوم الصمت، رقم (30)، ص20.

[3] مصطفى البُغا، محي الدين ميستو: الوافي في شرح الأربعين النّووية، دار الكلم الطيّب، ط12، دمشق،2005، ص105.

إخفائه، ويبني ما يحاول الكلام أن يجزّئه، لأنّ اللّغة تنتظم انطلاقا من فراغ حول صمت هو في البداية والنّهاية لكلّ خطاب[1].

وقد صاغ محمد الشّيباني قاعدة تؤطر إنجاز الأعمال بالصّمت مفادها: إذا كان باستطاعة المتكلّم الكلام، ولكنّه سكت عن قصد، وخلّف فراغا بسبب هذا السّكوت يستشير به المتقبّل، ويحمله على تأوّل هذا الفراغ أو البياض، فإنّه يقوم بعمل سكوت مقصود[2]. ومنه ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: قلت يا رسول الله، يستأمر النّساء في أبضاعهنّ؟ قال: «نعم»، قلتُ: فإنّ البكر تستأمر فتستحي فتسكتُ، قال: «**سُكاتُها إِذْنُهَا**»[3].

فسكوت البكر دون ردّ، يدلّ على موافقتها للزواج، فهي في الغالب تستحي أن تصرّح بالقول الصّريح بقبول الخاطب.

- حديث عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**»[4].

يؤصّل هذا الحديث لمبدأ أخلاقي عظيم متمثّل في أثر النّية في الأعمال وسائل كانت أم مقاصد، بحيث لا تعتبر مشروعة إلاّ إذا كانت مقرونة بنية صادقة. لهذا فالحديث يضع قاعدة من قواعد الممارسة السلوكية والخطابية، وهي أنّها تقاس مصداقيتها ابتداءً بحسب النيّة الموجهة لها[1]. فهذا الخطاب جامع مجتمع متمكّن في مبانيه، بليغ في معانيه، مقنع في

---

[1] زهير القاسمي: الصمت في الحوار، رواية موسم الهجرة إلى الشّمال، مجلة الآداب والعلوم، جامعة قطر، المجلد1، ع1، ماي 2017، ص 78.

[2] محمود بن يحي الكندي: تداوليّة السكوت، ضمن كتاب تداولية المعنى في التراث اللّغوي العربي، تقديم: إبراهيم أسيكار ومجوعة مؤلفين، دار عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2019، ص266.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب النكاح، باب استئذان الثّيّب في النّكاح بالنّطق والبكر بالسّكوت، رقم (896)، ص 255.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب الجهاد والسير، باب قوله ﷺ: إنّما الأعمال بالنّية، رقم(1246)، ص366.

[1] محمد جمالي: بلاغة الإيجاز في الخطاب النّبوي، ضمن كتاب الخطاب والأخلاق –مقاربة بلاغية تداولية–، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2019، ص63.

مقاصده؛ على اعتبار أنّه يرصد مسار هذا الدّين ويضع ضوابط شرعية لحركيّته وسيرورته، وهو أيضا ميزان لمختلف الأقوال والأفعال والأخلاق والسّلوك[1].

- **خرق مبدأ الطريقة/ الأسلوب:**

من المواطن التي استلزمت على النّبي خرق مبدأ المناسبة ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها، قالت: استأذن رجل على رسول الله ﷺ فقال: «**ائْذَنُوا لَهُ، بِئْسَ أَخُو العَشِيرَةِ، أَوْ ابْنُ العَشِيرَةِ**»، فلمّا دخل، ألان له الكلام ، قلت: يا رسول الله، قلتَ الذي قلتَ، ثمّ ألنتَ له الكلام؟ قال: «**أيْ عَائِشَةُ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ –أو: وَدَعَهُ النَّاسُ-اتِّقَاء فُحْشِهِ**»[2]. الذي نفهمه من هذا الخطاب أنّ النبيّ ﷺ قد كانت مشاركته لهذا الخطاب على خلاف ما قاله لعائشة رضي الله عنها عن ذلك الرجل، وبهذا قد خرق مبدأ الطريقة، حيث جلس وتطلّق في وجهه وانبسط إليه، فالذي قيل فيه (بئس أخو العشيرة) لا يستحق هذا اللّقاء. وهذه سمة بارزة في هدي النّبي عليه السّلام، فقد كان ينوّع أساليب وطرق الكلام مع مخاطبيه من حيث الشدّة والرّفق، فهو يستعمل الرفق في الأصل، ومع الجاهلين والصغار، أو حديثي العهد بالإسلام، أو غير ذلك من الأحوال والمصالح.

ويرى غرايس أنّ هذه القواعد ليست أعرافا عشوائيّة، بل هي وسائل عقلية لتسيير التّبادل التّعاوني، كما يشير إلى أنّ توظيف هذه القواعد لا يتساوى، فبعضها يفوق البعض الآخر[3]. كما نلمس هذه القواعد الغرايسية في كتاب (أدب الدّين والدّنيا) للماوردي، في

---

[1] المرجع نفسه: ص 70.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب مداراة من يتّقى فحشه، رقم (1672)، ص486.

[3] ابن ظافر الشهري، استراتيجيات لخطاب، ص 430.

معرض حديثه عن شروط الكلام، حين قال: "تلك التي لا يسلم المتكلّم من الزّلل إلاّ بها، ولا يُعرى من النّقص إلاّ بعد أن يستوفيها، وهي كذلك أربعة قواعد أو كما سمّاها شروط، وهي:[1]

- **الشرط الأول:** أن يكون الكلام لداع يدعو إليه، إمّا في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.
- **الشرط الثاني:** أن يأتي به في موضعه، ويتوفى به إصابة فرصته.
- **الشرط الثالث:** أن يقتصر منه قدر حاجته.
- **الشرط الرابع:** أن يتخيّر اللّفظ الذي يتكلّم به.

وشرط هذه القواعد أن تنزل منزلة الضوابط التي تضمن لكلّ مخاطبة إفادة تبلغ الغاية في الوضوح، بحيث تكون المعاني التي يتناقلها المتكلّم والمخاطب صريحة وحقيقية، إلاّ أنّ المتخاطبين قد يخالفان بعض هذه القواعد ولو أنّهما يدومان على حفظ مبدأ التّعاون، فإذا وقعت هذه المخالفة فإنّ الإفادة في المخاطبة تنتقل من ظاهرها الصّرح والحقيقي إلى وجه غير صريح وغير حقيقي، وتكون هذه المعاني المتناقلة بين المتخاطبين ضمنية مجازية[2].

ويبقى الهدف الأساسي من وراء هذه المبادئ هو تحقيق الفعالية القصوى لتبادل معلومات بين أطراف العملية التّخاطبية، وتحقيق تواصل مثالي وشفاف.

[1] الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص237.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 239.

المبحث الثاني: متضمّنات القول

مفهوم تداولي يتعلّق بصدّ جملة من الظواهر المتعلّقة بجوانب ضمنية وخفيّة تحكمها ظروف عامة كسياق الحال وغيره[1]. ولا يلجأ المتكلّم إلى التّضمين إلاّ إذا اطمأنّ واعتقد أنّ المتلقي قادر على الوصول إلى المعنى الضمني، أو له مكانية استدلالية تمكّنه من الوصول إلى مضمون الخطاب اعتمادا على جملة من الكفايات التي تيسّر له سبب إدراك المعاني الضمنية[2]. ويميّز سيرل بين معنى الجملة والمعنى لدى المتكلّم، ويرى أنّ معنى الجملة يتحدّد عن طريق معاني الكلمات وترتيبها وفقا لقواعد اللّغة، يقول: "إنّ ما يعنيه المتكلّم بنطق الجملة وهو بصورة تامة أمر يتعلّق بمقاصده وأقول داخل حدود معينة، لأنّك لا تستطيع أن تقول بدقة أيّ شيء. فأنت لا تستطيع أن تقول "اثنان زائد اثنين تساوي أربعة" وتعني أن شكسبير شاعر بارع جيّد إلى جانب كونه كاتبا مسرحيا[3]. فالقول ليس قولا صريحا، لأنّ النّشاط الخطابي يتشابك باستمرار بين المقول وغير المقول، وليس أقل فوائد التّداولية إعطاء الجملة التّضمينية أحقيّة كاملة، ابتداء من المقولة التّقليدية غير الحذف في التّراكيب، هذه الفائدة من جهة أخرى طبيعية بالنسبة لمتضمنات القول[4]. وتنقسم متضمنات القول إلى قسمين: **افتراض مسبق وأقوال مضمرة.**

أولا: الافتراض السّابق Presupposition

تقوم إشكالية هذا المبحث على أنّ المتكلّم ينجز خطابا موجّها إلى مستمع على أساس أنّه على إحاطة ببعض معطياته، وهي معطيات سابقة تشكّل خلفية التّبليغ الضرورية لنجاح العمليّة التّواصلية، فيلجأ المتكلّم إلى إسقاط البعض منها؛ هذا ما يُعرف بالافتراض السّابق،

---

[1] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005، ص60

[2] حسن بدوح: المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012، ص164.

[3] .Jhon Searl, langage and socity: philosophy in the real work: Basicbook, 1999, p140

[4] Dominique Maigueneau, Pragmatique pour le discours littèraire, p :77.

وهو خاص بالمتكلّم بالدّرجة الأولى لأنّه المسؤول على إنجاز وإسقاط بعض المعلومات، وقد عرّفه ديكرو بأنّه: "العنصر الدّلالي الخاص بالقول أو تحويله إلى استفهام، "هل" أو ينفي "لا"[1]، نحو: خرج خالد من المشفى. فلو حوّل هذا الملفوظ إلى استفهام لأصبح: – هل خرج خالد من المشفى؟ ولو نُفي هذا الملفوظ لصار: – لم يخرج خالد من المشفى. فنستنتج من هذه الملفوظات أنّ خالدا كان مريضا، ويعدّ هذا افتراضا مسبقا في الدرس التّداولي. تقول أوركيوني: "إنّ المعلومات وإن لم يفصح عنها فإنّها وبآلية واردة مدرجة في القول الذي يتضمّنها أصلا بغض النّظر عن خصوصيته في إطار الحديث الذي يتجلّى فيه"[2].

وقد ميّز التداوليّون بين نوعين من الافتراض المسبق:[3]

أ- **المنطقي أو الدّلالي:** وهو مشروط بالصّدق بين قضيّتين، فإذا قلنا مثلا: إنّ المرأة التي تزوّجها خالد تعمل معلّمة. وكان هذا القول مطابقا للواقع، لزم أن يكون القول كالآتي: خالد تزوّج= صادق أيضا= مفترض سلفا.

ب- **التّداولي:** وليس له دخل بالصدق أو الكذب، فإذا قلت: بيتي جديد. ثمّ قلت: بيتي ليس جديدا. فعلى الرغم من التناقض في القولين، فإنّ الافتراض السابق هو ّك تملك بيتا ولا يزال قائما في الحالتين.

وقد اتّكأ النّبيّ ﷺ في خطابه على الافتراض المسبق، حيث وظّف معطيات وافتراضات خفيّة يمتلكها المخاطب غير ظاهرة في الخطاب، منها ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النّبي ﷺ، أنّه قال: «**لاَ يُلْدَغُ المُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ واحِدٍ مَرَّتَين**»[4].

---

[1] عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء التّداولية، ص113.

[2] المرجع نفسه، ص114.

[3] محمود نحلة: التعريف والتّنكير بين الدلالة والشكل، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1999، ص28.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب الزهد والرقائق، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرّتين، رقم (1887)، ص550.

ورد هذا الحديث بصيغة الخبر –برفع يلدغ– وبصيغة النّهي –بكسر يلدغ– فعلى الأول هو إخبار في معنى الأمر؛ أي ليكن المؤمن حازما حذرا، كيّسا فطنا، لا يؤتى من ناحية الغفلة، فيلدغ مرة بعد أخرى، في أمر الدين والدنيا.

فمن تجليات الافتراض المسبق في خطابه ﷺ، قوله: (يلدغ/ مرّتين)، يتوقع من المتكلّم افتراضات مسبقة مفادها أنّ المؤمن سبق وأن تعرّض للخطأ، وهو متضمن بطلب الحرص والحيطة من المؤمن. وقد تكون للمتكلّم افتراضات مسبقة أكثر تحديدا؛ هو أنّ الذي يلدغ أكثر من مرّة وفي نفس الجحر ليس بمؤمن، لأنّ المؤمن يتعلّم من تجاربه. ومهما يكن من أمر فيجب توجيه نشاطنا إلى عقل الآخر، إلى مقدرة الآخر على قراءة كلماتنا وأفعالنا، لتكون دليلا على مشاعرنا وأفكارنا، وقصدنا. وهذا يقيّد ما نقول ونفعل، بيد أنّه يسمح لنا أيضا أن نجعل الآخر يقبل بالعالم؛ لذا يقتبس منه ما شاء من التّلميحات[1]، لهذا يرى التّداوليون أنّ الافتراضات المسبقة ذات أهميّة قصوى في عمليّة التّواصل فلا يمكن تعليم الطفل معلومة جديدة إلاّ بوجود سابق يتمّ الانطلاق منه والبناء عليه، أمّا مظاهر سوء التّفاهم المنضوية تحت اسم التّواصل السّيئ فلها سبب أصلي مشترك هو ضعف أساس الافتراضات السّابقة الضروري لنجاح كلّ تواصل كلاميّ[2].

ومن المواطن التي نستجلي منها الافتراض المسبق أيضا في مدوّنة "ما اتّفق عليه الشّيخان"؛ حديث أبي بكر الصّديق رضي الله عنه، عن أبي هريرة، أنّ أبا بكْرٍ الصّدّيق رضي الله عنه، بعثه في الحجّية التي أمَّره عليها رسول الله ﷺ، قبل حجّة الوداع يوم النّحر، في رهْطٍ، يُؤَذّنُ في النّاس: «**أَلاَ لاَ يَحُجُّ بَعْدَ العَامِ مُشْرِكٌ، وَلاَ يَطُوفُ بِالبَيْتِ عُرْيَانٌ**»[3].

---

[1] جون أي جوزيف، نايجل لف، توليت جي تيلر: أعلام الفكر اللّغوي، ترجمة: أحمد شاكر، دار الكتاب الجديد، ط1، طرابلس، 2011، ص245.

[2] مسعود صحراوي: التّداولية عند العلماء العرب، ص47.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب لا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان، رقم (854)، ص244.

بنى النّبي ﷺ خطابه هذا على افتراضات سابقة، وهي أنّه قد سبق وأن حج المشركون إلى بيت الله، وأنّه أيضا قد سبق من طاف بالبيت وهو عريان. فأراد ﷺ إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من هذه العادات وفق افتراضات سابقة يعرفها المخاطَب ناسبت سياق الخطاب، لهذا ذهب التّداوليّون إلى أنّ الافتراضات المسبقة ذات أهميّة قصوى في عمليّة التّواصل، فلا يمكن تعليم الطفل معلومة جديدة إلاّ بافتراض وجود أساسٍ سابقٍ يتمّ الانطلاق منه والبناء عليه، أمّا مظاهر سوء التّفاهم المنضوية تحت اسم التّواصل السّيء فلها سبب أصليّ مشترك هو ضعف أساس الافتراضات المسبقة الضروري لنجاح كلّ تواصل كلامي[1].

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**لاَ يَقُلْ أَحَدُكُمْ: أَطْعِمْ رَبَّكَ وَضِّئْ رَبَّكَ، اسْقِ رَبَّكَ، وَلْيَقُلْ سَيِّدِي مَوْلاَيَ، وَلاَ يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي أَمَتِي، وليقلْ: فَتَايَ، وَفَتَاتِي وَغُلاَمِي**»[2].

يفترض من هذا الخطاب أنّ العرب اتّخذوا من الرجال والنساء عبيدًا لهم. يقول غوفمان: إنّ المتكلّمين يدركون (في اللاوعي)، أنّ سامعيهم يعتمدون على الافتراضات السابقة في محاولتهم فهم ما يُقال لهم، ويُعتقد أنّ المتكلّمين بدورهم يدركون مسؤوليته تقديم مهماتهم في المحادثة الدائرة بطريقة تمكّن سامعيهم من فهم المعنى المقصود، بالاعتماد على الافتراضات السّابقة المتوافرة لديهم[3].

[1] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص32.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة، رقم (1451)، ص422.

[3] نادية رمضان النّجار: الاتّجاه التّداولي في الدّرس اللّغوي، ص104.

ثانيا الأقوال المضمرة:

يميل المتكلّم إلى إسقاط بعض العناصر من الكلام اعتمادا على فهم المخاطب وإدراكه للعناصر المحذوفة تارة، ووضوح قرائن السياق تارة أخرى[1]، وهي ما يطلق عليها بالأقوال المضمرة.

فهي النّمط الثّاني من متضمنات القول، وترتبط بوضعية الخطاب ومقامه[2]. وهي كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث[3]. ويشير (جورج يول) إلى أنّ القول المضمر معلومات يتمّ إيصالها إلى المتلقي دون قولها[4]. ويعرّفه الأصوليّون بكونه: ما كان المدلول فيه محذوفا من الكلام، ويكون تقديره ضروريا يتوقّف عليه صدق المتكلّم، أو يستحيل فهم الكلام عقلا إلاّ به[5]. ومن أهمّ مميّزاته، أنّه يقدّم تفسيرا صريحا لمقدرة المتكلّم على أن يعني أكثر ممّا يقول بالفعل، أيّ أكثر ممّا يعبّر عنه بالمعنى الحقيقي للألفاظ المستعملة، نحو[6]:

أ- كم السّاعة

ب- لقد أذّن العصر

لا يستطيع علم المعاني وحده أن يمدّنا إلاّ بالتّوضيح الآتي على الأكثر:

أ- أنا أرغب أن تقول لي (كم السّاعة)

ب- (لقد أذّن العصر) في وقت سابق لاستفسارك

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص112.

[2] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص32.

[3] Orccheoni: Limplicite, paris, Armand colin, 1986, p39. نقلا عن التداولية عند العلماء العرب، ص32

[4] جورج يول: التداولية، ص77.

[5] الغزالي: المستصفى في علم الأحوال، ص 237.

[6] عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللّغة، ص8.

ويتجلّى الإضمار واضحا في الخطاب النّبوي، منه حديث عائشة، قالت: لمّا ثقل رسول الله ﷺ جاء بلال يؤذنه بالصلاة، فقال: «**مُرُوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُّصلِيّ بالنّاس**»، فقلت: يا رسول الله إنّ أبا بكرٍ رجل أسيف وإنّه متى ما يقم مقامك لا يسمع النّاس، فلو أمرت عمر، فقال: «**مُرُوا أَبَا بكرٍ أن يُّصلِيّ بالنّاسِ**»، فقلت لحفصة: قولي له: إنّ أبا بكرٍ رجل أسيف، ومتى يقم مقامك لا يُسْمِعُ النَّاس، فلو أمرت عمر، قال: «**إِنَّكُنَّ لَأَنْتُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ، مُرُوا أَبَـا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِيَّ بِـالنّـَاسِ**»[1]. ويتجلّى الإضمار في قوله أنّهن صواحب يوسف؛ حيث أظهر خلاف ما في الباطن، ووجه الشّبه أن امرأة العزيز استدعت النّسوة وأظهرت لهنّ الإكرام بالضيافة، ومرادها أن ينظرن إلى حسن يوسف، ويغدرنها في محبته، وأن عائشة أظهرت سبب إرادتها صرف الإمامة عن أبيها كونه لا يسمع المأمومين القراءة لبكائه، ومرادها زيادة على ذلك أن لا يشاءم النّاس به، ففي هذا تعريض بفعلها وإشارة إلى ما قصدته في الباطن، وأنّه خلاف لما قيل في الظاهر. فالمعنى الضمني الذي يستشف من سياق المقام، أنّها ألحت على إمامة عمر بن الخطاب، جنبا لشؤم النّاس به. وفي هذا السّياق يشير "ديكرو" إلى أنّ اللّجوء إلى هذا النّوع من الاستعمال في الخطاب لا تتحكّم فيه الإرادة دائما، وهذا ما يفسّر الأخطاء التي تقع نتيجة عدم إدراك نيّة المتكلّم في تصريحه بشيء ما[2].

- حديث أنس بن مالك: أنّ رجلاً سأل النّبي ﷺ: متى السّاعةُ يا رسول الله؟ قال: «**مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟**» قال: ما أعددْتُ لها من كثيرِ صلاةٍ ولا صومٍ ولا صدقة، ولكنّي أُحبّ الله

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، رقم (239)، ص 81.

[2] ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التّداولية، ص 112.

ورسوله، قال: «**أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ**»[1]. فالسّائل سأل عن ميعاد السّاعة، وكان يروم من سؤاله هذا؛ إظهار أنّه مقصّر في عبادة الله، فهو يسأل لعلّه يدرك من الوقت ما يستغلّه في عبادة الله حتى يشفع له في ذلك الميعاد، فكانّ سؤال النّبي منبّئًا عن فهمه لما قيل وإدراكه لما لم يقل (وما أعددت لها؟)، فأراد أن ينبّه السّائل من سؤاله عن السّاعة أنّه لا فائدة منه إن لم يقدّم بين يديها عملا صالحا يدفعه في هذا اليوم الذي يسأل عنه، وهو الذي دفع النّبيّ أن يردّ على سؤال السائل بسؤال آخر يصحّح مسار الحديث فيما ينبغي أن يفعل، فسلك السّائل طريق الأسلوب الحكيم، لأنّه سأل عن وقت السّاعة وأيان إرسائها، فقيل له: فيم أنت من ذكراها، وإنّما أن تهتم بأهبّتها، وتعتني بما ينفعك عند إرسائها من العقائد الحقّة والأعمال الصالحة[2].

- حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: صنع النّبي ﷺ شيئا فرخّص فيه، فتنزّه عنه قومٌ، فبلغ ذلك النّبيّ ﷺ، فخطب فحمد الله ثمّ قال: «**مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ، وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً**»[3]. تخبرنا عائشة في هذا الحديث، أنّ النّبيّ ﷺ قام بعمل شيء من المباحات، ولم يذكره، ورخّص عليه السلام في هذا الشّيء ولم يجعل فيه حرجا بما يعني إباحته، غير أنّ نفرا من الصّحابة تباعدوا واحترزوا عنه ظنّا منهم أنّهم يحافظون على دينهم، فبلغ ذلك النّبي ﷺ، فخطب النّاس عامة دون مواجهة المخطئين من الصحابة، وكذلك حتّى تعمّ الفائدة، فإنجازه للخطاب (ما بال أقوام)، يحمل معنى الاضمار، لأنّه تجنب من خلال تلفظه هذا إحراجهم وعدم الإشارة إليهم فعمّم الخطاب (أقوام)، وكذلك رغبة في تقويم سلوكهم.

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصّلة والآداب، باب المرء مع من أحب، رقم (1693)، ص491.

[2] الطيبي: شرح مشكاة المصابيح، مكتبة نزار، ط1، ج10، الرياض،

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب علمه ﷺ وشدّة خشيته، رقم (1518)، ص441.

المبحث الثالث: مبدأ التّأدب Politeness

يعرّف ابن القيم الأدب بقوله: "الأدب هو علم إصلاح اللسان والخطاب، وإصابة مواقعه، وتحسين ألفاظه، وصيانته عن الأخطاء والخلل"[1]. ويعدّ **مبدأ التّأدب** سلوكا تخاطبيّا تحكمه الأعراف والقواعد الاجتماعيّة، وهي تختلف من شخص إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى. فمبدأ التّأدب مبدأ اجتماعي أخلاقي قبل أن يكون نمطا لغويا محدّدا، فقد تستعمل بيئة لغوية أسلوبا تخاطبيا لا تستعمله بيئة أخرى مع وحدة الظروف بينهما[2].

وقد ارتبط بمجال تحليل الخطاب، يمكن أن نعرّفه على أنّه مجموعة من الطرائق المتعارف عليها داخل جماعة لغوية يتمثّل دورها في الحفاظ على قدر الانسجام أثناء التفاعل بين المتكلمين ما يترتب على كلّ لقاء واحتكاك من أخطار المواجهة[3]. لهذا نجد أنّ التّأدب يهتم بالأفعال التي يُقْدِم عليها النّاس للحفاظ على وجههم ووَجْه النّاس الذين يتفاعلون معهم، لذا فهو شرط مسبق للتّواصل البشري[4].

صاغته الباحثة الفرنسية (روبين لاكوف) في مقالها الشهير (منطق التّأدب)، ومفاده: "**كن متأدبا**" (**Be pollite**). ويعرّفه جيني توماس (المعنى في التفاعل: مدخل إلى التّداولية): "هو الرّغبة الحقيقية في أن نكون لطفاء مع الآخرين، وهو الدافع الأساسي لسلوك الفرد اللّغوي[5].

تدعو (لاكوف) إلى توسيع مبادئ اللّغة الكليّة، من خلال إدراج القواعد التّداولية للحكم بجودة صياغة الخطاب من عدمه، وذلك بأن يلتزم المتكلّم والمخاطب، في تعاونهما على

---

[1] ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، دار الصميعي،ج2، ص376.

[2] حميد عبد الحمزة الفتلي: مبدأ التّأدب في عهد الإمام علي، قراءة تداولية، مجلة المبين، كلية الآداب، جامعة بغداد، ع4، 2017، ص136.

[3] حاتم عبيد: نظرية التأدب في اللسانيات الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ص

[4] يان هوانغ: معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة: هشام الخليفة، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، 2020، ص485.

[5] J. Thomas: Meaning in Interaction. Introduction to pragmatics, New York, 1955, p150.

تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التّهذيب ما لا يقلّ عما يلتزمان به من ضوابط التّبليغ. ومقام الخطاب النّبوي التّأديبي مقام خاص بين طرفين في طبقات، وهي:

1 – **خطاب الرسول مع أصحابه.**

لعلّ التّأثير الذي أحدثه النّبي ﷺ في نفوس مستمعيه مردّه إلى معرفته العميقة لبُنيتهم النّفسية، فلا يأتي كلامه إلاّ بما يروق السّامع، فكان ﷺ يخاطب أصحابه في المناسبات بما يناسب مقام كلّ مجلس، فيتكرّر الحديث بصور كلّ منها يؤدي الغرض في موضعه، وربّما سئل المسألة غير مرّة، فيجيب كلّ سائل بما يراه منافقا حاله، فتأتي الألفاظ الدائرة حول المعنى العام الواحد مختلفة باختلاف الخصوصيات[1]. ومنه ما جاء في حديث معاذ بن جبل ﷺ قال: بينما أنا رديف النّبي ﷺ، ليس بيني وبينه إلاّ أَخرة الرحل، فقال: «**يَا مُعَاذُ**»، قلت: لبيك رسول الله وسعديك، ثمّ سار ساعة ثمّ قال: «**يا معاذ**»، قلت: لبيك رسول الله وسعديك، ثمّ سار ساعة ثمّ قال: «**يَا مُعَاذُ**»، قلت: لبيك رسول الله وسعديك، قال: «**هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى عِبَادِه؟**»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**أَنْ يَعْبُدُوهُ ولا يشركوا به شيئا**»، ثمّ سار ساعة ثمّ قال: «**يا معاذ بن جبل**»، قلت لبيك رسول الله وسعديك، فقال: «**هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ العِبَادِ عَلَى الله إِذَا فَعَلُوهُ؟**»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللهِ أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ**».[2]

فلنحظ في هذا الخطاب النّبوي كيف هيّأ ﷺ نفس معاذ لإخباره بهذا الأمر العظيم، حيث ناداه باسمه ولم يزد على ذلك، فاسترعى انتباهه، وشوّقه، ثم سكت ساعة، فزاده

[1] منال سعيد نجار: نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2011، ص203.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه...، رقم (18)، ص 17.

شوقا لما سيلقى عليه، وكرّر ذلك عليه السلام ثلاثا، وبعد أن أخذ بمجامع قلب معاذ، وتأكّد من استعداده ألقى عليه ذلك الأمر العظيم، فوعاه معاذ، ورسخ في ذهنه.

- **خطاب الرسول ﷺ مع الصغار والشّباب.**

لمحادثة المربّي الصغارَ فائدة عظمى، وللحوار الهادئ معهم أهميّة كبرى، ولتعليمهم آداب الحديث وطرائقه وأساليبه ثمرات جُلّى، فبذلك ينمو عقل الصغير، وتتوسّع مداركه، ويزداد رغبة في الكشف عن حقائق الأمور، ومجريات الأحداث. وكانت عنايته ﷺ مع الشّباب والصغار عناية خاصة، وأنّ لذلك أثره البالغ في حياة أولئك[1]. وجاء في حديث عمر بن أبي سلمة قال: كنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصّحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «**يَا غُلَامُ، سَمِّ اللهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ**». فَمَا زَالَتْ تلك طِعْمَتِي بَعْدُ[2]. تظهر رحمة النّبي ﷺ في هذا الخطاب التّعليميّ، فقد اختار التّوقيت المناسب لعلاج خطأ الصبيّ، حتّى لا تتكرّر استمراريّة هذا الخطأ. وبدا بمناداة الصبيّ بـ: "يا غلام"، وهي صيغة محبّبة لنفسية الصغير، فقد ناداه النّبي ﷺ فاسترعى انتباهه، ثمّ وجّهه دون كهر ولا نهر فأقاد عمر من ذلك الحوار المليء بالحنان، فقال رضي الله عنه: "فمازالت تلك طعمتي بعد".

–حديث مالك بن الحويرث، قال: أتينا رسول الله ﷺ، ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رحيما رفيقا، فلمّا رأى شوقنا إلى أهالينا، قال: «**ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ، فَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ**»[3]. يوجّه معلّم البشرية بخطابه التّوجيهي هذا: (ارجعوا إلى أهليكم، فعلّموهم ومروهم)، إلى هؤلاء الذين ينسون بيوتهم، وأهليهم، ويأنسون في المجالس العامة، ولا يتذكّرون بيوتهم إلاّ عند صياح بطونهم، أو يثقل النوم رؤوسهم. (قوا أنفسكم

[1] محمد بن إبراهيم الحمد: الحوار في السيرة النّبوية، دار ابن خزيمة، ط2، الرياض، 2013، ص174.
[2] محمد عبد الباقي: كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشّراب وأحكامهما، رقم (1313)، ص385.
[3] محمد عبد الباقي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم (391)، ص119.

وأهليكم نارا)، لماذا؟ لأنّ أزواجهم وأولادهم في انتظارهم والشّوق إليهم ليشيعوا فيهم الأنس، ويتملّكوهم بفيض من الرّعاية، ويسعدوهم بجوارهم ويشعروهم بالمناعة والحماية[1].

والمتأمّل في قوله ﷺ (علّموهم وبرّوهم) تنجلي له أبعاد التّربية الإسلاميّة ومراميها الحكيمة. فالرجل والمرأة في حق التّعليم سواء، فكما أنّ الرجل يجب أن يتعلّم وكذلك المرأة، فعلى الرجل أن يكون بين أهله ساعات من النّهار ليعلّم أولاده وزوجته ما هم في حاجة إليه من ضروب العلم النّافع[2].

2-خطاب الرسول مع النّساء.

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: أتى جبريلُ النّبيَّ ﷺ، فقال: **يَا رَسُولَ اللهِ: هَذِهِ خَدِيجَةُ قَدْ أَتَتْ مَعَهَا إِنَاءٌ فِيهِ إِدَامٌ، أَوْ طَعَامٌ أَوْ شَرَابٌ، فَإِذَا هِيَ أَتَتْكَ فَاقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلاَمَ مِنْ رَبِّهَا وَمِنِّي، وبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ فِي الجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ لاَ صَخَبَ فِيهِ، وَلاَ نَصَبٌ**[3].

وكان النّساء يصلين في المسجد خلف صفوف الرجال والصغار، فكنّ لا يسمعن جيّدا ما يقوله الرّسول ﷺ، وأحيانا كان الرجال يملؤون المسجد فلا يبقى لهن موضع فيه، فاشتكين إليه وقلن له: "غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك" فوعدهنّ الرسول ﷺ خيرا واستجاب لطلبهن ورتّب لهنّ اجتماعا معه ووعظهن وأجاب عن أسئلتهن[4]. فخطاب هذه الفئات لا يتّخذ مجرّد أشكال لغوية مختلفة، فهذه الأشكال اللّغوية مستمدّة من الأعراف الاجتماعية والدينية والثقافية. والعبارة التّأديبية إنّما جاءت لتلائم بين حاجات الفرد

[1] محمد الصالح الصّديق: من مناهل النّبوة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1994، ص158.

[2] المرجع نفسه: ص161.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها، رقم (1575)، ص458.

[4] ينظر: محمد فتح الله كولن: محمّد مفخرة الإنسانية، تر: أورخان محمد علي، دار النيل، ط8، القاهرة، 2013، ص629.

وضروراته، وبين حاجات مجتمعه وضروراته، فتوفّق بين الفرد والمجتمع، والفرد وأعرافه وموازين أخلاقه. وقد فرّعت لايكوف هذا المبدأ إلى ثلاث قواعد، وسمّتها قواعد تهذيبية:[1]

1-**قاعدة التّعفف (Formality):** هو ترك الشّيء والإعراض عنه، مع القدرة عليه.

لا تفرض نفسك على المخاطب **(don't impos)**، نحو: أكون لك من الشّاكرين إن قبلت دعوتي. فتوجب "**قاعدة التّعفف**" على المتكلّم ألاّ يستعمل من العبارات إلاّ ما يمكنّه من حفظ مسافة بينه وبين المخاطب، فلا يفاتحه بما يكشف أحوال أحدهما للآخر، متجنّبا الصيغ التي تحمل دلالة وجدانية، مثل أفعال القلوب، ولا يحمله على ما يكره، محترزا من استعمال عبارات الطلب المباشرة، ولا يقتحم عليه شؤونه الخاصة إلاّ بالاستئذان قبل الكلام فيها والاعتذار بعده[2]. ومن الخطابات النّبوية التي نستجلي فيها عمل التّداوليين بقاعدة التّعفّف، ما جاء في حديث حكيم بن حزام ﷺ، قال: سألتُ رسول الله ﷺ، فأعطاني، ثمّ سألته، فأعطاني، ثمّ سألته فأعطاني، ثمّ قال: **«يَا حَكِيمُ، إِنَّ هَذَا المَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ، فَمَنْ أَخَذَهُ بِسَخَاوَةِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارِكْ لَهُ فِيهِ، كَالذِي يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ، اليَدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى»**[3].

جاء هذا الخطاب في سياق التّرغيب في الاستعفاف عن السّؤال، والرضا بالقليل، والسّعي لجلب الرزق بالطرق المشروعة، فخير المال ما وقى به المرء نفسه ذل السؤال، وحفظ به ماء وجهه، فمن عرف لنفسه حقها، وتعفف، وسعى في تحصيل ما يوفر كرامته ويغنيه عن سؤال النّاس. فكثرة السّؤال لطلب المال تذهب ماء الوجه، فكلّما تعفف المرء عن أشياء الآخرين سمت نفسه.

[1] Roben lakoff, The logic of politeness, or, Monding your P's and Q's in papers from the mithregional miting Chicago society, Chicago, 1973, p295.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 240.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب اليد العليا خير من اليد السفلى، رقم (614)، ص180.

2-**قاعدة التّشكك أو التّخيير (Hesitany)**: تقتضي بأن يتجنّب المتكلّم أساليب التّقرير ويأخذ بأساليب الاستفهام كما لو كان مشككا في مقاصده، بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتّخاذ القرارات[1]. ومقتضاه: افسح مجال الخيار لمخاطبك (Give options)، نحو: إن شئت جلست. أو هلا جلست.

والحال أنّ النّبي ﷺ احترم هذا الشرط، يظهر ذلك من خلال خطابه الآتي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أنّ عمر بن الخطاب أصاب أرضا بخيبر، فأتى النّبي ﷺ يستأمره فيها، فقال، يا رسول الله، إنّي أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالاً قطُّ أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «**إِنْ شِئْتَ حَبَّسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا**»، قال: فتصدّق بها عمر، أنّه لا يُباعُ، ولا يُورَثُ، وتصدّق بها في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السّبيل، والضّيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متوثّل. قال ابن سيرين: غير متأثل مالا.[2]

يأتي سياق هذا الخطاب في الحديث عن مشروعية وقف المزارع والأرضين والعقارات، وقد استشار عمر بن الخطاب ﷺ النبيّ ﷺ بأسلوب ليّن لبق (فما تأمرني؟) وكأنّ الأمر أمره ﷺ ولم يقل فماذا تشير عليّ؟، لذلك كان جوابه (إن شئت حبّست) بمعنى أوقفت. فاقترحت هذه القاعدة في هذا الخطاب أسلوب دال على تخيير المخاطَب في اتّخاذ ردّة الفعل المناسبة، أو التّلفظ بأساليب الشّك عند المخاطِب، بدلا من استعمال أساليب الجزم والإلحاح، بحيث يدع للمخاطَب حريّة اتّخاذ القرار (...)، كما يتبلور في هذه القاعدة الاعتراف بمكانة المخاطَب بوصفه طرفا في الخطاب، يتمتّع بقدرات تؤهّله للمشاركة في إنجاز الفعل[3].

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص241.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الوصية، باب الوقف، رقم (1056)، ص305.

[3] ابن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص101.

-حديث أبي مسعود ﷺ، قال: جاء رجل من الأنصار، يُكنّى أبا شعيب، فقال لغلام له قصّاب: اجعل لي طعاما يكفي خمسةً، فإنّي أريد أن أدعوَ النّبي ﷺ خامسَ خمسةٍ، فإنّي قد عرفتُ في وجهه الجوعَ، فدعاهم، فجاء معهم رجلٌ، فقال النّبي ﷺ: «**إِنَّ هَذَا قَدْ تَبِعَنَا، فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَأْذَنَ لَهُ، فَأْذَنْ لَهُ، وإِنْ شِئْتَ أَنْ يَرْجِعَ رَجَعَ**»[1].

ومن أدب النّبي ﷺ الاستئذان، ونحن نعلم أنّ له أن يتصرّف في كلّ الأمة بغيره حضوره، لكن لم يفعل إلاّ بالإذن تطييبا لقلوبهم، وهذا من مكارم أخلاقه.

3-قاعدة التّودّد أو المساواة (Equality or camaraderie):

توجب على المتكلّم أن يعامل المخاطبَ معاملة النّد للنّد، ولا تفيد هذه المعاملة إلاّ إذا كان المتكلّم أعلى رتبة من المستمع، أو في مرتبة مساوية لمرتبته، ومتى قام المتكلم بشرط المعاملة بالمثل، مستعملا لذلك الأدوات والأساليب والصيغ التي تقوّي علاقات التّضامن والصداقة بينهما، نحو ضمير المخاطب والاسم والكنية واللّقب، أَنِسَ به المخاطبُ أنسًا واطمأنّ اطمئنانا إلى ما يبديه له المتكلّم من ثقة وعناية[2]. ومقتضاه: أظهر المودّة والطّمأنينة لمخاطبك واشعره بالرّاحة (Make your recciver feel Good) نحو: لا عليك، لن يضر ذلك شيئا[3].

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الأشربة، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام، رقم (1321)، ص387.

[2] طه عبد الرحمن : المرجع نفسه.

[3] حمادي اللّطيفي: التّأدب في الوصية من خلال نماذج مختارة من جمهرة العرب، ضمن كتاب الخطاب والأخلاق، مقاربات بلاغية تداولية، عالم الكتب الحديث، إربد، 2019، 171.

- عن أبي هريرة ﷺ، قال: «**قَبَّلَ النَّبِيُّ الحَسَنَ بن علي رضي الله عنهما، وعنده الأقرع بن حابس، فقال الأقرع: إنّ لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحدا، فنظر إليه رسول الله ﷺ فقال: مَنْ لَا يَرْحَمْ لَا يُرْحَمْ** »[1]

تأتي الرحمة بمعنى التّعطف والرّقة، فهي من الخلق بالمعنى الحقيقي، ومن الله بالمعنى الغائي وهو الرضا عنه وإيصال النّعم إليه. فالمتكلم حريص على أن يحفظ عُرى التّواصل، حتّى يجلب أقصى ما يمكن من عامل المنفعة لنفسه ولمخاطبه، فيجتهد في التّواصل بما يجلب إقبال المخاطَب على سماعه وفهم مراده وتلقيه له بالقبول[2].

واستخدم النّبي ﷺ، ألفاظا خاصة مع أهله، وأصحابه، أو المحيط الذي كان يتعامل معه، يكون فيها التّعبير عن أحاسيس ومشاعر أكثر من نقل أفكار أو أخبار أو معلومات، أو إرشادات، ومنها ما جاء في حديث سهل بن سعد قال: جار رسول الله ﷺ بيت فاطمة فلم يجد عليّا في البيت، فقال: «**أَيْنَ ابْنُ عَمِّكِ**؟»،قالت: كان بيني وبينه شيء، فغاضبني، فخرج، فلم يقل عندي فقال رسول الله ﷺ لإنسان: «**انْظُرْ أَيْنَ هُوَ**؟»، فجاء فقال: يا رسول الله، هو في المسجد راقد، فجاء رسول الله ﷺ وهو مضطجع، قد سقط رداؤه عن شقّه، وأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه، ويقول: «**قُمْ أَبَا تُرَابٍ، قُمْ أَبَا تُرَابٍ**»[3].

في هذا الخطاب بيان لعاطفة النّبي ﷺ، الفياضة، التي يدخل بها السرور على أصحابه وآل بيته، وتظهر ملامح هذه القاعدة في هذا الخطاب في موطنين: الأول؛ في خطابه مع ابنته فاطمة أثناء سؤاله عن زوجها، (ابن عمّك)، فقد أراد استعطافها عليه بذكر القرابة النسبية بينهما. والثاني تكنيته لعليّ بهذه الكنية التي صارت أحب أسمائه إليه (أبا

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ بالصّبيان والعيال وتواضعه، رقم (1498)، ص437.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص223.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب ﷺ، رقم (1559)، ص455.

تراب)، لأنّه نام على التراب وتَعَفَّرَ ثوبه وجسده به، وتحمل قيمة تداولية وهي محاولة مؤانسته في غضبه وتسلية أمره من عتابه بطريق التّعريض لا التّصريح، فالفعل الإنجازي التّوجيهي (قم) يحمل فعلا غير مباشر غرضه العودة إلى بيته.

المبحث الرابع: مبدأ التّأدب الأقصى أو التّهذيب

صاغ هذا المبدأ **جيفري ليتش (J. Leech)** في كتابه " مبادئ التداولية"، وينطلق من مبدأ التّعاون، ناقدا ومستدركا، فيقرّ بأهميّته، بوصف التّعاون هو الأساس المفترض لتوجيه طرفي الخطاب، لأنّ الرّابط بين قصد المرسل في خطابه ومعنى الملفوظ الدّلالي. أمّا قصوره فيكمن في انحسار دوره على تنظيم التّواصل، والوقوف عند المستوى التّبليغي للخطاب، مغفلا مبادئ التّداول الاجتماعيّة والنّفسيّة، كما لا يمكن تعميم صلاحيّته في المجتمعات كلّها[1]. وقنّن هذا المبدأ في قاعدتين:

أ- **قاعدة اللّباقة (Tact Maxim)** تقوم على التّقليل من التّكاليف والخسائر التي يمكن أن يتكبّدها السّامع، والتّرفيع من الفوائد التي يجنيها، وتأتي في صورتين:

- **قلّل تكلفة الغير**
- **أكثر ربح الغير**

ويرى "**ليتش**" أنّ هذه القواعد، هي بمنزلة خطط ترفع كلّ ما من شأنه أن يوقع في النّزاع أو يمنع من التّعاون ، بحيث يترجّح مبدأ التّأدب الأقصى على مبدأ التّعاون متى وقع التّعارض بينهما، لأنّه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التّعاون، ويظهر ذلك في مثال "الأوامر" المصرّح بها التي كثيرا ما تأتي في تعابير مطولة ومستغلقة تخلّ بقواعد التّعاون التي تقضي بالإيجاز والوضوح، ولكنّها على طولها واستغلاقها تحافظ على التّعاون وتواصله، نظرا لأنّ المتكلّم لو صرّح بالأمر تصريحًا، متّبعًا قواعد التّعاون، لأفضى به ذلك إلى قطع التّعاون وإيقاف المخاطبة، فكأنّ التّعبير الطويل والمستغلق الذي تفضي به قاعدة اللّباقة أوفى بغرض المتكلّم في نهوض المخاطب إلى إنجاز الأمر[2]. ومنه ما ورد في حديث أبي هريرة ﷺ، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: دلّني على عمل يعدل الجهاد؟ قال:

[1] ابن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص109.

[2] طه عبد الرحمن: اللّسان والميزان، ص247

«لا أجده» قال: «**هَلْ تَسْتَطِيعُ إِذَا خَرَجَ الْمُجَاهِدُ أَنْ تَدخَل مَسْجِدَكَ فَتَقُومَ وَلاَ تَفْتُرَ، وَتَصُومَ وَلاَ تُفْطِرَ؟**»، قال: ومن لا يستطيع ذلك؟[1]. فجاء توجيهه ﷺ أكثر لباقة من خلال طرحه للسّؤال حتى يفتح له جوابا بنعم أو لا.

وجَعْلُ قاعدة اللّباقة هي القاعدة الرئيسية، فهي بمنزلة خِطط ترفع كلّ ما من شأنه أن يوقع في النّزاع أو يمنع من التّعاون، بحيث يترجح مبدأ التّأدب الأقصى على مبدأ التّعاون متى وقع التّعارض بينهما، لأنّه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التّعاون، ويظهر ذلك في مثال "الأوامر" غير المصرّح به التي كثيرا ما تأتي في تعابير مطولة ومستغلقة تخلّ بقواعد التعاون وتُواصِله، نظرا لأنّ المتكلّم لو صرّح بالأمر تصريحا، متّبعا قواعد التّعاون، لأفضى به ذلك إلى قطع التّعاون وإيقاف المخاطبة[2].

ب- **قاعدة السّخاء (Generosity Maxim)**: ومدارها على جعل المتكلّم يجني من الفوائد أقلّها، والسّامع يجني من تلك الفوائد أكثرها. وصورتاها هما:

- **قلّل ربح الذات – أ كثر خسارة الذات.** ومن صور قاعدة السّخاء في المدوّنة ما يأتي:

-حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ رجلا أتى النّبي ﷺ، فبعث إلى نسائه فقلن: ما معنا إلاّ الماء، فقال رسول الله ﷺ: «**مَنْ يَضُمُّ أو يُضِيفُ هَذَا**»، فقال رجل من الأنصار: أنا، فانطلق به إلى امرأته، فقال: أكرمي ضيف رسول الله ﷺ، فقالت: ما عندنا إلاّ قوت صبياني، فقال: هيّئي طعامك، وأصبحي سراجك، ونوّمي صبيانك إذا أرادوا عشاء، فهيّأت طعامها، وأصبحت سراجها، ونوّمت صبيانها، ثمّ قامت كأنّها تصلح سراجها، فأطفأته، فجعلا يريانه أنهما يأكلان، فباتا طاويين، فلمّا أصبح غدا إلى رسول الله ﷺ، فقال: «**ضَحِكَ**

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإمارة، باب فضل الشّهادة في سبيل الله، رقم (1232)، ص363.

[2] طه عبد الرحمن: المرجع السابق.

اللهُ اللَّيْلَةَ، أَوْ عَجِبَ، فِعَالَكُمَا»، فأنزل الله: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ الحشر 7[1].

يعرف أنّ من أوصاف الأنصار التي فاقوا بها غيرهم وتميّزوا بها على من سواهم؛ خلق الإيثار. والإيثار هو شعار النّفوس الكبيرة التي تشبّعت بالإيمان، وتغلغلت فيها الإنسانية، ورأت الرّاحة والسعادة في السّخاء والبذل والمواساة والعمل من أجل هدف مشترك، فسخاء هذا البيت أَكثَرَ من خسارة الذّات، فنجد هذا البيت هدّم سعادة نفسه ليبنيَ على أنفاسها سعادة غيره، حيث عجّل نوم صبيانه حتى لا يدركهم الجوع وطلب الطعام، ليفضيه لضيف رسول الله. وقد نسب الضيف لرسول الله لبيان قدره ومنزلته. والسّخاء الأكثر من هذا، أنّ الأنصاري لم يرِ ضيفه أنّه مان عليه، وأنّ الضيف مضيّق عليه ومحرج له.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره، رقم (1330)، ص390.

المبحث الخامس: مبدأ الوجه/ التّواجه (The principle of face):

ظهر هذا المصطلح بشكل أكبر من الدّقة والتّفصيل عند كل من(**براون بنلوب/ ستيفن ليفنسون**) في كتابهما المشترك:

(Usage Politeeness, some universals in langage) الصادر سنة (1987)، يقوم هذا المبدأ على مفهوم أساسي وهو مفهوم الوجه (face)، وهو مصطلح تداوله (إ.**غوفمان**) فيما يطلق عليه (Territories)، في تفسير الموقف الذي تتبناه الذات الفاعلة في تفاعل معيّن، وهو يحيل بشكل ديناميكيّ إلى الطريقة التي يقدّم بها شركاء التّفاعل أنفسهم لبعضهم البعض (في حالة موقف تواصل ثنائي)، مع تحديد مساحة هذا التّفاعل، ومراعاة حركة التّعبير لكلّ من الشّركاء، فالأمر بالنسبة إلى الآخر هو الحفاظ على الوجه وليس فقد الوجه[1]. وقد استقيا هذا المفهوم (ماء الوجه) من تعبير يستعمله عامّة النّاس في الثّقافة الإنجليزية، ويقرن بجعله من المعايير المجازية، كالشّعور بالحرج، والإهانة وإراقة ماء الوجه[2]. كما جعلا الوجه هو رمز التّعامل الخطابي، وقسّماه إلى ما يعني المرسل وما لا يعني المرسل إليه. منوّهين إلى أنّه لا يمكن التّلفظ بالخطاب إلاّ باستعمال استراتيجية خطابية معيّنة، ويكون اختيار الاستراتيجية وفقا لمعايير ثلاثة:[3]

1- البعد الاجتماعي بين المرسل والمرسل إليه (تشابه العلاقة).

2- العلاقة السلطويّة بينهما (العلاقة المختفلة)

3- القيود التي تفرضها الثّقافة التي ينتج فيها الخطاب.

بحسب هذين الباحثين أنّ كل فرد يمتلك وجهين:

[1] جوتيان لونجي: إيليا سيرفاتي، تر: لطفي السّيد منصور، دار الرافدين، ط1، 2020، ص109.

[2] حاتم عبيد : نظرية التّأدب في اللسانيات التداولية ، ص131.

[3] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص264.

- **الوجه الإيجابي (Positive face)**: مفاده أن يحفظ المتكلّم رغبات الآخر ويحب ما يرغب فيه، ويتعلّق بمجوع الصور المثمّنة التي يكوّنها المتخاطبون ويحاولون فرضها في أثناء التّفاعل.
- **الوجه السّلبي (Negative face)**: يتمثّل في رغبة المتكلّم في أن لا يمنع باقي المتحاورين قصدهم (بأن ينفّذ أمرا ما، يلبّي طلب معين...) ويطلق عليه غوفمان، "الحرم الشّخصي"، وتتمثل في الحرم الجسمي، المكاني، الزماني، أو المعلومات السّرية[1]. وحسب براون وليفنسون تتوزع أعمال اللّغة على أربعة أصناف حسب الوجه الذي يمكن أن تهدّده ، وتسمّى بالأعمال المهدّدة للوجه (Face Threatening act) (FTA)، إمّا لماء لوجه المتكلّم، أو لماء وجه السّامع، وإمّا لكليهما[2]:

1- **أعمال تهدّد الوجه السّلبي لمن ينجزها**: شأن الوعود التي يلتزم بواسطتها المرء بفعل شيء في مستقبل قريب أو بعيد، أي شيء يُخشى أن يلحق الضرر بمساحته.

2-**أعمال تهدّد الوجه الإيجابي لمن ينجزها**: اعترافات، اعتذارات، نقد ذاتي، وغيرها من السّلوكات التي يحيط بها من شأنه.

3-**أعمال تهدّد الوجه السّلبي لمن يتحمّلها**: إساءة حيّزيّة، ملامسة جسميّة غير لائقة، إساءة بصرية أو صوتية، أو شمّيّة، لكن أيضا أسئلة "فضولية"، أوامر نواه، نصائح وغيرها ممّا يزعج لسبب من الأسباب.

4-**أعمال تهدّد الوجه الإيجابي لمن يتحمّها**: انتقادات، ردود أفعال، لوم، شتائم، سخريات.

[1] Oreechioni : conversation, paris, 1996, p51.

[2] باتريك شارودو، دومنيك منغنو: معجم تحليل الخطاب، ص252.

إلى جانب هذه الأعمال أقرّت "**أوركيوني**" بوجود أفعال ترفع من شأن الوجوه، أو تعلي من شأنها، كالهدايا والثّناء، والشّكر، والتّهنئة، وتسمّيها (الأعمال الرافعة للرأس)[1].

– حديث أبي هريرة ﷺ، عن رسول الله ﷺ، قال: «**تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ، خِيَارُهمْ فِي الجَاهِلِيَةِ خِيَارُهُمْ فِي الإِسْلاَمِ، إِذَا فَقِهُوا، وَتَجِدُونَ خيْرَ النَّاسِ فِي هَذا الشَّأْنِ أَشَدُّهمْ لَهُ كَراهِية، وتجدون شرّ النّاس ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه، ويأتي هؤلاء بوجه**»[2]

–حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبي ﷺ قال: «**الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان**»[3].

–حديث ابن عمر: أنّ رسول الله ﷺ مرّ على رجل من الأنصار وهو يعظ أخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: «**دعه فإنّ الحياء من الإيمان**»[4].

حياة الوجه بحيائه، كما أنّ حياة الغرس بمائه، وقال بعض البلغاء العلماء:

إذا قلّ ماء الوجه قلّ حياؤُهُ ولا خير في وجه إذا قلّ ماؤهُ

حياءك فاحفظه عليك وإنّما يدل على فعل الكــريم حياؤُهُ[5].

إنّ المتأمل في التّوجيهات النّبوية التي تحثّ على آداب التّخاطب يجد أنّها تحدّد السّمة التي يحرص عليها المنهج القرآني؛ ألا وهي الحفاظ على عرى التّواصل وتوثيق المحبة بين أفراد المجتمع. وإفشاء السلام في مقدّمة هذه الوسائل، التي من شأنها توسيع دائرة التّعارف

[1] المرجع السابق.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب خيار النّاس، رقم (1642)، ص478.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، رقم (22)، ص18.

[4] المرجع السابق: رقم (23)

[5] أبو الحسن الماوردي: أدب الدّين والدنيا، دار الفكر، بيروت، 2000، ص180.

بين النّاس وتوثيق الصلة. ومن نماذج هذه التّوجيهات؛ حديث أنس بن مالك ﷺ، قال: قال النّبي ﷺ: «**إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الكِتَابِ، فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ**»[1].

-حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السّام عليك، ففهمتها فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال رسول الله ﷺ: «**مَهْلاً يَا عَائِشَةُ، فَإِنَّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ**»، **فقلت: يا رسول الله، أولم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله** ﷺ: «**فقد قلتُ: وعليكم**»[2]. وردّ التّحية فرض وذوق إيمانيّ، لأنّ الامتناع عن الرّد يسيء من جهة إلى المسلم وأيضا درء لكرامته. وسياق هذا الخطاب تخبرنا به أم المؤمنين أنّ اليهود أتوا النّبي ﷺ فقالوا: (السّام عليكم)، موهمين بذلك أنّ النبي ﷺ فهمها بتحية الإسلام، والحقيقة أنهم يدعون عليهم بالموت، لكن النبيّ قد فطن لقولهم وردّ عليهم (وعليكم السلام) وهو ردّ إيجابي عكس تحيّتهم.

السّام عليكم ⟵ وجه سلبي

وعليكم السّلام ⟵ وجه إيجابي

وكذلك عائشة، فطنت لقولهم وردت بردٍّ سلبيّ: (وعليكم السّام واللّعنة)، لكن النّبي نهاها عن هذا الفعل، وأمرها بالرّفق.

-حديث أبي هريرة ﷺ، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**لَيْسَ الشَّدِيدُ بالصُّرعةِ، إنَّمَا الشَّدِيدُ مَنْ يَمْلَكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ**»[3].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب السّلام، باب النّهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسّلام، رقم (1398)، ص409.

[2] محمد عبد الباقي: المرجع نفسه، رقم (1400)، ص410.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، رقم (1676)، ص187.

يبيّن النّبي ﷺ في هذا الخطاب أو الوصيّة أنّ البطل أو الشديد هو العقل، فالإنسان العاقل هو إنسان حليم، مستقرّ النّفس لا يغضب، لأن الغضوب يفقد الصواب وبالتّالي لا يفرّق بين الأمور. لهذا يوّجه النّبيّ عليه السلام متلقيه باجتناب الصرعة كونها تهدّد أفعال تهدّد ماء الوجه، حتى وإن كان الغضب غريزة نفسية جبارة فإنّه يمكن مقاومته بعد وقوعه بالصبر، وهو الوجه الإيجابي الذي يريده عليه السلام.

-عن عائشة رضي الله عنها، قالت: استأذن رجل على رسول الله ﷺ فقال: «ائذنوا له، بئس أخو العشيرة، أو ابن العشيرة»، فلمّا دخل، ألان له الكلام ، قلت: يا رسول الله، قلتَ الذي قلتَ، ثمّ ألنتَ له الكلام؟ قال: «**أيْ عَائِشَةُ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ -أو: وَدَعَهُ النَّاسُ-اتِّقَاء فُحْشِهِ**»[1].

فلقاء رسول الله ﷺ لهذا الرجل المعروف بالنّداء من قبيل المداراة، لأنّه لم يزد على أن لاقاه بوجه طلق، ورفق به في الخطاب. وقد سبق إلى ذهب عائشة رضي الله عنها أنّ الذي بلغ أن يقال فيه (بئس أخو العشيرة، وبئس ابن العشيرة) لا يستحق هذا اللّقاء ويجب أن يكون نصيبه قسوة الخطاب، وعبوس الجبين (مقابلته بوجه سلبي)، لكن النّبي عليه السلام نظر إليه أبعدُ مدى، فهو يريد تعليمهم أدبا من آداب الاجتماع وهو أن يحفظ المتكلم رغبة الآخر ومقابلته بوجه إيجابي ولو كان مخطئا، وصيته بين النّاس فاشيا.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب مداراة من يتّقى فحشه، رقم (1672)، ص486.

المبحث السادس: مبدأ الصدق

اقترحه طه عبد الرحمن، واستمده من التّراث الإسلاميّ، وسعى إلى صياغته ليسدّ به بعض القصور الذي بدا واضحا على المبادئ السّابقة، والتي أضاف لها مبدأ آخر يسمّى مبدأ الصدق أو التّصديق، الدّاعي إلى وجوب ربط القول بالفعل والنّظر بالعمل[1]. وقد صاغه على النّحو الآتي: **لا تقل لغيرك قولا لا يصدّقه فعلك.**

وينبني هذا المبدأ على عنصرين: أحدهما "**ثقل القول**" الذي يتعلّق بما أسماه بالجانب التّبليغي من المخاطبة، والآخر "**تطبيق القول**" الذي يتعلّق بما أسماه بالجانب التّهذيبي للّغة[2]. وأصل الصدق والكذب في القول، ماضيا كان أو مستقبلا، وعدا كان أو غيره، ولا يكونان بالقصد الأول إلاّ في الخبر، ولا يكونان في غيره، كالاستفهام والطلب، والصدق مطابقة القول الضمير والمخبر عنه، فإن انخرم شرط لم يكن صدقا، بل إمّا أن يكون كذبا، أو متردّدا على اعتبارين، كقول المنافق: محمد رسول الله، فإنّه يصحّ أن يقال: كذب لمخالفة قوله لضميره. وقال الجمهور: "الصدق ما طابق الواقع، والكذب ما خالفه"[3]. ويتفرّع عن مبدأ الصدق الذي أقره طه عبد الرحمن ثلاث قواعد:

قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كلّ قول تلقي به إلى الغير.

قاعدة الإخلاص: لتكن في تودك للغير متجردا من أغراضك.

قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك. تقتضي هذه القاعدة ممارسة الصدق في مستويات ثلاثة:

ت- الصدق في الخبر

[1] حسن الباهي: الحوار ومنهجية التّفكير النّقدي، ص 132.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 249.

[3] محمد عبد العزيز الخولي: الأدب النّبوي، ص138.

ث- الصدق في العمل

ج-مطابقة القول للفعل.

ولكن ما يعنينا في هذا السياق، صدق الخبر، وهو أن يحفظ المتكلم لسانه عن إخبار المخاطب بأشياء على خلاف ما هي عليه[1].

ويرتقي مبدأ الصدق بالجانب التّهذيبي من المخاطبة، إذ بفضله يخرج هذا التّهذيب من مرتبة التّأدب الاجتماعي المغرض والذي لا يتجاوز الكياسة والمجاملة والمداراة إلى مرتبة التّخلق المخلص الذي ينشد الكمال في السّلوك[2]. ومن نماذج هذا المبدأ في مدونة (ما اتّفق عليه الشيخان) ما يلي:

- حديث أبي هريرة، عن النّبيّ ﷺ، قال: «**رَأَى عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَجُلاً يَسْرِقُ، فَقَالَ لَهُ: أَسَرَقْتَ؟ قَالَ: كَلاَّ وَاللَّهُ الذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ، فَقَالَ عِيسَى: آمَنْتُ بِاللَّهِ، وكَذّبتُ عيني**»[3].

يأتي سياق هذا الخطاب في بيان مدى تعظيم نبيّ الله عيسى عليه السلام للحلف بالله تعالى، فحين رأى عيسى عليه السّلام رجلا يسرق سأله منكرا: أسرقت؟ فحلف الرجل أنّه لم يسرق فقال عيسى عليه السّلام: آمنت بالله وكذّبت عيني، وهذا من البالغة في تصديق الحالف، فيستلزم من كلام عيسى عليه السلام أنه كذب فعل الرجل، وصدّق قوله، لاحتمال أن يكون الرجل قد أخذ ما له فيه حقّ، أو يكون صاحب الشّيء المسروق قد أذن له بالأخذ. والخطاب الصادق هو الكلام الذي يطمئن كلّ طرف فيه إلى الآخر، واللّجوء إلى الغموض والمراوغة، قلّة في الإخلاص وضعف في النّفس، ويؤدي إلى فقدان الثّقة بين الطّرفين ومن ثمّ إلى فشل الحوار.

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 250.

[2] المرجع نفسه، ص 253.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، رقم (1526)، ص442.

– حديث عائشة رضي الله عنها أنّ النّبي ﷺ، قالت: قال لي رسول الله ﷺ: «إِنِّي لَأَعْلَمُ إِنْ كُنْتِ عَنِّي رَاضِيَةً، وَإِذَا كُنْتِ عَلَيَّ غَضْبَى، قَالَتْ: فَقُلْتُ: مِنْ أَيْنَ تَعْرِفُ ذَلِكَ؟ فقال: «أَمَّا إِنْ كُنْتِ عَنِّي رَاضِيَةً، فَإِنَّكِ تَقُولِينَ: لاَ وَرَبِّ مُحَمَّدٍ، وَإِذَا كُنْتِ عَلَيَّ غَضْبَى، قلتِ: لا وربّ إبراهيم»، قالت: قلتُ: أجل والله يا رسول الله، ما أهجر إلاّ اسمك.[1]

نلمح في هذا الخطاب بروز مبدأ صدق الكلام من خلال استقراء النبيّ ﷺ حال أمّ المؤمنين من فعلها وقولها فيما يتعلّق بالميل إليه وعدمه، لأنّه جزم برضا عائشة وغضبها بمجرّد ذكرها لاسمه وسكوتها، ففعل الرضا يكون بتلفظ اسم النّبيّ عليه السلام (لا ورب محمد)، وفعل الغضب يكون مطابقا بتلفظ (لا ورب إبراهيم).

-حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: دَخَلَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ، وَهِي مِمَّنْ قَدِمَ معنَا، على حَفْصَةَ زَوْجِ النبيِّ ﷺ زَائِرَةً، وَقَدْ كَانَتْ هَاجَرَتْ إلى النَّجَاشِيِّ فِيمَن هَاجَرَ إِلَيْهِ، فَدَخَلَ عُمَرُ على حَفْصَةَ، وَأَسْمَاءُ عِنْدَهَا، فَقَالَ عُمَرُ حِينَ رَأَى أَسْمَاءَ: مَن هذه؟ قالَتْ: أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ، قالَ عُمَرُ: الحَبَشِيَّةُ هذه؟ البَحْرِيَّةُ هذه؟ فَقالَتْ أَسْمَاءُ: نَعَمْ، فَقالَ عُمَرُ: سَبَقْنَاكُمْ بالهِجْرَةِ، فَنَحْنُ أَحَقُّ برَسولِ اللهِ ﷺ مِنكُمْ، فَغَضِبَتْ، وَقالَتْ كَلِمَةً: كَذَبْتَ يا عُمَرُ كَلَّا، وَاللَّهِ كُنْتُمْ مع رَسولِ اللهِ ﷺ يُطْعِمُ جَائِعَكُمْ، وَيَعِظُ جَاهِلَكُمْ، وَكُنَّا في دَارٍ، أَوْ في أَرْضِ البُعَدَاءِ البُغَضَاءِ في الحَبَشَةِ، وَذلكَ في اللهِ وفي رَسولِهِ، وَايْمُ اللهِ لا أَطْعَمُ طَعَامًا وَلَا أَشْرَبُ شَرَابًا حتَّى أَذْكُرَ ما قُلْتَ لِرَسولِ اللهِ ﷺ، وَنَحْنُ كُنَّا نُؤْذَى وَنُخَافُ، وَسَأَذْكُرُ ذلكَ لِرَسولِ اللهِ ﷺ وَأَسْأَلُهُ، وَاللَّهِ لا أَكْذِبُ وَلَا أَزِيغُ وَلَا أَزِيدُ على ذلكَ».[2]

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب في فضل عائشة رضي الله عنها، رقم (1580)، ص460.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب فضائل جعفر بن أبي طالب وآخرون، رقم (1627)، ص474.

هذا الخطاب فيه منقبة خاصة لأسماء بنت عميس رضي الله عنها ومدى حرصها على تحصيل الثواب من قولها لعمر لما قال لها نحن أحق برسول الله منكم، فغضبت وقالت: كلا والله. والمقصود ب (كذبت) أي؛ أخطأت في ظنّك، وهي لغة أهل الحجاز ولها معنى غير ما يفهم من الكذب. وتظهر أمانة النّقل في قول أسماء رضي الله عنها (سأذكر ذلك لرسول ﷺ الله ولا أزيغ على ذلك)، فجاء خطاب أسماء مطابقا لفعلها بإخبار النّبي ﷺ، وفيه دلالة على أهمية الصبر وتحمّل الصعاب رغبة فيما عند الله.

-حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال: **"يـا مُحَمّدُ إِنَّا نَجِدُ: أَنَّ اللهَ يَجْعَلُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرِ الخَلاَئِقِ عَلَى إصبع، فيقول أنا الملك، فضحك النّبيّ ﷺ حتّى بدت نواجذه تصديقا لقول الحَبْرِ"**[1].

نلحظ أنّ كلام الحبر دليل على سلامة مقاصد النّبيّ ﷺ وإنصافه، وقبول الحق من أيّ أحد إذ لم يكن مجيء الحقّ من خصم أو عدوّ، بل قبله بأحسن ما يكون القبول، والدّليل على ذلك ضحكه ﷺ إنّما فرحا بظهور الحقّ على يد أيّ أحد حتى ولو كان من أشدّ النّاس مخالفة، بدليل قراءة النّبي ﷺ الآية التي تدل على صدق الخبر، ولو كان منكرا للخبر ما ضحك ولا استشهد بالآية.

وبهذا يكون الخطاب النّبوي حقّق قواعد التّأدب من خلال صيغه التّواصلية (التّوجيهية، الإخبارية، التّعبيرية...) باعتماده على مبدأ التّعاون وقواعده، الذي حقّق الجانب التّواصلي بين النّبي ومخاطبيه والحفاظ على ماء الوجه بنوعيه الإيجابي والسّلبي، وتأكيد أعمال لغوية تعاونية يتضمّن فيها المعنى المهدد لماء الوجه ويصرح

[1] محمد عبد الباقي : كتاب صفات المنافقين وأحوالهم، باب صفة المنافقين والجنّة والنّار، رقم (1774)، ص522.

فيها معنى التّلطيف واللّين فتنشأ بينهم علاقة تودّد بعيدة عن التّشكيك والخلاف، ويقام من خلالها الصدق والاعتراف.

فالذي تستفيده هذه العلوم العربية الإسلامية من التّداولية الحديثة؛ هو محاولة تقريب المفاهيم، مثلا ما ذكره غرايس من الاستلزام الحواري ورد عند السكاكي، أو القزويني عند حديثه عن الاقتضاء عند الأصوليين. فهذه المقاربة أول خطوة فنحن لا نقول علم الأصول أو البلاغة العربية عاجزين لينظرا إلى التّداولية أو يستمدّا عنها، لكن نريد أن ننشئ حوار بين العلمين وننظر ماذا يوجد عند كل طرف. فمثل هذه المقاربات بين التراث العربي القديم والمناهج اللّسانية الحديثة سعينا على إبقاء الرّابط بيننا وبين هذا التّراث العظيم والغزير والمناهج الحديثة التي نحن بحاجة إليها لتطوير اللّغة العربية وبذلك قد جمعنا بين هدفين هما: المحافظة على التّراث ومسايرة هذا التّطور والمعاصرة.

