جامعة المنصورة

كليـة الآداب

الحجاج وتأويل الحقيقة
في الفكر البلاغي المعاصر

إعـداد

د. شكري الطوانسي

أستاذ مساعد البلاغة والنقد الأدبي

آداب - الزقازيق

مجلة كلية الآداب – جامعة المنصورة

العدد الثانى و الستون – يناير ٢٠١٨

الحجاج وتأويل الحقيقة
في الفكر البلاغي المعاصر

د. شكري الطوانسي

ملخص:

إن ما تقدمه الذات من حقيقة مرتبط في النهاية بموافقة الآخر واتفاقه وقبوله. فما هو منطقي وعقلاني، ما هو حقيقي وصحيح بالتالي، وما يُبرهَن به من حجج، ليس سوى آراء تمت صورنتها واختزالها في شكل رمزي في مواجهة آراء أخرى تنازعها امتلاك الحقيقة. هذا الوعي بأوهام العقلانية، وبأن الحقيقة ليست دائماً قرينة البرهان المنطقي أو العلمي، وأن المفهوم الوضعي لها لا يشمل ما يجري في الواقع الإنساني من أشكال التواصل في مجالات الأخلاق والسياسة والعمل ... وغيرها، بما يعني أن المحتمل/ النسبي/ الإنساني لا ينافي الحقيقة، بل هو مما يشكلها؛ هذا الوعي هو جوهر الفعل البلاغي الذي يعتمد الإقناع بصوره المختلفة: الجدلي، الخطابي، الحجاجي، المغالطي؛ من أجل بناء خطاب يستهدف اتفاقاً أو تسليماً بقيمة ما على أنها الحقيقة، عبر التواصل وتبادل الرأي واقعاً أو افتراضاً، ومن خلال خلق حالة من الفهم والمعرفة. ومن هنا كان الخطاب البلاغي عبر تاريخه مسكناً للحقيقة، وفق أوضاع نموذجية أو معيارية للقيم، أو مقاصد أخلاقية أو عَقَدية أو شخصية ... إلخ.

الكلمات المفاتيح: الحقيقة، الخطاب البلاغي، الحجاج، التأويل، التواصل

Abstract

What the self provides of truth is ultimately linked to the consent, agreement and acceptance of the other. What is logical and rational, what is true, and what is proven by the arguments, is only the views have been rationalized and reduced in a symbolic form in the face of other views disputed by the possession of the truth. This awareness of illusions of rationality, and that truth is not always the presumption of logical or scientific proof, and that the positive concept does not include what is happening in the human reality of the forms of communication in the fields of ethics, politics, work ... and others, which means that the verisimilitude / relative / humanitarian does not contradict the truth, but it is what constitutes it; This consciousness is the essence of the rhetorical act, which is based on persuasion in its various forms: dialectical, rhetorical, and fallacious; in order to construct a discourse that aims at understanding or acknowledging the value of what is truth, through communication and exchange of opinion. Hence, the rhetorical discourse through its history was a dwelling place for the truth, according to typical or normative conditions of values, moral, contractual or personal purposes.

Key Words: Truth, rhetorical discourse, argumentation, interpretation, Communication

المقدمة:

لا ترتد الحقيقة إلى نسق صوري، ولا تتضمن بذاتها شرط صحتها وصِدْقِيَّتها، فهي لا تكمن كما هو سائد عبر تاريخ الفكر الفلسفي في تطابق الحكم أوالفكر مع موضوعه، أوالشيء مع ما نتصوره، أو التصورمع المنطوق. قد يؤدي الجدل والمنطق، وفق التصور القديم، بما يضمنانه من اختزالية وبرهنة صورية، إلى الوصول إلى الحقيقة المتضمنة في الخطابات والأفكار والقضايا، وإلى اليقينيات التي لا لبس فيها ولا تعارض ولا تناقض، في صورة نتائج حتمية ضرورية، دونما الحاجة إلى الإقناع وتبادل الرأي مع الآخر، حيث "... «الانشغال بآراء الغير لا يمكنه أن يكون مفيداً لفكرنا الشخصي، للحقيقة» ..."[1]، ولكن مثل هذه الحقيقة تبقى مطلقة متعالية لا تحظى بإجماع يعود إلى الحرية تجاه ما هو متجلٍ للوعي: حرية النظام الاجتماعي، الحرية السياسية، حرية الكلام والتمثل والقصد، حرية المصادقة على الحقيقة أو رفضها. فالاعتقاد بمعرفة الحقيقة «بإطلاق» من قبل الذات هو فعل قصدي: تعقلاً كان أو إدراكاً أو تخيلاً؛

وهنا يمكن الحديث عن الحقيقة بوصفها توافقاً بين معرفة الذات وموضوعها، توافقاً بين القصد والمعطى – وفقاً لعبارة رِيُو Rioux[2] – يتيح للذات ادعاء الحقيقة – والصدق والصواب والصحة –عبر خطاب لا يخضع لشروط الإحالة إلى المرجع، أي إلى مجرد علاقة موضوعية بين الخطاب/ اللغة والعالم/ أالفكر، بعيداً عن اعتبارات المتخاطبين وتأويلاتهم؛ فضلاً عن أن صياغة الحقيقي/ المنطقي باللغة الطبيعية لا يحفظ له وضوحه ودقته وصوريته. إن الوصف بالحقيقة فعل خاضع للتصور والتمثل والتأويل، وما هو حقيقي وصادق لا يكون كذلك إلا بفضل ما تنجزه الذوات من تأويلات للعالم. الحقيقة إذن مجرد رأي، ادعاء، يتشكل عبر فعل الكلام مع الآخر وبموافقته، فمن شأن الكلام أن يؤدي بالمتخاطبين إلى نوع من الإجماع أو الاتفاق، أو على الأقل إلى نقطة فهم مشترك، يستند إلى قوة الحجة، ويكون تحصيل قيم الحقيقة فيه أو استنباطها بالإثبات أو النفي،[3] أي إن ما تقدمه الذات من حقيقة مرتبط في النهاية بموافقة الآخر واتفاقه وقبوله. وهذا هو جوهر الفعل البلاغي الذي يعتمد الإقناع بصوره المختلفة: الجدلي، الخطابي، الحجاجي، المغالطي؛ من أجل بناء خطاب يستهدف اتفاقاً أو تسليماً بقيمة ما على أنها الحقيقة،عبر التواصل وتبادل الرأي واقعاً أو افتراضاً، ومن خلال خلق حالة من الفهم والمعرفة.

ومن هنا **كان الخطاب البلاغي عبر تاريخه مسكناً للحقيقة، وفق أوضاع نموذجية أو معيارية للقيم، أو مقاصد أخلاقية أو عَقَدية أو شخصية ... إلخ.**

فالبلاغة قديماً نشأت فناً للتعبير أو القول، فناً لإنتاج الخطاب وتفسيره وتحليله – عبر مراحل من تطورها، وباختلاف الثقافات فيما بينها؛ وانتهى بها الأمر أواخر العصور الوسطى إلى تحولها إلى علم، أي قواعد لإنتاج الخطاب، وتقنية في بناء العبارة وتحسينها، مما سوّغ وصفها – حينئذ – بأنها بلاغة مختزلة restraint في دراسة الأسلوب أو العبارة، وفي زخارف الخطاب ومحسناته، فكان ذلك إيذاناً بانحطاطها، وتحولها من بلاغة الإقناع، من كونها فعلاً للتواصل الإقناعي والحجاجي، إلى تقنية شكلية بسيطة، أو في أحسن الأحوال بلاغة أدبية خالصة، أي مجموعة من القواعد والمعايير التي يصاغ بموجبها التعبير/ الخطاب الأدبي، ويُحتكم إليها في إبراز قدرات المتكلم أو الكاتب الإنشائية. انتهى الحال بالبلاغة إلى الانهيار والأفول؛ نتيجة معارضة التصور البلاغي القديم حول مفهوم الحقيقة، وعلاقة الذات بها، إذ **لم تكن البلاغة تفضي إلى إنتاج للحقائق أو المعاني وتوليدها، بل إلى الكشف عن معرفة أو حقيقة متعالية احتمالية ليست – في نظر العقلانية أو الوضعية العلمية – مطابقة لحقيقة الأشياء، ولا هي على النحو الذي تتصوره الذات.** أي إن النزعة العقلانية أو الوضعية في رفضها للمحتمل، والنزعة الرومانسية في تأكيدها على الذاتية – كانتا وراء تراجع مكانة البلاغة ضمن أنظمة الفكر مع بدايات العصور

الحديثة.[4] غير أن البلاغة ما لبثت– منذ أواسط القرن العشرين– أن شهدت محاولات إحياء وبعث وتجديد، انتهت باستعادة ماضيها الذي كانت فيه علماً عاماً لكل الخطابات والنصوص، علماً واسعاً للمجتمع، إذ كانت بطبيعة نشأتها نسقاً (أيديولوجياً) ارتبط بأنواع متعددة من الخطابات: القضائي، السياسي، الاحتفالي، التي تستوعب ممارسات الإنسان ونشاطاته في المجتمع، بما يعني أنه كان نسقاً موسعاً غير محدود، جعل من البلاغة نظرية شاملة للخطاب من حيث مقاصده وحججه، ثم صياغتها بأسلوب ملائم، ثم ترتيبها في بناء معين، فما تقدمه بالتالي كان تفسيراً نسقياً للخطاب بأشكاله المختلفة، كما كان في الوقت نفسه نظرية في اللغة: التداولية والأدبية، إلى الحد الذي يمكن أن تُعد فيه البلاغة بمثابة لسانيات للخطاب. لقد كانت البلاغة في الحقيقة "... جهداً خارقاً للتعرف على تقنية الخطاب ووسائله، دون ان تغفل لحظة واحدة عن طابعه اللغوي."[5] ومن هنا كان توجهها مؤخراً نحو بناء **نموذج بلاغي جديد صالح لتحليل النصوص وتفسيرها في إطار نظرية عامة للتواصل**، متقاطعاً بذلك مع العديد من العلوم والمعارف والاختصاصات، ومشكلاً ما يسمى بالبلاغة المعاصرة. حدث ذلك مع **تغير النسق المعرفي، وما يرتبط بذلك من تغير تصور الذات بخصوص: مفهوم الحقيقة والمعرفة، العلاقة بالآخر والعالم، وظيفة اللغة.**

فمع التحولات المعرفية والعلمية التي شهدها الواقع المعاصر، لم يَعد ممكناً الحديث عن النسق المغلق والمكتفي بذاته بصورة مطلقة، إذ لا يمكن البت في قضايا نسق ما، أو على الأقل قضية واحدة من قضاياه، والاستدلال عليها، من داخل النسق ذاته، فلم يَعد النسق – خلافاً لما هيمن على الفكر حتى أواسط القرن العشرين– بناء منطقياً صورياً أو رمزياً، محكماً وواضحاً ويقينياً، على غرار النموذج الرياضي، ولم يَعد مسلماً به القول بوحدة النسق المنطقي وإحكامه؛ بل ظهرت أنساق منطقية متعددة تستجيب لتعقيدات الواقع المعاصر وتحولاته، وتتجاوب مع تعدد زوايا النظر في القضايا المنطقية، ولا تزال "... الأنساق المنطقية تتناسل وفق ما يطرحه الواقع من ظواهر وقضايا جديدة، بحيث صار المنطق تابعاً للواقع، بعدما كان تابعاً للمنطق في مفهومه الكلاسيكي الأحادي المغلق ..."[6] وهو ما سيفضي إلى **تبني نماذج أخرى غير صورية من الاستدلال، تأخذ بمنطق الاحتمال، والاشتباه، والحوار، والموجهات. وفي مقدمة هذه النماذج الاستدلال الحجاجي الذي يتعلق باللغة الطبيعية، ويتخذها أداته.** هنا يمكن الحديث عن منطق غير صوري informal logic، ينصرف عن دراسة أشكال القضايا والعلاقات بين المحمولات، وعن طرق تحصيل حقائق ومعارف مقررة سلفاً، لينشغل بكيفية بناء المفاهيم، وطرق حضورها في الخطاب الطبيعي. إنه في الحقيقة **انشغال بالتمثيلات الخطابية التي يبنيها المتكلم، ويطرحها على متلقٍ معين؛ من أجل حمله على الاعتقاد أو التصرف بصورة ما.** وهو ما يستلزم إنجازاً لتتابعات استدلالية واستنتاجية داخل الخطاب؛ كما

يستدعي عناية خاصة بعناصر الخطاب ومكوناته من ألفاظ وعبارات وأشكال بلاغية وبنيات، بالاختيار والتنظيم والإبراز. في هذا الخطاب أو الخطابات والممارسات التي تمتد إلى كافة مجالات الحياة العامة تعمد الذوات، في إبلاغ وجهة نظرها وإبرازها، "... إلى شكل من أشكال العقلانية لا يتأسس إطلاقاً على الإتيان بالحجة القاطعة. وهو حال أشكال التحليل السائد كلها التي ليست غايتها إقامة الحقيقة، بل الارتكاز إلى سجل/ القيم الأخلاقية لإقامة المرجع. إن هذا المجال ليس مجال المنطق المبني على معالجة الحجاج البرهاني، بل هو مجال البلاغة المبنية على معالجة الحجاج الإقناعي."[7]، أي **ليست غاية الحجاج/ البلاغة – إذن – هي الحقيقة القاطعة**، بل لا مجال للحجاج، ولا حاجة إليه، حيث الحقيقة الواحدة، أو البداهة (العقلية، الحسية)، أو الواقع الواحد الممكن، أو الوصف الموضوعي، إنما ينهض الحجاج بوجود حقائق ووقائع ومواقف ووجهات نظر قابلة للتأويل والنقاش. إنه يتعلق بالخطاب غير البرهاني الذي لا يدعي اليقين، ولا يستهدفه، "... فلا يتدخل إلا حينما يكون اليقيني أو البدهي self evidence موضع سجال وخلاف ..."[8]. فالقيم لم تعد معيارية صورية وبدهية، تتحدد خارج فضاء المحتمل/ البلاغة. فليست القيم التي تحكم الوجود الإنساني نسقاً متكاملاً ومتجانساً وعقلانياً، أي ليست حقائق مطلقة وواضحة ومنطقية، يُستدل عليها بالبرهان والعلم واليقين. إنها تضم المتناقض والغامض والملتبس والكامن واللامنطقي. وهي تتشكل في فضاء الآراء التي تحكمها الاختلافات. ومن ثم تستمد البلاغة نفوذها وهيمنتها من خلال ما تمارسه من أفعال باللغة التي تتفاعل فيها تناقضات الخطاب والواقع الاجتماعي، حيث تتصارع الآراء والأفكار ولأيديولوجيات. فـ"... «لن نندهش (عندما نعرف) أن القيم الكونية، والتي نعتبرها أدوات للإقناع بامتياز، محددة من خلال المفاهيم الأكثر غموضاً والتباساً في فكرنا» ..."[9] أي **إن ما هو منطقي وعقلاني، ما هو حقيقي وصحيح بالتالي، وما يُبرهَن به من حجج، ليس سوى آراء تمت صورنتها واختزالها في شكل رمزي في مواجهة آراء أخرى تنازعها امتلاك الحقيقة.** هذا الوعي بأوهام العقلانية، وبأن الحقيقة ليست دائماً قرينة البرهان المنطقي أو العلمي، وأن المفهوم الوضعي لها لا يشمل ما يجري في الواقع الإنساني من أشكال التواصل في مجالات الأخلاق والسياسة والعمل ... وغيرها، بما يعني **أن المحتمل/ النسبي/ الإنساني لا ينافي الحقيقة، بل هو مما يشكلها**؛ هذا الوعي أعاد للبلاغة – بما هي فن المحتمل – اعتبارها ومكانتها؛ ونزع عنها تهمة التعالي والمصادرة والمغالطة، فامتدت لتغطي الحقل الواسع للخطابات الإنسانية ومجالات القيم. بدأ ذلك حوالي منتصف القرن العشرين، مع تطور دراسة اللغة وما يتصل بها من قضاياً: التلفظ والاستعمال، المقصدية، التلقي، السياق، الموقف الاتصالي وعناصره، على النحو الذي ظهر في دراسات الحجاج، والتداولية، ونظرية الأفعال

الكلامية. وتحليل الخطاب، ونظريات الاتصال، والسيميائيات.

(2) البلاغة القديمة والتصور المتعالي للحقيقة

(2-1) أصول البلاغة القديمة وهيمنة إنتاج الخطاب على فيم الحقيقة والمعرفة

كانت البلاغة القديمة– في نشأتها– فناً **لإنتاج الخطاب** الجيد أي الفعال والمؤثر، وهو ما جعل منها عند اليونان وعياً بالخطاب، ومعرفة نسقية بنظامه وبنائه وترتيبه، وكان قوام هذا الوعي والمعرفة هو الجدل والحجاج والبرهنة، فلم تكن البلاغة سوى ملكة إيجاد الحجج وتأليف الخطاب، في مجال الخطابة، حتى يكون الخطيب قادراً على إقناع الجمهور والتأثير فيه: بتغيير اعتقاد، أو حث على فعل. هي بذلك فن الإقناع، أو، بتعريف أرسطو، "... ملكة الوقوف بالنظر العقلي، في كل حالة بعينها، على ما من شأنه الإقناع ... فوظيفتها الخاصة ليست الإقناع، وإنما طلب وسائل الإقناع التي ينطوي عليها كل موضوع بعينه ... عملها أن تعْرف المقنِعات في كل أمر من الأمور ..."[10]، والإتيان منها بما يمكِّن من بلوغ الغاية؛ ومن هنا كانت عنايتها بالقول/ التعبير/ الخطاب، لا من حيث هو في ذاته، أي من جهة بنيته أو شكله اللساني، بل من حيث وظيفته بما هو فعل للتواصل والإقناع، وما يرتبط بذلك من إمتاع وتأثير. وهكذا كانت البلاغة دراسة لوسائل الإقناع المختلفة: اللسانية وغير اللسانية، المؤدية إلى هذه الوظيفة أو الغاية العملية، في الأمور الاحتمالية والخلافية القابلة للنقاش، بما يلائم كل حالة أو موضوع بعينه، وعبر تنظيم لشكل الخطاب وبنياته الأسلوبية. وهو ما يكشف عن انفتاح أفق البلاغة واتساعه منذ البدء، حيث كانت "... قبل كل شيء، تقنية تتيح/ لمن يمتلكها أن يحقق، في مقام تواصلي، مراده. ومن ثم كان لها طابع تداولي: وهو أن تقنع محاورك بصواب قضية معينة. وإن كان على المرء، حتى يحقق للخطاب استخداماً أكثر فاعلية، أن يكون مُلِمّاً بخصائصه ..."[11] ومن ثم غطى مجالها ثلاثة حقول هي: أ– الحجاج الذي يشكل جوهر البلاغة ومصدر فعاليتها وتأثيرها، ويكاد يستوعب ثلثي كتاب أرسطو في الخطابة، ويشهد هذا الحقل تقاطع البلاغة/ الخطابة مع المنطق والجدل والفلسفة؛ ب– الأسلوب أو العبارة؛ ج– بناء الخطاب أو الترتيب. ولكن لم تلبث البلاغة أن تحولت إلى علم للتعبير والكتابة أي قواعد لإنتاج الخطاب، وتقنية في بناء العبارة وتحسينها.[12] وكان ذلك بمثابة قطيعة مع التقليد الكلاسيكي، مهَّدت لفقدان البلاغة لدورها ونفوذها، بانفصالها عن جوهرها، وهو الإقناع الذى جعل منها من قبلُ علماً عاماً واسعاً يبسط حضوره على كل الخطابات والنصوص.

هذا الانفصال ارتبط بانهيار الديمقراطيات الكبرى القديمة، وصعود الملكية، إذ لم تعد هناك حاجة إلى الخطيب من أجل إقناع الجمهور، حيث قُيدت الحريات السياسية، وحرية الكلام بالتالي، وتبدلت نتيجة لذلك الوظيفة الاجتماعية للخطابة، التي تبقى بطبيعتها "... في حاجة إلى الحرية ... ولا تزدهر متى أملت عليها غايتَها عقيدة سياسية

أو دينية ..."[13] **لقد تحولت البلاغة حينئذ من فن خَطابي غايته الإقناع بالحقيقة، وفق تصور خاص لها، إلى مجرد لائحة بتصنيفات المجازات والصور والأشكال التي لا تعدو أن تكون وسائل للتحسين والتزيين والتأثير**؛ تحولت من بلاغة للإقناع إلى علم للفصاحة، أي إلى علم لفظي أو لغوي خالص، موضوعه ليس فعل القول وتأثيره في الغير، بل اللغة المقصودة في ذاتها ولذاتها، حيث لا تتجاوز العلاقة بين العبارة ومعناها، بين الشكل والمضمون، البنية اللسانية الشكلية. الأمر الذي دفع كثيرين إلى النظر إلى البلاغة حينئذ على أنها **بلاغة مختزلة أو معممة أو محصورة** في أحد مباحثها، أي الأسلوب أو العبارة، وهو ما يعني أن البلاغة صارت مساوية للأسلوب الذي كان في حقيقة الأمر نسقاً تصنيفياً بصور الخطاب وزخارفه ومحسناته. لقد غدت البلاغة "... مجرد لون، زخرف، نراقبه جيداً باسم «الطبيعي» ..."[14]، وصار التأثير الجمالي أو العاطفي راجعاً إلى الزخرف الأسلوبي، وآلت الكتابة/ الأدب إلى مجرد قدرة على انتقاء الأشكال اللغوية الأكثر تحسيناً وتزييناً وتصويراً من بين طرق أخرى بسيطة واعتيادية للقول، "... فلا عجب أن ترى الشعر، موطن الصور البيانية بلا منازع، يتعرف بأنه خطاب يقول «الشيء نفسه» الذي/ يقوله الخطاب غير الشعري، لكن بزخرفة أكبر ..."[15]، مما جعل الأدب مطابقاً للبلاغة/ الفصاحة، وجعل دراسة الأدب بالتالي دراسة في المجازات والصور والوجوه البلاغية التي ليست في النهاية سوى مجموعة من المعايير المحددة التي ينبغي على الأديب أن يمتثل لها ويراعيها، وأن يأتي تعبيره/ إنشاؤه وفقاً لها. وهكذا **انحصرت البلاغة في الوظيفة الإنشائية، أي في قواعد إنتاج خطاب أدبي تكون العناية فيه بشكله الأسلوبي، لا بمظهره الإقناعي أو المعرفي**؛ وظلت (أي البلاغة القديمة) – ولا تزال في بعض الدوائر – يُنظر إليها على أنها "... علم من علوم الماضي، مرتبطة بالكتب المدرسية القديمة ذات التوجه الأدبي ..."[16] وهكذا أخذت البلاغة في الانفصال تدريجياً عن جوهرها ووظيفتها الإقناعية، وهيمن عليها عبر تاريخها التأثير والتحسين، في مقابل الاستدلال الحجاجي، ويكاد تاريخ هذا الانفصال يمثل تاريخ البلاغة وتطورها.

وقد ارتبط ظهور **البلاغة الغربية القديمة** في أثينا بتأمل اللغة ودراستها كممارسة أو خطاب يهدف إلى الإقناع في مجتمع ديمقراطي حر، بما يتضمنه ذلك من حشد كافة الحجج لإقناع المحاور أو الخصم، ومن الإلمام بخصائص ذلك الخطاب الإقناعي: أسلوبه وتنظيمه، حتى يكون ناجعاً ومؤثراً، أي إن البلاغة كانت تقنية في الإقناع والتواصل والاستدلال، كما كانت تقنية في الصياغة والأسلوب والتأليف. هذا التقابل بين التقنيتين أو النسقين، بين الإقناعي والأسلوبي، أو الخطابي والشعري، هو ما كان يحدد جوهر البلاغة اليونانية/ الأرسطية القديمة، والتي ستتوقف وتنهار بانحلال هذا التقابل، عندما تختزل البلاغة– فيما بعد– في صور الخطاب الادبي/الإنشائي ومحسناته؛ وهو(أي التقابل) ما

تجلى حديثاً منذ مطلع ستينيات القرن العشرين عند إعادة التفكير في معنى البلاغة، حيث رأى فريق من العلماء أنها دراسة لتقنيات الإقناع والحجاج: بيرلمان Ch. Perleman وتيتكاه L.O. Tytica، ونظر إليها آخرون على أنها دراسة لصور الأسلوب وجمالياته، أي ما يجعل من الخطاب اللغوى خطاباً أدبياً: جينيت G. Genette، كوهن J. Cohen، جماعة مو Groupe Mu؛ وبذلك يصبح "... للبلاغة في التقليد الغربي معنيان كبيران: المعنى الحجاجي الإقناعي الذي يصب في التداولية الحديثة، والمعنى التعبيري الشعري الذي يصب في الأسلوبية ..."[17] أحد المعنيين يحيل إلى الخطاب باعتبار جانبه التداولي المرتبط بالإقناع وطرق بناء الحجج واستنباطها، والثاني ينصرف إلى الخطاب باعتبار جانبه الأسلوبي الجمالي أو البويطيقي المرتبط بالتخييل وصور التعبير. ولا يشكل أيّ من هذين المعنيين/ الموقفين المتباينين، وخصوصاً المعنى الأسلوبي الشعري، تأويلاً أو توسعاً في موضوع البلاغة، وانفصالاً عن أصولها عند اليونان، تلك الأصول التي يجملها «أُ. ربول» في ثلاثة: القضائي، والأدبي، والفلسفي.[18] فميلاد البلاغة كان في صقلية اليونانية حوالي 465 ق.م. بعد إقصاء مغتصبي السلطة الذين قاموا بنفي السكان وترحيلهم، ونزع الملكيات؛ ومع قيام انتفاضة ديمقراطية، وعودة الأهالي إلى مناطقهم، ومطالبتهم بحقوقهم وملكياتهم. ونظراً لعدم وجود محامين في تلك الفترة، فإن المواطنين أصحاب الدعاوى كانوا يلجأون إلى خطباء بلغاء أو كتبة عموميين يحررون لهم المرافعات التي تمكنهم من الترافع بأنفسهم أمام هيئة المحكمة، ومن أجل هذا ينشر كوراكس Corax وتيسياس Tisias «فن الخطابة»، وهو بمثابة مجموعة من النصائح العملية والوصايا والحجج والأمثلة التي يمكن للمتقاضين أن يستعملوها للدفاع عن قضاياهم والإقناع بها. وهنا يرد التعريف الأول للبلاغة بوصفها «مبدعة للإقناع»، تبتدع مواضع الحجج، وكذلك ترتيب الخطاب أو أقسامه الخمسة الكبرى، أي ما مثّل، فيما بعد ولفترات طويلة، أجزاء الخطبة ومراحل بنائها: الاستهلال، السرد، المحاججة، الاستطراد، الخاتمة؛ ومن ثم **فهي بلاغة الخطاب بما هو تنظيم وبناء، لا بما فيه من صور ووجوه بلاغية.** لقد تولدت البلاغة . إذن . عن **أصل قضائي**، وصارت بلاغة قضائية قبل أي شيء آخر، نتيجة المطالبة بالحقوق ودعاوى الملكية، **وارتبطت بالإقناع والدفاع** عن القضايا، وعلى الأخص الأوهى منها جانباً والأضعف، **انطلاقاً من الممكن** – في هذه الحالة – **لا من الحق والعدل والصحيح.**

وإلى جانب الأصل القضائي للبلاغة، الذي تولد عنه الخطاب القضائي والخطاب الاستشاري، يوجد **أصل** أو مصدر آخر: **أدبي أو جمالي،** ظهر مع جورجياس Gorgias، الذي وضع البلاغة في خدمة الجمال لا الإقناع، ورآها مبدعة للصور والوجوه التي تميز الأسلوب، وتجعله مؤثراً، حيث أنشأ نثراً فصيحاً جميلاً على غرار الشعر، تكثر فيه الصور (المتعلقة باللفظ، أو

بالدلالـة والفكـر، مـن: ترصـيعات، وطباقـات، وأسجاع، وتناظر الجمل، ومجانسات استهلالية، واستعارات)، بل يستعير بعضاً من سنن الشعر، بعد أن كان نثراً وظيفياً خالصاً. إن جورجياس باهتمامه بالوجوه البلاغية في النثر، ودفعه له – إلى جانب الشعر– داخل دائرة الأدب، بوصفه موضـوعاً جماليـاً، علـى نحـو أدى إلـى ولادة الخطـاب أو الجـنس الاحتفـالي؛ إن جورجيـاس بهذا يكون قد اتجه بالبلاغة إلى أبعاد جمالية أسلوبية. وهو إن كـان قد أسند لها– في هذه الحالـة أيضـاً – دوراً أو قـوة إقناعيـة، غيـر أنـه إقنـاع "... شعري، حتـى إن كـان نثرياً. فالشعر خطاب خلاق؛ لأنه يخلق الوهم عبر الإحساس الذي يستثيره، لا عبر الأشياء. وهذا الوهم وهم مستساغ يوجه النفس ويؤثر فيها ..."[19] وهو ما يؤكد تعلق الإقناع/ البلاغة بمظاهر شكلية، لا بمحتوى معرفي أو قِيَمي.

وتمثـل **السوفسـطائية**– بمـا تناولتـه مـن إشكالات لغوية ووجودية ومعرفية واجتماعية– الأساس أو **الأصـل الفلسـفي**[20] للبلاغـة. فقد غدت البلاغـة، علـى أيـدي السوفسطائيين، فـن الإقنـاع والحجـاج، لا مـن أجـل الحقيقـة والخيـر والجمال، بل سعياً إلى الغلبة والتفوق والسيطرة على الآخرين. **والغايـة من البلاغـة – في هذه الحالـة– ليسـت الحقيقـة أو المعرفـة، ولكنهـا السيطرة والتسلط بواسطة القول**، وفي هذا وعي بسلطة القول واتجاه بـه نحـو التسلط، مارسه السوفسطائيون، وجعلوه موضوعاً لتعليم منهجي، يرتحلـون فـي سـبيله، مقابـل أجـر متفـق عليـه، يعلمون تلاميذهم طرق ومناهج وأساليب الاحتجاج لأية قضية أو دعوى كيفما كانت، مما قادهم إلى نفـي المعرفـة والحقيقـة والمنطـق والموضـوعية، فالإنسـان – حسـب بروتـاجوراس Protagoras – «هو معيار لكل شيء»، ومن ثم لا وجود لما هو حـق (فـي ذاتـه) أو منطقـي أو موضـوعي أو صـادق، أي لا وجـود إلا لمـا يعتبـره الإنسـان موجوداً، وبالتالي لا كذب ولا تناقض ولا خطأ في هذه الحالـة. ومـا يبقـى– إذن – سـوى **القـول أو الخطـاب الـذي لا يحمـل معرفـة أو حقيقـة، فقـول الحقيقة أو المعرفة أو الوجود غير ممكن، ولكنـه (أي الخطـاب) يمتلـك قدرتـه علـى الإقنـاع، قدرتـه علـى محاججـة الآخـر، والتغلـب عليـه، وإبقائـه عـاجزاً عـن الجـواب فـي محـاورة أو مناقشـة متناقضـة**، كثيراً ما تستند إلى الدفاع عن الشيء وضده؛ لا تبقى سوى «**بلاغـة» الخطـاب** ونجاعته وتأثيره أو قدرته، لا على قول الوجود أو الأشياء، فـالموجودات تظـل خـارج الإنسـان، يعيّنهـا القـول دون أن يقولها، و"... الشيء يبقى خارجاً عنا، فلا يمكـن لـه أن يصـبح خطابنـا....(و) نحـن لا نبلـغ الآخرين ما يوجد، بل نبلغهم الخطاب ..."[21]؛ ما يبقـى هـو قـدرة الخطـاب علـى إقنـاع الآخـر واسـتهوائه، اعتمـاداً علـى الظـن والمنـاظرة أو المجادلة أو المناقشة المتناقضة، لا على العلم أو البرهان؛ وكذلك قدرة الخطاب على تحقيق النفع، أو لـذة النفـع، بالنسبة للمتكلم، لما للغلبة والتفوق في محاججة المخاطب من إحراز لسلطة مستمدة من سلطة القول أو الخطاب داخل المجتمع. ومن هنا كانت أولوية البلاغة وتصدرها على الصنائع

الإنسانية عند السوفسطائيين.

إن البلاغة، عند السوفسطايين، **هي فن الإقناع، من أجل فرض الإنسان لذاته، وسيطرته على الآخرين، بواسطة اللغة، مما لها (أي للغة) من قوة وسلطة وتسلط؛ وبما يحتمله استعمالها من خداع وتضليل والتباس ومغالطة واستهواء**، طالما أن ما تقدمه ليس هو الحقيقة أو الموجودات؛ **بل مجرد خطاب، أو رأي، يقبل**– بالتالي– **النقص والإبطال والغلط والمخالفة ...** وغير ذلك مما اعتبر **مغالطات** للسوفسطائيين، ألحقت بهم سوء السمعة على مر التاريخ،[22] وإن كانت مغالطات تعكس – من بعض الوجوه – تصوراً خاصاً للغة واستعمالها، وتمثل جانباً من إمكاناتها أو فعالياتها داخل الخطاب، بل لعلها **هي الإمكانية الوحيدة للخطاب الذي فقد موضوعه ومرجعيته، ولم يبق له سواها، لم تبق له سوى بلاغته، أي قدرته على الإقناع والتمويه والاستهواء والإغراء، قدرته وتفوقه وجدارته واستبداده**، ومع ذلك يظل من خلالها خطاباً يمتلك وعياً ذاتياً، وعياً بكيفية القول وصناعته في توجهه إلى آخر، لا بما يقوله من أشياء أو عنها؛ كما يصنع – باللغة – شيئاً (باطلاً، متناقضاً، وهمياً...). فإذا كانت السوفسطائية، كما يقول أرسطو وأستاذه، لا تنشئ خطاباً عن شيء، وإذا كان السوفسطائي يبدو كأنه لا يقول شيئاً، أو يتكلم لأجل الكلام فقط، فإنها في واقع الأمر "... تقول خطاباً لأحد ما ... خطاباً يقدم الأجوبة دائماً، زاعماً امتلاك معرفة بكل شيء ... والسوفسطائي في الواقع يصنع ما يقول ... يرى أن لا شيء يعلو على القول، ولاسيما إذا كان إبطالاً ونفياً، إثباتاً للنقيض، حتى إن كان نقيضاً ظاهرياً فقط، ... لأن النفي والنقيض إمكان البدل لموجود آخر ..."[23] إن السوفسطائية، من خلال وجهة النظر هذه، التي تعيد تقييم إنجازاتها، تكون قد **رسمت للبلاغة حدودها واختصاصها داخل فضاء الممكن أو المحتمل، ذلك الفضاء الذي يقصيه أفلاطون بتعلقه بالمطلق المتعالي على الوجود الإنساني؛ كما تعارضه ميتافيزيقا أرسطو ومنطقه الصوري.**

أما البلاغة، أو الخطابة أو الأدب عموماً، فهي الفن الذي يحاول أن يقترح ما هو ممكن، ويكتفي بالاحتمال، بعيداً عن منطق العقل والواقع؛ الممكن أو المحتمل الذي، وإن كان يقابل الواقعي، فهو يظل دائماً ينشد تحيينه وتحققه، أي يصبح واقعاً، مدعياً أو موهماً أن بإمكانه ذلك. ومن هنا يمكن فهم ما يدعيه بعض الدارسين– بحق– من أن السوفسطائيين هم أول من غرسوا أو أدمجوا البلاغة في الحياة/ الواقع، ومنحوا بلاد اليونان، بذلك، وعياً بثقافتها أو خطابها الحضاري، "... وأوضحوا لبقية العالم أن البلاغة إنما هي جزء متكامل مع الحياة الاجتماعية لكل أفراد الشعب المتمدن ..."[24]، من خلال ما أثاروه من معضلات وإشكاليات في مجال القول والحجاج، وممارسة السياسة ... إلخ، كان من شأنها دفع معاصريهم ومن تلاهم من الفلاسفة والمفكرين إلى دراسة القول أو الأقاويل: بنائها، وظائفها، أجناسها؛ وبصورة خاصة دراسة القول الخطابي أو الحجاجي؛ كان هذا في ظل ما تمتعوا به من

حرية في بناء الخطاب/ القول وشكله وأسلوبه؛ تحقيقاً للإقناع، وانتصاراً للذات على الآخر. وهكذا **كانت البلاغة فناً للإقناع، وأسلوباً للتعبير عن الذات؛ كانت دراسة لبناء الأقاويل: الإقناعية أو الخطابية أو الحجاجية، أي لبناء الخطابات بالمفهوم الحديث.**

تكشف أصول البلاغة الغربية– إذن– عن أن الإقناع والأسلوب، أو**الحجاج والشعرية أو بويطيقا الخطاب الأدبي، يشكلان مفهوم البلاغة: يتقاسمانه منذ نشأتها، ويتنازعان، في فترات كثيرة من تاريخها، السيطرة على حقلها،** على نحو أفرز معنيين أو اتجاهين – كما سبقت الإشارة – بحيث يمكن الحديث عن **بلاغتين: بلاغة الحجاج، وبلاغة الأسلوب،** أو ما يسمى اليوم: **نظرية الحجاج، والأسلوبيات،** أي إن البلاغة تستوعب المجالين: التداولي والجمالي، فلا تنحصر في مجال دون الآخر، أو في الخطاب التواصلي والإقناعي دون الخطاب الأدبي أو التخييلي. وهو ما يستتبع عدم حصر البلاغة واختزالها في دراسة الحجاج وتقنياته، أو دراسة الأسلوب وصوره، أو استبدالها بالحجاجيات أو الأسلوبيات. **فالبلاغة نظرية عامة وشاملة للخطاب: في بنائه ووظائفه التواصلية وتأثيره الجمالي، مع تنوع الخطابات أو أشكال التعبير، وتمايزها في سماتها النوعية الخاصة؛** ومن ثم فهي (أي البلاغة) تتسع للمعنيين أو المجالين، حتى وإن شهد تاريخ البلاغة هيمنة، أو اختزالاً، أو إزاحة لهذا المعنى أو ذاك. وتشهد أصول البلاغة – أو على الأقل الأصلان الأدبي والفلسفي كما ظهر سابقاً – بإمكانية الجمع بين الحجج والأسلوب، بل بواقعيته، سوغت له **مقصدية التأثير في النموذج البلاغي للخطاب،** حيث تغدو صور الأسلوب وسائل للإقناع والحجاج بقدر ما هي وسائل لتحقيق التأثير والإمتاع، **فللأسلوب قصده التواصلي والحجاجي، وقدرته الإقناعية أيضاً.** هذا الجمع أو التقاطع بين الحجج والأسلوب يبدو ضرورياً لاحتفاظ البلاغة بجوهرها، فالبلاغة تتعلق بـ"... كل خطاب يصل الحجاج بالأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاث: الإمتاع والتعليم والتأثير مجتمعة، ويستدعي بعضها البعض الآخر؛ كل خطاب يقنع بواسطة الإمتاع والانفعال، مدعماً إياهما بالحجاج."[25] وسوف تكون التضحية بهذه المزاوجة اختزالاً أو تضييقاً لها. بل إن هذا التقاطع أو هذه المزاوجة هي التي ستسوغ في الأونة الأخيرة ظهور ما يسمى **البلاغة العامة.**

وإلى جانب ما تدفع إليه الوظيفة الإقناعية للبلاغة من الربط بين الحجج والأسلوب، لما في ذلك من أهمية ودور في قوة الخطاب الإنجازية، وتحقيقه لوظائف وتأثيرات خاصة، فإنها تفسر ما حدث من **التباس بين الخطابة بوصفها خطاباً إقناعياً حجاجياً، وبين البلاغة بوصفها فناً أو صناعة للخطاب،** فالخطابة .كما تكشف الأصول القصائية والأدبية/ الجمالية والفلسفية/ السوفسطائية – كانت مجال عمل البلاغة الأثير. إنه التباس سيرافق تاريخ الخطابة والبلاغة، بحيث يمكن القول بأن **تاريخ أحدهما مساوق لتاريخ**

الآخر؛ التباس سيلحق الازدواجية بدلالة مصطلح rhetoric /rhetorique، وترجمته: خطابة/ بلاغة. ويظهر ذلك على سبيل المثال من المقارنة بين هذين الكتابين: الخطابة الجديدة . مصنف في الحجاج

Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca (1958), **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation.** وبلاغة الشعر Groupe µ. (1990), **Rhétorique de la Poésie**.

فالمصطلح ينسحب على الخطابة، عندما يتعلق الأمر بالخطاب الإقناعي، أو بما في الخطاب من خصائص إقناعية وحجاجية– وهنا تنص الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو على أن ريطوريقا تعني الخطابة؛[26] **بينما ينصرف المصطلح إلى البلاغة في حالة الخطاب الذي يعتني بالأسلوب والصور، أي بطرق التعبير والصياغة،** كالخطاب التخييلي: الشعر، الرواية، الحكاية الشعبية والخرافية... إلخ، الذي يضع أبعاد الخطاب الإقناعية والحجاجية والتداولية في إطار تخييليته، وهي وضعية يؤكدها الفارابي (ت 339هـ)– وغيره – بقوله: "وإنما تستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه."[27] فاستنهاض النفوس للفعل، في هذه الحالة، لا يكون بالإقناع أو البرهان أو العلم، بل بالأقاويل الشعرية المخيّلة، أي بالتخييل، فيكون نهوض الإنسان وفعله للشيء، في رأي الفارابي، بحسب تخيله، لا بحسب علمه، إذ كثيراً ما تتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه وعلمه.