الفصل الثالث

تداوليّة الدّرجة الثّالثة (الأفعال الكلاميّة في الخطاب النّبوي)

تداوليّة الدّرجة الثّالثة: الأفعال الكلاميّة في الخطاب النّبوي

المبحث الأوّل: نظريّة الفعل الكلاميّ مفهوما ومقاربة

المبحث الثّانيّ: الأفعال الكلاميّة المباشرة

المبحث الثّالث: الأفعال الكلاميّة غير المباشرة

المبحث الأوّل: نظرية الفعل الكلاميّ مفهوما ومقاربة

تقع نظرية الأفعال الكلامية* Speech acts theory في موقع متميّز من المنهج التّداولي في تصورات اللّسانيين المعاصرين، وتشكّل جزءا أساسيّا من بنية النّظرية بحسب العلماء المؤسسين للتداولية[1]. وهي نتاج الفلسفة التّحليلية التي نظرت إلى اللّغة بغير المنظار السّوسيري، والتي بطبعها انقسمت إلى ثلاثة فروع: الوضعية المنطقية (كارناب)، والظّاهراتية اللّغوية (هوسرل)، وفلسفة اللّغة العادية (فيتغنشتاين). هذه الأخيرة احتضنت ظاهرة الأفعال الكلامية. فما هو الفعل الكلاميّ؟ وما هي تصنيفاته؟.

أولا: ماهية الفعل الكلامي: Speach act

الفعل الكلامي: هو كلّ ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلا عن ذلك يعدّ نشاطا ماديا، نحويا يتوسّل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية، كالطلب، والأمر، والوعد...[2]. ويعرّفه سيرل بأنّه "أصغر وحدة مكتملة في الاتّصال اللّغوي الإنساني، وحينما نتكلّم أو يكتب بعضنا لبعض فإنّنا نؤدّي أفعالاً إنجازية، ونحتاج أن نميّز هذه الأفعال التي هي الغاية الخاصة من تحليلنا عن الآثار والنّتائج التي يمكن أن تفسر عنها هذه الأفعال في المستمعين، فمثلا من خلال أمري لك بأن تفعل شيئا أدفعك إلى أن تقوم به، ومن خلال المجادلة معك قد أتمكّن من حثّك، وحين أصدر حكمًا قد أقنعك، ومن خلال رواية قصة قد أذهلك، في هذه الأمثلة يتعرّض الأوّل من كلّ زوج من الأفعال لذكر فعل إنجازي أو أفعال إنجازية، وتذكر العبارة الفعلية الثّانية أثر ذلك الفعل على المستمع، كالحثّ والإقناع أو توقع أن يقوم شخص ما بشيء ما[3].

---

* ويطلق عليها نظرية الحدث الكلامي، ونظرية الحدث اللّغوي والنّظرية الإنجازية، ونظرية الأعمال اللّغوية.

[1] فان دايك: النّص والسياق: ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ت)، ص255.

[2] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص41.

[3] زيبيله كريمر: اللغة والفعل الكلامي والاتّصالي، تر: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشّرق، ط1، القاهرة، 2011، ص89.

كما يقصد بالأفعال الكلامية: الأفعال المنجزة، وقوة اللّفظ الوظيفية وجوهر الموضوع، ويمكن اعتبار ذات الفعل الوظيفي توقعا، أو وعدا أو تهديدا[1]. وبالتّالي فالتداولية لا تعتبر اللّغة وسيلة تمثيل للحقيقة أو الفكر، وإنّما تسمح كذلك بتحقيق أفعال لا تتواجد إلاّ في إطار هذه المنظومة (اللغة)، بحيث إذا كان القول كان الفعل؛ وهذه الأخيرة هي ترجمة لعبارة أوستين: How to do thing with words.

ثانيا: مقاربة أوستين ومبادئ النّظرية: (مرحلة النشوء والتّأسيس)

يعدّ "أوستين" أوّل واضع لمصطلح الفعل الكلامي، وبالتالي هو مؤسس نظرية الأفعال الكلامية، و كان ذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة "أوكسفورد" Oxford في العقد الثالث من القرن العشرين في محاضراتها الإثنتي عشر التي ألقاها في هارفارد Harvard (1955)، ونشرت بعد موته 1962 بعنوان: "كيف ننجز الأشياء بالكلمات How to do (thing with words)[2].

تعمّق أوستين في إنجاز فلسفة دلاليّة تهتمّ بالمضامين والمقاصد التّواصلية، فقد كان أوستين يلحّ على القيمة التّداولية لعبارات لغويّة كثيرة تستخدم في اللّغة الإنجليزية، وربّما في كلّ اللّغات. ومن الجديد الذي يخالف به بقيّة الفلاسفة الكلاسيكيّين، هو إدخاله لمبدأ «**القصدية**»[3]. في فهم كلام المتكلم وفي تحليل العبارات اللّغوية، وهو مبدأ أخذه من الفيلسوف "هوسرل" رائد النظرية الظاهراتية اللّغوية، واستثمره في تحليل العبارات اللغوية[4].

---

[1] جورج يول: التداولية، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010، ص33.

[2] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص97.

[3] شكلت الأساس الذي انبنت عليه نظرية الأفعال الكلامية، وتتجلّى انطلاقا من الربط بين العبارات اللغوية وغرض المتكلم أو مقصده من الفعل الكلامي، إذ يجب أن ينظر إلى الإنجاز بوصفه جانبا قصديا لفعل كلامي في سياق الموقف الكلي البراغماتي التواصلي. فكل فعل كلامي يقوم على قصد معين، وله تأثير ودور في ضبط القوة الإنجازية المرادة. (سامية بن يامنة: تداولية سياق الحال في الفعل الكلامي، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2019، ص120.)

[4] مسعود صحراوي: الأفعال الكلامية عند الأصوليين، دراسة في ضوء اللسانيات التداولية، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج6، ع2، سبتمبر 2004، ص199.

فكل فعل لغويّ يرتبط ارتباطا وثيقا بالقصد، وقد عُني باهتمام كبير في الدّراسات التّداولية المعاصرة (...)، وتختلف المقاصد باختلاف نوايا المتكلّم والوضعية السّياقيّة التي تكشف خطابه، فالأفعال اللّغوية تعدّ مبحثًا أساسا لدراسة مقاصد المتكلّم ونواياه، فالقصد يحدّد الغرض من أيّ فعل لغويّ كما يحدّد هدف المرسل من وراء سلسلة الأفعال اللّغوية التي يتلفّظ بها، وهذا ما يساعد المتلقي على فهم ما أرسل إليه، ومن ثمّ يصبح توفر القصد والنّية مطلبا أساسيا وشرطا من شروط نجاح الفعل اللّغوي الذي يجب أن يكون متحقّقا ودالاً على معنى

ينطلق أوستين من فرضية كبرى مفادها أنّ اللّغة ليست أداة لنقل الأفكار، ووصف الأشياء، وإنّما هي ميدان تنجز فيه أفعال. كما أنّ الكثير من الجمل التي ليست استفهامية أو تعجبية أو أمرية، لا تصف مع ذلك أي شيء ولا يمكن الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب[1]. وهو ما سمّاه "**بالمغالطة الوصفية**". ومن أهم القضايا التي طرحها أوستين في محاضراته ما يلي:

أولا: تمييزه بين الأفعال الوصفية والأفعال الإنشائيّة

انطلق أوستين من الأقوال التي اتّخذت شكلا خبريّا إثباتيا، في حين أنّ دلالتها الحقيقيّة إيقاع أعمال لا تنجز إلاّ بتلك الألفاظ، وليست دلالتها وصف الواقع في العالم الخارجي يُتوهّم في الأوساط الفلسفية[2]. ومن ثمّ ميّز بين نوعين من الأفعال أو المنطوقات اللّغوية:

-**أفعال إخبارية/ وصفية (Constative)**: تتمثّل في جملة الوقائع الخارجية التي يحكم عليها معيار الصدق والكذب، ويخلص أوستين إلى وجود جملة وصفية إثباتية أو تقريرية يمكن أن تكون كاذبة أو صادقة[1].

[1] آن ريبول، جاك موشلار: التداولية اليوم، ص30.

[2] خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة- دراسة نحوية تداولية-، جامعة منوبة، ص 493.

-**أفعال أدائية/ إنشائيّة (Performative)**: هي أفعال لا تصفُ الواقع، ويحكم عليها بمعيار ثانٍ، وهي النّجاح والتّوفيق أو الإخفاق، ويسمّي أوستين هذه الأقوال بالأفعال الإنشائية[2]. ينجز بها المتكلم جملا، ولا يقتصر على مجرد الكلام ونحوهنّ من مقتضيات المقام التي تتناسب مع الأعمال الكلامية المنجزة، وتجعلها أعمالا مفلحة (Des actes heureux)، وإذا لم يراع بساط الحال، ولم يطابق المقال مقامه، استحالت أعمالًا حبطة (Des actes malheureux).

وقد لاحظ أوستين أنّ الأخبار، كذلك موصولة بالعناصر المقامية، فشأنها في ذلك شأن الإنشاءات، ممّا يجعل الفروق بين القسمين السابقين من الضحالة بماكان[3]، فما لبث أن تخلى عن التّمييز بين القول، والفعل، معتبرا الوحدات الكلامية الخبرية صنفا من أصناف الوحدات الكلامية الإنشائية، مختزلا إيّاهما ضمن نظرية شاملة للأفعال الكلامية.

وقد قاده هذا التمييز إلى البحث عن معايير تقسيمية، فارتأى وجوب الفصل بين الإنشاء الصريح (Performatif explicite) الذي يستدل عليه بواسطة إسناد فعل إلى المتكلم المفرد المعلوم في زمن الحال، وبين الإنشاء الأوّليPerformatif Primaire الذي يتسنّى تأويله ببنية نحوية، التي يتصدّرها فعل إنجازي صريح تمثّله مختلف الصيغ الإنجازية التي لا يمسها الفعل.

[1] ينظر: الجيلالي دلاش: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص22.

[2] محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، ص44، 45.

[3] نادية رمضان النّجار: الاتجاه التداولي والوظيفي، كلية الآداب، جامعة حلوان، ط1، ص 43.

ثانيا: تقسيمه للفعل الكلاميّ: قسّم أوستين الفعل الكلامي إلى:

الهاجس الذي كان يشغل أوستين هو الجواب عن السؤال: "ماذا نفعل عندما نتكلم؟"

إنّ ما نصنعه يتجلى في ثلاثة أعمال تعدّ جوانب مختلفة لفعل خطابي كامل: Acte de discours inter général، تختزل مختلف الوظائف اللّسانية على النحو الآتي:

1-فعل القول Locutionary act: يعني به أوستين استعمال ألفاظ في جمل ذات بنية نحوية[1]. أمّا جورج يول فيطلق عليه الفعل التّعبيري، ويُشترط فيه سلامة النّطق أو اللّسان. ويضم الفعل القولي ثلاثة جوانب تركيبية:[2]

- **الفعل الصوتيّ:** وهو التلفّظ بسلسلة الأصوات المحمولة في الهواء.
- **الفعل التّركيبيّ:** ويعني إصدار متواليات تبعا لتأليف هذه الأصوات
- **الفعل التّخاطبيّ:** وهو طريقة تأدية الإنجاز وكيفيته باستعمال تلك الألفاظ مقترنة على حدّ ما بالمعنى والمرجع.

إذن يتألف الفعل اللّفظي من نطق أصوات معيّنة تؤلف ألفاظا أو كلمات معيّنة، وتتركب هذه الألفاظ في جمل نحوية محدّدة، وتستعمل هذه التّراكيب النّحوية بمغزى محدّد، وبإشارة محدّدة تقريبا، أي بمعنى معين[3].

2--الفعل الإنجازيّ: Illocutionary act وهو الفعل الأساسي الذي يتأتى من خلاله معنى الإنجاز، المراد به أنّ المتكلّم حين ينطق قولا ما فهو ينجز معنى قصديا، وهو

[1] J. Austin, Quand dire c'est faire, traduction française, Gilles, postface de françois Recanati, ed : le seuil, paris, 1970, p109.

[2] جورج يول: التداولية، ص 82.

[3] محمود الصرّاف: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2010، ص41.

ما أسماه أوستين "قوة الفعل"[1]، أو القوة الفاعلة المصاحبة للجملة، ويراد به الحدث الذي يقصده المتكلّم بالجملة، كالأمر أو النّصيحة[2].

3-الفعل التّأثيري Perlocutory: وهو ذلك الأثر الذي يتركه الفعل الإنجازي في المتلقي[3].

ونجد في هذه النّظرية أنّ الفعل الإنجازي يتعلّق بالمرسل، أمّا الفعل التّأثيري فإنّه يتعلّق بالمرسل إليه.

ثالثا: تقسيمه الأفعال الكلامية إلى خمسة أصناف:

1-الحُكميّات (Verdictives): تتعلق بإصدار حكم على شيء ما، سواء أكان ذلك الحكم من هيئة قضائية أم من محكّم تختاره الأطراف...إلخ. غير أنّه ليس من الضروري أن تكون هذه القرارات نهائية، فقد يكون الحكم تقديريّا مثلا، أو على صورة رأي، أو تقييميا، وفي جميع هذه الصور يتعلّق الأمر بإصدار حكم حول شيء ما[4].

2-المُمارسيّات/ التنفيذيات(Exercitives): وتكون أفعالا إنجازية تتعلق بممارسة السلطة والتشريع والتّعيين في المناصب.

3-الوعديّات/ التعهديّات(Commissives) : هي ضروب الإباحة، كإعطاء الوعود، والتّعهّدات، يقول أوستين: "إنّ النقطة الأساسية في "التّعهد" هي أن يلتزم المتكلّم من خلال الفعل الذي ينطقه بتصرّف أو نشاط معين[5]، نحو: وعد، تعهّد، التزم، أقسم، نذر، كرّس، وافق...

---

[1] المرجع نفسه، ص41.

[2] محمود عكاشة: النّظرية البراجماتية اللّسانية (التداولية)، دراسة في المفاهيم والمبادئ، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013، ص 99.

[3] محمود نحلة: أفاق جديدة، ص46.

[4] محمود الصراف: المرجع السابق، ص45.

[5] جون أوستين: كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ص93.

1-السّلوكيّات (Behahitives): تختص بمجموعة مبعثرة من الأفعال لا يمكن حصر أطرافها بسهولة، ولكنّها تحوي كلّ ما يندرج بالسلوك الاجتماعي، أو ما يعرف بالعرف، نحو: الاعتذارات، والتّهاني، والتّعازي، والقسم، والتّحدي...[1]

2-**التّبيينيّات/ الإيضاحيّات(Expositives)**: تتعلق أفعالها باتّخاذ المواقف، وتبيين الآراء في الحوارات، وبوجه عام يصلح هذا الصنف لطريقة "الوصف والعرض"، التي تقتضي أن تفسّر بفضل أفعال هذا المجال وجهات نظرنا، وسوق حججنا، وتوضيح استعمالاتنا للألفاظ، ومرجع إحالتها[2]. ومن هذه الأفعال: ثبت، أيّد، ردّ على، شكّ، خمّن، اعتقد، عرف، عارض، وافق...

وعلّق أوستين في ختام هذا العرض بقوله: "لنا أن نقول إنّ الحكميّات هي ممارسة إصدار الحكم، أمّا الممارسيّات فهي إثبات النفوذ وممارسة السلطة، والوعديّات هي تحمّل الالتزام السلوكيّ؛ أي: اتّخاذ موقف معيّن، وأمّا التبيينيات فهي توضيح الأسباب، والحجج، وضروب التّواصل[3].

إلاّ أنّ هذا التّقسيم انتقد من طرف تلميذ أوستين وهو الوريث الشرعي لنظرية أفعال الكلام تلميذه سيرل، لأنّه حسب رأيه لم يراع مجموعة من المعايير أبرزها: غاية الفعل، ووجهة الإنجاز، وأسلوب الفعل الإنجازي، وغيرها[4]. لذلك اقترح تعديلا يقوم على أسس منهجية ثلاثة، سنذكرها لاحقا ضمن مبحث تطبيقيّ.

---

[1] المرجع السابق، ص 94.

[2] محمود الصراف: المرجع نفسه، ص49.

[3] ثروت مرسي: في التّداوليات الاستدلالية، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2018ص182.

[4] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التّداولية، ص88.

ثالثا: مقاربة سيرل:

قدّم سيرل مراجعة نقدية لمنجز أستاذه أوستين عن طريق مراجعة مبانيه من ناحية، والتّأسيس على ما ارتأى صلاحه لأن يبني عليه نظرية أكثر إحكاما في أفعال الكلام[1]. وصرّح سبب تركيزه على دراسة فعل الكلام هو أنّه بكل بساطة "أنّ كلّ تواصل لساني يدرج فعل الكلام، ووحدة التّواصل اللّساني ليست فقط، كما كنّا نعتقد؛ الرمز، أو الكلمة، أو أثر الكلمة أو الجملة، وإنّما هم إنتاج أو بثّ للرمز والكلمة وللجملة خلال سيرورة الكلام، أي أنّ إنتاج أو تشكيل جملة في حالات معينة هو عبارة عن فعل الكلام (...)، وأفعال الكلام هي وحدات قاعدية، أو وحدات صغرى للتّواصل اللّساني. وهذا يعني انفتاح دراسة فعل الكلام وإنتاجه على مجالات تتعدّى الملفوظات[2].

انطلق سيرل من فرضية أساسية مفادها أنّ: "التّخاطب بلسان ما يعني الانخراط في شكل من أشكال السلوك المحكوم بقواعد (...)، أي: إنّ التّخاطب هو إنجاز لأفعال بالاستناد إلى قواعد، لذا فإنّ النظرية اللّغويّة هي جزء من نظرية العمل. وأكّد سيرل أنّ التّواصل اللّسانيّ بطبيعته يستدعي أفعالا لغوية[3].

ويرى أنّ الفعل الكلاميَّ أوسع من أن يقتصر على مراد المتكلّم، بل هو مرتبط أيضا بالعرف اللّغوي والاجتماعي[4]. كما أجرى بعض التّعديلات على التّصنيفات التي اقترحها أستاذه، فجعلها أربعة أصناف:

---

[1] ثروت مرسي: المرجع السابق، ص184.

[2] دايري مسكين: سيميائيات جوزيف كورتاس، ص71.

[3] ثروت مرسي: المرجع نفسه. ص184.

[4] آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم، ص33.

1-**الفعل التّلفظي Utterance act:** يقصد به إنتاج متتالية لغوية طبقا للقواعد الفونولوجية والتركيبية للغة المتكلّم، أي أنّ هذا الفعل في تصور سيرل يختزل الفعلين الفرعين ضمن الفعل الكلامي في تصور أوستين وهما الفوتيقي والتأليفي.

2-**الفعل القضويPropositional act** : ويقصد به إسناد الكلمات بعضها إلى بعض مع إحالتها على مراجعها، ويضمّ هذا الفعل: الفعل الدّلالي في التّصور الأوستيني والفعل الحملي (علاقة إسنادية).

3-**الفعل التّأثيري Perlocutionary act:** هو أن تحقّق فعلا إنجازيا كأن تُخبر أو تعدّ، أو تستفهم...

4-**الفعل الإنجازيIllocutionary act:** ويشير إلى الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي على المتلقي[1].

- **تطويره لشروط الملاءمة:** استطاع سيرل (Searl)، أن يطوّر تصور أوستين Austin لشروطه السابقة، فجعلها كالآتي:

1-**شرط المحتوى القضويPropositional content** : وظيفته وصف مضمون الفعل، هل هو مجرد قضية بسيطة، أو دالة قضوية، أو فعل للمتكلم...إلخ.

2- **الشرط التّمهيدي Preparatory condition:** يتحقق عندما يكون المتكلم أو المتلقي قادرا على إنجاز الفعل اللّغوي. ولا يكفي بأن يعتقد المتكلّم والمخاطَب أنّ الفعل المقصود سيُنجز تلقائيا في إطار الوضع المألوف للأحداث أو لا ينجز[2]

3-**شرط الإخلاص Sincerity condition** : يحدّد الحالة النّفسية للمتكلّم أثناء إنجاز الفعل بحيث ينبغي أن يكون جادا في ذلك[3]. فحين يُصدَر أمرٌ فإنّ الآمر يجب أن يكون مقتنعا بأنّ السّامع قادر على أداء الأمر، وحين تعطي وعدًا يجب أن يكون

[1] حسن بدوح: المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012، ص175.

[2] محمود عكاشة: النّظرية البراجماتية، ص105.

[3] العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ص90.

لدينا القصد لإتمام الفعل الذي وعد به أيضا، ويكون لدينا كذلك الظن بأنّنا قادرون على أداء الفعل .

4-**الشّرط الأساسي The essential condition**: يتعلّق هذا الشّرط بالدّور الخاص للفعل الإنجازي المعين، وحين يلقى بيان فإنّ الأمر يتعلّق بإخبار عما هي الحال وما يجب أن يكون المتكلّم مستعدًا أيضا لأن يدلّل عليه بناءً على استفسار، وحين يعطي وعدا فإنّ المتكلّم يضطلع بالالتزام بإنجاز الوعد، وحين يطرح السّؤال فإنّه يفترض أنّ السّائل لا يعرف ما لإجابة[1].

5-**اتّجاه المطابقة Direct of fit**: بين الكلمات والوقائع، فإذا نطق المتكلم فعلاً توجيهًا أو التزاما –مثلا– فإنّ الوقائع ينبغي أن تتغيّر على نحو ما يشار إليه في الفعل اللّغوي أو المنطوق اللّفظي، وهكذا يتعلّق الأمر بأنّه بناء على المنطوق يتغيّر العالم، بحيث يطابق المحتوى القضوي للفعل الكلامي. ومع الإخباريات يكون الأمر عكس ذلك، فهنا يتعلّق الأمر بأنّ المنطوق يصدق، أي إن الكلمات تطابق الواقع[2]. وبالتّالي فاتّجاه المطابقة هو "النّحو" الذي يرتبط به المحتوى القضوي مع العالم، ومن هذه الاتّجاهات:[3]

أ- **من القول إلى العالم (Words to world)**: حيث يتحقّق نجاح إنجاز الفعل في حالة تطابق المحتوى للفعل الإنجازيّ مع واقعة مستقلة حدثت أو تحدث في العالم الإنساني، كما يحدث عند الإخبار عن واقعة أو وصفها.

ب-من العالم إلى القول(World to words): حيث يأتي القول أو الكلمات من المتكلّم إلى المخاطب معبّرا عن تصور ذهني معيّن لواقع خارجي غير موجود، ثمّ

[1] زيبيله كريمر: اللّغة والفعل الكلامي والاتّصالي، ص 95.

[2] جوتس هنده لانج: مدخل إلى نظرية الفعل الكلامي، تر: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2012، ص 87.

[3] محمود علي الصراف: الأفعال الإنجازية، ص 57. وينظر، مصطفى شعبان المصري: أساليب الخبر والإنشاء في التراث العربي، دراسة تداولية، المكتب الجامعي الحديث، ط1، القاهرة، 2019، ص 56- 57.

يوجد هذا الواقع إثر القول، فتتّجه المطابقة بعد وقوعه منه إلى تصوّر المتكلّم، فيكون اتّجاهها من العالم إلى القول، وهذا ما يحدث في التّوجيهيات، كالأمر، والنّهي، والاستفهام، وهو نفسه ما يحدث في الالتزاميات.

ج- اتّجاه المطابقة المزدوج (من القول إلى العالم والعكس): حيث يأتي القول من المتكلّم إلى المخاطب معبّرا عن تصوّر ذهني معين، وفي الوقت نفسه يأتي القول من المخاطب معبّرا عن الحال نفسه أو موافقا لمنطوق المتكلّم، فيكون اتّجاه المطابقة مزدوجا من القول، وهذا ما يحدث في الإعلانيات، كألفاظ العقود الواقعة في البيع والشّراء والزّواج والطّلاق.

د- اتّجاه المطابقة الفارغ (السّلبي): وفيه ينتفي اتّجاه المطابقة، إذ يقع القول مع افتراض حصول المطابقة قبل ذلك، كأن يريد المتكلّم أن يعبّر عن انفعال نفسي، كما يحدث في التّعجب والمدح، والذّم، والشّكر، والتّهنئة، والتّعزية.

- ميّز بين الأفعال الإنجازية المباشرة وغير المباشرة

- **الفعل الكلامي المباشر (Direct speech act):** عرّف بأنّه الفعل الذي يتلفّظ به المتكلم في خطابه، وهو يعني حرفيا ما يقول: وفي هذه الحالة يكون المتكلّم قاصدا أن ينتج أثرا إنجازيا على المتلقي، ويقصد أن ينتج أثرا إنجازيّا على المتلقي يدرك قصده في الإنجاز[1]. أي حدوث تطابق تامٍّ بين معنى الجملة ومعنى القول، أو تطابق المعنى والقصد.
- **الفعل الكلامي غير المباشر(Indirect speech act):** هو ذلك الفعل ذو المعنى الضمني، والذي لا تدلّ عليه صيغة الجملة بالضرورة، ولكن للسياق دخل في تحديده والتوجيه إليه، ويشمل على معانٍ عرفية حوارية. أي أن المعنى

[1] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص135. وينظر آفاق جديدة، ص49.

الحقيقي فيها ينتقل إلى المجازي، فيحتاج إلى تأويل لإظهار قصده الإنجازي، كالاستعارة، والكناية[1]. كما سعى **غرايس** إلى تطويرها حين حاول التّفريق بين ما يقال وبين ما يقتصده المتكلّم، فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللّفظية، وما يقصده هو ما يريد المتكلّم تبليغه بطريقة غير مباشرة، اعتمادا على قدرة السّامع في فكّ شفراته وفهم القصد[2]. فارتأى غرايس أن يقسّم دلالة التّركيب اللّغوي إلى قسمين:[3]

- **دلالة صريحة ينبئ عنها التركيب اللّغوي بمكوّناته:** وهي تشمل على المحتوى القضويّ، الذي يُتوصل إليه من خلال معاني مكوّنات أيّ تركيب تجمع بينها علاقة إسنادٍ، وعلى القوّة الإنجازية الحرفية التي تتبدّى من خلال استعمال أدوات تُصَيِّرُ التّركيبَ أسلوبا، كالاستفهام، والأمر، والنّهي، والنداء، والتّوكيد، والنّفي، وغير ذلك
- **دلالة ضمنية:** لا تتبيّن هذه الدلالة من خلال التّركيب اللّغوي بمكوّناته بل يتوصل إليها من خلال السّياقين اللّغويِّ، والتّداوليِّ غير اللّغوي، ويندرج تحتها الدّلالة العرفية التي تلازم التركيب في سياق خاصّ محدّد، والدلالة التّخاطبيّة الاستلزامية التي يتوصّل إليها من خلال مقامات إنجاز التّركيب.

جعل الأفعال الكلامية خمسة أصناف، ومن هنا برزت محافظة التلميذ على فكرة أستاذه بوجود تصنيف خماسي للأفعال الإنجازية، وحافظ على بعض منها، كالتعهّد، أو الالتزام، ومنه جاء التصنيف كالآتي: الإخباريات، التّوجيهيات، الالتزاميات، التّعبيريات، الإعلانيات. وخصّصنا لهذه التّصنيفيات، مبحثا ستتناوله بالدّراسة والتحليل من خلال نماذج مختارة من مدوّنة البحث.

---

[1] الجيلالي دلاش: مدخل إلى اللّسانيات التّداولية، ص29.

[2] آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم، ص56.

[3] أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية –مدخل نظري–، ص24.

المبحث الثّاني: الأفعال الكلاميّة المباشرة

Direct speech act

1- الإخباريات Asseritives

2- التّوجيهيات Directives

3- الالتزاميات Commissives

4- التّعبيريات Expressives

5- الإنجازيات Declarations

1-الإخباريّات/التّقريريات(Asseritives) : والغرض منها، هو تعهّد المتكلّم (بدرجات منوعة) من خلال منطوقه بكون شيء ما حقيقة واقعة، وتعهّده بصدق القضية المعبّر عنها[1]. وشرط الإخلاص فيها يتمثّل في النّقل الأمين للواقعة والتّعبير عنها بصدق، وإذا تحقّقت الأمانة تحقق شرط الإخلاص، وإذا تحقّق شرط الإخلاص أصبحت هذه الأفعال تحمل طابع الإخبار التّام. واتّجاه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم، ويتضمّن هذا الصنف معظم أفعال الإيضاح عند أوستين وكثيرا من أفعال الأحكام[2]. وما يمكن التّنبيه إليه أنّ هذا الصنف من الأفعال (التقريريات/ الإخباريات)، هي أفعال توصف بالصدق لأنّها منجزة من النبيّ الأمين الصادق المصدوق، فهي أخبار صادقة محققة الوقوع، عكس الإخباريات الصادرة من متكلم آخر. ومن خلال قراءتنا لمدوّنة ما اتّفق عليه الشيخان نجده ﷺ قد تعامل في خطابه مع هذا الصنف من الأفعال تعاملا مباشرا، حيث قاربها مقاربة تداولية، نلتمسها في عدّة نماذج، منها ما جاء في حديث جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: **«أُعْطِيتُ خمسا لم يُعطَهُنَّ أحد من الأنبياء قبلي: نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهرٍ، وَجُعِلَت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيّما رجل من أمّتي أدركته الصلاة فليصلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الغنائمُ، وكان النّبي ﷺ يُبْعثُ إلى قومه خاصّة وبعثت إلى النّاس كافة، وأعطيتُ الشفاعة»**[3].

وردت في هذا الخطاب مجموعة من الأفعال الكلامية المشكّلة للبنية اللّغوية في هذا الخطاب، دالة على الإخبار تمثّلت قوّته الإنجازية في الجمل الفعلية المتصدّرة بالفعل المبني للمجهول، وقد واكب هذا الإخبار عدّة قوى إنجازية لنفس المحتوى القضوي: (أُعطيتُ، نصرتُ، جعلت، أحلّت، بعثت)، نلحظ أنّها جاءت ماضية منسوبة لضمير متحرّك مكرّر في كل الأفعال دالّة على الذّات الفاعلة، لتقويّة إنجازيّة الفعل، والتّكرار من الوسائل اللّغوية المهمّة في العملية التّواصلية يقصدها المتكلّم لغرض تقوية الفعل الكلامي والتّثبيت والتّأكيد

[1] عبد الحق، صلاح اسماعيل: التّحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التّنوير، ط1، بيروت، 1993، ص232.

[2] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص 78.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (299)، ص96.

على كلامه وإزالة ما يعتري المخاطب من شكوك[1]. والصفات التي ذكرها النّبيﷺ في خطابه والتي أخبر بها متلقيه جاءت حرصا منه على إبراز ما فضّله الله عزّ وجل من مناقب ليست عند غيره من الأنبياء الذين اصطفاهم الله برسالته، فقد أعطي جوامع الكلم، ونصر بالرّعب، وجعلت له الأرض مسجدا وطهورا. فيتّضح من هذا الخطاب أنّ سلسلة هذه الأفعال الكلامية جاءت بمعناها الحرفي لتعبّر عن غرض إنجازيّ إخباريّ دلّ عليه سياق الخطاب.

وفي سياق الوحي، والصورة التي كان ينزل بها عليه ﷺ تحدّثنا عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، أنّ الحارث بن هشام ﷺ سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ:«**أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعِيتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي المَلَكُ رَجُلاً فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ**»، قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرْدِ، فيفصِمُ عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عرقا.[2]

نلمس في هذا الخطاب أفعالا كلاميّة دالّة على الإخبار، تمثّلت قوّتها الإنجازية في إخبار السّائل عن الحالة التي يكون عليها عند نزول الوحي عليه، من خلال إنجازه ﷺ لأفعال تداولية صريحة تحمل محتوى قضويا يتمثّل في الأفعال المضارعة الدّالة على الحال والاستقبال (يأتيني، يكلّمني، يفصم...)، وهذه الأفعال تحمل الجانب الحس حركي، والدّال على التّنوع والتّبدل من حالة لأخرى، تعكس نفسيّة النّبيﷺ، وما يكابده من جهد وعناء، وشدّة الكرب والمعاناة وما يبذله من جهد لحظة نزول الوحي عليه. فاتّجاه المطابقة في هذا الخطاب هو من الكلمات إلى العالم.

[1] محمد العبد: النص والخطاب والاتّصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، (د.ط)، القاهرة، 2014، ص248

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب عرق النّبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي، رقم (1505)، ص439.

لننتقل إلى سياق الطهارة والغسل وفضل التّبكير لصلاة الجمعة، فقد جاء في حديث أبي هريرةﷺ أنّ رسول اللهﷺ قال: «**مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ**»[1].

وقد ورت سلسلة من الأفعال الكلامية الإخبارية (اغتسل، راح، قرّب، خرج، حضرت)، جات بصيغة الماضي، وهو الزمن الملازم للتّقرير، تمثلت قوّتها الإنجازية في تقرير الحقائق، فقد جاء واصفا لحقيقة معيّنة من خلال قضية لا تحمل أفعالها الكذب، ومفادها حمل المخاطَب على التّصديق والتّقرير بحقيقة الخبر[2]، فالنّبيعليه السلام أنجز هذه الأفعال ليخبر أصحابه بمدى أفضلية الغسل والتّبكير لصلاة الجمعة فكانت المطابقة فيه من الكلمات إلى العالم.

ونلمس نموذجا خطابيّا نبويّا آخر بأفعال كلاميّة إخباريّة مباشرة، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلاَثَ عُقَدٍ يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ الله انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلاَّ أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلاَنَ**»[3].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الجمعة، باب الطيب والسّواك يوم الجمعة، رقم (493)، ص144.

[2] مسعود صحراوي: التّداولية عند العلماء العرب، ص106.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام اللّيل أجمع حتى أصبح، رقم (444)، ص132.

دلّت الصيغ الخبرية في هذا الخطاب على مجموعة من الأفعال الكلامية المباشرة تمثّلت في الوصف والتّقرير، حيث يخبرنا النّبي ويصف حال الإنسان الذي يريد القيام لصلاة الليل أو الفجر وصراعه مع الشّيطان، بإنجازه جملا متتالية دالة على أفعال كلامية مباشرة يراد منها التّقرير والوصف، حيث تصدّر الخطاب فعل كلامي دال على تثبيط النائم **(يعقد)**، كتأثير السّحر **(ومن شرّ النّفاثات في العقد)**، بمعنى أنّ النّائم يغريه الشّيطان بأنّ أمامه ليل طويل فليرقد عن الصلاة. ثمّ إذا تتبّعنا الخطاب نجده مبنيًّا على مجموعة من الإنجازات الكلاميّة جاءت تراتبية، (نام، يضرب، استيقظ، ذكر، توضّأ، انحلّت، صلّى، أصبح)، وهي في مجملها أفعال كلامية مباشرة دالّة على الحركة وعدم الثّبات، والانتقال من حال إلى حال، وكلّ فعل إلاّ وله علاقة بالفعل الذي يسبقه، والمسؤول عن إحداث المطابقة بين العالم والقول هو المتلقي، والشّرط لنجاح التّوجيه هنا، هو قدرة المتلقي على أداء الفعل المطلوب على حدّ تعبير سيرل.

ونأتي إلى سياق القصة، حيث يلجأ النّبيّ ﷺ إلى أسلوب القصص، لأنّها تبقى سفرا مفتوحا لكلّ قارئ يأخذ منها الدروس ويستلهم منها العبر، ومن نماذج ذلك ما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«اشْتَرَى رَجُل مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا، فَوَجَدَ الذِي اشْتَرى العَقَارَ فِي عَقَارِهِ جَرَّةً فِيهَا ذَهَب. فَقَالَ لَهُ الذِي اشْتَرَى العَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ، إنَّمَا بِعْتُكَ الأَرْضَ وَمَا فِيهَا، فَتَحَاكَمَا إِلَى رَجُلٍ فَقَالَ الذِي تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: أَلَكُمَا وَلَدٌ؟ قَالَ أَحَدُهُمَا: لِي غُلاَمٌ، وَقَالَ الآخَرُ لِي جَارِيةٌ، قَالَ: أَنْكِحُوا الغُلاَمَ الجَارِيةَ وَأَنْفقُوا عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْهُ وَتصَدَّقَا»**[1].

يحمل هذا الخطاب مجموعة من الأفعال والتي أنجزت أغلبها بصيغة الماضي(اشترى، وجد، قال، تحاكما، بعتك)، وهو الزمن الملائم للقص، فهذه المشاهد مألوفة في مجتمعنا وتتكرّر يوميا، حيث تنشب الخلافات، تزدحم المحاكم، ليدلي كلّ خصم بحجّته.

[1] فؤاد عبد الباقي: كتاب الأقضية، باب استحباب إصلاح الحاكم بين الخصمين، رقم (1122)، ص326.

فلهذا استحضر النّبيﷺ هذه القصة ليبيّن معاني العفّة والقناعة عند الخصمين، وثبات الرأي والحكمة السديدة التي أوتي بها الحكم.

والغرض التّداولي من هذا الخطاب الإخباري هو دعوة إلى أداء الأمانات وإرجاع الودائع.

2-التّوجيهيّات/ الأمريات (Directive): تسمّى أيضا بالطّلبيات، وهي نوع من أنواع الأفعال الكلامية التي يستعملها المتكلّم ليجعل المخاطب يقوم بأداء عمل من الأعمال، والمسؤول عن إحداث المطابقة بين العام والقول هو المتلقي، والشرط لنجاح التّوجيه هو قدرة المتلقي على أداء الفعل المطلوب[1]. وعرّف سيرل الفعل التّوجيهي بأنّه" محاولة جعل المستمع بتصرّف بطريقة تجعل من تصرّفه متلائما مع المحتوى الخبري"[2]. والفعل التّوجيهي خاضع لسلطة المتكلم، فهو قائم على علاقة سلطوية بين المتكلم والمخاطب، ويروم المتكلم من غرضه الإنجازي محاولة توجيه المخاطب إلى فعل شيء معيّن، وبهذا تكون اتّجاه ملاءمته أو مطابقته من العالم إلى الكلمة أو القول (World to words). ولهذا تتدرج قوة الأفعال التّوجيهية باختلاف السلطة والمكانة الاجتماعية بالنسبة إليهما[3]. مثل: الأمر والنهي والنصح والارشاد، والاستعطاف... ويمكن تقسيمها إلي قسمين:[4]

***التوجيهيّات الطلبيّة:** محاولة المتكلّم توجيه المتلقي، أو التّأثير عليه ليفعل شيئا ما، وهذا التّوجيه أو الطلب يجب أن يكون قابلا للتّنفيذ سواء أرغب المتلقي بتنفيذه أم لم يرغب.

***التوجيهيّات النّفسية:** وهي توجيهيّات تصدر عن المتكلّم في شكل "انفعال" معيّن يعبر عنه المتكلّم متوجّها به إلى المتلقي بالدرجة الأولى، لكي يحثّه أو يدفعه، أو يحرّك

[1] محمود الصراف: في البراجماتية، ص 214.

[2] جون سيرل: العقل واللّغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، ص218.

[3] المرجع نفسه.

[4] محمود الصراف: في البراجماتية، ص216.

مشاعره، من أجل القيام بفعل من الأفعال الإنجازية، أو تركها والامتناع عن أدائها، نحو: العتاب والطمأنة.

وقد تشترك التّوجيهات النّفسية مع التّعبيريات في كونها صادرة عن المتكلّم ومعبّرة عن مشاعره وانفعالاته، ولكن الفارق بينهما هو وجوب وجود المتلقي في معظم التّوجيهيّات، وعدم اشتراط وجود المتلقي في التّعبيريات في جميع الأحوال بل بعضها، كما أنّ التّعبيريّات لا تطلب من المتلقي أن يوجد طلبا يفترض به إنجازه في المستقبل، أمّا التّوجيهات النّفسية، فهي تقتضي مشاركة المتلقي الانفعالية، أو تطلب منه أن يقوم بأمر ما في المستقبل[1].

وتنوّعت طرق التّوجيه اللّغوية في الخطاب النّبوي، فقد تراوحت الأفعال التّوجيهية بين الأمر، والاستفهام، والنهي، والنداء. نذكر منها نماذج من المدونّة:

- **1- أسلوب الأمر:**

الأمر: فعل لغويٌّ إنشائيٌّ يطلب به الآمر من المأمور فعل شيء، أو الأمر باللاّم افعل وليفعل، وجملة الأمر تؤدّي وظيفة نحويّة في جملة مركّبة كأن تقوم مقام عنصر أصيل، ويغلب قيامها مقام الفضلة، كالمفعول به أو جواب شرط أو جواب نداء.[2]

والأمر قسم ثالث في الفعل، إضافة إلى الماضي والمضارع ويقصد به طلب حصول الفعل على جهة الاستعلاء والإلزام، وبعبارة أخرى هو طلب الفعل من الأعلى إلى الأدنى حقيقة وادّعاء، وعلامة فعل الأمر أن يدل على الطّلب وقبوله ياء المخاطبة المؤنثة، أمّا صيغته فهي: "افعل" المباشرة، والفعل المضارع المقترن بلام الأمر "ليفعل" وهي صيغة

[1] محمود الصرّاف: في البراجماتية، ص216.

[2] نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التّأويل، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012، ص207.

مستقلة يُطلب بها حصول الفعل، ويدخل معها اللام على الفعل المسند للغائب كثيرًا ظاهرا كان أم مضمرًا، فتكون بمنزلة فعل الأمر للمخاطب[1].

الشّروط المعدّة لفعل الأمر:

- قواعد تداولية وهي ترتبط بوضعية المتخاطبين.
- أن يتوفر شرط الاستعلاء والسّلطة: على الآمر أن يكون في مرتبة أعلى من المأمور.
- أن يتوفر شرط القدرة، على الآمر أن يكون قادرا على إصدار الأمر.
- الإرادة: إرادة المتكلم في إصدار الامر.
- الاقتناع أو القصد.[2]

والأوامر والنّواهي إنشاء متّفق عليه في الجاهلية والإسلام، فإن قال القائل: "افعل" "لا تفعل" يتبعه إلزام الفعل أو الترك، ويترتّب عليه، ولا يحتمل التّصديق والتّكذيب، ولا يقبل لوازم الخبر، ويلزمه جميع لوازم الإنشاء فيكون إنشاءً[3].

وقد وردت هذه الجمل بشكل مكثّف في مدوّنة ما اتّفق عليه الشيخان توضّح دوره وسلطته في بناء فعل التّوجيه، منها ما جاء في حديث البراءﷺ قال: قال النّبيﷺ لحسّان: «**اهْجُهُمْ -أو: هاجِهِمْ- وَجِبْرِيلُ مَعَكَ**»[4].

---

[1] ياسين جاسم المجيد: الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، ص 98.

[2] ينظر: عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003، ص 174.

[3] القرافي، شهاب الدين: الفروق وأنوار البروق في أنوار الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص 49.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسّان بن ثابت ﷺ، رقم (1617)، ص470.

يُوَجّه هذا الخطاب النّبوي لحسّان بن ﷺ بهجاء المشركين وذلك يوم قريظة عندما خان بنو قريظة عهدهم مع رسول الله ﷺ أثناء غزوة الأحزاب، وتحالفوا مع المشركين ضد المسلمين، ليحمل هذا الخطاب فعلا كلاميّا مباشرا عبّر عنه النّبي بلفظة أمر (اهجهم)، فجاء هذا الفعل بصورة مباشرة ليعبّر عن قصد المتكلّم، ولتحقيق هدف المرسِل من الخطاب، فالفعل الكلامي التّوجيهي جاء بصيغة فعل الأمر، وهو أحد الأفعال الطلبية.

وقد يتمّ التّوجيه باستعمال أسماء الأفعال التي تقوم مقام فعل الأمر الصّريح، كاستعمال بعض حروف الجرّ في سياق الأمر بشبه الجملة في خطاب النّبيّ ﷺ من حديث أم قيس بنت محصن، قال: سمعت النّبي ﷺ يقول: «**عَلَيْكُمْ بِهَذَا العُودِ الهِنْدِيِّ، فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ، يُسْتَعَطُ بِهِ مِنَ العُذْرَةِ، وَيُلَدُّ بِهِ مِنْ ذَاتِ الجَنْبِ**»[1].

فتكونت بنية الفعل الكلامي الإنجازي من قوّة إنجازية حرفية متمثّلة بصيغة اسم فعل الأمر (عليكم) مستندا إلى ضمير المتكلم المخاطب، وهو فعل كلاميّ مباشر ينتمي إلى فئة التّوجيهيات، عبّر عليه بصيغة اسم فعل الأمر (عليكم بالعود الهندي) معدول عن الجار والمجرور، وهذه الصيغة أقوى من فعل الأمر في الدّلالة على الطّلب. وقوّة إنجازية مستلزمة، تتمثّل في:

حديث أبي هريرةﷺ، عن النّبيّﷺ، قال: **دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فإذَا نهيتكم عن شيءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمرتكمْ بِأَمْرٍ فأْتُوا بِهِ ما اسْتَطَعتمْ**»[2].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب السلام، باب التداوي بالعود الهندي، رقم (1429)، ص417.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم (846)، ص243.

هذا الخطاب من الجوامع، وقد تضمّن أحكامًا: أحدها ترك المنهيات لقولهﷺ (مَا نَهَيتُكُمْ عَنْهُ) والأمر باجتنابه للوجوب. فقد تضمّن هذا الحديث قوة إنجازية تتمثّل في الفعلين التوجيهيين الصّريحين بآلية الأمر: "فاجتنبوه"، فالقوّة الإنجازية الحرفية: تتمثّل في الأمر الصريح "فافعلوا" (فاجتنبوا). أمّا القوة الإنجازية المستلزمة: تتمثّل في وجوب الكفّ عن النّواهي، وبالمقابل فإنّ اتّباع الأوامر مرهون بالاستطاعة.

– حديث أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول اللهﷺ في أضحًى أو فطرٍ إلى المصلّى فمرّ على النّساء، فقال: «**يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أريتكنّ أكثر أهل النّار**»[1].

جاء التّوجيه من النّبيﷺ هنا من خلال سياق الخطاب أنتج دلالة الطّلب متمثّلة في الفعل الكلامي المباشر (تصدّقن)، الخاص بفئة النّساء، بالقيام بفعل التّصدق، فتضمّن قوّة إنجازية مستلزمة من خلال استهلال خطابه بأسلوب نداء (يا) الخاص بفئة نساء المسلمات، من أجل استحضار ذهن السامعات واستثنى منها فئة الرّجال، وفي سياق آخر جاء خطاب نبوي، جاء التّوجيه المباشر من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنّ رسول الله ﷺ قال: «**إِذَا دُعِي أَحدكم إلى الوليمة فليأتها**»[2].

ورد الفعل الكلامي في هذا الخطاب النّبوي مقترنا بأسلوب شرط (إذا) الدّال على تحقق الوقوع في المستقبل، وجوابه توجيه في صيغة الأمر الصريح المسبوق بلام الأمر والتي جاءت مبنية للمجهول ممّا تجعل الفاعل لهذا الدعاء غير معروف أو محدّد، ممّا يجعل الدّعوة مطلقة بالنّسبة للدّاعي قريبا أو بعيدا. وبهذا يبدو أنّ التّوجيه باستعمال صيغة الأمر ليس تابعا للمواضعة اللّغويّة فقط، وإنّما المعوّل عليه، هو اتّفاقها مع سلطة المرسل، بشرط ألاّ تتعارض مع سلطة أعلى من سلطته، ولذلك فإنّه لو أمر المرسل بمنكر، أو نهي

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، رقم (49)، ص 25.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة، رقم (906)، ص 259.

عن معروف، فإنّ خطابه لن ينال القبول، وبالتّالي فإنّ الإخفاق في تنفيذ قصده وتحقيق هدفه، هو النّتيجة الحتمية، لأنّ خطابه يتعارض مع سلطة أقوى من سلطته، وهي سلطة تعليم الدّين، حتّى لو كان المرسل ذا سلطة في ذاته، فالأمر بمنكر أو النّهي عن معروف، يضاد ما أمر الله به، وما نهى عنه[1].

2- أسلوب النّهي: هو آلية من آليات الفعل الكلامي التّوجيهي الإلزامي، وهو بمنزلة الأمر، يقول السّكاكي: "والنّهي محذو به حذو الأمر في أصل الاستعمال: لا تفعل، أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشّرط المذكور، فإن صادف ذلك أفاد الوجوب، وإلاّ أفاد طلب التّرك فحسب ويكون بصيغة واحدة، هي لا الجازمة التي تدخل على الفعل المضارع[2]. والشروط المعدة لإجراء النّهي على أصله هي: "شرط الاستعلاء"، إلزام المخاطب به" وإذا اختل أحد الشرطين اللاّزمين لإجراء النّهي على أصله، خرج إلى أغراض تواصلية يفرضها السياق.

ومن المواضع التي برز فيها التّوجيه بأسلوب النّهي، والذي جاء بمعنى التّحريم، ما جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، عن النّبيّ ﷺ، قال: «**لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ ثَلاَثًا إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ**»[3]. فجاء الفعل الكلاميّ التوجيهيّ في هذا الخطاب كالآتي: (لا تسافر) يحمل قوّة إنجازية حرفية يستدل عليها مقاميا بقرائن بنيوية (أداة النّهي+ فعل النّهي {لا تسافر})، والغرض الإنجازي من هذا الفعل تحريم السفر للمرأة دون محرم.

- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أنّ النّبي ﷺ قال: «**لاَ تَبَاغَضُوا، وَلاَ تَحَاسَدُوا، وَلاَ تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا، وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ**»[4].

---

[1] ابن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص342.

[2] السّكاكي: مفتاح العلوم، ص 427.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم (847)، ص243.

[4] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب النّهي عن التحاسد والتباغض والتدابر، رقم (1658)، ص482.

إنّ المتأمّل في هذه التّراكيب الاسنادية الفعلية الدّالة على النّهي في الخطاب النّبوي الآتية: (لا تحاسدوا، لا تناجشوا، لا تدبروا، لا يبع بعضكم على بعض) لوجد أنّها اشتملت على صيغ نهي صريحة مكوّنة من: "المضارع مع لا الناهية"، هذه التّراكيب هي أفعال كلاميّة توجيهيّة تمثلت قوّتها الإنجازية الحرفية في: النّهي الصريح "لا تفعل": (لا تحاسدوا، لا تناجشوا، لا تدبروا، لا يبع). ما يستلزم عن هذه القوة الإنجازية؛ التّحريم، إذ لا يجوز للمسلم حسد أخيه، وأن لا يزيد في ثمن المبيع غير راغب فيه لغيره فهو غش وخداع، ومن هنا جاء التّحريم مطابقًا للفعل التّوجيهي؛ "النّهي" باعتباره فعلًا كلاميًا مباشرًا، وبذلك يضمن للمجتمع بناءه الاجتماعي السليم بإقامة دعائمه الاقتصادية وتوضيحها.

وهذه القوة الإنجازية المستلزمة هي التي أقرّ بها علماء الأصول، حيث يكون الغرض الأساسي للنّهي هو التحريم والفعل المنهي عنه هو المحرم، ولهذا قيل: إنّ النهي هو القول الدّال بالوضع على الترك...ولفظ النّهي يطلق على المحرم، والمكروه، بخلاف "لا تفعل" ونحوه، فغنه عند تجرده عن القرآن يحمل على التحريم، على الصحيح، عند فخر الدين الرازي والآمدي وغيرهما، ونص عليه الشافعي في الرسالة في باب العلل والأحاديث، فذكر أن ما نهى عنه رسول اللهﷺ فهو التحريم، حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التّحريم[1].

وقد يرد التّوجيه بأسلوب النّداء، لأنّ النّداء لا يكون مقصودًا لذاته فحسب، فالمتكلّم حين ينادي لا يقصد لفت الانتباه فحسب، بل يطلب منه شيئا، لهذا غالبا ما تصحب النداء صيغ الأمر والنّهي[2]، وقد توجّه النّبيﷺ في خطاباته باستخدام أسلوب النّداء وورد بكثرة، وكانت معظمها بحرف النّداء "الياء" وأكثرها استخدامًا حيث ورت في مدونّة ما "**اتّفق عليه الشّيخان**" اثنان وخمسين مرة (52)، ما يدل على رغبتهﷺ في التّواصل مع صحابته

[1] عبد الرحيم بن حسن الأسنوي: التّمهيد، تح، محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ج1، ص 29.

[2] عبد العزيز أبو سريع ياسين: الأساليب الإنشائية في اللّغة العربية، مطبعة السّعادة، ط1، القاهرة، 1989، ص316.

ومتلقيه، ولفت انتباههم. ومن مواطن ورود فعل التّوجيه باستخدام أسلو النداء؛ ما جاء في حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبي ﷺ قال:

«يـَا نِسَاءَ المُسْلِمَاتِ لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا وَلَوْ فِرْسِنَ شَاةٍ»[1]. يوجّه النبيﷺ في خطابه هذا النّساء المسلمات وينهاهن ألاّ يحتقرن أيّ شيء تهديه إحداهن لجارتها ولو كان المهدي فرسن شاة (عظم قليل اللّحم)، بل ينبغي أن تجود بما تيسّر ولو كان قليلا، فالتّهادي ولو بالقليل جالب للمحبة، وخص النّساء بالنّداء (يا نساء المسلمات)، لأنّهنّ هنّ من يختص بأمور المنزل وصنع الطّعام، كذلك يحمل النداء فحوى آخر؛ هو أنّهن يغلب عليهن استصغار الشّيء اليسير، والتّباهي بالكثرة، لأنّ الجود حسب الوجود. فتضمّن هذا الخطاب فعلا إنجازيا ورد بصورة مباشرة، تضمّن قوّة إنجازية حرفية تمثّلت التّوجيه بصيغة النّداء المباشر عن عدم احتقار الشّيء القليل من الصدقة، مصحوبا بتوجيه آخر تكمن قوّته الإنجازية في النهي عن احتقار الصدقة، ممّا استلزم عن هذين الفعلين التّوجيهيين قوّة إنجازية مستلزمة دلّ عليها سياق المقام تمثّلت في الحثّ والارشاد. فالغرض الإنجازي للتّوجيهات الخطابية، هو تحريك السّامع ودفعه للقيام بفعل ما، وهكذا تكون الحال النّفسية المعبّر عنها من خلال فعل توجيهي هي رغبة المتكلّم، أن يستطيع المستمع تنفيذ فعل معيّن[2].

-حديث حذيفة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: سمعتُ النّبـيّﷺ يقول: «لاَ تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلاَ الدِّيبَاجَ، وَلاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ، وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الآخِرَةِ»[3].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بالقليل، رقم (610)، ص178.

[2] جوتس هنده لانج: مدخل إلى نظرية الفعل الكلامي، ص88.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب اللّباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة ...، رقم (1339)، ص393.

بيّن عليه السّلام لأمّته الحلال والحرام في جميع نواحي حياتهم، ليكونوا على بيّنة من أمرهم، فالخطاب النّبوي تضمّن مجموعة من الأفعال الكلامية التّوجيهية المباشرة، تخلّلت في حمولتها الدلالية قوًى إنجازية حرفية جاءت بصيغة النّهي الصّريح "لا تفعلوا"(لا تلبسوا، لا تشربوا، لا تأكلوا)، استلزمت تحريم القيام بهذه الأفعال.

- **3- أسلوب الاستفهام:**

الاستفهام: مادة (ف-ه-م) أن الفهم هو: معرفتك الشيء بالقلب وفهمها، وفهامة، علمه، فهمت الشيء عقلته، وعرفته، و أفهمته الأمر، وفَهّمه إيّاه، جعله يفهمه، واستفهمه، سأله أن يُفهمه، وقد استفهمني الشّيء فأفهمته وفهَّمته تفهيما[1].

أما في الاصطلاح: فهو طلب ما ليس عند المستخبر"[2]، أي طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل ويعد أسلوب الاستفهام أحد أساليب الإنشاء الطّلبي في الجملة العربية، سواء كان لهدف محدد ومباشر، أم كان لتصور إيجابي جمالي غير مباشر عند المتكلم، فالاستفهام" قد لا يبحث فيه المتكلم عن إجابة محددة وإنما يهدف إلى تصور ما يتحدث عنه، فيخرج عن حقيقة إلى مقاصد شيء، ويكون بواسطة أدوات سميت بأدوات الاستفهام تستعمل في أقسامه[3].

وقد حاولنا أن نقارب هذا الأسلوب تداوليًا من خلال الإلمام الشّامل بالسياق الكلي للاستفهام؛ أي سياق الحديث وعلاقة الرسولﷺ بالمسؤول وطريقة إلقائه، والظروف المحيطة التي أُلقي فيها هذا الأسلوب، فكيف كان التّوجيه بهذا الاستفهام النّبوي؟

[1] ابن منظور لسان العرب، مادة فهم، ص3481.

[2] ابن فارس، الصاحبي في فقه الغة، ص186.

[3] حسن جمعة: جمالية الخبر والإنشاء، ص136.

ورد الاستفهام في خطاب النّبيﷺ، بكثرة منها ما يحمل قوة إنجازية مباشرة، ومنها ما يخرج لأغراض تداولية تفهم من سياق الخطاب. ونلمس نموذجا في الاستفهام التّوجيهي ما روي عن جابر، من الأنصار دبّر مملوكا له، ولم يكن له مال غيره، فبلغ النّبيّﷺ، فقال: «**مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي؟**» فاشتراه نعيم بالنّحام بثمانمائة درهم[1].

نلحظ في هذا الخطاب النّبوي مدى تطابق القوة الإنجازية الحرفية المتمثلة في الاستفهام مع القوة الإنجازية المستلزمة "الاستفسار"، لأنّ السياق يقتضي التّطلع إلى معرفة المجهول والرغبة فيه، فتكوّن المحتوى القضوي لهذا الخطاب من: (من يشتريه)، فأراد النّبي ﷺ، من إنجازه لهذا الفعل الإنجازي بيع المدبّر للرجل لكونه فقيرا محتاجا للمال. وهذا ما عكسه لنا أسلوب الاستفهام في قدرته على تنبيه النّفس واستمالة المخاطب للنّظر والتدبر والتّأمل. لهذا يرى بن ظافر الشّهري أنّ استعمال الأسئلة الاستفهامية من الآليات اللّغوية التّوجيهية، بوصفها توجيه المرسل إليه إلى خيار واحد، وهو ضرورة الإجابة عنها، ومن ثمّ فإنّ المرسل يستعملها للسيطرة على مجريات الأحداث، بل وللسيطرة على ذهن المرسل إليه، وتيسير الخطاب تجاه ما يريده المرسل، لا حسب ما يريده الآخرون، وتعدّ الأسئلة من ثمّ الأدوات اللّغوية للاستراتيجية التّوجيه[2].

وقد يكون التّوجيه في الخطاب الواحد بتظافر جميع هذه الأساليب الطّلبية معا، منها ما وجدناه في حديث ظهير ابن رافع، قال: لقد نهانا رسول اللهﷺ عن أمر كان بنا رافقًا، قلتُ: ما قال رسول اللهﷺ وهو حقٌّ، قال: دعاني رسول اللهﷺ، فقال: «**مَا تَصْنَعُونَ بِمَحَاقِلِكُمْ؟**»، قلت: نؤاجرها على الرُّبع، وعلى الأوسق من التّمر والشّعير، قال: «**لاَ تَفْعَلُوا، ازْرَعُوهَا، أَوْ أَزْرِعُوهَا، أَوْ أَمْسِكُوهَا**»، قال رافعٌ: قلت: سمعًا وطاعةً.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الأيمان، باب جواز بيع المدبر، رقم (1084)، ص314.

[2] ابن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص302.

جيء في هذا الخطاب بسلسلة من الأفعال التّوجيهية بصيغ مختلفة، الأمر والنّهي والاستفهام والنّداء. والغرض الإنجازي منها؛ هو محاولة النّبيّ توجيه المخاطبين للقيام بأفعال مختلفة. فكان مدار أفعال هذا الصنف من التّوجيهيات كالآتي:

- طلب الكفّ عن أمر ⟵ نهانا
- طلب الإقبال ⟵ دعاني
- طلب الاستفهام ⟵ ما تصنعون بمحاقلكم
- طلب الكفّ عن الفعل ⟵ لا تفعلوا
- طلب القيام بفعل التّخيير ⟵ ازرعوها، أزرعوها، أمسكوها

ووفرة هذه الأفعال وتنوّعها واقترانها مع بعضها البعض في معظم خطاباته، دليل على أنّ خطابه متعّدد بتعدّد مواضيعه وسياقاته، فمنها ما تعلّق بالتّشريع، وآخر بالمعاملات، وثالث بالعقائد، فلأداء الواجب لا بد من التّوجيه بهذه الأساليب، ولاجتناب محضوراته ونواهيه حريّ بنا استعمال أسلوب النّهي. ومن مميّزات الأوامر والنّواهي بما هي طلبيات، ما يلي:[1]

- أن يلزم المخاطب بإحداث المطابقة بين العالم والقول.
- أن يقترن الفعل المطلوب إحداثه بالزمان المستقبل.
- أن يكون المخاطب قادرا على الامتثال

فإذا كانت الوظيفة الأساسية في اللغة العربية –وهي كغيرها من اللّغات–كانت ومازالت الهدف الأساسي الذي يبتغيه كل متكلّم لنقل أفكاره بألفاظ مخصوصة متناسبة مع مقاماتها[1]، فإنّ التّوجيه من خلال الأساليب الطلبية يعدّ واحدا من أهم طرق التّواصل اللغوي، فالنّبيّ ﷺ

[1] خالد ميلاد: الإنشاء في اللغة العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتّوزيع، تونس، 2001، ص506.

[1] خديجة الصافي: نسخ الوظائف النّحوية في الجملة العربية، ص56.

يلجأ لمثل هذه الأساليب لغرض حمل المخاطب على فعل أو ترك، أو لفت انتباهه، ما يتماشى وقدرته على القيام بذلك الفعل، وضبط تصرفاته للتّمييز بين ما هو أخلاقي وغير أخلاقي.

3-الإلتزاميّات/ الوعديات (Commissive): هي وظيفة لغوية ثانية لأفعال الكلام وهي الوظيفة التّكليفية، التي تعدّ تصريحات تعمل كاتّفاق على سلوك معيّن أو رفضه، وتتنوّع التكليفات، مثلها في ذلك مثل التوجيهيات من حيث القوة، فهي تكون شديدة الصرامة، وقد تكون في غاية الميوعة[1]. والغرض الإنجازيّ منها؛ هو التزام المتكلّم وتعهّده بالقيام بفعل ما في المستقبل، وشرط الإخلاص فيها هو القصد Intention بصورة جادة لدى المتكلّم، تضم الوعود، النّذر، التعاقد، التهديد... والفرق بينها وبين الأفعال الطلبيّة كونها متّجهة نحو المتكلّم، بينما تتّجه الأفعال الإلتزاميّة نحو المخاطب[2]. وفي الأفعال يكون المتكلّم فقط المسؤول عن أحداث الملاءمة بكونه قادرا على أداء ما يلزم به نفسه[3].

وإذا ما عرجنا على ما جاء في مدونة "ما اتّفق عليه الشّيخان"، نجد مدى توافر مثل هذه الأفعال فيها، فالنّبيﷺ ينجز خطابات من أجل إحداث تغيير في وضع ما عن طريق التزامه بفعل شيء ما للمخاطب في المستقبل، ومن المواطن التي يتبيّن لنا فيها أفعالا التزامية في خطابه ﷺ، ما ذهب إليه عبد الله بن عمرو في قوله: **تخلّف عنّا النّبي ﷺ في سفرة سفرناها فأدركنا – وقد أرهقتنا الصلاة – ونحن نتوضأ . فجعلنا نمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ»**، مرّتين أو ثلاثا.[1]

---

[1] عيد بلبع: التداولية، البعد الثالث في سميوطيقا موريس، من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة، دار كنوز المعرفة، ط3، عمان، 2020، ص 256.

[2] ينظر: نعمان بوقرة، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، مجلة اللغة العربية، ع17، ص197.

[3] جورج يول: التداولية، ص91.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين بكاملهما، رقم (139)، ص57.

تضمن قوّة إنجازية تمثّلت في توعد النّبيﷺ للذين يتركون غسل أعقابهم عند غسل أقدامهم بالعذاب الشّديد يوم القيامة، وصيغة الويل أو العذاب لا تترتّب إلاّ على ترك فرض، ولهذا قال الفقهاء: "من ترك شيئا من العضو المغسول في الوضوء عمدا كبيرة من الكبائر، لأنّ هذا الوعيد لا يكون إلاّ لمن ارتكب كبيرة"، والمطابقة في قوله: **(ويل للأعقاب من النار)** لأنّ هذا العقاب المترتب على ترك غسل الأعقاب يدلّ على وجوب غسلها[1]، وشرط الإخلاص تحمل مسؤولية النّبيﷺ كلامه فيما وجههم إليه ومعرفة قدرتهم على الاستجابة له واتّجاه المطابقة من العالم إلى الكلمات، أي يترتب على المتلقي أن يلتزم بتطبيق ما وجّه إليه والقضية انطلق فيها النبيّ من الواقع الذي كان يرى في حال الأعقاب لما يصيبها من النّجاسة إلى الكلمات (جسّد الحالة بالكلمات واستعملها للوعيد والتّهديد).

كما نلتمس قراءة تداولية لهذا النوع من الأفعال الكلامية في حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ شَهِدَ الجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ، فَلَهُ قِيرَاطٌ، وَمَنْ شَهِدَ حتَّى تُدْفَنَ كَانَ لَهُ قِيرَاطَانِ**»، قيل وما القيراطان؟ قال: «**مِثْلَ الجَبَلَيْنِ العَظِيمَيْنِ**»[2].

فحوى هذا الخطاب هو التّرغيب في شهود جنازة الميّت والقيام بأمره والحض على الاجتماع له، والتّنبيه على فضل الله تعالى، وتكريمه للمسلم في تكثيره الثواب لمن يتولى أمره بعد موته. والذي ساعد النّبيﷺ في تحديد إنجازية الفعل الوعدي هو سياق الخطاب، لكونه الكاشف عن المعنى، يقول فيرث: "لا ينكشف المعنى إلا من خلال تسييق الوحدة اللّغوية، أي وصفها في سياقات مختلفة"[1]. فالفعل الإنجازي يتمثّل في الفعل الإلزامي المباشر المكوّن من الفعل الشرطيّ: (من شهد) فعل شرط وجوابه (فله قيراط) المصحوب بالفاء السببية التي

[1] محمد حمزة قاسم: منار القارئ في شرح صحيح البخاري، ج2، ص255.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنازة واتّباعها، رقم (551)، ص162.

[1] أحمد مختار: علم الدّلالة، عالم الكتب الحديث، ط5، إربد، 1985، ص68.

توحي بسرعة تقبل الفعل الإنجازي، وهو فعل وعديّ يحمل وظيفة تداوليّة تأثيريّة تتمثّل في اقناع المخاطب باتّباع الجنازة، وبيان أفضليتها، واللافت للانتباه أنّ كرّر مرّتين الفعل الإنجازي لبيان حجاجيته، انطلاقا من المقدّمة الشرطية وعلى أنّ لكل فعل إنجازي فيها له درجة من التأثير، وهذا تأكيد على عظيم القوة الإنجازية التي يحملها الفعل الكلامي؛ ألا وهي توعدّه لهم بنيل الأجر وبيان ثقله.

4- التّعبيريّات أو البوحيات (Expressives): هي تلك الأفعال التي يعبّر بها المتكلّم عن مشاعره في مجالات الرضا والغضب والسّرور والحزن والنّجاح والفشل، وليس من الضرورة أن تقتصر هذه الأفعال على ما هو خاص بالمتكلّم من الأحداث، بل تتعدّاها إلى ما يحدث للمشاركين في الفعل، وتنعكس آثاره النّفسية والشّعورية على المتكلّم، ويدخل فيها أفعال: الشّكر، الاعتذار، التّعزية، التهنئة، المواساة، التّمني، إظهار الحسرة، والشوق والحب والكره[1]. وليس لهذا الصنف من الأفعال الكلامية التي حدّدها سيرل اتّجاه مطابقة، فالمتكلم لا يحاول أن يجعل الكلمات تطابق العالم الخارجي يطابق الكلمات، وكل ما هو مطلوب الإخلاص في التّعبير عن القضية[2]

ويقسّم سيرل هذا الصنف من الأفعال إلى قسمين:[3]

-**التّعبيرات الاجتماعية:** تتصل بوجدان المتكلّم، لكنّها تقتضي غالبا مشاركة من المتلقي، ويلاحظ على أفعال هذا المجال أنّ السّمة الغالبة لها هي التفات المتكلّم إلى إحالة المتلقي، وكون هذا المتلقي مشاركا أساسيّا في الموقف التّداولي؛ أي أنّ المتكلّم على الرغم من أنّه يعبّر عن حالته النّفسيّة ومشاعره، إلاّ أنّه يتوجّه بهذه المشاعر إلى المتلقي (الشكر، الاعتذار...) دون أن ينتظر بالضرورة ردّ فعل منه. ويمكن أن نرصد من خطابهﷺ مواطن

[1] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص104.

[2] عيد بلبع: التداولية البعد البعد الثالث في سيميوطيقا موريس بين اللسانيات والدرس البلاغي، ص236.

[3] محمود الصراف: في البراجماتية، ص214.

عدّة للأفعال التّعبيريّة الاجتماعيّة المباشرة، وذلك ممّا جاء في حديث ابن عبّاس قال: إنّ وفد عبد القيس لمّا أتوا النّبيّﷺ قال: «**مَنْ القَوْمُ؟ -أو: مَنِ الوَفْدُ؟**» قالوا: ربيعة، قال: «**مَرْحَبًا بِالقَوْمِ -أو بِالوَفْدِ-غَيْرَ خَزَايَا وَلاَ نَدَامَى**»[1]. جاء استفسار النّبيّﷺ عن هؤلاء الوفود لرغبته في التّعرف عليهم لينزلهم منازلهم، ويتحدّث معهم مراعيا لأحوالهم، ومقاصدهم. فتجلّت بنية الفعل الكلامي في هذا الخطاب النّبوي بالفعل القضوي الذي يتمثّل في قضية الاستئناس لهذا الوفد، أمّا الفعل الإنجازيّ فهو فعل الكلام التّعبيري المباشر مرحبا، والأصل فيه مفعول به منصوب لفعل مضمر (صادفتَ مرحبا)، وفعله التّأثيري هو التأنيس والذي دلّ على ذلك الكلام الذي جاء بعده؛ (غير خزايا ولا ندامى)، فمعروف أنّ بني ربيعة لم يكن منهم تأخر عن الإسلام طائعين من غير خزي.

-**التّعبيرات النّفسية:** تختصّ بالمتكلّم وأحاسيسه، وتعبّر عن حالته النّفسية ومشاعره الذاتية، ولا تقتضي بالضرورة مشاركة من المتلقي. ويسمّيها تمّام حسّان بالإفصاحيات، وبقوله: "أمّا الإفصاح فهو استعمال اللّغة بقصد التّعبير عن موقف نفسي ذاتيّ، دون إرادة التّأثير في البيئة، ولا يتحتّم أن يكون الإسماع مقصودا"[2].

- في حديث أبي هريرة ﷺ، قال: لقيني رسول الله وأنا جنبٌ، فأخذ بيدي، فمشيتُ معه حتى قعد، فانسللتُ، فأتيتُ الرّحلَ، فاغتسلتُ ثمّ جئتُ وهو قاعد، فقال: «**سُبْحَانَ اللهِ يَا أَبَا هِرٍّ، إِنَّ المُؤْمِنَ لاَ يَنْجَسُ**»[1].

كان الصحابة رضوان الله عليهم يحبّون أن يظهروا للنّبيﷺ في أكمل هيئة لهم، ظاهرا وباطنا، وفي هذا الخطاب النّبوي يخبر أبو هريرةﷺ، أنّ النبيﷺ لقيه في الطريق وهو على

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين، رقم (10)، ص14.

[2] تمام حسان: اللّغة العربية معناها ومبناها، ص 363.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحيض، باب الدليل على أنّ المسلم لا ينجس، رقم (210)، ص73.

جنابة، فاستل عنه أبو هريرة دون الكلام معه، حتّى تطهّر من جنابته، ففقده عليه السلام بعدما أبصره دون استئذان منه، فلما جاء" أبو هريرة برّر له ذهابه، أنّه كان على جنابة فكره مجالسة النّبيﷺ حتّى يغتسل، فتعجّب النّبي من حُكْمِه. وكان إذا تعجب من شيء قال "سبحان الله". فقوله: **(سبحان الله)** هو تعبير عن مشاعره وما أحسّ به تجاه تصرّف الصحابيّ، فقد صاغ هذه المشاعر المتمثّلة في التعجب والاستغراب، بالتّعبير عنها بفعل كلامي تمثل محتواه القضوي في تسبيحه باللفظ **(سبحان الله)** تعبيرا نفسيا عن تعجّبه من ظنّ أبي هريرة أنّ نجاسته تمنعه من مقابلته أو مقابلة غيره. وكان الأثر الناتج عن هذا الفعل هو أنّ المؤمن لا ينجس فيجوز خروجه لبعض حاجاته دون أن يغتسل.

–وفي سياق تعبيريّ نفسيّ آخر، عبّر النّبيﷺ عن مدى حبّه للمدينة وفرحه برؤيته لجبل أحد، ما جاء في حديث أبي حميد، قال: أقبلنا مع النّبيﷺ، من غزوة تبوك، حتّى إذا أشرفنا على المدينة، قال: «**هذه طَابَةٌ وَهَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ**»[1]. فإنجاز الفعل التّعبيري (يحبّنا ونحبه) عبّر تداوليا عمّا يكنّه من مودّة لجبل أحد وأهله الأنصار وغرضه ﷺ من هذا الفعل التعبيري هو التّعبير عن الموقف النّفسي الذي يكنّه للمدينة وللأنصار.

ومن مواطن التعبيريات في المدوّنة، وفي سياق الجهاد والاستشهاد؛ جاء حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: جيء بأبي يوم أحد قدْ مُثِّل به، حتّى وضع بين يدي رسول اللهﷺ وقد سُجيَ ثوبا، فذهبتُ أريد أن أكشف عنه، فنهاني قوم، ثمّ ذهبتُ أكْشِف عنه، فنهاني قومي، فأمر رسول اللهﷺ، فرفع، فسمع صوت صائحة، فقال: «**من هذه؟**»، فقالوا:

[1] فواد عبد الباقي: كتاب الحج، باب أحد جبل يحبّنا ونحبّه، رقم 880، ص251.

ابنة عمرو –أو أخت عمر–قال: «**فلم تبكي؟**»، أو: «**لا تبكي فمازالت الملائكة تضلّه بأجنحتها حتّى رفع**»[1].

يصوّر هذا الخطاب النّبوي مشهدا تعبيريا لحادثة استشهاد الصحابيّ عبد الله بن حرام عمرو والد جابر، تمثّل الفعل الإنجازيّ التّعبيريّ في مشهد الحزن والبكاء على الميّت (بكاء أخت الشّهيد)، فمن خلال هذا المشهد الحزين أراد النّبيﷺ أن يحثّها على عدم الإفراط في البكاء فجاء بالفعل التعبيري (تبكيه أو لا تبكيه)، ليبيّن لها بأنّ البكاء وعدمه سواء، فاستشهاده هذا كان تعظيما وتشريفا وتكريما بأنّ الملائكة ما زالت تظلّه بأجنحتها حتى رفعوه. كما نلحظ في هذا المقام التّعبيري انتقال صورة المشهد الحزين إلى التّعبير عن الاستبشار بأفعال كلامية ذات أبعاد تداولية، فالقوة التعبيرية هي الصيغة التي يخرج بها الكلام كأن ينجز فعلا ما ثمّ ينتق ذلك الفعل إل فعل تعبيري آخر.

4–الإنجازيّات/ التّصريحيات/ الإعلانيات (Declarations): وهي تلك الأفعال الكلامية التي يعلم المتكلّم من خلالها ما ينبغي أن تكون الحال في إطار مؤسسي معيّن[2]. والغرض الإنجازيّ منها هو إحداث تغيير في الوضع القائم، بمقتضى الأداء النّاجح لفعل الكلام، أي أنّ القول بأمر ما هو إحداث لذلك الأمر، كقول أحدهم: "أنت مطرود من الوظيفة" يترتّب عليه فعلا طرد الموظّف من وظيفته، ويشترط لنجاح إنجاز هذه الفئة من الأفعال وجود عرف غير لغوي، فهذه الأفعال تحتاج إلى مؤسسة خارج اللغة، أي نسق من القواعد التنظيمية يضاف إلى نسق القواعد اللّسانية، ومثال هذه المؤسسات: الشريعة الإسلامية، الدولة، الدستور...[1]، ومن أمثلته ألفاظ البيع والشراء، والزواج، والطلاق، والتنازل، والإقرار... وشرط وقوع هذه الأفعال، دلالتها على الحاضر أو المستقبل، دون

[1] فؤادعبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن عمر والد جابر رضي الله عنه، رقم (1606)، ص467.

[2] جوتس هنده لانج: مدخل إلى نظرية الفعل الكلامي، ص92.

[1] محمود الصراف: المرجع السابق، ص208.

الماضي لفظا ومعنى، أو معنى فقط[1]. وأطلق أوستين على الإعلانيات المنجزات أو المؤديات، وهي أفعال الكلام التي عندما يُنطق بها توجد حالة جديدة، فعندما يقول المدرس: انصراف، فإنّ تغييرا فعليا يحدث، فالمطلوب ينهضون ويغادرون المكان، والتّصريح مثلا: أعلنكما الآن زوجا وزوجة، يغيّر من الحالة الاجتماعية للاثنين، وعندما يعلن القاضي: أني أجدك مذنبا في التّهمة المنسوبة إليك، فإن حالة المتهم تتغير من البريء إلى المذنب[2]. وما يميّز هذا الفعل الكلاميّ عن بقية الأفعال؛ هو أنّ أداءه النّاجح يتمثّل في مطابقة محتواها القضوي للعالم الخارجي، فإذا أدّيت –مثلا– فعل إعلان الحرب أداء ناجحًا، فالحرب معلنة، واتّجاه المطابقة في هذا الصنف يكون من الكلمات إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمات، ولا يحتاج إلى شرط الإخلاص[3]. وقد تتقاطع التّصريحيات مع الإثباتيات، وذلك في حالات معيّنة تحدّدها المؤسسة، في هذه الحالات لا تكتفي بالإخبار عن الواقع بل يُحتاج إلى سلطة تقضي بهذا الواقع[4].

وإذا أمعنا النظر في مدونة ما اتّفق عليه الشيخان، وجدناه عليه السلام قد سلّط الضوء على مثل هذه المسائل، لأنّها تعدّ ذات صلة مباشرة بالواقع المعيش في المجتمع وتتوقف عليها الكثير من الأمور، ففي سياق الحرب والقتال، ما جاء في حديث أبي سعيد الخذريّ لمّا أراد النّبيّ ﷺ أن يصفّي حسابه مع يهود بني قريظة حين نزلوا على حكم سعد بن معاذٍ، فحكم عليهم سعد بأن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذريتهم وتقسّم أموالهم فلمّا أخبر بذلك النبيّ، قال: «**لَقَدْ حكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ المَلِكِ**»[1]. وهو حُكْمُ حَكَمَ به الله عليهم قبل حكم سعد.

[1] خديجة محفوظ الشنقيطي: المعنى التداولي في التراث اللّغوي، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016، ص74.

[2] عيد بلبع: التداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، ص 253.

[3] محمود نحلة: آفاق جديدة، ص80.

[4] عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللّغة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، بيروت، 2013، ص123.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الجهاد، باب جواز قتال من نقض العهد، رقم (1155)، ص338.

فالفعل الكلاميّ المباشر المستسقى من هذا الخطاب هو (لقد حكمت فيهم)، والمصنّف تداوليّا ضمن صنف التّصريحيات أو الإعلانيات.

ومن المواطن التي تتجلّى فيها الأفعال التّصريحية في خطابهﷺ، قوله من حديث أبي الدرداء، عن إبراهيم، قال: قدم أصحاب عبد الله على أبي الدّرداء فطلبهم فوجدهم، فقال: أيكم يقرأ على قراءة عبد الله؟ قال: كلّنا، قال: فأيّكم أحفظ؟ فأشاروا إلى علقمة، قال: كيف سمعته يقرأ: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى**﴾ (الليل1)؟ قال علقمة: والذّكرِ والأنثى، قال: «أشهد أنّي سمعت النّبيﷺ يقرأ هكذا» وهؤلاء يريدوني على أن أقرأ: ﴿**وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى**﴾ (الليل3) والله لا أتابعهم.[1]

فشهادة أبي الدرداء عن علقمة أنّه سمع النبيﷺ يقرأ بتلك القراءة ليست بمجرد الإخبار، بل هي إعلان للجميع (أبو الدرداء، إبراهيم، وأصحاب عبد الله) بجواز تلك القراءة التي سمعها من النّبي عليه السلام.

ومن نماذج أيضا الفعل الكلامي التّصريحي، حديث عبد الله بن عمرو، قال: لمّا حاصر رسول الله ﷺ الطائف، فلم ينل منهم شيئا، قال: «**إِنَّا قَافِلُونَ إِنْ شَاءَ اللهُ**». فثقل عليهم، وقالوا نذهب ولا نفتحه، وقال مرّةً: «**اغْدُوا عَلَى القِتَالِ**». فغدوا فأصابهم جِرَاحٌ، فقال: «**إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللهُ**» فأعجبهم، فضحك النّبيﷺ[1].

يحمل هذا الخطاب النّبوي فعلا كلاميا يهدف إلى إحداث تغير في واقع العالم بمجرد التّلفظ به، فقد فهم الصحابة أنّ النّبيﷺ أراد تغيير حالة؛ أي تغيير مكان كانوا قد نزلوا به،

[1] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما يتعلّق بالقراءات، رقم (482)، ص139/138.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الجهاد، باب غزوة الطائف، رقم (1165)، ص 343.

وجاء هذا التّغير شورة بينهم، فإنجاز الفعل الكلاميّ الثاني **(إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللهُ)** هو إعلان وتصريح من النّبي لأصحابه بالرجوع إلى الدّيار.

– حديث عائشة رضي الله عنها، زوجَ النَّبِيِّﷺ قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرنَ إلى النّبيِّﷺ يمتحنهنَّ بقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ...**﴾ {الممتحنة 10} إلى آخر الآية. قالت عائشة: فمن أقرّ بهذا الشّرط من المؤمنات فقد أقرّ بالمحنة، فكان رسول اللهﷺ إذا أقررنَ بذلك من قولهنَّ، قال لهنّ رسول اللهﷺ: «**انْطَلَقْنَّ فَقَدْ بَايَعْتُكُنَّ**»، لا والله ما مسّت يد رسول اللهﷺ يد امرأة قط، غير أنّه بايعهنّ بالكلام، والله ما أخذ رسول الله ﷺ على النّساء إلاّ بما أمره الله، يقول لهنّ إذا أخذ عليهنّ: « **قَدْ بَايَعْتُكُنَّ**» كلاما[1].

يندرج هذا الخطاب ضمن سياق المبايعة؛ وهي المعاقدة والمعاهدة، وسميّت بذلك تشبيهًا بالمُعاوَضَةِ الماليّة، كأن كل واحد منهما يبيع ما عنده من صاحبه، فمن طرف رسول اللهﷺ وعد بالثّواب، ومن طرفهم التزام بالشروط الواردة في الآية هي عدم الاشراك بالله، وعدم السرقة، ...ومن أقرّت بهذه الشّروط بايعها النّبيﷺ، لقوله (قد بايعتكنّ)، فهذا الفعل الإنجازي، هو إعلان منه عليه السلام لهؤلاء النّسوة بلسانه لأنّ المبايعة عادة تكون بالمصافحة باليد وهي تخصّ الرجال.

الأفعال الكلاميّة في الدرس العربي القديم:

تبحث التداولية فيما يكون من مستعمل اللّغة من إنجاز كلاميّ يحصل به المعنى المقصود، لذلك تهتم التداولية في إطار نظريتها الأمّ (أفعال الكلام) بما ننجزه حين نتكلّم،

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء، رقم (1221)، ص360.

وتهتم من خلال ذلك بالسّعيّ إلى الإلمام بجميع أنواع الكلام العادي الذي كانت جميع الأنحاء اللّسانية قد أعرضت عن العناية به وتدارسه، وسعت إلى تصنيفه.

وقد عرف اللّغويون العرب **أفعال الكلام** بنوعيها **المباشرة** و**غير المباشرة**، وغالبا ما كانوا يستعملون مصطلح "**معاني الكلام**" للإشارة إلى "**أفعال الكلام**" بصورة عامة، لكنّهم لم يتّفقوا على مصطلح موحّد لوصف ظاهرة أفعال الكلام غير المباشرة، أو تسميتها، فأحيانا ترد كجزء من الظاهرة التي يسمّونها "**الخروج على خلاف الظاهر**" وأحيانا ترد تحت باب "**مخالفة ظاهر اللّفظ معناه**"، وأحيانا يعبّرون عن ظاهرة اللّا مباشرة كالآتي: "أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام، وهو توبيخ، أو يأتي على لفظ الأمر وهو إباحة"...[1]. كما تعدّدت طرق تسمية أو وصف أفعال الكلام غير المباشرة، والشّائع هو وصفها بأنّها أفعال "مجازية" كما في قولهم: استفهام مجازي، أو خبر مجازي، أو طلب مجازي في مقابل الاستفهام الحقيقي...إلخ[2].

واتّخذت دراسة هذه الظاهرة في التراث العربي وسيلة لا غاية، وجعلت مدخلا لفهم علوم أخرى، وهي علوم غير لغوية في الغالب، فتوزّعت الظاهرة بين فروع معرفية متعدّدة، وخاض فيها علماء أجلاء، إلاّ أنّهم لم يفردوها بالبحث والتّأليف، ولا قصدوها لذاتها بما يوهم أنّ النتائج التي توصّلوا إليها. غير دقيقة... ولذا فإنّ التّصدّي لهذا التّشكيك فيما قدّموه، والرّد عليه، وتبريره هو من أقوى المبرّرات للبحث في هذه الظاهرة.[1] وقد تصدّى الفكر العربي القديم للدّرس التداولي في إطار الأغراض التّخاطبيّة أو ما يسمّى خروج الكلام عن مقتضاه

[1] هشام عبد الله الخليفة: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللّغة الحديث، والمباحث اللّغوية في التراث العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2007، ص444.

[2] المرجع نفسه، ص445.

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التّداولية عند العلماء العرب، ص 8/7. وينظر: محمود علي الصراف، في البراجماتية، ص28.

أو معناه الأصلي إلى معنى آخر. فكيف يمكن الاستفادة من الدرس التّداوليّ من خلال النّظر في مسار بناء الدّرسين النّحوي والبلاغي؟

صفوة القول: إنّ المتقدّمين من اللّغويين العرب اكتفوا بذكر الأقسام الرئيسة لأفعال الكلام، وسمّوها (معاني الكلام)، وكانوا يذكرون بعض المعاني غير المباشرة التي تخرج لها ألفاظ المعاني الرئيسة، وهذه المعاني تزداد وتنقص حسب وجهة نظر اللّغوي الذي قد يضمّ بعض الأقسام تحت باب البعض الآخر، أمّا المعاني أو الأفعال غير المباشرة فقد كانت قائمتها تزداد على مرّ الزمن. وفي هذا الصدد نستحضر قول **طه عبد الرحمن:** "إنّ المنقول لا يستطيع أن يثبت جذوره في المجال التّداولي إلاّ إذا تمّت إعادة إبداعه في هذا المجال الخاص، (...) ولكن مع إعادة إبداعه، هناك، إبداعات أحدثها الغربيّون، فنحن نحتاج لا إلى نقلها وتكرارها كما هي في أصولها، ولكن إلى إعادة إبداعها على طريقتنا الخاصة بعد عرضها على مقتضيات مجالنا التّداوليّ"[1]. فنحن بحاجة إلى البعد التّداولي وكلّ العلوم الجديدة مثلما كان النّحاة بحاجة إلى المنطق، وأن نثري درسنا التّداولي لأنّ العلوم تتطور والكلام يتغيّر كذلك من سياق لآخر بحسب استعمالاته، وهذا ما جعلنا نعتمد المصطلح التّداولي لأنّه الأقرب إلى منهج الدراسة، والأنسب لتمام التّحليل.

[1] طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ص105.

المبحث الثّالث: الأفعال الكلامية غير المباشرة في الخطاب النّبوي

Indirect speech act

يتعدّد الخطاب بتعدّد السياق وقرائن الأحوال المنجز فيه، فهناك حالات يلجأ إليها المتكلّم في بعض من الأحيان إلى نقل رسالته إنجاز قول ولا يريد معناه الظاهر، ممّا يضطر إلى تلفّظ مقولة أو خطاب ذو محتوى آخر، هذا ما يسمّى في النّظرية التّداولية بالفعل الكلامي غير المباشر. وقد وضع أوستين جملة من الوسائل التي تميّز الفعل وغرضه، سواء أكان صريحًا أم ابتدائيا، أبرزها غياب الفائدة من الاعتماد على معيار الصيغة فحسب، لأنّ الصيغة قد تدلّ على أكثر من معنى؛ نحو: "خذ هذا الشّيء"، فإنّنا قد نهب شيئا أو نعيره، أو نودعه، وهذه الأغراض لا تتحدّد إلاّ بسياقات خاصة بها[1]. فهي تخالف القوّة الإنشائية للجملة التي أنجزها المتكلّم، فيكون ما يقوله غير مطابق لما يعنيه، فهناك أفعال وأقوال يروم المتكلّم من خلالها إلى التّعبير بمعنى آخر غير المعنى الحرفي، وهو ما يطلق عليه ب"الأفعال الكلامية غير المباشرة"، والتي تتميّز باختلاف قوّتها الإنجازية عن مراد المتكلّم، مثلما هو الشّأن في الاستعارات[2]. والمشكلة الأساسية التي تطرحها هي معرفة كيف يمكن للمتكلّم أن يقول شيئا ما ويعني ذلك، وهو في الوقت نفسه يقول شيئا آخر، وبالتّالي معرفة كيف يمكن للمخاطب أن يفهم الفعل الكلامي غير المباشر، مع أنّ ما يسمعه يدلّ على شيء آخر[1]، فلم يعد الإخبار هو القصد الوحيد عند المرسل، وإن عددْناه واحدًا من مقاصده، فليس القصد الرّئيس، إذ يختبئ وراؤه قصد آخر؛ اختار المرسل الاستراتيجية التّلميحيّة للدّلالة عليه، وهو إمّا الرّفض أو التّهكّم، وبذلك لم يستعمل المرسل صيغة الخطاب المباشر[2]. وقد حاولنا مقاربة مدّونة "ما **اتّفق عليه الشيخان**" تداوليا،

---

[1] جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، تونس، 1991، ص 59.

[2] عيد بلبع: التّداولية البعد الثالث في سيميوطيقا موريس، ص268.

[1] عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللّغة، ص127-128.

[2] بن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص 268.

واستنبطنا جملة من الأفعال الكلامية التي تخرج من المباشر إلى غير المباشر، ذكرنا جملة منها نوردها كالآتي:

الإباحة والتّخيير: يقال: باح بسرّه، إذا أظهره، وقد يرد أيضا بمعنى الإطلاق والإذن، ومنه يقال: أبحته كذا، أي أطلقته فيه وأذنت له[1]. والإباحة خلاف المحظور، وترد بين شيئين يجوز الجمع بينهما، وإذا أتى بواحد منهما كان امتثالا للأمر، قوله: (جالس الحسن أو ابن سيرين)، فلا يكون إلاّ بين مباحين في الأصل، وهي تدفع توهم الحرمة، كما أنّ التسوية تدفع توهّم الرجحان. وأمّا التّخيير: فهو ترديد الأمر بين شيئين ولا يجوز الجمع بينهما، كقولك: (تزوج زينب أو أختها)، فلا يكون إلاّ بين ممنوعين في الأصل ومن ثمّة يجوز بين المعطوف والمعطوف عليه[2].

ومن الأفعال كثيرة الورود للفعل الكلامي غير المباشر المستلزم للإباحة؛ الفعل (كُلوا)، وهو خطاب إباحة الأكل في معظم مواضعه، تذكيرا بنعم الله على عباده وأنّه هو الرّزاق، ذكرت في المدونة عدّة مرات منها:

-حديث ابن عمر، أنّ رسول اللهﷺ قال: «**إِنَّ بِلالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ**»[3]. والحديث نفسه روته أمّ المؤمنين، عائشة رضي الله عنها، أنّ بلالا كان يؤذّن بليل، فقال رسول اللهﷺ: « **كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يؤذّنَ ابنُ أُمِّ مَكْتُومٍ، فَإِنَّهُ لَا يُؤَذِنُ حَتَّى يَطْلُعَ الفَجْرُ**»[1].

يتضمّن هذان الخطابان أفعالا توجيهيّة تحمل المخاطب على القيام بفعلي الأكل والشّرب حتّى يقام الآذان، فكانت حمولة الخطابين مركّبة من الفعلين الكلاميين (كلوا، واشربوا)، استلزمت سياقيا فعلا غير مباشر وهو إباحة الفعلين. وفي حديث آخر خرج الفعل

[1] الآمدي: الإحكام، ج1، ص108.

[2] الكفوي، أبو البقاء الحسيني: الكليات، ج1، ص27.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الصوم، باب بيان الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، رقم (662)، ص194.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الصيام، باب بيان أنّ الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، وأنّ له الأكل..، ص193.

الكلاميّ للأكل من المباشر إلى غير المباشر، ما جاء في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنّا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منًى، فرخّص لنا النّبيﷺ، فقال: « **كُلُوا وَأطعموا وادّخروا**»، فأكلنا وتزوّدنا. واختلف العلماء في مقدار ما يؤكل، ويهدى، ويتصدّق، والأمر في ذلك واسع، والمختار أن يؤكل ثلثا، ويهدى ثلثا، ويتصدّق بثلث. وما جاز أكله جاز ادّخاره لو بقي مدّة طويلة إذا لم يصل لأحد يضرّ أكله إلاّ أن يكون عام مجاعة فلا يجوز الادّخار فوق ثلاث أيام[1].

نلمح في هذا الخطاب أنّه عليه السّلام قد وجّه متلقيه توجيها تداوليّا غير مباشر بالأفعال (كلوا، وأطعموا، وادّخروا) لا يراد الوجوب وإنّما الإباحة بعد حظر دلّ عليه السّياق، ذلك أنّهم كانوا لا يأكلون لحوم بدنهم فوق أيام منًى الثّلاث والمعروفة بأيام التّشريق، وما زاد ذلك يوزّع للفقراء، ظنّا منهم أن أكل منهي فوق ثلاث أيامٍ، فقال: «**إِنَّمَا نَهَيْتُكُمُ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ التِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ، فَكُلُوا، وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنّ ذَلِك العَام كان بالنّاس جهد، فأردت أن تعينوا فيها**»، ومثل ذلك حديث أبي قتادة ﷺ، قال: كنّا مع النّبيﷺ بالقاحة، ومنّا المحرم ومنا غير المحرم، فرأيت أصحابي يتراءون شيئا، فنظرتُ فإذا حمار وحشٍ –يعني: فوقع سوطه– فقالوا: لا نعينك على شيء إنّا مُحرمون، فتناولته فأخذته، ثمّ أتيت الحمارَ من وراء أكمه فعقره، فعقرته، فأتيت به أصحابي، فقال بعضهم: كلوا، وقال بعضهم: لا تأكلوا، فأتيتُ النّبيﷺ، وهو أمامنا فسألته، فقال: «**كُلُوهُ، حَلاَلٌ**»[1]. فإنجاز النّبيﷺ لهذه الأفعال الكلامية ليست لوجوب القيام بالفعل لأنّها ليست مباشرة، وإنّما قصده التّداولي منها هو أنّها للإباحة.

ومن المواطن التي التمس فيها النّبيﷺ الإباحة ورفع الحرج، والنّهي عن التّشدّد، والأمر بترك كل ما يؤدي بالمسلم إلى العنت والشّدة والعسرة، ما جاء في حديث عبد الله بن عمر بن العاص، أنّ رسول اللهﷺ وقف يوم في حجّة الوداع بمنًى للنّاس يسألونه، فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقتُ قبل أن أذبح. فقال: «**اذْبَحْ وَلاَ حَرَجَ**» فجاء آخر فقال: لم

[1] ابن عثيمين محمد بن صالح: تلخيص أحكام الأضحية، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية، الرياض، 2008، ص34.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، رقم (743)، ص214.

أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: «**ارْمِ وَلاَ حَرَجَ**» فما سئل النّبي عن شيء قدّم أو أخر إلاّ قال: «**افْعَلْ وَلَا حَرَجَ**»[1].

يأتي هذا الخطاب في سياق الحج، نجد النبي عليه السّلام قد رفع الحرج عن الحاج إن قدم أو أخر، سواء أكان ناسيا أو جاهلا، فكانت الأفعال الإنجازية (اذبح، ارم، افعل) أفعالا غير مباشرة تستلزم مقاميا معنى الإباحة.

- **التّخيير**: ما يمتنع فيه الجمع بين المتعاطفين، منها حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ**»[2].

يحمل هذا الخطاب النّبوي فعلًا كلاميًا وقع لشرط جازم "من"، يتمثّل في صيغة الأمر "فليقل خيرًا أو ليصمت" وهذا الحديث من جوامع الكلم، لأنّ القول كلّه إمّا خير وإمّا شر، والنّبي أمر المؤمن بأنّه إمّا أن يقول خيرًا أو يسكت، لأنّ قول الخير غنيمة والسكوت عن الشّر سلامة، وفوات الغنيمة والسلامة ينافي حال المؤمن وما يقتضيه شر الإيمان[3].

ولعلّ التّعبير بالقول كما أشار "ابن حجر" يدخل فأذن فيه كل كلام وهذا من "جوامع الكلم" لأنّ القول إمّا خير وإمّا شر، فدخل في الخير كل مطلوب من الأقوال، فرضها وندبها، فأذن فيه على اختلاف أنواعه، ودخل فيه ما يؤول إليه، وما عدا ذلك ممّا هو شر أن يؤول إلى الشر فأمر عند إرادة الخوض فيه بالصمت ..."[1]

وهذا الفعل الإنجازي هو مضمون "فليقل" كفعل كلامي تضمّن فعلًا إنجازيًا بقوة دلالية تتمثل في قوة إنجازية حرفية، أُنجزت في الفعل "فليقل"، فعل مضارع مجزوم بلام

---

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب من حلق قبل النّحر أو نحر قبل الرمي، رقم (822)، ص 237.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، رقم (29)، ص20.

[3] نجم الدين الطوفي: التعيين في شرح الأربعين، ص 135.

[1] العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، ج10 ص 305.

الأمر وفاعله غير مستتر وجوبًا تقديره "هو". وقوّة إنجازية مستلزمة، تتمثّل في التّخيير، بدليل أنّه لا يمكن الجمع بين قول الخير والصمت في آن واحد، فكلاهما في مقدور المخاطب أن يفعله، فكلٌّ من الصمت أو التّكلم بخير مباح للمخاطب والقصد من وراء الأمر هو إباحة اختيار أحدهما ولا لوم على ترك الآخر، ونلاحظ هنا عند خروج الأمر إلى التّخيير اقترانه بحرف العطف، وكأنّ المتكلم يريد أن يّقول بأنّ أحدهما أفضل من الآخر في الاختيار، فأنت تخبره ليتحمّل نتيجة اختيار.

* **النّصح والارشاد:** النّصح في اللّغة مطلق الخير، يقال: "نصح له ونصحه نصحًا ونصيحةً: تحرّى ما ينبغي له وما يصلح وأراد له الخير، وأخلص في تدبير أمره، وهو من قولهم: نصحت له الودَّ: أخلصته، أو من قولهم نصحتُ الجِلدَ: خِطْتهُ[1]. ويرتبط النصح غالبا بالإرشاد، لذا عرّفه بعضهم بقولهم: النصح والإرشاد هو الطّلب الذي لا إلزام فيه وإنّما النّصيحة الخالصة[2]. وقد ورد الإرشاد والنّصح بوصفه غرضًا إنجازيًّا للفعل الكلامي غير المباشر في الخطاب النّبوي بأساليب عدّة، كالأمر، والنّهي، والنداء... منها ما جاء في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: قال رسول اللهﷺ: «**إِذَا كَانَ جنح اللّيل، أو أمسيتم، فكفّوا صبيانكم، فإنّ الشّياطينَ تَنْتَشِرُ حينئذٍ، فإذا ذهبت ساعة مِنَ اللّيلِ؛ فَخَلُّوهُمْ، وَأَغْلِقوا الأبوابَ واذكروا اسم الله، فإنّ الشّيطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا**»[1].

واكب هذا الخطاب عدّة قوى إنجازية؛ **(كفّوا صبيانكم، خلّوهم، أغلقوا الأبواب، اذكروا اسم الله)**، نسجها النّبيّﷺ في شكل توجيهات طرحت بصيغة الأمر غير المباشر دلّ عليها المقام، فخرجت من المعنى المباشر إلى غير المباشر، غرضها التّداوليّ هو حثّهم على إدخال الصبيان إذا جنح الليل، وإغلاق الأبواب، وذكر اسم الله. وهذا يدلّ على حرصه الشّديد عليهم.

---

[1] الزمخشري: أساس البلاغة، ص494.

[2] أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، ص112.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء، وإيكاء السّقاء، وإغلاق الأبواب...، رقم (1310)، ص385.

– حديث أبي شريحٍ العدويّ قال: سمعت أذناي وأبصرت عيناي حين تكلّم النّبيﷺ، فقال: «**مَنْ كَانَ يؤمِنُ بِاللهِ وَاليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، ومَنْ كَانَ يؤمِنُ بِاللهِ واليَومِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيفَهُ جَائِزَتُهُ، قَالَ: وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللهَ قَالَ: يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، والضِّيَافَةَ ثَلاثَةُ أَيَّامٍ فِيمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ**»[1].

إنّ القصد من خلال أوامرهﷺ هو حثّ المسلمين على الاستجابة، لما يدعوهم إليه من إكرام الجار وإكرام الضيف، بحسن ضيافته والإحسان إليه خاصة إذا كان محتاجًا. وقد جاء الفعل الكلاميّ التوجيهيّ (فليكرم) مرّتين، بصيغة المضارع المقرون بلام الأمر "فليفعل"، والمكوّن أساسًا من محمول الفعل "يكرم" وموضوعه فاعله ضمير مستتر وجوبًا تقديره "أنت" متضمنًا فعلًا دلاليًا فحواه؛ الدّعوة إلى إكرام الضيف والجار ليتضمّن هذا الفعل الكلامي فعلًا إنجازيًا تتشكل حمولته الدلالية من قوّة إنجازية حرفيّة؛ وهي الأمر الصريح (لِيُكْرِمْ) بصيغة المضارع المقرون بلام الأمر. وقوّة إنجازية مستلزمة تتمثّل في الحثّ والنّصح والإرشاد.

* **التهكم والسّخرية:** يستعمل المتكلّم تقنية التّهكم باعتبارها إحدى الاستراتيجيات غير المباشرة، وهي تستلزم قصدا غير ما يدل عليه الخطاب بمعناه الحرفي، منه حديث عائشة رضي الله عنها، أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ، فَلَمَّا رَآهَا رَسولُ اللَّهِﷺ قَامَ علَى البَابِ، فَلَمْ يَدْخُلْهُ، فَعَرَفْتُ في وجْهِهِ الكَرَاهيةَ، فَقُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، أتُوبُ إلى اللَّهِ وإلَى رَسولِهِﷺ، مَاذَا أذْنَبْتُ؟ فَقالَ رَسولُ اللَّهِﷺ: **ما بَالُ هذِهِ النُّمْرُقَةِ؟** قُلتُ: اشْتَرَيْتُهَا لكَ لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وتَوَسَّدَهَا، فَقالَ رَسولُ اللَّهِﷺ: **إنَّ أصْحَابَ هذِهِ الصُّوَرِ يَومَ القِيَامَةِ يُعَذَّبُونَ، فيُقَالُ لهمْ: أحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ، وقالَ: إنَّ البَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّوَرُ لا تَدْخُلُهُ المَلَائِكَةُ**.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، رقم (30)، ص20.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة، رقم (1366)، ص399.

فالفعل الكلامي (أحيوا)، ليس توجيها للوجوب لأنّ الخلق أو الإحياء مقصور على الله عزّ وجلّ، فخرج الفعل الكلاميُّ التّوجيهيُّ إلى فعل كلاميٍّ غير مباشر يستلزم مقاميا التّعجيز والتّهكم، وهو الذي يسمّيه الأصوليّون أمر تعجيز. والسّياق الخارجي هنا يعود إلى الذين يصوّرون ذوات الأرواح، والعلاقة بين فعل الأمر ومدلوله هي علاقة تضاد، لأنّ مقصوده تداوليّا إنّما تعجيز مخاطبه لا حضّه

* الدّعاء: اسم ومصدر ومثله (الدعوى) ويسمّيه بن فارس "المسألة"[1]، وهو طلب الأدنى من الأعلى، والصغير من الكبير، والضعيف من القوي، والمخلوق من الخالق، على سبيل التّضرع والاستغاثة والعون والعفو، والرّحمة وما أشبه ذلك. وإذا نظرنا إلى الدّعاء من منظور تداولي، فإنّ قيد الاستعلاء والإلزام الموجودين في الأمر الحقيقي ينخرمان، حيث يتغير الاستعلاء ويصير من أدنى إلى أعلى، ويستلزم هذا التّغير تغير في نوع التّأثير المراد، فلا يراد الالزام بل يراد حمل المخاطب على القبول، واستجابة مضمون الطلب. ومنه حديث عائشة رضي الله عنها، أنّ رسول اللهﷺ، كان إذا أتى مريضًا، أو أُتي به، قال: «**أذهب البَأْسَ، رَبَّ النَّاسِ، اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي، لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ، شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا**»[1].

[1] ابن فارس: الصاحبي في فقه اللّغة، ص 148.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب السلام، باب استحباب رقية المريض، رقم (1414)، ص414.

تكمن قوّته الإنجازية في طلبه من اللّه تعالى الاستجابة بالشّفاء وذهاب البأس والسّقم لشخص غير متكلّم دلّ عليه على مقام الخطاب بالأفعال الكلامية (أذهب، اشف) وهي أفعال طلبية، لكنها غير مباشرة تحمل معنى الدعاء لأنّها من أدنى مرتبة إلى أعلى.

حديث عائشة، أنّها سمعت النّبيّ ﷺ وأصغت إليه قبل أن يموت، وهو مسند إليّ ظهره يقول: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي، وَأَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ**»[1]. وأغلب صيغ الدعاء في المدونة جات بلفظ "اللهم"، فالأفعال الأمرية (اغفر، ارحم، وألحق) غير مباشرة تخرج إلى الدعاء، ذلك الأمريات تدل على معان متعددة عن طريق وضعها في سياق مناسب يؤدي إلى فهم النشاط التواصلي، فالاستلزام يتداخل مع علم اللغة الاجتماعي التفاعلي، لأنّ اللّغة والتّواصل جزءان من عملية تواصليّة أخذت الأمريات حيّزا واسعا من هذين الجزئين، فأداء فعل الأمر يمثّل قيمة حرفية "لغوية" وأخرى استلزامية "كلامية" مع بقاء قيمة اللّفظ، فالمعنى الحرفي في الأمريات ينظر إليه بعدّه درجة صغرى في المعنى، وأمّا وضعها في السّياق فيمثل درجة كبرى "تداولية"، ولا يمكن تغافل عنصرين مهمّين عند ذكر الأمريات، أوّلهما: إرادة المتكلم، وسياق الخطاب فهما يقتربان من المفهوم التداولي.

***الإخبار والتّقرير**: وإذا ما عرجنا إلى ما جاء في مدونة ما اتّفق عليه الشّيخان نجد مثل هذه الأساليب غير المباشرة التي اعتمدها النّبي ﷺ في خطابه، ومنها حديث البراء رضي الله عنه، قال: **أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ، بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ: أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ المَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الجَنَازَةِ، وَتَشْمِيتُ العَاطِسِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي، وَإِفْشَاءِ السَّلاَمِ، وَنَصْرِ المَظْلُومِ، وَإِبْرَارِ المُقْسِمِ، وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ، وَعَنْ الشُّرْبِ فِي الفِضَّةِ، وَعَنْ المَيَاثِرِ والقَسِّيِّ، وعَنْ لُبْسِ الحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالاسْتَبْرَقِ»[1].**

[1] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب في فضل عائشة رضي الله عنها، رقم (460)، ص460.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة، رقم (1338)، ص393.

-حديث ابن عمر أنّ رسول اللهﷺ قال: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وأَنّ محمّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ**»[1]. والفعل الكلامي (أُمرت) المبني للمجهول، والأصل فيها (قاتل النّاس)، هو خبر يحمل معنى الأمر وإتيان الأمر بصيغة الخبر أبلغ من الأمر المحض، كأنّه حين يأتي بصيغة الخبر أمر مستقر يتحدّث عنه، فالأمر بهذه الصيغة يأتي للمبالغة بالإيجاب، والقتال ليس مطبّق عليه وحده عليه السّلام، بل مع صحابته وجميع المسلمين.

- **الإثارة والتّشويق:**

- حديث معاذ بن جبل ﷺ، قال: **بيْنَما أنا رَدِيفُ النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، ليسَ بيْنِي وبيْنَهُ إلَّا آخِرَةُ الرَّحْلِ، فقالَ: يا مُعاذُ قُلتُ: لَبَّيْكَ يا رَسولَ اللَّهِ وسَعْدَيْكَ، ثُمَّ سارَ ساعَةً، ثُمَّ قالَ: يا مُعاذُ قُلتُ: لَبَّيْكَ رَسولَ اللَّهِ وسَعْدَيْكَ، ثُمَّ سارَ ساعَةً، ثُمَّ قالَ: يا مُعاذُ بنَ جَبَلٍ قُلتُ: لَبَّيْكَ رَسولَ اللَّهِ وسَعْدَيْكَ، قالَ: هلْ تَدْرِي ما حَقُّ اللَّهِ علَى عِبادِهِ؟ قُلتُ: اللَّهُ ورَسولُهُ أعْلَمُ، قالَ: حَقُّ اللَّهِ علَى عِبادِهِ أنْ يَعْبُدُوهُ ولا يُشْرِكُوا به شيئًا ثُمَّ سارَ ساعَةً، ثُمَّ قالَ: يا مُعاذُ بنَ جَبَلٍ قُلتُ: لَبَّيْكَ رَسولَ اللَّهِ وسَعْدَيْكَ، قالَ: هلْ تَدْرِي ما حَقُّ العِبادِ علَى اللَّهِ إذا فَعَلُوهُ قُلتُ: اللَّهُ ورَسولُهُ أعْلَمُ، قالَ: حَقُّ العِبادِ علَى اللَّهِ أنْ لا يُعَذِّبَهُمْ**[1].

هيّأ النّبيّ ﷺ نفس معاذ لإخباره بأمر عظيم، حيث ناداه باسمه، ولم يزد على ذلك فاسترعاه، وشوّقه، ثمّ سكت ساعة فزاده من شوقه، ثمّ سكت ساعة، فزاد من شوقه لما سيلقى عليه، ثمّ يسير ساعة ثمّ يعود ويناديه ويلفت انتباهه وكرر ذلك ﷺ -ثلاثا، وبعد أن أخذ

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال النّاس حتّى يقولوا: لا إله إلاّ الله، رقم (15)، ص16.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة، رقم (18)، ص17.

بمجامع قلب معاذ وتأكد من استعداده ألقى ذلك الأمر العظيم يدخل معه في موضوع الحوار ويستهله بسؤال، فوعاه معاذ ورسخ في ذهنه رسوخ الجبل، فلم ينسه معاذ حتّى توفاه الله، فاستخدام هذا الأسلوب التّداولي قبل البدء في الحوار له أهميّة كبرى، تهيئة للنّفس، وترتيبا للقضايا على بعضها.

وأنجز هذا الفعل غير المباشر إثارة لانتباهه وتوجيه حواسه نحو الخبر الذي يتلو السؤال

* **التّوبيخ:** يقصد به التأنيب واللّوم، يقال" وبّخت زيدا بسوء فعله توبيخا، أو أنّبه تأنيبا[1]. وقد يأتي التّوبيخ بأسلوب الاستفهام لإثارة النّفس ودفعها إلى التّدبر حتّى تقتنع بتفكيرها الخاص، بأنّه ما كان ينبغي أن يقع ما وقع، أو كان الصواب أن يقع ما لم يقع[2]. ومن استلزامية الاستفهام إلى التّوبيخ ما جاء في حديث أبي سعيد الخدريّ ﷺ، قال: **بَيْنَما نَحْنُ عِنْدَ رَسولِ اللَّهِ ﷺ، وهو يَقْسِمُ قَسْمًا، أَتَاهُ ذُو الخُوَيْصِرَةِ -وهو رَجُلٌ مِن بَنِي تَمِيمٍ- فَقالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، اعْدِلْ، فَقالَ: ويْلَكَ! ومَن يَعْدِلُ إذَا لَمْ أَعْدِلْ؟! قدْ خِبْتَ وخَسِرْتَ إنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ. فَقالَ عُمَرُ: يا رَسولَ اللَّهِ، ائْذَنْ لي فيه فأَضْرِبَ عُنُقَهُ؟ فَقالَ: دَعْهُ، فإنَّ له أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مع صَلَاتِهِمْ، وصِيَامَهُ مع صِيَامِهِمْ...»**[1].

فالخطاب في قوله (ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل) يرجع إلى ذو الخويصرة الذي أنكر إنصاف النّبي ﷺ في قسمته، والاستفهام هنا مستعمل في التوبيخ (قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل)، وبذلك تكون إنّ الفعل الكلامي غير المباشر في هذا الخطاب يشمل معنيين، هما: الإنكار، والتّوبيخ، وأمّا الإنكار يتمثل في إنكار الرجل التّميميّ لإنصاف النّبي ﷺ، وأمّا التّوبيخ فقد فيفهم من سياق الخطاب بقرينة استئذان عمر بن الخطاب أن يدعه لقتل هذا

[1] الجوهري: تاج اللّغة وصحاح العربية، تح: أحمد عطّار، دار العلم للملايين، ط4، ج1، بيروت، 1990، ص434.

[2] أحمد بدوي: من بلاغة القرآن، نهضة مصر للطبع والتّوزيع، (د. ط)، القاهرة، 2005، ص126.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم (642)، ص188.

المنكر والذي يظهر إيمانه ويخفي نفاقه فهو من شاكلة من (يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، ويحقر أحدهم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم).

***التّقرير**: جاء في لسان العرب تحت مادة (قرر)، تقرير الإنسان بالشّيء جعله في قراره، وقرّرت عنده الخبر حتّى استقر[1]. وقال النّحاة: إنّ معنى التّقرير هو حمل المخاطب على أن يقرّ بأمر يعرفه، أو حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر ثبوته أو نفيه[2].أمّا اصلاحًا؛ طلب السّائل من المسؤول أن يُقرّ بثبوت أو نفي مضمون الاستفهام ويعترف به اعترافًا مستقرًا بشبه استقرار الماء في الأرض، بحيث لا يأتي للسّامع أو المسؤول إنكار بعد ذلك، ولذا عرّفه أهل البلاغة أنّه "استفهام غايته حمل السّامع على الإقرار"[3]. يقول ابن جنّي: {ومثله خروج الهمزة عن الاستفهام إلى التّقرير. ألا ترى أنّ التّقرير ضرب من الخبر، وذلك ضد الاستفهام. ويدلّ على أنّه فارق الاستفهام امتناع النّصب بالفاء في جوابه، والجزم بغير الفاء في جوابه، ألا تراك لا تقول {ألست صاحبنا فنكرمَك}، كما تقول {لست صاحبنا فنكرمك}[1]. ويكون التّقرير على ضربين: الأول تقرير المخاطب على فعل مضى ووقع، والثاني تقرير المخاطب على فعل هو في الحال ليوجه المقرر بذلك. وقد توخّى الرّسولﷺ هذه الدّلالة في بعض استعمالاته لأسلوب الاستفهام، ومن ذلك التّقرير الذي ورد في الحديث الذي رواه أبو هريرةرضي الله عنه: سمعت رسول اللهﷺ يقول: **«أَرَأَيْتمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِبَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ: ذَلِكَ يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ»، قَالُوا: لاَ يُبقي مِنْ درَنِهِ شَيْئًا، قال: «فَذَلِكَ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسُ، يَمْحُو اللهُ بِهِ الخَطَايَا»**[2].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، ج5، مادة (قرر)، ص85.

[2] اسماعيل الأوسي: أساليب الطلب عند النّحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، (د.ط)، بغداد، 1988، ص 425.

[3] الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1992، ص 112.

[1] ابن جنّي: الخصائص، ج2، ص482.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب المساجد وموضع الصلاة، باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا...، رقم (389)، ص118.

استهل النّبيﷺ خطابه بتوجيه مباشر بصيغة استفهام تمهيدًا للأذهان وإثارة في نفوس المستمعين حتّى يتسنّى لهم معرفة المسؤول بها عنه، وقد تكرّرت هذه الصيغة بكثرة في المدونة. واستخدمهعليه السلام هذا الفعل التّوجيهي ليقنع المستمع أو المتلقي بأهمّية الصلاة وأنّها الأساس في طهارته (أرأيتم) بمعنى: "أخبروني"، وأصل هذا التركيب استفهام عن الرؤية ثمّ استعملت الرؤية بمعنى الإخبار، لأنّها سبب يؤدّي إليه، واستعمل الاستفهام بمعنى الأمر (أخبروني) من باب المجاز المركب[1]. وقد صاغ هذا التّوجيه بهذه الصيغة الاستفهامية غير المباشرة ليحرّك فكر السّامع ويستثير انتباهه، فإذا بالقضية قد فكّر فيها وحقّقها، فكان الجواب ما تضمّنه الاستفهام نفسه، وهو الموافقة (لا يبقى من درنه شيء). فتضمّنت الهمزة استلزامية تقرير المعنى وتوكيده. فهو لا يطلب منهم جوابا لسؤاله التقريري، وإنّما غرضه الإنجازي تقرير المقصود وبيان فائدة الصلوات الخمس في محو الذنوب وتكفيرها، وقد وازى بينها وبين الماء كون كلّ منهما لا يمكن الاستغناء عنه في الحياة.

***التّبيه:** هو إعلام ما في ضمير المتكلم للمخاطب، وفي اللغة؛ هو الدلالة عما غفل عنه المخاطب، واصطلاحا؛ ما يفهم من مجمل بأدنى تأمل، إعلاما بما في ضمير المتكلّم للمخاطب[1]. ومنه ما جاء في حديث ابن مسعودﷺ أنّ النّبيﷺ قال: «**أَيُّكُمْ مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ مِنْ مَالِهِ؟**» قالوا: يا رسول الله ما منّا أحد إلاّ ماله أحبّ إليه، قال: «**فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَّمَ وَمَالَ وَارِثِهِ مَا أَخَّرَ**»[2].

يتضمن هذا الخطاب أسلوبا حواريا بين النّبيﷺ وأصحابه، يوجّههم بخطاب استفهامي يثير لأذهانهم البحث عن الإجابة، والموجّه هنا مدرك للإجابة؛ بأنّ كلّ أحد ماله أحبّ إليه

[1] نور الدين عتر: في ظلال الحديث، ص154.

[1] الجرجاني: التعريفات، ص

[2]

من مال وارثه، لكن إنجازه له جاء مدخلا أو تمهيدا ليخبرهم بالمال الحق الذي ينفعهم بغرض الإثبات والتّقرير، قصد التّأثير في نفوسهم، ولماّ تقرّر هذا منهم بأفواههم (ما منّا أحد)، جاء جواب استفهامه (فإنّ ماله ما قدّم)، فالمال الحقيقي هو ذلك الذي يصرفه في حياته على نفسه، وصال أعماله، أو ينفقه على نفسه وعياله، ويتصدق به رغبة للأجر، ويقدمه لنفسه قبل موته، فذا المال هو الذي ينفعه في الدنيا والآخرة، (ومال وارثه ما أخّر)، فالمال الذي لا يتصدّق منه حتى الموت هو مال للوارث، وهذا هو الغرض الإنجازي من فعل التوجيه، وهو حمل المخاطب على القيام بفعل ما أو نصحه أو زجره، أو إنكاره عن محمول جاء به النّبي ﷺ، ألا وهو الترغيب في إنفاق المال في طرقه المشروعة. والأصل في الأخبار هو مالكم هو تنفقونه، ومال غيركم ما تتركونه، بل أتى بصيغة تهزّ الشعور الإنساني، فسألهم هذا السؤال الذي يكون جوابه معلوما ضرورة، لكنّه بذلك أثار الانتباه بقوّة كلّ واحدٍ، وهذا من أسلوب المربّي الحكيم فلمّا أجابوه عن السّؤال بيّن لهم: مالكم هو ما تنفقونه ومال وارثكم هو ما تتركونه[1].

***الإنكار**: الإنكار في اللّغة مصدر من الفعل "أنكر"، وأنكر الشّيء إذا جهلَه، وأنكر حقّه: جحده ولم يعترف به، وأنكر عليه فعله: عابَه، وتنكّر الرجل: تغيّر عن حالٍ تسرّه إلى حال يكرهها[2]. أمّا اصطلاحا: فهو استفهام يفيد، موقفا للمتكلّم يتمثّل في أنّه لا يقبل منه مضمون ذلك الاستفهام، وهذا الموقف على درجات الإنكار، أو التّقريع وأدناها العتاب وما بينهما درجات تتلوّن وفق السّياق[3]. يقول الجرجاني في هذا الصدد: "واعلم أنّا وإنّ كنّا نفسّر الاستفهام في مثل هذا بالإنكار، فإنّ الذي هو محض المعنى، أنّه ليتنبّه السامع حتّى يرجع إلى نفسه، فيخجل ويرتدع ويعيي بالجواب، إمّا لأنّه ادّعى المقدرة على فعل لا يقدر عليه، فإذا ثبت على دعواه قيل له: "فافعل"، فيفضحه ذلك، وإمّا لأنّه همّ بأن يفعل ما لا يستصوب

[1] نور الدّين عتر: في ظلال الحديث، ص174.

[2]

[3] الأزهر الزناد: البلاغة العربية، الدار البيضاء، بيروت، 1992، ص115.

فعْلَه، وإذا روجع فيه، تنبّه وعرف الخطأ، وإمّا لأنّه جوّز وجود أمر لا يوجد مثلُه، فإذا ثبت على تجويزه، قبح على نفسه، وقيل له: "فأرناه في موضع وفي حال[1].

-حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما، قال: بعثنا رسول اللهﷺ إلى الحرقة، فصبّحنا القوم فهزمناهم، ولحقتُ أنا ورجل من الأنصار رجُلاً منهم، فلمّا غشيناه قال: لا إله إلاّ الله، فكفّ الأنصاريّ عنه، وطعنته برمحي حتّى قتلته، فلما قدمنا، بلغ النّبيﷺ فقال: «**يَا أُسَامَةُ، أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ**»، قلتُ: كان متعوّذا، فما زال يكرّرها حتّى تمنّيتُ أنّي لم أكن أسلمتُ قبل ذلك اليوم.

يحمل هذا الخطاب بنية سياقيّة تداوليّة وهو يلوم أسامة ﷺ، والنّبي ﷺ لم يكن سببا في إهدار قيمة أسامة ونحن نعلم أنّه حِبُّه وابن حبّه، بل أنصفه النّبيّ وعدل معه، حيث أنكر صنيعه، ويستهجن ما حدث ولم يرض عن فعله. فأنجز النبيّ هذا الفعل التّداولي والذي يحمل صيغة التّوجيه باستخدام أسلوب الاستفهام الإنكاري، والغرض منه ليس حمل المخاطب على الإجابة، وإنّما أراد من هذا الفعل الكلامي الإنكاري ردعه وتوبيخه. ومع ذلك لم يكن الخطأ ذريعة للزهد بأسامة، والحذر من توليته أمرًا من الأمور.

***الحثّ والتّحضيض والعرض:** يأتي التّحضيض بعدّة أدوات، منها (هلا، ألا، ألم، وأما)، وإذا دخلت هذه الأدوات على فعل مستقبل وكان فيها معنى الطلب فهو تحضيض.

-حديث عليٍّ بن أبي طالبٍ، أنّ رسول الله ﷺ طرقه وفاطمة بنت النّبيعليها السلام ليلة، فقال: «**أَلاَ تُصلّيان؟**»، فقلتُ: يا رسول الله، أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إليَّ شيئا، ثمّ سمعته وهو مولٍّ يضربُ فخذه، وهو يقول: ﴿**وكان الانسان أكثر شيءٍ جدلاً**﴾ {الكهف: 54}.

[1] الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص119.

حثهما النّبي على قيام الليل لما له من منزلة عظيمة باستخدام أسلوب الاستفهام غير المباشر تلطّفا وتودّدا منه في حثهما على قيام الليل لما فيه من الخير وصلاح القلوب، غير أنّه أخرجه بصيغة الاستفهام غير المباشر ولم يخرجه بصيغة الأمر تلطّفا وتحضيضا منه عليه السلام. وهذا ما عمد إليه سيرل في الوصول إلى قصد المخاطب عن طريق الفعل الكلامي غير المباشر معتمدا في ذلك على ما يستلزمه سياق الخطاب من أغراض ومقاصد تداولية. فاستخدام الاستفهام عوض الأمر من آداب التّخاطب لأنّ الاستفهام معنى يضعف التّزجية بالنظر إلى الأمر وليس معنى مثقلا بمفهومي الاستعلاء والاستلزام اللذين بمعنى الأمر[1]. وهنا مع تعجّبه من جواب عليٍّ، وعدم موافقته له على الاعتذار بذلك إلاّ أنّه لا يعنّفه ولا يزجره، وإنما اكتفى بالتّعريض بفعله والإشارة إلى جدله بقراءة، ﴿**وَكَانَ الانْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾، فاستخدام هذا الأسلوب التّداولي قبل البدء في الحوار له أهميّة كبرى ممّا يؤثر على الطرف الآخر.

***التّعجب:** يأتي التّعجب إمّا لإظهار العجب استغرابًا ودهشة لعدم الألف والاعتياد على الأمر المتعجب منه، أو لأنّ ما يُتعجّب منه ليس سببٌ معلومٌ لوروده عند السّائل وقد تشتدُّ حدّته فيقترن به الاستنكار، وأمّا أن يرد التّعجب بمعنى إظهار الاستحسان والإعجاب فيكون تعجّبك لإعجابك به فتسأل سؤالًا "القصد فيه إلى بيان الاستغراب ويجري هذا الاستفهام عادة بعد حصول ظاهرة موطن التّعجب"[1]. وقد ورد هذا النّوع من الأسلوب غير المباشر من حديث عائشة رضي الله عنها، عن النّبيﷺ، قال: «**سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا،**

[1] خالد ميلاد: الإنشاء في اللّغة العربية، الإنشاء في اللّغة العربية، ص 601.

[1] الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية، ص 114.

فَإِنَّهُ لاَ يُدْخِلُ أحدًا الجنّةَ عَمَلُهُ»، قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قال: «وَلَا أَنَا، إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ»[1].

تضمّن هذا الخطاب فعلاً كلاميّا غير مباشر خرج من معنى الاستفهام الحرفيّ إلى معنى التعجب (ولا أنت يا رسول الله؟)، نستنبط ذلك من سياق هذا الخطاب الذي صرّح به النّبيّ على أنّ الاستقامة بحسب الاستطاعة، وأنّه لن ينجو أحد من النّار بعمله حتى وإن كان رسول الله، لهذا تعجب مستمعوه من هذا الإنجاز الكلامي (ولا أنت يا رسول الله؟)، وهو استفهام تعجّب واستغراب يدلّ على أنّ متلقي هذا الخطاب في دهشة من هذا القول.

وفي سياق الحدود وتحريم الشّفاعة، نذكر أيضا كيف خرج الفعل الكلاميُّ من المباشر إلى غير المباشر لإنجاز قوى كلاميّة تستشف من سياق الخطاب، نوضّحها من خلال حديث أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أنّ قريشا أهمّهم شأن المرأة المخزوميّة التي سرقت، قالوا: ومن يكلّم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حبّ رسول الله ﷺ فكلّمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: **«أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تركُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عليه الحدَّ، وأيمُ الله لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[1].**

فالفعل الإنجازي المتضمّن للاستفهام (أتشفع) خرج من المعنى الحقيقي إلى معنى غير مباشر دلّ عليه سياق الخطاب يحمل معنى التّعجب، فقد تعجّب عليه السلام من سلوك

[1] محمد عبد الباقي: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنّة بعمله بل برحمة الله تعالى، رقم (1790)، ص527.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف والنّهي عن الشّفاعة في الحدود، رقم (1100)، ص319.

أسامة، ما يستلزم من هذا الفعل الكلامي قوّة تأثيريّة تستدعي في نفسية أسامة التّفكير وتقدير العواقب، ولا يمكن أن يكون هذا الاستفهام للإنكار والتّوبيخ، لكون العلاقة بين النّبي ﷺ وبين أسامة هي علاقة حب فيستحيل أن يصل الإنكار إلى حد التوبيخ، فعلى مدى العلاقة بين السائل والمسؤول تكون درجة الإنكار. ليذكّره في نهاية خطابه، ويقسم له بأنّه حتّى لو كان هذا الفعل من صنيع ابنته الوحيدة والتي لم يبق حينئذٍ غيرها لطبّق عليها الحدّ.

* **الاستدراج:** الاستدراج استفعال من رجّ، وأصلها ترتيب شيء فوق شيء، ومنه درج البناء درّجه مراتب بعضها فوق بعض، واستدرج فلان فلانا، أي أدناه منه على التّدريج، ومنه قوله تعالى: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ القلم44. والاستدراج هو انتقال بالمستدرج من أمر إلى أخر بالحجّة دون أن يشعر هذا المستدرَج. ومن نماذج الاستدراج ما جاء في حديث أبي هريرة، أنّ رجلاً أتى النّبيّ ﷺ، فقال: يا رسول الله، ولد لي غلامٌ أسودُ، فقال: «**هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟**»، قال: نعم، قال: «**مَا أَلْوَانُهَا؟**»، قال: حُمْرٌ، قال: «**هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرقَ؟**»، قال: نعم، قال: «**فَأَنَّى ذَلِكَ؟**»، قال: لعلّه نزعه عرقٌ، قال: «**فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نزَعَهُ**»[1]. إنّ إنجاز أسئلة النّبيّ للأعرابيّ المراد بها تقريب المعنى الذي يريد أن يفهمه لهذا الأعرابيّ المنكر لولده، بضرب المثل له بالإبل التي يعرفها ويعرف كيف تنتج، فجاء هذا الحوار في شكل استفهامات متفاوتة عمدا وعلى سلّم حجاجي، وكان بإمكانه ﷺ أن يسأله مباشرة بالسّؤال الآتي: لعلّ هذا الولد نزعه عرق إلى جدٍّ من أجداده؛ أي غلب عليه لون أحد من أصول نسبه من ناحية الأب أو الأم، فأبان له بضرب المثل بأنّ الإبل الحمر تنتج الأغير، كذلك المرأة البيضاء تلد الأسود، فلم يحرّص النّبي نفي نسب الغلام درءًا للشّك. فكانت وسيلته ﷺ لإقناع الأعرابيّ بصفة ما أنكره أن يقيس على ما اعتاد الأعرابيّ في بيئته،

[1] محمّد عبد الباقي: كتاب اللّعان، رقم (957)، ص 278.

مخاطبا ﷺ العقل والوجدان بحكمة وأناة، فاستدرجه بالحجّة من سؤال إلى سؤال حتّى يشفي صدره ويحسن ظنّه.

الفصل الرابع

التّداوليّة المدمجة (الحجاج وآلياته في الخطاب النّبويّ)

التّداوليّة المدمجة:

الحجاج وآلياته في الخطاب النّبويّ

تمهيد:

أولا. الحجاج في معاجم وقواميس اللّغة العربيّة

ثانيا . الحجاج بين النّشأة والتّنظير

ثالثا. الآليات الحجاجية في الخطاب النّبويّ

أ . الآليات البلاغية.

ب . الآليات اللّغوية.

ج . الآليات المنطقية.

تمهيد:

منذ نهاية عقد الخمسينيات من القرن العشرين شهدت مباحث الدراسات البلاغيّة صحوة نوعيّة فكانت الدعوة لما يسمّى "بالبلاغة الجديدة" وهي محاولة لإقامة علم عام لدراسة الخطابات بأنواعها، فأصبحت تسعى لأن تكون علما واسعا يشمل حياة الإنسانِ كلها في المجتمع، فهي محاولة لوصفِ الخصائص الإقناعية للنصوص، عملت اللسانيات والتداولية ونظريات التواصل على إنضاجها، فالمناهج اللسانية الحديثة التي تأثرت بها البلاغة تنظر إلى اللغة بعدّها نسقا تتفاعل عناصره في إطار علائقيّ يرفض دراسة الكلمات في ذاتها، وقد انبثق عن هذا كلّه "البلاغة البرهانيّة الجديدة"[1].

ولذلك كان اهتمام الدّارسين "بالحِجاجِ" كثيرا، إذ عُدّ مِن نتائج التحوّل العميق الذي اكتنف الدّرس البلاغي، وكانت من نتائجه أن تخلت البلاغة عن نزعتها المعيارية في فرض القواعد، لتسجل عودة قوية، تحت ما يسمى "بالبلاغة الجديدة" التي ركّزت على جانبين أساسيين هما: البيان والحجاج بعدّهما وسيلتين أساسيتين من وسائل الإقناع، خاصة حين اعتمدت على العلاقة اللازمة بين البلاغة ودراسة وسائل الإقناع، جعلت من الحجاج في رحابِ هذا التحوّل مطلبا أساسيا في كلّ عملية اتصال، تستعدي الإفهام والإقناع، وانطلاقا من الدور الذي تلعبه نظرية الحجاج، أو من المفروض أن تلعبه جعل "تيبرلمان" يعتبر" أنّ البلاغة مطابقة لنظرية الحجاج، فقد حصر الأولى في الأخيرة"[2].

لذلك تعدّ نظرية الحجاج من أهم النّظريات الحديثة التي خرجت من رحمِ التداولية، والتي ازدانت بها الدراسات الأدبية واللغوية، إلى جانب نظريات أخرى كالتلفظ وأفعال الكلام....، وحظيت بعناية فائقة في العصر الحديث كونها الغاية الأسمى لإنجازية اللغة

[1] عباس حشاني: مصطلح الحجاج وتقنياته وبواعثه، بحث منشور في مجلة المخبر، جامعة بسكرة، العدد 09، 2013م، ص 269.

[2] محمد سالم محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، بحث في مجلة عالم الفكر، العدد 03، جانفي مارس، 2000م، ص 57.

والمكون الأساسي في أي لغة طبيعية تسعى حثيثا من أجل تحقيق التواصل، ليكون الأساس والرأي الصحيح حليف الحياة البشرية، فمن لوازم اللغة والتواصل وحيث يكون ذلك في الخطاب توجد الممارسة الحجاجية، فلا وجود للحجاج من غير دور تواصليّ، فالمشروع الحجاجي يعوّل دائما على حاجة ماسّة تكمن في السعي الدؤوب الذي من شأنِهِ أن يحرز الأثر المطلوب للإقناع.

من الضروريّ أن نشير إلى أنّ الحجاج لا يتوقّف عند هذا الحد، بل يأخذ بعين الاعتبار ما تقتضيه نوعية الخطاب من جهة، ومستلزمات المتلقي من جهة أخرى، فالغاية التي يتأسس عليها هي مجابهة العقول وإقناعها بالطرح المقدم، ولذا فليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة القول ثم اختيار أحسن السبل لِمحاورتها، والإصغاء إليها، ثم محاولة حيازة انسجامها الإيجابي والتحامها مع الطرحِ المقدم، فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان، فإنّ الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير[1].

إنّ الغاية من الخطاب الحجاجي هي استمالة المتلقّي أو المستمع، كونه اللّبنة الأساسية في العملية الحجاجية، والعناية به هو العناء والجهد الأكبر الذي يحمله المتكلم أثناء إنجازه للخطاب، ولما "كانت الغاية من الحجاج هي إثارة مستمع ما واستمالته نحو الأطروحات المراد تزكيتها أو زيادة التزكية، وليس استنباط النتائج من بعض المقومات فإنها لا تدور في فراغ، إنها تقتضي تماسا فكريا بين الخطيب والمستمع ينبغي للخطاب أن يكون مسموعا، ولكتاب ما أن يكون مقروءا..، إذ بدون هذا يفيد وتأثيرها لا شيء صفر، فالإبانة والإيضاح هي من الضروريات التي يقوم عليها الخطاب الحِجاجي.

ثم إنّ تعدّد المتلقي واختلاف المقامات وظروف بناء الخطاب تجعل الحجاج يتغير فهو" عرضة للتّغيير والتحوير في بنائه وأنساقه التي يقوم عليها، وذلك تبعا لتغير المقام

[1] المرجع السابق، ص 68.

وتغير ظروف المحاجِ وحتى وإن ظل النقاش هو ذاته"[1]، فكلّ مقام يفرض على المتكلّم طرقا خاصة وحججا نوعية يرى فيها المتكلم غايته في الإقناع والتّأثير.

وحين كانت غاية النّبي ﷺ هي الدّعوة إلى الله ﷻ وفق منهج رسمه القرآن الكريم، وحدّد أسلوبه في مخاطبة النّفوس والعقول، فالواضح للعيان هو اختلاف أساليب الخِطابِ وتنوعها تبعا لتنوع تلك النفوس، والعقول، واختلافها،... وبإسقاط ما تمت الإشارة إليه من مصوغات أساسية في الحِجاجِ على الأحاديثِ النبوية الشريفة، يمكننا القول أن المتكلم (المخاطب) هو النّبي ﷺ والذي كلفه الله ﷻ برسالة تحمل في طياتها العديد من العقائد، والاخلاق التي يأمر بها ﷺ داعيا للالتزام بِها، وهذا ما يستدعي منه وجود طرق، وتقنيات حجاجية تعمل على التأثير في المتلقي قصد إقناعه واستمالته.