قد يبدو هذا التمييز السابق صائباً ومقبولاً إلى حد بعيد، وفي كثيرمن الأحيان، ولكن شأن الخطاب ليس بهذا الوضوح الذي يقبل التصنيف الحاسم إلى حجاجي وأسلوبي؛ نظراً لما يقع بينهما من التباس وتقاطع داخل الخطاب– ظهر ذلك في تاريخ البلاغة منذ جورجياس والسوفسطائية بعامة – حيث تتسلل عناصر إقناعية إلى الخطاب التخييلي، وما شابهه، يوصفه – في النهاية – شكلاً من أشكال التواصل، يحمل **أطروحة** بطريقة ما؛ كما يتوقف جانب كبير من قدرة الخطيب الإقناعية على فصاحته وحسن أسلوبه. يحدث هذا في حدود **خصوصية كل خطاب.**

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأنه **لا مشاحة في تبني التمييز بين الحجاجي والأسلوبي، بناء على العنصر المهيمن في الخطاب؛ أو اعتماد مصطلح البلاغة في كل الحالات، بوصفها علماً لكل الخطابات ذات الطبيعة الإقناعية، تحتل فيه الخطابة مركزه ومكان الصدارة منه، من غير تهميش لدور الأسلوب أو الصور،** أو ما من شأنه إحداث الإمتاع والتأثير. يمكن هذا حتى وإن كان ما تستوعبه البلاغة من خطابات ليس بالاتساع والتعدد الذي عليه المفهوم المعاصر لكلمة **خطاب،** طالما أن الخطاب، بمعناه العام، هو "... كل إنتاج كلامي، مكتوب أو شفوي، متكون من جملة، أو سلسلة من الجمل لها بداية ونهاية، وتقوم على ضرب من الاتحاد في المعنى."[28]، وهو ما لا ترفضه البلاغة، بل ترحب به، إذ يتيح لها الانفتاح على أفاق واسعة وجديدة من الخطابات،

مع الحفاظ على وحدة موضوعها وطبيعتها.

تختص **البلاغة . إذن . بالإقناع، بقدرة الخطاب (وصاحبه) على الإقناع، باختلاف طرق الإقناع ودرجاته،** ليس ما تحقق منه عفوياً فيما يشبه الملكة أو الموهبة أو الاستعداد الفطري فحسب، ولكن أيضاً، وهو الأهم والأخطر شأناً، ما كان نتاجاً للتعلم والممارسة، على نحو يتحول فيه إلى مهارة مكتسبة، أو تقنية بالمعنى الأدق. وهنا **يغدو الإقناع فناً، تقنية، قدرة على دفع الشخص إلى الاعتقاد في أمر ما** – دون أن يقتضي ذلك بالضرورة إنجاز ما يعتقد– باستخدام مختلف الطرق والوسائل التي يمكن ردها، باستثناء تلك التي تأخذ شكل المغالطة والتضليل واعتماد الظن ومخالفة المشهور على الطريقة السوفسطائية، إلى مجالين: عقلي وعاطفي أو تأثيري، من غير فصل تام بينهما – في مجال البلاغة على الأقل؛ وعلى هذا **تكون هناك وسائل إقناعية أكثر عقلية، هي الحجج، ويسمى الإقناعي في خطاب ما – في هذه الحالة– حجاجياً؛ ووسائل أكثر عاطفية،** تتمثل في حال الخطيب ومسلكه وهيئته وحركاته وصوته: ethos، كما تضم أحوال المخاطبين وانفعالاتهم ورغباتهم ونوازعهم: pathos، التي يأخذها الخطيب بعين الاعتبار– تماماً كما يفعل مع اعتقاداتهم وقيمهم في حالة استخدام الحجج – **ويسمى الإقناعي**– هنا– **خطابياً،** على أنه كثيراً ما يصعب التمييز بين الحجاجي والخطابي، كما هو الحال مثلاً مع الاستعارة أو المقابلة وغيرهما من صور الأسلوب، حيث تعد "... خطابية من حيث إنها تساهم في الإمتاع والتأثير، ولكنها مع ذلك حجاجية من حيث إنها تعبر عن حجة بتكثيفها وجعلها أكثر وقعاً ..."[29] وهوما يؤكد، ويبرر أيضاً في الوقت نفسه، ما سبقت الإشارة إليه من تداخل الحجاجي والأسلوبي فيما هو بلاغي أو خطابي، أي ما هو مقنع ومؤثر وممتع.

يتحدد ما هو بلاغي– إذن– بالإقناعي بمظهريه: الحجاجي والخطابي، فالوظيفة الإقناعية: الحجاجية والخطابية هي جوهر البلاغة وأساس عمل الخطيب، وهي تستقطب، في الآن ذاته، عدداً من الوظائف بالنسبة للخطاب والخطيب، بعضها يتعلق بفهم الخطيب للآخر/ المخاطب، ومعرفة اعتقاداته وحججه ودوره أو مكانته، سعياً إلى كشفه، أو السيطرة عليه، أو تغيير اعتقاداته وقيمه وقناعاته، عبر الخطاب وبواسطته؛ وبعضها يتعلق– في ارتباط بسابقتها– بتفسير الخطاب وتأويله، بالتوازى مع وظائف إنتاج الخطاب وتكوينه وتحسينه، على نحو يجعل البلاغة فناً وتقنية في إنتاج الخطاب وتأويله، باعتبار طبيعتها الإقناعية: الحجاجية . الخطابية. غير أن **هذه الطبيعة البلاغية تتوارى، ومعها الحقائق والقيم، أمام إخضاع الخطاب: لغته وبنائه وما يتضمنه من آراء للتثبيت عبر صورنتها أو ربطها بوقائع بعينها في كل مجال على حدة، فيما يشبه النموذج أو النمط.**

(2–2) أفلاطون ومشروع خطابة جدلية فلسفية مؤسسة على الحقيقة

البلاغة/ الخطابة– إذن– هي دراسة

الأقاويل/ الخطابات الإقناعية، أي باعتبار ما فيها من حجاج، وهو ما يعني أن البحث في البلاغة-أو الخطابة بالمعنى العام المساوق للبلاغة والملتبس بها أو بالمعنى المحدد الضيق كنوع خطابي- **إنما هو بحث في الحجاج:** بنائه، تقنياته، مواضعه، موجهاته.

وتمثل دراسة القول الخُطْبي- نسبة إلى الخُطْبة - بما تتضمنه من تصور للقول ولعلاقته بالمعرفة والوجود والمجتمع من جانب أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما سقراط، وبما يرتبط بها من نقد الممارسة الحجاجية السوفسطائية واستبدالها بأخرى؛ تمثل هذه الدراسة منطلقاً للبحث في الأقوال - الحجاجية منها بخاصة- وفي أجناس الأقاويل ووظائفها وعلاقتها بجهات الوجود المختلفة. فأفلاطون ينظر إلى الممارسة الحجاجية السوفسطائية على أنها ممارسة أو خطابة تعتمد على الظن (القائم على الممكن أو المحتمل)، لا على العلم، فهي لا تمنح الإنسان، لذلك، معرفة، بل تنشئ لديه اعتقاداً، ومن ثم لا تتناول الحقيقة، ولا تقصد إلى الخير، بل تتعلق بالظاهر، ظاهر القول وظاهر الوجود والكون المحسوس، وما يرتبط به من خداع ومخايلة، ومن احتفاء بالشكل وتجويد للعبارة، على نحو يفصل القول وجماله عن المحتوى، بل يخرجه عن دائرة القول الأصيل الصانع للمعرفة والحقيقة والإنسان والمجتمع؛ كما تهدف (أي الممارسة الحجاجية السوفسطائية) إلى تحقيق اللذة والنفع، وهي لهذا تعد موضع سخرية وتحقير واستقباح من قبل أفلاطون، "... فالحجاج السوفسطائي يزيف استعمال القول، القول بما هو فضاء التواصل بين الإنسان والإنسان، فهو حجاج يقوم على«التملق»، والتملق تسلط بالقول ماكر مقنع."[30]

لقد أراد أفلاطون **للخطابة، أو لصناعة القول الحقيقية بعامة،** أن تستند إلى العلم، حتى تقود إلى المعرفة والحقيقة، وتحقق الخير والجمال- المتلازمين في رأيه، وهو ما يقتضى معرفة منتج القول للحقيقة، وقدرة منه على بناء قوله وتنظيمه. ويتحقق هذا من خلال ثلاثة مبادئ تعد بمثابة أركان أو أصول لصناعة الخطابة، أو لكل تبادل قولي داخل المجتمع. أولها: الاعتماد على المنهج الجدلي. والجدل- عند أفلاطون- ليس مجرد حوار أو مناقشة أو مساءلة قد لا تفضي- بالضرورة - إلى الحقيقة. الجدل الأفلاطوني يقترب كثيراً من العلم في إنتاجه معرفة يقينية، وبواسطته ينتقل الحجاج من مجال الظن أو الاحتمال - كما هو الحال عند السوفسطائيين - إلى الحقيقة. إنه منهج في الفكر وفي بناء القول، يقوم على عمليتين، الأولى: عملية تأليف أو ما يسمى بالجدل الصاعد، يتم به الارتقاء من مفهوم إلى مفهوم، ومن قضية إلى قضية، وصولاً إلى المفاهيم أو المبادئ العامة. وهذا الارتقاء تعالٍ عما في الظاهر، بحثاً فيما وراءه عن الحق؛ تجاوزٌ للعالم المحسوس إلى المثل - وفقاً للتصور الأفلاطوني. أما العملية الثانية: فهي عملية تقسيم أو تفريع، أو ما يسمى بالجدل النازل، تنقسم به الوحدة، أو يُفرع ما تم الانتهاء إليه في العملية الأولى إلى أقسامه

وأجناسه ولوازمه على نحو تدريجي تنازلي. وبناء علـى هـاتين العمليتـين يكتمـل القـول (والفكـر)، وتنظم أجزاؤه وتتحدد – كما هو الحال مع أقسام الخطبة. **إن أفلاطـون يريـد للخطابـة أن تكـون جدلية.**

وثاني مبادئ صناعة الخطابة أو القول هو **مبدأ التناسب بين القول والسامع**، بما تقتضيه مراعـاة التناسـب مـن معرفـة أنـواع النفـوس أو حالاتها، ومـا يوافقهـا مـن أنـواع الأقاويـل، حيـث تختلـف النفـوس فيمـا بينهـا فـي درجـة استجابتها وتأثرها. وتـأتي أهميـة هـذا المبـدأ مـن أن القـول الخطبـي يقـع ضـمن أقاويـل الإنسـان فـي تعاملـه مع غيره، فهو موجه– أساساً– إلى النفس، بقصد تحقيق الحق والخير لها، وتحقيق تواصلها مع الغير، الأمر الذي يشير إلى ما يحتله جمهور المسـتمعين مـن وضـع داخـل القـول، إذا قـورن بمركزيـــة وضـــع الخطيـــب فـــي الخطابـــة السوفسـطائية. إن الخطابـة – بـذلك – لـم تعـد فعلاً قولياً وحسب، ولكنها غدت، في الآن ذاته، فعـلاً أخلاقيـاً. إنهـا "... صـناعة قيـادة النفـوس بـالقول، قيادتهـا إلـى الحـق والخيـر، وكـل حركـة تتوق نحـو هـاتين القيمتين هـي حركـة جمـال، أو حركة إلى الجمال ..."[31]

وأما ثالث المبادئ: **فهو مبدأ التناسب في الأسـلوب**. وهـو مبـدأ يـرتبط بمـا يطلبـه أفلاطـون فـي القـول، وفـي الفكـر والوجـود، مـن جمـال، وبالتالي من حقيقة وخير، تلك القيم التي يعتني بها – في القول الحجاجي وفي غيره – بما يفوق عنايته بالشكل أو الأسلوب.

لقد أراد أفلاطون بهذه المبادئ أن يؤسس لخطابة جدلية، أو ممارسة حجاجية بديلة، تشكل قطيعـة تامـة مـع الخطابـة السوفسـطائية، بـأن يجعل الحجاج في مناحي الحياة الإنسانية صادراً عن الحقيقة، لا عن المحتمل والظن، وقاصداً إلى الفضـيلة والخيـر، لا إلـى تحقيـق منـافع بسـلطة القـول؛ هـذا فـي الوقـت الـذي يمهـد فيـه لخطابـة أرسـطو باعتمـاد مبـادئ ضـابطة لطـرق الحجـاج الجدلي وآثاره.[32]

(2–3) أرسـطو وبلاغـة المحتمـل فـي إطـار الاستدلال الجدلي

انتهـى أفلاطـون إلـى صـياغة بلاغـة جدليـة فلسفية، بلاغـة للحقيقـة وغيرهـا مـن القيم المطلقـة، بلاغـة متعاليـة إلـى حـد كبيـر– «قـد تـروق للآلهـة» كما يقول، لا تكترث كثيراً بطرح المشاكل الإنسانية وحلها، لانصرافها عن المحتمل والممكن والظن، أي عما يشكل الفضاء الإنسانى وجودياً ومعرفياً وقولياً/ خطابياً، وهو ما دفع ببعض الدارسين إلى القول بأن أفلاطون انتهى في بلاغته أو خطابته إلـى لا شـيء، انتهـى إلـى بلاغـة «زائـدة عـن النصـاب»، شأنها شأن بلاغة السوفسطائيين التي ينتقدها.[33]

ويتابع أرسطو أفلاطون في سعيه إلى تقديم خطابـة بديلـة (عن الخطابـة السوفسـطائية)، ولكـن وفـق التصـور الأرسـطي للمعرفـة والوجـود والقـيم. فخطابة أرسطو تتنزل في إطار نظريته عما أسماه **الاستدلال الجدلي** الخاص بالقول الحجاجي الواقع في دائرة المحتمل أو الممكن، والمستند إلى الرأي أو المشـهورات، فـي مقابـل الاسـتدلال البرهـاني

الخاص بالقول العلمي. وهو ما يعني، في البداية، أن خطابته أو بلاغته هي أساساً بلاغة المحتمل، أي ما يعتقده الناس ممكناً، والذي يُستدل عليه بحجج لا ببراهين، بناء على الرأي والمشهورات والمفاهيم المشتركة لا على الحقائق العلمية واليقينيات، باتباع دقيق لقواعد المنطق؛ ومن ثم **فإن الخطابة- عنده- ليست هي القدرة على الإقناع فحسب، وليست وظيفتها أن تقنع، ولكنها النظر فيما تتضمنه كل حالة من عناصر إقناع.** "... **إنها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان** ..."[34]- من غير تحديدها بموضوع أو جنس قولي خاص، بخلاف سائر الفنون والعلوم التي بمقدور كل منها أن يعلم ويقنع في مجاله الخاص وبطريقته الخاصة – بصرف النظر عن سوء بعض هذه الطرق والسبل أو خبثها أو وضاعتها، وما قد يترتب عليها من آثار ضارة، حيث لا يذهب هذا الاستعمال السيء بجدوى الخطابة وقيمتها ونفعها في رد الحجج واستعمالاتها السيئة – وهو ما يوجب معرفة الإقناع بها، كالاحتجاج بالشيء وضده، أي بالنقيضين، لا من أجل الممارسة، بل لامتلاك القدرة على الرد والدحض؛ وفي الدفاع عن النفس بواسطة القول/ الخطابة، من خلال استدلالات جدلية، وقياسات ضمنية أوإضمارية تقريبية تجعل منه فعلاً إقناعياً حجاجياً أكثر احتمالاً وأكثر نجاعة. وما ذلك إلا لأن الخطابة المتحررة من ارتباطها بموضوع محدد ذات صلة وثيقة بالجدل. إنها "... نوع من أقسام، أو مشابه، الجدل؛ لأنه لا واحد منها يبحث في طبيعة موضوع معين بالذات، بل هما قوتان لإنتاج الحجج ..."[35]

يأتي تناول أرسطو للحجاج والخطابة في إطار نظريته العامة في الاستدلال reasoning، حيث اتجه إلى دراسة الاستدلال عموماً، وعرض لقواعده المعتمدة في أجناس الأقاويل المستعملة في مختلف مجالات الحياة الإنسانية. **والاستدلال،** كما هو مستعمل في ميادين: العلم، الأفعال، الأحكام، القيم، المعرفة وغيرها، عبارة عن عملية منطقية تستنبط فيها قضية من أخرى، من غير لجوء إلى التجربة، ينتهي بالحكم بالصدق أو بالكذب، بالضرورة أو بالاحتمال. إنه عملية ذهنية متصلة، يتم خلالها الانتقال من مقدمات إلى نتائج، بناء على علاقة منطقية تربط الأولى بالثانية، وتستنبط الثانية من الأولى، فهي علاقة مبدأ بنتيجة.[36] فالاستدلال يتضمن ثلاثة أركان: مقدمات أو معطى (م)، نتيجة (ن)، علاقة استنباط أو علاقة موجهة (ع). وهو يتحقق بإحدى طريقتين: القياس syllogism أي إخراج جزئي من كلي، والاستقراء induction أي إخراج كلي من جزئي؛ أما ما يسمى المثال exemple أي إخراج الجزئي الأخفى من الجزئي الأعرف، فيحمل على الاستقراء أو هو نوع منه. وهاتان الطريقتان: القياس والاستقراء هما المعتمدتان في جميع أقاويل الإنسان ومختلف أشكال الإقناع، في حالة استخدام اللغة الطبيعية أو الصورية، في حالة القول الداخلي القائم في النفس، أو الخارجي في التخاطب.

وللاستدلال أشكاله المتعددة وفقاً لمادته، أما

صورته، أي صور الحمل في القضايا، فواحدة في كافة المجالات. إنها انتقال ضروري من المقدمات إلى النتائج، فإذا كانت مقدماته صادقة ويقينية وضرورية كان **برهانياً** demonstrative، وإذا كانت من المشهورات أو المسلمات كان **جدلياً** dialectic، وإذا كان من المحتملات أو الآراء أو الأدلة غير الضرورية، وأضمرت إحدى المقدمتين، كان **خَطابياً** أو **خُطْبياً** rehetorical. ولما كان المحتمل والرأي والدليل غير الضروري من المشهورات، اعتبر الجدلي والخطبي نوعاً واحداً من الاستدلال أو القياس، وهو الجدلي أو الحجاجي؛ وعلى هذا يكون الاستدلال نوعين: برهانياً وجدلياً/ حجاجياً، أما الاستدلال السوفسطائي، فهو ليس استدلالاً حقيقياً. إنه جدل ظاهري يخفي خلله وفساده.

إن الاختلاف بين نوعيّ الاستدلال هو، في حقيقته، اختلاف أنطولوجي/ وجودي –ومنطقي ولغوي أيضاً – يتعلق بالأنحاء المختلفة التي يقال بها الوجود، أي علاقة القول بالوجود، وهي علاقة تقوم على الاعتقاد وجهة وجود المحمول. إنه اختلاف بين الضروري necessary والممكن أو المحتمل possible.

أما **الضروري** فهو وجود المعلوم على صفة، وعدم إمكان وجوده بخلاف ما هو عليه، ومن ثم فهو يقبل اختبار صدقه، فيكون صادقاً أو كاذباً، وهو موضوع العلم، فالأحكام والأقاويل العلمية تنبني على مقدمات ضرورية يقينية، وهي لذلك ضرورية: ضرورية في مادتها وصورتها، في مقدماتها وفي نتائجها، وفي علاقة النتائج بالمقدمات. إن الضروري أو اليقين هو مدار القول البرهاني ومجاله، فالبرهان هو إنتاج قول ينتقل به الإنسان انتقالاً ضرورياً من مقدمات يقينية إلى نتائج يقينية، يبلغ به اليقين في مجال الضروري. إنه (أي البرهان) يتعلق فقط بمجال الضروري، وبنوع واحد من الاعتقاد هو اليقين، الاعتقاد في صدق القضية، وفي أن الصدق لا يمكن إلا أن يكون على ما هو عليه، إذ لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه؛ كما أنه يحمل على جميع الشيء، ومن ثم فهو قول كلي، وعلى هذا النحو يأتي القول العلمي.

وأما **الممكن أو المحتمل** فهو إمكان وجود الشيء على صفة أو على خلافها، ومن ثم يتعذر اختبار صدقه، لانبنائه على مقدمات ظنية غير يقينية، من المشهورات والآراء، التي لا يستقيم معها البرهان، ولا سبيل معها لبلوغ الحقيقة أو اليقين أو العلم. وهو ما يظهر في كثير من مجالات الوجود، خاصة تلك المتعلقة بأحكام الإنسان وأفعاله، حيث يكون الاعتماد على المشهورات في اختيار الأفعال وبناء الأحكام، كما هو الحال في مجال المعرفة والسياسة والسلوك والأخلاق ... وغيرها من المجالات التي تكون فيها الأحكام ممكنة غير يقينية. إن الأمر في مجال الممكن أو المحتمل لا يتعلق باليقيني والضروري في نتيجته – وإن كان ضرورياً في صورته فقط بالانتقال من المقدمات إلى النتائج – بل يتعلق بما هو خلافي وظني وشبه يقيني، أي بالجدلي. **ومقصد الجدل عند أرسطو، وفقاً لهذا،**

ليس بلوغ الحقيقة والتخلص من الظن، كما كان يرى أفلاطون– وإن لم يمتنع هذا في تصور أرسطو، حيث يعضد الجدل في بعض المستويات البرهان الذي يحتل أولى مراتب المعرفة الإنسانية بالوجود – **وإنما المقصد الأول للجدل عنده هو النظر فيما هو خلافي في المشهورات، أي في عالم الاعتقاد، للاقتراب بهذا العالم أكثر ما يكون من الحقيقة**، ومن ثم يكون الجدل ممارسة قولية ذهنية تقابل البرهان، وتنتمي – وفقاً لجوهر التحليل الأرسطي للأقاويل، ووفقاً للاستخدام الحديث – إلى مجال الحجاج argumentation بوصفه مفهوماً جامعاً لكل تلك الأعمال بالقول التي مدارها ما هو خلافي – وهو مفهوم استمر من أرسطو إلى العصر الحديث – سواء منها ما يكون للنفي أو إبطال القضايا: التبكيت، أو بناء قول لمقاربة اليقين في مجال الممكن: القول الجدلي، أو المناقشة/ المحاورة الجدلية، أو الحجاج الجدلي؛ أو ما يكون للإقناع في مجال المحتمل: القول الخطبي، أو الخطبة، أو الحجاج الخطبي. وهنا تظهر الصلة بين الجدل والخطابة، المشار إليها في نص سابق لأرسطو من كتابه الخطابة، في الوقت الذي يتجلى فيه تمايز كل منهما عن الآخر في تصور أرسطو، وعدم رغبته بشكل خاص في "... تذويب الخطابة في الجدل ..."[37]

الحجاج **نمط من نمطين للاستدلال**، إلى جانب البرهان، يُستعمل في التفاعل أو التبادل القولي، ويتسلل إلى سائر الأقاويل الأخرى، **محدداً بما هو خلافي في هذه الأقاويل، أياً كان موضوعها**، مما يؤكد على أولوية تناوله، في أيٍّ من نظرياته، منطقياً ولسانياً، من غير إقصاء للتناول النفسي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي ... وغير ذلك مما يتصل بفضاء الممكن والمحتمل.

وللحجاج، عند أرسطو، نمطان عامان هما: المناقشة أو المحاورة الجدلية، والخطبة، وإلى جانب ما لهما من سمات مشتركة بوصفهما شكلين استدلاليين حجاجيين يستعملان القياس والاستقراء، فإن لكل منهما خصوصياته التي تميزه، وتفرق بينه وبين النمط الآخر، فيما يتعلق بـ:مجاله، مداه، اتجاهه، أطرافه، وظائفه، أجناسه، وحداته، مواضعه.

فالمناقشة الجدلية أو الحجاج الجدلي هو فحص الأقاويل الخلافية غير البرهانية، المتعلقة بقضايا الفكر والسلوك، من أجل اختبار الحمل في الحكم ومدى استقامته إثباتاً أو نفياً. إنه أقرب أو أدخل إلى مجالات البحث الفكري، وتغيير الاعتقاد، يعقد غالباً بين طرفين: القائل والمقول إليه من أفراد النخبة المثقفة – وإن استعمل أحياناً في تغيير معتقد الجمهور/ المقول إليهم – ومن ثم تتعدد منافعه ما بين النظر في القضايا ذات الطبيعة الفلسفية أو الإشكالية، وبين الاتصال بالآخرين بمخاطبتهم من خلال افتراضاتهم الخاصة، وحتى التمرين الذهني أو الفكري عبر فعلَيّ إثبات القضية وإبطالها أو نفيها. ويعتمد الحجاج الجدلي في كل هذا – بصورة جوهرية – على آلية **السؤال والجواب**، أو بعبارة أصح: آلية

المســاءلة، وبخاصــة تلـك الـواردة غالبـاً علـى الصـيغة الاسـتفهامية ذات الشـقين المتناقضـين: (هــل ق أم لا – ق؟)، حيــث تبــدأ المناقشــة الجدليــة، ويــدور موضــوع النقــاش، بمطلــب الاختيـار، أي اختيـار المجيـب، بـين وضـعيتين متناقضـتين للقضـية ذاتهـا: مثبتـة (ق) ومنفيـة (لا – ق). وهنـا يبـدو أن المناقشـة الجدليـة نمـط **تخـاطبي** يضـطلع فيـه الطرفـان: السـائل والمجيـب ببنــاء القــول الحجــاجي/ الجــدلي، وتتضــافر جهودهمـا – حتـى وهمـا يتصـارعان – لإنجـاز مناقشـة جيـدة تكـون فيهـا المراهنـة علـى منزلـة الـذات ومهارتهـا بالقصـد إلـى إظهـار البراعـة أو المهـارة فـي هـذه اللعبـة الجدليـة، فـي بنـاء حجـاج جـدلي ينصـب علـى القـول، يبقـى فيـه الطرفـان: القائل والمقول إليه خـارج القـول، يبـذل المجيـب كـل الجهـد للحفـاظ علـى القضـية التـي يختارهـا، بينمـا يسـعى السـائل فـي المقابـل إلـى إبطـال تلـك القضية، **فالأمر يأخذ بينهما شكل الصراع**. غير أن دور السـائل فـي المناقشـة إنمـا يكـون هـو الأكثر فاعليـة وأهميـة. هـو مـن يبنـي، عبـر آليـة المسـاءلة وغيرهـا، اسـتراتيجية حجاجيـة فـي بنـاء القول وفـي التعامـل مـع الآخـر. السـائل هـو الـذي يطـرح الأسـئلة، ويـدير النقـاش، ويوجـه مسـاره، ويستدرج بأسئلته المجيب إلـى أن يسلم لـه بنفسـه بصـحة مقدماتـه وبمـا يحتاجـه، وكـأن السـائل، بذلك، يحدد في الواقع الأسئلة والأجوبة، ويسيّر حركـة الحجـاج وفـق أطروحتـه، لا بحسـب طبيعـة المجيب، ونفسيته وانفعالاته، ومقامـه الاجتمـاعي والثقافي – اللهـم إلا فـي ترتيـب الأسـئلة – إذ إن مـن يتوجـه إليـه السـائل أقـرب إلـى أن يكـون «مستمعاً كونياً».

وإلـى جانـب المسـاءلة فـي نمـط الحجـاج الجـدلي، وبارتبـاط معهـا، **هنـاك جدليـة الإثبـات والنفـي**، إذ يبـدو الجـدل اسـتدلالاً فـي اتجـاهين متقابلين، حركـة للفكر بين الإثبات والنفي، إثبات القضـية ونفيهـا مـن جـانبيّ السـائل والمجيـب/ السـامع، جدليـة تفضـي إلـى إقامـة مسـافة بـين المجيب/ السامع والحكم، بـالنفي أو الإبطـال، أو مـا يسـمى بالتبكيـت، أي تقـديم الأقيسـة النافيـة للحكم، فغالبـاً مـا تعمـل المناقشـات الجدليـة علـى نفي أوضاع أو قضايا مثبتة، أي إن مسعاها عادة ما يكون إنجاز **تبكيتات**، وباتجاهه تعمل مختلف التقنيـات وفـي مقدمتها المسـاءلة، بحيـث تصـبح آليـات وسـبلاً ومسـالك إلـى النفـي. وهكـذا فـإن الحركـة الأساسـية فـي الحجـاج الجـدلي، بمـا هـو فحـص أو اختبـار للأقاويـل الخلافيـة، هـي حركـة نفي تسنده المساءلة، بحث في القول عما قد يسوغ نفيه. وإن كـان، علـى الجانـب الآخـر، يحقق إثباتاً لقضايا أو أقوال كلية.

ويمثل **التبكيت**، بوصفه قياساً جدلياً تاماً، إلى جانـب الاسـتقراء الجـدلي، الوحـدتين الكبـريين للحجـاج أو الاسـتدلال الجدلي المؤلـف مـن ثلاثـة أركان تشكل في مجموعها الوحدة الحجاجية الدنيا أو الصغرى، وهذه الأركان هي: مقدمات/ معطى (م)، وعلاقـة اسـتنباط أو علاقـة موجهـة (ع)، ونتيجـة (ن) تلـزم عـن المقـدمات لزومـاً غيـر ضـروري، حيـث إن المقدمـة الجدليـة مادتهـا مـن الأمور الخلافية التي يستغرق اختبارها وقتاً يسيراً

إلى حد ما، أي لا تقتضي تناولاً مطولاً متأنياً وعميقاً من قبل شخص كالفيلسوف؛ والتي تحظى بالشهرة في الوسط الثقافي، أي التي تستند إلى سلطة المشهور في تحقيق الإقناع والتصديق، وفي بناء الاستدلال الجدلي، وحركة الحجاج فيه، والانتقال بين أركانه، وفق مجموعة من الأصول أو الجهات يصرف إليها الجدلي ذهنه لفحص القضايا، واستقامة الحمل فيها، باختلاف صور الحمل، تلك الأصول التي تشكل في مجموعها ما يسمى **المواضع الجدلية**، أي ما يحدد جهة القصد المناسبة للفحص الجدلي، أو القضايا العامة أو القوانين التي تتولد عنها المقدمات، أو هي **المقدمات الكبرى العامة، في بناء استدلال حجاجي مناسب**. وتتمثل (أي المواضع)، عند أرسطو، في أربع مجموعات: مواضع الجنس، مواضع العرض، مواضع الحد، مواضع الخاصة. وقد تنقسم هذه المواضع الجدلية، بوصفها درساً لمطلوب جدلي يعتمد على فعل مقايسة، إلى مواضع المقايسة عند الاحتجاج لمسائل معرفية فكرية، ومواضع المؤثرات عند الاحتجاج لما يعد مؤثراً، جميلاً ونافعاً، في نواحي الحياة العملية، ومن ثم فهي قد تقوم على اعتبارات اجتماعية أو فلسفية أو كمية أو كيفية.[38]

أما **الخطبة أو الحجاج الخطبي** فهو استدلال يتجه إلى بناء حكم أو اعتقاد، أو تثبيته وتوجيه الفعل، من خلال إقناع الخطيب السامعين أوالجمهور بهذا الحكم أو الفعل. فالخطيب وحده هو المضطلع ببناء الاستدلال الخطبي، قاصداً به إيقاع الإقناع persuaslon والتصديق لدى الجمهور الذي لا يشاركه فعل الاستدلال وبناء القول. وهنا تتوارى تقنية المساءلة، ويكون اللجوء إلى الأسئلة اقتراباً من الحجاج الجدلي، وتوسلاً للخطبة بأبرز آلياته، حيث إن المقصود من القول الخطبي هو الإقناع بحكم، والحكم بمثابة جواب عن سؤال غيرمعلن، يريده الخطيب أن يقع في نفس السامع وعقله، ويصبح متورطاً فيه مثله، غير مفصول ولا بعيداً عنه، أي يغدو مقتنعاً بالحكم، معتقداً فيه، "ففي الخطبة، حسب النسق الأرسطي، طيّ للمسافة بين المقول والقائل والمقول إليه ... بناء لحجاج متعدد الأبعاد. هو بناء تؤخذ فيه ملامح السامع بعين الاعتبار بالدرجة الأولى ..."[39] الحجاج الخطبي، إذن، جنس قولي خطابي، كل شيء فيه مرصود للتأثير والإقناع، ومرتب بحسب السامع، يخاطب عقل الإنسان وانفعاله، وهو غير موجه إلى شخص المقول إليه كالحجاج السوفسطائي- باستثناء الخطب المنافرية/ الاحتفالية الموجهة، إضافة إلى ما تحققه من تثبيت للحكم، إلى شخص المتحدث عنهم مدحاً أو ذماً – بل هو (أي الحجاج الخطبي) موجه إلى السامعين بما يجسدونه من ملامح نفسية واجتماعية وثقافية وعقلية، أي بما يمثلونه من أنماط. وهنا يصبح **التأثير المنتظر بالقول الخطبي نتاجاً للإقناع وعملاً له، يتحقق به ويتعين، لا بإثارة انفعالات السامعين**. وهو ما يعنى اتجاه أرسطو إلى **إحداث توازن بين الإقناع والتأثير في القول الخطبي،**

يكون التأثير فيه مرتهناً بالإقناع وخاضعاً أو خادماً له، بخلاف سابقيه – وعلى الأخص السوفسطائيين– الذين جعلوا مركز صناعة الخطابة وعمودها هو التأثير، فأحالوها إلى خطابة تأثير أو فتنة، وهو المصير الذي آلت إليه الخطابة/ البلاغة بعد أرسطو، حيث اختل التوازن الذى أراده، واعتمده أساساً لنظريته في الحجاج الخطبي، انطلاقاً من كون الخطابة، بما هي استدلال، قولاً موجهاً إلى العقل قبل الانفعال، مما يدعو إلى ضرورة تحول مركزها من التأثير إلى الإقناع، وتبعية الأول للثاني. **فالإقناع هو الوظيفة الأساسية للقول الخطبي ومعياره عند أرسطو**، حيث جعل صناعة الخطابة من أجل القول الواقع في مجال المعقول، لا المقصود به تحريك الانفعالات، فـ"... الخطابة الأرسطية مجالها المعقول (أي الحكم المستنير بالعقل في مجال لا يمكن أن نبلغ فيه الحقيقة بالضرورة، وإنما نجهد في الاقتراب منها ما أمكن)، لا العقلاني ..."[40]؛ المعقول reasonable، وليس العقلاني rathional، بما هو موضوع للاستدلال الخطبي (والجدلي).

القول الخطبي استدلال حجاجي يتحقق فيه الإقناع على مستويات عدة: صوري، نفسي، اجتماعي، قيمي، مستنداً إلى مجموعة من الحجج أو التصديقات تتضافر معاً للإقناع بالحكم الذي يمثل المقصد من الخطبة. بعض هذه الحجج يجده الخطيب جاهزاً، معداً ومتوفراً قبلياً، فيعتمده ويستغله، ويستفيد مما له من قدرة حجاجية في السياق الخارجي، بحسب موضوعه وغرضه من الخطبة، وتسمى هذه الحجج **تصديقات غير صناعية**، ويحصرها أرسطو في خمسة: القوانين، الشهود، العقود، الأيمان، العذاب أو التعذيب. وهي تعتمد في الجنس الخطبي المشاجري/ القضائي بخاصة، وكذلك في الجنس المشاوري/ السياسي، ولا شيء يمنع من تقييم هذه الحجج غير الصناعية وتأويلها من قبل الخطيب، خاصة عندما يتعارض قصده معها. إنه يقبل منها ويرفض، متبنياً أو منتقداً، بما يلائم مقصده، وإن كان تناوله واستغلاله لها يظل محدوداً، فقط ينظمها، ويجعلها ذات قيمة، لا بتحويلها، بل بوضعها داخل سياق. إنها تقف خارج الخطاب، خارج الخطيب، بعيداً عن حريته وتصرفه. "... إنها ببساطة عناصر سجل يأتي من الخارج، واقع مؤسس مسبقاً ... مقاطع للواقعي مؤسسة مسبقاً لغوياً من طرف المجتمع ... إنها عناصر مؤسسة من لغة اجتماعية، تمر مباشرة إلى الخطاب، دون أن تكون قد تحولت بواسطة أي إجراء تقني للخطبة..."[41]؛ والبعض الآخر يسمى **تصديقات صناعية**، ينشئها الخطيب بنفسه. وهذه التصديقات، كما صنفها أرسطو، ثلاثة أضرب: الأول يتوقف على أخلاق القائل، والثاني على تعبير السامع في حالة (نفسية) ما، والثالث على القول نفسه من حيث هو يثبت، أو يبدو أنه يثبت،[42] ومعنى ذلك أن الحجاج في الخطبة، في جانبه الصناعي، إنما يعتمد على ثلاثة أركان: القول logos بما هو فكر، أخلاق ethos القائل، انفعال pathos المقول له. وتتوافق هذه الأركان

أو الحجج مع أنواع المواضع أو الموضوعات الخطبية.

ويأخذ القول الخطبي، بما هو استدلال، شكلين أو صورتين أساسيتين في الانتقال الحجاجي من مقدمات إلى نتائج: القياس الخطبي، والاستقراء، الأول يسمى **الضمير** sentenco، والثاني **المثل** exemple. في كل من هذين الشكلين الاستدلاليين تلزم النتائج لزوماً غير ضروري عن المقدمات التي تتعدد صورها: الاحتمالات، الأمثلة، العلامات الضرورية، العلامات العادية؛ والتي تكون فيها (أي في المقدمات) علاقة المحمول بالموضوع غير ضرورية – باستثناء العلامات الضرورية – تتراوح بين السلب والإيجاب في آن واحد (الممكن)، أو يصدق وجود المحمول للموضوع مع قدر من عدم الوثوق (المحتمل). غير أنه في الضمير يكون الانتقال أو الحركة بخفاء من العام أو شبه الكلي إلى ما هو جزئي وخاص، بينما في المثل تكون الحركة بين أحوال جزئية، انتقالاً إلى ما يؤخذ على أنه عام أو قاعدة، استناداً إلى علاقة مماثلة.[43] وقد اعتبر أرسطو الضمير قياساً خطبياً، ورآه أكثر مناسبة للخطبة من المثل الذي يشبه، في رأيه، الاستقراء. وقد ألحق أرسطو بالضمير ما يسمى بالرأي. **والرأي** هو قضية تتعلق بالأمور العامة الكلية الخاصة بالأفعال الإنسانية، "... ولما كان الضمير هو نوع من القياس يتعلق بأمثال هذه الأشياء، فإن الآراء قضايا أو نتائج لضمائر بدون قياس ..."[44] وهو ما عبر عنه ابن رشد بقوله "... فإذا حذفت المقدمة والنتيجة كانت رأياً، وإذا صرح بالنتيجة كانت ضميراً."[45]، أي إضمار إحدى المقدمتين؛ أما المثل فقد رأى أرسطو أنه يشبه الاستقراء، خاصة عندما توضع الأمثلة في الخطبة أولاً. وقد أدرج تحت هذا المصطلح أجناساً قولية تعتمد على علاقة المماثلة، قسمها إلى نوعين: أولهما يقوم في رواية الأمور الذي حدثت من قبل، والثاني في اختراع الإنسان لها. وهذا الثاني يتفرع إلى الأمثال أو الخرافات، أي إن المثل يُعتمد عليه في سرد الأخبار والحكايات الخرافية والمثلية، وفي صياغة الصورة (البلاغية) التمثيلية، وكما أوضح أرسطو فإن الأمثلة تستعمل بنية الضمائر، كما تستعمل براهين عند عدم وجود ضمائر.[46]

وينظر أرسطو إلى الضمير والمثل بوصفهما **حججاً مشتركة** عامة تقوم عليها الخطبة بما هي جنس حجاجي إقناعي، أي أشكال قولية – استدلالية يبنى بها الحجاج في أجناس الخطب جميعها، وذلك في مقابل **الحجج الخاصة** التي تعد قضايا أو مقدمات ضمائر، أو معطى، تخص كل مجموعة منها جنساً خطبياً فرعياً.

لقد أراد أرسطو للخطابة أن تكون فعلاً أخلاقياً، مزيجاً من المنطق والسياسة أو الاجتماع. إنها تبني اعتقاداً أو تثبته، وتوجه الفعل، تهدف إلى الإقناع بحكم ما، وإلى إحداث تأثير بالقول، لا إلى إنجاز فعل بمقتضى القول وبتأثير منه. إن **القول الخطبي، بذلك، يحاجج من أجل تأمين القيم الواجب توفرها في المجتمع، وصيانتها وضمان وجودها، القيم الاجتماعية**

والسياســية لا الفكريــة كمــا كــان يريــد لهــا أفلاطون، قيم العادل، الخير والنافع، الجميل، كاختيــار إنســاني. وبـاختلاف وظيفـة القـول الخطبـي، تبعـاً لمـا يهـدف إليـه مـن قـيم، تتعـدد الأجنــاس الخطبيــة وتتمــايز، فهنــاك الجــنس القضائي أو المشاجري judicatory، وغايته أو وظيفتـه العـادل (أو الظـالم)، ومـن ثـم فهـو يـدور فـي إطـار ثنائيـة: اتهـام/ دفـاع؛ وهنـاك الجـنس التشـاوري أو المشـوري deliberative، وغايتـه النـافع (أو الضـار)، ويـدور فـي إطـار ثنائيـة: حض/ نهـي؛ وأخيـراً هنـاك الجنس الاحتفالي أو التثبيتـــي أو المنـــافري epideictic، وغايتـــه الجميـل (أو القبـيح)، ويـدور فـي إطـار ثنائيـة: مدح/ ذم.