لذلك راعى النّبي ﷺ مستوى التفكير المختلف تبعا لفكر المخاطب، ونمط شخصيته التي تتباين وتختلف: بين شخصية تميل إلى المنطق وأخرى إلى العاطفة، وثالثة للحجاج والمجادلة.

لذلك تنوّع الأسلوب اللّغوي الدّعوي النّبوي في إقناع المخاطب، والتّأثير فيه وعلى فكره.. وتغيير قناعاته بقدر ما اختلفت الوسائل التي وظفها الرسول صلى الله عليه بغية إقناع مخاطبه والتأثير فيه، وهذا يعكس الفكر الموسوعي له ﷺ، وتمكّنه البلاغي وقدرته الذهنية لاختيار الأسلوب الذي يناسب المخاطب وحاله، الذي يعكس فيه قدرته الخطابية واستعمالاته لأساليب اللغة وتوظيفها في توجيه الدعوة إلى الله تعالى.

وإذا كانت البلاغة الحديثة قد ركّزت على جانبين أساسيين هما "البيان والحجاج" كونها وسيلة أساسية من وسائل الإقناع، إلاّ أنّ الحجاج له خاصية أساسية وهي كونه يعطينا صورة واضحة عن أقطاب عملية التواصل (المرسل والمرسل إليه)، فبواسطة الحجج المستعملة ندرك جيدا مقام كل قطب ومنزلته ومكانته الفكرية، الأمر الذي جعلنا نجزم أن

[1] محمد سالم محمد الأمين: المرجع السابق، ص 61.

الخطاب الحجاجي هو خطاب موجه يهدف إلى إفهام المرسل إليه يسوّغ استعمال الإقناع كاستراتيجية لها بعدها الحجاجي...، فكانت مظاهر الحجاج في البيان النّبوي متعددة في قوالب حجاجيّة، تجعل الحجاج النبوي خطابا حجاجيا بامتياز، كونه يعرض على عديد المتلقين له أمرا اساسيا يتمثل في الدعوة إلى عبادة الله واتباع دينه الحنيف من جهة، كما يعكس خصوصية الحجاج نفسه النابعة من شخصية الرسول ﷺ المحاجج في مقام النّبوة والإبلاغ والتّشريع، موضّحا خصائص الحجاج وآليات استعماله في الحديث النبوي بمختلف طرائقه الحجاجية وأساليبه اللغوية وغير اللغوية التي كان يعتمدها ﷺ لترسيخ معتقد أو استبدال مفهوم أو سلوك أو دحض رأي.

وقبل رصد الأبعاد الحِجاجية المتضمّنة في الخطاب النبوي في ظل اهتمام الدرس البلاغي واللساني الحديث بدراسة تقنية التأثير والإقناع، لتبيين الطاقات الحجاجية وخصوصيتها النابعة من مقام النبوة ودور الإبلاغ في صور حجاجية بآليات مختلفة إلى حدّ إحداث تغيير في المخاطب تأثيرا وإقناعا بغية الوصول إلى تحقيق المقاصد، ومن ثم تحقيق المقبولية (القبول) لدى المتلقي عبر مسارات اقناعية تحدّد البيان والحجاج، هذا وقد تتفرع إشكالية البحث إلى جملة من التساؤلات، أهمها:

_ ما مفهوم الحجاج؟ وما هي أهم مصطلحاته المؤدية لشبكة مفاهيمه؟

_ أين تظهر ملامح النظرية الحجاجية في التراث العربي والغربي قديما وحديثا؟

_ ما هي أهم الآليات الحجاجية التي وظّفها الرّسول ﷺ في عملية الإقناع والتأثير؟

_ ما هي القواعد التي راعاها ﷺ في حديثه مع المخاطب؟

_ ما العلاقة الرابطة ما بين الإقناع والحجاج في حديث رسول الله ﷺ مع مخاطبه؟

المبحث الأول: (الدّلالة المعجمية للّحجاج) الحجاج في معاجم وقواميس العربيّة

تؤدي اللّغة وظائف عدّة، ومن وظائفها أنّها أداة لتوصيل الأفكار والرغبات، وللتّعبير عن الحاجيات والأراء وتبادل الأفكار، إذ تحمل بين حروفها دلالات تختلف تبعا لمقصد المتكلم، فهي أداة التواصل بين مرسل الكلام ومتلقيه، وقد أدركت اللسانيات المعاصرة وثبة غيّرت منحاها إلى منحى جديد، وتطور سريع ومهم، أدى إلى ظهور نظرية جديدة تعرف بالنظرية الحجاجية. فغدا الحجاج سمة في الخطاب وطابعا فيه ووظيفة له، ووسيلة لتحقيق هدفه، فهو الركيزة الأساسية في إيصال الأفكار وتحقيق المقاصد بين المتكلّم والمتلقّي متضمّنا كلّ وسائل الإثارة والإقناع والتحاور لاسيما في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، لذلك نال الخطاب الحجاجي اهتمام التداوليّة، حيث أصبح مبحثا من مباحثها، ومقصدا من مقاصدها، ولاسيما وهي التي تهتم بالخطيب (المتكلم)، وحاجاته، كما تهتم بقدرة المتلقي على الفهم وفق استراتيجية لغوية خاصة لها أبعادها في المجال الذي يستعمل فيه الحجاج.

وقد اهتمت البلاغة في الدرس الحديث بتقنيات الإقناع والتأثير، وأعادت الاعتبار إلى البعد الحجاجي في البلاغة، سعيا منها لبيان منهج الحجاج وآلياته، وكذا مستوياته بصفة عامة، مركزة على الغاية من الحجاج أو ما يعرف بـ "بلاغة الحجاج" حين سلطت الضّوء على بيان المظاهر الإقناعيّة في العبارة العربية بصفة عامة وفي العبارة النبوية بصفة خاصة، ضمن فهم تداوليّ للرسالة اللغوية التي يوجهها مرسل إلى مرسل إليه بغرض إقناعه، أو من خلال أقوال تجري مجرى الأعمال لدى المخاطب المدعو إلى إنجازها والعمل بها، وذلك في إطار من البرهنة التي يقوم بها الحجاج بواسطة آلياته المختلفة والمتعدّدة.

أولا: المفهوم المعجميّ والإصطلاحيّ للحجاج:

1 _ الحجاج في كتب اللّغة:

يتّفق أغلب الباحثين على أنّ الحجاج مُمارسة حاصلة في جميع أنواع النُّصوص المكتوبة والمنطوقة، وهُو متواتر في النّصوص اللّسانية والأدبية والفلسفية والقانونية وغيرها، باعتباره ركيزةً أساسية في النُّصوص الحاصلة لمقاصد المُتكلّم والمفتوحة على أبواب النّقاش والحوار والجدل، حيث يُستدعى فيهُم _ أي النُّصوص _ استراتيجية الإقناع والبرهان بالدّليل والحُجّة، إلّا أنّ مظاهره ودرجته تختلف من خطاب إلى خطاب، ومن نصّ إلى نص، ولأنهُ لا يستقيم النّظر في مفهوم ما إلّا بالرُّجوع إلى أُصوله المعجمية ومعرفة حُمولته الدّلالية عبر العُصور في التُّراث الإنساني، فإنّ الباحث في الحجاج يواجه صُعوبات كثيرة، ذلك يعُود للكونه من المفاهيم الملتبسة، وهذا لعدّة اعتبارات أهمُّها[1]:

–تعدّد مظاهر الحجاج وتنوّعها، تعدّد استعمالات الحجاج وتبيان مرجعيّاتها (الخطابة، الخطاب، الفلسفة، التّعليم، المنطق...)، خضوع الحجاج في دلالته إلى ما يميز ألفاظ اللُّغة من لُيونة تداولية، وكذا من تأويلات مُتجدّدة وطواعية استعمالية.

–إنّ ميدان الحجاج واسع، فتحت لهُ أبواب البحث والدّراسة لارتباطه بعُلوم كثيرة، لذلك كان لعلم البلاغة الدّور الهام في إبراز أهمّية الحجاج أثناء التخاطب لارتكازها على ركيزتين أساسيتين هُما " البيان والحجاج" لغاية اقناع السّامع، ممّا يحتم ضرُورة البحث في الحجاج بالرُّجوع إلى أُصوله اللّغوية والفلسفية في التُّراث الإنساني، وذلك من خلال:

1 _ كشف دلالته اللُّغوية في المعاجم العربية والأجنبية.

2 _ جُذور الحجاج في الرّأي العربي والغربي القديم، وفي الفكر العربي الحديث[2].

---

[1] – أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، موسوعة الرّحاب الحديثة، بيروت، 2010م، ص 11.

[2]– حبيب أغراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، إعداد وتقديم إسماعيل علوي، عالم الكُتب الحديث، الأردن، 2010م، ج3، د. ط، ص 30.

تكاد تتفق المعاجم العربية في ضبطها لمفهوم الحجاج بمعناه اللُّغوي على أنّ كلمة "الحجاج" مصدر للفعل: حاجّ" في لغتنا العربية من خلال: الجذر اللُّغوي (ح ج ج) الذي أورده:

1- ابن فارس: وممّا ورد في مُعجم " مقاييس اللُّغة" لابن فارس قولهُ:" حاججتُهُ فُلانًا فحججتُهُ، أي غلبتُهُ بالحُجّة، وذلك الظّفر يكون عند الخُصومة والجمع حُجج"، والمصدر بالحجاج"[1]. ونحن خلال المدلول اللغوي يظهر أنّ لفظة الحجاج يستدعي أنّ الذي يدّعي صحّة رأيه عليه إثبات ذلك.

2- أورد "**الزّمخشري**": مادة حجج، بمعنى احتج على خصمه بحجة شهباء وبحجج شهب، وحاج خصمه فحجه، وفُلانٌ خصمه محجوج، وكانت بينهما محاجّة.[2] ومعنى محجوج مغلوب، والمحاججُ الشّخص المُتكلّم الغالب، والمُحاججُ هُو السّامع المغلوب، أي أنّهُ اقتنع بحُجّة المُتكلّم.

3- ابن منظور: جاء على نحو: حاججتُهُ: أحاجّهُ ومحاجُّهُ: حتّى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليتُ بها، والحُجّةُ البُرهان، وقيل الحُجّةُ: ما دافع به الخصم، وقال الأزهري: الحُجّةُ: الوجه الذي يكُون الظّفر عند الخُصومة، وهُو رجلٌ محجاجٌ: أي جدل، والتحاج التخاصمُ، وجمعُ الحُجّة: حُججٌ، حُجاجُ ومُحاجةٌ، وحجاجًا، نازعهُ بالحُجّة، وفي الحديث فحجٌ آدم: أي غلبهُ بالحُجّة، واحتجّ بالشّيء: اتّخذهُ حُجّة، وفي حديث الدجال: "أن يخرج وأنا فيكم، فأنا حجيجُهُ أي مُحاجهُ ومُغالبه بإظهار الحُجّة عليه، والحُجّةُ الدّليل والبُرهان"[3].

---

[1] ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م، ص 30.

[2] الزّمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد ياسل عُيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج1، ص 169.

[3] ابن منظور: لسان العرب، مادّة حجج، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م،

ليحملُ الحجاجُ دومًا معنى المُجادلة بسبب خلاف الوجهة والرّأي أو ما شبهه، ومنه الدّليل على الرّأي المرغوب إثباته، وهذا ما نجده في بعض معاجم العربية ممّا جاءت فيه: الحجاج: غلبهُ بالحُجّة، حاجّهُ محاجّةً وحجاجًا: جادلهُ واحتجّ عليه: أقام عليه الحُجّة وعارضهُ مُستنكرًا فعلهُ، تحاجّوا: تجادلوا، والحُجّةُ الدّليل والبُرهان[1].

يبدو من كلّ هذا أنّ الحجاج يكون لخُصومة: وهذا ما دلّت عليه كلمة "غلبهُ"، وتكون الغلبة في الكلام للّذي يُقيم الحُجّة والبرهان على صحّة ما يدّعي، وما دام هُناك خصومة، فالجدال هو المظهر الذي يجسد صورة الخطاب الحجاجي[2].

يظهرُ لنا من هذه التّعاريف أنّ اللُّغويين العرب القُدماء يشتركون في نُقطة اتّفاق واحدة هي أنّ الحجاج يكون أثناء المُخاصمة بين شخصين، حيثُ الحُجّةُ وسيلةٌ يستغلُّها المُتكلّم للتّغلب على خصمه، وهذا ما ورد في التّعريف الأوّل لابن مظور وكذا الزّمخشري، فالحُجّة ما دُوفع به عند الخصم، "حاجّ خصمهُ، محجّةً"، حاججتُ فُلانًا: غلبتُهُ بالحُجّة، وليعمل الحجاج عندهم طابع المُنازعة والخُصومة نظرًا لما يحدثُ عند شخصين من مُحاورة.

وقد ورد لفظ " الحجاج" في القرآن الكريم في مواضع عدّة من آيات الذّكر الحكيم، إذ قال عزّوجل في قوله: " ها أنتم هؤُلاء حاججتُم فيما لكُم به علمٌ فلمَ تُحاجُّون فيما ليس لُكم به علمٌ والله يعلم وأنتم لا تعلمون" آل عمران، 66.

_ قال تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ**﴾ الشورى، 16.

_ قال تعالى:﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ**﴾ غافر، 47.

---

[1] إبراهيم مصطفى: أحمد حسن الزيات، ومحمد علي النجار، المعجم الوسيط، الجزء 1، المكتبة الإسلامية، ط2، ص 106.

[2] عباس حشاني: مصطلح الحجاج، مجلة المخبر، جامعة بسكرة، ج9، 2013م، ص 286.

_ قال تعالى:﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَنْ يَّشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ الأنعام، 80.

إنّ المتصفّح لمصطلح "الحجاج" بمعانيه ودلالته المُختلفة والمُتعدّدة يجد دائرة معناه تدور حول الحجاج والجدال والبرهان، " "ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه" البقرة، 258. وفي معنى "حاجّ" يذكر "محمد الطاهر بن عاشور:" ومعنى حاجه: خاصم، وهو فعل جاء على وزن المفاعلة وهو فعل دال على الخصام"[1].

وقال في شأن الجدل في قوله تعالى:﴿ **ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم**﴾النّساء107، "والمُجادلة من الجدل وهُو القُدرة على الخصام والحجّة فيه وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك"[2].

وقال في موضع آخر: " المُخاصمة بالقول وإيراد الحجّة عليه، فتكون في الخير لقوله تعالى: "يُجادلُنا في قوم لوط" هود، 74، وتكون في الشّر " لاجدال في الحجّ" البقرة 197"[3].

فمن خلال المعنى اللّغوي لكلمة الحجاج في القرآن الكريم أنّها تدور حول التّخاصم، والتّنازع، والتّغالب، واستعمال الوسيلة المُتمثّلة في الدّليل والبُرهان، وهو النّزاع والخصام بالأدلّة، والبراهين والحُجج باعتبار أنّ الحجاج يتمّ بين طرفين مُتخاصمين أو متنازعين، وبالحجّة يغلب أحدهما الآخر.

[1] محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، د ت، ج3/ 31/ 32.
[2] المرجع السابق، ج5، ص 194.
[3] المرجع السابق، ج12، ص 60.

وبالرّجوع إلى الأصول اللّاتينية لمصطلح الحجاج نجد أنّ كلمة argument من الفعل اللّاتيني Arguer وهي تعني جعل الشّيئ واضحًا ولامعًا وظاهرًا، وهي بدورها من جذر إغريقي " Argues ويعني أبيض لامعًا"[1].

أمّا في اللّغة الفرنسية فتشير لفظة" Argumentation" حسب قاموس رويبر "Le grand rober إلى أنّ الحجاج:" هو القيام باستعمال الحجج أو مجموعة من الحجج التي تهدف إلى تحقيق نتيجة واحدة، أو هو فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مُناقشة ما"[2].

وفي القاموس ذاته نجد: " Argumenter" تُشير إلى أن الدفاع عن اعتراض أو أُطروحة بواسطة حجج أو عرض وجهة نظر معارضة مصاحبة بحجج"[3].

وفي اللّغة الإنجليزية تشير لفظة " Argue" إلى وُجود اختلاف بين الطّرفين، ومُحاولة كلّ منهما إقناع الآخر بوجهة نظره بتقديم الأسباب والعلل، التي تكون حُجّة أو ضدّ فكرة أو رأي أو سلوك ما، وهذه الدّلالة اللّغوية تقترب من الدّلالة الاصطلاحيّة للحجاج في الدّراسات الفلسفية الحديثة[4].

وهذا الرأي يؤيّده في اللغة الإنجليزية "Argument" لفظة يُشير استخدامها إلى وجود اختلاف بين الطرفين ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، وذلك بتقديم الأسباب والعلل "Reasans" التي تكون حجة Argument مدعّمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما[5].

---

[1] عبد الجليل العشراوي: الحجاج في الخطابة النّبوية، عالم الكتب الحديث، الأردن،2012م، ط1، ص 10.

[2]- Legrand robert dictionnaire de lalongue froncais paris 1989 p 535.

[3]Ibid, p536.

[4]جميل عبد الحميد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000م، ص 105.

[5]- Longuon dictionary of contempary English longuen 1989 p 28.

وفي الموسوعة الفلسفية عند" أندري لالاند" تُشير لفظة:"حجّة " Argument: استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها، أو هو الطريقة في استعراض وتنظيم الحجج وبنائها وتوجيهها نحو قصد معين يكون عادة الإقناع والتأثير، فتكون الحجة في هذا العرض الدليل على الصحة أو الدحض[1]، وهو السبب الأول للحجاج لوجود اختلاف بين الطرفين حول فكرة معينة واستخدامها آلية الإقناع لدعم أو دحض هذه الفكرة، مما يفسر قرب الدّلالة اللّغوية في الدّلالة الفلسفية التي بيّنت وظيفة وشكل الحجاج في الدّراسات الحديثة "إنّ الخطاب الحجاجي موجه للتأثير على آراء وسلكات المُخاطب أو المستمع، وبذلك يجعل أي قول مدعّم صالحًا أو مقبولًا (النّتيجة) وذلك بمختلف الوسائل، بالنّظر إلى قول آخر (الحجّة، المُعطاة، الأسباب) فنقول على سبيل التّعريف: أنّ المعطاة، الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية"[2].

2- الحجاج في اصطلاح المختصين:

تختلف وجهة نظر الدّارسين المُعاصرين لمفهوم الحجاج الذي يصعب تحديده داخل عدد هائل من الكتابات والمرجعيات النّظرية البلاغية والفلسفية والمنطقية لأنّ الحجاج في الدراسات اللّغوية الحديثة هو نظرية تؤطّرها قواعد وقوانين تضطلع بتحديد وظائف التّقنيات اللغوية التي تحمل المتلقّي على الاقتناع لما يُعرض عليه أو الزّيادة في حجم هذا الإقناع[3].

وقد اختلف مفهوم الحجاج من حقل إلى آخر ومن مجال إلى آخر منها الفلسفي، والمنطقي والقانوني فضلًا عن المفهوم البلاغي المُتداول المُنبثق عن رُؤية لسانية، وهذا

---

[1]- لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويرات، بيروت، ط2، 2001م، ص 93 _ 94.

[2]- مسعودي الحواس: البنية الحجاجية في القرآن الكريم سورة النحل أنموذجًا، مقال في مجلة اللغة والأدب، دار الكلمة، الجزائر، ج14، 1997، ص 329.

[3]- سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن 2 هجري، عالم جدار الكتاب، الأردن، د . ط، 2008م، ص 21.

التّنوّع عاملٌ من العوامل التي جعلت الحجاج من المفاهيم المُثيرة للالتباس التي يصعبُ الإحاطة بها، وقد أدى إلى غُموض المفهوم جملة من العوامل، منها[1]:

_ تعدّد مظاهر الحجاج وتنوّعها ما بين الصّريح والضّمني وغيرها.

_ تعدّد استعمالات الحجاج وتباين حقوله.

_ خضوع الحجاج في دلالته لما لميّز ألفاظ اللّغة الطّبيعيةمن قابلية للتّأويل ومرونة الاستعمال.

وفي النظرية الحجاجية المعاصرة عُرف الحجاج من زوايا شتّى، حيُث عُرّف من زاوية السّمات الموضوعيّة العامّة ومن زاوية البنى اللغوية المميزة، ومن زاوية الغرض البلاغي من الوظيفة الاتصالية وغير ذلك، فتعددت بذلك تعريفاته[2].

ولمعرفة الدلالة الاصطلاحية للحجاج يجدر بنا الوقوف عند ما قاله علماؤنا قديما وحديثا في هذا العلم، لاسيما وأنّه "من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا؛ لأنّ السّبيل إلى معرفة الاستدلال وتميّز الحقّ من المجال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتّضحت محجّة، ولا علم الصّحيح من السّقيم ولا المعوج من المستقيم"[3].

ولأنّ معظم التّعاريف الاصطلاحيّة تذهب إلى أنّ الحجاج عبارة عن علاقة تخاطبيّة بين المتكلّم والمستمع حول قضيّة ما، متكلّم يدعم قوله بالحجج والبراهين لإقناعه الغير، والمستمع له الحقّ في الاعتراض عليه إن لم يقتنع، لذلك يعرّف "**طه عبد الرحمن**" الحجاج على أنّه: "كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مضمونه يحقّ له الاعتراض

[1] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2016م، ص 22.

[2] المرجع السابق، ص ن.

[3] أبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، 1987م، ص 08.

عليها..."[1]، بل ذهب إلى أبعد ذلك في قوله: "أنّه لا خطاب بعير حجاج، ولا المخاطِب ومِن غير أن تكون له وظيفة المُدعى، ولا المُخاطَب مِن غير أن يكون له وطبعه المعترض..."[2]، ليتوسّع أكثر في مفهوم الحجاج من خلال كتابه: "أصول الحوار وتجديد أصول الكلام"، حين ذهب إلى مقارنة الحِجاج بالبرهان، حيث أعطى الحِجاج صِفتين رئيسيتين: "فهو تداولي لأنّ طابعه الفكريّ حِجاجي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب اخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيّا في إنشاء معرفية علمية وإنشاء توجّها بقدرِ الحاجة..."[3].

أمّا الصفة الثّانية للحجاج فكونه "جدلياّ"؛ لأنّ الهدف إقناعيّ قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوضح وأغنى من البنيات البرهانية الضيّقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيّما اجتماع، وأن تُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدّمات والكثير من النتائج"[4].

في وقت يرى فيه "مسعودي الحواس" أنّ الحجاج: " خطاب موجه، وكل خطاب يهدف إلى الإقناع يكون له بالضرورة بعد حِجاجي"[5]، بمعنى أنّ الحجاج غائيّ، يهدف إلى إقناع المتلقي واستمالته على اعتبار اعتقاده أنّ كل خطاب موجّه للغير يهدف إلى التّأثير، له بعد حِجاجي.

ليبقى الحِجاج مربوطا بالإقناع، دائما في معتقد "عبد الهادي بن ظافِر الشّهري" من خلال "استراتيجياته" "حيث عرّف الحِجاج مربوطا بالإقناع": الحجاج هو الآلية الأبرز التي

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، دار البيضاء، المغرب، 1998م، ص 226.

[2] المرجع السابق، ص 226.

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدر البيضاء، 2000م، ص 65.

[4] المرجع السابق، 65.

[5] الحواس مسعودي: البنية الحجاجية في القرآن الكريم، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع 12، 1997م، ص 330.

يستعمل المرسل اللغة فِيها، وتتجسّد عبرها آلية الإقناع"[1]، فالتّأثير في السّامع واستمالته بعرض الحجج المختلفة هو الهدف الأسمى مِن مراد إرسال كلّ مخاطب لخطابه، مستعملا الآليات المختلفة، لغوية كانت أو غير لغويّة، كالإشارات والإحاءات وغيرها.

أمّا الحِجاج عند أبي بكر العزاوي فهو:" تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معنيّة"[2]، إذ يرى وجوب تقديم الحجج والبراهين بهدف الإقناع مخاطبه واستمالته إذا أراد أن يصل إلى نتيجة معنية من وراء خطابه.

لينفتح مفهوم الحجاج بصورة أوضح ويحمل معنيين مختلفين ببعدين أحدهما عادي والآخر فنّيّ "فالحجاج بالمعنى العادي يعني طريقة الحجج وتقديمها، بهدف التأثير في السامع فيكون الخِطاب ناجعا فعّالا، أمّا الحجاج بالمعنى الفنّي فيدلّ على صنف مخصوص من العلامات المودعة في الخِطاب، والمدرجة في اللسان ضمن المحتويات الدلالية[3].

أمّا مصطلح الحجاج في عرفِ الغربيين من منطلق دراسة تقنيات الكلام التي من شأنها أن توضّح مدى الأثر المتروك في المخاطب من خلال توظيف أساليب إقناعية مختلفة، فيرى "**فيليب بروتون**": "أنّ الحجاج وسيلة قوية تهدف إلى تقسيم وجهة النظر مع الغير، والذي يمكن أن يكون من نتائجه التأثير، مستبعدا ممارسة العنف المقنع مستعينا بالأفواه والبرهنة العلمية[4]، أي أن الحجاج هو عملية تواصل مع الآخر من أجل التأثيرِ، فينتج من خلال استعمال وسائل مختلفة.

أمّا "**بيرلمان**": "فإنّه يحدّ الحجاج اصطلاحا في ضوء البلاغة المعاصرة بوصفه:" جملة من الأساليبِ تضطلع فِي الخطاب بوظيفة تحفّز المتلقي على الاقناع، بما تعرضه عليه، أو

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 2004م، ص 456.

[2] أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، دار العمدة في الطبع، ط1، 2006م، ص 16.

[3] صابر الحباشة: التداولية والحجاج، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص 20.

[4] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2004م، ص 97.

الزيادة في حجم هذا الإقناع"[1]، وبذلك يعدّ الحجاج خطابا ذا إقناعية تروم دفع المتلقّي إلى تغيير اعتقاداته، وتبني ثقافة وسلوكات وتصرفات منشودة، انطلاقا مِن حجج ملائمة لثقافة المتلقّي المفترضة، وتمثلاته"[2].

وفي هذا يرى الباحثان "**بيرلمان**" **وتيتيكا**" أنّ موضوع نظريّة الحجاج هو: "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، وأن تزيد في درجة ذلك التّسليم"[3].

أمّا الحجاج عند اللّغوي الفرنسي " **ديكرو**" والذي أشار إلى الحجاج داخل اللّغة من خلال كتابه مع **جون كلود أنكسمبر**: "الحجاج في اللّغة" إذ تركّزت الدّراسة في هذا الكتاب في أديم لساني بحث، ويحتوي على حجاج مختلف عند "بيرلمان": "فهو حجاج يقوم على اللّغة بالأساس بل يكمن فيها، بينما الحجاج عند بيرلمان وصاحبه قد مثّل نظرة منطقية للحجاج، وكان حريصا على الظهور بمظهر المتمكّن من أساسيات التّفكير، وهذا ما ينزلُ الحجاج في صميم التفاعل بين الخطيب وجمهوره[4].

بعد تتبع المعنيين المعجمي والاصطلاحي للفظة الحجاج في قواميس اللّغة العربية وكذا عند بعض العلماء الغربيين نخلص إلى أنّ الحجاج يتضمن الدلالة على وجود طرفين، كلّ منهما يسعى إلى إقناع الآخر بآليات ووسائل مختلفة، بغض النّظر عن طبيعة العلاقة الفكرية بينهم (تخاصم، تجادل، تناظر)، وذلك بالاعتماد على جملة الأسباب والأدلة التي يعتمدها كل طرف ويقدّمها في خطابه، إلاّ أنّ محدّدات تعريف الحجاج لغويا واصطلاحيا

[1] سامية دريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى ق2هـ، عالم الكتب الحديث، الأردن،ط1، 2001م، ص 257.

[2] حافظ اسماعيل علوي: الحجاج مفهومه وجالاته، عالم الكتب الحديث، اربد الاردن ، 2010ص366 .

[3] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، دار الفارابي، ط2، 2007م، ص 09.

[4] سامية دريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 21.

التي وضعها دارسو الحجاج، والتمايز فِي تحديد مفهومِها، يمكن تلخيصها من خلال ما أشارت إليه أمال يوسف المغامسي[1]:

أ_ الحجاج خطاب إقناعيّ: هدفه التّأثير في المتلقي، إما لتدعيم موقفه أو لتغيير رأيه وتبني موقف جديد، وهو محدّد ينطلق من وظيفة الحجاج وليس من شكله اللّغوي أو محتواه الخطابيّ، ومعنى كون الحجاج خطابا إقناعيا أنّه يهدف إلى إقناع شخص أو مستمع أو جمهور ما، بتبنّي موقف ما أو مشاركة في رأي ما ضمن إطار تواصلي يتجاوز مستوى التبليغ والإسهام إلى مستوى التأثير والإقناع، بتبني موقف أو رأي، والعمل وفق المطلوب.

ب_ **الحجاج بُعد جوهري في اللغة ذاتها:** فحيث ما وجد خطاب القول واللغة وجد الحجاج، واستُعمل كاستراتيجية لغوية وعقلية يلجأ إليها المتكلم لإقناع نفسه أو إقناع غيره، ومعنى كونه خطابا لغويا عقليا أي أنّه يقتضي مِن المتكلّم إيراد الحجج والاستدلالات العقلية بتقنيات لغوية لإقناع المتلقي، وخلاصة ذلك كلّه أنّ هناك نوعين من الحجاج: حجاج عاديّ عند البلاغيين الجدد يستعمل آليات وتقنيات بلاغية ومنطقية من أجل الإقناع، وهذا الحجاج ارتبطت به البلاغة الجديدة ارتباطا وثيقا، وحجاج لغوي يعتمد على الرّوابط اللغوية في الإقناع والمحاجّة[2].

والبحث التنظيري لمصطلح الحجاج خاصة عند الغربيين يوحي إلى اتجاهين:

_الاتجاه الأوّل: (الحجاج خطاب إقناعي) يمثّله على سبيل المثال " **بيرلمان وتيتيكا**" اللذان عرّفا الحجاج انطلاقا من موضوعه" درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض اليها من اطروحات ، او ان تزيد في درجة ذلك التسليم.....وغاية كل حجاج عندها ان يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها او تزيد في درجة الاذعان ، فانجع الحجاج ما وفق في جعل حدة الاذعان تفوق درجتها لدى السامعين،

[1] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي الشريف، ص 22.

[2] المرجع السابق، ص 23.

بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه او الإمساك عنه)، أو هو ما وُفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة[1].

أمّا الاتّجاه الثّاني فيمثّله كلّ من "**ديكرو**" و"**أنسكومبر** من أصحاب التّصور اللّساني الحديث للحجاج، جيث يمثل الحجاج بتقديم المتقدم قولا (ق1) يقضى إلى التسليم بقول آخر (ق2)، وسواء كان (ق2) صريحا أم ضمنيا، فعملية قبول (ق2) على أنه نتيجة للحجة (ق1) تسمّى عمل محاجة"[2].

وفي ذلك يقول عبّاس حشاني: " لقد رأينا الحجاج عند برلمان وتيتيكا، والحجاج عند ديكرو وأنسكومبر، وكيف أنّ الأول اهتم بالتفاعل القائم بين الخطيب والجمهور، وأنّ الحجاج غير الخطابة والجدل في العلاقة الموجودة بينهما، في حين اهتم الثّاني بالمدرسة البراغماتية التداولية، وعدم إغفال الباث والمتلقي..."[3].

علاقة الحجاج بالمصطلحات الأخرى (المرادفات الدلالية للحجاج):

إنّ المجال المفهومي للحجاج يجعله يدور في دائرة مصطلحات متداخلة، وبذلك يتعالق مع مفهوم الحجاج عدة مفاهيم ومصطلحات[4]، مثل: الجدل، البرهان، الخطابة، الحوار، التبيان، الاستدلال، المناظرة، الإقناع، هذه المصطلحات قد تشترك معه فِي جملة خصائص، وتختلف معه في أخرى، ومنها:

أ_ الحجاج والجدل:

الجدل مِن مادّة "ج د ل" والجدل هو اللّدد فِي الخصومة، والمجادلة المناظرة والمخاصمة وقوله عليه الصلاة والسلام: "ما أوتِي الجدل قوم إلا ظلّوا" والمراد به الجدل على

[1] المرجع السابق نفسه، ص 23.

[2] المرجع السابق، ص 21.

[3] عباس حشاني: الحجاج بواعثه وتقنياته، ص 27.

[4] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 24.

الباطل وطلب إظهار الحقّ[1]، ويقوم على مقابلة الحجّة بالحجّة، والجدل مرادف للحجاج فِي كونه خصومة قائمة على إيراد الحجّة، وهو رجل مِحجاج أي جدل والحجاج متخلصم[2].

أمّا طبيعة الجدل فهي الخصومة والمنازعة فِي البيان والكلام، وغايته تحقيق الغلبة بالدّليل والحجّة؛ أي اتّخاذ رأي ما وإسقاط الرأي المخالف[3]، وهناك فرق دقيق بين المعنيين من حيث الاستعمال في القرآن الكريم، أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله تعالى: "ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه" (البقرة 256)، حيث قال: ومعنى حاجّ خاصم، وهو فعل جاء على صِيغة المفاعلة، ولا يعرف لـ "حاجّ" في الاستعمال فعل مجرّد دال على وقوع الخِصامِ، ولا تُعرف المادّة التِي تُشتقّ مِنها، ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان والمصدّق للدّعوة ،مع أنّ حاج لا يستعمل غالبا إلا في معنى المخاصمة وأنّ الأغلب يفِيد الخِصام بباطلٍ[4]، وقال في تفسير الجدل في قوله تعالى: "ولا يُجادل عنِ الذِينَ يختَانُون أنفسهم" (النّساء 107)، المجادلة مفاعلة من الجدلِ ،وهو القُدرة على الخِصام والحجّة فِيه، وهي منازعة بالقولِ لإقناعِ الغيرِ برأيِكَ[5].

والأصل أنّ الحِجاج أوسع من الجدل فكلّ جدل حِجاج، وليس كلّ حجاج جدلاً.وأنّ الحجاج هو القاسم المشترك بين الخطابة والجدل، ممّا يعنِي أنّه يُوجد على الأقلّ حِجاجَان جدليّ وخِطابيّ، والحجاج الجدليّ هو مِن قبِيل ما أشار إليه أرسطو في كتابه "البويطيقا"، ومدار هذا الحجاج على مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقليّ المجرّد[6].

ويشير "عبد الله صولة" إلى تصوّر بعض القُدماء للحِجاجِ فِي تصنيفاتهم خاصّة مِن التّرادفِ بين الحِجاجِ والجدلِ أنّ هذا التصور من شأنهِ أن يُصنّف مجال الحِجاج وتعريفهِ في

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادة: ج،د،ل.

[2] المرجع السابق، مادة: ج. د. ل.

[3] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 24.

[4] ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص 31.

[5] المرجع السابق، ص31.

[6] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 26.

الجدلِ مِن حيث هو صناعة منطقيّة، ويؤكّد أنّ الحجاج أوسع مجالا إذا أنّ كلّ جدل حِجاج، وليس كل حجاج جدلا[1]، ليخلص فِي الأخير أنّ الحجاج أوضح في دلالاتِه من الجدلِ، فكلّ جدل حجاج، وليس كلّ حجاج جدلا، إذ أنّ الحجاج في بعض وضوحه جدل، غير أنّه أوسع وأشمل مِنه.

ب_ الحِجاج والبرهان:

جاء في لسان العرب أنّ البرهان هو الحِجّة الفاصلة _البينة_ يُقال: برهن يُبرهن برهنةً، إذا جاء بحجّة قاطعة للدّ الخصمِ، والبرهان بيان الحجّة وإيضاحها[2]، كما ورد فِي أساس البلاغة: " أبره فلان جاء بالبرهان...والبرهان بيان الحجّة وإيضاحها من البرهرهة، وهِي البيضاء مِن الجوارِي"[3].

تكمن علاقة الحجاج بالبرهنة على طبيعة الأمثلة والحجج المقدّمة، وترتبط بالإقناع باكتشاف طريقة عرضها وتقنيّاتِها بالإقناع، ولطبيعة العملية الحجاجية دور فِي تحديد نوع النصّ أوالخِطاب، وذلك راجع إلى طبِيعة العملية البرهانيّة،" إنّما تتخذ بالنظر والبرهنة أي المحاجّة في مُقابِل "Argumentation"، وبرهنة فِي مقابل" Démonstration"، وفي هذا الصدد يرى "بيرلمان" أنّ البرهان "Argument" لا يُنقل من المقدّمات إلى النتِيجة خاصّية موضوعيّة كالحقيقة مثلا، كما هو الحال في البرهنة الرياضية، لكنه يسعى من أجلِ أن ينقل الموافقة التي تُحظى بِها المقدّمات إلى النتيجة، هذه الموافقة مرتبطة دائما بجمهور معيّن، وهي تختلف من جمهور إلى آخر...إنّ أيّ واحد يجب أن يصِل إلى نفسِ النتائجِ في نظامِ شكلٍ منسجمٍ، لكنِّ المسألة ليست بهذه الصورة في العملية البرهانية الحِجاجية، حيث مواجهة

[1] عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 15.

[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة: ب. هـ. ن، ص 42.

[3] الزمخشري: أساس البلاغة، مادة (ب، ر،هـ)،ج1، ص 58.

عقول متوقّدة ميّالة إلى دحض الأمور عن كثب، وهنا تكمن أهميّة المرسل إليه في توجيه العملية البرهانية واختيار المعطيات والمقدّمات[1].

إلاّ أنّ طه عبد الرحمن يفصل بين البرهان والحجاجِ، فيقول: "وإنّما ماهية الحجاج تقوم على كونه ينطوي على قدرِ الالتباس في الوظيفةِ، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا فِي غيرهِ من طرق الاستدلال ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس، لما تميز طريقه عن طريق البرهان، وهذا الالتباس هو إذا الفاصل بين الحجاج والبرهان"[2]، وذلك لأنّ البرهان عنده هو الاستدلال الذي يُعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينِها واستعمالاتها، وهو نتيجة الحجة المجردة[3].

[1] عباس حشاني: مصطلح الحجاج بواعثه وتقنياته، ص 273.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1998م، ص 230.

[3] المرجع السابق، ن، ص 245.

المبحث الثاني: الحجاج النشأة والأصول (دراسة نظرية).

1- الحجاج في الدّراسات العربية القديمة:

إنّ المتأمل في الحياة العقائدية السياسية في بيئة العرب الدينية والإسلامية يجد نفسه أمام الدور الفصل الذي لعبه الحجاج باعتباره ضاربا بجذوره في الخطاب العربي، هذا الخطاب الذي اعتمد البنية الحجاجية وتجلّى من خلال القرآن الكريم والسنّة النّبوية المطهّرة، فيه يقول محمد العبد:"وهو عند العرب -الحجاج والاحتجاج والجدل والمجادلة- ويضرب الحجاج بحذور قوية في الخطاب العربي... فضلا عن الدور المهم الذي لعبه في الحياة العقائدية والسياسية في البيئة العربية والإسلامية، وفضلا عن اعتماد البنية الحجاجية في الخطاب العلمي البلاغي على نحو ما نرى في دفاع عبد القاهر الجرجاني عن اعجاز القرآن باقناع الناس بفكرة النظم، مما طبع دلائله بطبيعة حجاجية واضحة[1].

لذلك كانت استراتيجية الخطاب واضحة في القرآن الكريم واحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-، كما نجد كثيرا من النماذج التي تجسد استعمال هذه الاستراتيجية في خطابات سبقت هذه الفترة بكثير، وتمثّل ذلك في المنجزات الخطابية والمناظرات القبلية في العصر الجاهلي، ثمّ تنامت الخطابات التي تجسّد هذه الاستراتيجية بعد البعثة المحمدية في كثير من السياقات، وتبلورت في كثير من العلوم كعلوم الفقه وأصوله وعلم الكلام وغيرها، فقد كان الاقناع مطية للخطاب في تلك المحاورات والمناقشات، وكانت استراتيجياته بمختلف أليّاتها هي الطريق الأقوم لإبراز مقاصد تلك العلوم وأفكارها وأرائها"[2].

وفيما يخص موضوع الحجاج في البلاغة العربية القديمة... فإن كانت البلاغة الأرسطية لم تصنف بحسب الموضوعات على اعتبار أنها متنوعة لا يمكن ضبطها... ولا بحسب بنيتها لأنها متغيرة تبعا لمقامات الإنجاز، فإنها صنفت بحسب المخاطبين (قضائية،

[1] محمد العبد: النص الحجاجي العربي، دراسة وسائل الاقناع، مجلة فصول، ص 45.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دارالكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2004، ص،44.

استشارية، محفلية)، لأنهم الموجهون لطبيعة الخطاب أولا والمنجزون له ثانيا... ومن هنا يتجلى الطابع التداولي التواصلي في هذه البلاغة.[1]

إن كان الأمر كذلك بالنسبة للبلاغة الأرسطية، فإنّ البلاغة العربية اجتمعت فيها عوامل متعددة ساعدت على تطور البلاغة العربية ونشأة التأليف فيها...لاسيما تلك البحوث التي اتصلت بدراسة القرآن الكريم لغة وإعجازا، لتظهر ذلك التطور في الخطاب البلاغي العربي وبروز بلاغة جديدة عمادها البيان والحوار والحجاج والاصغاء الى الآخر، وذلك في وقت كانت فيه صليل السيوف يعلو على صوت العقل[2].

وفي هذا الجو يظهر "الجاحظ" مدافعا عن الحوار وثقافته... محاولا وضع نظرية لبلاغة الحجاج والاقناع أساسها مراعاة أحوال المخاطبين[3]، ويكون مركزها الخطاب اللغوي بكل ما يصاحبه من وسائل إشارية ورمزية، ودلالات لفظية وغير لفظية.

لذلك كان اهتمام الجاحظ بالفعل "اللغوي" حين عدّه الأساس لكلّ عملية بيانية حجاجية، فالكلام في نظره لا يمكن تمييزه عن البلاغة فهو يضطلع في حياة الفرد بوظيفتين أساسيتين، هما الوظيفة الخطابية وما يتّصل بها من إلقاء وإقناع واحتجاج ومنازعة ومناظرة... وهي مصطلحات يكثر الجاحظ من استعمالها...أمّا الوظيفة الثانية فهي الفهم والإفهام أو البيان والتّبين، ولعلّنا في غنًى عن إثبات أنّ البيان في مفهومه العام يقتصر على أداء هذه الوظيفة... فتحقيق التّواصل لا يتمّ إلاّ من وجه الإفهام والتّفهّم[4].

في حين أنّ مفهوم البيان عند الجاحظ تتنازعه وظيفتان، الأولى إفهامية، والثّانية حجاجية إقناعية... فالأولى وما يتّصل بها من عناصر المقام وخصائصه، أما الثانية؛ فأساسها

[1] محمد سالم محمد امين الطلبة... الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت، 2008، ص210.

[2] المرجع السابق، ص 211.

[3] المرجع السابق، ص 211.

[4] صمودي حماد: التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص 195.

الفصاحة وإحكام الحجة ومعرفة أحوال المخاطبين ومستويات تقلبهم، وكذا اختيار المقال المناسب للمقام، ومن هنا كان عماد البلاغة تمام الأدلة وإحكام الصنعة"[1].

ويرى محمد العمري: "إنّ مادة البيان والتّبيّن" لا تخرج عن ثلاثة محاور، أولهما: وظيفة البيان وقيمته، وثانيهما: العملية البيانية وأدواتها، أما الثالث فخاص بالبيان العربي قيمته وتاريخه...[2]

ومن العناصر الحجاجية التي اهتم بها الجاحظ: مقتضيات المقام "وما شمله من أحوال الخطيب وكفايته اللّغوية، وهيئته وصفاته الخلقية، ومايحسن عليه وما يقبح، فالجاحظ دائم الالحاح على الشروط اللازم توفرها في التكلم من حيث الخبرة والحذف للآلة البلاغية والنّصوص الاستشهادية الضرورية لكلّ حجاج...هذا علاومة على تخير القالب اللغوي الكفيل بانجاح الفحوى والمقاصد ودفع السامع الى تحقيق المضامين النصية...[3]

يقول الجاحظ: أوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللّحظ، متخير اللفظ، لا يكلّم سيّد الأمّة بكلام الأمّة، ولا الملوك بكلام السوقة، لأنّ ذلك جهل بالمقامات، وما يصلح في كلّ واحد منهما من الكلام، وأحسن الذي قال: "لكل مقام مقال"[4]، إذ إنّ تحقيق التّواصل الجيّد بين المتكلّم والمخاطب هو الغاية من مراعاة المقام، ويجب عدم استخدام الألفاظ الغريبة في العمليّة التّواصلية لأنّ المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من مقال.

كما يفهم من كلامه: ربط المقام بتعبير الغرض المنشود، فإذا كانت خطيّة فغرضها الإقناع ومقامها الخطاب، أما الشعر فغرضه الاستمالة والتأثير. ممّا يوجب على كلّ من الخطيب والشّاعر استعمال الوسائل للتأثير في المتلقي وإقناعه.

---

[1] الجاحظ أبو عثمان: البيان: تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، ص 67.

[2] محمد العمري: البلاغة العربية، أصولها وامتدادها، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 99، ص193.

[3] محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 214.

[4] الجاحظ: البيان والبين، ج1، ص 92.

ونحن إذ نكتفي بهذا القدر حول رؤية الجاحظ البيانية الحجاجية والتي ظهرت في وقت مبكر من تاريخ الدّراسات البلاغية العربية نشير إلى أنّ الحجاج وما يتصل به من مباحث وخصائص نصية ومقامية قد تمّ تناولها في مصنّفات عربية عدّة بعد الجاحظ خاصة حين دُرس الحجاج ضمن البيان فكان منه أن شمل معظم عناصر المقام، ومحدّداته الدّاخلية والخارجية وأدوارها الحجاجية، فالبيان الذي دعا إليه إنّما هو حجاج بالمعنيين البلاغي والاجماعي[1].

ويمكن الاستشهاد بما فعله "الباجي" في مقدّمة "منهاجه" حيث ذكر ما ينبغي للمناظر أن يتأدّب به مع المرسل اليه... بيد أنّه لم يغفل أن يراعيه المرسل في حق نفسه...[2]، وقد أورد في كتابه: المنهاج في ترتيب الحجاج" أنّ الحجاج يعدّ من أرفع العلوم قدرا وأعظمها مكانا، لأنه السبيل الى معرفة الاستدلال وتميّز الحق من المحال...ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من السقيم، ولا المعوجّ من المستقيم...".[3]

أمّا السكاكي فقد أورد في كتابه مفتاح العلوم، قوله:" ولا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك بياين مقام الهزل... وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر...ثمّ إذا شرعت في الكلام فشكّل كلمة مع صاحبتها مقام وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول، وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال.[1]

---

[1] محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 215.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 449.

[3] الباجي أبو الوليد: المنهاج في ترتيب الحجاج، ت عبد الحميد تركي، دار المغرب الإسلامي لبنان، 2000 ط3، ص 08.

[1] السكاكي: مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية لبنان، دت، ص 168.

ففي هذا النّص يؤكّد السكاكي على العلاقة الوثيقة بين المتلقّي والمقام، ووجوب الالتفات إلى أغراض الخطاب، فالكلام الموجّه إلى الذكيّ ليس نفسه الكلام الموجّه إلى الغبيّ... وتتغيّر أحوال المتلقيّ بتغيّر قصد المتكلم، وتربط بينهما مقصدية الإفهام واستجابة المتلقيّ، وإنّ الفهم السليم للكلام لا يقاس بفهم معنى الجمل فقط، بل بالإدراك السليم لمراد مقاصد المتكلّم فيه حتّى يتحقّق الإقناع والتّأثير.

كما يُفهم عند أقطاب البلاغة العربية القديمة حين وجّهوا البلاغة لغاية تأثيرية اقناعيّة لإقناع الجمهور والتّأثير فيه، والتي تهدف من خلال ذلك الى الوضوح والتأثير بفهم ان البلاغة قد اخذت كمحدد أساسي للخطابة لأن الخطابة تخاطب جمهورا معينا، ومن ثم حاجتها للبلاغة لإقناع المتلقي والتأثير فيه، فهي تحتاج بالتالي للصور البلاغية وللحجج والحجاج ،والتأثير والاستمالة يتطلبان الإبانة والوضوح وأساليب الاقناع... ومن هذا المنطلق يجب الإقرار بوجود حجاج بلاغي يجد عناصره الأساسية في المعاني البلاغية كأدوات اقناعية مثل: الشاهد، والاستشهاد والحجة والدليل والاستدلال....[1]

وفي جهة أخرى يستوقفنا رأي السكاكي في مفتاحة بعد أن أفضى إلى تقسيم البلاغة على أساس منطقي إلى معاني وبيان وبديع، فقد ربط البيان بالدليل، لأنّ البيان وفروعه كالاستعارة والتشبيه بمثابة الحجة أو الدليل بالنسبة إليه في الاستمالة والإقناع، إذ يقول: "من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل[2].

[1] الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيل علوي: عالم الكتب الحديث، الأردن، 2001، ص 44.

[2] السكاكي: مفتاح العلوم، ص 218.

وفي حديث علماء البلاغة عن حجاجية الصورة البيانية يقدم"محمد العمري" حديثه: "الصورة تقوم مقام الحجة وتعوضها تبعا لحال المخاطب.."[1]، لأنّ هذه الصورة هي التي تعبّر عن حال المخاطب، وعن أحاسيسه ومعانيه التي يريد إبلاغها إلى المتلقي، فالهدف الأساسي للبيان هو المرسل إليه، وليس تزيين الخطاب، لاسيما وهو يبحث عن السبل الكفيلة بتحقيق قوة التأثير في هذا العنصر المهم في العملية التواصلية، إذ إنّ الصورة البيانية هي من أهم أساليب الحجاج في البلاغة العربية، ترجع وظيفتها كلها إلى التأثير والاقناع، بحيث يهدف المخاطب إلى حمل المتلقي على التصديق بمدلول الخطاب، والتسليم به والركون إليه، وقد يتميّز هذا الإقناع بأنّه نظري خيالي يقوم على الحجة ويسعى إلى إثبات الرأي بالدليل[2].

وخلاصة القول حول جهود أقطاب البلاغة العربية تجدر الإشارة إلى أنّها جميعا تضمنت إشارات بلاغية إلى ملامح الحجاج وأدواته البلاغية، خاصة حين ركزوا في دراستهم على الفكرة "المقام والمتلقي" وكلّ ما يحيط به من ظروف اجتماعية، ونفسية، وذهنية، ومراعاة المقام والحال في البلاغة العربية باعتباره الدليل على علاقة الخطيبب بالمستمع. فكانت البلاغة عندهم تروم أمرين إثنين: الوضوح (الارتجال) والتأثير (النفع).

2- الحجاج في الدرس البلاغي الحديث.

منذ نهاية الخمسينيات من القرن العشرين، شهدت مباحث الدراسات البلاغية صحوة نوعية، فكانت الدعوة لما سمّي "بالبلاغة الجديدة"، وهدفها دراسة تقنيات الخطاب التي تسمح بآثاره تأييد الأشخاص للفرضيات التي تقدّم لهم وتعزّز هذا التأييد، باعتبار أنّ الحجاج" وسيلة المتكلم في جعل المتلقي يقبل آراءه واتجاهاته وانتقاداته وتوجيهاته...، لذلك شهدت بلاغة الحجاج في السياق الغربي تطورا بعودة الاهتمام بالجوانب التداولية والحجاجية،

[1] محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري لدراسة البلاغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، ص 101.

[2] محمد الواسطي: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، مقال ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته . إعداد حافظ إسماعيل علوى، عالم الكتب، اريد الأردن، ط1، 2010، ص 154.

وبالجهود الكبيرة التي بذلت في مجال اللسانيات ونظريات التواصل... ليشهد هذا التطور في البلاغة ميلاد فرع علمي جديد هو الحجاج، اهتم به في البداية الفلاسفة وأهل النطق والقانون، ثم سرعان ما أخذ الحجاج في أوساط الباحثين من تخصصات مختلفة واصبح حقلا مستقلا تقوم حوله الدراسات التخصصية والأبحاث المتواترة...خصوصا بعدما أصبحت المفاهيم الحجاجية تساهم في مقاربةة ظواهر أخرى...بعدما تمّ وصل الحجاج بكثير من الفروع العلمية الإنسانية كاللسانيات، وعلم الاجتماع، وعلم النفس والاقتصاد[1].

ونتيجة لذلك تعدّدت توجّهات النّظريات التي عالجت الحجاج بين نظريات تنتمي إلى البلاغة وأخرى إلى المنطق، وثالثة تقاربه من منظور لساني، أو من منظور نفسي أو اجتماعي، لذلك عُد الحجاج حلقة وصل بين علوم شتى تتجاذبها البلاغة والتداولية اللّتان أهتمتا بهذا البحث من زاويتين مختلفتين، كان لكل واحد منهما طريقته وآليته الخاصة في الدراسة المستندة الى وجهة النظر للموضوع والمنطلق أيضا، سواء كان تداوليا أم بلاغيا، ليتجلى ذلك كله من خلال الجهود التي قدمتها المدرستان البلجيكية والفرنسية في تأصيل الدرس الحجاجي كمبحث أساسي في البلاغة المعاصرة على يد "**برلمان** "وزميله "**تيتيكا**" في مصنفهما عن" البلاغة الجديدة"، ثم مع ميشال مايير في نظرية" المساءلة"، وأخيرا اللغوي لفرنسي ديكرو وأنسكومبرمبر في التداوليات المدمج،. وختاما بتولمين ومشروعه الحجاجي، فما الجديد الذي قدمه هؤلاء اللسانيون الغربيون؟ وكيف ساهموا في إثراء الدرس الحجاجي وبلاغة الحجاج بصفة خاصة، والبلاغة المعاصرة بصفة عامة.

- **البلاغة الجديدة (نظرية الحجاج عند بيرلمان):**

تجدر الإشارة في بادئ الأمر إلى أنّ "بيرلمان" و"تيتيكا" قد اتخذا البلاغة مصدر الحجاج عندهما، إذ عرفا بالبلاغة الجديدة، والتي حاول من خلالها "**بيرلمان**" أن يجعل من النظرية البلاغية أداة للتفسير وتحليل غيرها من الظواهر الفلسفية والقانونية بالخصوص،

[1] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 78.

ومن هنا تولدت حاجته الى بناء تصور نظري للحجاج، والدفاع عن أهميته وجدواه في ضوء المفاهيم البلاغية والفلسفية والقانونية.

لقد أعاد "**بيرلمان** "و"**تيتيكا**" الاعتبار إلى البلاغة حينما وضعاها في إطار الحجاج من خلال بحوثهما في الكشف عن جوانب عميقة في الدرس البلاغي المعاصر بوصفها تأمّلا في اللّغة والفكر، ولذلك يعد كتاب "الخطابة الجديدة"، "البلاغة الجديدة" وكتاب مدخل في الحجاج" مقالات في الحجاج" هو نظرية حجاجية معاصرة لها أسس ومبادئ يقوم عليها فيه سعي إلى إخراج حجاج قائم بحد ذاته، له ميزاته وأهدافه، فيقدم تعريفا للحجاج يجعله جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الاقناع بما تعرضه عليه، والزيادة في حجم هذا الإقناع معبرا عن غاية الحجاج الأساسية انما هي الفعل – التأثير– في المتلقي على نحو يدفعه الى العمل أو تهيئته للقيام بالعمل[1].

وقد ظهر مصطلح البلاغة الجديدة مع "**بيرلمان**" الذي جاء في عنوان أحد أشهر كتبه عام (1958) تحت اسم "مقال في البرهان" **البلاغة الجديدة**" وهو مقال عُدّ محاولة لإعادة وتأسيس البرهان أو الحجة الاستدلالية.[2]

ومع "تيتيكا" ينزل الحجاج بين الخطيب وجمهوره، أي أن يكون هناك تفاعل بين الخطيب والجمهور، وتبدو صلته بالخطابة الأرسطية واضحة، ويعرف المؤلفان الحجاج بأنّه "درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أنّ تؤدي بالأذهان الى التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"[3].

وفي موضع آخر يركزان القول على الغاية من الحجاج فـ"غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها من أراد، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذغان، فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدّة الإدغان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يفهم على العمل المطلوب

[1] سامية دريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، لبنان، ط1، 2008، ص 21.

[2] محمد سالم الامين طلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 102.

[3] عبد الله صوله: الحجاج أطره ومتطلقاته من خلال مصنفاته في الحجاج، ص 299.

(إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة[1].

والحقيقة في إنّ الحجاج في نظرهما يتجاوز النظر فيما هو حقيقي مثبت إلى تناول حقائق متعدّدة ومتدرجة، فمبعثه هو الاختلاف، وشرطه أن يقوم على موضوعية الحوا، حيث يقف فيه المحاجج موقف الشريك المتعاون من أجل تحقيق غايته وهي استمالة العقول – المتلقي ــ لما يعرض عليه، ويجعل العقول تذعن لما يطرح عليها، وأنّه يزيد في درجة إذعانها باعتماد وسائل التأثير في عواطفه وخيالاته[2].

كما أولى بيرلمان أهمية بالغة لعناصر الحجاج في بناء نظريته الحجاجية، والتي لا تكتفي بالأساليب اللغوية بل تولي اهتماما بالظروف الخارجية التي تتعلق بكل من المخاطب والمقام، خاصة أنّ نظرية البرهان عنده هي بحث في سبل التأثير عبر الخطاب بشكل فعّال في الأشخاص، ويكون الحجاج عنده" عبارة عن تصور معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج والمقام الذي ينجب هذا الخطاب"[3].

وقد رسم بيرلمان للحجاج ملامح رئيسة خاصة حتى ربط هذه الملامح بعوامل لغوية تتمثل في الوضوح، وأخرى غير لغوية (نفسية واجتماعية)، تتمثل في الاحترام والوعي بظروف مختلف الأصعدة الاجتماعية والسياسية، وهذه الملامح هي أن يتوجه إلى مستمع، أن يعبر عنه بلغة طبيعية، مسلماته بديهية لا تعدو أن تكون احتمالية، لا يفتقر تقدمه – تناميه–إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة، نتائجه ليست ملزمة...[4] وإلا فقد الحجاج أثره وفاعليته.

وخلاصة القول مما سبق من تعاريف للحجاج عند كل من بيرلمان وصاحبه:

---

[1] المرجع السابق: ص299.

[2] خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصلية في الدرس العربي القديم، ص107.

[3] دريدي سامية: الحجاج في الشعر الغربي القديم، ص 21.

[4] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 83.

ـ إنّ بيرلمان وزميله ينزلان الحجاج في صميم التفاعل بين الخطيب وجمهوره، فالحجاج يسند إلى صناعة الجدل من ناحية، وصناعة الخطابة من ناحية أخرى بكيفية تجعل الحجاج شيئا ثالثا لا هو بالجدل ولا هو بالخطابة، فالحجاج يأخذ من الجدل التأثر الذهني الذي يقود إلى التأثير في المتلقي وإذغانه، فمجاله العقل والإدراك، حيث يتوسل المسلمات لإلزام الخصم وإفحامه، وأمّا الخطابة فتظهر من خلال إلحاحها على فكرة "توجيه العمل" والإعداد له والدفع عليه.

ـ الفائدة من الحجاج عند بيرلمان أن تقنع شخصيا بقضية، أو تزيد من شدة إقناعه عن طريق الحجاج لحمله على عمل أو تهيئة لذلك، كما أنّه يحاول أن يجعل من الحجاج نظرية مطابقة للبلاغة بحصر هذه الأخيرة فيه، وقد وافقه في هذا التصور العديد من البلاغيين.

ـ حاول بيرلمان تخليص الحجاج من دارة الخطابة والجدل والذي كان امتداد هذه الأخيرة وسليلها خاصة عند أرسطو.

حاول بيرلمان وصاحبه إعادة الاعتبار لمجال الحجاج وتبرئته من جهة من تهمة المناورة والمغالطة والتلاعب بعواطف الجمهور وعقولهم أيضا، وتخليصه من جهة ثانية من صرامة الاستدلال الذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب... فالحجاج عندهما حوار يسعى الى إحداث اتفاق بين الأطراف المتحاورة في جو من الحرية والمعقولية، أي أنّ التسليم برأي الآخر يكون بعيدا عن الاعتباطية واللامعقول اللذين يطبعان الخطابة عادة، وبعيدا عن الإلزام والاضطرار اللذين يطبعان الجدل، ومعنى هذا أنّ الحجاج بوصفه حوارا ينبذ العنف، أضحى له مكان خاص إلى جانب البرهنة والاقناع، ومن ثمّ أصبحت له خصائصه تميزه عنهما[1].

اعتماد الدراسات الحجاجية المعاصرة على أعمال كلّ من بيرلمان وصاحبه، كما اعتمدت كذلك على أعمال علماء أخرين أمثال ديكرو وانكسومبر وتولمين، وغيرهم.

[1] حافظ إسماعيل علوى: الحجاج مفهومه ومجالاته عالم الكتب الحديث، أزيد، الأردن، ط 1، 2010، ص 344.

ـ الحجاج عند ديكروDucrot "نظرية الحجاج في اللغة":

لا يمكن الحديث عن الحجاج في اللّغة دون الوقوف عند مؤلفات "ديكرو" ولاسيّما كتابه "الحجاج في اللّغة" والذي ألّفه بمعية "كلود أنسكومبر" سنة 1983، وهو حجاج لساني بحت، وقد حصراه في اللغة ودراستها، إذ يكون بتقديم المتكلم قولا يفضي إلى التسليم بقول آخر، فهو إنجاز لعمليتين: عمل صريح بالحجة، وعمل بالاستنتاج، وفيه يرى "**ديكرو**": "إنّ كل قول يحتوي على فعل إقناعي، فإن تتكلم يعني أنّك تحاجج (كلّ قول حجاج)، ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجية، فالحجاج عنده هو علاقة دلاليّة تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاججة.[1]

لقد أقرّ "**ديكرو**" وصاحبه أنّ الحجاج متجدر في اللّغة، أي أنّه لا يمكن فصل اللّغة عن الحجاج والحجاج عن اللّغة، إذ يقول: "إنّ الحجاج في اللغة يكون بتقديم المتكلم قولا أو مجموعة من الأقوال، يقضى إلى التسليم بقول أخرى أو مجموعة من الأقوال... حيث ق1 تمثّل الحجة التي ينبغي أن يؤدي إلى ق2، وتكون ق2 قولا صريحا أو ضمنيا، لذلك فإنّ الحجاج عند ديكرو، هو إنجاز لعملين هما: عمل التصريح بالحجة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى... سواء كانت النتيجة مصرحا بها أم ضمنية"[2].

وحول هذه النظرية اللغوية أشاد "العزاوي" لاسيما أن صاحبها يريد أن يبيّن أنّ اللّغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها[3]، وذلك من خلال اهتمامها بالوسائل اللغوية، وبإمكانيات اللغة الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، قصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، وذلك أنّها تنطلق من فكرة مفادها: "إنّنا نتكلم عامة بقصد التأثير".

---

[1] أبو بكر العزاوي: العمدة في الطبع، المغرب، 2006، ط16، ص 14.

[2] شكري المبحوت: الحجاج في اللغة، جامعة الأداب والعلوم والفنون، تونس، مجلة الآداب، منوية، ص 354.

[3] أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص 14.

وفي حقيقة الأمر أنّ نظرية الحجاج في اللغة قد انبثقت من صلب نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها "**أوستن وسيرل**" خاصة حين نتوخى مقاصد عديدة من الحجاج كالرغبة في التأثير والتوجيه والاقناع، وهي صورة تترجم فيها الأقوال الى أفعال حسب نظرية "**الأفعال الكلامية**" والتي تطلق عليها؛ **نظرية الحدث اللغوي، "نظرية الحدث الكلامي" النّظرية الانجازية**" وهي جزء من اللسانيات التداولية خاصة في مرحلة التأسيس عند" اوستن" أو النضج والاكتمال عند "**سيرل**"، ومنه قام "**ديكرو**" بإعادة تعريف مفهوم التلفظ (التكلم) أو الإنجاز بأنّه: فعل موجه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية، أي مجموعة الحقوق والواجبات، ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطا معينا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن ان يسير عليه الحوار، والقيمة الحجاجية لقول ما هي نوع من الالزام يتعلق بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها الخطاب بخصوص تناميه واستمراره[1].

في حين فرّق "**ديكرو**" بين معينين للفظ الحجاج، من ينطلق المعنى العادي، والمعنى الفني الاصطلاحي، والحجاج موضوع النظر في التداولية المدمجة هو بالمعنى الثاني، فالحجاج بالمعنى العادي طريقة عرض الحجج وتقديمها، يستهدف التأثير في السامع، غير أنّه ليس معيارا كافيا، إذ يجب ألّا تهمل طبيعة السامع أو المتقبل المستهدف، فنجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع، ومدى قدرة التّقنيات الحجاجيّة المستخدمة على إقناعه، فضلا على استثمار الناحية النفسية في المقتبل من أجل تحقيق التأثير المطلوب فيه[2].

أما الحجاج بالمعنى الفني فيدلّ على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والدرجية في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقة

[1] المرجع السابق، ص16.

[2] صابر الحباشة: التداولية والحجاج، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات دمشق، ط1، 2000، ص 15.

الحجاجية أن يكون "درجية"(salaire) أو قابلة للقياس بالدرجات، أي تكون واصلة بين سلالم"[1].

لنلخص في الأخير إلى أنّ نظرية الحجاج في اللّغة تنطلق من فكرة مفادها أنّنا نتكلم عامة بقصد التأثير، وأنّ الوظيفة الأساسية للّغة هي الحجاج، وأنّ المعنى ذو طبيعة حجاجية[2]، مع الإشارة إلى إنّ نظرية الحجاج عند "ديكرو" ضمنها مجموعة من المفاهيم كالعلاقة الحجاجية، المواضيع الحجاجية، الاتّجاه الحجاجي، القوة الحجاجيّة، السّلم الحجاجي وغيرها من المفاهيم[3].

ـ الحجاج عند "ميشال ماييـر": نظرية المساءلة:

إنّ نظرية المساءلة عند "ميشال ماييـر" تعد إحدى النّظريات المعاصرة التي قامت بمعالجة الخطاب بصفة عامة، والخطاب الذي يتمّ داخل عمليات التخاطب خاصة سواء كان تواصلا عاديا أم حجاجيا يهدف الى الإقناع"[4].

لقد تناول "**ماييـر**" الحجاج من منظور وتأمّل فلسفي، يسعى من خلاله أن تستعيد الفلسفة وظيفتها الأولى (المساءلة) وتسترجع طابعها الشكلي (الاشكالي) باعتبار التساؤل والمساءلة هما جوهرا الفلسفة عنده، والتفكير عنده يعني طرح الأسئلة والقدرة على الاستشكال، وذلك بعد بحوث حول منشأ الفلسفة عند اليونان، وتتبعها من سقراط الى أرسط، إذ خلص إلى أنّ الفلسفة القديمة لم تُعن بالتساؤل بما فيه الكفاية[5]، لذلك جاء تعريف الحجاج عنده: "هو دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنية فظاهر الكلام هو الجواب، وضمنيه هو السؤال، كما هو: "إثارة الأسئلة، وإثارة الأسئلة هي الأساس الذي ينبنى عليه

---

[1] المرجع السابق: ص 21.

[2] بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 459.

[3] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص97.

[4] المرجع السابق، ص،102

[5] المرجع السابق، ص، 103.

الخطاب.. فهو يسعى من خلال مشروعه الفكري لإقامة نظرية بلاغية اساسها "فكرة التساؤل".[1]

لقد أدرج علماء التداولية جهود "**مايير**" ضمن الإسهامات التنظيرية المعاصرة لأبعاد اللّغة ووظائف الكلام، وتبقى مشدودة إلى نظرية المعنى المرتبطة بالسؤال أشد الارتباط، وبالسؤال المنفتح على الأجوبة المتعددة التي تضافر المقاصد التداولية (ظروف إنجاز الخطاب) والتأويلية (علاقة السؤال بالجواب) والبلاغية والحجاجية أساسا في تحقيقه.[2] فهو يركز على البعد اللّغوي للحجاج بالإضافة إلى أنّه يركز على البلاغة ودورها في المحاججة، لاسيما الصور البلاغية... ممّا يجعل للحجاج عند مايير ثلاثة أركان أساسية هي: المساءلة أولا، الكلام أو اللغة ثانيا، والبلاغة ثالثا.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ "مايير" قد أسّس في نظريّته منهجا تساؤليا يقوم على مبدأين أساسيين هما: المبدأ الافتراضي في تحليل الأقوال، والمؤسس على الجواب والسؤال المفترضين انطلاقا من مجموعة من المقومات التي تحكم العملية التواصلية كالسياق، وطبيعة المعلومات، والقدرات التفكيرية.

والمبدأ الثاني؛ مبدأ الاختلاف الإشكالي، وهو المبدأ الذي يهدف الى تحقيق وظيفة القول تواصلا أو إقناعا، خاصة حين تطرح الاختلافات القائمة بين الأقوال باعتبار أنّ الاختلافات هي الميزة الحقيقية في العمليات المخاطبية[3].