ويــتم بنــاء الحجــاج أو القــول الخطبــي، وتحقيق غرضيه: الإقناع والتأثير، عن طريق ما يسمى **المواضـع الخطبيـة**، أي الموضـوعات أو القضـايا التـي تبنـى بهـا الحجـج، أو ينشـئ بهـا الخطيـب مـواد حجاجـه، ومـن ثـم فهـي تمثـل مفهوماً أساسياً في حجاج أرسطو. إنها الجهات أو المسـارات التـي يأخـذها الـذهن أو الفكـر فـي بحثه عما يكون به الاحتجاج أو الإقناع ممكناً أو محتملاً، فهي بمثابة مستودع للحجج، ولكنه ليس معداً للتذكر والاسترجاع، بل يسمح بتداعي المواضع وتوليدها. المواضع، عند أرسطو، "... ليست هي الحجج، ولا مقدمات الأقيسة الجدلية أو الأقيسة الخطبية، لكن منها تشتق المقدمات، وبتلك المقدمات تبنى الحجج/ فمفهوم الموضع عند أرسطو يدل بالأساس على أمرين اثنين: يدل على قضية عامة جداً، منها يولد عدد غير متناه من المقدمات، ويدل على شكل القياس الذي تستعمل فيه كل قضية من تلك القضايا العامة جداً ..."[47] هذه المواضع تتوزع في صنفين: مواضع الإقناع، ومواضع التأثير – وفقاً لتسمية هشام الريفي.[48] أما مواضع التأثير فتبنى في القول صورة القائل والمقول له، أخلاق القائل، وانفعالات المقول له، بوصفها قيماً أو أنماطاً نفسية واجتماعية وعقلية، أو **صوراً نموذجية مبنية بالقول، ومتمايزة، بالتالي، عن الوجود الواقعي للمتكلم والسامع**. ويأتي بناء صورتيّ القائل والمقول له بعدد من المواضع، صريحاً أو ضمنياً واقتضاء عن قرائن وقضايا موضوعة.

وأما مواضع الإقناع، فهي تبنى على مستوى صريح من القول/ الاستدلال الخطبي، وتتفرع فرعين: الأول يُعتمد في بناء المقدمات الخاصة بكل جنس من الأجناس الخطبية الثلاثة، يسميه أرسطو أنواعاً، ويشكل **حججاً خاصة**؛ والفرع الثاني يعتمد فيما هو مشترك بين الأجناس الخطبية جميعاً، ويسميه أرسطو **مواضع**، ويشكل **حججاً مشتركة** أي الضمير.

من الأنواع أو **المواضع الخاصة** تبنى مقدمات الاستدلال الحجاجي في كل جنس من الأجناس الخطبية الثلاثة، وفقاً لغاية كل جنس ووظيفته، أو ما يتجه إليه من قيم، حيث تمثل القيم (الاجتماعية والسياسية) مقصد الخطابة بأجناسها جميعاً، ومن ثم ستكون مواضع الإقناع هذه **قيمية** في المقام الأول، مدارها بناء الاعتقاد وتوجيه الفعل (الاجتماعي والسياسي)، وستقسم

إلى فروع ثلاثة: موضعية الخطبة المشورية: موضعية الخير والنافع، موضعية الخطبة المشاجرية: موضعية العادل، موضعية الخطبة التثبيتية: موضعية الجميل والشريف.

والمواضع الخاصة بالخطبة المشورية deliberative هي مقدمات تستعمل للإقناع فيما يتصل بقيمتيّ الخير والنافع، وهي تختلف وتتعدد باختلاف المقام أو مقتضى الحال الداعية إلى استعمالها. فمنها ما يستعمل للاستدلال على خيرية المشار به أو نفعه، في أمور الحياة العامة والخاصة: السياسة والاجتماع والأخلاق والتشريع والمعاملات، حيث **إبداء المشورة والنصيحة بخصوص ما هو خير أو نفع وفقاً لما يقتضيه العقل**. إن هذا النوع من مواضع الخطبة المشورية يكون بمثابة حقائق مشهورة يجعلها الخطيب مقدمات تتحدد بها القضية التي يرى من النافع الإقناع بها، كما يتحدد بها فعل الإقناع أو حركة الحجاج حتى يبدو ناجعاً في الاحتجاج على خيرية تلك القضية أو نفعها، غير أن هذا الاحتجاج هو، في جانبه مهم منه، احتجاج أخلاقي، لا سيما في أمور السياسة، حيث ينبغي معرفة أشكال الحكم ونظمها ومهامها، ومراعاة أخلاقها، حتى يتحقق الإقناع/ النصيحة الحسنة، ويكون أكثر تأثيراً.[49] ومن المواضع الخاصة بالخطبة المشورية ما يُستعمل لتأكيد خيرية المشار به أو نفعه، في حال شك السامع وإنكاره، أو في حال تردده فيما هو أفضل أو أكثر خيراً أو نفعاً. وبعض المواضع، في الحالين، يستند إلى اقتضاء منطقي أو مقايسة، والبعض الآخر يرتد إلى بعض السُلط المرجعية في المجتمع من جماعات أو شخصيات أفراد.[50]

وأما **المواضع الخاصة بالخطبة التثبيتية** epid(e)ictic، فهي مقدمات يقصد بها تثبيت قضايا متفق فيها، لا مناقشة فيها ولا خلاف يستدعي ترجيحاً لأيّ منها، وتدور حول المدح والذم، عن طريق بناء **صورة نموذجية** إيجاباً أو سلباً، بإسناد صفة أو صفات للممدوح أو المذموم، إنساناً أو إلهاً أو حيواناً أو جماداً، على سبيل الجد أو الهزل، إسناداً قائماً على تصوير الأفعال، يتحقق منه السامع بإدراكه وفهمه، وليس بتصريح الخطيب وبنائه له على نحو مباشر. "... وهكذا يكون سدى النص في هذا الجنس الخطبي تصويراً للأفعال. ومن ذلك التصوير يبني السامع القضايا المقتضاة، ومن هذه القضايا ينبنى الضمير..."[51]

– الضمير بما هو حجج مشتركة، وبنية أساسية للحجاج في كل الأجناس الخطبية؛ لإثبات الفضيلة للممدوح، أو سلبها عن المذموم، وفقاً لتعريف الفضيلة، وتحديد أجزائها، وعلاماتها فيمن يتصف بها، وما تقتضيه من أفعال.[52]

وأما **المواضع الخاصة بالخطبة المشاجرية** judiciary، فتدور حول قيمة العادل، وضمان تحقيق العدل في المجتمع. وهذه الغاية تقتضي البحث في الدوافع التى تدفع الناس إلى ارتكاب الظلم، وحالتهم العقلية، وأخلاق أولئك الذين يتعرضون لوقوع الظلم عليهم واستعداداتهم؛[53] ومن ثم فمدار الخطبة المشاجرية: فعل الظلم أو الجور: حده وآثاره أو أضراره؛ الجائر، المجور

عليه: وضعياتهم الاجتماعية وطبائعهم النفسية؛ بالإضافة إلى ما يرتبط بهذا من تأول للقانون واستغلال لنصوصه، إذ علينا أن ننظر إلى القانون "... كيف يفسر بحيث يناسب تطبيق العدالة أو المنفعة ..."[54]

وتعد **المواضع المشتركة** مقدمات أو أفكاراً عامة جداً، ترتد إليها مصادر الحجج، وتستعمل في كل الأجناس الخطبية للإقناع بالحكم، بإمكانه أو بعدم إمكانه، بثبوته أو بعدم ثبوته، بدرجة حسنه أو قبحه، بحيث يمكن الحديث عن عدد من المواضع المشتركة أو العامة: موضعية الممكن/ غير الممكن، موضعية الكائن/ غير الكائن، موضعية الأكثر/ الأقل. تظهر هذه المواضع في كل الأجناس، وإن حظي كل جنس ببروز واضح وهيمنة لإحدى هذه المواضع دون الجنسين الآخرين، وعليها تبنى القضايا وحركة الحجاج في الخطبة، بالاستناد إلى علاقة من الاقتضاء المنطقي، تكون بموجبها مواضع الطرف الثاني أضداداً للطرف الأول، وهي، في هذا، لا ترد في نسيج الخطبة بنصها.

وقد نظر أرسطو إلى ما يقع في الحجاج – الجدلي والخطبي– من مغالطات fallacies، خلال دراسته لقواعد إنتاج القول الحجاجي عند السوفسطائيين، تحت ما أسماه المواضع أو **المغالطات** السوفسطائية بما في التسمية الأخيرة من تثمين أخلاقي وعقلي للممارسة السوفسطائية بعامة، تلك الممارسة التي قصد بها التسلط والغلبة، للذات على الآخر رغم التظاهر بخلاف ذلك، بالتبكيت أو النفي أو الإبطال، وبإيقاع المجيب في الخطأ، ودفعه إلى مخالفة المشهور، وإلى الحيرة باستعمال صيغ لغوية غير مألوفة، وإلى إنتاج الكلام الفارغ أو الهذر من القول – وهذه الأمور هي ما تشكل مجموع المواضع أو المغالطات السوفسطائية. وقد رصد أرسطو هذه المغالطات التي تهدد القول الحجاجي، من حيث إنها توهم ببناء الاستدلال أو القياس صحيحاً مستقيماً في الظاهر، في حين يسكنه خلل خفي في الحقيقة، خلل في صورة الاستدلال، أو مادته، أو في كليهما. واتجه (أي أرسطو) إلى تفكيك الحجاج السوفسطائي، وبيان فساده وما به من خلل وأخطاء: منطقية، ودلالية لغوية، أو ما به من خداع ومناورة؛ كما ذكر وجوه حل هذه المغالطات بحجاج مضاد حال استعمالها للإقناع في الأقاويل.

وترجع هذه المغالطات إما إلى خطأ متعمد في الاستدلال أو القياس، وإما إلى مناورة مقصودة بخرق قواعد التخاطب، ومن ثم لا يدخل فيها ما كان على سبيل الغلط أو الخطأ العفوي التلقائي، أو ما كان من قبيل اللعب والمشاغبة. وبينما تعتمد المناورة أثناء المناقشة على استراتيجية خداع المجيب وتوريطه والمراهنة على غفلته واندفاعه إلى الجواب، تكون أخطاء أو أغاليط القياس وليدة الإخلال بإحدى قواعد الدلالة أو المنطق: تذبذب الدلالة أو تأرجحها، الإيهام بعلاقة منطقية ما، أي إن هذه الأغاليط أو المغالطات يمكن تصنيفها قسمين:[55] مواضع أو مغالطات دلالية لغوية/ في الخطاب: الاسم المشترك، الاشتباه في دلالة التركيب أو في الإحالة، التركيب، القسمة، النبر،

شكل اللفظ. وهذه المغالطات تعتمد على ما في بعض الوحدات اللغوية من تعدد دلالي، أو قابلية للتعدد في الدلالة: الاسم المشترك، شكل اللفظ، النبر، يسمح ببناء استدلال ظاهري، على ما فيه في الحقيقة من تلاعب بالدلالة أو استغلال لتعددها القائم أو المحتمل؛ كما قد تعتمد على وحدات لغوية مثل التركيب، تمكن، في إطار تعامل خاص معها، من انتقال في مستوى حكم القول، أي "... إحداث انزلاق في الاعتبار من حكم التركيب إلى حكم جزئه، وجعل هذا الثاني في وضع ذاك الأول ..."[56]، كإيهام بانسحاب صدق القول على صدق أجزائه.

وأما القسم الثاني، فيضم مغالطات دلالية منطقية/ مستقلة عن الخطاب: الَعَرض، استعمال عبارة في معناها المطلق أو غير المطلق، الجهل بالتبكيت أو الإبطال، الإيهام بالعكس، المصادرة على المطلوب، جعل ما ليس بعلة علة، جمع المسائل الكثيرة في مسألة واحدة. وهذه المواضع – كسابقتها – هي "... وجوه استغلال لما يكون أحيانا – في بعض الخطاب – في اللغة الطبيعة من هامش «ترجرج» دلالي منطقي، أو لما يكون في تصور جمهور الناس لبعض الأنواع من العلاقات المنطقية بين الأحداث من عدم وضوح أحياناً. وهذا الهامش يمثل فضاء قولياً مناسباً لممارسة حجاجية سماها فلاسفة اليونان الاستدلال السوفسطائي ..."[57] ومن ذلك مثلاً موضع **المصادرة على المطلوب**، حيث يوضع المطلوب نفسه مقدمة في استدلال يأخذ صورة القياس الظاهري، مستغلاً ما في اللغة الطبيعية من ترادف يوهم بمغايرة المقدمة للنتيجة، بالاعتماد على ما في الترادف من اختلاف في اللفظ على نحو يخفي الخطأ في القياس أو في بناء حجاج حقيقي. وقد لا تخفي صورة القول خطأ في بناء القياس، بل خطأ في نوع العلاقة المنطقية التي تعتبر بين الأحداث بما لا يوافق الواقع، فيتغير – عبر القول إنجازاً للحجاج – وضع الأشياء في الواقع/ الكون، كما في موضعيّ **الإيهام بالعكس، وجعل ما ليس بعلة علة**، عندما يخلط السامع بين علاقة التلازم غير المنعكس وعلاقة الانعكاس، بين ما هو علة وما هو ليس بعلة، في الواقع، أي عندما يكون تصوره لبعض العلاقات بين الأشياء غير واضحة وغير دقيقة. وهناك من المواضع ما يعتمد، ليس على بناء الاستدلال منطقياً ودلالياً، بل على التأويل، تأويل ما يقال أثناء المناقشة، كما في موضع **استعمال عبارة في معناها المطلق أو في معناها غير المطلق**، حيث يؤخذ محمول استعمل في جانب من جوانبه على أنه استعمل في معناه المطلق. يحدث هذا عند استعمال صفات متعددة تنتمي إلى مجال دلالي واحد، كصفات الألوان.

القول الحجاجي عند أرسطو ليس استظهاراً واستعادة وترديداً لقول سابق ومعد قبلياً، ولكنه عملية بناء وإنتاج، تمر– حسب ما ذكر أرسطو– بثلاث مراحل: مصادر الأدلة أو الإيجاد invention، تنظيم أجزاء القول أو الترتيب arrangement، العبارة أو الأسلوب style، إضافة إلى مرحلتين خارج بناء القول ذاته، هما: الاستظهار أو الذاكرة memory، الإلقاء

delivery، فهذه هي **المراحل أو العمليات الخمسة في بناء القول وتكونه**، مرتبة زمنياً، أي بحسب زمن الإنشاء، تبدأ بالعثور على ما يمكن قوله، مما يلائم الموقف، ويحقق الغاية من القول؛ ثم ترتيبه وتنظيمه، فالصياغة أو الإخراج اللغوي وإضافة الوجوه البلاغية، مع الرجوع إلى الذاكرة – بكل الوسائل المساعدة على التذكر والاستحضار، وعلى تجنب التناقض والاضطراب بين أوائل الكلام وأواخره – وتشخيص القول بالإنشاد والحركات كما يفعل الممثل، فيما اعتبره بارت مسرحة الكلام[58]، والتي من شأنها أن تضاعف من قدرة القول على التأثير في المستمع، وبلوغ مقصده منه. إن هذه المراحل ليست عناصر بنية مغلقة، ولكنها عمليات بنينة وتكوُّن وإنتاج، تسير بالفكرة نحو التحقق قولاً أو خطاباً، ومن ثم تتمتع المراحل الثلاثة الأولى بأهمية خاصة، لتعلقها بالخطاب، أي خطاب، فهي تمثل – في مجموعها – نموذجاً لبناء الخطاب وتكوُّنه، وتحليله أيضاً بالتالي، يضم مادة الخطاب (إيجاد الأدلة)، وشكله (الترتيب)، وصيغه (الأسلوب)؛ بينما تقف مرحلتا الذاكرة والإلقاء خارج بناء الخطاب، وتختصان بما كان منه شفوياً، فيتم إغفالهما في حالة الخطابات المكتوبة.

يُعَد **الإيجاد** عملية أساسية في إنتاج القول وبنائه، وهو يعني البحث عن المواد والحجج المناسبة التي تجعل موضوع القول ممكناً قابلاً للاحتجاج والتصديق، سواء ما كان منها واقعاً أو محتملاً. هذه المواد يرجع إليها الخطيب ليبني خطابه أو استدلاله، وهي – مع تنوعها ما بين أجناس القول – تشكل في مجموعها منظومة أو مستودعاً للحجج، وتُسمى **المواضع**، أو **مواضع الاحتجاج**، وتكون بمثابة مبادئ عامة، أو وحدات استدلالية متوفرة للخطيب، يعثر عليها، فلا ينشئها أو يخترعها، بل ما يفعله هو إعدادها والربط بينها في بنية استدلالية محكمة ومتماسكة، وإن كان ثَمَّ اختراع، فهو إيجاد لموجود وكشف لمحتجب، ومن أجل طرح قضايا بديلة.[59] ولا تنحصر مواضع الاحتجاج في البراهين، بل تضم إليها العادات والانفعالات، وإن استحوذت البراهين على عملية الإيجاد، واستغرقت القسم الأكبر والأكثر أهمية من الخطاب/ الخطبة، وهو القسم الأوسط، بينما لا تكاد تظهر العادات والانفعالات إلا في المقدمة والخاتمة.

وبعد إيجاد المواد والحجج، تأتي عملية **الترتيب**، أي تنظيم تلك المواد داخل الخطاب وفق أشكال وأنساق متعددة، كأن تأخذ ترتيباً أو مساراً خطياً متتابعاً، أو استرجاعياً، أو جدلياً، أو سردياً. وفي إطار هذه الأنساق يتمايز كل قسم من أقسام الخطاب: المقدمة، السرد، الخاتمة، باعتبار الوظيفة والمقام الخطابي؛ كما تتنوع أبنية الخطابات بحسب جنسها: خطبة، رسالة، موعظة، شعر، درامـا؛ وتتنوع بنياتها الداخلية: الاستطرادات، الأوصاف؛ الأمؤ الذي يجعل من الترتيب "... بحق جوهر البناء الشكلي للنصوص."[60]

ومن خلال الصياغة أو العبارة التي هي

الأسلوب وطريقة التعبير اللساني – يتجلى محتوى الخطاب (الإيجاد)، وشكله (الترتيب)، وفق مبادئ من المناسبة والدقة والوضوح وصور التحسين. فمن خلال الأسلوب يكتسب الخطاب وجوده الفعلي، وينهض بوظيفته، ويمارس فاعليته وتأثيره. وقد شهدت البلاغة القديمة – في عصورها المتأخرة – إعلاء لهذا القسم أي الأسلوب، وانحصاراً فيه، فيما عُرف بالبلاغة المختزلة أو المحصورة.

وتمثل **المقامات الخطابية** أو الخطبية الثلاثة: المشاجري والمشوري والتثبيتي– أو القضائي والسياسي والاحتفالي– أساساً لتقسيم أجناس الخطاب بحسب: الموضوع، الغاية، نمط الحجج والمواضع الخاصة ما بين إقناع وتأثير، الجمهور/ الحضور، المرجع الزمني.[61] هذه المقامات/ الأجناس شكلت – في تمايزها وتداخلها – مجالات البلاغة، وبدت أنها تغطي حقل الاستعمالات الخطابية للغة في كليته، عبر وجوه من الاستدلال الجدلي والحجاجي والخطابي، من أجل الحق والعدل، أو الظفر على الخصم والنيل منه؛ وعلى نحو يكشف عن رغبة في السيطرة على الخطاب وطرقه الاستدلالية في إنتاجه للقيم، وفي احتوائه للنزاعات والاعتراضات والالتباسات والتناقضات، مما أوقع البلاغة في اختزالية صورية أو جدلية، وفي لغة شكلية مضللة. فلم تكن المقامات/ الأجناس/ الخطابات في التصور البلاغي سوى أوضاع نموذجية هي في حقيقتها "... تأطير اجتماعي للجدل اليومي الذي يبحث عن الحقيقة، وهي في الوقت نفسه تأطير صوري معرفي للخطابات التي تتخذ موضوعاتها كآراء «محتملة» و«شبيهة بالحق»، تمهيداً لتقليص هذه الآراء واختزالها داخل العبارة «اللغة» ..."[62]، مما يؤكد هيمنة العلامة/ الخطاب على فيم الحقيقة والمعرفة.

(3) البلاغة المعاصرة وفهم الحقيقة بوصفها نتاجاً لفعل خِطابي حِجاجي

(3–1) أفول البلاغة القديمة وتبدل مفهوم الحقيقة بوصفها تطابقاً

كان انهيار البلاغة القديمة والكلاسيكية في أواخر العصور الوسطى وما تلاها نتيجة تبدل تلك الأسس الميتافيزيقية والجمالية والأيديولوجية التي كانت تستند إليها، لاسيما فيما يتعلق بمفهوم الحقيقة بوصفها تطابقاً يحفظ للعالم نظامه، ويبقي الحقيقة مستقلة عن التأويل المتعلق بماهية وجود الإنسان.

تستند البلاغة القديمة في جوهرها إلى مفهوم المطابقة أو الموافقة أو الملاءمة أو المناسبة، أي: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، موافقة المنطوق للحال/ المقام، مطابقة اللفظ للمعنى، الدال للمدلول. وهو ما يجعل منها بحثاً في طريقة تأدية المعنى، في تخير اللفظ الذي يلائمه ويطابقه. إنها معنية بالكشف والإبانة عن معنى تسعى إلى إظهاره وبيانه وتبليغه والإقناع به، بموجب اختيار ما يوافقه من اللفظ. وفي سبيل ذلك تستبعد ما يحول دون هذه الموافقة أو المطابقة، وما يمثل إخلالاً أو إفساداً أو تشويهاً لها، بالاحتراز عن الخطأ وغيره من العيوب

والنواقص، وضمان تأدية المعنى المراد وتوصيله سليماً، واضحاً، حسناً، مقنعاً ومؤثراً.[63] إن ما تسعى البلاغة إلى كشفه وإبانته والإقناع به إذن هو معنى محدد وموجود سلفاً، معلوم أو متصور؛ هو حال أو مقام عام نمطي ثابت، حقيقة مطلقة مثالية متعالية ليست سوى تطابق الشيء مع التصور العقلي أو المنطقي له، أو تطابق المتصور مع الأشياء والموجودات، ومع نظام للعالم وقوانينه القائمة على التناسب والتجانس. وهو ما يتحقق – بلاغياً – بموجب تطابق اللفظ مع المعنى، أو مع الشيء (الموجود بذاته في الخارج)، أو مع تصوره (أي صورته ومعناه في الذهن). وبناء على هذا لم تكن **البلاغة سوى مجموعة من القواعد والمعايير التي تؤدي بالإنسان إلى بلوغ المعنى المراد، أو الحقيقة، أو المعرفة، أو الشيء، أو العالم، وفق تصور قائم على التناسب والتجانس والتلاؤم والنظام والتساوق**، وما وظيفة البلاغة إلا موافقة معنى عام وقائم ومحدد، أو حال مناسبة لمثوله وحضوره أو استحضاره. إنها تقف دون توليد المعاني الخاصة غير المحصورة وإنتاجها، ودون إنتاج الحقيقة أوالمعرفة، وتكتفي بأن تعكس وقائع ذات وجود موضوعي، وثابت، ومستقل عن الذات (العارفة)؛ وتجعل من اللغة بالتالي مجرد أداة لبلوغ المعنى أو الحقيقة، أو **لتحقيق التطابق مع أصل أو تصور قائم، أوالتوافق معه وملاءمته، أو محاكاته بطريقة تضمن تجليه وتبليغه والتمكين منه.** الأشياء والمعاني والحقائق والأحداث والأحاسيس – في ظل هذا التصور البلاغي – تتمتع بوجود قبلي، كما تتمتع بالبداهة والوضوح. إنها مكتفية بذاتها وبوجودها الذاتي، وليست بحاجة إلى اللغة إلا كأداة أو وساطة لكشفها وبلوغها. فاللغة – وبالتالي البلاغة – تنحدر إلى مجرد أداة أو مناسبة لمثول أو حضور ما هو ثاوٍ وخفي، ومحاكاته. إنها موضوعة – إذن – لتطابق العالم، الفكر، الحقيقة، الماهية؛ وتناسبها، وتتوافق أو تنسجم معها. والحقيقة– بدورها – ليست سوى "... توافق المنطوق مع الشيء ..."[64]

والبلاغة في تعلقها بمبدأ المطابقة أو المحاكاة إنما تجسد ما كان يحكم الفكر الإنساني القديم والوسيط من تصورات ميتافيزيقية للحقيقة، **فحقيقة أي شيء وماهيته هي في تطابقه مع ذاته، ومع صوره وتجلياته المتطابقة:** الشيء= التصور= اللفظ= الكتابة، حيث الكلمة المكتوبة التي تشير رسماً إلى الشيء تطابق اللفظ المنطوق الذي يطابق بدوره صورته في الذهن، التي تطابق الشيء في ذاته. كلها متطابقات، أو أوضاع متفقة للشيء قصد بها مطابقة الحقيقة.[65] في هذا التصور الميتافيزيقي – أو الميثولوجي أو اللاهوتي – لا تشهد الحقيقة تعدداً أو تفاوتاً أو اختلافاً، بل هي واحدة، تكمن في توافق أو تطابق المنطوق/ المكتوب مع الأشياء في العالم الخارجي، ومع المعقولات والتصورات. والحقيقي، في هذه الحالة، شيئاً كان أو حكماً هو ما يتوافق أو يتطابق، "«... أن يكون الشيء حقيقياً، والحقيقة، يعنيان هنا التوافق بطريقة مزدوجة: أولاً كتطابق بين الشيء وما نتصوره عنه، ثم كتطابق

بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشيء» ... الحقيقة [بهذا المعنى] تجسيد لمبدأ التطابق والتوافق الكلي ... بين التصور والشيء ..."[66] وتبقى اللغة – نطقاً وكتابة – رهين العالم والفكر، الأشياء والتصورات، وليست خالقة أو صانعة لهما. الأشياء والموجودات **تتطابق مع ذلك التصور القائم لماهيتها كما تتبدى للعقل ووفق نظام العالم ومنطقه.**

كان للبلاغة – إذن – تصورها الميتافيزيقي والجمالي الخاص بالمعرفة والحقيقة، وبدور أو **فعل للغة لا يتعدى تثبيت مبدأ الهوية والتطابق في فهم الحقيقة.** غير أن هذا التصور تعرض للتقويض والهدم، ومعه كان انهيار البلاغة/ الخطابة وتقويض مملكتها. حدث ذلك مع بدايات العصور الحديثة، وخاصة في القرن الثامن عشر، مع ظهور النزعة الفردية التي بلغت ذروتها مع الجماليات الرومانسية، حيث برزت الذات بوصفها مصدراً للمعرفة واليقين، ومنبعاً للوعي الذي يمنح الأشياء وجودها، فبدأت لا ترى للحقيقة والمعرفة وجوداً خارج ذاتها. ما تدركه الذات: حساً أو عقلاً، ما تقرره وتبرره – هو ما يرتقي إلى مستوى الحقيقة واليقين. لم تعد حقيقة الشيء أو الكائن في تطابقه أو تماهيه مع ذاته، ولكن بتطابقه مع ظهوره، أي مع تلقيه وإدراكه وتأثر الذات به، فنحن لا نعرف الشيء فى ذاته، ما نعرفه فقط هو نمط إدراكه، وهو نمط خاص بنا، وخاضع لشرطيّ الزمان والمكان الملازمين أصلاً للذات، أي إن الظاهرة لا توجد في ذاتها، وإنما في تمثل الذات لها، فمن خلال الذات يستمد العالم تمظهراته. لقد أصبح "... الإنسان هو مقياس الأشياء كلها، وما يكتبه أو يتحدث به من صنعه، وسبيل الحكم عليه..."[67]، **فلا وجود للحقيقة باستقلال عن الإنسان، وعن اللغة. لا وجود إلا باللغة ومن خلالها، فهي التي تنتج الحقيقة، إذ هي تبني تصوراتنا عن الواقع وتمثلاتنا له. وهو ما يعني أن الحقيقة، حقيقة الواقع، وحقيقة أي شيء، هي ما نبنيه ونكونه من صور واستعارات وتمثيلات لغوية،** وليست في تطابق أو توافق اللغة/ الألفاظ/ المنطوق مع الأشياء والمعاني. "... الحقيقة – بذلك – هي استعارة وتمثيل ..."[68]، أي مجموعة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات بدت مع طول الاستعمال أنها ثابتة ومشروعة، بينما هي لا تعبر عن انتظام واطراد ومعيارية. هنا ينتفي **الأساس التقليدي للميتافيزيقا وللبلاغة،** المؤسس على تطابق الشيء والتصور/ المفهوم، أو الموضوع والمعرفة، أو اللفظ والمعنى؛ ليغدو التطابق مع تصورات الذات، فلم يعد عمل الذات/ المبدع "... محاكاة هذا العالم، من خلال التعبير البليغ عن أشيائه ووقائعه، وإتقان لغة التطابق بين اللفظ والمعنى الأصل، بل على العكس من ذلك، غدا العالم خاضعاً لرؤية الذات المتخيلة؛ ومن ثم فالذات هي التي تنتج صور العالم التي لن تتوافق بالضرورة مع العالم ذاته، بقدر ما تكون معبرة عن الحقيقة الباطنية بما هي نتاج التجربة الذاتية التي تحدس الوجود وتستكنهه وفقاً لمنطق مغاير تتطابق فيه الذات مع متخيلها وحدوساتها..."[69] لقد فارق الإنسان الحديث إيمانه بأن شيئاً ما

معطـى سـلفاً وخارجـاً عنـه، وأن دوره هـو مجـرد نقل معطيات وتصورات وحقائق جاهزة ومحددة، **ولـم يعد المبدع علـى الأخص مدعواً إلـى أن يصوغ كلامه وفقاً لقاعدة أو معيار أو شكل أو قالب أو إطار أو وجود معطى خارج الذات**، ولم تعد وظيفتـه تنحصـر فـي العثـور علـى الصـيغ المجسدة لما هو موجود سلفاً: الواقـع، الحقيقـة، المعنى، إذ بدا واثقاً بقدرته على "... منح العالم معنـى بـدلاً مـن اسـتخراج المعنـى جـاهزاً منـه ..."[70]؛ **ولم تعد اللغة خاضعة لمعنى أو مدلول أو مفهـوم أصـلي يطلـب تطابقـاً، وإنمـا صـارت أداة للتعبير عن تجربة فردية معيشة، من خلال علامـات ودلالات تحمـل تعـدداً وتنوعـاً وتغيـراً ينفك معها ارتباط الشيء/ الموضوع بكلمـة أو بصيغة لا بديل عنها، وتبدو ضرورية ولازمـة للإشارة إليـه وتسميته، وتعيين هويتـه، وتثمين قيمتـــه ووظيفتـــه**، وهنـا ظهـر كـلام الفـرد أو الأسلوب بوصفه خلقاً أو أثراً فردياً، ومن ثم اكتشـافاً للـذات، وصـياغة للعـالم مـن واقـع «مطلق»ها الشخصي الإنساني، لا إقراراً بنظام أو وضـع وتثبيتـاً لـه. لقد كـان ذلـك زوالاً للقيم المطلقـة والكليـة، وتغيـراً جـذرياً فـي مجـال الأيديولوجيا ورؤية العالم. ولا يخفى ارتنباط ذلك بظهـور البورجوازيـة – ومـا رافقهـا مـن سـقوط حظوة الكنيسة – التي تتبنى رؤية للعالم ترفض رد القيم كلها إلى مصدر واحد فريد، وتسلم في المقابل بوجود الواقع الفردي. وهو ما يعني زوال رؤية للعالم لها قيم مطلقة كلية. كما كان ذلك التحول أيضاً، وفي ارتباط بصعود البورجوازية، إبطـالاً لتراتبيـة الأسـاليب وتقسـيمها الطبقـي، ومـا يـرتبط بـذلك مـن إبطـال المفاضـلة بـين الأشـكال اللسانية على أساس مغايرة الصور (البيانية) للطرق البسيطة للقول، تلك المغايرة التي تقتضـي الاعتقاد بوجود القاعدة، بوجود مثل أعلى عام مطلق؛ وفي المقابـل، فـي عـالم بـلا إلـه، زالـت عنـه سـطوة الكنيسـة، في عـالم ذهبـت الأرسـتقراطية بامتيازاتها الطبقيـة، واعتقد فيـه كـل فـرد أنـه قاعـدة، أو إلـه نفسه، ومعيار كل القيم – كان اليقين بأن للمرء ما لغيره مـن الحقـوق، وكانـت الـدعوة إلـى المسـاواة، فـ"... المساواة مهيمنـة علـى الجمـل وعلـى النـاس علـى السواء. وكـان هيغو الرومانسي.. [قد] أعلن «الحـرب علـى الخطابـة [أو البلاغـة]» باسـم المسـاواة."[71]، وفـي ذلـك إطاحـة بالبنـاءات أو الأنساق الكلية العامة والثابتة: النظرية، القياسية، التجريبية، العقلانية؛ لإقامة التاريخ محلها. وهو ما يصـب فـي زوال القـيم المطلقـة المفارقـة، وفـي **إقصاء البلاغة التي لم يكن هدفها آنياً، بل كانت لازمانيـة، تعمـل علـى إقامـة نظـام لطرائـق العبـارة وأساليب القول في كل زمان، وفي كل لسان.**

عنـدما تحـول كـل شـيء: الواقـع، والمجتمـع، والمؤسسات، والعادات، والقيم الأخلاقية والجمالية، واللغة التي تعبر عن كل ذلك – إلى إبداع أو خلق حر متجدد خاضـع للتجربـة والاختبار، وكفَّ عن أن يكون واقعاً مطلقاً، مثالياً ومتعالياً، وبات علينا "... بـدلاً مـن البحـث عـن حقيقـة أُولـى ضـرورية وبدهية، أن نعيد صياغة فلسفتنا وفق رؤية تنظر إلـى البشـر والمجتمعـات الإنسـانية فـي تفاعلهـا، وتراها وحدها المسئولة عن ثقافاتها، ومؤسساتها،

وعن مستقبلها ..."[72]؛ عندئذ اختفت تلك الأسس التي كانت تعتمد عليها البلاغة، فكان إيذاناً بانحطاطها وأفولها، ساعد على ذلك أكثر موقف الوضعية المنطقية من المحتمل/ البلاغة في إدراك حقيقة الأشياء – كما جاء سابقاً، ولكن من المؤكد أن البلاغة لم تمت تماماً، فلا تزال تواصل الحياة والحضور والفعالية حتى اليوم، تحت تسميات متنوعة، مستعيدة جانباً من ميراثها القديم، وقد قبلت بتغير الأنساق المعرفية والقيمية، وغدت قادرة على تأملها وتحليلها.

(3-2) البلاغة المعاصرة وتزايد الوعي بالخصوصية التواصلية للخطاب

تُعد البلاغة المعاصرة بمثابة استعادة للبلاغة الكلاسيكية، مع تجاوز تلك المرحلة المتأخرة من تاريخ البلاغة القروسطية التي آلت فيها إلى نظرية للصور والوجوه الأسلوبية، وغدت بلاغة مختزلة، متخلية عن جوهرها وهو الإقناع والاستدلال في فضاء المحتمل. كانت استعادتها تحديداً لبلاغة أرسطو بوصفها نظرية عامة في الخطاب: لا تقتصرعلى الأجناس الخطابية الثلاثة: القضائي والسياسي والاحتفالي، التي تقاسمتها – من بعده – الفلسفة والجدل والأدب؛ بل تتسع لتشمل كل الخطابات الموجَّهة إلى كافة أنواع المتلقين: فرداً، جمهوراً، الإنسانية جمعاء، داخل المجتمع المعاصر الذي تهيمن عليه وسائط الاتصال وتقنيات الإشهار والإقناع والتأثير، بما يمكِّن من تأمل الأجناس التعبيرية أو الأدبية على أساس فكرة المقامات الخطابية، ويفضي إلى نظرية تداولية حجاجية للنص تقوم على المقام الخطابي؛ كما يسهم مفهوم المواضع العامة والمشتركة بين كل أجناس الخطاب في تحليل خصائص النصوص الحجاجية، وما تحمله من تيمات وقيم ومعتقدات وآراء سائدة ودوافع "... تكوّن بالنسبة لعصر ما قاعدة رصيد مشترك من التواصل ... [أو] عناصر وظيفية لعملية تواصل نصية."[73]؛ كما أن هذه النظرية العامة تلبي بعض متطلبات تحليل الخطاب، من خلال تصورها الخاص عن مراحل تكوين الخطاب وبنائه وإنتاجه، بما يكشف عما يتطلبه الخطاب في بنائه وتأويله من كفايات: بلاغية، حجاجية، بنائية، لسانية، أسلوبية، أدائية. كل هذا يؤكد قدرة النموذج البلاغي على وصف بنيات الخطاب، على أي مستوى، وفي مختلف أجناسه التعبيرية، ويضاعف اليقين بمرونته وصلاحيته وقابليته للاستعمال والتطبيق في حقول شتى للتواصل، حيث كانت للبلاغة منهجيتها الشمولية العامة، ليس فيما يتعلق باللغة الأدبية وحدها، إذ لم تكن مجرد انعكاس لمفهوم خاص عن اللغة والأدب فحسب، ولكنها كانت أيضاً انعكاساً لثقافة المجتمع ومُثُله العقلية والأخلاقية والجمالية، على نحو ما أظهره رولان بارت Roland Barthes في رصده للممارسات العديدة التي تضمنتها البلاغة، تزامنياً أو تعاقبياً، على مر العصور، والتي جعلت اللغة ذات سلطة وسيادة اجتماعياً وأيديولوجياً.[74] وهو ما دفع بالبلاغة مؤخراً إلى التطلع إلى أن تكون نظرية عامة غير محصورة، علماً عاماً للخطابات والنصوص، علماً واسعاً للمجتمع بكل ما يشهده من ممارسات خطابية

شديدة التنوع في أبنيتها وتفاعلاتها ووظائفها؛[75] وسمح للنموذج البلاغي الجديد – مع التحول به من إنتاج النصوص إلى وصفها وتحليلها وتأويلها– بتطبيقه على كافة الخطابات والنصوص ذات الطبيعة الاحتمالية الواقعة في إطار العلوم الإنسانية، وقد يتجاوزها، كما يتجلى فيما ظهر من أنساق بلاغية فرعية أو نوعية، من قبيل: السرد بوصفه بلاغة Narrative as Rhetoric[76]، التاريخ بوصفه بلاغة History as Rhetoric[77]، بلاغة العلم The Rhetoric of Science[78]، بلاغة الاقتصاد The Rhetoric of Economics[79]. كل هذه الأنساق والمجالات وغيرها، تنظر إلى كل نص، وأيّ نص، على أنه بلاغة، بما هو خطاب يقصد إلى التواصل والإقناع، بإحداث التأثير، وخلق استجابة جمالية ما، فبمجرد ما يغدو التأثير في الآخرين، وتوجيه أفكارهم وأفعالهم، وإثارة عواطفهم – غرضاً للتواصل، فهو حينئذ يدخل دائرة البلاغة. الأمر الذي يعني أن "... البلاغة تمثل منهجاً للفهم النصي مرجعه التأثير، وعندما نفكر حسب المفاهيم البلاغية، فإننا ننظر مبدئياً إلى النص من زاوية المستمع/ القارئ، ونجعله تابعاً لمقصدية الأثر. ففي النموذج البلاغي للتواصل يحتل متلقي الخطاب المقام الأول بدون منازع."[80] ومن هنا يصبح النص في بنائه وخصائصه وقيمته مرتبطاً بآثاره أو تأثيراته ووظائفه الممكنة. وهو ما سعت إليه البلاغة المعاصرة من خلال وصف النصوص لا إنتاجها، دون حصرها في مقامات ذات مقاصد بلاغية محددة، وخاضعة لتصور معياري في ربطها (أي المقامات أو المقاصد) بأجناس خطابية أو أساليب أو وظائف؛ ودون التخلي عن تاريخية هذه النصوص بما يعكس وضعية الكاتب/ الخطيب، وعلاقته بواقعه وجمهوره وتراثه، وموقفه من نسق القيم الاجتماعية والأيديولوجية والجمالية السائدة في عصره. وهكذا يغدو التحليل أو التلقي البلاغي المعاصر تأويلياً، وتأخذ البلاغة بالتالي "... موقعها في الهرمنيوطيقا التاريخية".[81] وقد ساعد على صياغة هذه الوضعية الجديدة للبلاغة تزايد الاهتمام بوسائل الإقناع في الآونة الأخيرة؛ لارتهان مختلف مظاهر الحياة بالإشهار والصورة والإعلان والدعاية: الاقتصادية التجارية والسياسية والإيديولوجية، مستفيدة من تطور الوسائل البصرية والسمعية، ومن بروز تقنيات الاتصال والمعلوماتية، بل والتطلع إلى انتقال البلاغة إلى دائرة الفعل، وتوجيه أذواق الناس وتغيير سلوكياتهم، إلى الحد الذي يمكننا معه القول "... بدون أدنى مبالغة إن أهم آلية خطابية وبلاغية اليوم هي الثورة الاتصالية والمعلوماتية. وليست العولمة في أبعادها الاقتصادية والثقافية إلا وجهاً من الوجوه البارزة للخطابة الحديثة حيث يقع «تمرير» الأفكار والتصورات والأخيلة التي نريد تمريرها على ما هو قائم في ذهن المتلقي ..." [82] وقد ضاعف من حضور المتلقي ودوره في إنجاز الفعل البلاغي وتأويله التطور المطرد والأهمية المتزايدة لفروع معرفية مجاورة للبلاغة، ومتقاطعة معها، كاللسانيات التداولية، السيميائيات، نظريات

التواصل.