فما الحجة عند "**مايير**" –خاصّة حين ربط الحجاج بالمساءلة– إلّا جوابا أو وجهة نظر يُجاب بها عند سؤال مقدر يستنتجه المتلقي ضمنيا من ذلك الجواب، ويكون ذلك بطبيعة الحال في ضوء المقام وبوحي منه[4].

---

[1] ينظر: عبد الله صوله، الحجاج في القرآن الكريم، ص 38.

[2] أمال المغامسي: الحجاج في احديث النبوي، ص 103.

[3] ينظر: عبد الله صوله، المرجع السابق، ص 37.

[4] المرجع السابق، ص 37.

وخلاصة القول: إنّ الخطاب الحجاجي عند" مايير" هو عبارة عن إثارة الأسئلة التي يكون بموجبها هذه الثنائية (سؤال وجواب) وثنائيات متقابلة أخرى يتشكل منها القول الحجاجي، منها"الحقيقة والمجاز"، الافتراض واليقين، الاستعمال والابتكار... السلطة المجازية والسلطة المادية"[1].

4- الحجاج وملامحه في الدّراسات العربية المعاصرة:

يعد موضوع الحجاج في الدراسات العربية المعاصرة مضغة اهتمام لدى كثير من المفكرين العرب لا سيما حين أصبح موضوعا أو علما قائما بذاته، تحكمه مجموعة من النظريات المعرفية التي تضبط أوجه استعمالاته في مجالات مختلفة، مما منح الفرصة لكثير من المفكرين العرب اعتمادا على مقومات الحجاج الضاربة في أعماق التاريخ ان يدرجوا الحجاج ومباحثه في جل اهتماماتهم ومنطق تفكيرهم، لتتبلور هذه الجهود مجتمعة في أعمال مجموعة من الباحثين ذوي خلفيات مختلفة فيها الفلسفي واللّغوي واللّساني.

1ــ الحجاج في الدرس الفلسفي: (طه عبد الرحمن): لقد سعى طه عبد الرحمن إلى إيجاد نظرية حجاجية تأخذ بقوة المنطق وسلامة اللغة (مما جعل نظريته تصبع بصبغة فلسفية) في بداية حديثه عن تعريف الحجاج وآلياته.. خاصة حين أثمرت جهوده في صورة كتابيه:" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي."وهما مصنفان بيّن من خلالهما طبيعة الحجاج حين عرفه بقوله: 'وحدّ الحجاج أنّه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأنّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، وهو أيضا جدلي لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية"[2].

يختلف الحجاج عند طه عبد الرحمن كمنهج استدلالي باختلاف مراتب السلوك التخاطبي للإنسان حيث جعل مراتبه ثلاثا هي: "الحوار والمحاورة والتحاور" تناسب النظريات

[1] شكري المبخوت: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو الى اليوم، دار المعارف، 2003، ص372.

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص65.

المتداولة في مجال التحليل الخطابي، والتي سماها: النظرية العرضية، النظرية الاعتراضية، النظرية التعارضية، فأما مرتبة الحوار فإنّ العارض ينتج في عرضه مناهج الاستدلال البرهاني، ويتميز هذا الأخير بخصائص صورية من تجديد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء الشروط واستقصاء العناصر[1].

أمّا مرتبة المحاورة فهي حين يستند المحاور الى المنهج الاستدلالي "الحجاج" وهو نموذج ينتمي الى المجال التداولي، ففيه يطوي المحاور الكثير من المقدّمات والنتائج، ويُفهم من قوله أمور غير الذي نطق بها، أو كأن يذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به[2].

أما مرتبة التحاور فإنّ المتحاور يعتمد منهجا استدلاليا هو "الحجاج"، وتتمثل طرقه في أن يثبت المتحاور قولا من أقاويله بدليل، ثم يعود ليثبته بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر، وأن يثبت قولا بدليل ويثبت نقيضه بعين الدّليل.[3]

عقد طه عبد الرحمن" في مؤلفه الثّاني" اللّسان والميزان" بابا سماه " الخطاب والحجاج" إذ يرى أنّ الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية والحجاجية والمجازية، بناء على أنّه لا كلام بغير خطاب، ولا خطاب بغير حجاج، ولا حجاج بغير مجاز.[4] كما يرى أنّ الحجاج فعل تكلمي لغوي مركب أو مؤلف من أفعال تكلمية فرعية وموجه إلى إثبات أو إبطال دعوى معينة[5]، وأنّ كل حجة خطابية تَرد في سياق حواري معيّن، ينبغي على المتلقي استحضارها للتعرف على بنيتها والتمكن من تقويمها[6].

---

[1] المرجع السابق، ص 41.

[2] المرجع السابق: ص 46.

[3] المرجع السابق: ص 51.

[4] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص 213.

[5] المرجع السابق، ص 262.

[6] المرجع السابق، ص 270.

والجدير بالذكر أنّ "طه عبد الرحمن" في مصنّفه الأخير أشار إلى تعريف الحجاج انطلاقا من مبدأين أساسيين، هما: قصد الادعاء، وقصد الاعتراض، إذ يقول: "حدّ الحجاج أنّه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها" [1]، كما تجدر الإشارة الى مصنف آخر تناول فيه مراتب الحجاج وركز على دراسة السلم الحجاجي، ودراسة الاستعارة بعدها من أقدر الأساليب التعبيرية على إمداد الخطاب بقوة التفرع والتكوثر، خاصة في الفصل الثاني" الخطاب والحجاج" في مصنفه "نماذج التواصل وأنواع الحجاج".

2 ــ الحجاج في الدّرس البلاغي الحديث (محمد العمري):

أشاد "محمد سالم محمد الأمين" إشادة حقيقية بجهود هذا البلاغي الفذ، إذ يُعد من أبرز البلاغيين العرب الذين ظهر عندهم الاهتمام الكبير بالمقولات البلاغية المعاصرة عامة والحجاجية بصفة خاصة، لاسيما وهو الذي اقبل من خلال دراسته المبكرة على دراسة بعض مظاهر الاقناع في الخطابة العربية القديمة، أو من خلال ترجماته المتعددة، لبعض رواد هذا التيار، وذلك سعيا منه لإعادة رسم خارطة عامة للبلاغة العربية القديمة، وإبراز روافدها واتجاهاتها وامتداداتها، وخصائصها الصّوتية والنحوية والمنطقية[2].

من باب التّنبيه والتركيز على البعد الإقناعي للبلاغة العربية، وضع محمد العمري مصنفه "في بلاغة الخطاب الاقناعي"، وهو بعدً شغل حيزا كبيرا عند الجاحظ على وجه الخصوص، وفيه طبق ذلك التصور البلاغي لبيرلمان من منظور تاريخي أوليّ، استوعب من خلاله الحديث عن البلاغة العربية في القرن الأول الهجري، مجتهدا في كشف آلياتها التي تميزها عن الشعر، قد ركز على المقام خصوصا في أنواعن الخطابة خاصة السياسية، وهي محاورة بين الأنداد، ويكثر فيها النصح والمشاورات، والخطابة الاجتماعية وتكون فيها

[1] المرجع السابق، ص 226.

[2] ينظر محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 287

موضوعات اجتماعية تساؤل العلاقة بين الناس وتنظيم المجتمع، وخطب ذات طبيعة وجدانية هدفها المشاركة في المسّرات والأحزان، وتعتمد على الحجج المقنعة والأسلوب الجميل المؤثر[1].

أما في باب "البلاغة وتعريفاتها، فقد عرّف العمري البلاغة بقوله: "البلاغة هي علم الخطاب الاحتمالي الهادف إلى التأثير أو الاقناع أو هما معا، إيهاما وتصديقا"[2]، لاسيما وأنّ البلاغة علم يهتم بالخطاب في كلّيته، وفي بُعديه التخييلي الأدبي والحجاجي المنطقي.

3ـــ الحجاج في الدرس اللساني (أبو بكر العـــزاوي):

لقد ارتبط الدرس الحجاجي اللساني في العالم العربي ارتباطا وثيقا باللغوي المغربي أبي بكر العزاوي، هذا الأخير الذي كثيرا ما أكّد في مؤلفاته المختلفة أنّ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية بقصد التأثير والإقناع، وهو الذي انطلق في أبحاثه من مبدأ هام، هو: "لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل".

في مصنفه "اللغة والحجاج" يؤكّد بعدّه وصفا ــ أي دراسة وصفية للحجاج في اللغة العربيةــ على فرضية الطبيعة الحجاجية للغة الطبيعية، مبيّنا منطق اللّغة من جهة، ومقدّما تعريفا للحجاج من جهة أخرى، إذ يعتبره إنجاز المتكلم لخطاب يعتمد على آليات التقديم، والتسلسل والترتيب والاستنتاج بهدف التأثير والإقناع[3].

ـ تجدر الإشارة إلى أنّ العزاوي أراد الإحاطة بنظرية الحجاج اللّغوية التي تمثّل امتدادا وتطويرا لنظرية الأفعال اللغوية المنبثقة من أعمال "أوستن" و"سيرل"، ثمّ تطورت في أعمال "ديكرو" التي ساهمت مساهمة فعّالة في الكشف عن الوظيفة الأساسية للّغة، وهي الوظيفة الحجاجية المنطقية الإقناعية.

---

[1] محمد العمري: في بلاغة الخطاب الاقناعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 2002، ص 59.

[2] محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص06.

[3] أبو بكر العرواني، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص08.

– ركّز العزاوي من خلال ما قدّمه من دروس في مصنفه على دراسة الروابط الحجاجية في اللغة العربية مثل (بل، لكن، حتى...)، مركزا على الاستعمال الحجاجي لها، مؤكدا في حديثه عن دراسة "الاستعارة" والمظهر الحجاجي لبعض أنواعها، متداركا أهمية السلالم الحجاجية والقوة الحجاجية، مركزا حديثه عن القوة الحجاجية العالية للاستعارة على بقية الأقوال اللغوية العادية.

– في حديثه عن مجال الحجاج أشار العزاوي إلى أنّ مجال الحجاج ليس هو القول أو الجملة، وإنّما مجاله الحقيقي هو الخطاب والحوار، من خلال دراسة نماذج عديدة من القرآن الكريم، مبررا الجوانب الحجاجية الاستدلالية المتجليّة فيه، مبررا بعض المظاهر الحجاجية في تحليل النصوص والخطابات بمختلف أنواعها وأنماطها، ليؤكّد أنّ الخطاب القرآني خطاب إلهي كتب بلغة طبيعية هي العربية موجه الى كافة البشر، إنّه خطاب يقوم على الحجاج والمنطق الطبيعي والاستدلال غير البرهاني[1].

[1] المرجع السابق.

المبحث الثّالث: الحجاج وآلياته المختلفة في الخطاب النبوي.

يغدو الحجاج سمة في الخطاب وطابعا فيه ووظيفة له ووسيلة لتحقيق هدفه فهو الركيزة الأساسية في إيصال الأفكار وتحقيق المقاصد بين المتكلم والمتلقي، ونجده يتضمن كل وسائل الإثارة والاقناع والتحاور لا سيما في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وكذا في الخطابات الفلسفية والقضائية وغيرها، لذلك أولت التداولية الحديثة اهتماما كثيرا لعنصري المتكلم والمخاطب، بحكم أن الخطاب موجه من وإلى أحد الطرفين فلا يمكن فهم الخطاب دون استحضار صاحبه وكذا الموجهة إليه...فهما يعتبران ركنين اساسيين ومظهرين مهمين في الحالات التكملية[1]، أي أنّ التداولية تهتم بمناحي الخطاب وما يتضمنه من محادثة ومحاججة وتضمين، وتهتم بالتواصل بشكله العام بدءا من ظروف وإنتاج الملفوظ إلى الحال التي يكون فيها[2].

لذلك تصدّر الحجاج بالحديث النّبوي الشّريف المراتب العليا التي يذعن لها أهل الإنصاف والذوق إذا تأمّلوها، ويتزين بها أهل الكلام والخطابة[3]، فقد اهتم الرسول ﷺ بجانب الحجاج والإقناع، فالحجاج ركيزة أساسية في كل خطاب غائي موجه يعتمد مبدأ استمالة الآخرين، وترويض مشاعرهم وافكارهم والتأثير فيهم.

تُعدّ بلاغة الرسول من أبرز مظاهر عظمته، وأجلى دلائل نبوّته، فهو صاحب اللّسان المبين والمنطق المسقيم والحكمة البالغة والكلمة الصادقة والمعجزة الخالدة، كلفه الله تعالى برسالة يحمل في طياتها العديد من العقائد والأخلاق التى يأمر بها الرسول ﷺ التزاما بها أو الانتهاء عنها. وهذا ما يستدعي طرقا وتقنيات حجاجية تعمل على التّأثير في المتلقي قصد إقناعه واستمالته.

---

[1] طه عبد الرحمن: البحث اللساني والسيمائي – الدلاليات والتداوليات – كلية الآداب والرباط، ص 302.

[2] خليفه بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص 135.

[3] عبد للمالك بومنجل: تأصيل البلاغة بحوث نظرية وتطبيقية، ص 143.

وإذا كان الخطاب النّبوي موجه، يروم التّأثير والتّغيير، فإنّ له وظيفته إبلاغية تشريعية تهدف إلى تمكين مقتضى القول في نفس المتلقي، والحجاج في الحديث النبوي ليس غاية في حدّ ذاته، ولكنّه وسيلة لتحويل المضامين التّشريعية والتّربوية إلى منجز فعلي وواقع سلوكي حيث يسعى إلى الاقناع وتمكين الفكرة وتحويلها من فكرة قابلة للنّقاش إلى يقين ثابت مستقر ليس إلا وسيلة لتحقيق غاية الإبلاغ مما جعل الحجاج النبوي يتميز بعدد من الخصائص التي تفرقه عن أي حجاج آخر، انطلاقا من خصوصية الخطاب النبوي نفسه[1].

من أجل هذا عمدت السنّة النّبوية المطهرة إلى الاعتناء بالكلمة وقوتها خاصة مع ماتقتضيه العملية التعليمية والدعوية من أدب للحوار والاقناع والمحاجة، جعلت من الخطاب النبوي يؤسس فقها "للتواصل النبوي"، تجسدت من خلاله استراتيجيات مختلفة، خاصة الاستراتيجية الحجاجية التي يرمي من خلال الرسول ﷺ إلى إحداث التّغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمرسل اليه أو المتكلم معه (المتلقي) وهي استراتيجيات يسعى من خلالها المرسل إقناع المرسل إليه بمختلف الوسائل والأليات بوجاهة موقفه ورجاحة فكرته.

فجاءت الأحاديث النّبوية في شكل تشكيلات خطابية أملتها مقامات النبوة والتشريع وكذا التعليم، واقتضتها مهمة الإبلاغ، لها سياقات خارجية وداخلية مخصوصة، ناظرا إلى الحجاج باعتباره مكونا من مكونات الخطاب النبوي، تتفاعل معه مكونات أخرى هي من طبيعة الخطاب ومقتضياته، محاولا استجلاء مختلف الطرائق الحجاجية والأساليب البرهانية اللغوية وغير اللغوية لترسيخ معتقد، أو استبدال مفهوم أو سلوك، أو دخص رأي أو شبهة، أو سعي مطارحة فكر أو سلوك، ناظرا إلى الحجة من منظور تفاعلي يصلها بسياق التداول.

1 ــ الآليات البلاغية في الحجاج النبوي:

كثيرا ما تعول النظرية الحجاجية على البلاغة وترى فيها طاقات عظيمة جدا إلى حد اعتبارها حجاجا في حد ذاتها، بحيث يكون وراء كل حجاج بلاغة والعكس صحيح، لأنّ

[1] أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص32.

مدار ذلك هو الإغراء والاستغواء قصد الامتاع والإقناع[1]، لذلك فقد حازت الألوان البيانية أهمية بالغة في شتى الخطابات، وذلك لما تحقّقه من استمالة أسلوبية في الخطابات الحجاجية على اختلاف أنواعها.

لتتضح أهمية البلاغة في تحقق الحجاج في سائر الخطابات الأنسانية سواء أكانت البلاغة مقصودة مستغلة في عملية الحجاج، أم كانت عرضية تزيد في القوة الإقناعية والتأثيرية للخطاب، لا سيما وأنها كانت محل اهتمام القدماء والمحدثين، فهم لم يخطئوا حتى جمعوا في مجموع واحد بين البلاغة والعناصر الفعلية للحجاج بمكوناته الوجدانية والجمالية، ومنه لا مفر من البلاغة لأي حجاج[2].

إنّ الحجاج البلاغي بالأساليب والأدوات البلاغية والصور الفنية التي تجعل من الحجاج يتمثل في تركيب متقن وثوب جديد، لما توفره للقول من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي والتأثير فيه، فإذا انضافت تلك الجمالية إلى حجج متنوعة وعلاقات حجاجية تربط بدقة أجزاء الكلام وتصل بين أقسامه، أمكن للمتكلم تحقيق غايته في الخطاب، أي قيادة المتلقي إلى فكرة ما، أو رأي معيّن، ومن ثمّ توجيه سلوكه الوجهة التي يريدها له، أي أنّ الحجاج لا غنى عنه للجمال التعبيري "جمال الصورة"، فالجمال يرفد العملية الإقناعية، وييسر على المتكلم ما يرومه من نفاذ إلى عوالم المتلقي الفكرية والشعورية والفعل فيها[3].

وإذا كان الخطاب النبوي قد تميّز عن غيره من أصناف الخطاب في التأثير وتبليغ المعنى وإصابة الهدف المنشود في التبليغ، فقد حفل هذا الخطاب بضروب بلاغية مختلفة، وصورة بيانية ارتبطت بالمعنى وتقريبه، فضلا عن اهتمامها بإثارة الانفعال وتنمية قدرة المخاطب على الإقناع، من خلال مختلف الأساليب البلاغية، التي كانت عاملا قويّا في إثبات القدرة الإقناعية والتأثيرية لدى المتلقي، ومن الآليات والوسائل البلاغية:

---

[1] الحبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص 45.

[2] دريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص 119-120.

[3] المرجع السابق ص 120.

أ- التّشبيـــــــــه:

إنّ الغاية من البيان النبوي هي الكشف عن الحقائق التي أرسل بها الرسول ﷺ(التبليغ) وتوضيحها، فقد كان ممّا توصل به إلى هذه الغاية"أسلوب التشبيه" الذي شاع وكثر في الخطاب النبوي عند عرضه للمعاني المختلفة، وذلك لما للتشبيه من أثر في النفس، ودور في إيضاح المعاني وبيان الفكر، لذلك يعد التشبيه أسلوبا من الأساليب البيانية المهمة، وهو ذو انطلاقة تأثيرية يكتنز بوظيفة إقناعية، تؤثر في السامع وتستميل موقفه، إذ يُعرف على أنه "الدلالة على مشاركة شيء لشيء في معنى من المعاني أو أكثر على سبيل التطابق أو التقارب لغرض ما"[1]. لذلك يُعد التشبيه (التمثيل) من أهم وسائل الحجاج، فهو يتموضع ضمن مقومات الحجاج المعروف عند أهل الاختصاص، نظرا لقوة التشبيه التي تتأتى من خلال قدرته على التقريب بين عنصرين من نظامين مختلفين، مع محاولة جاهدة لطمس ما بينهما من فروق خلافا للمقاربة التى تجري بين عنصرين من نظام واحد، جعلت من "الجرجاني" يصرح بالوظيفة الحجاجية للتشبيه التي يقصد بها التأثير في نفس المتلقي "واعلم أنّه ممّا اتفق العقلاء عليه أنّ التّمثيل (التشبيه) إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونُقلت عن صورتها الأصلية إلى صورة كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها وشب من نارها، وضاعف قوامها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم.. وأنبك في النفوس وأعظم، وإن كان ذمّا كان مسُه أوجع، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر وبيانه أبهر"[2].

ليؤكد "الزمخشري" من خلال" كشّافه" بلاغة التّشبيه وأثره في النّفس، إذ يقول: "ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شيء ليس بالخفي في إبراز المعاني ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيّل في صورة المحقّق، والمتوهم في

[1] حسن حبنكة الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها، دار القلم، ط1، دمشق، 1996، ج2، ص 161.

[2] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت عبد الحميد هنداوي –دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 2001، ص 92.

معرض المتيقّن، والغائب كأنه شاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمح لصورة الجامح الأبي، ولأمر ما كثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتب أمثاله وفشت في كلام رسول الله "ص" وكلام الأنبياء والحكماء "وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ العَالِمُونَ."[1] العنكبوت 43.

ليبقى التّشبيه تقنيّة خاصة في العمليّة الحجاجيّة عند البلاغيين القدماء والمحدثين، تكمن فعاليتها في الإقناع لما يتضمنه من طاقة حجاجية قادرة على إثارة المتلقي وشغل تفكيره بالبحث عن العلاقة بين المشبه والمشبه به، وهو ما حرص الرسول ﷺ في مقامات التشبيه المختلفة حتى وإن تعدّدت أغراضه حسب حال المخاطب، ومن نماذج التشبيهات النبوية مما أورده البخاري ومسلم باتفاق في "اللؤلؤ والمرجان".

- حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ : **مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الذِي يَقْرَأُ القُرْآنَ كَمَثَلِ الاتْرُجَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطعْمُهُ طَيِّبٌ، وَمَثَلُ المُؤْمِنِ الذِي لاَ يَقْرَأُ القُرآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ لاَ رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حلْوٌ، وَمَثَلُ المُنَافِقِ الذِي يَقْرَأُ القُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ المُنَافِقِ الذِي لَا يَقْرَأُ القُرْآنَ كَمَثَلِ الحَنْظلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطعْمُهَا مُرٌّ..."**[2].

الحديث نموذج من التّشبيهات النّبوية في صورة تشبيه "تمثيليّ" لأنّ صورته منتزعة من متعدّد، أراد من خلاله الرسول ﷺ أن يؤصّل لقيمة كتاب الله وأهميّته، وغرضه من التشبيه الترغيب في رعايته والاعتناء به عند كل فرد مسلم، ولعل في التّشبيه ما يؤكّد تركيز النّبي ﷺ على فضل قراءة القرآن الكريم ودورها في حياة المؤمن والذي ارتسمت من خلاله معالم وأركان التشبيه كما يلي:

[1] الزمخشري: الكشاف، دار الكتب العالمية، ، ط1، بيروت ، 1445 هـ، ج 1، ص 109.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة حافظ القرآن، رقم (460)، ص 135 – 136.

يُشكل قارئ القرآن من عدمه صورة "المشبه"، والتي جاءت مركبة من أربع صور تشبيهية جزئية قائمة على" التضاد "الذي أورده "ص" بأسلوب المقابلة بين النفي والإثبات (يقرأ ≠ لا يقرأ)، ومرة بشكل صريح (مؤمن \ منافق) ومرة أخرى بالصفات (حلو ≠ مر)، أوردهاا بصورة وترابط يحكي التناسق والانسجام والتناسب في اختيار اللفظ ومعناه، وبإيجاز بليغ أضفى على الصورة جمالية وروعة فنية للتصوير النبوي[1].

لقد شبّه الرسول ﷺ الصورة الأولى القائمة على تشبيه المؤمن الذي يقرأ القرآن بالأترجة التي جمعت بين ريح طيّبة وطعم طيّب، إيحاء بما يعتري المؤمن القارئ من بركة القرآن وفضله شكلا ومضمونا ،عقلا وروحا، وهو تشبيه اعتمد فيه الأداة "كمثل" للجمع بين الطرفين، حيث يجعل المتلقي ينتقل للتفكير في الصورة بأثر عجيب، فالرائحة الطيّبة والطعم الطيب يتحقق في وصف الأترجة (المشبه به)، ولا يتحقّق في وصف القرآن إلاّ تمثيلا في ارتباطه بوصف الأترجة بوجه الشبه ينقل طيّب الرائحة والطعم من الأترجة إلى طيّب الظاهر والباطن للمؤمن الذي يقرأ القرآن

أمّا الصورة الثانية: شبه فيها الرسول ﷺ المؤمن الذي لا يقرأ القرآن (مؤمن مع نفي القراءة) بالتمرة ذات الطعم الحلو واللارائحة ،في مقابلتها بالأترجة مع نفي الرائحة ،وهو تشبيه يرتسم في مخيلة القارئ على وجه شبه يفسر الإيمان بالباطن أو المضمون (الطعم)، وقراءة القرآن بالظاهر (الرائحة).

أما الصورة الثالثة والرابعة فهي مزيج للطرف الآخر من البشر في صورة المنافق، مع حرص الرسولﷺ على بيان حلو وذوق قراءة القرآن حتى وان كان صاحبها منافقا، ففيها تشبيه المنافق الذي يقرأ القرآن بالريحانة التي انفردت بصفة الربح الطيبة دون الطعم، الذي

[1] شهيرة برباري: التشبيه في البيان النبوي، منشورات معهد الأدب واللغة العربية جامعة محمد محمد خيضر، بسكرة، ص 83.

وصف بالمرارة، تصويرا منه عليه الصلاة والسلام لما تضفيه قراءة القرآن حتى وانه كان صاحبه منافقا، وكأن الصورة مزيج بين تخييلين أولها: طيب ريح الريحانة من حلاوة قراءة القرآن، وثانيها مرارة الطعم جراء صفة النفاق.

لتأتي الصورة الرابعة من التصوير النبوي القائمة على تشبيه المنافق الذي لا يقرأ القرآن بمقابلته بالحنظلة ذات الطعم المر واللارائحة.

لقد عمد الرسول ﷺ إلى الإقناع العقلي وايقاظ الشعور لدى المخاطبين عن طريق تشبيهات حركية ظهر فيها البيان النبوي في أروع تجسيد لعلاقة المؤمن بدستور حياته وهو القرآن الكريم، مبينا فضل القرآن الكريم من عدمه في حياة الإنسانية المسلم، وكذا المنافق في صورة ظاهرة وباطنه مرة، ظاهرة دون الباطن مرة أخرى، وهي تشبيهات كما قال عنها البيومي:" أضاف إلى الحقيقة الفكرية صورة جعلتها تحتال أمام العيون في ثوب بهيج، ولا شك أنّ سامعه سيقارن بين الشبه والشبيه فيزداد تأثرا وانفعالا بما سمع، ثم يندفع الى التفكير فيما سمع مدققا محللا، إذ مس أوتار قلبه مسا حيا، وإذ بلغ النبي ﷺ بتصويره مبلغ التأثير القوي فقد أدى رسالته الإبلاغية والبلاغية على أكمل ما يراد[1].

- حديث أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «**الصِّيَامُ جُنَّةٌ، فَلاَ يَرْفُثْ وَلَا يَجْهَلْ، وَإِنْ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ مَرَّتَيْنِ، وَالذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ المِسْكِ**"[2]. وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "قال الله تعالى: « **كلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلاَّ الصِّيَامُ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ... والصِّيَامُ جُنَّةٌ وَإِذَا كَانَ يَوْمَ صَوْمِ أَحَدِكُمْ**».[1].

[1] محمد رجب البيومي: البيان النبوي، دار الوفاء المنصورة، ط 1، 1426هـ، ص 233

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الصوم، باب حفظ اللسان للصائم، رقم 706، ص 203.

[1] المرجع السابق، ص 204.

ورد هذا الخطاب في باب فضل الصوم وما ينبغى على المسلم الصائم أن يمتثّل له كي لا يفسد صومه، في صورة تشبيهيّة من مقام التّرغيب لما يُحمد فعله للمخاطب الصائم، والتّرغيب خطوة أولى في الاقناع كثيرا ما تبعث الهمة في تحقيقه وتحصيله، لذلك جاءت الصورة التّشبيهية "الصوم جُنة" تحمل بُعدا حجاجيًّا يكمن في ترغيب المتلقي في الصوم واقناعه بقيمته وفضله، ففيها شبه الرسول ﷺ الصوم بالجُنّة وهو الستر: "جاء في اللسان جن الشيء يجنه جنا...بمعنى ستره [1]

ليترك البيان النبوي للمخاطب أو المتلقي بصفة عامة إعمال الذهن لاستخراج مكنون ثقافته من هذه الصورة المحذوفة وجه الشبه والأداة، وحذفهما يشعر المخاطب بتحقيق وصف المشتبه به في المشبه، والذي يسميه البلاغيون "التشبيه البليغ"، وإذا كان نصف الصورة من صنع المخاطِب، والنصف الآخر من صنع المتلقي، يكفل للصورة قدرتها الحجاجية، ويدعو المتلقي إلى إماطة اللثام عنها، مما يحقق قوّتها في الإقناع والتأثير[2].

ونلحظ في الصورة التّشبيهية من البيان النبوي كيف حصل "العدول" في لفظة "الصوم" الذي يعني الإمساك عن الطعام والشراب، من حيز الاستعداد النّفسي، والذهني إلى السترة التي تستر صاحبها وتقيه، فالصّوم يقي المسلم من الوقوع في المعصية، ويحفظه من ارتكاب المنكرات، مثل السترة التي تحفظ صاحبها من أذى البرد وشدّة الحر، وكأنّه سلاح يدافع به الجندي عن نفسه، وفي تلك العلاقة الجديدة بين المجرد والحسي، وبتخيُّل امتزاجهما يتجلى التصوير الرائع للبعد الحجاجي في الصورة وأثرها في تغلّب المسلم على الهوى، ومحاربة النّفس والشيطان، يقول ابن الأثير في جامعه:" واعلم أنّ فائدة التّشبيه هي الكشف عن المعنى المقصود مع ما يكتسبه من فضيلة الإيجاز والاختصار، إنّه خطاب نبوي اشتمل على قوانين تحكم حياة الإنسان المسلم (في عقيدته) تلائم حال المتلقي، وما يجول في ذهنه

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "ج.ن".

[2] عبد الله صوله: الحجاج في القرآن الكريم، ص 556.

في كل عصر، وأيّ مكان مما تجعله أمام وجوب إمعان الفكر وإعمال الذهن في هذه "الجنة" ليقر قانعا بقيمة الصوم وبفضله"[1].

- حديث أبي موسى ﷺ عن النّبي ﷺ قال: **مَثَلُ الجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالجَلِيسِ السُّوءِ كَحَامِلِ المِسْكِ وَنَافِخِ الكِيرِ.. فَحَامِلُ المِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَنَافِخُ الكِيرِ إِمَّا أَنْ يَحْرِقَ ثِيَابَكَ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً...**[2]

استطاع من خلاله الرسول ﷺ أن يبني تمثيله في صورة تشبيهية تصور الفرق بين الصحبة الصالحة والسيئة على الواقع المعيش، ليبحث في قاموس الحياة اليومية للمسلم فيرسم صورة حامل المسك الذي يعطّر من مرّ بجانبه حتى وإن لم يشتره، وهذا دلالة على الصحبة الصالحة والحسنة التي ينتفع فيها صاحبها، أمّا الصّورة الثّانية فهي صورة النافخ في الكثير الذي يحرق ثيابك أو تجتمع عليك من خلال نفخته هذه الرائحة الكريهة للدلالة على الصحية السيئة، وما يترتب عنها من مساوئ ومهالك، ويمكن تمثيل ذلك بسلّم حجاجي يوضّح العلاقة القائمة في رسم صورة حجاجية بغرض التأثير والإقناع، ببيان أهمية الصحبة الصالحة، ومساوئ الصحبة السيئة كما يلي:

[1] ابن الأثير: الجامع الكبير في صناعة الكلام المنظوم من الكلام المنثور، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دط، ص 90.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب البرّ والصلة والآداب، باب استيحاب مجالسة الصالحة، رقم: (1687)، ص 489.

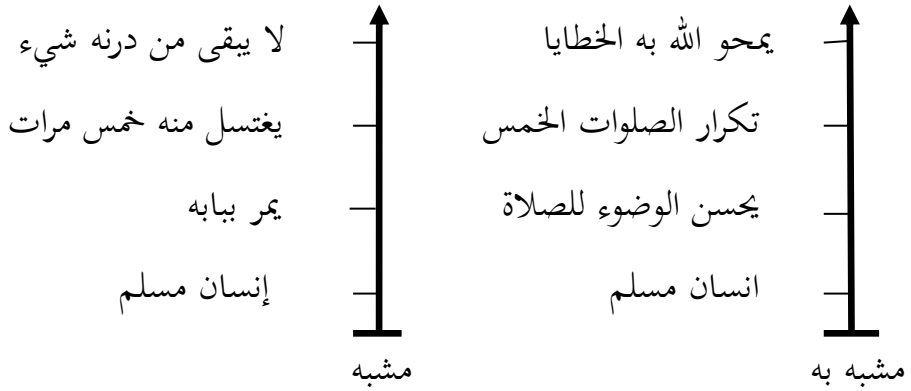
فالصورة التّشبيهية في السّلم الحجاجي تتركّب من عناصر مجتمعة في ما بينها، ترسم صورة تركيبية تمثيليّة تجمع حالتين مختلفتين: الأولى: إنسان صالح، نافع لنفسه ولغيره، حين تجالسه تنتفع بما عنده، مثله مثل العطار الذي يبيع المسك، إمّا أن يغريك فتبتاع منه، وإمّا أن تجد منه ريحا طيبة. أمّا الصورة الثانية فهي نموذج للصحبة السيئة وما ينجرّ عنها من ابتلاءات ومساوئ، فقد رسمها البيان النبوي بصورة منتزعة من متعدّد، بدأها بنافخ الكير وما يصدر عنه من دخان ولهب، فيترتّب عنه ضرر على صاحبه، إمّا بحرق ثيابك، أو تجد منه ريحا خبيثة منتنة، كما في السلم الحجاجي الآتي:

وقد قدّم الرسول ﷺ هذه الحجة المبينة على الواقع، والتي من شأنها أن تسهّل على المتلقي الفهم والاقتناع بطريقة ممتعة، تكمن في التّشبيه التّمثيلي المنتزع من متعدد، والعامل على التأثير والإقناع عن طريق التشبيه، لذلك قيل: "التّصوير النبوي إنّما يستمد صوره من واقع البيئة التي يعايشها المخاطب، والعربيّ يعايش البيئات الثلاث، الصحراوية، البحرية والحضرية، فانتزعت صور التشبيهات النبوية من واقع تلك البيئات لتكون أكثر واقعية وتأثيرا على نفسه وعقله وقلبه"[1].

[1] محمد عثمان يوسف: معجم التشبيهات النبوية في صحيح البخاري، دار البيان، القاهرة، 1995، ص 77.

4 ــ النموذج الرابع: حديث أبي هريرة ﷺ، أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: "**أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِبَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ؟: ذَلِكَ يُبْقَى مِنْ دَرَنِهِ؟ قَالُوا: لاَ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا، قَالَ: فَذَلِكَ مِثْلَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ يَمْحُو اللهُ بِهِنَّ الخَطَايَا**"[1].

صورة تشبيهيّة نبويّة أخرى، يريد من خلالها الرّسول ﷺ إقرار فضيلة الصلاة وفضلها، ويؤكّد أجرها ليصبروا عليها تحصيلا للأجر وترغيبا في المداومة، وذلك من خلال تشبيه تمثيلي مثّل فيه صورة المؤمن الذي يهتم بصلاته ويحسن وضوءها، فيصليها حتى يتمّها، حاله كحال مؤمن يمرّ ببابه نهر، فهو يغتسل فيه خمس مرات في اليوم، ولعلّ وجه الشبه بينهما هو إبراز الغاية من حسن الوضوء للصلاة وأدآئها يمحو الله به الخطايا، كما أنّ تكرار الاغتسال لا يُبقى من الدرن شيئا، كما في السلم الآتي:



بدأ الرسول ﷺ صورته البيانية بجوار بينه وبين صحابته ليقوي انتباههم وتركيزهم ،ويؤكد المعنى المراد بغرض الترغيب لتحقيق هذا النعيم المتجدد والدائم ، وقد بدأه بـــ:

ــ أسلوب الاستفهام بغرض التّقرير "أرآءيتم لو أنّ نهرا بباب أحدكم "، "هل يُبقى من درنه شيئا" استفهام غير مباشر يهدف إلى التأثير في المتلقي واستمالة مشاعره، بقوة إنجازية مستلزمة تتحقق بالنفي.

[1] فؤادعبد الباقي، اكتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المشي الى الصلاة تمحى به الخطايا، رقم (389)، ص 118.

ــ استعمل المضارع الدّال على التجديد: يغتسل، يبقى يمحو، بصيغة تقريرية دالة على تجدد الفعل واستمراره، ولعلّ هذه الصورة (نهر يجري، اغتسال) تراءى أمامهم لما للمضارع من استحضار لصورة الفعل، فيكون التعبير به أبلغ في استشعار عظيم الثواب والجزاء "ليمحو الله به الخطايا".

ــ استعمال الرسولﷺ لظاهرة "التّكرار" من خلال ما دلّت عليه لفظة "خمس مرات" الموحية بالكثرة، فبقدر ما يكون الإكثار من الشيء المستحب بقدر ما يكون عظيم الجزاء والثّواب.

إنّ الغاية من هذا التّشبيه غاية تعليمية لصحابته عليه الصلاة والسلام، إذ تدرج من خلالها باستفهام بغرض التقرير مع لفت الانتباه، تمّ تقابل متناسق في مقاربة تشبيهية بين هيئتين تعكسان صورة وصفية شُبّهت من خلالها الصلاة بالنهر، لأنّها تطهّر وتنقي صاحبها من الذنوب، وعبّر "بالباب" للدلالة على القرب والتجاور، وعبّر بالفعل المضارع "يغتسل" للدلالة على التجدّد، وكلما تكرّر الاغتسال تحقق من خلاله الغاية وهي المحافظة والمداومة على الصلوات الخمس، ويكون ضرب الأمثال والتّشبيه لزيادة الإفهام وتصوير المعاني لترسخ في الذهن.[1]

تّجدر الإشارة إلى أنّ هذه بعض من الصور التّشبيهية التي وردت في البيان النبوي، وهي على قلّتها تظهر ملمحا بسيطا من بلاغة التشبيه عند الرسول ﷺ كلّها قد سيقت في إطار تداولي حجاجي تروم إقناع المتلقي، بدأ بتحريك النفس إلى إخضاع القلب بالحجة والتمثيل لها، وقد لخّص "الخطيب القزويني" نظرته للغاية من التشبيهات النبوية بصفة خاصة، وبلاغة الرسول ﷺ بصفة عامة، بقوله: "إنّها بلاغة يكتنزها التّشبيه النّبوي الموجود في الأحاديث الشريفة على نحوٍ يظهر أنّ الرسول ﷺ يمكّن من إنتاج نصوص بليغة طريفة

[1] إيميل بديع يعقوب: موسوعة أمثال العرب، دار الجيل بيروت، لبنان، ج1، ص17.

وجميلة ودالة، حقق بها وظيفة رسالة تربوية إيمانية، مبعثها الإقناع والتأثير، لما امتلك من قدرة تعكس فصاحة الرسول ﷺ وبلاغته"[1].

2 ــ الاستعـــــــارة:

تعدّ الاستعارة من وسائل الحجاج وآلية من آلياته، والتي يمارس المتكلم فيه خلالها نوعا من الإقناع والتأثير، كما هي إحدى أبرز صور المجاز الكلامي ومن أحسن وسائل التبليغ، وهذا للطاقة الحجاجية التي توفرها للمتكلم ليقنع المتلقي بتركيب استعاري حجاجي.[2] تؤدي وظيفة خطابية وتُوصل المعاني الحجاجية وتقربها حين تعمل على" نقل العبارة من موضع استعمالها في أصل اللّغة إلى غيره لغرضٍ، وذلك الغرض إمّا أن يكون شرح المعنى وفضل الابانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل في اللفظ أو تعزيز المعرض الذي يبرز فيه...[3] فهي بذلك: "أول ضروب المجاز على ماهية الحجاج[4].

وقد عرّف الجرجاني الاستعارة بقوله: "واعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا، تدلّ الشواهد على أنّه اختص به حين وُضع، ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم"[5]. وقد أوضح عبد القاهر وظيفة الاستعارة وبيان فضلها في عدة مواضع من "الأسرار" وأضاف تعريفات لها في أكثر من موضع "والاستعارة أن تريد تشبيه الشّيء بالشّيء، فتدع أن تفصح بالتّشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه"[6].

---

[1] الخطيب القزويني: الايضاح في علوم البلاغة، ص163.

[2] عباس حشاني: خطاب الحجاج والتداولية، ص282.

[3] ابوهلال العسكري: الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد ابوالفضل إبراهيم، ص 268.

[4] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 233.

[5] الجرجاني: أسرار البلاغة، تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ص 30.

[6] المرجع السابق: ص67.

وقد عرّفها "الأزهر الزّناد" على أنّها مجاز لغوي علاقته المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي أو هي تشبيه سُكت عن أحد طرفيه، وذكر فيه الطرف الآخر، فالمتكلم يستعير لفظ المشبه به ليستعمله للدلالة على المشبه، ثم يرجعه إلى مجاله الأصلي[1].

وقد ذكر البلاغيون من محاسن الاستعارة وبلاغتها أنّ فيها فضل إبانة عن المعنى وتأكيد له ومبالغة فيه، وفيها إيجاز في التعبير، وإبزار للمعنى في حلة جميلة، وفيها خيال وتصوير جميل، فإنّك ترى بها الجماد حيّا ناطقا، والأعجم فصيحا، والمعاني الخفيّة بادية جليّة، وترى المعاني اللّطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها جُسّمت حتّى رأتها العيون، والأنصاف الجسمانية عادت روحانية لا تُدرك إلاّ بالأفكار والظّنون، وهذا ابتكار يُحدث في نفوس السامعين أجمل الأثر[2]. هذا ما يجعلنا نجزم القول: إنّ الاحتجاج بالاستعارة يكمن في قدرتها على التأثير في نفسية المتلقي وعواطفه ومشاعره، وحمله على الإقناع بواسطة الانتقال ممّا هو مجرد ومعنوي إلى ما هو حسي.

وعلى هذا الأساس عُرفت حجاجية الاستعارة بأنّها: "تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تعتبر في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقّي بوصفها: "أدعى من الحقيقة لتحريك همة المستمتع إلى الاقناع بها والالتزام بقيمها، إذ هي ليست مجرد مجاز يحيل إلى فضاء تخييلي في اللّغة، بل هي عملية استبدال وتحويل داخل الوعي نفسه، ومن خلال هذا الوعي تتم آلية الحجاج بالاستعارة عن طريق تحول المعنى المتخَيَل إلى صورة حسية غالبا تُفضى بنا إلى التخييل، فيتم لفت ذهن المتلقي، وبالنتيجة تُعطى للخطاب قوّته الدّلالية التّأثيرية، ضمن بنية إيضاحية تصويرية، لتغيير مسار الذهن وتحفيز المتلقي بصورة أعمق[3].

---

[1] الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية، ص 59.

[2] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 42-43.

[3] مثنى كاظم الصادق: أسلوبية الحجاج لتداولي والبلاغي، تنظيرا وتطبيقا من خلال السور المكية، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص 117.

وتمتاز الاستعارة في الخطاب النبوي بجدّتها واستمراريتها، يتأسى بها البلاغيون والأدباء في كلّ عصر، لأنّها تعتمد على المحسوسات والتقريب بين المتباعدات بما يتلاءم مع الفكر الديني القويم والرسالة النبوية الخالدة، ومن نماذج الاستعارات الكثيرة في الحديث النبوي:

-حديث أنس بن مالك: قال: مرّ النبي ﷺ بامرأة تبكي عند قبر فقال: اتَّقِي اللهَ وَاصْبِرِي" قالت: إليك عني، فإنّك لم تُصَب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنّه النّبي ﷺ فَأَتَتْ بَابَ النَّبِيِّ فَلَمْ تَجِدْ عِنْدَهُ بَوَابَيْنِ، فَقَالَتْ: لَمْ أَعْرِفْكَ، فَقَالَ: «**إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الأُولَى**»[1].

نموذج نبوي يمثّل محاجية الاستعارة في قوله ﷺ: "الصبر عند الصدمة الأولى" إذ يفهم أولا أنّ الصدمة من صدم الشيء : بمعنى ضرب الشيء الصلب بمثله كما في معاجم وقواميس العربية، إذ أصل الصدم في شيء صلب، ثم استعمل مجازا في كل مكروه حصل بغتة.."[2].

وقد جاء التّعبير النّبوي بلفظ الصدمة "ليشير إلى قوتها وشدتها خاصة أنهّا جاءت على غرة ودون موعد... وهو مقام لا يملك فيه الانسان نفسه، ولا يستطيع انه يلجم فيه مشاعره، لذا كان الصبر فيه في اعلى درجات الصبر، بل هو الجدير بلفظ الصبر دون غيره من المقامات التي تنزل فيها المصائب...والذي زاد من هذا المعنى وصف الرسول ﷺ للصّدمة بـ "الأولى" أي وقت وقوعها، فيه مبالغة في إبراز الشدّة، ووصف لساعة المصيبة[3].

[1] محمد عبد الباقي، كتاب الجنائز، باب في الصبر على المصيبة عند أول صدمة، رقم (533)، ص 157

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ص د م).

[3] عبد الفتاح لاشين: من بلاغة الحديث النبوي الشريف، مكتبة عكاظ، ط1، ص124.

إنّ الحديث عن البعد الحجاجي للاستعارة النبوية التي ارتآها لتلاءم حال المخاطب ودعوته إلى الصبر والثبات عند ورود المصيبة يتجلى من خلال مراحل في الحديث، تعدّ معالم لسلم حجاجي يتمثّل في:

ــ لم يهتم الرسول ﷺ بتعريف نفسه للمرأة المكلومة، وإنّما أراد تبليغ الرسالة لتحقيق الهدف منها (اتقي الله واصبري)، في قوله: مرّ النبي ﷺ...

ــ حين زجرته المرأة دون علمها به لم يُبد اهتماما ولا توعّدا ولا تكبّرا، بل تركها وغادرها مقدّرا مشاعرها (وهي تبكي).

ــ استعمال الرسول ﷺ لفعل كلامي" الأمر "اتقي اصبري"، واستعمال المرأة لاسم الفعل (إليك عني) يحتّم اهتمام النبي ﷺ بتذكيره إيّاها بتقوى الله والصبر، وإصرارها هي على البكاء تنفيسا لكربتها وانفرادها دون النّاس بجلل الخطب، وعظيم المصيبة (إليك عني، لم تصب بمصيبتي).

ــ حين دخلت عليه المرأة عليه الصلاة والسلام اكتفت بقولها: "لم أعرفك" ولم يبالِ هو بعتاب أو زجر أو انتقاص من صنيعها، بل اتّجه إلى الهدف مباشرة بقوله "إنّما الصبر عند الصدمة الأولى..."، وهي عبارة تحمل نقدا حجاجيا استعاريا كان قد مهّد له الرسولﷺ ألاّ يجتمع على المرأة قضية الهلاك وفقد الأجر، لأنّ المرء لا يؤجر على المصيبة لأنّها ليست من صنعه، وإنّما يؤجر على حسن نيّته وجميل صبره، وهي استعارة تصريحية، لذكر لفظ المشبه به (الصدمة) لأنّها لحظة حدوثها تصدم العقل والقلب كما يصدم جسم بجسم.

ــ حرص الرسول ﷺ على تبليغ الهدف (اتق الله واصبري)، فيه تأكيد وتشديد وقوة في إثباته أمام أمر، قال عنه علماء البلاغة: "قد يكون فيه إعراض أو اعتراض من المتلقي، فكان سبيل تحقيق الهدف إضافة إلى الاستعارة توظيف النبي ﷺ لآليات التّوكيد منها:

أ ــ تأكيد الخبر بـ: إنّ + ما + اسمية الجملة = مؤكدات تناسب حالة الإنكار التي كانت عليها المرأة أمام عظيم مصابها.

ب ــ اسمية الجملة (الصبر عند الصدمة الأولى) تفيد الثبوت والدوام مع تبيين قيمة الصبر وأهميته عند الصدمة الأولى.

ج ــ المستعار منه هو: ضرب جسم صلب بمثله، والمستعار له ما يصيب القلب فجأة لحظة وقوع المصيبة، واللفظ المستعار هو الصدمة على سبيل الاستعارة التصريحية.

وأخيرا أراد الرسول بعبارته الموجزة،" إنّما الصبر عند الصدمة الأولى" إبلاغ المرأة رحمة ورأفة بها حتّى لا تجتمع عليها مصيبتان، الهلاك وفقدان الأجر..."[1] وذلك طبعا أمام عظيم مصابها وجلال الرزء، والتي تُعدّ عند التداولين نتيجة يُقرّها السلم الحجاجي على اعتبار ما سبقها من مقدمات.

- حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: قال كنا في غزاة قال سفيان مرة في جيش فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا لَلأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك الرسول ﷺ فقال:« **مَا بَالُ دَعْوَى الجَاهِلِيّةِ؟، قَالُوا يَا رَسُولَ الله: كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ المُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنَ الأَنصَارِ فَقَالَ: دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ**»"[2]

جاء هذا الخطاب في أكثر من باب، ليوجز فيه رسول ﷺ بصورة من التنفير التي حصلت بين المهاجرين والأنصار، وهو سياق نبوي رفيع جاء فيه الخطاب في نظمه ومفرداته متلائما مع حال المخاطب، خاصة حين اختار لفظ "الجاهلية" من الجهل، وهو وصفُ نقصٍ يكاد يُضاد كمالين: العلم والعقل، فعدم العلم والمعرفة والخبرة جهل، وخفة العقل والسفه جهل، وكلاهما مذموم ينفر المرء من أن يُوصف بأحدهما فكيف بهما، قال" ابن فارس" في "مقاييسه": "الجيم والهاء واللام" أصلان أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفة وخلاف

[1] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري على شرح صحيح البخاري، دارالحديث، القاهرة،1996، ج3، ص172.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، رقم 1669، ص 485.

الطمأنينة"[1]، والجاهلية في المقام هذا هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله ورسوله وشرائع الدين، والكبر والتجبر وغير ذلك"[2]

وقد وردت لفظة الجاهلية في الخطاب النبوي في مقام التنفير منها، خاصة حين اقترنت "بالنتن" وهو الرائحة الكريمة، ولأنّها تحمل دعوى الجاهلية والاستنصار بالآل والعشيرة، ولو كان في ظلم، حيث كان الرجل في أهل الجاهلية إذا غلب عليه خصمه نادى قومه بأعلى صوته: يا آل فلان، فيبتدرون إلى نصرته ظالما كان أو مظلوما، فقد شبهها بما له من رائحة كريهة "كالجيفة مثلا" تصويرا لكراهتها وبشاعتها وشدة قبحها، تنفيرا للمخاطبين منها، وعمد إلى حذف المشبه به وترك شيء من لوازمه وهو "النتن" على سبيل الاستعارة المكنية.

ــ لتتجلّى معالم حجاجية الاستعارة في سعي الرسولﷺ لرسم صورة كريهة لبعض عادات الجاهلية بعد أن وحّدهم الإسلام، فاستعار النتن (شيء مكروه) ولـ (دعوى الجاهلية)، رغم عدم تحقيقها في المستعار له لا حسّا ولا عقلا، (دعوى الجاهلية شيء معنوي) لكن الأهم هو مزيد التقرير للمعنى في النفي والمبالغة في صورة التّمثيل.

عبّر النّبي ﷺ بلفظة: "منتنة" بدلا من قوله مثلا "إنّها مكروهة" يوحي بعدة دلالات تزيد المخاطب تنفيرا من دعوى الجاهلية وشعورا بقبحها، ولعلّ البعد الحجاجي للكلمة المستعارة يكمن في أن دعوى الجاهلية لا يقتصر ضررها على أصحابها فقط، بل تعمّ المجتمع بصورة سريعة، مثلها مثل الرائحة الكريهة تسير بسرعة وتعمّ من حولها.

ومن طبيعة الانسان أن يكره القرب ممّا له رائحة كريهة، لأنّه كلما اقترب منه أو حرّكه يبعث الرائحة من جديد، يقابله في المعنى كيف يمكنه تناوله أو الوقوع فيه...؟؟ فالذي يحدث الضرر يستقبح ويكره كما يكره النتن في الجيفة وغيرها، والنتيجة إنّ النتن لا خير فيه

[1] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، ص489.

[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة (ج، ه، ل).

ولا نفع، بل منه الضرر، وهكذا هي دعوى الجاهلية، كلفظة تحمل من الدلالات القبيحة ما ينفر من الموصوف به ويدل على قبح فعله، وهي الغاية المنشودة والبعد الحجاجي للخطاب النبوي[1].

- حديث جابر بن عبد الله أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو مكة «**إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الخَمْرِ وَالمَيْتَةَ وَالأَصْنَامِ**»، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ شُحُومُ المَيْتَةَ، فَإِنَّهَا يُطلَى بِهَا السُّفُنَ، وَيُدْهَنَ بِهَا الْجُلُودُ وَيَسْتَصْبِحَ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: «**لَا هُوَ حَرَامٌ**»، ثُمَّ قَالَ رسُولُ اللهِ ﷺ عند ذلك: «**قَاتَلَ اللهُ اليَهُودَ إِنَّ اللهَ لَمَا حَرَّمَ شُحُومَهَا أَجْمَلُوهُ ثُمَّ بَاعُوهُ فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ**»[2]

حديث أخرجه الشيخان في أكثر من باب (البيوع، بيع الميتة والأصنام وغيرها) فيه وبعبارة صريحة دعاء على اليهود: "قاتل الله اليهود"، فيه ترهيب وتهويل للمخاطب قصد التأثير فيه أن يقع في مثل ما وقع فيه اليهود، وبذلك إذا صحّت هذه الواقعة تستوجب العقوبة التي حلّت فيهم بسبب فعلهم، فمن منطلق التهويل والترهيب ظهرت ملامح حجاجية الاستعارة النبوية من خلال:

ــ توظيف الرسول ﷺ لصيغة الفعل الماضي "قاتل" في جملة الدعاء الدالة على حصول المدعو به ليضفي مزيدا من الترهيب والتحذير للمخاطب، وهي حقيقة بلاغية أكّدها علماء البلاغة حين ذكروا أنّ الدعاء قد يأتي بصيغة الماضي تفاؤلا بتحقق المدعو به أو إظهارا للرغبة في حصوله..."[3]

[1] ينظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج6، ص 546.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام، رقم (118)، ص 293.

[3] يراجع محمد أبو موسى: التصوير البياني، مكتبة وهبة، القاهرة، 1413هـ، ص 254.

ـ خص الرسول ﷺ في خطابه أي قصد في دعائه اليهود (المدعو عليه)، ليذهب ذهن المخاطب كلّ مذهب في تصور العذاب الذي سيحلّ بهم، وهذا فيه من الرهبة والتهويل مما يجعلهم يخافون دعوته "ص"، وهذا من الدعاء الذي يراد التعميم تهويلا وتخويفا[1].

الشاهد في الاستعارة النبوية قوله ﷺ: "أكلوا ثمنه، والمعروف أنّ الثمن هو عوض ما يباع، كالدّراهم والدنانير ونحوها[2]، وفي لسان العرب: الثمن اسم لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع، عينا كان أو سلعة، وكل ما يحصل عوضا عن شيء فهو ثمنه"[3].

إذا كان الثمن عادة ما يكون من الذهب أو الفضة أو المعدن والورق المتعارف عليه، ومثله، **لا يؤكل**، وإنّما يؤكل الطعام، فقد استعار الخطاب النبوي في هذا التعبير حين شبّه الثمن بالطعام، وحذف المشبّه به (المستعار له) ورمز إليه بصفة أو لازمة من لوازمه، وهو الأكل، ولعل الغرض والبعد الحجاجي الحاصل أنّه استعار الأكل للثمن فيه مزيد تصوير لشدّه رغبة اليهود في المال وحرصهم عليه حتى أنهم ليأكلوه رغبة فيه، لا في الطعام.

وهي استعارة يقتضيها مقام الخطاب، فإنّ النبي ﷺ ينفّر المخاطب ويرهبه من الوقوع في مثل ما وقع فيه اليهود، فاقتضى المقام أن يُصوّر هؤلاء اليهود الدين يتحايلون على أحكام الله (أجملوه، باعوه، أكلوه...) يمثل هذه الصورة المنفرة، وبيان سوء فعلهم وهو البعد الحجاجي للاستعارة النبوية

- حديث أبي هريرة عن النّبي ﷺ قال: «**سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهِ، الإِمَامُ العَادِلُ، وَشَابٌ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي المَسَاجِدِ، وَرَجُلاَنِ تَحَابَا فِي اللهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتَ مَنْصَبٍ وَجَمَالٍ**

[1] بسيوني فيود: علم المعاني، وهبة، القاهرة، دط، ص:246.

[2] ينظر ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، ص386.

[3] ابن منظور: لسان العرب، مادة (ث م ن).

فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللهَ ،وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ فَأَخْفَى حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا أَنْفَقَتْ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ.[1]

ـ صورة أخرى من نماذج الخطاب النبوي أوردها البخاري في أكثر من باب (باب الصدقة، الآذان انتظار الصلاة...) عمد فيه الأسلوب النبوي إلى اختيار التعبير عن المعنى بصورة "لمسية" ذكر من خلالها الحديث سبعة أصناف من المحسنين في الدنيا عبّر عنهم الرسول ﷺ بصيغة جمع ثمّ تقسيم، أو عام ثم تفصيل، لما يفيده هذا الأسلوب من تقوية الحجاج وتثبيت المعنى، وزيادة تلاحم الكلام وترابط أجزائه. هؤلاء السبعة اختلفت أعمالهم في صورها واتفقت في معنى واحد ومجاهدة النفس ومخالفة هواها، في حين أنّ الدّاعي إلى الهوى من شهوة أوغضب أو طمع أو نحو ذلك، يكاد يوقد في القلب نارا وحرارة، فكان ثوابهم من جنس صنيعهم وهو الوقاية من حرّ الشمس حين يشتد الحر بأهل الموقف، فيستظل هؤلاء يظل عرش الرحمن، ومن أظله الله بظله كان في كنفه ورعايته"[2].

وهي صورة حسيّة "ملموسة" يحمل فيها الظلّ معاني الراحة والأمان والتّكريم، وهو ظل ليس كأي ظل في الدنيا، إنّه ظل عرش الرحمن عزّ وجلّ، في ذلك الموقف العصيب، والإخبار هنا ليس لمجرد الإخبار بأحد الأصناف السبعة الذين يظلّهم الله بظلّه، وإنّما أراد – أيضا– بآلية الاستعارة الحجاج، لهذا المقام من مقامات الإيمان، ودلالات الرفعة وعلو المنزلة لغرض التحبيب والترغيب والإقناع، إضافة إلى الغرض الحجاجي العام من الصورة هو الحثّ على الاتصاف بصفات هؤلاء وتهوين ما يلاقيه العبد من عنت ومشتقة في مخالفة الهوى في الدنيا، لأنّ عظيم الجزاء يخفف عناء الدنيا.

ولعلّ الشّاهد الاستعاري في بلاغته ﷺ قد تجلّى في أكثر من موضع، خاصة حين رغب في عمارة المساجد "وقلبه مُعلق بالمساجد"، فاستعار لفظة "قنديل" للقلب في ضرب من

[1] محمد محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم (610)، ص 178.
[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج6، ص 46.

التّشبيه في صورة تقرّب المعنى بصورة تُرى رأي العين صناعة المطابقة والمشابهة بين مقام القناديل وعُمّار المساجد، وكأنّ علاقة المشابهة تترجمها منزلة الإضاءة، فكما القنديل بنوره يطرد الظلام، فكذلك المؤمن بإيمان قلبه في ملازمة المساجد يطرد الضلال.

ليظهر ملمحُ الاستعارة الحجاجية في قولهﷺ: "لا تعلم شماله ما تتفق يمينه"، فيه صورة حجاجية شبّه من خلالها اليد اليمنى بشخص واع ودار أعطاها ميزة خاصة بالإنسان وهي العلم، حذف المشبه به ورمز إليه بأحد لوازمه على سبيل الاستعارة المكنية، والمعنى المراد من هذه الاستعارة أنّ المرء المؤمن يبلغ بانفاقه درجة السبعة المذكورين إذا أنفق دون رياء أومنّ أو أذى، ويمكن عدّ الاستعارة حجاجية، لأنّ نص الحديث وظّفها لتقوية المعنى وزيادة التأثير في المتلقّي من خلال تصوير مشهد المنفق سرا لا جهرا صورة مجازية استعارية إقناعية.

إنّ بلاغة الصورة تكمن في تجسيد حقيقة الوضع في التصور اللغوي لمعنى:" اليد" فاليد اليمنى للعطاء غالبا واليسرى للأخذ، لذلك سبّق الحديث النبوي وظيفة اليد اليمنى في الإنفاق، وأخّر وظيفة اليُسرى للمن والأذى والرياء، وهذا مادعا إليه الجرجاني في ما سبق، "اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللّغوي معروفا، تدلّ الشواهد على أنّه اختص به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم"[1].

وفي هذا الصدد تشير "سامية دريدي" إلى الغرض من وراء الاستعارة الحجاجية حين نقلت وظيفة "اليد" من المسك إلى العلم كاستعارة معنوي لماديّ، مما يضمن انغماس المتلقي في القيمة الأخلاقية للإنفاق سرا دون منّ أو أذى، لأنّ الاستعارة الحجاجية "تدخل ضمن

[1] الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، تعليق محمود شاكر، دار المدني، جدة، ص...

الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه المتلقي إلى وجهة للخطاب محددة، ومن ثمّ تحقيق أهدافه الحجاجية[1].

ومجمل القول: إنّ الصورة في الحديث النبوي الشريف (خاصة التشبيه والاستعارة) لا تكون إلاّ حجاجية مهما اختلفت صورة تمظهرها، لأنّها تهتم بالمتلقي وبنجاح وصول الرسالة المراد الوصول إليها، وتمكين المعنى وتقريبه، ودفع المتلقي إلى إعمال فكره وخياله ليكون شريكا في إنتاج المعنى...ومن ثمّ تبنّيه والعمل به[2].

3 ــ الكنـــــــــــــاية: تُعدّ الكناية من أروع الألوان البيانية التي تُعبّر عن المعنى تعبيرا موحيا موجزا وأبلغ من التصريح في كلام العرب، إذ يؤتى بها للتعبير عن المعنى بغير لفظه الموضوع له، وإنّما بلفظ يلزم منه ويدل عليه، لذلك تعددت تعاريف الكتابة عند البلاغيين بدءا من الجرجاني الذي عقد لها فصلا تناول فيه إطلاق اللّفظ وإرادة غير ظاهره وذكر منه "الكناية"، والمراد بالكناية: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ المذكور له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: هو "طويل النجاد" يريدونه طول القامة، و"كثير رماد القدر" يريدون كثير القرى(طعام الضيف)، وفي المرأة "نؤوم الضحى" المراد أنها مُترفة مخدومة، فقد أرادوا من هذا كلّه معنى، ثمّ لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنّهم توصّلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أنّ القامة إذا طالت طال النّجاد، وإذا أكثر القرى كثُر رمادُ القدر... وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام إلى الضحى[3].

---

[1] سامية دريدي: الحجاج في الشعر القديم، ص 267.

[2] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 290.

[3] الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص 66.

وعرّفها الخطيب القزويني بقوله: "لفظ أُريد به لازم معناه " وجواز إرادة المعنى الحقيقي للفظ"[1]، وهو نفسه المعنى اللغوي في معاجم العربية كما في لسان العرب هي أن تتكلم بشيء وتريد غيره"، وعند ابن فارس" الكاف والنون والحرف المعتل أصل واحد يدل على تورية عن اسم لغيره، يقال كنّيت عن كذا: إذا تكلمت بغيره بما يُستدل به عليه"[2].

وممّا يُفهم من التعاريف ـ لغوية واصطلاحية. ـ أنّ الكناية لا يُصرّح به بذكر اللّفظ الدّال على الغرض المباشر، بل بما يلزمه، أي يكون للفظ دلالة يصل المتلقي من خلالها إلى المراد من اللفظ، وفي هذا تشويق للمتلقي واستشراف لمعرفة ما وراء المعنى.

ولعل قيمة الكناية واستعمالها لغرض من الأغراض التي يريد أن يبلغها المتكلم لذلك قيل: "إنمّا يُعدل عن التصريح الى الكتابة لنكتة (غرض) كالايضاح أو بيان حال الموصوف او مقدار حاله، أو القصد إلى المدح او الذم أو الاختصار او الستر...أو التعبير عن الصعب بالسهل أو عن المعنى القبيح باللفظ الحسن[3].

إنّ توظيف الكناية في الحجاج يُكسب النّص طاقة حجاجية يستطيع المحتج من خلال إقناع المتلقي ويجعله يذعن لما يقول، وذلك لأن للكناية القدرة على اثبات المعنى، إن لم نقل هي الدليل على وجوده من حيث اعتبار الصورة الكنائية حجة على المعنى، وقوّتها الحجاجية تكمن في اعتمادها على العقل في استخلاص اللازم من الصياغة... وهو الدور الذي أشاد به الجرجاني في دلائله " فإذا جعلوا للكناية مزية على التّصريح لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكنه في إثباته للذي ثبت له.... فالمعاني لم تتغير سواء عُبّر عنها بصريح اللفظ أو بالمجاز، لكن عمل المجاز هو عمل حجاجي، إذ تُعدُ الصورة

[1] الخطيب القروينى: الايضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، الشبكة العالمية للكتاب، بيروت، ج4، 238.

[2] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج5، ص139.

[3] جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، 1999، ج2، ص 130.

دليلا وحجة على القضية، فمن قام بإثبات صورة لها فقد قام بإثبات شاهدها ودليلها... وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها[1].

لتكمن أخيرا حجاجية الكناية في تركها للذهن مجالا لإقامة علاقات تؤدي في النهاية إلى الإقناع العقلي بالحقيقة التي يريد المخاطب إثباتها، والصور الكنائية كبقية الصور البلاغية كثيرا ما كانت آلة من آلات الحجاج النبوي استعملها الرسول ﷺ في أغراض متعددة، وبأنواع مختلفة منها:

- حديث عديّ بن حاتم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشَقِّ تَمْرَةٍ»**[2]، كما روي عنه رضي الله عنه بصيغ مختلفة، «**مَا مِنْكُمْ مِنَ أَحَدٍ إِلاَّ وَسَيُكَلِّمُهُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تُرْجُمَانٌ، ثُمَّ يَنْظُرُ فَلاَ يَرَى شَيْئًا قُدَّامَهُ، ثُمَّ يَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَتَسْتَقْبِلَهُ النَّارُ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِي النَّارَ وَلَوْ بِشَقِّ تَمْرَةٍ»**[3]

نموذج من نماذج الخطاب النّبوي أورده البخاري في أبواب مختلفة، تناول من خلالها الأسلوب النبوي قضية مهمة قد تُعدّ محل تحقير من المتلقين، يتعذّر عليهم تصورها أو تمثّل حسن عقباها...نظرا لما يمثّله شق التمرة من الضآلة والقلة، حتّى وكأنّه يُتصوّر عدم فائدتها للمتصدق عليه.

وقد جاء الخطاب بغرض الترغيب في الصدقة" "ولو بشقّ تمرة"، كناية عن القلة والضآلة في الكم والكيف، فإنّه وقاية له من النار، وهذا بُعد حجاجي يحمل المرء على التدبر فيما لديه مهما كان حجمه أو مقداره فإنّه عظيم عنِدَ اللّهِ وَقاية له من النار، ولتحقيق هذا البُعد الحجاجي بطريقة الكناية سلك الخطاب النبوي:

---

[1] ينظر االجرجاني: دلائل الاعجاز، ص399.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقم (596)، ص175.

[3] المرجع السابق، ص176

ــ الاعتماد على التشويق من خلال فعل الأمر: (اتّقوا النار)، وكأنّه إجابة عن سؤال هام يُشغل بال الكثيرين...فكان التشويق الذي يسترعى عن اهتمام المتلقي ويجذب انتباهه في ظاهر فعل الأمر كقوة انجازية مستلزمة يتضمن النصح والإرشاد في باب الترغيب، وكأنّ ظاهر المعنى "تصدّقوا ولو كان المتصدَق به شق تمرة، فإنه لكم نجاة ووقاية من النار".

ــ استعمال الرسول ﷺ لرابط حجاجي الواو" بين الأمر ومن ما يدل على القلة المسبوق بالحرف، لو المفيد للتقليل: اتقوا – و – لو... فيه ربط للنتيجة بالسبب، وكأنّ شق التمرة نتيجة حتمية لدخول الجنة إذا توفّر سبب الخوف من النار.

ـ جاء الأسلوب الخطابي بصورة الإيجاز بالحذف خاصّة لما عُلم المحذوف، وذلك للوصول إلى الهدف بأقصر الطرق، وكأنّ أصل الكلام: اتقوا النار ولو كان المتقى به شقَ تمرة...وفيه بُعد حجاجي آخر يحمل الغرابة بالنسبة للمتلقي، الذي قد يملك القليل، ولكنّه لا يتصدّق به لاعتقاده بعدم جدواه للمتصدق عليه، وعند الله تعالى، وجاء الخطاب النبوي ليوضح حقيقة في مقام "تحفيز وترغيب" (الوقاية من النار) تحفيز يجعل المتلقي يقبل على الانفاق والصدقة مهما كانت كما وكيفا، رغبة في تحصيل المراد والمبتغى.