إن البلاغة، في طموحها إلى نموذج شامل لكل أشكال الخطاب والنص، وبما إنها تسكن جميع ممارساتنا الخطابية وتشكلها، فتلازم كل نشاط أو تواصل لغوي، وما يرتبط به من دلالة وترميز؛ إن البلاغة بهذا تساوي "... وعي الإنسان بوجود خطابه."[83]، بمعنى أنها أصبحت وعياً بوجود الخطاب، بإشكاليته وبخصوصيته بما هو لغة في المقام الأول، تلك الخصوصية التي تمثل مدار بحث علوم أو مباحث رأت في نفسها وريثاً أو بديلاً عن البلاغة، أو ممثلاً عصرياً لها، في حين أرادت البلاغة تجسيد هذا الوعي من داخلها، كان **الحجاج أو نظرية الحجاج** أبرز صوره.

(3-3) الحجاج والتواصل وتشكيل حقيقة الوجود الإنساني

الحجاج argumentation فعل تداولي جدلي، يقع في إطار العلاقة التواصلية مع الآخر – وقد تكون الذات هي هذا الآخر، ويكون ذلك بقصد الإقناع وحصول الاتفاق، أو تغيير الآراء والاعتقادات والأفكار والأحكام، أو تبريرها والدفاع عنها، أو التحريض على الانخراط في عمل ما والدفع إليه، أو على الأقل خلق الاستعداد له، وذلك عبر الاستدلال reasoning بمجموعة من الحجج والأدلة التي تؤدي إلى تحقيق النتيجة أو المقصد المراد، وهو بذلك يمثل نشاطاً إنسانياً يتخلل كل مناحي الحياة: المجال العام اليومي، السياسي، القضائي، الثقافي، حيث يجري التخاطب، وتبادل الفهم والإفهام، وتبليغ المقاصد، فما إن يبدأ المرء بالكلام أو الخطاب حتى يُحاج. وهو ما يعني ارتباط الحجاج بالخطاب، فهو خاصية ملازمة لكل خطاب يُنجز باللغة الطبيعية، ولا يُشترط بالضرورة أن تكون دائماً خاصيته المهيمنة أو الوحيدة، مما يعني أن كل الخطابات والنصوص هي حجاجية بدرجة أو بأخرى، بما أن الخطاب في حقيقته سلسلة من الأقوال والمتتاليات، أو الأدلة والحجج والنتائج، التي تتتابع وفق علاقات استدلالية: منطقية ودلالية، يتوزعها قصدان: الادعاء– من جانب المتكلم/ المستدِل، والاعتراض – من جانب المخاطب/ المستدَل له. فالمتكلم إذ يطرح دعواه، لا يكتفي في التدليل عليها باستدلال صوري أو شكلي يقوم فيه بترتيب صور العبارات والأقوال بصرف النظر عن مضامينها ومقام استعمالاتها؛ ولا يقف عند حدود وجهة نظره الخاصة وحدها، بحيث لا تفارق حججه قصوده وأفعاله الذاتية؛ بل يتعدى المتكلم ذلك إلى اعتبار رد فعل المخاطب، وهنا قد يتخذ المتكلم من نفسه آخر ينزله منزلة المعترض، "... فيبني أدلته .. على مقتضى ما يتعين على المستدَل له أن يقوم به، مستبقاً استفساراته واعتراضاته، ومستحضراً مختلف الأجوبة عليها، ومستكشفاً إمكانات تقبلها، واقتناع المخاطب بها."[84] وهكذا **يُدمِج كل خطاب حجاجي بداخله خطاباً آخر مضاداً أو معارضاً**، يسعى إلى دحضه، تصحيحه، تجنب اعتراضاته؛ إلى الاستيلاء عليه في الحقيقة وفق تأويل خاص تحكمه مصالح المتكلم.

يرتبط الحجاج بالحوار والتنازع والاختلاف، وهو ما يعني جدلاً، حقيقياً أو اعتبارياً، بين المتكلم والمخاطب، يستند إلى اشتراك، أو بالأحرى تكافؤ، في الوعي بمقتضيات القول، وطرق الاستدلال عليه، وكيفيات بنائه، في ظل معرفة متبادلة باعتقادات كل طرف، وردود أفعاله، وأفق توقعاته. الأمر الذي يدفع إلى القول **بارتباط الحجاج بالخطاب في علاقته باللغة، والعقل، والإنسان والعالم**، أي إن الحجاج ظاهرة خطابية عقلية اجتماعية، لا يكتفي فيها الخطاب بالإحالة إلى ذاته أو منطقه الداخلي، بل ينفتح على العالم الخارجي، مدفوعاً بدواعي القول من ادعاء، ورفض، ومعارضة، ونفي، ودفاع، وتأكيد، وتبرير؛ وموجَّهاً بقيود وإكراهات خطابية قولية، وسلوكية، واجتماعية، وسياسية، وعقلية منطقية، أي إن الحجاج يتحقق، ويكتسب فعاليته، في الخطاب/ القول عبر آليات لسانية ومنطقية وتداولية ومعرفية ونفسية، على نحو يضفي على الخطاب بناء خاصاً يأخذ شكلاً استدلالياً عقلانياً، تأتي فيه التتابعات والانتقالات محكومة بعلاقات دلالية منطقية من ناحية، وبفهم مقام المتخاطبين والسياق العام للتخاطب من ناحية أخرى. وللحجاج بالتالي مظاهره وآلياته ودرجاته المختلفة، وتتعدد في ذلك مداخله ما بين مدخل بلاغي، ومنطقي، ولساني. فهناك من يرى الحجاج مجموعة من التقنيات الخطابية الموجهة إلى إقناع المتلقي/ الجمهور والتأثير فيه – ش. بيرلمان؛ وهناك من يراه نشاطاً منطقياً يتمثل في مجموعة من العمليات الذهنية والاستراتيجيات الخطابية التي تؤدي إلى إنتاج خطاطات وتمثيلات عن العالم/ الآخر – جون غرايس؛ وهناك من يرى الحجاج فعلاً لغوياً له أدواته وروابطه ومؤشراته الموجودة في بنية اللغة الطبيعية – ديكرو.[85]

والحجاج، في ارتباطه بالاختلاف والجدل، إنما يتعلق بالخطاب الاحتمالي، أي بالاستدلال فيما هو محتمل ومتوقع وغير مؤكد أو يقيني، وهو في هذا يختلف عن البرهان أو **الاستدلال البرهاني** الذي ينطلق من حقائق، ويقينيات، ووقائع في العالم: واقعية أو مفترضة، تمثل قضايا يتم الانتقال بينها وفق قوانين المنطق والعقل؛ ومن ثم فنتائجه تلزم لزوماً منطقياً، لزوماً حتمياً وضرورياً. **إن مجال البرهان إذن هو المنطق واللغات الرمزية، بينما مدار الحجاج على الخطاب الطبيعي الذي يحمل تصوراً ممكناً محتملاً، قابلاً للجدل والاختلاف، يتحدد الإقرار أو التسليم به بقوة الحجة أو الاستدلال.** وما يقدمه هذا الخطاب من حجج هي بمثابة شواهد، قرائن، مبررات، مسوغات، لا تلزم عنها النتيجة بالضرورة كما في حالة البرهان، ولكنها (أي الحجج/ الشواهد) **تضاعف من احتمالية توقع النتيجة وقبول الاستدلال.** وهو ما يستدعي نشاطاً تأويلياً، إذ لا ينهض الحجاج على حقائق ثابتة واضحة، بل على وقائع وقيم وتصورات وتمثلات غير منفصلة أو مستقلة عن الذات ومقاصدها في الخطاب، فـ"... «المتكلم لا يقدم قوله كما لو كان وصفاً عادياً، ولكنه بالأحرى يقدم تقييماً (إيجابياً أو سلبياً)، وهو مقتضى وصف القول بالفعل

الحجاجي» ..."[86] ومن ثم لا يمكن للحجاج أن يركن إلى ظاهر العبارة/ القول، أو يكتفي بالدلالة اللسانية، بل يعمل في تحقيق غاياته على استغلال كل الإمكانات التأويلية الممكنة، باستخدام علامات أو إشارات تحمل تعدداً وتنوعاً، وربما التباساً وازدواجاً، كما تقيم علاقات جديدة ومتداخلة بين الأشياء والتصورات، وتحيل إلى قيم وإيحاءات وتضمينات خارج لسانية. ويبلغ هذا الاستخدام قمته في حالة لغة المجاز والرمز، الأمر الذي يتيح إمكانات هائلة وخصبة في التأويل والفهم وإعادة بناء المعنى أو القضية.

يحقق القول الحجاجي غايته بالإفهام وحصول الاقتناع conviction، وما قد يتبعه من رد فعل يأخذ أحياناً شكلاً عملياً يتجاوز الاتفاق أو التسليم أو الرفض، إلى القيام بعمل أو الامتناع عنه أو تعديل المسار. ويتوقف الاقتناع وما يلزم عنه من فعل على قوة الحجة التي تبلغ مداها عند مطابقة القول الحجاجي لفعل صاحبه، عندما ينهض دليل على هذه المطابقة. هنا يغدو القول الحجاجي/ الحجاج ممارسة، تعاملاً، فعلاً من أفعال التواصل، على أن يأتي هذا الفعل على النحو الذي يحقق للإنسان مزيداً من إنسانيته، تلك التي لا تتعلق في الحقيقة بعقلانيته، خلافاً "... لما رسخ في النفوس من الاعتقاد الموروث عن أرسطو بأن «الإنسانية» تطابق «العقلانية» ..."[87]، بل بما يرتبط بحرصه على التواصل مع الآخر، والقبول بمشاركته، واعتبار وجوده ومنفعته، عبر خطاب يتيح تبادلاً للرأي، يبتعد فيه عن صرامة العلم وحقائقه، ويتجنب أساليب الإكراه والضغط والتطويع أو التأثير القسري. هنا **يكون الحجاج في سعيه نحو الإقناع بديلاً عن استعمال القوة، أو**، لنقل، **بديلاً أقل عنفاً**، إذ لا يخلو الإقناع، في جميع حالاته، من مظاهر للعنف، بما أن الغاية في النهاية هي إخضاع الآخر، بإيقاعه في شَرَك (فكري) لا خلاص منه إلا بإذعانه وتبنيه للأطروحة أو الرأي المقترح. غير أنه قد يكون عنفاً خفياً غير مباشر، أو لطيفاً يتوسل بإثارة العواطف، فيغدو في هذه الحالة تطويعاً manipulation، أو إغراء يعمد إلى استخدام صور الأسلوب التي تضاعف، بما تضفيه على الخطاب من جمال وإمتاع، من حجية الرأي المقترح. وقد لا يخلو الأمر من إيحاءات حسية، حيث يقيم المتخاطبون "... علاقة شبه شهوانية مع متلقيهم ..."[88]، على نحو ما قد تثيره هيئة رجال السياسة والخطباء والمشاهير ومظهرهم وصورهم وإشاراتهم الجسمية من انطباعات وآثار في نفوس متابعيهم: إعجاب، فتنة، غواية، تصديق ... وغير ذلك مما ينعكس على سلوكهم، ويشكل مظاهر للعنف، "... تبدو مقبولة بما أنها آتية من سلطة الخطاب، لا من التسلط بالقوة ... إن فيها تقديماً لقوة الخطاب على خطاب القوة، فيتحرر الإنسان من سطوة العنف المادي والجسدي."[89]

الحجاج– إذن – فعل من أفعال التواصل الإنساني، يسعى إلى الإقناع بطريقة تبتعد عن ممارسة العنف، أو التطويع، أو الإغراء؛ وعن استخدام البرهنة العلمية، وإن كانت مثل هذه

الآليات الإقناعية ترد ضمن الفعل الحجاجي، شأنه في ذلك شأن فعل الإشهار والدعاية والتواصل السياسي، غير أنها (أي هذه الآليات) لا تقوم مقام الحجج، وتقف وظيفتها عند حدود توضيح الحجة وتقويتها. والحقيقة أن أي تواصل لا يخلو من ممارسة العنف أو السلطة أو الإغراء، وإن عمد المتخاطبون، تحت دعوى الحجاج أو توهمه، إلى إخفاء ذلك. ولن يغير من الأمر كثيراً محاولة ربط الحجاج بالاقتناع لا بالإقناع، استنادا إلى "... أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أما في حالة الإقناع فإن الغير هم الذين يقنعونه دائماً."[90]، إذ لا يخفى أن حصول الاقتناع من جانب المخاطب نفسه إنما يتحقق عبر وساطة المتكلم وما يحمله خطابه من حجج واستدلالات، أي عبر محاولات المتكلم لإقناعه وإخضاعه على أساس عقلي. إنه من يدفع المخاطب إلى أن يقنع نفسه؛ ومن ثم لا يعود الاختلاف بين الإقناع persuasion والاقتناع (التَّيْقين) conviction إلى اقتران بعنف أو تطويع. بل هو أكثر ارتباطاً بنوعية الجمهور/ المخاطب: محدداً particular أو كونياً universal، فالمخاطب متى كان محدداً – فرداً أو جماعة – فهو يخضع لمحاولة الإقناع من جانب المتكلم، وحمله شخصياً على الفعل، أما المخاطب الكوني فهو مدعو للتعقل والاقتناع والتسليم بكل ما يوافق العقل، وإن كان المخاطب الكوني – في حقيقته – مجرد بناء عقلي يشيده المتكلم وهو بصدد إقناع جمهور بعينه، مخاطباً فيه ذلك الجانب العام الإنساني.[91]

الحجاج مجاله الرأي، وليس المعرفة العلمية، أو العقيدة الدينية، حيث لا مكان لرأي أو قول محتمل، هناك حقائق وبديهيات ويقينيات لا تخضع للتفسير ولا للحجاج، بل تفرض نفسها، ويذعن لها الجميع. قد يقع نقاش علمي، ولكنه لا يهم سوى العلماء؛ كما لا يخلو المجال الديني من جدالات وخلافات، لكنها لا تتعلق بما هو وحي خالص أو بما هو غيبي، وهي بذلك تخرج من فضاء الدين إلى فضاء تفسيراته، تماماً كما هو الحال بالنسبة للعواطف، فلا مجال فيها لإبداء الآراء، وما قد يحدث أحياناً من محاولات إقناع وحجاج وتبرير بشأنها إنما يخرج عن دائرة العواطف ذاتها. إن مجال الحجاج – إذن – ليس العلم، أو الدين، أو العواطف، بل الآراء التي يتبادلها الناس في حياتهم اليومية، والتي هي مجموعة اعتقادات المرء وتصوراته وتمثلاته للعالم من حوله. والرأي، بما عليه من خصوصية فردية أو جماعية، وبما عليه من احتمالية بالتالي، إنما يبتعد عن العنف والإكراه والإلزام، ويتيح في المقابل للمتلقي/ المخاطب حرية في التسليم والخضوع، ويكون من شأن الحجج والأدلة المقدمة أن تجعله يذعن باختياره للرأي المقترح، فيحصل التصديق والاقتناع conviction.

هذا الإذعان أو التسليم لا يتحقق في الحجاج إلا عند اعتقاد المتلقي، أو بالأحرى حمله على الاعتقاد، بأنه مندمج في موقف تواصلي، وأنه حر في اختيار رأيه، لا واقع تحت

تأثير قمع، أو حتى إغراء أو تضليل، فـ"... لا يوجد في الحقيقة حجاج إلا عندما يضطلع الخطيب، المهيمن على اللحظة الخطابية حتى النهاية، بوظيفة تدبير العلاقة مع المتلقي، ويبذل كل ما في وسعه ليخلق موقفاً تواصلياً يكون فيه الآخر حراً بالفعل ..."[92]، أي إن الحجاج ينشأ في ظل مساحات أو فضاءات للرأي المقترح يخلقها الخطيب، ويعمل خلالها على تشكيل سياق التلقي أو تغييره، الأمر الذي يعني أن لفعل الحجاج قدرته على تشكيل هوية الفرد الاجتماعية والإنسانية، وتحقيق ذاته بالتالي، بل قدرته كذلك على خلق الفضاء العام، وعلى بناء عالم يهيمن فيه العقل على الأهواء أو الخيالات دون التنكر له، كما تسوده حرية الاختيار وقصديته، فـ"... «الحجاج غير الملزم وغير الاعتباطي هو القمين بأن يحقق الحرية الإنسانية من حيث هي ممارسة كاختيار عاقل ...»"[93] الحجاج في جوهره اختيار من بين اختيارات أخرى ممكنة.

يستهدف الحجاج تغيير الاعتقادات والقيم، تلك التي تشكل علاقة الإنسان، فرداً أو جماعة، مع العالم، اعتماداً على أحكام ذاتية، أو اختيارات فكرية، أو مصالح، أو تعريفات اجتماعية. هذه الاعتقادات والقيم قد تأخذ، في لا مبالاتها بما هو عقلاني، وعند تعميمها على الفضاء العام وخارج مجالها الخاص، صورة مسلمات أو عقائد دوغمائية راسخة dogmatical لا تقبل نقاشاً وجدالاً، ومن ثم فهي تمثل رهاناً شاقاً في كل حجاج، إذ لا وجود لفعل حجاجي حال الاتفاق أو التسليم التام، وحال انقطاع الحوار والنقاش والتقييم. إنه فعل تشكله ادعاءات المتكلم وعتراضات الآخر/ المعارض. **وهو ما يُعد ممارسة يومية تشهدها المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ومختلف وسائل التواصل ووسائطه وخطاباته.** هذه الممارسة التي تجري داخلها نقاشاتنا وحواراتنا وتعاملاتنا، في الحياة الخاصة والعامة: في المنزل، والعمل، والشارع، وأماكن التسوق، وجلسات الأصدقاء، وساحات القضاء، وحلقات الدرس، ومساجلات المفكرين والسياسيين، وموائد المفاوضات السياسية والتجارية، ووسائل الإعلام ومواقع التواصل. وهو ما يعني **أن الحجاج يؤدي بنا، في النهاية، إلى بناء تصوراتنا وآرائنا واعتقاداتنا؛ بناء معارفنا، أو إعادة صياغتها وتطويرها أي إلى تشكيل هوياتنا وعوالمنا.**

يتجه الحجاج نحو تحقيق حالة من الاتفاق أو التوافق أو التراضي، أو على الأقل إقامة نوع من الحوار يفترض فيه المتكلم مخاطبه مؤهلاً للانخراط معه في موقف تواصلي، **يتمكن فيه من تلقي أطروحته وإعادة بنائها، بل ومن تفنيدها وردها، وإنتاج خطاب مضاد يسلتزم وعياً وتدبراً لمواجهته؛** الأمر الذي يقتضي معرفة حقيقية – واحتمالية أيضاً – بهوية المخاطبين، وحالاتهم النفسية، واعتقاداتهم، واهتماماتهم، ومعارفهم، ومواقفهم الأيديولوجية؛ إلى جانب الفضاء الذي يقع فيه التخاطب ومجاله، مع الإلمام بمنطق الخطاب واشتراطاته وحدوده. إنها إذن معرفة بالوضعية العامة للخطاب/ الحجاج. فلا يستهدف

الحجاج مخاطباً/ مستمعاً عاماً أو كونياً، وإنما يتوجه إلى مخاطب متعيّن يتمتع بوضعية محددة، وله تصوراته وقناعاته الخاصة، وهو ما يقتضي بناء خاصاً للاستدلالات والحجج والأدلة تلائم ذلك الشخص، بما لا يفقدها فعاليتها وقوتها الحجاجية، فليس هناك في الحقيقة حجاج ناجع أو فعال قابل للتكرار، ولا استدلالات صورية جاهزة تصلح لكل الخطابات. إنه ممارسة لها سياقها ومقتضياتها وأطرافها، ولها بالتالي تعاملها الخاص مع التقنيات والطرق الاستدلالية، المستمدة من العلوم والمعارف الأخرى كالمنطق واللسانيات والبلاغة، أو تلك التي تقتضيها دواعي القول أو المحاججة، ليتحقق في النهاية للفعل الحجاجي شكله وخصوصيته وفعاليته.

ليس الحجاج مجرد إخبار أو نقل لرأي أو فكرة أو أطروحة عبر وسيط أو قناة، ولكنه امتلاك للرأي وتشكيل له، وسعي نحو إشراك الآخر فيه، وإخضاعه له، وإقناعه به، ومن ثم تغيير أرائه، وهو ما يستلزم توجهاً من المتكلم/ الخطيب نحو متلقٍ مخصوص، ولعلها مواجهة من نوع ما بين الذوات، أو بالأحرى بين الآراء والأفكار والأطروحات ووجهات النظر المتعارضة، فالحجاج بمثابة "... بناء تقاطع بين العوالم الذهنية التي يعيش فيها كل فرد."[94]؛ كما يستلزم ذلك السعي استدلالاً وبرهاناً، بتقديم كل الحجج المؤدية إلى اقتناع الآخر ومشاطرته للرأي المقترح. لا انفصال – إذن – في حالة الحجاج بين الرأي والاستدلال عليه، بين الرأي والحجة، بل "... إن تحويل رأي إلى حجة تقوم على مراعاة متلقٍ مخصوص هو ما يشكل بالتحديد موضوع الحجاج."[95] فالحجة هي ما قد تجعل من الحجاج شكلاً خاصاً من أشكال النقل الذي يندمج فيه مُتلقي الحجة المقدمة من جانب جهة القول، أي المتكلم/ الخطيب، بمراعاة خصوصيته (أي للمتلقي) بما لديه من اعتقادات وقيم وتصورات، على نحو لا يتحقق له، بفعل الحجاج، رأي أو فهم مضاعف لما كان لديه سابقاً فحسب، بل يتوجب عليه تغيير مواقفه ووجهة نظره

يمثل الحجاج، وما يرتبط به من الكلام في حضور جمهور دونما رهبة أو خوف أو إكراه، أو القدرة على التخاطب والمشاركة في الحوار وتبادل الرأي– ضرورة معيشية، وعلامة على **مجتمع إنساني وأخلاقي يرفض سلطة الاستبداد والكلام الآمر، ويكفل لمواطنيه الحرية والمساواة الاجتماعية والثقافية**. وهو ما يعني أن الحجاج يتجاوز كونه جدلاً بين طرفين في مقام تواصلي محدود يجمع بينهما رغية أحدهما في إشراك الأخر في الرأي، والموافقة المسبقة أو الاستعداد من جانب ذلك الآخر للحوار والنقاش – ليغدو (أي الحجاج) جدلاً «مجتمعياً»، ممارسة «سياسية» بالمعنى العام، لا تنشأ إلا في ظل نظام ديمقراطي يقبل بالاختلاف والتعددية، ومن ثم "... «يكاد تاريخ الفن الخطابي يلتبس بالتاريخ السياسي»"[96] فلا حجاج، ولا خطابة بالتالي، خارج الجدل الديمقراطي أو السياسي الحر. ففي ظل وجود حياة ديمقراطية، وجدل سياسي، وتواصل حر قائم على الحوار والنقاش والاحتجاج،

كما هو الحال في المجتمعات الغربية اليوم أو في أثينا القديمة – يزدهر الحجاج، وتتسع مجالاته، ويعلو شأن الممارسة الخطابية؛ في حين أن هيمنة الاستبداد والقمع على الحياة السياسية والاجتماعية، كما في روما القديمة وفي المجتمعات العربية، لا يدع مجالاً لأي تفاعل أو تواصل حجاجي. إن الحجاج يتضمن تفاعلاً حقيقياً، فهو ليس إقناعاً مفروضاً، ولا استخداماً لوسائل الإكراه، أو الإغراء، أو التطويع أو التأثير القسري؛ الأمر الذي يجعل من الحجاج كاشفاً عن الإطار الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي يحصر الأفراد أنفسهم داخله، أي عن الفضاء الذي تجري فيه نقاشاتهم وحوارتهم، وما يحكم أو يضبط هذه النقاشات من أخلاقيات وتقاليد وقوالب جدلية؛ وما قد يرتبط بهذا الفضاء من عنف وقمع أو تطويع تسوغه الغاية كالتحكم في الجماهير، أو من تواصل وتفاعل حجاجي. وفي هذا السياق، وفي ظل العناية بالممارسات اليومية للحجاج، يمكن فهم ذلك التوجه البيداغوجي/ التعليمي الذي ظهر ضمن دراسات الحجاج، والذي يسعى إلى تحقيق تعامل فعال مع الحجج والدعاوى التي يزخر بها الواقع اليومي، من خلال: تلقين أساليب الإقناع وطرق الاحتجاج، والتدريب على تقنيات الحوار، ومواجهة الخصوم ودفع اعتراضاتهم.

يمثل شاييم بيرلمان Chaim Perelman – ومعه أولبرشت تيتكاه Olbrechts-Tyteca – تحولاً واضحاً في الدرس البلاغي المعاصر، حيث اتجه نحو بناء خطابة/ بلاغة جديدة new rhetoric تتخذ من الحجاج والاقتناع موضوعاً لها. هذا التساوق بين الحجاج والبلاغة (الجديدة) يتأسس في جانب منه على الموروث البلاغي القديم الذي احتلطت فيه وتوزعته علوم الجدل والمنطق والأخلاق والنفس وفن الشعر، ولكنه في الوقت نفسه ينطلق من معارضة التصور الأرسطي للبلاغة في علاقتها بالجدل والمنطق، وما يتصل بذلك من ارتباط باستدلال صوري/ نظري يتعلق بمقدمات عامة مشهورة غير مختلف حولها، ولا يملك المخاطب إزاءها سوى التسليم والخضوع؛ ومن ارتباط كذلك بممارسة للعنف بصوره المختلفة من إثارة للعواطف، وتلاعب بالعقول عن طريق المغالطة والمناورة والتضليل.

كما يشكل هذا التصور البلاغي الجديد للحجاج قطيعة إبستيمولوجية واضحة مع التصور الديكارتي للعقل في مفارقته للمحتمل/ البلاغة والجدل، والذي ساد الفلسفة الغربية طوال عقود، **حيث الحقيقة التي يعتد بها هي تلك التي يُتوصل إليها بالعقل والبرهان، كما هو الحال في العلوم الطبيعية؛ أما المحتمل، الذي تعتمده البلاغة والجدل، فلا يقود إلى بلوغ الحقيقة واليقين والصواب. وإن كان هناك من مجالات الحياة العامة والأخلاق والسياسة ما تشهد استخداماً لأشكال من العقلانية لا تسعى الذات من خلالها إلى إقرار حقيقة قاطعة بدهية، ومن ثم فما تأتي به ليس من قبيل البراهين والاستدلالات المنطقية الملزمة، والاستنباطات الصورية أو الاستقراءات، بل هي تتجه إلى طرح وجهة نظرها وتبريرها،**

بإعلان انتمائها إلى سجل الآراء والقيم التي تقع ضمن مجال المحتمل، أي البلاغة أو الحجاج. الأمر الذي يعني أن الحجاج، في تعلقه بما هو محتمل، وبما هو واقعي، خلافاً للتصور الديكارتي، لا ينافي الحقيقة، ولا يعارض ما تنتجه الأنا المفكرة – عند ديكارت – من وقائع، وإن كان لا يتعرض – في الوقت نفسه – لإثباتها والبرهنة عليها، بل لحصول الاقتناع بها. وهكذا يغطي الحجاج بوصفه بلاغة جديدة مجال الخطاب الإقناعي، أياً كان المخاطب/ المستمع، وأياً كان الموضوع. إنه في المجمل ينصرف أساساً إلى مجال الآراء والقيم التي تشكل جوهر حياتنا وأساس اختياراتنا وتفضيلاتنا، أو بعبارة أخرى: **تشكل حقيقتنا، وحقيقة وجودنا الإنساني.**

فالحجاج – في رأي بيرلمان – هو حمل المخاطب على الاقتناع بما يُطرح عليه من آراء وطروحات، والإذعان لها، أو تقوية اقتناعه وتسليمه بها، بما يهيئه أو يدفعه إلى عمل ما أو الامتناع عنه. فغاية الحجاج – إذن – غاية عملية مترتبة على تحقيق الاقتناع عن طريق ما يمارسه الخطاب من تأثير على عقل المخاطب؛ ومن ثم يكون الحجاج، بوصفه حقلاً علمياً، هو "«... درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم.»"[97] هذه التقنيات الخطابية الحجاجية – بعكس ما شهدته البلاغة والجدل قديماً – تعمل في مقام مخصوص، وتصدر عن متكلم مُستدِل، وباتجاه مخاطب محدد: متعين أو عام، يتمتع بالعقلانية والقدرة على الاختيار، ولأجل غاية عملية وليست نظرية جدلية، **وبخصوص آراء وقضايا احتمالية تقبل تعدداً واختلافاً، ويُتاح قبولها أو رفضها، أي ليست هي من قبيل الحقائق والمسلمات والمشهورات التي تفرض نفسها على الجميع، ويلزم التسليم بها بالضرورة، ويُتوصل إليها عبر استدلال صوري يتم فيه الانتقال من مقدمات إلى نتائج انتقالاً ضروريا بغض النظر عن محتوى القضايا، أو ظروف إنشائها.** هذه التقنيات الحجاجية هي أقرب إلى البلاغة/ الخطابة القديمة منها إلى الجدل، وأقرب إلى النوع الخَطابي المسمى بالاحتفالي أو الأفودقطيقي epid(e)ictic الذي يتعلق بالقيم (المحمودة والمذمومة) منه إلى النوعين الخَطابيين الآخرين، أي التشاوري deliberative والقضائي judiciary،[98] إذ يهدف الحجاج، عن طريق التأثير على عقل المخاطب وفكره، إلى دفعه نحو اتخاذ موقف عملي تجاه قيم عامة مشتركة. وفي هذا التقريب تأكيد على مقصدية التأثير (على المخاطب)، وعلى أنه "«... لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلم ويصادق على ما يُعرض عليه» ..."[99]؛ هذا الجمهور يكون محدداً: عاماً أو خاصاً، حاضراً أو غائباً، وحتى متخيلاً أو مفترضاً. إنه مجموع من يستهدفهم الخطيب بحجاجه، والذي قد يمتد من الخطيب/ المتكلم نفسه، ليتسع ويشمل الإنسانية جمعاء.

(3–4) المقاربات البلاغية والمنطقية للحجاج

بوصفه تقنيات خطابية منظمة

(3-4-1) أَوَّليات الحجاج ومنطلقاته العامة – المقدمات/ الحجج

يسعى الخطيب إلى نقل اعتقاده إلى مخاطبيه عبر استدلالات ناجعة، لا بالانطلاق من مقدمات يقينية صادقة، بل من مقدمات مقبولة ومتفق عليها بدرجة كافية من قِبل المخاطبين، يتم اختيارها وصياغتها وترتيبها بما يقوي حضورها في أذهانهم، ويهيئهم للتسليم والاعتقاد. أما عندما تكون المقدمات محل خلاف وجدل، فإن الخطيب يصادر بذلك على نتائجه أو استدلالاته، فيعرِّضها للرفض، ويحكم عليها بالفشل؛ الأمر الذي يعني أن المقدمات التي ينطلق منها الاستدلال الحجاجي مدارها ما هو مشترك لدى جماعة أو جماعات محددة من مواضعات واعتقادات وقيم، حتى يمكن تأسيس وضع أو حكم وتقويض آخر. وهي (أي المقدمات) تأخذ صوراً أو أنماطاً متعددة: فمنها ما يرتبط بالواقع real، ويعبر عنه، مثل: الوقائع، الحقائق، الافتراضات؛ ومنها ما يتعلق بالمفضَّل أو الأفضل preferable، مثل: القيم، التراتبيات، المواضع.

أ- **الوقائع والحقائق:** تُعد الوقائع والحقائق عناصر اتفاق موضوعية تفرض نفسها، دون أن يُستبعد أنها في بعض الحالات قد تكون محل اعتراض، فالوثوق بها ليس مطلقاً ونهائياً. وبالنسبة للواقع fact فهو مفهوم يحيل- بصفة عامة – إلى ذلك المعطى المادي الملموس، ولكنه في الحجاج يتمثل فيما يكون لدينا من اتفاقات حول معطيات محددة ذات وجود حقيقي موضوعي؛ وعلى ذلك فالوقائع، فيما ينقله بيرلمان عن بوينكير Poincare، هي: "... «ما يكون مشتركاً لدى كثير من ذوي العقول المفكرة thinking beings، وقد يكون مشتركاً لديهم جميعاً» ..."[100] إنه اشتراك أو اتفاق ما يسميه بيرلمان الجمهور الكوني universal audience، ومن شأن معرفة تصور هذا الجمهور/ المخاطب الكوني وتجلياته أن تحدد ما يمكن اعتباره واقعاً، أو ما يفرض نفسه بوصفه كذلك.

وأما الحقائق truths: فهي أنساق أكثر تعقيداً واتساعاً من الوقائع، تتعلق بنظريات علمية، أو تصورات فلسفية أو دينية مفارقة للتجربة، وتقوم على الربط بين الوقائع. وهنا لا يبدو البرهان بمعناه الواسع بعيداً عن الحجاج، ولا تعدو البرهنة أن تكون شكلاً من أشكاله، أي لم يعد الحجاج نقيض البرهان، ولا هو أقل صرامة منه، مما يكشف عن أن "... مسلماتنا ليست أكثر يقينية من آرائنا ..."[101] الأمر الذي يفسر تضمن الخطابات البرهانية والعلمية قدراً من الحجاج أو الاستدلال الحجاجي القائم على المحتمل/ البلاغة؛ ويجعل في المقابل الحجاج الذي قد يستند إلى البرهان، عندما تتعلق البرهنة باقتضاءات وتعاقدات بين المتكلم والمخاطب، يرقى بالمقنعات إلى مستوى الاعتقاد الراسخ.

ب-**الافتراضات:** تتمتع الافتراضات presumptions، لما توفره من دعم

لاعتقـاد سـائد ومعقـول، بقبـول عـام شأنهاِ في ذلك شأن الوقائع والحقائق، وإن كانـت دونهمـا قـوة ووثوقيـة، إذ يتطلـب القبـول بهـا تقويتهـا وتـدعيمها بعناصـر أخرى؛ ومن ثم فهي تستلزم دليلاً عليها، وعلـى ملاءمتهـا للقضـية المطروحـة. إن هـذه الافتراضـات تتعلـق بواقـع مفتـرض يمكـن المراهنـة عليـه، بخـلاف المحتمـل، وبخلاف ما وقع بالفعل أي المعتاد، حيث يكـون كـل منهمـا عرضـة للتغيـر ولتأويـل مختلف في كل حالـة. فإعلان عن طراز من السيارات يتمتع بمعدل أمان عالٍ من بين مزايا أخرى يقدمها على أنها وقائع أو مواصـفات ملموسـة وقابلـة للتصـديق مـن جانب المتلقي؛ هذا الإعلان إنما يخاطب فـي ثقـة رغبـة مفترضـة لـدى المتلقـي فـي طلب الأمن والسلامة.

ج–**القيم:** تمتلك القيم values قدرة فائقة على الإقنـاع والحث والاستمالة، لما تحظـى بـه مـن قبـول عـام لـدى الجماعـة، يجسـد معتقـدها ومُثُلهـا ونمـط حياتهـا، ويـؤطر واقعها، ويجمع أفرادها داخل عالم أو نسيج اجتماعي واحد ومتماسك، فـ"... لا وجود لتواصـل ممكـن فـي غيـاب القيم، «مـا دام الـرابط الاجتمـاعي لا يوجـد إلا إذا أحيينـا القيم الضمنية بطرحها وتأويلها» ..."[102] قالقيم تحمل أكثر من مجرد التعبير عن الواقـع، بعكس الوقـائع والحقـائق؛ ومـن ذم يغدو استدعاء القيم في حد ذاته حجة لها قوتهـا. علـى أن القـيم مـع ذلـك ليسـت موضوعية بصورة مطلقة، إذ يمكن أن تكون محـل خـلاف. إنهـا فـي الحقيقـة لا تحظـى باتفـاق الجميـع، ولا تصـل إلـى إجمـاع الجمهور الكوني، إلا إذا كانت مجردة غير محددة، مثل: قيم الحق، والجمال، وفي هذه الحالة يصعب تمييزها عن الحقائق[103]؛ أما عندما تتجسد في حالة، أو شخص، أو فعل، أو كيـان، مثـل: الـوطن، الـدين، فـلا تعـدم اختلافاً حولها، **وإن كان الحجاج بها يسهم فـي ترسـيخها**. علـى أن الحجـاج لا يمكنـه الاسـتغناء عـن كـلا النـوعين مـن القـيم: الكونية/ المجردة، والخاصة/ الملموسة.

د–**التراتبيـات:** تتفـاوت القـيم، بمـا أنهـا ليسـت مطلقة، من حيث درجة تسليم هذا الجمهور أو ذاك بها، وهي في هذا تخضع لتراتبية أو هرميـة hierarchy مـا، بـل "... إن تراتبيـة القيمـة هـي، بالتأكيـد، أكثـر أهميـة لبنـاء الحجـاج مـن القـيم ذاتهـا ..."[104] هـذه التراتبيات قد تكون مجردة: (الإنسان أرقى من الحيوان)، أو ملموسة: (العدل أسمى من النافع). وليس من الضروري أن تتحقق بين قيم متجانسة، فقد تجمع بين قيم مختلفة، مثل: (التزام الحق أولى من صداقة فلان).

و–**المواضـع:** قد يلجأ الخطيب،في سبيل زيادة إذعـان الجمهـور، بالإضـافة إلـى ربـط القـيم والتراتبيات بأخرى، إلى مقدمات premises عامة، اتفاقية غير يقينية، وذات طبيعة أكثر تجريداً من القيم، يسميها بيرلمان بالمواضع

loci. وهي، وفق التقليد الكلاسيكي، بمثابة مستودعات للحجج storehouses تتعلق بالأفضل من القيم، أو بالأكثر قيمة، ويتم استدعاؤها عند الحاجة، فهي تتضمن بطريقة ما الرأي أو القيمة المقترحة. وتنقسم المواضع باعتبار مجالها إلى: مواضع مشتركة common places تُستعمل في كل الحالات، وفي أي مجال كان من غير تمييز. ويمكن أن تُعد الأمثال والحكم والصيغ التي تجسد معتقداً شعبياً من قبيل المواضع المشتركة؛ ثم هناك مواضع خاصة special topics تتعلق بمجال أو نوع خطابي بعينه. إن المواضع كلما كانت أكثر عمومية فهي تستحوذ على اهتمامنا، ومع ذلك فإالمواضع الأكثر نوعية أو خصوصية لدى مجتمعات متباينة جديرة هي الأخرى بالعناية، إذ من شأنها أن تحدد خصائص هذه المجتمعات، وما بينها من اختلافات، "... فأفضلية ما هو دائم أو ثابت lasting هو موضع كلاسيكي، يقابله أفضلية ما هو زائل precarious وعارض fleeting ، وهو موضع رومانسي ..."[105]، ومن ثم كان من الطبيعي أن تتضاءل قدرة المواضع/ الحجج على الإقناع خارج المجتمع أو الجماعة ذات الانتماء المشترك، أو الاعتقاد المشترك، حيث ينهض الموضع واستعماله في فعل الحجاج بدور في "... بناء الكون المرجعي الذي يتبادله شركاء التواصل. وعلى العكس من ذلك، فعدم مشاطرة هذا الموضع يخرجنا من فضاء الحجاج ليعيدنا إلى العنف."[106]

ومن بين أنواع المواضع:

- مواضع الكم loci of quantity: وهي تلك المواضع التي تؤكد أن شيئاً أفضل من أخر لأسباب كمية، بأن يكون أكبر عدداً، أو أعم فائدة ونفعاً، أو أكثر دواماً، ومن أمثلتها: تفضيل رأي الجماعة أو الأغلبية، ومن ثم تفضيل نظام الديمقراطية، على حكم الفرد؛ وكذلك قولنا: الصحة أغلى من المال.[107]
- مواضع الكيف loci of quality: وهي تتعلق، على عكس مواضع الكم، بما هو فؤيد وأصيل ومبتكر ونادر. إنها تمثل الوحدة أو التفرد أو التميز مقابل التنوع، ومن ذلك: وضع الحقيقة بتفردها في مقابل تنوع الآراء واختلاقاتها؛ والنظر إلى الكتاب القدامى الذين يطرحون نماذج محددة ومعروفة تبدولا- زمانية وكونية في مقابل الكتاب المعاصرين الذين لا يتعلقون بمعيار أو نموذج ثابت، بل يؤمنون بقيم الفردية والمغايرة والتعددية، مما قد يعني تميز الفكر المعاصر، والرومانسي من قبل، باستخدام مواضع الكيف التي تستدعي انزياحاً أو مفارقة تامة، وأحياناً فوضى أو ثورة، أو تستدعي نظاماً لم يتحقق بعد. وهو ما قد يترتب عليه القول بأن "... تعددية القيم التي يمثلها الكتاب المعاصرون تجعلهم تربوياً في مرتبة أدنى ..."[108] من القدامى والكلاسيكيين، حتى وإن لم يكونوا دونهم في

المكانة. على أن استخدام مواضع بعينها لا يحدد بالضرورة وسطاً أو بيئة ثقافية على نحو جيد، بل قد يعود، وكثيراً ما يحدث ذلك، إلى الموقف الحجاجي الخاص الذي يجد فيه المتكلم نفسه.

- مواضع أخرى: ومنها: مواضع الترتيب loci of order، وهي التي تؤكد على أفضلية السابق على اللاحق، والعلة على النتيجة أوالغاية، ومثالها: القوانين والمبادئ بالنظر إلى تطبيقاتها؛ ومنها أيضاً: موضع الموجود locus of existent، وهي التي تؤكد أفضلية ما هو موجود وقائم وواقعي على ما هو محتمل وممكن، أو حتى غير ممكن؛ وكذلك موضع الجوهر locus of essence، الذي يؤكد أفضلية الاكثر تمثيلاً لجوهر النوع وسماته النوعية. وهناك أيضاً موضع الشخص locus of person، وهي التي تتعلق بقدر الشخص ومكانته واستقلاليته autonomy. وهناك كذلك موضع التعادل الذي يتعلق بقيمة المساواة، ويلبي مطلب التبادل أو تطبيق العدل بين النظائر من الكائنات والمواقف[109]

- **اختيار المعطيات وعرضها وشكل الخطاب**

لا تُقَدِّم الحجج او المقدمات بذاتها ضماناً لفعالية الحجاج ونجاحه، فهي ليست سوى معطيات متاحة للخطيب، يقوم باختيار بعض منها، وعرضه، وإبرازه، وتأوله، وتوظيفه، بما يحقق غرضه من الخطاب، ويصل به إلى غايته، وبما يجعل من هذا الخطاب حجاجاً، لا مجرد إثبات أو تقرير. هذا الاختيار، وهذا العرض بالتالي، إنما يكونان انطلاقاً من اعتقادات المخاطب ومسلماته وقناعاته المسبقة، ومن موقف الخطيب وتوجهه، أي إنه لا حياد أو موضوعية في الحقيقة ترافق استحضار هذه المعطيات، إنه إحضار أو حضور presence واعٍ ومقصود، "... فاختيار عناصر معينة نحتفظ بها، ونقدمها في خطاب ما، يجعلها تحل في الواجهة من وعينا، ويعطيها بذلك حضوراً يمنع من إهمالها."[110]، ويؤكد أهميتها ودورها في الحجاج. هذا الحضور أو المثول، في الذهن وفي الخطاب، لما هو غائب وبعيد ومجرد – تحققه الخطابة/ البلاغة باستخدام اللغة من خلال طرق متعددة للعرض والتقديم اختزلت – في بعض المراحل – مفهوم البلاغة حيث تحولت إلى تقنية في بناء الخطاب.

لا تنفصل طريقة عرض المعطيات وتأويلها، واختيارها من قبل، عن القصد الحجاجي من استمالة الجمهور، والتأثير فيه، وحمله على الاقتناع وتغيير رأيه، وربما تهيئته لعمل ما؛ ومن هنا كانت طرق العرض شرطاً ضرورياً لكل حجاج، دون تمييز في هذا بين ما هو متعلق بالمضمون وما هو ألصق بالشكل اللغوي. **وعندما تكف هذه الطرق عن أن تكون حجاجية، كما حدث في بلاغات العصر الوسيط، تغدو مجرد محسنات ومظاهر شكلية.**

ومن بين هذه الطرق: إلحاح الخطيب على العناصر الأكثر أهمية لحجاجه، بما يضاعف من حضورها وتأثيرها، بالتوسع فيها ومراكمة

التفاصيل، أو إبرازها، أو بالتكرار أو الترادف، أو الإجمال ثم التفصيل، أو ذكر التفاصيل ثم الانتهاء بالخلاصة؛ أو بتفسير المعطيات وتوجيه مدلولاتها نحو تأويل معين؛ أو بإخراج المعطيات – في الغالب – في صورة حسية، ودقيقة الملامح والتحديدات الزمانية والمكانية أو غير ذلك؛ أو يتقديم التعريفات أو التسميات أو الأوصاف والنعوت.

وكما يستمد الخطاب الحجاجي شكله من الطرق المستخدمة في عرض المعطيات، فهو يستند أيضاً إلى صيغ الكلام أو التعبير modalities of expression التي توجه مضمونه وجهة حجاجية. ومن هذه الصيغ: 1- الإثبات: وهو يقع في أي حجاج. 2-الإلزام: ويكون بصيغة الأمر التي لا تمتلك بذاتها قوتها الحجاجية، وإنما تستمدها من شخص الآمر، وعندما يفتقد الآمر مثل هذه الأهلية والكفاءة تتحول صيغة الآمر إلى معنى الترجي.3- الاستفهام: ويكون بصيغة السؤال بما تتضمنه من اتفاق مبدئي حول مقتضى السؤال، ومن ترجيح لجواب محتمل توحي أو تُشعِر به. 4- التمني: ويكون بالصيغ التي تفيد تعلقاً بما هو مرجوأو مأمول، مما تقر الجماعة بقيمته من أفكار وآراء وقيم.

ومن هذه الصيغ التعبيرية او الكلامية أيضاً: **النفي** negation الذي يحمل بعداً حجاجياً، من جهة أنه يحيل ضمناً إلى شيء آخر إلى جانب مضمونه السلبي، فالرفض (السلبي) لشيء يُعد في الوقت نفسه اختياراً أو قبولاً (إيجابياً) بآخر مقابل أو مواجه له. إنه بمثابة "... رد فعل لإثبات حقيقي أو مفترض..."[111] وهو ما يعني أن النفي يتعلق بمواجهة مع رأي آخر أو شخص آخر، بخلاف الإثبات أو الإيجاب الذي يمثل إقراراً أو إخباراً عما هو ماثل أو قائم فقط. ومن بين هذه الصيغ أيضاً استخدام **أدوات الربط** conjunctions التي تربط القضايا بعضها ببعض وفق علاقات منطقية: كالسببية، الاستنتاج، التدرج، تدفع بالجمهور نحو نتيجة أو قيمة محددة، ومن هذه الأدوات: الواو، أو، لكن، بل، لذلك، على الرغم من ... وغيرها.

وتُعد **الوجوه والصور البلاغية** figures من الصيغ التعبيرية ذات القيمة الحجاجية الواضحة التي تعمل على ربط الخطاب بمتلقيه، وتهيئته للاقتناع. فهي في حقيقتها طرق خاصة في القول، تخرج عن المألوف والعادة في الاستعمال، وتحمل تصوراً أو رؤية مختلفة ومن ثم تمتلك القدرة على لفت انتباه السامع، وعلى تغيير رؤيته، من خلال طاقاتها الحجاجية، التي تبدو بدونها مجرد محسنات أو حلى ornaments تقتصر وظيفتها على التلاعب الشكلي الفارغ من المعنى. ومن بين الصور البلاغية التي يمكن أن تنهض بوظائف حجاجية في الخطاب: **التكرار**، **الكناية**، **المجاز المرسل** بعلاقاته المتنوعة، **التلميح**، **التعريض**، **صيغ الأزمنة والضمائر** التي يعوض بعضها بعضاً، أو يقع التحول فيما بينها على سبيل الالتفات؛ و**النعوت** أو **الأوصاف** التي لا تكشف عن الآراء والأحكام والمواقف الخاصة فحسب، بل

تحمل كذلك تصنيفاً لها.

وقـد لا يقتصـر دور الصـيغ والأشـكال اللغوية المتنوعة على التعبير عن فكر الخطيب، وإحداث تأثيرات حجاجية فيما يتعلق بموضوع الخطاب، وحمل الجمهور على تصديقه والاقتناع به؛ بل **يمكن أن تكشف كذلك عما يجمع هذه الجماعة أو تلك من سمات وخصائص**، لا لما يتضمنه أي نظام لساني من قواعد بنيوية شكلية تربط أولئك الذين يستعملونه فحسب، بل كذلك "... لما يصاحب استعمال هذا النظام من تنوع في الأساليب والصيغ، يميز وسطاً اجتماعياً أو ثقافياً محدداً، ذلك الذي ينتمي إليه المتكلم" [112] ومن ذلك استعمال لهجة خاصة dialect تميز طبقـة أو فريقـاً أو فصـيلاً عـن غيـره، كطبقـة النـبلاء nobles أو الكهنـة divinities فـي بعض المجتمعات. ومنه أيضاً العبارات المقولبة أو الأكليشيهات clichés، شأنها شأن التعبيرات الاصطلاحية والأمثال والحكم والأقوال المأثورة، التي تعلن نوافقاً بين الخطيب وجمهوره، يصلح منطلقـاً للحجـاج والاسـتدلال، إذ "... التعبيـر المقولـب هـو نتـاج اتفـاق يكـون بمثابـة طريقـة للتعبيـر عـن واقـع، أو قيمـة، أو رابطـة بـين الظـواهر، أو علاقـة بـين النـاس ..."[113] إنهـا تعكس روح المشاركة والخضوع والتسليم، وهـي فـي ذلـك تكشـف عـن تمـايز بـين مجتمعـات ديمقراطيـة قائمـة علـى المسـاواة بـين أفرادهـا equalitarian، تؤكد لغتها، أو نظامها النحوي، علـى دور المسـند/ الـذات وتقـديراتها؛ وبـين مجتمعات بطركية heirarchic تمسك بأفرادها وتخضعهم لسلطة عليا مقدسة، وثابتة، ولا تقبل خلافاً أو تنوعاً؛ ومن ثم تكتسب لغتها: تعبيراتها وصيغها طابعاً طقسياً أو شعائرياً يأخذ شكل العادة الثابتة والمتكررة.

(3-4-3) تقنيات الحجاج

لا يتحقق الحجاج، بما هو فعل تواصلي، من غير اتفاق مع الجمهور/ المتلقي، باستعداده لقبول تلك المحاولة من جانب المتكلم لإقناعه بطريقة مشروعة لا تسلبه إرادته، ولا تدفعه إلى رفض المحاولة والاحتماء منها. وهو ما يجعل من **الحجاج وظيفة ينهض بها المتلقي** كذلك، ويغدو الوعي بوجهة نظره واعتقاداته وافتراضاته أكثر أهمية مما لدى المتكلم من معرفة يعتبرها حقيقية أو صادقة، أو يدَّعي أنها كذلك، بل إن المتلقي يشكل سلطة حقيقية قد يدفعه استدعاؤها من قبل المتكلم إلى القبول بأطروحة لا يتفق معها بالضرورة، وذلك فقط بفضل الاعتراف بسيادته أو سلطته، وبما توفر من اتفاق مسبق. وانطلاقاً من هذا الاتفاق العام، ومما هو مقبول سلفاً، والذي بشكل عالماً أو كوناً مرجعياً مشتركاً؛ ومن الاعتراف بالحرية والسلطة، يتم تقاسم الملفوظات، ويبدأ الفعل الحجاجي في تشكيل الحجج أو الأراء وصياغتها، فاستعمال مقدمات لا يسلم بها المتلقي يعد مصادرة petitio principii أو مغالطة خطابية rhetorical fallacy.[114] الأمر الذي يدعو الخطيب إلى أن يضع في اعتباره طبيعة متلقيه، وأن يحفظ له وجوده وحضوره، ليس بالإحالة إلى ما يقع في مجال وعيه فحسب، بل بجعل الخطاب وما يحمله من صور حجاجية

حاضراً هو أيضاً في وعيه (أي وعي المتلقي) من خلال عرض موسَّع amplified وحافل بالتفاصيل والإيضاحات والتبريرات والتأكيدات والأوصاف والنعوت ... إلى غير من أشكال الوصف الحجاجي التي يُقصد بها «خلق الحضور». وهو ما يعني أن المتلقي بذلك عنصر جوهري من عناصر **السياق التواصلي المعقد الذي لا تملك الحجة بذاتها، أو اللغة ببنيتها الداخلية، قدرتها الحجاجية دون الارتباط به والإحالة إليه**؛ ومن هنا تبدو صياغة الحجج، وتعيينها، وتصنيفها وفق أشكال أو تقنيات حجاجية، بما تتسم به الحجج من تعدد وتنوع وتداخل، وبما عليه التواصل من دينامية؛ تبدو هذه العملية بالغة التعقيد والصعوبة، ولا تعدو محاولة رصد تشابهات أساسية بين الحجج، ووضع معايير مشتركة أو كونية في كل حقول الحجاج؛ لا تعدو أن تكون عملاً تجريدياً صورياً لا ينسجم مع المنطق الطبيعي أو العملي للحجاج الذي يقبل بتنوع الحجج وتغيرها من مجال لأخر، والذي يقبل بالتالي بإمكانات متعددة للتصنيف، بناء على عنصر الاستدلال المهيمن على كل طائفة أو صنف من الحجج، وعلى نوعية حضور المتلقي، ووضعية التواصل؛ وإن كان لا يفقد صلته بالتصنيف الصوري. فأصناف الحجج الأربعة الكبرى عند ف. بروطون Ph. Breton: حجج السلطة، حجج الاشتراك، حجج التأطير، حجج التماثل[115] – على سبيل المثال – هي في حقيقتها بمثابة إعادة تصنيف لما أورده بيرلمان عن مقدمات premises الحجاج وتقنياته، وعلى الأخص حجج الاشتراك التي تتعلق بالافتراضات المشتركة والقيم والتراتبيات والمواضع التي يكون في اللجوء إليها استدعاء لما هو مشترك ومعهود وقائم، أي استدعاء لذلك الواقع المرجعي؛ وحجج التأطير التي تتعلق بالحجج المؤسِّسة لبنية الواقع، والتي تنطوي على تشييد واقع جديد في علاقاته، اعتماداً على الوصف والتعريف والتسمية والوصل وغيرها من طرق أو حجج تقديم الواقع.

تتوزع **تقنيات الحجاج** techniques of argumentation، وفقاً لبيرلمان،[116] على مجموعتين: حجج قائمة عى الوصل، وأخرى قائمة على الفصل. وفي حين تتجه تقنيات الوصل إلى التقريب بين الحجج المتباينة في بنية متسقة تتيح تضامنها، تدعيماً لرأي أو تقويماً له، أو نقلاً للقبول به من مجال لآخر؛ فإن تقنيات الفصل تتجه إلى إبراز عدم الانسجام والانفصال بين عناصر تربط بينها اللغة، أو مجال فكري، أو بعض الممارسات والتقاليد المعترف بها.

أولاً–الحجج القائمة على الوصل association:

من شأن التقريب بين العناصر الموجودة، وإقامة علاقة اتصال أو تماثل أو تشابه بينها، أن يظهر اتفاقاً ما أو اشتراكاً حول قيمة معينة، من خلال ربطها بأخرى أو بِبِنْية صورية، فينهض الوصل بذلك، لا برهنة علمية أو عقلية، ولا استدلالاً صورياً داخل نسق مغلق ثابت، على صحتها أو خطأها، بل استدلالاً حجاجياً يستهدف تقويتها بمراكمة حجج موافقة لها:

1- الحجج شبه المنطقية quasi-logical arguments: وهي حجج ذات طبيعة منطقية ورياضية في استدلالها الصوري، ولكنها غيرملزمة لتعلقها بدعاوى وافتراضات للتطابق والإدماج والإلحاق، تثير خلافاً ومعارضة، ومن ثم تستدعي تبريراً وإقراراً بمقبوليتها. الأمر الذي يعني أن الحجج شبه المنطقية، وإن كانت تمثل مظهراً لتقاطع الخطاب الحجاجي مع الخطاب البرهاني: المنطقي والرياضي، فهي موضع تميزه واختلافه عنه في الوقت نفسه. وهذه الحجج منها ما يعتمد بنى منطقية: التناقض وعدم الاتساق، المطابقة، التعدية؛ ومنها ما يعتمد علاقات رياضية: علاقة الجزء بالكل، المقارنة، الاحتمالات:

***عدم الاتساق** incompatibility: إن الجمع بين قضية ونقيضها، أو إثباتها ونفيها، داخل نسق أو نظام واحد، يسمى **تناقضاً** contradiction لا تقبل به الأنساق الصورية، لأنه يفضي إلى المحال أو العبث، ولذا فهي تقضي بضرورة رفعه وإلغائه، باختيار إما هذه القضية أو تلك. في حين أن الحجاج، ضمن نسق اللغة الطبيعية، لا يرى فيه سوى **تعارض وعدم اتساق قابل للتأويل والتبرير** من جانب المتكلم الذي قد يجد نفسه، على غير رغبة منه، في مواجهة مع أطروحة سبق له إثباتها وتأكيدها، أو هي مسلم بها من قِبَل جماعته التي ينتمي إليها، فيعمد المتكلم حينئذ إلى معالجة هذا التعارض، بإعلان انحيازه لأحد طرفيّ التعارض، أو تقليص مداه، أو التنصل منه، أو طرح تسوية ما، وإلا كان المتكلم (وخطابه) عرضة للسخرية. ومن أمثلة التعارض ما قاله الليبرالي الأمريكي: روبرت مالي عن أحداث ١١ سبتمبر: «في بعض الدول العربية والأوربية، ولدى حفنة من المثقفين الأمريكيين، هناك إيحاء بأن السياسة الأمريكية هي المسؤولة الأولى عن ذلك: من العقوبات المفروضة على العراق وقصفه، إلى الموقف المنحاز إلى إسرائيل، إلى دعم الأنظمة القمعية؛ كل ذلك يوضح لماذا اختار الإرهابيون هدفهم. فهل الولايات المتحدة ضحية سياستها؟ من الواضح انه يصعب التسليم بهذه الفكرة، بالإضافة إلى عدم كفاية حجتها المنطقية.»[117] هنا في هذا القول تضارب وعدم اتساق بين ما يسوقه روبرت مالي من حجج واقعية لا ينكرها (هو وحفنة من المثقفين الأمريكيين)، حتى لو كانت كما يزعم غير كافية؛ وبين عدم تسليمه بها. إنه يتخذ من عدم كفاية حجة الآخرين، وإضعافها بالتالي، سبيلاً لإزالة، أو على الأقل تخفيف، حدة التعارض بين أمريكا الضحية وأمريكا المذنبة، بين نزعته الموضوعية وميله العاطفي لوطنه.

***المطابقة** identity: تشهد عمليات تحديد وتعريف المفاهيم والأشياء والظواهر المختلفة اختزالاً لها في عناصر متطابقة، وقابلة

للتبادل، مع غيرها. إنه استعمال لعلاقة التماثل بين العناصر، وإبراز لها في ضوء تماثلها مع أخرى. هذا التماثل عندما يكون تاماً، ولا مجال للتأويل والنقاش، فنحن بإزاء بديهية او حكم قبلي، أو **تحصيل حاصل** tautology – كما في تعريف الشيء بنفسه: الحق هو الحق؛ أما عندما يكون التماثل ظاهرياً أو شكلياً، يصبح له معنى إضافي زائد على معنى الهوية، أي يصبح **حشواً** redundance، لا مجرد مطابقة، يحمل معنى مختلفاً ومتغيراً بفضل تاويله واعتبار مقامه، وفي هذه الحالة يمتلك التماثل التام تبريره. وتبدو كثير من الصور البلاغية قائمة على تحقيق اختلافات دلالية عبر تماثل صوتي/ لفظي، كما في الجناس، أو المشاكلة في **قوله تعالى:** ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾(الشورى: 40):

– ومن صور الحجاج بالمطابقة **التعريف** definition الذي يدَّعي به المرء أن المعرَّف يطابق المعرِّف، وأنهما قابلان لأن يُعوض أحدهما بالآخر، وإن كان التعريف ليس عملاً اعتباطياً مجانياً، بل هواختيار يرتبط بنقل القيمة التي يحملها من قبلُ المعرِّف إلى المعرَّف، من أجل الاستدلال والتبرير. وهذا النقل الموجه يكون أوضح في حالة **التحديد** analycity الذي هو إحدى صور المطابقة، حيث يعاد المضمون بألفاظ أخرى. إن الأمر في الحالين لا يتعلق بتقديم تعريف أو تحديد علمي وموضوعي يتحقق به إنتاج المعرفة، بل باقتراح أو بناء وضع للمعرَّف، ملائم للحجاج، يحمل المتلقي على تصديقه. فما يقدمه المحامي: جاك فيرجيس عندما سئل عن تعاطفه مع الذين يضعون القنابل على طريق القطار السريع؛ ما يقدمه في سياق رده لا يمكن إلا أن يكون تعريفاً حجاجياً، لا موضوعياً، للإرهاب والإرهابيين: "... الإرهاب هو السلاح الميئوس منه لرجال المقاومة المجردين من السلاح ... فالاعتداء ليس فعلاً ارتكبه مجنون من وحي اللحظة، الاعتداء هو تسوية تناقض ما وصراع ما. إنه يطرح قضية سياسية، ذلك أن واضعي القنابل هم بالفعل واضعو الأسئلة."[118] وإن كان هذا التعريف الحجاجي يعمل على أن يبدو وصفاً يستند إلى الواقع، باستدعاء فعل المقاومة غير المسلحة، وبالإحالة إلى أسباب وتساؤلات سياسية يمكن التفكير فيها.

***التبادل** reciprocity: تتماثل الكائنات والوضعيات التي تنتمي إلى مقولة أو فئة أساسية واحدة، بإهمال اختلافاتها واعتبار التشابهات الجوهرية، تماثلاً جزئياً، وهو ما يقتضي معالجتها جميعاً بطريقة واحدة، تطبيقاً **لقاعدة العدل** rule of justice التي تستند إلى **التسوية** equivalence بين هذه الوضعيات المتماثلة في المعالجة والنظر إليها بالطريقة ذاتها. ومن شأن تطبيق قاعدة العدل استدعاء سوابق للحالة المطروحة للتعامل معها بالمثل كسوابقها. ولعل هذا مما يضفي ثباتاً أو نمطية أو نوعاً من الجمود Inertia

على تصرفاتنا في المواقف المتماثلة، حيث نجد أنه من الحكمة والعقل "... أن نتصرف بالطريقة ذاتها التي تصرفنا بها من قبلُ في موقف مماثل، إذا لم يكن لدينا ما يدعونا إلى الندم، وبهذه الطريقة تنشأ العادات التي تعطي قيمة معيارية لنهج معتاد habitual courseمن التصرف."[119] ومن أمثلة الحجج القائمة على التبادل: (إذا لم يكن من العار عليك أن تتنازل عن حريتك خوفاً، فليس من العار على الآخرين أن يستعبدوك استغلالاً)، ومنه المثال الذي أورده بيرلمان: «لا أفهم كيف يمكن أن يعد التسول جُرْما في مجتمع يرى الصدقة فضيلة»، أي لماذا لا يُنظر إلى التسول والصدقة بطريقة واحدة، بما أن العطاء في الحالين لا يكون نظير عمل يقوم به الشخص. إن أمثال هذه الحجج، المتعلقة بوضعيتين تبدوان متقابلتين أو متعاكستين، تؤسس لإمكانية التبادل بينهما، على نحو يدفع نحو إعادة التفكير في الوضعيات القائمة أو العادات والأعراف، والعمل على تغييرها وقلبها.

* **التَّعْدية** transitivity: التَّعْدية، في النسق الصوري والرياضي، خاصية تمكن من الاستنتاج بوجود علاقة بين طرقين، بالانتقال إليها بناء على التسليم بوجود العلاقة نفسها بين كل من هذين الطرفين وبين طرف ثالث: (أ=ب، ب=ج، إذن: أ=ج). إنه **قياس** صوري formal syllogism، نتيجته ضرورية وغير مشكوك فيها، ولكنه لا يكون كذلك في حالة الوقائع الإنسانية، فلا تثبت حجة التعدية أمام الواقع الفعلي، خاصة أنه لا يتم اللجوء إلى الحجاج بالتعدية إلا فيما يتعلق بحالات لا تتوفر فيها إمكانية التصنيف أو المواجهة المباشرة، فهو من قبيل القياس المضمر أو الظني الذي تسقط بعض أركانه: مقدمات أو نتيجة. ومن أمثلة ذلك: (إذا تغلب المنتخب المصري لكرة القدم على المنتخب الغاني، وتغلب المنتخب الغاني على المنتخب التونسي؛ فالنتيجة أن المنتخب المصري سيعتبر متفوقاً على المنتخب التونسي، ولكن قد يحدث العكس، ويتغلب المنتخب التونسي على نظيره المصري في مواجهة فعلية، ربما لن تحدث، بمقتضى نظام اللقاءات بين المنتخبات في المسابقة. ومن أنماط العلاقات التي تقوم على خاصية التعدية:

أ- التساوي equality: ويقوم على التناظر بين وضعيتين او كائنين، على نحو يؤسس لعلاقة جديدة، ومن ثم لمفهوم جديد. ومثال ذلك:«أصدقاء أصدقائي أصدقائي»، (عدو عدوي صديقي)، هنا لم تعد الصداقة رابطة اجتماعية مباشرة، بل غدت استرتيجية قائمة على التحالف والمصلحة المشتركة. ومن أمثلة التساوي أيضاً **قوله** ﷺ: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، أي لا يتحقق الإيمان إلا عندما يصبح الحرص على مصلحة الغير أو المصلحة العامة هو قسيم الحرص على مصلحة الذات ومساوٍ له.

ب- التضمن inclusion: وهو يعني أن قضية ما تتضمن قضية أخرى هي بمثابة نتيجة يتم الانتقال إليها من الأولى. يظهر هذا في علاقة الجزء بالكل، وعلاقة النوع بالجنس. غير أن التضمن في الاستدلال الحجاجي لا يتعلق بالبرهنة على: (كون الكل أكبر من greater than كل جزء من أجزائه)،

أو (كون الأنواع فروعاً وأجزاء للجنس)، فهذه إثباتات تعبر عن قيم رياضية وحقائق صورية ملزمة؛ وإنما تتعلق حجة التضمن بقيم وتقديرات متفاوتة ونسبية من أفضلية أو تفوق أو قدرة، تقبل الاعتراض، وربما يثبت الواقع عدم صدقها. ومن أمثلة ذلك: (قد يخسر المرء حياته في لحظة ضعف)، وكذلك القول الموقوف على عمر بن الخطاب: (لو وُزِن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لَرَجَحَ بهم)، حيث يُعد الجزء راجحاً او متغلباً على الكل.

ج-التقسيم division: ويقوم على تعداد الأجزاء المكونة للكل تعداداً شاملاً، بحيث يكون الكل هو مجموع أجزائه التي ينقسم إليها، غير أن مجرد إثبات هذه العلاقة الرياضية بين الكل والأجزاء ليست هي موضع الاستدلال بحجة التقسيم، بل غايتها بالأحرى "... أن تجعل من حصر الأجزاء برهاناً على حضور الشيء ..."[120]،

أي تأكيد حضوره ومثوله أمام المتلقي، بما قد يجعل من التقسيم إلى أجزاء شكلاً من أشكال الإفاضة أو الإسهاب amplification. ومثاله: (إن ما في الكون: سمائه وأرضه، علوه وسفله، إنسانه وحيوانه وجماده – دليل على أن مدبره إله واحد جلَّ وعزَّ)، ففي تعداد مظاهر الكون إبراز لتجلي وحدانيته في الكون كله.

***المقارنة** comparison: تُعَد المقارنة بين طرفين أو واقعتين نوعاً من القياس الفعلي، يحتكم إلى معيار قياس أو وزن ثابت ومجايد، ولكن في غيبة مثل هذا القياس الحقيقي، يمكن استعمال المقارنة حجة لا يُراد بها الإخبار بتناظر أو نسبة، بل الدفع بها، من خلال ما تتضمنه المقارنة من قياس اعتباري لا يخلو من إيحاء، نحو تأكيد الحكم أو الوصف وإبرازه، بما يتضمنه ذلك من اختيار دقيق وطريف لأطراف المقارنة، يخلف دهشة وإثارة للمتلقي بإقامة مثل هذه العلاقة بين أطراف غالباً ما تكون متباعدة، فيضاعف من فاعليته الحجاجية.

***الاحتمالات** probilities: قد تعتمد بعض الحجج على أفكار واردة ضمن حساب الاحتمالات، فتحيل بذلك على قيم كمية احتمالية أكثر منها قيماً رياضية محددة أو محسوبة. ومن أمثلة ذلك:(التعددية الحزبية الحقيقية أوثق ارتباطاً بالديمقراطية والعدالة والحرية من سياسة الحزب الواحد)،وكذلك: (إن صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفَذ سبع وعشرين درجة)

2- الحجج المؤسسة على بنية الواقع

arguments based on structure of reality: لما كانت الحجج ذات الطبيعة المنطقية أو الرياضية لا تكفي لتحقيق الإقناع، لتعلقها بما هو صوري، وتعاليها على الوضعية المادية الملموسة للتواصل، وعلى محتوى الحكم في مقابل الانشغال بإثباته؛ لذلك جاءت الحاجة إلى استكمال الحجج شبه المنطقية بحجج مؤسسة على بنية الواقع. وهي تلك الحجج التي تقوم على ما يوجد بين عناصر أو مظاهر في الواقع من علاقات هي موضع اتفاق وقبول من المخاطب، مما يتيح للمتكلم/ الخطيب بناء خطابه الحجاجي بالمرور منها، أو الانتقال بها، إلى ما يريد أن يثبته ويقنع به، أو يجعله مقبولاً مسلماً به. هذه الحجج ليست ملزمة، فهي قابلة للاعتراض، إنها لا تتعلق بالواقع الموضوعي، وإنما برؤية الواقع وتصوره، أي بآراء وافتراضات حوله، ومن ثم فهي تحمل قدراً من الذاتية. وعندما يكون الترابط بين عناصر من مستوى واحد، من قبيل علاقة السبب بالنتيجة، فنحن بإزاء علاقات تعاقب، أما عندما يكون الترابط بين مظاهر تنتمي إلى مستويات مختلفة، من قبيل علاقة الشخص بأفعاله، فنحن حينئذ بإزاء علاقات تعايش.

*__علاقات التعاقب__ liaisons of succession: وذلك بأن يكون الترابط تتابعياً، بربط الظاهرة بأسبابها أو نتائجها، أي بالبحث عن مسبباتها ودوافعها، أو برصد آثارها الماثلة أو المحتملة. ويبدو الاستدلال بالآثار والنتائج أكثر وضوحاً، فلا يتطلب تبريراً، خاصة أنه يحمل تقييماً أو تثميناً للفعل/ السبب، ففقيمة الفعل تكون باعتبار نتائجه الإيجابية أو السلبية. إن الحجة في مثل هذه الحالات **حجة نفعية أو تداولية** pragmatic argument، لها دورها وتأثيرها في توجيه الفعل أو السلوك، بحيث يمكن النظر إليها على أنها علاقة وسيلة – غاية؛ ومن ثم فهي "... وحدها الحجة الفعالة حينما يتعلق الأمر بتبني معيار أو قاعدة للسلوك ..."[121] غير أن تطبيق هذه الحجة يواجه صعوبة كبيرة في حالة المتوالية غير المحدودة من الأسباب والنتائج، إذ لا يتاح دائماً ضبط حدود هذه المتوالية السببية. هذا بالإضافة إلى عدم ثبات العلاقة بين الوسيلة والغاية، فقد تتحول الوسائل إلى غايات، كما يحدث مع البخيل الذي يغدو المال لديه غاية في ذاته، بدل أن يكون مجرد وسيلة. كذلك قد يظهر تناقض بين النتائج والغايات المرجوة، كما هو شأن الأب الذي يبالغ في النفقة على أولاده من أجل إسعادهم، فتكون النتيجة فساد أحوالهم.

– وعندما تستند الحجة، أو العلاقة بين الوسيلة والغاية، إلى التتابع والتسلسل، أي يكون الوصول إلى الغاية متوقفاً على مواصلة ما بُذل من جهد وتضحية، حتى لا يتبدد هذا الجهد، ويضيع سدى؛ هذه الحجة تُسمى **حجة التبديد** argument of waste، فتضحيات

المصريين من أجل استرداد أرض سيناء ستذهب هباء إذا تم التفريط في جزء منها أياً كانت الأسباب والادعاءات. إن حجة التبديد من شأنها "... أن تحفز أؤلئك الذين يمتلكون موهبة غيرعادية، أو معرفة استثنائية، أو مهارة خاصة، ولا يرغبون في إهدارها ..."[122]، فيسارعون إلى القبول بالحجة، ومواصلة العمل في الاتجاه نفسه.

- وعندما تبدو دعاوى المتكلم بعيدة عن مسلمات المخاطب، وتطول سلسلة الوسائل، مما يدفع المتلكم نحو التدرج باتجاه غايته، فالحجة في هذه الحالة تُسمى **حجة الاتجاه** argument of direction. فتحول المجتمعات العربية المحكومة تاريخياً بنظم استبدادية قمعية إلى الديمقراطية لن يتحقق إلا عبر مراحل وإجراءات تراكمية (دستور، برلمان، تعددية حزبية، حكومة أغلبية). ولعل هذا ما يجعل السلطة في هذه المجتمعات تعارض بكل قوة، بل ترفض تماماً، إقرار الدستور للنظام البرلماني أساساً للحكم بوصفه خطوة أولى تمهيدية وإجراء أولياً باتجاه الديمقراطية، حتى لا تجد هذه السلطة نفسها مدفوعة نحو منزلق الاستسلام لرغبة الشعوب. ومن ثم فهي (أي السلطة) تتباطأ في هذا المسار المتدرج، وتعمل على إرجاء الكثير من مراحله، متخذة في المقابل إجراءات شكلية: برلمان صوري منتخب بالزيف، تُفقِد الشعب الثقة في دعوى الديمقراطية ومظاهرها. مثل هذا الموقف يطلق عليه بنتام Bentham:"... الحجة بطيئة الوتيرة snail' pace argument، ويصنفها ضمن مغالطات التأجيل fallacies of delay ..."[123] في حين أن الاندفاع المتواصل غير المحدود في اتجاه قيمة معينة يكشف عن رغبة حقيقية ومتزايدة في إعلائها، وعدم الخوف أو الحذر من كل ما يمكن أن يؤدي إلى إرسائها وتحقيقها. إنها **حجة التطور غير المحدود** of unlimited argument development التي "... تشدد على المضي باستمرار أبعد، دونما قدرة على الحدس بنهاية لهذا الاتجاه .../ ... فكل موقف .. يغدو عتبة للأمام steppingstone أو نقطة انطلاق springboard في مسار غير محدود لذلك الاتجاه."[124]

***علاقات التعايش** liaisons of coexistence: في حين تربط علاقات التعاقب بين عناصر من مستوى واحد ربطاً سببياً وزمنياً، فإن علاقات التعايش تربط بين مظاهر أو وقائع تنتمي إلى مستويات مختلفة، فتكون إحداها بمثابة تعبير أو تجلٍ للأخرى. والنموذج الأصلي لذلك هو **علاقة المرء بأفعاله**، فما يصدر عنه من أعمال، وما يحدثه من آثار، وما يُسند إليه من أحكام، أي الصورة التي يبدو عليها المرء في أفعاله وسلوكه وأحكامه – تمثل تجلياً لجوهره، حقيقته بنيته، ما يُعَد عنصراً أصيلاً وثابتاً فيه، والذي انطلاقاً منه يكون فهم تصرفاته وتأويلها وتقييمها، لاسيما عندما يحدث تبدل أو تغير

أو تناقض بين الصورة التي يظهر بها المرء وبين ما هو ثابت عنه من طبع أو نية أو قصد، أو فكرة راسخة في أذهان الآخرين تشكلت بواسطة المرء نفسه عبر أفعاله السابقة والمتكررة، فالمرء هو من يخلق بأفعاله صورته او سمعته: الإيجابية أو السلبية، وهو من يكوّن سياقاً تؤول في إطاره أفعاله، وتتعين به نيته. وبقدر ما يعد الثابت والجوهري أساسياً في تكوين هوية المرء وكينونته وتميزه، وفي التكهن بأفعاله، بل وفي مساءلته بالتالي، بحيث يغدو من المؤسف عدم التمسك به واحترامه "... عندما يؤاخذ المرء على تهافته وعدم اتساقه مع ذاته، أو تحوله دونما مبرر."[125]؛ فبقدر ما يُعَد الثبات جوهرياً، بقدر ما يغدو الخروج عليه استجابة من المرء للمتغير والطارئ، وبالتالي مظهراً لحريته، ولقدرته على التكيف والتغير. هذا الترابط والتداخل، وهذا الجدل أو التفاعل، وراء مفاهيم المسئولية والحرية والقيد في مجالات الأخلاق والقانون والدين واللغة، التي **تنظر إلى المرء في ضوء أفعاله، وإلى الهوية الذاتية ضمن صيرورتها وتحولاتها**. "... فكل عمل لا يعد علامة على طبيعة ثابتة غير متغيرة، بقدر ما يمثل لبنة تسهم في عملية تشييد مستمر ومتواصل لهوية المرء التي لا تنتهي إلا بموته."[126] أي إن وجود المرء أو كينونته أو حقيقته تتشكل عبر أفعاله المتتابعة المستمرة، ويكون هو بوصفه ذاتاً فاعلة بإزاء أفعاله. ومن الأمثلة على جدلية العلاقة بين حقيقة المرء وأفعاله قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ، وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ، إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا، ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ، وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 75). هنا فريقان من أهل الكتاب: أمين وخائن. إن عدم أداء الفريق الثاني للدَّيْن، وقولهم المواطئ لاعتقادهم بأن دِينهم لا يمنعهم من الخيانة؛ الفعل/عدم الفعل والقول كلاهما يظهر اعتقادهم أو طويتهم أو حقيقتهم التي تشهد **تعديلاً** بقيام صاحب الحق وإلحاحه على مطالبتهم برده. بل إن أداء الفريق الأول للدَّيْن – وقد ثمّن القرآن عملهم هذا – لا ينفي **تحولهم وتخليهم** عن اعتقادهم بما يبيحه لهم دينهم، فـ"... إذ كان في زعمهم أن دينهم يبيح لهم خيانة غيرهم، فقد صار النعي عليهم، والتعبير بهذا القول لازمَاً لجميعهم أمينهم وخائنهم، لأن الأمين حينئذ لا مزية له إلا في أنه ترك حقاً يبيح له دينه أخذه، فترفّع عن ذلك كما يترفع المتغالي في المروءة عن بعض المباحات."[127] إن تأويل عمل الفريق الثاني، أي أدائه للأمانة، من قِبَل المفسِّر، بـ(ترك حقاً يبيح له دينه أخذه)؛ هذا التأويل يأتي محكوماً بحكم قَبْلي عن «طبع» أهل الكتاب من اليهود. فما يبدو للوهلة الأولى من تعارض بين الفعل (الأمانة) وتصور المفسِّر الشخصي والقَبْلي (خيانة اليهود) سعى المفسِّر إلى تقليصه والتخفيف منه من خلال

ما قدمه من تأويل يوفر انسجاماً بين الفعل والتصور، ويحفظ بالتالي لهذا التصور أو الحكم اتساقه وصلاحيته. مثل هذا التأويل يأتي ضمن ما يسمى **تقنيات الكبح** techniques of restraint، أي التقليل من قيمة الفعل، أو من تأثيره على الصورة المستقرة للفاعل: (الأمين حينئذ لا مزية له إلا في أنه ترك حقاً يبيح له دينه أخذه، فترفّع عن ذلك). وقد يتحول الأمر إلى إهمال الأفعال، دون إلغائها أو فصلها severance عن فاعلها تماماً، بإرجاعها إلى ظروف خاصة أو استثنائية كالطفولة، أو المراهقة، أو التعرض لضغط أو انفعال ... إلخ. وفي المقابل لا تحول شخصية الفاعل او صفته من إثبات ما يأتيه من فعل، فالقاضي، مثلاً، لا تمنعه صفته من المثول أمام المحكمة متهماً عند ارتكابه جرماً.

إن الحجاج الذي يستند إلى تأويل أفعال المرء وسلوكه بالنظر إلى حقيقته ونسق معتقداته وقيمه، خاصة عندما يَظهر المرء، في نظر الخصم، متناقضاً مع نفسه، فتذهب مصداقيته؛ هذا الحجاج كثيراً ما يتحول عن القضية ليركز على الشخص ذاته أو على صورته بوصفها حجة تصديق أو إبطال، تنهض عوضاً عن إثباتات عقلانية.