- حديث عبد الله بن أبي أوفى كتب إلى عمر بن عبيد الله، حين خرج إلى الحرورية أنّ رسول ﷺ في بعض أيّامه التي لقي فيها العدو، انتظر حتى مالت الشمس ثمّ قام في النّاس فقال: «**أَيُّهَا النَّاسُ لاَ تَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ، وَسَلُوا اللهَ العَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الجَنَّةَ تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ... ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الكِتَابِ وَمُجْرِيَ السَّحَابِ وَهَازِمَ الأَحْزَابِ، اهْزِمْهُمْ وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ**»[1]

خطاب نبويٌّ في غزوة الأحزاب جاء لتثبيت النّاس وبث التفاؤل بالنصر في نفوسهم، مقامه إدراك النبي ﷺ بحاجة المؤمنين إلى التثبّت والتنشيط للجهاد، في يوم عصيب وجد فيه المؤمنون شدة ابتلاء، اجتمع فيه شدّة البرد والرّيح، حصار المشركين، نقض اليهود للعهود،

[1] فؤادعبد الباقي: كتاب الجهاد، باب كراهة تمني لقاء العدو، رقم (1134) ، ص 330.

خذلان المنافقين، وهي لحظات أحوج ما يكون فيه المؤمنون إلى التثبيت والتحميس للجهاد حتى لا تفتر الهمم وتضعف النفوس أمام قوة الأعداء.

غاية الرسول ﷺ اختار لها وسيلة "الخطابة" التي هي من أقوى الوسائل تأثيرا وتحميسا في مثل هذا المقام، ليقترن بها الدّعاء على المشركين تزلزل بها قلوبهم، وتثبّت قلوب المؤمنين، وضمّنها من المعاني ما يؤدي الفرض، ومن ذلك:

ـ التعبير الكنائي: "واعلموا أنّ الجنة تحت ظلال السّيوف...".

ـ "ظلال السّيوف: "تعبير كنائي عند الجهاد ومقارعة الأعداد...قال عنها ابن حجر العسقلاني: " قال ابن الجوزي: المراد أنّ الجنّة تحصل بالجهاد، والظلال جمع "ظل"، وإذا تدانى الخصمان صار كل منهما تحت ظل سيف صاحبه، لحرصه على رفعه عليه، ولا يكون ذلك إلا عند التحام القتال"[1].

ـ الكناية عند "الجهاد" كناية عن موصوف تربطه علاقة السببية لتحقيق الهدف المراد وهو دخول الجنة"، أي أنّ الجهاد سبب موصل إلى الجنة كما رغّب في ذلك التعبير القرآني: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُم وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الجَنَّةَ**﴾ التوبة111، ورغّب فيه الخطاب النبوي بفعل لغوي "**الوعديات**" كما في أفعال الكلام" **واعلموا أنّ...**"

ـ حجاجية الكناية تجلت من خلال احتجاج على مستوى الألفاظ والتراكيب التى راعى من خلالها الرسول ﷺ حال المخاطب، منها تأكيده الخبر: "الجنة تحت ظلال السيوف..."، تأكيد يقصد به التّمكين في النفس في مقام الحث والترغيب في الجهاد، وملاقاة الأعداد بصبر وثبات من جهة. من جهة أخرى يظهر ملمح الحجاج في التركيب الكنائي، "الجنة = تحت = ظلال= السيوف، صورة حجاجية تصوّر المجاهد الحقيقي الذي سيتحق الجنة، منغمسا في العدوّ، مُقبلا غير مُدبر، شجاعا غير هيّاب، صامدا من غير خوف ولا وجل، وهو تصوير يدفع بالمخاطب إلى القتال ومجاهدة الأعداء.

[1] ينظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج6، ص33.

ـــ حديث عائشة رضي الله عنها أنّ بعض أزواج النّبي ﷺ قال للنّبي ﷺ: أيُّنا أسرع بك لحوقا؟ قال: «**أَطْوَلُكُنَّ يَدًا**» فأخذوا قصبة يذرعونها، فكانت "سودة" أطولهن يدا، فعلمنا بعده أنّما كان طول يدها الصدقة، وكانت أسرعنا لحوقا به وكانت تحب الصدقة[1].

خطاب نبويّ في باب الصدقة وأثرها على حياة الفرد والأجر العميم، وفي هذا السياق رغّب النّبي ﷺ فيها في موقف أُسري، وفي جمع من أزواجه، فكان هذا الترغيب بداية للإجابة عن سؤال إحداهن، ربطه عليه الصلاة والسلام بعلاقة السببية، وكأن الصدقة سبب السرعة أجلهن وسرعة اللحاق به، فكان التعبير النبوي: "أطولكن يدا" وهو تعبير كنائيّ بغرض الإقناع بأهمية الصدقة.

ـ الإجابة عن السؤال اعتمدت تعبيرا حسيّا، وهذا من محاسن الكناية التي تبيّن المعاني بأدلّتها المحسوسة، وتثبت لك الأحكام ببراهينها الظاهرة، يقول "الجرجاني": "أمّا الكناية فإنّ السبب في أن كان للإثبات بها مزيّة، لا تكون للتصريح أنّ كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أنّ إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى أن تجئ إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا، وذلك أنّك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها، إلاّ والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا شك فيه، ولا يظنّ بالمخبر التجور والغلط[2].

ـ في جملة "أطولكن يدا " لفظ أُطلق وأريد به لازم معناه، وهو العمل والتّصدق بدليل تعقيب السيدة عائشة"... "فعلمنا بعده أنّما كان طول يدها هو الصدقة"، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي، وهو تعبير يظهر من خلاله الدور الحجاجي باستعمال آلية لغوية وهي اسم التفصيل "أطولكن" على وزن "أفعل"، وهي صيغة قابلة للتفاضل نحويا، قابلة لصناعة التنافس على الخير والتسابق إليه كنائيا، مؤدية دور الإقناع والاقتناع حجاجيا.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة حديث رقم (1595)، باب فضائل زينب أم المؤمنين ص 464.

[2] ينظر الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص72.

ـ في هذا الباب، وهو الترغيب في الصدقة يحضرنا حديث حكيم بن حزام رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**اليَدُ العُلْيَا خَيْرٌ مِنَ اليَدِ السُّفْلَى، وَ ابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ ،وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفُّهُ اللهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللهُ.**»[1]

وفيه عبّر الرسول ﷺ باليد العليا كناية عن اليد التي تُنفق، واليد السفلى كناية عن اليد التي تأخذ" بصورة حجاجية استعمل فيها حجاجا لغويا بلفظة "خير" ليحث على الصدقة والبذل والعطاء، لأنّ الإسلام يرغّب في المسلم القويّ الكريم وينبذ أن يكون ذليلا مُهانا.

ـ مظهر حجاجي أخر يزيد من دعم الحجة الداعية إلى الإقناع والتأثير والترغيب محي مزج الخطاب النبوي بين الحقيقة والمجاز في الكناية، من خلال العمل على توضيح المعنى بآلية بلاغية أخرى بذكر الشيء وضده بصورتين متقابلتين، يظهر فيها الطباق المركب (المقابلة) بين جملتين: يد يمنى كناية عن العطاء والانفاق المؤدي إلى الرفعة وعلو المجد ونيل الثواب، وما يقابلها من يد سُفلى كناية عن الأخذ والتواكل المؤدي إلى الذلّ والهوان، وهو البعد الحجاجي للكناية.

من خلال الخطاب النبوي والأمثلة المختارة على سبيل المثال لا الحصر، نلحظ أهمية الكناية في الخطاب بصفة عامة، ودورها في التلميح ومدى تأثيرها على المتلقي، لأنّها تشتمل على وجه الحقيقة والكناية، وهو ما يجعل المتلقّي يُعمل فكره للوصول إلى ما يريده المتكلم، ولهذا استعملها الرسول ﷺ وأكثرَ منها وعدّد من أغراضها المختلفة كالترغيب والترهيب، والتعبير عن اللفظ القبيح بلفظ حسن مقبول، لا سيما أنّه يُعدّ من أحسن ضروب الكناية، كما أقرّ بذلك علماء البلاغة من أنّ الكناية تأتي على ثلاثة أضرب، منها التعبير عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدلّ على معناه من غيره، واعتبر هذا الضرب من

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب اليد العليا خير من اليد السفلى، رقم (613)، ص 179.

أحسنها، كما أنّها تُسهم إلى حدّ كبير في استدراج المتلقي وتوجيهه نحو النتيجة ليتقنع بها من خلال اكتشافه ومعرفته للدلالة الضمنية عن طريق الفطنة والذكاء وإعمال الفكر.

ثانيا: الآليـــات اللّغـــــــــوية في الحجـــــــــاج النّبوي:

إنّ اللّغة كانت ولا تزال الوسيلة الأفضل لفرض سلطة على الآخرين من نوع استدراجهم إلى الدعوى المعبّر عنها وإقناعهم بمصداقيتها، لذلك يستعمل الخطاب بصفة عامّة تقنيات مخصوصة، لا تختصّ بمجال من المجالات دون غيره، يطوّعها المتكلّم بما يتناسب وطبيعة استعمالها، مستعملا حججه وطريقة بنائها بما يتلاءم والسياق الذي يحفّ بخطابه، فيعمد إلى توظيف الأدوات اللّغوية بمعانيها وخصائصها وإمكاناتها المعروفة وتنوع وظائفها في السياقات الممكنة[1].

لذلك يمثّل الحجاج اللغوي في الحديث النبوي الذروة العليا من حيث الاهتمام في الدراسات البلاغية العربية، نظرا لما تحتلّه الكلمة النبوية الحجاجية من أبعاد تداولية ذات صلة وثقى بالإقناع، والتي من خلالها تستعمل استعمالا حجاجيا، إذ كان ﷺ يعلم كلّ ذلك، كأنّما تُكاشفه أوضاع اللغة بأسرارها، وتبادله بحقائقها فيخاطب كلّ قوم بلحنهم وعلى مذهبهم، ثمّ لا يكون إلاّ أفصحهم خطابا، وأسدّهم لفظا وأبينهم عبارة، ولم يُعرف ذلك لغيره من العرب[2].

وإذا كانت "الكلمة" في شقّها البلاغي قد ارتبطت عند علماء البلاغة العربية في بالصور التّعبيرية الجمالية المثيرة، حيث "قدّمت الدراسات اللّغوية والإسلامية والبلاغية القرآنية للدّرس البلاغي ما لم تقدّمه أيُّ دراسات أخرى، فقد تلقّى البلاغيون الكلمة القرآنية بكثير من الانجذاب الروحي والعقلي، لأنّهم أدركوا ما تختزنه من عجيب التأليف، وبديع

[1] ينظر بن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، ص 477.

[2] الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 283.

التصوير، وعمق التحليل في المستويات كلّها[1]، والأمر نفسه للكلمة في الخطاب النّبوي الشريف، حيث هفت قلوب البلاغيين على اختلاف مذاهبهم الفكرية إلى العناية بكلام الرّسول ﷺ عناية شديدة، نظرا لفصاحته وبلاغة كلماته التي كان يختارها وفق مقتضى الحال، ووفقا لأثرها الحجاجي المفعم بالتأثير والإقناع، وقد تنوّعت الوسائل اللّغوية التي تؤدّي وظيفة حجاجية تواصلية استعملها النّبيّ ﷺ في خطابه مع الآخرين، فيها:

1ــ التّكـــــــرار في الخطاب النّبوي:

حظي التكرار باهتمام الدراسين والمشتغلين على الدراسات النّصية الحديثة، إذ يعدّ وسيلة من وسائل تدعيم المعنى بعدّه أسلوبا تعبيريا يُصوّر انفعال النّفس بمثير ما، واللّفظ المكرّر منه هو المفتاح الذي ينشر الضوء على الصورة لاتّصاله الوثيق بالوجدان، فالمتكلم إنّما يكرّر ما يثير اهتماما عنده، وهو يحبّ في الوقت نفسه أن ينقله إلى نفوس مخاطبيه أو مَن هم في حكم المخاطبين ممن يصل القول إليهم[2].

ويُعد التكرار سُنة من سُنن العرب وأسلوبا من أساليبهم التي استعملوها للإبلاغ، مثله مثل طرائق القول ومأخذه عندهم، فلم يكن غريبا عليهم بل سُنّة استنوها في كلامهم، لذلك نجد التكرار أوما يُطلق عليه "بالمعاودة "من الوسائل اللغوية الحجاجية التي تعتبر رافدا من الروافد التي يسوقها المتكلم في خطاباته دفعا عن رأي معين، فهو ليس فقط إعادة للكلام وتكرير له داخل النص، بل توكيد وتقرير وإثبات[3]، وذلك لدوره في زيادة حضور الفكرة في ذهن المتلقي وتقريبها من خلال ترديدها، الأمر الذي يؤدي إلى قبول تلك الفكرة والاقتناع بها.

فالتكرار إذن ليس مجرد ألفاظ موضوعة في الخطاب أكثر من مرة، لكنّه التّكرار الذي يسمح لنا بتوليد بنيات لغوية جديدة بوصفه أحد ميكانيزمات عملية إنتاج الكلام، فهو من

[1] حسين جمعة: في جمالية الكلمة، دراسة جمالية بلاغية نقدية، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص 10.

[2] السيد عز الدين: التكرار والتأثير، عالم الكتب، بيروت، 1986، ص 136.

[3] أميمة بدر الدين: التكرار في الحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة دمشق، ع1، 2010، ص 76.

أبرز الأساليب الحجاجية التي يقدّمها المرسل، وذلك للحصول على فائدة ما، يقول "العزاوي" في حديثه عن التّكرار المفيد: "ليس ذلك هو التّكرار المولّد للرتابة والملل، أو التّكرار المولِّد للخلل الهلهلة في البناء، ولكنّه التكرار المبدع الذي يدخل ضمن عملية بناء النّص، أو الكلام بصفة عامة، وهو أيضا الذي يضمن انسجام النص[1]، أي أنّ التّكرار يأتي في الكلام لغاية الحجاجية، وهي إقناع المتلقّي وتأكيد الفكرة.

جاء في لسان العرب، مادة: (ك ر ر)، أنّ التّكرار من الكرّ: وهو الرجوع على الشيء فكرّ الشيء وكركره: أعادة مرة بعد أخرى، والكرّة :المرة، والجمع كرّات.. ويقال كررت عليه الحديث وكرّرته: إذا رددته عليه، والكرّ: الرجوع عن الشئء ومنه التكرار، وقال الجوهري: كررت الشيء تكرارا أو تكريرا، والكركره من الإدارة والترديد. وقال: كركرة الرحى.. ترددها[2].

والمتأمل في الخطاب النبوي يلحظ كيف كان اختيار الرسول ﷺ لعنصر "لغوي" كلمة أو جملة أو حتى حرفا "من عناصر الخطاب ليكرّره، جاعلا من أسلوب التّكرار وسيلة من وسائل دعوته وطريقة من طرق التّبليغ، حتّى وإن تعدّدت أوجه التّكرار، واختلفت الغايات من ورائه والأهداف المتوخاة منه، تأكيدا مرة، وتحذيرا وترغيبا أو وعيدا وتهديدا مرّات أخرى، كما تجدر الإشارة إلى أنّ التكرار في الحديث ـ كما سنبيّنه بنماذج ـ جاء على ضروب متعدّدة شكل أوّلها تكرارا بالمعنى فقط، وشكّل الآخر تكرارا باللّفظ والمعنى، وهي "أقسام التّكرار" التي أشار إليها علماء البلاغة في مصنفاتهم، من تكرار اللّفظ أو تكرار للمضمون، ومن المواطن التي تجلّى فيها التّكرار ببعد حجاجي في الحديث النبوي:

ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله من أحقّ الناس بصحبتي؟ قال: «**أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قال: أُمُّكَ، قالَ ثُمَّ**

[1] أبوبكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص 48.

[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة (ك ر ر).

مَنْ؟ قَالَ: أَبُوكَ».[1]

إنّ التكرار في الحديث النبوي مقصود إليه من النّبي ﷺ لأهميّته في توصيل مراده، ووجود هذه الظاهرة في الخطاب النبوي يتشكّل بأشكال مختلفة متنوعة تبدأ من الحرف وتمتد إلى الكلمة إلى العبارة، وكلّ شكل من الأشكال يعمل على إبراز جانب تأثيري خاص للتّكرار.

والنموذج الأوّل يتضمّن حوارا بين السائل والرسول ﷺ حول البر بالوالدين والمصاحبة المقرونة بلين الجانب وطيب الخلق وحسن المعاشرة، وتجلّى مظهر التّكرار فيها من خلال إجابة الرسول ﷺ عن سؤال السائل: من أحق الناس بصحبتي؟ والاجابة: أمّك ثمّ أمّك ثمّ أمّك، وقد قصد النّبي من هذا التّكرار بعد أن رأى إلحاح السائل المتطلّع إلى الإجابة المقنعة: من...؟، ثمّ من؟، ليظهر البعد الحجاجي للتّكرار من خلال التّأكيد على دلالة البر والإحسان إلى الأمّ وتقديمها على أيّ كان مهما كانت قيمته، ولعلّ هذا المعنى يظهر جليا في الخطابات النبوية والتي من بينها حديث انفرد به الإمام مسلم في صحيحه قوله ﷺ: "رغم أنفُه رغم أنفه ثمّ رغم أنفه" قيل من يا رسول الله؟ قال: "من أدرك والديه عند الكبر أحدهما أو كليهما ثمّ لم يدخل الجنّة".

وصيغة رغم أنفه: بمعنى ذل وقيل كره وخزي، وأصله لصق أنفه بالغام وهو التراب المختلط بالرمل، وقيل الرغم هو كلّ ما أصاب الأنف ممّا يؤذيه"[2].

وجاء الخطاب النبوي متصدّرا بالفعل الماضي "رغُم" للدلالة على تأكيد وقوع الفعل ليحدث أثرا نفسيا وبُعدا حجاجيا من خلال التكرار جعل من الصحابة يتطلّعون لمعرفة المقصود بهذا الدّعاء خوفا من الوقوع فيه، ودليل خوفهم سعيهم عن طريق الاستفهام كفعل كلامي بقوّة حرفية مستلزمة غرضها الاستفسار والحيرة، وإذ بجواب الخطاب النبوي أعمّ

[1] – محمد محمد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان، حديث رقم 1652، كتاب البروالصلة والأدب، باب بر الوالدين، ص481.

[2] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (ر غ م).

وأشمل، صالح لكلّ زمان ومكان، مُعلنا دعاءه على كلّ من يدرك أبويه على قيد الحياة ولم يدخل الجنّة بطاعتهما وتأدية حقوقهما"[1].

وقد تجلّى التّكرار بنبرة التّهديد واشتدّت حدّته حتى وصل التّصعيد مداه وغايته، تهديدا وترهيبا مع المرّة الأولى والثّانية والثّالثة برابط حجاجي "ثمّ" الدّال على التّرتيب والتّراخي، ممّا ينبئ أنّ الدّعاء الثّاني أشدّ من الأوّل والثّالث أقوى وأشد من الثّاني ليفيد المبالغة في التّهديد والوعيد والإمعان في الترهيب من العقوق، وكأنّ لسان حاله يقول: إنّي أكرّر عليك التّحذير والتّخويف فاحذر عصيان الآباء قبل نزول العقوبة، إذ التّكرار تأكيد على تأكيد، وهذا من شأنه أن يقرّر المعنى ويمكّنه في النفس، وهو البعد الحجاجي لآليّة التّكرار في الخطاب النّبوي.

من النّموذجين السابقين وعن طريق هذا التّكرار المعبّر يتخذ الخطاب النبوي أسلوبا مغايرا في الدّعوة إلى بر الوالدين والتّرهيب في عقوقهما، فلا أمرا صريحا بهذه الدعوة، ولا نهيا عن العقوبة والعصيان، وإنّما أنتج التّكرار الدلالتين معا (دلالة النّهي في الإلزام يترك العقوق ودلالة الأمر في الإلزام بطاعتهما)، غير أنّ أسلوب الخطاب كان هو الأنسب لتأدية المعنى لأنّ جملة التّكرار أضفت على الخطاب قدرا من التّحذير والترهيب، ممّا يدفع إلى العمل لمقتضى دلالة الالزام بفعل الطاعة وترك فعل العقوق من جهة، وإيثار منزلة الأمّ على الوالد (حملا ووضعا وإرضاعا)...وهذا ما تضمنه التكرار من خلال الخطاب[2],

ـــ حديث أبي بكرة قال: قال النّبي ﷺ «**ألاَ أُنَبِّؤُكُمْ بِأَكْبَرِ الكَبَائِرِ ثَلاَثًا"؟ قَالُوا: بَلَى يا رسول الله قال: «الإِشْرَاكُ بِاللهِ وَعُقُوقَ الوَالِدَيْنِ»**، وجلس وكان متّكئا فقال: «**أَلَا وَقَوْلَ الزُّورِ**» قال: فما زال يكرّرها حتى قلنا ليته سكت.[1]

[1]– أميمة بدر الدين: التكرار في الحديث النبوي، ص85 .

[2] عيد بلبع: السياق وتوجيه دلالة النص، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية، درا الكتب المصرية، ط1، 1419هـ، ص447.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب الكبائر وأثرها في ...، رقم 54) ص26.

صورة من صور التّكرار في الخطاب النبوي الموحية بالعدد ثلاثا... ما زال يكرّرها، تكرار يلاحق السامع والمتلقي تحذيرا وتنبيها، إذ جاء التّكرار بصورة لم يحدّد الرّاوي عدده، ليقع هذا في نفس سامعيه كبُعد حجاجي مطلوب من وراء التّكرار "ليته سكت" ليظهر في صورة "شفقة" حتّى تمنوا سكوته عليه الصلاة والسلام. لتتجلّى ملامح البُعد الحجاجي للتّكرار من خلال:

ــ استهلال الخطاب بأداة الاستفتاح المفيدة للتنبيه "ألا" رغبة منهﷺ في إثارة موضوع يخصّ دينهم ودنياهم (الكبائر).

ــ استعمال النّبيّ ﷺ لصيغة اسم التّفضيل "أكبر" فيه دلالة على عظم الكبيرة، ممّا يتطلّب الحرص الشّديد لمعرفتها والعمل على تجنبها.

ــ تدرّج الخطاب النبوي بعد أن كرّر العبارة "ثلاثا" في عرض الكبائر (الإشراك بالله، عقوق الوالدين...) ممزوجا بتفاعل جسدي مُوحي بخطورة الكبيرة الثّالثة "فكان مُتّكئا فجلس" لبيان خطورة قول الزّور وشهادته.

ــ انتقال الإحساس بعظّم الكبيرة إلى السّامعين أو الحاضرين دليل انفعالهم خوفا من الكبيرة من جهة وخوفا على نبيهم "ﷺ" من جهة أخرى" ليته سكت"، فأخذ التّكرار نفوسهم وانخلعت عليه لدرجة لم ينتبهوا إلى عدّها، حتّى تمنوا لو أنّه سكت إشفاقا عليه ورحمة به.

ــ ومثل هذه المواقف كثيرا ما كانت تتجلّى في الخطابات النبوية مع أصحابه رضوان الله عليهم كما في حديث أسامة بن زيد ﷺ قال: بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة ، فصبحنا القوم فهزمناهم ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم فلما غشيناه قال: "لا إله إلا الله" فكفّ الأنصاري عنه وطعنته برُمحي حتى قتلته، فلما قدمنا، بلغ النبي ﷺ فقال: «**يا أسامة أقتلته**

بعد ما قال لا إله إلا الله ؟»، قلت: كان متعوذا، فما زال يكرّرها حتّى تمنيّت أنّي لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم..."[1].

إنّ التّكرار الحاصل في الخطاب النّبوي فيه لوم تعليم وإبلاغ في الموعظة حتّى لا يُقدم أحد على قتل من لفظ بالتّوحيد (عكس صنيع أسامة)، والبعد الحجاجي للتّكرار من خلال الخطاب يتجلّى في الإنكار الشّديد والزّجر الكبير لدرجة الإعراض وعدم قبول عذر أسامة، ممّا جعل أسامة يتمنّى لو أنّه لم يسلم.

- حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِي جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمَ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَاليَوْمَ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتَ**.»[2].

صورة أخرى من صور التّكرار في الخطاب النّبوي جمعت أمورا ثلاثة من مكارم الأخلاق، لأنّ من لزم شرائع الإسلام يلزمْه حفظه للسان والإحسان إلى الضيف والجار، وقد جاءت عبارة التّكرار "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر" في جملة الشّرط لأداة الشّرط "من" تتضمّن تشويقا وإثارة، ممّا يجعل المخاطب يتلهّف إلى معرفة جواب الشّرط.

وقد جاء هذا الجواب من خلال ربط الإحسان إلى الجار والضيف وصون اللّسان عن فُحش الكلام دليلا على كمال الإيمان بالله واليوم الآخر، ممّا يخلق ذلك التّلاحم بين جملة الشّرط وجملة الجواب امتثالا للنّصح والتوجيه من خلال الهدي النّبوي، وقد عبّر "العسقلاني" في ذلك بقوله": خصّ الرّسول ﷺ الإيمان بالله واليوم الآخرــ وهي عبارة التّكرارــ بالذكر لما فيهما من الإشارة إلى المبدإ والمعاد، ترهيبا من المخالفة وتنبيها لما يُوقظ النّفس ويحركّها إلى المبادرة، لامتثال المطلوب، والمعنى: من كان يؤمن بالله الذي

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب تحريم قتل الكافر بعد قول لا إله إلا الله، رقم 62)، ص28.

[2] محمد عبد الباقي: حديث رقم 29، كتاب الايمان، باب الحق على اكرام الجار والضيف، ص20.

خلقه وصوّره وشقّ سمعه وبصره، وبأنّه سيجازى بأعماله إذ لا يخفى عليه تعالى شيء من أفعاله وأقواله فليفعل هذه الخصال المذكورة فإنّها من مقتضيات الإيمان الصادق"[1].

وتبدو أهميّة هذا النّمط من التّكرار في أنّه إذا وقع في بداية الحديث الشّريف أو نهايته فإنّه يساعد على تقوية الإحساس بوحدته، إذ يمثّل مركز القوّة ومحورها الدّلالي، وتركيز الدّلالة حول واحدة (الإيمان بالله واليوم الآخر) تلتقي لديها جميع الجزئيات (كرم، حفظ لسان، إحسان للجار)، كما يساعد على الرجوع إلى النّقطة التي بدأ منها.

- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فـــــــــــــــــــــــــــــ لايؤذي جاره.
- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فـــــــــــــــــــــــــــــ ليكرم ضيفه.
- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فـــــــــــــــــــــــــــــ ليقل خيرا أو ليصمت

وبذلك ينهض بتعميق الدّلالة الإيمانية للألفاظ المكررة لأسلوب الشّرط".[2]

- حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «**اللّهُمَ ارْحَمِ المُحَلّقِينَ**» قالوا: والمقصّرين يا رسول الله ؟،قال: «**اللّهُمَ ارْحَم المُحَلّقِينَ**»، قالوا :والمقصّرين يا رسول الله؟؟ قال: «**وَالمُقَصّرِين**».[3]

ولبُعد حجاجي أخر يتجلى التكرار في الخطاب النبوي في إحدى مناسك الحج من خلال دعاء الرسول ﷺ للمحلّقين، ثمّ للمقصّرين، ويشتمل على حكم شرعي إمّا بالوجوب أو الاستحباب، لذلك كرّر الرسول ﷺ عبارة اللّهم "ارحم المحلّقين" لبيان فضل الحلق على التقصير، ممّا جعل الصحابة يستفهمون بفعل كلامي هو "الاستفهام" المصاحب للنداء

[1] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج10، ص446.

[2] دهنون أمال: جماليات التكرار في القصيدة العربية، مجلة كلية العلوم الانسانية جامعة محمد خيضر، بسكرة، عدد2-3، 2008، ص8.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الحج، باب تفضيل الحلق على التقصير، رقم (819)، ص236.

و"المقصرين يا رسول الله؟؟" ولعلّ الهدف المتوخى من التّكرار هو رغبته ﷺ في أن يأخذ المسلمون بالأفضل من خلال:

– تكرار لفظة" المحلقين" المسبوقة بالفعل الكلامي النّداء" اللهم" بغرض الدعاء، وفعل الأمر: "ارحم" بالقوة الانجازية المستلزمة مقاميا نفسها :"الدعاء".

– بيان جواز التقصير في المرتبة الثّانية بعد الحلق: قال: والمقصرين دون تكرار أو ذكر "ارحم" إشارة منه إلى الفضل بين الفعلين ولحثّ المسلمين على الحلق[1].

ـ وممّا تجدر الإشارة إليه إلى أنّ هذه الأشكال من التّكرار هي تكرار على مستوى اللفظ، سواء كان لفظة واحدة أم عبارة أم جملة، وهناك نوع آخر من التّكرار يسميه علماء البلاغة تكرار "**بالمعنى**" وهو منهج سلكه الرسولﷺ في أحاديثه لدفع الملل والسأم عن القارئ أو السامع، أو لعرض المعنى بطرائق مختلفة للتّأثير في السامعين، لذلك كان الخطاب النبوي يكرّر عددا من المعاني التي تؤلّف قوام الدعوة الإسلامية بعبارات مختلفة، ومن ذلك حديثه المشهور الذي يُعدّ أساسا في كلّ مصنّفات الحديث، كثيرا ما يستفتحون به مدوناتهم، حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: رسول الله ﷺ يقول: **«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»**.[2]

وهو خطاب نبوي آخر أراد من خلاله النّبيّﷺ تأكيد أهمية النّية في أيّ عمل يقوم به الانسان، لأنّ القاعدة "عمل الانسان مرهون بنيته" وهذا ما أفاده "العامل الحجاجي" إنما" فإن صلحت صلح العمل المراد والمطلوب، وإن فسدت فسُد العمل سواء كان هذا العمل عظيما أم صغيرا، ونظرا لقيمة النّية في جميع أعمال ابن آدم فقد عمد النبي ﷺ إلى التّكرار

[1] ينظر أميمة بدر الدين: التكرار في الحديث النبوي، ص87.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الإمارة، باب إنماالأعمال بالنية، رقم 1245)، ص366.

لبيان أهميتها في صورة مختلفة، فحتّى وإن اختلفت العبارات وتبدّلت الألفاظ تبقى النّية هي القاسم المشترك بين هذه الأعمال.

تزامن نص الخطاب مع هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة، وكون أحد المسلمين قد ربط هجرته بالزواج، فجاء في الخطاب تكرار للفظة "من كانت هجرته...". لزيادة التنبيه من النبيّ لعموم المسلمين وخاصتهم على إخلاص النّية قبل الهجرة وبعدها، وألاّ تتعالق هجرتهم بنوايا غير نيّة الهجرة إلى الله ورسوله، والغاية من ذلك كلّه تنقية المجتمع المسلم حديث النشأة، من أسباب النفاق والردة "فالنّية عبارة عن انبعاث القلق نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفعٍ، أودفع ضرٍ حالا ومآلا، والنّية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده وتقسيمه أحوال المهاجر كما قال العسقلاني[1].

ويظهر البُعد الحجاجي للتكّرار في هذا الحديث من خلال ما أحدثه من أثر حسن في نفس المتلقي، وشدّه أكثر إلى الاقتناع بالحجّة والعبرة، في مظهر تعالق: دنيا ـــــ يصيبها، امرأة ينكحها في صورة الاستدلال عن طريق الشرط:

- من كانت هجرته إلى الله ورسوله ـــــــــــ فهجرته إلى الله ورسوله.
- من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ـــــــــــ فهجرته إلى ما هاجر إليه.

فالتكرار لا يقوم فقط على مجرد تكرار اللفظة في السياق وإنّما ما تتركه هذه اللّفظة من أثر انفعالي في نفس المتلقّي.

كما جاءت بعض صور التّكرار في الخطاب النبوي للفظة واحدة وتعدّدت معها الأغراض والأبعاد الحجاجية المرجوة من وراء الخطاب، ولعلّ ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري مع الصحابي الجليل بلال بن رباح جعلت من النبيﷺ يبدي نوعا من الإنكار وعدم القبول، فجاء بالتكرار زاجرا ناهيا عن الشيء، وإشعارا لبلال بعظم قبح المنكر وبشاعته، جاء

[1] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج18/1.

بلال إلى النبي ﷺ بتمر بَرْنِيٍّ ،فقال له النّبي ﷺ : «**مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا؟** »قال بلال كان عندنا تمرٌ رديء ،فبعت منه صاعين بصاع . لنُطعم النّبيﷺ فقال النّبي ﷺ عند ذلك: «**أَوّه أَوّه، عَيْنُ الرِّبَا عَيْنُ الرِّبَا، لَا تَفْعَلْ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِي فَبِعْ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخر ثم اشتره...**»[1]

فقد جاء التكرار في الخطاب النبوي لبيان وظيفة حجاجية تتمثل في الإنكار على المخاطب وقوعه في الربا.

ومن ضروب التكرار تكراره ﷺ في خطاباته في نداء الصحابة، زيادة في تنبيههم وتشويقهم إلى ما يخاطبهم به، وإشعارا منه ﷺ لهم بأهمية ما سيوجّه إليهم من قِبله، خاصة ما وقع مع الصحابي الجليل معاذ بن جبل ﷺ في حديثه حين قال: بينا أنا رديف النبي ﷺ ليس بيني وبينه إلا آخرة الرحل، فقال: «**يا معاذ**»، فقلت لبيك يا رسول الله وسعديك، ثم سار ساعة ثم قال: «**يا معاذ**»، قلت: لبيك يارسول الله وسعديك، ثم سار ساعة وقال: «**يا معاذ**»، قلت: لبّيك يارسول الله وسعديك، فقال: «**هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى عِبَادِهِ؟**» قلت الله ورسوله أعلم، فقال: «**حقّ الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا**»، ثم سار ساعة، ثم قال: «**يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلَ**» قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك فقال: «**هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللهِ إِذَا فَعَلُوهُ؟؟؟**»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللهِ. أَلاَّ يُعَذِّبَهُمْ**».[2]

فلقد كان معاذ أحرص الصحابة على العلم، كما كان أعلمهم بالحلال والحرام، لذلك فقد خصّه الرسولﷺ ببعض العلم دون غيره، ولما كان العلم المراد تعليمه له من قبل الرسولﷺ

[1] محمد عبد الباقي: كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم (1025)، ص294-295.
[2] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب من لقى الله وهو غير شاك، رقم (18ص17.

يحتاج تنبيها واهتماما، وظّف الرسولﷺ آلية التّكرار بفعل كلامي هو "النداء" ثلاث مرات لتأكيد الاهتمام بما يخبره به ويبالغ في تفهّمه وضبطه.

تجدر الإشارة أخيرا أنّ التّكرار بضروبه المختلفة وُظّف في الخطاب النبوي لأداء أغراض مختلفة تختلف باختلاف السياق الوارد فيه، ومن النماذج السالفة الذكر دعا فيها الرسولﷺ إلى التكرار بأساليب مختلفة محدّدا عدَدَ مرات عنصر لغوّي أو أكثر لهدف ما يكشفه السياق، وقد كان ﷺ يعيد اللّفظة نفسها صوتا أو كلمة أو جملة، وأحيانا يتدخّل راوي الحديث بذكر أنّ رسول الله ﷺ كرّر قولا غير مرّة، كأن يُعلّق قائلا: مرارا.. ثلاث مرات.. قالها ثلاثا.. مازال يكرّرها ..حتى قلنا ليته سكت.

ولنخلص إلى التأكيد على أنّ الخطاب النبوي كان يركّز على حالة المستمع أو المخاطب ومراعاة حالته الذهنية عند الخطاب، فكان يلجأ إلى التّكرار وفق استراتيجيات لغوية مختلفة لتحقيق الإقناع والامتثال لما يريده من وراء خطابه ترغيبا أو ترهيبا أو تعليما، نصحا أو إرشادا أو تخويفا ونحو ذلك.

ثانيا : العوامل الحجاجية في الخطاب النبوي:

في باب تعريف الحجاج أشار العزاوي إلى: الحجاج هو تقديم الحجة والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، و يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللّغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها، إنّ كون اللّغة لها وظيفة حجاجية يعني أنّ التسلسلات الخطابية محددة، لا بواسطة الوقائع المعبّر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنّها محددة أيضا وأساسا بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها[1].

[1] أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص 16-17.

1 ــ مفهوم العامل الحجاجي:

لما كانت للغة وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الأقوال اللغوية وبواسطة العناصر والمواد التي يتم تشغيلها، فقد اشتملت اللغات الطبيعية على مؤثرات لغوية خاصة بالحجاج، إذ أنّ اللغة العربية تشمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية نذكر منها: (لكن، بل، إذن، حتى، ليس، لأنّ، مع ذلك، ربما، انما، ما، إلا...)[1].

غير أنّ هناك اختلافا بين مدلول العامل والرابط، فالروابط الحجاجية (les connecteurs) والعوامل الحجاجية (les opérateurs)، فالرّوابط تربط بين قولين أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر) وتسند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة... أما العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموع الحجج)، بل تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون بقول ما، وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل (ربما، تقريبا، كاد، كثيرا، قليلا، ما، إلا، وجل أدوات القصر"[2].

إنّ العامل الحجاجي هو:" صريفة (مورفيم) إذا جرى تطبيقه في محتوى أو ملفوظ معنى يؤدي إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ..."[3]، وهو المنطلق الذي عرف من خلاله: **ديكرو**:" العامل الحجاجي" إن وجود بعض الصرافم في بعض الجمل يعطيها توجيها حجاجيا، للوصول إلى نتيجة محددة دون غيرها...، وأنّ القيمة الحجاجية للملفوظ ليست

[1] المرجع السابق، ص 24.

[2] المرجع السابق: ص 27.

[3] رشيد الراضي: الحجاجيات اللسانية، مقال ضمن الحجاج ومفهومه ومجالاته إعداد حافظ علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن 2010 ص 234.

نتيجة لمداه الإبلاغي لكن الجملة تكون حاملة للصرافم أو تعابير أو موجهات تصلح لإعطاء وجهة حجاجية للملفوظ تجعل المتقبل في اتجاه من الاتجاهات...[1]

وقد أشار "قيقليون" في تعريفه للفعل الحجاجي في ثلاثة مواضع، أمّا أولها: فيعرّف فيه العوامل الحجاجية، إذ يرى أنّه يوجد في اللغة عناصر يمكن تسميتها عوامل "opérateurs" تساعد على تحقيق إحدى وظائف اللغة وإتمام اللغة الحجاجية، وعلى هذا تكون العوامل عنصرا مساعدا على إظهار المنحى الحجاجي في اللّغة، وأداة لتحقيق جلّ وظائفها، أما ثاني المواضع فهي التي عرّف فيها العامل الحجاجي فهو عنده اعتبار العوامل أدوات، وذلك عند دراسته لتأثير الخطاب، يمكن اعتبار كلّ خطاب ذا مدى تأثيري تضمنه أدوات لغوية تساعد المستقبل على اكتشاف ما يعتبره الباث واسعا صحيحا، والطريف في اعتبار العوامل أدوات هو ربطه إياها بوظيفة الخطاب التي لا يمكن فصله عن الوظيفة التأثيرية الإقناعية، ولا يتم هذا التأثير بالإقناع إلا عبر هذه الأدوات أي العوامل الحجاجية[2]،

أمّا ثالث هذه التعاريف فهو بمثابة التعريف الجامع حين اعتبر العامل الحجاجي العماد في عملية التواصل إذ يقول: "وحسب هذه الخطة تمثل العوامل محركا رئيسيا ضمن محركات الأقوال، بفضل بمثابة الحجج اللغوية وبعضها الأخر هو بمثابة النتائج التي تُستنتج منها أنّ كون اللغة لها وظيفة المحركات التي يقوم عليها التخاطب[3].

ما نلاحظه من انتقال في تعريف العامل بكونه علامة إلى تعريفه بكونه أداة، إلى تعريفه بكونه "عماد عملية التواصل أو محرّكها الرئيس "إنّما هو إلحاحه على أنّ غاية كلّ خطاب

[1] عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، ط1، صفاقس، 2011، ص 33.

[2] عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 16-17.

[3] المرجع السابق، ص 17.

إنّما هو الإقناع، فلا وجود لخطاب دونما غاية إقناعية منه، ولا تُحدّد هذه الغاية المركز إلاّ بهذه العوامل، وهذا لا يتم إلاّ في ضوء عملية التّخاطب، وخطة الباث في صوغ خطابه"[1].

لقد برزت العوامل الحجاجية في الخطاب النبوي من خلال متن " **اللّؤلؤ والمرجان**" بصورة أتاحت تقييد التوجيهات وحصرها بين منتج النص (الرسولﷺ) وبين متلقيه، لحصر صورتها الفكرية تجاه المسار الذي يرسمه الخطاب بصفة عامة، وبغرض إقناع المخاطب، وحمله على الإذعان لفكرة ما، أو التسليم لها، ومن تلك العوامل:

1 ـ أسلوب القصر: والذي يُعرّف على أنّه تخصيص شيء بشيء بطريقة مخصوصة، وذلك كتخصيص المبتدأ بالخبر بطريقة النّفي في قوله تعالى: ﴿**وَمَا الحَيَاةُ الدُّنيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ...**﴾ الحديد 20 . وغيرها، وللقصر عدّة طرق أشهرها في اصطلاح البلاغيين أربعة، العطف، بـ (بل) أو (لا) أو لكن والاستثناء بعد النفي، وإنّما، والتّقديم والتّأخير، يقول محمد أبو موسى: "القيد الذي أضافه البلاغيون للتّعريف وهو قولهم: "بطريقة مخصوصة" كأنّهم أرادوا له أن يُحدّدوا مسار البحث في هذا الباب، وأن يجعلوه يدور حول طرق معينة هي المقصودة لهم بالبحث فيه، وهي: العطف، النفي، الاستثناء، إنما، والتقديم والتأخير، وقد زاد بعضهم ضمير الفصل"[2].

ويُعدّ القصر ضربا من الإيجاز والتأكيد، فجملة القصر بمنزلة جملتين، إحداهما مثبتة والأخرى منفية، ويقصد منه تمكين الكلام وتقريره في الذهن كما هو سبيل للتأكيد[3].

وقد ورد أسلوب القصر كثيرا في الخطاب النبوي، وتنوّعت فيه الطرق شاملة طُرقَه الأربعة المشهورة عند البلاغيين، وكثيرا ما ورد منها "الاستثناء من النفي"، وشواهد الخطاب النبوي تعكس هذا الاستعمال من خلال:

---

[1] المرجع السابق، ص 17.

[2] محمد أبو موسى: دلالات التركيب، مكتبة، وهبة، القاهرة، ط1، 1407هـ، ص34.

[3] عبد المتعال الصعيدي: البلاغة العالية في علم المعاني، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط1، 1420هـ، ص48.

1 ــ القصر بــ: إنّــما:

من العوامل الحجاجية "إنما" وهي من أدوات السلّم الحجاجي وتفيد القصر، لأنّ لها معنى (ما. إلّا) وتأتي دوما إثيابا لما يُذكر بعدها، ونفيا لما سواه[1]، وما يلاحظ على هذا العامل الحجاجي أنّ الحجج التي تأتي بعده تكون أقوى من الحجج التي تأتي قبله، يقول الجرجاني: "اعلم أنّها تعيد إلى الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره، فإذا قلت: "انّما جاءني زيد" عُقل فيه أنّك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيرهن، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قولك: "جاءني زيد لا عمر"[2]، وقد جاء القصر في الخطاب النبوي بـإنمّا في المعاني الظاهرة الواضحة التي من شأنها ألاّ تجُهل ولا تُنكر، أو لا ينبغي أن تجُهل وتنكر، ويأتي غالبا في حوار هادئ وقول ليّن لتصحيح ظنّ أو خطإ حاصل أو متوقّع، ومن أمثلة ذلك:

- :عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ صلى فزاد أو نقص ، فلمّا سلّم ،قيل له يا رسول الله : «**أحدث في الصلاة شيء؟؟" قال: وما ذاك؟، قالوا صليت كذا وكذا، فثَنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلّم، فلما أقبل علينا بوجهه قال: "إنّه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتُكم به ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكّروني...**»[3]

نموذج من نماذج الوحي والتشريع التي ارتآها الرسولﷺ من وراء خطابه، وهو تعليم الصحابة سجود السهو أثناء الزيادة والنقص، فأوّل ما ورد عن الصحابة حين زاد النبي ﷺ في الصلاة أو نقص أنّ الصلاة فيها تغيير، فلمّا تبيّن أنّه لم يحدث فيها شيء أعلموا النبيَّﷺ بما حدث منه . في صورة حوارية تعجّبية لوقوع صفة السّهو من الرسولﷺ، فقصر

[1] السكاكي: مفتاح العلوم، ص: 191.

[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، ص 219-220.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الصلاة، باب السهو في الصلاة، رقم (336)، ص 105.

النّبي ﷺ نفسه على صفة البشرية (أنا بشر) التي من عوارضها وصفتها النسيان، ليبيين أنّ الناتج من فعله إنّما هو خطأ بشري وليس وحيا إلاهيا كما يظنون.

ـ وقد اقتضت حال المخاطب أن يكون ترددا في قبول الأمر كما يقول البلاغيون، وكان المقام مقام اعتذار وتلطف، فأراد الرّسولﷺ يُزيل ذلك التردّد من أذهانهم فاقتضى الحال تأكيد الخبر عن طريق أداة القصر الواحدة فقط وهي **إنّما**".

ونلمس نموذجا آخر من الخطابات النبوّية يظهر فيها منطق الحوار مع الصحابة بأسلوب لين وتلطف مع المخاطب المتعلم، حديث عديّ بن حاتم قال: لما نزل قوله تعالى: «**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود.**» عمدت إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض، فجعلتها تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوتُ إلى رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال ﷺ: «**إِنَّمَا ذَلكَ سَوَادُ اللَّيلَ وَبَيَاضَ النَّهَارِ**»[1]

صورة تعليمية توضيحية أرادها منجز الخطاب بأسلوب هادئ، يبيّن من خلالها للصحابي الجليل تصحيح مفهوم وتثبيت عقيدة، إذ أنّ الصواب ليس فيما ظنَهُ، وإنمّا فيما أثبته له مخاطبه من سواد ليل وبياض نهار.

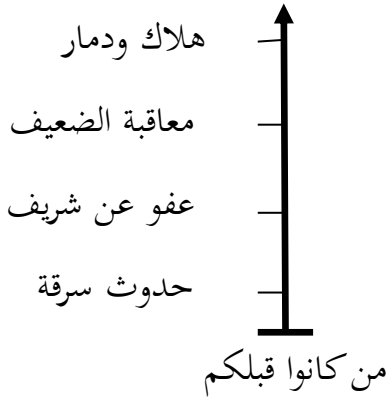
ـ صورة القصر يُسميها علماء البلاغة "قصر القلب" معناه قلب اعتقاد المخاطب فيما كان يظنه أو يعتقده برأي لا يُنكره ولا يُخاصم ويدافع فيه. والخطاب صورة حوار، فيه ملاطفة مع المخاطب وهو الصحابي الجليل ومزاح معه، لأنّ في إحدى روايات الحديث" إنّك لعريض القفا...إنّ وسادك إذن لعريض... فيها تهيئة للجو النفسي، وتقبل الخبر المؤكد بـ **(إنّما)** قصرا.ف قَلَبَ النّبي اعتقاد الصحابي بتغيير مفهوم الدخول في الصوم الذي يحصل بطلوع الفجر وليس باستبيان خيطين تحت وسادة.

ـ في أضرب الخبر، الخبر مؤكد بأداة واحدة، لأنّ المخاطب في تردّد وشك، فجاء القصر ليزيل ذلك الشكّ والتردّد بالأداة "**إنّما**" وهو الدور الحجاجي لها في الخطاب.

[1] فؤادعبد الباقي: كتاب الصيام، باب الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، رقم 660)، ص 193.

ـ فكما تكون "إنّما " أداة لقصر في أسلوب تعليمي هادف وبمقامات مختلفة، قد تؤدي معاني أخرى في أحاديث كثيرة منها: "مقام الإنكار" في الأمر الظاهر كما في حديث عائشة رضي الله عنها: "أنّ قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت ،فقالوا: ومن يُكلّم فيها رسول الله ﷺ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حِبُّ رسول الله، فكلّمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ : «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ ؟»، ثم قام فاختطب ثم قال: «**إِنَّمَا أَهْلَكَ الذِينَ قَبلَكُمْ، كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَأَيْمُ اللهِ لوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا**»[1].

ولأنّ المقام مقام إنكار، إنكار لصنيع صحابته في إقدامهم على هذا الفعل وحملهم له، تظهر من خلاله نبرته الخطابية العالية كون الانكار في أمر معلوم ظاهر لا يحتاج إلى قوة توكيد، غرضه تقريع للمنكَر عليه (أسامة)، لأنّ الشفاعة بطريقتهم هاته قد أعادت إلى الأذهان سُنن من قبلهم، وكأنها "نتيجة" "إنّما أهلك الذين من قبلكم" للهلاك باتّباع العفو عن الشريف، ومعاقبة الضعيف كما في السلم الحجاجي.



جاء القصر بالأداة "إنّما" بقوة حجاجية تكمن في التركيز على المقصور عليه (الهلاك) الواقع بعدها دائما والتي أفادت من خلال الخطاب الإيجاب لفعل شيء، وأنّ هذا الكلام له

[1] عبد الباقي: كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف، رقم (1100)، ص 319.

نتيجة واحدة من حيث البنية اللغوية وهي أنّ ما كان سببا لهلاك من كان قبلهم هو العفو عن شريفهم وقتل ضعيفهم.

ـ دخول "**إنّما**" على جملة الفعل بعدها (أهلك) جعل الكلام بطابع حجاجي تعدّى من خلاله الكلام مجرد الإعلام والإبلاغ... إنّما أهلك... إلى تنبيه المخاطب عن طريق أسلوب القسم إلى خطورة هذا الصنيع (حد الشفاعة) والذي حملته الدلالة الحجاجية لجملة الشرط، التي امتنع من خلالها حد الشفاعة في أقرب الأقربين (فاطمة بنت محمد ﷺ) بامتناع الشرط نحويا، (حرف امتناع لامتناع) وتحقّقه واقعيا،

لو أنّ فاطمة (جملة الشرط) ⟸ لقطعت يدها... (جملة الجواب).

2ــ العامل الحجاجي: (إلّا.. من قبيل: لا، لن، لم، ما).... إلّا: (الاستثناء من النفي):

يشير "أبو بكر العزاوي" إلى أنّ:" من التراكيب التي تترتب فيها الحجج حسب درجتها الحجاجية، ذلك التركيب الذي يتضمن الأداتين (نفي... استثناء) في ترتيب الحجج في سلم واحد، إذ أنّ نفي (ما'نفي".... إلّا)، عامل يوجه القول وجهة واحدة نحو الانخفاض وهذا ما يستثمره المرسل عادة لإقناع المرسل إليه[1].

وصورة النفي مع الاستثناء "صورة اعتبرها البلاغيون وتحديدا علماء المعاني شقا للإثبات عن الخبر...وبيّنوا كيف أنّ النفي عامل حجاجي يحقق به اثبات وظيفة اللغة الحجاجية الممثلة في إذعان المتقبل وتسليمه عبر توجيهه بالملفوظ إلى النتيجة[2]، واعتماد النفي مع الاستثناء يخصّص أحد الطرفين على الأخر (مقصور، مقصور عليه)، وبذلك يكون القصر في الحجاج بمثابة تقديم التّدعيم والنتيجة داخل السلّم الحجاجي التنازلي، وفق الشكل الآتي:

أداة النفي ⟵ نتيجة ⟵ أداة استثناء ⟵ تدعيم وحجة

[1] أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، ص 56.

[2] عز الدّين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص 47.

ليظهر البُعد التداولي والحجاجي لأداة الاستثناء في أسلوب القصر، داخل سلم حجاجي كونها مقدّمة للحجج والتدعيمات، وليأخذ مرتبة البرهان وتجعل ذهن المتلقي محصورا بين الدعم والنتيجة المقصودة دون احتمالات أخرى، ومن أمثلة استعمالات هذه الصور من العوامل:

ـ حديث ابن عمر رضي الله عنه قال: قال النّبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب «**لا يُصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة**"، فأدرك بعضَهم العصرُ في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نُصلي لم يُرد منا ذلك. فذُكر للنبي ﷺ فلم يُعنّف واحدا منهم»..[1]

صورة من صور القصر في الخطاب النّبوي ارتباطا بعودة صحابة رسول الله ﷺ من غزوة الأحزاب، ضمنها ﷺ "قصر أداء صلاة العصر على أن لا تكون إلاّ في بني قريظة، وقد جاء القصر بهذه الصورة ليُضفي مزيدا من التأكيد والحسم والحزم لتمكين أهمية الأمر في نفوس الصحابة ودفعهم إلى الالتزام بمضمونه، والاستعجال إلى الخروج لغزو "بني قريظة" خاصة أنّهم فرغوا الآن من غزوة الأحزاب، وقد أورد ابن حجر: "لما انصرف النبي ﷺ من الخندق راجعا إلى المدينة أتاه جبريل الظهر، فقال: إنّ الله يأمرك أن تسير إلى بني قريظة، فأمر بلالا، فأذّن في الناس: «من كان سامعا مُطيعا فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة...»[2]، وقد حصل ما أراده النبيﷺ فبادر الصحابة إلى الخروج واتفقوا على أنّ مقصود النبيﷺ من كلامه هو المبادرة والاستعجال، لكن الاختلاف كان في المنطوق، فصلى بعضهم في الطريق لمّا خافوا فوات الوقت، وصلى بعضُهم العصر حيث أمرهم الرسول ﷺ بعد وصولهم.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الجهاد، رقم (1158)، باب من لزمه أمر ودخل عليه امر آخر، ص339.

[2] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج7، ص408.

جاءت صورة القصر بطريقة النفي (لا) المتبوعة باستثناء (إلاّ) ليُحمل القصر على المبادرة والاستعجال، حتّى وإن ترتّب عنها اختلاف في الفعل اللّغوي "لا يصلين" مضارع دال على" النّهي" حمله بعض من الصحابة على مقصوده، وهو الحثّ على الإسراع والاستعجال، بينما حمله البعض الآخر على حقيقة النّهي التي تقتضي الوجوب، بقوّة إنجازية حرفية (لا+ المضارع) والذي يستلزم قوة إنجازية مستلزمة مقاميا وهي الوجوب، فلا نصلّي إلاّ حيث أمرنا رسول اللهﷺ.

ــ حرص النّبي ﷺ على التآلف بين صحابته من جهة، والتأكيد والحزم في الدعوة إلى الجهاد خاصة حلف بني قريظة، راعى فيه الرسولﷺ جانب أهمية الأمر في نفوس الصحابة، لذلك لم يلتفت ولم يُعنف في صنيع أصحابه حتى وإن بدا الأمر انقساما بين الطرفين، ذلك ما يحمله الفعل اللغوي "لم يُعنّف" الدّال على تطييب النفوس بعيدا عن مقام الإنكار.

2ـ حديث أبي سعيد الخذري أنّ رسول الله ﷺ جلس على المنبر فقال: «**إِنَّ عَبْدًا خَيَّرَهُ اللهُ بَيْنَ أَنْ يُؤْتِيهِ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا مَا شَاءَ وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ، فَاخْتَارَ مَاعِنْدَهُ**»، فبكى أبو بكر، وقال: فدنياك بآبائنا وأمّهاتنا، فعجبنا له، وقال النّاس: انظروا إلى هذا الشّيخ، يخبر رسول الله ﷺ عن عبد خيّره الله أن يؤتيه من زهرة الدنيا وبين ما عنده، وهو يقول: فديناك بآبائنا وأمّهاتنا، وكان الرسول ﷺ هو المخير، وكان أبو بكر هو أعلمنا به، وقال رسول الله ﷺ إنّ من أامن النّاس علي في صحبته وماله أبا بكر، ولو كنت متّخذا خليلا من أمّتى لاتّخذت أبا بكر، إلّا خلة الاسلام لا يبقين في المسجد خوخة إلاّ خوخة أبي بكر[1].

[1] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب في فضائل ابي بكر، رقم (1541)، ص449.

جاء هذا الخطاب في كتاب فضائل أبي بكر الصديق، وبيان مقامه عند رسول الله ﷺ صحبة ومالا، ورد فيه أسلوب القصر في مقام يقتضي تأنيس المخاطب وتطييب قلبه بعد أن دمعت عيناه، فجاءت قوة التأكيد والتّقرير التي يحتاجها المقام من خلال:

حين أدرك أبو بكر أنّ رسول الله هو المخّير بكى، فكان البكاء محل تعجّب واستفهام من قبل الحضور.فجاء الفعل اللغوي "لا تبك، فبكى أبو بكر": بقوة إنجازية مستلزمة تقتضي التأنيس وتطييب القلب، ثم تأكيد بفضائل الصحابي وتذكير بعلو المنزلة. وفي رواية للبخاري:" لايبقيّن في المسجد باب إلّا سُدّ إلاّ باب أبي بكر" استثناء من استثناء يعطي التأكيد بتفرد باب أبي بكر.

ــ صورة القصر:"لا...إلاّ..." نفي مع استثناء فيه ترتيب للحجج في سلّم واحد، لأنّه من التراكيب التي يترتّب فيها الحجاج حسب درجتها الحجاجية، إذ وُجّه الحجاج والقول نحو "الانخفاضّ وهوما يستثمره المرسل عادة لإقناع المرسل إليه بفعل شيء ما.. أو الإقناع أو الامتثال....وكأنّ ملامح السلم كالتالي:

- ✓ خطاب – تذكير بمآل العبد والتخيير بين الموت والحياة.
- ✓ فهم الصديق وعلمه بوفاة النّبي ﷺ وقرب أجله.
- ✓ بكاء أبي بكر رضي الله عنه على فراق حبيبه.
- ✓ تعجب واندهاش من قبل الحضور لعدم علمهم.
- ✓ تأنيس وتلطّف بقلب المحبوب تأكيدا على حقيقة الموت.
- ✓ قصر النّبي ﷺ فتح الباب على باب أبي بكر رضي الله عنه.

3ــ وهو السلّم الحجاجي والغرض نفسه حين أراد الرسول ﷺ أن يؤنس ويطيّب نفس عمر بن الخطّاب الذي استأذن على رسول الله ﷺ وعنده نساء من قريش، يكلّمنه ويستكثرنّه عاليةً أصواتُهن، فلمّا دخل عمر قُمن يبتدرن الحجاب، دليل على أنّهن يهبن عمر بن الخطاب، ولم يهبن الرسول ﷺ بقولهن: أنت أفضّ وأغلظّ من رسول الله، فقال ابن الخطاب: أتهبنن ولا

تهبن رسول الله"، فقال ﷺ :«**وَالذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا لَقِيكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فجًّا إِلَّا سَلَكَ فجًّا غَيْرَ فجِّك**»[1]

هدفُ الرسول ﷺ واضح من خلال خطابه، هو تبيّنه لعمر أنّ الشيطان أشدّ هيبة لك منهن لما أنت عليه من حقٍ وجدٍّ وصلابة في الدين، وقد جاء بصيغة "الاستثناء من النفي"لما يقتضيه مقام التطييب في زيادة في التقرير والتأكيد، وهو استرضاء ليس بعده استرضاء يعكس إعجاب الرسول ﷺ بصنيع عمر بصفة عامة، وفي هذه الخصلة بصفة خاصة.

- من باب الإشارة إلى أنّ القصر عند البلاغيين يأتي بأسلوب "الاستفهام" الذي يتضمن معنى التّقرير والإنكار الإبطالي، وعادة ما يكون بالأداة: "هل...الاستثناء"، وهو استفهام يراد به النفي، وكأنّ الأمر حقيقة متقرّرة لدى المخاطب فيزداد تذكيره بها وتأكيده لها، ومنها قول النبي ﷺ لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه لما رأى سعد أنّ له فضلا على من دونه: «**هل تُنصرون وترزقون إلاّ بضعفائكم**»[2]

ظنّ سعد أنّ شجاعته وقوّته وماله لا يساوي في الغنيمة مَن دونه من الضعفاء والفقراء، فجاء الخطاب النبوي مراعيا لمتقضي حاله، فأعلى من شأن مَن يرى أنهم دونه، وأضعف ما في نفسه من الاعجاب بأسلوب قصر يؤكد خلاف ما يظنه سعد (المخاطب)" هل تتصرون... إلا بضعفائكم" وهو قصر عند علماء البلاغة "قصر قلب" لما فيه من قلب وتبديل لحكم المخاطب، مبالغة في التأكيد على أهمية شأن الحكم الذي تضمّنته جملة القصر.

ـ جاء القصر بصيغة الاستفهام مرادا بها النفي...هل تنصرون إلا...ـــــــ لا تنصرون إلا...

[1] محمد عبد الباقي: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر، رقم (1533)، ص 452.

[2] أخرجه البخاري، حديث رقم (2896).

ـ تجلّى في الفعل الكلامي "الاستفهام" معنى التقرير، وكأنّ الأمر حقيقة لدى المخاطب.

ـ يُفهم من الاستفهام القصر باستبدال "هل" بإنّما " والتّقدير: "ينصر الله هذه الأمّة بضعفائها" لأنّ **إنّما**" تستعمل غالبا في ما من شأنه ألاّ يُنكر"، كما يعبّر عن ذلك علماء البلاغة.

ـ رابط حجاجي عن طريق الضمير المتصل الدال على الجمع في "ضعفائكم"، وواو الجماعة "تنصرون" "ترزقون" فيه قوّة حجاجية بمجيء الخطاب بصيغة الجمع رغم أنّ المخاطب مفرد، دليل على أنّ الأمر معروف لدى الجميع وليس لدى المخاطب وحده، كما نلحظ "الإحالة" إلى "غائب" في قول الرسولﷺ تُنصرون" بالبناء للمجهول مع مضارع مُتجدّد، إشارة إلى حاجة العبد لأخيه في الذود عنه وتحقيق النصر المنشود.

ثالثا: التقـــديم والتأخيـــــــــــــر.

تلزم الجملة العربية التي تكوينها النحوي نسقا معينا من التكوين والتصميم، غير أنّ هذا التنسيق عرضة للتبديل بحسب عرض المتكلم من الكلام حيث يخضع تركيب أركانها لغرض المتكلم، لذا نجد في التعبير الحجاجي أن يلجأ المتكلم إلى التّقديم والتّأخير وكذا الحذف حتّى تبلغ الحجّة غايتها، ويُؤتى الخطاب ثماره، ومن صور هذا النّسق التعبيري "التقديم والتأخير"، والذي قال عنه أحد البلاغيين المحدثين: "هو تقديم جزء من الكلام بمقتضى البلاغة حقّه أن يتأخر في الترتيب بمقتضى الأصل العام في القواعد"[1]. وقيل يُراد بالتقديم والتأخير أن تُخالف عناصرُ الترتيب ترتيبها الأصلي في السّياق، ويتقدّم ما الأصل فيه أن يتأخّر، ويتأخّر ما الأصل فيه أن يتقدّم، وهذا التّعبير في رُتب الكلام ليس تغييرا عبثيا، وإنّما هو تغير تمليه مقتضيات تداولية معيّنة، فالسّياق المصاحب للفظ هو ما يملي على المتكلّم اختيار أنماط تركيبية دون غيرها بما يجعل الحجاج في شكله النّهائي ترجيحا من بين

[1] عز الدين السيد: الحديث النبوي من الوجهة البلاغية، دار اقرأ بيروت، ط1، 1984، ص 136.

الخيارات، بواسطة أسلوب هو في حد ذاته عدول عن إمكانات لغوية إلى أخرى، يتوقع أنّها أكثر نجاعة في مقام معين[1].

ومن صور التّقديم والتأخير التي راعى من خلالها الرّسول ﷺ مقاصد حجاجية جاعلا من الاسم المقدّم في الكلام محور القضية التي يدور حولها الخطاب مركّزا على الأثر الحجاجي المتوخى من وراء هذا التّقديم، ومن أمثلة ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النّبي ﷺ في الحديث القدسي الذي يرويه عن ربّه عزّ وجل "يقول الله تعالى: «**أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٌ مِنْهُ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا ،وَإِنْ يَأْتِنِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**»..[2]

يشمل هذا الخطاب النّبوي صورة من صور التقديم والتأخير (المسند، المسند إليه)، ليثبت للمتلقي أنّ الاسم المقدّم في الكلام يمثّل القضية المحورية في الخطاب، وذلك بغرض نفي أيّ شك لدى المتلقي في موقف المتكلم من القضية، وهو الأثر الحجاجي من وراء الخطاب. وهذه الصورة من باب "الوعديات "كما يقرّ "سيرل" غرضه توكيد الخبر وإثبات حصوله وتقديمه بصورة الوعد الذي لا يُخلف: "أنا عند ظن عبدي بي، فالموعود بالشّيء قد يُداخله شك في تحقيق الوعد، فقدّم الخطاب النّبوي (المسند إليه) المبتدأ "أنا" لإفادة معنى التّوكيد، وتثبيته في نفس المتلقي وإزالة ما علق في نفس المخاطب من شكوك، وإماطة ما خالجه من شبهات[3].

[1] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص 221.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى، رقم (1713)، ص 497.

[3] ينظر: مهدي المخزومي: في النحو العربي، نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986 ص 234.

وفي الغرض نفسه ورد حديث أبي هريرةﷺ قال سمعت رسول اللهﷺ يقول: "**أَنَا أَوْلَى النّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ... وَالأَنْبِيَاءُ أَوْلَادُ عَلاّتٍ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ**"[1].

مثل هذا النّوع من الخطاب النبوي والذي يحمل فعلا حجاجيا بغرض التوكيد كثيرا ما نجده في الخطابات التواصلية بصفة عامة، إذ ليس هو مجرد وظيفة نحوية (تقديم المبتدأ، الضمير المنفصل أنا)، بل هو من منظور التداولية "فعل كلامي لغرض متضمن في القول هو"التقرير"، والذي يوضّحه "سيرل" بأنّه: "إدراج مسؤولية المتكلم عن صحة ما يتلفظ به"[2].

ــ قد يكون الهدف من تقديم المسند إليه الاسمي عن الخبر إقناع المتلقي باستحقاق الفاعل الوصف بالفعل، ونهي أيّ شبهة أو شك في ذلك، فتراه يعدّد أغراضه وأهدافه تجاه المخاطب، فترى القوّة الحجاجية تكمن في "الافتخار"، مثلا كفعل كلاميّ منجز كما في حديث أبي هريرة ﷺ قال: «**أَنَا سيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ القِيَامَةِ وَهَلْ تَدْرُونَ مِمَّ ذَلِكَ... يَجْمَعُ النَّاسُ فَتَدْنُو الشَّمْسُ...فَيَبْلُغُ النَّاسُ مِنَ الغَمِّ وَالكَرْبِ مَا لَا يُطِيقُونَ....**»[3]

خطاب نبويّ هو الآخر يُحدّد إطارا زمانيا هو القيامة، في باب الشفاعة وذهاب النّاس في صعيد واحد،.. تحت همّ وغمّ.. يطالبون بالشفاعة من أنبياء الله من آدم إلى نوح إلى إبراهيم... لينتهي المطاف: يا محمد: أنت رسول الله وخاتم الأنبياء"، فتكون النّتيجة، "سل تُعْطَ واشفَعْ تُشفَّع" كلّها مواقف أوردها الخطاب النّبوي في أفعال إنجازية مستلزمة مقاميّا تتمثّل في الافتخار "**أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ القِيَامَةِ...**"

لنلحظ من خلال الأمثلة السالفة الذكر أنّ المسند إليه المقدّم في الأمثلة السابقة كان الضمير" أنا" والذي يتضمن آلية لغوية لها من الأهمية في تناسق الخطاب والمتمثلة في الإحالة بالضمير مرّة إلى الله ﷻ، ومرة إلى النّبيﷺ، وهي من الأدوات الإشارية التي تعمل

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى بن مريم، رقم (1526)، ص443.

[2] ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2000، ص 206.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب أدنى أهل الحبة منزلة، رقم (120)، ص50.

على تحرير مرجعية التلّفظ، وإظهار الذات المتكلّمة، ومَركّزة الفعل والقول حولها، لكونها قادرةً على تحمّل مسؤولية المحمول، والتي يتلفظ بها عند افتراض اعتراض مُسبق، أو تساؤل، أو عند وجود حاجة لتسويغ الفعل اللّغوي"[1].

فقد يكون الهدف من التقديم والتأخير والكامن في تقديم المسند إليه دائما (المبتدأ) إذا كان دالا على "العدد"، فيكون تقديمه من باب التشويق، وجذب انتباه المتلقي، ومتى ما يحقق ذلك أمكن إقناع المتلقي بالخبر لتلهفه إليه، لا سيما أنّه بعد التّشويق يأتي التفصيل والشرح، والذي هو شكل من أشكال البرهنة الحجاجية، وبذلك يُضيف بُعدا حجاجيا آخر للقول زيادة على الحجاج المتولّد عن التقديم، ومثال ذلك حديث أبي هريرة عن النبيﷺ قال: «**سبعةٌ يُظلهم الله في ظِله يوم لا ظل إلاّ ظله ،الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة ربّه، ورجل قلبه مُعلّق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال فقال: إنّي أخاف الله، ورجل تصدّق فأخفى حتى لا تعلم شماله ما انفقت يمنيه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه...**»[2]

وحديث أنس عن النّبيﷺ قال: «**ثلاثٌ من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحبَّ اليه مما سواهما، وأن يحب المرءَ لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر، كما يكره أن يُقذف في النار**»[3].

وحديث أبي هريرة قال: **قال رسول اللهﷺ: ثلاثةٌ لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، رجل كان له فضل ماء بالطريق، فمنعه من ابن السبيل، ورجل بايع إماما لا يبايعه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها رضي، وان لم يعطه منها سخِط، ورجل أقام سلعته بعد العصر فقال: والله الذي لا إله غيره لقد أَعطيتُ بها كذا وكذا، فصدّقه رجل ثم قرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ الذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِم ثَمَنًا قليلا. ﴾** ..[4] آل عمران:77

---

[1] ابن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص: 63.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، رقم (610)، ص 178.

[3] المرجع السابق: كتاب الايمان، باب وجوب محبة النبيﷺ، رقم (26)، ص 19.

[4] المرجع السابق، باب المعنى بالعطية وتحقيق السلعة بالحلف رقم (68)، ص 29.

من خلال ما سبق نلحظ أنّ المقام مقام تشويق بذكر المسند إليه المقدّم والدّال على العدد، حتى وإن تعدّدت صور التّلهف إلى سماع ما بعده من تفصيل بغرض معرفة من ظفروا بظلّ الرّحمن يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه رغبة وتطلعا(ح1).. والرّغبة في تذوّق حلاوة الإيمان طمعا وتلذّذا.(ح2)... وتجنّب موقف غضب الله على صنف من عباده يوم القيامة وعدم تزكيتهم رهبة وتخويفا.(ح3).. وهي الأبعاد الحجاجية المستوحاة من وراء أسلوب التقديم في صورة قوى إنجازية حرفية دالة على العدد.

ـ وحتّى وإن تعدّدت ألوان التّقديم والتأخير لا يمكن إهمال صورة أخرى من باب تقديم بعض المتعلقات بالجمل بصفة عامة كهمزة الاستفهام غالبا، أو الجار والمجرور، وما النافية، ومن أمثلة ذلك:

- حديث عبد الله عمر رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النّبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد، فقال: «**أحيٌّ وَالِدَاكَ؟ قال: نعم، قال: ففِيهِمَا فَجَاهِدْ**»[1]، إذ اعتمد الخطاب النّبوي بنيةً لجملة اسميةٍ تقدّم فيها الجار والمجرور "ففيهما" على العامل اللّغوي "جاهد"، بقوة حجاجية تكمن في التّخصيص، فالسياق المقامي هو الذي يحدّد التّرتيب النسقي للجملة، وكيفية بناء التركيب بما يحقق قصد المتكلم أي: "ليكن جهادك مختصا بهما دون غيرهما، وقد لعب الرابط الحجاجي "الفاء" دور الربط بين جملتين لغويتين شرطيتين فالتقدير:

إذا كان الأمر كذلك كما قلت ⟸ فاختص المجاهدة في خدمة الوالدين

جملة الشرط **جملة الجواب**

[1] محمد عبد الباقي: كتاب البر والصلة والأدب، رقم (1653)، باب بر الوالدين، ص481.

ـ ومن باب تقديم همزة الاستفهام جاء في حديث النّعمان بن بشير، أنّ أباه أتى به إلى رسول اللهﷺ فقال: «إنّ نحلت ابني هذا غُلاما» فقال: «**أكُلَّ ولدك نحلتَ مثله؟ قال لا: قال: فارجعه**...»[1].

ولعلّ الشاهد هو: تقديم المسند إليه الاسمي "كلّ "في سياق الاستفهام ،والذي حقّق فعلا انجازيا مستلزما مقاميا وهو "الإنكار." وعدم القبول بدليل ما يحمله الفعل الإنجازي اللّغوي: "**ارجعه**". سعيا منه عليه السلام على ترابط الأسرة الواحدة، في باب العدل بين الأبناء.

لتتجلّى صورة أخرى للتّقديم بأسلوب النّفي: ما،.... لا، إذ يُعدّ من الصيغ التّعبرية التي لها دور حجاجي اثناء طرح القضايا، خاصة وإنها تدلّ على نفي الخبر عما بعدها كما في المثال التّالي:

ـ حديث عمرو بن عوف الأنصاري أنّ رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتي بجزيتها، وكان رسول الله ﷺ هو صالَحَ أهل البحرين، وأمّر عليهم "العلاء بن الحضر" فقدِم أبو عبيدة بمالٍ من البحرين، فسمعت الأنصار بقدوم أبي عبيدة، فوافت صلاةَ الصبح مع النبيﷺ، فلما صلّى بهم الفجر انصرف، فتعرّضوا له، فتبسم رسول الله ﷺ حين رآهم وقال: «**أَظُنُّكُمْ قَدْ سَمِعْتُمْ أَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ قَدْ جَاءَ بِشَيْءٍ**»، قالوا: أجل يا رسول الله، قال: «**فأبشروا وأمّلوا ما يسرُّكم، فو الله لاَ الفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبسَط عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا وَتَهْلَكَكُم كَمَا أَهْلَكَتْهُمْ**»[2]، فحتى وإن كان المقام هو مقام التّوزيع للعطايا، ورسول الله هو من يتولّى ذلك برحابة صدر وجزيل عطاء... وهو ما يحمله دلالة الفعل اللّغوي "فتبسم "لكن الحبيب اغتنم فرصة إقبال الناس على أمر دنيويّ لينبه إلى قضية ينبغي أن تكون في وجدان كل مسلم..

[1] المرجع السابق: كتاب الهبات، باب كراهية تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم (1048)، ص 302.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الزهد والرقائق، رقم (1866)، ص 545.

فقدّم: "**الفقر**" على السند الفعلي "**أخشى**" في سياق النفيّ بصورة:ما الفقر أخشى عليكم. وفي رواية: ما الفقر أخشى عليكم... فهو لا يخشى عليهم الفقر الذي لا يؤذيهم بدليل حجاجية الرابط الحجاجي "لكن" أخشى عليكم الدنيا... تتمة لمعنى الجملة.

فكان تقديم المفعول به في إطار النفي طارحا لقضية محورية واردة في الحديث أفاده العامل الحجاجي "النفي" بقوة حجاجية مهّد لصرف المتلقي عند المعنى السابق (الخوف من الفقر) وتغيير اعتقاده في صورة ذهبية باعثة على التساؤل عند المخاطب... فمِمَ الخشية؟؟ فكان الجو النفسي مستقبلا البديل، باستعمال الرابط الحجاجي "لكن" ليتحقق بذلك الفعل الإنجازي في الحديث وهو التحذير من التكالب على الدنيا...[1]

بعد إطلالة من خلال نماذج على سبيل المثال لا الحصر يجزم في القول: إنّ أسلوب التّقديم والتّأخير كما قال عبد القاهر الجرجاني: "باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن واسع التصرف... بعيد الغاية ..لا يزال يفتر لك عند بديعة... ويُفضي بك إلى لطيفة"[2]... ذلك أنّ العرب أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة وملكتهم للكلام، وتصرفهم فيه على حكم ما يختارونه... فما كان عليه إلا أن انقاد لهم لقوة ملكتهم فيه، وفي معانيه، ثقة بصفاء أذهانهم، وبدليل اهتمامهم به، فبقدر ما حفلت به مواطن عديدة في القرآن الكريم أين تجلت أهميته النابعة من حكمه بالغة في اختيار الألفاظ وضم بعضها إلى بعض حسب ما يقضيه المقام، تراه كذلك في الخطاب النبوي بصفة بارزة إذ لم يخلُ خطاب نبويّ ولا جملة من جُمله، تقديم أو تأخير، إذ أنّ الغاية المتوخاة هي مراعاة حال المخاطب وما يستدعيه المقام بغرض تحقيق أبعاد حجاجية كثيرا ما تراوحت بين التقرير التأكيد والحث والتحذير وغيرها...

[1] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي الشريف، ص: 225\226 بتصرف.

[2] الجرجاني: دلائل الاعجاز ص 106.

رابعا: الروابـــط الحجـــاجية:

لكي تُحقّق اللّغة وظيفتها الحجاجية ويتحقق مقولة: إنّ الحجاج خاصيّة لغوية ثانية تتميّز بها اللّغة بصفة عامة، فهي تحمل في بنائها عوامل وروابط حجاجية تساعد على فهم الخطاب وتأويله، واتباع الوجهة الصحيحة من أجل الوصول إلى قصد المخاطب، كما أنّها تساعد على اتساق أجزاء الخطاب، لذلك يُعدّ موضوع الروابط الحجاجية التداولية موضوعا أساسيا في تحديد بنية الخطاب، لكونه آلية مهمة في عملية الربط داخل النسق المقول، لذلك تمثّل الروابط الحجاجية النوع الثاني بعد العوامل الحجاجية لأنواع قرائنها وهي دليل الحجاج في بنيته اللغوية، فتقع بين البُنى الأسلوبية للخطاب لما تقدّمه من ربط وتماسك، وتُعرّف على أنّها:

*مكونات لغوية تداولية تربط بين قولين أو أكثر داخلين في استراتيجية حجاجية واحدة، بحيث تسمح بالربط بين المتغيّرات الحجاجيّة بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة من الحجج[1].

*هي أدوات تقوم بوظيفة الربط بين مكونات التّركيب الحجاجي في النّص وتعمل على تقويّة الحجج والبراهين، وتعضيد الخطاب الإقناعي، لأنّ تقدير المرسل أو المتكلم لردود أفعال المخاطب أو المرسل إليه يجعله يستنبط حججا افتراضية بناء على ذلك التقدير، ويتعيّن ذلك بطريقة مباشرة عن طريق الروابط الحجاجية التي تصل المقدّمة بالاستنتاج، وتتدخّل في توجيه دلالة الحجاجيّة، وتكون في شكل عناصر كثيرة في اللّغة العربية، نذكر منها: بل، لكن، إذا، لاسيما، حتّى، لأنّ، بما أنّ، أو، الواو، الفاء، اللام،...[2].

ـ تتخذ الروابط في التّداولية مفهوما أوسع من الوظيفة النّحوية، حيث تكتسب معاني جديدة تمليها السياقات المختلفة والبناء اللغوي المتغير بحسب مقاصد المتكلمين، فالمخاطب

[1]– عبد اللطيف عادل: بلاغة الاقناع في المناظرة، منشورات الاختلاف، ط1،2013، ص100.

[2] هاجر مدقن: مصطلحات حجاجية، مجلة تقاليد، ع1، جوان 2011، جامعة ورقلة، الجزائر، ص37.

يُلقي مجموعة من الحجج تخلق أثرا معيّنا لدى المتلقّي، هذا الأثر هو نتيجة لتوجّه الكلام وجهة معينة، وهذا التوجّه يأتي نتيجة فاعلية الروابط الحجاجية داخل النسيج اللّغوي، فعند استعمالنا لخطاب في مقام معيّن فخطابنا يفرض ضربا من النتائج دون غيرها، وهذا يستلزم أنّ القول لا يصلح لأن يكون حجّة بهذه النتيجة أو تلك، إلاّ بموجب الوجهة الحجاجية المسجلة فيه، وأصل هذه الوجهة الحجاجية هو المكونات اللّغوية المختلفة للجملة التي تحدّد معناها أو تضيّق أو توسّع من احتمالاتها الحجاجية، وهذه المكونات اللغوية هي التي تحدد طرق الربط بين النتيجة وحجتها[1].

ــ تقوم الروابط الحجاجية بضبط العلاقة بين الحجة والنتيجة، وإدراج الحجج وفق ترتيب شبه منطقي، كما أنّها تسير بالخطاب إلى وجهة معينة، فتقوم بالتدليل بصفة دقيقة على مقصدية المخاطب، وتختص الروابط في الربط بين حجج مختلفة داخل الخطاب أو ترتيبها، أو إحداث نوع من الإبطال فيها، لذا ميّز "ديكرو" بينها وبين العوامل، فالروابط تربط بين قولين أو بين حجتين على الأصح أو أكثر، وتسند لكلّ قول دورا محدّدا داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة.

لقد اهتم "ديكرو" بظاهرة الرّوابط والعوامل الحجاجية نظرا لما تحدثه هذه الروابط من انسجام في الخطاب وقيادة المستمع إلى الاتجاه الذي يريده المتكلم والإخضاع له، حيث تتمركز هذه الروابط أساسا في بنية اللغة، إذ يرى "أن القيمة الحجاجية للملفوظ ليست نتيجة لمداه الإبلاغي، لكن الجملة تكون حاملة لصرافم(مورفيم) أو تعابير أو موجهات، إضافة إلى محتواها الإبلاغي تصلح لإعطاء وجهة حجاجية للملفوظ تجعل المتقبل في اتجاه من الاتجاهات[2].

[1] حمادي صمود: أهم نظريات الحجاج، ص 375-376.

[2] عز الدين الناجح: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص32.

* لا تقع الروابط الحجاجية من نمط واحد، بل تتعدّد أنماطها في بنية الخطاب الحجاجي، فمنها ما يدرج في الحجج: هل، حتى، بل، لأنّ، مع ذلك، وروابط مُدرجة للنتائج، إذن، لهذا، بالتالي، ومنها ما يوضع لغرض الحجة القوية دون غيرها (حتى، بل، لكن ...) ومنها ما يخصص لتعزيز ظاهرة التعارض (بل، لكن، مع ذلك...)[1]، وقد احتوت البنية اللّغوية للخطاب النّبويّ بصورة كبيرة جدا روابط الحجاجية وظّفت لأداء وظائف حجاجية مختلفة في ترتيب نسقي نبويّ، تعدّدت أغراضه وأهدافه بعدد تعدّد الرّوابط الحجاجية فيه، ومن أمثلة ذلك:

– ما جاء في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: اشتكى سعد بن عبادة شكوى له فأتاه النبي ﷺ يعوده مع عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، فلما دخل عليه فوجده في غاشية أهله، فقال: قد قضى، قالوا: لا يا رسول الله، فبكى النّبي ﷺ فلما رأى القومُ بكاء النّبي ﷺ بكوا، فقال: «**أَلَا تَسْمَعُونَ، إِنَّ اللهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ العَيْنِ وَلاَ بِحُزْنِ القَلْبِ، وَلَكِنْ يُعَذِّبُ بِهَذَا، وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ أَوَ يَرْحَمُ، وَإِنَّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ**».[2]

من خلال الرابط الحجاجي الذي وظّفه رسول اللهﷺ في خطابه، نلحظ دلالة هذا الرابط بصورة واضحة، والتي تقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها وذلك بدليل أنّ:

أ– حزن القلب ودمع العين، لا يجازى بهما الله. ولا يعذّب بهما صاحبهما.

ب–حصائد اللسان وما يتلفّظ به يجازي عنها الله...../ يُعذب أو يرحم.

لقد ركز رسول اللهﷺ في خطابه على الحجة التي يتضمنهن ما بعد "لكن" والمتمثلة في عدم إيذاء النّاس وجرحهم بالكلام وعدم النميمة، وكلّ ما يسببه اللسان، تاركا الحجة الأولى ما قبل "لكن" المتمثلة في بكاء العين وحزن القلب على الميت بتأكيده ذلك عن طريق "إنّ":

[1] ينظر: أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، ص65–66، وينظر: (المرجع السابق، ص116).

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت، رقم(528)، ص157.

أنّ الله لا يعذب...لكنّ...بلسانه"، وهو ما يبرز صفة التناقض بين الحجتين، وكان (أ) الحجج (أ) تتناقض مع الحجج (ب)، أي أنّ الله لا يعذّب بحزن القلب ولا بدمع العين، إنمّا يحاسب بما يتلفّظه الإنسان وما يقترفه من آثام، وعليه فالحجة (ب)أقوى من الحجة (أ) وهي حجج ضمنية وضّح فيها النّبيّﷺ حساب وجزاء من سلم الناسُ من شرّ لسانه، وذلك من أجل التأثير في المتلقي واستمالة مشاعره[1].

لقد حقّق الخطاب النبويّ الإقناع بفضل الرابط الحجاجي "**لكن**" الذي أدى وروده في الجملة طاقة حجاجية من خلال تمكنّه من الرّبط بين حجتين متناقضتين (يعني أنّ الحجة الأولى تخدم نتيجة، والحجة الثّانية تخدم نتيجة مضادة للأولى)، فجعل الحجّة التي تلي "**لكن**" أقوى من الحجة التي تسبقه، لأنّ القول بمجمله يؤول نحو النتيجة التي تأتي بعد هذا الرابط وهو البعد الحجاجي الذي ارتآه الخطاب البنيوي وهدفه المنشود.

- حديث عبد الله بن مسعود قال: إبراهيم أحد الرواة لا أدري زاد أو نقص...(وقد سبق الحديث بتمامه من قبل)، قال: «**لَوْ حَدَثَ فِي الصَّلاَةِ شَيْءٌ لَنَبَّأْتُكُمْ بِهِ وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ،أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ**».[2]

خطاب نبوي يعكس صورة الحوار بين صحابته في أمر الصّلاة زيادة ونقصانا عند السهو، فأجاب عن تساؤلات كانت كافية لتوضيح حقيقة "إنّما أنا بشر مثلكم"، استعمل فيه الرّسولﷺ مجموعة من الروابط الحجاجية لغاية تعليمية (إنّ، اللام، لكن، ثم، إذا، الواو) وشاهد التّحليل هو استعماله للرابط "لكن" بين حجتين:

أ-حجة تسبق الرابط الحجاجي لكن ـــــــــ (لم يحدث في الصلاة تغيير)

[1] علي حميداتو: الحجاج في السياق البنيوي، مفهوم المخالفة للرابط الحجاجي لكن، مجلة الأثر، ع 27، 2016،جامعة البليدة، ص192 بتصرف.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة، رقم (336)، ص105.

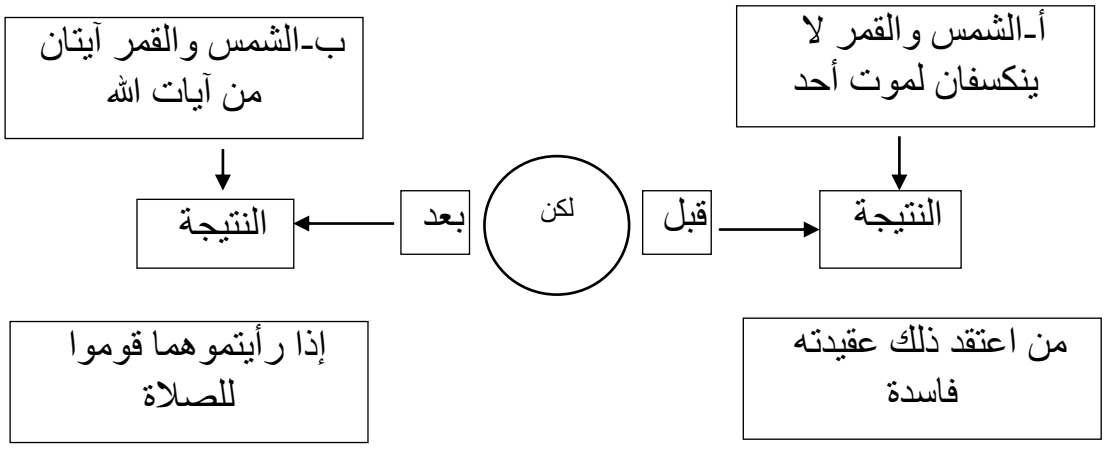
-حجة تخدم نتيجة ـــــــــــــــــــــــ (لو حدث شيء لأخبرتكم)

ب-حجة ثانية بعد الرابط هي :ـــــــــــــــ (إنما أنا بشر مثلكم).

. حجة تخدم نتيجة مضادة للنتيجة السابقة ـــــــــــــــــــــــ (أنا أنسى)

وفيه نرى أنّ الحجّة الثّانية أقوى من الحجّة الأولى ومعارضة لها، وبذلك تكون النّتيجة المضادة هي النّتيجة التي يتحول إليها الكلام بأكمله مفادها: "أنا بشر مثلكم أخطئ وأصيب"، والمعنى نفسه نجده في قوله ﷺ في حديث ابن مسعود قال: قال النّبي ﷺ: «**إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ وَلَكِنَّهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا فَقُومُوا فَصَلُّوا**»[1]

إنّ الإطار الزمني للخطاب النبوي ارتبط بمفهوم عقائدي أجزم من خلاله بعض الناس أنّ موت إبراهيم كان سببا في حدوث هذه الظاهرة، وعدّوه دليلا على حزن السماء على موته، فاستدعى الموقف تصحيح عقيدة وتوضيح مفهوم، فكان الرابط الحجاجي "لكن" بغرض الإقناع ليأتي التوضيح ربطا بين حجتين برابط حجاجي هو الواو وفق المخطط الآتي:



[1] محمد عبد الباقي: كتاب صلاة الكسوف، باب ذكر النداء في صلاة الكسوف، رقم(528)، ص157.

الحجة (ب)أقوى من الحجة (أ) ومضادة لها، لذلك تكون النتيجة المضادة هي النتيجة التي يرمي إليها الخطاب ويريد توصيلها.

الرابط الحجاجي: حتىّ

رابط حجاجي ذو أهمية بالغة في العملية الاقناعية داخل الخطاب، لما له من قدرة كبيرة على الجمع والربط بين الحجج التي تخدم نتيجة واحدة، قال عنه العزاوي": والحجج المربوطة بواسطة هذا الربط ينبغي أن تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، والحجة التي ترد بعد هذا الرابط تكون هي الأقوى، لذلك فإنّ القول المشتمل على الأداة "حتّى"لا يقبل الإبطال والتعارض الحجاجي[1]، وفي باب الحديث عن حروف المعاني انفردت (حتّى) العاطفة بخاصية:

-أن تراعى في كونها عاطفة (حرف عطف) شروطا تتعلق بالمعطوف.

-أن يكون المعطوف بعض ما قبلها أو كبعضه.

- أن يكون غاية لما قبلها في زيادة، كون الزيادة تشمل القوة والتعظيم[2]، كما في حديث رسول اللهﷺ عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة عن النّبي ﷺ قال: «**مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِن نَصَبٍ وَلَاوَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حَزَنٍ وَلَا أَذَى وَلاَ غَمٍّ حَتَّى الشَّوكَةَ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ**».[3]

يتجلّى من خلال الخطاب النبوي سلسلة معطوفات برابط حجاجي هو "الواو" لمجموعة من الحجج وظفها رسول الله ﷺ مبيّنا نتيجتها في تكفير الخطايا ومحو الذنوب، جاء فيها الرابط "حتى" وما بعدها يمثل جزءا أو بعضا من قبلها يخدم فئة حجاجية واحدة لتحقيق نتيجة واحدة.

[1] أبو بكر العزاوي: اللغة الحجاج، ص73.

[2] ينظر: أبو علي الرماني: معاني الحروف، تحقيق عرفان حسونة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1،2005، ص73.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب ثواب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه، رقم (1664)، ص48.

فالحجتان الواردتان في الحديث تخدمان نتيجة واحدة يكفّر الله بها الخطايا، والمتمعن في الخطاب يلحظ قوّة الحجة الثانية التي بعد الرابط الحجاجي "حتى" والمتضمنة بُعدا حجاجيا أراد الخطاب النبوي توضيحه بعبارة: (إذا كانت الشوكة يُشاكها المسلم تكفّر الخطايا فما بالك بالهم والغم والنصب وغيرها ممن يكفر الخطايا ويمحو الذنوب....).

وقد تأتي "حتى" في صور أخرى يراد بها صورة تمثيلية توضيحية بأبعاد حجاجية تختلف من خطاب إلى آخر، لتحقيق أغراض تتراوح بين الترغيب والتحذير والتخويف وغيرها، ففي باب قبول الصدقة من الكسب الطيب ورد حديث أبي هريرة قال " قال رسول الله ﷺ «**مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللهِ إِلَّا الطيِّبُ، فَإِنَّ اللهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِه كَمَا يُرَبِّي أحدكم فَلُوَّهُ ،حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الجَبَلِ**»[1].

كثيرا ما رغّب الخطاب النبوي في باب الصدقة ولو بالقليل حثا على تحصيل عظيم الجزاء والثواب، مبينا. أجرها وثوابها مهما صغرت من منظور صاحبها (بعدل تمرة)، شرط أن تكون من كسب طيّب تكون نتيجتها:

أ- صدقة صغيرة ـــــ من مال طيب يتقبلها الله ـــــ تنمو وتزداد في الأجر ـــــ تنفع صاحبها في الآخرة (حسنات مثلا الجبل).

ب-فُلوّ (صغير الخيل أو المهر)ـــــ يتعهده صاحبه بالتربية ـــــ ينمو ويكبر ـــــ ينفع صاحبه ـــــ (مجالات استعماله متعددة).

صورة تمثيلية تشبيهية استخدم فيها رسول اللهﷺ روابط حجاجية للتوكيد "إنّ الله..." والرابط "ثم" والرابط "حتّى" رغبة في الوصول إلى البعد الحجاجي من وراء الخطاب ترغيبا في الصدقة وتعظيما في تحصيل الأجر، "بدليل" الحجة الملقاة بعد "حتّى" "تكون مثل الجبل" دليل على عظيم الأجر وجزيل الثواب.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة، رقم 595، ص:174.

وقد تأتي "حتى" للربط بين حجتين برابط شرطي سببي، إذ أنّ ما بعدها وما قبلها على الرغم من خدمتها لنتيجة واحدة إلا أنّ العلاقة بينها علاقة (سبب، مسببية...) كما في حديث أنس عن النّبيﷺ: «**لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ**.»[1]، فالرابط الحجاجي "حتى" ربط بين حجتين ارتباطا سببيا شرطيا، إذ تعلّق شرط صحة الايمان بمحبة الخير للناس كما تحبها لنفسك أيها المؤمن...فعبارة "يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه" مسببة عن عبارة (لا يؤمن أحدكم) ولازمة لها ومعلقة عليها.

لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب

I حجة الرابط IIحجة

نتيجة واحدة

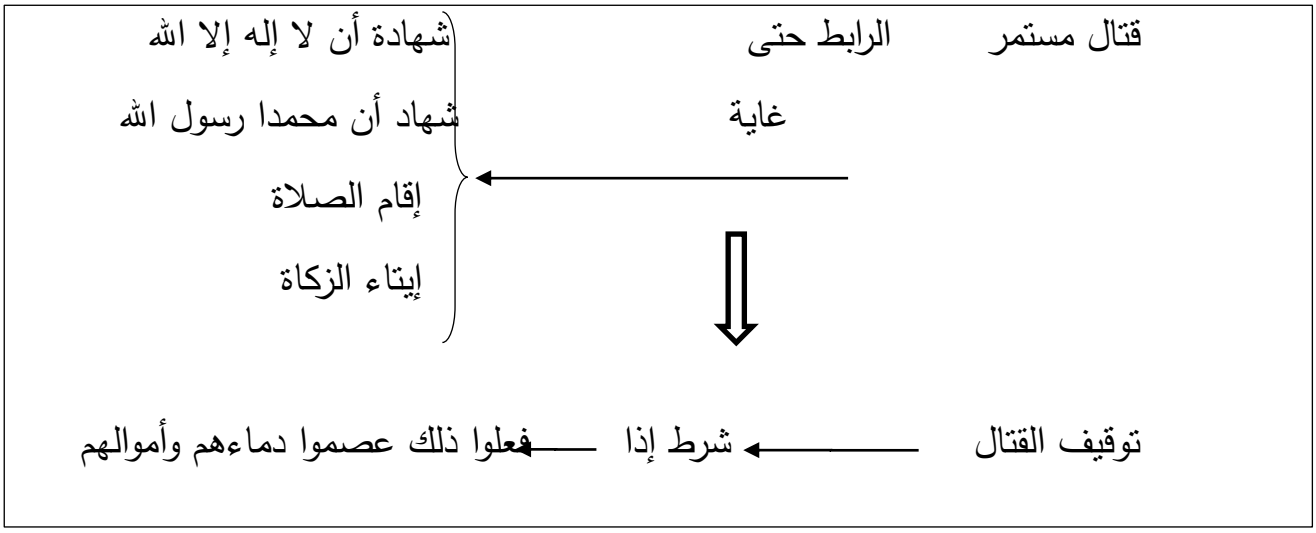
الحجّتان الواردتان قبل "**حتى**" وبعدها تخدمان نتيجة واحدة، وكأنّ صريح الحديث «**الإيمان الحق هو المودة بين الناس وعدم الأنانية**»

2 ـ حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلاَمِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ**».[2] وهو خطاب نبويّ حققّ فيه الرابط الحجاجي "حتى" الغاية السببية لأمر الله عزّ وجلّ لنبيّه ﷺ بمقاتلة النّاس، وهو أمر وضّحه الخطاب النّبوي بفعل إنجازيٍّ تقريريٍّ " أُمرت أن أقاتل النّاس" مع بيان المراد من القتال، وهو ما وضّحه الرابط الحجاجي "حتى": يشهدوا، يقيموا. يؤتوا...، وما زاد من قوة الحجة بعد

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الدّليل على أن من خصال الإيمان: أن يحب ما يحب لنفسه، رقم (28)، ص20.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا أشهد أن لا إله إلا الله، رقم (15)، ص16.

"حتّى" ارتباطه بأداة الشرط 'إذا' والتي علّقت أمر القتال بتحقيق الشرط السابق ذكره المقرون ب"حتى" .



فالرابط الحجاجي "حتّى" يعمل على التناسق الحجاجي، إذ أنّ الحجج الواردة قبله وبعده تخدم نتيجة واحدة، كما أنّ الحجة التي ترد بعد "حتى" تكون أقوى حجاجيا من التي قبلها.

الروابط الحجاجية (الواو، ثم، الفاء):

حديث أبي هريرة أنّ النبي ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل فصلى، ثمّ جاء فسلّم على النّبيﷺ فرد النّبيﷺ فقال: «**ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**»، ثم جاء فسلّم على النّبي فقال: «**ارْجِعْ فصلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِ**» ثلاثا، فقال: والذي بعثك بالحق فما أُحسنُ غيره، فعلّمني قال: «**إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ ،ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَ سَاجِدًا،ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَ جَالِسًا ،ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ،ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا**».[1]

من انجح الروابط الحجاجية وأوفرها طاقة كونها تساعد في ربط المعاني والحجج بعضها ببعض أدوات العطف، "إذ تفيد الواو مطلق الجمع والتشريك، وهي بذلك تشارك "ثمّ

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الصلاة، باب إثبات التكبير في كل خفض ورفع، رقم (220)، ص76.

والفاء" في الجمع إلاّ أنّها تقيّده بإطلاق من غير تقييده بزمان، أو يسبق أحد المعطوفين على الآخر، أمّا ثم فمقيدة بالتراخي، لتنفرد الفاء بالترتيب مع التعقيب، وهما بذلك يفيدان الترتيب، وليس ذلك أصليٌّ في الواو...وبذلك تتعدّد الأبعاد التداولية لهذه الروابط من خطاب نبويّ إلى آخر، كما في النماذج الآتية:

جاءت "ثم" إضافة إلى الترتيب في الخطاب النبوي لتعمل على التأكيد على التأني والطمأنينة وعدم الاستعجال، كما سُميّ في الخطاب النبوبي (حديث المسيء صلاته) ودلالة التأكيد سبقتها أفعال لغوية دالة على الاستعجال (ارجع، صلّ، لم تُصل، تكرار إنّك لم تصل).

ـ ضرورة التأنّي قيدها الخطاب النبوي بـ: إذا الشرطية (إذا قمت...) فكان الجواب ببُعد حجاجيّ راعى فيه الرسول ﷺ جانب التفصيل والشرح في محطات (اصبغ الوضوء – استقبل القبلة– اقرا– اركع– ثم ارفع– اسجد– ثم ارفع– ثم ....) .

ـ اشتملت الأفعال اللّغوية في السلم الحجاجي الرابط "ثم" التي تفيد التراخي حتى وإن كان معناها في الخطاب يمثل ما موضعه "الفاء" لأنّ أفعال الصلاة متعاقبة، لكنّ الخطاب كان بـ "ثم" لتحديد البعد الحجاجي هو الطمأنينة وطول الخشوع .

ـ شاركت الرابط "ثم" روابط أخرى حجاجية تعمل على تحقيق البعد الحجاجي العام منها: "حتى" التي تفيد الغاية (حتى تطمئن– حتى تعتدل) مع فعل مضارع منصوب دال على التجديد في كل مرة من مرات الصلاة، إضافة إلى الرابط "الواو" الدال على الترتيب المطلق ثم دلالة الرابط" الفاء" على الترتيب والتعقيب (فدخل– فصلى...).

ـ ظاهر الخطاب عدم جهل المخاطب بأحكام الصلاة وإنما بالطمأنينة فيها وهو البُعد الحجاجي والغرض المتوخّى، لتظهر حقيقة تعامل الرسول ﷺ مع مخاطبه، وإيضاح المسألة بلطف مع الإيجاز، مراعاة لجهله من جهة، ولمقام الخطاب من جهة أخرى، فاقتصر على ما يحتاج إليه المخاطب دون غيره، وهو ما وضحه "الزمخشري في "كشّافه": إذا كان الكلام

منصبّا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له وتوجهه إليه، كان ما سواه مرفوضا مُطرحا[1]. وذلك رفقا بالمتعلم وملاطفته وتلخيص المقاصد والاختصار في حقه على، دون المكملات التي تحمل.

دلالة الفعل اللغوي "تطمئن" ذات قوة إنجازية حرفية دالة على الاطمئنان المتجدد في كل مرة وفي كل فعل (ركوع –سجود– قيام...) أكبر دليل على ما يريده المتكلم مقاميا وهو الحرص على الطمأنينة، إذ لو كان الخطاب (اركع ،ثم قم، ثم اسجد)، بل أتى بالحال التي يتعلق بالطمأنينة بفعل ظاهر ليزيد الأمر تأكيدا وتقريرا:(حتّى تطمئن...، حتّى تطمئن...،حتّى تطمئن...).

حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنّه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «**مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ ،وَإِنْ شاءَ طَلَّقَ، قَبْلَ أَنْ يَمَسَ، فَتِلْكَ العِدَّةُ الَتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لهَا النِّسَاءُ**»[2]

المقام مع المخاطب مقام استعجال، إذ طلّق زوجته وهي حائض وهي حال لا يصحّ أن تُطلّق فيه ،فكان الخطاب النبوي مؤسسا بروابط حجاجية وأبعاد حملتها حروف العطف و حروف الربط من جهة، والأفعال اللغوية من جهة أخرى من خلال:

1–فعل لغوي "مُرْهُ" بقوة انجازية (الأمر) واستلزام حجاجي يقتضي الوجوب وهذه أولى علامات الاستعجال (حفاظا على أواسر الأسرة بدل الطلاق).

[1] الزمخشري: الكشاف، دار الكتب العملية، بيروت، ط1،ط1415هـ،ج 4، ص80.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض رقم (936)، ص268.

2- الرابط الحجاجي: الفاء: "فليراجعها" يقتضي وجوب المراجعة بصورة حجاجية تفيد الترتيب والتعقيب مباشرة (أمر- فـ- تعقيب- مراجعة...) مع بيان وظيفة "لام الأمر" والإحالة بالضمير الهاء العائدة على الزوجة.في "فليراجعها"

3-الخطاب والعطف "ثم" التي تفيد التراخي .إشعار وتوجيه للمخاطب بوجوب التأني والصبر حتى يقع الطلاق ــ إن وقع ــ في حالة جائزة.، تكون فيها عن طهر من حيض.

4- كرّر الرسول ﷺ الجملة تأكيدا لمضمونها وصلا بين الجمل المتكررة بحرف العطف "ثم" للدلالة على دوام وطول الزمان ،لأنّ المراجعة ثم الإمساك ثم الطُهر ثم الحيض، كلّها دليلٌ على تأكيدالإمهال ونبذ الاستعجال وهذا ما أفاده الرابط "ثم".

من خلال تحليل عينات فقط للروابط الحجاجية في الخطاب النبوي وتبيين ما تؤديه من قصد وغاية حجاجية تداولية في مقامات مختلفة نخلص في القول إلى أنّ هذه الروابط هي أدوات لغوية بسيطة تُسهم في الربط بين قضايا الخطاب وتقوية الحجج وإبرازها ،استنادا إلى وظائفها النحوية والتي تتماشى وظيفتها مع المعنى المقصود في كل خطاب نبويّ تعتبر فيه الروابط الحجاجية حججا تكمن داخل اللغة ذاتها ولا تخرج عن نطاقها.

ثالثا: الآليات المنطقيـــة في الخطاب النبـــوي:

إنّ عملية بناء نص حجاجي لا تخلو من استراتيجيات يوظفها منتج الخطاب لإعطاء صبغة منطقية في بناء حجة منطقية وايصال المتلقي إلى حالة الاقناع والقبول فالحجاج خطاب منطقيّ يقود للتّسليم بما تقدّمه الحجج والبراهين، وبما تنتجه من إمكانية تغيير مسار الحجاج من خلال: "علاقات نصيّة يُقيمها سياق النص الحجاجي يمثلها أسلوب ذو مقاصد دلالية بغاية التأثير في الآخر.[1]

وبذلك يتوسّل الحجاج بكل ما من شأنه إثبات الرأي المطروح والدفع إلى الإقتناع به ،ومن ذلك اعتماده آليات وتقنيات عقلية بما يصله بالاستدلال والمنطق، فالنص أو الخطاب

[1] ينظر: محمد العيد، النص والخطاب، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط3، 2014، ص169.

الجماعي عموما ذو طبيعة استدلالية وحوارية وسجالية، يرمي الاستدلال فيه إلى غاية تداولية مُتولّدة عن الإقناع المتحصل عن الحجاج، وهي تغيير موقف المتلقي أو تعديل سلوكه أو إنهاضه إلى الفعل المنشود في الوقت المناسب.[1]

من جهة أخرى لا يمكن تناسي جهود **'ديكرو'** وزميله **'أسكومير'** في تصورهما لعلم المحاجة على أساس مبدأ التلازم الحاصل بين الحجة والنتيجة، وهذا التلازم ينطوي على تعدّد الحجج (اللازم) في مقابل النتيجة الواحدة (الملزوم) مع ملاحظه درجات التفاوت في قوّة تلك الحجج وخدمتها للنتيجة، إذ أنّ وضوح هذه العلاقة بين الدعوى والحجة في علاقة شبه منطقية إلى حدّ ما يقتضي تدافع الحجج وترتيبها بحسب قوتها، وهذا الأمر يقع في صلب الحجاج....[2] ،لينشأ عن ذلك التفاوت وهذه التراتبية في الحجج سلُّم حجاجيّ فعل ينطلق من أضعف حجّة حتى يصل إلى أقواها، ومن هنا جاءت تسميته بالسّلم الحجاجي ويمكن التمثيل له بما يُكتب عن الانسان عند عرض سيرته الذاتية من التراتيبات في حياته منها نموّه المعرفيّ وأعماله...."[3].

1- السلالم الحجاجية بين المفهوم والقوانين:

تطرح نظرية السلالم الحجاجية تصورا لفاعلية الحجاج من حيث هو تلازم بين قول الحجة ونتيجتها، لكنّ تلازم قول الحجة والنتيجة في تلازمها يعكس تعددا للحجة في مقابل النتيجة الواحدة ،على أنّ هناك تفاوتا من حيث القوّة فيما يخص بناء هذه الحجج .. فما تعريف السّلم الحجاجي؟وما هي قوانينه؟

إنّ مفهوم "السّلمية" مفهوم أصيل في الطبيعة البشرية يمارسها الانسان باستمرار ومن خلال ترتيبه لاهتماماته أو التدرج في بلوغ أهدافه، أو حتى في نقاشاته اليومية البسيطة التي تبدأ من فكرة نواة، لتتطور حسب مراحل الخطاب... أما مفهوم السلم الحجاجي المرتبط

[1] أمال المغامسي : الحجاج في الحديث النبوي، ص317.

[2] بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب، ص499-500.

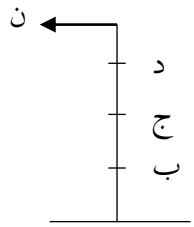
[3] المرجع السابق: ص نفسها.

بترتيب الحجج اللغوية من أجل الوصول إلى نتائج معينة فقد جاءت به الدراسات التداولية الحديثة على يد كل من "ديكرو "واسكومبر" وفق "نظرية اللغة" والتي عَدّت نظرية السلالم الحجاجية من أهم المفاهيم الحجاجية التي أفرزتها الدراسات اللسانية التداولية في حقل الحجاج... وقد تنوعت أسماؤها ومفاهيمها بحسب تنوع اختصاصات الدارسين فالباحث "طه عبد الرحمن" تناولها تحت عنوان" مراتب الحجاج"، و"قياس التمثيل" ،يقول فيها:" إعلم أنّ مسألة المراتب أو المدراج باعتبارها ظاهرة لغوية طبيعية اتّخذ صبغة خالصة مع انبعاث الدراسات اللسانية ومباحث فلسفة اللغة، ويكفي الشاهد على ذلك تنوع اختصاصات الدارسين الذين اشتغلوا بهذه المسألة اللغوية فنجد من بينهم اللسانيّ والمنطقيّ والرياضيّ والمتفلسف.....[1]

ويمكن تعريف السّلم الحجاجي:" بأنه مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة بعلاقة ترتيبية[2] ، فالسّلم يعكس تعدّد الحجج لخدمة نتيجة واحدة" بالشرطين التاليين:

ـ كلّ قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث أن القول الموجود في الطرف الأعلى يلزم جميع الأقوال التي دونه.

-كلّ قول كان في السّلّم دليلا على مدلول معين كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى والعكس غير صحيح....[3] ، ويمكن أن نرمز للعلاقة الترتيبية للحجج كالتالي:



فالسّلّم الحجاجي هو علاقة ترتيبية لحجج يمكن أن نرمز لها:

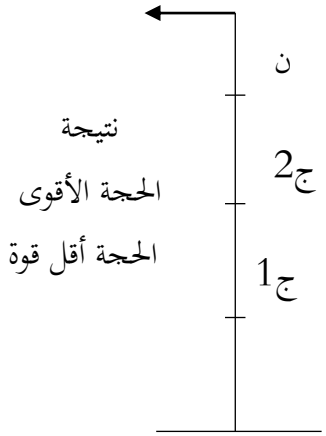
[1]– طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص273.

[2]– المرجع السابق، ص277.

[3]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص، 105 ، الشهري بن ظافر ،استراتيجيات الخطاب، ص:500.

ن: ← نتيجة، (ب ج د) حجج تخدم النتيجة ن ، فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معينة، فإنّ هذه الحجج تنتمى إذ ذاك إلى السلم الحجاجي نفسه ،فالسلم الحجاجي "هو فئة حجاجية موجهة...."[1]

يعتمد بناء السّلم الحجاجي على ذلك التفاوت الموجود بين الحجج التي تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية من قوّة وضعف لخدمة نتيجة معينة، يقول 'ديكرو':" إن أيّ حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية لحجج نسميه سلّما حجاجيا ،مما يعني أنّ الحجج حينما تتفاوت ضمن نفس الحقل الحجاجي تُكوّن سُلّما حجاجيا ،إذ تقع الحجج الضعيفة في أسفل السلّم، أما الحجج الأقل قوة فتقع وسط السّلم ،والحجج الأقوى تقع في أعلى السلم بالقرب من النتيجة كما في الشكل:



ولتوضيح دلالة العمل في السلم الحجاجي:

ـ علي يمتاز بالكفاءة العلمية.

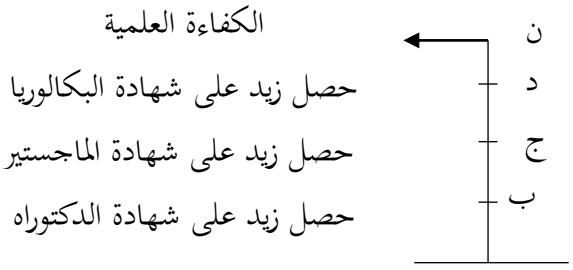
ـ فقد تحصل على شهادة البكالوريا

ـ والماجستير والدكتوراه.

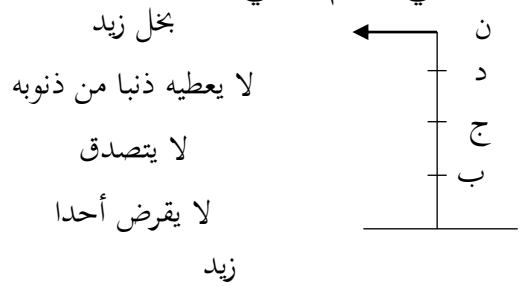
إنّ هذه الجمل تتضمن ايراد حجج تنتمي إلى قسم حجاجي واحد، أي كلّها تؤدي إلى دعم نتيجة واحدة هي (الكفاءة العلمية لعليّ) ولكن الفرق في ايراد الحجج من حيث قوتها في دعم

[1]– المرجع السابق، ص500.

النتيجة (ن) فهي متفاوتة، ولإعادة ترتيب هذه الحجج ضمن السّلم الحجاجي الواحد ينبغي أن يوضع القول: (حصول علي على الدكتوراه) في أعلى السلم الحجاجي فهو أقوى الأدلة على كفاءة علي العلمية، ثم ترد الحجة الأخرى.[1] بحسب قوتها كما في السّلم الحجاجي:



ـ في باب "التلازم بين الحجة والنتيجة" يذكر "ديكرو" مع الإشارة أنّ النتيجة قد يُصرّح بها وقد تبقى ضمنية....[2] ،وذلك من قبيل قولنا (زيد لا يقرض أحدا ولا يتصدق، ولو طلبته ذنبا من ذنوبه لا يعطيك إياه) ،ويمكن تمثيل ذلك حجاجيا في السلم التالي:



فهذه الحجج التي أوردناها تؤدي إلى فائدة /نتيجة .... هي بخل زيد، فهي نتيجة لم يقع التصريح بها، ولكن يمكن استنتاجها من خلال ايراد الحجج التي تدعمها فهي تقع ضمن فائدة أو قسم واحد.

وبناء على ما سبق فإنّ المخاطب الذي يرمي إلى إقناع مخاطبه بأمر معين أو التأثير فيه فإنّه لا محالة يوظف فئة حجاجية تكون بمنزلة دعامة استدلالية لغرضه الذي من أجله

[1] أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص20-21.

[2] ينظر: شكري المبخوت، الحجاج في اللغة، ص362.

كانت العملية التخاطبية،وهذه الحجج التي يوردها لن تكون على درجة واحدة ، بل تختلف وتتفاوت فيما بينها وفق القوّة والضعف حسب درجة قوّتها التأثيرية.

- **قوانين السلّم الحجاجي**:نقل "أبو بكر العزاوي" عن "ديكرو" في كتابه:" السلالم الحجاجية" أنّ السُلّم الحجاجي يتحكم فيه ثلاثة قوانين وهي:

أ- قانون النفـــــــــي:

وبمقتضى هذا القانون أنّه: إذا كان قول ما (أ) مستخدما من قبل متكلّم ما ليخدم نتيجة معينة، فإنّ نفيه أي (نفي.أ) يكون حجة لصالح النّتيجة المضادة...[1] ، أو بعبارة أخرى: إذا كان (أ) ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحدّدة بواسطة "ن" فإن (نفي أ) ينتمي إلى الفئة الحجاجية بواسطة ن فإن (نفي أ) ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحددة بواسطة لا نفي ن"، مما يوضح أنّ الحُجج المذكورة لخدمة نتيجة معيّنة سيكون نفيها مدرجا لخدمة نتيجة مُضادة للنتيجة الأولى كما في المثال التالي:

-أحمـــــد طالب متفوّق ← لقد نـــال الجائزة.

-أحمد ليس طالبا متفوّقا ←أحمدلم ينل الجائزة.

أو كقولنا:

إثبات صفـــــــــة الذكاء (ن) ← (نفي ج1) لم يفز بأي مسابقة عالمية

(نفي ج2) لم ينل أيّ جـــائزة محلية

فاز بعدة مسابقات عالمية (ج3) ← (نفي ج3) هو متســابق ليس بذكيّ

نال جـــــــــوائز محلية (ج2)

هو متســـــــــابق ذكيّ (ج1) ← نفي صفة الذكاء (نفي ن)

[1] أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، ص22.

فإنّ قبلنا الحجاج الوراد في المثال الأول، وجب أن نقبل الحجاج الوارد في المثال الثاني وهو يماثل ما يسميه "طه عبد الرحمن" قانون التبديل" والذي يتضمن أنّه إذا كان القول دليلا على مدلول مُعيّن فإنّ نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.....[1]

ب-قانـــون القلب:

يرتبط هذا القانون بالنفي أيضا، ومقتضى هذا القانون:"أنّه إذا كان أحد الملفوظين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معيّن، فإنّ نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على المدلول.."، وبعبارة أخرى إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة فإنّ نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة....[2] ويمكن أن نرمز لها بالأمثلة التالية:

- حصل زيد على الماجستير وحتى على الدكتوراه

-لم يحصل زيد على الدكتوراه بل لم يحصل على الماجستير

فحصول زيد على الدكتوراه يستدعي حصوله على الماجستير أولا، وهو دليل أوقى على مقدرته العلمية وكفاءتهأ ،في حين أنّ عدم حصوله على الماجستير يثبت عدم نيله لشهادة الدكتوراه ،وهو الحجة الأقوى على عدم كفاءته العلمية ،وبعبارة أخرى:

- حصوله على الدكتوراه ← أقوى دليل ←مكانة علمية← من حصوله على الماجستير

[1]- طه عبد الرحمان، التكوثر العقلي، ص:278.

[2]- المرجع السابق، ص278.

– عدم حصوله على الماجستير ←حجة أقوى على←عدم كفاءته العلمية ← من حصوله على الدكتوراه[1].

3-قانون الخفض:

يعتمد هذا القانون على مبدأ التخفيض المتعلّق بالأقوال الواردة في السلّم الحجاجي ومقتضى هذا القانون:" أنّه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم فإنّ نقيضه يصدق في المراتب التي تحتها[2]، وقانون الخفض يوضّح الفكرة التي ترى أنّ النفي اللغوي الوصفي مساويا لعبارة (moins que) فعندما نستعمل جملا من قبيل : الجو ليس باردا.

– لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل.

فنحن نستبعد التأويلات التي تردّ أنّ البرد قارس" وشديد في المثال الأول، أو أنّ الأصدقاء كلّهم حضروا إلى الحفل (المثال الثاني) ،فتأويل القول الأول: إذا لم يكن الجو باردا فهو دافئ أو حار، وتأويل الثاني يحضر إلا القليل منهم إلى الحفل.

وتتجلى صعوبة صياغة هذه الوقائع في أنّ الخفض الذي ينتج عن النفي لا يتموقع في السّلم الحجاجيّ فلا تندرج الأقوال الإثباتية (من نمط الجو بارد) والأقوال المنفية من نمط (الجو ليس ببارد) في الفئة الحجاجية نفسها ولا في السلم الحجاجي نفسه....".[3]

إنّ الهدف من وضع سلالم حجاجية وفق قواعد وقوانين من شأنه أن يؤكد نتيجة مُعينة ،هذه النتيجة تسبقها معطيات قد تسبقها إلى حدّ بعيدٍ "مقدمات" تخضع لمبدأ الترتيب فيما بينها من حيث القوة والضعف لتحقيق قضية اثباتا أو نفيا ،وذلك على أساس علاقة قائمة بين "الدعوى والنتيجة "لذلك كان من المنطق أن يرتبط محتوى "النتيجة" بمحتوى "المقدمات"، وهو الشرط الذي يقوم عليه أحد أهم الوسائل المنطقية وهو "القياس"..... وقبل الوقوف عند

[1]أبو بكر العزاوي:الحجاج في اللغة مقال في مجلة المنارة، ص:05.

[2]طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر، ص277.

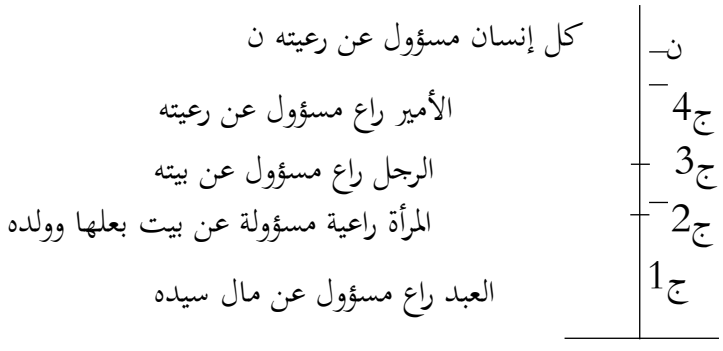
[3] أبو بكر العزاوي: الحجاج في اللغة، ص04.

هذه الآلية نمثل للسلالم الحجاجية من خلال الخطاب النبوي في نماذج من أحاديث المصطفى في" اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان"

1 ـ حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: « **كُلُّكُم رَاعٍ فَمَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالأَمِيرُ الذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُمْ، وَالرَّجلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُمْ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْؤُولَةٌ عَنْهُمْ ،وَالعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْؤُولٌ عَنْهُ ،أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...**».[1]

نموذج من الخطاب النبوي استعمل فيه الرسول ﷺ سلالم حجاجية تزاحمت فيما بينها لتؤدي وظيفة عِظم المسؤولية في كل ما هو راعٍ فيها ومسؤول عن رعيته، ترتيب أراده الرسول ص" أن يصل إلى المتلقي بغرض "الاقناع" مستعملا أسلوب التكرار وبُعده الحجاجي في بداية الخطاب وفي وآخره "فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته".

كما نلحظ في طبيعة هذه السلالم "المقدمات" تدرّج فيها الرسول "ص" من منطلق المسؤولية ومراتبها بدءاً من الإمام والأمير العادل الحاكم ،ثم الرجل في أهل بيته ،وبعدها المرأة مع زوجها وأولادها ،ليختم بالعبد وما استرعى فيه من مال سيّده ،ويمكن تمثيل ذلك وفق السّلم الحجاجي التالي:



[1] محمد عبد الباقي: كتاب الامارة، باب فضيلة الامام العادل رقم (1199)، ص354.

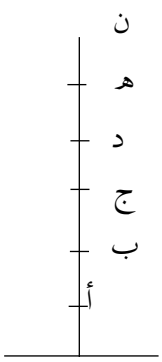
لقد كشف التّدرج في السّلم الحجاجي قُرب الحجة الأقوى من النّتيجة وهي إذا شعر الحاكم والإمام العادل بالمسؤولية يستقيم كلُّ المسؤوليات بعده بدءا من: الرجل، فالمرأة، فالعبد، ... وهذا من قواعد السّلم الحجاجيي

2 ـ حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**حِينَ أَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ قوله تعالى: "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ" قال: يَا مَعْشَر قريش ـ أو كلمة نحوها ـ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا يَا عَبَّاسُ بْنَ عبد الْمُطَّلِب لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَيَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللهِ لاَ أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللهِ شَيْئًا وَيَا فَاطِمَةُ بِنْت مُحَمَّدٍ سَلِينِي مَا شِئْتِ مِنْ مَالِي ،لاَ أُغْنِي عَنْكِ مِنَ اللهِ شَيْئًا**».[1]

نموذج من الخطاب النبوي يعكس حرص النبي ﷺ في توجيه أمتّه وخوفه عليهم وحرصه على نجاتهم وفلاحهم ،التزم فيها بسّلم حجاجي أخضعه لترتيب تصاعدي مستعملا أسلوب التعميم ثم التخصيص فالتخصيص أكثر، لتظهر ملامح الحجاج و بواعثه من خلال :

–استعماله لأسلوب النداء بغرض التحذير وأخذ الحيطة والحذر .

–لفظة:" قريش ،معشر "توحي بالدائرة الواسعة لعشيرته ﷺ والتي تبدأ في التخصيص حين انتقل فيه المخاطب العام إلى الخاص ثم الأخصّ ،لا سيما وأنّ الأخص هو الأقرب إليه نسبا (عباس، صفيّة ثم الأقرب فاطمة) وفق سلّم حجاجي مرتب كالتالي:



لا أغني عنكم من الله شيئا

يا فاطمة بنت محمد

يا صفية عمة رسول الله

يا عباس بن عبد المطلب

يا بني عبد مناف

يا معشر قريش

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب قوله تعالى وأنذر عشيرتك الأقربين، رقم (123)، ص52.

ـ وظف رسول الله ﷺ النتيجة المتوخاة من وراء حججه المقدمة معتمدا فيها على أسلوب التكرار من جهة، وإظهار النتيجة للعيان من جهة أخرى (لا أغني عنكم من الله شيئا).

ـ قانون التّرتيب في السلّم الحجاجي تصاعديٌّ خُتم بالحجّة الأقوى وهي "القريبة من النتيجة" كقرب فاطمة من رضي الله عنها من أبيها، لكن هذا القرب لا يشفع لها عند الله شيئا، فالحيطةَ الحيطةَ، والحذرَ الحذرَ، بدءًا من العموم (معشر قريش، تدرج.. عبد مناف، ثم العمّ، والعمّة، ثم الأقرب فالأقرب).

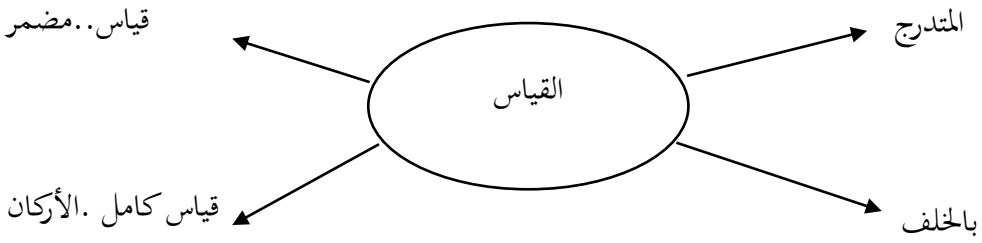
2- القياس وأنواعه في الخطاب النبوي:

يُعدّ "القياس" من أهم الوسائل المنطقية التي يبنى عليها ارتباط محتوي النتيجة بمحتوى "المقدمات" كما تمت الإشارة إليه سابقا ،وهو آلية من آليات الحجاج ،وآلية من آليات الذهن البشري التي تقوم بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينها للوصول إلى استنتاج ما، بألفاظ فيها شيء من الالتباس والاشتراك بناء على أنّ القياس يقوم على التجربة التي ينطلق منها المتكلم لتشكيل صورة استدلالية....[1]

وقد عرّفه "ابن سينا "بقوله: "قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها لذاتها لا بالعرض قولٌ آخر غيرها اضطرارا ، بمعنى أنّ الخطاب يتكوّن من "مقدمات" مرتّبة ترتيبا يُفضي إلى نتيجة، أي أنّ هناك ارتباطا وثيقا بين المقدمات والنتائج ،وفي الغالب تُذكر المقدمات (كبرى صغرى) والنتيجة ، وفي هذه الحالة يكون قياسا منطقيا كاملا ،وقد تُضمر إحدى العناصر الثلاثة إما المقدمة الصغرى أو الكبرى وحينها يسمى القياس مضمرا...[2]،ويمكن تلخيص أنواع القياس في المخطط التالي:

[1]- عبد السلام عشيلر: عندما تتواصل نغير، إفرقيا شرق، ط1، المغرب،2006، ص91.

[2]- صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، مرجع سابق، ج1، ص462.



ـ إن الحديث النّبوي باعتباره خطابا تواصليا تتفاعل فيه ثلاثة مكونات رئيسية لا ينفك بعضها من بعض (اللغة، المنطق، السياق) لذلك اعتمد الخطاب النبويّ على بسط الحجة وتبسيطها كي تفهم لدى المخاطَب ،وتواكب هذا البسط إجراءات متصلة بأغراض تداولية وأخرى بلاغية بهدف إقناع المخاطب وتغيير الأفكار والمعتقدات والسّلوكيات، أو توجيهها أو لتحقيق أغراض تداولية أخرى، ومن نماذج القياس:

1 ـ حديث أبي موسى ﷺ عن النبيﷺ قال: «**مثَلُ الجلِيس الصَّالِح وَالسُّوءِ، كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الكِيرِ، فَحَامِلُ المِسْكِ: إِمَّا أَنْ يُحْذِيكَ،وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَنَافِخُ الكِيرِ :إِمَّا أَنْ يُحرِقَ ثِيَابَكَ ،وَإِمَّا أن تجد ريحًا خبيثةً....**».[1]

خطاب نبوي آخر يمثّل نموذجا من النماذج الحجاجية القائمة على التمثيل أو ما يسميه الفقهاء "قياس المثال" ،إشارة إلى قيمة المثل والتصوير وكأنه صورة حيّة صادقة للجليس فالصالح ترتاح له النفسُ وتطمئن له الروح، وجليس السوء ليس أبلغَ من أن يُشبّهه الرسول ﷺ "بالحداد" حين ينفخ بِكيره فتحرقُك نارُه...

وقد مرّ هذا النموذج من الخطاب في باب التّشبيه بغرض الترغيب في الخير والترهيب من السوء والشر، فالجليس الصالح في نفعه لجليسه ببائع المسك، الذي لا يخلو التقرب منه من فائدة محققة من الصور التي استقاها الرسول ﷺ بثلاثة أمور:

– إما أن يحذيك : أي يعطيك من رائحته هدية أو منحة...

[1] محمد عبد الباقي: كتاب البرّ والصّلة، باب استحباب مجالسة الصالحين، رقم (1687) ص489

– إما أن تبتاع منه: فتحقق الفائدة بحصولك على شيء طيب

– إذا لم يحدث هذا أو ذاك فأنت على الأقلتجد منه ريحا طيبة.

وفي إبراز القوة الحجاجية لهذا التمثيل فإن الأمر يرجع إلى قوّته الاستدلالية المنطقية الكامنة في ترابط علاقة أطرافه إذ نجد:

أ–الجليس الصالح	أ–جليس السوء
ب–في تحليه بالأخلاق	ب–أخلاقه سيئة
ج–حامل المسك	ج–الحداد نافخ الكير
د–طيبته ورائحته وارتياح النفس	ج–يحرقك بناره

فهو استدلال قائم على طرفي الموضوع (الأول ⇦جليس صالح = حامل المسك) ،(جليس سوء = نافخ الكير)، فموقع التقارب بين موضوعين تشبيهيين:

الجليس الصالح ⇦ حامل المسك

قيمة ايجابية

الأخـــــلا ق ⇦ الرائحة الطيبة

جليس السوء ⇦ نافـــخ الكير

قيمة سلبية

سوء الأخلاق ⇦ الإحراق بالنار

لذلك "فالاستدلال" بواسطة "التمثيل" يعني تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه في العلاقات، فهو احتجاج لأمر مُعين عن طريق علاقة الشّبه التي تربط بأمر آخر".[1]

2 ـ حديث أبي هريرة ﷺ أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول:« **إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا ،فَلَمَا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الفَرَاشُ وهَذِهِ الدَّوَاب التيّ تَقَعُ فِي**

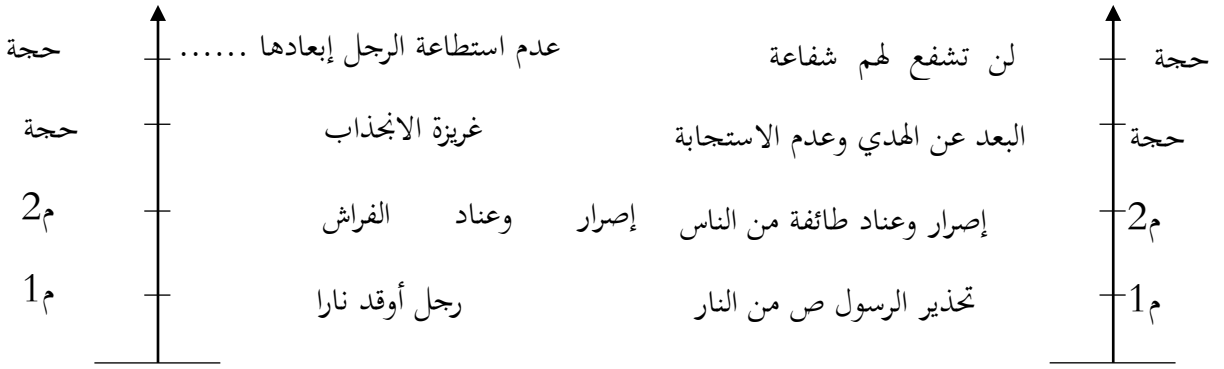
[1] سامية دريدي: الحجاج بنيته وأساليبه، عالمك الكتب الحديث، ص252.

النَّارِ يَقَعْنَ فيها، فجعل ينزعُهُن ويغلبنه فيقتحمن فيها، فأَنَا آخُذُ بِحُجزِكُمْ عَنِ النَّارِ، وَهُمْ يَقْتَحِمُونَ فِيهَا».[1]

في باب شفاعته ﷺ وخوفه على أمتّه ومبالغته في تحذيرهم مما يضرّهم يضرب الخطاب النبوي قياسا تمثيليا آخر صوّر فيه الرسول ﷺ صورتين من باب التّشبيه بصور منتزعة من متعدّد، تتضح معالمها من خلال رسم صورة المشبه به والمشبه في سلم حجاجي منطقي مؤسَس على:

- نتيجة معطـــــــــــاة ← عدم القدرة مع الإصرار.
- حجة مدعمـــــــــــة ← مثال واقعي (نار وفراش).
- نتيجة مرغوب تحصيلها ← السّعي إلى الاقناع رغم العناد .

يقول فيها" ابن حجر" :"إن الخلق لا يأتون ما يجرهم إلى النار على قصد الهلكة ،وإنمّا يأتونه على قصد المنفعة واتّباع الشهوة ،كما أنّ الفراش.يقتحم النار لا ليَهلَك فيها بل لما يُعجبه من الضياء."[2] والسلم الحجاجي يعكس الصورتين معا ،كما يلي:



هذا "التمثيل الحجاجي" يعكس فعلا أنّ النتيجة منطقية قياسا على صور التشبيه القائمة في المشبه والمشبه به، لأنّ وقوع الانكباب على الشهوات دون تقدير عاقبة ذلك مثله مثل الفراش والجنادب المقبل على النار ومتهافتا عليها،غير مقدّر نتيجة الإقبال وهي الحرق بنار

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الفضائل، باب شفقته ﷺ على أمته، رقم (1424)، ص431-432.

[2] ابن حجر العسقلاني: المرجع السابق، ص:521.

الدنيا، مما يعكس حرص رسول الله "ص" في الدعوة إلى هداية قومه، وهي البعد الحجاجي للعملية التشبيهية في القياس التمثيلي.

(إقبال على الشهوات رغم تحذير النبي←ﷺ الشهوة ← انغماس في النار (الأخرة))

(اقبال الحشرات والجنادب غريزيا رغم محاولات الإبعاد ← حرق بالنار (الدنيا))

ــ ومن أنواع القياس ما يُعرف عند أهل الحجاج "**القياس المتدرّج** "إذ هو واحد من أنواع القياس المنطقي الذي يكون فيه" **الاستدلال**" بتقسيم الكلّ إلى أجزائه المكونّة له ليفيد اليقين، وهو من الحجج شبه المنطقية عند "**بيرلمان** "، وهو استدلال يفيد بأنّ الحكم ينطبق على كلّ جزء من أجزاء الكلّ، ينطبق تبعا لذلك على الكلّ"[1].

وبذلك يتم توظيف كلّ جزء ليكون بمثابة الدليل على القضية المرجوّة من الكلام، بمعنى أن يتّصل بعض مجموعات القياسات المنطقية ببعض، حتى تؤدّي إلى نتيجة هي المقدمة الكبرى لنتيجة أخرى لاحقة[2]، ومن أمثلة في الخطاب النّبوي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبي ﷺ قال: «**اجتنبوا السّبع الموبقات**» قالو يارسول الله وماهّن؟ قال: «**الشِّرْكُ بِاللهِ ،وَالسِّحْرَ وَقَتْلَ النَّفْسِ الَتِي حرَّمَ اللهَ إِلَّا بِالحَقِّ ،وَأَكْلِ الرِّبَا، وَأَكْلِ مَالِ اليَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفِ المُحْصَنَاتِ المُؤْمنَاتِ الغَافِلاَتِ**»[3].

خطاب نبوي باستراتيجية توجيهيّة بيّن فيه المخاطب بأسلوب التّحذير والتّرهيب أمرا خطيرا دعا إلى اجتنابه والتحذير منه، جاء ذلك عن طريق:

- افتتاح الخطاب بالفعل الكلامي "اجتنبوا" الذي يفيد التحذير.
- بعد أن طلب منه الصحابة "ما هنّ"، كانت الإجابة تفصيلا بعد إجمال.