– ويمكن للمرء، بشخصه وأفعاله، أن يشكل **سلطة** authority يستند إليها في حجاجه،.مدعماً بها رأيه أو حججه الأخرى، فيرى المخاطب فيما تقترحه عليه هذه السلطة المقبولة من جانبه خطاباً استدلالياً محتملاً، لا خطاباً سلطوياً يستعمل القوة والعنف في الإقناع، بإرغام المخاطب على القبول بالرأي، أو التظاهر بذلك. إن السلطة في الحجاج تكون قابلة للنقاش، وربما تتنازع مع غيرها من السلطات، وتتزايد قيمتها في غيبة الحجج المقنعة، **فتنهض هي (أي السلطة) حجة لما يريد الحجاج مقاومته.** فعند سؤال الناخبين عن معرفتهم ببرنامج أحد المترشحين السياسيين، وسبب اختيارهم له، فإنهم لا يملكون من المعرفة ما يصلح أن يكون موضع حجاج مقنع، فيحتجون بـ«شخص» المترشح الذي يجنبهم ما يقتضيه الحجاج من تبرير، أو يعفيهم من مواجهة مقتضياته. لقد اختاروه "... لكي يفوضوا إليه بالضبط مهمة ممارسة السياسة بدلاً عنهم، فهو ليس ممثلهم، ولكن رئيسهم. فهم يؤمنون بما يقول؛ لأنه هو الذي يقول ذلك. إنه ينطق بما نفكر فيه، (وأننا ربما لا نريد أن نمارس التفكير بأنفسنا)."[128] إنه اختيار الجماعة للخضوع لسلطة الشخص/ المترشح/ الرئيس، بناء على نفوذه أو وضعيته أو وظيفته ودوره المحتمل؛ ومن هنا كان تسليمهم، بل إيمانهم، بأقواله التي تتماهى في الحقيقة مع أفكارهم، أو بالأحرى مع رغباتهم – ومن بينها الرغبة في عدم التفكير!. وقد يأتي اختيار الجماعة رفضاً أو رداً على السلطة بالخضوع إلى سلطة أخرى تنازعها.

ففي مواجهة فرض الخليفة العباسي المأمون للفكر الاعتزالي الذي يعتمد العقل والتأويل، ولا يقول بحرفية النص القرآني، "... حتى إن الخلافة شكّلت نوعاً من محاكم التفتيش «المحنة» لكي تحارب بكل عنف اتجاه التأويل الحرفي للنص القرآني الذي كان ابن حنبل ممثله الاكبر ..."[129]؛ في مواجهة هذا، كان اطمئنان الجماعة/ الرعية بخضوعها لسلطة المعنى الحرفي للقرآن، مما مكَّن – ربما – للفكر الحنبلي من البقاء..

إن **حجة السلطة** بطبيعتها حجة مناهِضة أو مقاوِمة لتبادل الرأي، وحرية التفكير واتخاذ موقف القبول أو الرفض، فكثيراً ما يتم استخدامها بتعسف "... لمقاومة أي تجديد، أو أي اكتشاف، أو أي تغيير ..."[130]، من قبل **أصحاب النزعات الراديكالية: الدينية، الأيديولوجية، الاجتماعية التي ترى السلطة مقدسة أو معصومة infallible لا يمكن معارضتها ومناقشتها، مما يترتب عليه «تقويض المعرفة» أو احتكارها**، وهو ما يفسر الهجوم التاريخي على حجة السلطة وإقصاءها تماماً في مجال العلم، وما يجعل أيضاً من **نقد حجة السلطة** رهاناً اجتماعياً وثقافياً وأخلاقياً يتعلق بمهاجمة السلطة ذاتها التي تستند إليها الحجة، لا بالحجة ذاتها: صحتها، ملاءمتها، قوتها. غير أنه في المقابل لا يمكن رفض حجج السلطة تماماً، ونزع الثقة عن كل أولئك الذين يمكن أن نأخذ عنهم دون حاجة إلى فحص كل أقوالهم وآرائهم لاستحالة ذلك الفعل من قبل الجميع، ذلك أن وجود من نثق بهم يجعل الرأي المقترح، كما يجعل الاستدلال عليه، أكثر مقبولية.

إن نموذج المرء وأقعاله، وما يتصل به من تأثير أو سلطة في تبني دعواه، لا يقف دائماً عند حدود الفرد، بل قد يتعلق بمجموعة من الأشخاص أو فئة من الناس مثل: الأنبياء، العلماء، الأطباء، الفلاسفة والمفكرون، الفقهاء ورجال الدين؛ أو مجموعات أو كيانات مثل: الشعب أو الرأي العام، المؤسسات، الأنظمة السياسية أو الاقتصادية، العصور والحقب؛ وقد تكون السلطة غير شخصية أو اسمية كما هو الحال مع الكتب السماوية، تعاليم المذهب الديني أو الفكري، الأيديولوجيات، التقاليد والأعراف، التيارات الفنية والأدبية. هذه السلطات بتنوعها يمكن أن تستند إلى: معرفة، أو وضعية، أو وظيفة، أو حضور ومعاينة يمنح كفاءة أو حقاً أو فاعلية وتأثيراً محققين في إبداء الرأي، وجعله مقنعاً، وفي بناء الواقع وتأطيره من منظور حجاجي.

– ويمكن أن يأتي ضمن علاقات التعايش ما يكون بين الرمز وما يوحي به، أو يثيره من دلالات ومعانٍ أو عواطف، من **رابطة رمزية** symbolic liaison يتم طرحها داخل ثقافة أو جماعة ما، بناء على علاقة مشاركة participation تسمح بالانتقال من الرمز إلى المرموز، وتبرر ترابطهما وتلازمهما حتى في حالة تباعدهما في الزمن. **إنها رابطة ليست اعتباطية تماماً، وليست عقلانية أو موضوعية كذلك**، فإحراق العَلَم الإسرائيلي هو تعبير عن كراهية الاحتلال ورفض الكيان

الصهيوني الذي يمثله، والرغبة في زواله، من جانب الفلسطينيين والمتضامنين معهم، في حين **أن رمزية هذا الفعل وخاصيته التمثيلية أو الكنائية تفقد معناها وقيمتها الحجاجية بالنسبة لأولئك الذين لا يقرون بهذه العلاقة الترابطية**، مما يؤكد أن التعرف على مثل هذه الرابطة الرمزية لا يتحقق إلا من قبل أعضاء الجماعة والمشاركين لهم، وكيف أن "... بنيات المشاركة هذه تمثل في ذاتها مظهراً لتجمعهم."[131]

*ويمكن **للقيم المزدوجة التراتبية** double hierarchies، **وللاختلافات الكمية والنوعية** differences of degree and of order، أن تستعمل في المجالات الحجاجية، ضمن علاقات التعاقب أو التعايش. فالإنسان هو في مرتبة أرقى من الحيوان وغيره من الكائنات الحية. إنه اختلاف في الطبيعة النوعية يتعلق بتضمن الإنسان على روح ذات أصل إلهي، وبالتالي فتصرف الإنسان بما لا يحفظ هذا التميز أو هذا الفارق النوعي سيؤدي إلى الحط من إنسانيته، ليقترب به من الحيوانية، وربما يغدو الفارق حينئذ مجرد اختلاف في الدرجة. ولعل هذا مما يمكن أن يُفهم من قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: 5)

3-الروابط المؤسسة لبنية الواقع the relations establishing the structure of reality: في مقابل الحجج القائمة على بنية الواقع، أي على ما يتضمنه الواقع ويوفره سلفاً من وقائع وأشياء مترابطة ومتلازمة مكانياً وزمانياً ورمزياً، متعاقبة او متعايشة – هناك **حجج تُبَنْين الواقع وتؤسسه عبر إنشاء ترابطات أو تأليفات قائمة على التشابه أو التماثل**، تصل بالفعل الحجاجي إلى غايته من بناء للواقع، يجسد إدراكات المتكلم وتصوراته واعتقاداته، ويقنع به مخاطبه. ومن ذلك:

***المثال** example: المثال هو تجسيد لقاعدة أو قانون أو بنية، يؤكد اطرادها وانتظامها واستقرارها، ويسمح بالانتقال أو المرور من الحالة الخاصة وسياقها المحدد إلى قاعدة عامة. ومن ثم يكون الحجاج بالمثال تأسيساً أو إثباتاً أو تكريساً لقاعدة، أو حتى لحالة خاصة أخرى. ومن ذلك الحديث عن القفزة الهائلة التي حققتها ماليزيا في السنوات الأخيرة: (تحولت ماليزيا فى أقل من ربع قرن، على يد مهاتير محمد، من دولةٍ زراعية متخلفة، أكثر من نصف سكانها تحت خط الفقر، إلى مجتمعٍ صناعيٍ متقدمٍ، لا تزيد نسبة من هم دون خط الفقر عن 5% فقط. حدث هذا فى بلد متعدد الأعراق والأديان، يحفل تاريخه بالصراعات والمجازر والاضطرابات العرقية. لكن تحت قيادة مهاتير أصبحت ماليزيا دولة مواطَنَة، دولة قانون وعدالة، تقف على نفس المسافة من مواطنيها، أياً كانت ديانتهم، أو عرقياتهم، أو مناصبهم ووضعياتهم

الاجتماعية. وهنا لا تناقض في قول مهاتير معرِّفاً نفسه بانه مسلم علماني، مسلم كمواطن له الحق في اختيار ديانته، وعلماني كحاكم لكل المواطنين. في ظل هذا كان طبيعياً أن يتحقق الإنجاز والتقدم. وكانت البداية بالتعليم، وحلقات الحوار من أجل تحديد الأولويات واقتراح الحلول، حتى أصبحت هذه الحلقات أسلوب حياةٍ فى البلد كله). إنه مثال يضع: المواطنة، والعدالة الاجتماعية، وحرية الاعتقاد والفكر، والحوار– أسساً لبناء دولة مدنية، قوية في اقتصادها، موحدة ومنسجمة في نسيجها الاجتماعي. وهو في ذلك يقدم للمجتمعات المتخلفة، لا سيما العربية والإسلامية، نهجاً أو حلاً عاماً لتجاوز إشكالية السياسي والديني، العلماني والديني، التي تذهب بوحدة المجتمع وأمنه واستقراره وتقدمه. هذا المثال الحقيقي الماثل للجميع، والذي لا يقبل جدالاً، حجة تؤكد صحة ما يطرحه القول السابق ويقتضيه، فمن شأن الاستدلال على أمر ما بالمثال أن "... يدل على صحته بذكر مثال له ..."[132] ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: 138)، حيث احتج بنو إسرائيل لدى نبيهم موسى – عليه السلام – بما رأوه بالفعل عند آخرين من تجسيدهم لإلههم. فهذا المثال أو الحالة الخاصة – التي تقف واقعاً لا شك فيه من وجهة نظرهم – هي حجتهم في تبرير مطلبهم الخاص، وربما في إعلانهم أو تأكيدهم أن الصورة المستقرة والراسخة للإله هي تلك المتجسدة في شكل مرئي محسوس.

***الشاهد أو البيّنة** illustration: في حين يُستخدم الحجاج بالمثال من أجل تأسيس أو وضع قاعدة ما أو البرهنة عليها، عن طريق **استقراء بعضٍ من حالاتها الخاصة**، يكون الحجاج بالشاهد، أي الاستشهاد، لتوضيح قاعدة معروفة مُسلَّم بها، ولتقوية مثولها وحضورها في وعي المخاطب. أي إن الأمر في كل حالة مرهون بالدور الذي يُراد لها أن تقوم به في الحجاج: تأسيس لقاعدة أم تأكيد لحضور. ومن أمثلة الحجاج بالشاهد ما أورده ابن المقفع (ت 142هـ) من حكايات لكليلة ودمنة بوصفها شواهد تدفع بالمخاطب نحو تصديق قاعدة أو وضعية ما، كما في قوله على سبيل المثال: "... قال دِمنَة: ما يُسكتكم؟ تكلموا بما علمتم، واعلموا أن لكل كلمة جواباً. وقد قالت العلماء: من يشهد بما لم يَرَ، ويَقُلْ ما لا يعلم، يُصِبْه ما أصاب الطبيب الذي قال لما لا يعلمه إني أعلمه. قالت الجماعة: وكيف كان ذلك؟ قال دِمنَة: زعموا أنه كان في بعض المدن طبيب ..."[133]، فالقاعدة هي أنه: (لا ينبغي أن يتكلم أحد بما لا علم له أو معاينة)، والشاهد حكاية (الطبيب والجاهل)، والتي لا تكون بالضرورة حقيقية، فهي هنا وفي كثير من الحالات – تخييلية.

***النموذج أو القدوة والنموذج المضاد** model and antimodel: قد تُقدم الحالة الخاصة، لا تأسيساً لقاعدة أو دعماً لحضورها وتقويته، بل بوصفها نموذجاً صالحاً للاقتداء به، والسير على منواله، وربما تعميمه، بناء على ما يتمتع به من كفاءة أو مكانة أو سلطة تؤهله للحجاج به. وكلما كان النموذج تجسيداً حقيقياً وواضحاً لقيمة أو قيم بعينها، كلما تزايد الاقتناع به والرغبة في محاكاته، كما هو الحال مع رسول الله ﷺ وأنبيائه تعالى، والصحابة والسلف الصالح.[134] إن الحجاج بالقدوة التي تكون على مثل هذه الحال يأتي ثرياً ومتنوعاً، ولا يستدعي – كما هو حال الناخبين مع مرشحهم صاحب السلطة في المثال المذكور أعلاه – مزيداً من التفكير والمراجعة والتبصر، فتمثلها يضع المقتدي للتو على الطريق القويم، وإن كان الأمر يتطلب منه قدراً من الرويّة والتحقق من صحة ما يُنسب إلى القدوة من أفعال وسلوك. وربما يؤدي عدم التثبت إلى تشوّه صورة القدوة، والمرور إلى القدوة المضادة، فاعتبار رجال الدين ذوي اللِّحى في المجتمع الإسلامي قدوة ونموذجاً للتدين والأخلاق النبيلة دونما بَصَر بحقيقتهم يجعل عند إتيانهم ما يخالف هذه الصورة النموذجية؛ يجعل من نقيضهم – مظهراً وسلوكاً وخطاباً – قدوة مضادة، ويتحول الحجاج بالتالي إلى حجاج بالضد. وهو ما يعني من ناحية أخرى أن القدوة لا تحظى على الدوام بتميزها ونموذجيتها. إنها تخضع للتبدل والتقلب. وقد يحدث هذا بفضل ما تتعرض له من تأويل، على نحو ما يفعله الحَجّاج بن يوسف الثقفي في قوله لما قتل عبد الله بن الزبير: "ألا إن ابن الزبير كان من أحبار هذه الأمة، حتى رغب في الخلافة/ ونازع فيها، وخلع طاعة الله، واستكَنّ بحَرَم الله، ولو كان شيء مانعاً للعُصاة لمنع آدم حُرْمةُ الجنة؛ لأن الله تعالى خلقه بيده، وأسجد له ملائكته، أباحه جنته، فلما عصاه أخرجه منها بخطيئته، وآدم على الله أكرم من ابن الزبير، والجنة أعظم حُرْمة من الكعبة"[135]، فالحجّاج يقر لعبد الله بن الزبير بما كان له من منزلة – نسباً وعلماً وديناً – جعلت منه قدوة لجموع المسلمين: (كان من أحبار هذه الأمة)، غير أن مطالبته بالخلافة، ومنازعته الخليفة الأموي المتغَلِّب، نزعت عنه مكانته وقدوته، وصار وفق تأويل الحجّاج – وأيا كانت حججه ودعواه – قدوة مضادة، ضمن فئة العُصاة الذين لا تحميهم حُرمة ولا ذمة، مثله في ذلك مثل آدم عليه السلام – على نحو ما استشهد الحجّاج – فمكانته وحُرْمة الجنة التي أسكنه الله فيها لم تَحُولا دون معاقبته بإخراجه من الجنة: (وآدم على الله أكرم من ابن الزبير، والجنة أعظم حُرْمة من الكعبة).

***التمثيل** analogy: يتعلق التمثيل بإقامة **مشابهة في العلاقة** بين عناصر بنيتين أو طرفين ينتميان إلى مجالين مختلفين

ومتباعدين، بهدف إيضاح أو تقوية البنية العلائقية في الطرف الأول (الموضوع theme)، والتي هي أوضح وأعرف منها في الطرف الثاني (الحامل phoros)، بل وتمثل موضع اتفاق مسبق، مما يسمح بنقلها منه إلى الأول. إنه ليس برهاناً علمياً أو رياضياً يؤكد تعادلاً أو تساوياً، بل هو شكل من الاستدلال غير الصوري، له قيمته الحجاجية والتأثيرية؛ لما يقدمه من تصور لتماثل مقترح، ملائم ومثمر، بين البنى أو الأشياء في علاقاتها ببعضها بعضاً، اعتماداً على قبول المتلقي إقامة مثل هذا التماثل، باتفاقه أو تسليمه المسبق بالحامل. إن التماثل بذلك ليس إثباتاً لعلاقة تشابه بين شيئين أو طرفين، بل هو "... بالتحديد/ حالة خاصة من تشابه العلاقة similarity of relationship ..."[136]، حيث (أ) بالنسبة إلى (ب) تماثل (ج) بالنسبة إلى (د)، أي إن العلاقة بين الثنائي (أ– ب = الموضوع) تضاهي العلاقة بين الثنائي (ج– د = الحامل). وهذه المضاهاة أو المقارنة تغدو تمثيلاً أو مماثلة عند انتقاء عناصرها من مجالات مختلفة، في حين أن انتماءها إلى مجال واحد أو بنية مشتركة يجعل من الرابطة بينها علاقة تشابه، وتُسمى في هذه الحالة مثالاً أو شاهداً، حيث يُفترض تطابق بين حالتين أو حالات تأسيساً لقاعدة او تأكيداً لحضورها.

ليس التمثيل، بما هو تشابه علاقات، معطى ثابتاً مستدعى أو منتزعاً من الواقع. **إنه في الحقيقة بناء جديد للموضوع، ومن ثم تشييد لواقع جديد، وإعادة تصور لأشيائه**، وذلك من خلال ما يحدثه التمثيل، إذ هو يصل بين المتباعدات، من **تداخل بين المجالات، وتجاوز للحدود**، واندماج أو انصهار بين عناصر التمثيل، على نحو لا يحققه التماثل العقلي، مما يجعله أقدر على إبراز حقيقة هذا الواقع، والنفاذ إلى جوهر علاقاته، وعلى الإقناع به، فيبدو الخطاب التمثيلي حينئذ "... أوقع في القلب، وأقمع للخصم الألد؛ لأنه يريك المتخيل محققاً، والمعقول محسوساً ..."[137]، أي إن العناصر كلما كانت متباعدة ومتباينة، كلما كانت التمثيلات أكثر فعالية وتأثيراً. **وبقبول التمثيل تكون الموافقة على عملية بنينة** الواقع، بما فيها من اختيار واستبعاد وحذف وإبراز. إننا عبر التمثيل "... «نتجاوز» الفرق في المواقف، لاقتراح رابط قوي وعميق بين العلاقتين."[138]، رابط يتكئ في غالب الأحيان على رصيد ثقافي عام أو مشترك. ومن مواضع التمثيل قول أبي فراس الحمداني:

تَهونُ عَلَينا في المَعالي نُفوسُنا وَمَنْ يَخْطُبِ الْحَسْناءَ لم يُغْلِهَا الْمَهْرُ

فالنفوس في علاقتها بالمعالي تماثل المهر في علاقته بالخطيبة الحسناء، حيث قيمة (البذل والتضحية بكل نفيس) التي يُراد إثباتها وتأكيدها في علاقة (النفوس والمعالي) هي أعرف منها وأشهر في علاقة (المهر والخطيبة الحسناء). إن إقامة مثل هذه المشابهة بين طرفين من مجالين متباعدين تعمل على تقريبهما، في الوقت

الـذي تضـعهما فـي مواجهـة confrontation تُحْدِث تداخلاً أو تفاعلاً بين عناصر كل من الطـرفين، يكـون مـن نتائجـه فـي هـذه الحالـة الارتقاء بقيمة الخطيبة الحسناء وإنزالها بمنزلة المعالي، والمهر بمنزلة النفس. إن التفاعل على هذا النحو يكشف عن **أن وظيفة التمثيل لا تقف عند ما يحققه الحامل/ الطرف الثاني للموضوع/ الطـرف الاول مـن إيضـاح وتقويـة لبنيتـه العلائقيـة، فهذا حقيقـة التمثيل وميزتـه، ولكن وظيفته تمتد أيضاً إلى ما يمارسه الموضوع من تـأثير علـى الحامـل، بإكسـابه قيمـة جديـدة –** الارتقاء في حالة البيت الشعري – أي إن "... عناصـر الحامـل تتعـرض للتعـديل بتـأثير مـن الموضـــــــــــــــــــــــــــــــوع ...

[ممـا يعنـي] أن هنـاك تحـويلات للقيمـة مـن الحامـــل إلـــى الموضـــوع، وبـــالعكس، أو نقلاً للقيمة العلائقية لطرفيّ الحامل إلى القيمة العلائقيـة لطرفـيّ الموضـوع."[139]، فكمـا أن الحامل يوضح الموضوع، أو يضعه في إطار جديد، أو يدخل على بنيته تعديلاً أو تغييراً، بإبراز عناصر، وتنحية أخرى إلى الظل، فتمثيل تحركات الجنود والمعدات الحربية في المعركة بتحركات القطع على رقعة الشطرنج هو في حقيقته إقصاء وتخطٍ لكل ما يتعلق بويلات الحرب وأهوالها؛ فإن الحامل هو أيضاً يكون عرضة للتعديل أو التطويع تخييلياً بما يناسب الموضوع. ومن ذلك ما أورده أبو حيان التوحيدي من أقوال بعض الصالحين: "مَثَلُ الدنيا ونعيمها كخابية فيها سُمٌ، وعلى رأسها عَسَل، فمن رغب في العسل سُقي السُّم. ومَثَلُ شدة الدنيا كَمَثَل خابية مملوءة من العسل، وعلى رأسها قطرات من السم، فمن صبر على أكلها بلغ إلى العسل."[140] فنسبة النعيم أو المتع والملذات إلى الدنيا هي نسبة مقدار من العسل يعلو وعاء أو جرة كبيرة من السم؛ أما العناء والمشقة والشدة في الدنيا فمثلها مثل قطرات من السم على سطح خابية مملوءة بالعسل. في الحالة الأولى من يطلب العسل/ الدنيا، لا ينتظره سوى العذاب والهلاك/ السم؛ بينما في الحالة الثانية من يصبر على شقاء الدنيا، يلقى نعيماً مقيماً. إن الحامل في الحالتين (نسبة العسل والسم في الخابية) **تُستمد عناصره من الواقع، في حين تبدو العلاقة بينها تخييلية إلى درجة ما**، فاحتفاظ كل من العسل والسم بحيز متمايز وغير مختلط بالآخر، أعلى الخابية أو أسفلها، لا تسمح به خواص السائلين، مما يعني أن **وضعية الحامل هي افتراضية**، ليتحقق التقابل في الموضوع بين النعيم الذي يخلِّف شقاء، والشدة التي تجلب خُلْداً.

* **الاستعارة** metaphor: وهي نقل ما يخص الحامل إلى الموضوع، وإجرائه على أنه من طبيعته، فيصل ما بينهما من تشابه إلى حد التطابق التام، بل الانصهار والتماهي، ويغدو الموضوع حاملاً لاسم جديد وهوية جديدة، لدخوله واندماجه في الحامل. الاستعارة إذن ليست مجرد إبدال تسمية بأخرى مجازية، بل هي بالأحرى إعادة تسمية الأشياء، وتشكيل لحقيقتها، بما يمنحها وجوداً جديداً بالنسبة إلينا، وهو ما يعني أن الاستعارة تبني

تصوراتنا وتمثلاتنا للعالم، وتشكل انطباعاتنا تجاه الأشياء، ومن ثم فهي تمارس تأثيراً على مواقفنا وسلوكنا. إنها بذلك ليست – كما هو متداول– مجرد تشخيص وتجسيد للمعقولات، بل **هي إنتاج لنوع من المعرفة بالعالم، لطريقة خاصة في الرؤية والخبرة،** لا يمكن البرهنة عليها، أو التحقق منها تجريبياً، ومع ذلك **قد يقع الحجاج بها، دفاعاً عن رأي، وسعياً نحو الإقناع به،** ليس في فضاء المحتمل فقط، بل في مجال العلم، والدين، والفلسفة، والميتافيزيقا، "... بوصفها العنصر المركزي لرؤية ما للعالم."[141] وهذه المعرفة أو الرؤية الاستعارية إنما تتحقق من خلال القدرة التمثيلية للاستعارة، إذ تُعد الاستعارة في جوهرها تمثيلاً مكثفاً، حيث ينشأ جدل وتفاعل بين كل من القول الاستعاري/ الحامل وسياقه وذلك الطرف الغائب/ الموضوع. فعند قولك عن شخص ما: «لئن لَقِيته ليَلْقَينَّك منه الأسد»، فأنت تشيّد تماثلاً ما بين عالم الإنسان وعالم الحيوان، وتقر بتداخل العالَمَين، فمسلك هذا الشخص بين الناس هو ذاته مسلك الأسد بين الحيوانات. إننا بذلك نصف طبعاً أو تصرفاً إنسانياً بطريقة استعارية، بناء على المعرفة أو الانطباع أو التصور الذي يكون لدينا تجاه هذا النوع من الحيوانات؛ كما أننا في المقابل نضفي على الأسد/ الحيوان معنى إنسانياً ما، عندما نستدعيه لنصف شيئاً من إنسانيتنا. **هذا التداخل أو التأرجح بين الإنساني واللا–إنساني، بين التشابه والتطابق، بين الذات والآخر، هو جوهر الدور التمثيلي للاستعارة، وجوهر الإنسانية** في حقيقة الأمر.

على أن هذه القدرة التمثيلية قد تضعف في حالة الاستعارات الذابلة او الميتة، التي فقدت لطول الاستعمال، أصلها المجازي، وصارت جزءاً من الرصيد اللغوي العام، كما هو الحال في تعبيرات:(رجل الطاولة، جناح السرعة)؛ ومع ذلك يمكنها أن تتيح بناء حجاج من طبيعة خاصة، لا سيما عند توسيعها والامتداد بها، لما تحظي به لدى المتلقي من قبول، إذ لا يتلقاها بوصفها لغة مجازية، بل بوصفها اللغة العامة المتواضع عليها من الجميع، فتبدو الاستعارات، الذابلة في هذه الحالة، وصفاً لطبيعة الأشياء. فـ"... استخلاص نتيجة من طريقة معتادة في التعبير تجعل القارئ لا يدرك طابعها التمثيلي، وتبدو له النتيجة صادرة عن طبيعة الأشياء..."[142]، أو تبدو من المواضع العامة المشتركة، أو من قبيل المعتقد الشعبي للجماعة.

ثانياً– الحجج القائمة على الفصل بين المفاهيم dissociation of notions: يُعد الفصل بين المفاهيم تقنية حجاجية يستخدمها الفيلسوف أو المفكر أو الخطيب، من أجل إزالة التعارضات، وإعادة الانسجام إلى رؤية الواقع، وغالباً ما يكون الفصل بين المفاهيم المُسلم بها باللجوء إلى ثنائية: الظاهر/ الحقيقة reality/ appearance التي تبدو أكثر عمومية واستيعاباً

للظواهر، مما يجعل منها "... «النموذج الأصلي لكل فصل مفهومي» ..."[143] فالظاهر هو تجلي الواقع على نحو ما يتبدى لنا، ويتبادر إلى أذهاننا. إنه معطى مباشر آني، وحَدّ أول I للمعرفة، قد يكون زائفاً، وبالتالي مصدراً للتضليل والخداع؛ أما الحقيقة فهو الواقع في ذاته، واقع الأشياء في ذاتها، وهو لا يُعرف في الغالب إلا بواسطة الظاهر، أو في علاقة به. إنه الحد الثاني II، ويمثل معيار الحكم على الحد الأول، أي الظاهر، إما بوصفه مظهراً صادقاً للواقع وصالحاً للتعبير عنه، أو زائفاً مضللاً. هذا التمييز، أي تمييز الزائف أو الوهمي أو المغلوط عن ذلك الذي يمثل الواقع الحقيقي – إنما يتحقق بفصل تلك التعارضات التي قد تظهر في الحد I، ولا تتوافق مع الحد II، فيتم إقصاؤها، في مقابل الإبقاء على تلك المتوافقة إن الفصل بذلك عملية ذهنية قوامها المقارنة والتمييز، تقود المخاطب إلى تمثُّل حقيقة الأشياء من وجهة الخطاب الحجاجية. ويبرز النص التالي الطريقة الخاصة التي يتبنى بها الفكر السياسي السلطوي عند العرب **ثنائية السياسي/ الديني أو اللاهوتي:** (تتفق الدساتير العربية المعاصرة، على تباينها، في إسناد حكم الدين إلى السلطة السياسية، فـ«لصاحب السلطة أن يحدد للشعوب ما تعتقده في الله وفي الأمور الإلهية»، ولم يكن بالإمكان محو بعض مخلفات النظام اللاهوتي السياسي كلياً من تجارب التحديث .. فالسلطة التنفيذية تقدم نفسها تجسيداً للدولة، يفرض نفسه من خلال شخص الرئيس، كما لو أن الفكرة القائلة بأن السلطان ظل الله على الأرض تستمر حاضرة بطريقة لاواعية ... عند النظر في وقائع الأحداث التي تشكل تاريخ الإسلام، نتبين في كل صفحة ما يفنِّد العقيدة المؤكدة على التلازم الجوهري الديني والسياسي ... فالسلطة السياسية غالباً ما مورست من جانب عسكريين تباهوا بمواصفات الأمير، فيما الأمير عادة ما كان يتشاور في الدور الذي يلعبه مع الهيئة التي تتكلم باسم الدين، أي العلماء، وهم يمثلون السلطة التشريعية في المجال الديني ...)[144] هنا لا يتطلع الفكر العربي السلطوي إلى هدم هذه الثنائية، بفصل السياسي عن الديني. أو بمحاولة إقصاء الديني بواسطة السياسي، والتي تبدو له صعبة، إن لم تكن مستحيلة. بل إنه يقر بتلازمهما الذي هو برأيه جوهر الإسلام. والفكر السلطوي في هذا يقلب الثنائية، فليس الأول مجرد مظهر للثاني، كما أن الثاني ليس هو وحده مصدر الحق والتشريع. لقد تغوَّل السياسي على المجال الديني، وتحكم فيه، في الوقت الذي يستمد منه شرعيته، تكريساً لسلطويته: (إسناد حكم الدين إلى السلطة السياسية .. صاحب السلطة يحدد للشعوب ما تعتقده في الله وفي الأمور الإلهية .. السلطان ظل الله على الأرض). إن هذه الثنائية المقلوبة، والمغلوطة بادعائها التلازم الجوهري بين السياسي والديني، يُعاد تأويلها وتفسيرها، مما يظهر زيفها، باعتبارها من (مخلفات النظام اللاهوتي السياسي)، وبتعارضها مع وقائع التاريخ الإسلامي. الأمر الذي يسفر عن إعادة بناء العلاقة بين السياسي والديني، بين السلطان

والفقهاء، بين حقوق المواطنين ودولة الحق؛ **علاقة تؤكد بطلان الفصل، كما تؤكد بطلان التلازم**. وهو ما يتجلى في بعض العبارات والنعوت من قبيل: (مخلفات ..، حاضرة بطريقة لاواعية، يفند العقيدة المؤكدة، عادة ما كان يتشاور الأمير في الدور الذي يلعبه مع الهيئة التي تتكلم باسم الدين)، وفي استعمال حاصرتين لعبارة ذات مغزى أو إيحاء خاص: «لصاحب السلطة .. الأمور الإلهية»، إلى غير ذلك من علامات اسانية وغير لسانية أخرى متنوعة وغير محصورة – في غير هذا النص – يتم من خلالها التعبير عن ثنائية الظاهر/ الحقيقة، منها السوابق: (شبه) كامل، (اللا–)إنساني؛ و(الـ)حقيقي، و(غير)موضوعي. وقد تأخذ الثنائية صورة لفظين متماثلين، يكون التمييز أو الفصل بين معنييهما عبر تأويل أحدهما، فيغدو حاملاً لمعنى مختلف، كما هو الحال مع جمل الهوية ذات الشكل (أ=أ)، مثل قولنا: (الحق هو الحق)، إذ لا معنى لهذه الجملة، والتي تبقى لغواً أو تحصيل حاصل، بدون إعادة تأويل كلمة الحق الثانية عن طريق عملية فصل وتمييز. وتبدو مثل هذه العملية أكثر وضوحاً في مجال التعريفات، حيث **يُفترض أن يقدم التعريف مفهوماً جديداً يمكن اعتباره حقيقياً في مقابل أخر ينظر إليه على انه مغلوط، أو غير كافٍ، أو غامض، أي إنه بمثابة الظاهر**.

(3–5) المقاربة اللسانية للحجاج ودراسة السنن في اشتغاله الخطابي

شهد النصف الثاني من القرن العشرين، مع تطور المعرفة اللسانية، تراجعاً للنظريات اللسانية الصورية أو الشكلية التي ترى في اللغة الطبيعية تعبيراً عن الفكر، وأداة لنقل المعرفة والتصورات، فهي نسق مجرد يمكن وصفه ودراسته، في ذاته ولذاته، بمعزل عن الفكر الذي تتناوله اللغة، وهو ما يدفع بها إلى مجال الدراسات المنطقية، ويعمل في هذه الحالة على تخليصها مما قد يلحق بها من التباس وتشويش وعدم وضوح في دلالات العبارات والجمل، عن طريق تزويدها بالروابط المنطقية التي تمكننا من بناء جمل تتميز بوضوحها وقطعية دلالتها أو قيمتها الصِّدقية: صادقة أو كاذبة. هذه النظرة المنطقية الصورية للغة تنكرها النظريات اللسانية الوظيفية/ التداولية، فليست اللغة الطبيعية نسقاً صورياً يمكن وصفه بمعزل عن وظيفتها التواصلية، وعن القدرة التخاطبية لمستخدميها، وما يرتبط بها من قدرة على الحجاج والاستدلال. بل اللغة بنية تتحدد خصائصها بوظيفتها الأساسية: التخاطبية والحجاجية، على نحو يُمَكِّن من القول بأن البنية التركيبية للغة انعكاس لهذه الوظيفة، وهو ما يعني بالتالي أن **الحجاج متأصل في بنية اللغة ذاتها، يتجلى فيها قبل أن يغدو مظهراً من مظاهر الخطاب**. هذا الأمر كان وراء ظهور ما يسمى **الحجاجيات اللسانية** التي تبحث في الأقوال الحجاجية من حيث بنيتها اللسانية، وهي بذلك تشكل "... بحثاً في اللغة أكثر منها بحثاً في المواقف التواصلية التي يقوم عليها تبادل الرأي ..."[145]، دون أن يعني هذا أنها تدرس نسق اللغة في علاقاته الداخلية بعيداً

عما هو خارج لساني، وأن التواصل اللغوي أو الكلامي – في تصورها – هو مجرد فعل إخبار أو إبلاغ، ذلك أنها (أي الحجاجيات اللسانية)، وإن كانت لا تتعرض لكثير من الملابسات الخارجية كتلك المتعلقة بمقام التواصل ومناسبته وأطرافه، **فهي تهتم بالمظاهر الحجاجية للغة، تلك التي تنعكس في بنية الأقوال اللغوية ذاتها، أي ما تتضمنه بنية الأقوال ذاتها من طاقة حجاجية أو مؤشرات على الوظيفة الحجاجية للغة**؛ بما أن اللغة بطبيعتها حجاجية، فنحن "... «نتكلم عامة بقصد التأثير» ..."[146]، والتأثير إنما يتحقق عبر الحجاج والاستدلال؛ الأمر الذي يبقيها على صلة ما بما هو خارج لساني. إن الحجاجيات اللسانية في ذلك تتجاوز التصور القديم للحجاج، الذي يرى فيه نشاطاً ليست له علاقة ببنية اللغة، ودراسته بالتالي تقع خارج إطار المجال اللساني، بمعنى أن الحجاج محكوم في تحققه باعتبارات اجتماعية وثقافية ومقامية، وبقواعد استدلالية، لا تنعكس في بنية اللغة. وهذا مغاير لما تطرحه **الحجاجيات اللسانية التي ترى الحجاج إنجازاً لمتتاليات أو ترابطات استدلالية واستنتاجية من الأقوال داخل الخطاب، لا تتأسس على محتوى هذه الأقوال، أو ما تعبر عنه من وقائع وقضايا ترتبط بمعرفة حقيقية أو مفترضة عن العالم، بقدر ما تتحدد ببنية الأقوال ذاتها واشتغالها داخل الخطاب، وما للأقوال من دلالة قصدية، لسانية لا نفسية**. وإن سعت نظريات الحجاج في الآونة الأخيرة إلى الانفتاح على سياقات استعمال اللغة أو الملفوظات، عبر الاندماج مع التداوليات، فيما أسماه كريستيان بلانتان Ch. Plantin تداوليات الحجاج.[147]

(3-5-1) أصول الحجاجيات اللسانية والوصف الدلالي لبنية الأقوال في استعمالاتها الممكنة

تتعامل الحجاجيات اللسانية مع الأقوال اللغوية أو الملفوظات، لا من حيث بنيتها الصورية الشكلية: التركيبية والدلالية، بل من حيث وظيفتها أو قوتها الحجاجية المستمدة من بنية اللغة ذاتها. وهي في ذلك تندرج، مثل نظرية الأفعال الكلامية، والتداولية، ولسانيات التلفظ، ضمن المقاربات المعنية بدراسة العلاقة بين اللغة والخطاب، السنن والرسالة، أي **بدراسة السنن في اشتغاله الخطابي، حيث تكتسب بعض عناصره قيمة أدائية. وهو ما ينفتح بالدال اللغوي على الخارج لساني، أي على محيط التواصل، الذي يضطلع بدور أساسي في تفسير الدال، وبناء المعنى/ القصد**. ويتفاوت بالطبع مدى الانفتاح أو درجته من مقاربة لأخرى. **فنظرية الأفعال الكلامية** Speech Act Theory تنتقل باللغة من حدود البنية الشكلية إلى دائرة التبادل الكلامي وسياقاته الاجتماعية والمؤسساتية، بل إلى دائرة الفعل والتأثير في الواقع/ العالم، إذ تسند إليها نوعاً من الفعل، تنشئ من خلاله وقائع جديدة، فليست اللغة دائماً مجرد إخبار أو وصف أو تقرير لوقائع قائمة سلفاً، تنهض به تلك الأقوال المسماة خبرية constatives، والتي تحتمل أن تكون صادقة أو كاذبة، في مقابل الأقوال الإنشائية أو الإنجازية performatives، مثل الوعود، الأوامر،

التحـــذيرات، التعهـــدات، التـــي لا يقـــرر بهـــا المتكلمـون حقـائق أو وقـائع، بـل هـم فـى الواقـع ينجزون بهذه الأقوال، عن قصد، وفي سياقات ومواقف خاصة، أفعالاً متعارفاً عليها، وفي هذه الحالـة يصـبح "... الـتكلم بشـيء مـا هـو فعلـه وإنجـازه ..."[148]، فالوعـد مـن جانـب المـتكلم، بقوله: «أعد بكذا»، يتضمن التزاماً بفعل ما يقول عند قولـه، أي إنـه يلـزم نفسـه بفعل ما يقول إنـه يفعله. هذا الالتزام في الحقيقة لا يتعلق بمحتوى القول فحسب، بل بعلاقة المتكلم مع المخاطب والواقع. وهنا يتداخل الاجتماعي والخطابي مع اللساني. إن قول المتكلم، فضلاً عن كونه فعلاً تعبيريـاً locutionary أي قـول شـيء مـا أو التلفظ به، فهو فعل إنجازي illocutionary أي فعل شـيء مـا بـالقول، أو تحقق الفعل بـالتلفظ بالكلمـــات؛ وهـــو أيضـــاً فعـــل تـــأثيري perlocutionary أي الآثـار المترتبـة علـى القـول.[149] علـى أن التعـارض أو التمييـز بـين الأقـوال الخبريـة والإنشـائية يبـدو غيـر دقيـق أو ملائم فـي جميـع الحـالات، فـي ظـل عـدم وجـود ضـوابط صـارمة للعبـارات الإنشـائية، وتـوزع الإنشـاء بـين صـيغة صـريحة تتضـمن تصـريحاً بالعمـل المقصـود مـن القـول، بـأن تبتـدئ بفعـل مضـارع مسند إلـى ضـمير المـتكلم المفرد، مثـل: أعد، أتعهد؛ وأخرى أصلية يكون العمل المقصود متضـمناً أو ضـمنياً غيـر مصـرح بـه، كقولـك: سأكون هناك؛ بالإضافة إلى أن للسياق دوره في توجيه العبارة، فتكون إنشائية أو خبرية أو الاثنين معاً، فـ"... نفس الجملة قد يؤدي التلفظ بها في مناسبات مختلفة إلـى أن تـدل علـى جهتين معاً: الخبـر والإنشـاء ..."[150]، أي تتحـول إلـى ملفـوظ يؤدي كلا الفعلين التعبيري والإنجازي، فالتقرير أو الإخبار يبدو فـي حـالات وكأنـه فعل إنجـازي فـى مستوى الوعد أو التهديد أو الطلب أو التحذير، أو غير ذلك من المعانى الإنشائية. وهو ما يسمح بـالقول بـأن كـل الأقـوال فـي الحقيقـة هـي أفعـال كلاميـة، لهـا معنـى وقـوة فعل، أو علـى حـد عبـارة «أوسـتن» : "... ربمـا وجـب علينـا أن نعتبـر مختلف الحـالات التـي إذا قلنـا فيها شيئاً مـا تؤدي بنا إلى وقوع الفعل ... فنحن عندما نصدر عبارة ما أياً كان نوعها، أفلسنا نفعل شيئاً ما؟! ..."[151]

وتذهب **التداوليـة** pragmatics خطـوة أبعد من نظريـة الأفعـال الكلاميـة فـي دراسـة التبـادل أو التواصـل الكلامـي، فـلا تقـف فـي فهـم الأقـوال وتحديـد قيمتهـا ووظيفتهـا عنـد قصـد المـتكلم، وشـروط استيفاء فعل القول أو نجاحه، بل تتسع بعملهـا، لتتنـاول كيفيـات اسـتعمال اللغـة فـي السياقات أو المقامات المختلفة، وما يرتبط بذلك من معرفة بمقاصد المستعملين ومعارفهم ونشاطهم الـذهني والاسـتدلالي والتـأويلي، ومـا يجمعهـم مـن مواقف اتصالية وتخاطبية، وما ينجزونه من أفعال كلامية، وما يسعون إليه من تأثير من خلال هذه الأفعال. **إنهـا دراسـة للأقـوال اللسـانية فـي ضـوء مفـاهيم غيـر لسـانية** كالفعل، والإنجاز، والسياق، والاستدلال؛ استجابة للوظيفة الجوهرية للغة، أي التواصل؛ فهي بذلك دراسة لدور المعطيات الخارج لسانية في إنتاج الأقوال اللسانية وفهمها وتفسيرها، فـي مواجهـة النزعـات الشـكلية غيـر الوظيفيـة

كالبنيوية والنحو التحويلي، التي ترتد بالمعنى أو الدلالة إلى العلاقات اللسانية الداخلية، وترى بالتالي أن استعمال اللغة تحدده بنية اللغة التركيبية والدلالية فحسب، في حين أن البعد غير اللساني يشكل جانباً مهما من معنى القول، وتنعكس آثاره على البنية التركيبية للغة، فهناك من قواعد اللغة واستخداماتها ما يخضع لشروط واعتبارات تداولية، كما هو الحال في القضايا المتصلة بالإحالة، والصدق، والحقيقة، والافتراضات، والاستلزامات، والتضمينات، والعبارات المجازية والبلاغية.. إلى غير ذلك من حالات تؤكد ضرورة اعتبار البعد الاستعمالي/ التداولي عند وصف الملفوظ دلالياً، فـ"... الوصف الدلالي لمقول لا يمكن أن يُختزل، في أي مستوى كان، إلى دلالة إخبارية، بل يجب أن يشمل .. مؤشرات تتعلق بالاستعمال الفعلي لهذا المقول من أجل دعم نتيجة معينة..."[152]، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة إدماج هذا البعد الاستعمالي/ التداولي ضمن نسق اللغة؛ ومن هنا كان سعي التداولية في بداياتها إلى أن تصبح فرعاً من اللسانيات أو المنطق – تداوليات لسانية أو مندمجة،[153] لا تقبل بالتصور الخطي للعلاقة بين مستويات اللغة الثلاثة: التركيب – الدلالة – التداول، حيث يستقل كل مستوى بذاته، فينفصل استعمال القول في المقام (التداول) عن بنيته (التركيب) ومحتواه الإحالي أو الخبري (الدلالة)، في حين أن دلالة القول وبنيته إنما تتعلقان بتحقق القول عند الاستعمال، أي بما ينجزه من فعل في مقام ما، فاللغة – فيما ترى التداولية المندمجة – "... تحقق أعمالاً لغوية، وليست وصفاً لحالة الأشياء في الكون، وهذا يستلزم أن يكون «معنى القول صورة عن عملية القول»، لا عن الكون."[154]، أي **إن ما يقدمه الفول أو ينقله من معنى هو وصف لعملية قوله التي تستند إلى منطق اللغة؛ وهو ما يعني أن معنى القول، وأن الخطاب بقوانينه الداخلية، انعكاس لعملية القول ولمنطق اللغة.** وهكذا فإن تحليل القول، وفق التداولية المندمجة، إنما يقوم إذن على **الربط بين مكونين: تداولي خطابي ولساني**، أي **بين استعمالات محتملة لسانياً** تقتضيها اللغة وتقيدها، **وتحققات فعلية مقامياً** تحددها وتعمل على تأويلها وعلى بناء معناها أو ما قصد إليه المتكلم – علامات هي بمثابة **إرشادات**، أو قوانين للخطاب[155] تدمج فعل القول في المقول، وتوحي بمعطيات ثقافية ومقامية، وتتعلق بغايات حجاجية استدلالية؛ الأمر الذي يجعل موضوع التداولية المندمجة هو البحث في معنى الأقوال: احتمالاته، تحققاته، مقتضياته؛ وفي ترابطاتها (أي الأقوال) وما يحكمها من مسلمات، وفرضيات، وقواعد، وتوجيهات، توفرها بنية اللغة، ما يقع خارجها أو ينتمي إليها، حتى يتمكن القائل من بناء قوله/ خطابه وتوجيهه.