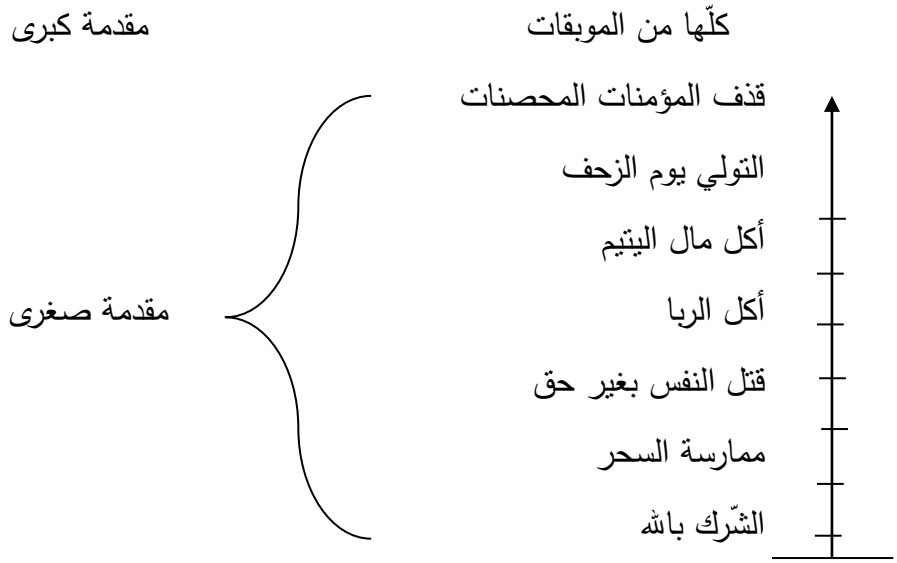
[1] ينظر: أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص335.

[2] محمد العيد: النص والاتصال، ص225، أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص337

[3] محمد عبد الباقي: كتاب الإيمان، باب الكبائر وأكبرها، رقم (56)، ص26.

– استعمال الرابط الحجاجي "الواو" للدلالة على أنّ كلّ جزء مقسّم يخدم القضية الكبرى.

– عمد على ترتيب الاجزاء مفصّلة، بالتركيز حسب الأهمية والأثر، كما في السلم الحجاجي الآتي:

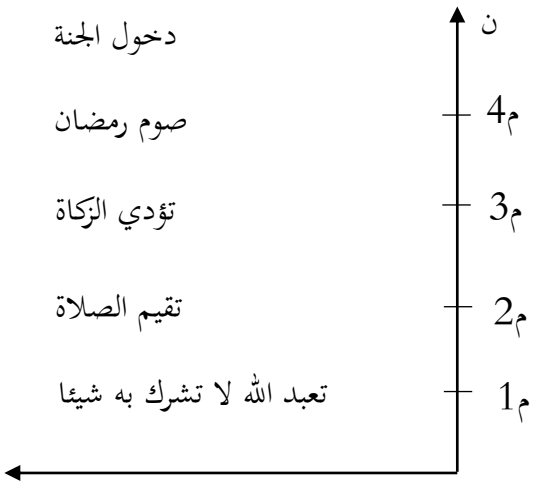


انطلق الرسول ﷺ في خطابه بعد ذكر المقدمة الكبرى" اجتنبوا السبع الموبقات" ثمّ أتبعها عن طريق التقسيم بمقدّمات أخرى تخدم المقدمة الكبرى، لتكون النتيجة مضمرة تتدرج تحت الغرض الحجاجي من وراء هذا الخطاب، وهو التحذير من هذه الموبقات، فالخطاب يقتضي الوقوف عند قياس متدرّج كان الانطلاق فيه من مقدّمة كبرى مع مقدمات صغرى للوصول إلى النتيجة المرجوة، كما في السلم الحجاجي السابق.

ـ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ أعرابيا أتى النّبيﷺ فقال: دُلّني على عمل إذا عملتُه دخلتُ الجنة، فقال: «**تَعْبُدَ اللهَ لاَ تُشْرِكْ بِهِ شَيْئاً، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ المَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ**

الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ»، قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا، فلمّا ولىّ قال النّبي: «**من سرّه أن ينظر إلى رجل من أهل الجنّة فلينظر إلى هذا**».[1]

في باب تقسيم الكلّ إلى أجزاء يتدرج رسول اللهﷺ في الإجابة عن سؤال الصحابي والذي يدور حول القضية الكبرى" **المقدمة الكبرى**": قضية إجمالية وهي معرفة طريق الوصول إلى الجنة استخدم من خلالها الخطاب النبوي حججا بغرض الإقناع بطريقة التجزئة والتقسيم، ليترك ذلك التظافر لكلّ قضية مع الأولى حول القضية الأم، كما في السّلم الحجاجي الآتي:



والحجج المقدّمة من خلال السّلم، والتي مثّلت فيه "**مقدّمات صغرى**" للوصول إلى النتيجة الكبرى "دخول الجنة" تُعَدّ قواعد الدّين الإسلامي، عرضها الخطاب النبوي بالتدريج بدءا من ""التوحيد" كحجة أقوى ومتقدمة على غيرها، ثمّ الصلاة كعماد لهذا الدّين، ثم الزكاة ثم الصوم...وهذا التسلسل حققّ ارتياحا في النفس بدليل الاستجابة له اقتناعا وقبولا، وما صيغة القسم "والذي نفس..." إلاّ دليل على ذلك من جهة، وبشارة الرسولﷺ" له بالجنة من جهة أخرى"، إلى رجل من أهل الجنة..."

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الايمان، باب بيان الايمان الذي يدخل به الجنة، رقم (8)، ص14.

وكما تمّت الإشارة إليه فإنّ هذا النوع من الاستدلال بحسب "**بيرلمان**" هو البرهنة على وجود "المجموع"، "بمعنى الإشعار بوجود الشيء موضوع التقسيم من خلال التّصريح بوجود أجزاءه[1]، ففي النماذج المختارة سابقا من الخطاب النبوي تمت البرهنة على وجود أمور قد تكون مجهولة لدى السائل، لكن طريقة الغرض "تقسيم بعد تعميم" تكون كدليل على الكلّ العام بغرض الإقناع والتأثير، واعتماد استراتيجيات خطابية معينة يقتضيها مقام الكلام.

صورة أخرى من صُور **القياس المنطقي** يتجلّى في الخطاب النبوي وقد نلحظ فيها صورة القياس بالتماثل، لكنّها خطابات تشتمل على أحكام وتعاليم تقوم على إثبات أمور بإبطال نقيضها، أو بالعكس كإبطال أمور بإثبات نقيضها، وهذا ما يعرف في عرف القياس" **بقياس الخُلف**". وهو قياس حجاجيّ يُراد به إقناع السامع بأمر ما، إذ يثبت المستدِلُّ أمرا بإبطال نقيضه كإثبات الصّدق وإبطال الكذب، وإثبات الحق بإبطال الباطل أو العكس، أي إبطال الشيء بإثبات نقيضه وسُميّ بالخلف لأنّ المستدلّ ينطلق من تصوّره الخصم أو السامع للوصول إلى المقدّمة الصحيحة..."."[2] ومن أمثلة هذا النوع من القياس في الخطاب النبوي:

ـ حديث أبي هريرة ﷺأنّ رجلا أتى النبّيﷺ فقال: «**يَارَسُولَ اللهِ وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدُ، فَقَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قال: ما ألوانُها ؟؟ قال: حُمْر، قال: هل فيها من أوْرَقَ؟ قَالَ نَعَمْ، قَالَ: فَأَنَّى ذَلِكَ؟ قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَه عِرقٌ؟ قال: فلعَلَّ ابْنَكَ هذَا نَزَعَه**»؟".[3]

يعكس الخطاب النّبوي حوارا هادئا حول شبهة يهدف إلى تبيين حقيقتها والوصول إلى العلاج النّاجح لها، خاصة في تلك الشّبهة التي بُنيت على أوهام وشُكوك لا حقيقة لها، هذا ما حصل مع النّبيﷺ حين أتاه الأعرابي الذي أنكر غلاما أسود ولدته زوجتُه، فسلك النّبي

[1]– أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص337.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص:176.

[3] محمد عبد الباقي: كتاب اللّعان، رقم (957)، ص278.

سبيلا اقناعيا للمخاطب يحتاج إلى تأمل واقتناع تام، ومشاركة بين المتحاورين في علاج الأمر، في صورة تشبيهية اقناعية سمّاها علماء البلاغة "بالتشبيه الضمني" وهو نوع من التّشبيه المؤكّد الذي تحذف منه الأداة، ولا يُساق فيه التشبيه سياقا صريحا لكن يُعرض فيه المشبّه به في صورة الدليل والبرهان على إمكان تحقّق المشبّه، إذ الخطاب النبوي يُشبّه حال الأسرة التي يكون فيها ولدٌ مخالف لها في اللون كحال الإبل الحمْرِ التي يكون فيها مخالفا لها في اللون.

ـ موقف يحتاج إلى بيان وتوضيح لدفع الشُبهة والتحرز من شتات السرة اتّبع فيه الرسولﷺ استراتيجية خطابية هي كالتالي:

أ-استعمال الرسولﷺ "للمثل" من البيئة التي يعيشها هذا الأعرابي، بأسلوب الحوار الهادئ ليكون للتشبيه الأثر الكبير في إقناعه بشيء يراه ولا ينكرُه، رغبة في الاقتناع وإزالة ما في نفسه من شك، وقد أورد "ابن حجر" في شرحه للحديث: "في الحديث ضرب المثل وتشبيه المجهول بالمعلوم تقريبا لفهم السائل" واستدلّ به لصحة العمل بالقياس..."[1].

ب- جاء القياس في شكل حوار بين الرجل والرسول ﷺ وُظّف خلاله مجموعة أفعال طلبية بقوى إنجازية مختلفة، منها "النداء":يارسول الله...طلبا للالتماس، والاستفهام: "هل لك من إبلٍ.."؟ ما لونها؟؟ بغرض توضيح القياس، ثم تشبيه لما هو "محسوس ومُشاهد"، لتكون النتيجة إبطال الشّك والوهم بإثبات حقيقة أنّ:

كما يجوز أن تلِد الإبل الحُمرَ في لونها أورق (وهو الذي يخالطه سواد ليس بحالكٍ يميل إلى الغبرة.) بسبب عرقٍ نزعه، كذلك يجوز أن يُولد طفلٌ أسودُ لأبوين أبيضين، ويمكن تجسيد ذلك قياسيا في طرفي التشبيه، وفق السلّم الحجاجي الآتي:

- الأصـــل (الممثل به والمقيس عليه): الإبل الحمراء يكون فيها الأورق.
- الفـــــــــرع (الممثل، أو المقيس) الغلام الأسود لأبوين أبيضين.

[1] ينظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج9، ص:353.

⇦ العلة الجامعة: الإبل قد ينزعها عرق، والغلام قد يكون نزعه عرق.

النتيجة: لا شُبهة في اختلاف لون الولد عن والده، كما أنّه ليس هناك خلافٌ في أنّ الإبل قد يكون بها المفارق ـالمخالف ـ لِلونها..."[1].

ـ حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال النّبي ﷺ : «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ ،فَأَبَوَاهُ يهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنصِّرَانِه أو يُمَجِّسَانِهِ ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تَحسُّون فِيهَا مِنْ جَدْعَاء»، ثم يقول أبوهريرة: "فطرت الله التي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم**»[2]

إقرار من الرسولﷺ على أنّ المرء يولَد على الفطرة السليمة في عقيدته وسلوكه وتوحيده وبراءته من الشّرك، متهيّأ لقبول الحقّ والهدى، لكن هذه الفطرة يطرأ عليها تغييرات سلبية وأخرى إيجابية ... منها دور البيئة والتربية في تثبيت هذا الأصل والمحافظة عليه، أو تشويهه وتحريفه.

ولبيان هذه الحقيقة عقد الخطاب النّبوي تشبيها هو الآخر مُنتزع من بيئة العرب، حاكى فيه ذلك المولود الذي يُولد سليما معافى "بالبهيمة" التي تُولد مجتمعة الخلقة، ثم يعدو عليها أهلها فيجذعونها (قطع جزء من الأذن) ويُشوّهونها...كحالٍ الشبيه التي تؤثر في الإنسان عقائديا وتُباينه عن غيره، ويمكن تمثيل أركان القياس كما يلي:

⇦**الأصل:** (الممثل به، المقيس عليه): البهيمة التي تُولد سليمة مجتمعة الخلقة، والسلامة في أعضائها من كلّ عيب ثمّ يعدو عليها أهلُها فيُغيّرون خلِقتها.

⇦**الفرع:** (الممثل– المقيس) المولود يُولد على الإسلام ،ثم يغيّر أبواه فطرتَه من الحق والهدى إلى الضلال والزيغ.

⇦**العلة الجامعة:** التغيير من السلامة إلى الأذى.

[1] ينظر أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص:330.

[2] محمد عبد الباقي: حديث رقم 1702 كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، ص:494.

⇦**الظاهرة**(النتيجة): إنّ الفطرة السليمة كالخِلقة السليمة، صفة كمال في الانسان، والانحراف عن هذه الفطرة نَقصٌ فيها كجذع جُزءٍ من أعضاء البهيمة وتشويه خِلقتها، بعد أن خلقها الله سليمة في أتّمِ صورة، فكما أنّ جذعَ البهيمة نُقص فيها، فكذلك تغييرُ الفطرة الدينية تهويدا أو تنصيرا أو تمجيسا نقص في حقيقة الإنسان وقيمته..."[1].

ــ وهناك أنواع أخرى من القياس "كالقياس المضمر" وهو كذلك أحد أنواع القياس المنطقي، وهو قياس يقوم على الرأي والاحتمالات، لا سيما أنّه فيه يُحذف أحدُ أجزاء القياس ويدلُّ عليها السياق المذكور، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّﷺ قال: **"إذا نَسيَ فأكَلَ وشرِب فليتمَّ صومَه فإنمّا أطعمه الله وسقاه...."**.[2]

في باب من أبواب الصيام يُشير الخطاب النبّويّ إلى مَن أكل أو شرب ناسيًا، ليُقرّر هذا الخطابُ حكما شرعيا يتعلّق بعبادة الصيام، وظّف فيه الرسول "ص" قياسا مُضمرا وذلك عن طريق ذِكر أحدِ أركان القياس وإضمار بعضها الآخر على النّحو التالي:

-**المقدمة الكبرى**: (مضمرة): الأكل والشرب للصائم ناسيا لا يُفسد الصيام.

-**المقدمة الصغرى**: (مذكورة): من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتمّ صومه.

-**النتيجة**: (مذكورة): لا حرج على الناسي فإنّما أطعمه الله وسقاه.[3]

إذ نلحظ كيف قاس الرسولﷺ حكما شرعيا من منطلق حذف "المقدمة الكبرى" من باب "ما يجوز وما لا يجوز للصائم عند صيامه"، إذ الأكل والشرب مع النسيان لا يُفسد الصيام، تخلّلته مُقدمة صغرى، ذكر من خلالها الخطاب النبوي إقرارا بقضية فقهية تمثل وجوبَ إتمام الصيام على من شرب وأكل ناسيا، ليظهر في الأخير البُعد الحجاجي للقياس وهو" الرأفة بهذه الأمة في تيسير أمور دينها ودنياها "إذ لا حرج على الناسي بدليل الخطاب "أطعمه الله وسقاه".

---

[1] ينظر: أمال المغامسي، المرجع السابق، ص330-331.

[2] محمد عبد الباقي: كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه، رقم (710)، ص205.

[3] أمال المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي، ص،324.

2 ـ حديث أسامة بن زيد قال سمعته ﷺ يقول: «**يُجَاءُ بِالرَّجُلِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ ،فَتَنْدَلِقُ أقتابُهُ في النّار،فيدور كما يدور الحمار برحَاهُ ،فيجتمع أهلُ النّار عليه فيقولون:أيْ فلانُ ماشأنُك؟؟أليس كنتَ تَأْمرُنَا بالمعروف وَتَنْهَانَا عَنْ المُنْكَرِ؟؟ قال:كنْتُ آمُرُكُم بالمعروف ولا آتيه، وأنْهَاكُمْ عَنْ المُنكر وآتِيهِ**»[1].

في باب الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ساق الخطاب النّبوي حوارا بين من لا يأتمر بالمعروف ولا ينتهى عن المنكر مع الذين كان يأمرهم وينهاهم، بأسلوب ردعٍ وزجرٍ من خلال رسم مشهد من مشاهد يوم القيامة بتصوير حال الذي يأمر بالمعروف ولا يأتمر به، وينهي عن المنكر ولا ينتهي عنه... وذلك عن طريق "قياس مضمر" في"صورة تمثيلية" تصوّر بشاعةَ العذاب المترتّب عن ذلك، "يدور كما يدور الحمار برحاه"، مما يبعث على "الاستفهام "ما شأنك" فتكون الإجابة بتحديد أركان القياس من:

-**مقدمة كبرى** (مذكورة): كنتَ تأمُرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر.

-**مقدمة صغرى** (مضمرة): من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يدخل الجنة.

-**نتيجة** (مذكورة): من يأمر بالمعروف ولا يأتيه، وينهى عن المنكر ويأتيه لا يدخل الجنة، بل النار موعدُه، وعذابها مستقرّهُ، وهي الصورة التي صورّها الرسول "ص "كغاية حجاجية من وراء التشبيه.

لتبقى نماذج متعددة من الخطاب النبوي لأنواع أخرى من القياس تناولتها كتب الدارسين والباحثين في بلاغة النّبيﷺ من جهة، وسعيا للوقوف عند أهم الاستراتيجيات الخطابية التي استعملها الرسولﷺ في تبليغ دعوته، تباينت فيها الأغراض، وتعدّدت الغايات خدمة لهذا الدّين وسعيا إلى تبليغه من جهة أخرى.

[1] محمد عبد الباقي: كتاب الزهد، باب من يأمر بالمعروف ولا يفعله، رقم (1882)، ص549.

خلاصة الفصل:

ممّا سبق ذكره في الخطاب النبوي يمكننا أن نجزم في القول أنّ الحجاج النبوي قد أدى دور الإقناع من خلال التنوع في آلياته، من خلال ما حملته لغة الخطاب من وظيفة حجاجية في بنية الجمل والأقوال الصادرة عنه ﷺ لذلك كان الاعتماد على المنطق الطبيعي بآليات الحجاج وذلك لغرض الإقناع العقلي ،بعيدا عن لغة الإكراه أو الفرض.

كثيرا ما تأسست العلاقة بين الخطاب النبوي وبين متلقيه بالمحاججة وفق استراتيجية قائمة على أو المساءلة، وذلك بغرض إشراك المتلقي في صياغة الحجج، وأكثر ما كانت هذه المشاركة باختيار الخطاب لآليات مختلفة وفق استراتيجيات تجعل المتلقي مشاركا في ما يعرف بالاستلزام الحواري.

ما ميّز الخطاب النبوي عامة، والتصور بآليات بلاغية خاصة جعل منه خطابا حجاجيا بامتياز، كثيرا كما يأخذ صفة الحوارية لمحاججة المتلقي من أجل تعديل فكرة أو تغيير موقف، أو بناء رأي جديد، أو إزالة معتقد أو عرف قديم، وهذا ما أدته القرائن البلاغية واللغوية من عوامل وروابط حجاجية خدمة للغرض المطلوب.

كثيرا ما كان المتلقي للخطاب النبويّ يتّجه مباشرة نحو غرضه ومراده، طائعا مُستسلما مع قناعة تامة بالحكم، ولم يتأت ذلك إلاّ بعد إعمال فكر وتدبّر عقل، منبعُها ثقته بالمخاطب عليه الصلاة والسلام، إذ لا ينطق عن الهوى.

عملت الآليات المنطقية على تحقيق الفائدة "الاقناعية" خاصة حين انتهج الخطاب النبوي طريقة مقدّمات كبرى وأخرى صغرى، فهمت من الكلام بالحذف. للوصول إلى نتيجة وفق "سلم حجاجي" زاد من فاعلية عملية الإقناع، إذ كلّما كان التدرّج في السلّم كان الوصول إلى الحقيقة أقرب، لتؤدي الرّوابط الحجاجية دورا هاما في تحقيق التّماسك الشكلي والمعنوي في الخطاب النبوي، مساهمة بذلك في نجاح عملية التواصل، فكانت مبعثا على التأثير في المتلقّي.

خاتمــة

خاتمة:

كانت هذه قراءة جديدة للخطاب النّبوي من منظور تداولي، ربطنا فيه بين اللّغة واستعمالاتها في سياقات مختلفة، قصد استنطاق نص الحديث الشريف، واستكناه مقاصده، وكشف دلالاته الإبلاغية، وفق آليات إجرائية فرضتها المقاربة التداولية بكل أبعادها المفهومية، والاصطلاحية، إجراءاتها التّحليلية، سجلنا من خلالها جملة من النتائج التي غطت مساحة البحث في بعديه النظري والتطبيقي، نوردها مجملة موجزة، في الآتي:

– الخطاب النّبويّ شكل من أشكال التّواصل الإنسانيّ يمثّل رسالة إبلاغية، تحمل إلى النّاس مقاصد وغايات، مخاطبا إيّاهم بالحجّة والبرهان يروم إقناعهم برسالته، فهو خطاب تداوليّ بامتياز تنوعت أساليبه وتعدّدت آداءاته الإبلاغية لتنوّع المخاطبين وتعدّد السياقات، ومن ثمّ فإنّه في حاجة ماسة إلى كلّ مقاربة تبيّن مقاصده، وتكشف أسراره.

– تجاوزت التّداولية حدود الجملة، وتوسّعت إلى النّص بعدّه نظاما أكبر، يكشف عن مقاصد المتكلّمين.

– تدرس التّداولية اللّغة بوصفها خطابا، وإشارات، وسلوكا، وأثرا فعّالا، وذلك بدراسة المعنى المراد إيصاله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

– عُني الخطاب النّبويّ بلغة التّداول، فركّز على ضرورة مراعاة الجانب الاستعمالي طبقا لمقامات التّخاطب، كما تجلّت عنايته ﷺ بأطراف العمليّة التخاطبيّة (المخاطِب ،المخاطَب، والخطاب).

– لا يتحقق الاتّصال الإنساني فقط بالكلام المنطوق أو المكتوب، وإنّما أيضا من خلال مجموعة من الأفعال المتعدّدة، وهي التي يطلق عليها باللّغة الصامتة؛ نحو: الإشارات

الجسدية، والإيماءات، وتعبيرات الوجه، ففي كثير من الأحيان تحقّق أغراضا تداولية تواصلية.

– ساهمت المشيرات المقامية في بناء الخطاب النّبوي مساهمة متميّزة، فقد كانت واسطة بين أطراف العملية التخاطبية، فالمشيرات الشخصية كانت حلقة وصل بين المتكلم والمخاطب، بينما المشيرات الزمانية والمكانية ارتبطت بنوع الخطاب، وكلّها تعمل في إطار السياق التّداوليّ الاستعمالي.

– عنيت المشيرات المقامية بطرفي العمليّة التّخاطبية عبر ما يتضمّن الخطاب من مشيرات شخصية، زمانية، ومكانية.

– وظّف النّبيّ ﷺ الإشارات الجسدية، فكانت عاملا وإشارة جليّة لإفهام المتلقي، فاشتركت الإشارة مع الخطاب، أو انفردت عنه في إيصال معنًى لم يكن ليتحقّق لولا وجودها.

– تداخلت دلالة الملفوظات النّبوية بين التّقرير والأداء، وارتبطت مباشرة بالموقف الذي قيلت أو أنجزت فيه، فشكّلت أفعال التّوجيه الشّريحة الأكبر من جميع الخطابات التي جمعت في المدوّنة، وذلك راجع إلى طبيعة موضوعات الخطاب، فالنّبي عليه السلام يأمر، ينهى، يستفهم... هذه الإنجازات القولية تساهم في تبليغ رسالته وتحقيق تواصله مع الآخرين.

– يحمل الخطاب النّبوي قوّتين إنجازيتين أساسيتين؛ قوّة إنجازية حرفية مباشرة، تمثّلت في الأصناف التي تخرج هذه القوى إلى أفعال كلامية مستلزمة غير مباشرة؛ (التقرير، النّصح، التّوبيخ، التّهكم والسّخرية...) يدلّ عليها سياق الخطاب.

– وظّف الخطاب النّبوي الأفعال غير المباشرة للدّلالة على معانٍ غير حرفية بالاتّكاء على خلفية المخاطب المعرفية وغير اللّغوية، واعتقادات ذهنية مشتركة بين المتخاطبين.

– تكون المطابقة من الكلمات إلى العالم في الأفعال الإخبارية والتّقريرية، ومن العالم إلى الكلمات في الأفعال التّوجيهية الطّلبية.

– اهتمت المتضمّنات في الخطاب النّبوي بدراسة المعاني غير الصّريحة التي يتضمّنها الخطاب من قبيل التّضمين والافتراض السّابق والاستلزام الحواري، ونجد ما يقابلها في الثّقافة العربية، نحو: دراسة المفهوم في أصول الفقه، والحذف، والإضمار في النّحو، والمعاني المستفادة من استعمال الصّور البيانية في البلاغة.

– وظّف النّبيّ ﷺ الاستلزام الحواري بقواعده في كثير من مواضيع خطاباته بمعانيه السّياقية، ما يدلّ على أنه ﷺ كان يراعي حال المخاطب بعدّه متلقيّا للخطاب، من أجل الوصول إلى درجات التّلقي والتّأثير.

– يؤدي السّياق دورا مهمّا في تعدّد معاني الخطاب النبوي، إذ يعدّ الرّابط الأساسي في تفاوت هذه المعاني بعضها على بعض بناء على قصد المتكلّم وطبيعة موضوعه وغايته من التواصل.

– للخلفية المشتركة بين المخاطِب والمخاطب أثر جليّ في عملية التواصل بنيت على أساسها أساليب عدّة، منها: التعاون، الاضمار، الافتراض...

– تباينت آليات الحجاج في الخطاب النّبويّ، منها اللّغوية، والبلاغية، والمنطقية. وهذا دليل على كفاءته ﷺ اللّغوية.

– الخطاب النّبوي خطاب نموذجيّ ينطوي على مبادئ تخاطبيّة، وقواعد تواصليّة، يهتدى بها لتهذيب الخطاب، وتوجيهه بين أطراف العملية التواصلية. فقد جاءت قواعد التّخاطب في نصوص الحديث النبوي لتلائم حاجات الفرد وضروراته في سياق المجتمع وضروراته، فلزم

النّبي ﷺ الأخذ بهذه القواعد، (التّعاون، التّأدّب، التّواجه...)، من أجل نجاح العمليّة التّواصليّة بينه وبين مخاطبيه.

وأخيرا أسأل الله العليّ القدير أن يثيبنا في جهدنا البسيط هذا، ونصلّي ونسلّم على سيّدنا وحبيبنا خير خلق الله محمّد أفضل صلاة وأزكى تسليما.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر:

2. محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اّتفق عليه الشيخان، تحقيق: مصطفى أبو المعاطي، دار الغد الجديد، ط1، القاهرة، 2017.

المراجع:

3. ابراهيم صبحي الفقي: علم اللّغة النّصي، دار قباء، ج1، القاهرة، 2000.
4. إبراهيم مصطفى: أحمد حسن الزيات، ومحمد علي النجار، المعجم الوسيط، الجزء 1، المكتبة الإسلامية، ط2.
5. أحمد عبد الحليم عطية: الفلسفة التحليلية: ماهيتها مصادرها، ومفكّروها، ط1، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية المقدّسة، بيروت، 2019.
6. أحمد عفيفي: الإحالة في نحو النّص، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2001.
7. أحمد مختار: علم الدّلالة، عالم الكتب الحديث، ط5، إربد، 1985..
8. اسماعيل الأوسي: أساليب الطلب عند النّحويين والبلاغيين، بيت الحكمة، (د.ط)، بغداد، 1988.
9. أشواق إسماعيل النّجار: لسانيات النّص القرآني بين النّظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2013.
10. آلان وباربرا بينز: المرجع الأكيد في لغة الجسم، مكتبة جرير، الرياض، 2008.
11. أمال يوسف المغامسي: الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2016م.
12. آن اليوم ريبول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد للتواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، ط1، دار الطليعة للنشر، 2003.
13. باتريك شارودو دومينيك مانغنو: معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.

14. باجي أبو الوليد: المنهاج في ترتيب الحجاج، ت عبد الحميد تركي، دار المغرب الإسلامي لبنان، 2000.
15. بدر الديني العيني: عمدة القارئ من شرح صحيح البخاري، ، المكتبة التوفيقية، ط2، القاهرة، 2012.
16. براون ويول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، 1993.
17. برينكر كلاوس: التحليل اللغوي للنص –مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج– تر: حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر، ط2، 2010 .
18. أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، موسوعة الرّحاب الحديثة، بيروت، 2010.
19. – اللغة والحجاج، دار العمدة في الطبع، ط1، 2006م.
20. تاج الدين المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، مصر 1938.
21. تغريد عبد الحكيم: الأفعال الكلامية في كتاب الحيوان للجاحظ،، أطروحة دكتوراه، جامعة تعز، اليمن، 2014 .
22. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية، (د. ت).
23. ثروت مرسي: في التّداوليات الاستدلالية، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2018.
24. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر: البيان والتبين، دار الكتب العلمية، ط1، ج2، بيروت، 1998.
25. – البخلاء، تح: طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة، 1958 .
26. جاسم خيري الحلفي: الخطاب الحائد في اللّغة العربية –مقاربة لغوية تداولية– ، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان.

27. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية، والفرنسية، والانجليزية، واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت– ودار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1978.

28. جميل عبد الحميد، البلاغة والاتصال، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000م .

29. جواد ختام: التداولية أصولها واتّجاهاتها، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2016.

30. جوتس هنده لانج: مدخل إلى نظرية الفعل الكلامي، تر: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2012.

31. جوتيان لونجي: إيليا سيرفاتي، تر: لطفي السّيد منصور، دار الرافدين، ط1، 2020.

32. جورج يول: التداولية، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.

33. جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، تونس، 1991.

34. جون أي جوزيف، نايجل لف، توليت جي تيلر: أعلام الفكر اللّغوي، ترجمة: أحمد شاكر، دار الكتاب الجديد، ط1، طرابلس، 2011.

35. جون سيرل: العقل واللّغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006

a. حافظ اسماعيل علوي: الحجاج مفهومه وجالاته، عالم الكتب الحديث، اربد الاردن ،2010.

36. حبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد حافظ إسماعيل علوي: عالم الكتب الحديث، الأردن، 2001.

37. ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة الكليات الأزهرية، 1978

38. الحسن الماوردي: أدب الدّين والدنيا، دار الفكر، بيروت، 2000،.
39. حسن بدوح: المحاورة مقاربة تداولية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012.
40. حسن حسين الملخ: التداولية ظلال المفهوم وآفاقه، عالم الكتب الحديث، إربد، 2015 .
41. حمادي اللّطيفي: التّأدب في الوصية من خلال نماذج مختارة من جمهرة العرب، ضمن كتاب الخطاب والأخلاق، مقاربات بلاغية تداولية، عالم الكتب الحديث، إربد، 2019.
42. حمزة محمد قاسم: منار القارئ في شرح مختصر البخاري، ج3، مكتبة المؤيد، الرياض، 1990.
43. الحواس مسعودي: البنية الحجاجية في القرآن الكريم، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع 12، 1997م،
44. خالد ميلاد: الإنشاء في اللغة العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتّوزيع، تونس، 2001.
45. خديجة محفوظ الشنقيطي: المعنى التداولي في التراث اللّغوي، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016.
46. الخطاب والأخلاق مقاربات بلاغية تداولية، تنسيق وإشراف: عبد الفتاح شهيد وآخرون، مقالات علمية محكّمة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2019.
47. خليفة الميساوي: الوصائل في تحليل المحادثة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2012.
48. خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في التراث العربي القديم،
49. دايري مسكين: دلاليات التّلفظ عند "جوزيف كورتاس"، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1، عمان، 2018.
50. دي بوجراند: النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب الحديث، ط2، القاهرة، .

51. ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عزالدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة، 2001.
52. ذهبية حمو الحاج: لسانيات التلفّظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، الجزائر، 2005.
53. الراغب الأصهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: عدنان الدودي، دار القلم الشامية،ط1، دمشق، 1412هـ .
54. ربيعة العربي: في تصور الخطاب آليات الإنتاج والتأويل، دار كنوز المعرفة، عمان، 2013م
55. ريم فرحان: براجماتية اللّغة ودورها في تشكيل بنية الكلمة، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، د.ط،،2008.
56. الزّمخشري: أساس البلاغة، تح: محمد ياسل عُيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
57. الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1992
58. زيبيله كريمر: اللغة والفعل الكلامي والاتّصالي، تر: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشّرق، ط1، القاهرة، 2011.
59. سارة ميلز: الخطاب، تر: يوسف بغول، مطبعة البعث، ط1، قسنطينة،2004.
60. سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن 2 هجري، عالم جدار الكتاب، الأردن، د . ط، 2008م.
61. سعد مصلوح: الأسلوب (دراسة لغوية إحصائية)، دار البحوث العلمية، ط1، القاهرة،1980 .
62. سعيد جبار: بلاغة الخطاب، كيف تتحقق؟، من كتاب: البلاغة والخطاب، إعداد وتنسيق محمّد مشبال، منشورات ضفاف، (بيروت)، ومنشورات الاختلاف، (الجزائر)، ط1، 2004.

63. سعيد حسن بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2005.

64. سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 1997.

65. السكاكي: مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية لبنان، دت، .

66. سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة،1996.

67. السيوطي (جلال الدين أبو الفضل): المزهر في علوم اللغة، تح: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي، د.ط ، القاهرة، دت،

68. صابر الحباشة: التداولية والحجاج، دمشق، سوريا، ط1، 2008م

69. صفية دريس: بنية الخطاب الشعري عند عبد الحميد شكيل، دار الألمعية،ط1، الجزائر، 2014.

70. صلاح اسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، ط1، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1993.

71. صلاح إسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، دار القباء الحديثة، ط1، 2007.

72. صلاح عثمان: فلسفة اللغة مفاهيم أساسية ، منشأة المعارف، الاسكندرية، 2004.

73. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية، القاهرة، 1996م.

74. صمودي حماد: التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، 1981.

75. طه عبد الرحمن: اللسان أو الميزان، المركز الثقافي العربي للنشر، ط1، الدار البيضاء، 1998

76. – تجديد المنهج في تقويم أصول التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000.
77. –في أصول الحوار وتجديد الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2002.
78. عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللّغة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، بيروت، 2013.
79. عباس حسن: النحو الوافي، ج1، ط 16، دار المعارف، القاهرة، 2007.
80. عبد الجليل العشراوي: الحجاج في الخطابة النّبوية، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن،2012م.
81. عبد الحميد مصطفى السيّد: دراسات في اللسانيات العربية ، بنية الجملة العربية –التراكيب النحوية والتداولية– علم النحو وعلم المعاني، دار الحامد، ط1، عمان، 2004.
82. عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.
83. عبد الرحيم بن حسن الأسنوي: التّمهيد، تح، محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت .
84. عبد العزيز أبو سريع ياسين: الأساليب الإنشائية في اللّغة العربية، مطبعة السّعادة، ط1، القاهرة، 1989.
85. عبد العزيز السيرون: التّبيان بشرح ما اتّفق عليه الشيخان، مراجعة: محمد الطيّب الإبراهيم، دار الرشيد، ط1، بيروت، 1995.
86. عبد العزيز بنعيش: التواصل اللّساني بين الاقتضاء والاستلزام، ط1، 2013.
87. عبد الكريم بكري: الزمن في القرآن الكريم، دار الفجر، ط3، القاهرة، 2001.
88. عبد الله الحربي: زاد الطالب من النحو العربي، القواعد والتّطبيقات، عالم الكتب الحديث، ط1، 2001.

89. عبد الله الكدالي: تداولية المقام (بحث في الشروط المقامية في التراث النقدي والبلاغي)، عالم الكتب الحديث، إربد، 2017.
90. عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م
91. عبد الواسع لحميري: الخطاب والنص "المفهوم. العلاقة. السلطة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2008.
92. ابن عثيمين محمد بن صالح: تلخيص أحكام الأضحية، مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية، الرياض، 2008.
93. عريب محمد عيد: الخطاب النّبوي خريطة البيان العربي– دراسة في اللسانيات النفسية والاجتماعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2015.
94. عريب محمد عيد: الخطاب النبويّ خريطة البيان العربي، دار الثقافة للنشر، ط1، عمان، 2015، .
95. عز الدين المجدوب: مساهمة في دراسة المشيرات المقامية في القرآن ضمن سلسلة كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، ط،1، عمان، 2014
96. عبد السلام عشيلر: عندما تتواصل نغير، إفرقيا شرق، ط1، المغرب،2006.
97. ابن عقيل: شرح الألفية، ج1، القاهرة، 1954.
98. علي محمد نور: المراجعة التّداولية، مقاربة لسانية في كتاب التّبيان في تفسير القرآن، دار قناديل، ط1، بغداد، 2020.
99. علي محمود الصراف: الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2010.
100. عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003
101. عيد بلبع: التداولية، البعد الثالث في سميوطيقا موريس، من اللسانيات إلى النقد الأدبي والبلاغة، دار كنوز المعرفة، ط3، عمان، 2020.

102. عيسى جواد الوادعي: التماسك النّصي في الدرس اللّغوي العربي، المؤتمر الدولي الأول، بحوث محكّمة في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار كنوز، ج1، عمان، 2013،.

103. غصاب منصور الصقر: الأبعاد التداولية للعلامات السّيميائيّة اللّسانية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2018.

104. ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979م.

105. فان دايك: النّص والسياق: ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ت).

106. – علم النّص مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد حسن بحيري، 2001.

107. فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، (د. ط)، مركز الإنماء القومي، الرباط، 1986.

108. فرانشيسكو يوس راموس: مدخل إلى دراسة التداولية، ترجمة: يحي حمادي، دار نيسور للطباعة، ط1، بغداد، 2014.

109. فيصل غازي مجهول: تحليل اللّغة في رسالة فيتغينشتاين المنطقية الفلسفية، دار الكتاب العلمية، ط1، بيروت،2009.

110. القرافي، شهاب الدين: الفروق وأنوار البروق في أنوار الفروق، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998

111. ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، دار الحديث،ج2، 2012.

112. كاظم جاسم منصور العزاوي: التداولية في الفكر النقدي، ط1، الشركة العربية المتّحدة للتسويق، القاهرة، 2017،.

113. كريم حسام الدين: الإشارات الجسمية دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التّواصل، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1991.

114. كريم زكي حسام الدين: الزمان الدّلالي (دراسة لغوية لمفهوم الزمن)، دار غريب، القاهرة، 2002 .

115. كمال رشيد: الزمن النحوي في اللّغة العربية، دار عالم الثقافة، عمان، 2007..

116. لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويرات، بيروت، ط2، 2001م.

117. ماري آن بافو، جورج إليا سيرفاتي: من النحو المقارن إلى الذرائعية، تر: محمد الراضي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.

118. مجيد الماشطة: مسرد التداولية، دار الرضوان، ط1، عمان، 2018.

119. –شظايا لسانية، دار السياب للنشر، لندن، 2006.

120. محمد إبراهيم الحمد: أدب الموعظة، دار ابن خزيمة، الرياض، 2011..

121. محمد الشاوش: أصول تحليل الخطاب، ج2، المؤسسة العربية للتوزيع، جامعة منوبة، تونس، 2001.

122. محمد الصالح الصّديق: من مناهل النّبوة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1994.

123. محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع، د ت،

124. محمد العبد: النص والخطاب والاتّصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، (د.ط)، القاهرة، 2014.

125. محمد العمري: البلاغة العربية، أصولها وامتدادها، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999.

126. محمد الملاخ: الزمن في اللّغة العربية، بنياته التركيبية والدّلالية، دار الأمان، ط1، الرباط، 2009

127. محمد بن إبراهيم الحمد: الحوار في السيرة النّبوية، دار ابن خزيمة، ط2، الرياض، 2013.

128. محمد بن سالم الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط1، بيروت، 2008.

129. محمد بن يونس: سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، دار المسيرة، ط1، عمان، 2007.

130. محمّد جمالي: بلاغة الإيجاز في الخطاب النّبوي، مقالات علمية محكّمة، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد،2019.

131. محمد حضر عريف، الوظائف الخطابية للضمائر العربية، مركز بحوث اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، الرياض، 1409هـ.

132. محمد خطابي: لسانيات النص (مدخل في انسجام الخطاب)، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006 .

133. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد، ط1، بيروت.

134. محمد عبد العزيز الخولي: الأدب النّبوي، مكتبة الثّقافة الدّينية، ط1، القاهرة، 2003

135. محمد عبد الوهاب شحاتة: أنواع المورفيم في العربية، مجلة علوم اللغة، دار غريب، المج1، ع2، القاهرة، 1998،

136. محمد فتح الله كولن: محمّد مفخرة الإنسانية، تر: أورخان محمد علي، دار النيل، ط8، القاهرة، 2013،

137. محمد قطب: دراسات في علم النّفس الإنسانية، دار القلم، د.ط، القاهرة.

138. محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2002،

139. محمود الصرّاف: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2010.

140. محمود بن يحي الكندي: تداوليّة السكوت، ضمن كتاب تداولية المعنى في التراث اللّغوي العربي، تقديم: إبراهيم أسيكار ومجوعة مؤلفين، دار عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2019.
141. محمود زيدان: فلسفة اللغة، دار النّهضة العربية، بيروت، 1985.
142. –مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1977م.
143. محمود طلحة: التداولية وتحليل الخطاب، إشراف وتقديم حافظ إسماعيلي علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، 2013.
144. محمود عكاشة: النّظرية البراجماتية اللّسانية (التداولية)، دراسة في المفاهيم والمبادئ، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013.
145. محمود عكاشة: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية) دراسة في المفاهيم والمبادئ، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة،2013.
146. محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجديدة، مصر،2002.
147. – التعريف والتّنكير بين الدلالة والشكل، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1999.
148. محنّد الركيك: قضايا في اللّسانيات النظرية والتّطبيقية، التواصل في اللسانيات الوظيفية والمقارنة، 2012.
149. المرزوقي: الأزمنة والأمكنة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،1991
150. مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005.
151. مصطفى البُغا، محي الدين ميستو: الوافي في شرح الأربعين النّووية، دار الكلم الطيّب، ط12، دمشق،2005.
152. منال سعيد نجار: نظرية المقام عند العرب في ضوء البراغماتية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2011.
153. منال عبد المجيد: أنساق الإشارة ووظائفها الدلالية في الحديث النّبوي، حوليات آداب عين شمس، القاهرة، 2014،

154. منية عبيدي: التّحليل النقدي للخطاب، دار كنوز المعرفة، ط1، عمان، 2016.

155. مؤيد آل صوينت: التداولية قراءة في النشأة والمفهوم، تحرير بشرى البستاني، ط1، مؤسسة السيب للنشر، لندن.

156. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1968.

157. نادية رمضان النّجار: الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية، ط1، الاسكندرية، 2013.

158. ناصر إبراهيم: فلسفات التربية، ط2، دار وائل للنشر،عمان .

159. نرجس باديس: الذاتية في النّظام اللّغوي، الدار التونسية للكتاب، ط1، تونس، 2018.

160. – المشيرات المقامية في اللّغة العربية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، 2009.

161. نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التّأويل، عالم الكتب الحديث، ط1، 162.

163. نعيمة الزهري: الأمر والنّهي في اللّغة العربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997

164. نعيمة سعدية التحليل السيميائي والخطاب، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016.

165. نور الدّين أجعيط: الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعادها الحجاجية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2016.

166. نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب الشعري، دار هومة للطباعة، (د.ط)، الجزائر، 1997.

167. نور الدّين عتر: في ظلال الحديث، دار السلام، ط1، القاهرة، 2013.

168. هادي نهر: النحو التطبيقي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2008.

169. هشام عبد الله الخليفة: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللّغة الحديث، والمباحث اللّغوية في التراث العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2007
170. الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، 1987م.
171. وليد العناتي: تحليل الخطاب وتعليم مفردات العربية للناطقين بغيرها، مجلة البصائر، مج13، ع2، جامعة البترا، الأردن، أذار، 2010.
172. ياسين جاسم المجيد: الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
173. يان هوانغ: معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة: هشام الخليفة، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، 2020 .
174. ابن يعيش: شرح المفصّل، عالم الكتب الحديث، بيروت، (د.ت)،
175. يوسف بلمهدي: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، دار الشهاب، ط1، دمشق، 2000.

الرسائل و المجلات:

176. إدريس مقبول: البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر ع ، المجلد 33، سبتمبر ،2004.
177. –الزاوي بغورة: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة –التّأسيس والتجديد– ،عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 3، مجلد 35، الكويت، مارس، 2007.1987.
178. أمل حسين خبراني: الإشاريات في القصص النّبوي، مجلة كلية الآداب، جامعة السويس، ع 17، القاهرة، أكتوبر 2017.

179. البراغماتية وعلم التراكيب بالاستناد إلى أمثلة عربية، ضمن أعمال الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، سلسلة اللسانيات، ع 6، المطبعة العصرية، تونس، 1987.

180. حاتم عبيد: نظرية التأدب في اللسانيات الحديثة، مجلة عالم الفكر، المجلد 43، ع1، ديسمبر، 2014

181. حازم طارش حاتم: الإشاريات الخطابية وأبعادها التّداولية، قراءة في أبعاد خطب الإمام الحسن، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بابل، المجلّد (25)، ع (6)، 2017

182. حميد عبد الحمزة الفتلي: مبدأ التّأدب في عهد الإمام علي، قراءة تداولية، مجلة المبين، كلية الآداب، جامعة بغداد، ع4، 2017.

183. دخيل الله محمد الصحفي: من بلاغة التعبير الإشاري في بيان النّبي ﷺ، مجلة علوم اللغة، دار غريب، ع3، مج، القاهرة، 2004.

184. زهير القاسمي: الصمت في الحوار، رواية موسم الهجرة إلى الشّمال، مجلة الآداب والعلوم، جامعة قطر، المجلد1، ع1، ماي 2018.

185. عباس حشاني: مصطلح الحجاج وتقنياته وبواعثه، بحث منشور في مجلة المخبر، جامعة بسكرة، العدد 09، 2013م.

186. ليندة قباس: تداولية الإشاريات في الخطاب النهضوي عند مالك بن نبي، مجلة أبو ليوس، المجلد 5، العدد 9، 2018.

187. مازن الوعر: نظرية تحليل الخطاب واستقلالية نحو الجملة، مجلة الوقف الأدبي، ع385، دمشق، ماي 2003،

188. محمد اليعلاوي: ملاحظات في لغة القرآن من خلال اسمي الإشارة والموصول، حوليات الجامعة التونسية، ع7، تونس، 1970

189. محمد سالم محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، بحث في مجلة عالم الفكر، العدد 03، جانفي مارس، 2000م.

190. محمّد ستار ساجت، سعد محمد التّميمي، الإشاريات الشّخصية في نصوص كتاب من لا يحضره الفقيه دراسة تداوليّة، مجلة واسط، كلية التربية، ع37، نوفمبر 2019.

191. محمود طلحة: قوانين التّخاطب في البلاغة العربيّة، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو،ع25، جوان 2017.

192. مسعود صحراوي: الأفعال الكلامية عند الأصوليين، دراسة في ضوء اللسانيات التداولية، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج6، ع2، سبتمبر 2004.

193. مسعودي الحواس: البنية الحجاجية في القرآن الكريم سورة النحل أنموذجًا، مقال في مجلة اللغة والأدب، دار الكلمة، الجزائر، ج14، 1997.

194. نعمان بوقرة، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، مجلة اللغة العربية، ع17، 2019.

195. نعيمة سعدية: الأسماء الموصولة بين الاسم والوظيفة غي ضوء اللسانيات المعاصرة، مخبر اللسانيات واللغة، ع2، جامعة بسكرة، ديسمبر 2014.

196. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت 1988.

197. نوال بومعزة: سيمات التداولية في الحديث النّبوي الشريف، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع35، الجزائر، جويلية 2015.

198. يوسف ضبية: التداولية النشأة والمفهوم، رابطة الأدب الحديث، ع 126، مارس 2019.

قائمة المراجع بالأجنبية

199. C.K.Orecchioni , Enonciation de la subjctivité dans le langage.

200. Francois Recanati : Naissance de la pragmatique.

201. J. Austin, J. Thomas: Meaning in Interaction. Introduction to pragmatics, New York, 1955.

202. Legrand robert dictionnaire de lalongue froncais paris 1989

203. Longuon dictionary of contempary English longuen 1989.:

204. Paul.Grice: Logique et conversation, traduction francaise de: Frédéric Berthet et Michel Bozon, Revu Communication, n 30,1979

205. Roben lakoff, The logic of politeness, or, Monding your P's and Q's in papers from the mithregional miting Chicago society, Chicago, 1973,

206. .Jhon Searl, langage and socity: philosophy in the real work: Basicbook, 1999.

207. Algidas Julian Greima, Joseph courtes,Semantique, Dectionnaire Raisome de la theorie du langage, Hachette Superieur, 2009

208. Dominique Mainguneau: Linguistique pour le text littéraire. Matin. 4ème édution.. Paris. 2004.

209. J. Austin ;Quand dire c'est faire, traduction française, Gilles, postface de françois Recanati, ed : le seuil, paris, 1970.

الملاحق

التّعريف ببعض الأعلام:

أولا التّعريف بمدوّنة اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان:

كتاب اللّؤلؤ والمرجان للشّيخ محمد فؤاد عبد الباقي بن صالح بن محمد، مصريّ الأبوين، ولد بقرية القيلوبية (1882م/1299هـ) وتوفي (1967م/ 1388هـ)، متخصّص في علم الحديث النّبويّ. جمع مؤلفه (اللّؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشّيخان) الأحاديث المتّفق عليها ما بين البخاري ومسلم في صحيحيهما اللّذين هما أصحّ كتب الأحاديث بعد كتاب الله سبحانه وتعالى، وقد عدّ العلماء "**ما اتّفق عليه الشّيخان**" أعلى درجات الصّحيح من السّنة النّبوية. وعدد الأحاديث المدونة؛ ألفا وتسعمئة وستّة أحاديث (1906).

أمّا عن المنهج المتّبع في وضعه للمؤلف، فقد أخذ الأحاديث المتّفق عليها، لكن اختار من ألفاظ البخاري ما هو أقرب ألفاظ مسلم، بمعنى أنّه كان يأتي إلى الحديث الذي رواه الإمام البخاري ومسلم عن نفس الصّحابي ما كان متّفقا عليه فينظر إلى البخاري إلى هذه الألفاظ ما هي أقرب إلى صحيح مسلم فيثبّته، أما التّرتيب فقد أخذ على ترتيب مسلم الذي فاق البخاري في التّرتيب والتّنظيم، وحسن سرد الحديث، فقد أخذ منه أسماء كتبه والتي بلغت (54) بابا، جعل لكلّ كتاب بابا مستقلاّ، ابتداء من كتاب الإيمان انتهاء بكتاب التّفسير، والحديث الذي أخذه من البخاري يكتب تحت الحديث رواه البخاري، ولا يشير إلى مسلم لأنّ التّرتيب كلّه إلى الإمام مسلم.

ثانيا: التعريف بالأعلام:

1- تشارلز بيرس Charles senders peirce (1839م- 1914م):

المؤسس والرائد الأوّل للبراجماتية وأكثر قطب من أقطابها عمقا في مفهومها إلاّ أنّه أقلّ واحد فيهم شهرة، حتى إنّ مؤلفاته لم تنشر إلاّ بعد وفاته بأعوام طويلة، فهو الذي أنشأ "الفلسفة البراجماتية"، وذلك عندما نشر مقالة كتبها (1878) بعنوان: (كيف نجعل أفكارنا واضحة؟)، وأشار فيها إلى أنّ عقائدنا إنّما هي تحديد أيّ سلوك، وأيّ فعل تصلح لإنتاجه، وإنّنا لكي نتأكد صحّة أيّة فكرة علين أن ننظر إلى الآثار والنتائج العملية التي تحقّقها في الواقع سواء أكانت هذه النتائج مباشرة أم غير مباشرة.

2- **تشارلز موريس: Charles Morris** (1901م- 1979م)

فيلسوف أمريكي، ولد بدنفر **(Denver)** من ولاية "**كولورلدو**"، درس في جامعة "**شيكاغو**"، وتحصّل على شهادة الدّكتوراه في الفلسفة (1925م)، ومارس العمل الأكاديمي مدرّسا في معهد المعلّمين "**لارز**" (1947م)، ثمّ عيّن أستاذا في جامعة "**شيكاغو**" (1948م)، ومن ثمّ أستاذا باحثا في جامعة "**فلوريدا**"، ورئيسا في القسم الغربيّ من الجمعية الفلسفية الأمريكية. يعدّ موريس من أكبر علماء اللّسانيات المجدّدين في مجال "فلسفة اللّغة"، تأثّرا بأستاذه "جورج ميلر" **(George Mealrd)**، وأستطاع أن يطوّر أفكار "تشارلز بيرس" **Charles peirce** اللّغوية، لكن تأثّره ببيرس لم يكن لم يتعدّ التّخطيط السّريع، حيث أعاد تنظيم فلسفة اللّغة، وحوّل علم العلامات إلى علم مستقل، وقد ميّز ثلاثة علوم في السيميائيات؛ علم التّركيب، علم الدّلالة، علم التداولية.

3- لودفينج فيتغنشتاين: Ludwing Wittgenstein (1889-1951): فيلسوف نمساوي بريطاني، ولد في فيينا في واحدة من أثرى عائلات أوربا، درس في جامعة

كامبريدج، عمل في المنطق والرياضيات، وفلسفة العقل وفلسفة اللّغة، يعدّ واحدا من أعظم الفلاسفة في العصر الحديث، من أبرز أعماله: (مصنّف منطقي فلسفي)، (فلسفة اللّغة)، (تحقيقات فلسفية)، (الكراسة الزرقاء)، (الكراسة البنيّة).

4- **بول غرايس Paul Grice**(1913- 1988):

فيلسوف ولساني بريطاني، ولد برمنغهام ببريطانيا خدم في البحرية الملكية البريطانية لمدّة خمس سنوات، درس في جامعة أكسفورد حتى عام (1967م)، ثمّ انتقل إلى أمريكا للحصول على الأستاذية من جامعة كاليفورنيا بيركيلي، قضى عشرين سنة من حياته في الولايات المتّحدة الأمريكية. عرف بمؤسس منطق الحوار، إذ أسهم غرايس في انبثاق "نظرية المحادثة". وله الفضل في اقتراح مبدأ التعاون الذي يشترك فيه المتخاطبان. يبحث "بول غرايس" في الشّروط العامة التي ينبغي أن تنطبق على الحوار لتنظيمه وتقعيده، ويتوسّل بمفهوم القصد (Intention)، أي مقاصد المتخاطبين التي تقوم عليه نظرية أفعال الكلام.

5- جون أوستين لانغشو Jhon Langshaw Austin (1911- 1960): فيلسوف بريطاني، أحد مؤيدي فلسفة اللّغة والفلسفة التّحليلية، وواضع نظرية أفعال الكلام، تخرج من جامعة أوكسفورد متخصّصا في الآداب اليونانية والرومانية، وشغل فيها كرسي الفلسفة الأخلاقية من عام (1952م) حتى وفاته. أشهر أعماله: كيف ننجز الأشياء بالكلمات، الأداء الكلامي.

6- **جون سيرل Jhon Searl** (1932م): فيلسوف أمريكي معاصر، متخصص في فلسفة اللّغة، وفلسفة الذهن، ولد سيرل في دينفر بولاية كولورادو (1932م)، درس الفلسفة في جامعة أوكسفورد، عيّن أستاذا لفلسفة اللّغة بجامعة بيركلي (1959م)، أسهم في إغناء

نظريّة أفعال اللّغة، وأفعال الكلام التي أسّسها أوستين في مؤلفه المشهور: كيف ننجز الأشياء بالكلمات. والتّعبير عن المعنى، والقصديّة، وبناء الواقع الإجتماعي.

7- **جيفري ليتش Leech Geoffry (1936-2014)**: ولد في جلوستر بإنجليترا، تلقى تعليمه في مدرسة جلوسيستر شاير، وفي كلية لندن الجامعية حصل على درجة البكالوريوس(1959) ، والدكتوراه (1968). بدأ حياته المهنية التدريس في دوري أبطال أوربا، وفي عام (1969)، انتقل ليتش إلى جامعة "لانكستر" بالمملكة المتحدة حيث كان أستاذا في اللّغويات الإنجليزية من (1974-2001) وفي عام (2002) أصبح أستاذا في قسم اللّغويات واللّغة الإنجليزية بجامعة "لانكستر"، له العديد من الأعمال، أهمّها:

-اللّغة الإنجليزية في الإعلان (1966)

- الدّليل اللّغوي للشعر الإنجليزي (1969)

- المعنى والفعل الإنجليزي (1971)

- قواعد اللّغة الإنجليزية (1972)

- قواعد التواصل للغة (1975)

- مبادئ التّداولية (1983)

8- **إيرفينغ غوفمان Evring Goffman (1922م-1982م)**: الرئيس الثالث والسبعون للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، عالم اجتماع وعالم نفس اجتماعي، وكاتب، ولد بكندا ويعتبره البعض أكثر علماء الاجتماع الأمريكيين تأثيرا في القرن العشرين، احتل في عام (2007) المرتبة السّادسة في دليل التّمايز للتّعليم العالي بين مؤلفي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بعد ميشال فوكو، وتقدّم على يورغن هابرماس، له العديد من

المؤلفات، منها: كتاب المصحات، الوصمة، تحليل الإطار، تقديم الذات في الحياة اليومية.

9- **جورج يول George Youle(1947م):** أستاذ لسانيات في جامعة أدنبرة في بريطانيا ولويزيانا ومينوسوتا الأمريكيتين، اشتهر بأعماله في التداولية وتحليل الخطاب، من كتاب (التداولية)، وهو كتاب تعليميّ، حاول فيه إعطاء مفاهيم أساسية في التّداولية، وأيضا كتابه (دراسة اللّغة)، وقد لقي رواجا في أوربا.

10-كاترين كربرات أوركيوني: أستاذة في فرع علوم الكلام في جامعة لوميير-ليون الثانية (Lumière-Lyon2)، تترأس فريق ال CNRS، وهو "مجموعة عمل تعنى بالأبحاث حول التّفاعلات التّواصلية"، لها مجموعة من الكتب حول علم الدلالة والتّداولية، والتّواصلية، منها: (المضمر)، (فعل القول من الذاتية في اللّغة)، (ثقافات المحاورة).

11-طه عبد الرحمن: (1944م): فيلسوف مغربي متخصّص في المنطق والفلسفة واللّغة والأخلاق، يعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكّرين في مجال التّداول اللّساني العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين، حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكما دراسته بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة، ثمّ دكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللّغة والفلسفة (اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللّغوية لمبحث الوجود)، ثمّ دكتوراه الدولة عام1985م عن أطروحته رسالة في: الاستدلال الحجاجي والطّبيعي ونماذجه. درس المنطق وفلسفة اللّغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرّتين، ثمّ جائزة الاسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة (2006)، له العديد من الأعمال: في أصول الحوار وتجديد الكلام، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، فقه الفلسفة، تجديد المنهج في تقويم التراث...

12-عبد الهادي بن ظافر الشّهري: (1965م): ولد بقرية المهد ببلاد بني شهر جنوب المملكة العربية السعودية، تخرج من ثانوية المعاهد العلمية عام (1983)، تخرج في كليّة الملك خالد العسكرية بالحرس الوطني (1986) بدرجة البكالوريا في العلوم العسكرية، ونال درجة البكالوريا تخصص اللّغة العربية (1996) من جامعة الملك عبد العزيز بجدّة، نال الماجستير في الإدارة العامة بجامعة وسط ميتشيغن بالولايات المتّحدّة الأمريكية. وله مشاركات كتابية في بعض الصحف والمجلات، اشتهر بمؤلفه (استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية)

13-أحمد محمود نحلة (1948م): أستاذ الدّراسات اللّغوية والنّحوية بقسم اللّغة العربية بكلية الآداب جامعة الاسكندرية، عمل وكيلا للكليّة للدراسات العليا والبحوث، ومديرا لمركز تعليم اللّغة العربية للأجانب، عضو اللّجنة الدائمة لترقية أعضاء هيئة التّدريس بالجامعة المصرية، له العديد من المؤلفات العلمية؛ منها: (أصول النّحو العربي)، (آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر)، (وظائف اللّغة)، (نحو نظرية عربية للأفعال الكلامية)...

14-أبو بكر العزاوي: (1958م): من مواليد حي الأحباس بالدار البيضاء، درس بعض العلوم الشرعية على والده، حفظ القرآن في سن مبكّرة، حمل شهادة البكالوريا من ثانوية محمد الخامس، ثمّ التحق بقسم الدراسات العليا بكليّة الرباط، قسم اللسانيات بشعبة اللّغة العربية، سافر إلى فرنسا حيث أمّ دراسته هناك، وحصل سنة (1989م) على شهادة الدكتوراه الفرنسية بميزة مشرف جدّا، مع التوصية بالطبع، درس على يد أعلام كبار أمثال؛ (أوزوالد ديكرو، موريس هالي، جان كلود ميلنر....، صدر له العديد من المؤلفات: (اللّغة والحجاج)، (الخطاب والحجاج)، (اللّغة والمنطق)، (حوار الحجاج)..

ثالثا: ترجمة المصطلحات:

Direct of fit	اتّجاه المطابقة
Asseritives	الإخباريات
Metaphor	استعارة
Use	الاستعمال
Question	الاستفهام
Implicature	الاستلزام
Style	الأسلوب
Demonstrative	اسم إشارة
Presupposition	الافتراض السّابق
Performatives	أفعال إنشائيّة
Constative	أفعال وصفية
Commissives	الالتزاميات
Declarations	الإنجازيات
Performative	إنجازية
Expectative	أوامر
Expositives	إيضاحيّات
Effect	تأثير
Politeness	التّأدب
Avoid obscurty	تجنّب الغموض
Avoid ambigrity	تجنّب اللّبس
Discours annalysis	تحليل الخطاب
Analysis	التّحليل
Conversation	التّخاطب
Conversation Implicature	الاستلزام التّخاطبي
Hesitany	التّخيير
Pragmatics	تداولية
Syntax	التّركيب
The cooperative principle	التّعاون
deictic expression	التعبير الإشاري
Expressives	التّعبيريات
Formality	التّعفف
Commissives	التعهديّات
Enonciation	التلفظ
Wish	تمني
Exercitives	التنفيذيات

Communication	تواصل
Directives	التّوجيهيات
Equality or camaraderie	التّودّد أو المساواة
Sentence	جملة
Argunentation	الحجاج
deictic fieled	الحقل الإشاري
Verdictives	حُكميّات
Discours	خطاب
	الخطاب
Supplication	دعاء
Semantics	الدلالة
Pragmatisme	الذرائعيّة
Behahitives	السّلوكيّات
Context	سياق
Simiotics	سيميائيات
Semiologie	سيميولوجيا
Truth condition	شرط الصدق
Thanking	الشكر
Pronoun	ضمير
Request	الطلب
Phenomenologie Langage	الظاهراتية اللغوية
deictic element	العنصر الإشاري
Act	فعل
Illocutionary	الفعل الإنجازيّ
Perlocutory act	الفعل التّأثيري
Utterance act	الفعل التّلفظي
Locutionary act	فعل القول
Direct speech act	الفعل الكلامي المباشر
Indirect speech act	الفعل الكلامي غير المباشر
Speach act	الفعل الكلامي
Philosophy of language	فلسفة اللّغة
Generosity Maxim	قاعدة السّخاء
Tact Maxim	قاعدة اللّباقة
Intention	القصدية
Conversational maxims	القواعد التّخاطبية
Utterance	قول
Parole	كلام
Maxim of Quantity	مبدأ الكم
Maxim of Quality	مبدأ الكيف
The principle of face	مبدأ الوجه/ التّواجه
Maxim of Maner	مبدأ الطريقة/ الأسلوب

Maxim of Relevance	مبدأ المناسبة
Speaker	المتحدّث
Implicature	متضمنات القول
Speaker	متكلم
Referent	مشار إليه
Deictic	المشير
Temporal deictics	المشيرات الزمنية
Personal deictics	المشيرات الشخصية
Spatial deictics	المشيرات المكانية
Meaning	المعنى
Literal Meaning	معنى حرفي
Concept	مفهوم
Situation	مقام
Vocative	النداء
Speech acts theory	نظرية الأفعال الكلامية
Face	الوجه
Positive face	الوجه الإيجابي
Negative face	الوجه السّلبي
possitivism logique	الوضعية المنطقية

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتويات الصفحة

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة..... أ-ز

مدخل: التداولية وتحليل الخطاب مفاهيم واصطلاحات

أولا: التداولية: النّشأة والتّطور.....10

ثانيا: الخطاب مفهوما ومصطلحا.....25

ثالثا: من لسانيات الخطاب إلى تحليل الخطاب:.....31

رابعا: علاقة التّداولية بتحليل الخطاب:.....35

الفصل الأوّل: تداولية الدرجة الأولى (المشيرات المقامية)

المبحث الأوّل: المشيرات الشّخصية: Personal deictics 58

أولا الضمائر الشّخصيّة: Deixis Person.....60

ثانيا: ضمير الغائب.....93

ثالثا: الأسماء الموصولة:.....100

المبحث الثاني: المشيرات الزمنية: Temporal deictics.....111
أولا: الألفاظ الدّالة على المشيرات الزمانية في الخطاب النّبوي:.....113
ثانيا: الزمن النّحوي /السياقي في الخطاب النّبوي:.....122
المبحث الثالث: المشيرات المكانية: Spatial deictics.....133

الفصل الثاني: تداولية الدرجة الثانية (قواعد التّخاطب اللّساني)

المبحث الأول: الاستلزام التّخاطبي:.....145
المبحث الثاني: متضمّنات القول.....161
المبحث الثالث: مبدأ التّأدب.....168
المبحث الرابع: مبدأ التّأدب الأقصى أو التّهذيب.....177
المبحث الخامس: مبدأ الوجه/ التّواجه (The principle of face):.....180
المبحث السادس: مبدأ الصدق.....185

الفصل الثّالث: تداولية الدرجة الثالثة

المبحث الأول: نظرية الفعل الكلامي مفهوما ومقاربة.....192
المبحث الثاني: الأفعال الكلامية المباشرة 205
المبحث الثالث: الأفعال الكلامية غير المباشرة..... 231

الفصل الرابع: التداولية المدمجة: الحجاج وآلياته الإقناعية في الحديث النبوي

المبحث الأول: (الدّلالة المعجمية للّحجاج) الحجاج في معاجم وقواميس العربيّة.....255

المبحث الثاني: الحجاج النشأة والأصول (دراسة نظرية).....271

المبحث الثّالث: الحجاج وآلياته المختلفة في الخطاب النبوي.....290

أولا: الآليات البلاغية في الحجاج النبوي:.....291

ثانيا: الآليـــات اللّغـــــــوية في الحجـــــــاج النّبوي:.....319

ثالثا: الآليات المنطقيـــة في الخطاب النبـــوي:.....361

خاتمة 384

قائمة المصادر والمراجع.....389

فهرس المحتويات

ملخص

الملخص:

تمثّل التّداولية حقلا معرفيّا جديدًا، أحدث ثورة في المفاهيم والإجراءات التّحليلية التي لم يعتدها المشهد اللّساني المعاصر، وذلك بدعوته إلى ضرورة استحضار الإطار الخارجي الذي أنجز في خضمه الملفوظ؛ لأنّ اللّغة شكل من أشكال النّشاط الإنسانيّ الفعال، حيث تصدر من متكلّم محدّد موجّه إلى مخاطب محدّد بلفظ محدّد قصد تحقيق غرض تواصليّ محدّد، ومن هنا يحدث التّواصل، والتّفاهم، ويتحّقق التّأثير والإقناع.

ولما كان الخطاب النّبوي الشّريف شكلا من أشكال الخطاب الإنسانيّ، ينجز رسالة إبلاغيّة تحمل إلى النّاس مقاصد وغايات الشّريعة الإسلاميّة، مخاطبًا إيّاهم بالحجّة للتّأثير فيهم إقناعهم. ارتأينا أن نتوسّل بالمقاربة التّداولية التي رأيناها أفضل آليّة لمعالجة هذه الأنواع من الخطابات، لما تقترحه من مفاهيم نظرية، وآليات إجرائية تستنطق النّص وتكشف مكنوناته، وتبيّن مقاصده الإبلاغية، وتقف على آداءاته الدّلالية، كونها تراعي ظروف إنتاج الخطاب، واستعمالاته في المقامات التّخاطبيّة المختلفة لتحقيق تواصل ناجح.

الكلمات المفاتيح: التّداولية، الخطاب النّبوي، أفعال الكلام، المشيرات المقامية، قواعد التّخاطب، الحجاج.

Abstract:

Deliberativeness represents a new field of knowledge, which revolutionized concepts and analytical procedures that the contemporary linguistic scene was not accustomed to, by calling for the necessity of recalling the external framework that was accomplished in its vocalized midst; Because language is a form of effective human activity, as it comes from a specific speaker directed to a specific addressee with a specific word in order to achieve a specific communicative purpose, and from here communication and understanding occur, and influence and persuasion are achieved. And since the honorable prophetic discourse is a form of human discourse, it accomplishes an informative message that conveys to the people the purposes and goals of Islamic law, addressing them with the argument to influence and convince them. We decided to invoke the deliberative approach, which we saw as the best mechanism for dealing with these types of discourses, for what they propose of theoretical concepts, and procedural mechanisms that question the text and reveal its components, and show its informative purposes, and stand on its semantic performances, as it takes into account the conditions of discourse production, and its uses in the various conversational stations to achieve communication successful.

Keywords: deliberativeness, prophetic discourse, speech acts, rules of communication