غير أن التداولية ما لبثت – بانفتاحها على العلوم المعرفية المختلفة– أن غدت **تداوليات متعددة: لسانية، ومنطقية، وفلسفية، ومعرفية، وبلاغية، يهتم كل منها بوجه من وجوه العلامة المتعددة عند استعمالها في السياقات المختلفة.** إن الوعي بتعقد نسق اللغة، وتعدد وجوه استعماله،

وأنـه، كغيـره مـن الأنسـاق الأخـرى المتواضـع عليها، يتغير ويتطور تحت تأثير بنية التفاعل داخل المجتمع[156] – دفع **بالتداولية قريباً من لسانيات التلفظ أو لسانيات فعل القول التي تسعى إلى تأمل الملفوظ ضمن نظرية الفعل (الاجتماعي/ التواصلي)**. فـ"... لا وجود لدليل [لغوي] إلا في أدائه الاجتماعي ... إذ لا يمكن فهم اللغة البشرية إلا في ارتباط بالبعد الاجتماعي ..."[157]

وتأتي **لسانيات التلفظ** لتؤكد من جانبها أن موضوع اللسانيات – في الحقيقة – ليس اللسان، بل نشاط اللسان أو اشتغاله، أي العمليات التمثيلية، والإحالية، والتنظيمية، والتشكيلية التي يقوم بها المتكلمون عند إنتاجهم للنصوص والخطابات في إطار اللغة التي يستعملونها. ومن هنا كان توجه لسانيات التلفظ نحو العناية بالإشكالية الملفوظية التي تستند إلى معطيات خارج لسانية: معرفية وتداولية واجتماعية ونفسية، ومع ذلك فهي ليست منقطعة عما هو لساني، أي عن العلامات اللسانية ونظم تركيبها ودلالتها، إنها معنية بطريقة تجلي السنن في الخطاب، على مستوى الإنتاج والتأويل، ولا يمكنها أن تتناقض جذرياً معها. وهو ما يعني توسيعاً للسانيات وانفتاحاً لها على غيرها من المعارف والمعطيات، بل وانخراطاً في المجتمع أو الفعل الاجتماعي.

و**التلفظ** هو استعمال اللغة من قبل ذات متكلمة، مع غيرها من الذوات. إنه حدث أو فعل كلامي، **إنتاج للمعنى من خلال علاقة الذات باللغة، تلك العلاقة التي تعكس قصداً من الذات نحو طريقة خاصة في تمثل العالم ومعايشته، وطريقة خاصة للوجود أو الحضور في العالم/ الخطاب**، فعلاقتنا بالعلامات اللغوية ونظامها هو ما يمنحنا وجوداً ومعنى، أو إن تجربة الوجود في العالم/ الخطاب تتحدد بفعل التلفظ، أي بالقدرة على إنجاز فعل كلامي، فعل ممارسة اللغة في التواصل وفي بناء الخطاب. إن التلفظ– إذن– هو "... محور العلاقة بين اللغة والعالم..."[158] هذه العلاقة، أو هذا الفعل الكلامي الذي يحدث في مقام تواصلي، وتتشارك فيه الذوات، لا يكفي لتحققه امتلاك نسق اللغة وحده، إذ لا يمكن للسنن أن يتنبأ بكل استعمالات اللغة أو وقائع الكلام بتنوعها، ولا نهائيتها، وبتجاوزها لحدود الجملة المرتبطة بالمعجم والتركيب، فالتلفظ يحيل الجملة، التي هي عنصر لساني مجرد منقطع عن سياقه، إلى ملفوظ/ قول، حيث الملفوظ هوكل ما تنتجه الذات المتكلمة، شفوياً أو مكتوباً، يخضع في بنائه لقواعد أو قيود السنن، ويكتسب دلالته ضمن واقعة تلفظية لها عناصرها، وقيمها المرجعية: زمن، صيغ، جهة، تسوير، وعلاقتها بمعطيات خارج لسانية: مادية، ثقافية، اجتماعية. **إن للجملة دلالتها اللسانية التي يحققها المعجم والتركيب، ولكنها ليس لها معنى خارج سياق إنتاجها وتأويلها**، أي بوصفها ملفوظاً له سياق محدد يضمن له حداً من المقبولية والفهم، ويسهم في تشكيل معناه، ويجعله ملائماً ومنسجماً مع مقاصد المتخاطبين وأحوالهم ومعارفهم. إن التلفظ وفقاً

لذلك، وكما يراه ديكرو، هو "... الحدث التاريخي الذي يشكله ظهور ملفوظ ما، (إنه واقع ملموس) يتميزعن الجملة التي هي كيان مجرد ... أي إنه إذا كان للجملة دلالة، فإن للملفوظ معنى، أي الوصف الذي يقدمه عن تلفظه ..."[159]، أو بعبارة أخرى: إن معنى الملفوظ– كما سبق القول– ليس ما يقدمه من إخبار أو وصف للأشياء/ الكون، بل هو وصف أو صورة لعملية تلفظه.[160]

تدرس **لسانيات التلفظ** – إذن – فعل المتكلم في اللغة/ اللسان عند الكلام أو القول، وما يرتبط بذلك في المقابل من تأويل من جانب المخاطب، ليس بالنظر إلى امتلاكه لساناً جماعياً كما يرى التصور البنيوي السوسيري، أو قدرته على إنتاج أو توليد جمل لا نهائية من عدد محدود من القواعد التحويلية كما يفترض النحو التوليدي؛ بل بالنظر إلى ما ينجزه الفرد بتلفظه **من تحويل اللسان/ السنن إلى قول أو خطاب**، وهو ما يقتضي دراسة المعنى، لا وفق قواعد التركيب أو المعجم على مستوى الجملة فحسب، بل وفق سياق ملفوظية القول وشروطها، أي ما يتصل بـ: الذوات المتلفظة، زمان التلفظ ومكانه، صحة الملفوظ أو مدى ملاءمته للحظة التلفظ به أو استخدامه، القيمة الإنجازية للملفوظ. إن ملفوظاً ما مثل: «قطة عمتي فوق السجادة» هو نتاج استخدام فعلي للجملة، يتلفظ به المتكلم، متوجهاً إلى مخاطب، حقيقي أو مفترض أو مزعوم، قادر، وفق تصور خاص أو رأي عام، على تمييز الحالة الموصوفة وافتراض تحققها أو عدم تحققها، ومن ثم قبولها أو رفضها. هذا الملفوظ يكون صحيحاً – وواضحاً – بمقدار موافقته للحال لحظة تلفظ المتكلم، بأن تكون له (أي للمتكلم) عمة، والعمة لديها قطة وسجادة، وفوق السجادة تأخذ القطة موقعها؛ كما يكون الملفوظ، بملفوظيته، موجهاً نحو إنجاز فعل تعجبي أو ما شابه ذلك. وهكذا يكون سياق التلفظ، العالم الذي يجمع المتخاطبين، مشاركاً بمعنى ما في إقامة التواصل، ومن ثم ينبغي النظر إليه "... كأحد المشاركين الفاعلين في عملية التبادل الخطابي، وليس فقط كظرف (جامد) ... في فعل الاتصال، السياق يتكلم ليعطي رأيه في حقيقة الجمل ... [و] عملية الاتصال ليست [كما في الترسيمات التقليدية للاتصال] مجرد علاقة (هاتفية) بين مرسل ومتلقٍ، إنما مجموعة من ثلاثة حدود: المخاطبون، والرأي العام، والعالم المرجعي ..."[161]

ولا ينفصل معنى القول اللساني عن النشاط التلفظي الذي تقوم فيه الذوات المتخاطبة، انطلاقاً من وضعيتها الاجتماعية ونسق قيمها، بإنجاز تواصل كلامي فيما بينها، عبر ممارسة حرة مع اللغة ونظامها، تنتج خلالها خطابها الخاص الذي يجسد هويتها ومعارفها ومواقفها. إن الذات – في تلفظها – تدخل في علاقة تفاوض وجدل مع العلامات اللغوية، تعلن من خلالها عن نفسها، وعن علاقتها بالآخر. ففي كل تلفظ إنما تفكر الذات في ذاتها، وفي موضع إقامتها في العالم وبين الآخرين، لا من خلال محتوى الملفوظ

فحسب، ولكن أيضاً من خلال فعل التلفظ ذاته الذي يحقق لها بحد ذاته وجوداً وحضوراً داخل الخطاب/ العالم، بطريقة غير تلك التي فهمها النحو التوليدي عندما منح المتحدِّث – المستمع وجوداً مثالياً متمثلاً في القدرة على إنتاج كافة جمل اللسان وتأويلها،[162] في حين أن التلفظ – في الحقيقة – يجعل من الذات كائناً متجسداً وتاريخياً واجتماعياً، أي إن الذات "... تتكون رمزياً ككلام، وكشيء يشغل موقعاً، وكموضوع ..."[163] إنها (أي الذات)، في الوقت الذي تمثل فيه كياناً متميزاً عن غيرها من الذوات، فهي ليست كياناً متجانساً، وليست وحدانية، إمها مخترقة أبداً بما هو اجتماعي، يسكنها خطاب الآخر: المطابق أو الشبيه أو المختلف، ومن ثم جاء تصور الذات من المنظور التلفظي مختلفاً عنه في المقاربات البنيوية والتوليدية، فليست هي الذات المستقلة التي تضوغ أفكارها في كلمات، والمتمكنة من مضمون كلامها ومن الصور اللغوية.[164]

إن لسانيات التلفظ، في دراستها لوقائع الكلام أو الملفوظات، إنما تبحث في **آثار تلفظ المتكلم في ملفوظه، في ذاتيته**، وفي كل ما يرتبط بسياق الإنتاج/ التلفظ، بالشروط أو الظروف الاجتماعية والنفسية التي تحدد هذا الإنتاج؛ ومن هنا تستلزم دراسة الملفوظ العناية بالعلامات التي تحيل إلى ملفوظيته أو تعكسها. وهو ما يسمى **مرجعيات الملفوظ**. هذه المرجعيات ذات دلالة محددة ثابتة، تدل على موجِّه الخطاب ومتلقيه وزمانه ومكانه، ولا تتحدد إلا انطلاقاً من واقعة التلفظ، وذلك في ظل علاقة وجودية أو حقيقية بالموضوع/ الشيء الذي تمثله. فإذا وجدنا ورقة ملقاة في الطريق مكتوب عليها: «سأنتظرك هنا غداً في الوقت نفسه»، فدلالة العناصر الإشارية: هنا، غداً، الوقت نفسه – تظل غير محددة في عدم توفر معطيات خارج لسانية تتعلق بتاريخ كتابة هذه الورقة، والمكان المحدد للموعد. إن العلامات: أنا، أنت، هنا، غداً – هي في هذه الحالة مؤشرات على المرجع الذي تحيل إليه، إشاريات أو واصلات للشخص، والزمن، والمكان، ضمن واقعة تلفظ محددة. فمؤشرات الشخص، وهي الضمائر الشخصية، وبالتحديد ضمائر المتكلم والمخاطب، تكشف الأساس اللغوي للذاتية، وتؤكد التكافؤ بين الذوات المتخاطبة فيما هي متقابلة أو متخارجة، "... فـ«أنا» يطرح شخصاً آخر، هو ذاك الذي، رغم أنه خارج عني تماماً، يصبح صدى لي، فأقول له أنت، ويقول لي أنت ..."[165]، الأمر الذي يقضي بعلاقة جدلية حتمية، يتمتع فيها كل متكلم بالقدرة على أن يطرح نفسه باعتبارها ذاتاً يحيل إليها باستخدام الضمير، ويقوم بعملية تأويل مستمرة بصدد تواصل معقد وغير شفاف. إنهما، أي المتكلم والمخاطب، يشكلان مؤشرين على فاعليّ التلفظ أو التبادل الخطابي الأساسيين اللذين تشملهما واقعة التلفظ، فلا يكون لهما وجود خارج الملفوظ/ الخطاب، وليس لهما بالتالي محتوى دلالي.إنهما يحيلان إلى واقع الخطاب. وفي ارتباطها بخطاب الذات المتلفظة، "... أي تحت تأثير الـ«أنا» الذي يتلفظ فيه."[166] تتحدد **مؤشرات**

زمان التلفظ ومكانه، أو **الإشاريات الفضائية والزمانية**، مثل أسماء الإشارة والعناصرالإشارية، الظروف والعبارات الظرفية، أزمنة الفعل.

كما تظهر الذاتية في واقعة التلفظ من خلال صيغ لغوية تشير، صراحة أو ضمناً، إلى العلاقة التي ينشئها المتكلم مع مخاطبه، وفقاً لمقصده وتصوره وحالته النفسية: تقريراً، طلباً، استفهاماً، تعجباً. وتسمى في هذه الحالة بصيغ التلفظ؛ هذا إلى جانب صيغ الملفوظ التي تشير إلى الطريقة التي يتصور بها المتكلم محتوى الملفوظ، أي طريقة وضعه للملفوظ وتقديمه[167]

وترتبط بواقعة التلفظ ظاهرة تُدْعى **تعدد الأصوات**، وهي ظاهرة تحدث عنها م. باختين في إطار دراسته للخطاب غير المباشر الحر بوصفه خطاباً مزدوج الصوت والوعي، يتداخل فيه صوت الشخصية مع صوت السارد الذي يضطلع بفعل السرد/ التلفظ. وفي سياق مختلف يتناول ديكرو تعدد الأصوات، وذلك في إطار نظريته عن الخطاب والتلفظ، حيث يرى أن تأويل ملفوظ ما يسمح بسماع أصوات متعددة ومختلفة عن صوت المتكلم، تعبر عن نفسها، مثلما يعبر المتكلم عن نفسه في الملفوظ ذاته. إن ديكرو في الحقيقة يعيد النظر، متفقاً في ذلك مع باختين، في فردانية الذات المتكلمة، وفي وحدة ملفوظها وانغلاقه عليها، حيث يوضح ديكرو "أن الذات المتكلمة تضم في الواقع ثلاثة مكونات مختلفة: الذات المتكلمة، بمعنى الكلمة، أي فرداً ينتمي إلى العالم؛ والمتكلم المسؤول عن التلفظ أمام مخاطبه؛ والمتلفظ المسؤول عن الأفعال الإنجازية، أي التأثيرات التي تستهدف متلقيه ..."[168]

كان لنظرية الأفعال الكلامية، والتداوليات، ولسانيات التلفظ، دورها في إدخال مفاهيم خارج لسانية مثل: الفعل اللغوي، المقام، التواصل الاجتماعي، في تحليل الأقوال وتفسيرها، والاتجاه نحو العناية بالتلفظ، وما يصاحبه من آثار تتجلى في الملفوظ، وما يتخده من أشكال وهيئات: حوار، محادثة، مجادلة، الأمر الذي أزاح التصور الصوري الذي يرى اللغة نسقاً مجرداً من العلامات تحكمها مجموعة من العلاقات المنطقية الداخلية التركيبية والدلالية، ليحل تصور جديد يقر بما يلحق استعمال اللغة من التباس وتشويش واشتباه وتناقض واحتمالية، فليست الأقوال مجرد قضايا تنحصر في الإخبار ووصف حالات الأشياء في الكون، وتستند في ترابطها ومعناها إلى المنطق والبرهان، وتتمتع بالتالي بالوضوح والبداهة والاتساق المنطقي، وإنما هي ترابطات ممكنة تأخذ هذه الوجهة أو تلك، وتمتلك لذلك قوة حجاجية لا تنفصل عن معناها، ولكنها في الوقت نفسه لا ترتد إلى المحتوى الخبري أو القضوي للإقوال، ولا إلى قواعد الاستدلال المنطقي، بل هي قائمة في بنية الأقوال اللغوية وتسلسلها في الخطاب؛ ومن ثم كان من الضروري الكشف عن منطق اللغة الطبيعية التي لا يتأسس استعمالها – كاللغة المنطقية – على البراهين والحجج القطعية والاستدلالات الصورية وغيرها من قوانين المنطق، فالخطاب الطبيعي قائم على التواصل وتبادل الرأي والحجاج والإقناع، الأمر الذي اقتضى إعادة

النظـر فـي كيفيـة اشـتغال العلامـات اللغويـة ودلاليتها، في ضوء شروط استعمالها المحتمل التي تمثل ضرورة لفهمها وتأويلها. وهو ما سعت الحجاجيات، لا سيما اللسانية منها، إلى دراسته وبيان آلياته. وتمثل أعمال أوزوالد ديكرو O. Ducrot، وجـون-كلـود أنسـكومبر J-C Anscombre، وجاك موشلر J.Moeschler، مساهمة أساسية في مجال **الحجاجيات اللسانية التي حددت موضوعها بدراسة دلالة الأقوال في ارتباطها باستعمالاتها التداوليـة الممكنـة**، أي "... بيان الدلالة التداولية (لا الخبرية الوصفية) المسجلة في أبنية اللغة."[169]

(3-5-2) بنية اللغة أساساً للوصف الحجاجي للخطاب

يتضـمن الملفـوظ، بوصـفه فعـلاً حجاجيـاً، مؤشـرات لغويـة ذات خاصـية حجاجيـة تحـدد مسار تسلسلاته وانتقالاته بالحجة إلى النتيجة المتعلقة بها، وتعكس بالتالي توجهه الحجاجي. وهو ما يقتضي تنظيماً أو تسلسلاً للملفوظات/ للخطاب، وفق مبادئ أو قوانين داخلية تتحكم فيها اعتبارات لغوية في المقام الأول، فما يجري في الخطاب من عمليات استدلالية هي ذات طبيعة خطابية لغوية، أي إن الترابط الحجاجي للخطاب إنما يعود إلى بنية اللغة وقواعد الربط والنظم فيها، أو بعبارة أخرى: **لا تنفصل حجاجية الخطاب عن انسجامه اللغوي/ النحوي**، مما يسمح بالقول بان **الوصف الحجاجي للخطاب هو في الوقت ذاته وصف لانسجامه وتماسكه.** وهذه المؤشرات أو علامات الترابط الحجاجي قد تأخذ صورة روابط حجاجية بين الجمل، أو عوامل حجاجية داخل الجملة، أو مواضع تقود الحجة إلى النتيجة عبر مسارمحدد، أو مكون لغوي دلالي يتمثل في الاقتضاء.

في الاستدلال الحجاجي يتم الانتقال من مقدمة أو حجة إلى نتيجة تقويها أو تدحضها. هذا التوجه أو القصد إلى نتيجة محددة وتدعيمها هو شرط إنجاز أي فعل حجاجي، فلا يتجه الملفوظ الحجاجي نحو الواقع أو الفكر، ولا يتحدد معناه أو صحته في "... مطابقته واقعاً مادياً أو ذهنياً، وإنما يُنظر إليه على أنه اتجاه ما أريد قوله، ما اتُّجه إليه ..."[170]، أي إنه متضمن فيما قُصد إليه من نتائج، وبالتالي لا يمكن تلقي أي ملفوظ بوصفه فعلاً حجاجياً دون تحديد وجهته الحجاجية، بارتباط الحجة بنتيجة تفرضها وتلزم عنها. ومما يمكِّن للملفوظ من اتباع هذا المسار الحجاجي أو ذاك هو الإحالة إلى موضع من المواضع، "«...وما اختيار جملة ما في مقام ما دون غيرها إلا اختيار لتطبيق هذا الموضع دون غيره.»" [171].

ويتحدد مسار الملفوظ/ الخطاب ووجهته الحجاجية، استناداً إلى ما تتمتع به الحجج من درجات قوة تتيح المفاضلة الحجاجية، وهي (أي الحجج) إذ ترتبط بعلاقة محددة مع نتيجة تبررها وتلزم عنها، فهي تقتضي ضمناً حججاً أخرى مناقضة أو معارضة، الأمر الذي يضع الخطاب الحجاجي في مقابل خطاب آخر مناقض، مما يتيح إمكانات للمعارضة الحجاجية. على أن إنجاز المفاضلة أو المعارضة بين الحجج

إنما يستلزم توفراً لتوجه أو قصد حجاجي، يكون بصدد نتيجة معينة، وفي ظل وضع أو سياق تلفظ محدد، دونما انقطاع بين الملفوظات داخل الخطاب، أي قطع لتسلسل الخطاب بعزل الملفوظ، أو عدم القدرة على مواصلة الخطاب، ومن ثم عدم فهم قصده اللساني الحجاجي.

وتتفاوت الحجج، من حيث درجة قوتها، في تدعيم النتائج والمفاضلة بينها، بحيث يمكن الحديث عن **طبيعة تدرجية أو سُلمية للحجج** المنتمية إلى الفئة الحجاجية نفسها، فيبدو بعضها بالنسبة إلى النتيجة أقوى من غيرها. هذه القوة الحجاجية لا تستمدها الحجج/ الملفوظات فقط من اقترانها ببعض الروابط الحجاجية ذات الخاصية التفضيلية مثل: لكن، حتى؛ بل تعود إلى ما تحمله بعض الملفوظات/ الحجج الواردة في الخطاب من قيمة تشاركها فيها ملفوظات أخرى ضمن تدرج أو سُلم حجاجي واحد. فكل ملفوظ يحمل من هذه القيمة ما يجعله يحتل رتبة معينة من السلم نفسه. ومفهوم السلم الحجاجي، بتأكيده على الطبيعة التدرجية للحجج وتفاوتها قوة وضعفاً، لا يرتد بالقيمة الحجاجية للملفوظات وعلاقاتها الحجاجية إلى محتواها الإخباري، بل إلى رتبة الملفوظ/ الحجة بالنسبة إلى النتيجة، مقارنة بغيرها من الحجج التي تندرج تحتها.[172]

وتقوم الروابط والعوامل الحجاجية بدور في ترتيب الحجج باعتبار القوة، وبتحديد مدى انتمائها لسلم حجاجي واحد.[173]

ومن شأن السلالم الحجاجية أن تكشف عن **بعض الخصائص الحجاجية في بنية اللغة أو تنظيمها الداخلي**، على نحو ما يتجلى في بعض الظواهر التركيبية مثل **النفي**. فإذا أورد متكلم ملفوظاً بوصفه حجة تدعم نتيجة معينة ضمن سلم حجاجي ما، فإن نفيه سيكون حجة ضمن سلم حجاجي آخر لصالح النتيجة المعارضة. ويولد النفي، في ارتباطه بقلب سلم القيم، وفي عدم تموقعه مع الملفوظات المثبتة في السلم الحجاجي نفسه، توجهاً نحو الرتب الأدنى أو الأضعف.

وللاقتضاء في علاقته بالقول دور في ترابط الخطاب وانسجامه، فهو ليس مجرد مفهوم منطقي يحدد محتوى الملفوظ أو استعماله. ولكنه عمل لغوي يمثل إطاراً للتلفظ أو المحادثة بين المتخاطبين. إنه لا يتجلى في صيغ وأشكال لغوية، ولكنه مع ذلك عنصر دلالي من القول يقتضيه كل عمل لا–قولي يكشف عن موقف المتكلم.[174]

(3–6) نحو منطق طبيعي للحجاج وإعادة بناء الحقيقة والقضايا والأحكام

الحجاج نشاط ذهني يتوخى بناء نسق من الاستدلالات حول قضية، بقصد تغيير اعتقادات المخاطبين وأحكامهم وتصوراتهم. إنه بذلك عبارة عن مجموعة من الاستراتيجيات التي يبني بها المتكلم/ الخطيب خطابه، والتي تمنحه تميزه انطلاقاً من غايته أوأطروحته الحجاجية. غير أن بلاغة بيرلمان– كما ظهر سابقا– انصرفت إلى دراسة مصادر الحجج وأصنافها، أكثر من عنايتها بالحدث أو الخطاب الحجاجي وبنيته اللسانية، دون أن تغفل تماماً ما يكون بين الحجج داخل

الخطاب من تفاعل interaction، وما يرتبط بذلك من سعة fullness أو وفرة amplitude، وقوة strength، وترتيب order. إذ تتوقف نجاعة الخطاب الحجاجي على قدرته على أن يجعل من مجموع مقدماته (المقبولة) أو حججه أداة فعالة وصالحة في تحقيق غايته الإقناعية. هذه الفعالية تستلزم **وفرة للحجج**، وتقوية لحضورها في أذهان المتلقين، بتكريرها والإلحاح عليها، أو باستدعاء تنويعات لها في صورة ترادفات أو تناسبات. على أن عدد الحجج داخل الخطاب لا يمثل في ذاته **ضماناً لقوتها** من غير ارتباطها بالمتلقي وقبوله لها، ومن دون ملاءمتها لموضوع الخطاب أو الدعوى المقترحة، ومن دون اعتبار لشروط سلامة التواصل السيكولوجية والزمانية. كما أن لموقع الحجج ونظامها أو **ترتيبها** داخل الخطاب دوره الوظيفي في تهيئة المتلقي واستجابته لغاية الخطاب التي هي إقناعه، مما يقتضي ضرورة "... أن يأتي نظام الحجاج وفقاً لهذه الغاية، فكل حجة ينبغي أن تظهر في اللحظة التي يكون لوقعها أبلغ الأثر. ولما كان ما يقنع شخصاً لا يقتنع به آخر، فإن محاولة التوفيق أو الملاءمة يجب أن تستأنف على الدوام ..."[175] مع كل خطاب. وهو ما ينفي تماماً كفاءة أوصلاحية أي ترتيب للحجج يكون نمطياً وثابتاً، وباستقلال عن المتلقي، منطقياً كان هذا الترتيب، أو طبيعياً، أو علمياً.

على أن نجاعة الحجاج لا تعود إلى قدرة الخطيب/ المتكلم على الاستدلال، ولا إلى وضعية الحجج ونظامها وترتيبها داخل الخطاب، من دون أن يشكل(أي الحجاج) من الخطاب نسقاً منظماً للإثباتات والاستدلالات، له غايته ومقصديته، وآلياته، وارتباطه بوضعية اجتماعية ملموسة وبِبِنْية ثقافية محددة، كما له علاقته بغيره من الأنساق الخطابية، أي إن **للحجاج منطقه الخطابي الخاص**. وهذا ما لم يُولِه بيرلمان قدراً كافياً من اهتمامه، مع اعترافه بارتباط الحجاج بالممارسة الاجتماعية التي تستحيل معها كل صرامة منطقية وعلمية، فـ"... «لا يمكن بتاتاً إهمال الشروط المادية الاجتماعية، وإلا أصبح الحجاج بدون موضوع وبدون أثر»"[176]

وعلى الرغم من أن كل خطاب هو حجاجي بدرجة ما، فإننا لكي نصف خطاباً في كليته بأنه حجاجي، أي نتحدث عن منطق خاص بالخطاب الحجاجي، لا بد من الانطلاق من وصف الخطابات الحجاجية **بالغائية**، أي أن تكون مبنية من قضايا وأطروحات تشكل استدلالاً لما يقع خارج الخطاب: أشياء، علاقات، سلوكيات عامة أو أوضاع خاصة، آراء أو نسق من القيم والمعايير الاجتماعية؛ وتجسد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة موقف المتكلم ووضعيته الاجتماعية، كما تتحدد بالآخر، فرداً أو جماعة، بوصفه مقصداً لما يأتي به المتكلم من إثباتات وأحكام يسعى إلى تمريرها إليه.[177] **الحجاج إذن آلية اجتماعية للتواصل، تحول الوقائع والأوضاع والظواهر إلى تمثلات دلالية أيديولوجية وأنساق لسانية، أي تحولها إلى وقائع خطابية عبر مجموعة من الاستراتيجيات تأخذ شكل: ترابطات**

منطقية، نماذج عامة، صور بلاغية ولسانية وسياقية، بما يحقق للخطاب الحجاجي خصوصيته التي لا تكفي للكشف عنها وتحليلها المقاربات الصورية. **فالمنطق الصوري والرياضي لا يكفي في الحقيقة لإنجاز فعل حجاجي خطابي؛ فهو ذو طبيعة استعادية، تقصي الوضعية المادية الملموسة للتواصل، وتقصي محتوى الحكم مقابل الانشغال بإثباته، كما تقصي حضور الذات الفاعلة المنتجة للخطاب،** انطلاقاً من تمثلاتها عبر تموضعها الخاص داخل ثقافة محددة، وفي علاقة مع خطابات غيرها من الذوات، ليس ذات المتكلم فقط، بل ذات المخاطب أيضاً في إعادة بنائه للخطاب، وإنتاج خطاب مضاد لخطاب المتكلم.[178] ومن هنا كان التطلع نحو منطق خاص للحجاج بوصفه فعلاً أو إنتاجاً خطابياً تنهض به ذات فاعلة، تتوخى فيه مقبولية، ومن ثم فهو لا يهتم بطريقة الاستدلال، واستعادة النتائج من المقدمات، بل تنصب عنايته نحو تبريرها، أي جعلها مقبولة وأكثر احتمالاً؛ وبالتالي **يغدو التعليل هو وظيفة الخطاب الحجاجي الأساسية،** فليس هذا الخطاب مجرد إخبار، بل "... تمكين المتلقي من إعادة بناء القضية المتجادل حولها. ومادام السامع متكلماً بالقوة، بإمكانه أن يرفض ما يسمع، أن ينتج في كل لحظة خطاباً مضاداً لإفشال الخطاب الذي يتلقاه."[179]، مما يعني أن الخطاب الحجاجي يتشكل إذن وفق هذه الدينامية الخطابية التي تجمع الذوات المتخاطبة. مثل هذا المنطق الطبيعي يلتفت إلى ما يحمله الخطاب من علامات قائمة على مستوى القول، وما له من ترابطات ضمنية وسابقة، وما يعتمده من آليات لا تقف عند استعادة النتائج؛ كما يلتفت هذا المنطق إلى حضور الذات وعملها في الخطاب، التفاتاً لا يقف في فهم هذا الحضور عند الوصف اللساني للذات:الخطيب- الجمهور، وبعدها الاجتماعي والنفسي، بل يمتد ليشمل المقاصد، الاقتضاءات،اعتقادات الجماعة وقيمها ... إلخ. وفي ظل هذا **يبدو التطلع إلى بناء منطق عام، أو قواعد صورية مشتركة، لكل تفكير حجاجي من قبيل الوهم.**

انشغلت المقاربة المنطقية الحجاجية إذن ببناء منطق خاص للحجاج وآليات اشتغاله، يتميز عن المنطق الصوري والرياضي، كما يتميز عن آليات البلاغة القديمة أو التقليدية، **ويعيد الاعتبار للحجاج كمصدرللحقيقة في مقابل البرهان.** غير أنها وقفت دون طرح نماذج إجرائية تحليلية للخطاب ذاته. وعلى نحو مشابه وقفت المقاربة اللسانية عند الوصف الدلالي لبنية الأقوال بوصفها تجريدات واقتضاءات وممكنات، لا تنتقل إلى تناول الحجاج بوصفه استراتيجية تفاعلية مركبة تتداخل فيها العوامل الذاتية والتمثلات الاجتماعية والبنيات اللسانية والتشكلات الخطابية. فالحقيقة/ القيم لا تتجلى إذن في اللغة، بوصفها نسقاً رمزياً، أو حتى تواصلياً يُدرس في إطار خصائص صورية تشكل السياقات التداولية والحجاجية. فالحقيقة تتولد نتيجة انخراط الذات في تفاعل جدلي حجاجي مع آخر يجمعهما فضاء مشترك

بقدر ما يتعارضان،أو تتعارض آراؤهما، داخل الخطاب الطبيعي للغة، وتفصل بينهما مسافات على مستويات متعددة، انطلاقاً من وعي بالذاتية، ونزوع نحو إعادة صياغة العلاقة، علاقة الذات وعلاقة الخطاب، بالخارج، أي بالحقيقة؛ ورفض لقدرة الأنساق التجريدية والصورية على استيعاب حقيقة الوجود الإنساني. فالحقيقة: إنتاجها والحصول عليها واستنباطها، محض اتفاق وإجماع.

الهوامش

1- هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها**. ترجمة: خليل أحمد خليل. (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1؛ 1986م)، ص. 81.

2- يرى ريو أن مؤسس الظاهراتية هوسرل يقدم جديداً إلى مفهوم الحقيقة بوصفها تطابقاً، عندما يمدد معنى التطابق، ليشمل كل فعل قاصد، سواء كان تعقلاً، أو إدراكاً، أو تخيلاً، فلم يعد الحكم هو الموطن الوحيد للحقيقة. إنها التطابق بين القصد والمعطى، بين ما هو مقصود وما هو معيش: ريو، «فُسْحَة في جِنان الحقيقة،» ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. **دفاتر فلسفية – نصوص مختارة: 4- الحقيقة**. (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2؛ 2005م)، ص. 81.

3- يرى هابرماس أن الوظيفة البراجماتية للكلام عي الانتقال بالمتحاورين إلى نقطة فهم مشتركة، وتحقيق الإجماع الذاتي المشترك؛ وأن هذه الوظيفة تتمتع بأفضلية على وظيفة الدلالة على واقع العالم: جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جداً**. ترجمة: أحمد محمد الروبي. (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1؛ 2015م)، ص. 450 .

4- حول الأسباب التي أدت إلى أفول البلاغة، وتراجع ماكنتها في العصور الحديثة، من وجهة نظر عدد من العلماء والنقاد أمثال: «رولان بارت»، «بيرلمان»، «أوليفي روبول» – انظر: فيليب بروطون، **الحجاج في التواصل**. ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي. (المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1؛ 2013م)، ص ص. 10-12، 20، 21.

5- عبد الكبير الشرقاوي، «مقدمة ... ،» كتاب: **البلاغة القديمة** لرولان بارت. (نشر الفنك للغة العربية، المغرب، 1994م)، ص. 11.

6- الراضي رشيد، «الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو،» **مجلة عالم الفكر**. (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج34، ع1، يوليو/سبتمبر 2005م)، ص. 210.

7- ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي. **النظريات اللسانية الكبرى: من النحو المقارن إلى الذرائعية**. ترجمة: محمد الراضي. (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1؛ 2012م)، ص ص. 371، 372.

8- Chaim Perelman (1977), **The Realm of Rhetoric**. trans. William Kluback. (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008), p. 6.

9- عمارة ناصر، **الفلسفة والبلاغة: مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي**. (منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر – بيروت، ط 1؛ 2009م). ص. 42.

10- تزفيتان تودوروف، **نظريات في الرمز**. ترجمة: محمد الزكراوي. (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1؛ 2012م)، ص. 88، 89، وانظر في حد البلاغة كما قدمه أرسطو: **فن الخطابة**. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. (الكويت، 1977م)، ص ص. 29 وما بعدها.

11- Ducrot, Oswald and Todorov, Tzvetan (1979), **Encyclopedia Dictionary of the Sciences of Language.** Trans. Catherine Porter. (Johns Hopkins Unversity Press, Baltimore – London, 1994), pp. 73, 74.

12- في الوقت الذي كانت فيه البلاغة اليونانية فناً لإنتاج الخطاب، كانت البلاغة العربية فناً **لتحليل الخطاب وتفسيره** حيث ارتبطت منذ نشأتها بالشعر والقرآن، وأولتهما عنايتها الواضحة، في محاولة لتفسير التعبير الشعري والبرهنة على جودته، وعلى إعجاز النص القرآني، من خلال تحليل دقيق لمختلف الخطابات والنصوص. غير أن كلاً من البلاغتين انتهى بهما الحال علماً لإنتاج الخطاب. وللوقوف على أوجه من الاختلافات بين البلاغتين الغربية والعربية – انظر:

-عبدالفتاح كيليطو، **الأدب والعرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي**. (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3؛ 1997م)، ص. 54 ومابعدها.

-الولي محمد وجرير عائشة، مقدمة كتاب: **البلاغة: المدخل لدراسة الصور البيانية**. لمؤلفه: فرانسوا مورو. (منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، الدار البيضاء، ط1؛ 1989م)، ص.7 .

13- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز. ص. 102.

14- رولان بارت، **قراءة جديدة للبلاغة القديمة**. ترجمة: عمر أوكان. (دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1994م)، ص.38.

15- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز. ص ص. 168، 169. ويؤكد تودوروف على التصور الكلاسيكي للصور البيانية لدى دومارسيه وكنتليانس وفونتانيه وبوزيه وكوندياك، الذي ينظر إليها على أنها طرق خاصة في القول تغاير الطرق

البسيطة العادية دونما تغيير في المعنى، فينقل عن دومارسيه قوله: " «الصور البيانية» طرائق في الكلام تتميز عما عداها بتغيير خاص ... به تصير أنبض بالحياة، أو أنبل وأشرف، أو أمتع وألذ من طرائق الكلام التي تعبر عن لب المعنى نفسه ..." (ص. 166). وكذلك قوله: "... إن الخطابة القديمة تؤمن بوجود طريقة في الكلام غير مجازية يُكتفى فيها بإبلاغ المعنى، وبوجود صور بيانية تضيف إلى ذلك المعنى مادة هجينة من عواطف وصور وزخارف ..." (ص. 175).

16- خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس، **نظرية اللغة الأدبية**. ترجمة: حامد أبو أحمد. (مكتبة غريب، القاهرة، 1992م)، ص. 20.

17- محمد العمري، «البلاغة العامة والبلاغات المعممة،» **مجلة فكر ونقد**. (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ع 25، يناير 2000م)، ص. 71. وانظر حديث «بارت» عن البلاغة الغربية القديمة التي هي في مجموعها (إذا ما استثني أفلاطون) بلاغة أرسطية، وكيف أن التقابل بين الخطابي والشعري هو ما كان يحدد جوهرها، وإن كانت هي أكثر عناية بالاستدلال والإقناع من الصياغة والأسلوب أو الوجوه البلاغية؛ ذلك التقابل الذي بتكسره وانصهاره، وتحول البلاغة إلى تقنية شعرية، تقنية في الأسلوب، ستتوقف البلاغة: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص ص. 19، 20.

18- راجع عرض «أ. ربول» لما يراه أصولاً لنشأة البلاغة عند اليونان وهو ما يبسطه بارت بلغة مختلفة في قراءته للبلاغة القديمة:
-أوليفيي ربول، «أصول البلاغة عند اليونان: القسم الأول،» ترجمة: محمد النويري. **مجلة علامات في النقد**. (النادي الأدبي الثقافي، جدة، مج٤، ج14، ديسمبر 1994م)، ص. 149 ومابعدها.
-رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص. 15 ومابعدها.

19- محمد أسيداه، «السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية،» **مجلة عالم الفكر**. (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 33، ع4، أبريل/ يونيو 2005)، ص. 97.

20- هناك من يرى أن السوفسطائيين، بما تناولوه من محاور كبرى، لا يمكن أن تنزع عنهم صفة الفلسفة بسبب أنهم – كما يقول هيجل: "... يمثلون على نحو مضبوط .. عكس تفكيرنا الذي لا يهتم إلا بما هو معروف، ولا يبحث إلا عما هو موجود ... [صحيح أن] أساتذتنا المفكرين هم أكثر براءة من السوفسطائيين،

لكن هذه البراءة لا تنفع الفلسفة في شيء": –محمد أسيداه، «السوفسطائية وسلطان القول ...،» ص.89.

21– هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ضمن كتاب: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.** إشراف: حمادي صمود. (منشورات كلية الآداب، منوبة، د.ت.)، ص. 58.

22– ارتبطت السوفسطائية على مر التاريخ باللاعقلانية والمغالطة وصناعة الأوهام، فكانت موضع ذم واستهجان وتأثيم، سخر منهم أفلاطون، ومن بعده تلميذه أرسطو الذي أبان عن مغالطاتهم من الاعتماد على: الإبطال، والغلط، ومخالفة الرأى المشهور، والاستعجام، وإيقاع الخصم في الهذر المحض؛ ومن سوء استعمال اللغة وصناعة القول: الاشتراك، الاشتباه، التركيب، القسمة، النير. شكل العبارة. كما اعتبر «ابن سينا» الحجاج أو على الأصح الجدل السوفسطائي تضليلاً، وعده «الغزالي» خيالاً، ونظر الأول إلى أهل الكلام في زمانه، والثاني إلى باطنية زمانه – على أنهم سوفسطائيون، على نحو ما وصف «ابن رشد» الكثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها بأنها سوفسطائية. انظر في ذلك:

–محمد أسيداه، «السوفسطائية وسلطان القول...،» ص. 86، 99، 100.

–هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 52.

23– محمد أسيداه، «السوفسطائية وسلطان القول ...،» ص.103.

24- John Poulakos (1985), «Toward a Sophistic Definition of Rhetoric,» in: **Contemporary Rhetorical Theory – AReader**.ed.John Louis Lucaites, C.M. Condit and S. Caudill. (The Guilford Press, New Yourk – London, 1996), p. 26.

وقد اعتمد البحث على هذه الدراسة (ص ص. 25 – 34) فيما طرحته من إعادة تقييم لإنجاز السوفسطائيين في حقل البلاغة، من خلال ما اعتبرته تعريفاً للبلاغة في كتاباتهم، يستند إلى تصور خاص للغة، ومن ثم لمفهوم اللوغوس logos، كان من شأنه التحرك باتجاه مفاهيم: الممكن possible (dynaton)، اللحظة المناسبة opportunrmoment (kairos)، الملائم appropriate (prepon). وانظر حول الفكرة ذاتها: حمادي صمود، **من تجليات الخطاب البلاغي**. (دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط1؛ 1999م)، ص. 135 (الهامش)؛ وكريستيان بلانتان، **الحجاج**. ترجمة: عبد القادر المهيري. (منشورات دار سيناترا – المركز القومي للترجمة، تونس، 2008م)، الفصل الأول بعنوان: «ما يدين به الحجاج للسوفسطائيين» ص ص. 9–15.

25- الحسين بنو هاشم، **نظرية الحجاج عند شـــاييم بيرلمـــان**. (دار الكتـاب الجديـد المتحدة، بيروت – بنغازي، ط1؛ 2014م)، ص. 12.

26- تُفتـتح الترجمـة العربيـة القديمـة لكتـاب الخطابة بالعنوان: «المقالة الأولى من كتاب أرسـطو طـالس المسـمى ريطوريقـا، أي الخطابة»: أرسطوطاليس، **الخطابة: الترجمة العربية القديمة**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. (وكالـة الطبوعـات ودار القلـم، الكويـت – بيروت، 1979م)، ص.3. ويذكر ابن النديم هذا الكتاب بعنوان: «الكلام على ريطوريقا، ومعناه الخطابة»: ابن النديم (ت 385هـ)، **الفهرســت**. (دار المعرفـة، بيـروت، د.ت)، ص. 349.

27- أبـو نصـر الفـارابي(ت 339هـ)، **إحصـاء العلوم**. تحقيق: علي أبو ملجم. (دار ومكتبة الهـلال، بيـروت، ط1؛ 1996م)، ص ص. 42، 43. وانظـر فـي تـداخل البعـدين: الإقنـاعي والتخييلـي داخـل الخطـاب، وتبعيـة أحـدهما للآخـر بحسـب الجـنس التعبيـري: الشـعر أو الخطابـة، وكيـف أن الأقاويـل المقنعـة الواقعـة فـي الشـعر، علـى نحـو مـا يشير حازم القرطاجني ينبغي أن تكون تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيمـا قصـد بهـا مـن الأغـراض، وأن تكـون المخيلة هي العمدة؛ انظر في ذلك:

-حـازم القرطـاجني (ت 684هـ)، **منهـاج البلغـاء وسـراج الأدبـاء**. تحقيـق: محمد الحبيـب بـن الخوجـة. (دار الغـرب الإسـلامي، بيـروت، ط3؛ 1986م)، ص. 62 ومابعدها.

-محمد العمري، **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**. (أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م)، ص ص. 11 – 34، وبخاصة ص. 28 ومابعدها.

28- أوليفيـى ربـول، «مقدمـة للبلاغـة،» ترجمـة: محمد النويرى. **مجلة علامات في النقد**. (النادي الأدبـي الثقـافي، جدة، مـج 4، ج13، سـبتمبر 1994م)، ص. 73.

29- أوليفيـى ربـول، «مقدمـة للبلاغـة،»، ص. 77.

30- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 84.

31- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 77.

32- يرى هشام الريفي أن أفلاطون، بسعيه نحو خطابـة جدليـة قوامهـا العلـم والحـق والخيـر والجمـال، يقطـع تمامـاً مـع الخطابـة السوفسطائية، ويمهد بعض التمهيد لخطابة أرسـطو: هشـام الريفـي، «الحجـاج عنـد أرسطو،» ص. 78.

33- راجـع وجهـة النظـر إلـى بلاغـة أفلاطـون بوصفها بلاغة زائدة عن النصاب- في:

-أوليفيـي ربـول، «أصـول البلاغـة عنـد اليونـان: القسـم الثـاني،» ترجمـة: محمد النـويري. مجلـة علامـات فـي النقـد. (النـادي الأدبـي الثقـافي،

جدة، مج5، ج17، سبتمبر 1995م)، ص. 133.

-....، «أرسطو: الخطابة والجدلية: القسم الأول،» ترجمة: محمد النويري. مجلة علامات في النقد. (النادي الأدبي الثقافي، جدة، مج5، ج19 مارس 1996م)، ص. 220.

34- أرسطو، الخطابة. ص. 29. وعن علاقة الخطابة بالجدل، يفتتح ارسطو المقالة الأولى من كتابه، في الجملة الأولى منه: "الخطابة تناسب الجدل" (ص. 23)، وهو ما يفسره المحقق في الهامش: " تناسب أي تؤلف مع الجدل زوجاً ذا تناظر". كما يوضح الصلة بينهما في عدم ارتباطهما بموضوع محدد ، يقول: "... إن الخطابة مزيج من علم المنطق، ومن الفرع الأخلاقي للسياسة. وهي من ناحية تشبه الجدل، ومن ناحية أخرى تشبه التفكير السوفسطائي، لكن كلما حاولنا أن نجعل الجدل أو الخطابة على غير ما هما في الواقع، أي لا ملكات عملية، بل علوماً، فإننا عن غير وعي نحطم طبيعتها الحقيقية؛ لأننا بذلك نعيد تشكيلها، ونحولها إلى ميدان الباحثة في موضوعات محددة ..." (ص. 40).

35- أرسطو، الخطابة. ص. 31.

36- انظر تعريف هشام الريفي للاستدلال عند أرسطو، وإشارته في الهامش إلى تردده في استعمال كلمتيّ «استدلال» و«استنباط» ترجمة لكلمات: reasoning، inference، deduction على السواء: «الحجاج عند أرسطو،» ص. 99، 100.

37- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 116.

38- ؤاجع حول مفهوم الجدل ومواضعه عند أرسطو: هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 202 وما بعدها.

39- هشام الريفى، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 147.

40- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 118، 119.

41- رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص. 52.

42- انظر تصنيف أرسطو للتصديقات الصناعية: أرسطو، الخطابة. ص. 29.

43- يقول أرسطوعن صورتي القول الخطبي، وما يناظرانهما من أشكال الجدل: "... إن الدليل المستمد من الأحوال الجزئية على أن هذه هي القاعدة، يسمى في الجدل «استقراء»، وفي الخطابة «مثلاً»؛ ولكن إذا وضعنا أشياء معينة نتج عن ذلك شيء مختلف، إما كلياً أو في معظم الأحوال، فإن مثل هذا الاستنتاج يسمى في الجدل «قياساً»، وفي الخطابة «ضميراً»." (أرسطو، الخطابة. ص. 31.)

44- أرسطو، الخطابة. ص. 157.

45- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 260، فيما نقله عن ابن رشد (ت 595هـ).

46- راجع حديث أرسطو عن الأمثلة وغيرها من الأجناس القولية التي تعتمد على علاقة

المماثلة؛ وكيف أن الخطيب قد يلجأ إلى الأمثلة عندما يفتقر إلى الضمير: أرسطو، الخطابة. ص ص. 154، 157.

47- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص ص. 195، 196.

48- انظر تصنيف «هشام الريفي» للمواضع الخطبية عند أرسطو، واقتراحه بتسميتها بمواضع الإقناع ومواضع التأثير؛ وتسميته لنوعيّ مواضع الإقناع، اللذين سماها أرسطو أنواعاً ومواضع، بالمواضع الخاصة والمواضع المشتركة: هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 266.

49- راجع حول المواضع الخاصة بالخطبة المشورية، وضوابط حركة الاحتجاج فيها على خيرية تلك القضية أو نفعها: أرسطو، الخطابة، ص. 62.

50- انظر في تفصيل المواضع الخاصة بالخطبة المشورية في حاليّ الشك (13 موضعاً)، والتردد (33 موضعاً):
-أرسطو، الخطابة. ص. 49 ومابعدها.
-هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 274 – 276.

51- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 279.

52- راجع الفصل التاسع من المقالة الأولى، حيث يعرض أرسطو فيه للفضيلة: أجزائها، علاماتها، أفعالها: الخطابة، ص. 63 ومابعدها.

53- يرى أرسطو أن ما تسعى إليه الخطبة المشاجرية من ضمان تحقيق العدل يقاضي البحث في القضايا التي تتألف منها الأقيسة المقصود منها إلى الشكاية والدفاع، وما يرتبط بها من أمور: الخطابة. ص. 71.

54- أرسطو، الخطابة. ص. 90، 91، 94.

55- اختار «هشام الريفي» لقسميّ مواضع التبكيت عند أرسطو تسميتين دالتين هما: مغالطات دلالية لغوية، ومغالطات دلالية منطقية: «الحجاج عند أرسطو،» ص.235.

56- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 237.

57- هشام الريفي، «الحجاج عند أرسطو،» ص. 238.

58- يطلق بارت على العملية الخامسة من عمليات إنتاج القول، أي الإلقاء، تسمية «مسرحة الكلام»: قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص. 49.

59- يذكر حمادي صمود أن هشام الريفي يخرج عن إجماع الدارسين الغربيين، أمثال: بارت، كورتيس، ميلر، في اعتبارهم الاختراع عند أرسطو إيجاداً لموجود وكشفاً لمحتجب، حيث **يرى الريفي أن أرسطو لم يقدم أشياء جاهزة، ولم يشر على الجدليّ والخطيب بأشياء مستقلة قبلياً ولكنها متخفية:** حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي. ص ص. 104، 105.

60- هنريش بليث، **البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص**. ترجمة: محمد

العمري. (منشورات دراسات سال، الدار البيضاء، ط1؛ 1989م)، ص. 21.

61- **حول تقسيم الأجناس الخطابية وفق المقامات الخطابية، وما يتميز به كل جنس من حيث: المجال التيمي/ الموضوع، الوظيفة النصية/ الغاية، الحجة الخاصة/ المعيار، المرجع الزمني الأول/ الزمن؛ وما يضمه كل جنس من أنواع وصور: 1- القضائي: المرافعات، النقد الاجتماعي، الهجاء، التقريظ ... 2-الاستشاري: الخطاب السياسي، النص الإشهاري، الشعر التعليمي، الموعظة، الخرافة... 3- الاحتفالي: المدح، الهجاء، أدب المناسبات، الرثاء والتأبين ... حول ما سبق راجع:**

-هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص. 19.

-أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر، **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**. ترجمة: منذر عياشي. (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2007م) ص ص. 155، 156.

62- عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة. ص. 22.

63- البلاغة - في تعريفها عند العرب - هي المطابقة، مطابقة الكلام لمقتضى الحال (مع فصاحته)، ووظيفتها - بالتالي - هي الاحتراز عن الخطأ في تحقيق المطابقة، أي في تأدية المعنى المراد، وتأمين هذه المطابقة أو التأدية بمجيء اللفظ أو القول فصيحاً، أي خالياً من العيوب والنواقص التي تعيق سلامة التوصيل، وهو ما يعرف عن طريق تمييز الكلام الفصيح عن غيره. (نظر تعريف «الخطيب القزويني» (ت739هـ) للبلاغة في كتابه: **الإيضاح في علوم البلاغة**. شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي. (دار الجيل، بيروت، ط3؛ 1993م)، مج1، جـ1، ص41 ومابعدها، بما في ذلك شرح «خفاجي» وتعليقاته). وكذلك الحال مع البلاغة الغربية الكلاسيكية، فقد كانت مؤسسة وفق منطق التطابق والتوافق والتناسب، اتساقاً مع نظرة ميتافيزيقية للعالم والحقيقة، يهيمن عليها مبدأ الهوية، ومفهوم الأصل والمعنى الواحد واكتمال العالم وانتظامه: (عبد العزيز بومسهولي، «أسس ميتافيزيقا البلاغة: تقويض البلاغة،» **مجلة فكر ونقد**. (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، س3، ع25، يناير 2000م)، ص. 107-113).

64- مارتن هيدجر، «في ماهية الحقيقة،» ضمن كتاب: **التقنية، الحقيقة، الوجود**. ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1؛ 1995)، ص. 16.

65- يتحدث المفكرون والعلماء العرب عن حقيقة الشيء ووجوده، وكيف أن له في الوجود أربع مراتب: حقيقته في نفسه، حقيقته في الذهن (بصورته أو تصوره عقلاً)، وجوده باللفظ أو العبارة الدالة على ما في الذهن أو النفس، وجوده بالخط أو الكتابة. وهذه الأوضاع

الأربعة متطابقة، وهي وإن اختلفت صورها، فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة، معنى هذا أن حقيقة وجود الشيء، أو خاصيته الحاصرة له، المخصوصة به، والتي ليست لغيره . ما هي إلا سلسلة من المطابقات، حيث الكتابة مطابقة للفظ المطابق للعلم أو التصور المطابق للحقيقة. وإن اختلف هؤلاء المفكرون حول تقدم أحدهما (أي الشيء أو التصور) على الآخر في الوجود، بوصفه أصلاً. راجع هذه القضية، وما أثير حولها من نقاش، في:

-الغزالي (ت505هـ)، **المستصفى من علوم الأصول**. تحقيق: حمزة بن زهير حافظ (مكتبة العبيكان، الرياض، 1993م)، جـ1، ص ص.21، 65، 66، 67.

-حازم القرطاجني (ت 684هـ)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3؛ 1986م)، ص ص 18، 19.

-ابن وهب الكاتب (ت 335هـ)، **البرهان في وجوه البيان**. تحقيق: حفني محمد شرف. (مكتبة الشباب، القاهرة، 1969م)، ص56 ومابعدها.

-العلوي (ت 749هـ)، **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**. ضبط وتدقيق: محمد عبد السلام شاهين. (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1؛ 1995م)، ص61.

66- عبد العزيز بومسهولي، «أسس ميتافيزيقا البلاغة: تقويض البلاغة،» ص. 107.

67- فيلي ساندرس، **نحو نظرية أسلوبية لسانية**. ترجمة: خالد محمود جمعة. (دار الفكر، دمشق، ط1؛ 2003م)، ص. 22.

68- عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة. ص. 59.

69- عبد العزيز بومسهولي، «أسس ميتافيزيقا البلاغة...،» ص. 118.

70- ستانلي فش، **هل يوجد نص في هذا الفصل؟ سلطة الجماعات المفسرة**. ترجمة: أحمد الشيمي. (المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004م)، ص. 138. وإن كان فش يصرح بهذه العبارة: (قدرة الإنسان على منح العالم معنى بدلاً من استخراجه جاهزاً) في سياق اعتراضه على مناهج الأسلوبيين وعملهم، حيث تأتي تطبيقاتهم تحقيقاً لمنطلقاتهم النظرية وجهازهم المفاهيمي؛ عير أن مضمون هذه العبارة هو ذاته ما كان واحداً من مسوغات الفكر الحديث، بما في ذلك الفكر الأسلوبي.

71- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز. ص. 195. وانظر ما يذكره تودوروف عن أسباب انهيار البلاغة/ الخطابة مع بدايات القرن 18م، ص. 193 وما بعدها. كما توجد إشارات أخرى: ص ص. 104، 105، 115، 119، 259، 260.

72- Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 160.

73- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص. 26.

74- راجع حديث بارت عن المعاني أو الممارسات المختلفة التي تضمنتها البلاغة على مر العصور، وكيف أنها أشارت إلى: تقنية، تعليم، علم، أخلاق، ممارسة اجتماعية، ممارسة لعبية: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص. 12، 13.

75- راجع حول نهضة البلاغة في الوقت الحاضر، وظهور علم البلاغة الجديدة بوصفها نظرية عامة، وعلماً واسعاً للمجتمع: هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص. 15 ومابعدها.

76- James Phelan (1996), **Narrative as Rhetoric: Technique, Audiences, Ethics, ideology**. Ohio State University Press, Columbus, 1996.

77- Roland H. Carpenter (1995), **History as Rhetoric: Style, Narrative and Persuasion.** University of South Carolina Press, Columbia, 1995.

78-John S. Nelson, Allan Megill & Donald N. McCloskey (1991), (Editors), **The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs**. University of Wisconsin Press; 1991.

-Alan G. Gross (1996), **The Rhetoric of Science**. Harvard University Press; 1st, 1996.

79-Deirdre N. McCloskey, **The Rhetoric of Economics.** University of Wisconsin Press; 1st,1998.

80- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص. 17.

81- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية. ص. 16.

82- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي. ص.134. ويمكن الرجوع إلى حديث رولان بارت عن مدى احتفاظ الفكر المعاصر ببعض تقسيمات وأشكال البلاغة القديمة: رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة. ص. 41.

83- تزفيتان تودوروف، **الأدب والدلالة**. ترجمة: محمد نديم خشفة. (مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1؛ 1996م)، ص. 100. وهو ما يؤكده «عبد المنعم تليمة» حيث يرى أن البلاغة (أو الصور البلاغية) هي أساس الفعل الخالق للنشاط اللغوي: عبد المنعم تليمة، **مداخل إلى علم الجمال الأدبي**. (دار الثقافة، القاهرة، 1978م)، ص. 102.

84- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي**. (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . بيروت، ط1؛ 1998م)، ص 228. وانظر تمييزه بين ضروب ثلاثة للعلاقة الاستدلالية، بناء على اعتبار المدعي/ المستدِل لصورة القول، أو لوجهة نظره وحدها، أو لوجهة المعترض إلى جانب وجهته هو (ص ص. 226-229).

85- راجع عرضاً موجزاً لنظريات الحجاج الأساسية في: أبو بكر العزاوي، **من المنطق**

إلى الحجاج. (عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1؛ 2016م)، ص ص. 24، 25.

86- عبد السلام عشير، **عندما نتواصل نغير . مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**. (أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006م)، ص. 132.

87- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان. ص 217.

88- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 25.

89- حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي. ص. 134.

90- عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتيتيكاه،» ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية. ص. 301.

91- ينطلق بيرلمان من تصورات كانط Kant في تمييزه بين الإقناع persuasion والاقتناع conviction – أو التَّيْقين وفق الترجمة التي يتبناها الحسين بنو هاشم للكلمة – حيث الاقتناع هو حكم مؤسس على الموضوعية، ومن ثم فهو صالح لكل كائن عقلاني؛ في حين أن الإقناع يستند إلى ما هو شخصي وذاتي. وقد قام بيرلمان بتوسيع تصور كانط، فربط بين الإقناع والفعل، في مقابل ربطه بين الاقتناع والإدراك العقلي. إن تمييز بيرلمان مبني على نمط الجمهور، كما يفهم من عرض «ر. لونج»، والذي يؤكد في هذا السياق على أن ما يسمى بالجمهور الكوني ليس سوى بناء عقلي من صنع المتكلم/ الخطيب:

-Richard Long, «The Role of Audience in Chaim Pelerman's New Rhetoric,» **Journal of Advanced Composition.** (Duke University Press, Vol. 4, Autumn 1983), p. 108.

– الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص ص. 15–23.

92- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 49.

93- عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته ...،» ص. 301.

94- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 39.

95- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 37.

96- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 27.

97- عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته ...،» ص. 299.

98- راجع حول أنواع المقامات الخطابية في البلاغة اليونانية القديمة من ناحية، وعلاقتها بالحجاج من ناحية أخرى فيما يتصوره أصحاب البلاغة الجديدة:

-Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, Encyclopedia Dictionary of the Sciences of Language. p. 74.

-عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته ...،» ص. 304 وما بعدها.

99- عبد الله صولة، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته ...،» ص. 306.

100- Perelman and Tyteca, **The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation.** Trans. John Wilkinson and Purcell Weaver. (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008), p. 67.

101- محمد طروس، **النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية.** (دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1؛ 2005م)، ص. 73.

102- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 92.

103- يرى بيرلمان أنه لا يكفي القول بأن الوقائع والحقائق تعبر عن الواقع، في حين أن القيم تجسد موقفاً من الواقع، إذ كلما كان الموقف من الواقع عاماً universal، كان من الصعب تمييزها عن الحقائق:

-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p. 75.

104-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p. 81.

105-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p. 85.

106- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 98.

107- يتناول بيرلمان عدداً من المواضع التي ذكرها أرسطو في كتابه «طوبيقا»، ومنها: «العدد الأكبر من الأشياء الجيدة يكون مرغوباً أكثر من العدد الأقل»، «الشيء الجيد الذي يصلح لأداء أغراض كثيرة يكون مرغوباً بعض الشيء من الذي لا يصلح إلا لأداء غرض واحد »، «الكل أفضل (أكبر) من الجزء»، «الأفضل هو الأكثر فائدة في كل وقت أو في معظم الأوقات»:

-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. pp. 85-87.

108-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p. 93

109- انظر عرض بيرلمان لأنواع المواضع:

-Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. pp. 29-31.

- وراجع كذلك تناول بروطون للمواضع: الحجاج في التواصل. ص ص. 94-98.

110- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان. ص. 50.

111-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p. 155.

112-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p.163.

113-C. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. p.165.

114- المصادرة على المطلوب أو المغالطة الخطابية هو وصف ينقله لونج عن بيرلمان للخطاب الذي يستعمل مقدمات غير مقبولة من الجمهور:

-Richard Long, «The Role of Audience in Chaim Pelerman's New Rhetoric,» p. 108.

115- انظر أصناف الحجج الأربعة الكبرى عند ف. بروطون: الحجاج في التواصل. (الفصل

الثاني: ص ص. 57–72) بصورة مجملة، ثم بالتفصيل في (الفصول: 4–7، ص ص. 81–130).

116– راجع عرض بيرلمان لتقنيات الحجاج، والذي يعد بمثابة اختزال وتكثيف لما تناوله تفصيلاً في: مصنف في الحجاج، مع شيء من التعديل:

- Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. pp. 48-145.

117– أَوْرَدَ عبارات «روبرت مالي» عن أحداث 11 سبتمبر عبد الوهاب المؤدب، **أوهام الإسلام السياسي**. ترجمة: محمد بنيس والمؤلف.(دار النهار، بيروت، ط1؛ 2002م)، ص. 17.

118– فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 103.

119-Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 66.

120-Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 73.

121-Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 82.

122-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 87.

123-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 88.

124-Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. pp. 287, 288.

125-Perelman and Tyteca, The New Rhetoric. pp. 287, 294.

126-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 92.

127– محمد الطاهر ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**. (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م)، ج3، ص. 285.

128– فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 83.

129– عبد الوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي. ص. 28.

130-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 94.

131-Perelman and Tyteca, The New Rhetoric. p. 332.

132– ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)، **سر الفصاحة**. تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان. (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م)، ص. 411.

133– ابن المقفع (ت 142هـ)، **كليلة ودمنة**. ضمن: آثار ابن المقفع. (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1؛ 1989م)، ص. 129.

134–قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21)؛ وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَه﴾ (الممتحنة: 4)؛ وقال ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ».

135– ابن نباتة المصري (ت 768هـ)، **سَرْح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (دار الفكر العربي، القاهرة، 1964م)، ص. 184.

136-Perelman and Tyteca, The New Rhetoric. pp. 372, 373.

137- البيضاوي (ت 691هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، ج1، ص. 49، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة: 17)، مشيراً إلى كثرة الأمثال، أو ما يُسمى هنا التمثيل، في كتاب الله عز وجل، وفي كلام الأنبياء والحكماء.

138- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 125.

139-Perelman and Tyteca, The New Rhetoric. pp. 379, 381.

140- أبو حيان التوحيدي (ت 414هـ)، **الإمتاع والمؤانسة**. اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي. (المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 2011م)، ص. 241.

141-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 125.

142-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 122.

143- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 114.

144- انظر النص بشيء من التصرف للاختصار في: عبد الوهاب المؤدب، أوهام الإسلام السياسي. ص ص. 94، 97.

145- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل. ص. 24.

146- أبو بكر العزاوي، **الحجاج في اللغة**. (الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، ط1؛ 2006م)، ص. 8.

147- يرى ك. بلانتان أن التداولية، في دراستها الملفوظات بالنظر إلى سياقها، تكوّن حقلاً شاسعاً يظهر بكل تنوعه في تطبيقه على الحجاج. ويرصد بلانتان في ذلك خمسة اتجاهات، وهي: التداولية الجدلية، الحجاج وتحليل المحادثة، التداولية اللسانية المدمجة، التداولية الاجتماعية والفلسفية (نظرية الحجاج التواصلي)، المنطق التداولي: ك. بلانتان، الحجاج. ص ص. 24-26.

148- أوستن، **نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلمات**. ترجمة: عبد القادر قينيني. (أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991م)، ص. 25.

149- حول نظرية الفعل الكلامي، التي تبلورت على يد جون ل. أوستن J.L.Austin، في كتابه كيف ننجز الأشياء بالكلمات؟ How to do Things by Words ?؛ وما دار حول عمل أوستن من مراجعات وعمليات استكمال وتطوير، من قبل جون ر. سيرل J.R.Searle. وهـ. بول جرايس H.P.Grice، وغيرهما؛ وحول ما لهذه النظرية من تطبيقات في النظرية الأدبية والممارسة النقدية؛

ومـــا لهـــا أيضـــاً مـــن مكانـــة داخـــل اختصاصـات تحليـل الخطـاب والتداوليـة؛ حول ذلك انظر:

- A. Lynne Magnusson, «Speech Act Theory,» in **Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars and Terms.** ed, Irena R. Makaryk. **(**University of Toronto Press, Canada, 1993**),** pp. 191-199

- بول ريكور، **نظريـة التأويـل – الخطـاب وفائض المعنى**. ترجمة: سعيد الغانمي. (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيـــروت، ط1؛ 2003م)، ص. 40 وما بعدها.

150- أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة. ص. 85.

151- أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة. ص. 111.

152- محمد طـروس، النظريـة الحجاجيـة. ص. 98.

153- ظهـــرت التداوليـــة وتطـــورت بفضـــل اللســـانيين، وبتـــأثير أعمـــال «أوســـتن» و«ســـيرل». وكانـــت تداوليـــة تســـعى إلـــى أن تكـــون مندمجـــة فـــي اللســـانيات، لا كتكملـــة لهـــا، بـــل كجـــزء لا يتجـــزأ منهـــا. فهـــي تداوليـــة لســـانية أو مندمجـــة انطلقـــت مـــن ملاحظـــة أن الـــدلالات اللغويـــة تتـــأثر بشـــروط اســـتخدام اللغـــة، وهـــي شـــروط مقننـــة ومتحققـــة فـــي اللغـــة. غيـــر أنهـــا (أي التداوليـــة) انفتحـــت بعـــد ذلـــك علـــى العلـــوم المعرفيـــة المختلفـــة (كعلـــم الـنفس المعرفـي، والـذكاء الاصـطناعي ..)، وانطلقت من التأليف بين العمليات الترميزية والعمليـــات الاســـتدلالية (الذهنيـــة)، ومـــن هنـــا كانـــت تداوليـــة معرفيـــة. انظـر فـي ذلـك: آن روبـول وجـاك موشـلار، **التداوليـة اليـوم . علـم جديـد فـي التواصـل**. ترجمـة: سـيف الـدين دغفـوس و محمد الشـيباني (المنظمـــة العربيـــة للترجمـــة ودار الطليعـــة للنشـــر والتوزيـــع، بيـــروت، ط1؛ 2003م)، ص.47 ومابعدها، ص. 70.

154- شـــكري المبخـــوت، «نظريـــة الحجـــاج فـــي اللغـــة،» ضـــمن كتـــاب: أهـــم نظريـات الحجـاج فـي التقاليـد الغربيـة. ص. 354.

155- الإرشـــادات، فـــي التـــداوليات المدمجـــة (أو الحجاجيـات اللسـانية)، هـي العلامـات التـــي تســـاعد فـــي تأويـــل ملفـــوظ معـــين، وإعـادة بنـاء المعنـى المقصـود مـن المـتكلم. وهـــي بمثابـــة مفهـــوم بـــديل عـــن «قـــوانين الخطـــاب» التـــي وإن كانـــت تـــتحكم فـــي اشـــتغال النســـق اللغـــوي فـــي الخطـاب، فهـي لا تنتمـي إلـى هـذا النسـق. إنهـــا متعلقـــة بمعطيـــات ثقافيـــة ومقاميـــة تقـــع خـــارج بنيـــة اللغـــة؛ ومـــن ثـــم نجـــد مـــن بينهـــا قـــوانين: التمـــام، التلطيـــف، طاقـــة الإخبـــار. وتـــأتي

هذه الإرشادات على صنفين: إرشادات تلفظية، وإرشادات حجاجية. الأولى تدمج فعل التلفظ في معنى الملفوظ، مثل قولك: (أنا ذاهب غداً ما دام عليك أن تعرف كل شيء)؛ أما الإرشادات الثانية، أي الحجاجية، فهي تتعلق بالاستخدام الحجاجي للغة، وتظهر في الخطاب الحجاجي بصور مختلفة: روابط، عوامل ... إلخ انظر: الراضي رشيد، «الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو،» ص ص. 224، 225.

156- يؤكد «فان دايك» أن اللغة، مع كونها نسقاً ذهنياً، فهي كغيرها من الأنساق الأخرى المتواضع عليها، تنمو وتتطور، بما في ذلك قواعدها، تحت تأثير بنية التفاعل داخل المجتمع. وفي هذا السياق يذكر «كرناب» أن النحو والدلالة تأسسا في الواقع على معارف تداولية. كما يشير ليفنسون Levinson إلى تأثيرات أو نتائج استعمالات اللغة على بنية اللغة ذاتها، تركيبياً ودلالياً، وكيف أن بنية اللغة ليست مستقلة عن الاستعمالات التي وضعت لها. كما توضع ف. أرمينكو العلاقة بين القاعدة اللغوية والاستعمال، حيث إن القاعدة تأتي دائماً لاستعمال ما؛ ولذلك فالبعد التداولي حاضر بمجرد ما ندخل مفهوم القاعدة. راجع فيما سبق:

- فان دايك، **النص والسياق . استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي.** ترجمة: عبد القادر قنيني (أفريقيا الشرق، الدار البيضاء . بيروت، 2000م)، ص ص. 227، 228.

-Stephen C. Levinson (1983), **Pragmatics**. (Cambridge University Press, London, New York, 1984), pp. 36-40.

- فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية.** ترجمة: سعيد علوش (مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م)، ص.33.

157- ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي. النظريات اللسانية الكبرى. ص. 285.

158- ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى. ص. 290.

159- ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي. النظريات اللسانية الكبرى. ص. 299.

160- من الجدير بالإشارة أن ديكرو لا يقصد بالجملة معناها الحرفي، بل البنية الدلالية الدنيا الموجودة في كل ملفوظات هذه الجملة، أي كل استعمالاتها السياقية المختلفة. فدلالة الجملة عند ديكرو مستقلة عن أي سياق بعينه، وإن كانت تسمح بتوقع معنى كل ملفوظ من ملفوظات هذه الجملة وتقديره في مختلف السياقات أو

المقامات الاستعمالية التي يرد فيها. راجع: الراضي رشيد، «الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو،» ص. 221، 222.

161- جان سيرفوني، **الملفوظية**. ترجمة: قاسم المقداد. (منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م)، ص. 35.

162- ينظر النحو التوليدي إلى حضور الذات المتلفظة داخل الملفوظ باعتباره قدرة المتحدِّث – المستمع على إنتاج كافة جمل اللسان وتأويلها، فوجوده في هذه الحالة وجود مثالي أو مجرد ناتج عن قواعدية الجمل، غير قادر على الاندماج في سياق موقعي أو اجتماعي أو نفسي، في حين أن معنى الإنتاج اللغوي الحقيقي غير منفصل عن شروط إنتاجه – انظر في ذلك: جان سيرفوني، الملفوظية. ص ص. 13، 14.

163- هيو ج. سلفرمان، **نصيات بين الهيرمنيوطيقا والتفكيكية**. ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح. (المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء . بيروت، ط1؛ 2002م)، ص. 263.

164- راجع تصور الذات من المنظور التلفظي عند: بافو وجورج إليا سرفاتي. النظريات اللسانية الكبرى. ص. 287.

165- إميل بنفينيست، ‹‹اللغة والذات،›› ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالى. **دفاتر فلسفية – نصوص مختارة: 5- اللغة**. (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1؛ 1994م)، ص. 75.

166- ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي. النظريات اللسانية الكبرى. ص. 293.

167- فيما يتعلق بصيغ تقديم الملفوظ، يمكن النظر إليها باعتبار نوعين، الأول: وهو الصيغ المنطقية بأنماطها المختلفة المتعلقة بـ: الضرورة والإمكان (الصيغ الأرسطية)، تمثيل الماضي والمستقبل (الصيغ الزمنية)، السماح واللزوم (الصيغ الوجوبية)، الرفض والرغبة (الصيغ البولية)، المعرفة والاعتقاد (الصيغ المعرفية)؛ أما النوع الثاني، فهو الصيغ التقديرية، وهي تلك التي تسمح للمتكلم بالتعبير عن ذاتيته بطريقة غير إشارية، بأن تحمل تقديراً أو تقييماً (ذاتياً)، وهو ما قد يظهر في استخدامه لبعض الأسماء، والصفات، والأفعال، والظروف، ومثال ذلك أوصاف: (مضحك/ محزن، ساخن/ بارد، جيد/ رديء، جميل/ قبيح)، في مقابل أوصاف أخرى موضوعية لا تدخل ضمن الصيغ التقديرية، مثل: (متزوج/ عازب، أحمر/ أزرق، ذكر/ أنثى): راجع حول عرض صيغ التلفظ وصيغ الملفوظ: ماري آن بافو

وجـــورج إليـــا ســـرفاتي. النظريـــات اللسانية الكبرى. ص ص. 296-298.

168- مـاري آن بـافو وجـورج إليـا سـرفاتي. النظريات اللسانية الكبرى. ص. 300.

169- شكري المبخوت، «نظريـة الحجـاج فـي اللغة،» ص. 351.

170- ك. بلانتان، الحجاج. ص. 119.

171- شكري المبخوت، «نظريـة الحجـاج فـي اللغة،» ص. 383.

172- انظر سمات السلم الحجاجي عند: أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة. ص. 21.

173- يقدم أبو بكر العزاوي تنميطاً للروابط، حيث يميز بين:

أ-الـروابط المدرِجـة للحجـج، أي وظيفتهـا إيراد الحجج: (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن ...)، والـروابط المدرِجـة للنتـائج: (إذن، لهذا، وبالتالي، مع ذلك ...).

ب-الروابط التي تدرج حججاً قوية: (حتى، بل، لكن، لا سيما ...)، والروابط التي تدرج حججاً ضعيفة.

ج-روابط التعارض الحجاجي: (بل، لكن، مـع ذلـك ...)، وروابـط التسـاوق أو التساند الحجاجي: (حتى، لا سيما ...).

ويقدم الراضي رشيد تصنيفاً آخر وفق عدة معايير: معيار عدد المتغيرات (الحجاجية) التي يربط بينها الرابط، ما بين رابط يكون محمولاً ذا موقعين، وآخر ذا ثلاثة مواقع؛ ومعيار وظيفة الرابط، ما بين إيراد الحجج أو النتائج؛ ومعيار العلاقة بين الحجج التي يوردهـا الـرابط، مـا بـين روابـط حججهـا متعانـدة، وأخـرى متسـاندة. ومـن الواضـح أن المعيارين الأخيرين هنا يلتقيان مع النمطين (أ، ج) اللذين قدمهما العزاوي أعلاه.

راجع فيما سبق:

- أبو بكرالعزاوي، الحجاج في اللغة. ص. 30.

- الراضي رشيد، «الحجاجيات اللسانية عند أنســكومبر وديكــرو،» ص ص. 236، 237.

174- حول المعايير التي تضبط عمل الاقتضاء، وحـول العلاقـة بـين الاقتضـاء وبـين القـول ومقولـه، انظـر: شـكري المبخـوت، «نظريـة الحجاج في اللغة،» ص. 372 وما بعدها.

175-Perelman, The Realm of Rhetoric. p. 149.

176- محمد طروس، النظرية الحجاجية. ص. 80.

177- انظر خصائص الخطاب الحجاجي عند: محمد طـــروس، النظريـــة الحجاجيـــة. ص ص.90، 91.

178- راجـع انتقـادات كرايـز J. B. Grize للمنطق الرياضي في الحجاج، وضرورة تبني الحجـاج، حتـى يكـون فعـلاً حجاجيـاً، لمنطـق طبيعـي يسلم بحضـور الـذات، ويتميـز بكونـه منطقـاً للمحتويـات ومـا لهـا مـن أشـكال وعلاقـات، ومنطقـاً للـذوات وعملهـا فـي الخطـاب، ومنطقـاً للاسـتدلال: محمد طـروس، النظرية الحجاجية. ص. 69 وما بعدها.

179- محمد طـروس، النظريـة الحجاجيـة. ص. ص. 70.